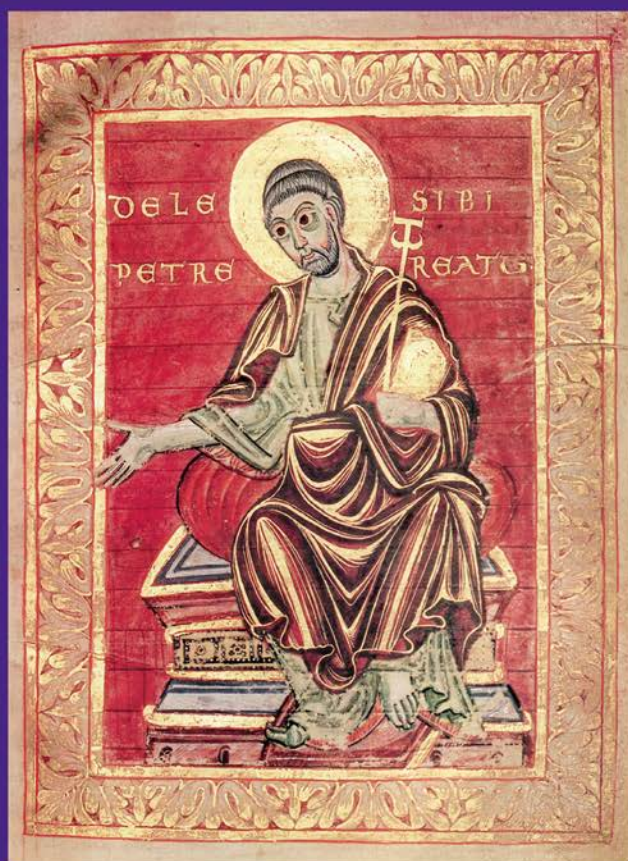


Ulrich Berges / Johannes Bremer / Till Magnus Steiner (Hg.)

Zur Theologie des Psalters und der Psalmen

Bonn University Press





unipress

Bonner Biblische Beiträge

Band 189

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Ulrich Berges / Johannes Bremer /
Till Magnus Steiner (Hg.)

Zur Theologie des Psalters und der Psalmen

Beiträge *in memoriam* Frank-Lothar Hossfeld

Mit 6 Abbildungen

V&R unipress

Bonn University Press

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

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Petrus empfängt den Psalter von Egbert. Unbekannter Mönch,
Egbert-Psalter fol. 19r., 10. Jh.

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

ISSN 0520-5670
ISBN 978-3-8470-0997-9

Inhalt

Vorwort 9

1. Die Spannung von Klage und Lob

Beat Weber

Von der Beherzigung der *Tora JHWHs* (Ps 1,2) zur Darbringung der
Tehilla JHWHs (Ps 145,21). Erkundungen und Erwägungen zum Psalter
als Lehre und Lob 15

Uwe Rechberger

Zwischen individueller Klage und universalem Lob. Die Psalmen 22–24
als ein für den Psalter exemplarisches Itinerar eines Gebets-Pilgerweges . . 45

W. H. Bellinger, Jr.

The Direction of the Psalter in Book V and the Question of Genre 69

2. Das Echo auf die Geschichte

Kathrin Liess

„Um deiner Güte willen“ (Ps 44,27). Geschichtserinnerung und
Geschichtserfahrung in Psalm 44 im Kontext der ersten Korachsammlung
Ps 42–49 85

Jorge M. Blunda Grubert

The Vision of History According to the *Yhwh-mālāk*-Psalms 113

Dirk J. Human

Pentateuchal ‘History’ as Source for Israelite Praise in Psalms 105 and 106 133

3. Das Thema der Präsenz Gottes in Raum und Zeit

Bernd Janowski

„Bis an den Himmel reicht deine Güte“ (Ps 36,6). Zum Thema „Gott und Raum“ in den Psalmen 175

Till Magnus Steiner

„Des Nachts singe ich seine Lieder“ (Ps 42,9). Erinnerung, Zion und die Völker im Ersten Korachpsalter (Ps 42–49) 221

Corinna Körting

JHWH besteigt seinen Thron 237

4. David als Autorität des Psalters

Johannes Schnocks

Musiker, Machtmensch und Messias. Redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu David als einer theologischen Schlüsselfigur im Psalter . 261

Egbert Ballhorn

Von David dem Knecht zum Volk der Gottesknechte im Psalter 287

5. Die Armentheologie

Johannes Bremer

The “Theology of the Poor” as a Constructive Contribution to the Theology of the Psalter 319

Alphonso Groenewald

“Happy are those who consider the Poor; YHWH Delivers Them in the Day of Trouble” (Ps 41:1). A Trauma Perspective of the Redaction of the Poor at the end of Book I (Pss 3–41) and Book II (Pss 42–72) 357

W. Dennis Tucker, Jr.

The Dynamics of Powerlessness in Psalm 71 377

6. Die kanonische Bedeutung des Psalters

Ulrich Dahmen

Königlich-messianische Erwartungen. Eine These 395

Susan E. Gillingham	
‘The righteous shall inherit the Land, and live in it forever’ (Ps 37:29). Towards a Theology of an Human and Divine Justice through the Reception History of Psalm 37	411
Heinz-Josef Fabry	
„Mich machte Er zum Herrscher über die Söhne Seines Bundes“ (Ps 151,11). Der Beitrag Qumrans zu einer Theologie des Psalters	429
Nancy Rahn	
„Sein Königtum waltet des Alls“. Gottes מלכות als psaltertheologischer Reflexionsbegriff – wiederentdeckt im Werk Franz Rosenzweigs	451
Abschlussdiskussion	473
Zu den Autorinnen und Autoren	483
Register ausgewählter Bibelstellen	487

Vorwort

Das hier abgedruckte Vorwort stellt ein Exzerpt des am 4. März 2009 der Deutschen Forschungsgemeinschaft DFG eingereichten Antrags zum Projekt „Theologie des Psalters“ dar, welches seitens der DFG für den Zeitraum September 2009 bis August 2015 genehmigt wurde.

Die Herausgeber des vorliegenden Bandes geben hier nicht nur Einblick in Anliegen und Arbeitsweisen des Projektes, sie geben seinem Initiator und Leiter, Frank-Lothar Hossfeld, an erster Stelle eine Stimme.

„Das Endziel des Projektes ist die Vervollständigung der Kommentierung des Psalters durch einen Band zur Theologie des Psalters [...]. Nach der vorliegenden vollständigen Kommentierung von 150 Psalmen gemäß dem Programm der neueren Psalmenexegese („Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese“) ergibt sich für die Psalmenforschung nun die Bündelung der Ergebnisse in einer, auch von der Tradition der Psalmenexegese geforderten, Theologie der Psalmen im Rahmen des Gesamtpsalters und gemäß der Bedeutung des Psalters im Rahmen von Altem und Neuem Testament.

Die hierzu zu entwickelnde Methode berücksichtigt die für die moderne Hermeneutik der Exegese wichtige Spannung von Synchronie und Diachronie, die nachweislich auch im Psalter gegeben ist. Ohne die diachrone Fragestellung bei der Exegese des Einzelsalms zu negieren, setzt die Theologie des Psalmenbuches bei der synchronen Betrachtung des Aufbaus an, die aber aus sich selbst heraus zu einer diachronen Betrachtung der Entwicklung der Gesamtgestalt führt. Das Ziel des synchronen Durchgangs ist der Aufweis von Themenlinien in der Leseabfolge der Einzelsalmen im Psalter. Die damit zusammenhängende diachrone Darstellung zielt auf die Entwicklung von spezifischen Theologien in der diachronen Abfolge von Teilpsaltern (z. B. 5 Davidpsalter, Gruppenpsalter der Asafiten und Korachiter etc.).

Zur Struktur

Die Gesamtbotschaft eines Buches ergibt sich aus seinem Aufbau – dies bedeutet, dass nur über die Struktur des Psalters die Gesamtbotschaft erschlossen werden kann.

Ausgehend vom Textkorpus als Ganzem ergeben sich folgende Strukturebenen und -problematiken:

- (1) Der Psalter ist als Buch wahrzunehmen, das eine strukturelle Größe innerhalb des Alten Testament darstellt.
- (2) Innerhalb des Psalters ist der einzige explizite Strukturmarker der Kolophon in Ps 72: „Ende der Gebete Davids, des Sohnes Isaais.“ (Ps 72,20). Dieser Vers ist der einzige redaktionelle Satz im gesamten Psalter. Sein Verständnis als Strukturmarker aus synchroner Perspektive führt aber direkt zur diachronen Problematik der Bestimmung, welche Struktur dieser Kolophon markieren soll. Schließt der Kolophon den 2. Davidspsalter oder den 1. und 2. Davidspsalter ab? Oder schließt er gar das 2. oder das 1. und 2. Buch ab? Wenn die letzte Vermutung angenommen wird, wie verhält sich dann der Kolophon zu den Asaf- und Korach-Psalmen im 2. Buch?

Ebenso stellt sich die Frage, was der Kolophon abschließt, wenn in Ps 86 wiederum eine תפילה לדוד zu finden ist? Auch ist das Verhältnis zum תהילה לדוד in Ps 145 nicht eindeutig.

Der Kolophon stellt eine Spannung zu anderen Psalter-Strukturen dar. Diese Spannung kann nur diachron gelöst werden.

- (3) Eine Zweiteilung des Psalters, die von der Bewegung von der Klage zum Lob geprägt ist (Ps 1–89 – 90–150), lässt sich an folgenden Gründen aufweisen: Ab Ps 90 erfolgen keine Zuweisungen an Sängergruppen mehr und es lassen sich nur einzelne verkürzte Hinweise zur Aufführung finden. Ps 90–150 sind stärker von überschriftslosen Psalmen geprägt. Es zeigt sich eine neue Form der formalen Bündelung und Gruppierung von Psalmen (Hodu-Formeln, Lobformeln, Hallelujah-Formeln), sowie eine thematische und motivische Bündelung und Gruppierung (z. B. JHWH-Königtumspsalmen). Bei dieser formalen Zweiteilung ist jedoch die Verortung des Wallfahrtspsalters, sowie des 3–5. Davidspsalters schwierig, da diese wiederum durch Überschriften gruppiert sind.
- (4) Eine Fünfteilung des Psalters ergibt sich, wenn man von den vier Doxologien ausgeht (Ps 1–41; 42–72; 73–89; 90–106; 107–150). Nach Reinhard G. Kratz „haben wir es ... vermutlich ... bei den Doxologien mit kontextgebundenen Neuformulierungen zu tun, die eigens dafür in den Psalter eingeschrieben wurden, um der Gesamtkomposition ein bestimmtes redaktionelles Profil zu geben.“ (R.G. Kratz, „Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters“, ZThK 93 [1996], 1–34, hier 13) Die Fünfteilung suggeriert den Psalter als Torah Davids und beschreibt gleichzeitig einen geschichtlichen

Gesamtverlauf, der sich im Psalter widerspiegelt (Königtum Davids und Salomos Ps 1–41 und 42–72; Zeit des Niedergangs des davidischen Königtums Ps 73–89; Untergang des davidischen Königreichs und Exil Ps 90–106; Übergang in die Zeit der Restitution Ps 107–150). Hierbei gilt es aber zu bedenken, dass Geschichte von einem Punkt in der Geschichte aus betrachtet wird. Dazu gehört auch der Umstand, dass der Psalter genetisch von „vorne nach hinten“ gewachsen ist durch verschiedene Teilsammlungen in verschiedenen Zeitepochen, was sich auch in den Geschichtspsalmen widerspiegelt.

Die synchrone Betrachtung der Struktur des Psalters führt zur Suche nach diachronen Lösungen für die vorfindlichen Spannungen. Für folgendes Hauptproblem muss eine Lösung gefunden werden: Der sog. Messianische Psalter lässt als strukturelle Einheit das 1.–3. Buch des Psalters erscheinen. Dieser Einheit steht aber in Ps 90–150 keine zweite geschlossene Einheit gegenüber. Gleichzeitig steht der sog. Messianische Psalter zu verschiedenen strukturellen Ebenen in Beziehung. So finden sich im sog. Messianischen Psalter, der sog. Elohistische Psalter (Ps 42–t83), der strukturell dem 2. und 3. Buch des Psalters (Ps 42–72 und Ps 73–89) entgegensteht.

Das erste Ziel des Projektes ist es durch die diachrone Analyse der Entstehung des Psalters zu einer Struktur des Psalters in seiner Endgestalt zu gelangen. Auch einer diachronen Analyse des Textes geht es um den Endtext, dessen Struktur aus der Redaktionsgeschichte entwickelt werden soll. Zielpunkt der diachronen Methode ist die synchrone Erklärung des Endtextes. Die Redaktionsgeschichte wird die einzelnen theologischen Konzeptionen offenlegen, die den Psalter geformt haben und die mit ihren einzelnen Stimmen die Symphonie des Psalters ergeben.

Zusammenfassend lässt sich als erstes Ziel des Projektes die Offenlegung einer relativen Chronologie der Leseebenen mit den verschiedenen Theologien des Psalters bestimmen.“

Themen

Die Redaktionsgeschichte legt die verschiedenen Teilsammlungen und Redaktionen offen, die mit ihren theologischen Konzeptionen und Themen die Gesamtbotschaft des Psalters geformt haben. Grob lassen sich folgende verschiedene Themen definieren:

- (1) Spannung von Klage und Lob*
- (2) Das Echo auf die Geschichte*
- (3) Das Thema der Präsenz Gottes in Raum und Zeit*
- (4) David als Autorität des Psalters*
- (5) Die Armentheologie*
- (6) Die kanonische Bedeutung des Psalters*

Frank-Lothar Hossfeld

Bewusst haben wir bei der Bonner Tagung zur Theologie des Psalters 2017, die diesem Band zu Grunde liegt, diese Konzeption beibehalten. Sie gliedert auch den vorliegenden Sammelband. Die jeweiligen von Frank-Lothar Hossfeld formulierten kurzen Beschreibungen dieser sechs Linien stellen wir den jeweiligen Abschnitten voran.

Die Herausgeber danken für die kooperative Mithilfe sowohl bei der Tagung als auch bei der Erstellung des Sammelbandes den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Alttestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn. Namentlich seien Elke Wich und Sylvia Sokolowski (Sekretariat) sowie Sebastian Gérard Kirschner und Dominik Schlauß erwähnt.

Ulrich Berges
Johannes Bremer
Till Magnus Steiner

1. Die Spannung von Klage und Lob

Eine Chronologie der Leseebenen ermöglicht ein tieferes Verständnis, was Lob und Klage jeweils ausdrücken. Ebenso kann die Bewegung von der Klage zum Lob geschichtlich hergeleitet und aus der Entwicklung der Psalmen erklärt werden.

Frank-Lothar Hossfeld

Von der Beherzigung der *Tora* JHWHs (Ps 1,2) zur Darbringung der *Tehilla* JHWHs (Ps 145,21). Erkundungen und Erwägungen zum Psalter als Lehre und Lob¹

„The history of the composition of the Psalter is an extremely complex one which has not been, and probably never will be, completely understood. [Many scholars would agree with this judgment].“²

1. Forschungsstand und Anfragen

1.1 E. Zenger und die Leuener Tagung von 2008

Am 57. *Colloquium Biblicum Lovaniense (CBL)* vom 5.–7. August 2008, das der Komposition des Psalmenbuchs gewidmet war, brachte Erich Zenger die von Frank-Lothar Hossfeld und ihm in einer Vielzahl von Veröffentlichungen vorangetriebene Forschung im Titel seines Hauptvortrags programmatisch auf den Punkt: „Psalmenexegese und Psalterexegese“.³ Und in der Einführung zum Sammelband schrieb er: „Die *Psalmenexegese* muss ergänzt werden durch die *Psalterexegese*, d. h. ein Psalm muss sowohl als Einzeltext als auch als Teiltext des Buchzusammenhangs, in dem er steht, betrachtet werden.“⁴ Man kann das Hossfeld-Zengersche Programm in folgende Matrix überführen (Skizze):

1 Ich danke Prof. Dr. Ulrich Berges und Dr. Johannes Bremer zusammen mit ihrem Mitarbeiter-Team für das im Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld (†) durchgeführte internationale Psalmen-symposium zur „Theologie des Psalters“ (5.–7. April 2017) und die Ehre, die mir durch die Einladung zuteil wurde. Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine überarbeitete Fassung des in Bonn am 5. April 2017 gehaltenen Referats; sie steht im Zusammenhang mit meinem Status als „Research Associate“ am Department of Ancient and Modern Languages and Cultures der University of Pretoria, Pretoria, South Africa.

2 N. WHYBRAY, Reading 86.

3 E. ZENGER, *Psalmenexegese* (Kursivsetzung EZ).

4 E. ZENGER, Einführung 1 f. (Kursivsetzungen EZ).

Psalmenexegese	+ / =>	Psalterexegese
diachron		diachron
synchron		synchron

Da eine Psalmenexegese unbestritten war und ist, ging und geht es recht eigentlich um die Legitimation und den Stellenwert einer *Psalterexegese*. Ihr zugrunde liegt die Annahme, dass Einstellung und Platzierung der Psalmen in das Buch Psalter (in der Gestalt des proto-MT) und damit deren Sequenzialität und Gruppierung bedeutungsvoll sind. Ist dem so – und die Vielzahl der Beobachtungen der Kontiguierung und Gruppierung von Psalmen lassen sich kaum alle der Rezeption (Eintragungen moderner Leseperspektiven) zuweisen – dann ergeben sich gegenüber einer isolierten Betrachtung der Einzelpsalmen Sinnüberschüsse, welche die *Psalterexegese* zu erheben und bedenken hat. Entsprechend lässt sich dann nicht nur nach einer Theologie der *Psalmen* fragen, sondern auch nach einer Theologie des *Psalters* bzw. des *Psalmenbuchs*. Diesem Vorhaben, *auch* eine *Psalterexegese* und -theologie zu erarbeiten, hatten sich Erich Zenger und Frank-Lothar Hossfeld gewidmet. Psalm- wie *Psalterexegese* seien dabei methodisch synchron wie diachron anzugehen. Bei der *Psalterexegese* ist bei ihnen die Diachronie (Genese) freilich mehr im Blick als die Synchronie (Geltung), die tendenziell unterbelichtet ist. Warum und in welcher Weise eine *Psaltertheologie* stärker synchron zu akzentuieren ist, habe ich an der genannten Leuener Tagung mit einem kleinen Beitrag unter der Überschrift „Von der *Psaltergenese* zur *Psaltertheologie*“⁵ skizziert.

1.2 Forschungsstand und gegenwärtige Anfragen

Die 1985 veröffentlichte Dissertation von Gerald H. Wilson „The Editing of the Hebrew Psalter“⁶ kann als (Neu-)Anfang der *Psalterforschung* gelten. Sie führte in der Folge zur intensiven Beschäftigung mit dem Psalter in seiner Buchgestalt, sowohl in Nordamerika als auch in Europa. Die zeitähnlich publizierten Sammelbände „The Shape and Shaping of the Psalter“ (1993) und „Neue Wege der Psalmforschung“ (1994), welche Referate verschiedener Kongresse der *Society of Biblical Literature* (SBL) enthalten, mögen als Beispiele dienen.⁷

5 Vgl. B. WEBER, *Psaltergenese*.

6 Vgl. G.H. WILSON, *Editing*, unter Auswertung der beim Toten Meer gefundenen Psalm-Handschriften.

7 Vgl. J.C. McCANN (Hg.), *Shape*, und K. SEYBOLD/E. ZENGER (Hg.), *Wege*. Eine umfangreiche, regelmässig aktualisierte Bibliographie zur Psalm- und *Psalterforschung* findet sich im Internet, vgl. B. WEBER, *BiblioPss1990+*: *Bibliography of Psalms and the Psalter since 1990*, <https://bienenberg.academia.edu/BeatWeber>.

Nach dem teils frühen Tod der Pioniere und Promotoren der Psalterforschung, Gerald H. Wilson in den USA († 2005), Erich Zenger († 2010) und Frank-Lothar Hossfeld († 2015) in Deutschland (zudem Klaus Seybold † 2011 in der Schweiz und Peter Flint † 2016 in Kanada) hat die Psalterforschung gegenwärtig ihre (v. a. durch Erich Zenger vermittelte) einigende Stosskraft verloren. In der Psalmen- und Psalterforschung der *post-Zenger/Hossfeld-Ära* ab ca. 2010 werden vermehrt kritische Anfragen an das von ihnen massgeblich bestimmte Verstehensparadigma gestellt.⁸ Wenn ich recht sehe, gibt es in folgenden (sich teils überschneidenden) Bereichen einen Bedarf an Diskussion, Klärung sowie teils Revision und vertiefter Weiterarbeit:

(1.) *Der Handschriftenbefund (DSS/Q, MT, LXX)*: Die Psalterexegese orientiert sich am (proto-)MT (der in der Regel als zeitlich wie autoritativ vorrangig angesehen wird). Bekanntlich gibt es aber die Psalmen – vereinfacht gesagt – in drei Überlieferungsströmen: MT, LXX und DSS/Q. Dabei gibt es bereits eine längere Diskussion über das Verhältnis zwischen der Überlieferung des (proto-)MT und Q (aufgrund des erhaltenen Umfangs v. a. 11Q5 = 11QPs^a).⁹ Angesichts der nun vollständig publizierten Handschriften aus den Höhlen am Toten Meer und der inzwischen vertieften Qumran-Forschung, die sich zu einem eigenen Forschungszweig entwickelt hat, ergeben sich Anfragen und Kritik an die Psalterforschung. Für Multiformität plädierend richten sie sich namentlich gegen die Priorität (zeitlich wie normativ) des MT-Psalter, gegen das Zwei-Stufen-Modell der Psalterwerdung (Ps 1/2–89 | 90–145/150) und sein Verständnis als (autoritatives) „Buch“.¹⁰ Kontrovers diskutiert werden insbesondere die im MT den Schluss bildenden Psalmen (Ps 145/146–150), deren Umfang, Anordnung und Abfolge in den drei Hauptüberlieferungen (teils) unterschiedlich sind.¹¹

(2.) *Das „Buch“-Verständnis*: Es mehren sich Stimmen, die den Psalter nicht als Komposition („Buch“ im engeren Sinne), sondern als Kompilation (Anthologie) beurteilen. In Frage gestellt wird dabei die planvolle (intentionale) Sequenzialisierung bzw. Arrangierung und damit verbunden die zusätzliche Sineinstiftung.¹² Im Zusammenhang mit der Einschätzung, ob und inwiefern der

8 Am deutlichsten durch D. WILLGREN, *Formation*, der sich allerdings stärker mit G.H. Wilson auseinandersetzt.

9 Vgl. dazu auch den Beitrag von Heinz-Josef Fabry in diesem Band (mit Lit.).

10 Vgl. insbesondere E. JAIN, *Psalmen*; M.S. PAJUNEN, *Perspectives*; E. MROCZEK, *Imagination*; D. WILLGREN, *Formation*.

11 Vgl. D. WILLGREN, *Formation* 244–283; D. WILLGREN, *David*; F. NEUMANN, *Hymnen*; A. BRODERSEN, *End. Zu Ps 145 s.* auch nachfolgend in diesem Beitrag.

12 Zu den Vertretern (und den von ihnen für den Psalter verwendeten Metaphern) vgl. zunächst E.S. GERSTENBERGER, *Psalter* („Korb von Früchten“, nicht: „Früchtemus“) und in neuester Zeit M. OEMING, *König*, („psalmistische Hängung“ gemäss der St. Petersburger Eremitage, „strukturierte Polyphonie“); E. MROCZEK, *Imagination* („literary landscape of overlapping

Psalter ein „Buch“ ist, spielen Verständnis und Funktion des eröffnenden Psalms (v. a. Ps 1,2) eine wesentliche Rolle.¹³

(3.) *Zu Gestalt, Verwendung und Aufführung:* Auch das (jedenfalls kontinentaleuropäisch) vorherrschende *literarische* (nachkultische) Verständnis des Psalters als weisheitlich imprägniertes Meditations- und Lehrbuch und/oder „Volksbuch“¹⁴ wird – neuerdings – herausgefordert.¹⁵ Dies geschieht namentlich durch Studien, die den Gebets- und Gottesdienstcharakter dabei zu wenig beachtet sehen, das kommunikativ-dialogische Setting herausstellen und sich für ein *liturgisches* (performatives) Verständnis aussprechen bzw. die Weisheit im Psalter anders akzentuieren.¹⁶

(4.) *Fragestellungen rund um Redaktion, Rezeption, Theologie und „Kanon“:* Hierzu gibt es ein ganzes Bündel von Fragestellungen und Standpunkten, wie z. B.: Welche Gruppierungen sind mit Entstehung, Überlieferung, Formierung und Autorisierung von Psalmen(gruppen) und Psalter(gestalten) betraut und welche Anliegen verbinden sie damit?¹⁷ Wie ist der Psalter angesichts seiner hohen Intertextualität im Gegenüber zu anderen Bibelbüchern und Schriftteilen zu konturieren?¹⁸ Und welche Wirkungen, aber auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich im Blick auf para-biblische (apokryphe) Psalmen und Gebete in der Spätzeit des zweiten Tempels konstatieren?¹⁹

Jeder der vier genannten Punkte verdiente eingehende Erörterung. In meinem Beitrag greife ich vorwiegend Fragestellungen aus (3.), teils auch (2.) und (4.) auf. Nach wie vor überzeugt von der Legitimität und Wichtigkeit des biblischen

textual clusters and expanding archives“, „shoreless archipelagos“); D. WILLGREN, Formation („Garden of Flowers“, „Cookbook“).

13 Vgl. D. WILLGREN, Formation, v. a. 136–171; M. LEFEBVRE, Law; D. WILLGREN, Psalms 1–2; B. WEBER, Tora (die beiden letztgenannten Beiträge sind fast zeitgleich und ohne Kenntnis des andern verfasst worden).

14 Vgl. E. ZENGER, Psalter, grundlegend N. FÜGLISTER, Verwendung, zuletzt M. LEUENBERGER, Jhwh-König-Theologie.

15 Dass der Psalter insgesamt – für Teilgruppen wie Ps 114–118 gibt es Hinweise – am zweiten Tempel nicht als Gebets- und Gesangbuch Verwendung fand, ist bei N. FÜGLISTER, Verwendung, denn auch besser begründet als die Annahme vom nicht-institutionsgebundenen, persönlich-individuellen Erbauungs- und Meditationsbuch. Die von ihm genannten Faktoren der Prophetisierung, Davidisierung und Sapientialisierung führen m. E. nicht zwingend auf eine (rein) geistliche Verwendung.

16 Vgl. etwa S. GILLINGHAM, Singers; W.D. SUDERMAN, Prayers; C. PETRANY, Pedagogy. Eine ähnliche Debatte gibt es über die Einschätzung para-biblischer Gebetstexte aus Qumran (z. B. die *Hodayot* als „devotional“ versus „liturgical“, vgl. E.M. SCHULLER, Reflections). Dass darunter *liturgische* bzw. liturgisch aufgeführte Texte vorliegen, ist dabei hinreichend deutlich (vgl. D.K. FALK, Prayers; D.K. FALK, Progression).

17 Vgl. die Beiträge in F.-L. HOSSFELD/J. BREMER/T.M. STEINER (Hg.), Trägerkreise.

18 Vgl. zu den sog. Geschichtspsalmen und ihren Bezügen J. GÄRTNER, Geschichtspsalmen; A. KLEIN, Geschichte, zu den „Schnittstellen“ mit 1/2Sam und 1/2Chr B. WEBER, Verknötung.

19 Vgl. einen Teil der Beiträge in M.S. PAJUNEN/J. PENNER (Hg.), Functions.

Psalters als Komposition und „Buch“²⁰ geht es mir um einen Schritt hin zu einer besseren Erfassung seiner Charakteristik. Dies geschieht mittels kommunikationsanalytischer Methodik und unter Aufnahme und Weiterführung von Einsichten von Catherine Petranys Monographie „Pedagogy, Prayer and Praise“ (2015).²¹ Insofern handelt es sich um eine Weiterarbeit an einer von mir vor einigen Jahren skizzierten „Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen“²². Im Blick ist der Psalter insgesamt (MT), die Einsichten werden aber anhand dreier ausgewählter Psalmen (Ps 3 – Ps 1 – Ps 145) festgemacht.

2. Der Psalter als Gottes- und Gemeindekommunikation (Psalm 3)

Wir werfen einen Blick auf Ps 3.²³ Er hat nicht nur das erste (David-)Präskript bei sich, sondern eröffnet mit einer *invocatio Dei* und enthält die ersten an Gott adressierten Worte im Psalter. Aber der Psalm ist eben – typischerweise – nicht *nur* ein Gebet. Und genau darum soll er hier bedacht werden. Vorab jedoch einige grundsätzliche Überlegungen zu einer kommunikationsanalytischen Exegese der Psalmen.

2.1 Kurze, einführende Erläuterungen zu den Sprechvorgängen in den Psalmen

Die biblischen Psalmen sind praktisch durchgängig „Reden“.²⁴ Entsprechend sind die zum Tragen kommenden kommunikativen Vorgänge, Sprechrichtungen sowie involvierten Sprechenden und Angesprochenen relevant.²⁵ Bei einer

20 Wird von einem „Buch“ gesprochen, so ist aufgrund der Bezeichnung ספר „Verschriftung“ materialiter von einer Schriftrolle auszugehen. Gegen E. MROCZEK, *Imagination*, 33f., ist angesichts der Determinierung sowie der Sonderform (Morphem m. pl. beim Nomen תהלה) für ספר התהלים „die Schriftrolle der Psalmen“ in 4Q491(M) Frg. 17,4 eine Referenz auf das Psalmenbuch nicht auszuschließen, vielmehr wahrscheinlich (in der Kriegsrolle sonst stets תהלה f. sg.: 4Q491 Frg. 24,4; 1Q33 4,14; 14,2 – Prophetenschriften werden vermutlich [Textlücken] in 4Q285 Frg. 4,3–4; Frg. 7,1–3 [vgl. 11Q14 Frg. 1 1] genannt). Von Davids תהלים ist in 11Q5(Ps^a) 27,4 die Rede (der Bezug der „fünf Schriftrollen“ in 1Q30,4 auf die Psalmen-Teilbücher ist unsicher).

21 Vgl. C. PETRANY, *Pedagogy*.

22 Vgl. B. WEBER, *Werkbuch III*.

23 Zu Ps 3 vgl. P.J. BOTHA/B. WEBER, *Killing*; zu Ps 3 in der Bucheröffnung vgl. B. WEBER, *Buchouvertüre*; E. BALLHORN, *Klage* 253f.258–262.

24 Eine Ausnahme bilden Textverständnis und -aufführung steuernde Erläuterungen (Parabzw. Metatexte) wie namentlich die Präskripte (dazu B. JANOWSKI, *Hindin*; B. WEBER, *Tag*).

25 Hilfreich sind die Übersetzung der Psalmen unter textanalytischer Markierung der Sprech-

kommunikationsorientierten Exegese lassen sich methodisch drei Ebenen an Kommunikationen unterscheiden. Die involvierten Kommunikationspartner sind dabei freilich nur teilweise markiert bzw. bestimmbar. Zwischen den Ebenen können sich zudem komplexe Interaktionen, Überlagerungen und Mehrfachadressierungen wie -deutungen einstellen:²⁶

1. Die Kommunikationsebene zwischen im Text vorkommenden, sprechenden (nicht mit dem Hauptsprecher selbst identischen) Grössen und denjenigen, die sie adressieren.²⁷ 2. Die Kommunikationsebene des/der im Text Sprechenden und im Text Angesprochenen (textinterner „Autor“ bzw. „Adressat“).²⁸ 3. Die Kommunikationsebene des „realen“ Verfassers und der „realen“ (Erst-)Empfänger (textexterner „Autor“ bzw. „Adressat“).²⁹ Zudem kann 4. im Blick auf die dargestellten Inhalte bzw. Geschehnisse zwischen einem realen, sozio-historischen bzw. kultischen (textexternen) Setting (Sitz im Leben) und einem textlich dargestellten (textinternen, allenfalls fiktiven) Szenario differenziert werden.³⁰

vorgänge von A. RUWE, Psalmen, sowie die Überlegungen zum Sprechrichtungswechsel von A. WAGNER, Sprechen (zu Ps 3 vgl. 10–12).

- 26 Vgl. A.L.H.M. VAN WIERINGEN, Options 47f. (durchgeführt an Ps 114), und A. BERLIN, Speakers 341–344, die zwischen Autor und Sprechstimme/Persona sowie zwischen (externem, geschichtlichem) Setting und (internem) Szenario unterscheidet (durchgeführt an Ps 122 und 137). Zu Beispielen kommunikationsanalytischer Psalmenexegese vgl. etwa H. IRSIGLER, Psalm-Rede; R.A. JACOBSON, Saying, ferner eigene Studien zu Ps 12 (B. WEBER, Rettung), „Feind-Reden“ (B. WEBER, keine Rettung) sowie zu Makarismus, Segen und Eulogie im Psalter (B. WEBER, Makarismus). Im Blick auf die Psalmen lässt sich noch zwischen den Ebenen des Psalms als Einzeltexte und – jedenfalls wenn man vom Psalter als Komposition ausgeht – und des Psalms im Kontext des Buchs differenzieren.
- 27 Beispiel Ps 3: In 3b werden Worte einer Vielzahl von Bedrängern eingespielt (direkte Rede), die sich über das sprechende Ich (David nach Ps 3,1) äussern (Redeverschachtelung). Die Adressierung der Worte ist unbestimmt (man hat vielleicht an eine wechselseitige Selbstvergewisserung innerhalb der Gruppe zu denken). Mit dem Umstand, dass dieses „Feindzitat“ ins Gebet genommen und damit (sekundär) an Gott adressiert wird, befinden wir uns auf der 2. Kommunikationsebene.
- 28 Beispiel Ps 3: Der textinterne „Autor“ ist das sprechende „Ich“ (vom Präskript her mit David identifiziert). Der textinterne „Adressat“ ist in der Gebetsrede („Du“) Gott (JHWH), wie die *invocatio Dei* (2a.4a.8ab) zeigt. Bei den „Er“-Reden ist der Adressat unmarkiert; er lässt sich aufgrund von Indizien (allenfalls) erschliessen (dazu s. u.).
- 29 Beispiel Ps 3: Der reale (textexterne) Verfasser ist ungenannt (vom Präskript als Metatext her gilt, wenn nicht ursprünglich, so jedenfalls in späterer Deutung, David als autoritative, mit dem Psalm verbundene Grösse bzw. als „Verfasser“). Der/die realen (textexternen) Empfänger von Ps 3 sind ebenfalls ungenannt. Aufgrund von Indizien der andern beiden Kommunikationsebenen lassen sich (neben sprachlichen und inhaltlichen Hinweisen) möglicherweise Rückschlüsse auf Autor und Adressaten des Psalms ziehen.
- 30 Beispiel Ps 3: Als (Haupt-)Szenario wird die Bedrängnis eines Individuums angesichts von Widersachern ansichtig. Aufgrund der situativen Angabe im Präskript wird dieses (sekundär?) intertextuell (vgl. 2Sam 15–19) wie geschichtlich konkretisiert (Davids Flucht vor seinem Sohn Absalom). Davon ist das kaum näher eruierbare Setting bzw. der „Sitz im Leben“ dieser Klagebitte zu unterscheiden.

Vom Sprechakt eines „Gebets“ (im engeren Sinn) reden wir, wenn der Rede-Modus in der 2. Person („du“) geschieht und Gott angesprochen wird. Von solchem Reden *zu* Gott sind Sprechakte in der 3. Person („er“) zu unterscheiden, in denen *über* Gott gesprochen wird.³¹ Letztere konstituieren ein Kommunikationsgefüge, bei dem ein oder mehrere Menschen als Zuhörer (zumindest virtuell bzw. textintern) mitgesetzt sind – sei es die eigene Person (Selbstrede bzw. -reflexion) oder Drittpersonen. In den Psalmen ist ein Wechseln bzw. Changieren zwischen Reden der 2. und der 3. Person häufig. Mit diesem Sprechrichtungswechsel sind unterschiedliche Sprechakte und Funktionen verbunden. Ist die an Gott adressierte Rede in 2. Pers. als „Gebet“ zu charakterisieren, so hat die (implizit oder explizit) an Menschen gerichtete Rede in 3. Pers. oft lehrhaften Charakter. Redeformen des „Bekennens“ oder „Schilderns“ können in 2. oder in 3. Pers. formuliert und entsprechend unterschiedlich adressiert sein. Zudem bietet die (Psalmen-)Sprache die Option der Mehrfachadressierung, wobei Zweitadressierungen deutlich oder unterschwellig vorliegen können. So ist ein öffentlich gesprochenes oder wie in den Psalmen verschriftetes Gebet (und im Psalter ediertes und kontextuiertes Gebet) zwar an Gott adressiert, sekundär aber auch an menschliche Adressaten gerichtet (sie zum Mitbeten einladend o. ä.). Gegenläufig zu dieser Gebetsrede *coram publico*, ist – gerade in den Psalmen – auch mitmenschlich adressierte Rede *coram Deo* in Betracht zu ziehen. Geht es um das *gemeinsame* Sprechen eines Gebets kommt eine weitere Ebene insofern hinzu, als „Ich“- und „Wir“-Äusserungen der Psalmen Identifizierungen (wiederholt) ansteuern und ermöglichen. Ein komplexer Sprechakt ist das Segnen, bei dem der Sprechende sowohl Gott als Geber wie auch die Empfangenden einbezieht.

Diese knappen Überlegungen müssen hier genügen, verbunden mit dem Hinweis, dass die kommunikationsanalytische Erarbeitung der Psalmen, mit der ihre Aufführung und Verwendung verstärkt in den Blick kommen, noch Entwicklungspotential hat und Chancen wie Herausforderungen bietet.³²

31 Die komplexe Frage, was ein Gebet (im Alten Orient und antiken Judentum) ausmacht und umfasst, kann hier nicht aufgerollt werden. Anzumerken ist lediglich, dass es – angesichts des teils häufigen und nicht immer einsehbaren Changierens zwischen der 2. und der 3. Person der Rede – eine definitorische Diskussion insofern gibt, ob und inwiefern bei biblischen und antik-jüdischen Texten auch das Phänomen von „Prayers in the Third Person“ (so der Titel eines von Daniel K. Falk an der SBL-Jahreskonferenz 2018 in Boston gehaltenen Referats) vorliegt bzw. vorliegen kann (vgl. etwa 2Chr 30,18f.).

32 Chancen und Herausforderungen insofern, als ein weitreichendes dialogisches Gefüge und mehrdimensionale Interpretationen in den Blick kommen. A.L.H.M. VAN WIERINGEN, *Options* 47f., spricht unter Bezug auf Amelia D. Freedman von *poly-interpretability* und konkretisiert dies an Ps 114, indem er zwei *reading options* aufzeigt.

2.2 Text und Übersetzung von Psalm 3

	1	מְזֹמֹר לְדָוִד בְּבִרְחוֹ מִפְּנֵי אֲבִשְׁלֹם בְּנוֹ:	Ein Psalm – zugehörig David – als er floh vor Absalom, seinem Sohn.
I	A 2 a	יְהוָה מָה־רַבּוּ צָרָי	HERR, wie sind viele geworden meine Be- dränger,
	2 b	רְבִים קָמִים עָלַי:	viele [sind es, die] aufstehend gegen mich!
	3 a	רְבִים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי	Viele [sind es, die] sagend in Bezug auf meine Person:
	3 b	אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בְּאֱלֹהִים סֵלָה:	„Es gibt keine Rettung [mehr] für ihn durch Gott!“ Sela.
B	4 a	וְאַתָּה יְהוָה מִגֵּן בְּעַדִּי	Aber du, HERR, [bist] ein Schild um mich herum,
	4 b	כְּבוֹדִי וּמְרִים רֹאשִׁי:	meine Ehre und [der] emporhebend mein Haupt.
II	A 5 a	קוֹלִי אֶל־יְהוָה אֶקְרָא	Laut („meine Stimme“), zum HERRN, rief ich wiederholt,
	5 b	וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קִדְשׁוֹ סֵלָה:	da antwortete er mir von seinem heiligen Berge her. Sela.
	6 a	אֲנִי שָׁכַבְתִּי וְאִישְׁנָה	Ich, ich legte mich nieder und fiel in Schlaf;
	6 b	הִקִּיצוּתִי כִּי יְהוָה יִסְמְכֵנִי:	ich erwachte, denn der HERR stützt mich.
B	7 a	לֹא־אִירָא מִרְבָּבוֹת עַם	Nicht fürchte ich mich vor Zehntausenden an [Kriegs-]Volk,
	7 b	אֲשֶׁר סָבִיב שְׂתוֹ עָלַי:	die ringsum sich aufgestellt haben gegen mich.
III	A 8 a	קוּמָה יְהוָה	Steh bitte auf, HERR!
	8 b	הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהֵי	Rette mich, mein Gott!
	8 c	כִּי־הִכִּיתָ אֶת־כָּל־אֹיְבֵי לְחֵי	Denn geschlagen hast du alle meine Feinde [bezüglich der] Kinnbacke,
	8 d	שְׁנֵי רִשְׁעִים שִׁבְרָתָ:	[die] Zähne der Frevler hast du zerbrochen gemacht.
B	9 a	לִיהוָה הִישׁוּעָה	Beim HERRN [ist/wird sein] die Rettung!
	9 b	עַל־עַמְּךָ בְּרִכְתְּךָ סֵלָה:	Auf dein Volk [komme/kommt] dein Segen! Sela.

2.3 Kommunikationsvorgänge in Psalm 3 im Überblick

2-4	<p>GEBET I</p> <p>2f. Bittgebet (ich → du)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Gottesanrufung I - Beschreibung der Not (sie) - „Zitat“: Feindworte (sie → ich) <p>4 Bekenntnis I (ich → du)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Kontrastive Eröffnung - Gottesanrufung II - Beteuerung des Vertrauens & Schutzes 	GEGENWART
5-7	<p>ERFAHRUNGEN VON GEBET UND GOTTESHILFE</p> <p>5 Schilderung I</p> <ul style="list-style-type: none"> - Wiederholtes, lautes Beten (ich → er) - Gottesantwort (er → ich) <p>6 Schilderung II</p> <ul style="list-style-type: none"> - Niederlegen zum Schlafen (ich) - Aufwachen → göttliche Hilfe (er → ich) <p>7 Bekenntnis II (ich)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Beteuerung der Abwesenheit von Furcht - Angesichts/trotz zahlreicher Widersacher 	<p>VERGANGENHEIT</p> <p>Vergangenheit → Gegenwart</p> <p>(Vergangenheit →) Gegenwart</p> <p>Gegenwart ← Vergangenheit</p>
8-9	<p>GEBET II</p> <p>8ab Bittgebet II (ich → du)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Gottesanrufung III + IV - Appell einzugreifen <p>8cd Schilderung III (du → sie)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Verbindung zum Bittgebet (denn) - Göttliches Eingreifen gegen Feinde <p>9 Bekenntnis III (schliessend mit einem Segenswunsch)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Zuspruch/Ankündigung der Rettung (er) - Zuspruch/Ankündigung des Segens (es ← du) 	<p>GEGENWART</p> <p>Vergangenheit (→ Gegenwart)</p> <p>Gegenwart (/ Zukunft)</p>

2.4 Fazit der kommunikationsanalytischen Erarbeitung von Psalm 3

Ps 3 ist ein Gebet, genauer: eine תפלה „Klagebitte“ (mit Gottesanrufung, Leid-schilderung und Zuversichtsäußerung). Er enthält neben dieser vorherrschenden vertikalen Kommunikationsachse (↑) aber auch Aussagen mit horizontaler Adressierung (→). Die schildernde „Er“-Rede *über* Gott mag *coram Deo* gesprochen sein und ein selbstvergewisserndes und Gott-motivierendes Moment haben. Schilderung und bilanzierendes Bekenntnis implizieren eine Kommunikation des sprechenden Ichs zu einem menschlichen Gegenüber (Selbstgespräch nicht ausgeschlossen, aber wenig wahrscheinlich). Die Konturen dieser menschlichen Adressaten werden im Psalm selbst nicht hinreichend erkennbar; gewisse Hinweise finden sich aber im Präskript, das metatextlich einen Interpretationshorizont für die Neuhörung und Wiederverwendung in einer Gemeinschaft aufspannt. Der Psalm kehrt nach der schildernden Rekurrerung auf ein früheres Geschehen in 5–7 zur Gegenwart und zum Modus des Betens zurück. Dabei wird in 8cd wie zuvor im „Er“-Modus des Schilderns und Bekennens (5–7) auf Vergangenheitserfahrung zurückgegriffen.³³

Der Schluss in 9ab mit den beiden Nominalsätzen ist kommunikativ auffällig (und wird gerne als sekundär beurteilt). In 9a wird von der vertikalen neuerlich zur horizontalen Adressierung gewechselt, insofern nicht *zu* JHWH, sondern *von* ihm gesprochen wird. Die Aussage oszilliert zwischen einem Fazit (Bekenntnis der Zuversicht) aus den in 5–7 vorgetragenen Rettungserfahrungen und einer auf die Zukunft bezogenen Vergewisserung auf das in 8 geäußerte Gebet hin. Als Sprechergröße kommt das redende Ich (vom Präskript her gelesen: David) oder aber eine anwesend zu denkende (gottesdienstliche) Gemeinschaft in Frage. Obwohl kein Sprecherwechsel markiert wird, halte ich die Variante, dass das Gottesvolk in 9a die Gebetsworte und Schilderungen des sprechenden „Ichs“ (David) respondiert bzw. quittiert und in Anspruch nimmt, für wahrscheinlicher.

Aufgrund der auf JHWH zu beziehenden, suffigierten Bezeichnung „*dein* Volk“ liegt in 9b eine letzte, freilich nur schwach akzentuierte Adressierungsänderung zum Gebet vor. Als Sprechpersonen kommen in Frage: a) (wiederum) das (davidische) „Ich“ (für das Volk), b) das (liturgisch als anwesend zu denkende) Gottesvolk selbst – dies scheint mir am wahrscheinlichsten – oder c) eine Drittperson, etwa eine priesterliche Stimme, die auf das Rettungsbekenntnis hin die Gemeinde mit dem Segen entlässt. Die Erwähnung des Volkes in der Schlusszeile unterstützt jedenfalls die Annahme – und darauf liegt mein Hauptaugenmerk –, in den implizierten Adressaten der Schilderung von 5–7 *auch* das (versammelte) Gottesvolk zu sehen. Dann liegt hier eine Überschreitung von der textlichen auf die ausser-

³³ Das Verhältnis von 8ab zu 8cd ist strittig. Ich interpretiere 8cd als Rekurs auf früheres Geschehen, das vergegenwärtigt und für die Zukunft neu erhofft wird.

textliche Wirklichkeit bzw. eine „Hereinholung“ derselben vor (vgl. ähnlich den finalen Makarismus in Ps 2,12). Vers 9 verstärkt jedenfalls eine kollektivierende *relecture* des „Ich“-Psalms.³⁴

2.5 An Gott wie auch an die Gemeinde adressiertes Reden in den Psalmen

Wir haben in diesem recht einfachen und kurzen Psalm ein kommunikatives Setting erhoben, das nicht nur von einem zum HERRN sprechenden Beter ausgeht, sondern auch eine partizipierende, wenn auch im Hintergrund bleibende Gemeinschaft voraussetzt, die angesprochen wird und möglicherweise (in 9b) auch selbst zu Gott spricht. In den Spuren des Präskripts gelesen, ist es das mit David dem HERRN treu bleibende Israel. Wir konstatierten in Ps 3 einen mehrfachen Redewechsel und eine Verknüpfung von an Gott und an die Gemeinde adressiertem Reden.

Diese am ersten Gebet im Psalter festgestellte Beobachtung ist für die biblischen Psalmen keineswegs peripher, sondern so basal wie zentral. Die Mehrzahl aller Psalmen sind Psalmen wie Ps 3, die ein Changieren zwischen Gebetsadressierung(en) und anderen, meist horizontalen Kommunikationen aufweisen. Unter Heranziehung und Auswertung der kommunikationsanalytischen Psalmenübersetzung von Andreas Ruwe³⁵ ergibt sich *prima vista* folgender Gesamtbefund:

Psalter				
Psalmen	NUR Gebet ³⁶	MIT Gebet	OHNE Gebet	Bemerkungen
001–041	3 + (5) Pss	25 Pss	8 Pss	Ca. 4/5 der Psalmen enthalten Gebetsworte (Du-Anreden)
042–072	5 + (2) Pss	18 Pss	6 Pss	Ca. 4/5 der Psalmen enthalten Gebetsworte (Du-Anreden)
073–089	4 + (2) Pss	8 Pss	3 Pss	Gut 4/5 der Psalmen enthalten Gebetsworte (Du-Anreden)
090–106	0 + (1) Pss	10 Pss	6 Pss	Ca. 2/3 der Psalmen enthalten Gebetsworte (Du-Anreden)
107–150	1 + (3) Pss	19 Pss	21 Pss	Gut 1/2 der Psalmen enthalten Gebetsworte (Du-Anreden)
001–150	13 + (13) Pss	80 Pss	44 Pss	Gut 2/3 der Psalmen enthalten Gebetsworte

34 Diskutierbar ist, ob der Schlussvers oder lediglich die Schlusszeile (so B. JANOWSKI, Psalm 3, 154.160) gegenüber dem restlichen Psalm später anzusetzen und mit dem Präskript (und dem Kontext) zu verbinden ist. Aufgrund der finalen ברכה (mit oder ohne vorausgehendes Rettungsbekennnis) ergibt sich eine Makarismus/Segen-Rahmung um Ps 1–3 (s. unter 5.).

35 A. RUWE, Psalmen.

36 Psalmen, in denen die Gebetsworte nur mit kurzen Worten („Zitate“ u. ä.) angereichert bzw. durchbrochen sind, werden in Klammern gesetzt.

Die Sichtung sämtlicher Psalmen erfolgte nach den drei Kategorien: a) Psalmen, die nur aus Gebetsworten bestehen; b) Psalmen, die neben Gebetsworten auch andere, nicht an Gott adressierte Worte enthalten; c) Psalmen, die keine Gebetsworte enthalten. Sie ergab, dass Psalmen, die wie Ps 3 neben der Gottesanrede noch andere, (meist) horizontale Adressierungen aufweisen, mit rund 80 Psalmen die mit Abstand grösste Gruppe im Psalter bilden. Mit Ausnahme des letzten Teilbuchs, wo die Psalmen ohne Gebetsworte (im engeren Sinn) leicht überwiegen, stellen die Psalmen mit Mischung von Gebets- und andern Worten auch in den einzelnen Teilbüchern die Mehrheit dar. In den meisten Fällen ist dabei eine Zuhörerschaft bzw. (gottesdienstliche) Gemeinschaft mitgedacht und quasi implementiert. Manchmal wird sie aufgrund direkter Anrufe (z.B. in den Hymnen) auch evident gemacht.

Die (meisten) Psalmen und damit das Psalmenbuch insgesamt haben damit ein dialogisches Gepräge mit unterschiedlichen Adressierenden und Adressaten. Dieser häufige, vertikal-horizontale Wechsel hat (zunächst) auf der Textebene Einfluss darauf, was die Psalmen innerhalb des Psalters sind und bewirken wollen. Es ist anzunehmen, dass die an bzw. in den Psalmen festgestellten Sprechformen auch Hinweise auf ihre Performanz und Verwendung mit sich führen. Dabei wird man zwischen Einzel-, Gruppen- und „Buch“-Verwendung(en) unterscheiden müssen. Was die im Psalter gesammelten Psalmen angeht, vermag die auf die beiden L-Label gebrachte Opposition von *literarisch* und *liturgisch* m.E. den Sachverhalt nicht hinreichend zu fassen.³⁷ Von anderen Überlegungen her spricht Bernd Janowski für die Zeit des zweiten Tempels angemessener von einem Neben- und z. T. auch Ineinander von Kult- und Buchreligion und in der Tendenz von einer Transformation (Metaphorisierung) des Kultischen.³⁸ Die musikalischen Angaben in den Präskripten lassen auch eine (Re-)Liturgisierung in Betracht ziehen.³⁹ Der komplexe Sachverhalt kann hier nicht weiter bedacht werden und bedarf weiterer Überlegungen.⁴⁰ Gegenüber dem in Kontinentaleuropa dominierenden und m. E. zu einseitigen *literarischen*

37 Auch die Begriffe „kultisch“ *versus* „weisheitlich“ finden Verwendung. Die Diskussion wird schon lange geführt. Eine kurze Übersicht und ein Plädoyer für (schon frühe) Verbindungen zwischen Weisheit und Kult bietet K.J. DELL, Riddle.

38 Vgl. B. JANOWSKI, Weg. Zu ergänzen ist, dass er – wie der Titel des Essays anzeigt („Auf dem Weg zur Buchreligion“) – die Doppelheit als Entwicklung zum rein Literarischen hin beschreibt.

39 Vgl. B. WEBER, Werkbuch III 236f.

40 Dazu gehört auch ein Seitenblick auf para-biblisches bzw. apokryphes Schrifttum (namentlich von „Psalmen“ und Gebeten) zur Zeit des zweiten Tempels samt der Rezeptionsweise der biblischen Psalmen in diesen Schriften sowie im Neuen Testament. Auch wenn die biblischen Psalmen vorwiegend als Prophetie rezipiert werden, sind dadurch andere Verwendungsweisen nicht ausgeschlossen.

Verständnis⁴¹ hält eine kommunikationsanalytische Sichtweise jedenfalls den Redecharakter und die enge Verbindung von Gott- und Menschenadressierung, von Gebet und Einsicht/Belehrung⁴² im Blick. Dabei ist weniger die Herkunft als die „Zukunft“ und d.h. die (Wieder-)Verwendung im Fokus. Hinsichtlich der genannten Doppelheit bzw. Verbindung von Gottes- und Menschenadressierung ist an dieser Stelle auf eine unlängst erschienene Monographie mit dem bezeichnenden Titel „Pedagogy, Prayer and Praise“ hinzuweisen.⁴³ Es handelt sich um einen der anregendsten Beiträge der neusten Psalmen- und Psalterforschung. Entsprechend lohnt es sich, nachfolgend daraus einige Einsichten aufzugreifen und da und dort weiterzuentwickeln. Dies soll anhand des Eröffnungspsalms geschehen. Nachdem in Ps 3 – wenn nicht ausschliesslich, so doch dominant – das Gebet bestimmend war, so verbindet sich mit Ps 1 weisheitliche Belehrung.

3. Den Psalter (auch) als *die Weisung* JHWHs verstehen und beherzigen (Psalm 1)⁴⁴

3.1 Der Psalter in seiner genuinen Verbindung von Weisheit und Gebet

Catherine Petranzy zeigt anhand des Vergleichs des Psalters mit den Büchern Proverbia und Ben Sira auf, dass den Psalter eine genuin eigene Charakteristik der Weisheit auszeichnet.⁴⁵ Diese unterscheidet sich von der horizontalen Vater/Sohn- bzw. Lehrer/Schüler-Unterweisung der Proverbia. Mit der in Ben Sira zum Tragen kommenden Weisheit hat diejenige der Psalmen die Aufnahme von Gebet und Hymnus gemeinsam. Sind dort aber horizontale Belehrung und vertikale Gebete separiert, werden im Psalter Weisheit, (Bitt-)Gebet und Hymnus verschränkt. Dies gilt selbst für deutlich (Tora-)weisheitlich apostrophierte Psalmen wie Ps 73, ganz zu schweigen von Ps 119, der abgesehen von den eröffnenden אֲשֶׁר־Versen durchgehend Gebet (!) ist.⁴⁶ Petranzy schreibt:⁴⁷

41 Die manchmal verwendete Redeweise von einer *literarisch imaginierten Liturgie* verweist immerhin auf die Verbindung, führt aber auch nicht viel weiter.

42 Zu Ähnlichkeiten mit Sir vgl. B. WEBER, Werkbuch III 190.199f.264.

43 Vgl. C. PETRANY, *Pedagogy*.

44 Vgl. dazu nun ausführlicher und in Auseinandersetzung mit der Position v. a. von D. Willgren B. WEBER, *Tora*.

45 Vgl. C. PETRANY, *Pedagogy*, mit dem Untertitel: „The Wisdom of the Psalms and Psalter“.

46 Zu erwägen ist, ob diese Integration der Aspekte ihren Ausgangspunkt von der *Toda*, in der – um die Worte Petranys zu verwenden – *pedagogy, prayer and praise* sich verbinden (vgl. z.B. Ps 30), genommen hat (ähnliche Überlegungen finden sich auch bei B. JANOWSKI, Weg 252).

47 C. PETRANY, *Pedagogy* 84 und 214 (Kursivschreibung CP).

„The dominant presence of shifting address in the psalms, from human audience to divine audience, and the relative (though not complete) absence of this kind of shift in sapiential pedagogy, makes this an appropriate framework for inquiring about the functional similarities and differences that mark sapiential and psalmic instruction.“

„Thus, rather than standing distinct from the language of prayer and praise, wisdom in the Psalter provides an essentially ‚psalmic‘ mechanism for easing the hearer/you into the role of the ‚I‘ and the ‚we‘ who turn to God in prayer and praise God within the congregation. In this way, all three levels of interpretation reveal that the primary instructional impact of the Psalter lies in its being verbalized, in these ‚texts‘ becoming words that are spoken, and songs that are sung. The lessons of the psalms cannot simply be read or heard and subsequently understood or applied; these are poems that invite their hearers to speak and sing, and *thereby* to understand, to know, and to relate God’s works to others in the act of praise that conflates the horizontal and vertical aspects of psalmic speech (Ps 145:6) ... The teaching psalmist repeatedly draws the audience of the psalms out of the act of individualized listening and into a vertically oriented speaking with a communal dimension.“

Für die Einschätzung des Psalmenbuchs als Weisheit und Weisung ist Ps 1 und darin insbesondere Vers 2 zentral, mit Scott C. Jones gesprochen: „The placement of Psalm 1 at the introduction to the Psalter suggests that the meaning of תורה in Ps 1,2 is crucial not only for how one understands this psalm, but also for how one understands the entire Book of Psalms.“⁴⁸ Daher werfen wir einen Blick auf diesen Psalm.

3.2 Text und Übersetzung von Psalm 1

I	A	1	a	אֲשֶׁר־יִהְיֶה אִישׁ אֶשְׂרָיִ	Glückpreisungen dem Mann, der
			b	לֹא הָלַךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים	nicht ging in einer Gemeinschaft von Frevlern
			c	וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד	und auf einen Weg von Sündern nicht trat
			d	וּבְמוֹשָׁב לְצִים לֹא יָשָׁב:	und an einem Sitz von Spöttern nicht sass,

48 S.C. JONES, Psalm 1, 537. Gegenüber D. WILLGREN, Formation 136/169–171, der im Blick auf Ps 1(–2) das Fehlen paratextueller Indikatoren moniert und entsprechend die *prefatorial function* bestreitet, ist E. BALLHORN, Telos 300, Recht zu geben, dass „der Psalter nur ungen Metareflexionen, die beispielsweise Anfang und Ende einer Sammlung explizit anzeigen, in seinen Text aufnimmt“. Ähnlich (mit Blick auf andere Textkorpora) E. BLUM, Pentateuch, 84(ff.), aber mit dem Hinweis auf „*autoreferenzielle* Selbstdefinitionen von Überlieferungseinheiten“ (Beispiele: Dtn 1,5; 31,9.24; Jos 24,25f.).

B 2 a	כִּי אִם בְּתוֹרַת יְהוָה הִפְצֹו	sondern an der Weisung des HERRN seine Lust [hat]
	b וּבְתוֹרָתוֹ יְהַגֶּה יוֹמָם וְלַיְלָה:	und in seiner Weisung murmelnd sinnt bei Tag und Nacht!
C 3 a	וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע עַל-פְּלִגֵּי מַיִם	Dann wird er sein wie ein Baum, (ein)gepflanzt an Wasserrinnen,
	b אֲשֶׁר פְּרִיּוֹ יִתֵּן בְּעֵתוֹ	der seine Frucht bringen wird zu seiner Zeit,
	c וְעֵלְהוּ לֹא-יִבֹל	und sein Laub wird nicht welken.
	d וְכָל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ:	Ja, [in] allem, was immer er tut, wird er Gelingen erfahren.
II A 4 a	לֹא-כֵן הַרְשָׁעִים	Nicht so die Frevler;
	b כִּי אִם-כְּמֶזֶץ	sondern wie die Spreu [sind sie],
	c אֲשֶׁר-תִּדְפְּנוּ רוּחַ:	die (sie) verwehen wird ein Wind.
B 5 a	עַל-כֵּן לֹא-יִקְמוּ רְשָׁעִים בְּמִשְׁפַּט	Deshalb: Nicht aufzustehen vermögen Frevler im Gericht
	b וְחַטָּאִים בְּעֵדַת צְדִיקִים:	und Sünder in einer Versammlung von Gerechten.
III 6 a	כִּי-יֹדַע יְהוָה דְּרַךְ צְדִיקִים	Gewiss, kennend [ist] der HERR [den] Weg von Gerechten.
	b וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֵּאבֵד:	aber [der] Weg von Frevlern wird sich verlieren.

3.3 Bemerkungen zum Psalter als (Weg-)Weisung, ausgehend von Ps 1,2⁴⁹

(1.) Die Rede in Ps 1 ist durchgängig horizontal, weisheitlich-belehrend (kein Gebet). Die Identitäten des Sprechenden wie des/der Angesprochenen bleiben im Hintergrund. Die Worte sind charakterisiert durch eine Verbindung von Weisheit (Zwei-Wege-Typik) und (Weg-)Weisung (Tora). Dabei wird – anders als in den Proverbia – die vertikale Dimension in den Vordergrund geschoben: *Die Weisung des HERRN* (Ps 1,2) ist die von Gott *selbst* ergehende Unterweisung (*genetivus subjectivus*). Der in Ps 1 das Wort führende menschliche Lehrer lehrt, dass Gott der Lehrende seiner Lehre ist (*vertical turn*).

(2.) Die von Gott kommende, autoritative Lehre wird mit dem determinierten, Einheit wie Ganzheit vermittelnden Ausdruck *die Weisung des HERRN* bezeichnet. Das zugrunde liegende Verb ירה (hi) drückt einen oral-auditiven Vorgang des Lehrens aus. Ob diese Unterweisung verschriftet vorliegt – wie dies die Parallel-

49 Vgl. eingehender B. WEBER, Tora, ferner B. WEBER, Psalm 1.

stelle Jos 1,7f. angezeigt (vgl. auch Jos 8,31.36 und v. a. 24,26: מִסְפָּר –, ist wahrscheinlich, aber nicht betont. Diesbezüglich hat die Aussage eine gewisse Affinität zum Erst- und Einzigbeleg für *die Tora des HERRN* innerhalb des Pentateuchs, Ex 13,9(f.) (vgl. ferner Jes 1,10; 5,24; 30,9). Dort wird die mündlich-katechetische Weitergabe (an kommende Generationen) angesprochen.

(3.) Über die Vermittlung von oben nach unten hinaus wird in Ps 1,2 der rezeptive Vorgang betont. Dies geschieht mit dem in Jos 1,8 und hier als *terminus technicus* verwendeten Verb הִגִּיד. Es hat wie יָרָה (hi) ebenfalls einen oralen (und auditiven) Akzent: Glücklich gepriesen wird, wer die Tora JHWHs lautbar machend gegenwärtig hält, nämlich sie murmelnd rezitiert und derart memoriert, beherrscht, verleiht (vgl. Ps 37,30f.). Die erwähnte Stelle in Ex 13,9 (*die Tora des HERRN sei in deinem Mund*) zeigt nicht nur das Empfangen, sondern auch das Nachsprechen und Verinnerlichen an und ist darin Jos 1,8 und Ps 1,2 ähnlich. Zudem liegt in Ps 1,1–2 ein Anklang an das *Sch^ema' Jisra'el* vor (vgl. Dtn 6,5–8): der Aufforderung, die Worte zu Herzen zu nehmen, davon erfüllt zu sein und der nächsten Generation weiterzugeben.

(4.) Ein Zwischenfazit: Wesentlich ist die in die weisheitlich-horizontale Belehrung eingelagerte *theologisch-vertikale* Akzentuierung. Sie ist verbunden mit menschlicher Rezeption. Die Tora JHWHs wird empfangen und durch engagierte Stetigkeit gegenwärtig gehalten. Sie erweist sich derart als lebensbestimmend. Sie verlangt ganze Zuwendung und vorgängig Abwendung von abträglichem Verhalten. Dazu C. Petraný: „This portrait is not a human-divine dialogue, but rather a meditative and active human engagement with the divine word, already made available and possibly even written.“⁵⁰

(5.) Worauf *die Tora des HERRN* (Ps 1,2) referiert, geht aus Ps 1 selbst *nicht* hervor. Zur Bedeutungsfüllung, was damit in Ps 1 gemeint ist, bedarf es externer Hinweise. Sie werden durch Indikatoren generiert: analoge Aussagen bzw. Anspielungen einerseits sowie Position und Funktion von Ps 1 (hervorgehobene Erstplatzierung) andererseits. Das heisst: Ps 1 ist als isolierter Einzeltext nicht hinreichend verstehbar. Er greift über sich hinaus und aktiviert in Gestalt, Gehalt und Positionierung Verstehensbedingungen, die nicht im Wortlaut selbst liegen.⁵¹ Das Verstehen dessen, was mit *der Tora des HERRN* in Ps 1,2 gemeint ist, vollzieht sich in kanonhermeneutischem Horizont mit Hilfe anaphorischer und kataphorischer Verweise.

(6.) Die *anaphorische* Dimension umfasst sinnstiftende Bezüge zu vorgelagerten Stellen autoritativen Schrifttums. Am prägnantesten sind die Aussagen in

50 C. PETRANY, *Pedagogy* 130.

51 Dies gilt analog, wenn auch weniger stark, für die Hauptparallele in Jos 1,7f.: Die Aussagen sind in ihrer Sinniefe nur aufgrund des Textvorlaufs und d. h. unter Kenntnis des Deuteronomiums, v. a. von Dtn 29–34, zu verstehen.

Jos 1,7f.: Gott verspricht seine Präsenz und bindet sie zugleich an die von Mose überkommene Tora. Zu Beginn des Prophetenkanons ist damit – ohne das dies explizit gesagt wird – in den Vorgaben des Deuteronomiums gleichsam der erste „Prophet“ (aber auch der erste „König“) nach Mose „geboren“ (vgl. Dtn 17,14–19; 18,9–22). Die Analogie zwischen Ps 1 und Jos 1 wird über den Wortlaut hinaus auch durch Position und Funktion gestiftet: Wie zu Beginn des Prophetenkanons in Jos 1 das Paradigma des Propheten gezeichnet wird, so in Ps 1 das Paradigma des Weisen (und Gerechten) am Beginn des Psalters (und möglicherweise zugleich der Ketubim).⁵² Durch Antippen von weiteren, hier nicht näher zu entfaltenden Schlüsselaussagen (Belege s. Skizze) verstärkt sich mit Ps 1 die Andockung an „Mose und die Propheten“. Damit verbindet sich Autorisierung: Der Psalter soll (auch) als Tora JHWHs verstanden oder jedenfalls auf den Weg gebracht werden, ebenfalls Gotteswort zu werden und zu sein.⁵³

(7.) Die *kataphorische* Dimension von Ps 1, also das mit dem Eingangspsalme eröffnete Verweissystem in den Psalter *hinein*, trägt das seine dazu bei.⁵⁴ Die Fünfteilung mit ihrer Analogie zum Pentateuch unterstreicht zudem, dass unter der Tora JHWHs *auch* der Psalter als Fünfbuch gefasst werden will.⁵⁵ Die Glückpreisung am Buchanfang über den, der die Weisung JHWHs murmelnd sinnt, bezieht sich auch auf den, der den ספר תהלים in Mund und Herz nimmt und gegenwärtig-bedeutsam hält.⁵⁶ Mit dem Midrasch gesprochen (MTeh 78,1): „Dass dir nicht ein Mensch sage: Psalmen sind keine Thora! sie sind Thora, und auch die Propheten sind Thora.“⁵⁷

(8.) Die in Ps 1,2 mit der Tora JHWHs angezeigte vertikale Achse der Unterweisung durch Gott wird im nachfolgenden Ps 2 verstärkt: Gott selbst ergreift das Wort, spricht vom Himmelsthron her und etabliert Macht und Ordnung mit seinem Gesalbten auf dem Zionsthron. Von Ps 2 zu Ps 3 bleibt die dominant vertikale Adressierung bestehen, der Vektor wechselt aber die Richtung: Erstmals im Psalter wird Gott angerufen und damit gebetet (s.o.). Der in Bedrängnis geratene König David löst damit die in Ps 2,8 ergangene Gottesaufforderung zum

52 Dass das Buch Josua und mit ihm die Nebi'im durch den Tora-Anschluss auf dem Weg zur Schriftwerdung in vergleichbaren autoritativen Status aufrücken, zeigt sich an dessen Ende in Jos 24,26: Josua selbst fügt Worte hinzu bzw. schreibt sie ein – *nicht* (mehr) in die *Mose-Tora*, wohl aber in *das Buch der Weisung Gottes*. Damit wird angezeigt, dass die Gottes- oder wie es in Ps 1,2 heisst JHWH-Tora über den Pentateuch hinausgeht.

53 Vgl. M. LEUENBERGER, *Jhwh-König-Theologie* 74–76, freilich ohne seine Schlussfolgerung, dass der Psalter damit einer kultisch-liturgischen Verwendung diametral entgegen laufe.

54 Zu einigen Belegen s. Skizze, ferner B. JANOWSKI, *Psalm 1*, 23–54.

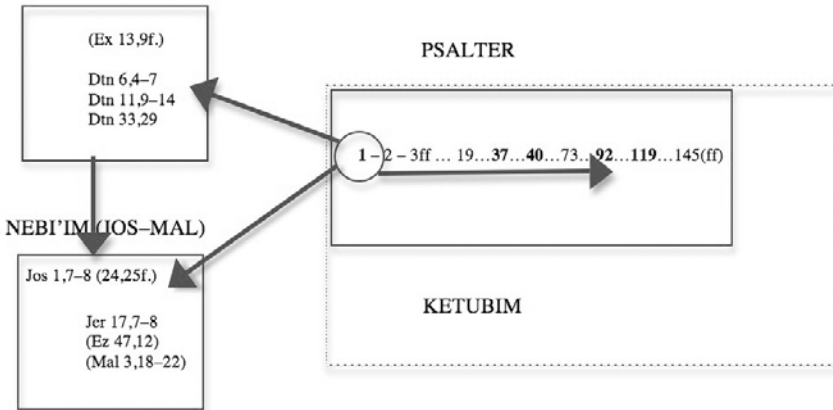
55 Vgl. dazu R.G. KRATZ, *Tora* 291–298. Die Entsprechung der beiden Fünfbücher wird durch „Parallelismen“ zwischen Mose und David verstärkt, z.B. Dtn 32 und Ps 18 (2. Sam 22).

56 Ähnlich S.C. JONES, *Psalm 1*, 538: „Psalm 1, therefore, may be seen both as an extension of תורה in the Pentateuchal and Deuteronomistic traditions and a transformation of it. Both extension and transformation are essential to the psalm's conception of תורה.“

57 Nach der Übersetzung von A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim II* 15.

Gebet (*Frage/bitte mich ...!*) gleichsam ein. Mit Catherine Petraný bilanziert: „The first three psalms present the open and yet also plainly demarcated invitation that is repeated in different ways throughout the Psalter ... Thus, the development of the first three psalms establishes the thematic and communicative shifts that stand at the foundation of the psalms’ pedagogical potential.“⁵⁸

TORA (PENTATEUCH)



4. Den Psalter als *Tehilla JHWHs* darbringen (Psalmen 145/146–150)

Zuletzt ein Blick auf das Ende des Psalters (MT). Da ist nicht mehr von der Tora JHWHs die Rede (Ps 1,2, letztmals Ps 119), und auch die Tephilla ist mit der letzten David-Gruppe an ihr Ende gekommen (letztmals Ps 143). Vielmehr schiebt sich nun die Tehilla, der Hymnus, in den Vordergrund. Ps 145, der letzte Davidpsalm, ist – nach Ausweis der Präskripte – die einzige תהלה „Preisung“. Das alphabetische Akrostichon hat möglicherweise den Psalter bzw. Teilbuch V einmal beschlossen,⁵⁹ bevor dieser mit dem finalen Hallel Ps 146–150 als Koda sein definitives (masoretisches!) Ende gefunden hat.⁶⁰ Ps 145, den Friederike Neumann in ihrer Monographie als „schriftgelehrten Hymnus mit theologischem Profil“⁶¹, bezeichnet,

58 C. PETRANY, *Pedagogy* 136f., vgl. auch B. WEBER, *Buchouvertüre*.

59 Vgl. P.D. MILLER, *End* 103–105, zur Rahmung Ps 107 und 145 vgl. A. CONIGLIO, *Yhwh* 37–39.

60 Zur Gestalt von Ps 145 (Angleichung an Ps 136, Liturgisierung) sowie der gegenüber MT anderen Anordnung von Ps 146–150 in 11Q5 vgl. F. NEUMANN, *Hymnen* 452ff., und D. WILLGREN, *Formation* 244–283.

61 Vgl. F. NEUMANN, *Hymnen* 49ff. (mit Hinweisen auf die Referenztexte). Zum Bezug von Ps 145 auf Ex 34,6 (Ex 32–34) vgl. insbesondere A. CONIGLIO, *Yhwh*. Er sieht in der Aufnahme von Ex 34,6 in Ps 86; 103; 145 und angesichts vieler weiterer Anspielungen auf die „divine

blickt dabei einem Janus-Kopf vergleichbar auf beide Seiten (David-Gruppe und finales Hallel).

4.1 Text und Übersetzung von Psalm 145

	1		תְּהַלֵּל לְדָוִד	Eine Preisung – David zugehörig.
R'	a		אֶרְוַמְמָךְ אֱלֹהֵי תְמִלְךָ	Ich will dich erheben, mein Gott: den König:
	b		וְאֶבְרַכְּךָ שְׂמֵךְ לְעוֹלָם וָעֶד:	ich will loben deinen Namen für immer und ewig.
	2	a	בְּכָל־יּוֹם אֶבְרַכְּךָ	An jedem Tag will ich dich loben
	b		וְאֶהַלֵּלֶךָ שְׂמֵךְ לְעוֹלָם וָעֶד:	und preisen deinen Namen für immer und ewig.
I	3	a	אֲדֹל יְהוָה וּמַהֲלֵל מְאֹד	Gross [ist] der HERR und preisenwert überaus,
	b		וְלֹגְדֹתָיו אֵין חֶקֶר:	ja, für seine Grösse gibt es keine Erforschung.
	4	a	חֵזֶר לְדֹר יִשְׁבַח מַעֲשֵׂיךָ	Generation um Generation soll rühmen deine Werke,
	b		וּגְבוּרֹתֶיךָ יִגִּידוּ:	ja, deine Machttaten sollen sie kundtun.
	5	a	תִּדְרֹךְ כְּבוֹד הוֹדְךָ	Die Pracht der Herrlichkeit deiner Hoheit
	b		וְדַבְרֵי נִפְלְאוֹתֶיךָ אֲשִׁיחָה:	und die Geschehnisse deiner Wundertaten will ich bedenken.
	6	a	חֲזֹזוּ נִרְאֵתֶיךָ יֹאמְרוּ	Ja, von der Macht deiner furchterregenden Taten sollen sie sprechen
	b		וּגְדֹלֹתֶיךָ אֲסַפְּרָנָה:	und deinen Grosstaten: Ich will davon erzählen.
II	7	a	חֲכֹר רַב־טוֹבָךָ יִבְעִיעוּ	Das Gedenken an deine grosse Güte sollen sie sprudeln lassen
	b		וְצַדִּיקְךָ יִרְנְנוּ:	und deine Gerechtigkeit bejauchzen.
	8	a	חַנּוּן וְרַחוּם יְהוָה	Gnädig und barmherzig [ist] der HERR,
	b		אֶרֶךְ אַפַּיִם וְגָד־חַסֵּד:	langsam zum Zorn und gross an Gnade.
	9	a	טוֹב־יְהוָה לְכָל	Gut [ist] der HERR zu allen,
	b		וְרַחֲמָיו עַל־כָּל־מַעֲשָׂיו:	und seine Barmherzigkeit [waltet] über all seinen Werken.
	10	a	לְזָכוֹר יְהוָה כָּל־מַעֲשֵׂיךָ	Lobdanken sollen dir, HERR, alle deine Werke,
	b		וְחַסִּידֶיךָ יִבְרַכְּכָה:	und deine Getreuen sollen dich loben.

attribute formula“ die Funktionen „of unifying the book as a whole“ sowie „to underline the value of the Psalter as *Torah*“ (40f.).

- III 11 a פְּבוֹד מְלֻכּוּתְךָ יֹאמְרוּ Von der Herrlichkeit deiner Königsherrschaft
sollen sie sprechen,
b וְגִבּוֹרְתְךָ יִדְבְּרוּ: und über deine Machttat sollen sie reden,
12 a הַהוֹדִיעַ לְבְנֵי הָאָדָם um bekannt zu machen den Menschenkin-
גְּבוֹרֹתָיו dern seine Machttaten
b וְכְבוֹד הַדָּר מְלֻכּוּתוֹ: und die Herrlichkeit der Pracht seiner Kö-
nigsherrschaft.
13 a מְלֻכּוּתְךָ מְלֻכּוּת כְּלֵעֲלָמִים Deine Königsherrschaft [ist] eine Königs-
herrschaft aller Zeiten,
b וּמִמְשָׁלְתְךָ בְּכָל־דּוֹר וְדוֹר: und deine Herrschaft [geht] durch Genera-
tionen und Generationen.
IV [c ≠ MT (vgl. LXX, Syr, Zuverlässig [ist] der HERR in all seinen Worten
11Q5)]
d ≠ MT (vgl. LXX, Syr, und getreu in all seinen Werken.]
11Q5)
14 a סוֹמֵךְ יְהוָה Ein Stützender [ist] der HERR für alle Fallen-
לְכָל־הַנִּפְלִיגִים den
b וְזוֹקֵף לְכָל־הַכְּפוּפִים: und ein Aufrichtender für alle Gebeugten.
15 a עֵינַיִל כָּל אֲדוּיָם יִשְׁבְּרוּ Die Augen aller: Auf dich sollen sie harren,
b וְאַתָּה נֹתֵן־לָהֶם וְאַתָּה אֹכֵל־בְּעֵתוֹ: dass du gebest ihnen ihre Speise zu seiner Zeit.
16 a פּוֹתֵחַ אֶת־יָדְךָ [Du] tust auf deine Hand
b וּמְשַׁבֵּיעַ לְכָל־חַי רִצּוֹן: und sättigst alle Lebendige mit Wohltat.
V 17 a צַדִּיק יְהוָה בְּכָל־דְּרָכָיו Gerecht [ist] der HERR auf all seinen Wegen
b וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו: und getreu in all seinen Werken.
18 a קָרוֹב יְהוָה לְכָל־קֹרְאָיו Nahe [ist] der HERR allen, die ihn anrufen,
b לְכָל אֲשֶׁר יִקְרָאוּ וְכָל־בְּאֵמֶת: allen, die ihn anrufen (werden) in Wahrheit.
19 a חַצּוֹן־רֵאיוֹ יַעֲשֶׂה Wohltat an denen, die ihn fürchten, wirkt er,
b וְאַתָּה שׁוֹמֵעַ וְיִשְׁעֵם יִשְׁמַע: und ihren Hilferuf wird er hören und sie er-
retten.
20 a שׁוֹמֵר יְהוָה Es bewahrt der HERR alle, die ihn lieben,
אֶת־כָּל־אֱהָבָיו
b וְאַתָּה כָּל־הַרְשָׁעִים יִשְׁמִד: aber all die Frevler wird er ausrotten.
R" 21 a תְּהִלַּת יְהוָה יִדְבַר־פִּי Preisung des HERRN soll reden mein Mund,
b וְיִרְדּוּ כָּל־בֶּשָׂר שֵׁם קִדְשׁוֹ und loben soll alles Fleisch seinen heiligen
לְעוֹלָם וָעֶד: Namen für immer und ewig.

4.2 Einige Überlegungen zur Buchgestalt im Anschluss an Psalm 145

Zwischen dem vorletzten Vers (20) in Ps 145 und dem letzten Vers (6) in Ps 1 ergibt sich eine Buch-umgreifende Parallele. Beachtenswert ist dabei die Verschiebung insofern, als dass Gott nun als Richter über die Frevler erscheint.⁶² Die in Ps 2 vom Himmelskönig ergangene Bevollmächtigung des gesalbten Zionskönigs hat sein Gegenstück in der (vektoriell umgekehrten) lobpreisenden JHWH-Adressierung Davids. Das Diktum, dass David als Zionskönig seine Krone dem Himmelskönig zu Füßen legt, mag etwas überzeichnet sein. Richtig aber ist, dass fortan allein noch von JHWHs immerwährender Königsherrschaft die Rede ist. David tritt an die Spitze einer am Schluss alles Fleisch umfassenden, weltumspannenden Gemeinschaft, die Gott für immer und ewig das Lob darbringt.

Lobvokabular erscheint in Ps 145 in grosser Fülle. Die Schlüsselverben des psalmischen Gotteslobs (יָדָה hi, בָּרַךְ pi, הַלֵּל pi) kommen letztmals zusammen vor und werden miteinander verschränkt. Zugleich vollzieht sich Ablösung und Übergang insofern, als בָּרַךְ (und יָדָה) letztmals als Lobbegriffe erscheinen. Für die Schlussfanfare wird das Verb הַלֵּל und der Halleluja-Ruf (endgültig) zur Leitbegrifflichkeit, mit der der Psalter abschliesst. Lobpreis wird JHWH dargebracht. An Gott adressierte „Du“-Rede macht einen wesentlichen Teil des Psalms aus. Dazwischen freilich, mit wiederholtem Wechsel, finden sich auch in diesem Psalm reflektierende, erinnernde, beherrschende Aussagen.⁶³ Sie setzen als „Er“-Rede eine mitfeiernde Gemeinschaft voraus (s. o., zu Ps 3).

Einigermassen überraschend ist, dass in den Versen 15–16 (in Aufnahme von Worten aus Ps 104) das *allerletzte* Mal im Psalter – jedenfalls grammatikalisch – in „Du“-Rede JHWH *direkt* angesprochen und (performativ) gepriesen wird. In den nachfolgenden Hallel-Psalmen 146–150 wird die Preiswürdigkeit JHWHs wiederholt und in vielerlei Weise herausgestellt. Auch wird mit stets neuen Imperativen zum Lobpreis aufgerufen: die mitfeiernde Gottesgemeinde bis hin zu allem, was Odem hat. Ein Lobpreisvollzug hingegen findet (noch) *nicht* statt. Er ist zwar ständig zu denken, aber er wird weder berichtet noch *in actu* vollzogen. Die Einlösung geschieht nicht mehr im „Wortraum“ des Psalters, sondern wird ausserhalb vollzogen.

An dieser Stelle ist noch ein kurzer Blick auf Ps 146–150 zu werfen. Bekanntlich gehen die Hauptüberlieferungen DSS (Q), LXX und MT je eigene Wege. Das im MT finale Hallel hat die neuste Forschung beschäftigt und zu deutlich divergierenden

62 Wenn F. NEUMANN, Hymnen 79, recht hat, dass Ps 145,18.20 auf Dtn 4,4–9 Bezug nehmen, so wären Ps 1 und 145 auch durch die gemeinsame Referenz auf das *Sch'ma' Jisra'el* verbunden. Sie spricht von Ps 145 sogar als von dem „Sch'ma des Buches der Psalmen“ (92).

63 Die Akrostichie lässt eine weisheitliche Tingierung annehmen.

Auffassungen geführt. Mit der teils geäußerten Infragestellung der Priorität der protomasoretischen Überlieferung sowie des Psalters als Komposition ist auch die Möglichkeit einer Psaltertheologie problematisiert. Während für Erich Zenger und Egbert Ballhorn unter Priorisierung des MT die Zusammenhänge so offensichtlich sind, „dass sie in der Exegese nie fraglich waren“⁶⁴ und Frederike Neumann jüngst von einer gestaffelten Entstehung ausgeht, hält David Willgren unter Infragestellung der MT-Priorität fest: Die Annahme von Ps 145/146–150 als „an intentional unified composition“ sei „unconvincing“.⁶⁵ Noch pointierter äusserste sich jüngst Alma Brodersen:

„Thus, the order and frame of Psalms 146–150 do not seem to be an integral part of the individual Psalms ... For Psalms 146–150, the relation between MT, DSS, and LXX as the latter two depending on MT could not be proven. Psalms 146–150 in DSS do not presuppose the Masoretic Psalter, especially given that the end of MasPs^b is not factually preserved. This result concurs with the possibility that Books IV and V of the later Masoretic Psalter were not stable until after the mid-first century CE. The deconstruction of a unit of Psalms 146–150 cannot be used as an argument for the dependance of 11QPs^a on MT.“⁶⁶

Die Debatte um das Buchende des Psalters ist noch kontroverser als diejenige um den Buchanfang. Man wird den Sachverhalt weiter bedenken müssen, und die Qumran-Handschriften spielen neuerlich eine gewichtige Rolle in der Auseinandersetzung. Freilich wird man die dabei in den Vordergrund geschobene Betonung auf Herkunft und Abhängigkeit relativieren dürfen und verstärkt Verwendung und „Zukunft“ in den Blick zu nehmen haben: Anders als die Sammlungen aus den Höhlen am Toten Meer ist MT (und LXX) für jüdische wie christliche Glaubensgemeinschaften autoritativ *geliebt*, was verstärkt (kanon)theologische Überlegungen einfordert – und dies nicht erst ab der Zeit, wo die Bezeichnung „Kanon“ üblich wurde.

Ich kehre zurück zur kommunikativen Fragestellung und halte fest: Buchanfang und -schluss sind insofern auffällig, als die beiden ersten und die fünf letzten Psalmen⁶⁷ keine „Du“-Reden an Gott sind, also keine Gebetsvollzüge enthalten. Aufgrund der in den Psalter (tendenziell) eingezeichneten Bewegung von der תפלה „Klagebitte“ (Ps 3 ff.) zur תהלה „Preisung“ könnte man meinen, dass der Gebetsvollzug gegen Ende eher zu- als abnimmt. Wie der Überblick der Kommunikationsformen (s. o.) zeigt, ist dies nicht der Fall. Kommt dazu, dass das Teilbuch V (Ps 107–145/150) mit Abstand am meisten Psalmen aufweist, die

64 E. BALLHORN, Telos 299.

65 D. WILLGREN, Formation 281.

66 A. BRODERSEN, End 317.

67 Verweisen Ps 146–150 in ihrer Fünzfzahl neben derjenigen der Teilbücher ebenfalls auf das mosaische Fünfbuch (Pentateuch) und signalisieren zusammen mit Ps 1(–2) eine „Tora“-Struktur des Psalters?

keine „Du“-Reden im Sinne von Gebetsvollzügen enthalten (s.o.): In rund der Hälfte der 44 Psalmen wird nicht gebetet. Das ist nicht nur, aber auch dem Umstand geschuldet, dass die sog. Hymnen – auch über das finale Hallel hinaus – im strengen Sinn oft keine Hymnen, sondern *Hymnenaufrufe* sind. Wenn Friederike Neumann mit Blick auf die Psalmen des finalen Hallels (MT) von hoher Intertextualität, Schriftgelehrsamkeit und lehrhafter Ausprägung spricht, so wird die enge Verbindung von Lobpreis und/als Lehre deutlich.⁶⁸ Und Catherine Petrany notiert, dass „the hymnic call in the psalms progresses from a horizontal summons to an anticipated vertical orientation“.⁶⁹ Ob Hymnen oder Hymnenaufrufe: Sie verlangen eine Gemeinschaft; man kann sie nicht allein sprechen oder singen. „Therefore, not only does the call to praise require a shift from individual to communal speech, it also expressly precipitates a shift in the *direction* of speech, from the horizontal call of the liturgical/cultic leader to the vertical cry of praise.“⁷⁰

5. In Richtung einer Psaltertheologie

Mein Beitrag figuriert unter der Überschrift: *Von der Beherzigung der „Tora JHWHs“ (Ps 1,2) zur Darbringung der „Tehilla JHWHs“ (Ps 145,21)*. Ich schliesse meine Ausführungen mit zwei Hinweisen zum Psalter als Lehre und Lob, den beiden Stichworten aus dem Untertitel. Sie weisen in die Richtung einer Psaltertheologie, in der das Lob zur Gotteslehre wird und die Lehre zum Gotteslob führt.⁷¹

(1.) Der Wechsel zwischen Adressierungen an Gott und Mitmenschen bzw. Gottesvolk haftet besonders an den Formen und Verwendungsweisen der Wurzel בָּרַךְ (pi) „segnen, preisen“. Sie findet sich über 80mal im Psalter: Gott segnet Menschen, Menschen „segnen“ (preisen) Gott und – seltener – Menschen segnen Menschen. Der Schwerpunkt der בָּרַךְ-Verwendung liegt in Teilbuch V (ab Ps 134 – ausser Ps 147,13 – stets im Sinn von „Gott segnen, lobpreisen“). Der Erstbeleg der Wurzel findet sich im ersten Gebets- und Davidpsalm: Ps 3 schliesst mit einer auf das Volk erbetenen בָּרַכָה (zu Ps 3,9 s.o.). Diese hat gewisse Entsprechungen zu den bekanntlich nur im zwischenmenschlichen Bereich verwendeten Seligprei-

68 Vgl. F. NEUMANN, Hymnen 470–483.

69 C. PETRANY, Pedagogy 76.

70 C. PETRANY, Pedagogy 76.

71 Vgl. dazu die jüdische Sichtweise gemäss L.A. HOFFMANN, Hallels 54: „The presumed dichotomy between prayer and study exists more in the minds of twentieth- and twenty-first-century critics than it did in rabbinic imagination. Midrash was the common form that united the two enterprises. Though their contents and organization differ, the liturgy is no less midrashic than the Talmud ... Prayer is a form of study.“

sungen am Ende von Ps 2 sowie am Anfang von Ps 1 (Rahmungseffekte). Eine vergleichbare Rahmung durch ברכה/אשרי findet sich – in umgekehrter Abfolge – bereits im finalen Mose-Segen an Israel und dessen Stämme (Dtn 33,1.29). Es ist kaum Zufall, dass in Ps 1 als erstes Wort überhaupt eine Seligpreisung in den Mund genommen wird, wo Mose mit einer solchen – der einzigen von ihm (im Pentateuch) – zu reden aufhört. Dies, die Rahmung mit Ps 2 und dann auch Ps 3 fügen sich zur erwähnten Andockungsfunktion, mit der Ps 1(–2/3) den Psalter an die Tora anschliesst und ihn derart selbst (auch) zur Tora werden lässt.⁷²

(2.) Diese אשרי/ברך-Verklammerung von Ps 1–3 verweist nicht nur anaphorisch auf den Mose-Segen, sondern eröffnet kataphorisch ein psaltertypisches Momentum der Verwebung von Lehre und Lob. Die Doppelung von Makarismus und Eulogie findet sich nämlich an buchspezifischen, strukturell hervorgehobenen Stellen. Wie allgemein bekannt schliessen die Teilbücher I–IV mit ברוך-Doxologien. Bisher kaum Beachtung gefunden hat der Umstand, dass in den Psalmen, die am Ende der Teilbücher I–IV stehen, sich zudem אשרי-Formulierungen finden. Die nachfolgende Tabelle soll das Ausgeführte verdeutlichen.⁷³

Texte	אשרי (י)	Bemerkungen	ברוך [ברכה]	Bemerkungen
Dtn 33	33,29 (S)	Suffix (du, Israel)	[33,1 (A)]	Segen des Mose
Ps 1–3	1,1 (A) + 2,12 (S)	כל-יחוסי בו / האישי	[3,9 (S)]	JHWHs Segen
41	41,2,3 (A)	Ptz sg / Verb אשר (PK pu)	41,14 (S)	JHWH
72	72,17	Verb אשר (PK pi)	72,18.19 (S)	JHWH Elohim
89	89,16	העם	89,53 (S)	JHWH
106	106,3	Ptz pl	106,48 (S)	JHWH
119	119,1,2 (A)	Adj pl / Ptz pl	119,12	Du, JHWH
144	144,15.15 (S)	העם / העם	144,1 (A)	JHWH, mein Fels
2. Chr 9,7f.	9,7.7	Salomos Leute	9,8 (S)	JHWH, dein Gott

Legende: A = Anfang des Psalms / S = Schluss des Psalms

Im selben Psalm wird der Mensch bzw. das Volk glücklich gepriesen (אשרי) wie auch Gott gepriesen (ברוך). Diese Wechseladressierung stellt m. E. ein wesentliches Proprium einer Theologie und Spiritualität des Psalters dar. Der Psalter führt auf den Weg von der Tora JHWHs (Ps 1) zur Tehilla JHWHs (Ps 145) und ist beides *zugleich*: Lehre wie Lob.

„Der Psalter als ‚unterweisende Erzählung‘ geschieht betend und umgekehrt dienen seine Gebete zugleich der Unterweisung. Die Verknüpfung der Sprachmodi von Lehre und Gebet, von vertikaler und horizontaler Kommunikation macht das Proprium des Psalters aus. Diese Wechselseitigkeit von Wort *zu* Gott und Wort *von* Gott ist innerhalb des Kanons einzigartig und theologisch, liturgisch und spirituell von weitreichender Bedeutung. Mit Psalmen und Psalter verbinden sich Dichtung, Gebet und Gesang sowie Rezitation, Meditation und Instruktion. *Theologia* wird zur *l(e)iturgia*, umgekehrt

72 Vgl. MTeh 1,1–2, dazu B. HANSBERGER, Mose 36f., ferner B. WEBER, Tora.

73 Vgl. dazu B. WEBER, Makarismus; B. WEBER, Ouverture.

oratio zu *meditatio*. Der Psalter Israels und dann auch der christlichen Gemeinde ist die Brennlinsen, durch welche die übrige Schrift für die ihn Nachbetenden aktualisiert wird.⁶⁷⁴

Abstract

After a brief review of past research and current attempts to formulate a theology of the Psalter, communication analytic considerations are presented that are based on Ps 3 (a *Tephilla*). It is remarked that in most psalms there is both: speech to God (prayer) speech about God (presupposing an audience). This „liturgical“ phenomenon poses new questions regarding a (too) one-sided literary point of departure. On the basis of Ps 1 at the beginning of the book, the Torah aspect of the Psalter is considered. The conclusion also takes into account the connections with Ps 145 (a *Tehilla*) and the closing of the book.

Literatur

- E. BALLHORN, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuchs (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004.
- , Klage als Weisheit des Königs. Untersuchungen zur Davidstypik in den Psalmen, in: J. Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen. Zum Gedenken an F.-L. Hossfeld (HBS 85), Freiburg i. Br. 2016, 244–270.
- A. BERLIN, Speakers and Scenarios: Imagining the First Temple in Second Temple Psalms (Psalms 122 and 137), in: M.S. Pajunen/J. Penner (Hg.), Functions of Psalms and Prayers in Late Second Temple Period (BZAW 486), Berlin/Boston, MA 2017, 341–355.
- E. BLUM, Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel?, in: T. Römer/K. Schmid (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Enneateuque (BETL 203), Leuven 2007, 67–97.
- P.J. BOTHA/B. WEBER, „Killing Them Softly with this Song ...“ The Literary Structure of Psalms 3 and Its Psalmic and Davidic Contexts (2008), in: B. Weber (hg. von T. Uhlig), „Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen“ (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche (ABIG 41), Leipzig 2014, 102–146.
- A. BRODERSEN, The End of the Psalter: Psalm 146–150 in the Masoretic Text, the Dead Sea Scrolls, and the Septuagint (BZAW 505), Berlin/Boston, MA 2017.
- A. CONIGLIO, „Gracious and Merciful is Yhwh...“ (Psalm 145:8): The Quotation of Exodus 34:6 in Psalm 145 and Its Role in the Holistic Design of the Psalter, in: LASBF 67 (2018) 29–50.

74 B. WEBER, Psaltergenese 743f. (Kursivschreibung im Original).

- K.J. DELL, „I Will Solve My Riddle to the Music of the Lyre“ (Psalm XLIX 4 [5]): A Cultic Setting for Wisdom Psalms?, in: VT 54 (2004) 445–458.
- D.K. FALK, Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls (StTDJ 27), Leiden/Boston, MA 1998.
- , Liturgical Progression and the Experience of Transformation in Prayers from Qumran, in: DSD 22 (2015) 267–284.
- N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: J. Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung, Psalm 2 und 22 (FzB 60), Würzburg 1988, 319–384.
- J. GÄRTNER, Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (FAT 84), Tübingen 2012.
- E.S. GERSTENBERGER, Der Psalter als Buch und Sammlung, in: K. Seybold/E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg i. Br. 1994, 3–13.
- S. GILLINGHAM, The Levitical Singers and the Compilation of the Psalter, in: F.-L. Hossfeld[†]/J. Bremer/T.M. Steiner (Hg.), Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178), Göttingen 2017, 35–59.
- T. HANSBERGER, „Mose segnete Israel mit אֲשֶׁר־יָדָה, und David segnete Israel mit אֲשֶׁר־יָדָה“ (MTeh 1,2). Psalm 1 und der Psalter im rabbinischen Midrash zu den Psalmen (MTeh 1), in: BZ 46 (2002) 25–47.
- L.A. HOFFMAN, Hallel, Midrash, Canon, and Loss. Psalms in Jewish Liturgy, in: H.W. Attridge/M.E. Fassler (Hg.), Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions (SBLSymS 25), Atlanta, GA 2004, 33–57.
- F.-L. HOSSFELD[†]/J. BREMER/T.M. STEINER (Hg.), Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178), Göttingen 2017.
- H. IRSIGLER, Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13, in: K. Seybold/E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg i. Br. 1994, 63–104.
- R.A. JACOBSON, „Many are Saying“. The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter (JSOTS 397), London/New York, NY 2004.
- E. JAIN, Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda (StTDJ 109), Leiden/Boston, MA 2014.
- B. JANOWSKI, Psalm 1: Der Weg des Gerechten und der Weg der Frevler, in: F. Hartenstein/B. Janowski, Psalmen (BKAT XV/1, Lieferung 1), Neukirchen-Vluyn 2012, 7–54.
- , Psalm 3: Rettung aus Feindeshand, in: F. Hartenstein/B. Janowski, Psalmen (BKAT XV/1, Lieferung 2–3), Neukirchen-Vluyn 2015/2019, 135–161.
- , Auf dem Weg zur Buchreligion. Transformation des Kultischen im Psalter, in: F.-L. Hossfeld[†]/J. Bremer/T.M. Steiner (Hg.), Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178), Göttingen 2017, 223–261.
- , „Die Hindin der Morgenröte“ (Ps 22,1). Ein Beitrag zum Verständnis der Psalmenüberschriften, in: B. Janowski, Das hörende Herz (Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6), Göttingen 2018, 293–344.
- S.C. JONES, Psalm 1 and the Hermeneutics of Torah, in: Bib. 97 (2016) 537–551.
- A. KLEIN, Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments (FAT 94), Tübingen 2014.
- K. KOENEN, Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90–110 als Komposition (BBB 101), Weinheim 1995.

- R.G. KRATZ, Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters (1996), in: R.G. Kratz, Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels. Kleine Schriften I (FAT 42), Tübingen ²2013 (2004), 280–311.
- M. LEFEBVRE, „On His Law He Meditates“: What Is Psalm 1 Introducing?, in: SJOT 40 (2016) 439–450.
- M. LEUENBERGER, Die Jhwh-König-Theologie der formativen Psalter-Redaktion und ihre Trägerkreise, in: F.-L. Hossfeld[†]/J. Bremer/T.M. Steiner (Hg.), Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178), Göttingen 2017, 61–95.
- J.C. McCANN, The Shape and Shaping of the Psalter (JSOTS 159), Sheffield 1993.
- P.D. MILLER, The End of the Psalter: A Response to Erich Zenger, in: JSOT 80 (1998) 103–110.
- E. MROZCEK, The Literary Imagination in Jewish Antiquity, New York, NY 2018 (2016).
- F. NEUMANN, Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150 (BZAW 491), Berlin/Boston, MA 2016.
- M. OEMING, „Er ist der König der Ehre“. Die Königsherrschaft Gottes als ein theologisches Leitbild im Buch der Psalmen, in: M. Saur (Hg.), Die kleine Biblia. Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters (BThSt 148), Neukirchen-Vluyn 2014, 83–120.
- M.S. PAJUNEN, Perspectives on the Existence of a Particular Authoritative Book of Psalms in the Late Second Temple Period, in: JSOT 39 (2014) 139–163.
- /J. PENNER (Hg.), Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period (BZAW 486), Berlin/Boston, MA 2017.
- C. PETRANY, Pedagogy, Prayer and Praise. The Wisdom of the Psalms and Psalter (FAT II 83), Tübingen 2015.
- A. RUWE (unter Mitarbeit von F. FACKLAM), Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen. Eine textanalytische Übersetzung, Zürich 2012.
- E.M. SCHULLER, Some Reflections on the Function and Use of Poetical Texts among the Dead Sea Scrolls, in: E.G. Chazon (Hg.), Liturgical Perspectives. Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls (StTDJ 48), Leiden/Boston, MA 2003, 173–189.
- K. SEYBOLD/E. ZENGER (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg i. Br. 1994.
- W.D. SUDERMAN, Prayers Heard and Overheard. Shifting Address and Methodological Matrices in Psalms Scholarship (PhD Diss.), Toronto 2008, https://www.academia.edu/865191/Prayers_heard_and_overheard_shifting_address_and_methodological_matrices_in_Psalms_scholarship (Stand 26.11.2018).
- A.L.H.M. VAN WIERINGEN, Two Reading Options in Psalm 114: A Communication-Oriented Exegesis, in: RB 122 (2015) 46–57.
- A. WAGNER, Sprechen zu Gott – Sprechen über Gott. Die Psalmen zwischen Gebet und lehrhaft-bekennnishafter Aussage, aufgezeigt am Sprechrichtungswechsel (2./3. Pers.) im Psalter, in: A. Wagner, Beten und Bekennen. Über Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2008, 3–19.
- B. WEBER, Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs. Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschliesst (2007), in: B. Weber (hg. von T. Uhlig), „Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen“ (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche (ABIG 41), Leipzig 2014, 332–352.
- , Makarismus und Eulogie im Psalter. Buch- und kanontheologische Erwägungen (2008), in: B. Weber (hg. von T. Uhlig), „Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen“

- (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche (ABIG 41), Leipzig 2014, 431–457.
- , Die Buchouvertüre Psalm 1–3 und ihre Bedeutung für das Verständnis des Psalters (2010), in: B. Weber (Hg. von T. Uhlig), „Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen“ (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche (ABIG 41), Leipzig 2014, 353–362.
 - , Von der Psaltergenese zur Psaltertheologie: der nächste Schritt der Psalterexegese?! Einige grundsätzliche Überlegungen zum Psalter als Buch und Kanonteil, in: E. Zenger (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven 2010, 733–744.
 - , *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart 2010.
 - , „An dem Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls“ (Ps 18,1). Erwägungen zur Anordnung der biographischen Angaben zu David im Psalter, in: VT 64 (2014) 284–304.
 - , Die doppelte Verknötung des Psalters. Kanonhermeneutische Erwägungen zu den „Schnittstellen“ Psalm 18 // 2 Samuel 22 und Psalm 96; 105; 106 // 1 Chronik 16, in: BZ 60 (2016) 14–27.
 - , „Es gibt keine Rettung für ihn bei Gott!“ (Psalm 3,3). Direkte Rede von und an „Widersacher(n)“ in den Psalmen, in: A. Ruwe (Hg.), *Du aber bist es, ein Mensch meinesgleichen* (Psalm 55,14). Ein Gespräch über Psalm 55 und seine Parallelen (BThSt 157), Neukirchen-Vluyn 2016, 191–267.
 - , „Ich bewirke Rettung ...“ (Ps 12,6). Kommunikationsanalytische Untersuchung zu Psalm 12, in: VT 68 (2018) 320–335.
 - , Meint *die Tora* JHWHs in Psalm 1,2 (auch) den Psalter? Erkundungen zur Reichweite des Tora-Begriffs, in: BN 178 (2018) 75–102.
 - , *BiblioPss1990+*: Bibliography of Psalms and the Psalter since 1990, in: <https://bienenberg.academia.edu/BeatWeber> (Stand: 26.11.2018).
- N. WHYBRAY, *Reading the Psalms as a Book* (JSOTS 222), Sheffield 1996.
- D. WILLGREN, *The Formation of the ‚Book‘ of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies* (FAT II 88), Tübingen 2016.
- , Did David Lay Down His Crown? Reframing Issues of Deliberate Juxtaposition and Interpretative Contexts in the „Book“ of Psalms with Psalm 147 as a Case Point, in: M.S. Pajunen/J. Penner (Hg.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period* (BZAW 486), Berlin/Boston, MA 2017, 212–228.
 - , Why Psalms 1–2 Are Not to Be Considered a Preface to the „Book“ of Psalms, in: ZAW 130 (2018) 384–397.
- G.H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76), Chico, CA 1985.
- A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen I/II*, Hildesheim 1999 (Trier 1892).
- E. ZENGER, *Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion*, in: E. Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg i.Br. 1998, 1–57.
- , Einführung, in: E. Zenger (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven 2010, 1–14.

-
- , Psalmenexegese *und* Psalterexegese: eine Forschungsskizze, in: E. Zenger (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven 2010, 17–65.

Zwischen individueller Klage und universalem Lob. Die Psalmen 22–24 als ein für den Psalter exemplarisches Itinerar eines Gebets-Pilgerweges

„Die des Weges sind“ (τῆς ὁδοῦ ὄντας) – so bezeichnet Lukas in Apg 9,2 die ersten Christen. „Die des Weges sind“: das sind auch die Beter der Psalmen, ist doch der Psalter ein Buch des Weges: eines Gebetspilgerweges von der individuellen Klage zum universalen Lob einerseits und ein theologisches Itinerar andererseits, das Menschen auf ihrem Weg des Glaubens helfen will, sowohl die im Psalter paradigmatisch anklingenden Lebenssituationen zu meistern als auch eschatologisch einmal in den universalen Lobpreis des Königsgottes vom Zion einzustimmen.

Nach einer Hinführung zum Gebrauch des Nomens $\pi\pi\pi$ im Psalter soll es zuerst um den Weg von der individuellen Klage zum universalen Lob im Psalter gehen, bevor mit den dabei eruierten Themenstellungen im zweiten Teil exemplarisch die Psalmen 22–24 und ihr Weg beleuchtet werden. Im Hintergrund steht dann auch die Frage, wie die Wende von der Klage zum Lob in einzelnen Psalmen sowie in einzelnen Sammlungen und Teilsammlungen den Weg des ganzen Psalters von der Klage zum Lob prägt bzw. einer solchen Zielorientierung des Psalters Nachdruck verleiht.

1. Der Psalter als Gebetspilgerweg und theologisches Itinerar

Für ein Verständnis des Psalters als Gebets-Pilgerweg und theologisches Itinerar für einen Weg des Glaubens ist – neben einer Reihe anderer hilfreicher Metaphern wie Spiegel oder Haus u. a. m.¹ – die Metapher des Weges tatsächlich wegweisend².

1 Vom Psalter als „Spiegel“ sprechen u. a. ATHANASIUS, Brief 10 (in: H. J. SIEBEN, Texte 155), M. LUTHER, Vorrede (in: H. BORNKAMM, Vorreden 69) sowie J. CALVIN, Psalmenkommentar Vorrede (in: E. BUSCH, Calvin-Studienausgabe 21). ATHANASIUS (ebd. 175) kann auch vom Psalter als „Fruchtgarten“ sprechen und aktuell erachtet N. LOHFINK, Einsamkeit 163 die Metapher vom „Garten“ als hilfreich. Vom Psalter als „Schatzkammer“ spricht A. CASSIODOR, Expositio (CCSL 98) 647: „Liber psalmodum totius scripturae diuinae thesaurum [...]“. Die

1.1 Der betonte Gebrauch des Nomens דרך im Psalter

a) Das Nomen דרך findet sich 67-mal im Psalter, womit es zu dessen Leitmotiven zählt.

b) Auch in Ps 1 ist דרך ein Leitmotiv – besonders durch die Inklusio zwischen V. 1 und V. 6, womit der Psalm seine Beter nicht nur auf einen Gebetsweg mitnimmt, sondern auch für deren Lebensweg eine Entscheidung zwischen zwei Weg-Alternativen verlangt.

- 1 „Wohl dem Mann,
der nicht wandelt im Rat von Gottlosen,
und auf dem Weg (דרך) von Sündern nicht steht
und am Sitz(platz) von Spöttern nicht sitzt,
- 2 sondern an der Wegweisung JHWHs (בְּתוֹרַת יְהוָה)
seinen Gefallen hat
und über seine Wegweisung (וּבְתוֹרָתוֹ) nachsinnt Tag und Nacht!
- 3 Ja, er ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
der seine Frucht bringen wird zu seiner Zeit,
und sein Laub wird nicht verwelken;
und alles, was er tut, wird gelingen.
- 4 Nicht so die Gottlosen;
sondern [sie sind] wie Spreu,
die ein Wind verweht.
- 5 Darum nicht werden bestehen
Gottlose im Gericht,
und Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
- 6 Denn es kennt JHWH den Weg (דרך) von Gerechten;
aber der Weg (דרך) von Gottlosen vergeht.“ (Ps 1,1f.6)

c) Ps 2, der gemeinsam mit Ps 1 dem Psalter gleich einer Ouvertüre vorangestellt ist, greift das Motiv des Weges in seinem Schlussvers ebenfalls auf.

„Küsst den Sohn, dass er nicht zürne
und ihr nicht umkommt auf dem Weg (דרך);
denn leicht entbrennt sein Zorn.
Glücklich alle, die sich in ihm bergen!“ (Ps 2,12)

Daraus ergibt sich eine Inklusio zu Ps 1,1 und das Motiv des Weges umgreift damit auch die verschiedenen anderen Themen des Proömiums Ps 1f.

Metapher vom „Haus“ findet sich schon bei HIERONYMUS, Tractatus (CCSL 78) 3 (vgl. CHR. REEMTS, Schriftauslegung 23.34). Leitend ist sie auch für B. JANOWSKI, Tempel 287–314.

2 Zum Psalter als „Weg von der Klage zum Lob“ vgl. B. JANOWSKI, Tempel 295 Anm. 33; E. ZENGER, Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter, 29–47. T. KELLER, The songs VII: „The psalms are the divinely ordained way to learn devotion to our God.“

d) Ebenso nimmt auch das Psalterfinale das Motiv des Weges auf bzw. kommt der durch den Psalter geführte Weg hier an sein Ziel. Zunächst bezeugt der letzte Psalm vor dem großen Schlusshallel (Ps 146–150) JHWHs Gerechtigkeit „in allen seinen Wegen“:

„Gerecht ist JHWH in allen seinen Wegen (דְּרָכָיו)
und treu in allen seinen Werken.“ (Ps 145,17)

e) Der darauf folgende erste Psalm des großen Schlusshalls bekundet mit dem letzten Beleg des Nomens דְּרָךְ im Psalter, dass JHWH „den Weg der Gottlosen krümmt“:

„JHWH behütet die Fremdlinge, Waise und Witwe hilft er auf,
aber den Weg der Gottlosen (וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים)³ krümmt er.“ (Ps 146,9)

Dabei ergibt sich eine mehrfache Inklusio zu Ps 1: Der Weg der Gottlosen vergeht (אָבַד/תָּאבַד; Ps 1,6), indem ihn JHWH – phonologisch gleichklingend – krümmt (עוֹת/יְעוֹת; Ps 146,9), ihn also nicht zum Ziel kommen lässt.

Demgegenüber gilt Gottes „Wohl dem“ in Ps 1 jedem, der „an der Wegweisung JHWHs (בְּתוֹרַת יְהוָה) seinen Gefallen hat“ (1,2) bzw. mit Ps 146,5 demjenigen, „dessen Hilfe der Gott Jakobs ist und dessen Hoffnung JHWH, sein Gott“⁴.

Vergleichbar den verschiedenen Dimensionen des Vaterunsers – dogmatisch, ethisch und eschatologisch⁵ – ist auch dem Gebetsweg des Psalters bzw. seiner Funktion als Itinerar eine präsentische und eine eschatologische Dimension inhärent⁶.

f) Ähnlich auffallend ist die Verbindung von Weg-Motiv דְּרָךְ und Makarismus אֶשְׁרֵי („Wohl dem“) in der Mitte der Wallfahrtspsalmen Ps 120–134:

„Wohl (אֶשְׁרֵי) einem jeden, der JHWH fürchtet,
der wandelt auf seinen Wegen (בְּדֶרֶכָיו)!“ (Ps 128,1)

Dies fällt umso mehr auf, als sich die Gruppe der Wallfahrtspsalmen wie folgt gliedert:

3 Vgl. die Inklusio zu Ps 1,6 (וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים).

4 S. dazu auch die beiden Makarismen am Ende des ersten Psalterbuches in Ps 40,5; 41,2. Vgl. B. JANOWSKI, Tempel 292–294.

5 Vgl. U. LUZ, Matthäus 432–458 bes. 441.

6 Beides, „Wohl dem“ und „Vergehen“, bzw. ein von Gott „erkannter Weg“ (Ps 1,6) und ein von ihm „gekrümmter Weg“ (146,9), erweist sich sowohl im gegenwärtigen individuellen Beten und Leben als auch eschatologisch.

120–124: Weg von der Klage zum Lob	
125–129: Erlösung und Segen von JHWH vom Zion	wider das Zepter der Frevler (125) וַיִּשְׁׁרֵן (Ps 128,1)
130–134: Weg von der Klage zum Lob	wider das Joch der Frevler (129)

Als Fazit kann festgehalten werden: Wer sich auf den Weg des Psaltergebets begibt und seinen Lebensweg mit dem Psalter als Itinerar coram deo und eschatologisch ad deum geht, der wird zwischen Klage und Lob das „Wohl dem“ Gottes erfahren – in den verschiedenen paradigmatischen Lebenssituationen, wie sie auch von den Wallfahrtspsalmen benannt werden, und eschatologisch.

1.2 Der Psalter: von der individuellen Klage zum universalen Lob

„Der Psalter [gibt] dem Beten die Richtung an: Von der mit Leid und Freude gemischten Befindlichkeit des Menschen zum uneingeschränkten Loben Gottes als Ziel⁴⁷. So formulierte es Frank-Lothar Hossfeld in seinem Vortrag anlässlich seiner Wahl zum Vorstandsvorsitzenden des Katholischen Bibelwerkes im Jahr 2000. Wie der Psalter dem Beten die Richtung zum uneingeschränkten Lob angibt, dem soll im Folgenden nachgegangen werden – zunächst mit einem Fokus auf den poetischen Prozess und auf die theologischen Konzepte.

1.2.1 Der Psalter: ein poetischer Prozess von der Klage zum Lob

Wegweisend auf dem Weg von der individuellen Klage zum universalen Lob sind eine Reihe makrostruktureller Kompositionstechniken⁸:

- a) die Rahmung durch Proömium (Ps 1f) und Schlusshallel (Ps 146–150),
- b) die Psalmüberschriften und die vier Schlussdoxologien (Ps 41,14; 72,18f; 89,53; 106,48)⁹,
- c) die redaktionelle Zusammenstellung von Psalmen. Zu nennen ist besonders die chiasmatische Anordnung der ersten drei Teilsammlungen im ersten Davids-

7 F.-L.HOSSFELD, Klage 20.

8 Vgl. B. JANOWSKI, Tempel 296.

9 Vgl. E. BALLHORN, Telos 44–61. Die Frage, weshalb eine fünfte Schlussdoxologie fehlt, muss man mit E. BALLHORN, a. a. O. 358 wie folgt beantworten: „Jedesmal, wenn der Psalter mit seinem Schlußhallel gesprochen wird, werden die Worte vorweggenommen, die in der neuen Welt erklingen werden. Von daher stünde eine Schlußdoxologie nach Art der anderen vier in deutlichem Widerspruch zu Semantik und Pragmatik des Schlußhallel. Auf ein solches Lob lässt sich nicht ‚ja und amen‘ sagen, in ein solches Lob kann man nur einstimmen, es fortführen – gerade, weil es keinen Abschluss markiert, sondern eine Zukunft.“ Vgl. E. ZENGER, Atem 567f.

psalter (Ps 3–41), indem die quantitativ überwiegenden Klagelieder sich jeweils um ein Loblied in ihrer Mitte gruppieren (Ps 8; 19; 29)¹⁰. Im zweiten Davidpsalter (Ps 51–72) mündet die Reihe der Klagepsalmen Ps 51–64¹¹ in den sog. Hymnencluster Ps 64–68, dessen Finale Gottes universales Königtum und seinen eschatologischen Sieg besingt¹².

Dazu kommen in den beiden letzten Psalmenbüchern

d) konzeptionell eingespielte Lobaufrufe¹³: הַלְלוּ־יָהּ („Halleluja“)¹⁴, הוֹדוּ לַיהוָה („Danket JHWH“)¹⁵ und בְּרַכֵּי נַפְשֵׁי אֲתֵּי־יְהוָה („Es lobe meine næpæs JHWH“)¹⁶.

e) Überschriften werden seltener und auf musikalische Angaben wird ganz verzichtet. Mit Frank-Lothar Hossfeld scheint es, „als ob die häufigen Dank- und Lobaufrufe keine musikalische Präzisierung mehr bräuchten, weil die Preisenden einen vielstimmigen Chor bilden und das Orchester sowieso ‚Tutti‘ spielt (vgl. Pss 148 und 150)“¹⁷.

f) Kleine Kompositionen anstelle der großen David-, Asaf- und Korach-Sammlungen verstärken die Zielstrebigkeit.

g) Das סֵלָה („Sela“) findet sich ab dem vierten Psalterbuch nur noch in zwei Psalmen (Ps 140; 143), nachdem es zuvor 67-mal Akzente setzte und dem Beter gebot, innezuhalten. Wenn es aber in Ps 140 (dreimal) und in Ps 143 nochmals erscheint, dann wirkt es wie ein letztes Ritardando. Ein letztes Mal holt der Beter Atem für das große Lob-Finale.

h) Schließlich geleiten die Vielzahl von Motiv- und Stichwortverkettungen (concatenatio) im Kontext verschiedenster theologischer Konzepte den Beter zum universalen Lob im Heiligtum¹⁸.

10 Vgl. F.-L. HOSSFELD, Klage 18.

11 Ps 64,8–11 markiert die Wende von der Klage zum Lob.

12 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100 242–259; F.-L. HOSSFELD, Klage 18. – bevor dann mit Ps 69–71 noch einmal Klagelieder folgen und einmal mehr durchzubuchstabieren ist, dass Beten und Leben noch nicht am Ziel angekommen sind.

13 Zu ihrer Funktion als Überschriften, Unterschriften und verbindende Leitmotive vgl. B. WEBER, Werkbuch III 200f.

14 S. Ps 104,35; 105,45; 106,1.48; 111,1; 112,1; 113,1.9; 115,[17.]18; 116,19; 117,2; 135,1.3.21; 146,1.10; 147,1.20; 148,1.14; 149,1.9; 150,1.6. So sind alle fünf Psalmen des Schlusshallel mit „Halleluja“ gerahmt. In Ps 150 findet sich zudem zehnmals die imperativische Aufforderung לְלַל (,lobpreist“); vgl. E. ZENGER (F.-L. HOSSFELD), Buch 438.

15 S. Ps 105,1; 106,1; 107,1[.8.15.21.31]; 118,1.29; 136,1[–3.26]; vgl. dazu nur noch im ersten Psalterbuch 33,2. Vgl. E. ZENGER (F.-L. HOSSFELD), Buch 448.

16 S. Ps 103,1f.22; 104,1.35.

17 F.-L. HOSSFELD, Klage 18. In der letzten Teilsammlung Ps 35–41 finden sich Elemente von Dank und Lob in Ps 36,6–10 und 40,2–11.

18 Vgl. B. JANOWSKI, Tempel 291.

1.2.2 Der Psalter: eine vielstimmige Weggemeinschaft seiner theologischen Konzepte

Wer sich mit dem Psalter auf einen Gebets- und Lebensweg macht, wird in Gottes Heilsgeschichte mit seinem Volk hineingenommen, wie sie sich im Psalter in einer Reihe theologischer Konzepte und ihrer Weiterentwicklung im Verlauf der Geschichte – nicht einlinig, sondern in einer vielstimmigen Weggemeinschaft – erschließt.

1.2.2.1 *Mit der Tora zur Tehilla*

In Anlehnung an Erich Zengers Kurzformel „Von der Tora JHWHs zur Tehilla JHWHs“¹⁹ könnte man auch formulieren: Mit der Tora zur Tehilla. Ein Gebets- und Lebensweg von der individuellen Klage zum universalen Lob ist ein Weg mit der Tora. Der Psalterbeter geht seinen Weg im Vertrauen und im Gehorsam gegenüber Gott und seiner Wegweisung in der Tora. Entsprechend bekunden die beiden letzten Tora-Belege im Psalter (Ps 119,165.174)²⁰:

„Großes Heil haben die, die deine Wegweisung (תּוֹרָה) lieben,
und es gibt bei ihnen kein Straucheln. [...] Ich habe Verlangen nach deiner Hilfe, JHWH!
Und deine Wegweisung (תּוֹרָה) ist meine Lust.“ (Ps 119,165.174)

Die auf den 119. Psalm folgenden Wallfahrts- bzw. Zionslieder und erst recht das Schlusshallel setzen ein Leben mit der Tora JHWHs voraus. Im umfassenden eschatologischen Lobpreis Gottes kommt diese zur Erfüllung.

1.2.2.2 *Vom davidischen Königtum zum Königtum Gottes und einer Royalisierung des Volkes und des Menschen*

Die Königsideologie der beiden ersten Psalmenbücher wird in den beiden letzten mehrfach umgedeutet²¹. Leitend ist dabei nicht nur die Frage, wie Gott seine Herrschaft ausübt²², sondern wie Gott sein Heil in dieser Welt durchsetzen kann bzw. Israel und die Völker Gottes Heil teilhaftig werden.

19 E. ZENGER, Atem 571 Anm. 20; vgl. E. BALLHORN, Telos 359.

20 Gottes Tora prägt nicht nur den Psaltereingang, sondern mit Ps 78 auch dessen Mitte und ebenso die beiden letzten Psalmenbücher – nicht im Stil eines Katechismus, sondern im Lob. Während Ps 1,2 mit *בְּתוֹרָתוֹ* denjenigen seligpreist, der Tag und Nacht murmelnd über JHWHs Wegweisung nachsinnt, bekundet als einziger weiterer wörtlicher Beleg der Formulierung *בְּתוֹרָתוֹ* im Psalter Ps 78,10, dass sie nicht „in seiner Wegweisung“ wandelten; (zu Ps 78 als mögliche Mitte des Psalters vgl. B. WEBER, Werkbuch III 195–197; B. JANOWSKI, Tempel 295 Anm. 33). Die letzten 25 *תּוֹרָה*-Belege von insgesamt 36 im Psalter stehen in Ps 119, beginnend in V.1 mit einer Inklusio zur Seligpreisung in Ps 1,1f.: „Glücklich sind, die untadeligen Weges sind, die wandeln in der Wegweisung JHWHs.“

21 Während das erste Psalmenbuch (Ps 3–41) vor allem individuelle Aspekte des Königtums hervorhebt und königsideologisch bzw. messianisch deutet, fallen im zweiten Psalmenbuch

1.2.2.2.1 Vom davidischen Königtum zum Königtum Gottes

Ausgehend vom davidisch-messianischen Profil der Königspsalmen der beiden ersten Psalmenbücher erfährt der Psalter ab Ps 90, mit seiner mosaischen Verfasserschaft, und den folgenden JHWH-Königspsalmen eine Theokratisierung²³ und eine Eschatologisierung, indem, so Erich Zenger, „das messianische Konzept dem theokratischen Konzept untergeordnet und zugleich in einer eschatologischen Gesamtperspektive vollendet wird“²⁴.

1.2.2.2.2 Vom davidischen Königtum zu einer Royalisierung des Volkes und des Menschen

Ebenfalls in Ps 90 gibt es eine weitere Verschiebung, indem nicht mehr der König als עֶבֶד („Knecht“) JHWHs bezeichnet wird, sondern die Beter (V. 13.16) so bezeichnet werden. Nach dem Ende des davidischen Königtums wird dem Volk und seinen Gliedern dessen königliche Würde²⁵ zuteil²⁶. So wird in der Hallel-sammlung (Ps 111–118) Israel idealtypisch nicht mehr ethnisch definiert, sondern mit Bezeichnungen wie „Gottesfürchtige“ (Ps 115,1.13; 118,4) oder „Gerechte“ (Ps 118,20) über ihre Gottesbeziehung bzw. ethisch. Folgerichtig spricht das Schlusshallel (Ps 149,1) von Israel als קְהֵל הַיְיָ, als „Gemeinde der Heiligen“. Sie ist es, die den universalen eschatologischen Lobpreis trägt.

Die Rolle der anderen Völker²⁷ bleibt ambivalent. Diejenigen Völker, die JHWHs Königsherrschaft nicht annehmen, erfahren dessen eschatologisches Strafgericht (Ps 96,13; 98,9; 149,6–9):

„Erhebungen Gottes [sind] in ihrer Kehle
und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand. [...] um zu vollziehen an ihnen das Gericht, wie aufgeschrieben [...]“ (Ps 149,6.9)

(Ps 42–72) universelle Bezüge auf. Das dritte Psalmenbuch (Ps 73–89) reflektiert den Untergang des davidischen Königtums, weshalb es im vierten (Ps 90–106) und fünften Psalmenbuch (Ps 107–145) zu Akzentverschiebungen kommt; vgl. B. JANOWSKI, Tempel 306.

22 So E. BALLHORN, Telos 379.

23 Zur Bezeichnung des vierten und fünften Psalmenbuches als „theokratische Bücher“ s. M. LEUENBERGER, JHWH-König-Theologie 71f., Anm. 38 sowie M. LEUENBERGER, Konzeptionen, bes. 85ff.

24 E. ZENGER (F.-L. HOSSFELD), Buch 440; vgl. B. JANOWSKI, „Kleine Biblia“ 147ff. Vgl. E. BALLHORN, Telos 343: „Die Torazentrik von Ps 1 ist einer neu betonten Theozentrik gewichen, der ‚Messianismus‘ von Ps 2 einer eschatologischen Erwartung der Theokratie.“

25 Vgl. die Anrede der Israeliten in Jes 43,6 als „Söhne“ und „Töchter“, womit ein weiterer königlicher Würdetitel nach dem Ende des Königtums auf die Israeliten übertragen wird. Vgl. U. RECHBERGER, Messias 145f.

26 Dem Übergang von der königlich-davidischen zur theokratischen Perspektive ab dem vierten Psalmenbuch entspricht der Perspektivenwechsel zur Gemeinde ab Ps 136, einschließlich der Übertragung von Elementen einer Armentheologie auf das Volk Gottes.

27 Vgl. E. BALLHORN, Telos 376f.

Demgegenüber wissen besonders die beiden letzten Psalmenbücher auch von einer eschatologischen Völkerwallfahrt zum Zion, wo Menschen aller Nationen in den Lobpreis Gottes einstimmen. So fordert der JHWH-Königpsalm Ps 96 zunächst dazu auf:

- 3 „Erzählt unter den Nationen seine Herrlichkeit,
unter allen Völkern seine Wundertaten“,

um dann die Völker selbst zur Wallfahrt zum Zion zu rufen:

- 7 „Bringt dar JHWH, ihr Sippen der Völker,
bringt dar JHWH Ehre und Macht!
8 Bringt dar JHWH die Ehre seines Namens!
Erhebt Gabeopfer und kommt zu seinen Vorhöfen!“ (Ps 96,3.7f.),

auf dass sich Ps 100,1²⁸ – möglicherweise ein früherer Schluss des Psalters – und Ps 150,6 erfüllen:

- „Jauchzt JHWH alle Welt!“ (Ps 100,1)
„Aller Atem lobe JH!“ (Ps 150,6)

1.2.2.2.3 Von der Scheol zum Tempel

In den Klage- und Danklieder sowie den Wallfahrts- und Zionspsalmen²⁹ symbolisiert der Tempel – im Gegensatz zur Scheol – den Ort der Gottesgegenwart bzw. ein Leben in heilvoller Gemeinschaft mit Gott. Aus der Scheol und ihren Todeserfahrungen in den Tempel gerettet zu werden, das erfleht der Klagende und der Dankende weiß sich erhört. Beispielhaft bekennt der Beter des Dankliedes Ps 138:

- „Ich bete an zu deinem heiligen Tempel hin
und ich preise deinen Namen um deiner Gnade und deiner Treue willen,
denn groß gemacht hast du über deinen ganzen Namen dein Wort.
Am Tag, als ich rief, da antwortetest du mir.
Du weckst in meiner næpæš Kraft.“ (Ps 138,2f.)

Für Ps 116 kann man geradezu von einer „religiösen Topografie“³⁰ sprechen, wenn sich der Beter geführt weiß – aus der „Scheol“ (V. 3) über die „Länder der Lebenden“ (V. 9) bis zu „den Vorhöfen des Hauses JHWHs“ (V. 19).

Im Schlusshallel Ps 146–150 und besonders in Ps 150 selbst wird der Tempel zum eschatologischen Heiligtum transformiert. „Der ‚Tempel‘ wird zu einer

28 Möglicherweise schloss der Psalter in einer früheren Redaktionsstufe mit der Komposition Ps 93–100; vgl. E.ZENGER (F.-L. HOSSFELD), Buch 449.

29 Zur Verbindung von Tempel- und Zionstheologie in den Wallfahrtspsalmen Ps 120–134 vgl. E. BALLHORN, Telos 378; C. KÖRTING, Zion 132ff.

30 B. JANOWSKI, Dankbarkeit 282.

Metapher für Gottes zukünftiges Handeln an Israel und an der Menschheit³¹. Wie die Klagelieder des Einzelnen den Beter von der Klage seiner Scheol-Erfahrung zum Lob im Tempel führen, so bezeugt der Psalter einer dem Tod verfallenen Menschheit die Rückkehr³² in die lebensvolle Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer und in sein Lob.

1.2.2.2.4 Vom irdischen Heiligtum zum Heiligtum in der Himmelsfeste

Die vorexilische Tempeltheologie sieht im Jerusalemer Tempel das Fundament des bis in den Himmel reichenden Thrones Gottes. Als axis mundi verleiht er dem Kosmos seine Stabilität. Nachexilisch wird JHWHs Wohnung in einem himmlischen Heiligtum lokalisiert, während im Jerusalemer Tempel sein Name wohnt und er von diesem Abbild des himmlischen Heiligtums aus auf der Erde handelt. In Ps 150,1 verbinden sich nun nicht nur das irdische Heiligtum des Jerusalemer Tempels (Ps 150,1b) und Gottes himmlisches Heiligtum (1c), sondern auch der irdische Lobpreis Gottes und sein himmlischer³³.

„Halleluja.

Lobt Gott in seinem Heiligtum (בְּקֹדֶשׁוֹ),

lobt ihn in der Himmelsfeste (בְּרִקְיָעַ) seiner Macht.“ (Ps 150,1)

Im irdischen Lobpreis bekommen die Lobenden schon jetzt Teil am Lobpreis der himmlischen Welt, bis einmal, wenn Gott die Geschichte vollendet, alles, was Atem hat, Gott in seinem Heiligtum lobt, und dies – so Ps 145,1 f.21 am Übergang zum Schlusshallel³⁴ – לְעוֹלָם וָעֶד („für immer und ewig“).

2. Von der individuellen Klage zum universalen Lob: die Psalmen 22–24

Der Psalterprozess von der individuellen Klage zum universalen Lob wird verstärkt, indem einzelne Psalmen und eine Reihe von redaktionell so zusammengestellten Sammlungen wie Ps 22–24³⁵ einen vergleichbaren Weg gehen.

31 E. BALLHORN, Telos 379.

32 Vgl. Ps 23,6.

33 Vgl. E. ZENGER, Atem 568.

34 Vgl. B. WEBER, Werkbuch III 209.

35 Vgl. verschiedene chiastisch angeordnete Sammlungen im 1. Davidpsalter, das Hymnen-cluster Ps 64–68 in Folge der Klagelieder Ps 51–64 u. a. m.

2.1 Die Struktur der Teilsammlung Ps 15–24

- 15 Wallfahrtslied/Tora Überschrift (15,1): מְזֹמֵר לַיהוָה
- 16 Vertrauenslied
- 17 Klagelied
- 18 Danklied/König
- 19 Hymnus/Schöpfung und Tora
- 20 Fürbitte/König
- 21 Danklied/König
- 22 Klagelied
- 23 Vertrauenslied
- 24 Wallfahrtslied/Tora Überschrift (24,1): לַיהוָה מְזֹמֵר

Die Psalmen 15–24 bilden eine Ringstruktur³⁶, mit einem Schöpfungs- und Tora-Hymnus in der Mitte und als Rahmen zwei Wallfahrtsliedern. Diese geben mit ihren chiasmisch angeordneten Überschriften מְזֹמֵר לַיהוָה und לַיהוָה מְזֹמֵר der Sammlung als ganzer den Charakter eines Wallfahrtsgebetes bzw. eines Itinerars für einen Glaubens- und Lebensweg mit Gott und zu Gott in seinem Heiligtum.

Ps 15 fragt nach dem „Wer?“ des Pilgers:

„JHWH, wer darf weilen in deinem Zelt? Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?“
(Ps 15,1)

Ebenso Ps 24,3:

„Wer darf hinaufsteigen auf den Berg JHWHs
und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?“ (Ps 24,3)

Wobei Ps 24,7–10 dann weiter fragt nach dem „Wer?“ des „Königs der Herrlichkeit“:

„Wer ist dieser König der Herrlichkeit?“ (Ps 24,8.10)

Der Perspektivenwechsel von Ps 15 zu 24 macht deutlich: Im Heiligtum kommen beide zusammen, der Pilger und JHWH Zebaoth, betend, im Leben und einmal eschatologisch umfassend. Auffallend ist: Während der Pilger in Ps 15 Israelit ist, ruft Ps 24 die ganze Welt als JHWHs Eigentum zur Wallfahrt. Alle sollen nach JHWH fragen, das Angesichts Jakobs suchen (V. 6) und zu JHWH auf seinen heiligen Berg kommen (V. 3). Der Weg dorthin ist ein Weg, wie ihn die Psalmen der Sammlung Ps 15–24 beschreiben – ein Weg des Vertrauens auf Gott (Ps 16; 23), mit der Freiheit zur Klage und zur Bitte (Ps 17; 22) und dabei ausgerichtet auf das Zentrum: Gottes Tora (Ps 19; vgl. Ps 1) und seinen König (Ps 18.20f; vgl. Ps 2).

36 Vgl. u.a. P. AUFFRET, *La sagesse* 405–438; N. FÜGLISTER, *Verwendung* 372, Anm. 127, G. BARBIERO, *Psalmenbuch* 189ff; B. WEBER, *Werkbuch III* 161ff.

Aus dieser Sammlung noch einmal die Psalmen 22–24 gesondert herauszugreifen und in ihnen ein Beispiel für den Duktus des gesamten Psalters zu sehen, lässt sich mehrfach begründen: Ps 22 als solcher hat schon eine herausgehobene Stellung inne, indem er die Mitte des ersten Psalmenbuches bildet³⁷. Vor allem aber folgt er als Klagelied des Einzelnen auf die Mitte der Teilsammlung, den Torapsalm Ps 19 und die beiden Königspsalmen Ps 20f. Damit ergibt sich eine Parallele zum Psalteranfang, mit dem Klagelied Ps 3 im Anschluss an die doppelte Psaltereröffnung durch den Torapsalm Ps 1 und den Königspalm Ps 2. Ps 24 schließt die Sammlung, vergleichbar dem Schlusshallel des Psalters, mit dem Kommen zum Heiligtum³⁸.

2.2 Die Struktur der Psalmen 22–24

Wie kaum ein anderer Psalm führt Ps 22 seine Beter von der Klage zum neuen Vertrauen und zum Lob Gottes. Er ist ein Paradigmagebet, das einen Prozess der Wende auf allen semiotischen Ebenen und mit einer Reihe poetischer Stilmittel vorantreibt bzw. seine Beter mitnimmt. Die Wende von der Klage zum Lob vollzieht sich prozessual von der Klage (2f.) über einen ersten Blickwechsel von der Not auf Gott (4), die Erinnerung an Heilserfahrungen der Väter (5f.), einen Rückfall in die erneute Klage (7f.), ein *argumentum ad deum* durch das Feindzitat (9), die Erinnerung an Heilserfahrungen im eigenen Leben (10f.), einen weiteren Rückfall in die Klage, wie er nicht tiefer sein könnte (12.13–19.20–22b α) bis zum Bekenntnis „Du hast mir geantwortet“ (22b β). Es folgt ein Danklied (23–27) und der universale Lobpreis der Königsherrschaft Gottes (28–32)³⁹.

Ps 22 geht mit seinen Betern einen Weg von der Klage zum Lob. Und doch ist dieser Weg weder einfach noch linear. Vielmehr entspricht die Radikalität der Not der Radikalität ihrer Klage und diese Radikalität ist auszuhalten. Wenn aber weder der 22. Psalm noch der Psalter bei der Klage stehen bleiben, sondern, sogar über Rückschritte in die erneute Klage, einen Gebets- und Vertrauensweg beschreiten, der ins universale Lob mündet, dann impliziert dieser Weg auch die Aufforderung, nicht stehen zu bleiben, sondern ihn zu gehen.

37 Vgl. J. SCHREINER, Stellung 270f.

38 M. MILLARD, Komposition 137 geht noch weiter: „Die Einheit von Ps 22–24 ist als originale Einheit einer kleinen Wallfahrtsliturgie zur Einlösung eines Gelübdes (Ps 22,26) denkbar“. Vgl. G. BARBIERO, Psalmenbuch 275, Anm. 369. Vgl. auch J. SCHREINER, Stellung 271: Entsprechend seinem eigenen Aufbau aus Klage und Bitte (V. 2–22), Danklied (V. 23–27) und Hymnus (V. 28–32), wird „Ps 22 [...] seinerseits mit einem Danklied (23) und einem Hymnus (24) fortgesetzt.“

39 Zum Aufbau von Ps 22 und zu dessen Wende s. ausführlich U. RECHBERGER, Klage 148–212.

Wer von Ps 22 aus weitergeht, kommt zum Vertrauenspsalm und Danklied Ps 23 und weiter zum Hymnus und Wallfahrtslied Ps 24, parallel zum Duktus des 22. Psalms: von der Klage und Bitte (V. 2–22) zum Danklied (V. 23–27) und zum Hymnus (V. 28–32)⁴⁰. Ps 24 beginnt mit einem hymnischen Introitus (V. 1f), gefolgt von einer Tempeleinlassliturgie, die in eine abschließende Torliturgie mündet mit dem Einzug und der Einwohnung des Königs JHWH Zebaoth auf dem Zion (V. 7–10).

2.3 Mit Ps 22–24 von der individuellen Klage zum universalen Lob: ein semiotisch-poetischer Prozess

Motiv- und Stichwortverbindungen, Wechsel der Sprechakte sowie verschiedene semiotische Bezüge leiten den Psalterbeter auf der Textebene.

So fällt auf, dass nach dem doppelten אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי („Mein Gott, mein Gott“) zum Auftakt von Ps 22 die beiden folgenden Psalmen in derselben syntaktischen Stirnstellung mit dem Gottesnamen beginnen: יְהוָה רֹעִי „JHWH ist mein Hirte“ (23,1) und לַיהוָה הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהָ („JHWH ist die Erde und ihre Fülle“). Auf die Gottesbezeichnung folgt in derselben syntaktischen Stirnstellung der Gottesname – was einen Vertrauenszugewinn zum Ausdruck bringt. Und sprachaktanalytisch liegt dasselbe Fazit auf der Hand: An Stelle eines expressiv-emotiven Sprechaktes der Klage in 22,2 beginnen die Psalmen 23 und 24 jeweils mit einem repräsentativen Sprechakt des Bekenntnisses, womit sie das Bekenntnis von 22,2בβ עֲנִיתָנִי („Du hast mir geantwortet“) und der folgenden Verse aufnehmen. Ähnlich bedeutsam für den Weg einer Wende von der Klage zum Lob sind die Wechsel der Tempora. Das Perfekt in 22,2בβ עֲנִיתָנִי und dem vergleichbar das in 22,32 כִּי עָשָׂה („denn er hat gehandelt“) betonen den Aspekt der Faktizität der Erhöhung. Dieser wird in 23 aufgegriffen und durch Imperpektformen fortgeführt. Sie verleihen dem Bekenntnis der Erhöhungsgewissheit eine durative Vertrauensbasis, die den Beter von Ps 23 wiederum mit einem Perfekt consecutivum schließen lassen: „Und ich werde zurückkehren ins Haus JHWHs für die Länge der Tage“.

Ps 24 fährt im Introitus V. 2f mit einem Bekenntnis fort. Wenn V. 3 im Imperfekt fragt „Wer darf hinaufsteigen auf den Berg JHWHs und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte“, dann lenkt das Imperfekt den Blick nach vorne und öffnet die Frage für die Zukunft einschließlich einer eschatologischen Dimension. Die Antwort dagegen in V. 4 wird in 4aα nominal und in 4aβ im Perfekt formuliert. Ersteres benennt eine absolut unumstößliche Selbstverständlichkeit: „Der unschuldige Hände und ein reines Herz hat, der...“. Das

40 Vgl. J. SCHREINER, Stellung 271.

Perfekt dagegen rückt das zurückliegende Leben in den Fokus und gibt ihm eine Bedeutung im Ausblick auf die Frage, wer zum Berg JHWHs hinaufsteigen und an heiliger Stätte stehen darf. Die Antwort im Perfekt: „der seine næpæš nicht auf Falsches gerichtet hat und nicht geschworen hat zum Betrug.“ Und dann folgt wieder im Imperfekt die Segensverheißung, bevor V. 6 im Sinne eines Zwischenfazits die Einlassliturgie partizipial beschließt, was keine einmalige Handlung, sondern eine dauerhafte Haltung, ja eine Wesensaussage zum Ausdruck bringt: „Das ist das Geschlecht derer, die nach ihm trachten, die dein Angesicht suchen: Jakob.“ Die Torliturgie beendet den 24. Psalm und mit ihm die Teilsammlung Ps 15–24 mit einer zweimaligen Anrede an die Tore im Imperativ (V. 7.9):

„Erhebt (רָאִץ), ihr Tore, eure Häupter und erhebt euch, ihr ewigen Pforten, dass der König der Herrlichkeit einziehe!“ (Ps 24,7.9)

Die Kraft zu solch Imperativen hat nur, wer von einer unerschütterlichen Gewissheit getragen ist, der Gewissheit, dass kein Tor und keine Pforte dieser Welt diesen König aufhalten kann, sondern sich ihm ehrerbietig öffnen muss. Diese Gewissheit wiederum hängt wesentlich am zurückgelegten Gebetsweg von Ps 22–24 und der mit diesem Weg einhergehenden Veränderung in der Gottesbeziehung.

2.4 Mit Ps 22–24 von der individuellen Klage zum universalen Lob: eine vielstimmige Weggemeinschaft theologischer Konzepte

2.4.1 Ps 22–24: mit der Tora zur Tehilla

Mit Ps 19 bildet ein Tora-Psalms die Mitte der Teilsammlung und den Ausgangspunkt, von dem die Psalmen 22–24 zu lesen sind. Auf die Überschrift des Tora-Lobpreises in 8aα –

„Die Wegweisung JHWHs (תּוֹרַת יְהוָה) ist vollkommen.“ (Ps 19,8aα)

– folgt eine Stichwortverbindung von 8aβ zu Ps 23,3:

„Sie regeneriert (מְשִׁיבָה) die næpæš.“ (Ps 19,8aβ)

„Meine næpæš regeneriert er (יְשׁוּבָה).“ (Ps 23,3)

Ist es in Ps 19 die Tora, die die næpæš des Beters regeneriert, bekennt Ps 23 dies von JHWH selbst.

In Ps 24,3–6 greift – in einer Inklusio zu Ps 19 – die Tempeleinlassliturgie, auch „Einzugstora“ genannt⁴¹, die Tora indirekt wieder auf.

41 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50 159; M. METZGER, Testament 109; u. a.

„Wer darf hinaufsteigen auf den Berg JHWHs
und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?
Der unschuldige Hände und ein reines Herz hat,
der seine næpæš nicht auf Falsches richtet
und nicht schwört zum Betrug.“ (Ps 24,3f.)

Zutritt zum Heiligtum und damit zu Gott bekommt, wer sich durch Vollkommenheit in äußerer Tat (Hände) und innerer Gesinnung (Herz) auszeichnet, bzw. gesteigert, dessen ganzes Leben, dessen næpæš, sich nicht zu Falschem erhebt, sondern zu Gott. Gottesgemeinschaft, Segen und Gerechtigkeit sind jetzt und in Rekurs auf Ps 1 eschatologisch an ein Leben zurückgebunden, das Gott sucht und seiner Tora folgt.

Verstärkt wird diese bleibende Tora-Relevanz durch zwei weitere Stichwortverbindungen der Nomen Herz und næpæš.

Klagt Ps 22,15 angesichts der Not:

„Mein Herz ist wie Wachs geworden,
zerflossen inmitten meines Leibes.“ (Ps 22,15),

so beglückwünscht Ps 22,27 all jene, die JHWH gesucht haben:

„Euer Herz lebe auf für immer!“ (Ps 22,27),

um als Erretteter mit Ps 24,4 im Toragehorsam mit einem „reinen Herzen“ zu leben und zu Gottes Heiligtum zu gelangen.

„Der unschuldige Hände und ein reines Herz hat,
der seine næpæš nicht auf Falsches richtet (אִשָּׁף/erhebt)
und nicht schwört zum Betrug.“ (Ps 24,4)

Vergleichbar ist es bei der næpæš, die von Schwert und Hundesgewalt bedroht wurde (Ps 22,21) und die der Beter „nicht am Leben hat erhalten können“ (Ps 22,30): Sie wird von JHWH und seiner Tora „regeneriert“ (Ps 23,3; 19,8) und darf – so das zweimalige שׁוּב in Ps 23,3 (pol.) und Ps 23,6 (qal) – „zurückkehren (שׁוּב) ins Haus JHWHs für die Länge der Tage“. Auf diesem Weg, so erinnert Ps 24,4 als indirekte Mahnung und direkte Verheißung, soll der Beter seine næpæš nicht auf Falsches richten.

2.4.2 Ps 22–24: vom davidischen Königtum zum Königtum Gottes und einer Royalisierung des Volkes und des Menschen

Auch in den Psalmen 22–24 ist das Königtum ein Leitthema, das den Beter zum universalen Lob weitergeleitet.

2.4.2.1 *Der davidische König*

Liest man die drei Psalmen im Kontext, dann betet nicht nur irgend ein Mensch, sondern der davidische König⁴². Daran erinnern neben dem Präskript in Ps 22,1 auch die vorausgegangenen Königspsalmen Ps 18⁴³ und 20f, zum Beispiel mit der Parallele zwischen Ps 18,20 und Ps 22,9:

„Wälze auf JHWH! Er wird ihn davonbringen.
Er wird ihn herausreißen, denn er hat Gefallen an ihm.“ (Ps 22,9)

„Und er führte mich heraus ins Weite,
er befreite mich, weil er Gefallen an mir hatte.“ (Ps 18,20)

Aber die Geschichte geht weiter und sowohl im Psalterverlauf als auch in den Psalmen 22–24 verschiebt sich der Fokus vom davidischen Königtum zum Königtum Gottes sowie einer Royalisierung des Volkes.

2.4.2.2 *Vom davidischen Königtum zum Königtum Gottes*

In Ps 22,4 wendet der davidische König und mit ihm jeder individuelle Beter seinen Blick von der Not auf Gott und bezeugt ihn als König:

„Doch du bist ein heiliger Thronender [...]“ (Ps 22,4)

In einer Inklusio dazu besingt Ps 22,28ff JHWHs universales Königtum:

„Es werden gedenken und umkehren zu JHWH alle Enden der Erde.
Und es werden sich beugen vor dir alle Sippen der Völker.
Denn JHWH gehört das Königtum und er ist Herrscher über die Völker.“ (Ps 22,28f)

Ps 23,1 greift dieses Bekenntnis zum universalen Königtum JHWHs mit dem persönlichen Bekenntnis zum königlichen Hirten⁴⁴ auf:

„JHWH ist mein Hirte.“ (Ps 23,1)

Ps 24 unterstreicht das Königtum Gottes mit einer Eigentumserklärung

„JHWH ist die Erde und ihre Fülle,
die Welt und die darauf wohnen.“ (Ps 24,1),

um dann zum Finale des Psalms und der Teilsammlung fünffach JHWH als „König der Herrlichkeit“ zu bezeugen⁴⁵.

42 S. B. WEBER, Werkbuch III 76.

43 Vgl. bes. Ps 18,20 und Ps 22,9; vgl. auch Ps 18,18.44.49.

44 Zur Hirtenmetapher als königliches Prädikat vgl. W. SCHOTTRUFF, Art. Hirt. 167f.

45 Die vorexilische Datierung des Psalms und seiner Torliturgie (vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50 157) und die wahrscheinlich ebenfalls vorexilische redaktionelle Einordnung in die Sammlung 15–24 (auch wenn Ps 23 erst später aufgenommen worden sein sollte), führt vor Augen, wie sich das davidische Königtum vom Königtum Gottes her und auf dieses hin verstanden hat.

„Erhebt, ihr Tore, eure Häupter
 und erhebt euch, ihr ewigen Pforten,
 dass der *König der Herrlichkeit* einziehe!
 Wer ist dieser *König der Herrlichkeit*?
 JHWH, stark und mächtig!
 JHWH, mächtig im Kampf!
 Erhebt, ihr Tore, eure Häupter,
 und erhebt euch, ihr ewigen Pforten,
 dass der *König der Herrlichkeit* einziehe!
 Wer ist er, dieser *König der Herrlichkeit*?
 JHWH der Heerscharen,
 er ist der *König der Herrlichkeit!*“ (Ps 24,7–10)

2.4.2.3 *Vom davidischen Königtum zu einer Royalisierung des Volkes und des Menschen*

Zur Theokratisierung des Psalters mit dem Untergang des Königtums kommt eine Royalisierung Israels bzw. des Menschen. Vorbereitet wird auch diese bereits im Perspektivenwechsel innerhalb der Psalmen 22–24 – beispielhaft in einer Stichwortverbindung zwischen Ps 23,5 und Ps 22,8 über das Nomen $\psi\alpha\gamma$ („Kopf, Haupt“). In Ps 22,8 klagt der Beter über seine Feinde, die den Kopf ($\psi\alpha\gamma$) über ihn schütteln.

„Alle, die mich sehen, verspotten mich,
 machen einen Spalt mit den Lippen, schütteln den Kopf ($\psi\alpha\gamma$).“ (Ps 22,8)

Dem gegenüber bekennt der Beter von Ps 23,5, dass Gott sein Haupt ($\psi\alpha\gamma$) mit Öl erquickt hat, was einer Königssalbung entspricht.

„Du hast erquickt mit Öl mein Haupt ($\psi\alpha\gamma$), [...]“ (Ps 23,5)

Diese Salbung lässt sich aus der Perspektive des davidischen Königs lesen, aber auch symbolisch aus der eines jeden Beters bzw. einer mit dem Ende des Königtums einhergehenden Idee der Royalisierung des Menschen und des Übergangs der königlichen Würde auf das Volk und seine Glieder⁴⁶. Letzteres klingt an, wenn man das Bekenntnis in Ps 23,1 „JHWH ist mein Hirte“, entsprechend der Metapher vom Hirten einer Herde, zuerst kollektiv versteht, mit der Gemeinschaft des Volkes Israel als Sprecher, und in Folge dessen die Königssalbung in V. 5 dann auch kollektiv deutet.

Ps 24 greift im Zuge seiner JHWH-Königs-Theologie das Stichwort des Hauptes erneut auf.

⁴⁶ Sind „alle Erquickten der Erde“ in Ps 22,30aα lediglich jene, die – um eines Merismus willen – im Kontrast zu den bereits Verstorbenen (V. 30aβb) erfüllt leben, oder kann man in der Perspektive von Ps 23,5 darunter Menschen verstehen, deren Erquickung in ihrer Salbung und königlicher Würde besteht, in der sie Gott als König anbeten?

„Erhebt, ihr Tore, eure Häupter (רָאִשֵׁיכֶם)
und erhebt euch, ihr ewigen Pforten,
dass der König der Herrlichkeit einziehe!“ (Ps 24,7.9)

Über das Stichwort des Hauptes wird damit im Verlauf der Psalmen 22–24 die Idee des Königtums mehrfach transformiert⁴⁷: von David auf den je individuellen Beter (23,5) sowie indirekt über eine kollektive Lesung der Hirten-Herde-Metapher (23,1) auch auf Israel. Schließlich öffnet sich im Bild von den Toren mit ihren sich hebenden Häuptern eine umfassende, geradezu kosmologische Dimension⁴⁸.

2.4.3 Ps 22–24: von der Scheol zum Tempel

Aufschlussreich sind wieder eine Reihe von Motiv- und Stichwortverbindungen.

Beklagt der Beter in 22,2 die Erfahrung der Gottesferne, bekennt er in Ps 23,4 die Gewissheit der Gegenwart Gottes und dies selbst in tiefster Todesnot.

„Auch wenn ich gehe im Tal des Todesschattens,
fürchte ich nichts Böses,
denn du bist bei mir.“ (Ps 23,4)

Die in 22,2 folgende Stichwortverbindung zu 24,5 über das Nomen (יֵשַׁע; יְשׁוּעָה) greift dies auf. Klagt der Beter in Ps 22,2

„Fern von meinem Heil (רְחוֹק מִיְשׁוּעָתִי)
sind die Worte meines Schreiens.“ (Ps 22,2b),

so bekennt Ps 24,5 von dem, der im Tempel angekommen ist und Einlass gefunden hat:

„Er wird Segen empfangen von JHWH
und Gerechtigkeit von dem Gott seines Heils (מִמְּאֲלֵהֵי יֵשַׁע).“ (Ps 24,5)

Der Weg von der Scheol zum Tempel wird durch zwei weitere Stichwortverbindungen geebnet. In Ps 22,15f klagt der Beter

„Wie Wasser (בְּמַיִם) bin ich hingeschüttet worden.“ (Ps 22,15),

um in Ps 23,2 Gottes umfassende Fürsorge zu preisen:

„Auf grünen Weiden lässt er mich lagern.
Zum Wasser (עַל־מַי) der Ruhe führt er mich.“ (Ps 23,2)

47 Eine weitere Stichwortverbindung über das Verb יָשַׁב („thronen, wohnen“) in Ps 22,4 und Ps 24,1 weist in dieselbe Richtung: Dem Thronen (יָשַׁב) JHWHs als König in Ps 22,4 entspricht in Ps 24,1 das Wohnen (יָשַׁב) der Menschen auf der Erde, die wiederum als JHWHs Schöpfung mit all jenen, die auf ihr wohnen, JHWHs königliches Eigentum ist.

48 Vgl. Ps 29 sowie C.P. CRAIGIE, Psalms 1–50 214; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50 160f.

Einen Vers später spitzt sich die Todeserfahrung zu.

„Eingetrocknet wie eine Tonscherbe ist meine Kraft
und meine Zunge ist an meinem Gaumen angeklebt
und in den Staub des Todes (וּלְעֶפְרָיִם מָוֶת) legst du mich.“ (Ps 22,16)

Zugleich ist diese in Ps 23,4 aber von der Gewissheit der Gegenwart Gottes getragen, was dem Beter die Furcht nimmt und Zuversicht schenkt.

„Auch wenn ich gehe im Tal des Todesschattens (בְּגִי אֶצְלֵי מָוֶת),
fürchte ich nichts Böses, denn du bist bei mir.
Dein Stock und dein Stab, sie geben mir Zuversicht.“ (Ps 23,4)

Ein Weg aus der Scheol in den Tempel bzw. von der Klage zum Lob wird auch am Stichwort der *næpæš* ersichtlich:

- »Entreiß dem Schwert meine *næpæš*,
aus Hundesgewalt meine Einzige!« (Ps 22,21)
- »Es haben gegessen und sich gebeugt, alle Erquickten der Erde.
Vor ihm werden niederknien alle, die in den Staub hinabgestiegen sind
und der seine *næpæš* nicht am Leben hat erhalten können.« (Ps 22,30)
- »Meine *næpæš* regeneriert er.
Er führt mich auf Pfaden der Gerechtigkeit
um seines Namens willen.« (Ps 23,3)

Bittet der Beter in Ps 22,21 um Rettung seiner *næpæš* aus Todesnot, so bekennt er in Ps 23,5, dass JHWH seine *næpæš* „regeneriert“.

Ps 22,30 geht noch weiter. JHWH „regeneriert“ die *næpæš* seiner Beter nicht nur und rettet sie nicht nur aus der Scheol zurück ins Leben. Vielmehr gibt es bei JHWH auch eine Rettung durch den Tod hindurch in ein jenseitiges Leben bzw. mit einer eschatologischen Lesart von Ps 24⁴⁹ in ein Leben in Gottes Heiligtum, in dem sein universaler Lobpreis erklingt.

Als weitere Motivverbindung hilft den Betern von Ps 22–24 das Motiv des Mahles (Ps 22,27.30; Ps 23,5) einen Weg von der Klage zum Lob zu gehen:

„Die Elenden werden essen und satt werden.
Es werden JHWH preisen, die ihn gesucht haben.
Euer Herz lebe auf für immer!“ (Ps 22,27)

„Es haben gegessen und sich gebeugt, alle Erquickten der Erde.
Vor ihm werden niederknien alle, die in den Staub hinabgestiegen sind
und der seine *næpæš* nicht am Leben hat erhalten können.“ (Ps 22,30)

49 Vgl. B. WEBER, Werkbuch III 77.

„Du bereitest vor mir einen Tisch,
angesichts meiner Feinde.
Du hast erquickt mit Öl mein Haupt,
mein Becher ist Überfließen.“ (Ps 23,5)

Das Ziel eines jeden Klagenden ist die Dankopferfeier im Tempel⁵⁰: vor versammelter Gemeinde erzählen zu können, wie Gott ihn aus Todesnot zurück ins Leben errettet hat, ihm ein Dankopfer zu bringen und ihn gemeinsam zu loben, auf dass auch andere ermutigt werden, diesen Weg von der eigenen Klage zum universalen Lob zu gehen.

Der Psalmbeter hat sich auf diesen Weg begeben. Und gerade die Wegetappe der Psalmen 22–24 vergewissert ihn seines Weges und seines Zieles. In Ps 23,6 weiß er sich der Rückkehr in das Haus JHWHs gewiss. In Ps 24 ist er angekommen.

Ein weiteres Leitmotiv für den Weg von der individuellen Klage zum universalen Lob ist das des Angesichtes. Bekennt Ps 22,25, dass Gott sein Angesicht nicht vor dem individuellen Beter verborgen hat

„Denn er hat nicht geringgeschätzt und nicht verschmäht die Not des Elenden.
Und er hat sein Angesicht (פָּנָיו) nicht vor ihm verborgen.
Und als er zu ihm um Hilfe rief, hat er gehört.“ (Ps 22,25),

öffnen die Verse 28.30 den Horizont zu einer universalen Anbetung, in die selbst die schon Verstorbenen einstimmen werden:

„Es werden gedenken und umkehren zu JHWH alle Enden der Erde.
Und es werden sich beugen vor dir/deinem Angesicht (לְפָנֶיךָ) alle Sippen der Völker. [...]
Es haben gegessen und sich gebeugt, alle Erquickten der Erde.
Vor ihm/seinem Angesicht (לְפָנָיו) werden niederknien alle, die in den Staub hinabgestiegen sind
und der seine næpæš nicht am Leben hat erhalten können.“ (Ps 22,28.30)

Ps 23,5 wendet den Blick vom Angesicht JHWHs zum Angesicht des Beters, bevor dann Ps 24,6 sich jenen zuwendet, die Jakobs Angesichts suchen, stellvertretend für das Angesicht Gottes selbst.

„Du bereitest vor mir (לְפָנַי) einen Tisch,
angesichts meiner Feinde.“ (Ps 23,5)

„Das ist das Geschlecht (דֹר) derer, die nach ihm trachten,
die dein Angesicht (פָּנֶיךָ) suchen: Jakob.“ (Ps 24,6)

Umgekehrt: Wer sich in Ps 24,6 zu jenen stellt, die Jakobs Angesicht suchen, tut dies mit der Erfahrung, dass Gott sein Angesicht nicht verborgen hat (Ps 22,25.28.30), sondern vor ihm bzw. seinem Angesicht einen Tisch bereitet hat (Ps 23,5). Dies

50 Vgl. B. WEBER, Werkbuch III 76.

lässt ihn nun, herkommend von der weitsichtigen Verheißung in Ps 22,28–32, Gott im Heiligtum anbeten.

Und dies nicht allein und auch nicht nur als Gemeinde der Israeliten, sondern im großen Chor, zu dem auch die Völker zählen, die sich zu Jakob bzw. in einer Völkerwallfahrt zum Zion aufgemacht haben.

„Die Nachkommen, die ihm dienen:

Es wird erzählt werden im Blick auf den Herrn dem zukünftigen Geschlecht.“ (Ps 22,31)

Das „zukünftige Geschlecht“ ist dann kein anderes als das, das sich Dank der Erzählungen von JHWHs Heilshandeln nun zu JHWH und seinem Volk aufmacht.

„Das ist das Geschlecht (דור) derer, die nach ihm trachten,
die dein Angesicht suchen: Jakob.“ (Ps 24,6)

Die Reihe der Stichwortverbindungen unter diesem Fokus „Von der Scheol zum Tempel“ ließe sich fortsetzen⁵¹. Eine letzte in Ps 22 will ich noch nennen. Sie ergibt sich über das Nomen der „Gerechtigkeit“. Ps 22,32 schließt mit der Ankündigung:

„Und sie werden berichten seine Gerechtigkeit (צדקתו) dem Volk,
das noch geboren wird, denn er hat gehandelt.“ (Ps 22,32)

„Seine Gerechtigkeit“ meint hier Gottes Heilshandeln. Ps 23,3 greift dies im ganz persönlichen Bekenntnis auf:

„Er führt mich auf Pfaden der Gerechtigkeit (צדק)
um seines Namens willen.“ (Ps 23,3)

Und wer mit Ps 24 im Zionsheiligtum ankommt, dem gilt die Verheißung von V.5:

„Er wird Segen empfangen von JHWH
und Gerechtigkeit (צדקה) von dem Gott seines Heils.“ (Ps 24,5)

In Ps 15 ist es eine Zugangsvoraussetzung, Gerechtigkeit zu üben (Ps 15,2). In der Reihe der Psalmen 22–24 erweist Gott dem Beter seine heilvolle Gerechtigkeit. In Ps 24,5 ist Gerechtigkeit explizit eine Gabe Gottes.

2.4.4 Ps 22–24: vom irdischen Heiligtum zu einer endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion

Betet man die Psalmen 22–24 im Zusammenhang, dann weitet sich der Fokus von der Rettung eines Einzelnen hin zu einer eschatologischen Völkerwallfahrt zum Zion. Die Psalmen, und exemplarisch die Psalmen 22–24, werden in ihrer Zu-

51 Vgl. das Stichwort des Lebens und die Stichwortverbindung von Ps 22,27 und 23,6.

sammenstellung zum „Gebetsweg des endzeitlichen Gottesvolkes: der Gemeinde der Gerechten Israels und dann auch der JHWH Huldigenden aus der Völkerwelt“⁵².

Im Licht von Ps 22,28–32 und 23,6 und deren Stichwortverbindung über das Verb שׁוּב (umkehren/zurückkehren) ist die Völkerwallfahrt zum Zion in Ps 24 in jedem Fall auch eschatologisch zu deuten.

„Es werden gedenken und umkehren (שׁוּב) zu JHWH alle Enden der Erde.
Und es werden sich beugen vor dir alle Sippen der Völker.“ (Ps 22,28)

„Und ich werde zurückkehren (שׁוּב) ins Haus JHWHs für die Länge der Tage.“ (Ps 23,6)

Die „kleine tempeltheologische Dogmatik“⁵³, wie Hermann Spieckermann den 24. Psalm bezeichnet, geht dabei nicht nur den Weg zurück, „den JHWH zuvor vom Heiligtum aus zum Menschen und in die Welt gegangen ist“, sondern – und ich meine, dass man hier ergänzen muss – auch den Weg zurück, den der Mensch einst in die Welt hinausgehen musste – aus einer heilvollen Existenz in die der Gegenwart Gottes, wie dies die Eden-Erzählung mit ihren Heiligtumskonnotationen anschaulich schildert⁵⁴.

Gerade in der Zusammenstellung der Psalmen 22–24 gibt dieses Stichwort des Um- bzw. Zurückkehrens (שׁוּב) zu erkennen, dass es jenseits aller Scheol-Erfahrungen ein heilvolles Leben in der Gegenwart Gottes gegeben hat, in dieses zurückzukehren der Mensch berufen ist.

3. Fazit

Der Weg von der individuellen Klage zum universalen Lob im Psaltergebet und mit dem Psalter als Itinerar für einen Lebensweg coram deo und ad deum⁵⁵ ist wesentlich von der Aneignung biblischer Heilsgeschichte bestimmt, wie sie der Psalter rückblickend erschließt und ausblickend eröffnet.

Wer sich mit David, mit Israel und mit dem Sohn Davids und Psalmbeter Jesus Christus und all jenen, „die des Weges sind“, auf den Gebetsweg des Psalters und seiner Teilsammlungen macht, wird als ein Teil von dessen Geschichte zum universalen eschatologischen Lob Gottes geführt.

52 B. WEBER, Werkbuch III 76f.

53 H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 208.

54 Zur Deutung des Garten Edens als Heiligtum vgl. Jub 3,12ff und bes. 8,19; vgl. J. FREY, Weltbild 272 ff.

55 E. BALLHORN, Telos 382: „Alle Einzelbewegungen gehen letztlich auf ein gemeinsames Ziel zu: das gemeinschaftliche, alle Menschen umfassende, universale und eschatologische Lob der Königsherrschaft Gottes.“

Abstract

One of the essential themes of a theology of the Psalter is the „tension between lament and praise“, or the change from lament to praise. This change characterizes not only the majority of the individual psalms of lament, but also the Psalter itself. Further layers of meaning appear when we observe the movement from prayer to praise within individual parts of the Psalter.

Paradigmatically for the Psalter as whole, Pss 22–24 (which complete the collection Pss 15–24 – framed by Zion pilgrimage, and centred on Torah-wisdom in Ps 19) lead forward from individual complaint to universal praise in the Temple. In their editorial composition, they also serve as a didactic theological interpretation of biblical salvation history. This is evident above all in the linking of keywords, motifs and subjects across these three psalms, with their primary themes of Torah and Wisdom, Davidic monarchy and Zion, as well as the universal kingship of YHWH.

Those who join the prayer-pilgrimage of the Psalter and its collections – with David, with Israel, with the son of David and prayer of the psalms Jesus Christ, and with the „generation of those who ask for him“ (Ps 24:6) from „all ends of the earth and [...] all generations of the nations“ (Ps 22:28ff) – will, as part of this journey, be led to the universal eschatological praise of God.

Literatur

- ATHANASIUS von Alexandrien, Brief an Marcellinus, in: H.J. Sieben (Hg.), *Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus* (So-phia 30), Trier 1998, 143–179.
- P. AUFFRET, *La sagesse a bâti sa maison: Études de structures littéraires dans l’Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes* (OBO 49), Fribourg 1982.
- E. BALLHORN, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches* (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004.
- G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41* (ÖBS 1), Frankfurt a. M. 1999.
- H. BORNKAMM (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel* (KVR 1550), Göttingen 42005.
- J. CALVIN, *Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl*, in: E. Busch u. a. (Hg.) *Calvin-Studienausgabe* Bd. 6, Neukirchen-Vluyn 2008.
- A. CASSIODOR, *Expositio Psalmorum LXXI–CL*, in: M. Adriaen (Hg.), *Magni Avrelii Cassiodori Senatoris Opera* II,2 (CCSL 98), Turnhout 1958.
- N. DECLAISSÉ-WALFORD, *An Intertextual Reading of Psalms 22,23, and 24*, in: P.W. Flint/P.D. Miller Jr. (Hg.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (FIOTL 4/VT.S 99), Leiden 2005, 139–152.
- P.C. CRAIGIE, *Psalms 1–50* (WBC19), Waco 1983.

- J. FREY, Zum Weltbild im Jubiläenbuch, in: M. Albani/J. Frey/A. Lange (Hg.), *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, 261–292.
- N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: J. Schreiner (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (FzB 60), Würzburg 1988, 319–384.
- HIERONYMUS, *Tractatus S. Hieronymi Presbyteri in librum Psalmorum*, in: G. Morin/B. Capelle/J. Fraipont (Hg.), *Tractatus sive homiliae in psalmos. In Marci evangelium. Alia varia argumenta* (CCSL 78), Turnhout 1958, 1–447.
- F.-L. HOSSFELD, Von der Klage zum Lob. Die Dynamik des Gebets in den Psalmen, in: *BiKi* 56 (2001) 16–20.
- /E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB 29), Würzburg 1993.
 - /E. ZENGER, *Psalmen 51–100* (HTHKAT), Freiburg, Basel, Wien 2000.
- B. JANOWSKI, Die „Kleine Biblia“. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments (1998), in: Ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 125–164.
- , *Dankbarkeit. Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen* (2003), in: Ders., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, Neukirchen-Vluyn 2003, 267–312.
 - , *Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters* (2010), in: Ders., *Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5*, Neukirchen-Vluyn 2014, 287–314.
- T. KELLER (with K. KELLER), *The Songs of Jesus. A Year of Daily Devotions in the Psalms*, New York 2015.
- K. KOENEN, *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde* (BBB 101), Weinheim 1995.
- C. KÖRTING, *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen 2006.
- M. LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter* (ATHANT 83), Zürich 2004.
- , *Die Jhwh-König-Theologie der formativen Psalter-Redaktion und ihre Trägerkreise*, in: F.-L. Hossfeld/J. Bremer/T.M. Steiner (Hg.), *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178), Bonn 2017, 61–95.
- N. LOHFINK, *Die Einsamkeit des Gerechten. Zu Psalm 1*, in: Ders., *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg 1999, 163–171.
- M. LUTHER, *Zweite Vorrede auf den Psalter* (1528), in: H. Bornkamm (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Göttingen³1989, 64–69.
- U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK I/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn⁵2002.
- M. METZGER, *Das Alte Testament als Text christlicher Frömmigkeit – am Beispiel der Psalmen*, in: R. Preul (Hg.), *Glücksfälle der Christentumsgeschichte. Ringvorlesung der Emeriti der Theologischen Fakultät Kiel*, Berlin 2008, 83–122.
- M. MILLARD, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen 1994.
- W.S. PRINSLOO, *Psalm 149. Praise Yahweh with tambourine and two-edged sword*, in: *ZAW* 109 (1997) 395–407.
- U. RECHBERGER, *Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen* (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn 2012.

- , *Der Messias. Eine biblische Heilsgeschichte von Israels Wunsch nach einem König bis zur Geburt von Jesus Christus*, in: R. Hille (Hg.), *Gott als Mensch. Christologische Perspektiven*, Gießen 2015, 127–159.
- CHR. REEMTS, *Schriftauslegung. Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Unter Mitwirkung von Placida Bielefeld (Ps 1, Ps 95 (96)) (NSK.AT 33,6)*, Stuttgart 2000.
- W. SCHOTTROFF, *Art. Hirt.*, in: *NBL 2* (1995) 167–169.
- J. SCHREINER, *Zur Stellung von Psalm 22 im Psalter. Folgen für die Auslegung*, in: Ders., (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (FzB 60)*, Würzburg 1988, 241–277.
- B. SCHWENGER, *Der Garten in Eden als Heiligtum: Aspekte und Implikationen*, in: *SpCh 25f* (2014/15) 3–32.
- J. SEREMAK, *Psalm 24 als Text zwischen den Texten (ÖBS 26)*, Frankfurt 2004.
- H.J. SIEBEN (Hg.), *Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus (Sophia 30)*, Trier 1998.
- H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148)*, Göttingen 1989.
- PH. SUMPTER, *The Substance of Psalm 24. An Attempt to Read Scripture after Brevard S. Childs (LHB 600)*, London, New York 2015.
- B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart (2001) ²2016.
- , *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart (2003) ²2016.
- , *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart 2010.
- E. ZENGER, *Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter*, in: A. Angenendt (Hg.), *Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen; Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann, Kevelaer 1993*, 29–47.
- (bearbeitet von F.-L. Hossfeld), *Das Buch der Psalmen*, in: Chr. Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1)*, Stuttgart 1995/⁹2015, 431–455.
- , „*Aller Atem lobe JHHW!*“ *Anthropologische Perspektiven im Hallel Ps 146–150*, in: M. Bauks/K. Liess/P. Riede (Hg.), *Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie (FS B. Janowski)*, Neukirchen-Vluyn 2008, 565–579.

W. H. Bellinger, Jr.

The Direction of the Psalter in Book V and the Question of Genre¹

1. Introduction

The project *Theologie des Psalters* is of vital importance. I have elsewhere suggested that the Psalter is a place to begin in articulating Old Testament Theology and so it is of singular importance to delve into the Psalter's theology.² I note the articulation of Professor W.P. Brown:

If not the theological center of the Old Testament, the Psalter is at least Scripture's most integrated corpus. On David's many-stringed lyre, as it were, there can be heard almost every theological chord that resounds throughout the Hebrew Scriptures, from covenant and history to creation and wisdom. In the Psalms, the God who commands is also the God who sustains. The God of royal pedigree and the God of the "poor and needy," the God of judgment and the God of healing, God's hidden face and God's beaming countenance: all are profiled in the Psalter. It was not without justification that Luther called the Psalter "the little Bible."³

A predecessor to W.P. Brown's articulation is G.W. Anderson's 1963 Presidential Address at the British Society for Old Testament Study. G.W. Anderson characterizes the Psalms as "Israel's Creed: Sung, Not Signed."⁴ He understands the Psalter as a representative source for the theology of the Hebrew Scriptures as well as an exemplar of the difficulties in articulating such a theology.

It is, of course, no secret that there is diversity in the theology of the Psalter, a perspective greatly emphasized by Professor E.S. Gerstenberger, who suggests that the Psalter is sufficiently vast that it "neither diachronically nor syn-

1 The work of many authors in this volume has had considerable impact on my research on the Psalter and on my understanding of this central text in the Hebrew Scriptures, and I am grateful for that. I am especially grateful for the work of E. Zenger and F.-L. Hossfeld. It was one of the joys of recent years to know Professor Hossfeld, whose acquaintance I really made in Oxford at the conference hosted by Professor S. Gillingham in 2010.

2 W.H. BELLINGER, JR., Psalms 28–39.

3 W.P. BROWN, Psalms 1.

4 G.W. ANDERSON, Creed 277–285.

chronically represents a uniform theology.”⁵ The Psalter presents various conceptions of God. Perhaps E.S. Gerstenberger and I have different expectations for what constitutes “theology.” As with all theological reflection, we must deal with both unity and diversity in our articulation of the Psalter’s witness to divine engagement with the community and the world; the Psalter bears witness to both divine presence and absence in Psalms 23 and 88, for example. The work of recent decades on the shape and shaping of the Psalter contributes to this effort to come to terms with theological unity and diversity. In the words of E. Ballhorn: “In its final shape, the book of Psalms is constructed to mirror and to ‘contain’ the whole Bible in a nutshell, in its content and even in its literary forms. [...], the Psalter uses a whole variety of genres and speech acts to express its message. Complexity is part of its theology.”⁶ The pursuit of the shape of the Psalter’s theological perspectives is central to the theological witness of the Hebrew Scriptures and the work done in the project *Theologie des Psalters* has been most fruitful in that effort.

What I want to explore in this essay is the thesis that the lengthy and concluding fifth book of the Psalter suggests directions for our theological reflection and that one of those directions is the enduring presence of lament or complaint. I realize there is often confusion in the use of those two English terms. In English, “lament” is more common as the genre label and “complaint” is often applied to the subset of laments that are more accusatory in tone. Or some use one term for the genre and the other for the section of the psalm portraying the crisis. My understanding is that “complaint” is endemic to the German *Klage*, however, and so in this essay I will attempt to use the term “complaint” to refer to this most common genre in the Psalter. While the term “lament” conveys the process of mourning in the aftermath of one’s death or military defeat, the term “complaint” reflects the persistent struggle to find hope in the midst of distressed situations. The word “complaint” avoids the connotation sometimes given to the English term “lament” as a funeral dirge. In pursuing my thesis, I should first provide some context for theological reflections on the enduring complaint of Book V of the Psalter.

2. The Context

Particularly in the United States, G.H. Wilson’s study of the Hebrew Psalter’s redaction has in many readings of the Psalter been combined with C. Westermann’s form-critical and redactional reading to solidify the psalmic movement

5 E.S. GERSTENBERGER, *Theologies* 603–625. The quote is from 622.

6 E. BALLHORN, *Psalter* 169.

from individual complaint to community praise as central to the Psalms.⁷ This perspective continues to have the ring of orthodoxy in most works on the Psalms in the United States.

This movement mirrors what has been in the tradition of H. Gunkel the movement of the complaint psalm itself. The standard articulation of the genre is that it addresses YHWH with a crisis, petitions for divine aid, and in a variety of fashions then undergoes the *Stimmungsumschwung* (sudden change of mood) to an expression of *Gewissheit der Erhörung* (the certainty of a hearing) by way of a statement of certainty or trust or (vow of) praise. C. Westermann's articulation of this movement of the complaint genre has been very influential in Anglo-American scholarship where W. Brueggemann has popularized it.⁸ The established form-critical tradition has been strongly influenced by that articulation of the complaint genre, which has in turn shaped the ways many scholars have come to read the Psalter as a whole. Books I–III reflect the experience of complaint, which then transitions to praise of the community with the turn to the Enthronement Psalms in Book IV and continues to the five-fold doxological conclusion of the Psalter. J.C. McCann suggests that the transition begins in Book III.⁹ Both the Gunkel/Westermann definition of the complaint genre and the corresponding definition of the shape of the Hebrew Psalter diminish complaint. Complaint becomes nothing more than a prelude to praise or the first act in a drama whose goal is praise. At least in American culture, the neglect of complaint fits the cultural norms of denying death and pain. As a result readers miss some of the anguished depths of these texts; I find this cultural bias to be present in both liturgy and scholarship.

What has happened in recent decades is something of a re-definition of the complaint genre. F.G. Villanueva's cleverly titled study *The Uncertainty of a Hearing* has made it clear that we have made too much of the *Stimmungsumschwung* in complaint psalms.¹⁰ Complaint psalms often conclude at a different place for the rhetor than they began, but frequently the change is not sudden and indeed the change may be from trouble to hope and back to trouble.¹¹ Psalm 12, a lament with both individual and community dimensions, pleads for help in crisis and comes to a word of hope from YHWH in V. 6, which V. 7 characterizes as pure divine promises:

7 G.H. WILSON, Editing; C. WETSREMAN, Praise 250–258.

8 For example, see W. BRUEGGEMANN, Loss 98–102.

9 J.C. McCANN, Books I–III 93–107.

10 F.G. VILLANUEVA, Uncertainty.

11 This model also fits the shape of Book V. Psalm 107 appears to suggest the end of exile, but the crisis reappears in the book along with other crises.

“Because the poor are despoiled,
 because the needy groan, I will now rise up,” says the Lord;
 “I will place them in the safety for which they long.”
 The promises of the Lord are promises that are pure, silver refined
 in a furnace on the ground, purified seven times.

The psalm ends with the clear and troubling presence of the wicked and of evil.

On every side the wicked prowl,
 as vileness is exalted among humankind. (V. 9)

A number of complaints conclude with petition for help. In addition, U. Rechberger’s volume has made the case that the influential priestly salvation oracle hypothesis Begrich proposed as the explanation of the *Stimmungsumschwung*, the “sudden change of mood” in the complaints is no longer sustainable.¹² In addition, the well-received English translation of Professor B. Janowski’s *Arguing with God* defines the complaint genre in terms of a continuing spectrum moving between trouble and trust and shows that while complaint psalms may well move from greater trouble to greater trust, trust was never completely absent, and neither was trouble.¹³ We have seen a re-definition of the complaint genre in Psalms studies; now we need to mirror that development in the explorations of the shape of the Psalter as a whole. To put the question in a stark way, if the book of Psalms moves from individual complaint to community praise, why are the parade examples of imprecatory psalms (Ps 109; 137)—not to speak of other complaints—in Book V of the Psalter? When my undergraduate students ask this question, I answer like a form critic responding to a question about distinctive expressions of the complaint genre: “Well, there is some flexibility but the broad movement, the typical change, is *von der Klage zum Lob*.” There is more to explore here, and the question has brought me to the relationship of praise and complaint in Book V of the Psalter.

Another piece of the context in which we currently work has been dubbed the new form criticism or, as one of my colleagues cleverly labels it, form criticism in its more mature years. H. Gunkel, the parent of form criticism, was a brilliant reader of texts. He saw the connection between the language of texts and the life settings in the community and the theological content of the texts. M. Buss, in an essay in *The Changing Face of Form Criticism*, seeks to reformulate genre criticism for contemporary scholarship in relation to H. Gunkel’s work. He defines form criticism as “a procedure that gives simultaneous attention to human life processes (social and psychological), to human thoughts and feelings, and to linguistic formulations. It explores how these relate to one another, not indeed

12 U. RECHBERGER, *Klage*.

13 B. JANOWSKI, *God*.

rigidly, but also not in a way that is altogether arbitrary.”¹⁴ M. Buss thus includes linguistic form, content, and *Sitz im Leben*, in particular social settings in questions of genre. H. Gunkel emphasized the typical; a number of recent studies of texts emphasize their distinct poetic artistry. H. Nasuti’s volume on genre in Psalms interpretation notes the continuing importance of genre analysis for the interpretation of the Psalms but also suggests that reception history of these texts may provide some helpful clues.¹⁵

The question of genre continues to be central to Psalms scholarship. What has changed is the *Sitz im Leben* in which we do our work. Form critical conclusions are held more tentatively. The lines between categories are dotted rather than solid lines. There was not some ancient Near Eastern template that the poet rigidly followed. I would also say that form-critical categories are in the end reader generated. A text’s genre establishes and confirms or modifies readers’ expectations in the interpretive task.¹⁶

A third piece of the context in which we work is the emphasis on the shape and shaping of the Psalter. Considering the Psalter as a whole is now woven into the warp and woof of Psalms interpretation. The redactional work of G.H. Wilson along with that of F.-L. Hossfeld and E. Zenger continue to carry great influence in the United States.¹⁷ Books I–III reflect a different editorial history with Psalm 89 at the end of Book III and the fall of the Davidic kingdom giving way to an emphasis on the reign of YHWH in Book IV and carried through in Book V. N.L. deClaissé-Walford and others have narrativized this view into a story form.¹⁸ Several studies have called attention to Davidic elements in Book V to raise questions about some of these articulations of the shape of the Hebrew Psalter.¹⁹ I am also intrigued by the work of D. Willgren who suggests another route, that we read the Psalter as an anthology.²⁰ He proposes a much more robust understanding of anthologies than most Psalms scholars assume. It is an interesting and distinct way to take account of the Psalter as a whole. I am also helped by E. Ballhorn who suggests that the Psalter is a composition with a didactic purpose.²¹ These preliminary considerations lead to the shape of Book V of the Psalter.

14 M. BUSS, *Form Criticism* 316.

15 H. NASUTI, *Song*.

16 R.F. MELUGIN, *Form Criticism* 46–64.

17 Especially G.H. WILSON, *Editing and the two commentary volumes by F.-L. HOSSFELD/ E. ZENGER in the Hermeneia series*.

18 N.L. DECLAISSÉ-WALFORD, *Meta-Narrative* 363–376.

19 For example, see J.A. GRANT, *King*; M.K. SNEARLY, *Return*.

20 D. WILLGREN, *Formation*.

21 E. BALLHORN, *Psalter* 168–169.

3. Book V

Following from Ps 106, Book V begins with the announcement of a hopeful theme of gathering the redeemed from exile:

O give thanks to the Lord, for he is good;
for his steadfast love endures for ever.
Let the redeemed of the Lord say so, those he redeemed from trouble
and gathered in from the lands, from the east and from the west,
from the north and from the south. (Ps 107,1–3)

Persian policy allowed a return to Jerusalem and a re-building of the Temple, though the community was now part of a province in the Persian Empire. The wisdom-tinged conclusion of the opening psalm of the final book puts these events in the context of YHWH's *hesed* and provides a context for the remainder of the book.

Let those who are wise give heed to these things,
and consider the steadfast love of the Lord. (v. 43)

Book V fits the character of a concluding collection by alluding to a number of previous psalms. Psalm 107 provides several case studies in the community's thanksgiving for divine deliverance from troubles. Psalms 108–110 complete the first cluster of psalms and all carry the name of David in their superscriptions. Psalm 108 combines materials from Pss 57 and 60 and continues the tone of thanksgiving in Book V.²² Verse 4 perhaps reflects an exilic setting along with an emphasis on divine, rather than human, help. Psalm 109 is a prime example of an individual imprecatory psalm. Psalm 110 is a royal text that at least suggests some kind of hope for the future of this community. The acrostic Psalms 111–112 celebrate God's mighty acts and call for a response by way of torah. These psalms introduce the Hallel that follows in Ps 113–118. This collection is associated with Passover and praises the incomparable Lord who brought Israel out of Egypt. Psalm 115 emphasizes the contrast between YHWH and the idols other people have made; this concern fits the context of Book V in dealing with the crisis of exile and its aftermath. The cup of salvation in Ps 116:13 provides a context for the recitation of the mighty acts of God in the Passover ritual. Psalm 118 is a fitting conclusion to this collection with the use of the divine *hesed* and of the call to praise *Hallelujah*. The psalm also alludes to the opening psalm of Book V. God's past acts of deliverance for the community can be the basis for a future hope.²³

22 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., Psalms 469–470.

23 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., Psalms 507.

Psalms 119 in some ways dominates the fifth book of psalms as a psalm cluster by itself. Its theme of torah brings to mind the opening of the Hallel in Ps 111–112. Torah is thus one of the themes of the fifth book. Torah is a means of responding to a generous God with fidelity.

The Songs of Ascents follow in Pss 120–134 as a collection of pilgrimage texts for those journeying to Jerusalem for worship. The psalms portray Jerusalem as the place for the community to gather for celebrations and for thanksgiving to God. Most of these texts are brief and relate to various dimensions of life brought into the pilgrimage. The journey is not easy but brings the hope of blessing. The goal of the pilgrimage is praise (Ps 134). Psalms 135–136 are appropriate postscripts to the Songs of Ascents, offering praise and thanksgiving. N.L. deClaisse-Walford, Jacobson, and Tanner note that “some scholars suggest that Ps 111–118 and Ps 120–136 form an inclusion around the great Torah psalm 119.”²⁴ Psalm 137 concludes the cluster. It fits awkwardly in this place but is tied to Zion and the yearning for Zion, though it is a bitter complaint and infamous imprecatory psalm.²⁵ It seems that exile continues as a present reality.

Psalms 138–145 constitute the final Davidic collection of psalms. As with earlier Davidic collections, complaint is very present. The prayers in this collection are closely intertwined and call to mind other Davidic prayers. The prayers have been placed in this collection in Book V in a context tied to exile. Psalm 145 celebrates YHWH as king and calls the community to celebration that shall be known to all people. It may well be that v. 21 serves as the concluding doxology for Book V, leading to the concluding texts for the Psalter (“My mouth will speak the praise of the Lord, and all flesh will bless his holy name forever and ever”).

Psalms 146–150 serve as the five-fold concluding doxology to the Hebrew Psalter as the final Hallel, and the Psalter concludes with a stunning universal call to praise YHWH. The concluding psalms praise YHWH who reigns. The Psalter ends with an explosive call to praise. The reading community is called to worship and to covenant fidelity. Book V begins with return from exile but understands that complaint and question are still very much present. The themes of divine kingship and torah are also very much present in these texts as they are in the Psalter’s introductory Psalms 1–2. In one sense, the historical community of the Psalter continues as exiles in the Persian Empire in a time of chaos and yet also in a new life with King YHWH. The Davidic Kingdom is no more; the setting has changed, but the sovereign YHWH still reigns. The community of YHWH’s people still lives with a past, present, and future. “Thus the Psalter is a story of survival in the changed and changing world that confronted the postexilic Isra-

24 N.L. DECLAISSE-WALFORD/R.A. JACOBSON/B.L. TANNER, Psalms 810.

25 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., Psalms 573.

elite community of faith.”²⁶ The length of Book V along with the fact that it includes several collections makes it challenging to draw definitive conclusions about the significance of the sequencing of the psalms, but I want to consider the interplay between praise and lament.²⁷

The call to thanksgiving that begins Book V in Ps 107 continues in Ps 111–112, suggesting that praise endures even in exile. Psalm 112 includes the presence of “evil tidings” and of enemies and evildoers. In Ps 113, the trio of the poor and needy and barren woman exemplifies those in need of divine deliverance. The contrast is between human need and divine assistance. YHWH “raises the poor from the dust, and lifts the needy from the ash heap. [...] He gives the barren woman a home” (v. 7, 9). Psalm 115 emphasizes the divine “steadfast love and faithfulness” in contrast to human power and to the emptiness of the idols. J.C. McCann says that the psalm is “congruent with the apparent purpose of Book V to address the crisis of exile and its aftermath.”²⁸ Psalm 116 qualifies as thanksgiving, but predictably the narrative includes the trouble of the sojourn in Sheol; the experience of complaint is part of the psalm’s characterization of the life of faith. Psalm 118 continues in this direction. Again J.C. McCann states:

Book V begins by establishing a post-exilic perspective and by commending consideration of God’s steadfast love. Not coincidentally perhaps, Psalm 118 begins and ends with the same verse that opens Book V (Ps. 107:1), suggesting the possibility that Psalms 107–118 together offer a perspective from which to face the reality of continuing oppression: recollection of God’s past activity as a basis for petition and grateful trust in God’s future activity on behalf of the people.²⁹

My point is that the praise dominating the first clusters of psalms in Book V is not unadulterated praise; the experience of complaint is just beneath the surface and still informs the life of faith. The extensive meditation that follows in Ps 119 also reflects the experience of lament. Consider verse 22: “Take away their (the insolents’) scorn and contempt, for I have kept your decrees.” The experience of trouble and woe weaves its way through this lengthy reflection. The psalm holds together trust and trouble.

Psalms 120–134 make up the collection of pilgrimage songs characterized in the superscriptions as Songs of Ascents and articulate the community’s longing for the divine presence. The collection includes a variety of materials including domestic poetry. The pilgrimage is a time of joy and anticipation and reaches a

26 N.L. DECLAISSÉ-WALFORD/R.A. JACOBSON/B.L. TANNER, Psalms 811.

27 I would suggest that Book V consists of several clusters of psalms: 107–110; 111–118; 119; 120–137; 138–145; 146–150. The clusters reflect connections of superscriptions, language, and theme.

28 J.C. MCCANN, Psalms 1144.

29 J. C. MCCANN, Psalms 1153–1154.

benedictory conclusion with the divine blessing from Zion. At the same time, the collection begins with lament and conflict and anxiety. Psalms 123; 126; 130 voice the laments of the pilgrimage community. Praise and complaint are included in the collection and the pilgrimage it reflects. Psalms 135–136 continue the praise of God in contrast to idols and human tyrants. Psalm 137 presents a typical community imprecatory psalm. It portrays profound grief over the fall of Zion and then pronounces harrowing benediction on those who bring just vengeance on Zion's destroyers.

The Davidic collection of Pss 138–145 begins with thanksgiving and praise and concludes with praise. W.D. Tucker makes clear that the laments in this collection powerfully articulate human powerlessness and the violence of the wicked.³⁰ These psalms persistently tie the experience of complaint to oppression by evildoers. I agree with W.D. Tucker that the literary shape of the collection puts complaint in the context of hope for divine deliverance and affirmation of the reign of God.³¹ What I want to add is that the praise that forms the frame of this collection is not devoid of the experience of complaint in terms of oppression from the wicked (Ps 138:7; 139:19–24). Psalm 144 refers to the “new song” for the divine king (v. 9) but still knows the plea (“Rescue me from the cruel sword, and deliver me from the hand of aliens, whose mouths speak lies, and whose right hands are false” [v. 11]). Psalm 145 concludes the collection with a hymn of praise, though even here v. 14 and v. 20 raise the specter of complaint and oppression. The Davidic collection interweaves praise and complaint; in these texts the lines between the form-critical categories are dotted lines rather than solid lines.³²

Psalms 146–150 bring the Hebrew Psalter to a conclusion. I agree with E. Ballhorn that this different form of conclusion signals to the interpretive community that the conclusion is not to Book V but to the whole Psalter.³³ I have already suggested that Ps 145:21 could serve as the doxological word at the end of Book V and lead to the five-fold doxological conclusion of the Psalter. Psalm 146 sings praise to the divine king, but the widow and orphan are among those oppressed by the wicked. Psalm 147 affirms passionately that it is good to sing praise to the creator who reigns, but the outcast, broken-hearted, and down-trodden are among those aided by King YHWH. Psalm 148 piles calls to praise one upon another. These hymns of praise express skepticism about human power along with hope for the reign of YHWH. Psalm 149 sings a new song of praise to King YHWH but those singing the praise of God in their throats are portrayed

30 W.D. TUCKER, JR., *Powerlessness* 228–243.

31 See also F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 101–150, 6.

32 Book V clearly attends to the kingship of YHWH, and it is a reign in the face of exile and its aftermath, just as is the affirmation of YHWH's rule in Book IV.

33 Cf. E. BALLHORN, *Telos* 50–51, 61.

with “two-edged swords in their hands to execute vengeance on the nations” (V. 6–7). The Psalter’s climactic praise of King YHWH includes awareness of the experience of complaint.³⁴ The distinction between praise and complaint is somewhat porous even in the concluding doxology; trouble and woe continue to lurk just beneath the presence of praise. Psalm 150 constitutes a series of summonses to praise.³⁵ Verse 2 names two brief reasons for praise—YHWH’s mighty deeds and surpassing greatness—but the concluding psalm is dominated by more than a dozen calls to praise. What are we to make of that formal observation? I suggest that it is a signal to readers that the congregation is summoned to continue the hymnbook of praise by offering praise and thanksgiving to the creator who rules, even in the midst of the aftermath of life-crushing defeat.³⁶ The Psalter ends not so much in the praise of God as in the call to live praising God, even in a world with chaos knocking at the door. J.C. McCann would say that the eschatological rule of YHWH is present though opposed. I would prefer to say that Book V makes it possible for the reading community to envision life in the reign of God and to lean into that reality even in the face of the chaos lurking at the door.

E. Ballhorn has argued vigorously that the conclusion of the Psalter is the last word for readers’ hermeneutical work of interpreting the Psalter.³⁷ I agree that the shape of the Psalter as a whole provides interpretive direction for readers. I doubt we can limit the direction to one but rather see several impulses at work in the concluding parts of the Psalter. What I have emphasized in this essay is the interweaving of praise and complaint in Book V. Praise to the creator who reigns is strikingly present at the end of the Psalter, and it is praise in the face of the chaos of the aftermath of exile, a chaos that is at best tamed though not destroyed. “The praise at the end of the Psalter is part of the larger life of faith that includes, even requires, lament.”³⁸ Professor E. Zenger notes that in the fifth book of Psalms, “one is being called to praise the God who rescues *in the midst of affliction and suffering*. [...] for this reason the point of view of the poor and needy is found right at the beginning of the fifth book (Ps 107:41) and increases in intensity towards the end (see especially Ps 140–143).”³⁹ Even the great creator of the *Gattungen* recognizes the interaction between hymns and complaints. In his *Einleitung in die Psalmen*, H. Gunkel comes to the question of the relationship of

34 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalms 101–150, 7, read the conclusion of the Hebrew Psalter with eschatological hope but also note that the Psalter’s five-fold doxology suggests both “the individual experiences of the world’s reality” and “the fundamental goodness of the world.”

35 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalms 101–150, 655.

36 See D.J. HUMAN, Praise 3, 8.

37 E. BALLHORN, *Telos*.

38 W.H. BELLINGER, JR., Praise 225.

39 E. ZENGER, *Composition* 101.

hymns to other genres near the end of the chapter on the hymns. Specifically, he says,

The “complaint psalms” are far removed from the hymns in which the tone of the moaning and the entreaty is expressed loudly and, as a result, are differentiated from the sound of jubilation in the hymns as starkly as possible. Nevertheless, even these two opposites have sometimes been attracted, leading to several borrowings.⁴⁰

I am not particularly interested in his histories of the development of the various genres, but he suggests that a number of hymns in Book V reflect a diminished enthusiasm.⁴¹

Interpreters often see in the ending of the Psalter a clear move from complaint to exuberant praise; such is reflected in the book title of *tehillim*. This praise is at times characterized as uninhibited or unadulterated or full-throated.⁴² It is clear to me that the end of the Psalter calls the reading and singing community to continue to praise YHWH. At the same time, this praise is not a praise that is devoid of complaint. Rather it is a praise that is clearly mindful of and deepened by the reality of complaint in the life of faith. In many a *Sitz im Leben*, the psalmic response is only rightly profound lament, questioning, and protest. Book V commends a congregation that explores a spirituality of praise and a spirituality of complaint as profound expressions of faith in YHWH. Only then is the Psalter both hymnbook and prayerbook for such a community.

Abstract

The concluding fifth book of the Psalter suggests a theological reflection on the enduring presence of complaint. The end of the Psalter calls the reading and singing community to continue to praise YHWH. This praise, however, is not a praise that is devoid of complaint. Rather it is a praise that is clearly mindful of and deepened by the reality of complaint in the life of faith.

Bibliography

- G.W. ANDERSON, Israel’s Creed: Sung, Not Signed, in: *SJT* 16 (1963) 277–285.
 E. BALLHORN, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004.
 –, The Psalter as a Book: Genre as Key to its Theology, in: W.D. Tucker, JR./ W.H. Bellinger, JR. (eds.), *The Psalter as Witness: Theology, Poetry, and Genre*, Waco, TX 2017.

40 H. GUNKEL, Introduction 58.

41 H. GUNKEL, Introduction 64.

42 P.D. MILLER, Praises 5–19.

- W.H. BELLINGER, JR., *The Psalms as a Place to Begin for Old Testament Theology*. S.B. Reid (ed.), *Psalms and Practice: Worship, Virtue, and Authority*, Collegeville, MN 2001, 28–39.
- , *Praise and Lament in Book V of the Psalter. An Unresolved Relationship?*, in: J. Schnocks (ed.), “Wer lässt uns Gutes sehen?” (Ps 4,7). *Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen* (HSB 85), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2016, 213–227.
- W.P. BROWN, *Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor*, Louisville, KY 2002.
- W. BRUEGGEMANN, *The Costly Loss of Lament*, in: P.D. Miller (ed.), *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis, MN 1995, 98–111.
- /W.H. BELLINGER, JR., *Psalms* (NCBiC), New York 2014.
- M. BUSS, *Toward Form Criticism as an Explication of Human Life: Divine Speech as a Form of Self Transcendence*, in: M. Sweeney/E. Ben Zvi (eds.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids, MI 2003, 312–325.
- N.L. DECLAISSÉ-WALFORD, *The Meta-Narrative of the Psalter*, in: W.P. Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 363–376.
- /R.A. JACOBSON/B.L. TANNER, *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids, MI 2014.
- E.S. GERSTENBERGER, *Theologies in the Book of Psalms*, in P.W. Flint/P.D. Miller (eds.), *The Book of Psalms: Composition and Reception*, Leiden 2005, 603–625.
- J.A. GRANT, *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy’s Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms* (SBLAB), Leiden/Boston 2004.
- H. GUNKEL, *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel* (MLBS), J.D. Nogalski (trans.), Macon, GA 1998 [German 1933].
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms 3. A Commentary on Psalms 101–150* (Hermeneia), L.M. Maloney (trans.), Minneapolis, MN 2011 [German 2008].
- D.J. HUMAN, “Praise Beyond Words”. *Psalm 150 as Grand Finale of the Crescendo in the Psalter*, in: *HTS* 67 (2011) 1–10.
- B. JANOWSKI, *Arguing with God. A Theological Anthropology of the Psalms*, A. Siedlecki (trans.), Louisville 2013 [German 2003].
- J.C. McCANN, *Books I–III and the Editorial Purpose of the Hebrew Psalter*, in: J.C. McCann (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.S 159), Sheffield 1993, 93–107.
- , *The Book of Psalms* (NIB 4), Nashville, TN 1996, 639–1280.
- R.F. MELLUGIN, *Recent Form Criticism Revisited in an Age of Reader Response*, in: M. Sweeney/E. Ben Zvi (eds.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids, MI 2003, 46–64.
- P.D. MILLER, “Enthroned on the Praises of Israel”. *The Praise of God in Old Testament Theology*, in: *Interpretation* 39 (1985) 5–19.
- H. NASUTI, *Defining the Sacred Song. Genre, Tradition and the Post-Critical Interpretation of the Psalms* (JSOT.S 218), Sheffield 1999.
- U. RECHBERGER, *Von der Klage zum Lob. Studien zum “Stimmungsumschwung” in den Psalmen* (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn 2012.
- M.K. SNEARLY, *The Return of the King. Messianic Expectation in Book V of the Psalter* (LHBOTS 624), New York 2016.
- W.D. TUCKER, JR., *Powerlessness and the Significance of Metaphor in Psalms 140–143*, in: J. Schnocks (ed.), “Wer lässt uns Gutes sehen?” (Ps 4,7). *Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen* (HSB 85), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2016, 228–243.

- F.G. VILLANUEVA, *The “Uncertainty of a Hearing”. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament (VT.S 121)*, Leiden/Boston 2008.
- C. WESTERMANN, *Praise and Lament in the Psalms*, K.R. Crim/R.N. Soulen (trans.), Atlanta, GA 1981 [German 1962].
- D. WILLGREN, *The Formation of the “Book” of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies (FAT II 88)*, Tübingen 2016.
- G.H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter (SBLDS 76)*, Chico, CA 1985.
- E. ZENGER, *The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145*, in: *JSOT* 80 (1998) 77–102.

2. Das Echo auf die Geschichte

Der Psalter suggeriert durch seine Fünfteilung einen historischen Gesamtverlauf. Wie sieht der Psalter die Geschichte Israels? Wie wird die Geschichte in den verschiedenen Leseebenen betrachtet?

Frank-Lothar Hossfeld

„Um deiner Güte willen“ (Ps 44,27). Geschichtserinnerung und Geschichtserfahrung in Psalm 44 im Kontext der ersten Korachsammlung Ps 42–49

„Das Echo auf die Geschichte“ – mit diesen Worten hat Frank-Lothar Hossfeld die Geschichte Israels als ein wichtiges Themenfeld einer „Theologie des Psalters“ benannt und für die Untersuchung dieser Thematik die folgenden Leitfragen formuliert: „Wie sieht der Psalter die Geschichte Israels? Wie wird die Geschichte in den verschiedenen Leseebenen betrachtet?“¹ „Geschichte“ spielt in den Psalmen auf unterschiedliche Art und Weise eine Rolle und hat besonders in den Volksklageliedern und Geschichtspsalmen ihren Niederschlag gefunden.² „Geschichte“ hat aber auch die Gesamtstruktur des Psalters geprägt. Die Fragen von Frank-Lothar Hossfeld aufnehmend betrachtet dieser Beitrag die Geschichtsthematik in den Psalmen auf drei Ebenen und folgt dabei dem Weg „von der Psalmenexegese zur Psalterexegese“³: auf der Ebene des *Einzelpsalms* am Beispiel des ersten Volksklageliedes im Psalter, Ps 44 (1.); auf der Ebene der *Teilsammlungen* am Beispiel der Stellung von Ps 44 in der Teilkomposition der Korachpsalmen 42–49 (2.) und schließlich – in einem kurzen Ausblick – auf der Ebene des *Gesamtpsalters* (3.).

1 S. die Beschreibung des Projektes „Theologie des Psalters“ auf der Homepage der Universität Bonn: <https://www.ktf.uni-bonn.de/Einrichtungen/alttestamentliches-seminar/projekt-psalter-1/die-idee-des-projektes/ziele-1> (Stand: 14.03.2018).

2 Zu den Klageliedern des Volkes s. M. EMMENDÖRFFER, Gott; zu den Geschichtspsalmen s. J. GÄRTNER, Geschichtspsalmen; A. KLEIN, Geschichte; S. RAMOND, Leçons, sowie die Beiträge in dem Themenheft HeBAI 4/4 (2015). Daneben gibt es Geschichtsrückblicke in anderen Psalmengattungen, wie z. B. im Klageteil von Ps 22 (V. 5–6).

3 So der Titel eines Aufsatzes von E. Zenger in BiKi 56 (2001) 8–15.

1. Psalm 44

„Geschichte“ spielt in dem Volksklagelied Ps 44, das in seiner Endgestalt in die exilische Zeit zu datieren sein dürfte,⁴ in zweifacher Hinsicht eine Rolle: zum einen als *Geschichtserinnerung* an die Erlebnisse der „Väter“ und zum anderen als *gegenwärtige bzw. in naher Vergangenheit liegende Geschichtserfahrung* der Gemeinde als Sprecher des Psalms (Wir-Gruppe). Ps 44 lässt sich in drei Teile gliedern, die durch sprachliche und motivische Bezüge miteinander verzahnt sind: V. 2–9, V. 10–23 und V. 24–27.⁵ Charakteristisch für diese Abschnitte ist die Verschränkung von drei Zeitebenen: Auf die *Vergangenheit* beziehen sich vor allem V. 2–4 (aber auch V. 8), die *Gegenwart* bzw. die nahe Vergangenheit und die daraus resultierende gegenwärtige Situation schildern V. 10–23 und auf die *Zukunft* zielen die Bitten in V. 24–27.

1 Für den Musikmeister. Von den Korachiten. Ein Lehrgedicht

I. V. 2–9

- 2 Gott, mit unseren Ohren haben wir gehört (שמע),
unsere Väter haben uns *erzählt* (ספר pi.):
Eine *Tat* (פעל) *hast du getan* (פעל) in ihren Tagen,
in den Tagen der *Vorzeit/Urzeit* (קדם).
- 3 Du – deine Hand –
hast Völker vertrieben (שי יר), und sie hast du eingepflanzt (נטה),
Schaden fügen du Nationen (immer wieder) zu,
und sie hast du ausgebreitet.
- 4 Ja, nicht durch ihr Schwert haben sie das Land in Besitz genommen (ירש),
und ihr Arm hat sie nicht *gerettet* (עשׂה hif.),
sondern *deine Rechte* (ימין) und dein Arm und das Licht deines Angesichts,
denn du hattest Wohlgefallen an ihnen (רצה).
- 5 Du selbst bist *mein König*, Gott!
Befehl (צוה pi.) die *Rettungen* (ישועות) Jakobs!

4 Zur Datierung s. M. EMMENDORFFER, Gott 105. Zu den Abweichungen vom üblichen Aufbau-schema eines Volksklageliedes vgl. S. 120. Die Einheitlichkeit des Psalms ist umstritten; für eine Einteilung in zwei Schichten (V. 2–9 und V. 10–27) plädieren u. a. W. BEYERLIN, Aktualisierungsversuche 446–460; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50, 271 f. (Zenger) (V. 2–9 als vorexilischer Bittpsalm, V. 10–27 als exilischer Volksklagepsalm); D.J. HUMAN, Psalm 578; T.M. STEINER, Psalm 333–335; kritisch äußert sich dazu: J. VAN OORSCHOT, *deus* 424 f. Anm. 40. Zu Ps 44 s. auch L.D. CROW, Rhetoric; N.L. DECLAISSE-WALFORD, Psalm; D. ROM-SHILONI, Psalm; H. SCHÖNEMANN, Gott; M. LIM, Königskritik 33–110.

5 Der erste Teil V. 2–9 lässt sich weiter untergliedern in V. 2–4 und V. 5–9 mit der Königsprädikation im Zentrum (V. 5); der zweite Teil V. 10–23 besteht aus den Abschnitten V. 10–17 und V. 18–23. Zur Gliederung s. D.J. HUMAN, Psalm 571–574; D. ROM-SHILONI, Psalm 685–690; H. SCHÖNEMANN, Gott 53 f.

- 6 Durch dich werden wir unsere *Bedränger* (צרינו) niederstoßen,
in deinem *Namen* (שם) werden wir niedertreten die, die sich gegen uns erheben.
- 7 Ja, nicht auf meinen Bogen werde ich vertrauen,
und mein Schwert wird mich nicht *retten* (ישע hif.),
- 8 sondern du hast uns *errettet* (ישע hif.) von unseren *Bedrängern* (צרינו),
und die, die uns hassen, hast du zuschanden werden lassen.
- 9 Gott⁶ haben wir *gepriesen* (הלל pi.) *jeden Tag* (כל־היום),
und deinen Namen wollen wir *für immer* (עולם) loben (ידה hif.). – *Sela*

II. V. 10–23

- 10 Doch du hast (uns) *verstoßen* (זנח) und hast uns in Schande gebracht (כלם hif.),
du zogst nicht aus mit unseren Heeren.
- 11 Du lässt uns zurückweichen vor einem *Bedränger* (צר),
die, die uns hassen, haben geplündert für sich.
- 12 Du gibst uns hin wie Schlachtvieh,
und unter die Völker hast du uns zerstreut (זרה pi.).
- 13 Du verkaufst dein Volk für einen Spottpreis,
und du hast keinen Gewinn gemacht mit ihrem Kaufpreis.
- 14 Du machst uns zur Schmähung für unsere Nachbarn,
zu Spott und Hohn für die, die rings um uns sind.
- 15 Du machst uns zum Spottlied unter den Völkern,
zum Kopfschütteln unter den Nationen.
- 16 Jeden Tag (כל־היום) ist meine Schande vor mir,
und Schande hat mir mein Gesicht bedeckt,
- 17 wegen der Stimme des Schmähers und des Lästerers,
wegen des Gesichts des Feindes und des Rachsüchtigen.
- 18 All dies ist über uns gekommen,
und wir haben dich nicht vergessen,
und wir haben nicht treulos gehandelt gegenüber deinem Bund.
- 19 Unser Herz ist nicht zurückgewichen,
nicht abgewichen sind unsere Schritte von deinem Weg.
- 20 Doch du hast uns zermalmt (דכה) am Ort der Schakale
und decktest uns zu mit tiefer Finsternis.
- 21 Wenn wir vergessen hätten den Namen unseres Gottes
und ausgestreckt hätten unsere Hände zu einem fremden Gott,
22 würde nicht Gott dies erforschen?
Ja, er kennt die Geheimnisse des Herzens.
- 23 Ja, deinetwegen wurden wir getötet *jeden Tag* (כל־היום),
wurden wir geachtet wie Schlachtvieh.

III. V. 24–27

- 24 Wach auf! Warum schläfst du, Herr?
Erwache! *Verstoße* (זנח) nicht *für immer* (נצח)!

6 Wörtlich: „durch/wegen Gott“ (mit *Beth causae*), s. E. JENNI, Präpositionen 104.106.

- 25 Warum verbirgst du dein Angesicht,
vergisst unser Elend (עני) und unsere Bedrückung (לחץ)?
- 26 Ja, niedergebeugt zum Staub ist unsere *næpæš*,
es klebt am Erdboden unser Leib.
- 27 Steh auf als *Hilfe* (עזרה) für uns (לנו),
und kaufe uns los (פדה) um deiner *Güte* willen (חסד)!

1.1 Geschichtserinnerung und -vergegenwärtigung (V. 2–9)

Der Psalm beginnt in V. 2–4 mit einem *Geschichtsrückblick*, der in V. 2a den Vorgang der Weitergabe von (Geschichts-)Überlieferungen von zwei Seiten beleuchtet: „wir haben gehört“ (שמע) // „unsere Väter haben uns erzählt“ (ספר pi). Dabei deutet bereits der Terminus ספר pi. „erzählen“, der in den Dankliedern des Einzelnen im Kontext der Rettungserzählung belegt ist, an, dass es nicht einfach um eine bloße Weitergabe von Geschichtseignissen, sondern um ein lobpreisendes Erzählen geht.⁷ Das, was in V. 2b–4 folgt, bietet Anlass zum Gotteslob. V. 2b fasst mit der paronomastischen Wendung פָּעַל פְּעִלָּה „eine Tat hast du getan“, das Geschichtshandeln Gottes zusammen; die dabei verwendete Wurzel פעל findet sich in den Psalmen häufiger als generalisierende Bezeichnung vergangener und gegenwärtiger Geschichtstaten Gottes.⁸ Die in Ps 44 erinnerte „Tat“ Gottes entfalten V. 3–4: Der Psalm blickt auf die kriegerische Inbesitznahme des Landes (ירש ארץ)⁹ durch Vertreibung (ירש hif.) der Völker zurück und betont, dass die Landnahme eine alleinige Tat JHWHs gewesen ist: Nicht „ihr Arm“, sondern „deine Hand“, „deine Rechte“, „dein Arm“ und „das Licht deines Angesichts“ hat das Volk „gerettet“.

Für das Verständnis von „Geschichte“ in Ps 44 ist der – auch in anderen Volksklagepsalmen verwendete – Zeitbegriff קָדָם von besonderer Bedeutung (V. 2).¹⁰ Mit diesem Terminus wird das beschriebene Geschichtshandeln Gottes in die „Vorzeit, Urzeit“ als eine positiv qualifizierte Zeit verlegt;¹¹ es ist die Zeit des uranfänglichen göttlichen Rettungshandelns (ישע hif.) an seinem Volk.¹² So erscheint die in Ps 44,3–4 beschriebene Landgabe herausgehoben aus anderen, späteren Geschichtseignissen: Sie ist nicht einfach eine vergangene historische Begebenheit, sondern gilt als eine Heilstat Gottes in mythischer Vorzeit. Explizit

7 S. Ges¹⁸ 899 s.v. ספר; vgl. Ps 22,23; 118,17 u. ö.

8 Vgl. Ps 74,12; 77,13; 95,9; 143,5 u. ö.

9 ירש ארץ „das Land in Besitz nehmen“ als einer aus der dtn-dtr Literatur bekannten Wendung s. Dtn 4,1.5.14.22; 5,31.33 u. ö.

10 Vgl. neben Ps 44,2: Ps 74,2.12; 77,6.12; 78,2f.; 143,5.

11 Zur Bedeutung von קָדָם s. K. KOCH, Qādām 254–259; H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 129; F. HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit 231f.

12 Vgl. K. KOCH, Qādām 255: „Die Wurzel ישע scheint für die קָדָם-Tat kennzeichnend zu sein“.

wird in Ps 44,2–3 allein die Landgabe als die uranfängliche Rettungstat Gottes erwähnt; implizit könnte jedoch über die Motive „Arm“ und „Rechte“ auch auf das Exodusgeschehen angespielt werden.¹³

Während Ps 44 in V. 3–4 an die Landnahme erinnert, spannt das exilische Volksklagelied Ps 74 einen weiteren Geschichtsbogen vom Exodus über die Landnahme bis zur Einwohnung Gottes auf dem Zion und verwendet in diesem Zusammenhang ebenfalls den Zeitbegriff זְמַן:¹⁴

Gedenke deiner Gemeinde, die du erworben hast von *Urzeit her* (זְמַן),
die du erlöst hast als Stamm deines Erbbesitzes,
des Berges Zion, auf dem du Wohnung genommen hast! (Ps 74,2)

Wie Ps 44 korreliert Ps 74 die Geschichtserinnerung mit einem individuellen Bekenntnis zum Königtum Gottes und begründet auch dieses in der mythischen Urzeit: „Gott ist *mein* König von Urzeit her (מִקְדָּם), der Rettungstaten vollbringt inmitten der Erde“ (Ps 74,12, vgl. 44,5). Die folgenden Verse 13–17 entfalten das hymnische Bekenntnis zum Königsgott und rezipieren dabei mythische Überlieferungen (Chaoskampf u. a.), so dass Ps 74 noch weiter in die mythische Urzeit zurückgeht als Ps 44. In Ps 44 klingt eine „Mythisierung der Geschichte“¹⁵ lediglich im Zeiterminus זְמַן an; auf der Ebene der Teilsammlung werden Ps 44 aber mythische Vorstellungen zur Seite gestellt (vgl. Ps 46).¹⁶

Ps 44 und 74 zeigen exemplarisch, dass für den Geschichtsrückblick in den Volksklagepsalmen die Erinnerung an *Ereignisse der frühen Volksgeschichte* charakteristisch ist, die als Zeit der heilvollen Beziehung zwischen Gott und Volk gilt. In Ps 44 wird Gottes geschichtliches Rettungshandeln zugunsten seines Volkes am Schluss des Geschichtsrückblicks in V. 4 mit seinem „Wohlgefallen“ (רצה) an den Vätern begründet. רצה mit der Grundbedeutung „annehmen“¹⁷ ist ein relationaler Begriff, der im theologischen Sprachgebrauch die gütige und rettende Hinwendung Gottes zu seinem Volk beschreibt („gütig annehmen, Gefallen haben an“¹⁸) und zum Wortfeld um den zentralen theologischen Begriff חֶסֶד „Güte“ gehört.¹⁹ So ergeben sich bereits am Psalmenbeginn über die Semantik Bezüge zum Psalmenschluss (V. 27), auf die im Folgenden noch zurückzukommen sein wird.²⁰

13 S. dazu auch Abschnitt 1.4 zur Semantik von פדה in Ps 44,27. Ebenso gilt ישע als zentraler Terminus der Exodustradition; s. dazu J.F. SAWYER, Art. ישע 1045.

14 Zu Ps 74 vgl. F. HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit 229–244; B. JANOWSKI, Doppelgesicht 89–97; M. EMMENDÖRFFER, Gott 77–102.

15 B. JANOWSKI, Doppelgesicht 91.

16 S. dazu unten Abschnitt 2.2.

17 Vgl. G. GERLEMAN, Art. רצה 810.

18 Vgl. G. GERLEMAN, Art. רצה 811. Vgl. רצה in Verbindung mit Rettungsvokabular: Ps 40,14 (נצל hif.; יְשׁוּעָה); 149,4 (יְשׁוּעָה).

19 Vgl. z. B. Ps 77,8f. Vgl. auch רצון; s. dazu H.M. BARSTAD, Art. רצה, 647.

20 Vgl. dazu unten Abschnitt 1.3.

Blickt man noch ein wenig genauer auf die Motive und die Semantik des Geschichtsrückblicks in Ps 44,2–4, so fällt bei der Beschreibung des göttlichen Geschichtshandelns zugunsten seines Volkes die *Überschneidung von drei Bildebenen* ins Auge:

- 1) In der bildhaften Sprache vom „Einpflanzen“ (נטה) // „Ausbreiten“ (שלח pi.) (V. 3) klingt traditionsgeschichtlich die *Vorstellung von Gott als Gärtner* und Israel als seiner „Pflanzung“ an, der er sich fürsorglich zuwendet, wie das ausgeführte Bild von Israel als Weinstock JHWHs in dem Volksklagelied Ps 80,9–12 zeigt.²¹ Besonders Ps 80,9b erweist sich als Sprachparallele zu Ps 44,3: „Einen Weinstock hast du aus Ägypten ausgehoben, du hast Völker vertrieben, und ihn hast du eingepflanzt (טה)“; 80,10–12 schildern mit anderen Bildern die Ausbreitung des Weinstocks/Volkes im Land.
- 2) Die Motive der „Rechte(n)“ (Hand) und des „Arms“ Gottes (V. 4) deuten in Verbindung mit ויפ. „(Völker) vertreiben“ auf die *Vorstellung vom kämpferischen Gott*. Den traditionsgeschichtlichen Hintergrund bildet das Konzept einer kriegerischen Landnahme. Bemerkenswert ist die Ergänzung des Wortpaares „Rechte“ // „Arm“ um die Vorstellung vom „Licht des Angesichts“ Gottes. Dieses Motiv verweist – in Verbindung mit der in V. 5 folgenden Königsprädikation – auf die dritte Bildebene:
- 3) Im Hintergrund der Rede vom Angesicht Gottes im Zusammenhang mit der Königsprädikation (V. 5) steht die *Vorstellung vom thronenden Königsgott* bzw. einer Audienzszenerie.²² Zu diesem Vorstellungskomplex gehört auch die Rede vom „Wohlgefallen“ (רצה) als gnädige Annahme durch den König.²³ In der Ergänzung der Körpertermini für das machtvolle Auftreten JHWHs, „Hand“, „Rechte“ und „Arm“, um die Vorstellung vom „Licht des göttlichen Angesichts“ zeigt sich ein wichtiges Charakteristikum der Geschichtserinnerung im Korachpsalm 44: Sie wird mit tempeltheologischen Bild- und Vorstellungselementen verbunden.²⁴

Auf die Geschichtserzählung der Väter in V. 2–4 antwortet der gegenwärtige Sprecher mit einem eigenen hymnischen Bekenntnis zum Königsgott (V. 5a), das das Zentrum von V. 2–9 bildet und zum zweiten Abschnitt V. 5–9 überleitet. Charakteristisch für die Geschichtsthematik in diesem Abschnitt ist die *Verge-*

21 S. dazu M. BAUKS, Gärtner 158–176; vgl. auch Jes 5,1–7. Für die Verwendung des Motiv ist in den genannten Belegen jeweils der Kontrast zwischen Fürsorge (Ps 80,9–12; Jes 5,1f.) und Zerstörung (Ps 80,13f.; Jes 5,5f.) charakteristisch. Zu נטח im Kontext von Exodus und Landgabe s. bes. Ex 15,17.

22 S. dazu F. HARTENSTEIN, Angesicht 186 mit Anm. 122.

23 Zum Vorstellungszusammenhang „Licht des Angesichts“ – „Wohlgefallen“ des Königs vgl. Prov 16,12–15; s. dazu F. HARTENSTEIN, Angesicht 187f.

24 Zum Angesichtsmotiv in der Volksklage vgl. auch Ps 80,4 (ebenfalls in Verbindung mit ויפ).

gegenwärtigung und Aktualisierung vergangener Geschichtstaten. Das hymnische Bekenntnis V. 5a, das als Nominalsatz mit verstärktem selbständigen Personalpronomen אֲנִי־הוֹדִיתָּ und als individuelle Aussage in einem kollektiven Kontext besonders herausgehoben erscheint, führt unmittelbar in die Sprechergegenwart und ist zugleich als Nominalsatz der Zeit enthoben:²⁵ Der Gott, der in der Vergangenheit die „Väter“ gerettet hat (V. 3–4), ist „mein König“. Deshalb kann der Beter in der Gegenwart um „Rettungen Jakobs“ bitten: Das Rettungshandeln für die Väter möge auch der gegenwärtigen Generation zuteilwerden (V. 5b). Sprachlich wird die Korrelation zwischen Vergangenheit und Gegenwart durch die mehrfache Wiederaufnahme des Leitworts יָשַׁע (aus V. 4 in V. 5.7.8) und durch die Väterbezeichnung „Jakob“ als Selbstbezeichnung für die Sprechergruppe (V. 5b) angezeigt.²⁶ Auch die anschließenden Vertrauensaussagen V. 6–7 (*yiqtol*), aus denen die Zuversicht auf eine Rettung *analog* zu den „Vätern“ spricht, zielen auf die Aktualisierung vergangener Geschichtserfahrungen, wie die Stichwortbezüge zwischen V. 2–4 und V. 6–8 sowie die parallele Formulierungsstruktur²⁷ verdeutlichen. Dabei scheint das Vertrauen nicht nur auf der Geschichtserinnerung, sondern auch in einer eigenen – bereits erlebten – Rettungserfahrung (V. 8: *qatal*) zu gründen. Die Vergegenwärtigung vergangener Taten geht vom lobenden Erzählen früherer Generationen aus (V. 2–4, ספר pi.) und führt zum Bekenntnis (V. 5a) und zum Vertrauen auf Gottes Geschichtsmacht (V. 6–7, בטח) bei der gegenwärtigen Generation, die bereits selbst Gottes Rettung erlebt zu haben scheint (V. 8).

In diesem Vertrauen konnten die Beter bisher Gott jeden Tag loben (V. 9a: *qatal*) und versprechen, dies auch in Zukunft zu tun (V. 9b: *yiqtol*). So schließt in V. 9 ein zweifacher Bogen den Abschnitt V. 2–9 ab: Dem lobenden Erzählen der „Väter“ (V. 2: ספר pi.) korrespondiert das bisherige beständige Lob der Gemeinde (V. 9a: הלל pi., *qatal*) und das Versprechen zukünftigen Lobens und Dankens (V. 9b: ידה hif., *yiqtol*). Zugleich wird mit den Zeitbegriffen ein weiterer Bogen von der „Vorzeit/Urzeit“ (קדם, V. 2) über die Gegenwart (כְּלִי־יּוֹם, V. 9a) bis in die „Ewigkeit, fernste Zeit“ (לְעוֹלָם, V. 9) gespannt. Im Loben Gottes verschränken sich die verschiedenen Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Im Loben (und auch im Vertrauen, V. 7) erscheint die Diskrepanz von Vergangenheit und Gegenwart aufgehoben, denn im Lob kann die Wir-Gruppe in das lobpreisende Erzählen der Väter einstimmen. War dies nach den Vertrauensaussagen in V. 6–8 noch möglich, so lässt die Gegenwart und das in unmittelbarer Vergangenheit Erlebte das Lob verstummen (V. 10–27). Dennoch bilden

25 Vgl. R. BARTELMUS, Einführung 46 (Konnotation „durativ“); Ges-K. § 116n.

26 Vgl. T.M. STEINER, Psalm 324, Anm. 23.

27 V.4: „nicht durch ihr Schwert [...], und nicht ihr Arm hat sie gerettet, sondern deine Rechte [...]“ – V. 7f. „[...] nicht mein Schwert [...], sondern du hast uns errettet“.

die Erinnerung an das göttliche Geschichtshandeln in der „Urzeit“ und das Vertrauen (בטח, V. 7) auf die Aktualisierung der Rettung in der eigenen Gegenwart in V. 2–9 das *Fundament* für die in V. 10–27 folgenden Notschilderungen, Bitten und Klagen.²⁸ Der erste Teil des Psalms eröffnet so gleichsam den Raum, in dem die Klagen und die Bitten ergehen können.²⁹

1.2 Die Schilderung gegenwärtiger Geschichtserfahrungen (V. 10–23)

Die in V. 10 mit adversativem הִנֵּה³⁰ eingeleitete Leidensschilderung V. 10–23 steht in scharfem Kontrast zu dem Rückblick auf Gottes einstiges Heilshandeln an den Vätern, zu dem Vertrauen auf Rettung und zu dem Gotteslob in V. 2–9. In ihr haben die geschichtlichen Erfahrungen der gegenwärtigen Exilsgeneration ihren Niederschlag gefunden. V. 10–23 lässt sich in zwei Abschnitte unterteilen: Von der Notschilderung V. 10–17 hebt sich V. 18–23 formal (durch die Einleitung mit resümierendem כָּל־יְזֹאת „all dies“) und thematisch durch die Bekenntnisaussagen ab.

Was nach V. 8 den Feinden galt („du hast sie zuschanden werden lassen“), trifft nun das eigene Volk. Der einleitende Vers „du hast verstoßen und uns in Schande gebracht“ (V. 10a) fasst das Ergehen des Volkes mit den zwei Motiven „Verstoßung“ (זָנָה) und „Schande“ (כָּלֵם hif.) zusammen, die im Folgenden entfaltet werden. Dabei betrifft die „Verstoßung“ das Gottesverhältnis, die „Schande“ das Verhältnis zu den Feinden.

Die Wurzel זָנָה „verstoßen, verwerfen“ (V. 10) ist ein zentraler Terminus der Volksklage,³¹ aber auch der Individualklage.³² Im Kontrast zum relationalen Begriff רָצִיָה „Wohlgefallen haben; gütig annehmen“, der die rettende Zuwendung Gottes beschreibt (V. 4), schildert זָנָה die Abwendung Gottes³³ und die Entfernung des Volkes von Gott, räumlich gedacht als „Zerstreuung“ (V. 12: זָרָה pi.) in die Gottesferne.³⁴ Dabei wird die Härte dieser Geschichtserfahrung durch die Alliteration und den Gleichklang der beiden Wurzeln זָנָה „verstoßen“ und זָרָה pi. „zerstreuen“ verschärft. Die Wurzel זָנָה gehört zum Motivfeld des göttlichen Zorns,³⁵ ohne dass in Ps 44 explizit vom Zorn Gottes die Rede ist. Eine signifi-

28 Vgl. T.M. STEINER, Psalm 331.

29 Vgl. M. EMMENDÖRFFER, Gott 120.

30 S. Ges¹⁸ 86f. s.v. הִנֵּה.

31 Vgl. Ps 60,3.12; 74,1; s. auch 77,8.

32 Vgl. Ps 43,2; 88,15.

33 Vgl. das korrespondierende Motiv von der Verborgenheit des göttlichen Angesichts in Ps 44,24.25.

34 Ein Beispiel für das konträre Wortpaar bietet Ps 77,8: „Wird der Herr für immer verstoßen, wird er nicht mehr Wohlgefallen haben?“

35 Vgl. Ps 60,3; 74,1.

kante Parallele bietet das Volksklagelied Ps 74,1: „Warum hast du uns verstoßen für immer, raucht ständig dein Zorn gegen das Kleinvieh deiner Weide?“

Was „Verstoßung“ im Einzelnen bedeutet, entfalten die *Verse 11–13*, in denen Gottes Handlungen gegen sein Volk geschildert werden. Dabei wird gleichsam ein szenischer Ablauf der Kriegsergebnisse vor Augen geführt: vom Ausziehen des Heeres ohne Gottes Beistand (V. 10b) über die militärische Niederlage (V. 11a „zurückweichen“) und die Plünderung durch die Feinde (V. 11b) bis zur „Zerstreuung“ wie „Schlachtvieh“ (V. 12), d. h. bis zur Deportation des Volkes in die Diaspora. Die Schilderung der „Verstoßung“ gipfelt schließlich im Verkauf des Volkes, ohne dass Gott dabei einen Gewinn erzielt hätte (V. 13).

Neben der merkantilen Vorstellungswelt stehen zwei weitere Bildwelten hinter den Aussagen in V. 12–13: זרה I „verstreuen, zerstreuen“, das auch „worfeln“ bedeutet und somit auf die agrarische Bildwelt anspielt, ist ein Kontrastbild zum „Einpflanzen“ des Volkes (V. 3): Das einst vom göttlichen Gärtner eingepflanzte Volk wird der Spreu gleich in alle Winde verstreut.³⁶ Die Hingabe des Volkes wie Schlachtvieh stellt eine Umkehrung des (königlichen) Hirtenmotivs dar, wie es im positiven Sinne beispielsweise das Volksklagelied Ps 80,2 im Geschichtsrückblick schildert, nach dem der göttliche Hirte einst das Volk fürsorglich geleitet hat (נהג). Wie Ps 44 verkehrt auch das Volksklagelied Ps 74 das Hirtenmotiv, indem sich der Zorn Gottes gegen das „Kleinvieh seiner Weide“ richtet (74,1).

In den Motiven der „Verstoßung“, der „Zerstreuung“ und des „Verkaufens“ kommt in besonderer Weise die *theologische Dimension* der leidvollen Geschichtserfahrung zum Ausdruck, denn mit dem Verkauf wird die in der mythischen Urzeit gründende enge Gottesbeziehung, wie sie im Geschichtsrückblick Ps 74 – ebenfalls mit merkantiler Sprache – im Motiv des „Erwerbens“ ausgedrückt wird, aufgehoben: Ureinst (קָדַם) hatte Gott das Volk „erworben“ (קנה mit der Grundbedeutung „kaufen, käuflich erwerben“,³⁷ Ps 74,2), nun hat er es zerstreut, preisgegeben wie Schlachtvieh und für einen Spottpreis verkauft (Ps 44,10–13).

Nach dem Verkauf, der Exilierung des Volkes, werden in dem anschließenden Abschnitt V. 14–17 die Folgen bzw. die Reaktion der Völker auf Israels Geschick beschrieben. Somit rückt nun – nach der theologischen Dimension – die *sozialanthropologische Dimension* der leidvollen Geschichtserfahrung in den Vordergrund. V. 14–17 vertiefen die zweite Aussage von V. 10a („du hast uns in Schande gebracht“, כלם hif.): Weil Gott das Volk „verstoßen“ hat, weil er es preisgegeben hat, fällt es jetzt dem Spott und dem Hohn der Feinde anheim. In großer Dichte findet sich in V. 14–17 eine Bandbreite an Vokabular aus dem

36 Zum Motiv des Zerstreuens/Worfelns als Bild des Unheils vgl. Jes 41,16; Jer 15,7; s. Ges¹⁸ 311 s.v. זרה.

37 Vgl. Ges¹⁸ 1174 s.v. קנה.

Wortfeld der Verhöhnung und der Schande; dabei weitet sich der Kreis der Spötter von den umgebenden Nachbarn bis zu den Völkern; Spott und Schande treffen das Volk (die Wir-Gruppe, V. 14–15) wie auch jeden Einzelnen, der den Feinden ausgesetzt ist (V. 16–17).³⁸

V.18 zieht das Resümee aus dem Vorangehenden („*dies alles* ist über uns gekommen“) und stellt dem Handeln Gottes das Bekenntnis der eigenen Unschuld gegenüber. Dabei werden in dem Abschnitt V. 18–23 Bekenntnisaussagen (V. 18–19.21–22) mit sich steigernden Klagen (V. 20.23) verschränkt. Durch die Bekenntnisse der Wir-Gruppe, nicht vom Bund abgewichen zu sein und Gott nicht vergessen zu haben, rückt Gott selbst noch stärker als in V. 10–17 als alleiniger Verursacher der gegenwärtigen geschichtlichen Situation in den Vordergrund. Der Verschärfung der Anklage Gottes und der alleinigen Schuldzuweisung entspricht in den Klagen V. 20 und 23 eine Verschärfung der Leidschilderung durch die Todesthematik. Während sich in den vorangehenden Versen 10–13 der szenische Ablauf einer militärischen Niederlage bis zur Exilierung widerspiegelt, wird die geschichtliche Erfahrung jetzt mit klassischer Todesmotivik, wie sie sich auch in den Klageliedern des Einzelnen findet, geschildert und damit gleichsam in ihrer *anthropologischen Dimension* gedeutet: דכה pi „zermalmen, zerschlagen“ beschreibt die gewaltsame Vernichtung des Menschen und spielt über die Etymologie auf die Totenwelt an;³⁹ der „Ort der Schakale“ ist eine metaphorische Bezeichnung für die Wüste als Bereich des Todes, und עֲלִמְיוֹן bezeichnet die (Todes-)Finsternis. Die Klagen gipfeln am Schluss der gesamten Notschilderung V. 10–23 in der Aussage: „Deinetwegen wurden wir getötet jeden Tag“ (V. 23). In dieser Klage wird einerseits – in der expliziten Rede von der „Tötung“ des Volkes wie „Schlachtvieh“ – die Todesmotivik auf den Höhepunkt getrieben, andererseits wird die Schuldzuweisung durch betont vorangestelltes אֲלֵי „deinetwegen“ in aller Deutlichkeit ausgesprochen.

Insgesamt zeichnet sich die Leidensschilderung V. 10–23 durch einen vielfachen Kontrast zur Geschichtserinnerung in V. 2–9 aus.⁴⁰ Dabei fallen besonders die Kontraste im Gottesbild auf, mit denen Geschichtserinnerung und gegenwärtige Geschichtserfahrung einander gegenübergestellt werden: Der Vorstellung von Gott als Gärtner, der einst sein Volk „einpflanzte“ (V. 3), steht die Zerstreuung des Volkes (wie Spreu) gegenüber (V. 12); das königliche Hirtenbild wird durch die Hingabe des Volkes wie Schlachtvieh in sein Gegenteil verkehrt (V. 12); das Motiv vom (lebenspendenden) Licht des göttlichen Angesichts (V. 4)

38 Zum Motiv der Schmähung durch die Feinde in den Volksklagepsalmen s. K. LIESS, Verhöhnung.

39 Etymologisch gehört דכה zu דכא mit dem entsprechenden Derivat דָּכָה „Staub“ als Charakteristikum der Totenwelt, vgl. Ps 90,3.

40 Zur Prägung von Ps 44 durch Kontraste s. bes. T.M. STEINER, Psalm 318f.331f.

bildet einen Kontrast zum Motiv der (Todes-)Finsternis (V. 20),⁴¹ und der einst kämpferisch auftretende Gott (V. 3–4) bleibt passiv und zieht nicht mit in den Kampf (V. 10). Diese vielfältigen Kontrastierungen werden begrifflich zugespitzt in dem wichtigsten Oppositionspaar des Psalms „Wohlgefallen haben; gütig annehmen“ – זָנָה „verstoßen“ (V. 4.10a), das in V. 24.27 in der Gegenüberstellung von זָנָה „verstoßen“ und חָסֵד „Güte“ weitergeführt wird. Neben diesen Kontrastierungen im Gottesbild ergibt sich ein weiterer Kontrastbezug über die Wiederaufnahme des Zeitbegriffs כָּל־הַיּוֹם: Dem einstigen täglichen Gotteslob (V. 9a: כָּל־הַיּוֹם) als Ausdruck des Lebens⁴² steht am Ende des Abschnitts V. 10–23 die Klage über die Tötung des Volkes „jeden Tag“ (V. 23a: כָּל־הַיּוֹם) gegenüber.

1.3 Die Klagen und Bitten um eine zukünftige Geschichtswende (V. 24–27)

Auf dem Höhepunkt der Leidensschilderung, der Klage über die Tötung des Volkes „um Gottes willen“ (V. 23), erfolgt in V. 24–27 die Wende: Die Beter verharren nicht in der Klage, sondern appellieren an Gott. Dabei wird in der Bitte, Gott möge nicht „für immer verstoßen“ (V. 24b), das zentrale Stichwort זָנָה vom Beginn der Leidensschilderung aufgenommen (V. 10a) und durch den Zeitbegriff לְעַד „für immer“ verstärkt. לְעַד beschreibt in der Volksklage die Dauer des Gerichtshandelns Gottes gegen sein Volk, das von der nahen Vergangenheit bis in die Gegenwart der Beter anhält und auch die Zukunft zu bestimmen droht. Im Kontrast zu der positiv bestimmten „Urzeit, Vorzeit“ (קִדְמִים) (V.4) qualifiziert לְעַד die gegenwärtig erlebte Zeit der Verstoßung im negativen Sinne als eine unbegrenzte Zeit des Unheils.⁴³

Die Auswirkungen der „Verstoßung“ beschreiben die beiden Klageverse V. 25–26 im Zentrum des Abschnittes V. 24–27 mit klassischen Topoi der Individualklage nach zwei Seiten: In der *Gott-Klage* V. 25 bildet die Verborgenheit des göttlichen Angesichts ein Kontrastmotiv zur rettenden Zuwendung des Angesichts in der Vergangenheit (V. 4). Die Körperbilder der *Wir-Klage* (V. 26) knüpfen an die Todesmotivik im vorigen Abschnitt an und vertiefen die Leidensschilderung erneut, indem nun die körperliche Seite der Not gezeigt wird, die den ganzen Menschen, לְבָבִי „Leib“ und נַפְשִׁי „Lebendigkeit; Vitalität“, ergreift. Nicht die Feinde liegen zertreten am Boden, wie in der Vertrauensaussage V. 6 erhofft, sondern die Beter selbst (V. 26).

41 Dieser Kontrast wird in V. 25 im Motiv der Verborgenheit des göttlichen Angesichts weitergeführt.

42 „Loben“ ist nach alttestamentlichem Verständnis Ausdruck der Lebendigkeit; Tote hingegen loben JHWH nicht (Ps 88,12; Jes 38,18f.).

43 Vgl. K. KOCH, Qädäm 258; F. HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit 230; s. Ps 74,1.

Vor dem Hintergrund dieser Klagen erscheinen die den Abschnitt rahmenden Bitten in V. 24.27 umso dringlicher: Mit vier prägnanten Adhortativen, die in ihrer Aneinanderreihung eine Handlungsabfolge suggerieren, „Wach auf! Erwache! Steh auf!“⁴⁴ Kaufe uns los!“⁴⁵, bitten die Beter um Gottes Eingreifen. Der Appell kulminiert abschließend in der Schlussbitte „Kaufe uns los um deiner Güte willen!“⁴⁶, die von zentraler Bedeutung für das Verständnis des gesamten Psalms ist.⁴⁵ Für die Interpretation dieser Bitte ist die Semantik und die traditionsgeschichtliche Prägung der beiden Begriffe פדה und קָח ausschlaggebend:

- 1) פדה: Die Bitte um Loskauf bezieht sich zum einen auf das Motiv des Verkaufens in V. 13 zurück. Darüber hinaus liegt jedoch in der Wurzel פדה – in Verbindung mit den Begriffen עָנִי „Elend, Leiden“ und קָח „Bedrückung, Drangsal“ – eine Anspielung auf die Exodustradition vor.⁴⁶ Indem für die Schilderung der Bedrückung des Volkes in Ps 44,26 die gleichen Begriffe wie in der Exodusüberlieferung verwendet werden, erscheint die gegenwärtige Lage der Beter in Analogie zum Ergehen des Volkes Israel in Ägypten. In dieses Bild fügt sich auch die Wurzel פדה „loskaufen“ ein, die im Kontext der Herausführung aus Ägypten belegt ist⁴⁷ und sich nun in Ps 44 als Bitte um einen erneuten Exodus – aus der „Zerstreuung“ unter die Völker (V. 12) – verstehen lässt. Die Transparenz der Begrifflichkeit in Ps 44,25.27 für das Exodusgeschehen wirft ein weiteres Licht auf die Rezeption von „Geschichte“ in diesem Psalm: Im Unterschied zur *expliziten* Erwähnung geschichtlicher Ereignisse im Geschichtsrückblick (V. 2–4: Landgabe) werden am Ende des Psalms *implizit* über die Semantik und die traditionsgeschichtliche Prägung der Begriffe פדה, עָנִי und קָח weitere Begebenheiten der frühen Volksgeschichte, der Aufenthalt Israels in Ägypten und das Exodusgeschehen, eingespielt.
- 2) קָח: לְמַעַן קָחֵךָ „um deiner Güte willen“ ist das letzte und das entscheidende Wort des Psalms. Drei Aspekte sind im Alten Testament bedeutungskonstitutiv für den Begriff קָח: der Aspekt des Handelns, der Gemeinschaft und der Beständigkeit.⁴⁸ Diese drei Gesichtspunkte sind zu berücksichtigen, wenn man nach der Bedeutung von קָח in Ps 44 fragt:
 - a) *der Aspekt des Handelns*: „Güte“ meint nicht nur eine Geisteshaltung, sondern umfasst das aus dieser Haltung fließende rettende und lebensbewahrende Handeln Gottes zugunsten derjenigen, die in Not geraten

44 Die Rede vom „Aufstehen“ evoziert das Motiv vom thronenden Königsgott und gehört damit zum Vorstellungszusammenhang des göttlichen Angesichts (vgl. V. 4.25), s. dazu F. HARTENSTEIN, *Angesicht* 186, Anm. 122.

45 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalm 1–50*, 273 (Zenger).

46 Vgl. Dtn 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 24,18; Ps 78,42 u. ö.; עָנִי: Ex 3,7.17; 4,31; Dtn 26,7; vgl. ענה II pi: Ex 1,11 f.; Dtn 26,6; קָח: Ex 3,9; 23,9; Dtn 26,7.

47 Vgl. Dtn 7,8; 15,15; 24,18; Ps 78,42 u. ö.; s. M. EMMENDÖRFFER, *Gott* 119.

48 Vgl. H.-J. ZOBEL, *Art. קָח* 56.

sind.⁴⁹ Gottes Güte ist besonders im Zusammenhang des Exodusgeschehens Grund und Anlass für sein heilvolles Geschichtshandeln an seinem Volk: „In deiner Güte hast du das Volk geleitet, das du erlöst hast“ (Ex 15,13). Aber auch im Kontext anderer „Israels Geschichte konstituierender und sie vorantreibender Gottestaten“⁵⁰ ist von der Güte Gottes als Beweggrund seines rettenden Handelns die Rede. So gehört besonders die Wurzel עָשָׂה , das Leitwort im ersten Abschnitt von Ps 44, zum semantischen Feld von דָּוָה .⁵¹ Deshalb appellieren die Beter am Psalmenschluss an Gott, er möge „um seiner Güte willen“ auch an ihnen rettend handeln.

- b) *der Aspekt der Gemeinschaft:* „Güte“ ist ein relationaler Begriff; sie steht nicht für sich, sondern sie wird „stets einem anderen Menschen erwiesen bzw. von einem Menschen erbeten und erhofft“⁵². Der Appell an Gottes Güte zielt auf seine *Zuwendung* zum Menschen. „Güte“ ist somit ein Kontrastbegriff zu זָנָה „verstoßen“⁵³ und korrespondiert innerhalb von Ps 44 dem Begriff רָצָה „Wohlgefallen haben; gütig annehmen“. In V. 4 und V. 27 liegt eine vergleichbare Argumentationsstruktur vor: Gottes einstiges Rettungshandeln bei der Landnahme wird mit seinem „Wohlgefallen“ an den „Vätern“ begründet, die erbetene Rettung der gegenwärtigen Generation mit seiner „Güte“. Wie Gott die Väter aus „Wohlgefallen“ gerettet hat, so möge er aus „Güte“ auch die gegenwärtigen Beter retten. Vergangenes Geschichtshandeln und erhofftes zukünftiges Handeln Gottes werden so in Relation gesetzt. Für die Gegenwart ist der *Kontrast* zum vergangenen Geschichtshandeln Gottes kennzeichnend, für die Zukunft wird *Kontinuität* der Geschichte erhofft: Gott möge sich wieder so erweisen, wie er sich an den Vätern erwiesen hat. Dieser Wunsch nach Kontinuität führt zum dritten Bedeutungsaspekt von דָּוָה :
- c) *der Aspekt der Beständigkeit:* Gottes Güte eignet Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit, Beständigkeit und Ewigkeit, wie die zum Wortfeld gehörenden Parallelbegriffe אֱמֶת bzw. אֱמוּנָה oder die häufige Verbindung von דָּוָה mit dem Ewigkeitsbegriff עוֹלָם verdeutlichen.⁵⁴ Wer Gott „um seiner Güte willen“ anruft, der setzt Gottes Verlässlichkeit auch in der Klage weiterhin voraus, der kann Gott nach dem „Warum“ bzw. „Wozu“ seines Vergessens fragen (V. 25), denn Ausgangspunkt und Fundament der Frage bildet das

49 Vgl. H.-J. ZOBEL, Art. דָּוָה 56.

50 H.-J. ZOBEL, Art. דָּוָה 61.

51 Vgl. Ps 17,7; 85,8.10; 98,2.3; mit פָּדָה : Ps 130,7.

52 H.-J. ZOBEL, Art. דָּוָה 56.

53 Vgl. Ps 77,8–10.

54 Mit אֱמֶת „Beständigkeit, Bestand, Dauer; Verlässlichkeit, Treue“: Ps 25,10; 61,8; 85,11.12; 86,15; 89,15; 117,2 u. ö.; mit אֱמוּנָה „Festigkeit, Beständigkeit; Zuverlässigkeit, Treue“: Ps 98,3; 100,5; mit עוֹלָם : Ps 25,6; 89,3; 106,1; 107,1; 138,8; Jes 54,8.

Vertrauen auf die Güte Gottes. Trotz kontrafaktischer Leiderfahrungen geben die Beter die Rede vom gütigen Gott nicht auf, sondern appellieren an seine Beständigkeit und Verlässlichkeit „um ihrer Rettung willen“.

Zusammenfassend betrachtet zeigt die Untersuchung der Geschichtsthematik in Ps 44, dass „Geschichte“ in der Volksklage auf zweifache Weise thematisiert wird – und dabei ist, was sich im Folgenden für Ps 44 festhalten lässt, durchaus übertragbar auf andere Volksklagen. „Geschichte“ hat ihren Niederschlag gefunden:

- 1) als Erinnerung an die Geschichtserlebnisse früherer Generationen, als „*erinnerte Geschichte*“. Dabei werden Geschichtserlebnisse im Modus des lobpreisenden Erzählens erinnert (ספר pi): „erinnerte Geschichte“ ist „*erzählte Geschichte*“;
- 2) als Geschichtserfahrung der gegenwärtigen Generation (der Beter bzw. Wir-Gruppe als Sprecher des Psalms), als „*erlebte Geschichte*“.

In beiden Fällen wird „Geschichte“ nicht als bloße Ereignisgeschichte, sondern als *Geschichtshandeln Gottes* verstanden: „Geschichte“ in den Psalmen ist „*gedeutete Geschichte*“. Die Deutung von „Geschichte“ spiegelt sich in der Volksklage besonders in den Zeitbegriffen זָמַן und נֶצַח wider, mit denen die jeweilige Zeit- und Geschichtserfahrung positiv bzw. negativ qualifiziert wird. Darüber hinaus zeigt sie sich in den zentralen Begriffen für die Handlungsweisen Gottes in der Geschichte, זָנַח „verstoßen“ (andere Volksklagen verwenden in diesem Zusammenhang auch die Kategorie des „Zorns“) versus רָצָה „Wohlgefallen haben“ bzw. – der wichtigere Begriff – הֶסֶד „Güte“. Diese (relationalen) Begriffe, die im Psalter in den Klageliedern des Volkes und in den Geschichtspsalmen zu den zentralen Deutekategorien für das Geschichtshandeln Gottes werden, zeigen, dass „Geschichte“ nicht nur auf das Handeln Gottes zurückgeführt wird, sondern dass dabei immer die *Beziehung Gott – Volk* im Vordergrund steht. Die theologische Dimension der Geschichtserfahrung ist neben der anthropologischen (Leben/Tod, V. 20.23; Körper, V. 26) und der sozialanthropologischen Dimension (Sozialsphäre: Feinde, V. 14–17) die wichtigste Dimension. Dies zeigt sich in Ps 44 strukturell darin, dass die Stichworte זָנַח und הֶסֶד die Schilderung der gegenwärtigen Geschichtserfahrung in V. 10–27 umrahmen (V. 10: זָנַח – V. 27: הֶסֶד).

Ein weiterer wichtiger Aspekt für die Geschichtsthematik in Ps 44 sind die Zeitebenen. Im Blick auf das Geschichtshandeln Gottes werden in der Volksklage *drei Zeitebenen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, in Beziehung gesetzt. Ihr Verhältnis zueinander lässt sich mit den Stichworten *Kontrast* und *Kontinuität* beschreiben. In der Klage erfolgt die „Vergegenwärtigung von Geschichte

im Kontrast⁵⁵, indem vergangenes und gegenwärtiges Geschichtshandeln Gottes kontrastiert werden: Der expliziten Erinnerung an die einstige Landgabe (Ps 44,2–4) steht der gegenwärtige Landverlust (Ps 44,12) gegenüber. Die Bitte zielt demgegenüber auf Kontinuität der Geschichte – das zukünftige Geschichtshandeln Gottes möge sein wie sein vergangenes. So zielen die impliziten Anspielungen auf das Exodusgeschehen in Ps 44,25.27 darauf, dass Gott sein Volk erneut befreien möge. Diese Hoffnung auf geschichtliche Kontinuität ist in der Güte Gottes begründet. In Ps 44 selbst bleibt die Schlussbitte allerdings unbeantwortet, auf palterkompositorischer Ebene erhält sie jedoch im Kontext der ersten Korachsammlung gleichsam eine „Antwort“.⁵⁶

2. Psalm 44 im Kontext der ersten Korachsammlung Ps 42–49

Ps 44 steht im Kontext der ersten Korachsammlung Ps 42–49, die durch eine zionstheologische Ausrichtung gekennzeichnet ist.⁵⁷ Die in ihrem Grundstock Ps 42–44.46–48 wohl in spätexilischer oder frühnachexilischer Zeit entstandene Komposition⁵⁸ lässt sich – so Erich Zenger – als eine „theologische Auseinandersetzung mit dem Exil“⁵⁹ verstehen. Die katastrophalen Erfahrungen der Exilszeit können mit den Klagen und Hymnen dieser Sammlung theologisch bewältigt werden. Wie sich diese Bewältigung auf psalterredaktioneller Ebene vollzogen haben könnte, lässt sich exemplarisch daran zeigen, wie die Klagen und die Schlussbitten von Ps 44 innerhalb der Sammlung Ps 42–44.46–48 – durch die Anordnung der Einzelsalmen (*iuxtapositio*) sowie durch Stichwort- und Motivverkettungen (*concatenatio*) – eine „Antwort“⁶⁰ finden bzw. unter eine Hoffnungsperspektive gestellt werden. Dabei beschränken sich die Überlegungen im Rahmen dieses Beitrages auf die Abfolge Ps 42–44 und die Zionspsalmen 46 und 48.⁶¹

55 C. WESTERMANN, Vergegenwärtigung 306. Zu den vielfachen Kontrastbezügen in Ps 44 s. oben Abschnitt 1.3 und T.M. STEINER, Psalm 331f.

56 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50, 273; E. ZENGER, Hilfe 302.

57 Zur ersten Korachsammlung 42–49 s. E. ZENGER, Bedeutung 182–186; J. VAN OORSCHOT, *deus*; C. SÜSSENBACH, Psalter 345–375; H. SCHÖNEMANN, Gott 207–229.

58 Zur zeitlichen Einordnung s. E. ZENGER, Hilfe 306, Anm. 38; vgl. 310; C. SÜSSENBACH, Psalter 375.

59 E. ZENGER, Hilfe 295; vgl. C. SÜSSENBACH, Psalter 375.

60 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50, 273 (Zenger); E. ZENGER, Hilfe 302; s. auch J. VAN OORSCHOT, *deus* 419 (bezogen auf Ps 44 und 48).

61 Ps 49 ist erst in nachexilischer Zeit an die Sammlung angefügt worden: s. E. ZENGER, Bedeutung 192; zu Ps 45 und 47 s. bes. den Beitrag von T.M. STEINER in diesem Band; zur Psalmentrias Ps 44–46 s. M. LIM, Königskritik.

2.1 Der Leseablauf Ps 42/43 und Ps 44

Zwischen Ps 42/43 und Ps 44 bestehen zahlreiche Stichwortbezüge und thematische Verbindungslinien.⁶² Dazu zählen u. a. die Stichworte זָנַח „verstoßen“ (43,2; 44,10.24) und הָרַדָּה „Güte“ (42,9; 44,27), das Motiv der „niedergebeugten“ נָפַטַּשׁ (שׁוֹחַ/שׁוֹחַ: 42,6,7.12; 43,5; 44,26),⁶³ die Licht- und Angesichtsmotivik (42,3; 43,3; 44,4), die Feindmotivik (darunter besonders das in Psalmen nur hier belegte Lexem פָּחַד: 42,10; 43,2; 44,25) sowie die Lobsemantik (הִיפֵּה hif.). Die Stichwortvernetzungen zeigen, dass die Psalmen gezielt nebeneinandergestellt worden sind und aufeinander bezogen werden wollen. Drei Aspekte sind für die Auslegung von Ps 44 wichtig:

- 1) *die Verstärkung der Klage*: Durch die Zusammenstellung von Ps 42/43 und Ps 44 wird die individuelle um eine kollektive Perspektive erweitert und die Klage verstärkt.⁶⁴ Die Schlussbitten von Ps 44 (V. 24–27) fassen mit dem Motiv der Verstoßung, des Vergessens, des göttlichen Angesichts und der „niedergebeugten“ נָפַטַּשׁ in konzentrierter Form die Klagen von Ps 42/43 zusammen.⁶⁵ Besonders signifikant ist die Stichwortverbindung זָנַח, mit der beide Psalmen die Gottesferne als „Verstoßung“ interpretieren (43,2; 44,10).
- 2) *die tempel- bzw. zionstheologische Perspektive*: Als Eröffnungspsalme mit ausgeprägter tempeltheologischer Motivik bestimmt Ps 42/43 die Leseperspektive der gesamten Sammlung Ps 42–49, prägt aber im Einzelnen auch die Wahrnehmung von „Geschichte“ in Ps 44. Die tempeltheologischen Konnotationen des Motivs vom göttlichen Angesicht, das in Ps 44 sowohl in der Geschichtserinnerung in V. 4 (im positiven Sinne: Licht) als auch in der Klage über die gegenwärtige Exilserfahrung in V. 25 (im negativen Sinne: Verborgenheit) Verwendung findet, werden – von Ps 42/43 her gelesen – verstärkt. Darüber hinaus geben die individuelle Zionserinnerung in Ps 42 an die eigene Vergangenheit (42,5: früherer Weg zum Tempel) und der in Ps 43 formulierte Wunsch für die Zukunft (Ps 43,3–4: zukünftiger Weg zum Tempel) den Bitten am Ende von Ps 44 eine Richtung. Von der Wegmotivik in Ps 42/43 her gelesen erhält die Bitte des verstoßenen, zerstreuten Volkes um Loskauf aus den Völkern gleichsam ein Ziel: den Weg zum Tempel bzw. zum Zion.
- 3) *die Hoffnungsperspektive*: Neben die Klage tritt in Ps 42/43 die Zuversicht und Hoffnung auf Rettung. Im Selbstgespräch mit seiner „niedergebeugten“ נָפַטַּשׁ

62 Vgl. E. ZENGER, *Bedeutung* 184f.; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalm 1–50*, 273; M. KIM, *Königskritik* 44–47.

63 Die Bedeutung von שׁוֹחַ/שׁוֹחַ ist umstritten; s. Ges¹⁸ 1332.1347 s.v. שׁוֹחַ bzw. שׁוֹחַ. Möglich erscheint auch die Bedeutung „zerfließen“; s. HALAT, 1369 s.v. שׁוֹחַ; L. RUPPERT, *Art.* שׁוֹחַ 1211.

64 Vgl. E. ZENGER, *Bedeutung* 183; DERS., *Hilfe* 303.

65 Vgl. E. ZENGER, *Bedeutung* 184.

bestärkt der Beter diese im Warten und Hoffen auf JHWHs Hilfe und spricht die Zuversicht aus, dass er Gott wieder lobdanken werde (יחל // ידה hif.; 42,6.12; 43,5). Die Gewissheit, dass Gott retten werde, bringt auch die Vertrauensaussage in Ps 42,9 zum Ausdruck: „Am Tage wird JHWH seine Güte befehlen (צוה pi.)“. Die zentralen Stichworte dieser Vertrauensäußerung kehren in zwei Bitten in Ps 44 wieder, die jeweils an strukturell wichtiger Position in der Psalmenmitte und am Psalmenschluss stehen: V. 5: Gott möge die Rettungstaten für Jakob „befehlen“ (צוה pi.); V. 27: Gott möge in seiner „Güte“ (דָּוָה) sein Volk loskaufen. Von Ps 42/43 her gelesen, eröffnet sich für die Beter von Ps 44 – deren נָפַץ ebenfalls „nieder gebeugt“ ist (V. 26) – eine Hoffnungsperspektive: Die Aussagen der Kehrverse 42,6.12; 43,5 sowie die Vertrauensaussage 42,9 bieten Ermutigung, nicht in der Klage zu verharren, sondern hoffend auf Gottes Güte zu warten (יחל, 42,6.12; 43,5).⁶⁶

Neben die kollektive Geschichtserinnerung an die einstigen Geschichtstaten JHWHs in Ps 44 tritt durch Voranstellung von Ps 42/43 die individuelle, zionstheologisch geprägte Erinnerung (an den einstigen Weg zum Tempel; 42,5). Dass diese Zionserinnerung auch ein gangbarer Weg zur Verarbeitung der eigenen leidvollen Geschichtserfahrung für die Beter von Ps 44 sein kann, zeigen die Verbindungslinien zu den folgenden Zionspsalmen Ps 46 und 48.

2.2 Der Leseablauf Ps 44 und Ps 46+48

In Ps 44 evoziert die tempeltheologisch konnotierte Angesichtsmotivik in Verbindung mit der Königsprädikation die Vorstellung des thronenden Königsgottes, der kriegerisch rettend zugunsten seines Volkes eingreift. Von Ps 42/43 her gelesen wird diese Gottesvorstellung unter eine tempel- bzw. zionstheologische Perspektive gestellt, die auch die nachfolgende Psalmentrias Ps 46–48 bestimmt. Dabei umrahmen die beiden Zionspsalmen 46 und 48 den JHWH-Königspsalm 47, so dass die Themen Zion und Königtum miteinander verschränkt werden. Der exilisch-frühnachexilischen *Klage* Ps 42–44 über die „Verstoßung“ und die Gottesferne (des Exils) setzen die Psalmen 46–48 das *Lob* der Macht Gottes auf dem Zion entgegen, der als Königsgott für sein Volk das Land als „Erbbesitz“ erwählt (Ps 47,3–5), der über Natur- und Völkerchaos siegt (Ps 46,3–4.7),⁶⁷ feindliche Könige abwehrt (Ps 48,5–8), Schutz und Hilfe für seine Stadt und sein Volk bietet (Ps 46,2.5) und seine Stadt für immer fest gründet

66 Zum „Warten, Harren“ (יחל) auf Gottes Güte in Verbindung mit dem Motiv des Loskaufs (פדוה) vgl. Ps 130,7f.

67 Vgl. B. JANOWSKI, Wohnung 48.

(Ps 48,9). Wie die Exilserfahrungen in der Volksklage, so dürften historische Erfahrungen auch in einzelnen Motiven der Psalmen 46 und 48 ihren Niederschlag gefunden haben (wenn auch die Motive der Zionstradition sich bei weitem nicht darin erschöpfen, wie die Rezeption mythischer Vorstellungen verdeutlicht). Wie F. Hartenstein anhand des Völkerkampfmotivs im Vergleich mit assyrischen Inschriften gezeigt hat, könnte sich in den spätvorexilischen Grundfassungen der Psalmen 46 und 48 eine Deutung der Ereignisse von 701 v. Chr., des Endes der Belagerung Jerusalems und des Abzugs der Assyrer, widerspiegeln.⁶⁸ Mit Theologumena, die möglicherweise einen Haftpunkt in historischen Erfahrungen der Assyrerzeit haben, setzen Ps 46 und 48 innerhalb der Korachsammlung ein Hoffnungsbild gegen die Katastrophenerfahrungen von 587/86 v. Chr., wie sie sich in Ps 44 widerspiegeln. Zugleich wird dieses Hoffnungsbild in den Zionspsalmen 46 und 48 durch die Rezeption mythischer Vorstellungen verstärkt,⁶⁹ so dass es gleichsam eine mythische Fundierung erhält.

In dem Volksklagelied Ps 74 werden Geschichte und Mythos in einem Psalm korreliert;⁷⁰ für Ps 44 hingegen geschieht dies auf der Ebene der Teilsammlung Ps 42–44, 46–48 durch *iuxtapositio*: Der Exilsklage Ps 44, die als Volksklage die Geschichtserfahrung des Exils verarbeitet, werden mit den Zionspsalmen 46 und 48 Psalmen an die Seite gestellt, die –möglicherweise selbst einen Reflex historischer Erfahrungen bietend – mit mythischen Vorstellungen die Macht des in Kosmos, Geschichte und Stadt wirkenden, die Gottesstadt und ihre Bewohner schützenden Gottes preisen. So wird der Klage Ps 44 durch *iuxtapositio* ein mythisch aufgeladenes zionstheologisches Hoffnungsbild entgegengesetzt.⁷¹

Inwiefern die Psalmengruppe Ps 46–48 angesichts der Exilsklage Ps 44 eine Hoffnungsperspektive eröffnet und damit zur *Verarbeitung geschichtlicher Erfahrungen auf psalterkompositorischer Ebene* beiträgt, lässt sich exemplarisch an drei Stichwort- und Motivverbindungen zeigen, die Ps 44 mit Ps 46 und 48 verzahnen. Neben die *iuxtapositio* tritt folglich die *concatenatio*:

1) *das Motiv der Hilfe* (עזר: Ps 44,27; 46,2.5): Bemerkenswerterweise nimmt die Bitte am Schluss von Ps 44 nicht das Leitwort יִשׁוּעַ hif. „retten“ aus dem ersten Psalmenteil V. 2–9 auf (vgl. V. 4.5.7.8), sondern ist mit der Wurzel עזר „helfen“ formuliert: „Steh auf als *Hilfe für uns* (עֲזַרְתָּה לָּנוּ)!“ (Ps 44,27). Dieses Stichwort stellt möglicherweise eine gezielte (redaktionelle?) Verbindungslinie zu Ps 46 her, in dem sich das Motiv der Hilfe für Mensch und Stadt an kompositionell be-

68 S. F. HARTENSTEIN, Tosen 138–147.160; vgl. M. LEUENBERGER, Großkönig 153. Zur zeitlichen Einordnung vgl. auch F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50, 284f.295 (Zenger).

69 Vgl. bes. die Korrelation von Naturchaos und Völker- bzw. Geschichtschaos in Ps 46,3–4.7; s. dazu B. JANOWSKI, Wohnung 47f. Zu den mythischen Motiven in Ps 46 und 48 s. auch C. KÖRTING, Zion 165–177.179–186; zu Ps 48 s. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 186–196.

70 Zu Ps 74 s. B. JANOWSKI, Doppelgesicht 89–97.

71 E. ZENGER, Hilfe 310, spricht auch von einem „hymnischen Entwurf einer Gegenwart“.

deutsamer Stelle zu Beginn und im Zentrum des (älteren) Abschnittes Ps 46,2–8 findet. Die Bitte der von Feindbedrängnis (צָר; Ps 44,6.8.11) überwältigten Beter des 44. Psalms findet eine tröstliche Antwort im Eingangsvers von Ps 46, der über drei Stichworte auf Ps 44 zurückverweist:

Gott ist *für uns* (לָנוּ) Zuflucht und Stärke
und als *Hilfe in Bedrängnissen* (עֲזָרָה בְּצָרוֹת) sehr bewährt (46,2).

Im Kontrast zu der in Ps 42/43 und Ps 44 beschriebenen „Verstoßung“ in die Gottesferne – in Ps 42/43 als Aufenthalt im Land des Jordan und des Hermon (42,7), in Ps 44 als Zerstreung unter die Völker (44,12) – führen die beiden Zionspsalmen Ps 46 und 48 in zunehmendem Maße ins Zentrum: Nach Ps 46,5 ist Gott als Hilfe in der Mitte (קִרְבּוֹ) der Stadt präsent (V. 6), nach Ps 48 sind die Beter selbst in der Mitte (קִרְבּוֹ) des Tempels (V. 10). Die Erwähnung des Tempels führt zum zweiten Motiv:

2) *das Motiv der Güte Gottes* (דִּקְדּוֹקָה; Ps 44,27; 48,10–12): Die nachexilische Erweiterung⁷² Ps 48,10–12 ist über das Stichwort דִּקְדּוֹקָה mit dem Schlusswort von Ps 44,27 verbunden:

- 10 Wir haben vergleichend bedacht (הִמָּדַתְּ pi.), Gott, deine *Güte*
inmitten deines Tempels.
- 11 Wie dein *Name* (שֵׁם), Gott, so (reicht) dein *Lobpreis* (תְּהִלָּתְךָ) bis an die Enden
der Erde,
mit Gerechtigkeit gefüllt ist *deine Rechte* (יְמִין).
- 12 Es freut sich der Berg Zion,
jubeln sollen die Töchter Judas wegen deiner Rechtsentscheide.

Diese Verse, die möglicherweise auf die Redaktion der Korachsammlung zurückgehen,⁷³ erweitern das Bild des mächtigen, Stadt und Menschen helfenden und bewahrenden Zionsgottes um einen neuen Aspekt. Vier Stichworte vernetzen den redaktionellen Abschnitt Ps 48,10–12 gezielt mit Ps 44: דִּקְדּוֹקָה „Güte“, שֵׁם „Name“, יְמִין „Rechte“ (Hand Gottes) sowie die Wurzel הלל pi. „rühmen, preisen“.

„Mitten im Tempel“ endet in Ps 48,10 der in Ps 42/43 begonnene Weg, der die Beter aus der Gottesferne des Exils in die Gottesnähe führt. Die Frage „Wann werde ich kommen und Gottes Angesicht schauen?“ (42,3),⁷⁴ die Erinnerung an den einstigen Weg zum Heiligtum (42,7), das Vertrauen auf Gottes „Güte“ (42,9), die Bitte um die personifizierten Größen „Licht“ und „Treue“ als Wegbegleiter auf dem Weg zum Zion (43,3), der Wunsch, zum Altar zu kommen und Gott zu lobdanken (43,4), sowie die Bitte um Loskauf aus der Zerstreung unter die

72 Vgl. E. ZENGER, *Bedeutung* 190f.; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalm 1–50*, 294 (Zenger); H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart* 189f.

73 Vgl. C. SÜSSENBACH, *Psalter* 369.

74 MT liest: „vor Gottes Angesicht erscheinen“.

Völker „um der göttlichen Güte willen“ (44,27) führen die Beter schließlich im Leseablauf der Sammlung Ps 42–44.46–48 mitten in den Tempel. In diesem Zentrum „bedenken“ die Beter „vergleichend“ (דמה pi.)⁷⁵ die Güte Gottes. In den Begriffen שם „Name“, מִיִּן „Rechte“, צֶדֶק „Gerechtigkeit“, מְשָׁפֵטִים „Rechtsentscheide“ und תְּהִלָּתְךָ „Lobpreis“, die z. T. die signifikanten Stichworte שֵׁם, מִיִּן und לֵל aus der Geschichtserinnerung in Ps 44 aufnehmen, wird die Rede von Gottes Güte in Ps 48,11–12 entfaltet. Im Rückbezug auf Ps 44 wird dabei deutlich, wie das Gottesbild der Geschichtserinnerung in Ps 48,10–12 eine Modifikation erfährt.⁷⁶ Gelten in Ps 44 der „Name“ und die „Rechte“ Gottes als Ausdruck seiner Geschichtsmacht (kriegerische Vertreibung der Feinde durch Gottes „Rechte“, Zertreten der Feinde „im Namen Gottes“, 44,3–4.6), so ist nach Ps 48 Gottes „Rechte“ angefüllt mit Gerechtigkeit. Ps 48,10–12 zeigt: Die von den Betern in der Exilsklage Ps 44 erbetene „Güte“ ist die *Güte des Zionsgottes, die im Tempel vergegenwärtigt werden kann*. Sie erweist sich in seiner Gerechtigkeit und in seinen Rechtsentscheiden, die sich – wie der „Name“ und der „Lobpreis“ – vom Zentrum, dem Tempel, aus bis an die „Enden der Erde“, und so auch bis in die Peripherie der Gottesferne, erstrecken können. Damit schließt sich gleichsam ein Kreis: Die in der Gottesferne ausgesprochenen Bitten um Recht (שפט, 43,1) und um Gottes Güte (חֶסֶד, 44,27) erhalten durch die Vergegenwärtigung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit (חֶסֶד; צֶדֶק/מְשָׁפֵט, 48,10–12) im Tempel gleichsam eine „Antwort“; beide Wirkgrößen Gottes strahlen wiederum vom Tempel in die Peripherie der Gottesferne aus.

Neben חֶסֶד treten in Ps 48,11 die Stichwörter שֵׁם und תְּהִלָּה. Das in 48,11 mit dem Stichwort תְּהִלָּה „Lobpreis, Lobgesang, Ruhm“ angesprochene Motiv des Gotteslobes stellt eine weitere Motivverbindung zwischen Ps 44 und 48 dar:

3) *das Motiv des Lobpreises* (הלל pi.: Ps 44,9; הלל pu.: Ps 48,2; תְּהִלָּה: Ps 48,11; ספר pi.: Ps 44,2; 48,14): Zu dem Motivfeld „Gotteslob“ gehört neben der Wurzel הלל pi. „preisen, rühmen“ auch das Stichwort ספר pi. „(lobpreisend) erzählen“. Beide Wurzeln werden innerhalb der Psalmen 44 und 48 jeweils korreliert, und zwar in umgekehrter Reihenfolge: Ps 44: V. 2 „erzählen“ – V. 9a „loben“; Ps 48: V. 2.11 „loben“, „Lobpreis“ – V. 14 „erzählen“.

75 דמה pi. mit der Grundbedeutung „vergleichen“ ist von zwei Vergleichssätzen umgeben: Einerseits schließt V. 10 an den Vergleichssatz V. 9 mit den Verben der sinnlichen Wahrnehmung an („wie wir gehört haben, so haben wir gesehen“), andererseits findet er eine Fortsetzung in dem Vergleichssatz V. 11 („wie dein Name, so dein Lobpreis [...]“). Der Weg führt den Beter vom Hören // Sehen in der Stadt weiter ins Zentrum, zum „vergleichenden Bedenken“ mitten im Tempel; von dort aus weitet sich der Blickwinkel „bis an die Enden der Erde“. Zur Bedeutung von דמה s. H.D. PREUSS, Art. דמה 269: Die Beter vergleichen und reflektieren „das Gesagte und Gehörte (Erlebte?) mit der eigenen Wirklichkeit“.

76 Vgl. E. ZENGER, *Hilfe* 313f.

Am Schluss von Ps 48 – und damit auch am Schluss der Psalmenkomposition Ps 42–44,46–48 als Ganzes – ergeht an die Sprecher von Ps 48 die Aufforderung, den Zion zu umrunden und sich von der Eindrücklichkeit seiner Befestigungsanlagen und seiner Uneinnehmbarkeit zu überzeugen (V. 13–15):

14b [...] damit ihr *erzählen* (ספר pi.) könnt dem zukünftigen Geschlecht:

15 Ja, dies ist Gott, unser Gott für immer und ewig, er wird uns leiten [...]!

Das Stichwort ספר pi. „(lobpreisend) erzählen“ verknüpft Ps 48,14 mit Ps 44,2: Nach Ps 44 hat die ältere Generation der „Väter“ den Betern – als der gegenwärtigen Generation – von vergangenen Geschichtstaten Gottes erzählt (V. 2: ספר pi.). Die gegenwärtige Generation hat demgegenüber anfangs lediglich die Rolle der Hörenden übernommen (שמע, V. 2). Auch wenn sie zunächst in ein Lob einstimmen konnte (V. 9a: הלל pi.), so verstummt schließlich ihr einstiges Lob angesichts der gegenwärtigen Geschichtserfahrungen (V. 10–27). Erst nach dem Durchgang durch die Psalmenabfolge Ps 46–48 können die Beter nun ihrerseits *selbst* in Ps 48 zu Erzählern werden: „[...] damit *ihr* erzählen könnt dem zukünftigen Geschlecht“. Was sie in Ps 46–48 über den Königsgott, seinen Schutz, seine Hilfe und sein Wirken in seiner Stadt, auf dem Zion und im und vom Tempel ausgehend „gehört“ und „gesehen“ (48,9: שמע/ראה) und „vergleichend bedacht“ haben (48,10: דמה pi.), können sie nun ihrerseits der nachfolgenden Generation lobpreisend erzählen (ספר pi.).⁷⁷

Wichtig ist für die – von Ps 44 herkommenden – Beter der *Inhalt* des Lobpreises Ps 48,15: „Ja, dies ist Gott, unser Gott für immer und ewig, er wird uns leiten.“ Die drei Aussagen dieses Bekenntnisses am Psalmenschluss bündeln gleichsam die „Antwort“ der Psalmen 46 und 48 auf die Exilsklage Ps 44:

- 1) **כי זה אלהים** „Ja, dies ist Gott“: Das Demonstrativpronomen זה hat anaphorische Bedeutung und fasst das Vorgehende zusammen. Auf der Ebene der Endgestalt von Ps 48 bezieht sich diese Aussage auf *zwei Aspekte im Gottesbild*: zum einen auf die – im Grundpsalm geschilderte – *Macht und Stärke Gottes* in der Stadt und auf dem Zion, der seine Stadt auf ewig befestigt (Ps 48,9) und sie und die Menschen rettet, schützt und bewahrt;⁷⁸ zum anderen auf die in der Erweiterung V. 10–12 ergänzte Vorstellung der *Gerechtigkeit* und der *Güte Gottes*, die im Tempel vergegenwärtigt werden kann und auf die auch die Beter von Ps 44 hoffen können.
- 2) **אלהינו עולם ועד** „*unser Gott für immer und ewig*“: Dieser Bekenntnissatz bringt das Vertrauen auf göttliche Zuwendung „für immer“ zum Ausdruck („*unser Gott*“). Der positiv konnotierte Zeitbegriff עולם steht im Kontrast zu

⁷⁷ Damit wird der räumlichen Erstreckung des Gotteslobs bis an die „Enden der Erde“ (V. 11) in V. 14 die zeitliche Erstreckung des Gotteslobes durch das lobende Weitererzählen an die jeweils zukünftige Generation an die Seite gestellt.

⁷⁸ Vgl. auch Ps 46.

dem negativ qualifizierten Zeitbegriff נָצַךְ, der in der Volksklage die negative Zeiterfahrung, die Zeit der Gottesferne, beschreibt (Ps 44,24). Indem man die Bitte (Ps 44,24) und das Bekenntnis (Ps 48,15) über diese konträr qualifizierten Zeitbegriffe aufeinander beziehen kann, findet die Bitte, nicht „für immer“ zu „verstoßen“ in Ps 48,15 eine Antwort in dem Vertrauen auf die Zuwendung Gottes „für immer“.

- 3) נָהַג יְהוָה: „er wird uns leiten“: Im Begriff נָהַג „leiten, führen“ klingt traditionsgeschichtlich Hirtenmotivik an.⁷⁹ So wird am Schluss der Komposition Ps 42–44.46–48 das negative Hirtenbild aus Ps 44 zum Positiven gewendet: Hat der göttliche Hirte nach Ps 44 sein Volk wie Schafe dahingegeben, so vertrauen die Beter nun darauf, dass Gott sie leitet.⁸⁰ Dass diese Zusage auch dann gilt, wenn der Weg wieder aus der Mitte des Tempels als Ort der Güte Gottes (V. 10) herausführt, verdeutlichen V. 13–14, nach denen die Beter bereits wieder eine Außenperspektive einnehmen, indem sie den Zion von außen betrachten.

Zusammenfassend betrachtet zeigen die ausgewählten Stichwort- und Motivverbindungen zwischen Ps 44 und den Zionspsalmen 46 und 48, wie die Geschichtstheologie der Exilsklage Ps 44 in der ersten Korachsammlung psalterkompositorisch weitergedacht wird. Dabei wird Geschichtserfahrung nicht nur mit Geschichtserinnerung bewältigt (so Ps 44), sondern im Kontext von Ps 46–48 auch mit zions- und tempeltheologischen Vorstellungen bearbeitet, die einerseits die Macht und Hilfe, andererseits die Güte und Gerechtigkeit des Zionsgottes betonen.⁸¹

79 Vgl. z. B. Ps 78,53; 80,2 (in Kombination mit dem tempeltheologischen Motiv vom Leuchten des Angesichts, V. 4).

80 Über die Wegmotivik ergibt sich ein Bogen zum Beginn der Sammlung in Ps 42/43, zur Bitte um Wegbegleitung (נָחַה) zum Heiligtum durch Licht und Treue in 43,3 (vgl. auch 42,3; 43,4: „Hineingehen“). Vom Heiligtum ausgehend (48,10) mündet die Korachsammlung 42–44.46–48 in 48,15 in das Vertrauen auf zukünftige Wegbegleitung (נָהַג) durch Gott selbst.

81 Als später ergänzter Abschluss der Korachsammlung bietet der erheblich jüngere weisheitliche Ps 49 in mehrfacher Hinsicht Anknüpfungspunkte an Ps 44: Dazu zählen neben der Todesmotivik und dem Vergleich der Menschen mit Schlachtvieh bzw. Schafen (44,12; 49,15) besonders die Stichworte נָפַח וּפְדָה, die das Ende von Ps 44 mit Ps 49 verzahnen (44,26.27; 49,16). Über das Stichwort eröffnet Ps 49 am Schluss der Korachsammlung 42–49 eine grundlegend neue Perspektive auf die Klage thematik in Ps 44: „Loskauf“ wird nun nicht mehr geschichtstheologisch, sondern anthropologisch als Rettung aus dem Tod verstanden. Im Kontrast zu der Aussage, dass kein Mensch sich selbst vom Tod loskaufen könne (49,8), wird in 49,16 der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass Gott die נַפְתָּה des gerechten Menschen aus der Unterwelt „loskaufen“ könne. Mit dieser individuellen Jenseitshoffnung bietet Ps 49 in gewisser Weise eine Art „postmortaler Antwort“ (nicht nur auf die Klage 42/43; vgl. E. ZENGER, Bedeutung 183), sondern auch auf die Bitte in Ps 44,27.

Als wichtigste Stichwortverbindung hat sich die psalterspezifische Deutekategorie für das Handeln Gottes in der Geschichte, die Güte Gottes, erwiesen, mit der sich gleichsam eine psalterkompositorische Linie vom *Vertrauen* auf die Güte (42,9) über die *Bitte* um Gottes Güte (44,27) zum *Bekenntnis* der Güte Gottes im Tempel ziehen lässt (48,15). Der *Vergegenwärtigung vergangener Geschichte* in Ps 44, die angesichts *gegenwärtiger Geschichtserfahrungen* mit einer offenen Bitte um Gottes Güte endet, wird die *Vergegenwärtigung der Güte Gottes im Tempel* an die Seite gestellt. So führt der Weg in der ersten Korachsammlung von der Klage und Bitte in Ps 42/43 und 44 zum Lob in Ps 48. Diese Bewegung von der Klage zum Lob ist auch für die Geschichtsthematik im gesamten Psalter bestimmend, wie ein abschließender Blick auf die dritte Ebene, die Ebene des Gesamtpsalters, zeigt.

3. Psalm 44 im Kontext des Gesamtpsalters

Für die Sicht auf die „Geschichte“ im Gesamtpsalter sind unter anderem zwei Aspekte wichtig:

1) *Die geschichtstheologische Gesamtstruktur*, die dem Psalter als Ganzem innewohnt: Wie R.G. Kratz gezeigt hat, lassen sich die Psalmenbücher über die Doxologien einzelnen Epochen der Geschichte Israels zuordnen. Buch I und II (Ps 3–41; 42–72) werden über die Doxologien Ps 41,14 und 72,18f. in der Königszeit unter David und Salomo situiert; Buch III (Ps 73–89) endet in Ps 89 mit der Klage über den Verlust des davidischen Königtums; der Schluss von Buch IV (Ps 90–106) setzt die Existenz in der Diaspora voraus (Ps 106,47), und Buch V (Ps 107–150, mit dem Schlusshallel 146–150) führt in die nachexilische Zeit.⁸² Diese historische Gesamtstruktur wird jedoch mehrfach von Psalmen durchbrochen, die innerhalb ihrer Teilsammlung über den vorgegebenen Rahmen hinausblicken. Dazu gehört auch das Volksklagelied Ps 44, das Geschichtserfahrungen der Exilszeit thematisiert und damit über die in Buch II vorausgesetzte Epoche der vorexilischen Zeit hinausgeht. Diese „epochenübergreifenden Texte“, zu denen neben Ps 44 auch die Volksklagelieder in Buch III zu zählen sind, lassen sich im Sinne einer „paradigmatischen Bedeutung der Geschichte“ so verstehen,

„daß jede einzelne Epoche als Teil des gesamten Geschichtsverlaufs immer auch das Ganze in sich birgt, sowohl einen Platz in der linearen Verlaufslinie der Geschichte hat als auch mit anderen Epochen gewissermaßen gleichzeitig ist und so für sich wie auch im geschichtlichen Zusammenhang immer auf den Ausgang der Geschichte und mithin auf die eigene Situation des Rezipienten zielt.“⁸³

82 Vgl. R.G. KRATZ, Tora 21–28; s. auch B. JANOWSKI, Tempel 306.

83 R.G. KRATZ, Tora 23; vgl. B. JANOWSKI, Tempel 306. M. LEUENBERGER, Konzeptionen 123

Über das geschichtstheologische Gesamtschema bieten die fünf Bücher des Psalters für die Beter die Möglichkeit, sich die Ereignisse der Geschichte Israels in ihrer je eigenen Lebenssituation persönlich anzueignen⁸⁴ und sich dabei – im Kontext des Gesamtpsalters – auf einen Weg vom Leid zur Hoffnung auf Rettung, von der Klage zum Lob zu begeben.

2) *Die Geschichtsthematik in der Gesamtbewegung des Psalters von der Klage zum Lob:* Während die Beter des Volksklageliedes Ps 44 am Ende in Klagen und Bitten verharren (V. 24–27), eröffnet sich innerhalb der ersten Korachsammlung Ps 42–44, 46–48 ein Weg von der Exilsklage Ps 44 zum Lob in den Zionshymnen Ps 46 und 48. Nicht nur in dieser Teilkomposition, sondern auch im Gesamtpsalter ist die Geschichtsthematik eingebunden in eine Dynamik von der Klage zum Lob. In *Buch II und III* wird „Geschichte“ vorwiegend in den *Klageliedern des Volkes* thematisiert, die um die Bewältigung der leidvollen Erfahrungen von 587/86 v. Chr. ringen.⁸⁵ Den Klagen über die „Verstoßung“,⁸⁶ über die Verborgenheit des göttlichen Angesichts⁸⁷ und über Gottes Abwendung im Zorn⁸⁸ in Buch II und III stehen die Bitten um erneute Zuwendung gegenüber; in Ps 44 kulminieren sie in der Bitte um die Güte Gottes.⁸⁹ In *Buch IV und V* konzentriert sich die Geschichtsthematik auf die *Geschichtspsalmen*, die in der Form eines *Hymnus* Gottes Geschichte handeln bedenken und preisen (Ps 105; 106; 135; 136).⁹⁰ Dabei erweist sich das letzte Wort von Ps 44, $\tau\psi\pi$, in den Geschichtspsalmen in besonderer Weise als bevorzugte Deutekategorie für das Geschichtshandeln Gottes.⁹¹ Der Weg im Psalter führt so von der Klage und der Bitte um Rettung „um der Güte Gottes willen“ im Volksklagelied 44 – über die weiteren Volksklagepsalmen – schließlich zum Lob der göttlichen Güte in den Geschichtspsalmen in den letzten beiden Büchern des Psalters. Besonders ausgeführt ist das Lob der Güte Gottes in dem letzten Geschichtspsalme 136, der die „Wundertaten“ Gottes in Schöpfung, Geschichte und Gegenwart schildert.⁹² Der letzte Abschnitt der langen Geschichte Erinnerung (V. 10–22) leitet von dem Rückblick auf die Landgabe schließlich in die Gegenwart der Beter über:

weist in diesem Zusammenhang auf die „Mehrschichtigkeit poetischer Texte (Beziehbarkeit auf wechselnde Situationen).“

84 Vgl. R.G. KRATZ, *Tora* 23.

85 Vgl. Ps 44; 60; 74; 80; 89.

86 Vgl. Ps 44,10.17; 60,3.12; 74,1.

87 Vgl. Ps 44,25; 89,47.

88 Vgl. Ps 60,3; 74,1; 79,5; 80,5 u. ö.

89 Andere Bitten zielen u. a. auf das Gedenken (Ps 74,2.18.22; 89,48.51) oder Erbarmen Gottes (Ps 79,8).

90 Eine Ausnahme bildet Ps 78 als Geschichtspsalme in Buch III.

91 Vgl. dazu J. GÄRTNER, *Geschichtspsalmen* 375 f.

92 Zu Ps 136 s. J. GÄRTNER, *Geschichtspsalmen* 293–317; A. KLEIN, *Geschichte* 318–325.328–335.

- 21 Und ihr Land als Erbesitz *gab* (נתן)!
Ja, für immer ist seine Güte!
- 22 Als Erbesitz für Israel, seinen Knecht!
Ja, für immer ist seine Güte!
- 23 Der in *unserer* Erniedrigung *unser* gedachte (זכר)!
Ja, seine Güte ist für immer!
- 24 Und *uns unseren* Bedrängern (צר) entriss!
Ja, für immer ist seine Güte!
- 25 Der Speise *gibt* (נתן) allem Fleisch!
Ja, für immer ist seine Güte!

Was in den Volksklagepsalmen in der Geschichtserfahrung der Beter auseinanderbricht, die heilvolle Vergangenheit und die leidvolle eigene Gegenwart, gehört in dem Geschichtshymnus Ps 136 zusammen. Nicht Kontrast, sondern *Kontinuität* des göttlichen Heilshandelns bestimmt die Sicht auf die Geschichte, wie besonders in dem Leitwort עֹלָם deutlich wird. Vergegenwärtigung von Geschichte geschieht im Geschichtspsalme 136 nicht im Kontrast, vielmehr preisen die gegenwärtigen Beter die Kontinuität des göttlichen Handelns in Schöpfung, Geschichte, Gegenwart und Zukunft.⁹³ Gott hat sein Volk Israel in der Vergangenheit gerettet, es aus Ägypten geführt und ihm das Land gegeben (V. 10–22); analog zu diesem einstigen Geschichtswirken an seinem Volk hat er ebenso die gegenwärtige Sprechergruppe des Psalms – in der Vergangenheit – aus ihrer *eigenen* Feindbedrängnis gerettet (V. 23–24, *qatal* bzw. *wayyiqtol*),⁹⁴ und er wird sie als Schöpfergott auch in Gegenwart und Zukunft weiterhin versorgen (*creatio continua*; V. 25: Partizip).⁹⁵ Die Kontinuität der göttlichen Rettungstaten ist – neben der „Güte“ Gottes – in einem weiteren zentralen Motiv der Geschichtstheologie in den Psalmen begründet, das unmittelbar im Kontrast zum Vorwurf des Vergessens in Ps 44,25 steht: im Gedenken Gottes (זכר, Ps 136,23), mit dem er sich den gegenwärtigen Betern rettend zugewendet hat. Die Kontinuität des göttlichen Schöpfungs- und Geschichtshandelns bringt in Ps 136 das Lob der Güte Gottes im Kehrsatz zum Ausdruck: „Ja, für immer ist seine Güte!“ – zursichtlicher und eindringlicher als im 26fach wiederholten Kehrsatz in dem

93 Vgl. J. GÄRTNER, Geschichtspsalmen 311.315.

94 A. KLEIN, Geschichte 323, erwägt einen Bezug von V. 24 auf die Befreiung aus dem Exil, weist jedoch darauf hin, dass auch andere Rettungstaten evoziert werden können, da die Formulierung sehr allgemein gehalten ist (ebd.). In Ps 44 ist צר ein wichtiges Stichwort zur Schilderung der Feindbedrängnis, mit dem Geschichtserinnerung und gegenwärtige Exilerfahrung kontrastiert werden (44,6.8.11).

95 Sprachlich wird die zeitübergreifende Kontinuität des göttlichen Handelns durch die Wurzel נתן angezeigt, die den Abschnitt V. 21–25 rahmt: in V. 21 bezogen auf die einstige Landgabe, in V. 25 (als Partizip) bezogen auf die fortwährende Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe; vgl. J. GÄRTNER, Geschichtspalmen 312.

letzten Geschichtspsalms 136 kann – auf der Ebene des Gesamtpsalms – eine „Antwort“ auf die Klagen und die Bitten um Gottes Güte in dem *ersten* Volksklagelied des Psalters Ps 44 nicht formuliert werden.

Abstract

The paper investigates the topic of history in the psalms via the example of the communal lament Ps 44, in light of its context within the first Korah collection (Ps 42–49). The perception of history in Ps 44 is determined by the contrast between historical memory (vv. 2–9) and present historical experience (vv. 10–23). In light of the present experience of suffering, Psalm 44 ends with lament and the request for the renewed granting of God’s goodness (vv. 24–27). Within Ps 44 itself, this key request remains unanswered; though on the compositional level of the Psalter they experience an answer in the context of the wider collection of Ps 42–49. The paper concentrates upon the keyword- and motif-references between Ps 44, the neighbouring psalms (Ps 42–43) as well as the Zion psalms (Ps 46 and 48). In the context of the collection the historical experience is modified by the Zion- and temple theological conceptions, in which the mighty help (Ps 46:2) and the goodness of the god of Zion (Ps 48:10) stands in the foreground. Also on the level of the entire Psalter, the goodness of God appears as central interpretative patterns for God’s historical acts.

Literatur

- H.M. BARSTAD, Art. רצה, in: ThWAT VII (1993) 640–652.
 R. BARTELMUS, Einführung in das biblische Hebräisch, Zürich 1994.
 M. BAUKS, Der göttliche Gärtner. Baum- und Gartenmotivik im Psalter, in: F. Lippke/A. Grund/A. Krüger (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur (FS B. Janowski), Gütersloh 2013, 157–179.
 W. BEYERLIN, Innerbiblische Aktualisierungsversuche. Schichten im 44. Psalm, in: ZThK 73 (1976) 446–460.
 L.D. CROW, The Rhetoric of Psalm 44, in: ZAW 104 (1992) 394–401.
 N.L. DECLAISSÉ-WALFORD, Psalm 44: O God, Why Do You Hide Your Face?, in: RExp 104 (2007) 745–759.
 M. EMMENDORFFER, Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen 1998.
 J. GÄRTNER, Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (FAT 84), Tübingen 2012.
 G. GERLEMAN, Art. רצה, in: THAT II (²1995) 810–813.

- F. HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradtition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
- , Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen 2008.
- , „Wehe, ein Tosen vieler Völker ...“ (Jesaja 17,12). Beobachtungen zur Entstehung der Zionstradtition vor dem Hintergrund des jüdisch-assyrischen Kulturkontakts, in: Ders. (Hg.), Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 127–174.
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993.
- D.J. HUMAN, Psalm 44: „Why do you hide your face, o God!“ in: Skrif en Kerk 19 (1998) 566–583.
- B. JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Ders. (Hg.), Der Gott des Lebens (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3), Neukirchen-Vluyn 2003, 27–71.
- , Das Doppelgesicht der Zeit. Alttestamentliche Variationen zum Thema „Mythos und Geschichte“, in: Ders. (Hg.), Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4), Neukirchen-Vluyn 2008, 79–104.
- , Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters, in: Ders. (Hg.), Der nahe und der ferne Gott (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5), Neukirchen-Vluyn 2014, 287–314.
- E. JENNI, Die hebräischen Präpositionen, Bd.1: Die Präposition Beth, Stuttgart 1992.
- A. KLEIN, Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments (FAT 94), Tübingen 2014.
- K. KOCH, Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament, in: Ders. (Hg.), Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze 1), Neukirchen-Vluyn 1991, 248–280.
- C. KÖRTING, Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2006.
- R.G. KRATZ, Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünftelung des Psalters, in: ZThK 93 (1996) 1–34.
- M. LEUENBERGER, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (AThANT 83), Zürich 2004.
- , Großkönig und Völkerring in Ps 48. Zur historischen, religions- und theologiegeschichtlichen Verortung zweier zionstheologischer Motive, in: F. Lippke/A. Grund/A. Krüger (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur (FS B. Janowski), Gütersloh 2013, 142–156.
- K. LIESS, Verhöhnung, Schmach und Spott. Die Schmähungen durch die Feinde in den Klageliedern des Volkes, in: Dies./J. Schnocks (Hg.), Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen (HBS 91), Freiburg i. Br. u. a. 2018, 234–259.
- M. LIM, Königskritik und Königsideologie in Ps 44–46. Eine exegetische Untersuchung zum theologischen Sinn in den kompositorischen „Unterbrechungen“ der Psalmentrias, gelesen in *lectio continua*, gedeutet nach dem Prinzip der *concatenatio* (ATM 29), Berlin 2017.

- J. VAN OORSCHOT, *Der ferne deus praesens des Tempels. Die Korachpsalmen und der Wandel israelitischer Tempeltheologie*, in: I. Kottsieper/Ders. (Hg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser), Göttingen 1994, 416–430.
- H.D. PREUSS, Art. דָּמָה, in: ThWAT II (1977) 266–277.
- S. RAMOND, *Les leçons et les énigmes du passé. Une exégèse intra-biblique des psaumes historiques* (BZAW 459), Berlin 2014.
- D. ROM-SHILONI, Psalm 44: The Powers of Protest, in: CBQ 70 (2008) 683–698.
- L. RUPPERT, Art. חָפֵץ, in: ThWAT VII (1993) 1210–1214.
- J.F. SAWYER, Art. עֵשׂ, in: ThWAT III (1982) 1035–1059.
- H. SCHÖNEMANN, *Der untreue Gott und sein treues Volk. Anklage Gottes angesichts unschuldigen Leidens nach Psalm 44* (BBB 157), Bonn 2009.
- H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- T.M. STEINER, Psalm 44. Tradition, Erinnerung und Klage, in: J. Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg i.Br. u.a. 2016, 318–337.
- C. SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83* (FAT II 7), Tübingen 2005.
- C. WESTERMANN, *Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen*, in: Ders. (Hg.), *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* (TB 24), München 1964, 306–335.
- E. ZENGER, *Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen*, in: Ders./K. Seybold (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS 1), Freiburg i.Br. u.a. 2¹⁹⁹⁴, 175–198.
- , *Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Neue Perspektiven der Forschung*, in: BiKi 56 (2001) 8–15.
- , „Erhebe dich doch als Hilfe für uns!“. Die Komposition Ps 42–44; 46–48 als theologische Auseinandersetzung mit dem Exil, in: I. Kottsieper/R. Schmitt (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt* (FS R. Albertz) (AOAT 350), Münster 2008, 295–316.
- , *Innerbiblische und nachbiblische Leseweisen des Psalmenpaares 42/43*, in: Ders./F.-L. Hossfeld, „Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes“ (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter, hg. von C. Dohmen und Th. Hieke, Stuttgart 2015, 289–311.
- H.-J. ZOBEL, Art. דָּפַן, in: ThWAT III (1982) 48–71.

Jorge M. Blunda Grubert

The Vision of History According to the *Yhwh-mālāk*-Psalms¹

Quoting K. Barth and C. Westermann, H.-J. Kraus reminds us that all psalms want to be read and understood in immediate relation to Israel's history². Israel's prayer is deeply rooted in its history as a people, that is marked by the dramatic tension between its experiences and its hopes. Its very identity is progressively shaped by virtue of this "creative remembrance" that takes place in the prayer of the Psalms³.

1. The Book IV of the Psalter

If this history is condensed and this memory set in the successive layers of the Psalter⁴, Books I–III treasure a long messianic expectation, stretched between the restoration of an idealized past and the imagination of a utopian future. But the

1 In this contribution I would like to offer some of the results of my own research carried out since my doctoral dissertation at the Pontifical Biblical Institute, which relied mainly on the works of Professors Hossfeld and Zenger and the personal exchanges I had with the latter. To them my special thanks.

2 "Alle diese Psalmen wollen in der unmittelbaren Beziehung auf die Geschichte Isaels gelesen und verstanden sein", H.-J. KRAUS, *Theologie* 221–222; C. WESTERMANN, *Die Geschichtbezogenheit*, 18.

3 S. RAMOND, *Les leçons* 79. When "we lose traction both upon our place in historical time and upon who we really are", then "in communing with the past, we seek to address this deficit of identity by reconstructing a memory of ourselves" P. GRAY/K. OLIVER, *The Memory* 3. "Where the horrors of the catastrophe do not overwhelm the human capacity to describe what has happened, the writing of memory can function as a means of restoring what was in danger of being lost for good: in particular a sense both of agency and of continuity of the past. In Jewish literature a common response to the experience of catastrophe was the creative invocation of a tradition of remembrance linking recent and current vicissitudes to earlier Jewish catastrophes, thereby sustaining a narrative of community resistance and survival", *Ib.*, 3–4.

4 For instance, R.G. KRATZ, *Gnade* 37 and n. 106 takes up his proposal for a "historicizing" reading of the Psalter which considers the first three Books as related to the kingdom of David-Solomon (his fall: Ps 89), the fourth to Exile (the plea for the gathering of the dispersed: 106/47)

catastrophe that marked the destiny of the Jewish community during the first decades of 6th cent. B.C. was such a significant challenge to the old faith that it transformed the entire horizon of hope and constrained Israel to reformulate its prayer as well.

Book IV of the Psalter is the testimony of this change. In fact, it opens with a psalm ascribed to Moses (Ps 90), who thus appears as the predecessor of the selfsame David in his office of minstrel of God. Bypassing the exemplary reference to the son of Jesse, the introduction of the Mosaic figure places the collection in the perspective of Israel's protohistory – the times of the Exodus – and invites readers to understand the divine sovereignty of YHWH over his people as a reality existing long before the Monarchy, and independent of it⁵. Framed by lamentation and supplication (Ps 90 and 106), this new segment of the Psalter addresses the enormous impact caused by the disappearance of the state and the dissolution of the nation. Dominated by hymns (93; 95–100), this cluster of poems allows Israel to celebrate the universal reign of YHWH which has been newly revealed in their own history, and to invite all the nations to experience the active presence of their God. As in a great theophany, the God of Israel has shown himself alive, awake and strong, bringing back his people from the exile to the land of Judah. In fact, these psalms present remarkable analogies with the second part of the book of Isaiah⁶, and probably the collection itself was constituted very soon during the early post-exilic times, since 1 Chr 16 already quotes Ps 96; 105:1–15, plus the first and the last verses of Ps 106, including the doxology of v. 48⁷.

This Book is a response to the failure of the monarchy reflected in the end of the messianic psalter (2–89)⁸ and seeks to redirect hopes that had been placed in the Davidic monarchy, to put them only in the universal and incontestable sovereignty of king YHWH. Not all is lost, for Israel lived long without a human king. Long before David, it was YHWH who reigned over his people and he keeps ruling over them also now that the monarchy has disappeared. “The shift of focus to the Kingship of YHWH rather than humans is accomplished by foregrounding

and the fifth to the time of salvation that came in the post-exilic period (thanksgiving of those who have been gathered from all countries: 107:2–3).

5 J.M. BLUNDA, *Proclamación* 78, n.165; “Moïse, ‘homme de Dieu’ (v. 1) est ainsi convoqué pour attester de la fidélité divine”, J.M. AUWERS, *Le psautier* 81.

6 Cf. E. CORTESI, *Sulle redazioni*; B. GOSSE, *Le quatrième*, specially pp. 243–245, on Ps 93–100.

7 Cf. J.M. BLUNDA, *Proclamation* 90–91. One can discuss whether this doxology and the other doxologies which close the first three Books of the Psalter, are redactional elements added at the time of the formation of the Psalter or if they were original parts of these Psalms, chosen to close each Book just because of these characteristic elements, cf. S.O. MOWINCKEL, *Worship II* 193, 197; J.M. Auwers, *Le psautier* 77.

8 “Thus, Psalms 90–106 seem to be shaped by the trauma of exile and grouped as a response to the problems associated with dispersion. The primary ‘answer’ is to recognize the limitations of the human condition, and especially human rulers, and seek refuge in Yahweh”, J.F.D. CREACH, *Refuge* 99–100.

the YHWH Malak psalms (Ps 93, 95–99) that form the core of the first ‘answering’ book (Book four, Ps 90–106), and indeed of the whole Psalter in its final form”⁹.

The religious symbolic system varies greatly when the threshold of Ps 90 is passed. The conception of a kingdom of YHWH that sustains, legitimates and protects the human monarchy is characteristic of the royal psalms, which dominate and structure Books I–III (especially Ps 2, 72, 89). On the other hand, in the psalms on the reign of YHWH present in Books IV–V and in Ps 47, YHWH has no human ruler and directly exercises his sovereignty, fulfilling the tasks expected of a monarch in the Ancient Near East¹⁰. The title of the opening psalm (90), the use of ancient divine names (*‘elyôn*, 91:1,9; 92:2; 97:9; *šadday*, 91,1), the repeated mention of Moses (99:7; 105:26; 106:16,23,32), of Aaron (99:6; 105:26; 106:16), of Meribah and Massah (95:8) and references to the portentous works of YHWH in the *gesta* of the exodus (105 and 106) are some of the reasons that contribute to setting the picture envisioned by Book IV in premonarchic times.

Unlike in previous Books, only 5 among the 17 psalms of Book IV have titles¹¹ and only 3 of them are linked to some character: Ps 90 to Moses, 101 and 103 to David¹². This allows to define two collections: one of Moses (90–100)¹³ and one of David (101–106), distinguishing within the first a special group of psalms related to the reign of YHWH that stands at a central place in the Book.

-
- 9 G.H. WILSON, King 392; cf. Id., Editing 216–217.
- 10 G.H. WILSON, King 403–404 notes that the noun *melek* and the verb *mālāk* are used 73x in the Psalter: 46x in Books I–III (in 89 psalms) and 27x in IV–V Books (in 61 psalms); but in the latter they are only referred to YHWH and never to rulers of Israel or Judah. For these persons, however, other terms such as “servant” or “anointed” are still used. Then the final redaction of the Psalter introduced a change in the interpretation of royal psalms and other references to Davidic kings: they are anointed servants but do not exercise that “royal sovereignty” normally associated with the root *mlk*. While this role of ruler (*mlk*) of the descendant of David is fading – because it is attributed exclusively to YHWH – his role is as an eschatological messiah (*mšh*) and as a servant (*‘bd*) which opens the way to YHWH’s reign, the sole sovereign. See also D.C. MITCHELL, Message 252 and his clarifications in his Lord, Remember David.
- 11 Ps 90: *t’pillāh l’mošeh iš hā’ēlōhīm*; 92: *mizmôr šir l’yôm haššabbat*; 100: *mizmôr l’tôdāh*; 101: *l’dāwid*; 102: *t’pillāh l’āni ki-ya’ātōp w’līpnē Yhwh yišpōk šihō*; 103: *l’dāwid*.
- 12 “Those Psalms which in the Hebrew have no title, or which have a title but not the name of the writer, belong to the author whose name stands at the head of the last preceding Psalm that has a title”, D.C. MITCHELL, Message 272–273, following Origen and Jerome; cf. G.H. WILSON, Editing 173, 177–179.
- 13 Cf. M. TATE, Psalm 51–100 xxvi–xxvii. *Midrash Tehillim* seems to attribute all this group of eleven psalms to Moses, who would have composed one for each tribe of Israel in correspondence with his blessings in Dt 33, cf. D.C. MITCHELL, Message 273.

1.1 The frame: Ps 90–92 and Ps 101–106

Some catchwords unite Ps 90:13–14 and 106:45 forming a sort of greater inclusion for this Book IV¹⁴: 90:13–14: *šûbāh Yhwh ‘ad-mātāy / w^ehinnāḥēm ‘al-‘ābādēkā // šab‘ēnū babbōqer ḥasdek / ûn^erann^enāh w^eniśm^eḥāh b^ekol-yāmēnū* – 106:45: *wayyizkōr lāhem b^eritō / wayyinnāḥēm k^erōb ḥāsādāw*. The psalms of this framework are also related by the use of the vegetable metaphor, characteristic of Is 40–55¹⁵, but uncommon in the Psalter: *ḥāšīr* (90:5; 103:15; 104:14), *‘ēšeb* (92: 8; 102:5.12; 105:35; 106:20), *šwš* (90:5, 92:8, 103:15), *šmḥ* (104:14), almost always in reference to unsteadiness of human existence. The lack of titles, the Mosaic setting, plus the numerous lexical connections and verifiable semantics leads us to read Ps 90–92 as a first thematic unit, placed in the mouth of Moses¹⁶. This series develops the contrast between the greatness and permanence of God and the fragility and inconsistency of human beings, already expressed in the opening psalm (90), inviting mistrust of human leaders and putting all confidence in YHWH, the only true refuge (90:1; 91:2,4,9; 92:16, cf. 94:22)¹⁷.

Ps 90 is not a sapiential meditation on the transience of life, later extended with vv. 13–17¹⁸, but a collective lamentation that uses the theme of the brevity of life developed in the first stanza (vv. 1–6) as a rhetorical motif for the claim directed to YHWH in a time of divine “wrath” (vv. 7–12)¹⁹ and makes more urgent the supplication of those who see themselves as “servants” (vv. 13–17).

In the Psalter, Moses is mentioned only few times: 7x in Book IV (Ps 90:1 [in the epigraph], 99:6; 103:7; 105:26; 106:16,23,32) and once more outside it (77:21). However in these psalms the figure does not recall Sinaitic events or its legislation²⁰, but Exodus and the foundational history of Israel, in which Moses emerges as the first intercessor²¹ (cf. 106:23), who on several occasions manages

14 E. ZENGER, *Weltenkönigtum* 152. Although these are frequent words in the Psalter (*ḥsd* 154x and *nḥm* 14x), the verb *nḥm* is used only this time in Book IV and the combination of both roots is given only in these two verses.

15 See V. MORLA, *Imágenes vegetales*; U. BERGES, *Gottesgarten* 30; E.R. HAYES, *Plant Imagery*.

16 Cf. J. REINDL, *Bearbeitung* 350–354; J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit* 193–196; E. ZENGER, *Weltenkönigtum* 156. In addition to wisdom elements common to these three psalms, see the lexical and thematic correspondences that unite them (90:1 & 91:1,9; 90:14,16 & 92:3,5; 90:5–6 & 92:8–9,13–16; 91:14 & 92:1).

17 G.H. WILSON, *Linkage* 76.

18 According to current interpretation: K. SEYBOLD, *Die Psalmen* 356–357; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100.

19 R.J. CLIFFORD, *Psalm 90* 190–191.

20 Cf. E. BALLHORN, *Telos* 74, 110–111. Likewise the few appearances *b^erit* (103:18; 105:8,10; 106:45) refers to the patriarchs or to David, and *‘ēdōt* (93:5) or *tōrāh* (94:12) have a rather generic meaning.

21 E. ZENGER, *Weltenkönigtum* 155; J. SCHNOCKS, *Mose* 82–83. About the relationship with Ex 32 and Dt 32–33, see, e.g., R.E. WALLACE, *Narrative* 19–20.

to save Israel through his own prayer (Ex 17:8–16; 32:11–14.30–35; 33:12–17; Nm 11:1–3; 14:10–19; 21:4–9; Deut 9:7–29; 32:1–43; 33:2–6.26–29)²². Deepest crises compel the return to those elements that give reasons for the people's existence and to recall the events that found their own identity. That is why, after the tragic end of the social project embodied by the monarchy, the Psalter again finds itself in the initial situation of the desert where the relationship between YHWH and Israel was born, the relationship which now needs to be recovered²³.

To the lamentation and effective supplication of Moses in Ps 90, follows a promise of protection in Ps 91. The confirmation of the fulfilment of this promise explains that the series ends in the thanksgiving of Ps 92. This way the initial series constitutes a suitable prologue for the Psalms of YHWH the King²⁴.

The final group, attributed to David (Ps 101–106), is placed in turn on the theological horizon drawn by Ps 93–100. Distributed in pairs, these psalms transfer, explain and concretize the theme of the sovereignty of YHWH in different spheres: Ps 101–102 see the reign of YHWH concretized through an earthly king and Davidic lineage; Ps 103–104 celebrate their royalty manifested in the creation of the cosmos and Ps 105–106 discover it in the history of Israel²⁵.

1.2 The core: Ps 93–100 and the universal reign of YHWH

Ps 47; 93; 96–99 have numerous lexical connections and are closely linked from the thematic point of view²⁶, so they are often labeled “King YHWH's Psalms”²⁷. Except for Ps 47, which lies between two Psalms of Zion and in the centre of the

22 On the contrary, according to E. OTTO, *Suffering Prophet* 146–148, these psalms would be the inspirational source of Deut.

23 The very accumulation of terms that allude to temporality in Ps 90 reveals the radicality of this approach: *b'dōr wādōr* (v. 1), *b'ṭerem* (2), *mē'ōlām 'ad-ōlām* (2), *'elep šānim* (4), *yōm 'etmōl* (4), *'ašmūrāh ballāylāh* (4), *babbōqer* (5.14), *lā'ereb* (5), *kol-yāmēnū* (9.14), *šānēnū* (9.15), *y'mē š'nōtēnū* (10), *šib'im šānāh* (10), *š'mōnim šānāh* (10), *hīš* (10), *yāmēnū* (12), *'ad-mātāy* (13), *yāmōt* (15), *šānōt* (15); about this aspect, see J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit* 145–170.

24 J.F.D. CREACH, *Refuge* 50–55 points out the link between the metaphor of “refuge” (used in Ps 90–92) and royal conceptions characteristic of Ancient Near East (evident in 93–100), in addition to the lexical contacts between Psalms 92, 93, 94 and 95 (p. 97), whose message he summarizes: “(1) Yahweh is the only reliable monarch (i.e. Pss. 93, 95–99), (2) as king, Yahweh is the refuge and protector of Israel, now as in ages past (i.e. the Mosaic era; see Ps. 90.1), (3) the righteous seek Yahweh alone as *mā'ōn* (Ps. 90.1; 91.9), *šūr* (Ps. 92.16; 94.22) and *maḥseh* (Ps. 91.9), and Yahweh protects them, partially by means of *tōrā* (Ps. 94.12–13)” (p. 98).

25 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100 28; F.-L. HOSSFELD, *Psalm* 89, 182.

26 They have in common a series of royal motifs (vestment, splendour, majesty, power, throne, functions of government, images of warrior, shepherd and judge, expressions of homage of Israel and of the people ...) and a hymnic style (praise, motivation or content). All include the

first psalter of Korah (42–49), all others are found in Book IV of the Psalter, inserted in a composition (93–100)²⁸, which constitutes a kind of “oratorio”²⁹ or “cantata”³⁰ on the manifestation of the God of Israel in the world, whose centre is set in Zion. This sequence presents in a hymnic form an universal history, from creation (93) to the attainment of peace between all the nations of the world and the cosmic harmony established by YHWH, king of the universe (100)³¹.

In Ps 93 again various expressions are concentrated referring to temporality: *mē’āz, mē’ōlām* (v. 2)³², *l’ōrek yāmīm* (v. 5). This hymn celebrates the undisputed sovereignty of Yhwh, which conjures up any possible threat of chaos and guarantees an order of justice (v. 2), which can be seen in the very stability of creation (v. 1b), in the Temple, a sign of his presence in the world³³, and in the solidity of his testimonies (v. 5)³⁴.

This expression of security (93:5) is followed by an invocation requiring him to set order in a deranged world (Ps 94). That God who was clothed with the

recognition of YHWH as king, through the verb *mālak* (93:1; 96:10; 97:1; 99:1) or the noun *melek* (95:3; 98:6). While Ps 93; 97; 99 begin with the same acclamation *YHWH mālak* and end with an allusion to his holiness, that of his house or that of his mountain (*qōdeš / qādōš*), Ps 96 and 98 begin with the same universal invitation to a new song and end with the Perspective of a universal judgment (96,13; 98,9).

27 For a summary of the exegetical problematic around these psalms, see J.M. Blunda, Proclamación 23–79.

28 As shown in J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit* 196–211. “Die Psalmen der Gruppe 93–100 lassen sich als Explikation des im Anfangspsalm Ps 93 proklamierten kosmischen Königtums JHWHs begreifen”. E. ZENGER, *Theophanien* 422.

29 Following the expression used by G.H. WILSON, *Linkage* 82, to refer to the whole Psalter: “Rather than a hymnbook, the Psalter is a symphony with many movements, or better yet an oratorio in which a multitude of voices – singly and in concert – rise in a crescendo of praise”.

30 So in F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100 28; J.M. BLUNDA, *Proclamación* 77–78. According to E. ZENGER, *Theophanien* 437–438, the series originally composed of Ps 93 (without v. 5); 95 (without vv. 7b–11); 96 (without v. 5); 98; 100, can be understood as a “cantata” – with its *Sitz im Leben* in the liturgy of the second Temple – which conceives the universal reign of YHWH related to the vision that he will exert the power of his glory as the conqueror of chaos, protector of his people Israel and reconciler of nations. In that redactional stage, the composition of Ps 93–100* would be the text of a ritual that celebrates with hymns the sovereignty of YHWH and, in this way, summons him to bring about this reign celebrated in the rites. At some moment, the cantata was incorporated into a “book” of the Psalms, to complement the “messianic psalter” (2–89) and compose a “theocratic psalter”. Then it ceased to be a liturgical text, to instead become literature, passing “vom Ritual zur Poesie”.

31 As F.-L. Hossfeld notes, in F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100 670–672.

32 Cf. B. JANOWSKI, *Königtum Gottes* 408–409, 416.

33 The Temple has a special presence in this collection (93:5; 95:2,6; 96:6; 98:5–6; 99:5,9; 100:4). “Similar to a liberation monument in our modern world, this temple signified to Israel its coming to rest, after experiencing a turbulent past”, H. LEENE, *Newness* 29.

34 Cf. *ib.* 417; E. OTTO, *Ethics in the Psalms* 30–31. The sequence “victory in battle – recognition as king – house/temple”, belongs to the mythical-symbolic patterns that inspire this poem, as pointed out by T.N.D. METTINGER, *Structure* 144–145.

majesty of a king and the strength of a warrior (93:1) will exercise his role of judge (94:1–2).

Ps 95 opens with a call to Israel to worship its king (v. 3), creator (vv. 4–6) and shepherd (v. 7a). It follows an invitation to hear his voice (v. 7b), in order to avoid the judgment and to enter into the promised rest (vv. 7b–11)³⁵. For his judgment will surely come, because YHWH has already begun to reign (96:10), he has finally come to judge with justice and faithfulness (v. 13), for the joy of the whole universe (vv. 11–12). Ps 96 progressively expanded this call: starting with Israel (vv. 1–6), extending to the peoples (vv. 7–10) and wanting to embrace the cosmos (vv. 11–13), so that everything sings a new song (v. 1) to the creator (vv. 4–6) and king of the universe (v. 10).

Ps 97 describes YHWH's establishment of a new world order which will bring universal exultation (v. 1), for he will come to restore everything in "justice and right" (v. 2)³⁶. This hidden king (v. 2) is now revealed (vv. 3–5) and all are beholding him (v. 6)³⁷. As a consequence those who worship idols are confounded and ashamed (7a), because these gods bow down before the one God (v. 7b); the righteous live in the realm of light and are freed from the power of the wicked (vv. 11–12).

This coming of YHWH to establish righteous order throughout the universe (Ps 96:10b,13) has already begun with the "new exodus" of Israel, that leaves exile to return to its homeland³⁸. To celebrate this event Ps 98 proclaims a threefold invitation to Israel (v. 1a), to the peoples (vv. 4–6) and to the whole cosmos (vv. 7–8).

According to Ps 99 king Yhwh, who "has come to judge" (98:9), now dwells in Zion and exercises his universal sovereignty (vv. 1–2) by instituting right and justice in Jacob (v. 4); he is recognized as "holy" (vv. 3,5,9); just as he has revealed himself in the midst of his people's history (vv. 6–8)³⁹. That is why Ps 100 summons all the peoples to resound in acclamations and to make a pilgrimage to the place where YHWH has his dwelling⁴⁰. Although royal titles are missing, this last

35 To H. LEENE, *Newness* 29, n.33 "it is clear that 'my rest' at the close of Ps 95 implicates the temple as the place of Yhwh's unique presence (cf. Isa 66:1), and in the cycle this forms a deliberate bridge to the next psalm".

36 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100 679–681.

37 "Yhwh's theophany in Ps 97:2 is a visual portrayal of his coming to rule the earth in Ps 96:13", H. LEENE, *Newness* 26.

38 According to B. WEBER, *Ein neues Lied*, the introduction of "new song" doesn't leave aside the "Mosaic dimension" of Book IV, for the expression would always refer to the "Urlied Israels", the song of Moses in Ex 15.

39 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100 698–699.

40 The whole interpretation of N. LOHFINK, *Universalisierung* 176–177; W.A.M. BEUKEN, Ps 96; J. JEREMIAS, Ps 100 and E. ZENGER, *Weltenkönigtum*, depends on the "universal" meaning given to the *kol-hā'āreṣ* of v. 1. But this syntagma is used with the verb in the plural and has always a generic meaning (as "tout le monde" = "all of you/them"); so the universalist

poem is also marked by the theology of the kingdom of God and woven with quotations from the previous psalms. It is a hymnic invitation addressed to all peoples to acknowledge the God of Israel as the only creator, so that they shall recognize also themselves bounded to him with a covenantal bond⁴¹.

Ps 100 marks the *climax* and closes this small collection. Its conclusive character is manifested in several indications: the reappearance of a title, its qualification as *tôdāh*, its composition from motifs and quotations of Ps 95–99, its construction in tricola verses that reflects the outline of the initial psalm (93) and the change of subject that can be verified from Ps 101. The last consequence of this universal reign of YHWH manifests itself in the psalm: the universalization of its call to all the peoples of the earth and the mission of Israel directed towards them⁴².

In summary, in this cluster of YHWH's Kingdom Psalms, one can see a progression: (1) the establishment of its cosmic sovereignty from the beginning of time and forever (Ps 93:1–2), (2) certainty and Guarantee of his presence as judge at the end (94:14–15,23), (3) his present sovereignty over Israel (95:6–7), (4) his future arrival as king over Israel, nations and nature (96:10,13), (5) the eschatological judgment separating the righteous from the wicked (97:7–10,11), (6) the universal expectation of his arrival as judge (98:9), (7) the historical reign of YHWH from Zion (99:2) and (8) the prospect of a pilgrimage of all nations to the temple (100:2,4)⁴³.

This retrospective linkage of YHWH's reign with Israel's canonical history has to do with the new function now given by the whole of Ps 93–100 as a continuation of a "Messianic Psalter" (Ps 2–89). To the impotence and unreliability of YHWH, lamented in Ps 89, the composition contrasts the message about the power of YHWH as universal king and his absolute reliability⁴⁴.

interpretation is not required by the poem itself, but only by the "composition" (Ps. 93–100) to which it now belongs, cf. J.M. BLUNDA, Proclamation 103–104.

41 Cf. E. ZENGER, Theophanien 426–427, 431.

42 Cf. J. JEREMIAS, Ps 100 606–608.

43 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100 28, 35, points out the difference of emphases between the pieces of this collection: while Ps 96; 98 and 100 expect a voluntary and peaceful integration of nations with Israel, 94; 95 and 99 present the characteristics of that reign of YHWH, indicating the parameters with which he will judge those nations.

44 E. ZENGER, Theophanien 439, states that the small composition of Ps 90–92 – added as a connection – serves to make explicit that this sovereignty of YHWH is no longer present only in the official liturgy of the Temple – as the cantata of Ps 93 *; 95 *; 96 *; 98; 100 makes you suppose – but also outside and far from the Temple, by the ethical realization of that righteous order of YHWH or even by the poetic performance/staging that occurs in the recitation of Ps 2–100, especially of its programmatic conclusion constituted by Ps 93–100.

2. Psalms 96 and 98

Above all, Psalms 96 and 98 offer more clearly – in their very poetic composition – a symbolic structuring of time and space, which reflect the conviction of an universe ordered by the sovereign presence of Yhwh and a history guided by his action towards the full establishment of his sovereignty⁴⁵.

A series of formal elements contribute to give these poems a regular structure, which is corroborated in the semantic plane. The verbal forms follow each other in a regular way: 1.) volitive, 2.) *qatal* and eventually 3.) *yiqtol*. The transition from the volitional to the *qatal* – from the exhortation to the contents – is produced by the use of the particle *kî* (96:4,5,13; 98:1b,9) or a verb of communication (*'mr*, 96:10)⁴⁶. According to these indications, three stanzas of similar structure can be delimited, which organize the recipients of the invitations in concentric circles:

Stanzas	Strophes	Ps 96 ⁴⁷	Ps 98 ⁴⁸	Addressees
A	Invitation	vv. 1–3	v. 1a	Israel
	Motivation / Content	vv. 4–6	vv. 1b–3	
B	Invitation	vv. 7–9	vv. 4–6a	Peoples
	Motivation / Content	v. 10	v. 6b	
C	Invitation	vv. 11–12	vv. 7–8	Cosmos
	Motivation / Content	v. 13	v. 9	

The very “architecture” of these psalms allows us to grasp its semantic axes. As far as stichometry, syntax and parallelism of the verses are concerned, each of the stanzas follows a regular pattern, which breaks at the end. In all three cases, the dissolution of formal regularity coincides with the thematic resolution of each

45 As can be seen in more detail in J.M. BLUNDA, Proclamación 92–121 (on Ps 96) and pp. 121–147 (on Ps 98).

46 They fit in the pattern of what are often called “imperative hymns” (F. CRÜSEMAN, Studien 31–35, 65–67, E. LIPÍŃSKI, Psaumes 10, 34).

47 Cf. J.P. FOKKELMAN, Major Poems III 187. Other proposed divisions: vv. 1–6/7–13 (F. CRÜSEMAN, Studien 70; J. JEREMIAS, Das Königtum 121–122); vv. 1–9/10–13 (P. AUFFRET, Splendeur 152–153; K. SEYBOLD, Psalmen 380; vv. 1–10a / 10aβ–13; M. GIRARD, Psaumes II 580–584).

48 Cf. A. WEISER, Psalmen II 436. Other divisions: a) in two stanzas: 1–3/4–9 (H. GUNKEL, Psalmen 846; F. CRÜSEMAN, Studien 71; J. JEREMIAS, Das Königtum 132; H.-J. KRAUS, Salmos II 390; J.P. FOKKELMAN, Major Poems III 190); b) also in three: 1–3 “solenne proclamazione della salvezza e della giustizia storica”/4–8 “grandioso coro per voci e strumenti” / 9 “solenne proclamazione della giustizia escatologica” (G. RAVASI, Salmi II 1029; Cf. L. ALONSO SCHÖKEL/C. CARINTI, Salmos II 1247–1248).

segment of the text⁴⁹. According to this procedure, all movements reach their resting point under the sign of the encounter with YHWH.

	Ps 96	Ps 98
A	<i>lēpānāw</i> “before him”, cf. <i>bēmiqdāšō</i> “in his holy place” (v. 6)	<i>y^ešū’at ‘ēlōhēnū</i> “the victory of our God” (v. 3bβ), and also the verbs of revelation and perception, reinforced with <i>l^e’ēnē</i> (vv. 2.3);
B	<i>mippānāw</i> “before him” (v. 9), cf. <i>l^eḥašrôtāw</i> “to his courts” (v. 8), <i>b^hhadrat-qôdeš</i> “in his holliness” (v. 9);	<i>lipnē hammelek yhw^h</i> “before the king YHWH” (v. 6b);
C	<i>lipnē YHWH</i> “before YHWH” (v. 13).	<i>lipnē-yhw^h</i> “before YHWH” (v. 9α).

2.1 Structuring of time and space

Considering the various movements required by the hymnal invitations and the commission of the announcement, a world is drawn which has its center in Israel and in the Temple, with its periphery in the nations of the earth⁵⁰, all of them called to witness the incomparable works of YHWH, invited to join Israel in the Temple to celebrate the sovereignty, and finally sent back to their lands to announce that it is he who has assumed power and has begun to reign. From these psalms the vision of an unlimited salvific universalism is revealed⁵¹. The affirmation of the one God and his universal reign, the positive attitude towards the other peoples of the world, plus the participation of the whole creation in the joy and praise for Israel’s liberation, are features that place these psalms in a close relation with the central message of Is 40–55⁵².

From this awareness of divine sovereignty derives a different vision of universal history itself and the stages through which it passes, for it appears structured according to the three successive phases of this kingdom: at the beginning of time, in the liberating action and in the judgment on the peoples, that will bring a just order to the whole world. We can notice it in those sentences that have a verb in the indicative and are part of the content or motivation of each fragment of the song. These claims characterize this sovereignty of Yhwh in various ways by situating it at different times in history. Thus in Ps 96:

49 A kind of “structural closure” in the terms of W.G.E. WATSON, Poetry 63–64.

50 B. JANOWSKI, Die heilige Wohnung 35–37; Id., Gottes Wohnung 13.

51 W.A.M. BEUKEN, Psalm 96.

52 S.O. MOWINCKEL, Psalmenstudien II 49, 195–201; T.N.D. METTINGER, Structure 151–152; this is the point of departure of H. LEENE, Newness 11–44.

- A. “YHWH has created” (v. 5) places the beginning of the reign of YHWH in an absolute past, in the origin of things and in a cosmic-mythical (heaven – gods) sphere and alludes to its continuity in the present (6).
- B. “YHWH has begun to reign” (v.10a) emphasizes the validity of his reign in the present, is situated in a liturgical-political context (temple – peoples) and makes explicit the consequences that are followed for the world and peoples (v. 10b).
- C. “YHWH has come to judge” (v. 13a) points to the future orientation of this reign, places it in the cosmic-political sphere (peoples – cosmic elements), and points out the consequences for the world and peoples (see v. 13b).

Although in Ps 98 the combination of the volitive and indicative forms is very different from that found in Ps 96, the sentences expressing the content or motivation in each fragment are all associated with the sovereignty of YHWH and characterize it in a specific way:

- A. “YHWH has made” (v. 1), “made known”, “revealed” (v. 2), “has remembered” (v. 3a), place the event that encourages celebration in a past and in a public-political environment (Israel – nations); verbal forms in *qatal* refer to continuity in the present; cf. “have beheld” (v. 3b).
- B. While all the verbal forms of the second stanza are imperative, motivation is tacitly indicated by a nominal expression: “King YHWH” is present (*lipnê*, v. 6b). The validity of his reign is emphasized and placed in a liturgical-political context, since the peoples are the last subjects mentioned (in v. 3).
- C. “YHWH has come to judge” (v. 9a) points out the future orientation of this reign, places it in the cosmic-political sphere (cosmic elements – peoples) and, with the only *yiqtol* of the poem, indicates the consequences for the world and peoples (v. 9b).

This action of God in the realm of the particular history of Israel (vv. 1b–3) modifies the situation in which individuals and peoples live. The nations all have the opportunity to recognize the reign of YHWH and thus enter under the roof of his protection.

2.2 A history opened to the newness of God

In the conception of time, the category of “newness” contained in the expression “new song” – used in the initial invitation – plays a significant role⁵³. In all the psalms that sing the sovereignty of YHWH, the use of this expression introduces

53 J.M. BLUNDA, Proclamación 99–103.

the idea of a *change*: they no longer celebrate the continuity of a permanent and abiding reign (as in Ps 93,1), but presuppose somehow an interruption and postulate a new beginning. This category offers a hermeneutical key to the interpretation of history: in the absence and silence of YHWH things follow their natural course, history is woven by the interaction of human powers; but if YHWH is actually present it is possible to expect something truly “new”, which does not spring from the simple initiative of human beings nor is it deduced from their sole possibilities⁵⁴. In its typical usage, the idiom “new song” points to the “yesterday-now” temporal structure that characterizes the relationship between lamentation/supplication and praise/thanks-giving in the language of Psalms, and is also the plot of Deutero-Isaiah. When one returns to the hymn, after the supplication has been heard, a line of continuity is resumed because God is always the same (Ps 102:13,27–28), however, that “now” from which the plea was pronounced is certainly not erased, it becomes rather a new beginning. This is what is translated in the plane of forms by the expression *šir ḥādās*⁵⁵.

Universal history is marked by the in-breaking of the universal reign of YHWH. But this history does not take place before time and outside the world –as in myth–, but in the realm of Israel’s history and in the history of all the nations (98:2,4). The “victory/salvation” to which this psalm refers is to be understood in a strictly historical and therefore primarily private way. This kingdom of God that breaks through history has become visible in the particular realm of an Israel (98:2,3) and it is there that all peoples can recognize it, even before this new order is extended by YHWH to the whole world (v. 9)⁵⁶. Nevertheless, particularism and universalism are connected in the project and in the action of YHWH. That is why Israel’s worship is not carried out while ignoring the peoples of the earth; on the contrary, it is experienced as a commitment and a task: to communicate one’s own saving experience, in which has been revealed the glory and power of the God who has once again saved his people (96:1–6)⁵⁷. Reached by Israel’s testimony and summoned to celebrate YHWH, peoples of the earth (v. 7) are now able to discover that a new reign has been established in the world: the reign of YHWH, the God of Israel. He is the only one capable of ensuring stability of life in the world and justice among all peoples (vv. 10b,13), but his sovereignty is not

54 Likewise “new things” (Is 42:9), “new heaven and new earth” (65:17), “new name” (62:2), “new covenant” (Jr 31:31), “new heart” and “new spirit” (Ez 11:19) can only come from YHWH, *Ib.*, 100.

55 As in P. BEAUCHAMP, *Déutero-Isaïe* 21.

56 Cf. J. JEREMÍAS, *Das Königtum* 164.

57 In this way, the proposed celebration transposes to the community context the anthropological and liturgical scheme of individual thanksgiving, in which the personal testimony of the salvation received constitutes the main component, cf. J.M. BLUNDA, *Proclamación* 365–370.

imposed by violence, it is entrusted to the power-weakness of the word (vv. 2–3.10a). The reign of YHWH must be announced, recognized and accepted and only thus becomes effective.

The cosmic celebration of the reign of God with which this psalm ends (96,11–12) points to a significant change from the archaic representations of divine sovereignty. The cosmic conflicts and the violent subjection of the elements of nature were left behind. Now the whole creation trembles with joy at an announcement which reverberates in it, and echoes the voices of Israel, of peoples and nations⁵⁸. The cosmos joins this ecumenical celebration and only one factor of tension remains: the expectation of the full establishment of that kingdom that has already begun among this people, who have recognized, accepted and celebrated it, and now becomes its witnesses. This reign of YHWH goes back to the very early times and can be experienced in the permanence and stability of the world; but it will be complete only when the entire humanity recognizes and praises YHWH as their only King and Lord⁵⁹. This explains the need to launch the proclamation of this new universal sovereignty that has proved effective in the particular history of Israel. Israel's song is situated between these two poles: the past of a victory already achieved and the future of a kingdom that is beginning now. So it also ends with the certainty that God will give full force and universal fulfilment to that what he has already begun to do in Israel. In this sense, we can speak without hesitation of an “eschatological” certainty⁶⁰.

This coming of God takes place not only as a special favour to Israel, but as a revelation of their own fidelity (96:13). If the parallel terms “justice” and “equity” (96:13) can be understood as an evident result of the concept “to judge”/ “to rule” (96:10b,13), the further determination “in its fidelity” (v. 13) seems to open also for the peoples the possibility of an experience of YHWH which corresponds to Israel in a typical way⁶¹.

58 E. CORTESE, *Sulle redazioni* 74–75, rightly associates this change with the rise of theoretical monotheism in Israel.

59 The same view of Dt-Is: the eschatological aim of YHWH is that all the world recognize him as the only Creator God (41:20; 42:1–12) and that the people he has formed praise him (43:21; 49:3); his actions point to the manifestation of his glory in Israel (44:23) and the celebration of his reign (42:10–13; 52:7–10), H. LEENE, *History* 225.

60 Cf. J. JEREMIAS, *Das Königtum* 136; P. ALONSO SCHÖKEL/C. CARNITI, *Salmos II* 336–337. At least “if the eschaton is defined as *the view point from which history is understood in its ultimate meaning*”, H. LEENE, *Newness* 42.

61 The isotopic relation between 96:13 (“in its *fidelity*”) and 96:10b (“the world will be *firm* and will not *shake*”) – based on the notion of “firmness”, “stability”, contained in both expressions – leads us to understand that the interest of peoples for the radical stability of the world finds finally a guarantee in the fidelity of YHWH, the God of Israel, who will make it a reality, cf. W.A.M. BEUKEN, *Ps* 96 6–7.

3. History and liturgy

3.1 Mythical language and cultural memory

There is always a mythic-symbolic universe that inspires not only religious and artistic expressions but also ethical behaviour and even the technical procedures of a cultural community. It is not a question of “survivals of an archaic mentality” but of certain aspects and functions of mythical thought that are constitutive of the human being⁶². When speaking of a “mythopoetic function”⁶³ in the language of the psalms, it must be understood that mythical language is the only means available to express transcendent, meta-empirical realities and to explain the nature of the gods⁶⁴. The mythical elements survive but as mere vestiges, converted into poetic vehicles to trace a theology of YHWH, his works in favour of Israel and his intervention as creator and judge of all peoples.

The poetic imagery and the symbolic universe of these psalms constitute a specifically Israelite synthesis of the cultural heritage of its surroundings and the historical experience of its relationship with YHWH⁶⁵. They may present numerous analogies with the texts of the surrounding cultures; but they treasure the most precious memory of Israel (the exodus and its birth as a nation) and are the key to clarify the present history (probably the return from exile, rebuilding the city and temple and the ensuing rebirth of the community)⁶⁶. The enthronement of YHWH acquires the nuances proper to its historical reference and, at the same time, the historical memory of Israel is transformed by the nature proper to the liturgy, which exploits the dramatic and theological potentialities of the remembered event, making it always present and available in every cultic update⁶⁷. In that way it can touch and mobilize fears and hopes of Israel from generation to generation. The liturgical language imposes a pattern of meaning on the coming experiences of the community, so that it shapes the cultural world of Israel⁶⁸.

62 Cf. M. ELIADE, *Mito* 200; P.L. BERGER/T. LUCKMANN, *La construcción* 141–142.

63 B. WEBER, *They saw you* 104. D.J. HUMAN, *Psalm 93 250*, speaks about “metaphoric or symbolic use of mythic images in artistic literary compositions”.

64 As in H. NIEHR, *Alternative*. It is not a metaphysical but an empirical differentiation: what is indeed the practical difference between a hurricane or a volcanic eruption, which can suddenly take away your life and a sovereign who can arbitrarily dispose of your property or life, and an omnipotent god?

65 Cf. A. GROENEWALD, *From Myth*.

66 “It is the myth that determines which memory or which experience is selected for being of historical significance: just those memories or experiences that – according to the psalmist – disclose the very base of existence itself.”, H. LEENE, *Newness* 41.

67 Cf. J. JEREMIAS, *Das Königtum* 20.

68 J. ASSMANN, *Cultural Memory* 37–38.

In these psalms, the central motif of praise is always expressed in the formula *YHWH mālāk* or its variants. Its meaning is not deduced from pure syntax, for it is not a question of merely transferring to YHWH the royal image of a supreme god, to say “YHWH is also a king god” or even “only YHWH reigns”. With the attribution of royalty to YHWH, it changes also the conception of the divine reign, just because of the memory of the historical performance of YHWH⁶⁹. Israel is aware that its particular identity comes from the relationship with its unique God YHWH. They are the “people-of-God” and YHWH is a special God, a “holy God”, “the Holy One of Israel” (especially in Is and Ps). Therefore, they are also socially constituted as a “holy people” (Dt 7:6; 14:2,21; 28:29), a “holy nation”⁷⁰ (Ex 19:6); that is to say, as an alternative society beside other societies, that sinks its roots in the same uniqueness that YHWH represents beside other divinities (Ps 86:8; 113:5). Israel perceives how unique and “alternative” is YHWH and just this very perception is what makes the psalms of YHWH King bear a true *kerygma* for all nations.

3.2 Interpretation and action

While the idea of YHWH’s royal sovereignty, victory, enthronement and his presence in the Temple constitute the premiss of all Israelite liturgy, they are celebrated particularly in the feast of *Sukkot*, whose importance does not seem to have declined in spite of the exile and the loss of its main promoter, the king. The conception of YHWH’s kingship and reign that this celebration conveys originate an *eschatological vision of history*⁷¹: the progressive establishment of God’s sovereignty, which embraces his government or universal judgment plus the recognition and homage of all the peoples of the world (Zech 14:16)⁷². History is headed towards an end, which is desired and progressively achieved by the God of Israel.

This conception has been modified by experience. Exile and return left deep imprints on the theological conception of Israel and an image matured in Israel of a free and personal God who works in a contingent way and gets involved in the particular history of his people and of all peoples. But for Israel, it is an expe-

69 It changes even the conception of the reign in general. Hence, the kingship of YHWH has also served as a critical instance against the monarchy in Israel, Cf. N. LOHFINK, Begriff 175–178; J.M. BLUNDA, Proclamation 292–297.

70 This is an essential component of the Kerygma proclaimed by Is 40–55, cf. J.S. Croatto, Isaías II 32, 93.

71 It is the fruitful intuition of O.S. MOWINCKEL, Psalmenstudien II 49–50, 195–199.

72 Cf. B. JANOWSKI, Königtum Gottes 424, 453; J.M. BLUNDA, Proclamación, 56–59.

rience interpreted by liturgical worship, where this experience is presented as a coherent and meaningful whole.

From an anthropological point of view, liturgy is not mere reference but actual action, a real event of language: it not only reports a story, but also builds that history. The Yahwistic cult forges the whole culture of Israel, fuels its collective imaginary, provides it with an ensemble of meanings without which no culture could survive⁷³. In this context, liturgy is not only a word that *responds* to events with doxology or lamentation, promise or judgment; it is also a word that *creates* a horizon of reference in which one can live and from which people can decide and can act⁷⁴.

The theological vision of Psalms 96 and 98 is similar to that of Dt-Is: the action that has ended the exile, carried out by Cyrus, is the work of YHWH King. YHWH uses his “anointed one”, for the establishment of his reign and for the benefit of Israel. The assembly sings an event that still experiences as present: the fall of Babylon and the return from exile⁷⁵. The return of the Jews has an undeniable political edge, since it affects – potentially at least – an entire national community and can be witnessed by other peoples (98:3). The beginnings of the Persian reign can not be far away, judging by the triumphal and pacific tone, with which the peoples are summoned to celebrate the author of this design⁷⁶.

According to Ps 96:13 and 98:9, this process of establishing an order of peaceful coexistence of peoples has already been set in motion with the end of the exile and with the rebuilding of the temple as the royal residence of YHWH in this world has already started. Although it has not yet reached its fullness, the new world order imposed by the Achaemenids appears as the condition that will enable the recognition of YHWH’s sovereignty, and therefore its effective reign among peoples and nations.

This “cantata” formed by Ps 93–100 is understood as the fruit of a poetic development and a theological evolution of the conception of YHWH as king. It can be read as a ritual dramatization, conceivable perfectly as a liturgical celebration⁷⁷. The liturgical-ritual elements used already constitute a reconstructed temple⁷⁸ and, consequently, we must be facing the text of a liturgy of the temple, probably written during the early postexilic period for the celebration of

73 Cf. P.L. BERGER/T. LUCKMANN, *La construcción* 31, 36 y 54.

74 Hence the traditional postulate *legem ecclesiae credendi lex statuat supplicandi*.

75 Cf. H. LEENE, *History* 223.

76 Cf. J.M. BLUNDA, *Proclamación* 118–119, 144–147.

77 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100 34, 709, speaks of “Oratorium” or “dramatisch inszeniertes Ritual”.

78 Cf. M. MILLARD, *Komposition* 200.

Sukkot. It is a ritual, worshipping with hymns the king YHWH and demanding that he finally achieves this reign celebrated in the ritual⁷⁹.

The texts take up the categories of the preexilic cult but their elements are notably re-signified not only by the new political coordinates in which they are used but also by the new self-understanding that the composers acquired from the experience and thanks to the reflection of the years of oppression and exile. Post-exilic Israel is the “servant”, the “witness” and the chosen “messenger”, created and rescued by YHWH and his task is to narrate the deeds of his God and Lord, so that the listeners can give glory to Yahweh in the form of royal homage (96:7–9). The traditional proclamation makes a strong sense in these circumstances: “YHWH has finally assumed his royal function, he is king for all” (v. 10b) and “from now on he will rule (also) the peoples with justice” or “Justice to the peoples” or “will be arbiter among the peoples” (v. 10bβ). This hope is founded on an irrevocable fact: “YHWH has come!”⁸⁰.

Abstract

Psalms 93–100* constitute a kind of “cantata” about the manifestation of the God of Israel in the world, whose center is in Zion. It presents in a hymnical form a universal history, from creation (93) to the attainment of peace between all the nations of the world and the cosmic harmony established by YHWH, king of the universe (100). But it is mainly Psalms 96 and 98 which, in their very poetic composition, offer more clearly a symbolic structuring of time (in three successive phases of this kingdom) and space (the center: Israel and in the temple – the periphery: the nations of the earth).

Liturgical language deliberately employed by these Psalms allow us to read them as references to historical facts and to eschatological hopes. But from an anthropological point of view, liturgy is not merely a reference but a true action, a real event of language: it not only reports history, but also builds history. The poetic imagery of these Psalms constitute a specifically Israelite synthesis of the cultural heritage of their environment and the historical experience of their relationship with YHWH.

79 According to the proposal of E. ZENGER, *Ritual* 186.

80 Cf. K. SEYBOLD, *Psalmen* 381–382. These connotations lead the author of 1Chr 16 to adopt this psalm as a chant for the “enthronement” of YHWH in Zion, an action carried out by David as a founder of worship and singing.

Bibliography

- L. ALONSO SCHÖKEL/C. CARNITI, C., *Salmos II (Salmos 73–150)*. Traducción, introducciones y comentario, Estella 1993.
- J. ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance and Political Imagination*, Cambridge/New York 2011.
- J.M. AUWERS, *Le psautier comme livre biblique. Édition, rédaction, fonction*, in: E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms (BETL 238)*, Leuven 2010, 67–89.
- E. BALLHORN, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138)*, Belin 2004.
- P. BEAUCHAMP, *Le Deutéro-Isaïe dans le cadre de l'Alliance*, Lyon 1970.
- P.L. BERGER/T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1999.
- W.A.M. BEUKEN, *Psalm 96: Israel en de volken*, in: *Skrif en Kerk 13* (1992) 1–10.
- J.M. BLUNDA, *La Proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica. El Déutero-isaías en relación con Salmos 96 y 98 (AnBib 186)*, Roma 2010.
- R.J. CLIFFORD, *Psalm 90: Wisdom Meditation or Communal Lament?*, in P.W. Flint/P.D. Miller (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception (VT.S 99)*, Leiden/Boston, 2005, 190–205.
- E. CORTESE, *Sulle redazioni finali del Salterio*, in: *RB 106* (1999) 66–100.
- J.F.D. CREACH, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter (JSOT.SS 217)*, Sheffield 1996.
- J.S. CROATTO, *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40–55*, Buenos Aires 1994.
- F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32)*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- M. ELIADE, M., *Mito y Realidad*, Madrid 1963.
- J.P. FOKKELMAN, *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Prosody and Structural Analysis III (SSN 43)*, Assen 2003.
- P. GRAY/K. OLIVER (eds.), *The Memory of Catastrophe*, Manchester 2004.
- B. GOSSE, *Le quatrième livre du Psautier, psaumes 90–106, comme réponse à l'Échec de la royauté davidique*, in: *BZ 46* (2002) 239–252.
- A. GROENEWALD, *From Myth to Theological Language*, in D.J. Human (ed.), *Psalms and mythology (LHB/OTS 462)*, New York 2007, 9–25.
- H. GÜNKEL, *Die Psalmen (GHKAT 9.2)*, Göttingen 1926.
- , *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Zu Ende geführt von Joachim Begrich*, Göttingen 1933, ²1966, ³1975.
- E.R. HAYES, *Fading and Flourishing. The Rhetorical Function of Plant Imagery in Isaiah 40–66*, in L.-S. Tiemeyer/H.M. Barstad (eds.), *Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66*, Göttingen 2014, 89–102.
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 51–100 (HThK.AT)*, Freiburg 2000.
- F.-L. HOSSFELD, *Psalm 89 und das vierte Psalmenbuch (90–106)*, in: E. Otto/E. Zenger (eds.), *“Mein Sohn bist du”. Studien zu den Königpsalmen (SBS 192)*, Stuttgart 2002, 173–183.
- D.J. HUMAN, *Psalm 93: Yahweh Robed in Majesty and Mightier than the Great Waters*, in: D.J. Human (ed.), *Psalms and mythology. (LHB/OTS 462)*, New York 2007, 147–169.

- B. JANOWSKI, Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, in: ZThK 86 (1989) 389–454.
- , Die Heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Templeltheologie, in O. Keel/E. Zenger, (eds.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 197), Freiburg 2002, 22–68.
- J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987.
- , Ps 100 als Auslegung von Ps 93–99, in: Skrif en Kerk 19 (1998) 605–615.
- M. KÖCKERT, Zeit und Ewigkeit in Psalm 90, in R.G. Kratz/H. Spieckermann (eds.), Zeit und Ewigkeit als Raum göttliches Handels. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven (BZAW 390), Berlin 2009.
- R.G. KRATZ, Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser, in: ZThK 89 (1992) 1–40.
- H.-J. KRAUS, Theologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 1979.
- H. LEENE, History and Eschatology in Deutero-Isaiah, in J. Van Ruiten/M. Vervenne (eds.), Studies in the Book of Isaiah. Fs. W.A.M. Beuken (BETL 132), Leuven 1997, 223–249.
- , Newness in Old Testament prophecy. An Intertextual Study (OTS 64), Leiden/Boston 2014.
- E. LIPINSKI, Psaumes I. Formes et Genres Littéraires, in: DBS 9 (1979) 1–125.
- N. LOHFINK, Die Universalisierung des ‘Bundesformel’ in Ps 100,3, in: ThPh 65 (1990) 172–183.
- , Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen, in: Ib., Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16), Stuttgart 1993, 152–205 [orig. 1987].
- T.N.D. METTINGER, In Search of the Hidden Structure: Yhwh as King in Isaiah 40–55, in: C.C. Broyles/C.A. Evans (eds.), Writing and Reading the Book of Isaiah. Studies on an Interpretive Tradition, vol. 1 (VT.S 70.1), Leiden 1997, 143–154.
- M. MILLARD, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen, 1994.
- D.C. MITCHELL, The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms (JSOT.SS 252), Sheffield 1997.
- , Lord, Remember David: G.H. Wilson and the Message of the Psalter, in: VT 56 (2006) 526–548.
- V. MORLA, Imágenes vegetales en los profetas, in: EstBib 51 (1993) 287–321.
- S.O. MOWINCKEL, Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922.
- , The Psalms in Israel’s Worship (The Biblical Seminar 14), Sheffield 1992 [orig. Oxford 1962].
- H. NIEHR, Götter oder Menschen. Eine falsche Alternative. Bemerkungen zu Ps 82, in: ZAW 99 (1987) 94–98.
- E. OTTO, Moses. The Suffering Prophet in Deuteronomy and Psalm 90–92, in: V.K. Nagy/L.S. Egeresi (eds.), Propheten der Epochen Prophets during the Epochs. FS István Karasszon (AOAT 426), Münster 2015, 137–149.
- S. RAMOND, Les leçons et les énigmes du passé. Une exégèse intra-biblique des psaumes historiques (BZAW 459), Berlin/Boston 2014.
- K. SEYBOLD, Die Psalmen (HAT 1/15), Tübingen 1996.

- J. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch* (BBB 140), Berlin 2002.
- , *Mose im Psalter*, in: M. Wolter/A. Graupner (eds.), *Moses in Biblical and Extrabiblical Traditions* (BZAW 372), Berlin 2007, 79–88.
- M. TATE, *Psalm 51–100*, Dallas 1990.
- B. WEBER, “They Saw You, the Waters – They Trembled” (Psalm 77:17b): The Function of Mytho-poetic Language in the Context of Psalm 77, in: D.J. Human (Ed.), *Psalms and Mythology* (LHB/OTS 462), New York/London 2007, 104–125.
- , “Ein neues Lied”, *BN* 142 (2009) 39–46.
- C. WESTERMANN, “Die Geschichtbezogenheit menschlicher Rede von Gott im Alten Testament”, in *Weltgespräch* 1 (1967) 17–28.
- G.H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76), Chico, CA 1985.
- , *Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms*, in: J.C. McCann (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.SS 59), Sheffield 1993, 72–82.
- , “King, Messiah, and the Reign of God: Revisiting the Royal Psalms and the Shape of the Psalter”, in P.W. Flint/P.D. Miller (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*. (VT.S 99), Leiden/Boston, 2005, 391–406.
- E. ZENGER, *Das Weltenkonigtum Des Gottes Israels (Pss 90–106)*, in: N. Lohfink/E. Zenger, *Der Gott Israels Und Die Volker: Untersuchungen Zum Jesajabuch Und Zu Den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart 1994, 151–178.
- , *Theophanien des Königsgottes JHWH: Transformationen von Psalm 29 in der Teilkompositionen Ps 28–30 und Ps 93–100*, in: P.W. Flint/P.D. Miller (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VT.S 99), Leiden/Boston 2005, 407–442.

Dirk J. Human

Pentateuchal ‘History’ as Source for Israelite Praise in Psalms 105 and 106¹

1. Introduction

Psalms 105 and 106 belong with other texts, like Psalms 78, 81, 95, 114, 135 and 136, to a category known as ‘historical psalms’ in the *Psalter*. In their *form-geschichtliche* categorization Gunkel and Begrich² initially classified these texts as *legends*, but under the umbrella of other *Gattungen* like (for example) hymns or collective laments. Since the identification of *genre* categories in current Psalms research became more complex, the term ‘historical psalms’ is still helpful to identify the role and meaning of ‘history’ in these texts. This category of texts emphasises the importance of the meaning of ‘history’ in Old Testament corpora, but specifically in poetical texts.

In view of current trends in psalms research, especially the composition of the *Psalter* as a whole or as groups of psalms that cluster, it might be valuable for a theology of the Psalms not only to understand single psalm texts alone, but also to determine the theologies of psalms in their relation to neighbour texts. ‘Historical psalms’ are in this regard no exception. Their key positions in the *Psalter* might portray nuances of their theologies, which are important for the broader picture of a theology of the Psalms.

After Psalm 104, which portrays Yahweh as creator and sustainer of creation and of the world order, Psalms 105 and 106 conclude Book IV (Pss 90–106) in the *Psalter*. In this triad of psalms (Pss 104–106) the character and deeds of Yahweh are theologically reflected upon in the frame of hymnic exultation. Yahweh’s acts in creation and deeds with his people Israel in history are depicted to approach the addressees of the textual context(s). Separately and together they reflect the theology or theologies of these psalms.

1 I dedicate this contribution to the late Frank-Lothar Hossfeld, from whom I have learnt tremendously and for whom I have great respect. His academic work on, *inter alia*, the Book of Psalms, and also on Psalms 105 and 106, will remain as a scholarly statue for future generations to come.

2 Cf. H. GUNKEL/J. BEGRICH, *Einleitung* 323–327.

2. Pentateuch and 'history'

In both Psalms 105 and 106 it is evident that the Pentateuch primarily served as source for the depictions of the 'histories' in these two texts. The Pentateuch or *Tôrâh* provides a theological 'grand narrative' or 'story' of Yahweh's history with creation and his people Israel. It is Israel's normative memory and "literary record of the cultic representation of the *Heilsgeschichte*"³. Its story line comprises broadly the elements of creation, patriarchs, Egyptian sojourn, exodus, desert wandering, Sinai, and conquering of the Promised Land. From this 'history' the authors or composers of our two psalms have drawn their evidence in formulating their own interpreted and creative 'histories'. Apart from their own 'stories' in Psalms 105 and 106, their perspectival theological histories might be viewed as one history together or as part of the triad-group Psalms 104–106. Salvation historical traditions, motifs and images from the Pentateuch (and other parts of the *T^enach*) are not only re-told (*nacherzählt*), but in a *relecture* of past events⁴ new contours are theologically given to the newly interpreted poetical constructions in the psalms. A paradigmatic interpretation of 'history', such as the endeavours in the 'historical psalms', has the possibility and necessity of continuous new interpretation.⁵ It entails an interpretation process, which is selective and constructive. There is an intentional selection of past events, which are interpreted in a newly constructed poem or text. J. Gärtner⁶ complemented this idea by adding that, this interpreted history has for the community, who remembers the events, the function of identity formation. An interpretation frame therefore develops from the current (or historical) context(s) of those who remember the selected, recalled deeds and events.

The distinction between 'history' and 'story' or *Historie* and *Geschichte* has long been debated, and needs no elaboration here. J. Gärtner⁷ has elaborately sketched the problem of 'history' in the Psalms; she has outlined a research review⁸ with hermeneutical and research challenges⁹ for future research on the 'historical psalms'. I comply with the thrust of her approach, namely that:

- the *theological meaning* of the 'historical psalms' applies both for the theological history of the single psalms and for the Theology of the Psalms;

3 Cf. A. WEISER, Psalms 654.

4 Cf. F. HARTENSTEIN, Bedeutung 335 and J. GÄRTNER, Historical Psalms 398.

5 Cf. J. GÄRTNER, Geschichtspsalmen 14.

6 Cf. J. GÄRTNER, Geschichtspsalmen 15.

7 Cf. J. GÄRTNER, Geschichtspsalmen 1–3; *idem*, Historical Psalms, 373–377. Also A. KLEIN, Praying 400–401.

8 Cf. J. GÄRTNER, Geschichtspsalmen 3–9.

9 Cf. J. GÄRTNER, Geschichtspsalmen 9–34.

- the challenge also links with the debate on the *remembrance*-theme in the cultural sciences, which has not fully enhanced the function of *identity formation* in the 'historical psalms' enough – with emphasis on *collective identity*;
- the question be put, if the single 'historical psalms' (Pss 78, 81, 95, 105, 106, 114, 135, 136), despite challenges regarding *genre* classification, not belong to a *category or group* 'historical psalms' in order to understand their relation to 'history' in the deep sense;
- these psalms, because of the composition and genesis of the *Psalter* and their position in the book, be regarded as *key texts* in the *Psalter* for a construction of a Theology of the Psalms.

To assess what the psalmists of Psalms 105 and 106 have selected from the pentateuchal library in order to reconstruct their poetic narratives with meaning for their (historical) context(s), it is necessary to provide a broad overview on each psalm.

3. *Sitz in der Literatur in the Psalter*

The literary setting of Psalms 105 and 106 plays a crucial role regarding their importance in the compositional structure of the whole *Psalter*. According to the composition- and redactional history of the book of Psalms, Psalm 105 and 106 are twin psalms, at the end of Book IV (Pss 90–106). In view of the theme of the kingship of Yahweh (Pss 93–100) and the psalms' relationship with Pentateuch traditions and motives in Psalms 90–92, our two psalms provide not only the doxological *finale* of Book IV, but concretize the kingship theme with portrayals of Yahweh's kingship in Israelite history from its beginnings to the (babylonian) exile. As doxological conclusion of Book IV the theological emphasis of each psalm thus contributes to the theologies of both collections, Psalms 90–106 and Psalms 2–106.¹⁰

10 E. ZENGER, Einleitung 446, also characterize the collection of Pss 2–106 as "geschichtstheologischen *Psalter*".

4. Relative date

‘Historical psalms’ are regarded by scholars as later (younger) psalms. From the content of both Psalms 105 and 106 it seems evident that the historical context of both directs towards a late exilic,¹¹ early post-exilic date as *terminus a quo* and approximately 300 BCE as *terminus ad quem*.¹² The latter date constitutes an approximate time period for the book of Chronicles, in which Psalms 105:1–5 and 106:1, 47–48 had been cited (1 Chr 16:8–22; 35–37). Both psalms most probably presuppose the composition of the Pentateuch after the babylonian exile. B. Janowski¹³ is convinced that the ‘historical psalms’ have not been composed for cultic use in the temple, but that they were conceptualized as literary texts in the current context of the book. This assumes a later, rather than an early date after the exile for their *Sitz im Leben*. With such a date as working hypothesis, the late exilic, post-exilic time might serve as the most probable historical *Sitz im Leben* for both psalms.

5. Psalm 105 – Yahweh’s faithfulness since the beginning of ‘history’

5.1 Introduction

Psalm 105 can be described as an imperative hymn,¹⁴ due to the hymnic structure, which summons the community at the beginning and end of the psalm to praise Yahweh for his faithful deeds (1–6; 45b). Some scholars call it a cultic hymn¹⁵ or psalm of thanksgiving¹⁶. Others refer only to the poem as a ‘historical psalm’.¹⁷ Addressees are reminded as ‘the descendants of Abraham, the children of Jacob’ (105:6). They are summoned to thank and praise Yahweh for his covenant

11 R.J. CLIFFORD, Psalms 73–150, 155, opts for an exilic date; see also D. KIDNER, Psalms 73–150, 377, and others.

12 Cf. E. ZENGER, Einleitung 446, in his exposition of the composition and redaction history of the Psalms confirms a date in the 5th to 4th centuries for the dating of these two texts; cf. A.A. ANDERSON, The Book of Psalms 726.

13 Cf. B. JANOWSKI, Tempel 279–306.

14 Cf. H. GUNDEL, Psalmen 458; A.A. ANDERSON, Book of Psalms 725; C. WESTERMANN, Psalms 81; K. SEYBOLD, Psalmen 414; E.S. GERSTENBERGER, Psalms 230 and F.-L. HOSSFELD, Psalmen 101–150, 97.597; L.C. ALLEN, Psalms 101–150, 40; J.H. EATON, Psalms 367, notes it was a “hymn for a festal occasion”; B. WEBER, Psalmen 73–150, 189, depicts it as “heilsge-schichtlichen Hymnus” or as a narrative in poetic form.

15 Cf. R. KITTEL, Psalmen 343; A. WEISER, Psalms 673; and H.-J. KRAUS, Psalmen 60–150, 891, calls it a “Kulthymnus”.

16 Cf. A.F. KIRKPATRICK, Book of Psalms 614.

17 A. DEISSLER, Psalmen 414.

faithfulness throughout Israelite history, when he kept his word (promise) every time he had spoken during the different stages of the Israelite salvation history: in the time of the patriarchs, the time of Joseph, during their Egypt sojourn, in the wilderness and after the land (Canaan) occupation.

Although B. Janowski¹⁸ and J. Gärtner¹⁹ are proponents of the view that the 'historical psalms' rather serve literary than liturgical or cultic purposes, S. Gillingham is convincing in her argumentation that both Psalms 105 and 106 "recount some liturgical enactment".²⁰ Both the summons to praise and thank Yahweh (1, 45) and the hymnic parts in the psalm (8–11, 42–45) support the liturgical function where a liturgist and congregation participate in the worship. Even the citation of verses 1–15 in 1 Chronicles 16:8–22 confirms the text's liturgical setting or cultic use²¹ in its inner biblical reception history.

In the call for Yahweh's praise (1–6) the identity of the covenant community becomes evident. The psalm might be dated in the exilic, post-exilic period.²² The addressees are the 'descendants of Abraham' (6, 9, 42), with whom Yahweh had made an everlasting covenant to give them land. Terminology like *word* (promise), *land* and *servant* are key terms in the structure of the psalm, to support the theological thrust of the text, namely to *call for Yahweh's praise because he had kept his word (promise) faithfully to express his fidelity and covenant love to Israel* in different times and places. Not only the character and deeds of Yahweh are foregrounded, but also the identity and profile of his servant(s) and people. The ultimate fulfilment of the word (promise), when the promise to Abraham was fulfilled (44; 'he gave them the land of the nations'), unlock their crisis of landlessness and other forms of theodicy, for which the addressees had seen no possible human outcome.

18 See footnote 13.

19 Cf. J. GÄRTNER, *Geschichtpsalmen* 20.29.

20 See S. GILLINGHAM, *Psalms 105 and 106*, 453.461–471 for her convincing arguments.

21 L.C. ALLEN, *Psalm 101–150*, 40, sketches a succinct debate on scholars' different opinions on the psalm's cultic setting from noncultic to cultic since Sigmund Mowinckel. C.S. RODD, *Psalms 395*, relates the psalm's citation in 1 Chr 16 to "an original cultic use". Anderson, *Book of Psalms 727*, indicates the original *Sitz im Leben* as a cultic setting connected to a "ceremony of the renewal of the covenant (cf. 1 QS 1:16–2:1)". See also the description of the liturgical setting by E.S. GERSTENBERGER, *Psalms 234–235*. B. WEBER, *Verknotung 14–27*, exhibits the role of Psalms 105 and 106 in the "Doppelte Verknotung" with both the *Tôrâh* and the *K'tubim*.

22 J.H. EATON, *Psalms 367*, dates the text in the fourth century because of its citation by the Chronicler (1 Chr 16:8ff.). He says "it was composed about the fourth century, being dependent on the Pentateuch". B. WEBER, *Psalmen 73–150*, dates the psalm in the context of the pilgrimage festivals of the post-exilic worship. For J.P.M. VAN DER PLOEG, *Psalmen 200*, the psalm is "duidelijk na-exilisch". H.-J. Kraus, *Psalmen 60–150*, 892, speaks of its origin as not earlier than the exile. See also L.C. ALLEN, *Psalms 101–150*, 42.

The relationship between the psalm and the pentateuchal traditions is evident from the analysis below.²³ Characteristic of this text is not only its affinity or relation to priestly texts – especially priestly creation and covenant theology,²⁴ but also to (deutero-asafite) deuteronomistic covenant language.²⁵ Literary and theological relationships with Isaiah, Ezekiel 20 and Jeremiah 44 are further notable.²⁶ Resemblance between the confession of guilt and Nehemiah 9:6–37 is similarly evident.²⁷

Ultimately, Psalm 105 seems to be an actualization of Israelite salvation history as described in the Pentateuch. Theological emphasis rests on the role Yahweh played through his wonderful deeds and signs with Israel. Simultaneously the text has a didactic or sapiential function.²⁸

5.2 Text and translation²⁹

Psalm 105 Psalm 105

הוֹדוּ לַיהוָה קְרָאֹו בְשִׁמּוֹ הוֹדִיעוּ בְּעַמִּים
עַל־יְלִוְתָיו: ¹ Give praise to the LORD, proclaim his name; make known among the nations what he has done.

שִׁירוּ־לּוֹ זַמְרוּ־לּוֹ שִׁיחוּ בְּכָל־נַפְלְאוֹתָיו: ² Sing to him, sing praise to him; tell of all his wonderful acts.

הִתְהַלְלוּ בְּשֵׁם קִדְשׁוֹ יְשֻׁמַּח לֵב | מִבְּקֵשֵׁי יְהוָה: ³ Glory in his holy name; let the hearts of those who seek the LORD rejoice.

דַּרְשׁוּ יְהוָה וְעֲזֹו בְּקֵשׁוֹ פָּנָיו תִּמְדוּ: ⁴ Look to the LORD and his strength; seek his face always.

23 Several scholars, amongst others, have conducted studies on the relationship between the Pentateuch and the psalm. They include *inter alia* the following: S.E. LÖWENSTAMM, Traditions 1965; *idem*, Number 34–38; R.J. CLIFFORD, Style 420–427; B. MARGULIS, Plagues 491–496; A.C.C. LEE, Genesis 1, 257–263; W.D. TUCKER, JR., Revisiting 401–411; A. BERLIN, Interpreting Torah 20–36.

24 H.-J. KRAUS, Psalmen 60–150, 892, is convinced of the psalm’s “Anlehnung an die Theologie der Priesterschrift”. Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101–150, 100.

25 Cf. F.-L. HOSSFELD, Psalmen 101–150, 100, calls it “Nachfahre asafitischer Psalmen”. Also F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101–150, 606 and W.D. TUCKER, JR., Revisiting 409, emphasize the influence of the Deuteronomic theology.

26 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, 101–150, 100.596; and J. GOLDINGAY, Psalms 223, mentions Is 63 and Ezek 20. Cf. S. RAMOND, Growth 437, for similar expressions in Jeremiah 44.

27 Several scholars mention Ezr 9 and Dan 9.

28 B. WEBER, Psalmen 73–150, calls it “einen weisheitlichen Lehrakzent.”

29 The New International Version (NIV) is used, sometimes in an adjusted form.

- 5 זָכְרוּ נִפְלְאוֹתָיו אֲשֶׁר־עָשָׂה מִפְתֵּי
 וּמִשְׁפְּטֵי־פִי: 5 Remember the wonders he has done,
 his miracles, and the judgments he
 pronounced,
 6 זָרַע אַבְרָהָם עֶבְדּוֹ בְּנֵי יַעֲקֹב בְּחֵירוֹ:
 6 you his servants, the descendants of
 Abraham, his chosen ones, the children
 of Jacob.
 7 הוּא יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל־הָאָרֶץ מִשְׁפָּטָיו:
 7 He is the LORD our God; his judg-
 ments are in all the earth.
 8 זָכַר לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ דְּבַר עֲזָה לְאַלְפֵי דוֹר:
 8 He remembers his covenant forever,
 the promise he made, for a thousand
 generations,
 9 אֲשֶׁר בָּרַת אֶת־אַבְרָהָם וּשְׁבוּעָתוֹ לְיִשְׁחָק:
 9 the covenant he made with Abraham,
 the oath he swore to Isaac.
 10 וַיַּעֲמִידָהּ לְיַעֲקֹב לְחֹק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם:
 10 He confirmed it to Jacob as a decree,
 to Israel as an everlasting covenant:
 11 לֵאמֹר לְךָ אֶתֶּן אֶת־אֶרֶץ־כְּנָעַן תָּבֵל נַחֲלַתְכֶם:
 11 "To you I will give the land of Canaan
 as the portion you will inherit."
 12 בְּהֵיוֹתָם מְתֵי מִסְפָּר כְּמַעֲט וְגֵרִים בָּהּ:
 12 When they were but few in number,
 few indeed, and strangers in it,
 13 וַיִּתְהַלְכוּ מִגּוֹי אֶל־גּוֹי מִמַּמְלָכָה אֶל־עַם אַחֵר:
 13 they wandered from nation to nation,
 from one kingdom to another.
 14 לֹא־הֵנִיחַ אָדָם לְעַשְׂקֵם וַיִּזְכַּח עֲלֵיהֶם מְלָכִים:
 14 He allowed no one to oppress them;
 for their sake he rebuked kings:
 15 אֶל־תִּגְעוּ בַּמְּשִׁיחִי וְלִנְבִיאֵי אֱלֹהֵי־תַרְעוּ:
 15 "Do not touch my anointed ones; do
 my prophets no harm."
 16 וַיִּקְרָא רָעַב עַל־הָאָרֶץ כָּל־מִטַּה־לֶּחֶם שָׁבַר:
 16 He called down famine on the land
 and destroyed all their supplies of food;
 17 שָׁלַח לְפָנֵיהֶם אִישׁ לְעֹבֵד נַמְכָּר יוֹסֵף:
 17 and he sent a man before them– Jo-
 seph, sold as a slave.
 18 עָנּוּ בַּבֶּבֶל (רַגְלָיו) [רַגְלָיו] בְּרֹל בָּאָה נַפְשׁוֹ:
 18 They bruised his feet with shackles,
 his neck was put in irons,
 19 עַד־עָתָּה בְּאֵד־דְּבָרוֹ אִמְרַת יְהוָה צִרְפָּתָהּ:
 19 till what he foretold came to pass, till
 the word of the LORD proved him true.
 20 שָׁלַח מֶלֶךְ וַיִּתְּרֵהוּ מִשָּׁל עַמִּים וַיַּפְתָּהּ:
 20 The king sent and released him, the
 ruler of peoples set him free.
 21 שָׂמוּ אֶדְוָן לְבֵיתוֹ וּמִשָּׁל בְּכָל־קְנִיָּו:
 21 He made him master of his house-
 hold, ruler over all he possessed,
 22 לְאִסָּר שָׂרָיו בְּנַפְשׁוֹ וּזְקִנָּיו יַחֲכֵם:
 22 to instruct his princes as he pleased
 and teach his elders wisdom.

- וַיָּבֹא יִשְׂרָאֵל מִצְרָיִם וַיַּעֲקֹב גַּר בְּאֶרֶץ-חָם: ²³ 23 Then Israel entered Egypt; Jacob resided as a foreigner in the land of Ham.
- וַיַּפְרֵם אֶת-עַמּוֹ מְאֹד וַיַּעֲצֵמְהוּ מִצְרָיִם: ²⁴ 24 The LORD made his people very fruitful; he made them too numerous for their foes,
- וְהָפֵךְ לִבָּם לְשׂוֹנְאֵי עַמּוֹ לְהִתְנַפֵּל בְּעַבְדָּיו: ²⁵ 25 whose hearts he turned to hate his people, to conspire against his servants.
- וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה עַבְדּוֹ אֶהֱרֹן אֲשֶׁר בָּחַרְבוֹ: ²⁶ 26 He sent Moses his servant, and Aaron, whom he had chosen.
- וַיַּשְׁמֹעֵם דְּבָרָיו אֶת-חָם וְאֶת-חִמּוֹן בְּאֶרֶץ חָם: ²⁷ 27 They performed his signs among them, his wonders in the land of Ham.
- וַיִּשְׁלַח חֹשֶׁךְ וַיַּחֲשֹׁךְ וְלֹא-מָרוּ אֶת- (דְּבָרוֹ) ²⁸ 28 He sent darkness and made the land dark- for had they not rebelled against his words?
- וַיַּפְךָ אֶת-מִימֵיהֶם לְדָם וַיָּמָת אֶת-דָּגֵתָם: ²⁹ 29 He turned their waters into blood, causing their fish to die.
- וַיִּשְׂרַץ אֶרֶצָם צִפְרָדַיִם וַיִּתְרָפוּ בְּחַדְרֵי מְלָכֵיהֶם: ³⁰ 30 Their land teemed with frogs, which went up into the bedrooms of their rulers.
- אָמַר וַיָּבֹא עָרָב כְּנִיזִים בְּכָל-גְּבוּלָם: ³¹ 31 He spoke, and there came swarms of flies, and gnats throughout their country.
- וַיַּתֵּן גֶּשֶׁמִּיהֶם בָּרָד אֲשֶׁר לְהָבוֹת בְּאֶרֶצָם: ³² 32 He turned their rain into hail, with lightning throughout their land;
- וַיִּדֹף גִּפְנִים וַתִּאֲנָתָם וַיִּשְׁבֵּר עֵץ גְּבוּלָם: ³³ 33 he struck down their vines and fig trees and shattered the trees of their country.
- אָמַר וַיָּבֹא אַרְבֵּה וַיִּלָּק וְאִין מִסְפָּר: ³⁴ 34 He spoke, and the locusts came, grasshoppers without number;
- וַיֹּאכְלוּ כָּל-עֵשֶׂב בְּאֶרֶץ וַיֹּאכְלוּ כָּל-פְּרִי אֲדָמָתָם: ³⁵ 35 they ate up every green thing in their land, ate up the produce of their soil.
- וַיִּדֹף כָּל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל-אוֹנָם: ³⁶ 36 Then he struck down all the firstborn in their land, the firstfruits of all their manhood.
- וַיּוֹצִיאֵם בְּכֶסֶף וְזָהָב וְאִין בְּשִׁבְטָיו כּוֹשֵׁל: ³⁷ 37 He brought out Israel, laden with silver and gold, and from among their tribes no one faltered.
- שָׂמַח מִצְרָיִם בְּצֵאתָם כִּי-נִפְלַח פְּחָדָם עֲלֵיהֶם: ³⁸ 38 Egypt was glad when they left, because dread of Israel had fallen on them.

פָּרַשׁ עָנָן לְמַסְדָּ וְאֵשׁ לְהָאִיר לַיְלָה:	³⁹ ³⁹ He spread out a cloud as a covering, and a fire to give light at night.
שָׁאַל וַיָּבֵא שָׁלוֹ וְלֶחֶם שָׁמַיִם יִשְׁבִּיעֵם:	⁴⁰ ⁴⁰ They asked, and he brought them quail; he fed them well with the bread of heaven.
פָּתַח צוּר וַיִּזְוֹבוּ מִמֶּיּם הֶלְכוּ בַּעֲזוֹת נֶהָר:	⁴¹ ⁴¹ He opened the rock, and water gushed out; it flowed like a river in the desert.
כִּי־זָכַר אֶת־דְּבַר קִדְשׁוֹ אֶת־אַבְרָהָם עַבְדּוֹ:	⁴² ⁴² For he remembered his holy promise given to his servant Abraham.
וַיּוֹצֵא עִמּוֹ בְּשִׂשׂוֹן בְּרָנָה אֶת־בְּחֵירָיו:	⁴³ ⁴³ He brought out his people with re- joicing, his chosen ones with shouts of joy;
וַיִּתֵּן לָהֶם אַרְצוֹת גּוֹיִם וְעַמְּלֵי אֲמָלִים יִירָשׁוּ:	⁴⁴ ⁴⁴ he gave them the lands of the nations, and they fell heir to what others had toiled for–
בְּעֵבֹר יִשְׁמְרוּ חֻקָּיו וְתוֹרָתָיו יִנְצְרוּ	⁴⁵ ⁴⁵ that they might keep his precepts and observe his laws.
הַלְלוּ־יְהוָה:	Praise the LORD.

5.3 Structure

The structure of the psalm follows the sequence of salvation historical events, as reflected in the pentateuchal grand narrative. Despite several structural suggestions by scholars,³⁰ this analysis pursues the following division:

- 1–6 Call for thanks and praise of Yahweh;
- 7–15 Yahweh's faithfulness to patriarchs;
- 16–23 Yahweh's faithfulness to Joseph;
- 24–38 Yahweh's faithfulness in Egypt;

30 A.R. CERESCO, *Poetic Analysis* 20–46, suffices an excellent poetic and structural analysis of the text. He even indicates “overlapping or superimposed structures” in the psalm. His division is 1–6, 7–11, 12–15, 16–22, 23, 24–38, 39–41, 42–45; cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 98–99: 1–3, 4–7, 8–11, 12–15, 16–23, 24–38, 39–41, 42–45; A.F. KIRKPATRICK, *Book of Psalms* 615: 1–12, 13–24, 25–36, 37–45; J.H. EATON, *Psalms* 367–369: 1–6, 7–11, 12–45; S. TERRIEN, *Psalms* 723: 1–6, 7–12; 13–18; 19–24; 25–30; 31–36; 37–42; 43–45; J. GÄRTNER, *Historical Psalms* 383: 1–6, 7–11, 12–41, 42–45; J.P.M. VAN DER PLOEG, *Psalmen* 210–211: 1–5, 6–12, 13–15, 16–18, 19–23, 24–27, 28–31, 32–33, 34–39, 40–43, 44–46, 47, 48.

- 39–45a Yahweh’s faithfulness in wilderness and in the land;
- 45b Call for praise.

5.3.1 Call for praise and worship Yahweh (1–6)

In a summons for praise addressees are called upon to thank and praise Yahweh, his Name and his wondrous deeds in various ways. With a citation from Isaiah 12:4 (1), ten imperatives and a jussive (3), this call alludes to a comprehensive focus on Yahweh and his strength (4). A *Steigerung* from his ‘Name’ (1) to the description of his ‘holy Name’ (3) causes a climactic effect and expresses his divine greatness. Furthermore, this call for praise is embedded in a universal frame where Yahweh’s praise and his deeds (judgements...³¹) get scope “among the nations” (1) and “in all the earth” (7). He is a God whose praise, strength and decisions are audible and visible to his people Israel and to the peoples universally.

The identity of the Israelite community, to whom this call was directed, becomes evident when they are addressed as Yahweh’s servants, descendants of Abraham, his chosen ones, children of Jacob. Here the ‘servant’ motif alludes to deutero-Isaiah’s chosen servant (Isa 41:8; 42:1; 43:10; 45:4) who had, as chosen suffering servant, a special role and commission in the exilic community. The relationship between Abraham and the current (exilic, post-exilic) Israelite community is important, because the psalm probably intends to confirm their identity and origin with the pre-exilic patriarch, Abraham. Moreover, it illustrates that Yahweh, in his faithfulness, was engaged with his people from the beginning of Israelite history. Israelite history started with Abraham and God’s promise to him and his descendants.

5.3.2 Yahweh’s faithfulness to the Patriarchs (7–15)

Verse 7 seems to be a bridge verse. It expresses a confession, which is reminiscent of the *Shema* (Dt 6:4). Yahweh, the universal God, is “our God”. This confession is an act of praise and confirms Israel’s recognition of Yahweh as Israelite and universal God.

Yahweh’s faithfulness to the patriarchs is expressed in the remembrance of his covenant (Dt 7:9) with Abraham (Gen 15:18; 17:1–21; 26:3), which was confirmed with Isaac (Gen 17:19, 21; 26:3b) and with Jacob (Israel). This covenant was everlasting and unconditional, in contrast to the Sinai covenant, which is not even mentioned in the psalm. God’s promise (word) of a land built the content of this Abrahamic covenant. The citation in verse 11 (“To you I will give the land of

31 These judgements could refer to Pharaoh and his people in Ex 6:7; 7:4; 12:12; Ps 105:14.

Canaan")³² phrases Yahweh's promise to Abraham. Yahweh's remembrance (8) and the everlasting character (8, 10) of this covenant reminds of the pentateuchal priestly theology (Gen 9:16; 17:7, 3, 19; Ex 31:16). Even the phrase to 'establish a covenant' in verse 10 belongs to the priestly language (Gen 17:7). Verses 8–11 therefore reflect on a historical concept of the Priestly Code.³³ With the covenant as decree (10) and the promise of a land (11) the concepts of land and law are connected in the Abrahamic covenant.

Verses 12–15 explicate Yahweh's faithfulness to his people in the patriarchal period by protecting them. Despite the fact that the Israelites were 'few in number' and powerless (12), strangers (12), landless wanderers (13) or fragile to be easily oppressed (14), Yahweh protected them from harm and oppression. He rebuked aggressive and oppressive kings for their behaviour. Yahweh's promise to pre-exilic Israel in the form of a direct citation (11)³⁴ was realized in their own time (Gen 12:17; 20:3:7; 26:7). The unexpressed hope for the exilic, post-exilic Israelite community is that Yahweh will do the same for them.

In verse 16, another bridge verse, Yahweh commissioned a famine, which forced the Israelites (Jacob and his sons) to go to Egypt (23), because of a lack of food (Gen 41:54). A priestly description portrays that God destroyed the supply of bread (Lev 26:26). This announcement illustrates Yahweh's power and control over life and creation. This would have encouraged the exilic, post-exilic Israelite community of the psalm that Yahweh, the God of their history, has sovereign power over human endangerment and creational threats.

5.3.3 Yahweh's faithfulness to Joseph (16–23)

Joseph became instrumental in the divine provision for Israel in preparation for the Israelite sojourn in Egypt. The psalm's account of the Joseph narrative (Gen 37–50) shows an own, independent character, although this interpreted version is close to the pentateuchal account. Especially the use of irony in the Joseph story highlights aspects of its meaning.³⁵ Allusions to the Genesis narrative occur in the psalm's interpreted reflection.³⁶

Our poetical text sketches how Joseph had risen in Egypt from a slave to the highest rank as ruler over Pharaoh's possessions. Through the *word* of Yahweh,

32 See Gen 12:7; 15:18 and 17:8.

33 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 603.

34 See Gen 17:8 (also Gen 12:7; 15:18; Dt 32:13).

35 A.R. CERESCO, *Poetic Analysis*, 34–36, 44–46, illustrates the function of irony in verses 18 and 23, but also how irony "serves to highlight the land" (10x).

36 For these allusions the following references apply: for verse 17, see Gen 37:28; 45:5; for verse 18, see Gen 39:20; for verse 19, see Gen 41:16, 25, 28, 39; for verse 20, see Gen 41:14; and for verse 21, see Gen 45:8.

which came to this *servant* to reveal the meaning of Pharaoh's dream, and proved him true (19), Joseph's fate (together with Jacob and his sons) had changed (Gen 41:16, 25, 28, 39). Joseph became a divine agent in protecting and providing for Jacob and his sons during the famine period in Egypt.

The psalm interprets the selling of Joseph as slave, as the initiative of Yahweh. This scene confirms God's hidden divine provision (Gen 37:28; 45:5). Joseph suffered and was thrown into prison (Gen 39:20). But, he was sustained by God. When Yahweh's word proved Joseph true, the Pharaoh-king commissioned his release to be set free (20). Joseph became steward and ruler, instructor of princes and wisdom teacher in Egypt. His fate as slave was changed and he was instrumental in Yahweh's care for his people, Israel.

Yahweh's faithfulness to Joseph, and via him to Jacob and his sons, set the scene for Israel to enter Egypt (Gen 46:1–27). With Joseph as ruler in the Pharaoh's court, the patriarch Jacob became a foreigner in the land of Ham (23, 27), a priestly formulation to signify Egypt (Gen 10:6).³⁷

5.3.4 Yahweh's faithfulness in Egypt (24–38)

Verses 24–26 function as a preamble and preparation to the work of God's *servant* Moses and chosen Aaron, who mediated the signs and wonders of Yahweh (26: see Ex 3:10; 4:14–16). These men were instrumental in Yahweh's deliverance of Israel from Egypt. The Egyptian context was set when God made the Israelites fruitful and numerous (Ex 1:7, 12), while he turned the hearts of Egyptians to hate his people (Ex 1:9–11, 15–22). In order to underscore Yahweh's initiative and divine intention, the psalmist describes this God as subject for the hate and conspiracy of the Pharaoh and Egyptians against his servants, the Israelites. By making Israel fruitful and numerous was a fulfilment of the Abrahamic covenant (Gen 15:5) through multiplying the patriarch's descendants. Yahweh's power and control over life, mind and the nations are hereby expressed. This description underscores both his power and fidelity to his word as the God of Israel's history.

Yahweh's servant Moses and fellow Aaron were mediatory figures. They performed the 'words' of Yahweh's signs and wonders in the land of Ham – a priestly description of the land of Egypt (27). In these events Yahweh remains the subject of all the actions in the execution of the plagues (28–36), of which the Pentateuch account is described in Exodus 7:1–12:51.

The psalm's application, contextualization or reconstruction of the Exodus plagues show the psalmist's own emphases and style, which reflect an own interpretative and selective approach. This approach deviates from the Exodus

37 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101–150, 604.

historical narrative.³⁸ Only eight of the ten plagues are mentioned in the psalm. They include the following: 1. Darkness (28; Ex 10:21–29); 2. Changing water into blood (29–30; Ex 7:14–25); 3. Frogs (30; Ex 7:26–8:11); 4. Swarms of flies (31a; Ex 8:16–25); 5. Gnats (31b; Ex 8:12–15); 6. Hail and fire flames (32–33; Ex 9:13–35); 7. Locusts (34–35; Ex 10:1–20); and finally the death of firstborns (36; Ex 11:1–10; 12:29–33).

From the original Exodus tradition two plagues had been omitted by the author(s) of the psalm, namely: 5. The plague on livestock and 6. The boils on people and animals. In addition, a reversed sequence of the plagues is similarly evident in the text. The ninth plague, namely the darkness, is mentioned first in our psalm, while the third (gnats) and fourth (swarm of flies) plagues appear in reversed sequence.

The psalmist's interpretative selection, placement and reconstruction of the plagues is certainly intentional in order to build the psalm's own, independent theological thrust. This psalm version reminds of the priestly creation narrative (Gen 1) and links with the creation theology of Psalm 104.³⁹ Furthermore, the focus on the 'land' (26–36) as well as the placement of darkness as first plague in the psalm (28) is certainly theologically and rhetorically motivated.⁴⁰

In order to understand the reduced number of plagues and the reversed sequence, in which they are presented, some suggestions might be helpful. In Egypt, where the sun was worshipped as god, darkness would have set everything into chaos – a condition prior to creation (Gen 1:2). Therefore, darkness was moved by the psalmist to the initial position of the plagues in the psalm. This sets a chaotic situation from the beginning. The plagues were probably meant to annihilate the spaces and creatures, as we have from day three to six of the Genesis 1 narrative. The death of the firstborns indicates Yahweh's power over life and his reversal of life with death (contra day 6). This means that the wonders and signs of Yahweh's deeds took creation away from the Pharaoh, and left Egyptians in dark, death and fear (38; see Ex 15:16; 12:33). The omission, reduction and reverse sequence of plagues of the Exodus tradition is, thus, theologically significant.

The focus on the Promised Land (11, 44) is juxtaposed by experiences in the land of Ham, Egypt (23, 27; Gen 9:18, 10:6; Ps 78:51), which alludes to the chaotic and suppressing circumstances of the current Abrahamic covenant community. Both this toilsome situation and devastated land give Yahweh displeasure: the darkness on the land (plague one), devastated land (plagues two to seven) and

38 W.D. TUCKER, JR., *Revisiting 401–411*, provides a comprehensive description of the plagues outlined in the psalm.

39 Cf. A.C.C. LEE, *Genesis 1, 257–263* and F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, 605.

40 Cf. W.D. TUCKER, JR., *Revisiting 408*.

death (plague eight) in the land. From this situation of darkness, destruction and death Yahweh delivered Israel and brought them out of the land of Egypt. Theologically these deeds also allude to Yahweh's deliverance of the current exilic, post-exilic community to create hope for them. Like the psalm's vision of an inherited Promised Land, they have the hope of a future land, where they will serve Yahweh by being devoted to his *Tôrāh*, his precepts and laws (v. 44).

Yahweh initiated the Israelite exodus from Egypt. According to the psalm Israel left Egypt in a wealthy state (Ex 3:22; 11:2; 12:35) without stumble (Isa 5:27), in their tribes (not in divisions or armies, according to Ex 12:51), while Egyptians were glad and fearful (38). The exodus is therefore not described in Psalm 105 with spectacular or miraculous events. Yahweh is soberly depicted as being faithful to the Abrahamic covenant and to the Israelite people by delivering them from Egypt.

5.3.5 Yahweh's faithfulness in wilderness and in the land (39–45a)

In the wilderness Yahweh's faithfulness was realized by his protection (cloud of Ex 24:16), guidance (fire of Ex 14:19–20) and provision of food (quail of Ex 16:13 Num 11:4, 31–32: bread of Ex 16:2–6) or water from a rock (Ex 17:1–7; Num 20:11–12). Yahweh took care of Israel against life-threatening dangers day and night, against getting astray, or becoming hungry and thirsty in the desert.

In reminiscence of verses 6 and 8 and in view of verse 43, verse 42 confirms in priestly holiness language that Yahweh's deeds at the exodus and during the wilderness wandering had been a fulfilment of the Abrahamic covenant and of his promise (word) to all Abraham's descendants.⁴¹ Yahweh's promise (8, 19, 27), like his holy Name (2–3), has now with the priestly holiness language *steigert* to a description of "his holy promise" (42). His faithfulness and fidelity are blameless and remain forever part of the Abrahamic covenant. This holy promise (word) motivated for Israel's rejoicing and shouts of joy, an allusion to their deliverance, as recorded in Exodus 15 (43).

The psalmist ultimately brought the concepts of 'land' and 'law' together in verses 44–45a. The promise and gift of land for the descendants of Abraham (8–11) had realized, when Yahweh gave them the lands of the nations (Dt 4:1, 37–40; 26:17–18). Yahweh remained faithful to his promise (word) over many generations, also for the current post-exilic community. Hope is created by the notion that, what Yahweh did for Israel in the beginning of their history, He will do for the Abrahamic post-exilic community. Therefore, his faithfulness is meant to be an encouragement for Israel to keep and observe his *Tôrāh*, its precepts and

41 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101–150, 606.

laws (Gen 26:5; Lev 26:46) – a description of late priestly language.⁴² The text visualizes life in the Promised Land as a life of faithfulness to Yahweh's *Tôrāh*. By means of an *inclusio* the psalm builds a frame for depicting Yahweh as universal God, one who should be made known among nations (1) and one who determines the fate of nations (44). It underscores the notion of a universal God.

For the posterity of the Abrahamic covenant this (salvation) historical picture should be encouraging. The faithfulness of Yahweh creates hope and deals with any kind of theodicy like the exile or landlessness in any late-exilic or post-exilic life-setting.

5.3.6 Call for praise (45b)

Ultimately, Psalm 105 concludes with a final call to praise Yahweh. Bound between the calls for praise and thanks (1–3; 45b), this doxological framework embeds the 'historical' deeds of Yahweh's faithfulness as reasons for joyful praise and his anticipated faithfulness to the current generation in crisis.

5.4 Synthesis – Psalm 105

The psalm's use of Pentateuch traditions as source material is evident. Although the psalmist(s) could have used also separate or older traditions for the poem's composition,⁴³ we can presuppose the Pentateuch in its 'relative' final (canonical?) form as a primary source.⁴⁴ With the above outline as point of departure, the following remarks serve a synthetical function:

5.4.1 By reconstructing an own, selective,⁴⁵ interpretive, poetic version of the Israelite salvation history,⁴⁶ the psalmist(s) treated sources from the Pentateuch traditions with poetical freedom, but with respect for the language (vocabulary),

42 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 606.

43 This would include older source material from the Pentateuch and traditions from the Prophets and Writings.

44 Cf. L.C. ALLEN, *Psalm* 101–150, 41; H. GUNKEL, *Psalmen* 458, and H.-J. KRAUS, *Psalmen* 60–150, 892.

45 Ps 105 is the only 'historical psalm', that mentions the patriarchs. Furthermore, the psalm's work of synthesis is unique, cf. S. RAMOND, *Growth* 445.

46 A. BERLIN, *Interpreting* 20–21, describes the process as "inner-biblical interpretation" in which the psalm utilizes the vehicles of "allusion" and "exegesis" with the "poets' literary creativity" and "individual choices regarding the selection and shaping of their traditional material". S. RAMOND, *Growth* 438, indicates, that "in the historical psalms, various constructions of Israel's history serve different purposes in different contexts." According to her, historical recitations "address contemporary issues and are thus more ideological, than historically accurate".

structure and theology of the source texts. Although descriptions reflect many variations in detail (for example the Joseph narrative and Egyptian plagues), the literary dependence of the psalm on the Pentateuch and its sources is unlikely.⁴⁷ The psalm's account shows an independent character, despite its application of detail or references to Pentateuch texts. Psalm 105 portrays an interpretive, selective, (often) descriptive, ironic (see 16–22)⁴⁸ and free-handling of descriptions, in order to present the psalm's own theological and doxological thrust.

5.4.2 Noteworthy in the referencing to the Pentateuch is that some salvation historical events, which the Pentateuch described, are omitted, underplayed or sketched differently in Psalm 105. Some examples include the following:

- Joseph's testing by the word of God is described differently in the psalm (19ff) than in the Genesis account;
- The number and sequence of the plagues in Egypt are different (29–36) than the Exodus account;
- No miraculous delivery of Israel at the Sea of Reeds appears in Psalm 105;
- No mention is made of the Sinai covenant, although the allusion to the *Tôrāh* with its precepts and laws (44) occur. From the psalm it might be assumed that the everlasting Abrahamic covenant is the fulfilment of the Sinai covenant and that obedience to the law is rather motivated or inspired by Yahweh's faithfulness to his promise (word);
- No mention is made of any Israelite rebellion, sinfulness or protest against want in the wilderness.⁴⁹ The wilderness in Psalm 105 is rather a space for Yahweh's care, guidance, protection, provision and deliverance, and not for Yahweh's punishment of iniquity and sin;
- The cloud is described in the psalm as a "covering" (39) and not as a "pillar" (Ex 14:19) to express God's care for his people;
- There is a "benevolent purpose of the incident of the quails" (40),⁵⁰ which differs from the more negative Pentateuch account (Ex 16:13–20).

47 Cf. A. WEISER, Psalms 674. A. LAUHA, *Geschichtsmotive* 39–50, illustrates that the patriarchal material is slightly different from those in Genesis: in verse 9 the poet recalls the oath in a loose manner from Gen 26:3; in 11 the poet uses a free formulation for the promise; the oath was not made to Isaac himself, as the psalm reflects; in verses 14–15 the poet uses the plural and treats the text in a free way; in 15 the terms "anointed ones" and prophets are interpreted descriptions of the patriarchs; in 18 the imprisonment of Joseph is described with poetical freedom. Similarly, the poet uses the composite form of Exodus in a free treatment of the account: for example, the plagues version of the psalm reflects a prioritizing of the ninth plague, inversion of the third and fourth plagues and omission of the fifth and sixth plagues.

48 S. RAMOND, *Growth* 439, 443, 446, observes the 'ironic use of the Joseph figure' alluding to the conflict between Egyptian and Jerusalem Judeans at the time of the return.

49 For example, Num 11; 13–14; 16; 20:1–13; cf. J. GOLDINGAY, *Psalms* 90–150, 203.

50 Cf. J.H. EATON, *Psalms* 367.

The absence or omission of the above elements rather put the focus on the theological intention of the psalmist(s) to emphasize the praise and Yahweh's actual deeds in history. Differences with the language/terms of the Pentateuch resonate with the current exilic, post-exilic community's reduced circumstances in their situation.⁵¹

5.4.3 The primary theological focus of this hymnic 'historical psalm' is to convince the reader that Yahweh was a faithful God in Israelite history among the nations and in Israel. He remained faithful to his promise (word) since his everlasting covenant was made with Abraham, which was again realized in the histories of the patriarchs (Isaac, Jacob and Joseph), of Israel in Egypt, in the wilderness and with the gift of land. To actualize this realization, Psalm 105 summons the descendants of Abraham, the posterity of Jacob, to bring Yahweh thankful praise among the nations (1–3; 45b).

5.4.4 As faithful God of Israel, Yahweh, is a universal God who shows power over creation, nations, life, death and mind. In the history of the pentateuchal traditions his strength over nations (over the Pharaoh...20; over kings...14; and over nations...13–14, 44) underscores his divine universal character. For his people, Israel, Yahweh is redeemer, guide, protector and provider; He takes care of people in chaotic and life-threatening circumstances. The fulfilment of his promise (word) of a land for Israel (44) combined the concepts of land and law. This urges Israel to live a life of faithfulness.

5.4.5 The themes of land (11, 44; 26–36) and law (45) play a pivotal role in Psalm 105, both in a positive and negative sense. The psalmist juxtaposes the land of Ham, Egypt, with the Promised Land, Canaan. The former being illustrated negatively and the latter positively. This juxtaposition contradicts experiences of darkness, devastation and death, with life and God's promise of a land to Abraham. The theology of Psalm 105 offers a doxological remedy to the crisis of the exile and the *Sitz im Leben* of landlessness or homelessness of Israelites in the late-exilic or post-exilic Israelite communities.⁵² *Tôrāh* obedience and thankful praise (1–3; 45) seem to be the Israelite response to Yahweh's gift of the land (11, 44).

51 J. GOLDINGAY, Psalm 90–150, 203, mentions that the psalm rather uses the terms from Isaiah 40–66. He further notes that the text "compares and contrasts with other psalms that retell Israel's story", like Ps 78; and the text is also different from Ps 106.

52 Cf. W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, Psalms 454.

5.4.6 The remembrance, which Psalm 105 as ‘historical psalm’ constitutes through the historiographical portrayal of its theological meaning, is the important ideology of the return to the land.⁵³ This ideology underscores Yahweh’s covenantal faithfulness. The identity of the current exilic, post-exilic community comes to the fore in verse 6 as “the descendants of Abraham, his chosen ones” (5–9; 42–43). Yahweh’s faithfulness to the covenant with Abraham and his posterity radiates on the past Israelite landscape (7–44) and create continuity between past and present. Hereby the latter could find hope in their identity as “elected ones” and be reassured that they are part of the on-going history of Israel.

6. Psalm 106 – Israel’s sinfulness towards their faithful Yahweh

6.1 Introduction

The final psalm of Book IV, Psalm 106, is the fraternal twin of Psalm 105.⁵⁴ This psalm is characterized by many scholars as a hymn.⁵⁵ But, apart from the summons to praise Yahweh (1, 48), the text contains elements of lament (4–5, 40–42), a rhetorical question (2), a beatitude (3), prayers or pleas for deliverance (4, 47a) aspects of penitential prayer (6–7, 13–21a, 24–29),⁵⁶ a vow to offer praise or *Lobgelübde* (47b) and doxology (48). Other scholars categorize the text as ‘historical psalm’,⁵⁷ communal lament⁵⁸ or penitential lament⁵⁹. Due to the complexity of *genre* classification in the Psalms it would do justice to this psalm to

53 A. BERLIN, Torah 36, explains this ideology as “the divine promise to (re)possess the land and the divine commitment to bring it about.”

54 Cf. W. ZIMMELI, *Zwillingspsalmen* 261–271, discussing the twin psalms in the *Psalter*; cf. also B. WEBER, *Psalmen* 73–150, 200. Weber indicates all the literary and terminological resemblances between these two twin psalms. C.A. BRIGGS/E.G. BRIGGS, *Book of Psalms* 342, 348, interpret the two psalms originally as one psalm, “which was divided into two for liturgical reasons”. A. KLEIN, *Praying biblical history* 409, identifies the psalm as a “belated twin” and a “later addition” or “later insertion” after Ps 105.

55 Cf. A.A. ANDERSON, *Book of Psalms* 736, proposes an early post-exilic date; cf. also R.A. JACOBSON, *Psalm 105*, 796; and H.-J. KRAUS, *Psalmen* 60–150, 900.

56 K. SEYBOLD, *Psalmen* 421, categorizes 6–47 as a “Bußgebet einer wohl exilischen Diasporagemeinde.”

57 A whole range of scholars categorize the psalm as such. Some include: A. DEISSLER, *Psalmen* 420; J.J. BURDEN, *Psalms* 101–119, 86; also W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, *Psalms* 458.

58 C. WESTERMANN, *Psalms* 29; R.J. CLIFFORD, *Psalms* 73–150, depicts the text only as ‘lament’.

59 S. MOWINCKEL, *Psalms* 112, identifies it as “historical penitential psalm”. H. GUNDEL, *Psalmen* 464–465, identifies a lament with a hymnic frame, but also speaks of an “exilischen Bußgebet”. F. DELITZSCH, *Psalms* 151, calls it a penitential psalm or Psalm of Confession; cf. A. WEISER, *Psalms* 679; A.F. KIRKPATRICK, *Book of Psalms*, 614, depicts it as a “Psalm of penitence”; E.S. GERSTENBERGER, *Psalms* 236, calls it a communal confession of guilt with an hymnic instruction.

categorize it as 'historical psalm' with an hymnic structure, although elements of lament and penitence prayer occur in the poem too.⁶⁰

The scholarly question on the historical setting and function of the psalm is often debated. The quest whether it had either a didactic function⁶¹ outside the cult, or a cultic setting⁶² with function inside the cult,⁶³ is probably a false dichotomy. One should even reckon with the literary setting of the psalm in the corpus of the *Psalter* (*Sitz in der Literatur*). Psalm 106 most probably functioned in all three these settings – historical, cultic and literary contexts – where more possibilities could exist due to its transmission, composition and redaction history.

Similar to its twin counterpart Psalm 106 provides an historical portrait of God's faithfulness, fidelity, mercy and forgiveness, but conversely offers a negative picture of Israelite behaviour during the phases of their sojourn in Egypt, the wilderness wandering to mount Horeb, from Horeb to the Promised Land, and from the entry into the land to the (babylonian) exile. By focussing stronger on human unfaithfulness, the psalmist foregrounds strongly perspectives of Israel's bondage to sin, infidelity, and unfaithfulness.⁶⁴ Inside the framework of praise and pleas for deliverance (1–5, 47–48) the *Israelite history of iniquity, forgetfulness, sin and disobedience is exposed in view of Yahweh's faithfulness and steadfast love*. A pattern of *sin – punishment – forgiveness/grace/mercy – belief* is visible.

The poem is pervaded by the structure and theology of the Deuteronomistic History,⁶⁵ and probably influenced by a prophetic tradition like Ezekiel 20.⁶⁶

60 E.S. GERSTENBERGER, Psalms 243, is correct when he concludes, that "our long text contains a diversity of *genre* elements and is far from being homogeneous, form-critically spoken".

61 The beatitude in verse 3 leads scholars to the idea that the psalm might be a wisdom psalm with a didactic-moralizing function; cf. S. TERRIEN, Psalms 730.

62 The citation of parts of Ps 106 in 1 Chr 16:34–36 confirms its inner-biblical reception in the cult. B. DUHM, Psalmen 388, is convinced that the psalm's function was "um dem Leser bei der Vorbereitung auf einen Fasttag als Gebet und geistliche Betrachtung zu dienen"; A. WEISER, Psalms 680, opts for the psalm's function in the liturgy in an annual Covenant renewal festival; A.A. ANDERSON, Book of Psalms 735, supports its *Sitz im Leben* to be in an annual renewal of the covenant (1QS 1:16–2:18) "linked with the Feast of Weeks or Pentacost"; Kirkpatrick, Book of Psalms, 624, is convinced that this "historical retrospect is set in a liturgical framework".

63 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101–150, 124, says "Unverkennbar ist für Ps 106 die priesterliche Prägung" who represents the Aaronite group. Therefore he dates the psalm in the middle of the 5th century BCE.

64 In contrast to Ps 106, Ps 105 emphasizes the divine aspects or deeds of Yahweh stronger.

65 See J.J. BURDEN, Psalms 101–119, 86; A. DEISSLER, Psalmen 420; R.A. JACOBSON, Psalm 105, 796; H.-J. KRAUS, Psalmen 60–150, 901, speaks of the "deuteronomistisch Struktur der Geschichtsdarstellung." L.C. ALLEN, Psalmen 101–150, 51, confirms this deuteronomistic structure, especially in verses 40–46, but also elsewhere in the psalm.

66 G. KUGLER, Dual Role 549–550. 552, illustrates the resemblance between Ps 106 and Ezek 20.

Furthermore, the psalm certainly addresses an exilic,⁶⁷ post-exilic context or community⁶⁸ in a time after the composition of the Pentateuch, but before Chronicles.⁶⁹

6.2 Text and translation⁷⁰

Psalm 106 Psalm 106

- הַלְלוּהוּ | הוֹדוּ לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: ¹ Praise the LORD. Give thanks to the LORD, for he is good; his love endures forever.
- מִי יִמְלַל גְּבוּרוֹת יְהוָה | וְשִׁמְיעַ בְּלִתְהַלְתּוֹ: ² Who can proclaim the mighty acts of the LORD or fully declare his praise?
- אֲשֶׁר־יַשְׁמְרֵי מִשְׁפָּט עֲשֵׂה צְדָקָה בְּכָל־עֵת: ³ Blessed are those who act justly, he who always does what is right.
- זְכֹרְנִי יְהוָה בְּרִצּוֹן עֲמָךְ פְּקֹדֵי בִישׁוּעֶתְךָ: ⁴ Remember me, LORD, when you show favor to your people, come to my aid when you save them,
- לְרֵאוֹת | בְּטוֹבַת בְּחִיַּיִךְ לְשִׂמְחַ בְּשִׂמְחַת גּוֹיֶיךָ | לְהִתְהַלֵּל עִם־נַחֲלֶתְךָ: ⁵ that I may enjoy the prosperity of your chosen ones that I may share in the joy of your nation and join your inheritance in giving praise.
- חָטְאנוּ עִם־אֲבוֹתֵינוּ הֶעָיִנוּ הֶרְשָׁענוּ: ⁶ We have sinned, even as our ancestors did; we have done wrong and acted wickedly.

See Ps 106:8 compared with Ezek 20:9, 14; Ps 106:26–27 compared with Ezek 20:23; Ps 106:32, 40 compared with Ezek 20:21 (Yahweh's anger).

67 G. KUGLER, The dual role 546–550, identifies to the spies' story, Ps 106:24–27, as Israel's rejection of the land as well as an allusion to the exile.

68 Although the date cannot be determined with exact certainty, the text is probably aware of the fall of Jerusalem and the babylonian exile (27 and 47). Cf. A. NOORDTJIZ, Boek der Psalmen 136–137; A. DEISSLER, Psalmen 420; C.S. RODD, Psalms 395; H.-J. KRAUS, Psalmen 60–150, 901; J.H. EATON, Psalms 371, opts for this time setting “at some occasion of some penitence and intercession” (Zech 7:3ff.; 8:19; Neh 9; Ezek 20); L.C. ALLEN, Psalms 101–150, 52; K. SEYBOLD, Psalmen 421, indicates “die späte Exilszeit”. But, not all scholars are convinced of this possibility. Cf. A. WEISER, The Psalms 680, doubts the psalm's recital by the exiles. C.A. BRIGGS/E.G. BRIGGS, Book of Psalms 342, dates the psalm “in the latter parts of the Persian period” with verse 47 as appended prayer in the Maccabean period.

69 Ps 106:1, 47 and 48 are cited in 1 Chr 16:34–35.

70 The New International Version (NIV) is used, sometimes in an adjusted form.

- 7 ⁷ When our ancestors were in Egypt,
 זָכְרוּ אֶת־רַב חַסְדֶיךָ וַיִּמְרוּ עֲלֵימָּם בַּיַם־סוּף:
 they gave no thought to your miracles;
 they did not remember your many
 kindnesses, and they rebelled by the
 sea, the Reed Sea.
- 8 ⁸ Yet he saved them for his name's sake,
 וַיֹּשִׁיעֵם לְמַעַן שְׁמוֹ לְהוֹדִיעַ אֶת־גְּבוּרָתוֹ:
 to make his mighty power known.
- 9 ⁹ He rebuked the Reed Sea, and it dried
 וַיִּזְעַר בַּיַם־סוּף וַיַּחַרְבּ וַיִּזְלַקְכֶם בְּתַהֲמוֹת
 כַּמְדָּבָר:
 up; he led them through the depths as
 through a desert.
- 10 ¹⁰ He saved them from the hand of the
 וַיֹּשִׁיעֵם מִיַּד שׂוֹנְאֵי וַיִּגְאֹלֵם מִיַּד אוֹיֵב:
 foe; from the hand of the enemy he
 redeemed them.
- 11 ¹¹ The waters covered their adversaries;
 וַיַּכְסוּ־מַיִם צָרִיהֶם אֶחָד מֵהֶם לֹא נוֹתַר:
 not one of them survived.
- 12 ¹² Then they believed his promises and
 וַיֵּאֱמִינוּ בְּדַבְרֵיךָ וַיִּשְׁרוּ תְהִלָּתוֹ:
 sang his praise.
- 13 ¹³ But they soon forgot what he had
 מָהֵרוּ שָׁכַחוּ מַעֲשָׂיו לֹא־חָפוּ לְעֲצָתוֹ:
 done and did not wait for his plan to
 unfold.
- 14 ¹⁴ In the desert they gave in to their
 וַיִּתְּאוּ תַאֲוָה בַּמְדָּבָר וַיִּנְסוּ־אֵל בִּישִׁימוֹ:
 craving; in the wilderness they put God
 to the test.
- 15 ¹⁵ So he gave them what they asked for,
 וַיִּתֵּן לָהֶם שְׂאֵלָתָם וַיִּשְׁלַח רוּזִן בְּנַפְשָׁם:
 but sent a wasting disease among them.
- 16 ¹⁶ In the camp they grew envious of
 וַיִּקְנְאוּ לְמֹשֶׁה בַּמַּחֲנֶה לְאַהֲרֹן קַדּוֹשׁ יְהוָה:
 Moses and of Aaron, who was con-
 secrated to the LORD.
- 17 ¹⁷ The earth opened up and swallowed
 תִּפְתַּח־חַאֲרָץ וַתִּבְלַע דָּתָן וַתִּכַּס עַל־עֲדַת
 אַבִּירָם:
 Dathan; it buried the company of
 Abiram.
- 18 ¹⁸ Fire blazed among their followers; a
 וַתִּבְעַר־אֵשׁ בְּעַדְתָּם לְהִבָּה תִלְהַט רְשָׁעִים:
 flame consumed the wicked.
- 19 ¹⁹ At Horeb they made a calf and wor-
 יַעֲשׂוּ־עֲגֹל בְּחָרֵב וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְמַסַּכָּה:
 shipped an idol cast from metal.
- 20 ²⁰ They exchanged their glorious God
 וַיִּמְרוּ אֶת־כְּבוֹדָם בְּתַבְנִית שׁוֹר אֲכַל עֵשֶׂב:
 for an image of a bull, which eats grass.
- 21 ²¹ They forgot the God who saved them,
 שָׁכַחוּ אֵל מוֹשִׁיעֵם עֲשָׂה גְדֹלוֹת בַּמִּצְרָיִם:
 who had done great things in Egypt,

- 22 גַּפְּלֹאוֹת בְּאֶרֶץ חָם נִזְרָאוֹת עַל־יַם־סוּף: 22 miracles in the land of Ham and awesome deeds by the Reed Sea.
- 23 וַיֹּאמֶר לְהַשְׁמִידֵם לִוְלֵי מֹשֶׁה בְּחִירוֹ עַמֵּד בְּפִרְץ לִפְנֵי לְהָשִׁיב חֲמָתוֹ מִהַשְׁחִית: 23 So he said he would destroy them—had not Moses, his chosen one, stood in the breach before him to keep his wrath from destroying them.
- 24 וַיִּמְאָסוּ בְּאֶרֶץ חֲמֹדָה לֹא־הֶאֱמִינוּ לְדַבְּרוֹ: 24 Then they despised the pleasant land; they did not believe his promise.
- 25 וַיִּרְגְּנוּ בְּאֹהֲלֵיהֶם לֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹל יְהוָה: 25 They grumbled in their tents and did not obey the LORD.
- 26 וַיִּשְׁוֹר יְדוֹ לַהֵם לְהַפִּיל אוֹתָם בַּמִּדְבָּר: 26 So he swore to them with uplifted hand that he would make them fall in the wilderness,
- 27 וְלַהַפִּיל זֶרְעָם בְּגוֹיִם וְלִזְרוֹתָם בְּאֶרְצוֹת: 27 make their descendants fall among the nations and scatter them throughout the lands.
- 28 וַיַּעֲמְדוּ לְבַעַל פְּעוֹר וַיֵּאָכְלוּ זִבְחֵי מֵתִים: 28 They yoked themselves to the Baal of Peor and ate sacrifices offered to lifeless gods;
- 29 וַיִּכְעִסוּ בְּמַעַלְלֵיהֶם וַתִּפְרֹץ־זָם מִגִּפְּה: 29 they aroused the LORD's anger by their wicked deeds, and a plague broke out among them.
- 30 וַיַּעֲמֵד פִּינְחָס וַיִּפְּלֵל וַתַּעֲצֵר הַמִּגַּפָּה: 30 But Phinehas stood up and inter-vened, and the plague was checked.
- 31 וַתִּחַשֶׁב לוֹ לְצַדִּיקָה לְדוֹר וָדוֹר עַד־עוֹלָם: 31 This was credited to him as right-eousness for endless generations to come.
- 32 וַיִּקְצִיפוּ עַל־מֵי מְרִיבָה וַיִּרַע לְמֹשֶׁה בְּעֵבּוּרָם: 32 By the waters of Meribah they an-gered the LORD, and trouble came to Moses because of them;
- 33 כִּי־הִמְרוּ אֶת־רוּחֹהוּ וַיִּבְטֹא בְּשִׁפְתָיו: 33 for they rebelled against the Spirit of God, and rash words came from Moses' lips.
- 34 לֹא־הִשְׁמִידוּ אֶת־הָעַמִּים אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה לָהֶם: 34 They did not destroy the peoples as the LORD had commanded them,
- 35 וַיִּתְעַרְבוּ בְּגוֹיִם וַיִּלְמְדוּ מַעֲשֵׂיהֶם: 35 but they mingled with the nations and adopted their customs.
- 36 וַיַּעֲבְדוּ אֶת־עֲצָבֵיהֶם וַיְהִיו לָהֶם לְמוֹקֵשׁ: 36 They worshiped their idols, which became a snare to them.

- וַיִּזְבְּחוּ אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בָּנוֹתֵיהֶם לְשֵׁדִים: ³⁷ 37 They sacrificed their sons and their daughters to false gods.
- וַיִּשְׁפְּכוּ דָם נְקִי דַם־בְּנֵיהֶם וּבָנוֹתֵיהֶם אֲשֶׁר זָבְחוּ לְעֵצְבֵי כְנָעַן וַתִּחַנְּנָה הָאָרֶץ בַּדָּמִים: ³⁸ 38 They shed innocent blood, the blood of their sons and daughters, whom they sacrificed to the idols of Canaan, and the land was desecrated by their blood.
- וַיִּטְמְאוּ בְּמַעֲשֵׂיהֶם וַיִּזְנוּ בְּמַעֲלָלֵיהֶם: ³⁹ 39 They defiled themselves by what they did; by their deeds they prostituted themselves.
- וַיַּחַר־אַף יְהוָה בְּעַמּוֹ וַיִּתְעַב אֶת־נַחֲלָתוֹ: ⁴⁰ 40 Therefore the LORD was angry with his people and abhorred his inheritance.
- וַיִּתְּנֵם בְּיַד־גּוֹיִם וַיִּמְשְׁלוּ בָהֶם שְׂנְאֵיהֶם: ⁴¹ 41 He gave them into the hands of the nations, and their foes ruled over them.
- וַיִּלְחָצוּם אוֹיְבֵיהֶם וַיִּכְנְעוּ תַּחַת יָדָם: ⁴² 42 Their enemies oppressed them and subjected them to their power.
- פְּעָמִים רַבּוֹת יַעֲלֵם וְהֵמָּה יִמְרוּ בְּעֲצָתָם וַיִּמְכּוּ בְּעוֹנָם: ⁴³ 43 Many times he delivered them, but they were bent on rebellion and they wasted away in their sin.
- וַיִּרְא בְּצָר לָהֶם בְּשָׁמְעוֹ אֶת־רִנָּתָם: ⁴⁴ 44 Yet he took note of their distress when he heard their cry;
- וַיִּזְכֹּר לָהֶם בְּרִיתוֹ וַיִּנְחָם כְּרַב (חֲסִדוֹ) (חֲסִדָיו): ⁴⁵ 45 for their sake he remembered his covenant and out of his great love he relented.
- וַיִּתֵּן אוֹתָם לְרַחֲמִים לְפָנָי כְּל־שׁוֹבֵיהֶם: ⁴⁶ 46 He caused all who held them captive to show them mercy.
- הוֹשִׁיעֵנו | יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וּקְבִצְנוּ מִן־הַגּוֹיִם לְהַדוֹת לְשֵׁם קְדֹשְׁךָ לְהַשְׁתַּבַּח בְּתִהְלֹתֶךָ: ⁴⁷ 47 Save us, LORD our God, and gather us from the nations, that we may give thanks to your holy name and glory in your praise.
- בְּרוּךְ־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִן־הָעוֹלָם | וְעַד הָעוֹלָם וְאָמֵר כְּל־הָעַם אָמֵן הַלְלוּ־יָהּ: ⁴⁸ 48 Praise be to the LORD, the God of Israel, from everlasting to everlasting. Let all the people say, "Amen!" Praise the LORD.

6.3 Structure

The structure of Psalm 106, like Psalm 105, follows the contours of the Israelite salvation history as described in the Pentateuch. Although more structural possibilities prevail,⁷¹ I pursue the following outline:⁷²

- 1–5 Introduction: call for praise, beatitude and plea;
- 6–12 Israel’s sin and Yahweh’s faithfulness in Egypt and Sea of Reeds;
- 13–23 Israel’s sin and Yahweh’s faithfulness in desert and at Horeb;
- 24–33 Israel’s sin and Yahweh’s faithfulness from Horeb to the land;
- 34–46 Israel’s sin and Yahweh’s faithfulness in the land;
- 47–48 Plea for deliverance, benediction and praise.

6.3.1 Introduction: call for praise, beatitude and plea (1–5)

Psalm 106 starts with a hymnic imperative, thus a collective call to bring Yahweh thankful praise. This call has a dual motivation: “for he is good, for his steadfast love endures forever”, a phrase widely cited in hymnic texts.⁷³ Reminiscent of the entrance liturgy (Pss 15:1; 24:3), a wisdom inspired rhetorical question with a beatitude (2–3) as admonishment form the introduction as forerunner to the history of Israel’s iniquity (6–46). This admonition entails that only they who do ‘justice’ and ‘righteousness’ can praise Yahweh and his mightiness.⁷⁴ This beatitude is probably meant to inspire wise behaviour of doing ‘justice and righteousness’, especially in the awareness of overwhelming unfaithful and wicked behaviour.

A plea for deliverance (4–5) by a first person, whether it is a non-Israelite⁷⁵ or a liturgical official⁷⁶ on behalf of the sinful people (Levite?), requests Yahweh’s

71 Scholars provide several different structures to divide the poem: F. DELITZSCH, *Psalms* 148–151, suggests: 1–5, 6–12, 13–23, 24–33, 34–45; 46–48; J.J. BURDEN, *Psalms* 101–119, 80, suggests 1–6, 7–12, 13–23, 24–32, 34–42, 43–48; J.H. EATON, *Psalms* 372–373, suggests 1–5, 6–12, 13–33, 34–47, 48; B. WEBER, *Psalmen* 73–150, 198, suggests 1a–5, 6–15, 16–23, 24–33, 34–43, 44–47, 48; S. TERRIEN, *Psalms* 730, proposes 1–3, 4–10, 11–18, 19–27, 28–36, 37–46, 47, 48; J. GOLDINGAY, *Psalm* 90–150, 223–234, suggests 1–3; 4–5, 6–12, 13–23, 24–31, 32–46, 47, 48. A.R. CERESCO, *Endings* 37–41, contests the lack of consensus regarding the variety of possible structures, based on “subjective judgements about ‘content’” by imposing the principle of alphabetical thinking for structuring Ps 106. His attempt is interesting, though not fully convincing for detailed structuring.

72 W. BRUEGGMANN/W.H. BELLINGER, *Psalms* 458, suggest almost the same division: 1–6, 7–12, 13–33, 34–48.

73 See Pss 107:1; 118:2–4; 136; 1 Chr 18:34, 41; Jer 33:1; Ezr 3:11 etc.

74 See Pss 72:2; 97:2; 99:4; 103:6.

75 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 614.

favour of receiving both his deliverance and goodness, and sharing his people's joy and praise – thus a plea for mercy. In an *inclusio* Yahweh's 'goodness' (1, 5) frames the call for his praise and the plea for deliverance. This encompassing character and deed of Yahweh embrace insider (who does justice) and outsider (sinner or nations), and emphasize that his goodness and steadfast love is the central focus of praise.

6.3.2 Israel's sin and Yahweh's faithfulness in Egypt and Sea of Reeds (6–12)

Verses 6–7 are bridge verses in which the sins of the current generation and their ancestors are confessed in a threefold manner. This confession⁷⁷ serves as heading for the Israelite history of iniquity, which is to follow (7–46). Psalm 106 encompasses past and present generations' unfaithfulness towards Yahweh. Wickedness and wrongdoing, by means of 'giving no thought' or 'did not remember' (7) or forgetting (13, 21), characterize the total Israelite history from Egypt to the land occupation.

The poet recalls several 'witnesses'⁷⁸ from the Israelite historical landscape to list accounts of Israelite failures and Yahweh's deliverances. From the different stations of Israelite history these witnesses testified as follows:

The *first witness* to testify of Israel's wrongdoing and wickedness came from their *Egypt* sojourn and at the *Sea of Reeds* with the consequent faithfulness of Yahweh (7–11). A reconstructed templet or schema of human-divine encounters reflects the following outline in the smaller and broader divisions:

Israel's sin – Yahweh's deliverance – Israel's belief and praise.

In Egypt Israel's sin was the lack of understanding for and *forgetfulness* of the wonders (the plagues) and kindnesses (*hesed*) of Yahweh. They rebelled at the sea. Allusions to this rebellion are described in Exodus 14:11–12.⁷⁹ In contrast to their behaviour Yahweh saved them (8, 10) from their enemies at the Sea of Reeds

76 Cf. R.A. JACOBSON, Psalm 105, 801.

77 This confession of guilt, which includes penitence prayer, reminds of post-exilic language found in Neh 9:5–37, Isa 63:7–64:11 and Dan 9:4–19. These two *genres* of 'confession' and 'penitential prayer' kindle the post-exilic expectation of the restoration of Israel, see A. DESSLER, Psalmen 421.

78 F. DELITZSCH, Psalms 154–155, and others rather refer to these witnesses as "principal sins"; J.J. BURDEN, Psalms 101–119, 83–84, speaks about the seven "misstappe", while A.R. Ceresco, Endings and beginnings 38, indicates seven "episodes" which are connected to specific places: The Red Sea (7, 9), the desert (14), the camp (16), Horeb (19), Peor (28), Meribah (32) and Canaan (38).

79 ¹¹ They said to Moses, "Was it because there were no graves in Egypt that you brought us to the desert to die? What have you done to us by bringing us out of Egypt?¹² Didn't we say to you in Egypt, 'Leave us alone; let us serve the Egyptians'? It would have been better for us to serve the Egyptians than to die in the desert!" (Ex 14:11–12, NIV)

(Ex 14:9, 22; 15:5, 8), by rebuking the sea, led them through, and covered Israel's adversaries with water (Ex 14:28, 30, 31; 15:1–2, 5, 9). No Egyptian survived this divine action. Israel's reaction was a renewed commitment to trust God's promises (words) and praised him (12; Ex 15:1–2, 21).

The psalmist used the pentateuchal history from Exodus 7–11 and 14–15 to build an own poetic construction of the Israel's unfaithfulness in Egypt's and their exodus deliverance by Yahweh. This poetic account covers the whole story of the deliverance from Egypt, with only reference to the Egyptian plagues (see 'your wonders'...7) and the Reed Sea event (7–11; see Ex 15). In the portrayal of Psalm 106 the psalmist finds particulars from the pentateuchal sources, but reflects an own theological inclination and interpretation of events. The term for Israel's rebellion (7; 'they rebelled' – *mrh*) does not appear in the Exodus account. Detail or vocabulary of the psalm is "partially uncommon" to the prose narrative of Exodus 14.⁸⁰ The psalmist's interpretation of and reflection on Exodus 14–15 are selective, descriptive and does not always use the exact vocabulary, although same terms are sometimes utilized. This poet focuses theologically and thematically on Israel's forgetfulness and their rebellion against God, but in full awareness of Yahweh's faithfulness (8–11).

6.3.3 Israel's sin and Yahweh's faithfulness in the desert and at Horeb (13–23)

The following witnesses from the Israelite history regarding discontent (13–15), jealousy (16–18) and idolatry (19–23) were staged in the *desert* and at mount *Horeb*.⁸¹ Narratives from Exodus 16–18 and Numbers 11–36 are evident. Israel's forgetfulness played an immense role in their infidelity and mistrust towards Yahweh, especially during their wilderness wandering. Their lack of memory is poetically underscored by the repetition of the *Leitwort* *Šahāh* ('to forget' in 13 and 21), which frames Israel's behaviour. Israel neglected the admonishment of the Deuteronomist, who warned them not to forget Yahweh's deliverance and his salvation deeds (Dt 4:9, 23; 6: 12; 9:7).

Israel 'forgot' the Egypt and Reed Sea deliverances by Yahweh. Their infidelity, mistrust and rebellion inks with their forgetfulness of God, his wondrous deeds in Egypt, the plagues (13, 22) and their redemption at the Reed Sea (22). As result, a series of events in the wilderness is described in almost a regular pattern:

80 Cf. E.S. GERSTENBERGER, Psalms 240, for detail: v. 9 reminds of the mythological description in Ex 15:5 ea; 'foes' in v. 10 derives from history writing, while 'enemy' (*ōyēb*) appears twice in Ex 15:6, 9; in v. 11 the term 'to cover' (*ksh*) appears in Ex 15:5, while 'not one of them' occurs in Ex 14:28; Israel's reaction in 12a "they believed" occurs in Ex 14:31, and in 12b "they sang praises" alludes to Ex 15:21 or Ex 15:1–18.

81 Horeb is the designation of Mount Sinai in the book of Deuteronomy, except in Dt 33:2.

Israel's sin – Yahweh's anger – Yahweh's punishment/Yahweh's wrath relented.

From the Pentateuch the poet enlists examples of Israelite disobedience. These examples are not thematically or chronologically portrayed. As *second witness* Numbers 11 recounts Israelite rebellion as described in verses 13–15.⁸² With Israel's wanton craving they put God to a test (Num 11:4–6, 31–34), because of their disbelief and mistrust in his providence. Israel wanted to prescribe to Yahweh, rather than to trust upon him for food. But, ironically God gave them what they asked for. Hereby they were rather punished, because a wasting disease caused their death due to God's wrath (Num 11:31–34). In contrast to Psalm 105:40–43, where Yahweh's care, provision and faithfulness are foregrounded, this psalm focuses on Israel's rebellious behaviour.

The psalmist offers a non-detailed, interpretive and reduced description of the Numbers version here. This succinct interpretation conforms to the theological thrust of Psalm 106.

Numbers 16 portrays the *third witness* from the Pentateuch, which finds reflection in verses 16–18. In Numbers there was an envious uprising of Korah, Dathan, Abiram and their followers in the Israelite camp against Moses and Aaron (Num 16:1–3), and as such against Yahweh. This rebellion of contesting Yahweh's supreme authority was suppressed and punished, due to Yahweh's wrath, when the earth opened and swallowed Dathan and Abiram (Num 16:30–34), according to Psalm 106. In the follow-up events a fire went out from Yahweh and consumed their followers (Num 16:35; Lev 10:2), depicted as 'wicked'.

The poet's selection of events and description are characterized by a succinct, reduced depiction of the Numbers narrative, as well as the omission of Korah in the psalm.⁸³ Vocabulary is not always cited literally or directly from Numbers, but it is characteristic of the psalmist's own at-random selection to use poetic freedom in the interpretation and formulation.⁸⁴ The psalm's independent character from its pentateuchal tradition is hereby underscored.

82 Verse 13 introduces Israel's misconduct; verse 14 enlists the specific accusations (to crave for food; to test God); and in verse 15 Yahweh fulfil their requests and punish the greed.

83 The reason for the omission of Korah is probably because the poet does not want to compromise him or his family who were connected to the Korahite Temple guild or singers, cf. A.A. ANDERSON, Book of Psalms 741.

84 The poet interprets the 'uprise' in Num 16:1–3 with 'they grew envious of' (*qn'*), which does not appear in the Numbers narrative; differences occur between Num 16:30 ('the ground opens its mouth'; 'and swallows them'; no mention of Abiram) vs 106:17 ('the earth opened'; and 'swallowed Dathan'; it buried the company of Abiram'); the phrase 'to swallow' (*bl'*) is similar in both texts. Resemblance and difference occur between Num 16:32 ('the earth opened up its mouth'; and swallowed them') vs 106:17 ('the earth opened up'; and swallowed Dathan'). Although the same term 'fire' (*š*) is used in Num 16:35 and 106:18, the 'fire came out from Yahweh' (16:35), but 'fire blazed among their followers' in 106:18. In Num 16:35 the fire 'consumed 250 men, offering incense' while in 106:35 'a flame consumed the wicked'. The

The *fourth witness*, Exodus 32 (1–35), narrates the golden calf account as is described in verses 19–23. In this context of Israel’s forgetfulness (13, 21)⁸⁵ the moulding and worship of the (golden) calf at Mount Horeb (Ex 32:1–6; Dt 9:8–21) underscores their transgression of the second commandment, namely to replace the glorious God with a cast image (Ex 20:4; Dt 4:16–18). This idolatry replaces the living God or the ‘glory of God’ (Hos 4:7; Isa 2:1.) with an image of a bull, and equates hereby this iniquity of Israel’s forgetfulness with their forgetfulness at the Sea of Reeds (7–12, 21–22). In deutero-Isaian terms the veneration of the bull is mocked by the psalmist (Isa 40:18–25; 44:9–22), saying that he “eats grass”. Due to his wrath, Yahweh’s intention was to destroy his people (Ex 32:11–14). Though, Moses’s brave intercession relented his wrath to change God’s mind and behaviour. Hereby the valuable role and leadership of Moses, Yahweh’s chosen one, is illustrated. Again, God’s mercy broke through the darkness of his anger.

The psalm’s use and application of the golden calf narrative again illustrate the poet’s free hand to mould his own poetic text with selective vocabulary from the Pentateuch tradition.⁸⁶ With similar and different vocabulary a reduced and interpretive poetic version is constructed within the framework of the psalm’s theological thrust.

In verses 13–23 the *modus operandi* of the poet’s application of Pentateuch traditions is evident. The psalmist interprets events from the Pentateuch succinctly and independent. He is selective in the use of terminology, descriptions or detail (17). Similar and different vocabulary are utilized. Furthermore, the psalmist provides interpretative and reduced commentary to reconstruct the thrust of psalm’s theology, namely to illustrate Israel’s sin and forgetfulness, but to highlight Yahweh’s faithfulness, goodness and steadfast love.

term ‘wicked’ is a descriptive depiction of the psalmist for the behaviour of the evildoers who contested the authority of Moses and Aaron (Num 16:26).

85 The ‘great things’ (21), ‘wondrous works’ (22) and ‘awesome deeds’ (22), which Israel ‘forgot’ are all the favourable deeds that Yahweh did to Israel, cf. E.S. GERSTENBERGER, *Psalms 241*, for the appearance of these terms in the *Psalter*.

86 Differences between Ex 32 and Ps 106 confirm the dependence and independence with which the poet utilized this Pentateuch tradition. In Ex 32:4 Aaron (he) “made the calf”, while in Ps 106:19 Israel “(they) made the calf”; The phrase “they worshipped” (106:19) describes the events in Ex 32:5–6 and refers to the worship of this molten image in similar vocabulary as in Ex 32:7. Similar vocabulary are used here, while different terms are utilized to describe Yahweh’s intent to ‘destroy’ his people. In Ex 32:10 the verb *ʾkl* occurs, while in Ps 106:23 the two verbs *šmd* and *šht* are used.

6.3.4 Israel's sin and Yahweh's faithfulness from Horeb to the land (24–33)

The next three witnesses on the stage of Israel's failure history occurs during their wilderness wandering from *Horeb* to the *Promised Land*. On this avenue the story of the spies nearby Kadesh (Num 13:25–28; 14:2–4, 23, 29), the stations at Baal Peor (Num 25:1–3; 7–11, 12–13) and the waters of Meribah (Num 20:2–13) seem to be turbulent occurrences. The poet constructs the narrative flow of these poetical interpretations in the following patterns:

- Spies at Kadesh: *Israel's sin – Yahweh's oath – Yahweh's punishment* (24–27);
- Baal Peor: *Israel's sin – Yahweh's anger – Yahweh's wrath relented* (28–31); and
- Meribah: *Israel's sin – Yahweh's anger – Yahweh's punishment* (32–33).

In on-going Israelite failures during the desert wanderings the poet selects and reconstructs events from Pentateuch sources to enhance the psalm's theological emphasis of Israel's infidelity (24–27). Despising the Promised Land (24), mistrust in Yahweh (24) murmuring (25) and disobedience to God (25) are all ingredients of Israel's decision not to occupy the land, according to the story of the spies (Num 13–14; also Dt 1:19–27; 26–46). This story is the *fifth witness* in expressing Israelite resistance and unfaithfulness.⁸⁷ Israel's trust in humans seemed to be stronger than their trust in Yahweh for guidance, protection and provision. Thereafter God made an oath and decided to punish Israel by letting them fall in the wilderness, letting them fall among the nations, and let them scatter throughout the lands (26–27; Lev 26:33). The depiction of this unfaithful deed does not end with the upliftment of Yahweh's wrath or punishment in the text.

With resemblances and differences in the use of vocabulary, the psalmist provides a summative, interpretive version of the spies' story in Numbers. The poet's selection of own and 'traditional' material profiles both his dependency and independency upon the Pentateuch traditions. His succinct and reduced style of interpreting the source texts becomes the poet's constant feature.

The *sixth witness* testifies against idolatry among the Israelites (28–31). The wicked betrayal of Yahweh and idolatry of Israel at Baal Peor, as depicted in

87 Verses 24–25 express Israel's unfaithful deeds of refusing the spies' recommendation to occupy the land (24) whereafter they murmured in their tents (25) – see Num 14:7–9; Dt 1:24–27. In his wrath and punishment, Yahweh swore to expel them from the land and to scatter them among nations throughout the lands (26–27). The 'pleasant' land (106:24) is described as a 'good land' (Num 14:7; Dt 1:25) or 'land flowing with milk and honey' (Num 14:8). The verb *grm* ('to mumble' or 'murmur') in 106:25 does not occur at all in Numbers 13–14, but in Dt 1:27. Both the Numbers account (14:31) and Ps 106:24 use the term *m's* ('despise') to express their rejection to occupy the land. Also, the expression 'to swear with uplifted hand' occurs both in Num 14:30 and Ps 106:26.

Numbers 25:1–13, kindled Yahweh’s anger (Num 25:3).⁸⁸ Through the intervention of Pinehas – when he drew a spear into both of them he slew an Israelite man and his Midianite wife – the plague, which was inflicted on the Israelite community by God’s anger had been stopped. Pinehas’s intercession turned Yahweh’s wrath away. Intercession brought Yahweh’s mercy to stop the plague. The psalmist’s notion of the credit given to Pinehas “as righteousness for endless generations to come” (31) is the psalm’s succinct interpretation of the outcome of events. The psalmist’s use of the term ‘righteousness’ alludes to Abraham’s ‘righteousness’ (Gen 15:6). Pinehas’s zeal for Yahweh had mediated atonement for Israel. This attribute of his alludes probably to Abrahamic faithfulness.

A comparison in vocabulary and speech act between the psalm and the Baal Peor account (Num 25) shows that Psalm 106 displays profound theological interpretation of the Pentateuch tradition.⁸⁹ Both resemblance and difference characterize the psalmist’s succinct poetic account of events.

Israel’s murmuring and rebellion at the waters of Meribah (32–33; see Num 20:10, 12–13; also Ex 17:1–7) inflicted God’s anger, according to Psalm 106. This *seventh witness* illustrates how Israel’s murmuring caused a dead end for Moses (32). Reckless words on Moses’s lips led to his own punishment. His behaviour⁹⁰ let Yahweh prevented him (and Aaron) to enter the Promised Land, because they did not treat him as holy.

With only the allusion to the events the psalmist gives an own independent theological interpretation in verses 32–33 of what happened at Meribah. This short interpretation fits into the thrust of the psalm’s theology to emphasize Israelite unfaithfulness. Vocabulary, word order and vague description do not coincide with the Pentateuch accounts of Numbers and Exodus.

In sum, succinct and vague descriptions, poetic freedom of theological interpretation and vocabulary, which is characterized by both resemblance and difference with the Pentateuch traditions, contribute to the poet’s construction (retelling) of the theological focus of Psalm 106. All three above witnesses sketch the profile of Israel in Psalm 106 as sinful and unfaithful towards Yahweh.

88 Resemblance and difference with the Pentateuch source occur in the vocabulary: in 106:28 the verb *’kl* (eat) occurs, and in Num 25:2 “they ate (*’kl*) sacrificial meals”; the verb *šmd* (‘to yoke’) occurs in both 106:28 and Num 25:5, the former in third person narrative speech and the latter in direct speech. Difference is evident in the ‘arousal of Yahweh’s anger’: in 106:29 “they arouse Yahweh’s anger” (*ksl*), while in Num 25:3 “Yahweh’s anger burned against them” (*fhrh*); The verb *šr* (to restrain / check / stop) occurs in 106:30 and Num 25:8). Verses 30–31 give the psalmist’s interpretation of Num 25:7–13.

89 Cf. E.S. GERSTENBERGER Psalms 241.

90 Moses’s punishment is probably linked to improper words in Ex 17:4 and not to any text in Num 20. If it refers to Num 20 it might be his action to strike the rock instead of speaking with it (20:10–11). To speak thoughtlessly/without thinking/recklessly (*bt’*) results in guilt (Lev 5:4).

6.3.5 Israel's sin and Yahweh's faithfulness in the land (34–46)

Without a detailed tradition historical elaboration, it is apparent how the psalmist deals with the Israelite history in the Promised Land, from the time land occupation to the (babylonian) exile (34–42). A horrible picture of Israelite faithfulness prevails. The following pattern is visible in the psalmist's interpretation:

Israel's sin (34–39) – Yahweh's anger/punishment (40–42) – Yahweh's mercy (44–46)

In a series of unfaithful deeds (34–39), the psalmist accumulates a *final gallery of witnesses* from primarily pentateuchal traditions to Israel's failure and guilt in the form of disobedience to Yahweh. This includes unfaithfulness to God's commands (34),⁹¹ adopting foreign religious customs (35),⁹² idolatry (36),⁹³ children sacrifices (37),⁹⁴ spilling of innocent blood (38),⁹⁵ wicked deeds (38), ritual prostitution (39),⁹⁶ rebellion, sin and other shocking practices. These enlisted deeds once again kindled Gods anger (40).⁹⁷

What seems to be a random list comprising Israelite, unfaithful behaviour, is composed by the psalmist as sermon-like accusations (34–39).⁹⁸ The poet's summative and interpretive style characterizes the use of source traditions from both deuteronomistic and priestly texts in the Pentateuch and Hexateuch. No direct citations appear, but the use of similar vocabulary rather supports the assumption of an independent, self-created version by the psalmist.

Yahweh's abhorrence of Israel, his inheritance, had caused that he surrendered them to foreign power and rule – oppressed and subjected by their enemies: descriptions, which euphemistically and historically allude to the fall of Jerusalem and the reality of the (babylonian) exile (40–42).⁹⁹ Yahweh surrendered Israel to other nations and hostile foreign rule.

Nonetheless, not his anger, but his covenantal steadfast love/compassion (*hesed*) and mercy (*reḥem*) expresses the last word (43–46). In view of Yahweh's

91 See Ex 34:11–16; Num 33:50–56; Dt 7:1–5, 16; 12:1–3; 20:10–18; 1 Sam 15:3.

92 See Jdg 3:5–6; Ezr 9:1–2.

93 See Ex 20:3; 23:32–33; Jdg 2:3, 19; Ps 97:7.

94 See Lev 18:21; 20:2–5; Dt 12:31; 18:10; 2 Kgs 16:3; 17:17, 31; 21:6; 23:10; Jer 7:31; 19:5. The vocabulary of the psalm is similar to Dt 32:17: *zbh* ('to offer') and *šēdīm* ('false gods').

95 See Jer 7:31 and 19:4–5, where 'child sacrifices' and the 'spilling of blood' are connected (also Jer 2:34; Prov 6:17); cf. also 2 Kgs 21:16; 24:4; Isa 59:7; Jer 22:3, 17 Ezek 22:3, 6, 9, 12, 27; 23:45.

96 See Jdg 2:17; 8:27, 33; Is 1:21; 50:1; 57:7–13; Hos 1:2. 2–3.

97 See Ex 4:14; Num 12:9; Dt 6:15; 29:27; 31:17; Jdg 2:14.

98 E.S. GERSTENBERGER, Psalms 242, calls it "sermonizing summaries".

99 With the Pentateuch/Hexateuch source material and allusions to the early history of Israel (E. g., the time of the Judges, 2:14; 13:1; e.a.), the poet has not only the early history of Israel in mind, but also the time of the babylonian exile and diaspora thereafter. By reading verses 34–42 together with verse 47 strengthens this assumption.

steadfast love in verse 1 this compassion provides the basic ground for the current Yahweh faith community to praise God. Furthermore, this compassion inspires Israel to do justice and righteousness. Therefore, he ‘delivered’ them many times (43), ‘looked’ at their distress and cries for help (44), ‘remembered’ his covenant and relented, because of his steadfast love (45).¹⁰⁰ Ultimately, God showed mercy to his people in the presence of all their captors (46).¹⁰¹ Yahweh, the God of wrath, also appears in Psalm 106 as the God of compassion and mercy.

The psalmist’s interpretation of the applicable source texts is interpretive and descriptive of the pentateuchal source traditions. With a theological paradigmatic scheme of *Israel’s sin – Yahweh’s anger/punishment – Yahweh’s mercy* this poet is rather interested in building a core theological thrust, than citing Pentateuch texts *cito-cito*.

6.3.6 Plea for deliverance, benediction and praise (47–48)¹⁰²

In a final plea for deliverance (47) the Israelite community addresses Yahweh as “our God”. Despite the ‘history’ of their unfaithfulness this current community still pleads, that Yahweh should save them and gather them from the nations (Dt 30:3). From a historical perspective the *Sitz(e) im Leben* of either babylonian exiles or post-exilic Israelites under foreign rule might be assumed from this verse (and verse 27).¹⁰³ Theological issues of sin and guilt, the role and character of Yahweh and Israelite bondage by foreign nations are all relevant indices for pointing at such historical contexts.

The final doxology (48) is most probably a later editorial edition to conclude Book IV of the *Psalter* (Ps 41:14).¹⁰⁴ It forms the climax of both the psalm and Book IV with the perspective of praise to Yahweh. This praise binds all theological elements in the psalm together: the history of Israelite unfaithfulness, Yahweh’s faithfulness and mercy, confession of sin, intercession, praise and thanksgiving. Finally, the verse underscores its connectivity with Psalm 105.

100 The Deuteronomistic History is embedded in verses 44–45 (see Dt 4:30; Jdg 2:15; 1 Kgs 8:28 for verse 44 and Ex 2:24; 32:14; 2 Sam 24:16, also Jer 26:19; Jes 63:7) and echoes the pattern of Judges: they cried – he heard – he delivered, cf. R.A. JACOBSEN, *Book of Psalms* 805.

101 See 1 Kgs 8:50. Also 2 Chr 30:9.

102 These verses are cited in 1 Chr 16:35–36.

103 Cf. A.A. ANDERSON, *Book of Psalms* 747; K. SEYBOLD, *Psalmen* 424; R. KITTEL, *Psalmen* 348, concurs; “Wie 46 auf das Exil, so 47 auf die nach-exilische Diaspora”; H.-J. KRAUS, *Psalmen* 60–150, 901.

104 Scholars have not all consensus on this opinion. S. MOWINCKEL, *Psalmen* 199–200, is of the opinion that the verse was added for “liturgical use”, may be “one of the days of the harvest festival, or on some festal day on a special historic occasion”.

6.4 Psalm 106 – Synthesis

Similarly, in the case of Psalm 106 the composer(s) have utilized the Pentateuch traditions as source material for its composition. The poet treated the 'history of Israel' (7–46) somewhat different from Psalm 105. The following perspectives allow for a deductive synthesis:

6.4.1 Psalm 106 is a reconstructed poetic version of Israelite history with a specific theological perspective. The poet utilized sources primarily from Pentateuch traditions with a selective, interpretative and reportative approach. Reflections often portray detail, but the psalmist's omission of information or the commentary style makes literary dependence on pentateuchal sources mostly unlikely.¹⁰⁵ Nonetheless, language, vocabulary and terminology often derive from the source narratives, but with interpretative commentary to build the thrust of the psalm's theological focus (e.g., the use of the Korah narrative in verses 16–18;¹⁰⁶ or the calf narrative in verses 19–20 and examples from 24–33).¹⁰⁷ This does not mean that the psalm was not dependent on the pentateuchal source texts.

6.4.2 Noteworthy in the psalmist's use of the Pentateuch is the selection of historical 'evidence' which is not always portrayed similar to depictions of Psalm 105, although the salvation historical stages of their 'history' journeys remain the same, namely Egypt, the exodus, events at the Sea of Reeds, desert wandering, and context of the Promised Land. Remarkable in Psalm 106, in comparison to its predecessor, are the following:

- the absence of the patriarchs, Joseph story and account of the plagues;
- the presence and more extensive notion of the 'Moses' figure (contra Ps 105;¹⁰⁸
- the presence of Horeb and the moulded calf (contra Ps 105);
- the presence of events in the desert like the wanton craving, Dathan and Abiram rebellion, allusion to the spy story, Baal Peor events, waters of Meribah, wicked deeds in verses 24–33 and deeds of Israel's unfaithfulness in the

105 H.-J. KRAUS, *Die Psalmen 60–150*, 900, is convinced that the composer(s) follows the "Kanonische Fassung" of the Pentateuch (stronger than Psalms 78, 105 and 136), with the middle part of the psalm (7–46) certainly "von den abgeschlossenen Pentateucherzählung doch wohl auch literarisch abhängig ist".

106 L.C. ALLEN, *Psalms 101–150*, 51, points out that in these verses "older material in Num 16 is supplemented with reference to (Aaron's) holiness and to judgement by fire, as in the priestly sections of 16:3, 5, 7, 35, and from verses 28–31, where similarly different traditions have already been combined, as in Num 25".

107 R.J. CLIFFORD, *Psalms 73–150*, 156, observes that the psalmist "selects details with rhetorical mastery".

108 In Ps 105 Moses plays no active role, while his character is almost 'non-existent' in other historical psalms, cf. S. RAMOND, *Growth* 446.

Promised land (34–46). These differences illustrate the independence of the two poets of Psalms 105 and 106 to compose or reconstruct their own poetic inspired theological ‘histories’.

6.4.3 The primary theological focus of this ‘historical psalm’ is to portray the forgetfulness, sin and infidelity of Israel in view of Yahweh’s faithfulness, steadfast love and mercy in Israelite history. Moreover, the different *genres* in the text give a multiple function of the psalm and add value to its liturgical significance.

6.4.4 As the faithful God of Israel, Yahweh is a God of anger, but also a God of goodness, steadfast love and mercy. These two profiles remain in tension, and together they are bound by the thankful praise of the Yahweh congregation. For Israel Yahweh acts as one who delivers and saves (43, 47), who sees the distress of his people crying for help (44), who remembers his covenant (45), who relents from anger (46) who shows mercy (46) and as universal God, one who can gather his people from the nations (47).

6.4.5 The theology of Psalm 106 creates hope and an avenue of meditation for exilic, post-exilic Israelite communities, who had found themselves in situations of hopelessness: overwhelmed by their own sin, unfaithfulness and guilt; bondage by foreign nations and the role that their God Yahweh played in these processes. Hope is signified in the psalm by “the people’s ability to act in response to the severity of their situation”.¹⁰⁹ The reality of renewed commitment by means of petition and thankful praise (47–48) is for people of a broken spirit, the current post-exilic community, a new hopeful lifeline in their relationship with their God, Yahweh.

6.4.6 The remembrance, which Psalm 106 as ‘historical psalm’ constitutes through the historical portrayal of its theological meaning is to justify the exilic, post-exilic community’s distress and the current community’s ability to respond to these severe circumstances.¹¹⁰ The identity of the current exilic, post-exilic community is proclaimed in the confession of verse 6 (“We have sinned, even as our ancestors did; we have done wrong and acted wickedly”), which builds a continuity between the identity of the pre-destructed (6–46) and current Israel. The current community in need is part of the on-going history of Israel. Both are

109 Cf. G. KUGLER, *Dual Role* 552.

110 This is the dual role of historiography in the psalm, according to G. KUGLER, *Dual Role* 546–553.

'sinners',¹¹¹ who find hope in the faithfulness of Yahweh, who has compassion and mercy for a sinful and wicked generation.

7. Psalms 105 and 106 – synthetic perspectives

A comparative picture of the two psalms allows some perspectives on resemblance and difference. In reading them together at the conclusion of Book IV of the *Psalter*, the striking similarity between both 'historical psalms' is their hymnic and doxological emphases to summon Israelite communities to praise and thankfulness for Yahweh's divine kingship in Israelite and universal history (105:7), a primary theological theme outlined in Book IV (90–106).

In their juxtaposition, these psalms complement each other in a "parallelismus membrorum of the history of salvation"¹¹² theologically at the end of Book IV.¹¹³ Where Psalm 105 focuses stronger on praise and thankfulness for Yahweh's faithfulness, Psalm 106 concentrates more on Israel's unfaithfulness and their disobedience. The former invokes praise, while the latter invokes repentance.¹¹⁴ Psalm 105 culminates in Israel's reception of the land as a gift from Yahweh (44), while Psalm 106 culminates in Israel's loss of the land (24–27, 47) as punishment by Yahweh due to their unfaithfulness and sin. Therefore, both psalms could be read together "as a contrasting pair".¹¹⁵

Each psalm represents a version of the *Fortschreibung* or re-telling of the Israelite *Heilsgeschichte*. They represent new constructions of an Israelite history, which draw on authoritative older sources as successive rewritings.¹¹⁶ Both psalms "presuppose and draw upon the entire Pentateuch" primarily,¹¹⁷ and each psalm portrays "different images of history" and should be treated "independently".¹¹⁸ Psalm 105 is portrayed from the perspective of Yahweh's

111 Cf. A. KLEIN, *Praying* 411, notes that "sin affirms identity by relating present Israel with their forefathers".

112 Cf. J. GÄRTNER, *Historical Psalms* 383.

113 L.C. ALLEN, *Psalms 101–150*, 53, who follows W. ZIMMERLI, *Zwillingspsalmen 109–111*, underscores that the two psalms had been placed next to each other "as an intended double statement".

114 Cf. W.S. PRINSLOO, *Psalms* 415.

115 Cf. G. RAVASI, *Psalms 90–150*, 846. J. GOLDINGAY, *Psalms*, 223, outlines the contradictory and complementing functions of both psalms in juxtaposition. For J. Goldingay "Ps 105 presupposes the historical portrayal of Israel like the Book of Chronicles, and Ps 106 presupposes a depiction like the Book of Kings. This confirms an exilic-post-exilic date for them".

116 Cf. the exposition of S. RAMOND, *Growth* 427–449, on the historical psalms.

117 This means that the psalmist(s) of both psalms also made use of traditions from the Hexateuch, Enneateuch Prophets and Writings.

118 Cf. J. GÄRTNER, *Torah* 479.

covenant fidelity and faithfulness, while Psalm 106 represents a depiction from the perspective of Israelite infidelity. The former aims to proclaim the sustainability of the promise of the land (105:44), while the latter intends to kindle the hope of being saved and gathered from among the nations (106:47) in a situation of landlessness.

From Israelite ‘collective memory’ the two psalms portray different definitions for the identity of their audiences or Israelite communities. Psalm 105 recalls history to emphasize them as the “chosen” or “selected ones” as the posterity of Abraham, while Psalm 106 uses history to emphasize their identity as “sinners”.

Although there are various differences between these two psalms, resemblance prevail too: both are framed with calls to thankful praise (105:1–5, 45b; 106:1, 48); the people in both confess Yahweh as “our God” (105:7; 106:46); his “holy Name” should be praised (105:3; 106:47); Yahweh “remembered” his covenant (105:8, 11, 42; 106:45); honorary title “chosen one” is Aaron (105:26) and Moses (106:23); Egypt is called “land of Ham” (105:3, 27; 106:22), or the “hater” of Israel (105:25; 106:10).

8. Conclusion

The composer(s) of both ‘historical psalms’ have built these two texts, each with its own linguistic and theological individuality, by using the traditions from the Pentateuch as primary source(s). The theological thrust of every psalm is different, although the same source and outline of Israel’s theological ‘history’ provides each’s framework.

As twin psalms at the end of Book IV these individual texts, each with its own theological focus, are pivotal texts in the *Psalter*.¹¹⁹ Their theologies can be read separately and together to contribute to a Theology of the Psalms.

In view of the complexity of the *genre* classification in Psalms and the mixed *genres*, which occur in Psalm 106, it is meaningful to use the term ‘historical psalm’ for both psalms in order to express their similar characteristics and role for Israelite ‘history’.

In terms of the ‘remembrance’ debate, it is evident that both Psalms 105 and 106 can be read in an exilic, post-exilic context, where these communities could have seen and found confidence in their collective identities with early Israelite generations. Separately and together, they ultimately summoned Isra-

119 J. GÄRTNER, Historical Psalms 399, describes the “historical psalms” threefold function: 1. they portray a paradigmatic conception of history; 2. their reception history is relevant to the emergence of collective memory; and 3. they contribute to the relevance and understanding of the *Psalter*’s redaction and composition.

elite faith-communities to respond with thankful praise, worship and *Tôrāh* obedience to the faithful covenant God, Yahweh. Simultaneously they create hope for and exhort people in distress. Together and separate these two psalms portray sketches of Israelite history.

Abstract

Both Psalms 105 and 106 has utilized the pentateuchal history as source for Israelite praise. The composer(s) of both 'historical psalms' have built these two texts, each with its own linguistic and theological individuality, by using the traditions from the Pentateuch as primary source(s). The theological thrust of every psalm is different, although the same source and outline of Israel's theological 'history' provides each's framework. As twin psalms at the end of Book IV these individual texts, each with its own theological focus, are pivotal texts in the *Psalter*. Their theologies can be read separately and together to contribute to a Theology of the Psalms. It is meaningful to use the term 'historical psalm' for both psalms in order to express their similar characteristics and role for Israelite 'history'. Furthermore, it is evident that both Psalms 105 and 106 can be read in an exilic, post-exilic context, where these communities could have seen and found confidence in their collective identities with early Israelite generations. Both these texts summoned Israelite faith-communities to respond with thankful praise, worship and *Tôrāh* obedience to the faithful covenant God, Yahweh. Simultaneously they create hope for and exhort people in distress.

Bibliography

- L.C. ALLEN, *Psalms 101–150* (Word Biblical Commentary 21), Waco, TX 1983.
- A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms, Volume II, Psalms 73–150* (NCB), Grand Rapids, MI 1972.
- A. BERLIN, *Interpreting Torah Traditions in Psalm 105*, in: N.B. Dohrmann/D. Stern (Eds.), *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange. Comparative Exegesis in Context* (Jewish Culture and Context), Philadelphia, PA 2008, 20–36.
- C.A. BRIGGS/E.G. Briggs, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, Volume. II*, Edinburgh 1907.
- W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, *Psalms* (NCBC), Cambridge 2014.
- J.J. BURDEN, *Psalms 120–150* (SBG), Kaapstad 1991.
- A.R. CERESCO, *A Poetic Analysis of Ps 105, with Attention to Its Use of Irony*, in: *Bib.* 64/1 (1983) 20–46.
- , *Endings and Beginnings: Alphabetic Thinking and the Shaping of the Psalms 106 and 150*, in: *CBQ* 68/1 (2006) 32–46.
- R.J. CLIFFORD, *Style and Purpose in Psalm 105*, in: *Bib.* 60 (1979) 420–427.

- , *Psalms 73–150* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville 2003.
- M. DAHOOD, *Psalms III. 101–150, Introduction, Translation, and Notes with an Appendix. The Grammar of the Psalter* (The Anchor Bible) New York 1970.
- N. DECLAISSÉ-WALFORD/R.A. JACOBSON/B.L. TANNER (Eds.), *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids, MI 2014.
- A. DEISSLER, *Die Psalmen*. Düsseldorf 1964.
- F. DELITZSCH, *The Psalms*. Translated by Francis Bolton, Grand Rapids, MI 1952.
- B. DUHM, *Die Psalmen* (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament), Freiburg 1922.
- J.D.G. DUNN/J.W. ROGERSON (Eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, MI 2003.
- J.H. EATON, *Psalms: A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation*, London/New York 2003.
- D. EMANUEL, *The Psalmist's Use of the Exodus Motif. A Close Reading and Intertextual Analysis of Selected Exodus Psalms*, Jerusalem 2007.
- W.R. FARMER e.a. (Eds.), *The International Bible Commentary. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, Collegeville 1998.
- G. FOHRER, *Psalmen*, Berlin/New York 1993.
- J. GÄRTNER, *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter* (FAT 84), Tübingen 2012.
- , *The Historical Psalms. A Study of Psalms 78; 105; 106; 135, and 136 as Key Hermeneutical Texts in the Psalter*, in: *HeBAI 4* (2015) 373–399.
- , “Interpretations of JHWH’s Saving Act at the Red Sea”, in: E. Zenger (Ed.), *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven/Paris/Walpole, MA 2010, 479–488.
- E.S. GERSTENBERGER, *Der Psalter als Buch und als Sammlung*, in: K. Seybold/E. Zenger (Eds.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg/Basel/Wien 1994, 3–14.
- , *Psalms Part 2 and Lamentations, Volume XV* (FOTL), Grand Rapids, MI 2001.
- S. GILLINGHAM, *Psalms 105 and 106 and the Participation in History through Liturgy*, in: *HeBAI 4* (2015) 450–475.
- J. GOLDINGAY, *Psalms. Volume 3: Psalms 90–150* (BCOT), Grand Rapids 2008.
- M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return. Book V, Psalms 107–150* (JSOT Supplement Series 258), Sheffield 1998.
- H. GUNKEL, *Die Psalmen* (HAT), 4. Auflage, Göttingen 1926.
- /J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933.
- F. HARTENSTEIN, *Zur Bedeutung der Schöpfung in den Geschichtspsalmen*, in: R. Achenbach/M. Arneth (Eds.), *Gerechtigkeit und Recht zu üben* (Gen 18,19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie* (FS E. Otto) (BZAR 13), Wiesbaden 2009, 335–349.
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 101–150* (HThKAT) Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008.
- , *Die Psalmen III, Psalm 101–150* (NEB), Würzburg 2012.
- B. JANOWSKI, *Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters*, in: E. Zenger (Ed.), *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven 2010, 279–306.
- D. KIDNER, *Psalms 73–150. A Commentary on Books III–V of the Psalms*, Leicester/Downers Grove 1975.
- A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, Cambridge 1957.
- R. KITTEL, *Die Psalmen* (Kommentar zum Alten Testament), Leipzig 1929.

- A. KLEIN, *Praying Biblical History. The Phenomenon of Hhistory in the Psalms* in: HeBAI 4 (2015) 400–426.
- H.-J. KRAUS, *Psalmen 60–150* (BK.AT XV/2), Neukirchen 1978.
- G. KUGLER, *The Dual Role of Historiography in Psalm 106: Justifying the Present Distress and Demonstrating the Individual's Potential Contribution*, in: ZAW 126/4 (2014) 546–553.
- A. LAUHA, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen* (Annales academiae scientiarum, fennicae 16/1), Helsinki 1945.
- A.C.C. LEE, *Genesis 1 and the plagues tradition in Psalm CV*, in: VT 40 (1990) 257–263.
- S.E. LÖWENSTAMM, *The Tradition of the Exodus in its Development*, Jerusalem 1965.
- , *The Number of Pleagues in Psalm 105*, in: Bib. 52 (1971) 34–38.
- B. MARGULIS, *The Plagues Tradition in Psalm 105*, Bib. 50 (1969) 491–496.
- S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship, Vol I*, translated by DR AP-Thomas, Oxford 1967.
- , *The Psalms in Israel's Worship, Vol II*, translated by DR AP-Thomas, Oxford 1967.
- A. NOORDTSIJ, *Het boek der Psalmen. Opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard, Tweede deel Psalm 71–150*, Kampen 1935.
- W.S. PRINSLOO, *The Psalms*, in: J.D.G. Dunn/J.W. Rogerson (Eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, MI, 2003, 364–436.
- S. RAMOND, *The Growth of the Scriptural Corpus by Successive Rewritings. The Case of the so-called 'Historical Psalms'*, in: HeBAI 4 (2015) 427–449.
- G. RAVASI, *Psalms 90–150*, in: W.R. Farmer e.a. (Eds.), *The International Bible Commentary. A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, Collegeville, MN 1998, 841–859.
- C.S. RODD, *Psalms*, in: J. Barton/J. Muddiman, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford 2001, 355–405.
- H. SCHMIDT, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament I/15), Tübingen 1934.
- K. SEYBOLD/E. ZENGER (Eds.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1994.
- , *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament I/15), Tübingen 1996.
- S. TERRIEN, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids 2003.
- W.D. TUCKER, JR., *Revisiting the plagues in Psalm CV*, in: VT 55/3 (2005) 401–411.
- J.P.M. VAN DER PLOEG, *Psalmen deel II. Psalm 76–150 (POT)*, Roermond 1974.
- B. WEBER, *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart 2003.
- , *Die doppelte Verknötung des Psalters. Kanonhermeneutische Erwägungen zu den Schnittstellen Psalm 18 // 2 Samuel 22 und Psalm 96; 105;106 // 1 Chronik 16*, in: BN 60 (2016) 14–27.
- A. WEISER, *The Psalms: A Commentary*, London 1962.
- C. WESTERMANN, *The Psalms*, Stuttgart 1980.
- E. ZENGER, *Das Buch der Psalmen*, in: E. Zenger, e.a. (Ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, herausgegeben von Chr. Frevel, Stuttgart 2012, 428–452.
- W. ZIMMERLI, *Zwillingspsalmen*, in: W. Zimmerli (Ed.), *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II* (Tbü 51), München 1974, 261–271.

3. Das Thema der Präsenz Gottes in Raum und Zeit

Welche Rolle spielt der Jerusalemer Tempel innerhalb des altorientalischen Weltbildes? Welche Konzeptionen der Zeit Gottes und der Zeit der Menschen gibt es?

Frank-Lothar Hossfeld

„Bis an den Himmel reicht deine Güte“ (Ps 36,6). Zum Thema „Gott und Raum“ in den Psalmen

1. Vorbemerkungen

Gibt es eine Theologie des Psalters und was ist ihr Zentrum: David, Zion/der Tempel, der Beter/der Arme und seine Feinde, Israel und die Völker oder die Schöpfung und was sie erfüllt? „Eine Theologie der Psalmen, die der rekonstruierten Entwicklung zum vollendeten Psalter entspricht, dürfte“, wie F.-L. Hossfeld 1999 schrieb, „am ehesten aus den Teil-Sammlungen und Teilpsaltern zu erheben sein“. Sie ist aber, wie er fortsetzte, „derzeit [...] weitgehend noch Desiderat“¹. Das von ihm zehn Jahre später beantragte DFG-Projekt „Theologie des Psalters“ sollte hier Abhilfe schaffen, blieb aufgrund seines viel zu frühen Todes aber leider ein Torso.

Hossfeld hatte in dem besagten Projektantrag sechs Themenlinien skizziert, die das theologische Profil des Psalters geformt haben. Eine dieser Themenlinien ist die „Präsenz Gottes in Raum und Zeit“². Ich greife diese Anregung – unter Beschränkung auf das Raumthema³ – auf und folge dabei einem Hinweis von K. Seybold, der in seiner *Poetik der Psalmen* die architektonische Grundidee des Psalters anhand von vier Raumdimensionen umrissen hat:

Es ist die *Dimension der Nähe*, der intimsten Nähe zur Realität der *praesentia Dei*, die sich im Gebet, im nachgesprochenen Gebet, bei der Lektüre und durch die Lektüre (Ps 1), beim Gesang ereignet. Es ist die *Dimension der Weite*, die als Wortzeugnis prinzipiell alles mit einbeziehen möchte, „was Odem hat“ (Ps 150), und damit die Sammlung offen hält. Es ist die *Dimension der Höhe*, indem die Editoren die gewaltigsten Äußerungen über Gott und die Welt fanden, zu welchen die menschliche Sprache und Poesie fähig ist. Es ist die *Dimension der Tiefe*, indem viele Glaubenszeugnisse aus

1 F.-L. HOSSFELD, Art. Psalmen 691.

2 Zu den übrigen Themenlinien s. das Vorwort in diesem Band. Das Verhältnis von Gott und Raum ist seit einigen Jahren – nicht zuletzt in Reaktion auf den *spatial turn* in Philosophie, Soziologie und Kulturwissenschaft – auch in der Systematischen Theologie zum Thema geworden, s. dazu E. Jooss, Raum 121 ff. u. a.

3 Zum Thema „Gott und Zeit“ in den Psalmen s. die Bemerkungen unten Anm. 122.

der sozialen Problemwelt eines grausamen Alltags stammen, in dem das Leben ständig von Mitmenschen bedroht erschien und das Tor der Unterwelt offenstand. Diese Dimensionen umfassen einen unendlichen Raum, der einen Aspekt der Wirklichkeit darstellt. Eine Welt für sich!⁴

Mein Beitrag knüpft an diese Skizze an und führt sie weiter, indem er zunächst einen Überblick über die Raumkonzepte in den Psalmen gibt (2) und diesen Überblick anhand einer Analyse von Ps 36 konkretisiert (3). Am Schluss werden die Hauptergebnisse für die Frage nach der Theologie des Psalters fruchtbar gemacht (4) und durch eine detaillierte Übersicht ergänzt (5).

2. Raumkonzepte in den Psalmen

Der traditionsgeschichtliche Rahmen für die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Raum in den Psalmen ist zum einen die *Jerusalemener Tempeltheologie* und zum anderen die *Schöpfungsvorstellung*. In späten Psalmen treten *anthropologische* und *ethische Aspekte* hinzu. Alle drei Themenaspekte können miteinander kombiniert werden.⁵ Da das Raumthema sein Gravitationszentrum in der Vorstellung von der Präsenz JHWHs in Zion/Jerusalem/im Tempel hat, gehe ich im Folgenden von ihr aus.

2.1 Zions- und tempeltheologische Aspekte

Nach S. Gillingham enthalten über 70 Psalmen explizite, d. h. linguistisch identifizierbare *Zion markers*, die unterschiedliche Aspekte der Jerusalemener Tempeltheologie⁶ zur Geltung bringen und dabei die – z. T. synonymen – Begriffe *Zion*, *Jerusalem*, *Tempel*, (*heiliger*) *Berg*, *Thron Gottes*, *Vorhöfe*, *Tore* u. a. verwenden.⁷ Dazu gehören so einschlägige Texte wie Ps 11; 15; 17; 23; 24; 27; 42/43; 46–48; 50; 63; 68; 74; 76; 78; 84; 87; 93; 100; 102; 110; 135 und 150. Sie alle sind Varianten der Grundvorstellung von der Präsenz JHWHs auf dem Zion/in Jerusalem und/oder in seinem Tempel. Dort begegnet der Beter/das Gottesvolk dem „Angesicht JHWHs“, dort findet er/es Zuflucht „im Schatten seiner Flügel“ und von dort greift JHWH ein, um den Bedrängten aus der Unterwelt „heraus-

4 K. SEYBOLD, Poetik I 373 (Hervorhebungen von mir). Zu den Konturen einer religiösen Topographie im Psalter s. auch B. WEBER, Werkbuch III 87 ff.

5 Siehe dazu unten 211 ff. (Anhang I).

6 Zur Jerusalemener Tempeltheologie s. B. JANOWSKI, Wohnung 27 ff.; B. JANOWSKI, Ort 207 ff.; B. JANOWSKI, Buchreligion 227 ff.; O. KEEL, Geschichte Jerusalems 375 ff. 733 ff. u. ö.; M. LEUENBERGER, Art. Königsherrschaft Gottes (Ziffer 3.2); M. LEUENBERGER, Jhwh 245 ff. u. a.

7 Siehe dazu S. GILLINGHAM, Zion Tradition 313 ff. und unten 211 ff. (Anhang I 1a–b).

zuziehen“. Das Ziel ist die Wiedergewinnung der heilvollen Nähe des Zions-/Tempelgottes.

2.1.1 Die irdische Wohnstatt JHWHs

Die kosmische Dimension der Jerusalemer Tempeltheologie hat in den Zionspsalmen (Ps 46; 48, vgl. Ps 76; 84; 87 u. a.)⁸ einen nachgerade klassischen Ausdruck gefunden. Nehmen wir als Beispiel Ps 46,⁹ der die Gottesstadt als sichtbare Manifestation der schützenden Macht des dort präsenten Gottes preist – nach innen (*Wir*-Gruppe) wie nach außen (Völkerwelt):

- 1 *Für den Chormeister. Von den Korachiten. Nach der Weise 'lāmôt. Ein Lied*
- 2 Gott ist uns Zuflucht und Stärke,
als Hilfe in Nöten sehr gefunden.
- 3 Darum fürchten wir uns nicht beim Tauschen der Erde¹⁰
und beim Wanken von Bergen mitten in Meere,
- 4 mögen tosen, mögen schäumen seine Wasser,
mögen Berge durch seine (sc. Gottes) Erhabenheit erbeben. – *Sela*
- 5 Ein Strom – seine Kanäle erfreuen die Stadt Gottes,
die heiligste der Wohnungen des Höchsten.
- 6 Gott ist in ihrer Mitte, sie wankt nicht,
Gott hilft ihr beim Anbrechen des Morgens.
- 7 Völker tosten, Königreiche wankten –
er hat seine Stimme erhoben, so dass die Erde schwankt.
- 8 JHWH Zebaoth ist mit uns,
eine Burg ist uns der Gott Jakobs. – *Sela*
- 9 Geht, schaut die Taten JHWHs,
der Erstarren bereitet hat auf der Erde,
- 10 *der Kriege zum Aufhören bringt bis ans Ende der Erde,
den Bogen zerbricht er und die Lanze zerschlägt er,
Kriegswagen verbrennt er im Feuer!*¹¹

8 Zu den Zionspsalmen s. zusammenfassend C. KÖRTING, Lieder 37ff.; J. JEREMIAS, Theologie 33ff. u. a.

9 Zu Ps 46 s. außer den Kommentaren besonders H. SPIECKERMANN, Stadtgott 23ff.; B. JANOWSKI, Wohnung 45ff.; CHR. UEHLINGER/A. GRANDY, Toben 372ff.; C. KÖRTING, Zion 179ff.; M. LICHTENSTEIN, Mitte; A. GRUND, „Festung“ 57ff.; T.M. STEINER, God 95ff. u. a.

10 Die Wendung „beim Tauschen (hif. inf.cstr. von מוֹרַר I) der Erde“ dürfte der alttestamentlichen Chaostopik angehören und als „beim Tauschen der Erde (sc. ihre Stätte o. ä.)“ zu verstehen sein, s. dazu B. Janowski, Wohnung 46; M. Lichtenstein, Mitte 29f.; T.M. Steiner, God 106 u. a.

11 V. 10 ist möglicherweise eine sekundäre Fortschreibung, s. dazu die Diskussion bei T.M. STEINER, God 113f.

- 11 Lasst ab und erkennt, dass ich Gott bin:
erhaben über die Völker, erhaben auf der Erde!
- 12 JHWH Zebaoth ist mit uns,
eine Burg ist uns der Gott Jakobs. – *Sela*

Der erste Teil des Psalms (V. 2–8), der im Folgenden im Vordergrund steht, wird durch das Vertrauensbekenntnis in V. 2 und dessen modifizierte Wiederaufnahme („Kehrvers“) in V. 8 gerahmt. Beide Verse enthalten die auf Gott bezogenen Raummetaphern „Zuflucht“ (מִתְחַסֵּה V. 2a), „Stärke“ (רֵץ V.2a) und „Burg“ (בִּצְרָתִי V. 8b, vgl. V. 12b),¹² die für die *Wir*-Gruppe jeweils ein *Realsymbol der Gottespräsenz* darstellen. Innerhalb dieses Rahmens entsprechen sich V. 3f. und V. 7, die zwei typische Aspekte altisraelitischer Chaoserfahrung thematisieren: die hereinbrechenden *Chaoswasser* (V. 3f.) und das vordringende *Völkerchaos* (V. 7). Die inhaltliche Parallelität beider Vorgänge wird durch die gleiche Semantik – „wanken“ (V. 3b.7a vs. „nicht wanken“ V. 6a) und „tosen“ (V. 4a.7a) – unterstrichen. Im Zentrum dieses ersten Teils steht das ruhige Bild der durch die Hilfe Gottes geschützten Gottesstadt inmitten einer vom Chaos (V. 3f. // V. 7) bedrohten Welt (V. 5f.). Da dieser Abschnitt, der durch eine *casus pendens*-Konstruktion (V. 5a) eingeleitet wird, mit einem kontrastiven Wasserbild (V. 5a) von V. 3f und seiner Chaoswasser-Motivik abgesetzt ist, ergibt sich eine konzentrische Struktur von V. 2–8 mit V. 5f. als Zentrum:¹³

2	Gott als Zuflucht // Stärke (a) und Hilfe (b)	<i>Themasatz</i>
3f.	Erhabenheit JHWHs über das Naturchaos	<i>Peripherie/Außen</i>
5f.	<i>Schützende Präsenz Gottes in der Gottesstadt, der heiligsten Wohnung des Höchsten</i>	<i>Zentrum/Innen</i>
7	Erhabenheit JHWHs über das Geschichtschaos	<i>Peripherie/Außen</i>
8	Gottes Mitsein (a) und Gott als Burg (b)	<i>Kehrvers</i>

Die in Ps 46,2–8 entworfene Theologie Jerusalems basiert auf der *Symbolik des Zentrums*: In der „Mitte“ (בְּרֵיבֵי V. 6a) der Gottesstadt, „der heiligsten Wohnung des Höchsten“ (V. 5),¹⁴ ist JHWH als am Morgen rettender Gott gegenwärtig

12 Siehe dazu T.M. STEINER, God 118f. Zu vergleichbaren Präzisierungsgottes s. unten 211 (Anhang I 1a).

13 Zu dieser Gliederung s. auch T.M. STEINER, God 114ff.

14 In dieser Wendung kommt ein Tempelbezug zum Ausdruck, anders H. SPIECKERMANN, Stadtgott 27, demzufolge es „den Anschein (hat), daß aus der Zionstheologie ein Nebenzweig herausgewachsen ist, der die Gegenwart Gottes nicht tempelorientiert, sondern ganz stadtorientiert zu denken versucht, ohne JHWH zu einem Stadtgott mit nur lokaler Zuständigkeit und Bedeutung werden zu lassen“, vgl. C. KÖRTING, Zion 183.185. M. E. ist Ps 46,2–8 nicht nur stadtorientiert (so natürlich V. 5a), sondern, wie die Semantik von V. 5b belegt, *auch* tempelorientiert, s. dazu auch T.M. STEINER, God 95ff, demzufolge Ps 46 „represents a temple-

(V. 6),¹⁵ während an der Peripherie die natürlichen und geschichtlichen Repräsentanten des Chaos tosen und lärmen (V. 3f. // V. 7), aber durch den souveränen Königsgott¹⁶ niedergehalten werden. Das darin zum Ausdruck kommende Weltbild hat eine horizontale, den Gegensatz von *Zentrum* (Tempel, Stadt) und *Peripherie* (Umland, Steppe) betonende Raumachse, wonach die Gottesstadt mit dem Tempel den Ort des Lebens und die Peripherie den Bereich des Todes und des Chaos symbolisieren.¹⁷

Ein relativ früher außerbiblischer Beleg für das *horizontale Weltbild der Jerusalemer Tempeltheologie* findet sich in der Inschrift A aus Hirbet Bêt Layy (ca. 8 km östlich von Lachisch, ausgehendes 8. Jh. v. Chr.). Der zweizeilige Text lautet folgendermaßen:

- 1 JHWH (ist) der Gott der ganzen Erde, die Ber-
- 2 ge Judas (gehören) dem Gott Jerusalems.¹⁸

Religionsgeographisch wird hier „eine horizontale Kosmologie angedeutet, die aus drei Kreisen besteht und die in einer Konzentrationsbewegung von der ganzen Erde über das Bergland Judas auf die Stadt Jerusalem durchmessen wird [...]“¹⁹.

Ps 46 gehört zusammen mit Ps 48 und Ps 93 zu den ältesten Psalmen mit einem expliziten Zion-/Jerusalem-/Tempelbezug.²⁰ Ihr Basisaxiom ist der *Kosmos/Chaos*-Gegensatz, der nach der *vertikalen* (Höhe/Tiefe) und der *horizontalen Dimension* (Peripherie/Zentrum) entfaltet wird.²¹ In der vertikalen Achse über-

oriented Theology of the City“ (96), vgl. F.-L. HOSSFELD/T.M. STEINER, Problems 354 und als Parallelen Ps 26,8; 43,3; 74,7; 84,2 und 132,5,7, ferner Ez 37,27; 2 Chr 29,6. Wie besonders Ps 84,2 („Wie lieblich sind deine Wohnungen, JHWH Zebaoth!“) im Kontext von Ps 84,2–5 zeigt, ist *מִשְׁכָּן* „Wohnung“ ein Terminus der Tempeltheologie, s. dazu F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100, 517f. (E. Zenger) und T.M. STEINER, God 97f.

15 Zum Morgenmotiv s. B. JANOWSKI, Wohnung 52f.

16 Im Unterschied zu Ps 48,3 („Stadt eines großen Königs“) wird Gott in Ps 46 nicht als „König“ (*מֶלֶךְ*) bezeichnet. Dennoch spricht V.11 von seiner Souveränität (*רוֹם* „erhaben sein“) über die Völker // die Erde, die etwa nach Ps 99,2,5,9 dem Königsgott zukommt, s. dazu auch F.-L. HOSSFELD/T.M. STEINER, Problems 252.

17 Vgl. F.-L. HOSSFELD/T.M. STEINER, Problems 254: „With its horizontal view of the world, Psalm 46 reflects a clearly priestly distinction between the chaos outside the city and the holy area of the city, which may be in itself distinguished into different areas of holiness.“

18 J. RENZ/W. RÖLLIG, Handbuch 1, 245f. (mit Kommentar), s. dazu J. RENZ, „Jahwe“ 310f.; F. HARTENSTEIN, „Wehe“ 127ff. und M. LEUENBERGER, Jhwh 252ff.

19 M. LEUENBERGER, Jhwh 254, vgl. 257.

20 Zur Datierung von Ps 46 und 48 in die Zeit um bzw. nach 701 v. Chr. s. F. HARTENSTEIN, „Wehe“ 131ff.135ff.; M. LEUENBERGER, Großkönig 142ff.; M. LEUENBERGER, Jhwh 247 und F.-L. HOSSFELD/T.M. STEINER, Problems 250f.

21 Siehe dazu B. JANOWSKI, Wohnung 35ff.; M. LEUENBERGER, Jhwh 246ff. und A. BERLEJUNG, Art. Weltbild/Kosmologie 67ff. Wichtig ist dabei der Sachverhalt, dass es sich bei diesen beiden Dimensionen um Varianten einer Grundvorstellung handelt, die jeweils einen Aspekt – den vertikalen oder den horizontalen – in den Vordergrund rücken, ohne den jeweils anderen einfach auszuschließen, s. dazu auch B. JANOWSKI, Wohnung 61 mit Anm. 136.

ragt der Thron JHWHs den Tempel (Ps 93), während die horizontale Ebene den Herrschaftsbereich des Jerusalemer Stadtgottes markiert, dessen Erhabenheit sich über die ganze Erde/die Völkerwelt auswirkt (Ps 46; 48).

2.1.2 Zwischen *Scheol* und Tempel

In exilisch-nachexilischer Zeit wird die spätvorexilische Tempeltheologie transformiert und um neue Raumaspekte erweitert. Diese Erweiterung zeigt sich vor allem in den Individualpsalmen und der in ihnen formulierten Hoffnung des Bedrängten auf Errettung vom Tod/aus der Unterwelt (Ps 11; 17; 27 u.a.).²² Charakteristisch dafür ist die Grenze zwischen Leben und Tod. Die Todesbilder der Individualpsalmen stammen allesamt aus *Räumen der Lebenswelt*, also aus der dem Beter vertrauten Natur-, Kultur-, Tier- und Pflanzenwelt. Das Jenseits ist dabei offenbar ein Bereich, der geradezu räumlich ins Diesseits hineinragt und dieses zu einem Todesraum, zu einem *jenseitigen Bereich in der diesseitigen Welt* gestaltet (s. Abb. 1). Im Unterschied aber etwa zu Ägypten mit seinem Motiv von der ‚Rückkehr des Toten ins Diesseits‘²³ kehrt in Israel nicht der Verstorbene (und dann der verklärte Totengeist), sondern der von JHWH errettete Beter ins Diesseits zurück. In seinem *diesseitigen Leben* – und nicht erst nach dem Tod – erfährt der Gerettete das, was die Psalmen als *Errettung vom Tod* qualifizieren.²⁴ Die Bereiche, die dabei Jenseitsfunktionen übernehmen, sind das Grab, das Gefängnis, die Zisterne, die Grube, die Wasserflut, das Meer, die Wüste/Steppe, der Rand des Gebirges und – als zeitlicher Bereich – die finstere Nacht. Sie bilden die schmale und gefährliche Grenze zwischen Leben und Tod, auf der sich der bedrängte Beter befindet:

22 Siehe dazu CHR. BARTH, *Errettung* 72ff. 98ff.; W.P. BROWN, *Seeing* 44f.; B. JANOWSKI, *Die Toten* 208ff. und die Belege unten 212 (Anhang I 1b). Theologiegeschichtlich kommt das Thema „JHWH und die Toten/die Unterwelt“ erst in spätvorexilischer Zeit auf und gewinnt in der exilisch-nachexilischen Epoche an Profil, s. dazu B. JANOWSKI, *Gott Israels* 266ff.; G.D. EBERHARDT, *JHWH und M. LEUENBERG*, *Gott* 76ff.

23 S. dazu J. ASSMANN, *Tod* 285ff und B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche* 260ff.

24 S. dazu CHR. BARTH, *Errettung* 98ff.

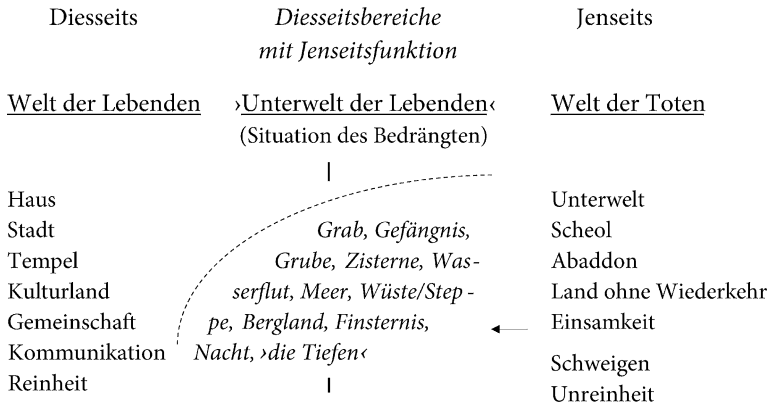


Abb. 1: Die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits nach den Psalmen

In den *Dankliedern des Einzelnen* bekommt die Hoffnung auf Errettung vom Tod eine explizit räumliche Dimension (Ps 18,4–7; 30,2–4; 116,3–9, vgl. Jon 2,2–10²⁵ u. a.). Ein prominentes Beispiel dafür ist das individuelle Danklied Ps 116,²⁶ das seinen Ort im Tempelkult hat und dort vom Geretteten „vor seinem (sc. JHWHs) ganzen Volk“ (V. 14b.18b) im Rahmen einer *Toda*-Feier vorgetragen wurde:²⁷

I *Danksagung*

Eröffnendes Bekenntnis

- 1 Ich liebe,
denn JHWH hört meine Stimme, mein Gnadengesuch,
- 2 ja, er hat mir sein Ohr zugeneigt
und in meinen Tagen will ich rufen.
- 3 Umgeben haben mich Schlingen des Todes,
und Bedrängnisse der Unterwelt haben mich angetroffen,
Bedrängnis und Kummer traf ich (immer wieder) an.
- 4 Und ich rief den Namen JHWHs (unentwegt) an:
„Ach JHWH, lass mein Leben entkommen!“
- 5 Gnädig ist JHWH und gerecht
und unser Gott ist ein Erbarmer,
- 6 ein Hüter von Einfältigen ist JHWH;
ich war niedrig, und mich rettete er.
- 7 Kehre zurück mein Leben zu deiner Ruhe,
denn JHWH hat an dir gehandelt.
- 8 Ja, du hast (herausgezogen =) befreit mein Leben vom Tod,

25 Zu Jon 2,2–10 s. P. WEIMAR, Jona 233 ff.

26 Zu Ps 116 s. außer den Kommentaren besonders H. SPIECKERMANN, *Lieben* 286 ff.; B. JANOWSKI, *Dankbarkeit* 275 ff. und J. GÄRTNER, *Tod*, 1211 ff.

27 Zum Danklied/Dankopfer (הַתְּהִלָּה) s. zuletzt J. GÄRTNER, *Tod*, 1211 ff.

meine Augen von Tränen, meinen Fuß vom Sturz.

- 9 Ich werde umhergehen vor JHWH
in den Ländern der Lebenden.

Abschließendes Bekenntnis

- 10 Ich glaube,
ja, ich sage:
„Ich bin/war tief gebeugt“.
11 Ich sprach/spreche hiermit in meinem Zittern:
„Alle Menschen sind Lügner“.

II *Dankopfer*

Eingangsfrage

- 12 Wie kann ich JHWH vergelten
für alle seine Wohltaten an mir?

Kultische Antwort des Geretteten I: Becherritus

- 13 Den Becher der Rettungstaten will ich erheben
und den Namen JHWHs will ich an-/ausrufen.
14 Meine Gelübde will ich JHWH erfüllen,
ja, vor seinem ganzen Volk.

Grund: Kostbarkeit des Lebens

- 15 Kostbar/kostspielig in den Augen JHWHs
ist der Tod seiner Frommen.
16 Ach JHWH, ich bin dein Knecht,
ich bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd,
du hast geöffnet meine Fesseln!

Kultische Antwort des Geretteten II: Toda-Opfer

- 17 Dir will ich ein *Toda*-Opfer schlachten,
und den Namen JHWHs will ich an-/ausrufen.
18 Meine Gelübde will ich JHWH erfüllen,
ja, vor seinem ganzen Volk,
19 in den Vorhöfen des Hauses JHWHs,
in deiner Mitte, Jerusalem!

Hallelujah!

Gehen wir zunächst vom zweiten Teil des Psalms aus, der in V. 12 mit der Frage nach dem angemessenen Dank für die erfahrene Rettung eröffnet wird. V. 13–19 fungieren als Antwort auf diese Frage, wobei V. 13f. und V. 17–19 Rahmenfunktion haben, während V. 15f. als Grund für die Errettung vom Tod die Kostbarkeit des Lebens der „Frommen“ // des „Knechts JHWHs“ angibt. Die Rahmenabschnitte V. 13f. und V. 17f. weisen z.T. wörtliche Entsprechungen auf und lassen die

Grundelemente des *Toda*-Opfers: das Erheben des „Bechers der Rettungstaten“ (V. 13a) und das Schlachten des *Toda*-Opfertiers (V. 17a) in Erscheinung treten.

Der zweite Teil (V. 12–19) enthält noch zwei weitere Aspekte. Zum einen den Hinweis auf den Jerusalemer Tempel, konkret die „Vorhöfe des Hauses JHWHs“ // „deine Mitte, Jerusalem“ (V. 19) als den Ort der Darbringung des Dankopfers, wo „die Bewegung, in der JHWH und die Person des Psalms einander nahekommen, ... in eine innige Gemeinschaft ein(mündet)“²⁸. Der andere Aspekt ist das Bekenntnis von V. 15f., wonach JHWH den Tod seiner Frommen // seines Knechts nicht billigend in Kauf nimmt, sondern diese/diesen, wie die Rettungserzählung V. 8 berichtet, vom Tod errettet (vgl. V. 16b: Öffnen der Fesseln). Damit ist der innere Grund der Danksagung benannt.

Der Dank für die erfahrene Rettung, dessen kultischen Vollzug V. 12–19 beschreiben, ist das Thema des ersten Teils V. 1–11. Im Blick auf dessen sprachliche Gestalt ist von einer „religiösen Topographie“ zu sprechen, weil der Psalm eine Gesamtbewegung von der *Scheol* (V. 3) über die *Länder der Lebenden* (V. 9) bis zu den *Vorhöfen des Hauses JHWHs* (V. 19) nachzeichnet und damit den Beter schrittweise den dramatischen Weg vom Unheil zum Heil zurücklegen lässt. V. 3–9 konstruieren dabei eine Bewegungslinie, die tief unten im (Gefängnis-)Bereich der *Scheol* (V. 3f.) ansetzt, in die *Nähe des barmherzigen Gottes* (V. 5) führt, der die Distanz zum „niedrigen“ Beter (V. 6b α) durch sein rettendes Eingreifen von oben (= Tempel) her überwindet (V. 6b β , vgl. V. 8) und der diesem ermöglicht, vor ihm in den *Ländern der Lebenden* (V. 9)²⁹ zu wandeln. Die Rettungserzählung V. 3–6 versprachlicht diese Bewegung als *vertikalen Vorgang*³⁰ mit der doppelten Richtung von *unten* (*Scheol*) nach *oben* (V. 3f.) und von *oben* (Tempel) nach *unten* (V. 5f.):

JHWH	4	5	Erhörung JHWHs	<i>Tempel</i>
↑			↓	
Klage des Beters	3	6	Beter	<i>Scheol</i>

28 H. TITA, Gelübde 122.

29 Zum tempeltheologischen Ausdruck „Land/Länder der Lebenden“ (Jes 38,11; 53,8; Jer 11,19; Ez 26,20; 32,23.24.25.27.32; Ps 52,7; 116,9; 142,6; Hi 28,13) s. F. HARTENSTEIN, Angesicht JHWHs 80ff.: „Fast immer scheint es sich um einen sowohl räumlich als auch qualitativ *positiv bestimmten Bereich, eine ‚Sphäre‘*, zu handeln, die im Gegensatz steht zu entsprechend negativ konnotierten Aussagen über das Ausgeliefertsein an die Unterwelt und ihre Todesmächte (vgl. bes. Ez 26,20 und Ez 32 *passim*)“ (80).

30 Ein an der Vertikalen orientiertes Raumkonzept begegnet auch in den Klagegliedern Ps 9,14f.; 40,2f., in den Dankliedern Ps 18,4–7.17 und Ps 30,2–4 sowie in Jon 2,4–8, zum Raumkonzept von Ps 18,4–7 und 30,2–4 s. B. JANOWSKI, Dankbarkeit 287ff. Wie in Ps 116,3–9.19 ist auch in Jon 2,3–10 das Ziel des im „Bauch der *Scheol*“ (V. 3) gesprochenen Dankgebets das Jerusalemer Heiligtum (V. 5.8), s. dazu die Hinweise bei B. JANOWSKI, Dankbarkeit 283 Anm. 73.

Nach der erfolgten Rettung (V. 7f.) verläuft der Weg des Beters in *horizontaler Richtung* vom Ort der „Ruhe“ (V. 7)/von den „Ländern der Lebenden“ (V. 9) zu den „Vorhöfen des Hauses JHWHs“ (V. 19), wobei drei konzentrische Kreise: *Länder der Lebenden* → *Jerusalem* → *Vorhöfe des Tempels* die schrittweise Rückkehr des Geretteten in die Gemeinschaft mit JHWH räumlich abbilden. Das Ziel ist das Dankopfermahl des Geretteten in der Gegenwart JHWHs und vor seinem ganzen Volk, wie es der zweite Teil V. 13–19 beschreibt.

Wie Ps 116 zeigt, blickt der Beter auf seine vielschichtigen Erfahrungen mit der *Scheol* einerseits und mit JHWH andererseits zurück und vergegenwärtigt sich auf diese Weise den dramatischen *Weg vom Tod zum Leben*. Konstitutiv dafür ist die Verschränkung mehrerer Raum- und Zeitebenen, der zufolge der Beter an zwei Orten und in zwei Zeiten zugleich lebt: in der *Vergangenheit* seiner jetzt überstandenen, aber im Vollzug des Gebets erinnerten Todesnot und in der auf die heilvolle Zukunft ausgerichteten *Gegenwart*. Diese Erfahrung einer Wende vom Unheil zum Heil wird vom Text in räumlicher Hinsicht als *Weg des Beters von der Scheol zum Tempel* dargestellt. Damit wird sprachlich inszeniert, was für die Durchführung der *Toda* konstitutiv ist: die Perspektive der überstandenen Todesnot. Akut wird eine solche Verschränkung zweier konträrer Zeit- (Vergangenheit/Gegenwart) und Raumerfahrungen (*Scheol/Tempel*) an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Situation. Es sind die *Vorhöfe des Jerusalemer Tempels* (V. 19), wo jene dramatische Tod/Leben-Erfahrung zur Sprache kommt und im Rahmen einer *Toda*-Feier öffentlich gemacht werden kann. Für den vom Tod Erretteten ist der Tempel der Sehnsuchtsort schlechthin.

2.2 Schöpfungstheologische/kosmologische Aspekte

Einen zweiten Schwerpunkt hat das Thema „Gott und Raum“ im Kontext schöpfungstheologischer/kosmologischer Vorstellungen.³¹ Diese sind nicht auf die Schöpfungspsalmen (Ps 8; 19; 104; 148)³² beschränkt, sondern sie begegnen auch in anderen Psalmengattungen (Ps 24; 29; 50; 74; 78; 89 u. a.).³³ In ihnen kommen alle Bereiche der geschaffenen Welt (Himmel/Wolken/Gestirne, Erde/

31 Zur Frage der (Spät-)Datierung der alttestamentlichen Schöpfungsaussagen s. R. KRATZ/H. SPIECKERMANN, Art. Schöpfung 258ff. und K. SCHMID, Schöpfung 72ff. Diese Frage ist, wie etwa Ps 24,1f.; 93,1f. zeigen und selbst H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 74 Anm. 3 einräumt, m. E. noch nicht abschließend beantwortet, s. dazu B. JANOWSKI, Königtum Gottes 205ff.; M. ALBANI, Gott 123f.248f. und J. JEREMIAS, Theologie 325f.

32 Zu den Schöpfungspsalmen s. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 21ff.; R. KRATZ/H. SPIECKERMANN, Art. Schöpfer/Schöpfung 264ff.; B. JANOWSKI, Art. Schöpfung 971; K. SCHMID, Schöpfung 99ff.; J. SCHNOCKS, Psalmen 131ff. und J. JEREMIAS, Theologie 331ff.

33 Siehe dazu die Belege unten 212f. (Anhang I 2a–b).

Berge/Felsen, Meer/Flüsse/Wasser, Erdentiefen, Tier-/Pflanzenwelt) zur Sprache, dazu das richtende und rettende Eingreifen des Schöpfers und Erhalters sowie die Fülle der ihn preisenden Schöpfungswelt. Mit dem Thema „Schöpfung“ verbindet sich, wie bereits Gen 1,1–2,3 zeigt, der Blick auf das Ganze von Gott, Welt und Mensch(en) und – damit verbunden – der Aspekt der schöpferischen Zugewandtheit Gottes.

2.2.1 Das kosmische Lebenshaus

Gen 1,1–2,3 beschreibt Gottes Schöpfungshandeln als Ermöglichung von Leben „in einem allen Lebewesen gemeinsam zugewiesenen Lebensraum“³⁴, wobei den Ordnungskategorien *Raum* und *Zeit* eine fundamentale Bedeutung zukommt. Das äußert sich nicht nur in der Scheidung von Licht und Finsternis als des von Gott gesetzten Wechsels der Zeiträume „Tag“ und „Nacht“ (V. 3–5) sowie in der Erschaffung der beiden „Leuchten“ Sonne und Mond (V. 14–19), sondern auch in der Abfolge von sechs Arbeitstagen und einem abschließenden siebten Ruhetag. Die Schöpfung ist damit als *Sieben Tage-Einheit* gestaltet, innerhalb deren die Tage I–IV (V. 3–19) einen thematisch selbständigen Textabschnitt bilden, von dem die Tage V–VI (V. 20–31) als ein zweiter, durch eine Reihe von Besonderheiten (Verben ברא „schaffen, hervorbringen“ und ברך pi. „segnen“) ausgezeichneter Abschnitt abgesetzt sind.³⁵ Den Abschluss bildet die Schilderung des Endes des göttlichen Schöpfungshandelns mit der „Segnung“ und der „Heiligung“ des 7. Tages (2,3a) und dem „Ruhem“ Gottes an eben diesem Tag (2,2b.3b).

Innerhalb dieses Sechstage- und Achtwerke-Schemas geht es um die raumzeitliche Ordnung der Welt (Tage I–IV) und die in ihr existierenden Lebewesen (Tage V–VI). So erscheint am zweiten Tag das in das uranfängliche Chaoswasser „hineingestemmte Himmelsgewölbe“³⁶, unter dessen Schutz am dritten Tag das „Trockene“, also die Erde, sichtbar wird, aus der dann die Vegetation hervorgeht. Am vierten Tag wird der so entstandene ‚Weltinnenraum‘ durch das lebensförderliche Licht der Sonne und den Rhythmus der Gezeiten belebt. Am 5. Tag kommen schließlich die Wasser- und Flugtiere und am 6. Tag die Landtiere und die Menschen hinzu, die sich zusammen den gemeinsamen Lebensraum Erde teilen. Schematisch lässt sich diese Struktur wie folgt darstellen:

34 E. ZENGER, Gottes Bogen 78, vgl. 58.65.81 f. u. ö., zum Folgenden s. auch B. JANOWSKI, Welt 3 ff.

35 Zum thematischen Einschnitt nach Tag IV (Gen 1,14–19) und zu den Besonderheiten in der Darstellung der Tage V–VI s. die Hinweise bei B. JANOWSKI, Welt 9 ff. Dort noch nicht berücksichtigt ist W. BÜHRER, Anfang 131 ff., der zu einer etwas anderen Gliederung kommt.

36 N. LOHFINK, Gottesstatue 32.

1,1f. Anfang der Schöpfung1,3–31 Schöpfungswerke und Schöpfungstage*Lebensräume*

- | | | | | |
|-------------------------------------|-----------------------------|---|---|------------------------|
| 1. Tag: Licht und Finsternis (3–5) | <i>ZEIT:</i> Erschaffung | } | } | |
| 2. Tag: Himmelfeste (6–8) | <i>Raum:</i> Himmel | | | |
| 3. Tag: Erde, Meer, Pflanzen (9–13) | } | } | } | |
| – vom Meer getrennte Erde (9f.) | | | | <i>Raum:</i> Erde/Meer |
| – Pflanzen tragende Erde (11–13) | | | | |
| 4. Tag: Gestirne (14–19) | <i>ZEIT:</i> Rhythmisierung | | | |

Lebewesen

- | | | | |
|--|--------------------------|-------------------|---|
| 5. Tag: Wasser- und Flugtiere (20–23) | <i>Raum:</i> Meer/Himmel | } | } |
| 6. Tag: Landtiere und Menschen (24–31) | } | | |
| – Landtiere (24f.) | | <i>Raum:</i> Erde | |
| – Menschen (26–31) | | | |

2,2f. Abschluss der Schöpfung am 7. Tag *ZEIT:* Vollendung

Gen 1,1–2,3 entwirft das *Bild eines kosmischen Lebenshauses*,³⁷ das vom Schöpfer in das uranfängliche Chaoswasser hineingestemmt wird (V. 1f.3–5) und dessen ‚Dach‘ die Himmelfeste mit den großen Leuchten (V. 6–8.14–19) und dessen ‚Fußboden‘ die Erde ist, auf der die Pflanzen für die Tiere und die Menschen wachsen (V. 9–13.29f.). Es wird also erzählerisch dargestellt, wie die Welt entstand und zwar in „eine(r) von keiner andern Schöpfungs- und Schöpferdarstellung mehr erreichte(n) Tiefe und Weite“³⁸.

2.2.2 Chaosbegrenzung durch den Schöpfergott

Der priesterliche Schöpfungsbericht ist die Basis und der Maßstab der kosmologischen Aussagen der Schöpfungspsalmen,³⁹ auch wenn diese eigene Akzente setzen. Gen 1,1–2,3 formuliert die raumzeitlichen Rahmenbedingungen, die das Leben aller Geschöpfe auf dem gemeinsamen Lebensraum „Erde“ bestimmen. Charakteristisch dafür ist der *göttliche Akt des Scheidens*, wonach die Schöpfung als eine „Folge fortschreitender Grenzziehungen“⁴⁰ stilisiert ist: Gott „schied“ (בדל *hif.*) zwischen Licht und Finsternis (V. 4), zwischen den Wassern unterhalb und oberhalb der „Feste“ (V. 6f.), und mittels der „Leuchtkörper an der Feste des

37 Zum Ausdruck „kosmisches Haus“ oder „Lebenshaus“ s. auch E. ZENGER, Gottes Bogen 98.101 u. ö.

38 K. SEYBOLD, Poetik II 301. Ähnliche Bilder vom kosmischen Lebenshaus gibt es in Jes 45,18; Hi 26,7 u. a.

39 Siehe dazu die Hinweise oben Anm. 32.

40 CHR. LINK, Mensch 20.

Himmels“ zwischen Tag und Nacht (V. 14) bzw. zwischen Licht und Finsternis (V. 18):

Erschaffen heißt in Gen 1 geradezu [...] *Grenzen* setzen und dadurch definierte Verhältnisse und Beziehungen stiften, die [...] der Grund dafür sind, daß sich das Leben durch Auswahl und Entscheidung von *Möglichkeiten* entwickelt.⁴¹

In dieses Gefüge voneinander abgegrenzter und aufeinander bezogener Lebensräume samt der ihnen zugeordneten Lebewesen wird der Mensch am 6. Tag gleichsam als ‚Spitze einer umgekehrten Pyramide‘ eingebunden und damit gebunden an alles, was vor ihm geschaffen ist – und doch unübersehbar herausgehoben durch seine Bestimmung zum „Bild Gottes“ (*imago Dei*) und zur „Herrschaft über die Erde und die Tiere“ (*dominium terrae et animalium*).⁴²

Die durch den Akt des göttlichen Scheidens (לָבַדּ hif. V. 4.6f.14.18) gesetzten Grenzen sind Unterscheidungen, die der Mensch braucht, um in eine Beziehung zur geschaffenen Welt zu treten. Das verdeutlicht auch das Thema „*Konfrontation von Schöpfung und Chaos*“, das besonders in den Psalmen begegnet und hier in dreifacher Weise stilisiert wird:

- als *Kampf* JHWHs gegen das Chaos (und seine mythischen Repräsentanten), das die bereits geschaffene Welt bedroht (Ps 74,13f.; 89,10f., vgl. Jes 51,9f.; Hi 26,12; 40f.)
- als *Triumph* JHWHs, der den siegreich überstandenen Kampf gegen das Chaos zur Voraussetzung hat, aber nicht mehr darstellt (Ps 93,3f., vgl. Ps 46,3f.5–7 [?])
- als *Setzungsakt* JHWHs, durch den das Chaos am Anfang der Welt definitiv begrenzt wurde (Ps 65,8; 104,5.9, vgl. Jer 5,22; Hi 38,8–11; Spr 8,29 u. ö.).⁴³

Die verschiedenen Darstellungsformen der Schöpfung/Chaos-Thematik sind jeweils durch bestimmte Topoi und Formulierungsmuster geprägt. Obwohl sie keine Beschreibungen historischer Zustände sind, haben sie doch eine geschichtliche Dimension, da sie einer bestimmten historischen/kulturellen/sozialen Situation (Ps 93: vorexilische Jerusalemer Tempeltheologie, Ps 74; 89: exilische Volksklagelieder; Ps 104: spätweisheitliche Welterkenntnis) entstammen. Wie differenziert dieses Thema ausgearbeitet wird, zeigt beispielhaft Ps 104,⁴⁴ der

41 CHR. LINK, Mensch 20 (Hervorhebung im Original).

42 Was das heißt, habe ich andernorts zu zeigen versucht, s. dazu B. JANOWSKI, Statue Gottes 140ff.

43 Siehe dazu C. PETERSEN, Mythos 110f.; B. JANOWSKI, Königtum Gottes 170f. und A. KRÜGER, Lob 156ff.

44 Zu Ps 104 s. außer den Kommentaren besonders TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ 91ff.; M. KÖCKERT, Beobachtungen 259ff.; A. BERLIN, Wisdom 71ff.; O. KEEL/S. SCHROER, Schöpfung 163ff.; A. KRÜGER, Lob und J. SCHNOCKS, Psalmen 131ff.

im Vergleich zu Gen 1,1–31 eine andere Abfolge der Schöpfungswerke (s. Abb. 2) und auch eine andere Gesamtperspektive (s. Abb. 3)⁴⁵ aufweist:

	<u>Ps 104</u>		<u>Gen 1</u>
1aβ–2a	Lichtkleid JHWHs	3–5	Licht/Finsternis
2b–4	JHWHs Wirken im Himmel	6–8	Himmelsfeste
5–9	Trennung von Erde und Meer	9–10	vom Meer getrennte Erde
10–18	} Erde als Lebensraum (Gestirne: 19ff.)	11–13	Pflanzen tragende Erde
19–24		14–19	Gestirne
10–18.25f.	Quellen, Bäche, Regen, Meer (Fische, Schiffe, Leviathan)	20–23	Wasser- und Flugtiere (Seeungeheuer, Fische, Vögel)
10–18	Lebensraum der Landtiere	24f.	Landtiere
14f.23	Mensch (Arbeit)	26–28	Mensch (Bild Gottes)
14f.21	Menschen/Tiere (Nahrung)	29f.	Menschen/Tiere (Nahrung)

Abb. 2: Vergleich zwischen Ps 104 und Gen 1 (Endtext)

1aα	<i>Aufgesang: »Lobe, meine n̄p̄æš, JHWH!«</i>	
	1aβ–2a	<i>Majestätsprädikation: Das Lichtkleid JHWHs</i>
	2b–4	Wirken des Königsgottes im <u>Himmel</u>
	5–30	<u>Erde</u> und <u>Meer</u> als »Werke« JHWHs
	5–9	Trennung von <i>Erde</i> und <i>Meer</i>
	10–24	<i>Erde</i> als Lebensraum
	10–18	Versorgung mit Wasser: Quellen, Bäche, Regen
	19–23	Versorgung mit Zeit: Nacht/Tag-Wechsel
24	24	Bewunderungsruf: JHWHs »Werke« auf der <i>Erde</i>
	25–26	<i>Meer</i> als Lebensraum
	*27–30	Lebensversorgung aller Geschöpfe auf der <i>Erde</i>
	31–32	<i>Majestätsprädikation: Die Herrlichkeit JHWHs</i>
	*33–35	<i>Abgesang: »Lobe, meine n̄p̄æš, JHWH!«</i>

Abb. 3: Zur Komposition von Ps 104

Ps 104 setzt nach der hymnischen Majestätsprädikation von V. 1aβ–2a mit einer Beschreibung der himmlischen Wohnstatt JHWHs und der als seine „Diener“ fungierenden Wolken, Winde und Feuer ein (V. 2b–4) und qualifiziert sodann die Trennung von Erde und Meer als einen kreativen Setzungsakt des Königs- und Schöpfergottes (V. 5–9)⁴⁶:

45 Zu den Gemeinsamkeiten und (vor allem) Unterschieden zwischen Ps 104 und Gen 1 s. TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ 117f. und A. BERLIN, *Wisdom* 75f.

46 Zu der (m. E. immer noch offenen) Frage, ob V. 5–9 eine Fortschreibung darstellen, s. zuletzt F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 101–150* 73 (Hossfeld); J. SCHNOCKS, *Psalmen 135ff.* und J. JEREMIAS, *Theologie* 332ff.

Majestätsprädikation: Das Lichtkleid JHWHs

- 1* JHWH, mein Gott, du bist sehr groß!
Mit Hoheit und Pracht bist du bekleidet,
2 sich hüllend in Licht wie in den Mantel!

Wirken des Königsgottes im Himmel

- Der ausspannt (den) Himmel wie die Zeltdecke,
3 der zimmert im Wasser seine Obergemächer,
der bestimmt Wolken zu seinem Wagen,
der einherfährt auf den Flügeln des Windes,
4 der macht zu seinen Boten Winde,
zu seinen Dienern flammendes Feuer.

Trennung der Erde vom Meer

- 5 Er hat gegründet (die) Erde auf ihren Fundamenten –
sie wankt nicht auf immer und ewig.
6 Urflut – wie das Kleid hatte sie sie bedeckt,
über (den) Bergen standen (die) Wasser.
7 Vor deinem Schelten flohen sie,
vor der Stimme deines Donners eilten sie davon.
8 Sie stiegen (auf) Berge hinauf, stiegen (in) Täler hinab,⁴⁷
zu dem Ort, den du ihnen gegründet hast.
9 Eine Grenze hast du gesetzt, sie überschreiten sie nicht,
sie kehren nicht (mehr) zurück, um die Erde zu bedecken.

Die Komposition von V. 5–9 lässt sich folgendermaßen darstellen:

- 5 Thema: »Gründung« (יָסַד) der Erde auf stabilen Fundamenten
6 Ausgangspunkt: Tehom »bedeckte« (בָּסַח) die Erde // über den Bergen standen die Wasser
7 Aktion des Königsgottes: »Schelten« (גָּעַר) und Reaktion der Wasser: Flucht
8 Verlauf: Hinaufsteigen/Hinabsteigen der Wasser und Zielpunkt der Flucht: von JHWH »gegründeter« (יָסַד) Ort
9 Fazit: Definitive Grenzsetzung und Resultat: kein »Bedecken« (בָּסַח) der Erde mehr mit Wasser

47 Subjekt der Verben in V. 8a sind die „Wasser“ (Rückbezug auf V. 6f.), s. dazu auch H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 22 mit Anm. 5; TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ 96 Anm. 28 u. a. So wird das ‚Fliehen‘ der auf- und absteigenden Wasser durch Verben der Bewegung gleichsam als Wellenbewegung räumlich zur Anschauung gebracht und für den Leser damit nachvollziehbar gemacht. Zur Frage der Anschaulichkeit der Raumbilder im Psalter s. unten 206f.

Im Unterschied zu Gen 1,2, wo die „Urflut“ (מַיִם) zusammen mit der *Tohu-wabohu*-Erde und der Finsternis zu den Elementen der ‚Welt vor der Schöpfung‘ gehört,⁴⁸ geht es in Ps 104,5–9 nicht um die Erschaffung von Erde und Meer, sondern um die Gründung der Erde auf stabilen Fundamenten (V. 5) und die *definitive Begrenzung der Urflut/der Wasser* durch einen kreativen Setzungsakt JHWHs (V. 9). Dennoch erinnert die Beschreibung der Depotenzierung der Urflut/der uranfänglichen Wasser

sowohl an die erste Schöpfungserzählung in Gen 1, wo das Wasser unterhalb des Himmels alles bedeckte und erst durch seine Sammlung im Meer das Land erscheint (Gen 1,9) als auch an die Schilderung der Sintflut (Gen 7,19), die bis über die hohen Berge ansteigt⁴⁹.

Danach werden in überaus eindrücklichen Bildern und in einer *von oben* (Obergemächer, Himmel, Berge) *nach unten* (Bachtäler, Erde, Felder) und wieder *nach oben* (Libanongebirge, hohe Berge, Felsen) führenden Bewegung die verschiedenen Lebensräume (Biotope) von Pflanzen, Tieren und Menschen in den Blick genommen (V. 10–18) und in ihrer gegenseitigen Beziehung dargestellt (vgl. Spr 3,19).⁵⁰ Es ist eine Welt, die im Ganzen wie im Einzelnen von Gottes Weisheit gestaltet ist und der der Mensch, wie der Bewunderungsruf von V. 24 unterstreicht, trotz aller Ambivalenzerfahrungen (vgl. V. 21.29.32.35)⁵¹ nur mit ehrfürchtigem Staunen gegenüber treten kann:

Wie zahlreich sind deine Werke, JHWH,
sie alle hast du in Weisheit gemacht,
Voll (ist) die Erde von deinem Eigentum!

Im Unterschied zur Jerusalemer Tempeltheologie mit ihrem expliziten wie impliziten Tempelbezug⁵² ist die Hinwendung Gottes zur Welt nach Ps 104 „auch ohne Tempel jederzeit erfahrbar“⁵³. JHWH residiert in seinem himmlischen Bereich (V. 1aβ–4) und wirkt von dort aus auf die Erde und ihre Lebensräume ein (V. 13.20.22.29f.32). „In dieser ‚immanenten Transzendenz‘“, so Th. Krüger, „ermöglicht Jahwe Leben und gewährt ihm zugleich einen – *relativen* – *Freiraum*,

48 Siehe dazu B. JANOWSKI, Welt 5ff.

49 J. SCHNOCKS, Psalmen 136.

50 Dabei blickt, wie A. BERLIN, Wisdom 76 zu Recht schreibt, Ps 104 mit den Augen eines Menschen und nicht mit den Augen Gottes auf die Schöpfungswelt.

51 Siehe dazu besonders TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ 103f.

52 Siehe dazu oben 176ff.

53 TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ 117. Genauer müsste man wohl sagen, dass in Ps 104 Himmel und Erde insgesamt als „Weltenbau JHWHs“ erscheinen, s. dazu F. HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit 224f. und M. ALBANI, Schöpfung 53f. mit Anm. 55. Einen expliziten Tempelbezug nimmt demgegenüber A. BERLIN, Wisdom 77 mit Anm. 19 ausgehend von dem Terminus תֵּיבֵּת „Zelttuch, Zeltbahn“ (Ps 104,2b) an; zum Motiv des „Himmelausspannens/-breitens“ s. aber A. KRÜGER, Lob 107ff.123.

der insbesondere vom Menschen auch zum Widerspruch gegen Jahwe mißbraucht werden kann – *ohne* daß dadurch der Bestand des Kosmos *im Ganzen* in Gefahr geraten könnte (V. 34f).⁵⁴

2.3 Anthropologische und ethische Aspekte

Der dritte Schwerpunkt des Themas „Gott und Raum“ findet sich schließlich in Psalmen, die einen anthropologischen und/oder ethischen Fokus haben.⁵⁵ So wird in späten Psalmen der menschliche Körper zum Ort des Einwirkens Gottes auf den Menschen, sei es, dass er den Beter im Leib seiner Mutter „gewoben“ und von dort „herausgezogen“ hat (Ps 22,10f.; 139,13–16), sei es, dass seine Tora bis ins Innere des Menschen vordringt (Herz: Ps 37,30f., Eingeweide: Ps 40,7–9) oder dass das Herz/der Geist des Menschen von Gott „fest“ und „beständig“ gemacht wird (Ps 10,17; 51,12; 57,8).⁵⁶ Auch die Metaphorik des „weiten Raums“, den JHWH dem Beter gegen alle Erfahrungen der Bedrängnis und Enge schafft, begegnet in späten, z. T. weisheitlich geprägten Psalmen (Ps 4,2; 18,20; 37; 31,9; 118,5; 119,45 u. ö.). Auf zwei dieser Texte – Ps 139 und 31 – soll abschließend eingegangen werden.

2.3.1 Der Körper als Ort der Gottespräsenz

Ps 139⁵⁷ beschreibt den dichten Reflexionsprozess eines Beters, der von der Erfahrung seiner umfassenden Erforschung durch Gott (V. 1b–6) über die Erwägungen zur irrealen Flucht vor ihm (V. 7–12) bis zur emphatischen Bejahung der Verbindung von Schöpfer/Geschöpf (V. 13–18) und den sich daraus ergebenden Konsequenzen für sein zukünftiges Verhalten (V. 19–24) reicht. Dieser Text ist voll von Raummetaphern und Bildern der Gottesnähe/Gottesferne:

1a *Für den Chormeister. Von David. Ein Psalm.*

Erforschung durch den allgegenwärtigen Gott

1b JHWH, du hast mich erforscht und erkannt.

2 Du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen,
du durchschaust meine Absicht von ferne.

54 TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ 104 (Hervorhebung im Original).

55 Zu den Belegen s. unten 213 (Anhang I 3a–c).

56 Siehe dazu H. SPIECKERMANN, Kosmos 210ff. und R. MÜLLER, Herz 59ff.

57 Zu Ps 139 s. außer den Kommentaren besonders H. IRSIGLER, Flucht 216ff.; G.D. EBERHARDT, JHWH 103ff.; M. GROHMANN, Fruchtbarkeit 27ff.; F. HARTENSTEIN, Horizont 494ff.; M. KÖCKERT, Ausgespäht 415ff.; G. HAKIZIMANA, Mensch u. a.

- 3 Mein Gehen und Lagern hast du abgemessen
und mit allen meinen Wegen bist du vertraut.
4 Ja, kein Wort war auf meiner Zunge –
siehe, JHWH, du hast es gänzlich erkannt.
5 Von hinten und von vorn hast du mich eingeschlossen
und auf mich deine Handfläche gelegt.
6 Zu wunderbar ist diese Erkenntnis für mich,
zu hoch – ich vermag sie nicht zu fassen!

Erwägungen zur Flucht vor Gott

- 7 Wohin kann ich gehen vor deinem Geist,
und wohin kann ich fliehen vor deinem Angesicht?
8 Wenn ich hinaufstiege in den Himmel – dort bist du,
und wollte ich mich betten in der Unterwelt –
siehe (, da bist) du!
9 Erhöhe ich die Flügel der Morgenröte,
(und) ließe ich mich nieder am Ende des Meeres,
10 auch dort würde mich deine Hand leiten
und mich deine Rechte ergreifen.
11 Da sprach ich: „Nur Finsternis möge mich angreifen
und Nacht sei das Licht um mich her!“
12 Auch Finsternis verdunkelt nichts vor dir,⁵⁸
und die Nacht leuchtet wie der Tag!
Wie die Finsternis so das Licht!

Rückblick auf die Erschaffung durch Gott

- 13 Fürwahr, du selbst hast meine Nieren geschaffen,
hast mich gewoben im Leib meiner Mutter.
14 Ich preise dich, dass ich erschreckend wunderbar bin,
wunderbar sind deine Werke, und meine *naepæš*
(= mein Leben/ich) weiß das wohl.
15 Nicht war verborgen mein Gebein vor dir,
als ich gemacht wurde im Verborgenen,
kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde.
16 Mein Ungeformtes/Embryo sahen deine Augen,
und in dein Buch werden sie allesamt geschrieben werden:
die Tage, die geformt wurden, als (noch) nicht einer von ihnen war.
17 Mir aber – wie kostbar sind mir deine Absichten, Gott,
wie gewaltig sind ihre Summen!
18 Wollte ich sie zählen – zahlreicher als Sand sind sie,
ich bin erwacht, und noch bin ich bei dir.

58 Oder intransitiv: „ist nicht dunkel vor dir“.

Konsequenzen für das Verhalten

- 19 Wenn du (doch) tötetest, Gott, den Frevler,
und ihr Blutmänner, weicht von mir,
20 die von dir sprechen zur Heimtücke,
die (ihre Stimme) zum Nichtigen erhoben haben, deine Feinde!
21 Hasse ich etwa nicht, JHWH, die dich hassen,
und ekle ich mich etwa nicht vor denen, die sich gegen dich auflehnen?
22 Mit äußerstem Hass hasse ich sie,
zu Feinden sind sie mir geworden.
23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
prüfe mich und erkenne meine Gedanken!
24 Und sieh, ob ein Weg von Pein bei mir ist,
und leite mich auf ewigem Weg!

Dem Beter von Ps 139 geht es nicht um seine öffentliche Rehabilitierung, sondern um die Trennung von seinen und JHWHs Feinden. „Zu diesem Zweck zieht er eine klare Grenze und bittet JHWH um Achtsamkeit, Prüfung und Unterstützung, daß er diesen ‚Kurs‘ durchhält“⁵⁹. Mit dem *Motiv der durchdringenden Menschenkenntnis Gottes*, mit dem der Text endet (V. 23 f.), beginnt er auch in der *ersten Strophe* und nennt diese göttliche Erkenntnis „zu wunderbar“ // „zu hoch“, ja unfassbar (V. 6). Plastisch wird diese Allgegenwart JHWHs auf die *äußeren Bewegungen des Beters* (Sitzen/Aufstehen V. 2a, Gehen/Sich Niederlegen V. 3a) und auf sein *inneres Verhalten* (Absicht V. 2b/„Wege“ = Lebenswandel V. 3b) bezogen, die damit eine immer bedrohlichere Färbung annimmt. V. 5 zeichnet dann das Bild einer totalen Einschließung, die den Beter jeder Fluchtmöglichkeit beraubt. Am Ende bleibt ein großes Rätsel, das irritierend und schier unerträglich ist (V. 6).⁶⁰

Die *zweite Strophe* (V. 7–12) konkretisiert das Gefühl des Beters, der allumfassenden Erkenntnis JHWHs ausgesetzt zu sein, durch den Blick in die kosmische Weite der Welt mit ihrer *vertikalen* (Himmel/Unterwelt) und *horizontalen Achse* (Osten: Flügel der Morgenröte / Westen: Ende des Meeres, s. Abb. 4). Der Kommentar V. 11 f. zieht daraus einen Schluss, der die Kosmologie von Gen 1,3–5 voraussetzt, diese aber überbietet: Der Schöpfer scheidet nicht nur zwischen Licht/Tag und Finsternis/Nacht, sondern die Finsternis ist für ihn „wie das Licht“ (V. 12). Die alles durchdringende Lichthaftigkeit Gottes transzendiert die empirische Realität von Licht und Finsternis.⁶¹

59 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 100–150, 720 (Hossfeld), vgl. M. KÖCKERT, Ausgespäht 425.

60 Vgl. F. HARTENSTEIN, Horizont 498f.

61 Vgl. H. IRSIGLER, Flucht 184ff.

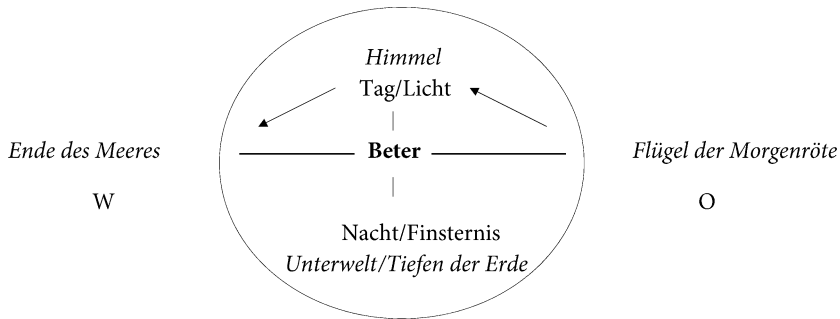


Abb. 4: Zur Raumsymbolik von Ps 139,7–12

Zur Raumsymbolik von V. 7–12 gibt es eine Sachparallele in dem Brief EA 264 aus dem mittelägyptischen *Tell el-Amarna*. Es handelt sich um die Ergebnisaussage Tagis, des Königs von Ginti-Kirmil, an den Pharao Amenophis IV./Echnaton (1351–1335 v. Chr.), die aufschlussreich für die spätbronzezeitlich-kanaanäische Königsideologie ist. Der entscheidende Passus lautet folgendermaßen:

(13) Ferner: (14) Siehe, (was) uns (betrifft): Auf dich (15) sind meine Augen (gerichtet). Wenn wir (16) zum Himmel hinaufsteigen und wenn (17) wir in die Unterwelt hinabgehen, (18) ist unser Haupt (19) in deiner Hand. (EA 264,13–18)⁶²

Zu vergleichen sind auch die zwei-, drei- und viergliedrigen *Allformeln* in Jes 7,11; 14,13–15; Am 9,2–4; Hi 11,8f. und Sir 1,3:⁶³

- 10 JHWH sprach weiter zu Ahas und sagte:
 11 „Erbitte dir ein Zeichen von JHWH, deinem Gott,
 mach es tief nach der Unterwelt oder hoch nach oben hin!“ (Jes 7,10f)
- 13 Du (sc. König von Babel) aber hattest gesagt in deinem Herzen:
 „Zum Himmel will ich emporsteigen,
 hoch über den Sternen Gottes meinen Thron aufrichten.
 Ich will mich niedersetzen auf den Versammlungsberg,
 im äußersten Bereich des Nordbergs.
 14 Ich will emporsteigen auf dem Rücken der Wolken,
 dem Höchsten will ich mich gleichstellen.“
 15 Jedoch in die Unterwelt wirst du hinabgestürzt,
 in den tiefsten Bereich der Grube. (Jes 14,13–15)
- 2 Sollten sie (sc. die Israeliten) in die Unterwelt durchbrechen,
 würde meine Hand sie von dort ergreifen;
 sollten sie in den Himmel hinaufsteigen,

62 Übersetzung M. WEIPPERT, Textbuch 131.

63 Siehe dazu im Einzelnen H. IRSIGLER, Flucht 222.223f.; F. HARTENSTEIN, Horizont 500; W.A.M. BEUKEN, Jesaja 13–27, 92ff.; G.D. EBERHARDT, JHWH 75ff.; J. JEREMIAS, Amos 125ff. und G. HAKIZIMANA, Mensch 191ff.

- würde ich (sc. JHWH) sie von dort herunterholen.
- 3 Sollten sie sich verbergen auf dem Gipfel des Karmel,
würde ich sie dort aufspüren und ergreifen;
sollten sie sich *vor meinen Augen* auf dem Grund des Meeres verstecken,
würde ich dort der Schlange befahlen, dass sie sie beißt.
- 4 Sollten sie in Gefangenschaft ziehen vor ihren Feinden,
würde dort dem Schwert befahlen, dass es sie tötet.
Ich richte mein Auge auf sie
zum Bösen und nicht zum Guten. (Am 9,2–4)
- 7 Willst du (sc. Hiob) den Urgrund Gottes aufspüren
oder bis zur Höhe des Allmächtigen finden?
- 8 Die Höhe des Himmels – was willst du da ausrichten,
tiefer als die Unterwelt – was weißt du davon?
- 9 Länger als die Erde an Maß
und breiter als das Meer! (Hi 11,7–9)

Die Höhe des Himmels und die Breite der Erde
und die Abgründe der Weisheit – wer wird sie erforschen? (Sir 1,3)

Auf dem Hintergrund der kosmologischen Reflexionen von Ps 139,7–12 gelangt der Beter in der *dritten Strophe* (V. 13–18) zur Frage nach seiner Entstehung, der er bei allen Fluchtgedanken nicht mehr ausweichen kann. Nach dem *Weg nach außen* in die Weite des Kosmos wird jetzt der *Weg nach innen* zum Geheimnis der Geburt beschrieben. Dabei bezeichnet das Innere – dafür stehen die „Nieren“ (V. 13a) – dasjenige am Menschen, was neben dem „Herz“ (V. 23a) der Prüfung durch JHWH unterliegt (vgl. Ps 33,15). Der Mensch, so weiß der Beter, ist von Gott „geschaffen“ // „gewoben im Leib meiner Mutter“ (V. 13). Und dieses Wissen wird für ihn zum Gegenstand der rückblickenden Dankbarkeit (V. 14). Das Geheimnis der Geburt wird in V. 15 mit singulären Ausdrücken umschrieben, wobei der Terminus „Knochen, Gebein“ (כֶּסֶף) den somatischen Aspekt der Person in den Vordergrund rückt und die Passivformulierung „ich wurde gemacht“ (V. 15b) die Schöpfungsaussagen von V. 13–14a aufnimmt. Die Angabe „im Verborgenen“ kann sich dabei auf die Erschaffung im Mutterschoß zurückbeziehen (V. 13b), aber auch auf V. 15b („kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde“) vorausgreifen.⁶⁴ Damit ist der Text bei dem Motivzusammenhang von *Mutterleib und Erde* (vgl. Hi 1,21; Sir 40,1), der die Besonderheit des göttlichen Zugriffs auf diesen „unzugänglichen ‚gottfernen‘ Bereich und damit das Geheimnisvolle der Entstehung des Menschen“⁶⁵ betont.

64 Zur Metaphorik des „Webens“ s. M. GROHMANN, Anfang 368f. und M. KÖCKERT, Ausgespät 433f.435.

65 CHR. FREVEL/O. WISCHMEYER, Menschsein 17 (Frevel).

Diese Dimension bringt auch der Terminus „Ungeformtes“ (טָלָה)⁶⁶ zum Ausdruck, bei dem es nicht um Details der Menschwerdung, sondern um den Rückgriff auf deren zeitlichen Anfang geht. Dabei wird die Aussage über das „Ungeformte“ (V. 16a) durch den Gedanken der noch ungeformten Lebensstage fortgeführt, die im göttlichen Buch verzeichnet sind und das Leben des Menschen vorausbestimmen (V. 16b). Das aber heißt: Gott ist nicht nur der Schöpfer des menschlichen Lebens, sondern auch der Souverän der Zeit (vgl. Ps 90,2–4). Der Text stellt den Beter damit abermals vor das Wunder der kostbaren Absichten Gottes (V. 17f.). So verläuft der gedankliche Weg des Beters von innen wieder nach außen zur Gewissheit der dauernden Gottesgemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft mit Gott ist, wie die *vierte Strophe* (V. 19–24) unterstreicht, durch Frevler // Blutmänner gefährdet, wenn der Beter den rechten Weg verlässt, um mit ihnen gemeinsame Sache zu machen (V. 19–22). Das tut er aber nicht. Vielmehr bittet er – trotz der in V. 1b–6 geschilderten Erfahrung! – um eine erneute Erforschung seines Herzens und seiner Gedanken durch Gott (V. 23f.).

2.3.2 JHWH und der Lebensweg

Am Ende von Ps 139 steht die Bitte, dass JHWH den Beter erforschen und auf seinem Lebensweg (דַרְכָי V. 24, vgl. V. 3b) leiten möge. Das Lexem דַרְכָי, das eine nicht-metaphorische („[räumlicher] Weg“) und eine metaphorische Bedeutung („Lebensweg/-wandel“) hat, ist ein Nomen mit zahlreichen Bedeutungsfärbungen, die sich in vier Hauptklassen gliedern lassen: die räumliche, die räumlich-dynamische, die „Aktions-bezogene“, d.h. das Handeln betonende, und die „Passions-bezogene“, d.h. das Ergehen betonende Verwendungsweise; dazwischen gibt es mannigfache Übergänge.⁶⁷ Nimmt man das sachlich verwandte Lexem דַרְכָי „Weg, Pfad“ hinzu, erweitert sich das Spektrum der alttestamentlichen Wegmetaphorik noch.⁶⁸

Für die Anthropologie und Ethik der Psalmen ist die Wegmetaphorik von zentraler Bedeutung. Dabei ist, so M. Zehnder,

der Übergang von wörtlichen zu metaphorischen Verwendungen der Weg-Substantive konzeptionell folgendermaßen nachvollziehbar: Von der räumlichen Grundbedeutung ‚Weg‘ verlagert sich der Fokus zunächst auf die Bewegung, die auf einem Weg statt-

66 Siehe dazu M. GROHMANN, Anfang 368f. u. a.

67 Siehe dazu M. ZEHNDER, Wegmetaphorik 326ff.373ff.; M. ZEHNDER, Weg-Lexeme 155ff. und M. ZEHNDER, Art. Weg 438ff.

68 Siehe dazu K. LIESS, Weg 237ff. Aufschlussreich für die alttestamentlichen Wegmetaphorik ist auch die *ägyptische Wegmetaphorik*, wie sie besonders in den Lebenslehren zum Ausdruck kommt. Auch hier bezeichnet der „Weg“ (wt) bzw. der „Weg des Lebens“ (wt n'nh) die rechte Lebensweise, die in der Befolgung der göttlichen Lebensmaximen besteht, s. dazu K. LIESS, Weg 223ff. mit ausführlichen Literaturhinweisen.

findet – und von der Bewegung dann weiter auf den Aspekt der Handlung, der mit einer Bewegung verbunden sein kann. In einigen Fällen verschiebt sich der Fokus noch weiter, indem das Resultat der Handlung in den Blick kommt und ‚Weg‘ das bezeichnet, was aus der Handlung folgt, das Ergehen des Menschen⁶⁹.

Eine besondere Variante des Weg-Motivs liegt dort vor, wo die Errettung vom Tod, die nach Ps 18,4–7; 30,2–4; 116,3–9 u. a. von der *Scheol* zum Tempel führt,⁷⁰ als elementare *Bewegungsfreiheit*, als „Weite“ bzw. „weiter Raum“ beschrieben wird,⁷¹ die dem Beter in seiner lebensbedrohlichen „Enge“ von JHWH zurückgegeben wurde:

Auf mein Rufen antworte mir,
Gott meiner Gerechtigkeit!
In der Enge/Bedrängnis (צָר) hast du mir Raum geschaffen (רחב hif.).
Sei mir gnädig, und höre auf mein Gebet! (Ps 4,2)

19 Sie (sc. die Feinde) näherten sich mir am Tag meines Unheils,
doch wurde JHWH mir zur Stütze.

20 Er führte mich hinaus ins Weite (מִרְחֹב),
er riss mich heraus, denn er hatte Gefallen an mir.

37 Du wirst weit machen (רחב hif.) meine Schritte unter mir,
und meine Knöchel wanken nicht. (Ps 18,19f.37)

15 Meine Augen sind ständig auf JHWH gerichtet,
denn er zieht (צָא hif.) aus dem Netz meine Füße.

17 Aus den Bedrängnissen (צָרוֹת) meines Herzens schaffe mir
Raum (רחב hif.),
und aus meinen Beklemmungen führe mich hinaus (צָא hif.)! (Ps 25,15.17)⁷²

Aus der Bedrängnis (מִצָּר) rief ich JH,
mich erhörte in der Weite (מִרְחֹב) JH. (Ps 118,5)

Und ich werde wandeln in die Weite (רְחֹבָה),
denn deine Anordnungen habe ich gesucht. (Ps 119,45)

Ein Schlüsseltext für diese Thematik ist das individuelle Danklied Ps 31, das am Ende seines ersten, von Bitten und Vertrauensaussagen geprägten Teils (V. 2–9) auf die Antithetik von „Enge, Bedrängnis“ und „Weite“ rekurriert:

69 M. ZEHNDER, Art. Weg 438.

70 Siehe dazu oben 180ff.

71 Zur Semantik der „Weite“ s. R. BARTELMUS, Art. *rāḥab* 449ff.; M. MARK, *Meine Stärke* 380ff. und W.P. BROWN, *Seeing* 31ff., bes. 42ff.

72 Zu V.17 s. R. BARTELMUS, Art. *rāḥab* 454: „Der Beter, dessen Herz ‚beengt‘ ist (was durchaus konkret im Sinne einer Art ‚angina pectoris‘ verstanden werden kann), bittet JHWH, seinem Herzen Raum zu schaffen, d. h. ihm in physiologischem wie in psychologischem Sinne ‚Luft‘ zu schaffen; der elementare Zusammenhang von konkret-räumlicher und abstrakter Bedeutung ist sinnenfällig artikuliert.“

- 7 Ich hasse die, die nichtige Wahngebilde verehren (‚bewahren‘),⁷³
ich selbst aber habe auf JHWH vertraut.
- 8 Ich will jubeln und mich freuen über deinen Gunsterweis,
der du gesehen hast mein Elend,
du hast dich gekümmert um die Bedrängnisse (תְּרוּצָה) meines Lebens!
- 9 Und nicht hast du mich preisgegeben in die Hand des Feindes,
du hast gestellt meine Füße auf weiten Raum (מִקְרָחַב).

Anschaulich wird hier die Lebenssituation des Beters mit Hilfe des Gegensatzes „Hand des Feindes“ (V. 9a) vs. „Füße des Beters“ (V. 9b) geschildert, wodurch die ungehinderte Bewegungsfreiheit plastisch zum Ausdruck kommt.⁷⁴ Möglicherweise ist der Beter sogar mit seinen Füßen in ein von den Feinden über einer Grube gespanntes Netz geraten (vgl. V. 5a),⁷⁵ aus dem ihn JHWH befreit hat. Auf jeden Fall ist mit den „Füßen“ das Gehen-Können, also die elementare Bewegungsfreiheit gemeint. Wenn man die Wendung von den „Bedrängnissen meines Lebens“ (V. 8b) aufgrund der Netzaussage von V. 5a wörtlich nimmt, so wird auch die Wendung vom „(Hin-)Stellen“ (עמד hif.) der Füße „auf weiten Raum“ verständlich: als figurative Aussage für das Rettungshandeln JHWHs (vgl. Ps 30,8a).

Menschliches Leben, so konstatieren diese Texte, ist angewiesen auf Bewegungsfreiheit (vs. Enge/Bedrängnis, vgl. Ps 31,8b) und auf Standfestigkeit (vs. Preisgabe an den Feind, vgl. Ps 31,9a), also auf Eigenschaften, die die Welt im wörtlichen Sinn ‚begehrbar‘ machen. Dass diese *Begehrbarkeit der Welt*⁷⁶ für den Menschen lebensnotwendig ist, zeigt auf eindrückliche Weise Ps 104,19–23, wo sich mit dem morgendlichen Aufgang der Sonne, deren von Gott geschaffenes Licht die Welt erschließt, die wilden Tiere in ihre Verstecke zurückziehen (V. 22) und der Mensch „heraustritt“ zu seinem Tun bis zum Abend (V. 23):

- 19 Er (sc. JHWH) hat gemacht (den) Mond für die
(festgesetzten) Zeiten,
die Sonne hat kennengelernt ihren Untergang.
- 20 Du bestimmst Finsternis, und es wird Nacht,
in ihr wimmeln alle Tiere des Waldes.
- 21 Die Junglöwen brüllen nach Beute,
um von Gott ihre Nahrung zu fordern.

73 Zur Formulierung vgl. Jon 2,9 und dazu P. WEIMAR, Jon 209. 267 ff.

74 S. dazu E. BONS, Psalm 31, 55f.199f. Für ägyptische Parallelen s. R.J. WILLIAMS, Egyptianisms 96f.

75 S. dazu E. BONS, Psalm 31, 39f.190f, vgl. P. RIEDE, Netz 350f. und zum Vorgang Hi 18,7–10, wo der Frevler, dessen kräftige Schritte kurz werden (V. 7), von den eigenen Füßen ins Netz getrieben wird (V. 8) und die Falle ihn an der Ferse packt (V. 9): „Versteckt liegt sein Fallstrick am Boden und die Falle für ihn auf dem Pfad“ (V. 10).

76 Zu diesem für die ägyptischen Sonnenhymnen charakteristischen Topos s. J. ASSMANN, Re 108ff.

- 22 Geht die Sonne auf, ziehen sie sich zurück,
und zu ihren Verstecken lagern sie sich.
23 Da geht hinaus der Mensch zu seinem Tun
und zu seiner Arbeit bis zum Abend.⁷⁷

Der Topos der ‚Begehbarkeit der Welt‘ begegnet sehr häufig in der *ägyptischen Sonnentheologie des Neuen Reichs* und ist „nichts anderes als die theologische Ausdeutung des kosmischen Phänomens der Allgegenwart des Lichts. [...] Das Licht erschafft die begehbare Welt, die distinkten Konturen der Dinge, die geordnete Wirklichkeit, in der der Mensch sich orientieren kann“⁷⁸. Hier eine kleine Textauswahl:

Jeder Weg ist voll deines Lichts.

Der die Millionen aufdeckt mit seinem schönen Gesicht,
kein Weg ist frei von ihm (wenn er strahlt) auf die Erde.

Kein Land entbehrt seines Anblicks,
der das Kommen und Gehen bewirkt auf allen Wegen,
der die Grenzen der Erde erreicht an einem Tage.

Deine Strahlen dringen in die Grüfte,
kein Platz ist frei von deiner Schönheit.

Er hat seine Strahlen gegeben,
sein Uräus hat den Erdkreis erleuchtet,
alle Lande sind voll mit der Liebe zu ihm.⁷⁹

Das Licht der Sonnengottheit erschließt die Welt und „macht sie begehbar: das ist mit der Metapher des Wegs gemeint“⁸⁰. Die Gotterfülltheit der Welt ist auch das Thema von Ps 36, dem wir uns abschließend zuwenden wollen.

77 Siehe dazu B. JANOWSKI, Licht 225f. Dieser Text ist für unser Thema auch wegen der *Verschänkung des Raumthemas mit dem Zeitthema* wichtig. Denn nach der Themenangabe von V. 19 (Mond/Sonne verantwortlich für die Rhythmisierung der Zeit) setzt V. 20f. mit der Schilderung der *Nacht* (wilde Tiere) ein, der in V.22.23a die Darstellung des *Sonnenaufgangs/Morgens* (Rückzug der Tiere, Auftreten des arbeitenden Menschen) und in V.23b diejenige des Tagesverlauf bis zum *Abend* folgen. Es wird in V. 20–23 somit 1 ganzer Tag geschildert, der am Abend beginnt und am nächsten Abend endet.

78 J. ASSMANN, Re 110f.

79 Alle Textzitate nach J. ASSMANN, Re 108f., s. zur Sache auch B. JANOWSKI, Rettungsgewissheit 28.173f.

80 J. ASSMANN, Re 110.

3. Psalm 36 und die Gotterfülltheit der Welt

Ps 36⁸¹ gehört zu den Psalmen, in denen wie in Ps 18; 57; 78; 102; 107; 119 und 146 alle drei Aspekte – Zion/Tempel, Schöpfung und Anthropologie/Ethik – begegnen und eng aufeinander abgestimmt sind. Diese weisheitlich geprägte Reflexion über die welterfüllende Gerechtigkeit Gottes beginnt nach der *Überschrift* (V. 1) mit einer *Beschreibung des Frevlers* (V. 2–5), der ein *Hymnus auf die Güte Gottes* gegenübergestellt wird (V. 6f.8–10). Der Text schließt mit *Bitten um das Ende der Frevler* (V. 11–13) und lautet wie folgt:

1 Für den Chormeister. Vom Knecht JHWHs. Von David.

Beschreibung des Frevlers

- 2 Raunen des Verbrechens zum Frevler inmitten meines Herzens,
kein Gottesschrecken (ist) vor seinen *Augen*.⁸²
- 3 Denn es schmeichelte ihm in seinen *Augen*⁸³
hinsichtlich des Findens seiner Verkehrtheit, um (sie) zu hassen.
- 4 Die Worte seines *Mundes* sind Unheil und Trug,
er hat aufgehört, klug zu handeln, Gutes zu tun.
- 5 Unheil ersinnt er auf seinem Lager,
er stellt sich auf einen Weg, der nicht gut ist, Böses
verabscheut er nicht.

Hymnus auf Gottes Güte

- 6 JHWH, bis an den Himmel (reicht) deine *Güte*,
deine Treue bis zu den Wolken!
- 7 Deine Gerechtigkeit ist den Gottesbergen gleich,
dein Recht der großen Urflut,
Mensch und Tier rettetest du, JHWH!
- 8 Wie kostbar ist deine *Güte*, Gott,
und Menschenkinder – im Schatten deiner Flügel bergen sie sich!
- 9 Sie laben sich am Fett deines Hauses,
und mit dem Bach deiner Wonnen tränkst du sie.
- 10 Denn bei dir ist die Quelle des Lebens,
in deinem Licht sehen wir Licht!

81 Zu Ps 36 s. außer den Kommentaren besonders N. LOHFINK, *Innenschau*, 172 ff.; C. STICHER, *Rettung* 123 ff.; B. JANOWSKI, *Ort* 221 ff.; B. JANOWSKI, *Gott* 239 ff. und T. YAMAYOSHI, *Raunen* 69 ff.

82 Die Numerusdifferenz der beiden Suffixe „mein Herz“/„seine Augen“ ist beabsichtigt und nicht zu korrigieren, d. h. der Beter „rechnet mit der Möglichkeit, den Einflüsterungen der Sünde zu erliegen“ (F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalm 1–50*, 225 [Hossfeld]), vgl. N. LOHFINK, *Innenschau* 174.177 f.; C. STICHER, *Rettung* 128 u. a.

83 Wörtlich: „denn es (sc. das Verbrechen) glättete ihm (seine Zunge/Worte) in seinen Augen / umschmeichelte ihn in seinen Augen“.

Bitten um das Ende der Frevler

- 11 Lass andauern deine **Güte** denen, die dich kennen,
und deine **Gerechtigkeit** denen, die *geraden Herzens* sind!
- 12 Nicht erreiche mich der *Fuß* des Hochmuts,
und die *Hand* der Frevler soll mich nicht verjagen!
- 13 Dort sind hingefallen die Übeltäter,
sie wurden umgestoßen und können nicht mehr aufstehen.

Für die Gliederung des Texts ist zu beachten, dass der die Themazeile V. 2 begründende Abschnitt V. 3–5 vier verschiedene Termini für „Sünde“ – Verkehrtheit, Unheil (2mal), Trug, Böses – enthält, denen in V. 6f. vier Termini für Gottes Zuwendung – Güte, Treue, Gerechtigkeit, Recht – gegenüberstehen.⁸⁴ Darüber hinaus bildet der JHWH-Name in V. 6f. eine Inklusio, und schließlich besitzt das Motivwort „Güte“ (טוֹבָה V. 6a.8a.11a) eine abschnittsgliedernde Funktion.⁸⁵ Daraus ergibt sich eine Abfolge von drei großen Einzelbildern, die in V. 11–13 in die Bitten um das Ende der Frevler münden:

- 2–5 Porträt des Frevlers
(anthropologische und ethische Aspekte)
- 6–7 Kosmosmetapher (kosmologische Aspekte)
- 8–10 Tempelmetapher (tempeltheologische Aspekte)
- 11–13 Ende der Frevler
(anthropologische und ethische Aspekte)

Den Auftakt des Ganzen bildet der Abschnitt V. 2–5 mit einer phänomenologisch hellsichtigen Beschreibung des Frevlers. Der Frevler ist danach ein Mensch, der in sich hinein hört und dabei das „Raunen des Verbrechens“ (V. 2a) vernimmt, das ihn zum Frevler machen will. Die Sünde, so konstatiert der Text, ist eine Kraft, die im Inneren des – oder genauer: jedes – Menschen, nämlich in seinem „Herz“ (בֶּחַיִּי V. 2a) lokalisiert ist und die über die Augen (V. 2b.3a) – weder mit Gottes Wirklichkeit („Gottesschrecken“) noch mit der Außenwelt, sondern – allein mit sich selbst kommuniziert und die deshalb jedes Maß des Menschlichen verliert:

Die Stelle des Leibes, wo der Sünder das Maß des Menschlichen verliert, sind seine Augen. Das Wort ‚Auge‘ wird wiederholt (2b.3a) und beherrscht dadurch den Anfang der Beschreibung. Die Fenster des Menschen zur Welt sind keine Fenster mehr. Das Instrument, mit dem Wirklichkeit wahrgenommen und akzeptiert werden sollte, funktioniert nicht mehr. Denn vor den Augen müsste, wenn ein Mensch schon in die

84 Siehe dazu auch N. LOHFINK, *Innenschau* 178f.180.

85 Zur poetischen Struktur s. noch die Hinweise bei B. WEBER, *Werkbuch I* 174f. (der allerdings V. 10 mit V. 11–13 zusammennimmt) und C. STICHER, *Rettung* 124ff.

Sünde hineingeraten ist, Gottes Schrecken ansichtig werden: Gottes Reaktion auf das wirklichkeitszerstörende Sündigen, und nochmals dahinter einfach seine absolute Andersheit, sein Gottsein. Das können diese Augen nicht mehr wahrnehmen.⁸⁶

Warum? Weil der Frevler, wie V. 3–5 ausführen, ein in sich verkrümmter Mensch (*homo incurvatus in seipsum*) ist: er hat Augen, die nicht fähig/willens sind, die eigene Verkehrtheit aufzudecken und entsprechend zu hassen (V. 3), und einen trügerischen Mund, der aufgehört hat, aus Einsicht Gutes zu tun (V. 4). Darum ersinnt er nachts Unheil „auf seinem Lager“ (V. 5a α)⁸⁷ und führt es am Morgen auch aus, indem er – wie bereits die klassische Prophetie und die alte Weisheit wussten – einen „Weg“ (פְּתִיל) betritt, der nicht gut ist, und das Böse nicht verabscheut (V. 5a β).⁸⁸ So demonstriert der erste Abschnitt des Psalms nicht nur den gottfreien Innenraum des Sünders – „kein Gottesschrecken (ist) vor seinen Augen“ (V. 2b) –, sondern auch den engen *Zusammenhang von Anthropologie und Ethik*, wie er in den Körperbegriffen „Herz“ (V. 2a), „Augen“ (V. 2b.3a), „Mund“ (V. 4a) und dem ethischen Grundbegriff „(Lebens-)Weg“ (V. 5a β) zum Ausdruck kommt. Dem nächtlichen Planen folgt die böse Tat buchstäblich auf dem Fuß.

Während in V. 2–5 der Blick *nach innen* auf das in sich selbst verkrümmte Ich des Frevlers gerichtet ist, wird er in V. 6–7 *nach außen* auf die Schöpfung Gottes gelenkt. Dieser Wechsel der Blickrichtung geschieht im Text abrupt und geht mit einem Wechsel der Sprechrichtung (hin zur Anrede JHWHs) einher. Dabei nimmt der Beter nach V. 6f. zunächst die Welt in ihrer räumlichen Ausdehnung vom Himmel // den Wolken (*Vertikale*: oben) über die Gottesberge (*Horizontale*) bis zur großen Urflut (*Vertikale*: unten) wahr und sieht in diesen Erscheinungen der Schöpfungswelt Zeichen der „Güte“, der „Treue“, der „Gerechtigkeit“ und des „Rechts“ Gottes, die sich rettend (יִשׁוּ) „retten“ (hif.) an Mensch und Tier auswirken und insofern eine soziale Komponente haben. Mit N. Lohfink kann man hier von einer „Kosmosmetapher“ (s. Abb. 5) sprechen:

Der riesenhafte Raum der gesamten Schöpfung ist [...] von Gottes Güte angefüllt. Die Welt in ihrer Weite ist der Raum der Gottesgegenwart und damit auch der möglichen

86 N. LOHFINK, *Innenschau* 178.

87 Vgl. das Wehewort Mi 2,1: „Wehe denen, die Unrecht (אָרָם) planen/und Böses (עָר) tun auf ihren Lagern: beim Morgenlicht führen sie es aus, / denn es steht in der Macht ihrer Hände“, s. dazu R. KESSLER, *Micha* 114f.: die sprachliche Nähe von Ps 36,5 zu Mi 2,1 „zeigt, dass in der prophetischen Sozialkritik häufig von außen eben die Zustände kritisiert werden, die in den Klagen des Einzelnen der Betende als Betroffener beklagt“. Ps 36,5 beschreibt also die *Innensicht* der Vorgänge, deren *Außenwirkung* Mi 2,1–3 demonstriert. Dazu passt auch die Beobachtung von N. LOHFINK, *Innenschau* 178f., dass die Wörter für „Sünde“ in V. 3–5 allesamt eine soziale Dimension haben, der Frevler also „durch sein Handeln, vor allem aber durch seine Rede, die menschliche Gesellschaft durcheinander(bringt)“ (179).

88 Vgl. Jes 1,16f.; Am 5,14f. u. ö., s. dazu J. JEREMIAS, *Amos* 71f. Zum Thema „Gott und der Lebensweg“ s. oben 196ff.

Gottesbegegnung. Alle lebendigen Bewohner dieser Schöpfung begegnen hier dem Gott Israels, JHWH: nicht nur die Israeliten, auch nicht nur alle Menschen, sondern ‚Mensch und Tier‘ (V. 7). Sie begegnen ihm, indem er sie ‚rettet‘ (V. 7). Das Thema der Sünde ist also – so plötzlich und so deutlich markiert auch der Umschwung bei Vers 6 war – immer noch heimlich andrängend da. Gottes Gegenwart ist nicht friedlich-selbstverständlich. Seine Geschöpfe sind gefährdet. Die Bewohner des Weltenraumes müssen beständig vor dem in der Sünde andringenden Chaos ‚gerettet‘ werden. Gott ist ihnen nah, insofern er sie rettet.⁸⁹

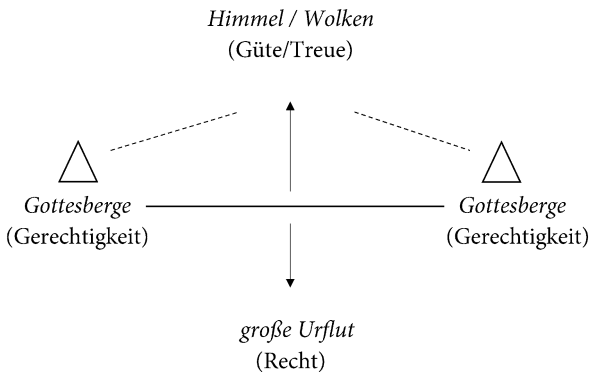


Abb. 5: Die Kosmosmetapher von Ps 36,6f.

Ohne dass terminologisch vom Licht der Sonne gesprochen würde, steht im Hintergrund der Kosmosmetapher von V. 6f. das Bild des welterfüllenden Sonnenlichts: „Denn was erfüllt den Raum zwischen Himmel und Erde, von einem Horizont zum andern? Allein das köstliche und alles klärende Licht der Sonne.“⁹⁰ Der Topos der Gotterfülltheit der Welt begegnet nicht nur in Ps 33,5; 57,6.11f. = 108,5f.; 71,19; 103,11f.; 113,46; 119,64.96; 139,8–12; 148,13⁹¹ oder im Ruf der Seraphen von Jes 6,3

Und einer rief dem anderen zu und sprach:
 „Heilig, heilig, heilig ist JHWH Zebaoth,
 die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit!“⁹²

sondern auch in der *ägyptischen Sonnentheologie des Neuen Reichs*, worauf bereits im Zusammenhang mit dem Topos der ‚Begehbarkeit der Welt‘ hingewiesen

89 N. LOHFINK, *Innenschau* 180.

90 N. LOHFINK, *Innenschau* 181.

91 Zu den Psalmen-Belegen s. auch unten 212f. (Anhang I 2).

92 H. IRSIGLER, *Gott 49* hat zutreffend bemerkt, das sich „heilig“ und „Herrlichkeit“ in Jes 6,3 „wie ein Innen zum Außen (verhalten): *qādōš* ‚heilig‘ ist die Eigenschaft, die im erscheinenden *kābōd* Jahwe Zebaots die ganze Erde durchdringt“, s. dazu auch F. HARTENSTEIN, *Unzugänglichkeit* 78ff.99ff.101ff. und O. KEEL, *Geschichte Jerusalems* 392f. Beide Lexeme begegnen auch in Ps 29,1f. und 96,7–9.

wurde. Die Sonne, deren Licht die *gesamte Welt* vom Himmel mit seinen beiden Horizonten bis zu den Enden der Erde erfüllt (Text 2), spendet dieses Licht *allen Geschöpfen*, die davon leben und mit ihm ihr Leben gestalten (Text 1):

Text 1

Du bist das Licht, das für die Menschheit aufgeht,
 10 die Sonne, die die Helligkeit gibt,
 um erkennen und unterscheiden zu lassen
 Götter und Menschen, wenn du dich zeigst.
 Jedes Gesicht lebt vom Anblick deiner Schönheit,
 aller Same entsteht, wenn du sie bestrahlst.
 15 Keiner ist, der ohne dich leben kann!
 Du leitest jedermann, indem sie zu ihrer Arbeit verpflichtet sind,
 du hast die Form ihres Lebens gebildet, nachdem du sichtbar wurdest.

Text 2

Du hast den Himmel in Besitz genommen mit seinen beiden Horizonten
 indem du erglänzt über dem Luftraum.
 Die Erde ist unter dir bis an ihr Ende,
 du hast sie ergriffen.⁹³

Die ganze Schöpfung ist nach Ps 36,6f. von der Gegenwart JHWHs erfüllt (vgl. Jes 6,3; Ps 72,19), deren ‚Ausstrahlungen‘ (Güte, Treue, Gerechtigkeit, Recht) sich heilvoll in alle Welt bis hin zu den Menschen und Tiere auswirken. Mit der Rettungsaussage von V.7b⁹⁴ erreicht der erste Teil (V. 6f.) des Hymnus V. 6–10 das Thema des zweiten Teils (V. 8–10), der die Partizipation der Menschen an Gottes Gegenwart und Gottes Gaben preist. Das Motivwort „Güte“ (טָוֵב), das in V. 6 die „Kosmosmetapher“ einleitet, wird hier hinsichtlich seiner Bedeutung für die Menschenwelt entfaltet und in V. 11f. auf die JHWH-Treuen und die Frevler ausgedehnt. Im Blick auf unser Thema sind dabei die beiden Lebensbilder – das Einzelbild „Im Schatten deiner Flügel“⁹⁵ und das Doppelbild „Fett deines Hauses“ // „Bach deiner Wonnen“ – wichtig, die in V. 10 gebündelt und mit einem rätselhaften und schönen Satz ins Grundsätzliche gewendet werden:

Denn bei dir ist die Quelle des Lebens,
 in deinem Licht sehen wir Licht.

93 Die Textzitate nach J. ASSMANN, Re 110f. Zur ‚Begehbarkeit der Welt‘ s. oben 198f.

94 Zu diesem Rettungshandeln JHWHs gibt es eine interessante Sachparallele in einem spätbabylonischen Hymnus auf den Gott Ninurta, der nicht nur den Schwachen und Demütigen, sondern den (Wild-)Tieren in der Not hilft, s. dazu ausführlicher B. JANOWSKI, Tiere 53 mit Anm. 85 (dort auch der Textnachweis).

95 Siehe dazu die Belege unten 211f. (Anhang I 1a).

Mit der Ortsbestimmung „bei dir“ (נָךְ + suff. 2.m.Sg.), d.h. in der Nähe des Tempelgottes, wird die Lebensmetaphorik von V. 8f. – Kostbarkeit, Schutz, Sättigung und Durststillung – aufgenommen und räumlich „verortet“. Das begründende Bekenntnis von V. 10 entfaltet diese Aussage durch die auf V. 9 zurückgreifende Wendung „Quelle des Lebens“ und vor allem durch eine *doppelte Lichtmetapher*. Das erst „Licht“ dürfte

[...] das ‚Licht seines (d.h. Gottes) Angesichts‘ (vgl. [Ps] 4,7; 44,4; 89,16) sein. Dabei ist ‚seines Angesichts‘ (d.h. seiner Zuwendung; *pnjm* ‚Zugewandtes, Gesicht‘) ein erklärender Genitiv. Er setzt ‚Licht‘ mit ‚Zuwendung‘ Gottes gleich. Das zweite Licht bedeutet nichts anderes als ‚Leben‘, wie der Ausdruck ‚Licht des Lebens‘ ([Ps] 56,14), nahegelegt. ‚Des Lebens‘ ist ebenso wie ‚seines Angesichts‘ ein erklärender Genitiv, der das Licht mit dem Leben identifiziert. [...] Der Sinn von (Ps) 36,10b ist also: ‚Durch deine Freundlichkeit leben wir!‘ und diese Bedeutung paßt ausgezeichnet zur ersten Hälfte des Verses: ‚Bei dir ist der Quell des Lebens‘ ([Ps] 36,10a)⁹⁶.

Im Bereich des Tempels, so konstatiert Ps 36,8–10, erfährt der Mensch die intensivste Form der Gottesnähe. Während in V. 8 das Bild eines schützenden Baldachins („Flügel“) evoziert wird, in dessen „Schatten“ sich die „Menschenkinder“ bergen, zeichnet V. 9 das Bild eines köstlichen Mahls, das von JHWH als Gastgeber an heiliger Stätte bereitet wird.⁹⁷ Besonders aussagekräftig ist dabei die Wendung „Bach deiner Wonnen“, die mit dem Steigerungsplural „Wonnen, Labungen“ (נְדָוִים, Pl. von נְדָוָה „Wonne[land]“) den Umriss der auf den Jerusalemer Tempel übertragenen Paradiesvorstellung zu erkennen gibt. Mit der Lichtaussage von V. 10 schließt sich dann der Kreis, der mit der Schilderung der welterfüllenden Gerechtigkeit Gottes in V. 6f. eröffnet wird und zugleich einen Kontrapunkt zur verschlossenen und düsteren Welt des Frevlers (V. 5aα) setzt. Jetzt tritt auch der Mensch wieder hervor, aber nicht in seiner gottfernen Vereinzelung wie am Anfang (V. 2–5), sondern als ein „Wir“, d.h. in der Gemeinschaft derer, „die dich (sc. JHWH) kennen“ und „die geraden Herzens sind“ (V. 11). Anders, so resümiert V. 13, die Übeltäter, die „dort“, am heiligen Ort des Tempels,⁹⁸ hingefallen sind: „sie wurden umgestoßen und können nicht mehr aufstehen“.

96 O. KEEL, Bildsymbolik 166, vgl. F. HARTENSTEIN, Angesicht JHWHs 179 ff.

97 Siehe dazu B. JANOWSKI, Konfliktgespräche 332 f.; N. LOHFINK, Innenschau 182 ff. und F. HARTENSTEIN, Angesicht JHWHs 146 ff. 181 f. u. ö.

98 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50, 223.228 (Hossfeld).

4. Zusammenfassung und Ausblick

Wie unser Durchgang gezeigt hat, ist das Thema „Gott und Raum“ für die Theologie der Psalmen/des Psalters von zentraler Bedeutung. Worin sie genauer besteht, sei abschließend noch einmal im Zusammenhang und anhand von drei Ebenen dargelegt.

4.1 Zusammenfassung

Biblisch-theologische Aspekte (Ebene 1)

Grundlegend ist zunächst der Sachverhalt, dass die Gott/Raum-Beziehung ein besonderer Ausdruck der *Weltzugewandtheit Gottes* ist. „Weltzugewandtheit Gottes“ bedeutet, dass der biblische Gottesgedanke keine abstrakte Idee ist, sondern – bei aller Transzendenz Gottes – an konkrete Räume gebunden wird. Es ist die Rede von der Gegenwart Gottes in *Zion/Jerusalem* und in seinem *Tempel*, von seinem Wirken in der *Schöpfung* und in ihren Bereichen *Himmel, Erde, Unterwelt* und vom *Körper* (Augen, Ohren, Herz, Geist, Eingeweide, Mutterleib) und *Lebensweg des Menschen* als besonderen Orten der Gottespräsenz. In allen diesen Orten und Räumen, die „Gottesnähe oder -ferne, Heil oder Unheil, Leben oder Tod(esnähe)“⁹⁹ vermitteln, wirkt Gott, wie die Texte eindrücklich zeigen,¹⁰⁰ auf eine spezifische Weise: als bergende Zuflucht (Audienzvorstellung) oder Retter aus der Unterwelt (Kompetenzausweitung JHWHs), als Schöpfer oder Welterhalter, als Geburtshelfer, Toralehrer oder Wegbegleiter (Wegmetaphorik). Alle diese Eigenschaften und Wirkweisen Gottes haben eine räumliche Komponente und machen den theologischen Bauplan des Psalters¹⁰¹ anhand seiner Raumdimensionen der Nähe, der Weite, der Höhe und der Tiefe¹⁰² anschaulich und konkret.

Die Anschaulichkeit der Raumbilder des Psalters hängt allerdings nicht an der Farbigkeit und Detailliertheit ihrer Ausführung, sondern an den *Verben der zielgerichteten Bewegung*, mit denen das königliche, schöpferische oder rettende *Handeln Gottes* in Szene gesetzt wird. Dazu zwei Beispiele. In Ps 30,2–4 wird die Errettung vom Tod als räumlicher Vorgang dargestellt, durch den JHWH den Beter wie einen ledernen Schöpfeimer (יָדַי, vgl.

99 B. WEBER, Werkbuch 3, 87.

100 S. dazu die Übersicht unten 211 ff. (Anhang I).

101 Den theologischen Bauplan des Psalters verdeutlicht H. SPIECKERMANN, Kosmos 197ff. anhand der Begriffe des „Bauens“ und „Gründens“ sowie der Beispieltexthe Ps 93 („Die Welt als Tempel“), Ps 84 („Der Tempel als Welt des Beters“) und Ps 9f.; 51; 57 („Das Herz als Thron Gottes“).

102 Vgl. K. SEYBOLD, Poetik I 373.

Num 24,7) aus der Tiefe der Zisterne „heraufgezogen“ (הָלַח pi. V. 2)¹⁰³ bzw. aus der *Scheol* „heraufgeholt“ hat (הִיף hif. V. 4, vgl. Jon 2,7):

- 2 Ich will dich erheben, JHWH,
denn du hast mich *heraufgezogen*
und hast nicht jubeln lassen meine Feinde über mich. (...)
- 4 JHWH, du hast *heraufgeholt* aus der Unterwelt mein Leben (נָפֶטֶס),
du hast mich zum Leben gebracht aus ‚denen, die‘ in die Zisterne
,hinabsteigen‘.

Auch in Ps 18,8–16 wird die Theophanie des Königsgottes vom Zion mittels Verben der Bewegung als kosmischer Vorgang von ungeheueren Ausmaßen veranschaulicht:

- 10 Und er *neigte* den Himmel und *stieg herab*
und Wolkendunkel war unter seinen Füßen.
- 11 Er *fuhr einher* und *flog*
und er *schwebte* auf den Flügeln des Windes.

Diese Beispiele ließen sich vermehren. Es geht bei den Raumbildern der Psalmen nie um eine photographische Wiedergabe des Wahrgenommenen, sondern immer um *handlungsrelevante Aspekte* und *zielgerichtete Bewegungen*, die die Anschaulichkeit des dargestellten Vorgangs hervorrufen und diesen damit für den Leser nachvollziehbar machen.

Literatur- und theologiegeschichtliche Aspekte (Ebene 2)

Die für die Gott/Raum-Thematik relevanten Aspekte Zion/Jerusalem/Tempel, Schöpfung und Anthropologie/Ethik sind zwar über den gesamten Psalter verteilt, haben aber einen jeweils spezifischen Ort. Am Anfang stehen die der mittleren Königszeit (spätes 8. Jh. v. Chr.) angehörenden Psalmen Ps 46; 48 und 93 mit ihren Aussagen zum horizontalen und vertikalen Weltbild der *Jerusalemmer Tempeltheologie*. Das dürfte das Gravitationszentrum der Gott/Raum-Thematik der Psalmen und vielleicht der Kern der Psaltertheologie sein,¹⁰⁴ weil der Tempel der Ort des Lebens ist.¹⁰⁵ Von ihm lassen sich mit S. Gillingham gut 70 Psalmen mit expliziten, d. h. linguistisch identifizierbaren *Zion markers* herleiten.¹⁰⁶ Erst in exilischer Zeit kommt mit dem *Schöpfungsthema* ein zweiter Aspekt hinzu. Dabei ist möglicherweise davon auszugehen, dass die Vorstellung der *creatio continua* (Welterhaltung) der vorexilischen Psalmentheologie „im Gefolge exilischer Krisenerfahrung zur Vorstellung der *prima creatio* ausgeweitet worden

103 Zum Vorgang s. Ex 2,16.19 und K. SEYBOLD, Poetik I 206.

104 Vgl. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 165: „Hier stößt man zu dem Kern der Psalmentheologie vor, an dem sich alle weiteren theologischen Stoffe ankristallisiert haben, der aber auch selbst im Verlaufe der Geschichte wahrnehmbare Transformationen erlebt hat.“

105 Siehe dazu B. JANOWSKI, Ort 207 ff.

106 Siehe dazu oben 176 f.

(ist)¹⁰⁷. In exilisch-nachexilischen Psalmen kommt dann als dritter Impuls der Aspekt der Anthropologie/Ethik hinzu, der den Menschen und sein Ergehen/Handeln ins Zentrum rückt (Körperbilder, Wegmetaphorik). Alle drei Aspekte können in unterschiedlicher Zusammensetzung miteinander kombiniert werden.

Die Vermutung, dass die Zionstheologie/Jerusalem-Tempeltheologie das Gravitationszentrum der Gott/Raum-Thematik der Psalmen und vielleicht sogar der Kern der Psaltertheologie ist, hat einiges für sich. Möglicherweise setzen dabei die vorexilischen Zionspsalmen (Ps 46; 48, vgl. für die nachexilische Zeit Ps 76; 84; 87 u. a.)¹⁰⁸ die Vorstellung vom Königtum Gottes voraus, „legen nun aber allen Ton auf den Ort, an dem es sich zeigt und erweist“¹⁰⁹. Die Königtum Gottes-Vorstellung, für die es mit Ps 93,1–4(.5) und Jes 6,1–5 vorexilische Belege gibt (mittlere Königszeit, spätes 8. Jh. v. Chr.), ist offenbar „die zentrale Vorstellung der Jerusalemer Tempeltheologie/Zionstheologie, von der alle anderen Vorstellungen – z. B. die von der Uneinnehmbarkeit Jerusalems – abgeleitet sind“¹¹⁰ und die auch Verbindungen mit weiteren Themen wie der Schöpfungstradition bzw. der Kosmos/Chaos-Matrix eingehen kann.

Psaltertheologische Aspekte (Ebene 3)

Eine offene Frage ist schließlich diejenige nach der psaltertheologischen Relevanz der Gott/Raum-Thematik. Wie sie zu beantworten ist, hatte bereits F.-L. Hossfeld unter Hinweis auf die *in den „Teil-Sammlungen und Teilpsaltern“ enthaltene Psalmentheologie*¹¹¹ angedeutet. Dieser Hinweis, der leider unausgeführt bleiben musste, ist m. E. zutreffend. So lässt sich etwa mit B. Weber im Blick auf die „Streuung und Platzierung des Wortfeldes ‚Zuflucht‘ [...] erwägen, dass diese Motivkonstellation bei der Gestaltung des Psalters, insbesondere von Teilbuch I (Ps 1/3–41), eine bedeutsame Rolle spielte“¹¹². Es begegnet hier in 16 Psalmen. Nimmt man noch das *Angesicht JHWHs*-Motiv und das *Im Schatten deiner Flügel*-Motiv hinzu, so erhöht sich die Zahl der in Frage kommenden Texte auf 25 – allein in Ps 1–41!¹¹³ Die theologische Bedeutung dieses Gottesschutz-/Rettungsmotivs, das häufig einen expliziten Zion-/Tempelbezug hat und das immer

107 R. KRATZ/H. SPIECKERMANN, Art. Schöpfung 266, s. dazu ausführlich H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 73 ff., aber auch die Hinweise oben Anm. 31.

108 Siehe dazu die Hinweise oben 177 ff.

109 J. JEREMIAS, Theologie 33 (Hervorhebung von mir).

110 M. LEUENBERGER, Art. Königsherrschaft Gottes I (Hervorhebung im Original), s. dazu auch B. JANOWSKI, Wohnung 35 ff.; B. JANOWSKI, Ort 217 ff.; K. SCHMID, Literaturgeschichte 63 ff. und J. JEREMIAS, Theologie 30 ff. Anders M. OEMING, Königsherrschaft Gottes 83 ff., der die Königtum Gottes-Vorstellung zwar ebenfalls für zentral hält, diese aber extrem spät datiert (für Ps 93 plädiert er für ein Datierung um 100 v. Chr.). Überzeugend ist das nicht.

111 Siehe dazu oben 175.

112 B. WEBER, Werkbuch III 141.

113 Zu den Belegen s. unten 211 (Anhang I 1a).

wieder anthropologisch und ethisch durchbuchstabiert wird,¹¹⁴ ist nicht zu überschätzen. Es bestimmt das Proömium (Ps 1–2) und das erste Buch des Psalters (Ps 3–41) und setzt damit einen Kontrapunkt zur Allgegenwart der Feinde des Beters. Weitere Beispiele wie die *Korachpsalmen*, der *Zweite Davidpsalter*, die *Asaphpsalmen*, die *JHWH König-Psalmen*, die *Wallfahrtspsalmen*, der *Fünfte Davidpsalter* und das *Schlusshallel* ließen sich anschließen.¹¹⁵

Die Bedeutung von Ps 1–2,3–41 für die Gott/Raum-Thematik ist nicht zu übersehen. Denn ein expliziter *Zion marker* („heiliger Berg“) begegnet gleich in dem individuellen Klagelied Ps 3, und zwar im Bericht über die Gebeterhörung V. 5–7:

- 5 Meine Stimme – ich rief (immer wieder) zu JHWH,
da antwortete er mir von seinem heiligen Berg her. – *Sela*
- 6 Ich, ich legte mich nieder und schlief (ein).
Ich erwachte, denn JHWH stützte mich.
- 7 Nicht fürchte ich mich vor Zehntausenden an (Kriegs-)Volk,
die ringsum Stellung bezogen haben gegen mich.

Wo immer die Szene von V. 6 zu lokalisieren ist, sie spielt nicht im Tempel, sondern, wie die Wendung „von seinem heiligen Berg“ zeigt, außerhalb desselben.¹¹⁶ Dieser Berg, von dem der Beter die rettende Antwort JHWHs erwartet und erhält, ist der Zion, von dem zum ersten Mal in Ps 2,6 die Rede ist:

Ich (sc. JHWH) habe meinen König eingesetzt
auf Zion, meinem heiligen Berg.

Der Gottesberg Zion und „die mit ihm verbundenen Vorstellung vom kosmisch dimensionierten Thron JHWHs in der Weltmitte (Ps 93) und der Gottesstadt (Ps 48: Zaphon, vgl. Jes 14,13) ist ein sicherer Rückbezug auf genuine Vorstellungen Jerusalems, die ihrerseits ein altes syrisch-kanaanäisches Erbe bilden“¹¹⁷ – und zum Urgestein der Psaltertheologie zählen.

4.2 Ausblick

Es gehört zur bleibenden Stärke des Psalters, dass seine einzigartigen Raumbilder die Gegenwart Gottes ‚anschaulich‘ machen und seiner theologischen Grundidee damit eine konkrete, geradezu architektonische Gestalt geben.¹¹⁸ Das zeigt sich

114 Zu den Belegen s. unten 213 (Anhang I 3).

115 Zu den Belegen s. unten 214f. (Anhang II).

116 Siehe dazu F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, Psalmen 149ff. (Janowski). Die Metapher „heiliger Berg“ oder „Berg seines Heiligtums“ gehört zum Inventar der Jerusalemer Tempeltheologie und ihres religiösen Symbolsystems, s. dazu B. JANOWSKI, Ort 207ff.

117 F. HARTENSEIN/B. JANOWSKI, Psalmen 96 (Hartenstein).

118 Zur architektonischen Grundidee des Psalters s. K. SEYBOLD, Poetik I 373, vgl. oben 175f.

auch in der Rezeptions- und Frömmigkeitsgeschichte. Seit den Anfängen des Christentums ist der Psalter immer wieder durch Metaphern charakterisiert worden, die seine besondere spirituelle Qualität mit einem „großen Haus“ verglichen haben.¹¹⁹ Die Hausmetapher begegnet schon früh, nämlich bei Hieronymus (ca. 347–419/420), der in der Einleitung zu seinem Psalmenkommentar Ps 1 die „Haupttür“ (*grandis porta*) nennt, die in das „große Haus“ (*magna domus*) des Psalters hineinführt:

Der Psalter ist gewissermaßen ein großes Haus, das zwar einen Schlüssel für die Außentür hat, aber eigene Schlüssel für die verschiedenen inneren Räume. Mag auch der Schlüssel der Haupttür, der Heilige Geist, größer sein, so hat doch auch jeder Raum sein eigenes Schlüsselchen. Wenn also jemand die Schlüssel des Hauses durcheinander wirft, so kann er, wenn er einen Raum öffnen will, es nicht tun, außer er findet den Schlüssel. So sind die einzelnen Psalmen gewissermaßen einzelne Räume, die ihre eigenen Schlüssel haben. Die Haupttür dieses Hauses ist der erste Psalm.¹²⁰

Der Psalter ist aber kein Haus oder Tempel aus Steinen, sondern aus Worten (*templum spirituale*), mit Ps 1–2 als weitem „Eingangportal“ (Hieronymus: *grandis porta*) und mit Ps 146–150 als klangvollem „Schlussstein“. Wer diesen „sprachlichen Tempel“¹²¹ betritt und – um bei diesem Bild zu bleiben – in seinen Räumen, in seinen Gängen und auf seinen Treppen umhergeht, legt die 150 Einzelpsalmen und die in ihnen aufgereihten Stationen der Geschichte Israels meditierend den langen und beschwerlichen Weg von der Klage zum Lob zurück und begegnet auf ihm dem Königs- und Rettergott vom Zion, der sein Heil für den einzelnen, für Israel und die Völker, ja für die ganze Schöpfung wirkt. Der Gott der Psalmen ist keine abstrakte Idee, kein „Gott der Philosophen“ (B. Pascal), sondern ein Gott, der die ganze Welt und alles, was Atem hat (vgl. Ps 150,6), in seine schöpferische Gegenwart einbezieht und dem darum auch der universale Lobpreis gilt – im Himmel, auf Erden und in den abgründigen Tiefen des Meeres (Ps 148).

5. Anhang: Raumkonzepte in den Psalmen

Im Folgenden wird zunächst eine Synopse der Themenaspekte gegeben.¹²² Die Psalmen mit zwei oder drei Aspekten werden dabei fett hervorgehoben (I). Am Schluss folgt eine Übersicht über die psaltertheologischen Schwerpunkte der

119 Es gibt in der Geschichte des Christentums auch andere Psalter-Metaphern wie die „Spiegel“- und die „Fruchtgarten“-Metapher, s. dazu die Hinweise bei B. JANOWSKI, Tempel 287 ff.

120 Vgl. F.-L. Hossfeld/T.M. Steiner, Probleme 241 ff. u. a.

121 Zu diesem Ausdruck s. B. JANOWSKI, Tempel 313.

122 Das Kriterium für die Textauswahl ist ein sprachliches, d. h. ausschlaggebend sind die für das Thema „Gott und Raum“ relevanten tempeltheologischen, schöpfungstheologischen und

Gott/Raum-Thematik (II). In den Anmerkungen werden knappe Hinweise zur ersten Orientierung gegeben.

I. Synoptischer Überblick

1. Zions- und tempeltheologische Aspekte

a) *Gott und Zion / Jerusalem / Tempel*

Proömium: 2,6

Buch I: 3,5; 5,8; 7,8; 9,5.8.12; 11,4; 14,2.7; 15,1; 18,7.12; 20,3; 23,6; 24,3.7.9; 26,6f.; 27,4–6; 28,2; 29,9; 31,21; 33,14f.; 36,9

Buch II: 42,5; 43,3f.; 46,5f.; 47,9; 48,2f.; 50,2; 51,20; 52,10; 53,7; 55,15.20; 60,8; 61,5; 63,3; 65,2.5; 66,13–15; 68,6.16–19.25.29f.36; 69,10

Buch III: 73,17; 74,2f.4.7; 76,3; 78,54.68f.; 79,1; 80,2; 83,13; 84,2–5.8.11; 87,1–3.5

Buch IV: 91,1; 92,13f.; 93,2.4f.; 96,6.8; 99,1f.5.9; 100,4; 101,8; 102,13f.17.20.22; Buch V: 108,8; 110,2; 116,18f.; 118,26f.; 122,1–4.9; 125,1f.; 128,5; 129,5; 132,5.7. 13–18; 134,1; 135,2; 137,1.5f.; 138,2; 146,10; 147,2f.12–14; 149,2; 150,1–6¹²³

Spezielle Aspekte

– *Das Angesicht JHWHs* (Audienzvorstellung)

Buch I: 4,7; 9,4.20; 10,11; 11,7; 13,2; 16,11; 17,2.15; 18,7; 19,15; 21,7.10; 22,25.28.30; 24,6; 27,8f.; 30,8; 31,17.21; 34,17; 41,13 (weitere Belege in den Büchern II–V)¹²⁴

– *Gott als Zuflucht / Schutz / Burg / Hütte / Versteck / Fels / Schild*

2,12; 3,4; 5,12f.; 7,2.11; 9,10; 11,1; 14,6; 16,1.5f.; 17,7; 18,3.31.36.47; 19,15; 27,1.5; 28,1.7f.; 31,3–5.21; 32,7; 33,20; 46,2.8.12; 59,10.12.17f.; 61,4f.; 62,3.7–9; 71,3; 78,35; 84,6.12; 91,1f.4.9; 92,16; 94,22; 95,1; 115,9–11; 118,8f.; 119,114; 140,8; 144,1f.¹²⁵

– *„Im Schatten deiner Flügel“*

17,8f.; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,1.4¹²⁶

anthropologischen/ethischen *Termini* (Nomina und Verben), nicht aber motivliche oder vorstellungsmäßige Anspielungen. Selbstverständlich gibt es zahlreiche Berührungen mit dem Thema „Mensch und Raum“, das einer eigenen Untersuchung bedürfte. Ähnliches gilt auch für das Thema „Gott/Mensch und Zeit“ in den Psalmen, s. dazu vorläufig B. WEBER, Werkbuch III 79ff.

123 Siehe dazu O. KEEL, Bildsymbolik 157ff.; H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 87ff.; S. GILLINGHAM, Zion Tradition 313ff. und B. WEBER, Werkbuch 3, 88ff.

124 Siehe dazu F. HARTENSTEIN, Angesicht JHWHs 231ff.244ff. und B. JANOWSKI, Buchreligion 233ff. Insgesamt zählt Hartenstein 86 tempelorientierte Belege für das „Angesicht JHWHs“ im Psalter, vgl. auch B. JANOWSKI, Buchreligion 237f.

125 Siehe dazu O. KEEL, Bildsymbolik 158ff.; J. CREACH, Yahweh; W.P. BROWN, Seeing 15ff. 197ff.; K. LIESS, Weg 155ff.; F. HARTENSTEIN, Angesicht JHWHs 172ff. u. a.

126 Siehe dazu O. KEEL, Bildsymbolik 170ff.; W.P. BROWN, Seeing 20ff. und F. HARTENSTEIN, Angesicht JHWHs 146ff.

b) *Der Tempelgott und die Unterwelt (Kompetenzausweitung JHWHs)*

9,14f.18; 18,4–7.17; 30,2–4; 40,2f.; 116,3–9.19; 144,7f., vgl. 49,16; 69,15f.; 71,20; 86,13; 103,4; 107,17–22¹²⁷

Spezielle Aspekte

- *Der Bedrängte im Totenreich* (Ort der Gottesferne)
16,10 (negiert); 18,5; 22,16; 28,1; 69,2f.; 88,4–10a; 107,18; 143,3.7¹²⁸
- „Die Toten loben JHWH nicht“
6,6; 30,10; 88,11–13; 115,17f.¹²⁹

2. Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte

a) *Schöpfer des Himmels und der Erde (/des Meeres)*

8,4; 24,1f.; 33,6–8; 96,5; 115,15; 119,90; 120,26; 121,2; 124,8; 134,3; 136,5–9; 146,6; 148,5f.¹³⁰

b) *Gottes Gegenwart / Wirken in Schöpfung (und Geschichte)*

2,4; 8,2.4; 18,8–16; 19,2–7; 29,3.5–9a.10; 47,3.8; 50,1–6; 59,14; 65,6–9.10–14; 68,8f.; 74,13–15; 75,4; 77,17–20; 78,23f.; 89,3.10–13; 93,3f.; 99,1; 102,20.26; 104,2–4.10–18.24.25f.32; 107,3.4–9.23–32.33–35; 113,4; 135,6f.; 144,5–8; 147,4.8f.¹³¹

Spezielle Aspekte

- *Himmel / Erde / Meer als Eigentum Gottes* (Eigentumsdeklaration)
24,1; 50,12; 89,12; 95,4f.; 115,16¹³²
- *Konfrontation von Schöpfung und Chaos*
74,13f.17; 89,10f.; 93,3f.; 104,5.9¹³³

127 Siehe dazu oben 180ff.

128 Siehe dazu die Hinweise oben Anm. 22.

129 Siehe dazu B. JANOWSKI, Die Toten 218ff.

130 Siehe dazu H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 21ff.76f.; B. WEBER, Werkbuch 3, 96f. und O. KEEL/S. SCHROER, Schöpfung 38.89.134.177 u.ö.

131 Siehe dazu O. KEEL, Bildsymbolik 181ff. und H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 87ff.

132 Siehe dazu M. METZGER, Eigentumsdeklaration 76ff., vgl. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 82f.

133 Siehe dazu oben 186ff.

- *Gottes Gericht / Gerechtigkeit / Rettung vom Himmel (/Zion) her*
11,4; 14,2 // 53,3; 20,7; 33,13–19; 36,7; 50,4.6; 57,4; 58,12; 76,9f.; 80,15f.; 85,12; 96,13;
98,9; 102,3.19–21; 110,2; 113,4–9; 144,7f.¹³⁴
- *Die Gotterfülltheit der Welt*
33,5; 36,6f.; 57,6.11f = 108,5f.; 71,19; 72,19; 103,11f.; 113,4–6; 119,64.96; 139,8–12;
148,13¹³⁵
- *Universales Gotteslob / universale Freude über Gott*
19,2–4; 29,1f.9b; 48,11; 50,6; 69,35; 89,6–9; 96,11–13; 97,1.6; 98,4–9; 100,1f.4f.; 113,3;
148,1–14; 150,1–6¹³⁶

3. Anthropologische und ethische Aspekte

a) *Rettung aus der Unterwelt (Grab, Grube, Wasser, Schlamm)*

S. unter 1 b

b) *Der Körper als Ort der Gottespräsenz (Körperbilder)*

10,17 (Herz); 22,10f. (Mutterleib); 25,17 (Herz); 36,2 (Augen); 37,30f. (Herz); 40,7–9 (Eingeweide); 51,12–14 (Herz, Geist); 57,8 (Herz); 78,1 (Ohr); 139,13–16 (Mutterleib)¹³⁷

c) *JHWH und der Lebensweg (Wegmetaphorik)*

1,1.6; 5,9; 16,11; 17,5; 18,22.33; 23,3f.; 25,4.12; 26,12; 27,11; 32,8; 35,6; 37,5.14f.23f.31.34;
40,3; 44,18; 56,14; 78,10; 86,11; 91,11f.; 102,24; 107,6f.40; 116,8f.; 119,2f.5f.9.14f.26f.29f.
32. 33.35.37. 59.101.104.105.168; 121,3; 139,3.24; 142,4f.; 146,9¹³⁸

Spezielle Aspekte

- *Der „weite Raum“ (vs. Bedrängnis/Enge)*
4,2; 18,20.37; 25,15.17; 31,9; 118,5; 119,45¹³⁹

134 Siehe dazu O. KEEL, Bildsymbolik 162ff.187ff.

135 Siehe dazu oben 200ff.

136 Siehe dazu O. KEEL/S. SCHROER, Schöpfung 167ff.

137 Siehe dazu oben 191ff.

138 Siehe dazu O. KEEL, Bildsymbolik 204ff.; W.P. BROWN, Seeing 31ff.; K. LIESS, Weg 223ff.242ff.; F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, Psalmen 24ff.42ff. (Janowski).

139 Siehe dazu oben 196ff.

II. Psaltertheologische Schwerpunkte

1. Proömium (Ps 1–2) und Erster Davidpsalter (Ps 3–41)

- *Zions- und tempeltheologische Aspekte*: 2 / 4; 5; 6; 10; 13; 14 / 15; 16; 17; 18; 19; 20; 22; 23; 24 / 26; 27; 29; 30; 31; 33; 34 / 36; 37; 40; 41
- *Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte*: 2 / 8; 11; 14 / 18; 19; 20; 24 / 29; 33 / 36
- *Anthropologische und ethische Aspekte*: 1 / 4; 5 / 16; 17; 18; 22; 23 / 25; 26; 27; 31; 32 / 35; 36; 37; 40

2. Korachpsalmen I (Ps 42–49) und II (Ps 84–85.87–88)

- *Zions- und tempeltheologische Aspekte*: 42/43; 44; 46–48; 49 / 84; 85; 87; 88
- *Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte*: 47
- *Anthropologische und ethische Aspekte*: 48

3. Zweiter Davidpsalter (Ps 51–72)

- *Zions- und tempeltheologische Aspekte*: 51; 52; 55; 59; 60; 65; 66; 68; 69; 71
- *Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte*: 57; 58; 59; 65; 68; 69; 71; 72
- *Anthropologische und ethische Aspekte*: 56

4. Asaphpsalmen (Ps 73–83)

- *Zions- und tempeltheologische Aspekte*: 73; 74; 76; 78; 79; 80; 83
- *Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte*: 74; 75; 76; 77; 78; 80
- *Anthropologische und ethische Aspekte*: 78

5. JHWH König-Psalmen (Ps 93–100)

- *Zions- und tempeltheologische Aspekte*: 93; 94; 95; 96; 99; 100
- *Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte*: 93; 95; 96; 97; 99
- *Anthropologische und ethische Aspekte*: 100

6. Wallfahrtspsalmen (Ps 120–134)

- *Zions- und tempeltheologische Aspekte*: 122; 125; 128; 129; 132; 134
- *Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte*: 124; 134
- *Anthropologische und ethische Aspekte*: 121

7. Fünfter Davidpsalter (Ps 138–145)

- *Zions- und tempeltheologische Aspekte*: 138; 140; 143; 144
- *Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte*: 139
- *Anthropologische und ethische Aspekte*: 139; 142

8. Schlußhallel (Ps 146–150)

- *Zions- und tempeltheologische Aspekte*: 146; 147; 149; 150
- *Schöpfungstheologische / kosmologische Aspekte*: 146; 147; 148
- *Anthropologische und ethische Aspekte*: 146; 150

In folgenden Einzelsalmen, Kompositionen und Teilsammlungen begegnet die Gott/Raum-Thematik dagegen nur sporadisch, und zwar:

- in der Komposition Ps 90–92 (zwei Themenaspekte in Ps 91)
- im Dritten Davidpsalter Ps 101–103 (drei Themenaspekte in Ps 101; 102; 103)
- in der Ersten Hallelujatriade Ps 104–106 (ein Themenaspekt in Ps 104)
- im Lobpsalm 107 (drei Themenaspekte)
- im Vierten Davidpsalter Ps 108–110 (zwei Themenaspekte in Ps 108; 110)
- in der Dritten Hallelujatriade Ps 115–117 (drei Themenaspekte in Ps 115; 116)
- im Dankpsalm 118 (zwei Themenaspekte)
- im Alphabetischen Torapsalm 119 (drei Themenaspekte)
- in den Geschichtspsalmen 135–136 (zwei Themenaspekte in Ps 135; 136)
- im Zionspsalm 137 (ein Themenaspekt)

Abstract

Based on the architecture of the Psalter with its dimensions of near, far, high, and low (cf. Seybold, *Poetik*, 373), this chapter focuses on the three most important spatial conceptions of the Psalter, i.e. the temple-theological, creation-theological, and anthropological-ethical. Taking Ps 36 and the topos of the „world totally imbued with God“ as an example, these three aspects are brought together. Finally, a table outlining the spatial conceptions of the Psalter and its theological focuses is provided.

Literatur

M. ALBANI, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient* (ABG 1), Leipzig 2000.

- J. ASSMANN, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie (OBO 51), Fribourg/Göttingen 1983.
- , Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.
- R. BARTELMUS, Art. *rāhab* usw., in: ThWAT 7 (1993) 449–460.
- CHR. BARTH, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Neu herausgegeben von B. Janowski, Stuttgart/Berlin/Köln³ 1997.
- A. BERLEJUNG, Art. Weltbild/Kosmologie, in: A. Berlejung/Chr. Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt⁵ 2016, 67–75.
- A. BERLIN, The Wisdom of Creation in Ps 104, in: R. Troxel u.a. (Hg.), Seeking Out the Wisdom of the Ancients (FS M.V. Fox), Winona Lake, IN 2005, 71–83.
- W.A.M. BEUKEN, Jesaja 13–27 (HThK.AT), Freiburg/Basel/Wien 2007.
- E. BONS, Psalm 31 – Rettung als Paradigma. Eine synchron-leserorientierte Analyse (FThSt 48), Frankfurt a.M. 1994.
- W.P. BROWN, Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor, Louisville, KY/London 2002.
- W. BÜHRER, Am Anfang Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (FRLANT 256), Göttingen 2014.
- J.F.D. CREACH, Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter (JSOT.Supp.-Ser. 217), Sheffield 1996.
- G.D. EBERHARDT, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II 23), Tübingen 2007.
- CHR. FREVEL/O. WISCHMEYER, Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 11), Würzburg 2003.
- J. GÄRTNER, Vom Tod zum Leben. Das Danklied als Ort theologischer Reflexion, in: ThLZ 143 (2018) 1211–1226.
- S. GILLINGHAM, The Zion Tradition and the Editing of the Hebrew Psalter: J. Day (Hg.), Temple and Worship in Biblical Israel: in: LHBOTS 422 (2005) 308–341.
- M. GROHMANN, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007.
- , Der Anfang des Lebens. Anthropologische Aspekte der Rede von Geburt im Alten Testament, in: B. Janowski/K. Liess (Hg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg/Basel/Wien 2009, 365–399.
- A. GRUND, „Eine Festung ist uns der Gott Jakobs“. Psalm 46 in jüdischen und christlichen Deutungen, in: M. Grohmann/Y. Zakovitch (Hg.), Jewish and Christian Approaches to Psalms (HBS 57), Freiburg/Basel/Wien 2009, 57–76.
- G. HAKIZIMANA, Der Mensch als Gefährte Gottes. Untersuchungen zu Struktur und Theologie von Psalm 139 (fzb 132), Würzburg 2015.
- F. HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
- , Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen 2008.
- , JHWH, Erschaffer des Himmels. Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments, in: ZThK 108 (2013) 383–409.
- , „Wehe, ein Tosen vieler Völker ...“ (Jesaja 17,12). Beobachtungen zur Entstehung der Zionstradition vor dem Hintergrund des jüdisch-assyrischen Kulturkontakts, in: ders., Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur

- Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 127–174.
- , Gott als Horizont des Menschen. Nachprophetische Anthropologie in Psalm 51 und 139, in: R. Lux/E.-J. Waschke (Hg.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (FS A. Meinhold) (ABG 23), Leipzig 2006, 491–512.
- F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, *Psalmen* (BK 15/1), Neukirchen-Vluyn 2012 ff.
- F.-L. HOSSFELD, Art. Psalmen I, in: *LThK*³ 8 (1999) 689–693.
- /T.M. STEINER, *Problems and Prospects in Psalter Studies*, in: S. Gillingham (Hg.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence*, Oxford 2013, 240–258.
- / E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB 29). Würzburg 1993.
- /–, *Psalm 51–100* (HThK.AT). Freiburg/Basel/Wien 2000.
- /–, *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg/Basel/Wien 2008.
- H. IRSIGLER, *Keine Flucht vor Gott. Zur Verwendung mythischer Motive in der Rede vom richterlichen Gott in Amos 9,1–4 und Psalm 139*, in: Ders. (Hg.), *Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen* (QD 209), Freiburg/Basel/Wien 2004, 184–233.
- , *Gott als König in Berufung und Verkündigung Jesajas*, in: Ders., „Denk an deinen Schöpfer“. *Studien zum Verständnis von Gott, Mensch und Volk im Alten Testament* (SBAB 60), Stuttgart 2015, 31–57.
- B. JANOWSKI, *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament*, Bd. 1 (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989.
- , *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf*, in: Ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1*, Neukirchen-Vluyn 1993/2004⁴, 148–213.
- , *Auch die Tiere gehören zum Gottesbund. Gott, Mensch und Tier im alten Israel*, in: Ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 3–32.
- , *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*, in: Ders., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, Neukirchen-Vluyn 2003, 27–71.
- , *Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis*, in: Ders., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–243.
- , *Dankbarkeit. Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen*, in: Ders., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, Neukirchen-Vluyn 2003, 267–312.
- , Art. *Schöpfung II*, *RGG* 7 (2004) 970–972.
- , *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: Ders., *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171.
- , *Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik in den Psalmen*, in: Ders., *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen-Vluyn 2008, 221–248.

- , Der Gott Israels und die Toten. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze, in: Ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 266–304.
- , Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ⁴2013.
- , Die Welt des Anfangs. Gen 1,1–2,4a als Magna Charta des biblischen Schöpfungsglaubens, in: Ders., Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 3–29.
- , Der Ort des Lebens. Zur Kultsymbolik des Jerusalemer Tempels, in: Ders., Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 207–243.
- , Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters, in: Ders., Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 287–314.
- , Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, in: Ders., Das hörende Herz. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6, Göttingen 2018, 3–30.
- , Auf dem Weg zur Buchreligion. Transformationen des Kultischen im Psalter, in: Ders., Das hörende Herz. Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6, Göttingen 2018, 345–384.
- J. JEREMIAS, Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen ³2013.
- , Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen 2015.
- E. JOOSS, Raum. Eine theologische Interpretation (BEvTh 122), Gütersloh 2005.
- O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen ⁵1996.
- , Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Teil 1–2. Göttingen 2007.
- /S. SCHROER, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Freiburg, Schweiz ²2008.
- R. KESSLER, Micha (HThK.AT), Freiburg/Basel/Wien 1999.
- M. KÖCKERT, Literargeschichtliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 104, in: R.G. Kratz u. a. (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift (FS O.H. Steck) (BZAW 300), Berlin/New York, NY 2000, 259–279.
- , Ausgespäht und überwacht, erschreckend wunderbar geschaffen. Gott und Mensch in Psalm 139, in: ZThK 107 (2010) 415–447.
- C. KÖRTING, Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2006.
- , Zion, deine Lieder, in: M. Saur (Hg.), Die Kleine Biblia. Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters (BThSt 148), Neukirchen-Vluyn 2014, 37–58.
- R.G. Kratz/H. Spieckermann, Art. Schöpfung II, in: TRE 30 (1999) 258–283.
- A. KRÜGER, Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104 (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn 2010.
- TH. KRÜGER, „Kosmo-theologie“ zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher „Schöpfungs“-Konzepte, in: Ders. (Hg.), Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 91–120.
- M. LEUENBERGER, Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT 76), Tübingen 2011.

- , Großkönig und Völkerkampf in Psalm 48. Zur historischen, religions- und theologiegeschichtlichen Verortung zweier zionstheologischer Motive, in: A. Grund/A. Krüger/F. Lippke (Hg.), *Ich will dir danken unter den Völkern* (FS B. Janowski), Gütersloh 2013, 142–156.
- , Jhwh, „der Gott Jerusalems“ (Inscription aus Ḥirbet Bet Lavy 1,2). Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive, in: *EvTh* 74 (2014) 245–260.
- , Art. Königsherrschaft Gottes (wibilex, Zugriff am 15.12.2017)
- M. LICHTENSTEIN, *Von der Mitte der Gottesstadt bis an Ende der Welt. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition* (WMANT 139), Neukirchen-Vluyn 2014.
- K. LIESS, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II 5), Tübingen 2004.
- CHR. LINK, *Der Mensch als Geschöpf und als Schöpfer*, in: J. Moltmann (Hg.), *Versöhnung mit der Natur* (KT 92), München 1986, 15–47.
- N. LOHFINK, *Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1*, in: Ders., *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg/Basel/Wien 1999, 29–48.
- , *Innenschau und Kosmosmystik. Zu Psalm 36*, in: Ders., *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg/Basel/Wien 1999, 172–187.
- M. MARK, *Meine Stärke und mein Schutz ist der Herr. Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118* (fzb 92), Würzburg 1999.
- M. METZGER, *Eigentumsdeklaration und Schöpfungsaussage*, in: Ders., *Schöpfung, Thron und Heiligtum* (BThSt 57), Neukirchen-Vluyn 2003, 75–94.
- R. MÜLLER, *Das befestigte Herz. Psalm 57 und die kosmologische Dimension der althebräischen Anthropologie*, in: M. Saur (Hg.), *Die kleine Biblia. Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters* (BThSt 148), Neukirchen-Vluyn 2014, 59–82.
- M. OEMING, *„ER ist der König der Ehre“. Die Königsherrschaft Gottes als ein theologisches Leitbild im Buch der Psalmen*, in: M. Saur (Hg.), *Die kleine Biblia. Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters* (BThSt 148), Neukirchen-Vluyn 2014, 83–120.
- C. PETERSEN, *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchungen der mythischen Elemente in den Psalmen* (BZAW 157), Berlin/New York, NY 1982.
- J. RENZ, *„Jahwe ist der Gott der ganzen Erde“. Der Beitrag der außerkanonischen althebräischen Texte zur Rekonstruktion der vorexilischen Religions- und Theologiegeschichte Palästinas*, in: M. Pietsch/F. Hartenstein (Hg.), *Israel zwischen den Mächten* (FS St. Timm) (AOAT 364), Münster 2009, 289–377.
- J. RENZ/W. RÖLLIG, *Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd.1*, Darmstadt 1995.
- P. RIEDE, *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen* (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000.
- K. SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Darmstadt 2008.
- , *Schöpfung* (Themen der Theologie 4) (UTB 3514), Tübingen 2012.
- J. SCHNOCKS, *Psalmen* (UTB 3473), Paderborn 2014.
- K. SEYBOLD, *Poetik der Psalmen*. Stuttgart 2003 (= Poetik I).
- , *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament*, Stuttgart 2006 (= Poetik II).
- H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989.

- , Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament, in: *Bib.* 73 (1992) 1–31.
- , Der theologische Kosmos des Psalters, in: *BThZ* 21 (2004) 61–79.
- , Lieben und Glauben. Psalm 116 als Schlüssel zur Theologie des Gebetes, in: Ders., *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie (FAT 91)*, Tübingen 2014, 286–299.
- T.M. STEINER, ‚God is in the midst of the city‘. Temple and City in Ps 46, in: J. Flebbe (Hg.), *Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions (BBB 179)*, Göttingen 2016, 95–124.
- C. STICHER, Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen (BBB 137), Berlin/Wien 2002.
- H. TITA, Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament (OBO 181). Fribourg/Göttingen 2001.
- CHR. UEHLINGER/A. GRANDY, Vom Toben des Meeres zum Jubel der Völker. Psalterexegese-Beobachtungen zu Psalm 46, in: D. Böhler/I. Himbaza/Ph. Hugo (Hg.), *L'Écrit et l'Esprit (FS A. Schenker) (OBO 214)*, Fribourg/Göttingen 2005, 372–393.
- B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1–72*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
- , *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*. Stuttgart 2010.
- P. WEIMAR, *Jona (HThK.AT)*, Freiburg/Basel/Wien 2014.
- M. WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT 10)*, Göttingen 2010.
- R.J. WILLIAMS, Some Egyptianisms in the Old Testament, in: *Studies in Honor of J.A. Wilson*, Chicago, IL 1969, 93–98.
- T. YAMAYOSHI, „Raunen des Verbrechens zum Frevler inmitten meines Herzens“. Versuch einer biblisch-theologischen Auslegung von Ps 36,2, in: *AJBI* 38 (2012) 53–77.
- M. ZEHNDER, *Wegmetaphorik im Alten Testament (BZAW 268)*, Berlin/New York, NY 1999.
- , Zentrale Aspekte der Semantik der hebräischen Weg-Lexeme, in: A. Wagner (Hg.), *Studien zur hebräischen Grammatik (OBO 156)*, Fribourg/Göttingen 1997, 155–170.
- , Art. Weg, in: M. Fieger/J. Krispenz/J. Lanckau (Hg.), *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 438–442.
- E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 11)*, Stuttgart 2¹⁹⁸⁷.

„Des Nachts singe ich seine Lieder“ (Ps 42,9). Erinnerung, Zion und die Völker im Ersten Korachpsalter (Ps 42–49)

1. Ps 42/43

Der implizierte Beter von Ps 42/43 befindet sich fern ab der Heimat, vermutlich im Gebiet Baschans (Ps 42,7).¹ Er sehnt sich nach der Nähe des Gottes, der ihn scheinbar verlassen (Ps 42,8f.) und ihn seinen Feinden und Bedrängern ausgeliefert hat (Ps 42,10f.). Die Situation des Beters fasst sich zusammen in zwei Fragen: (1.) der von den Nicht-Israeliten an ihn herangetragenen spöttischen Frage „Wo ist dein Gott?“ (Ps 42,4.11; vgl. Ps 79,10; 115,2) und (2.) der Klage des Beters: „Wozu hast du [= Gott] mich vergessen?“ (Ps 42,10) bzw. dramatisiert formuliert „Wozu hast du [= Gott] mich verworfen?“ (Ps 43,2). Seiner Situation stellt sich der Beter im Gebet zu Gott und im Zwiegespräch mit sich selbst. Er betet zu Gott, dessen Nähe er ersehnt, zu dessen Audienz er wieder im Tempel empfangen werden möchte (Ps 42,1–3) – und zugleich redet er sich selbst gut zu in der Gewissheit, dass er Gott im Tempel wieder loben wird (Ps 42,6.12; 43,5) aufgrund seiner kommenden Rettung (Ps 42,9).

Dem Psalm liegt – im positiven Sinne – die Logik des „Was war, wird wieder sein“ (Koh 1,9) zugrunde.² Der Beter in Ps 42/43 ist sich gewiss, dass er wieder

1 Diese Lokalisierung des Beters in Ps 42,7 ist einzigartig im Psalter. Die Ausdrücke ארץ ירדן und הרמון finden sich je in dieser Form nur hier. Wenn die Bezeichnung ארץ ירדן ähnlich wie גאון ירדן verstanden kann, handelt es sich vielleicht um eine Bezeichnung für Moab, Bashan und/oder Gilead bzw. deren Gebiete entlang des Jordans (Sach 11,3 [siehe C.L. MEYERS/ E.M. MEYERS, Zechariah 9–14, 248]; vgl. Jos 22,11 zur Bezeichnung des Jordans als gegenüber Kanaans). Im Zusammenhang mit הרמון legt es sich daher nahe, dass der Beter sich im Gebiet Baschan befindet, dass sich im Osten, vom Hermon im Norden bis zum mittleren (*wādi el-meddān*) und oberen Jarmuk (*wādi ez-zēdi*) im Süden erstreckt (siehe E. REUTER, Art. Baschan). Man erfährt aus dem Psalm nicht, warum der Beter sich in dieser Region befindet (siehe H.-J. KRAUS, Psalmen 1–59, 473). Der Grund für den Aufenthalt des Beters fern ab vom Tempel, in der Fremde ergibt sich erst kontextuell aus Ps 44.

2 Mit diesem Zitat aus dem Buch Kohelet kommentiert Rav Nachman im Midrasch Tehillim die Aufforderung in Ps 48,13–14a sich die unversehrte Stadt Jerusalem als Realsymbol der Macht Gottes anzuschauen, obwohl die Aussage dieser Verse durch die Babylonier und durch die Römer widerlegt worden war (siehe S. BUBER, Midrasch Tehilim 297f.).

zum Tempel hinaufziehen wird, um Gott zu loben, da Gott ihm dies auch in der Vergangenheit ermöglicht hat. Diese Gewissheit prägt die Theologie des Ersten Korachpsalters (Ps 42–49). Die Argumentationsstruktur dieser Psalmen entfaltet sich im Besonderen ausgehend von drei Versen in Ps 42/43, die im Folgenden als Ausgangspunkte betrachtet werden, um von ihnen her eine Argumentationsstruktur im Ersten Korachpsalter herauszuarbeiten.³

1.1 Die Erinnerung (Ps 42,5)

Das Motiv der Erinnerung ist in Ps 42 sowie für den gesamten Ersten Korachpsalter ein hermeneutischer Schlüssel. Auf die Frage „Wo ist dein Gott?“ folgt in Ps 42,5 die Erinnerung an die gute Vergangenheit, die der Gegenwart kontrastiert entgegengesetzt wird (זכר vgl. auch V. 7⁴).⁵ Allerdings stellt V. 5 den Ausleger vor einige Fragen: (1.) Was ist das Objekt der Erinnerung? Worauf bezieht sich das Wort אלה am Anfang des Verses? (2.) erinnert der Beter sich an frühere Tempelbesuche oder erhofft er den Gang zum Tempel? Wie sind die *yiqtol*-Formen אעבר und אדדם in diesem Vers zu verstehen?

1.1.1 אלה

Gemeinhin bezieht sich innerhalb der Psalmen das Demonstrativpronomen אלה auf etwas zuvor Gesagtes (vgl. Ps 15,5; 73,12; 107,43; 126,2)⁶. Syntaktisch wahrscheinlich ist daher der Bezug von אלה auf die gemäß V. 4 täglich wiederkehrenden Tränen und die Frage: „Wo ist dein Gott?“⁷ Ez 24,19 zeigt jedoch ebenso die Möglichkeit an, dass das Demonstrativpronomen אלה auf den folgenden כִּי-Satz verweisen könnte. Somit ist der Bezugspunkt des Demonstrativpronomens offen und muss sich aus dem Kontext ergeben.⁸

3 Vgl. auch J. VAN OORSCHOT, Korachpsalmen; E. ZENGER, Korachpsalmen; Cl. SÜSSENBACH, Psalter 362–375; M.P. MAIER, Israel; M. LICHTENSTEIN, Gottesstadt 384–409.

4 Dem Niedergeschlagen sein der נפש setzt der Beter das Gedenken an Gott entgegen.

5 Siehe Cl. SÜSSENBACH, Psalter 326.

6 Die einzige Ausnahme von dieser Regel bietet Ps 20,8.

7 Siehe F. NÖTSCHER, Psalmen 97.

8 Entscheidend ist hierbei auch die Interpretation des Satzteils עלי נפשי ואשפכה. In Ijob 30,16 wird durch שפך im Hitpaal + על + נפש ein Zustand des Elends und der Verzweiflung ausgedrückt. Wie 1 Sam 1,15 verdeutlicht, handelt es sich um die Versprachlichung des Elends, analog zur deutschen Wendung „jmd. das Herz ausschütten“. Mit der Aussage אשפך את נפשי ואשפכה beschreibt Hanna ihr stilles Gebet zu Gott und das darin enthaltene Gelübde. In Ps 42,5 handelt es sich um einen inneren Dialog zwischen dem Beter und seiner נפש, die er in V. 6 beruhigend auf Gott als Retter verweist. Die Formulierung in Ps 42,5, ואשפכה עלי נפשי, lässt sich sowohl auf die in V. 4 beschriebene Situation beziehen als auch die in der Gottesferne ausgesprochene Erinnerung an den Zug zum Tempel, zum Angesicht Gottes.

1.1.2 אדם und אעבר

Die *yiqtol*-Formen אעבר und אדם können entweder als Hoffnung ausdrückende Futurformen übersetzt werden. Oder ihnen kommt im Zusammenhang mit der Partikel כי eine iterative, perfektische Bedeutung zu.⁹ Letzteres legt der Ps 42,5 sehr ähnliche Ps 55,15 nahe.¹⁰ Die Erinnerung ist eine Vergegenwärtigung, die hier gemäß V. 3 als in Zukunft zu aktualisierende Erinnerung zu verstehen ist.¹¹ Die iterative Bedeutung könnte zudem auch in der Verbform אדם angedeutet sein. Die Masoreten haben diese Konsonantenfolge als ein Verb mit einem ePP 3. Pers. Pl. m. punktiert. Im Masoretischen Text kommt die Verbwurzel דדה als Hitpael ein zweites Mal nur noch in Jes 38,15 vor im Sinne von „dahinschreiten / wandeln“. Im Jüdisch-Aramäischen findet sich das Verb דדא als Pael in der Bedeutung „führen“. Der Beter erinnert sich – und trauert dieser Erinnerung nach –, wie er die feiernde Menge (המון חוגג) zum Tempel geführt hat¹² – vielleicht als ein Tempelsänger (vgl. V. 9). Die Erinnerung an die Volksmenge, die mit Freudenstimme und in Dankbarkeit zum Tempel gezogen ist, macht ihn gewiss, dass er auch selbst Gott wieder danken wird (תודה in V. 5; אודנו in V. 6).¹³ Die Erinnerung an die ehemalige Erfahrung des Tempelbesuches und das Gedenken an Gott selbst rahmen V. 5–7 (זכר). Ebenso wie das Gedenken an Gott sein zukünftiges Handeln antizipiert, so ist die Erinnerung an die vergangenen Tempelbesuche eine Hoffnung auf den nächsten Tempelbesuch und damit auf die Erfahrung der Nähe Gottes (vgl. V. 3). Die schmerzhaftige Erinnerung an die Vergangenheit gibt dem Beter zugleich Hoffnung für die Zukunft, mit der er die schwierige Gegenwart überstehen kann (V. 9).

1.2 Das Lied in der Nacht (Ps 42,9)

Die Vertrauensaussage in V. 9a steht im starken Kontrast zu den Chaosbildern in V. 8. Dem von Gott verursachten in der Vergangenheit über den Beter hereingebrochenem Chaos (V. 8 – עברו) wird das zukünftige Heilshandeln Gottes gegenübergestellt: Gott wird seine חסד befehlen. Diese Formulierung ist zwar singular in Masoretischen Text, aber sie lässt sich wahrscheinlich als Synonym zu חסדו + שלח (Ps 57,4) verstehen.¹⁴ Bemerkenswert ist, dass im Unterschied zu V. 4 hier nicht die feststehende Formel יומם ולילה (Dtn 28,66; Jes 34,10; Jer 14,17)

9 Siehe D. MICHEL, *Tempora* 150f.

10 Siehe H. HUPFELD, *Psalmen* 330.

11 Darauf könnte auch das Wort עיד in V. 6.12 hinweisen.

12 Siehe F. BAETHGEN, *Psalmen* (HKAT II/2), Göttingen 1892, 122.

13 Siehe H. HUPFELD, *Psalmen* 333.

14 Siehe H. HUPFELD, *Psalmen* 337.

verwendet wird, sondern ובלילה ... יומם. Einzelstehend lässt sich יומם mit „tagsüber“ im Sinne einer iterative Handlung über mehrere Tage übersetzen oder mit „am Tag“ (vgl. Ez 12,7; 30,16 – vielleicht im Sinne von „für alle sichtbar“, vgl. Ez 12,3). Wenn man das *yiqtol* in V. 9a als Futur übersetzt, antizipiert der Beter die für alle sichtbare Auflösung seines in V. 4 geschilderten Leides.¹⁵ Die Frage „Wo ist dein Gott?“ soll sichtbar von Gott beantwortet werden (vgl. auch Ps 43,3). Die hoffende Bitte entspricht dem vertrauenden Kehrvers in V. 6.12 und bietet seine Grundlage. Der folgende mit ובלילה beginnende Nominalsatz könnte dementsprechend den Ist-Zustand des hoffenden Beters beschreiben. Seine Gewissheit liegt im Lied, das Ps 42/43 ist und das in Ps 43 zum Bittgebet zu Gott wird (תפילה).¹⁶ Die Bitte ist somit die Hoffnung auf eine bessere Zukunft (V. 8 = Vergangenheit; V. 9aα = Zukunft; Bitte = Weg in die bessere Zukunft). Das Lied wird als Gabe Gottes angesehen, wie das ePP an dem Wort שיר anzeigt (vgl. Ijob 35,10.19). Innerhalb des Ersten Korachpsalters lassen sich die mit שיר überschriebenen Ps 45.46.48 als Erinnerung und dadurch als Hoffnungslieder im Sinne von Ps 42,9 identifizieren.¹⁷ Der Beter findet seinen Gott in der Erinnerung und vertraut auf sein zukünftiges rettendes Handeln. Er ist trotz allem ein treuer JHWH-Gläubiger, ein Chasid.

1.3 גוי לא חסיד (Ps 43,1)

Zu Beginn von Ps 43 wird der Feind durch die Wendung גוי לא חסיד definiert. Dass es sich hier bei dem Wort חסיד nicht primär um den Frömmigkeitsbegriff, sondern um eine ethische Beurteilung handelt, ergibt sich direkt aus dem Fortgang des Verses, in dem das Volk als Männer des Trugs und der Unredlichkeit näher bestimmt wird (vgl. dazu חסיד in Micha 7,2–3; Ps 12,2; vgl. auch 1 Sam 2,9). Die entscheidende Frage ist, ob sich גוי auf Israel oder auf ein Fremdvolk bezieht. In 1 Sam 15,6 zeigt sich, dass auch ein fremdes Volk Israel חסד erweisen kann, womit die letzte Möglichkeit durchaus an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Entscheidend für diese Frage ist, wie T. Aoki richtig gesehen hat, ob Ps 42/43 als ein Psalm zu lesen sind oder ob es sich um zwei Psalmen handelt.¹⁸ Wenn es sich um einen

15 Da V. 4 mit seiner Aussage über die täglichen Tränen und die Beschreibung der Erfahrung des Unheils in V. 8 jeweils durch Perfekta ausgedrückt wird, erscheint der Kontext keine Wiedergabe des *yiqtol*s in V. 9 im Sinne einer sich in der Vergangenheit mehrfach wiederholenden oder über längere Zeit anhaltenden Begebenheit (vgl. z. B. Ex 40,38), zu ermöglichen. Ri 1,2 zeigt zwar, dass das *yiqtol* als Perfekt übersetzt werden kann, aber es zeigt ebenso, dass ein *qatal* zeitlich vor dem *yiqtol* zu verorten wäre, womit V. 8 zeitlich vor V. 9 liegen würde.

16 Innerhalb von Ps 42/43 verweisen שיר und תפילה auf den Doppelpsalmen insgesamt und das Bittgebet in Ps 43,1–4, das mit der Klage in Ps 42,10f. einsetzt.

17 Vgl. S.M. ATTARD, Repentance 52.

18 Siehe T. AOKI, Angesicht Gottes 151.

Psalm handelt, ist der Begriff גוי deutlich auf das Volk zu beziehen, bei dem sich der Beter im Exil befindet (siehe Ps 42,7).¹⁹

E. Zenger und T. Aoki haben zurecht darauf hingewiesen, dass mehrere hebräische Handschriften, u. a. Codex Aleppo und Codex Leningradensis, Ps 42 und Ps 43 durch eine Leerzeile voneinander trennen.²⁰ Zudem bieten die Septuaginta²¹ sowie die älteste syrische Handschrift, der Codex Ambrosianus, eine Überschrift, die Ps 43 deutlich von Ps 42 abtrennt.²² Die Auswertung dieses Befundes ist jedoch schwierig, da nicht entschieden werden kann, ob sich darin die Entstehung der Psalmen widerspiegelt oder diese Einteilung auf einen Eingriff in der Rezeption zurückzuführen ist. Dass Ps 42 und Ps 43 als zwei Psalmen gezählt wurden, kann ebenso damit zusammenhängen, dass eine Zwölfzahl innerhalb der Korachpsalmen erreicht werden sollte, wie sie bei den Asafpsalmen vorliegt. Anhand der Textbeobachtungen muss entschieden werden, ob Ps 42/43 als ein oder als zwei Psalm(en) gelesen werden müssen.

E. Zenger und Aoki verweisen u. a. auf folgende bedenkenswerte Indizien, die ihrer Ansicht nach gegen eine Einheit der beiden Psalmen sprechen sollen: (1.) Das für Ps 42 prägende Wort נפש (V. 2.3.5.6.7.12) kommt in Ps 43 nur im Kehrvers (Ps 43,5) vor²³ – jedoch muss angemerkt werden, dass in der zweiten Strophe von Ps 42 נפש nur im ersten Vers (V. 7) und im Kehrvers vorkommt. In dem Moment, wo die Anrede an Gott einsetzt (V. 7, vgl. schon V. 2) tritt die נפש als Zwiesgesprächspartner zurück. Dass die נפש in Ps 43,1–4 nicht mehr genannt wird, könnte daran liegen, dass das Bittgebet und das Vertrauen auf Gottes Eingreifen (Ps 42,9) die Beruhigung der נפש darstellen sollen, wie dies am Ende im Kehrvers betont wird. (2.) Ps 43 beginnt in V. 1 mit Formulierungen, die sich ebenso am Anfang anderer Bittpsalmen finden (ויבי ריבתי wie in Ps 35,1, vgl. aber auch Ps 119,154; שפטני wie in Ps 26,1, vgl. aber auch Ps 35,24)²⁴ – Ps 43,1 kann jedoch auch als Fortsetzung der fragenden Klage in Ps 42,10 gelesen werden.²⁵ (3.) Die in Ps 42 zweimal aufgeworfene Frage „Wo ist dein Gott“ wird in Ps 43 nicht mehr formuliert²⁶ – jedoch ist dies nicht ungewöhnlich, da hier der Beter Gott direkt um sein Eingreifen bittet und wie in Ps 42,6.9.12 voraussetzt, dass Gott sich als Retter zeigen wird. (4.) Die wiederkehrende Aussage in Ps 42,10; 43,2 weicht in der Verbform ab: אלך und אהלהך²⁷ – jedoch zeigt sich darin der Bitte

19 Vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen 1–59.

20 Siehe T. AOKI, Angesicht Gottes 41; E. ZENGER, Leseweisen 34.

21 In der Septuaginta lässt sich eine Davidisierung des Psalms durch eine Umformulierung in V. 4 im Zusammenhang mit einer Davidsüberschrift feststellen.

22 Siehe T. AOKI, Angesicht Gottes 37f.39f.; E. ZENGER, Leseweisen 34.

23 Siehe T. AOKI, Angesicht Gottes 42; E. ZENGER, Leseweisen 34.

24 Siehe T. AOKI, Angesicht Gottes 21.

25 Siehe auch תפילה in Ps 42,9 als Ankerpunkt von Ps 43.

26 Siehe T. AOKI, Angesicht Gottes 43f.; E. ZENGER, Leseweisen 34.

27 Siehe E. ZENGER, Leseweisen 34.

entsprechend eine Dramatisierung, die dem Gebetsprozess entspricht (vgl. auch שׁכח in Ps 42,10 und זנח in Ps 43,2). (5.) Gott würde nur in Ps 43 als Richter und Retter verstanden²⁸ – jedoch erbittet bereits der Beter in Ps 42 das Angesicht Gottes zu sehen und so bei seinem König eine Audienz zu erfahren (Ps 42,3). Das Retter- und Richtermotiv ist bereits in Ps 42 angelegt (vgl. auch V. 9). (6.) In Ps 42 würde die Bedrohung nur in poetisch-mythischen Bildern ausgedrückt, während in Ps 43 eine gesellschaftlich-politische Feindwelt geschildert werde²⁹ – jedoch lässt diese Sicht völlig die von außen herangetragene Frage „Wo ist dein Gott?“ und die damit einhergehende Klage über die Bedrängnis durch Feinde in V. 10–11 unbeachtet. Soweit ich es momentan beurteilen kann, spricht aus meiner Sicht keine Textbeobachtung dagegen Ps 42/43 als einen einheitlichen Text zu lesen. Dies bedeutet, dass גוי לא חסיד in Ps 43,1 das Fremdvolk im Exil des Beters bezeichnet. Die folgenden Psalmen des Ersten Korachpsalters lassen sich als ein Aufruf an die Völker lesen, zu einem גוי חסיד, zu einem frommen, Gott-gläubigen Volk zu werden.³⁰

2. Der Erste Korachpsalter

Ps 42–49 spiegeln eine an Zion/Jerusalem orientierte Theologie wider. Die Aussage dieser Psalmenkomposition ist jedoch keine Zionstheologie, sondern es geht – wie in Ps 42,5,9 grundgelegt – um die Erinnerung als Kategorie der Gegenwartsbewältigung im Exil, im Angesicht der Völker (vgl. Ps 43,1.4), wie im Folgenden in einen kurzen Durchgang der Ps 44–48 aufgezeigt wird. Es geht um Gott, den Gott des Zions, der erhaben ist über alle Völker und Gewalten.

2.1 Ps 44

Synchron gelesen gelangt Ps 44 von der Bitte (V. 5), die durch Vertrauen und Gewissheit – aus Erinnerung – fundiert ist (V. 2–4.6–8), zu Forderungen an Gott, die aus der Klage und Anklage/Unschuldsbekundung resultieren (V. 10–17.18–23). Diachron betrachtet wird ein Text aus der Tradition (V. 2–9) mit der konträren Gegenwartserfahrung konfrontiert (V. 10–27).³¹ Die Siegesgewissheit aufgrund des Glaubens, dass Gott an der Seite der Wir-Gruppe kämpft (V. 6), und das Lobversprechen (V. 9) wandeln sich zur Thematik der zerrütteten Beziehung

28 Siehe T. AOKI, *Angesicht Gottes 42*, E. ZENGER, *Leseweisen* 34.

29 Siehe E. ZENGER, *Leseweisen* 35.

30 Zur Völkerperspektive vgl. M.P. MAIER, *Israel*.

31 Vgl. W. BEYERLIN, *Aktualisierungsversuche*.

zwischen Gott und der Wir-Gruppe (V. 10–27).³² Wahrscheinlich wurden V. 10–27 bewusst als Reaktion auf die Worte von V. 2–9 im Angesicht einer großen militärischen Niederlage/Katastrophe verfasst. Durch die Erweiterung wurde der Glaube aus V. 2–9 konserviert und mit der Beschreibung der gegenwärtigen Katastrophe kontrastiert. Die Tradition wird dadurch aktualisiert und zugleich können Klage und Protest nur auf der Grundlage der Tradition festen Boden finden. Deshalb wird der alte Psalm aufgenommen: Er präsentiert eine Gegenwirklichkeit, die erinnert und eingeklagt wird.

Bereits innerhalb des Grundpsalms (V. 2–9) spielt Erinnerung eine tragende Rolle: Der biblischen Leidenschaft des Überlieferers entsprechend setzt sich die Wir-Gruppe zu Anfang des Psalms in direkte Beziehung zu Gott, indem sie die Heilsgeschichte erinnert. Die Landnahme gilt hier als Urdatum der Beziehung des Volkes zu Gott und als Paradebeispiel der Macht Gottes (vgl. vor allem V. 3b: die fortwährende Parteinahme Gottes für sein Volk in der Vergangenheit). Gott hat sich in der Vergangenheit als der Stärkere gegenüber den Völkern erwiesen (V. 3.8). Aber aus der Perspektive des Beters von V. 10–27 hat Gott sein Volk verworfen. Anstatt dass Gott die Wir-Gruppe deren Bedränger niederstoßen lässt (V. 6a), lässt Gott es zu, dass die Wir-Gruppe vor dem Bedränger (Sg.!) zurückweichen muss, sodass die „Hasser“ nach Herzenslust plündern können. Die Hasser, die Gott früher zuschanden gemacht hat (V. 8a), gewinnen nun die Oberhand. Schutzlos lässt Gott sein Volk abschlachten (לְבַצֵּן מֵאֵבֶל – vgl. V. 23b) und hat es bereits unter die Völker zerstreut (V. 12).

Ebenso wie der Einzelbeter in Ps 42,4.11 ist die Wir-Gruppe in Ps 44,14–17 dem Spott der Völker ausgeliefert. Ps 44 kulminiert in einer Aufnahme der Klagen aus Ps 42/43.³³ In Ps 42,10; 43,2 und Ps 44,25 wird mit der in den Psalmen seltenen Wortwurzel חָרַל die Bedrängnis durch die Feinde thematisiert.³⁴ In Ps 42,10; 44,25 findet sich der Vorwurf, dass Gott den Beter vergessen hat. Die sekundäre Hinzufügung in Ps 44 thematisiert zu Anfang und zum Ende hin die Verwerfung durch Gott (זָנַח – V. 10.24), die auch der Beter in Ps 43,2 beklagt. Der fragende Wunsch des Beters an Gott in Ps 42,2 „Wann werde ich kommen dein Angesicht sehen?“ dramatisiert sich in Ps 44,25 zur Frage: „Warum versteckst Du Dein Angesicht?“. Diese Wortverbindungen sowie die Aufnahme der Völkerspott-Thematik legen meiner Ansicht nach die Annahme nahe, dass der Grundpsalm (V. 2–9) im Angesicht von Ps 42–43 erweitert wurde (V. 10–27) und so die Klage des Einzelnen in die Wir-Klage überführt wurde.³⁵ Betrachtet man Ps 42/43 und Ps 44 als bewusste Komposition, erklärt sich intertextuell, warum sich der Beter

32 Siehe die ausführliche literarkritische Argumentation in T.M. STEINER, Psalm 44, 333–335.

33 Siehe E. ZENGER Korachpsalmen 184.

34 Ansonsten findet sich חָרַל in den Psalmen nur in Ps 56,2; 106,42.

35 Siehe dazu ausführlicher: T.M. STEINER, Psalm 44.

im Jordan-Land und in den Hermonbergen befindet und sehnsüchtig sich zum Tempel ausstreckt (Ps 42,7). Er ist einer der durch die Kriegsniederlage unter die Völker Verstreuten (Ps 44,12).

Ps 44 endet mit der Aufforderung, dass Gott sich zur Hilfe für sein Volk erheben soll (עזרתה – V. 27) und mit Ps 46 antwortet der Beter in der Gewissheit, dass Gott sich in der Vergangenheit als eine bewährte Hilfe (עזרה – V. 2) erwiesen hat. Zwischen Ps 44 und Ps 46 steht jedoch ein Lobpreis auf den bzw. einen König, der diese direkte Stichwortverbindung unterbricht.

2.2 Ps 45

Ps 45 ist ein Lobpreis auf den bzw. einen König, dessen Segnung und Salbung erinnert wird (V. 3.8 – Perfecta), über dessen Glanz und Herrlichkeit, über die Gewissheit der Dynastiefolge sowie über den zukünftigen Lobpreis der Völker (V. 17f.). Bedeutend ist hier nun die Überschrift: Erstmals nach der Aussage in Ps 42,9 wird ein Lied mit שיר überschrieben (vgl. noch Ps 46,1; 48,1). שיר ידידות wird gemeinhin mit „Liebeslied“ übersetzt.³⁶ Allerdings handelt es sich inhaltlich um ein Loblied über einen König, zu dessen Glanz die Hochzeit mit einer fremdländischen Königstochter beiträgt. „Liebe“ wird im Psalm nicht thematisiert, sondern es geht um das Lob des Königs.³⁷ Der glanzvolle Inhalt des Psalms steht konträr zu den Klagen und Bitten in Ps 42–44. Es handelt sich in der Lesehermeneutik um eines der Loblieder Gottes, die beim Beter in der Nacht sind (Ps 42,9). Eine schwache Wortverbindung, die diese Lesart vielleicht unterstützen kann, bietet לֵב in Ps 44,22 und Ps 45,2: Der Beter weiß, dass Gott das Herz und damit die innersten Gedanken kennt (Ps 44,22), und der Kontrast zwischen Ps 42–44 und Ps 45 wird eingeleitet mit dem Bild des „überwallenden Herzens“, dem das Lied entspringt (Ps 45,2).³⁸

Das Loblied auf den König ist dabei auch ein Loblied auf den Gott, der dem König die Macht verleiht. Entscheidend für das Verständnis ist V. 7. Das Wort אלהים wird in diesem Vers zwar von der Septuaginta als Gottesbezeichnung und Vokativ verstanden, allerdings bereitet dies im Masoretischen Text syntaktische

36 Siehe F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalm 1–50, 281.

37 Wenn man beachtet, dass Salomo als ידידיה, als Freund Gottes bezeichnet wird (2 Sam 12,25), ist es denkbar, dass hier auf die „Freundschaft“ Gottes zum König in der Überschrift angespielt ist. Oder der Psalm wird als Freundschaftsdienst des Schreibers/Beters gegenüber dem König angezeigt.

38 Ein zweiter intertextuell interessanter Bezug ergibt sich in V. 11: Was soll die Tochter/Braut hören? Es gibt zum Imperativ kein Objekt. Zwar ergibt sich innerhalb des Psalms der Lobpreis auf den König als Objekt, der durch das Sehen bestätigt werden kann. Zugleich verweist Ps 44,2 auf das von den Vätern gehörte Handeln Gottes bei der Landnahme und Ps 48,9 bestätigt das über Gott gehörte im Sehen der heilen Gottesstadt.

Probleme: die ePPs 2. Pers. Sg. m. in V. 3–10 beziehen sich allesamt auf den König. Daher liegt es näher Ps 45,7a im Sinne von 1 Chr 29,23 zu verstehen, wo der Thron Davids als יהוה כסא bezeichnet wird.³⁹ Löst man V. 6a im Sinne eines Nominalsatzes auf (vgl. בריתי שלום in Num 25,12), wäre eine sinnvolle Übersetzung: „Dein Gottesthron bzw. dein Thron, der Gott gehört, besteht auf ewig [...]“.⁴⁰ Das Königtum ist in Gott verankert. Im Zentrum der Macht des Königs steht Gott, der ihn segnet und gesalbt hat (V. 3.8), auf dessen Thron er sitzt und der seine Macht und Dynastie aufrechterhält (V. 7.17). Der Psalm schließt mit der Aussage des Schreibers/Beters, dass er den Ruhm des Königs für immer verkünden/in Erinnerung bringen wird (זכר – hiphil) und die Völker aufgrund dieser Verkündigung den König ewiglich preisen werden (V. 18). Es ist bezeichnend, dass der Psalm den König nicht beim Namen nennt, sondern es ein allgemeiner Lobpreis auf das göttlich legitimierte Königtum ist – eine Erinnerung an die Pracht und Macht des Königtums.

Zu dieser Pracht und Macht gehört auch die Wahrheit, die Gott dem Beter gemäß Ps 43 senden soll, um ihn zum Altar Gottes zu geleiten. Sie ist der Grund, warum der König zum Krieg ausziehen soll (V. 5). Die Wendung על דבר in Ps 45,5 muss im Sinne von „wegen / um ... willen“ übersetzt werden (vgl. Gen 12,17; 20,11 u.ö.). So ist Ps 45,5⁴¹ eine Aufforderung an den König zum Kampf um Gottes Wahrheit willen. Der König ist der Aktant der göttlichen Macht auf Erden, dem die Völker im Kampf unterworfen werden (V. 6). Der Sieg über die Völker wird mit einem Imperfektum ausgedrückt, also antizipiert, wie die Imperative in V. 5 zeigen. Das Völkerthema hat aber in Ps 45 auch eine nicht-kriegerische Komponente. In Vers 10 werden fremdländische Königstöchter, die zum Harem des Königs gehören und die Königsgemahlin erwähnt. An der Seite des Königs steht die Königsgemahlin (שגל), die von der ab V. 11 angesprochenen Braut zu unterscheiden ist (vgl. V. 15).⁴² Ohne Zweifel handelt es sich um eine ausländische Braut, eine weitere Königstochter (V. 14). Sie wird aufgefordert ihr Volk zu vergessen (V. 11) und sich dem König unterzuordnen (V. 12). Es ist wahrscheinlich, dass in V. 13 die Worte במנוחה פניך zum Verb יחלו gehören (vgl. Gen 32,21), dessen Subjekt die אשירי עם sind. Dies würde bedeuten, dass ובה צר ein Vokativ darstellt (zum Waw vgl. 2 Sam 1,21?).⁴³ Wenn dem so wäre, würde hier ausgesagt, dass eine Königstochter eines der reichsten Völker sich dem König Israels als Braut unterordnet. Ihre Unterordnung unter den König ist das Vor-

39 Vgl. H. HUPFELD, Psalmen 369.

40 Vgl. J. HOFTHIJZER, Remarks.

41 Der Vers beginnt mit einer Anadiplosis.

42 Die Königsgemahlin steht neben dem König, während die Braut erst noch zum König geführt werden muss (V. 15); siehe J. VETTE, Psalm 45, 214f.

43 Den Imperativen in V. 11f. folgt eine *yiqtol*-Form, die die Aussage in V. 13 als Folge der Umsetzungen der Imperative verstehen lässt.

ausbild für die Unterordnung der Völker unter die Herrschaft Gottes, die Ps 46–47 ankündigen.

2.3 Ps 46–48⁴⁴

Ps 46–47 bieten ein Prolegomenon zu Ps 48, indem der unerschütterliche Glaube an Gott als Herrscher über Naturgewalten und politische Mächte etabliert wird (Ps 46,3–4.7). Ps 46 verkündet einen universalen Frieden (V. 10), den Gott mit seiner Erhabenheit über die Völkerwelt verkündet (Ps 46,11). Ps 46 bietet keine Zionstheologie, sondern eine Theologie des Gottes, der Herrscher über die gesamte Welt und Beschützer der Gottesstadt ist. In dieser Perspektive ist die Stadt nur ein Beispiel, an dem sich die Macht Gottes zeigt. Selbst wenn, entgegen dem Glauben von V. 6, dass Gott seine Stadt nicht wanken lassen wird und er sie am Morgen errettet, die Gottesstadt zerstört werden sollte, verkündet das Gotteswort in V. 11, dass dieser Gott erhaben über alle Völker und die gesamte Welt ist. Die Aufforderung Gottes an die Völker, ihn als Gott anzuerkennen und die Vision des allumfassenden Friedens sind die beiden Elemente, auf denen Ps 47 als Reaktion zu Ps 46 aufbaut. Ohne politische Souveränität und ohne in der Stadt Gottes sein zu können (Ps 47,4–5), verlangt die Wir-Gruppe von der Völkerwelt, dass sie Gott als König der Welt anerkennen (Ps 47,2–3.6.7f.9f.), wie die ausländische Braut in Ps 45 den König als ihren Herren anerkennen soll. Ps 47 beginnt in V. 2 mit dem Aufruf an die gesamte Völkerwelt, öffentlich Freude zu zeigen, in der Anerkenntnis der Macht Gottes, der in V. 3 als höchster Gott wirkmächtig und als höchster weltlich-politischer Herrscher gepriesen wird. In V. 7–8 werden die Völker aufgerufen in das Lob der Wir-Gruppe einzustimmen und ihnen werden dazu in V. 9–10 die Worte sozusagen in den Mund gelegt. Sie sollen die verkündete Königsherrschaft Gottes anerkennen (V. 9a; vgl. 2 Sam 15,10; 2 Kön 9,13; vgl. auch Jes 24,23). Während V. 9 die Anerkenntnis der Macht Gottes als König durch die Völker anzeigt, präsentiert V. 10 die Unterordnung der Völker bzw. der Könige der Völker gegenüber Gott. In V. 10 wird die Bezeichnung „König“ für die Herrscher der Völker bewusst vermieden. Die Versammlung der fremden Machthaber wird in V. 10 durch ein Perfektum ausgedrückt und somit als ein vollzogenes Ereignis dargestellt. Die Versammlung der Machthaber und die Anerkenntnis der Macht Gottes macht gemäß V. 10 die Edlen/Fürsten zum Volk des Gottes Abrahams. Wichtig an der Bezeichnung als Volk des Gottes Abrahams ist die klare Unterscheidung zu der Nennung Jakobs in V. 5. Die Trennung zwischen Israel und den Völkern wird durch V. 10 nicht

44 Siehe zu diesem Abschnitt ausführlicher: T.M. STEINER, Space in Ps 48; DERS. „Gott stieg hinauf...“ (Ps 47,6); DERS., Temple and City in Ps 46; DERS. Psalms 46–48.

aufgehoben. Vielmehr werden verschiedene Kreise gezeichnet: „Jakob steht für das erwählte Israel, Abraham für die Hinwendung Gottes zu den Völkern.“⁴⁵

Zwischen Ps 46.47.48 gibt es mehrere Wortverbindungen: Am hervorstechendsten ist die Verwendung der Wortwurzel קדש. In den Theologien der vorexilischen Ps 46* und Ps 48* werden der Tempel und der Berg Zion als heilig – aufgrund der Gegenwart Gottes – bezeichnet. Ps 47 thematisiert die Gottesstadt nicht, aber erwähnt den Thron Gottes Heiligkeit (כסא קדשו – V. 9; vgl. Ps 45,7).

Syntaktisch auffallend ist in Ps 47,6, dass der Aussage „Gott wird sich erheben“ keine Ortsangabe folgt. Intratextuell ist es möglich diese Aussage in einem zweifachen Sinn zu verstehen: (1.) Gott erhebt sich zum Krieg gegen die Völker (vgl. 1 Kön 20,22; Jes 21,2; Mi 2,13), um, wie in V. 4–5 anvisiert, der Wir-Gruppe seinen Erbteil, „den Stolz Jakobs“ mit Gewalt zurückzugeben; (2.) Gott erhebt sich zur Königsburg bzw. als Autoritätsperson (Gen 46,31; Num 16,12.24, 1 Kön 1,35 u. ö.) – in diesem Falle zeigt das Verb den Weg Gottes zu seiner Königsherrschaft und zu seinem Sitzen auf dem Thron an (V. 9). V. 6 und V. 9 entsprechen einander als perfektische Verbalsätze, in denen das Verb עלה aus V. 6a in V. 9 durch die Präposition על zweifach aufgenommen wird: Gott hat sich zum König über Nationen erhoben und sitzt nun auf dem Thron. Das Erheben Gottes aus V. 6 findet somit in V. 9 sein eigentliches Ziel in der Machtaussage und dem symbolischen Thronen. Gott hat sich erhoben, um wieder auf seinem Thron Platz zu nehmen. Die fehlende Ortsangabe in V. 6a wird intratextuell durch V. 5 und V. 9 gefüllt. Die Spezifizierung des Erbteils der Wir-Gruppe in V. 5 als „Stolz Jakobs, den Gott liebt“ kann durch den Leser als Zion/Jerusalem identifiziert werden. In Ps 78,68 wird die Aussage אשר אהב, die in Ps 47,5 als Relativsatz den bezugsoffenen Ausdruck גאון יעקוב bestimmt, als Feststellung der Liebe Gottes auf den Berg Zion bezogen: Gott liebt den Berg Zion. Die Liebe Gottes zu Zion findet sich auch im näheren Kontext von Psalm 47: Auch im Zweiten Korachpsalter ist ausdrücklich von der Liebe Gottes zu Zion die Rede (Ps 87,2; vgl. auch Mal 2,11). Verfolgt man dementsprechend den Lesezusammenhang, der durch die Wortwurzel קדש in Ps 46–48 angezeigt ist, dann steht der Thron der Heiligkeit Gottes (כסא קדשו – Ps 47,9) in der Heiligsten der Wohnstätten des Höchsten, dem Tempel (קדש משכני עליון – Ps 46,5), auf dem Berg seiner Heiligkeit, dem Zion (הר קדשו – Ps 48,3).

Von Ps 46–47 herkommend verkündet Ps 48 so Gott als den großen König, מלך גדול, der (wieder) auf dem Berg Zion in seiner קרית מלך רב, der Stadt des Großkönigs herrscht. Zwar werden der sekundäre Beter des Psalms und seine Zuhörer dazu aufgefordert, die unversehrte Stadt als Realsymbol der Macht Gottes prüfend anzuschauen, aber eine Redaktion des Psalms, die meiner Ansicht nach mit Ps 47 und der Redaktion von Ps 46 in V. 10 zusammenhängt,

45 C. KÖRTING, Israel 312.

transformiert das Realsymbol in die Erinnerung, aus der der Glaube und das Vertrauen auf Gott erwächst. Die Redaktion umfasst V. 8.10–12.14b.⁴⁶ Durch sie wird die Wir-Gruppe von der empirischen Erfahrbarkeit der Macht Gottes getrennt. V. 8 verkündet die gewalttätige Wirkmacht Gottes fernab der Gottesstadt. V. 14b wandelt die empirische Überprüfbarkeit der Macht Gottes in einen Narrativ. Während V. 13–14a in die geschichtliche Situation hineingesprochen sind, eröffnet V. 14b die Rezeption dieses Textes in der Zukunft. Die erfahrbare Unerschütterlichkeit der Stadt und ihr Glanz wandeln sich in einen theologischen Narrativ für die kommenden Generationen. Während V. 9b die Unvergänglichkeit der Gottesstadt verkündet, wandelt sich diese Aussage in V. 14b zu einem Glaubensinhalt, den zukünftige Generation nicht mehr einfach empirisch überprüfen können. Dies wird deutlich am Anschluss von V. 15 an die Aussagen in V. 13–14. Das Demonstrativpronomen הַזֶּה bezieht sich „lokal“ auf die Gottesstadt: „denn hier [siehe V. 4; vgl. Ps 104,25] ist Gott“. Durch die Einfügung von V. 14b wird dieser Zusammenhang jedoch zerschnitten und das Demonstrativpronomen bezieht sich wahrscheinlich auf den Inhalt des Narratives: „denn so [vgl. Koh 12,13?] ist Gott“. Durch V. 10–12 wird diese Erkenntnis zudem gelöst von dem erfahrenen Akt der Rettung der Gottesstadt. Die Wir-Gruppe befindet sich versammelt im Inneren (בְּקִרְבּוֹ) des zuvor nicht erwähnten Tempels und erinnert sich – während der Rettung der Gottesstadt (Perfektum in V. 10, wie in V. 5–7) – an die Gnade Gottes. Der in V. 11–12 erklingende Lobpreis resultiert nicht aus der in V. 5–7 beschriebenen Rettungshandlung Gottes, sondern aus der Meditation und dem Gedenken (דָּמָה) der allgemeinen liebenden Gnade Gottes (חֶסֶד). דָּמָה im Piel hat die Grundbedeutung „vergleichen“, hierbei benötigt das Verb jedoch ein Vergleichsobjekt, dass durch אֶל oder לְ angezeigt wird. Genauer lässt sich die Bedeutung von דָּמָה in Ps 48,10 bestimmen, wenn man das Objekt חֶסֶד näher betrachtet. Im vorliegenden Singular bezieht es sich auf die abstrakte liebende Gnade Gottes, die die Grundlage und Summe seiner Gnadenhandlungen bildet (vgl. Ps 106,7). Wenn nun zum Verb דָּמָה im Piel ein Vergleichsobjekt fehlt, ist es möglich das Verb im Sinne einer aktualisierenden Erinnerung zu übersetzen (vgl. das Wort דָּמָה). Diese Interpretation trifft sich mit der Botschaft von Ps 44. Nach der Erinnerung an die Heilsgeschichte, der Landgabe (V. 1–4), wird die katastrophale Gegenwartssituation mit der glorreichen Vergangenheit kontrastiert und mit Bezug auf V. 1–4, wird Gott aufgefordert entsprechend seiner חֶסֶד zu handeln (Ps 44,27).

46 Siehe zur diachronen Beurteilung ausführlich: STEINER, Space in Ps 48.

3. Erinnerung und die Völker

Betrachtet man Ps 42–48 als eine Argumentation, ergibt sich meiner Ansicht nach folgende Argumentationsstruktur. Der Beter in Ps 42/43 sehnt sich nach dem Tempel und dem Berg der Heiligkeit Gottes, dessen Glanz und Herrlichkeit aufgrund der Gegenwart Gottes in Ps 48 besungen wird (הר קדש in Ps 43,3; הר קדש in Ps 48,2). Die Lieder über das Königtum von Gottes Gnaden (Ps 45) und die Zionslieder (Ps 46.48) sind die Lieder aus der Tradition, die dem Beter Hoffnung in der Dunkelheit geben (שיר in Ps 42,9; 45,1; 46,1; 48,1). In Verbindung mit Ps 47 wird aus den alten Zionsliedern eine Hoffnung auf die erneute Gegenwart Gottes in seiner Stadt. Diese Hoffnung basiert auf dem Glauben an Gott als Herrscher über die Völker – als der er sich selbst verkündet und als der er sich erweisen wird (Ps 46,11). Die Völker wandeln sich innerhalb des Korachsalters von den spottenden Bedrängern (Ps 42,4.10 f; 43,2), denen Gott den Beter und die Wir-Gruppe ausgeliefert hat (Ps 42–44), zum Volk Abrahams, die die Königsherrschaft Gottes anerkennen (Ps 47,9 f.). In dieser Gewissheit kann der Beter von Ps 42/43 herkommend, den Lobpreis auf die Gottesstadt und seinen Gott in Ps 48 singen. Selbst wenn die Gottesstadt unerreichbar (Ps 42/43) oder gar zerstört ist (Ps 47?), ist das Gebet der Psalmen 45.46.48 Ausgangspunkt für das Gotteslob, so wie die Meditation der Wir-Gruppe in Ps 48,10–12 über die liebende Gnade Gottes Ausgangspunkt für den Lobpreis Gottes ist. So wird der Glaube des Beters gefestigt, selbst wenn die erfahrene Realität gegen einen Lobpreis auf Gott spricht. In der Erinnerung findet der Beter Hoffnung für die Zukunft – im Glauben daran, dass, das, was war, wieder sein wird und dazu noch die Völker der Welt die Königsherrschaft Gottes anerkennen werden.

4. Und Psalm 49?

Anknüpfend an die letzte Aussage von Ps 48: „Er [Gott] wird uns führen über den Tod hinaus.“ (V. 15b, vgl. Ps 43,3), thematisiert Ps 49 das Todesschicksal aller Menschen, sowohl der Reichen wie der Armen. Die in dem Psalm vorgetragene Armentheologie betont, dass sowohl der Reiche als auch der Arme sterben werden (Ps 49,13b). Aber dass der Reiche diese Grundwahrheit aufgrund seines Reichtums nicht versteht (Ps 49,21b). Hoffnung über den Tod hinaus findet sich nicht in Reichtum oder Ruhm, sondern nur im Vertrauen auf Gott. Während der Beter in Ps 44,7 nicht auf weltliche Mächte vertraut, verlässt der Reiche sich auf sein Vermögen und Haben (vgl. בטח Ps 44,7; 49,7). Während die Wir-Gruppe in Ps 44,9 den ganzen Tag wegen/durch Gott Lobpreis singt und in Ps 48,2 Gott als sehr lobenswert gerühmt wird, rühmt der Reiche seinen großen Besitz (vgl. הלל in Ps 44,9; 48,2; 49,7). So wie die Gottesstadt Rettung am Morgen erfährt, so ist der

Weisheitslehrer in Ps 49 gewiss, dass die Gerechten nicht in der Scheol verbleiben, sondern am Morgen über die Reichen herrschen werden (בוקר in Ps 46,6; Ps 49,15). Während der Beter in Ps 42/43 darauf vertraut, dass Gottes Licht ihn zum Tempel und somit in Gottes lebensschenkende Nähe geleiten wird, werden die Reichen im Tod kein Licht mehr sehen (אור in Ps 43,3; 49,20). Die letzte Bitte des Beters in Ps 44,27, Gott möge die Wir-Gruppe um seiner liebenden Gnade willen auslösen, wird mit Ps 49 durch die Gewissheit beantwortet, dass niemand einen Mitmenschen im Tod auslösen kann, sondern Gott allein Macht über Tod und Leben hat (פדה in Ps 44,27; 49,8f.16). Durch die universale Völkerperspektive ist die Hoffnung über den Tod hinaus direkt verbunden mit Ps 42–48. Untypisch für ein Weisheitslied werden in Ps 49 alle Völker des Erdenkreises angesprochen. Die Völker, die Gottes Königsherrschaft anerkennen sollen, werden in Ps 49 belehrt (כל העמים in Ps 47,2; 49,2). Möglicherweise lassen sich in Ps 49,12 die Reichen sogar mit den Fremdvölkern identifizieren; dort heißt es: „Sie haben benannt mit ihrem Namen[?] Erdböden“. Die Macht von Dynastien (בית in Ps 49,12) und Königreichen ist vergänglich, allein diejenigen, die auf Gott vertrauen, werden erlöst aus dem alle gleichmachenden Tod. Man könnte fast sagen, dass der Spott der Völker in Ps 42–44 sich nun gegen die Fremdvölker wendet. Der die Gottverlassenheit beklagende Beter in Ps 42–44 hat sich durch die Erinnerung an die Tradition der Macht seines Gottes vergewissert und ihm wird zugesprochen, dass die Völker keine andere Wahl haben als diese Macht anzuerkennen, denn Gott hat sich in der Vergangenheit im Königtum (Ps 45) und in seiner Gottesstadt (Ps 46.48) als wirkmächtig erwiesen und er wird Israel seinen Erbteil wiedergeben, er wird wieder auf seinem Thron in der Gottesstadt Platz nehmen (Ps 47) und die auf ihn Vertrauenden selbst aus dem Tod heraus retten (Ps 49).

Abstract

A redactor created a Zion trilogy by combining the pre-exilic Pss 46*;48* with the exilic Ps 47 (redactional layers: Pss 46:10; 48:8,10–12,14b). Remembering Zion, this trilogy announces hope for the restoration of the City of God (Ps 47:5). By looking at the past, hope for the future is created: hope is given as an answer to the escalating lament contained in Ps 42 to Ps 44 about being far away from the temple and from God (see e.g. Ps 42:3,10; 43:3 – Ps 44:24–27 – Ps 46:2). The songs (שיר as superscription in Ps 45:1; 46:1; 48:1) about the king (Ps 45) and about the City of God (Pss 46; 48) are memories that create a “counter reality” (“Gegenwelt”) for the praying person in Ps 42, helping him / her to survive the night / crisis (Ps 42:8). By remembering, hope arises and the teaching of the first Korahite collection culminates in Ps 49. The article deals with the function of the Theology of Zion in the first Korahite collection within its diachronic and syn-

chronic dimensions. Based on Pss 42–44, remembering is the fundamental category to understand the Korahite Theology of Zion.

Literatur

- T. AOKI, „Wann darf ich kommen und schauen das Angesicht Gottes?“ Untersuchungen zur Zusammengehörigkeit beziehungsweise Eigenständigkeit von Ps 42 und Ps 43 (Altes Testament und Moderne 23), Wien 2009.
- S.M. ATTARD, The Implications of Davidic Repentance. A Synchronic Analysis of Book 2 of the Psalter (Psalms 42–72), Rom 2016.
- F. BAETHGEN, Die Psalmen (HKAT II/2), Göttingen 1892.
- W. BEYERLIN, Innerbiblische Aktualisierungsversuche: Schichten im 44. Psalm, in: ZThK 73/4 (1976) 446–460.
- S. BUBER, Midrasch Tehilim: Oder, Haggadische Erklärung der Psalmen. Erster Band, Trier 1892.
- J. HOFTIJZER, Remarks on Psalm 45:7a, in: Eretz-Israel 26 (1999) 78–87.
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB.AT), Würzburg 1993.
- H. HUPFELD, Die Psalmen. Zweiter Band, Gotha 1858.
- C. KÖRTING, Israel und die Völker im Lobpreis. Ein Beitrag zur Theologie der Hebräischen Bibel und zur Biblischen Theologie, in: H. Assel/S. Beyerle/Chr. Bötttrich (Hg.), Beyond Biblical Theologies (WUNT I/295), Tübingen 2012, 303–320.
- H.-J. KRAUS, Psalmen. 1. Teilband: Psalmen 1–59 (BK XV/1), Neukirchen-Vlyun ²2003.
- M. LICHTENSTEIN, Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Welt. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition (WMANT 139), Neukirchen-Vlyun 2014, 384–409.
- M.P. MAIER, Israel und die Völker auf dem Weg zum Gottesberg. Komposition und Intention der ersten Korachpsalmensammlung (Ps 42–49), in: E. Zenger (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238), Leuven 2010, 653–665.
- C.L. MEYERS/E.M. MEYERS, Zechariah 9–14 (AncB 25C), New York 1993.
- D. MICHEL, Tempora und Satzstellung in den Psalmen (Abhandlungen zur evangelischen Theologie 1), Bonn 1960.
- F. NÖTSCHER, Die Psalmen (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Echter-Bibel. Das Alte Testament), Würzburg 1947, 97.
- E. REUTER, Art. Baschan, in: WibiLex (2013), verfügbar unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14578/> (Stand: 13.10.2018).
- T.M. STEINER, Perceived and Narrated Space in Ps 48, in: OTE 25/3 (2012) 685–704.
- , „Gott stieg hinauf“ (Ps 47,6) — wohin? Psalm 47 als exilische Hoffnung auf Restitution, in: Biblica 95/2 (2014) 161–178.
- , ‚God is in the midst of the city‘. Temple and City in Ps 46, in: J. Flebbe (Hg.), Holy Places in Biblical and Exrabiblical Traditions (BBB 179), Göttingen 2016, 95–124.
- , Psalm 44: Tradition, Erinnerung und Klage, in: J. Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“. Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg u. a. 2016, 318–337.
- , Spatial Theory and Theology in Psalms 46–48, in: W.D. Tucker/W.H. Bellinger (Hg.), The Psalter as Witness. Theology, Poetry, and Genre, Waco 2017, 63–76.

- Cl. SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Theologie von Ps 42–83* (FAT II 7), Tübingen 2005, 362–375.
- J. VAN OORSCHOT, *Der ferne deus praesens des Tempels. Die Korachpsalmen und der Wandel israelitischer Tempeltheologie*, in I. Kottsieper u. a. (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser), Göttingen 1994, 416–430.
- J. VETTE, „Wer ist wer“ im königlichen Palast? Ein Neuansatz zum Verständnis von Psalm 45, in: M. Oeming (Hg.), *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen* (BVB 1), Münster 2003, 211–221.
- E. ZENGER, *Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen*, in: K. Seybold/ E. Zenger (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (FS W. Beyerlin) (HBS 1), Freiburg² 1995, 175–198.
- , *Innerbiblische und nachbiblische Leseweisen des Psalmenpaares 42/43*, in: M. Grohmann/Y. Zakovitch (Hg.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms* (HBS 57), 31–55.

JHWH besteigt seinen Thron

1. Einleitung

Präsenz Gottes in Raum und Zeit ist ein im Rahmen einer Psalmentheologie zentrales Thema. Dieses anhand der JHWH-König Psalmen aufzugreifen, legt sich aus forschungsgeschichtlicher Perspektive unmittelbar nahe. Die Frage nach dem Raum königlicher Herrschaft JHWHs und vor allem die Frage nach einem in der Zeit erfahrbaren Anfang dieser Königsherrschaft dominierten die Psalmenforschung über Jahrzehnte.¹ Die Psalmen 93–99,² die einen wesentlichen Teil der JHWH-König-Psalmen umfassen, werden folglich im Zentrum der Untersuchung stehen. Andere JHWH-König-Psalmen wie Ps 47 werden hinzugenommen.

Nach einer Annäherung über Sprache und Struktur der JHWH-König-Psalmen mit dem Fokus auf Zeit und Raum soll in drei größeren Abschnitten folgende Frage diskutiert werden: *Weshalb besingen die JHWH-König-Psalmen Herrschaftsraum und Thron Gottes so intensiv und nennen Zion als Ort seiner Gegenwart nur ein einziges Mal?*

1 Cf. S. MOWINCKEL, Psalmenstudien 1–209; H. GUNKEL, Einleitung 94–117; C. KÖRTING, Psalms 542–546.

2 Zur Gestaltung der Sammlung Ps 93–100 cf. R.G. KRATZ, Reste 178; M. LEUENBERGER, Jhwh-König-Theologie 71; E. ZENGER, Theophanien 177 ff.; N. LOHFINK/E. ZENGER, Gott 240 ff.; zur Forschungsdebatte cf. K. KOENEN, Jahwe 30 ff. Koenen selbst macht sich für einen Kompositionsbogen stark, der von Ps 90–110 reicht (ebd. 43 ff.). S.a. M. LEUENBERGER, Konzeptionen 1. Für diesen Beitrag sind unabhängig von Kompositionsfragen vor allem Ps 93; 95–99 von Belang. Das soll die Bedeutung des vorfindlichen Kompositionsbogens nicht in Frage stellen, sondern ist eine Entscheidung aus Gründen der Darstellbarkeit der hier gewählten Aufgabe. Hinzu kommt, dass Ps 94 und 100 eben keine JHWH-König-Psalmen sind und somit an entscheidender Stelle das zu untersuchende Muster verlassen.

Zeit in den Psalmen 93–99 – die Zeitdimension des Königiums JHWHs

Zunächst ist auch hier Stellung zu nehmen bezüglich einer sich stets wiederholenden Debatte, will man sich den JHWH-König-Psalmen nähern. Es handelt sich um die Frage der Übersetzung von יהוה מלך als „JHWH ist König geworden“,³ „JHWH ist König“;⁴ „JHWH herrscht als König“ oder „JHWH wird als König herrschen.“⁵ Die Debatte soll hier nicht erneut geführt werden. Variationen sind, den genannten Vorschlägen gemäß, aus grammatikalischer Sicht möglich, und so ist die Entscheidung schließlich eine kontextuell-inhaltliche.⁶ Dass tatsächlich Variationen in der Übersetzung notwendig sind, wird an entsprechender Stelle zur Sprache kommen, vor allem da, wo andere Texte als die Psalmen 93–99 in den Blick zu nehmen sind. Besonders Ps 47 und Ex 15 gilt es diesbezüglich genauer zu befragen. Für die Psalmen 93–99 gehe ich von einem Verständnis der Formel יהוה מלך aus, das Jeremias für Ps 93 folgendermaßen umschreibt: Es geht darum, dass die „permanent wirksame Ausübung von Hoheit und Macht durch den König Jahwe“⁷ beschrieben werden soll. Die Formel verweist auf den aktuellen und gültigen Zustand – seine immerwährende Königsherrschaft.

Zeitaussagen berühren das Thronen Gottes, der Thron von Anbeginn מען (Ps 93,2); JHWH ist von Ewigkeit her מעולם (Ps 93,2); Heiligkeit gebührt seinem Hause allezeit ימים ארך (Ps 93,5). Das sind relativ wenig Aussagen, die sich zudem auf einen Psalm beschränken. Weitere Hinweise auf Zeit oder zeitliche

3 So noch H. GUNDEL, Einleitung 94ff. Er übersetzt die Formel zwar als Perfekt, macht jedoch sehr deutlich, dass „der Stoff dieser Gedichte [...] die Eschatologie“ sei (ebd. 99). S.a. H. GUNDEL, Psalmen 422. Cf. auch S. MOWINCKEL, Psalmenstudien 6f. Bei ihm steht die Übersetzung im Perfekt, allerdings für das Geschehen der Inthronisation.

4 Cf. grundlegend D. MICHEL, Studien 40–68, der sich deutlich gegen den Kontext der Inthronisation für diese Aussage ausspricht, da es sich nicht um eine direkte Anrede handelt (ebd. 44). Parallelen zum menschlichen Königtum lehnt er ab (ebd. 47). In seinen Untersuchungen kommt er schließlich zu der Lesart: „[M]it Jahwe verhält es sich so, dass er Königsherrschaft ausübt“ (ebd. 51). Es handele sich hier um so etwas wie eine Eigenschaft.

5 Die *yiqtol*-Form wird angewandt, wenn eine zukünftige, noch nicht angetretene Herrschaft angekündigt wird (u. a. 1 Sam 8,9.11; 23,17; 1 Kön 1,5.13.17). Cf. J. JEREMIAS, Königtum 100 bzw. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 110. Beide diskutieren das Abweichen des *Tempus* in der Formel von Ex 15,18 (יהוה מלך לעלם). Hier könnte tatsächlich von einer Anfänglichkeit des Königiums Gottes die Rede sein. „At least in prose, the imperfect *yimlök* refers only to the future. The man in question is not yet king, but will become king [...]. Most likely, then, the verbs in vv17–18 are true futures. Yahweh and Israel are not yet at the holy mountain. Once they arrive, and once Yahweh founds his throne, he will begin his eternal reign“ (W. H. PROPP, Ex 545).

6 Cf. J.H. ULRICHSEN, JHWH 364–367; s.a. R. JUNGBLUTH, Himmel 162f. S.a. C. EHRING, Rückkehr 77. Ehring verweist darauf, dass eine Debatte über ein „ingressives“ oder „stativisches“ Verständnis, wie sie lange geführt wurde, wenig Sinn macht, da beide Aussagen, „JHWH ist jetzt König“ und „JHWH ist König geworden“ über die *qatal*-Form ausgedrückt werden und im Hebräischen, anders als im Deutschen, nicht unterscheidbar sind. Zu den *verba stativa* s.a. R. BARTELMUS, Einführung 59f.

7 J. JEREMIAS, Königtum 18.

Rhythmen haben eine andere Qualität. So soll heute היום auf ihn gehört werden (Ps 95,7), eine typisch deuteronomistische Formulierung innerhalb eines Geschichtsrückblicks. Und schließlich der Lobpreis: von Tag zu Tag ist ihm zu singen (מיום ליום Ps 96,2).

Dieser den ganzen Erdkreis umspannende Lobpreis als die zentrale Aktivität Israels und der Völker in Gegenwart und Zukunft verweist nun auf den zweiten Aspekt, den des Raumes.

Raum in den Psalmen 93–99 – wo ist JHWH?

Für die in den Psalmen 93–99 gewählte Terminologie zu Aspekten von „Raum“ bzw. „Ort“ der Gottespräsenz ist vor allem ein Aspekt bezeichnend: die Texte wiederholen sich nicht. Im Gegenteil, erst in der Zusammenschau der Psalmen deckt die Terminologie ab, was erwartbar zu sein scheint. Genannt sind der Tempel בית (Ps 93,5); sein Heiligtum und seine Vorhöfe חצרותיו und מקדשו (Ps 96,6.8); der Thron כסא (Ps 93,2; 97,2);⁸ die Höhe מרום (Ps 93,4); JHWH ist Cherubenthroner ישב כרובים (Ps 99,1) auf dem Zion בציון (Ps 99,2), und sein heiliger Berg הר קדשו (Ps 99,9) ist der Schemel seiner Füße (Ps 99,5). Hinzuzunehmen ist auch das Angesicht Gottes, das demjenigen, der anbetet, eine räumliche Präsenzvorstellung vermittelt (Ps 95,2.6; 96,6.9⁹; 98,6).¹⁰

Der Herrschaftsbereich JHWHs ist zudem über Vokabeln ausgedrückt, die letztlich den ganzen Erdkreis umfassen: Erdkreis תבל (Ps 93,1; 96,10.13; 97,4; 98,7.9); Tiefen der Erde מחקרי־ארץ und Gipfel der Berge תועפות הרים (Ps 95,4); Meer ים (Ps 95,5; 98,7) und trockenes Land יבשה (Ps 95,5); Himmel שמים (Ps 96,5.11; 97,6) und Erde ארץ (Ps 96,11.13; 97,1.9; 99,1) und Inseln איים (Ps 97,1); Enden der Erde אפסי־ארץ (Ps 98,3).¹¹

Die im Hinblick auf Raumvorstellung in den Blick zu nehmenden Verbformen beschreiben in dem sich hier auftuenden Koordinatensystem der Präsenz Gottes im Heiligtum oder in der Höhe und dem Erdkreis als seinem Wirkungsfeld relativ selten aktive, in finiten Verbformen ausgedrückte Handlungen JHWHs.¹² JHWH ist eher durch machtvolle Präsenz gegenwärtig. Allein zwei Abschnitte treten hervor. JHWH kommt בוא und richtet שפט (Ps 96,13; 98,9). Doch auch hier wird man sagen müssen, dass es sich weniger um eine Bewegung im Raum

8 Als Gegenkonzeption ist in Ps 94,20 der Thron des Verderbens הוות כסא genannt.

9 Anders Ps 96,13; 97,3.5, die Bewegung aufzeigen im Rahmen einer Theophanie.

10 Cf. F. HARTENSTEIN, Angesicht 251f., der für die Ps 93–100 vorwiegend die Aspekte Zulassung zur Audienz, Huldigung und durch die Annahme den Schutz der Anbetenden herausarbeitet. Zu den Raumvorstellungen s.a. ebd. 72f.

11 Cf. zum sich auf diese Weise konstituierenden Herrschaftsraum R.G. KRATZ, Mythos 128f.

12 Am eindrücklichsten ist hier wohl Ps 98,1–3. In Andeutungen eines Geschichtsrückblickes spricht der Psalm in Perfektformen von עשה נפלאות „Wunder tun“, ידע ישועה (Hif.) „Heilkund tun“, זכר „gedenken“. Im Unterschied zu Ps 96,1–3 ist JHWH hier Subjekt und aktiv.

handelt, sondern um das machtvolle Auftreten JHWHs zum Gericht, genauer, zum Weltgericht.

Das Vokabular lässt ein komplexes Koordinatensystem entstehen. Gottes Herrschaftsraum ist horizontal wie vertikal abgesteckt. Auch das Zentrum seiner Herrschaft ist im Blick. Doch es bleibt auf das Ganze gesehen äußerst unspezifisch. Allein Ps 93,5 und 96,6.8 verweisen auf ein Heiligtum. Zudem muss im Hinblick auf Raumvorstellungen auffallen, dass Zion in den Ps 93–99 als Ort der Gegenwart Gottes und sein heiliger Berg¹³ nur in Ps 99 genannt wird. In Ps 97 ist Zion das jubelnde Zion neben den Töchtern Judas (Ps 97,8; cf. Ps 48,12). Zion steht hier stellvertretend für seine eigene Bevölkerung.¹⁴ In den anderen Psalmen dieser Gruppe kommt Zion nicht vor. Erweitern wir den Blick und ziehen Ps 47 als einen weiteren „klassischen“ JHWH-König-Psalmen hinzu,¹⁵ bestätigt sich das Bild. Auch Psalmen wie Ps 24 oder 29, die den König der Ehren nennen, der die Erde befestigt hat, bzw. die das ewige Königtum dessen preisen, dessen Stimme über den Wassern dröhnt, nennen Zion nicht. Psalmen wie Ps 48 oder Ps 102 bringen Zion und den König JHWH dezidiert zusammen, sind jedoch in ihrer inhaltlichen Ausrichtung völlig anders geartet.¹⁶ Ist es also überhaupt möglich, die „Vorstellung vom Königtum JHWHs (mit ihren Motiven ‚Thron JHWHs‘, ‚Höhe‘ u. a.) als Basisaussage der (vorexilischen) Zionstradition zu verstehen, die in den Grundtexten Jes 6,1–4; Ps 93; Ps 46,2–8; 48 u. a. nach der vertikalen (Höhe-Tiefe) und horizontalen (Zentrum-Peripherie) Dimension entfaltet wird“?¹⁷ Oder zwingen die Beobachtungen an den Ps 93–99 zu dem

13 Cf. Ps 99,9. Ansonsten sind die Berge als Teil des geschaffenen Kosmos in Ps 95,4; 97,5 und 98,8 genannt.

14 M. LEUENBERGER, *Konzeptionen* 59 ordnet Zion neben Juda und den Völkern denn auch auf der großpolitischen Ebene an.

15 Als JHWH-König-Psalmen werden üblicherweise wenigstens die Ps 47; 93; 96; 97 und 99 betrachtet (cf. H. GUNDEL, *Einleitung* 94ff.). Auch die Ps 95 und 98 bzw. gelegentlich 100 werden häufig hinzugezählt (cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 34; oder S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* 3ff. Zu bedenken wäre zudem die Hinzunahme von Ps 29 (cf. R. G. KRATZ, *Reste* 160). Auch er hat seine nächsten religionsgeschichtlichen Parallelen im ugaritischen Baal-Zyklus.

16 Ps 48 preist die Wahrnehmbarkeit der Macht des Großkönigs in und an seiner Stadt, Ps 102,13–23 gehört bereits in den Kontext einer Völkerwallfahrt zum Zion nach der Restauration Zions. Der ebenfalls nachexilische Ps 68 kommt in diesem Zusammenhang ebenfalls nicht in Frage, weil auch hier die Ausrichtung eine andere ist. Das Heil des Königs auf dem nicht eigens genannten Zion gilt seinem Volk. Reste alter Traditionen werden verwoben mit einer Verehrung durch die Völker, die eher an eschatologische Konzeptionen der Propheten erinnert (cf. C. KÖRTING, *Zion* 154f.). Wenn Berges von dem engen Zusammenhang des Königtums Gottes und der Zionstradition spricht, „explicitly or implicitly made“ (U. BERGES, *Zion* 96), dann bleibt auffällig, dass die Psalmenbelege, die er anführt, vor allem einen impliziten Bezug herstellen (s.a. 101; hier ist Zion in zwei von zehn Texten genannt). Die Frage, weshalb Zion nicht genannt wird, bleibt folglich bestehen.

17 B. JANOWSKI, *Wohnung* 57f. Cf. auch M. LEUENBERGER, *Konzeptionen* 225; M. LEUENBERGER, *Jhwh* 258.

Schluss, dass die Konzeptionen des Königtums Gottes nach u. a. Ps 93 bzw. Ps 48 voneinander zu unterscheiden sind?

Welche Schlüsse lassen sich daraus ziehen, dass JHWHs Königtum und sein Zion nur begrenzt in den gleichen Liedern besungen werden?¹⁸ Reicht es aus anzunehmen, was Spieckermann im Hinblick auf Ps 68 sagt: Man komme ohne Nennung von Namen aus, weil die Texte an der Stelle komponiert und vorgelesen worden seien, der sie galten, dem Jerusalemer Tempelberg.¹⁹ Oder liegen voneinander unterscheidbare Traditionen vor, d. h. handelt es sich teils um Psalmen, die sich der Sprache des kanaanäischen Mythos bedienen und teils um Psalmen, die spezifische lokale Traditionen verarbeiten?

Um sich dieser Frage zu nähern, sind das literarische Wachstum der Texte vor dem Hintergrund religionsgeschichtlicher Rahmenbedingungen und traditions- und literargeschichtlicher Bezüge sowie psalterkompositorische Aspekte zu beachten.²⁰ Dies gilt für die JHWH-König-Psalmen ebenso wie für partiell herangezogene Zion-Psalmen. Der Ansatz ist zu groß, um ihn in diesem Rahmen angemessen auszuführen und darzulegen. Erste Schritte sollen hier dennoch unternommen werden, um Perspektiven aufzeigen zu können.

2. „JHWH, gewaltig in der Höhe“ – ein Königtum Gottes ohne Zion?

In drei Schritten sollen Präsenzvorstellungen im Rahmen der JHWH-König-Psalmen beleuchtet werden. Während die Psalmen 93 und 95 als Variationen in der Beschreibung wirksamer Präsenz des Königs in seinem Heiligtum heranzuziehen sind, ist Ps 47 beispielhaft unter der Perspektive der Bewegung auf das Heiligtum hin wahrzunehmen. Ps 99 schließlich ist repräsentativ für die Lokalisierung des Königtums Gottes auf dem Zion zu sehen.

18 Eine weitere Auffälligkeit benennt bereits W.H. SCHMIDT, Königtum 80. Das Zeugnis vom Königtum JHWH ist in den biblischen Schriften sehr ungleichmäßig verteilt und relativ gering bezeugt.

19 Cf. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 113; s.a. S. MOWINCKEL, Psalm 73f. im Hinblick auf Ex 15.

20 Letztere benennt vor allem Leuenberger (M. LEUENBERGER, Konzeptionen 68) als unabdingbar, da sich Differenzen zwischen Darstellungen und Konzeptionen des Königtums (Psalmenbuch I–III) und des Königtums Gottes (Psalmenbuch IV–V) im Psalter auftun. Überlegungen zu Zion können ähnliche Spuren aufweisen, da der irdische König ja deutlich auf dem Zion installiert wird (cf. Ps 2; 110; 132).

2.1 Königtum Gottes – seine mächtige Präsenz

Unter Bezugnahme auf die Arbeiten u. a. von W.H. Schmidt²¹, J. Jeremias²², H. Spieckermann²³ und R.G. Kratz²⁴ möchte ich an dieser Stelle einige wenige spezifische Beobachtungen, die an den JHWH-König-Psalmen gemacht wurden, zusammenfassen.

Die Grundsichten der wohl ältesten anzunehmenden JHWH-König-Psalmen 29 und 93 zeigen eine deutliche Adaption des kanaanäischen Mythos²⁵, genauer, JHWH in der Rolle des westsemitischen Wettergottes Baal.²⁶ Man ist sich über die Nähe zum Baal-Zyklus relativ einig, und ebenso ist man sich einig im Hinblick auf die Beobachtung eines entscheidenden Unterschiedes: im Gegensatz zu Baal muss JHWH sein Königtum nicht stets neu erkämpfen, oder, noch genauer, das Königtum JHWHs wird im Hymnus als „Dauerzustand ohne Anfang und Ende gegen die permanente Bedrohung durch das Chaos im Wechsel der Jahreszeiten behauptet.“²⁷ Schauen wir Ps 93 genauer an, dann lässt sich festhalten, dass Hoheit und Macht, die dröhnende Stimme gegen das Tosen der Wasser, das Herrschen JHWHs in der Höhe von seinem himmlischen Palast aus, identisch mit dem irdischen Tempel, dass all das zum Kernbestand des Mythos gehört.²⁸

Ps 93,1 JHWH ist König;
mit Hoheit gekleidet,
gekleidet ist JHWH,
gegürtet mit Macht.
Ja, fest gegründet ist der Erdkreis,
gerät nicht ins Wanken.
2 Fest gegründet ist dein Thron von jeher,
von Ewigkeit bist du.

21 W.H. SCHMIDT, Königtum.

22 J. JEREMIAS, Königtum.

23 H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 165–186.

24 R.G. KRATZ, Mythos 143–189.

25 Cf. H. SPIECKERMANN, Lebenskunst 199f.; R. JUNGBLUTH, Himmel 166–168; s.a. C. KÖRTING, Zion 163, Anm. 1.

26 Cf. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 181f.; R.G. KRATZ, Mythos 162. U. a. Jeremias geht davon aus, dass sich die ältesten Züge dieses Mythos neben Ps 93 in Ps 47 finden lassen (J. JEREMIAS, Königtum 11). Zur Diskussion auch R.G. KRATZ, Mythos 169–171.

27 R. G. KRATZ, Mythos 164. S.a. J. JEREMIAS, Königtum 19; H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 182; R. JUNGBLUTH, Himmel 165. Cf. KTU 1.1–6, deutsche Übersetzung in M. DIETRICH/O. LORETZ, Mythen 1103–1198. Einen Überblick über die verschiedenen Interpretationsansätze in M. DIETRICH/O. LORETZ, Mythen 1091 ff.

28 Cf. J. JEREMIAS, Königtum 162f.; H. SPIECKERMANN, Lebenskunst 201.

3 Es erhoben die Ströme, JHWH,
 es erhoben Ströme ihre Stimme,
 es erheben Ströme ihren Schlag.
 4 Mehr als das Donnern mächtiger Wasser,
 gewaltiger als die Brecher des Meeres
 ist gewaltig JHWH in der Höhe.
 5 Deine Zeugnisse sind sehr verlässlich,
 Ja²⁹, dein Haus ist schön und heilig,
 JHWH, für die Länge der Tage.

In hymnischer Gestalt wird das Königtum Gottes gepriesen. Es geht in erster Linie um wirkmächtige Präsenz JHWHs im Hinblick auf den gesamten Erdkreis, nicht um Aktivität. Es geht nicht um *prima creatio*, sondern um Beherrschung des Chaos. Und es geht um den Tempel, schön und heilig, als Ort der Begegnung. Dies alles ist dauerhaft, verlässlich, ewig. Erdkreis und Thron Gottes sind eins,³⁰ und sie sind fest gegründet; der Tempel besteht für die Länge der Tage. Die Aussagen der V. 1b.2.5 sind zusammen zu lesen. Der Psalm enthält damit aber (nahezu) nichts Israelspezifisches.³¹

Die Aussage „von Ewigkeit bist du“ ist hier dennoch noch einmal genauer in den Blick zu nehmen. Die poetische Struktur der V. 1–2 ist unregelmäßig, was zwar aufmerken lässt, jedoch kaum literarkritisch zu lösen ist. Deshalb sind folgende Fragen zu stellen: geht die Ewigkeitsaussage von V. 2b mit den anderen Zeitangaben konform? Kann sie tatsächlich Teil des kanaänischen Mythos sein? Falls nicht, ist sie dann auch zugleich als sekundär einzustufen oder „nur“ *interpretatio israelitica*? Festzuhalten ist, dass der Mythos andere Zeitkategorien hat, die sich vor allem dadurch auszeichnen, dass sie kultdramatisch aktualisiert werden. Das ist hier aber nicht der Fall. „Aus dem Mythos ist eine Zustands-schilderung geworden, die wesenhaft zeitlos ist.“³² מְעוֹלָם stimmt zudem mit den

29 לֵב emphatisch, mit H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 181. Das Haus ist schön in Bezug auf Heiligkeit.

30 H. SPIECKERMANN, Lebenskunst 201.

31 Zur Diskussion stehen hier vor allem die Zeugnisse (עֵדוּת) in V. 5. Sie sind Ausdruck des mosaischen Gesetzes. Spieckermann schlägt an dieser Stelle vor, M. DAHOOD, Psalms II 342, der alternativ 'd, ugaritisch „Thronbasis, Fundament des Throns“ voraussetzt, zu folgen. Eine nachexilische Aktualisierung auf das Gesetz hin würde kaum einen Eingriff in den Konsonantenbestand bedeuten (cf. H. SPIECKERMANN, Lebenskunst 202f.). Dann jedoch müsste in den Konsonantenbestand von מְעוֹלָם eingegriffen werden, das hier in der 3.P.pl. gebraucht ist. Die Nennung von עֵדוּת stellt einen direkten Bezug zum spät eingefügten Ps 99,7 her (C. KÖRTING, Zion 196). Eine Änderung müsste dieser Parallelisierung folglich vorausgegangen sein. Anders R.G. KRATZ, Mythos 165, der den Verweis auf die „Zeugnisse“ als ein Zitat aus Ps 19 liest.

32 J. JEREMIAS, Königtum 20.

Aussagen מאז in V. 2a und לארך ימים in V. 5b überein.³³ Auffällig ist allerdings, dass es sich in V. 2b um eine direkte Anrede JHWHs handelt: „von Ewigkeit bist du.“ Doch auch hierin liegen V. 2 und V. 5 parallel. Auch in V. 5b liegt eine direkte Anrede mit Zeitangabe vor. Die Zuordnung des Hauses Gottes und ebenso der Zeugnisse über das Pronominalsuffix der 2.P.sg. liegt auf der gleichen Linie. Wenn sich die Aussage von der Ewigkeit JHWHs so gut einfügt, was ist dann darunter zu verstehen? „Dieses Ewigkeitsverständnis als ein geschichtlich-lineares zu begreifen, wäre ganz unangemessen. Jede Berührung mit heilsgeschichtlichem Denken liegt hier fern. Vielmehr handelt es sich um die Konzeption eines Deus praesens, dessen Herrschaft durch keine numinose Macht, geschweige denn menschliche, erschüttert werden kann.“³⁴ Dies ist wichtig festzuhalten, da sich die Perspektive für die Aussagen über das Königtum Gottes auf dem Zion in späteren Psalmen verschiebt. So bringt u. a. Ps 146 ein, was hier noch nicht gesagt wird, Schöpfung, Geschichte und Heil des Gottes, der ewig herrschen wird.

Das in Ps 93 besungene Königtum Gottes ist universal ausgerichtet, der Erdkreis ist der Thron Gottes, der Tempel Medium seiner Präsenz. Von Zion gibt es keine Spur.

Die Psalmen aus dem Kreis der JHWH-König-Psalmen, die als jünger eingestuft werden, zeigen hingegen deutlichere Spuren einer sog. *interpretatio israelitica*. Die Themen sind breit gestreut und reichen von deuteronomisch-deuteronomistischen Themen bis hin zu priesterlich-theokratischen Konzeptionen.

Ps 95 soll als ein Beispiel für das Aufgreifen mythischer Rede in nachexilischer Zeit und die Veränderung mythischer Rede von JHWH durch intensive Bearbeitung herangezogen werden. So zeigen sich Spuren einer jungen Schöpfungstheologie, und in der Überarbeitung kommt ein wichtiger Ort hinzu, die Ruhestätte (מנוחה) Gottes.

Ps 95,1 Kommt, lasst uns jubeln JHWH
und jauchzen dem Fels unseres Heils.
2 Lasst uns vor sein Angesicht treten mit
Dank;
mit Gesängen ihm jauchzen.
3 Denn ein großer Gott (*El*) ist JHWH,
und ein großer König über alle Götter.
4 In seiner Hand sind die Tiefen der Erde,
die Gipfel der Berge gehören ihm.

33 R.G. KRATZ, Mythos 165 erachtet im Hinblick auf diese Zeitangaben allein V. 5b nicht für sekundär.

34 H. SPIECKERMANN, Lebenskunst 202.

*5 Er, dem das Meer gehört, er selber hat es gemacht
und das Trockene, seine Hände haben es gebildet.*

6 Kommt, lasst uns anbeten und niederknien vor JHWH, der uns gemacht hat.

*7 Denn er ist unser Gott
und wir sind das Volk seiner Weide und Schafe seiner Hand.*

Heute, wenn ihr hört auf seine Stimme.

*8 Verhärtet nicht euer Herz wie in Meriba,
[...]*

*11 So schwor ich in meinem Zorn;
sie sollen zu meiner Ruhestätte nicht kommen.*

Das Verhältnis JHWH und die Götter wird in einer dem kanaanäischen Mythos adäquaten Weise formuliert. Man weiß um einen göttlichen Thronrat und die dort herrschenden Hierarchien.³⁵ Dennoch, für Israel wird die Verhältnisbestimmung von Gott und den Göttern erst spät, d.h. in exilisch-nachexilischer Zeit relevant. Erst jetzt, gerade im Bewusstsein der Nichtigkeit anderer Götter, können diese genannt und zugleich in ihre Position verwiesen werden.³⁶ Unter diesen Voraussetzungen kann dann in neuen Schöpfungsaussagen im Sinne einer *prima creatio* von der Herrschaft JHWHs gesprochen werden.³⁷ Eine Herrschaft, die letztlich sein Volk einbezieht. Der Schöpfer der Welt ist auch Schöpfer seines Volkes (Ps 95,5–7).

Anders als die Götter, ist JHWH zudem geschichtsmächtiger Gott. Seine Geschichtstaten können mit mahnenden Worten ins Gedächtnis gerufen werden. Der Mythos wird auf die Geschichte bezogen.³⁸ Die deuteronomisch-deuteronomistischen Bezüge in Ps 95 lassen sich vor allem an spezifischen Topoi festmachen, der Betonung des „Heute“, der Herzensverhärtung, dem Versuchen und Prüfen oder auch „meiner Ruhe“ מנוחתי.³⁹ Letzteres ist für die Fragestellung besonders von Interesse, weil sich der Ausdruck, schaut man die Parallelen in Dtn 12,9 und Jes 66,1 an, zwischen Land und Tempel bewegt. Während Dtn 12,9 dem Volk das Land als Erbland in Aussicht stellt, das das eigentliche Ziel seiner Wanderungsbewegung ist, ist in Jes 66,1 מנוחה tatsächlich mit dem Suffix der

35 S.a. H. NIEHR, Gott 87–94.

36 Cf. J. JEREMIAS, Königtum 110; s.a. R.G. KRATZ, Mythos 169f.

37 Ps 96,4–5 geht ähnlich vor, führt aber in V. 5 noch deutlicher aus, was bereits Deuterocesaja gesagt hat, die Götter sind Nichts und JHWH ist Schöpfer des Himmels.

38 Cf. R.G. KRATZ, Mythos 171.

39 Cf. M. LEUENBERGER, Konzeptionen 150.

1.P.sg. formuliert und bezieht sich auf das Haus für den König als Ort seiner Ruhe. Für Ps 95,11 halte ich beide Lesarten für möglich, da der Psalm beide Themenbereiche berührt.⁴⁰ Betrachtet man Ps 95,5–11 als sekundär gegenüber dem einleitenden Lobaufruf,⁴¹ dann reflektiert die Redaktion eine mahnende Denkbewegung – das Volk könnte die Nähe des Gottes des Heils, die Möglichkeit, vor sein Angesicht zu treten, selbst aufs Spiel setzen.

Psalmenkompositorisch verbindet der Ausdruck מנוחה Ps 95 mit Ps 132. Was aber weder in Ps 95 noch in Jes 66,1 ausgesprochen wird, holt Ps 132 nach. Es ist der Zion, wo die Lade und schließlich auch Gott selbst den gesuchten Ort der Ruhe finden (Ps 132,8.14⁴²).

Die Darstellung des Königtums Gottes ist nach Ps 95 vor allem eine Aussage der Herrschaft über die Götter. Daran lehnen sich die schöpferischen- und geschichtstheologischen Reflexionen an. Der Ort göttlicher Gegenwart wird in Andeutung erwähnt, als eine vorsichtige Annäherung sozusagen, und dies auch nur *via negationis*, indem dem Volk der Zugang zu diesem Ort verweigert wird.

2.2 Königtum Gottes – die Besteigung des Thrones

Wenn er sich auch außerhalb der im engeren Sinne zu betrachtenden Psalmen-gruppe befindet, so muss Ps 47 dennoch berücksichtigt werden. Von Jörg Jeremias noch als einer der ältesten JHWH-König-Psalmen betrachtet und im Zentrum der Debatte um die Thronbesteigung JHWHs stehend, ist dieser Text für unsere Fragestellung zentral. Auch hier findet der Name Zion keine Erwähnung. Ps 47 weist typische Elemente des kanaanäischen Mythos auf und wird mit gutem Grund der Psalmengruppe zugeordnet. Und dennoch ist ein Aspekt entscheidend anders: JHWH ist in diesem Text in Bewegung. Er ist aufgestiegen. Das entspricht ebenfalls durchaus dem kanaanäischen Mythos.⁴³ Doch wie ist es

40 J. JEREMIAS, Königtum 112 macht berechtigt darauf aufmerksam, dass die Vorstellung von der „Ruhe“ sich kaum vom Land gelöst haben wird. Ob man aber deshalb sagen muss, dass das Land als Wohnstätte Gottes gelte, als „Israel um Gottes Wohnstatt auf dem Zion herum lagert“ (ebd.), sei dahingestellt. Immerhin reicht es m. E. zu sagen, dass durch die Verwendung dieser spezifischen Terminologie ein Spannungsfeld entsteht, das gerade dadurch gewinnt, dass man sich zwischen den Polen bewegt, ohne eindeutig zu werden. Wie Jeremias jedoch auch u. a. M. LEUENBERGER, Konzeptionen 15, Anm. 83.

41 V. 5 bringt gegenüber der Eigentumsdeklaration in V. 4 bereits Schöpfungsaussagen und erweitert so den Grundgedanken. Ab V. 6 geht es schließlich deutlich um JHWH und sein Volk. Schöpfungsaussagen werden auf das Volk bezogen und schließlich um die gemeinsame Geschichte erweitert. Cf. u. a. R.G. KRATZ, Mythos 171–173; anders F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 661; auch M. LEUENBERGER, Konzeptionen 150.

42 Auch hier wiederum mit dem Suffix der 1.P.sg.

43 Cf. R.G. KRATZ, Mythos 170, der darauf verweist, dass der Titel Els, der „Höchste“, abzuleiten ist von der Wurzel עלה.

hier einzuordnen? Jeremias unterscheidet in seiner Analyse von Ps 47 Nominalsätze, imperfektische und perfektische Verbalsätze. In diesem Zusammenhang ist von Interesse, dass die Geschichtstaten in Imperfekten ausgedrückt werden (Ps 47,4–5). Davon zu unterscheiden ist, was den Aufstieg und die Einnahme des Throns betrifft. Diese sind im Perfekt formuliert: עלה „aufsteigen“ (V. 6) und מלך „herrschen“ (V. 9a) und ישב „sich setzen/thronen“ (V. 9b). JHWH ist aufgestiegen und hat die Königsherrschaft angetreten.⁴⁴

Ps 47,1 Für den Chormeister der Söhne Korach, ein Lied.

2 Alle Völker, klatscht in die Hände,
jauchzt Gott zu mit lautem Jubel.

3 Denn JHWH, der Höchste, ist furchtbar,
ein großer König über die ganze Erde.

4 Er zwingt Völker unter uns,
und Nationen unter unsere Füße.

5 Er erwählt uns unseren Erbteil,
die Herrlichkeit Jakobs, den er lieb hat – *Sela*

עֲלֶה אֱלֹהִים בְּתִרוּעָה 6 GOTT IST AUFGESTIEGEN unter Jauchzen,
הִזָּה בְּקוֹל שׁוֹפָר: JHWH unter Hörnerschall.

7 Spielt Gott, spielt auf,
spielt unserem König, spielt auf.

8 Denn König über die ganze Erde ist Gott;
Spielt ein Lied.

מֶלֶךְ אֱלֹהִים עַל-גּוֹיִם 9 KÖNIG GEWORDEN IST Gott über die Völker;
אֱלֹהִים יָשָׁב | עַל-כִּסֵּא קִדְשׁוֹ: Gott HAT SICH GESETZT auf seinen heiligen Thron.

10 Die Fürsten der Völker sind versammelt als Volk⁴⁵
des Gottes Abrahams, denn Gott gehören die Schilde
der Erde, hoch erhaben ist er.

Der Mythos, so wie er in Ps 93 präsent ist, ist auch hier von elementarer Bedeutung. Dennoch gibt es, abgesehen von den V. 3–4.10, die nachträglich eingefügt das Verhältnis Israel und die Völker untereinander und vor dem höchsten Gott regeln,⁴⁶ einen wesentlichen Unterschied bezüglich der Thronbesteigung.

44 Cf. J. JEREMIAS, *Königtum* 58f.; s. ebd. Anm. 16a; R. JUNGBLUTH, *Himmel* 171f.

45 Cf. C. KÖRTING, *Israel* 312–314.

46 Neben den V. 4f. und 10 erachtet R.G. KRATZ, *Mythos* 170f. auch V. 9a für sekundär. Aus dem König über die ganze Erde wird hier der König über die Völker. Nun ist das Völkerthema jedoch bereits in V. 2 aufgenommen. Die Reihenfolge der V. 2f.: „Völker – König der ganzen Erde“ würde in den V. 8f. folglich umgekehrt in „König der ganzen Erde – Völker.“ V. 9a muss auch nicht zwingend negativ verstanden werden, wie V. 4 es andeutet.

Sie wird hier in einer Bewegung vollzogen, wie es die anderen JHWH-König-Psalmen nicht vorsehen. Zudem haben wir hier den kleinen, aber feinen Unterschied zu sehen, dass von מלך אלהים die Rede ist. Dies ist weniger interessant im Hinblick auf אלהים, obwohl dies exakt die Art und Weise ist, wie Deuterjesaja vom Königtum Gottes redet⁴⁷, sondern es ist von Bedeutung, weil hier, im Gegensatz zu den JHWH-König-Psalmen, kein invertierter Verbalsatz vorliegt.⁴⁸ Im Gegensatz zu der eingangs präsentierten Lesart des יהוה מלך als permanent wirksame Ausübung der Königsherrschaft, sollte hier tatsächlich überlegt werden, ob nicht von einer Thronbesteigung auszugehen ist.⁴⁹

Dieser Beobachtung folgend soll ein alternatives Szenario vorgeschlagen werden, das den Psalm im Kontext anderer Texte als den JHWH-König-Psalmen der Gruppe 93–99 liest. So hat Ps 47 mit Ps 68 und auch mit Ex 15 die Bewegung JHWHs hin zu seinem Berg und seinem Thron gemeinsam. Während Ps 68 und Ex 15 einen langen Weg beschreiben, nimmt Ps 47 im Grunde das letzte Ende dieses Weges in den Blick. Eine ähnliche Bewegung des Königs hin zu dem Ort, an dem es die Königsherrschaft auszuüben gilt, finden wir in Jes 40ff.⁵⁰ Die Bilder sind bei Jesaja anders gewählt, der Ort ist in verschiedensten Varianten beschrieben und doch ist klar, es ist Zion. Die drei genannten Psalmen hingegen nennen Zion nicht und nehmen ihn/sie doch in den Blick. In Ps 47 geschieht dies spätestens über die Juxtapositio, die Platzierung zwischen Ps 46 und vor allem 48. In Ps 68 finden wir auffällige Parallelen zu Ps 47, die alle auf den Tempel zielen (unter anderem die Verwendung von עלה Ps 47,6; 68,19; in beiden Psalmen besteigt Gott seinen Thron begleitet von Musik und vor den Augen der Völker; s.a. Ps 47,6–10; 68,17.25ff.). Der Kontext schließlich macht deutlich, wo dieser Tempel sich befindet, hoch über Jerusalem. Und auch in Ex 15,17–18 wird die Verbindung über die Rede vom Berg des Eigentums und der Stätte des Thronens hergestellt.⁵¹ Gibt man dieser Bewegung des Königs auf seinen Thronstuhl hin das

47 Jes 52,7 מלך אלהים .

48 Das ändert sich bereits wieder in der zweiten Vershälfte (Ps 47,9b).

49 Cf. J. JEREMIAS, Königtum 65, der von einer Inbesitznahme des Zion durch den Weltkönig sprechen kann. S.a. M. LEUENBERGER, Konzeptionen 14, der ebenfalls die Dynamik der Vorgänge in Ps 47 gegenüber den Ps 93–99 betont. R. JUNGBLUTH, Himmel 178 kommt demgegenüber zu der These, dass es sich bei der Thronbesteigung um eine „anthropomorphe Metapher“ handle, die die grundsätzlich zeitlose Königsherrschaft veranschauliche. Damit bleibt er nahe bei dem, was auch für Ps 93; 95–99 gilt.

50 Cf. vor allem C. EHRING, Rückkehr 79f. S.a. Sach 1,16f.; 2,14–16.

51 Dass es angemessen ist, die wohl spätere Einfügung von Ex 15,17f. in das Schilfmeerlied in diesem Zusammenhang zu erwähnen, zeigt sich u. a. an der parallelen Formulierung, die wir in Ps 74,2 finden. Dieser Psalm setzt die Exilserfahrung deutlich voraus (cf. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 107; A. KLEIN, Geschichte 41). Die Verbindung von „Berg“ הר und „Erbbesitz“ נחלה findet sich, wenn auch nicht identisch, so doch in nächster Parallel nur hier. Auch der Berg Baals wird auf diese Weise bezeichnet (cf. KTU 1.3 III,30). Wiederum liegt hier ein Rückgriff auf den Mythos vor.

Gewicht, das sie verdient, dann haben wir unter Anleihe des kanaanäischen Mythos,⁵² im Rahmen der Sprache der Psalmen, die Beschreibung einer neuen und zugleich alten Rolle des Königs. Er ist zurückgekehrt, angekommen, hat seinen Thron wieder eingenommen⁵³ und kann nun seiner Verantwortung gerecht werden. Für Ps 47 ist das die Ausübung der Herrschaft über die Völkerwelt, die schließlich durch Abraham als Mittler zum Volk Gottes werden kann.⁵⁴

Sollte all das richtig sein, dann bestätigt sich die Einordnung von Ps 47 als ein Zeugnis nachexilischer Adaption der JHWH-König-Vorstellungen.⁵⁵ In den Kontext der ihn umgebenden Zionslieder gestellt, tritt JHWH nun, aus dem Exil zurückgekommen, seine Herrschaft an, die sich schließlich auch als eine über die Völker erweist.

2.3 Zion – Stadt des großen Königs und heiliger Berg

Bevor ich mich einzelnen Zion besingenden Psalmen widme, möchte ich kurz auf die Inschrift von Chirbet Bet Layy eingehen. Erst 1961 bei Straßenbauarbeiten im Vorraum eines Kammergrabes 8 km östlich von Lachisch gefunden, trägt sie auf besondere Weise zur Frage des Verhältnisses von Gott und Stadt bei. In der Regel wird sie in die Zeit um 700 v. Chr. datiert.⁵⁶

JHWH ist der Gott der ganzen Erde ⁵⁷הארץ

Die Berge Judas gehören dem Gott Jerusalems לאלהי ירושלים

Für den hier zu diskutierenden Zusammenhang ist vor allem wichtig zu bemerken, dass universaler Herrschaftsanspruch und die Stadtgottkonzeption zusammenfallen.⁵⁸ Dieser mächtige Gott ist zugleich der, der Jerusalem schützt.⁵⁹

52 Die typischen Motive, die kanaanäischer Vorstellungswelt entspringen, nennt für Ex 15 u. a. W.H. SCHMIDT, Königtum 81f.

53 Möglicherweise ist diese Lesart in Ex 15,18 schließlich auch grundlegend für die vom Üblichen abweichende Verwendung des Verbes מלך im Imperfekt. Eine Infragestellung der Dauerhaftigkeit des Königtums JHWHs ist damit nicht gegeben. S.a. A. KLEIN, Geschichte 42.

54 Cf. u. a. C. KÖRTING, Israel 310–314.

55 Cf. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 181, Anm. 5. Grundsätzlich zur Adaption des kanaanäischen Mythos in nachexilischer Zeit cf. H. NIEHR, Gott 223–226.

56 Cf. J. RENZ, Inschriften 242–246.

57 Zur Übersetzung „Erde“ und nicht „Land“ schon F. HARTENSTEIN, Archiv 128, Anm. 3, der auf parallele universale Vorstellungen innerhalb des Alten Testaments hinweist. Zu unterstützen ist diese Lesart vor allem aufgrund des hier vorliegenden Parallelismus, der universal „Erde“ und partikular „Juda“ bzw. „Jerusalem“ gegenüberstellt. Cf. ebenso R.G. KRATZ, Mythos 161.

58 Cf. F. HARTENSTEIN, Archiv 128; s.a. K. SCHMID, Zion 17; R.G. KRATZ, Mythos 161; M. LEUENBERGER, Jhwh 246f. 252–255.

59 Hier sind, wie Berges das auch in Hinblick auf Jes 8,16 sagen kann, orientalische Vorstellungen aufgenommen, die deutlich machen: „These cities build by or under the auspices of

Es geht um die territoriale Zuordnung der Berge Judas und schließlich der ganzen Erde zu dem Gott Jerusalems. Lassen wir weiterhin zunächst die Psalmen beiseite, so muss auffallen, dass dieses Konzept vor allem bei Jesaja eine zentrale Rolle spielt. Wenn nun in der Inschrift von Chirbet Bet Layy Zion nicht genannt ist, so ist Zions Bezug zu Jerusalem bei Jesaja bereits in den frühen Texten deutlich.⁶⁰

In den JHWH-König-Psalmen kommt, das wurde zur Ausgangsfrage, Jerusalem gar nicht vor und Zion nur zweimal: einmal als jubelndes Zion und einmal als Thronort JHWHs. Dabei wären doch thematische Verknüpfungen zwischen dem Königtum JHWHs, aus dem kanaanischem Mythos in sprachlich geprägter Form übernommen, und dem Herrschen JHWHs vom Zion aus durch andere Texte durchaus vorgegeben. Dennoch, in Ps 97 ist Zion sekundär hinzugefügt und mit Ps 99 haben wir einen in der Gruppe der JHWH-König-Psalmen späten Text vorliegen,⁶¹ der hebräisches Heidentum, wie Kratz es nennt, kaum noch durchscheinen lässt. Und es scheint, dass erst hier eine lokal ausgeprägte Form der Vorstellung vom Königtum JHWHs, von JHWH als Cherubenthroner auf dem Zion, mit der sprachlich fest geprägten Form der Rede vom Königtum Gottes, wie es aus Ugarit bekannt war und durchaus „ebenso an den Tempeln des Nordreiches wie an allen Tempeln des syrisch-palästinischen Raums beheimatet gewesen sein dürfte,“⁶² eng verwoben wurde.

1 Ps 99,1 JHWH ist König, *es zittern die Völker
AUF CHERUBEN THRONEND, es wankt die Erde.*
2 JHWH ist groß zu Zion,
hoch erhaben ist er über alle Völker.
3 *Sie sollen preisen deinen Namen,
groß und gefürchtet,
HEILIG IST ER.*
4 Und die Kraft des Königs ist das Recht, das er
liebt,
*du, du hast das Recht gegründet,
Recht und Gerechtigkeit in Jakob, du hast sie
gemacht.*

the Gods, elevated above and protected against the forces of chaos and destruction, were experienced as ‚holy spaces‘ as ‚sacred landscapes‘ where the communication with the divine powers of creation were assured by the priestly elite“ (U. BERGES, Zion 101).

60 Cf. K. SCHMID, Zion 17f.; J. RENZ, Inschriften 246–247. Dennoch ist darauf hinzuweisen, dass Zion aus Perspektive der Psalmen erst in nachexilischer Zeit seine Strahlkraft entfaltet (C. KÖRTING, Zion u. a. 228).

61 M. LEUENBERGER, Konzeptionen 167f.

62 R.G. KRATZ, Mythos 179f.

5 Erhebt JHWH, unseren Gott,
werft euch nieder vor dem Schemel seiner
Füße,

HEILIG IST ER.

[...]

9 Erhebt JHWH, unseren Gott,
werft euch nieder vor seinem heiligen Berg,
DENN HEILIG IST JHWH, UNSER GOTT.

Die Nähe von Ps 99 zu Jes 6 ist unverkennbar.⁶³ Das Thronen Gottes auf seinem Berg/in seinem Tempel ist ein zentraler Aspekt dieser Vorstellung. Ergänzt und erweitert werden diese grundlegenden Vorstellungen wiederum durch Aspekte der Geschichte des Volkes mit seinem Gott. Der Vorstellung des Recht liebenden und Recht sprechenden Königs wird die Sinaitradition zugeordnet (Ps 99,6–8). Das Kommen der Völker (Ps 99,2) zur Anbetung könnte schon Texte wie Ps 102,22f. und entsprechende prophetische Traditionen voraussetzen.⁶⁴

Außerhalb der JHWH-König-Psalmen liegt die Verbindung von Zion als Berg und Stadt sowie Ort der Gegenwart des großen Königs besonders eindrücklich in Ps 48 vor. Ps 48 wiederum zeigt gerade zu dem im Hinblick auf Zion überarbeiteten Ps 97 (Ps 97,8 und 48,12) bzw. dem spät in der Sammlung aufgenommenen Ps 99 größere Nähe. Die deutlich kanaänischen Vorstellungen des Berges als Thronszitz finden sich im Berg im äußersten Norden (Ps 99,2,9; 48,3) wieder.

Ps 48,1 Ein Lied, ein Psalm der Söhne Korachs.
2 Groß ist JHWH und sehr zu loben
in der Stadt unseres Gottes
sein heiliger Berg; 3 (ist) ein schöner Gipfel,
Freude der ganzen Erde;

הַר צִיּוֹן יִרְבֵּתִי צָפוֹן
קְרִית מַלְךְ רַב:

Der Berg Zion, äußerster Norden,
Stadt des großen Königs.
4 Gott ist in ihren Palästen,
er hat sich erwiesen als Schutz.

Der Zaphon, Gottes- bzw. Götterberg, hoch und gewaltig, bietet die Vorstellungswelt, die hier auf den Zion übertragen wird. Gemäß Ps 48 ist Zion der äußerste Norden, der Thronszitz Gottes, der alles überragt. Der Mythos Kanaans wird hier

63 Zu den einzelnen Bezügen cf. R. SCORALICK, Trishagion 59f.

64 Mehr Details zur Redaktionsgeschichte cf. R.G. KRATZ, Mythos 172f. und C. KÖRTING, Zion 187–194.

dezidiert mit dem Zion verbunden.⁶⁵ Auch die enge Verbindung von Gott und Stadt ist hier besonders ausgeprägt. Gott ist gegenwärtig in ihren Mauern, schützt sie.

Die Frage, die sich anhand dieses Befundes stellt, lautet: Ist die Stadtgottkonzeption, die sich u. a. in Ps 48 zeigt, wenn auch kanaänisch,⁶⁶ so doch deutlich von anderen Ausformungen des Gott-König-Mythos zu unterscheiden? Denn JHWH wird zwar in Ps 48 als מלך רב bezeichnet, doch entspricht dies eher der Bezeichnung eines kosmopolitischen altorientalischen Großkönigs und ist nicht die typische Bezeichnung des Königtums Gottes.⁶⁷

So reizvoll diese Lösung klingt, ist hier doch Vorsicht geboten. Wir haben mit Juda und Jerusalem tatsächlich den Fall vorliegen, dass sich das gesamte räumlich überschaubare Umfeld auf ein Zentrum der Königsherrschaft Gottes konzentriert (s. auch die Inschrift von Chirbet Bet Layy). Ist diese Stadtgott-Vorstellung, wie Ps 48 sie aufweist, auch nur selten so ausgeprägt wie in diesem Psalm⁶⁸, so ist die besondere Bindung JHWHs an Zion nicht zu übersehen. Wie die großen Götter und Göttinnen Mesopotamiens mit ihrer universalen Verantwortung macht sich auch JHWH durch die Bindung an eine Stadt erfahrbar.⁶⁹ Hier kommen wir in einen Grenzbereich, der vor allem durch Ps 48 berührt wird. Doch auch ein Text wie Jes 62,1–7, der der Stadt göttliche Attribute zuspricht, steht für die enge Verbindung.⁷⁰ Haben wir folglich in den Psalmen einerseits ein mythisch-unerreichbares, andererseits ein lokal gebundenes Gott-Königtum vorliegen?

Die Lektüre von Ps 99 könnte diesen Gedanken stützen. Nur hier wird im Rahmen der JHWH-König-Psalmen, über die Adaption von Jes 6, lokal geprägtes und dennoch universales Gottkönigtum mit den allgemeinen kanaänischen Aussagen über das Königtum Gottes zusammengebracht. Dennoch, weshalb hat das Programm von Ps 99 oder auch das von Ps 48 sich nur begrenzt ausgewirkt?

65 Weiteres zur Exegese von Ps 48 cf. C. KÖRTING, Zion 165–177.

66 Cf. H. SPIECKERMANN, Stadtgott 2f.; 9–17.

67 Cf. H. SPIECKERMANN, Stadtgott 21; s.a. M. LEUENBERGER, Jhwh 247.

68 Cf. H. SPIECKERMANN, Stadtgott 2. „War JHWH von sich aus offensichtlich gar nicht bereit, die Rolle des Stadtgottes zu übernehmen, so ist doch Jerusalem die Rolle der Gottesstadt, wenn auch selten und spät, zuteil geworden“ (ebd. 19). „Was [...] in Ps 48 gelungen ist, wird man [...] als zionstheologische Adaptierung der altorientalischen Stadtgottkonzeption bezeichnen können“ (ebd. 30). „Gott Jerusalems“ ist innerhalb des Alten Testaments stets nur eine Aussage Fremder (cf. 2 Chr 32,19; Esr 1,3; 7,17) (cf. ebd. 19). Spieckermanns Skepsis, die mesopotamische Stadtgottkonzeption mit dem Verhältnis des Gottes Israels zu seiner Stadt zu identifizieren, rührt u. a. auch daher, dass er die ausschließliche Bindung an eine Stadt, wie sie im Orient verbreitet ist, innerhalb des Alten Testaments als kaum vorhanden wahrnimmt (ebd. 29).

69 Cf. H. SPIECKERMANN, Stadtgott 29.

70 Cf. C. KÖRTING, Isaiah 105f.

Es muss folglich überlegt werden, ob es nicht noch eine andere Erklärung für die fehlende Zion-Bindung in den JHWH-Königpsalmen gibt. Dem möchte ich mich über den Versuch einer Thesenbildung nähern.

3. Der Versuch einer weitergehenden Thesenbildung

Nach dem bis hierher Vorgestellten sind nicht nur zwei, sondern wenigstens drei Linien festzustellen, die es noch einmal nachzuvollziehen gilt. Neben die allgemein kanaanäische Prägung der Aussagen vom Königtum Gottes in Anwendung des kanaanäischen Mythos tritt die lokale kanaanäische Prägung der Aussagen vom Königtum Gottes als Beschreibung permanent wirksamer Königsherrschaft auf dem Zion. Und es gibt die dritte Linie, nämlich die Bewegung des Königs auf den Zion zu. Die Bewegung der Völker zur Anbetung des Königs auf Zion schließt sich hier an.

Literarhistorisch und buchkompositorisch sind die sich abzeichnenden Linien wie folgt zu betrachten: Zentraler Aspekt der Jerusalemer Tempeltheologie ist die Verbindung von universaler Herrschaft des Königs und partikularer Verortung seines Wohnortes in Jerusalem. Es ist die lokale Definition dessen, was Wohnort Gottes, was Thron, was Ort seiner Gegenwart und seines Tempels ist, nämlich Zion.⁷¹ Die lokale Bindung des Königtums Gottes wird deutlich in der Inschrift von Chirbet Bet Layy und ebenso in Texten wie Ps 48 und Jes 6. Es ist der lokale, Zion betonende Kult, dem kanaanäische Sprachformen nicht nur nicht fremd sind, sondern der sie auf Zion hin spezifiziert. So u. a. in der Rede vom Berg Zion, dem äußersten Norden und der Stadt des großen Königs. Dieser Ort gerät mit der Zerstörung Jerusalems in die Krise.

Eine exilisch-nachexilische Reaktion, mit deutlichen Rückgriffen auf alte Traditionen,⁷² bietet die Rede vom Königtum JHWHs, wie sie in den Formulierungen von Ps 93 vorliegt, die im Hinblick auf den Ort nicht spezifisch ist. Der Ort der Gegenwart Gottes ist Zentrum seiner Herrschaft, seiner Weltherrschaft. Auf diese Weise kann von Gott in Jerusalem, aber auch andernorts in Syrien-Palästina gesungen werden. Es ist das kanaanäische Erbe Israels, dass sich hier in geprägter Sprache durchhält. Das vierte Psalmenbuch holt den präsenten Weltenherrscher hinein in den Psalter. Ps 95 erweitert sein Bild um das des Schöpfers von Welt und Volk. Der Zion kommt hier mit Ps 99 erst zögerlich hinzu.

71 Besondere Ausformungen dieser lokalen Bindung Gottes als König finden sich u. a. in Ps 2 oder 110. Hier nun installiert der himmlische König (cf. Ps 2,4) seinen König auf dem Zion.

72 Hier ist Ps 29 den JHWH-König-Psalmen der Gruppe 93–99 literarhistorisch vorzuordnen. S.a. K. SEYBOLD, Psalmen 9.

Das Bild verändert sich da, wo der König JHWH sich auf seinen Berg zubelegt, nämlich dann, wenn er von außen kommt, d. h. wenn er zurückkehrt (Ex 15; Ps 47; 68). Als Reaktion auf diese Bewegung wird Zion vor allem da genannt, wo JHWH *in Ewigkeit* herrschen wird und wo er, auch für die Völker wahrnehmbar, angebetet wird (u. a. Ps 102). Im Grunde kann man festhalten, dass in dem Moment, wo der König zurückgekehrt ist, auch die Völker kommen, mit Geschenken und zur Anbetung. Freuen sich die Völker grundsätzlich an den gerechten Gerichten des Königs, ohne dass eine Bewegung der Völker auf einen Ort hin wahrnehmbar wäre, sieht das jetzt anders aus. Sie kommen, um ihm zu dienen.⁷³ Die Anfänge dieser Bewegung liegen im ausgehenden Exil, nehmen jedoch mit der Formierung des vierten und vor allem fünften Psalmenbuches erst richtig Gestalt an.

Und so wird diese Linie im Psalter weiter ausgezogen, und Zeitaspekte spielen eine immer deutlicher werdende Rolle. Das Ziel für König und Zion ist u. a. in Ps 146 und 147 formuliert.⁷⁴ JHWH ist König in Ewigkeit, dein Gott, Zion, von Geschlecht zu Geschlecht (Ps 146,10; s.a. 147,12).⁷⁵ Anders formuliert: Diese Psalmen feiern die Realität der Königsherrschaft in der Wiederherstellung Jerusalems.⁷⁶ Der König ist angekommen.

Das wäre eigentlich der Schlusssatz gewesen und doch möchte ich noch einmal Fragen quasi zur Gegenprobe stellen. Weshalb wird Zion in den JHWH-König-Psalmen umgangen? Reicht es anzunehmen, dass man ohne Nennung des Ortes auskommen könnte, weil die Texte vorgetragen wurden, wo sie auch komponiert worden waren? Reicht der Hinweis auf geprägte Sprache? Oder aber anders gefragt: Ab wann wurde es nötig, Zion dezidiert zu nennen? Und hier würde ich sagen, dass das Ziel des zurückkehrenden Königs spätestens in dem Moment definiert werden muss, wenn die Völker nicht nur von Zion aus gerechte Gottesherrschaft finden, sondern wenn sie selbst eingeladen sind zu kommen, um ihn zu ehren.

73 Sicherlich ist in dieser Perspektive auch Ps 45 zu lesen. Seine Nähe besonders zu Jes 60–62 ist kaum zu leugnen. Cf. C. KÖRTING, *Isaiah 103–123*, insb. 117–120. Der sich mit der Königin Zion vermählende und in den Tempel einziehende König ist durchaus als König JHWH zu identifizieren, der in seinen Tempel einzieht, um von dort aus zu herrschen. Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 283*; C. Körting, *Isaiah 119f.*

74 Cf. bereits O. EISSFELDT, *Jahwe 95*.

75 In beiden Fällen haben wir es mit späten Zufügungen zu tun. Cf. M. LEUENBERGER, *Jhwh-König-Theologie 76–78*.

76 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 821.837*. Nicht der irdische König, nein, JHWH selbst herrscht als Weltenkönig. Die variierenden Schwerpunktsetzungen der Bücher I–III des Psalters im Verhältnis zu den Büchern IV und V geben nahezu den Anschein, als sollte das messianische durch das theokratische Konzept ersetzt werden (cf. M. LEUENBERGER, *Die Jhwh-König-Theologie 71*).

Abstract

The so-called YHWH-King-Psalms (Ps 93–99) sing about God's powerful presence on his holy mountain and in his temple. Throughout the Psalter this place is usually identified with Zion. However, Zion is mentioned only once, in the rather late psalm 99 (in Ps 97:8 Zion stands for her inhabitants). The article deals with the question why these psalms do not refer directly to Zion. It is suggested that only after the exile, when YHWH returns and when the nations are called to come, the name of YHWH's dwelling place becomes important and has to be spoken out forthrightly.

Literatur

- R. BARTELMUS, Einführung in das biblische Hebräisch – ausgehend von der grammatischen und (text-)syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentextes des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben Ascher. Mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Köenner des biblischen Hebräisch, Zürich 1994.
- U. BERGES, Zion and the Kingship of Yhwh in Isaiah 40–55, in: A.L.H.M. van Wieringen/ A. van der Woude (Hg.), „Enlarge the Site of Your Tent“. The City as Unifying Theme in Isaiah. The Isaiah Workshop – De Jesaja Werkplaats (OTS 58), Leiden 2011, 95–119.
- M. DAHOOD, Psalms II: 51–100 (AncB 17), Garden City (NY) 1968.
- M. DIETRICH/O. LORETZ, Mythen und Epen IV (TUAT III/6), Gütersloh 1997.
- C. EHRING, Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1–11, Jesaja 52,7–10 und verwandten Texten (WMANT 116), Neukirchen-Vluyn 2007.
- O. EISSFELDT, Jahwe als König, in: Ders., Kleine Schriften I, Tübingen 1962, 172–193.
- H. GUNKEL, Die Psalmen (HK II/2), Göttingen ⁶1986.
- , Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen ⁴1985.
- F. HARTENSTEIN, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen 2008.
- , Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011.
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg i.Br. 2000.
- B. JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: O. Keel (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i.Br. 2002, 24–68.
- J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kananäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987.
- R. JUNGBLUTH, Im Himmel und auf Erden: Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament (BWANT 196), Stuttgart 2011.
- A. KLEIN, Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments (FAT 94), Tübingen 2014.

- K. KOENEN, *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde* (BBB 101), Weinheim 1995.
- C. KÖRTING, *Isaiah 62:1–7 and Psalm 45 – or – Two Ways to Become Queen*, in: L.-S. Tiemeyer/H. Barstadt (Hg.), *Continuity and Discontinuity* (FRLANT 255), Göttingen 2014, 103–123.
- , *Israel und die Völker im Lobpreis*, in: H. Assel (Hg.), *Beyond Biblical Theologies* (WUNT 295), Tübingen 2012, 303–320.
- , *The Psalms – Their Cultic Setting, Forms and Traditions*, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. III/2: The Twentieth Century – From Modernism to Post-Modernism*, Göttingen 2015, 531–558.
- , *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen 2006.
- R.G. KRATZ, *Mythos und Geschichte. Kleine Schriften III* (FAT 102), Tübingen 2015.
- M. LEUENBERGER, *Die Jhwh-König-Theologie der formativen Psalter-Redaktion und ihre Trägerkreise*, in: F.-L. Hossfeld/J. Bremer/T.M. Steiner (Hg.), *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178), Göttingen 2017, 61–95.
- , *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter* (ATHANT 83), Zürich 2004.
- , *Jhwh, „der Gott Jerusalems“* (Inscription aus Hîrbet Bet Layy 1,2). *Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive*, in: *EvTh* 74 (2014) 245–260.
- N. LOHFINK/E. ZENGER, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBS 154), Stuttgart 1994.
- D. MICHEL, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*, in: *VT* 6 (1956) 40–68.
- S. MOWINCKEL, *Der Achtundsechzigste Psalm* (ANVAO.HF 1953,1), Oslo 1953.
- , *Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania 1922.
- H. NIEHR, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kananaanischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190), Berlin 1990.
- W.H. PROPP, *Exodus 1–18* (AncB 2), New York 1999.
- J. RENZ, *Die althebräischen Inschriften. Teil 1: Text und Kommentar*, in: J. Renz/W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik I*, Darmstadt 1995.
- K. SCHMID, *Zion bei Jesaja*, in: T. Pilger/M. Witte (Hg.), *Zion. Symbol des Lebens in Judentum und Christentum* (SKL.NF 4), Leipzig 2013, 11–25.
- W.H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW 80), Berlin ²1966.
- R. SCORALICK, *Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten* (SBS 138), Stuttgart 1989.
- K. SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung* (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 382), Stuttgart ²1991.
- H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- , *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie* (FAT 91), Tübingen 2014.
- , *Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament*, in: *Bib.* 73 (1992) 1–31.
- J.H. ULRICHSEN, *JHWH MĀLĀĶ. Einige sprachliche Beobachtungen*, in: *VT* 27 (1977) 361–374.

- E. ZENGER, Theophanien des Königsgottes JHWH. Transformationen von Psalm 29 im Psalter, in: Ders. (Hg.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum* (HBS 36), Freiburg i. Br. 2003, 163–190.

4. David als Autorität des Psalters

Wie wird David im Psalmenkorpus dargestellt? Wie verhält sich JHWHs Königtum zum irdischen Königtum?

Frank-Lothar Hossfeld

Musiker, Machtmensch und Messias. Redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu David als einer theologischen Schlüsselfigur im Psalter

1. Einführung und These

In der Projektbeschreibung des DFG-Psalterprojektes stellte Frank-Lothar Hossfeld unter der Überschrift „David als Autorität des Psalters“ die folgenden Fragen: „Wie wird David im Psalmenkorpus dargestellt? Wie verhält sich JHWHs Königtum zum irdischen Königtum? Welche Rolle haben die Königspsalmen und die Davidisierung bei der Entstehung des Psalters gespielt?“¹ Die Fragen zeigen an, dass sich die Erhebung einer „Gesamtbotschaft“ des Psalters auch im Blick auf die Davidsthematik an den strukturellen Spannungen des Textkorpus und an seiner diachronen Entwicklung abarbeiten muss. Dabei ist es erhellend, dass bereits jeder synchrone Blick auf David im Psalter zu strukturellen Aussagen führt. Schon der Midrasch Tehillim, der bekanntermaßen David als Zentralfigur des Psalters ausweist, tut dies auch mit Hilfe von strukturellen Beobachtungen: „Alles, was Mose getan hat, hat <auch> David getan. [...] Mose gab Israel die fünf Fünftel der Tora, und David gab Israel die fünf Bücher der Psalmen.“²

David ist damit zweifellos die „Autorität des Psalters“ und dieser Psalter ist analog zur Tora fünfgeteilt. Die Zuschreibung hat also strukturelle Konsequenzen. Weder diese Fünferstruktur noch die fiktive Autorschaft Davids sind jedoch inhaltliche, theologische Aussagen. Spezifischer hat es Erich Zenger in der Einleitung formuliert:

„Von den Rahmenpsalmen 1–2 und 146–150 her ist offenkundig, dass der Psalter ein Lobpreis der universalen in Schöpfung und Tora grundgelegten *Gottesherrschaft* [...] ist, die JHWH *durch seinen* auf dem *Zion* eingesetzten (*messianischen*) König (vgl. Ps 2) *und durch sein messianisches Volk*, die Kinder *Zions* (vgl. Ps 149), inmitten der Völkerwelt in einem eschatologischen Gericht durchsetzen will. Diese messianische Perspektive wird dadurch unterstrichen, dass an makrostrukturell wichtigen Stellen des

1 Alttestamentliches Seminar, <https://www.ktf.uni-bonn.de/Einrichtungen/alttestamentliches-seminar/projekt-psalter-1/die-idee-des-projektes/ziele-1> [Stand: 12.03.2018].

2 Midrasch Tehillim 1,2; deutsche Übersetzung: A. WÜNSCHE, Midrasch 2.

Psalmenbuchs ‚Königspsalmen‘ und ‚Davidpsalmen‘ stehen, die einerseits auf einen messianischen König und andererseits auf ein messianisches Volk („Demokratisierung“ der Davidverheißungen) hin gelesen werden können. [...] Neben der Linie der königstheologischen Psalmen verläuft durch den Psalter eine Linie makrostrukturell auffallender Psalmen, die das Königtum JHWHs („theokratische Perspektive“) zeichnen“.³

Dieser synchrone Blick auf den Psalter insgesamt skizziert gewissermaßen den Gesamteindruck, das Endergebnis eines doppelten – eben eines messianischen und eines theokratischen – Horizonts. Einerseits bedeutet das, dass es im Psalter neben den davidischen Sinnlinien eben auch mindestens eine andere gibt, die ebenfalls an der Theologie Anteil hat. Es gibt zwar Phänomene der Überlagerung, flächig betrachtet haben aber die theokratischen Psalmen ihren Schwerpunkt gerade außerhalb der Davidpsalmen und umgekehrt. Das ist bereits eine wichtige Differenzierung gegenüber der generalisierenden Tendenz der Davidisierung sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradition. Andererseits wird klar, dass auch dann, wenn man sich wie in diesem Beitrag ganz auf eine Untersuchung der davidischen Sinnlinie beschränkt, wiederum komplexe Entwicklungen im Hintergrund stehen: Vom David der Psalmüberschriften zum messianischen König; von den Verheißungen an David als Person und König hin zu deren Demokratisierung und damit zum messianischen Volk.

So komme ich zur These meines Beitrags, die ich im Folgenden begründen will: Für eine Theologie des Psalters wird die Frage nach der Gestalt Davids dann relevant, wenn die ihm zugeschriebene Gottesbeziehung und die Transformationsprozesse, die sie durchlaufen hat, sachgerecht profiliert werden. Dazu sind redaktionsgeschichtliche Fragen im Psalmenbuch ebenso unerlässlich wie auch parallele biblische Entwicklungen der Bezugnahme auf David außerhalb des Psalmenbuchs.

2. David außerhalb des Psalters

Eine Skizze zur literarischen und theologischen Entwicklung der Gestalt Davids setzt sinnvollerweise in den Samuelbüchern an. Bei allen Unterschieden in den Details tendiert die jüngere Forschung zu einem literaturgeschichtlichen Modell, das mit älteren Überlieferungen rechnet, in denen sehr unterschiedlich von David die Rede war und die noch vorexilisch und damit vordeuteronomistisch zu einem größeren Erzählwerk verbunden und ergänzt worden sind. W. Dietrich

3 E. ZENGER, Buch 440 (Kursive im Original). Die Sätze sind bei den Bearbeitungen durch Hossfeld und Schnocks nicht verändert worden.

spricht hier vom „Höfische[n] Erzählwerk über die ersten Könige Israels“.⁴ Dieses Geschichtswerk kann plausibel nur zwischen dem Untergang des Nordreiches 722 und dem Exil 597 entstanden sein.⁵ Mit dieser These werden die Differenzierungen der älteren Forschung insbesondere in eine selbständige Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte Davids aufgegeben.⁶ Inhaltlich hätten wir es mit einer großen und facettenreich angelegten Erzählung zu tun, die an einem Ausgleich von Nordreich- und Südreichtraditionen interessiert ist. Dieses Geschichtswerk ist dann – u.U. in mehreren Schüben – deuteronomistisch fortgeschrieben worden und hat weitere späte Ergänzungen erfahren. Über die Zuweisung bestimmter Texte an diese Schichten ist damit freilich noch nichts gesagt. Die folgenden Beispiele sollen die Bandbreite und die Entwicklungstendenzen der literarischen Darstellung der Figur Davids in den Samuelbüchern und in der Chronik, die eine nochmals spätere Entwicklungsstufe repräsentieren kann, skizzieren, um zumindest ansatzhaft einen Referenzrahmen für die Davidsbilder im Psalter zu erhalten.

2.1 Mehr als ein Musiker: 1 Samuel 16,18

Ich beginne mit der ersten ausführlichen Beschreibung, mit der David in 1 Sam 16 Saul gegenüber eingeführt wird, als dieser auf der Suche nach einem Musiktherapeuten ist. Einer von Sauls Jungknechten sagt hier über ihn:

„Siehe, ich habe gesehen einen Sohn Isais, des Bethlehemiters, der zu spielen weiß (pt.), und (er ist) ein fähiger Held und ein Krieger und kundig des Wortes und ein Mann von (guter) Gestalt / und JHWH ist mit ihm.“ (1 Sam 16,18)

Damit werden weit mehr Qualifikationen genannt, als im Duktus der Erzählung zunächst nötig wären. David ist eben nicht nur ein fähiger Musiker – als solcher wird er in V. 23 am Ende der Episode auch mit Erfolg für Saul aktiv werden –,

4 W. DIETRICH, 1 Sam 1–12 47*; vgl. zum Folgenden ebd. 47*–51*.

5 Vgl. R.G. KRATZ, Komposition 188. W. DIETRICH, 1 Sam 1–12 47* verweist auf Untersuchungen, die mit einem entsprechenden redaktionellen Werk „in der Zeit nach 722 v. Chr. rechnen, d. h. in der Regierungszeit der Könige Hiskija oder Manasse (kaum mehr derjenigen Joschijas, in der bereits der Geist des Deuteronomiums bestimmend gewesen sein dürfte).“

6 Vgl. etwa R.G. KRATZ, Komposition 179f.: „Die Crux dieser Annahmen besteht darin, daß den postulierten Erzählwerken Anfang oder Ende oder beides fehlt und sie auf vielfältige Weise miteinander verzahnt sind, und zwar nicht erst auf der Ebene der deuteronomistischen Redaktion, sondern in der Erzählsubstanz. [...] Es drängt sich der Eindruck auf, daß es sich gar nicht um selbständige Erzählwerke, sondern um Teile eines größeren Ganzen handelt.“ Zum selben Ergebnis kommt mit einer Fülle von Einzelbeobachtungen auch W. DIETRICH, 1 Sam 1–12 45*–47*. Demgegenüber werden die vordeuteronomistischen Erzählungen z. T. verbunden mit der Annahme hohen Alters bei G. HENTSCHEL, Samuelbücher 294–297 noch dargestellt. Etwas unschlüssig wirkt die Darstellung bei J. GERTZ, Tora 299.

sondern er hat von Anfang an auch die Eigenschaften, die ihn zum Herrscher und damit zum Konkurrenten Sauls qualifizieren: er ist in der Doppelbezeichnung *חַיִל וְאִישׁ מִלְחָמָה* ein fähiger Kriegsheld, er kann reden und ist ein schöner Mann und er hat die theologisch entscheidende Eigenschaft, deren Abwesenheit bei Saul gerade das Problem der Erzählung ausgelöst hat: *יְהוָה עִמּוֹ* – JHWH ist mit ihm. Dass mit dieser Beschreibung erzählerisch der Aufstieg Davids vorbereitet wird, aber eigentlich eine innerhalb der Erzählung unangebrachte Davidpropaganda entfaltet wird, ist immer schon aufgefallen. So vermutet etwa der Talmud (bSanh 93b), bei dem Jungknecht handele es sich um Doeg, den Edomiter, der mit der Bemerkung über das Mitsein JHWHs bereits hier Sauls Eifersucht gegen David wecken will. Umgekehrt ist vermutet worden, hier sei eine Figur gezeichnet, die von der unmittelbar zuvor erzählten heimlichen Salbung Davids weiß und nun als prodauidischer Maulwurf am Hofe Sauls fungiert.⁷ Jedenfalls wird hier ein uneingeschränkt positives Bild von David an den Anfang gestellt, das sich in den folgenden Kapiteln narrativ entfaltet. Dabei wird David im Kampf mit Goliath, aber auch darüber hinaus als überaus erfolgreicher Krieger, als listenreicher Taktiker, als attraktiver und besonders auch in der Damenwelt bewunderter Mann und als jemand gezeichnet, dem wegen seiner Gottesnähe alles gelingt. Ich folge daher W. Dietrich dahingehend, dass die Charakterisierung Davids insgesamt wohl Teil eines übergreifenden Erzählfadens ist, der in seinem Modell das Höfische Erzählwerk ist.⁸ Es wäre dann diachron auf der Ebene dieser Darstellung und auch synchron für die Samuelbücher das Anfangsbild, das uns von David gezeichnet wird.

2.2 Dynastiegründer und Verheißungsträger: 2 Samuel 7

Blickt man in den Samuelbüchern nun auch an das Ende des Aufstiegs Davids zur Macht, so ist ein weiterer entscheidender Text die Natansweissagung 2 Sam 7. Sowohl, was seine innerbiblische Wirkungsgeschichte betrifft, als auch im Blick auf die Forschungsgeschichte ist dieser Text ein konzeptionelles und theologisches Schwergewicht. Till M. Steiner hat 2 Sam 7,1–17 zuletzt in seiner noch von

7 Vgl. W. DIETRICH, 1 Sam 13–26 252 mit Verweis auf R. Alter.

8 Vgl. ebd. 253–256; der Versuch, eine noch ältere Grundschrift in der Erzählung zu rekonstruieren, ist im Zusammenhang der Davidbilder hier nicht relevant. Vgl. aber die anders begründeten Differenzierungen bei K.-P. ADAM, Saul 152, der so zwischen der bei David auch dynastisch wirksamen, dauerhaften Geistbegabung (vgl. 1 Sam 16,13) im Gegensatz zu Saul und der „Mitseinsformel“ in 1 Sam 16,18 differenziert. Er scheint aber auch schon 1 Sam 16,18 einer erst perserzeitlich anzusetzenden charismatischen Herrschaftslegitimation zuordnen zu wollen (vgl. ebd. 155). Wird damit die zuvor gemachte Differenzierung nicht gerade wieder aufgegeben?

Frank-Lothar Hossfeld betreuten Dissertation aus der Perspektive der Salomo-Texte bearbeitet.⁹ Er betrachtet die Gottesrede 2 Sam 7,5b–16 als literargeschichtlich einheitlich. Was daran überzeugt, ist, dass sich die immer wieder reklamierten Übergänge von der Dynastieverheißung in V. 12 und der Engführung auf Salomo und den Tempelbau in V. 13 zwar motiv- und traditionsgeschichtlich, aber nicht auf der Ebene des Textes diachron auflösen lassen, sondern „dass V. 13 als ein organischer und essentieller Bestandteil der Gottesrede in 2 Sam 7,5b–16 gelesen werden kann.“¹⁰ Das heißt aber zunächst nur, dass man die Dynastieverheißung 2 Sam 7,11b–16 als einheitlichen Text lesen kann und auf die explizite Rekonstruktion eines noch älteren Königsorakels verzichten kann und vielleicht auch sollte.¹¹ Damit ist aber argumentativ noch nichts über die Datierung dieser Verheißung und über ihr Verhältnis zu den V. 6–11a festgelegt. Es erscheint damit weiterhin sinnvoll, wie auch Michael Pietsch in der letzten monographischen Bearbeitung des Textes, an den Grundtendenzen der jüngeren Forschungsgeschichte festzuhalten und in diesen Versen mit einer dtr Erweiterung der Dynastieverheißung zu rechnen. Die etwas komplexen Verhältnisse in diesem Text können an dieser Stelle nur in groben Zügen und thetisch vorgestellt werden. Das Orakel beginnt mit einer zunächst hoch ambig in die Form einer Frage gekleideten Replik auf Davids Ansinnen, einen Tempel bauen zu wollen in V. 5b:

הַאֲתָה תִּבְנֶה לִּי בַיִת לְשִׁבְתִּי

Du, du willst für mich ein Haus bauen, damit ich (darin) wohne?

Man kann diese Frage in zwei Richtungen betonen und entsprechend andere Antworten geben. Man kann fragen: „Du willst für mich *ein Haus* bauen?“, also nach dem Objekt des Bauens fragen, oder man kann diese Tätigkeit als ein Beziehungsgeschehen zwischen König und Gottheit auffassen: „Du willst *für mich* ein Haus bauen?“. Etwas vereinfacht könnte man nun sagen, dass die V. 6–11a auf die erste Frage in dem Sinn antworten: „Ein Haus habe ich nicht nötig; andere Dinge sind wichtiger“, während die zweite Frage von V. 11b und der anschließenden Dynastieverheißung unmittelbar aufgenommen wird:

⁹ Vgl. T.M. STEINER, Salomo.

¹⁰ Ebd. 60.

¹¹ So noch M. PIETSCH, Sproß 27. Allerdings spricht völlig zu Recht auch Pietsch von einer „Grundschrift von II Sam 7“ erst auf einer Textebene, dessen Verfasser „die Verheißung individualisiert und in die Gesamtkomposition seines Werkes über die Geschichte des Königtums in Israel und Juda eingefügt hat. Dabei hat er das dynastische Motiv mit der Tempelbaufrage verknüpft und den ursprünglich kollektiv gemeinten Begriff זרע auf Salomo, den Thronfolger und Sohn Davids, appliziert. [...] Zeitlich ist diese Interpretationsstufe spätvorexilisch, wahrscheinlich in der Zeit Josias, anzusetzen.“ (Ebd. 51).

בית יִעֲשֶׂה לְךָ יְהוָה

Ein Haus wird für dich machen JHWH!

Wenn man beachtet, dass in der Frage V. 5b das „Du“ durch das selbständige Personalpronomen besonders unterstrichen wird, so legt es sich nahe, dass dies die Antwort ist, auf die die Frage ursprünglich ausgerichtet war.

T.M. Steiner hat für die Dynastieverheißung wesentliche Aspekte genannt:

„V. 11b präsentiert als metakommunikative Einleitung in performativer Rede Gott als Aktant und Garant der Verheißung. V. 12 verdeutlicht, dass mit Davids Tod und durch die Nachfolge seines Nachfahren auf dem Thron, das Haus Davids bzw. die Dynastie errichtet wird. Die Errichtung der Dynastie [...] wird geschichtlich entfaltet im Nachfolger Davids: Gott wird dem Nachfolger Davids seine Königsherrschaft errichten (V. 12b), die zum Tempelbau führt (V. 13a) als Symbol der Festigkeit des Throns Davids. Somit wird die Errichtung der Königswürde für die Davididen hin auf lange Zeit zu- und ausgesagt [...] (V. 13b). Gottes Verheißung des Tempelbaus ist hierbei als Tempelbauauftrag bzw. -befehl zu lesen, der Gott selbst zum Tempelbauinitiator werden lässt.“¹²

Theologisch passt damit die Dynastiezusage sehr genau zu den Texten vom Beginn des Aufstiegs Davids: David wird als ein für das Königtum durch manche Qualitäten geeigneter Mann gezeichnet, dessen wichtigste Eigenschaft aber ist, dass JHWH mit ihm ist.¹³ Sein Aufstieg – wie auch der Niedergang Sauls – ist Gottes Werk, bedarf aber auch der menschlichen Mitwirkung.

Im Blick auf eine Datierung setzt 2 Sam 7,11b–16 den Fortbestand des davidischen Königtums – und nebenbei auch des Tempels – voraus und kann damit plausibel nur vorexilisch angesetzt werden. Die Verse könnten auf dieselbe literargeschichtliche Ebene gehören wie 1 Sam 16,18¹⁴ – aber das ist für unsere Zusammenhänge nicht entscheidend.

12 T.M. STEINER, Salomo 112.

13 Mit M. PIETSCH, Sproß 30, gehören auch die V. 8aß–9a zum Grundbestand des Kapitels, in denen das Thema des Mitseins JHWH nun in der Rückschau wieder aufgenommen wird.

14 Natürlich ist es nicht möglich, auf der Basis weniger Verse zu begründeten redaktionsgeschichtlichen Aussagen zu kommen. Umgekehrt ist das Orakel angelegt auf eine Vor- und Nachgeschichte und könnte so ein Teil einer übergreifenden Komposition gewesen sein. Zur Vernetzung des Textes in die Samuel- und Königebücher (aber nicht darüber hinaus!) vgl. M. PIETSCH, Sproß 32–43. Methodisch hat es sich allerdings nicht bewährt, vorexilisch mit einer Vielzahl solcher großen Kompositionen zu rechnen. Die Fragen der unterschiedlichen Datierung von W. Dietrichs Höfischen Erzählwerk (Anfang 7. Jh.) und der von Pietsch, ebd. 43 als „(früh)deuteronomistisch“ bezeichneten und vor Dtr¹ bzw. DtrH angesetzten „Grundschicht“ (Ende 7. Jh.) müssten schon wegen der unterschiedlichen Modellvorstellungen eigens diskutiert werden.

Blickt man auf die im heutigen Text erste, diachron aber zweite Antwort auf die Ausgangsfrage des Orakels, so handelt es sich nach Pietsch¹⁵ um die folgenden Verse:

6 Ja, nicht habe ich gewohnt in einem Haus seit dem Tag, an dem ich heraufgeführt habe die Kinder Israels aus Ägypten bis zu diesem Tag, /

und ich war ein Umherziehender in Zelt und Wohnung.

7 In all dem, als ich umherzog bei allen Kindern Israels, habe ich (da etwa) ein Wort geredet zu einem der Stämme Israels, dem ich geboten hatte mein Volk, (nämlich) Israel, zu weiden [folgendermaßen]: /

„Warum habt ihr für mich nicht ein Haus aus Zedern gebaut?“

8a Und nun, so sollst du sprechen zu meinem Knecht, zu David:

9b Ich will dir machen einen großen Namen wie den Namen der Großen auf der Erde.

10 Und ich will festsetzen einen Ort für mein Volk, für Israel, und ich will es einpflanzen und es wird wohnen an seinem Platz und nicht mehr wird es erbeben /

und nicht werden fortfahren die Söhne der Schlechtigkeit, es zu bedrücken, wie früher 11 und von dem Tag an, an dem ich geboten hatte Richter über mein Volk Israel. Und ich will dir Ruhe verschaffen vor all deinen Feinden.

Zu diesen Versen lassen sich einige Beobachtungen festhalten:

1. Die Verse setzen einen Erzählzusammenhang vom Ägyptenaufenthalt bis zur Richterzeit voraus, was den Horizont eines Höfischen Erzählwerks oder vergleichbarer Textkorpora überschreitet, aber je nach Rahmenmodell zu einem Zusammenhang des Enneateuch oder eines wie auch immer verstandenen deuteronomistischen Geschichtswerks passt.
2. Gott selbst wird zumindest zeitweilig als beweglich und nicht an einen Tempel gebunden vorgestellt. Jedenfalls wäre ein Tempel in diesem Denkmodell für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zumindest nicht notwendig.
3. Über weite Teile des Textes (V. 6–7.10–11a) ist die Perspektive allein auf das Volk Israel gerichtet. Der König und seine Dynastie sind hier vielleicht noch Repräsentanten, aber eigentlich sind sie verzichtbar. Das Gegenüber Gottes ist sein Volk Israel. Sein Anliegen ist der dauerhafte Bestand dieses Volkes, der immer gefährdet war.
4. Entsprechend ist der מקום in V. 10 nun keine Kultstätte, sondern der Ort des Volkes.
5. Diese Eigenheiten lassen sich weiter bestätigen, wenn man die entsprechende Erweiterung im Gebet Davids in den V. 22–24 hinzunimmt: Wieder umfasst der Erzählhorizont den Exodus, es geht nun in Formulierungen, die an Dtn 4 erinnern, um den einzigen und unvergleichlichen Gott und um sein einzig-

15 Vgl. M. PIETSCH, Sproß 30f. Die Abgrenzung dieser Erweiterung ist zweifellos in den Details umstritten. Diese Fragen spielen aber im Zusammenhang dieser Überlegungen eine untergeordnete Rolle.

artiges Eigentumsvolk, aber weder um David noch um seine Dynastie oder den Tempel.

Damit sind wir zeitlich in einem nachexilischen und literarisch in einem spät-deuteronomistischen Entstehungshorizont. Theologiegeschichtlich interessant ist aber die Frage, wie diese Erweiterungen die Dynastieverheißung umdeuten. Der Fokus verschiebt sich deutlich von David und seiner Dynastie hin auf Israel als Bundesvolk, das nun in die Aussagen über das enge gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und den Nachfolgern Davids hineingenommen wird. Wir begegnen also schon hier dem Phänomen einer Demokratisierung der Dynastieverheißung, die so allgemeiner zur „Natansweisagung“ wird und auch nach dem Untergang der Davididendynastie ihre Relevanz behält. Besonders deutlich wird das bei folgendem Vergleich.

Während die zentrale Verheißung über das Königtum Salomos lautete:

„Und ich werde hinstellen (בון) den Thron seines Königtums für immer (עדי־עולם)“ (V. 13b),

heißt es nun im Mund des deuteronomistischen David:

„Und du hast hingestellt (בון) für dich dein Volk Israel, dir als Volk für immer (עדי־עולם)“ (V. 24a).

Das Volk tritt damit im Blick auf das göttliche Heilshandeln in die Beständigkeit und die Funktion des davidischen Königtums ein.

2.3 Der sündige Machtmensch: 2 Samuel 11f. und 1 Könige 1f.

Einen völlig anderen, aber für die Rezeption sehr wichtigen Aspekt bekommt das Davidbild in der berühmten Batseba-Erzählung und den damit verknüpften Texten. An dieser Stelle ist nur Platz für einige knappe Beobachtungen. Wie W. Dietrich richtig festhält tritt Batseba

„nur an zwei Stellen der Davidgeschichte auf, dort aber in prominenter Weise. In 2Sam 11f. wird erzählt, wie sie zu Davids Frau und Salomos Mutter wurde, in 1Kön 1f., wie sie beim Übergang der Macht von David auf Salomo eine entscheidende Rolle spielte. Vieles spricht dafür, dass diese vier Kapitel literaturhistorisch zusammenhängen und in ihrer Grundform einen alten Kern der entstehenden Davidliteratur gebildet haben. Die in ihren Konturen noch gut zu fassende David-Batscheba-Salomo-Novelle lässt auf die Vorgänge im Haus Davids und speziell bei der Geburt und der Machtergreifung Salomos schwere Schatten fallen. [...] [Der ‚Höfische Erzähler‘] ersetzte nicht etwa das erschreckende David- und Salomobild seiner Vorlage durch ein glänzendes Propagandabild, sondern trug in das alte, düstere Bild – das er auf diese Weise der Nachwelt bewahrte! – lediglich einige hellere Farbstriche ein, die es ihm und seiner Leserschaft

ermöglichten, in dem abgründigen Geschehen um die Geburt und die Machtübernahme Salomos letztlich doch Gottes Hand am Werk zu sehen. David war wohl ein großer Sünder, besaß aber, von Natan gestellt, auch die Größe, dies einzusehen und einzugehen.¹⁶

In der Tat wird David in diesen vier Kapiteln z.T. mit großer literarischer Kunstfertigkeit als schwacher Herrscher und sündiger Mensch präsentiert, aber auch als jemand, der angesichts eigener Schuld um seine Gottesbeziehung und eine Rettung der Situation ringt. In der Batscha-Erzählung 2 Sam 11 wird er uns als dekadenter, unmoralischer Herrscher vor Augen gestellt, der zur Vertuschung seiner eigenen Fehlritte über Leichen geht. Die Erzählung endet mit seiner eigenen Beschwichtigung des von ihm mitschuldig gemachten Joab mit den Worten: „Es soll nicht schlecht sein in deinen Augen diese Sache“ (2 Sam 11,25) und der abschließenden Beurteilung durch die Erzählstimme: „Aber schlecht war die Sache, die getan hatte David, in den Augen JHWHs.“ (2 Sam 11,27). In 2 Sam 12 kommt David auf dem Umweg über die Natansparabel zum Eingeständnis seiner Schuld und zur Reue. In 1 Kön 1 ist David dann ein Greis, dem man die schöne Abischa aus Schunem zum Aufwärmen ins Bett legen muss und der von den Machtkämpfen seiner Söhne erst erfährt, als es schon fast zu spät ist und er selbst zum Gegenstand der diplomatischen Manöver seiner Umgebung geworden ist. Entsprechend blutig geht dann auch die Machtübernahme Salomos vonstatten. Diese schonungslos unrühmliche und z.T. erschreckende Seite des Davidbildes ist der erstaunlichste Teil der Davidüberlieferungen der Bibel und ein Beispiel für die Ambiguitätstoleranz dieser Literatur, die erst damit eine vielfältige und zutiefst menschliche Rezeption ermöglicht. Literarisch ist dieser Erzählzusammenhang mehrfach mit der vordtr Schicht der Natansweissagung in 2 Sam 7 verknüpft und stellt letztlich ja deren Aktualisierung mit Salomo als Nachfolger Davids dar.

2.4 Der Gesalbte und Prophet: 2 Samuel 23,1–7

Nochmals ein anderes Davidsbild entwirft der kurze poetische Text in 2 Sam 23, der unter die Überschrift der letzten Worte Davids gestellt ist.¹⁷ David wird hier als Gesalbter des Gottes Jakobs und Liebling der Gesänge Israels bezeichnet (V. 1) und entwirft sich selbst als eine prophetische Herrschergestalt, deren Haus von einer ewigen ברית Gottes profitiert (V. 5). Die Kapitel 21–24 bilden bekanntlich eine Schlusskomposition der Samuelbücher, unterbrechen aber gleichzeitig in der Ereignisabfolge den bis nach 1 Kön 2 reichenden vordtr und

¹⁶ W. DIETRICH, David 241f.

¹⁷ Vgl. zu diesem Text M. KLEER, Säger 39–77.

dtr Erzählbogen der Davidsgeschichte. Insbesondere 2 Sam 23,1–7 wird inzwischen nicht mehr als besonders altertümlicher, sondern mit guten Gründen als sehr junger Text eingeordnet.¹⁸ Die prophetische Stilisierung Davids, die spätestens ab der Apostelgeschichte für die Rezeption auch der Psalmen so wichtig wird, ist daher wohl eher eine relativ späte Entwicklung.

2.5 Der Tempelgründer: David in der Chronik

David ist *die* Zentralgestalt der Chronik, dessen Leben nach der genealogischen Vorhalle das ganze erste Buch füllt und dessen Name auch in 2 Chr noch 86-mal, also etwa so oft wie im Psalmenbuch oder auch in 1/2 Kön begegnet. Dabei fällt nicht nur auf, dass David nun in der Darstellung von schweren Sünden befreit ist – von der ganzen Batscha-Episode wird in 1 Chr 20,1 nur der erste Vers als Notiz eines Ammoniterfeldzugs Joabs rezipiert –, sondern er wird v. a. auch zum Tempelgründer, der mit großen Mühen bis hin zur Kultorganisation alle Vorkehrungen trifft, dass sein Sohn Salomo den Tempel dann ungehindert und schnell erbauen und in Betrieb setzen kann. Den Umgang der Chronisten mit ihren Vorlagen kann man hier gelegentlich recht gut beobachten. So muss etwa für die Auffindung des Tempelbauplatzes gerade durch David die Erzählung 2 Sam 24 über Davids Volkszählung und die anschließende Pest aus der Schlusskomposition der Samuelbücher in 1 Chr 21 rezipiert werden. Allerdings wird hier die für die Chronik heikle Schuldfrage dadurch gelöst, dass in 1 Chr 21,1 der Satan als Auslöser der Misere eingefügt wird. In 1 Chr 22 stilisiert die Chronik dann David als Tempelgründer unter deutlichen Rückgriffen auf 2 Sam 7. Dabei fehlt an dieser Stelle – anders als in 1 Chr 17,4–10 – die dtr Infragestellung der Notwendigkeit des Tempels und die „Demokratisierung“ der Verheißung völlig. Mit 1 Chr 22 beginnt eine die Kapitel 1 Chr 22–29 umfassende Passage in der Chronik ohne direkte biblische Parallele („Sondergut“), in der wiederum 1 Chr 23,3–27,34 in der älteren Forschung als späte Zusätze verstanden wurden, weil die Kapitel v. a. Listen umfassen und erst 1 Chr 28,1 erzählerisch wieder an 1 Chr 23,2 anknüpft.¹⁹ David legt nicht nur den Bauplatz des Tempels fest (1 Chr 22,1), er setzt auch selbst auf einer Volksversammlung ganz unbestritten Salomo als seinen Nachfolger und Tempelbauer ein (1 Chr 23,1; 28f.) und organisiert das Kultpersonal bis hin zu Torhütern und Richtern (1 Chr 23–26) sowie die Abteilungen des Volkes und die Hofbeamten. Konzeptionell bedeutet das nicht

18 Vgl. noch sehr vorsichtig M. KLEER, Sänge 69, der die Verse plausibel „in die nachexilische Zeit [...] datieren“ kann; W. DIETRICH/Th. NAUMANN, Samuelbücher 163 sprechen auf der Basis der Indizien von Mathys von „einer besonders späten Textschicht im AT“; W. DIETRICH, 1 Sam 1–12 41* klassifiziert 2 Sam 23,1–7 unter „spätachexilische Zusätze“.

19 Vgl. M. WITTE, Schriften 530f.; S. JAPHET, 1 Chr 359f.370f.

nur eine diametrale Differenz zu den Erzählungen über die Thronfolgekämpfe in 2 Sam und den blutigen Regierungsantritt Salomos in 1 Kön 1f. Der chronistische David ist so sehr auf den Tempel fixiert, dass es merkwürdig erscheint, dass erst Salomo und nicht er selbst den Tempel baut. Dafür wird eine Begründung in Form eines Orakels zitiert:

Blut in Menge hast du vergossen und große Kriege hast du gemacht, / du kannst kein Haus bauen für meinen Namen, denn viel Blut [pl.] hast du vergossen auf die Erde vor mir. (1 Chr 22,8; vgl. auch 1 Chr 28,3)

Dabei ist mit der neueren Forschung im Blick auf die Kriege wohl am ehesten an eine Art Epocheneinteilung zu denken.²⁰ Der Verweis auf ein Blutvergießen – also die Verantwortung für Todesopfer – über die Kriege hinaus ist angesichts der Abwesenheit der Batscha-Urija-Episode in der Chronik noch rätselhafter. Es wurde daher vorgeschlagen, dies auf die Opfer der Pest aus 1 Chr 21 zu beziehen, für die David eine gewisse Verantwortung trägt, auch wenn ihm diese durch die schicksalhaften Züge der Erzählung nicht voll moralisch zuzuschreiben ist.²¹ Selbst seine Disqualifizierung zum Tempelbau rückt ihn daher in der Chronik nicht in ein nachhaltig schlechtes Licht. Seine Aktivitäten und sein Vermächtnis als König stehen vielmehr ganz im Dienst der Kultgründung.

2.6 Zwischenfazit

Nach diesem Durchgang durch einige Beispieltex-te lassen sich einige Beobachtungen zu den Davidbildern außerhalb des Psalters festhalten.

1. Offenbar liegen die für uns in den Samuelbüchern noch greifbaren Anfänge der Davidüberlieferungen in sehr unterschiedlichen Traditionen mit sehr unterschiedlichen Davidbildern. Die Tendenz der Forschung weist dabei in die Richtung, dass es bereits vorexilisch und vordtr eine Verbindung dieser Traditionen und damit eine erzählerische Konstruktion der Kontinuität von Saul bis Salomo gegeben habe.²² Für uns entscheidend ist, dass die Unterschiedlichkeit der Davidbilder an dieser Stelle in der weiteren Textgeschichte offensichtlich nicht übermalt wurde. Damit steht uns bereits hier ein David-

20 Da die Kriege auch in der Chronik als Zeichen erfolgreicher und von Gott gestützter Herrschaft gesehen werden, fällt es schwer, sie David als Fehlverhalten zuzuschreiben. Daher betont etwa S. JAPHET, 1 Chr 363, in diesem Zusammenhang die kontrastierende Charakterisierung Salomos im folgenden Vers: „Der Schwerpunkt dieser Verse liegt in der Feststellung, der Tempel könne nur zu einer Zeit der ‚Ruhe‘ und durch einen ‚Mann der Ruhe‘ (איש מנוחה) erbaut werden, und dieser Titel trifft nur auf Salomo zu.“

21 Vgl. B.E. KELLY, Disqualification.

22 Vgl. neben den oben bereits erwähnten Entwürfen auch K.-P. ADAM, Saul 214, der mit einem Überlieferungskern der Saul-David-Erzählungen aus dem 7. Jh. rechnet.

bild vor Augen, das kaum gegensätzlicher sein könnte: David begegnet uns als hübscher, jugendlicher Schafshirte, als Musiker, als wortgewandter und erfolgreicher Krieger, als Schutzgelderpresser, als „königlicher Held“²³, als zunächst von Saul und später von seinem eigenen Sohn verfolgter Flüchtling, als alternder und dekadenter Herrscher, als Despot, der seine Machtstellung missbraucht, wobei ihm die für seine Interessen vernichteten Menschenleben egal sind, und schließlich auch als reuiger Sünder, der schwer an seiner Schuld tragen muss.

2. Gewissermaßen als *basso continuo* begleitet diese vielen Facetten Davids seine Gottesbeziehung. Sie setzt ein mit seiner Salbung in 1 Sam 16,13. Die Bezeichnung Davids als Gesalbter, als *מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב* wird noch ganz am Ende in 2 Sam 23,1 den exklusiven Charakter dieser Gottesbeziehung unterstreichen. In 1 Sam 16,18, nur wenige Verse nach dieser ersten Erwähnung gilt das Mitsein Gottes bereits als eine seiner Wesenseigenschaften und wird auch später über David ausgesagt: Saul selbst erkennt diesen entscheidenden Unterschied zwischen ihm selbst und David und reagiert mit Furcht (1 Sam 18,12.28). Schließlich wird das Mitsein Gottes auch zu Beginn seiner gerade etablierten Regentschaft in Jerusalem noch einmal betont (2 Sam 5,10).²⁴ In 1 Sam 17,37, auf dem Weg in den Kampf mit Goliath begründet David seine Rettungsgewissheit damit, dass JHWH ihn bereits aus der Gewalt von Raubtieren gerettet habe (*נִצַּלְתָּ*). In 1 Sam 23, auf der Flucht vor Saul, befragt David mehrmals JHWH, richtet seine Aktionen entsprechend aus und hat Erfolg: „Gott gab ihn nicht in seine (= Sauls) Hand“ (1 Sam 23,14). In 1 Sam 30,6 stärkt sich (*חִזַּק* hit.) David durch JHWH, seinen Gott (*בַּיהוָה אֱלֹהָיו*). Sprachlich korrespondieren diese Formulierungen sehr eng mit dem Vokabular, das auch die Individualpsalmen prägt, wenn sie über die erhofften Konsequenzen der von ihnen erbetenen intakten Gottesbeziehung nachdenken.
3. Bereits wenn man die eben genannten Stellen überblickt, fällt eine Schwerpunktsetzung auf die Zeit bis zu Davids Regierungsantritt auf. Zwar ist David aus der Leserperspektive auch in dieser Zeit bereits der von Samuel in göttlichem Auftrag Gesalbte, aber er ist es gewissermaßen im Verborgenen. Die Ältesten Israels salben ihn erst in 2 Sam 5,3 in Hebron zum König; erst hier, im Alter von dreißig Jahren, beginnt er seine Regentschaft.

23 Vgl. K.-P. ADAM, Held 203: „David als königlicher Held, wie ihn die Samuelbücher in der Aufstiegs Geschichte Davids schon in vorexilischer Zeit beschreiben, findet seinen Höhepunkt in ausgebauten Erzählungen der Aufstiegs Geschichte wie 1 Sam 17. Mit 1 Sam 17 wird dieser Zug Davids paradigmatisch an den Beginn der Aufstiegs Geschichte gestellt.“ Dieser Zug ist für die Psalmen von besonderer Bedeutung.

24 Vgl. auch 1 Sam 17,45; 20,13; 2 Sam 6,21; 8,6.14.

4. Sein Gottesverhältnis bekommt entsprechend von nun an eine andere Qualität, es weitet sich auf seine Funktion aus und erreicht seinen Höhepunkt in der Natansweissagung, die es auf eine Dynastie hin perpetuiert.
5. Das gilt umso mehr, als hier nun eine Größe mit der Davidgestalt verflochten wird, die so sehr eine beredete Lücke in seiner Vita darstellt, dass man geneigt ist, hier eine historische Erinnerung zu vermuten: der gerade nicht von ihm gebaute Jerusalemer Tempel. Mit dem Exil kommen dann sowohl der Tempel als auch die Dynastie an ihr vorläufiges bzw. vollständiges Ende, merkwürdigerweise aber nicht die Tradition der Natansweissagung, die vielmehr zum Anker der Davidtraditionen wird.
6. Entsprechend entwickeln die nachexilischen Transformationen die Bedeutung Davids in ganz unterschiedliche Richtungen. In der Chronik wird David zur Idealgestalt, die zwar den salomonischen Tempel selbst nie gesehen hat, aber noch dem zeitgenössischen (spät)nachexilischen Tempelkult als Gründungsfigur gelten kann. Dagegen rückt für die dtr Redaktoren schon in der Natansweissagung Israel als Gottesvolk auch ohne König und ohne Tempelgebäude in die durch das Exil freigewordene Lücke des Königtums und damit der besonderen Gottesbeziehung Davids und seiner Nachfolger ein. Auf diese Weise geht nachexilisch die Geschichte Davids und seiner Nachfolger und Nachfahren weiter. In den einzelnen Traditionssträngen wird sie jeweils einheitlicher, insgesamt aber auch nochmals diverser, weil David etwa in der Chronik als idealisierte Gründungsgestalt eine unmittelbare Funktion für den Tempelkult der Gegenwart hat, während sich etwa im Gefolge seiner „Demokratisierung“ in dtr Texten ganz andere Aspekte weiterentwickeln.

3. David im Psalter

Bereits die anfangs zitierten Äußerungen haben gezeigt, dass die Beziehung zwischen David und dem Psalmenbuch komplex ist. Die Phänomene, die zur Davidisierung des Psalters beitragen, liegen auf sehr unterschiedlichen Ebenen und überlagern sich in einer Weise, die nur diachron aufzulösen ist.²⁵ Ich möchte an dieser Stelle die Textbeobachtungen zusammenstellen, die in der heutigen Diskussion um die Komposition des Psalmenbuchs berücksichtigt werden müssen, wenn man versucht, sich der Bedeutung Davids für eine Theologie des

25 Die Frage nach den Beziehungen zwischen den Samuelbüchern und dem Psalmenbuch im Blick auf die Figur Davids als Psalmenbeter ist 1996, also vor über 20 Jahren von M. KLEER, *Sänger in nach wie vor lesenswerter Weise* aufgearbeitet worden. Weitere wichtige Aspekte zur Davidisierung finden sich u. a. bei C. RÖSEL, *Redaktion*; D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen*; K.-P. ADAM, *Held*; C. SÜSSENBACH, *Psalter*.

Psalters anzunähern. Manche Aspekte können dabei lediglich thetisch behandelt oder nur gestreift werden.

3.1 Der Kolophon in Ps 72,20 als Abschlussphänomen und biographische Notiz

Dem Kolophon „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais.“ (Ps 72,20) kommen mehrere Funktionen zu: Er markiert den mit לְשִׁלְמָה überschriebenen Psalm 72 als Gebet Davids. Er setzt voraus, dass vor diesem Psalm Gebete Davids stehen, und er suggeriert die Erwartung, dass ihm keine Gebete Davids folgen. Offen bleibt an dieser Stelle die Reichweite des Kolophons im doppelten Sinn: Bezieht er sich – ursprünglich oder auch überhaupt – nur auf den zweiten Davidpsalter zurück oder auf alle Davidpsalmen ab Ps 3, wie Frank-Lothar Hossfeld immer reklamiert hat²⁶? Der Kolophon steht hinter der Doxologie des zweiten Psalmenbuchs, was synchron die zweite Alternative stützt. Es geht aber ebenfalls um die Reichweite der Notiz im Blick nach vorne: Kennt der Kolophon ursprünglich keine weiteren Davidpsalmen oder reklamiert er, dass die weniger zahlreichen, David zugeschriebenen Psalmen der Bücher III–V in einem anderen Sinn Davidpsalmen seien oder eben nicht zu der vorliegenden Sammlung gehören? Oder wird hier einfach der Beginn der Strecke der Asafpsalmen durch eine Schlussnotiz vorbereitet? Nimmt man zudem wahr, dass Ps 71 das Gebet eines alten Menschen ist, so ergibt sich aus der Psalmenabfolge eine biographische Lektüre der Rede vom „Ende“, dass nämlich David als alter Mensch zunächst für sich selbst (Ps 71) und dann für seinen Sohn und Nachfolger Salomo gebetet habe²⁷ und danach verstummt. Diese biographische Lektüre wird durch den Zusatz des Patronymikons gestützt. Die Psalmenfolge bekäme dann also auch den Charakter der „letzten Worte Davids“ – zumindest im Psalter.

3.2 Die biographischen David-Überschriften

Überblickt man die 13 Überschriften, die einen Psalm mit einer Situation im Leben Davids verbinden, so gibt es eine Reihe von immerhin irritierenden Beobachtungen:

26 Vgl. F.-L. HOSSFELD, Psalter 210; vgl. dagegen C. SÜSSENBACH, Psalter 49, die diese Reichweite erst auf der Wachstumsstufe des messianischen Psalters als gewissermaßen zweite Bedeutung des Kolophons annimmt.

27 Vgl. F.-L. HOSSFELD, Psalter 209.

1. Im Blick auf den Kolophon könnte man erwarten, dass die Überschriften sich in ein chronologisches Raster einpassen lassen, sodass der Psalter – wie das auch oft in der Forschung formuliert worden ist – eine Art geistliches Tagebuch Davids darstellt, das mit seinen letzten Gebeten als alter Mensch Ps 71 und in der Fürbitte für Salomo Ps 72 endet. Das ist allerdings überhaupt nicht der Fall und daher ist die Rede vom „Tagebuch“ auch etwas schief. Die Überschriften setzen in Ps 3 ein mit der Flucht vor Absalom und damit mit dem biographisch spätesten Verweis auf die Davidsgeschichte. Der zweite Davidpsalter wird in Ps 51 mit einem Verweis auf die Batseba-Erzählung eröffnet, während die folgenden Überschriften der Ps 52; 54; 57; 59 auf die Verfolgungen durch Saul verweisen, also in die frühe Biografie Davids zurückreichen. Das bedeutet mindestens, dass der Kolophon und die biographischen Überschriften unterschiedliche Konzepte der biographischen Bezugnahmen verfolgen, bzw. umgekehrt, dass der Aspekt der Sequenz von Psalmen im Psalter unterschiedlich eingesetzt wird.
2. Der biographische Teil der Überschrift von Ps 18 ist ungewöhnlich formuliert. Daher spielt er – und wahrscheinlich von diesem abhängig²⁸ auch die ebenfalls ungewöhnliche Formulierung bei Ps 7 – nach aktuellem Forschungsstand²⁹ eine Sonderrolle. „Die narrative Einleitungsnotiz, die für die Einbettung des Psalms in die Samuelbücher formuliert wurde, wirkte zurück auf Ps 18 und wurde zu einer narrativen Psalmüberschrift transformiert.“³⁰ Wenn Ps 18 nicht der Ursprung aller biographischen Vermerke in den Überschriften ist³¹ – was von der jüngeren Forschung zu Recht als unwahrscheinlich einzustufen ist –, so müsste man Ps 7; 18 auf der Suche nach einem Konzept der Überschriften also vorübergehend einklammern.
3. Die Überschriften sind auf die ersten beiden Davidpsalter – außerhalb derer es nur noch die eine biographische Überschrift von Ps 142, also im letzten Davidpsalter gibt – sehr ungleich verteilt. Auf die 39 Psalmen des ersten Davidpsalters entfallen vier, bzw. ursprünglich wohl nur zwei, auf die 22 Psalmen des zweiten jedoch acht Überschriften mit biographischen Angaben.
4. In alle Überlegungen sind auch die übrigen Beziehungen zwischen den beiden ersten Davidpsaltern, also die Doppelüberlieferungen und die anderen Hinweise auf wechselseitige Abhängigkeiten, einzubeziehen.

28 Vgl. M. KLEER, Sänger 87, kommt zu dem „Schluß [...], daß die Überschriften des Ps 7 und des Ps 18 zwar nicht von demselben Autor stammen, aber der Autor von Ps 7,1 sich an der Überschrift des Ps 18 orientiert hat.“

29 Vgl. M. KLEER, Sänger 87; K.-P. ADAM, Held 154; C. RÖSEL, Redaktion 164f.

30 D. ERBELE-KÜSTER, Lesen 82. Vgl. ebenso bereits M. KLEER, Sänger 34 und später M. SAUR, Königspsalmen 75, Anm. 96.

31 So noch F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Ps 1–50 121 (Hossfeld).

Diese Beobachtungen stehen im Hintergrund, wenn nun einige wenige Überschriften kurz angesprochen werden sollen.

3.2.1 Psalm 3

Der erste Davidspsalter wird mit der Überschrift eröffnet: „Ein Psalm in Bezug auf David, in seinem Fliehen vor Absalom, seinem Sohn.“ Der folgende Psalm passt sehr gut in diese vielleicht bitterste Verfolgungssituation im Leben Davids während seiner Regentschaft, weil er von Gottvertrauen angesichts vieler Feinde singt, wobei auch militärische Assoziationen mitschwingen. Dabei ist es theologisch aufschlussreich, dass der Psalm mit dem redaktionellen Vers endet:

„Bei JHWH (ist) die Rettung / auf deinem Volk (ist/sei) dein Segen.“ (Ps 3,9)

Der Vers trägt, so wie auch der ebenfalls redaktionelle Schlussvers Ps 14,7, eine kollektive Heilsperspektive in den Individualpsalm ein und setzt gleichzeitig – auch über das Stichwort יְשׁוּעָה – eine Klammer um die erste Psalmengruppe Ps 3–14.³² „Davidstheologisch“ geschieht damit etwas ähnliches wie in der Redaktionsgeschichte der Natansweissagung: Das von David ausgesprochene Vertrauen und die von ihm – wie die Leserinnen und Leser der Samuelbücher ja wissen – erfahrene Rettung mögen für einzelne Fromme vorbildhaft sein. Sie sind v. a. aber weit über die Davididen hinaus eine Verheißung des göttlichen Segens für sein Volk. Gerade diese Perspektive der Heilsrelevanz des Rettungsschicksals des Einzelnen für die „große Gemeinde“ prägt auch zentral die Schlusskomposition des ersten Davidspsalters in Ps 40,1–11.

3.2.2 Ps 34

Die Überschrift von Ps 34 kann sich nur auf Davids listige Flucht aus dem philistäischen Gat (1 Sam 21,11–22,1) beziehen,³³ auch wenn hier die Namen Abimelech und Achisch scheinbar durcheinander geraten sind und mit David so auch Züge Abrahams aus Gen 20 assoziiert werden können. Kleer hat die Passung von Überschrift und Psalm überzeugend aufgewiesen. Dabei hat er auch gezeigt, dass der angespielte Kontext in der Davidsgeschichte die einzige Stelle bietet, an der David Angst zugeschrieben wird (1 Sam 21,13), und dass gerade hier ein thematischer Anknüpfungspunkt für Ps 34 (vgl. bes. V. 5) liegt.³⁴ Dasselbe gilt aber auch für Ps 25,17 und damit für den Eröffnungspsalme der Teilsammlung

32 Vgl. F. HARTENSTEIN, Profil 236f.

33 Vgl. die Textbeobachtungen zu den Beziehungen der Überschrift sowohl auf 1 Sam 21–23 als auch auf den Psalm bei M. KLEER, Sänger 91f.

34 Vgl. M. KLEER, Sänger 92.

Ps 25–34, deren Schlusspunkt mit Ps 34 erreicht wird. Beide Psalmen sind vielfältig und deutlich inhaltlich aufeinander bezogen.³⁵ Es sind die einzigen Akrosticha der Teilsammlung, bei denen wiederum jeweils am Ende noch ein kollektivierender Vers ergänzt worden ist: Die Bitte an Gott, Israel aus allen Notlagen loszukaufen in Ps 25,22, und das Bekenntnis, dass JHWH die *næfæsch* seiner Knechte loskauft in Ps 34,23. Damit begegnet uns hier wiederum auf der Ebene von Einzelsalm und Teilsammlung eine Kollektivierung der Rettungserfahrung Davids. Dass nun die entsprechende Überschrift nicht mit dem Anfangs-, sondern mit dem Schlusspsalm der Gruppe verbunden ist, ist im Blick auf die Leserichtung zweifellos merkwürdig. Andererseits passt die Überschrift in der Tat gut zu Ps 34 und hat in der Art des Bezuges Parallelen zu Ps 3. So erscheint es denkbar, sie als ein theologisierendes Element zu verstehen, das zur Bezugnahme der Rahmenpsalmen aufeinander hinzutritt, die Gruppenbildung also voraussetzt.

3.2.3 Die biographischen Überschriften im zweiten Davidpsalter

Im zweiten Davidpsalter bietet sich ein anderes Bild. Die hier vorgestellten Überlegungen können an die Diskussionen zwischen Frank-Lothar Hossfeld und Claudia Süßenbach anknüpfen.³⁶ Süßenbach votiert dafür, dass die biographischen Überschriften im Bereich von Ps 52–59* bereits auf der ersten Stufe der Sammlungen anzusetzen sind. Entsprechend hätten ursprünglich alle Psalmen auf dieser Ebene, nämlich Ps 52; 54; 56; 57; 59 eine biographische Überschrift. Alle diese Überschriften beziehen sich auf die Zeit der Flucht Davids vor den Nachstellungen Sauls und damit auf die Zeit vor seiner Regentschaft. „Zusammen mit David als dem exemplarisch Leidenden und Verfolgten kann der Beter bzw. Leser einen spirituellen Erfahrungsweg beschreiten, der ihn durch Leid, Verfolgung und Zweifel hindurch zu wachsender Zuversicht und Vertrauen auf Gott führt.“³⁷ Bereits Gerald Wilson hatte – noch vor dem Hintergrund einer formkritisch-kultischen Psalmenlektüre – über die Funktion der biographischen Überschriften im Psalter nachgedacht und festgehalten:

„(T)he effect of these historical statements is to loosen these pss from their original cultic context by providing them a new context in particular events in the life of David. These pss, then, become individual responses to life situations (David’s responses). [...] (T)he final effect within the Psalter has been to provide a hermeneutical approach to the use of the pss by the *individual*. As David, so every man!“³⁸

35 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Ps 1–50 13.

36 Vgl. F.-L. HOSSFELD, Psalter 202–210.

37 C. SÜSSENBACH, Psalter 290.

38 G.H. WILSON, *Editing* 172f.

Nimmt man diese Leistung der biographischen Überschriften ernst, so gewinnt die These, in der Verbindung einiger Psalmen mit Situationen aus dem Leben Davids den Anfang der Davidisierung zu vermuten, bei allen Schwierigkeiten solcher Rekonstruktionen eine gewisse Plausibilität. Interessanterweise schließt diese Beobachtung allerdings gerade nicht aus, dass auf einer späteren Ebene ausgerechnet mit David – als dem König und Repräsentanten des Volkes – auch wieder eine Kollektivierung von Individualpsalmen verbunden sein kann.

Nach Süßenbach kommen bei der Zusammenstellung der Ps 52–59* und Ps 61–68 und ihrer Rahmung durch Ps 51 und Ps 72³⁹ – oder auch nach Hossfeld durch Ps 51 und Ps 69–72⁴⁰ – weitere Schritte der Davidisierung hinzu. Durch den vorangestellten Ps 51 mit seiner Bezugnahme auf die Batseba-Episode wird David nun auch zum König und reuigen Sünder, was auch Auswirkungen auf die Rezeption der anschließenden Klagen hat. Gleichzeitig bekommt die Schuldgeschichte mit Batseba zu Beginn dieser Psalmenreihe mit dem Salomopsalm am Ende nicht nur mit Süßenbach „eine messianische Hoffnungsperspektive“⁴¹, sondern die Davidisierung bekommt erstmalig eine biographische Richtung, die auf das Ende der Lebenszeit Davids verweist. Die Stilisierung Davids im zweiten Davidpsalter beginnt dann beim reuigen Sünder, der aber immer schon in allem – vielleicht sogar selbst verschuldetem – Leid auf Gott vertraut und in seiner Regentschaft dieses Vertrauen auch in siegreichen Kämpfen auf sein Volk hin kollektiviert (Ps 60). Mit der Kollektivierung treffen wir hier auf eine Thematik, die uns bei der Davidisierung im ersten Davidpsalter bereits begegnet ist. Sie trägt in Ps 60 allerdings im Gegensatz zu Ps 3; 34 deutlich asafitische Züge.⁴² Die Schlusskomposition Ps 69–72 greift mit Ps 69 deutlich rahmend auf Ps 51 zurück und fährt dann mit Ps 70/71 als Gebet des alternden David fort, der am Ende in Ps 72 für die Regentschaft Salomos betet. Hier greift nun der Kolophon, der zwar vom Standpunkt des Endes auf eine Strecke von Davidpsalmen zurückblickt, deren Anordnung aber nicht an der biographischen Folge der Samuelbücher orientiert ist. Das Davidbild wird durch Ps 60 und den Abschluss durch den Königpsalm 72 in Verbindung mit dem Kolophon nochmals verschoben, und zwar nun in die Richtung des erfolgreichen Regenten und Dynastiegründers. Oder anders: hier gilt nun nicht mehr ohne weiteres „As David, so every man!“, selbst wenn die Davidfigur gerade mit dem bezeichnenderweise

39 Vgl. C. SÜSSENBACH, Psalter 292.

40 Vgl. F.-L. HOSSFELD, Psalter 208–210.

41 C. SÜSSENBACH, Psalter 292.

42 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Ps 51–100 167 (Zenger): „Die Redaktion hat so [scil. mit dem in Ps 73–83 zentralen Tempelthema; J.S.] durch den Volksklagepsalm 60 die Davidsammlung mit den Volksklagen der Asafsammlung Ps 73–83 verklammert. Ps 60 ist gewissermaßen eine Prolepse der Asafkomposition.“

überschriftslosen Ps 71 auch im Psalter singuläre anthropologische Qualitäten transportiert.

3.2.4 Die Davidisierung in den ersten beiden Davidpsaltern

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich die Frage nach der Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Davidpsalter. Dabei sprechen eine Reihe von Doppelungen dafür, dass die beiden Davidpsalter als parallele, aufeinander bezogene, aber nicht miteinander verbundene Textgruppen bestanden haben, wobei die elohistische Redaktion manche Beobachtungen präzisieren kann. Das gilt für Ps 14, der als Ps 53 in den zweiten Davidpsalter eingetragen und dort elohistisch redigiert wurde. Es gilt im Blick auf die Davidsüberschriften auch etwa für Ps 56, weil – wenn auch in anderer Formulierung – dieselbe Situation wie in der Überschrift von Ps 34, nämlich Davids Bedrängnis in Gat, angesprochen wird. Die Schlusskompositionen beider Gruppen sind durch die Übernahme von Ps 70 in Ps 40 als V. 14–18 eng aufeinander bezogen. Hier ist zu beachten, dass Ps 40,14–18 keine elohistische Bearbeitung aufweist, Ps 70 aber durchaus. Beide Doppelüberlieferungen weisen also in die Richtung einer Parallelisierung beider Davidpsalter *vor* der asafitischen Bearbeitung des zweiten Davidpsalters im Rahmen des elohistischen Psalters.

3.2.5 Zwischenfazit

Damit lässt sich die Davidisierung für die ersten beiden Davidpsalter auf der Basis des gegenwärtigen Forschungsstandes folgendermaßen neu skizzieren:⁴³

1. Zunächst ist festzuhalten, dass der erste Davidpsalter aus den auch synchron noch erkennbaren Kleingruppen Ps 3–14*; 15–24*; 25–34*; 35–41* gewachsen ist und gegenüber dem zweiten Davidpsalter eine ältere Sammlung darstellt.
2. Der Anfang des zweiten Davidpsalters und auch der Davidisierung von Psalmen liegt im Anschluss an Süssenbach in den biographischen Überschriften der beiden Kleingruppen der Ps 52/54 und Ps 56; 57; 59. Sie zeichnen David als exemplarischen vertrauensvollen Beter in Notlagen. Die biographischen Situationen sind das Angebot einer Lesehilfe für die individuelle Mediation dieser Texte, keine Autorenangaben. Mit solchen Transformationsprozessen ist mit einem Blick auf die Entwicklung der Samuelbücher erst nachexilisch zu rechnen.

43 Vgl. M. KLEER, Sänger; C. RÖSEL, Redaktion; C. SÜSSENBACH, Psalter; F.-L. HOSSFELD, Psalter; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Überlegungen; E. ZENGER, Buch. Dagegen integriert der Entwurf von K. SEYBOLD, Dimensionen 129–134, eine Reihe von Textbeobachtungen nicht und bleibt stellenweise etwas spekulativ.

3. Damit ist – auch inhaltlich – eine Basis gelegt für die übrigen Psalmen des ersten und zweiten Davidpsalters, die nun mit לַדָּוִד davidisiert werden. Dabei verstehe ich das ל mit Jenni als lamed-inscriptionis.⁴⁴ Die Zuschreibung bekommt hier eine doppelte Funktion: sie zeigt die Zugehörigkeit eines Psalms zu einer größeren Sammlung an und eröffnet die Möglichkeit der Situierung im Sinne der frühen biographischen Überschriften. David wird damit noch stärker zu einer Identifikationsfigur als Mensch, der in allen Höhen und vor allem Tiefen sein Leben vor Gott ausspricht, der hier Konfliktgespräche führt, die Notwendigkeit seiner Rettung für die Gottesbeziehung einklagt und letztlich auch auf sie vertraut.
4. Mit den biographischen Überschriften von Ps 3; 34, die auch im selben Zuge entstanden sein können, kommt ein weiterer Aspekt hinzu: David ist weiter der betende Mensch in allen Lebenslagen, aber er ist in Ps 3 auch der König und Repräsentant Israels. Die von ihm erfahrene Rettung ist nicht nur exemplarisch, sondern im Gottesvolk Israel kollektivierbar. David ist damit auch Sprecher „für die Wir-Gruppe wie im Falle von Ps 8 und 33“⁴⁵.
5. Die Davidsammlungen wachsen nun weiter und werden bei allem Eigenprofil offenbar auch aneinander angepasst. Diese Prozesse sind vielfältig und wechselseitig. Die Übernahmen von Ps 14 als Ps 53 und von Ps 70 aus der Schlusskomposition des zweiten Davidpsalters als Ps 40,14–18 in die Schlusskomposition des ersten sind nur besonders deutliche Beispiele. Mit der Schlusskomposition Ps 69–72 ist Ps 51 verknüpft und damit der Psalm, dessen Überschrift die in der Davidbiographie vorgegebene massivste Möglichkeit zum Einsatz bringt, David als schuldig gewordenen Menschen und reuigen Sünder zu stilisieren.
6. Die asafitische Bearbeitung des zweiten Davidpsalters gliedert diesen vermutlich in mehreren Schritten in den elohistischen Psalter ein. Neben der Überarbeitung im Sinne der Namenstheologie, der Einfügung von Psalmen wie Ps 60, der Rahmung durch die Asafpsalmen und der Voranstellung der ersten Korachsammlung ist damit v. a. auch die Anfügung des Kolophons in Ps 72,20 verbunden. Dieser grenzt nun die Davidpsalmen nach hinten von den „eigenen“ Psalmen dieser Trägergruppe ab und gibt dem zweiten Davidpsalter einen dynastisch-messianischen Schluss. Auch hier entsteht also eine neue, gewissermaßen geschichtstheologische Dimension der Davidisierung.
7. Es ist denkbar, dass sich der Kolophon von seiner inhaltlichen Reichweite schon ursprünglich auch auf die David-Gebete des ersten Davidpsalters beziehen wollte,⁴⁶ literarisch tut er dies allerdings erst nach der Vereinigung

44 Vgl. E. JENNI, Lamed 71.

45 F.-L. HOSSFELD, David 254.

46 Vgl. F.-L. HOSSFELD, Psalter 210.

der beiden Davidpsalter im Rahmen des messianischen Psalters Ps 2–89*. Wenn es richtig ist, dass auf dieser Ebene erstmals eine Gliederung durch die Doxologien erfolgt,⁴⁷ dann respektiert die Einfügung der Doxologie in Ps 72,18f. und damit vor dem Kolophon den bücherübergreifenden Zusammenhang der Davidpsalmen, der nun hier seinen – vorläufigen – Endpunkt hat. Die weitere Entwicklung betrifft punktuelle Aspekte wie den Schlussvers Ps 18,51 und die Überschriften von Ps 18 und Ps 7.

3.3 David in den Psalmkorpora

David erscheint in manchen Psalmen als eine Figur, mit der theologische Themen verbunden werden. Auch in dieser Hinsicht ist er also psaltertheologisch relevant. Ein großes Beispiel ist Ps 89, wo die Natansverheißung als gescheitertes Bundesgeschehen verstanden und beklagt wird. Wie ich an anderer Stelle⁴⁸ gezeigt habe, kann man die folgenden Psalmen des vierten Psalmenbuchs auch als Antwort auf diese Problemstellung lesen. Eine Lösung wird erreicht – und das ist auch für eine differenzierte Bewertung der Davidisierung im Psalter von großer Bedeutung – über den Rekurs auf eine andere, für Israel gewissermaßen noch grundlegendere Identifikationsfigur, nämlich Mose, sodass dann in Ps 103 wieder vom Bund die Rede sein kann.

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen ist ein kurzer Blick auf Ps 132 instruktiv, weil hier die theologischen Transformationen der Bezugnahme auf David für die späten Texte im Psalter exemplarisch deutlich werden. Die folgende Arbeitsübersetzung versucht die Verhältnisse des hebräischen Textes auch in der Gegenüberstellung des femininen Genus im Blick auf Zion gegenüber dem maskulinen in Bezug auf David abzubilden:

Psalm 132

- 1 Das Lied der Wallfahrten.
Gedenke, JHWH, dem David /
alle seiner Erniedrigungen,
- 2 der geschworen hat JHWH /
ein Gelübde gemacht hat dem Starken Jakobs:
- 3 „[Wehe mir], wenn ich hineingehen werde in das Zelt meines Hauses, /
wenn ich steigen werde auf das Bett meiner Lagerstatt,
- 4 wenn ich geben werde Schlaf meinen Augen, /
meinen Wimpern Schlummer,

47 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Ps 51–100 33.

48 Vgl. J. SCHNOCKS, Bund.

- 5 bis ich gefunden haben werde einen Ort für JHWH, /
Wohnstätten für den Starken Jakobs.“
- 6 Siehe, wir haben von ihr gehört in Efrata, /
wir haben sie gefunden in Waldgefiliden.
- 7 Lasst uns hineingehen in seine Wohnstätten, /
wir wollen uns niederwerfen zum Schemel seiner Füße hin.
- 8 Stehe auf, JHWH, zu deinem Ruheplatz hin. /
du und die Lade deiner Macht.
- 9 Deine Priester sollen sich bekleiden mit Gerechtigkeit, /
und deine Frommen sollen jauchzen.
- 10 Wegen Davids, deines Knechtes, /
weise nicht ab das Gesicht deines Gesalbten!
- 11 Geschworen hat JHWH dem David,
eine Treue, von der er nicht umkehren wird: //
„Von der Frucht deines Leibes /
werde ich setzen auf den Thron für dich.
- 12 Wenn bewahren werden deine Söhne meinen Bund, //
und meine Zeugnisse, die ich sie gelehrt habe, /
(dann) werden auch ihre Söhne für immer
sitzen auf dem Thron für dich.“
- 13 Ja, erwählt hat JHWH Zion [f.], /
sie [scil. Zion] hat er sich gewünscht als Wohnsitz für sich:
- 14 „Dies (ist) mein Ruheplatz für immer, /
hier werde ich wohnen, denn ich habe sie mir gewünscht.
- 15 Ihre Speise werde ich überaus segnen, /
ihre Armen werde ich sättigen mit Brot.
- 16 Ihre Priester werde ich bekleiden mit Heil /
und ihre Frommen werden überaus jauchzen.
- 17 Dort werde ich sprossen lassen ein Horn für David, /
ich habe bereitgestellt eine Leuchte für meinen Gesalbten.
- 18 Seine Feinde werde ich bekleiden mit Schande, /
aber auf ihm wird aufblühen sein Diadem.“

Der Text besteht aus zwei weitgehend parallel gebauten und nochmals zweigeteilten Strophen, wobei die Zäsur mit Erich Zenger und gegen Frank-Lothar Hossfeld und Michael Pietsch zwischen den V. 10 und 11 zu setzen ist.⁴⁹ Diese

49 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Ps 101–150 615f. (Zenger) und früher bereits A. DOEKER, Funktion 117 (mit Aufnahme der älteren Forschung); gegen F.-L. HOSSFELD, König 220f.; M. PIETSCH, Sproß 125. Unter den in der Forschung immer wieder vorgetragenen Argumenten für eine Zäsur zwischen den V. 10 und 11 ist die Entsprechung der Elemente von Bitte und Zusage (Bekleiden der Priester, Jubel der Frommen, David als Gesalbter) in den jeweiligen Schlussteilen der Abschnitte entscheidend. Da die Erwähnung Davids als Gesalbter ebenfalls in V. 17 aufgenommen wird, erweist sich, dass sie in V. 10 strukturell noch zu den Bitten und damit zum ersten Abschnitt gehört.

Gliederung hat zur Folge, dass die Bitte „Wegen Davids, deines Knechtes, / weise nicht ab das Gesicht deines Gesalbten!“ (V. 10) nicht den zweiten Teil eröffnet und so den Psalm insgesamt zu einem Königspsalm⁵⁰ macht, sondern sich in die Bitten am Ende des ersten Teils einreihet. Damit ist der Psalm insgesamt ein Zionspsalm. Es geht um den Zion als dem Ort der Gottespräsenz. Das Thema der Davididendynastie ist dem untergeordnet.

Ein Vergleich des Psalms mit 2 Sam 7 macht die theologischen Transformationen sichtbar: Zunächst bleibt die Grundstruktur, David will Gott ein Haus bauen, aber Gott baut ihm eines, in den beiden Schwüren der V. 3–5.11b–12 zwar erhalten, wird aber hier im nachexilischen Rückblick realistischer formuliert: David will nun lediglich einen Bauplatz finden, also wie in der Chronik als Tempelgründer, nicht als Erbauer fungieren. Dieser Schwur kann mit Blick auf die biblische Tradition als erfüllt gelten. Auch die Dynastieverheißung wird nun an die Bedingung der Bundestreue der Nachkommen Davids gebunden, sodass im Gegensatz zu Ps 89 der Untergang der Dynastie die Glaubwürdigkeit des göttlichen Schwurs nicht berühren kann. Aber der Psalm bleibt nicht bei der Erklärung des Untergangs und der Rechtfertigung Gottes im Sinne der Bundestheologie stehen. Die Sorge Davids um den Ort des Tempels einerseits und die Treue Gottes zu David und seine Erwählung gerade dieses Ortes andererseits generieren vielmehr so etwas wie einen bleibenden Heilsüberschuss für den Zion. Es ist schwer einzuschätzen, wer der משיח aus V. 10.17 sein mag. Offenbar haben wir es mit einer königlichen, an der Macht Davids partizipierenden Friedensgestalt zu tun, die sich nicht selbst um die Bekämpfung der Feinde zu kümmern braucht. Es handelt sich um eine Gestalt der Zukunft, die an den Ort des Zions gebunden ist – und schon damit ist auf Psalterebene die Verbindung zu Ps 2 ganz offensichtlich. Hier in Ps 132 ist die Gestalt eingebettet in die positiven gesellschaftlichen Konsequenzen, die sich aus der Gottesgegenwart ergeben: die Sättigung der Armen, das Heil der Priester und das Jauchzen der Frommen. Es ist also wahrscheinlich, dass der Psalm von der Hoffnung auf ein „Wiederaufleben des machtvollen Königtums Davids in Jerusalem“⁵¹ spricht, im Rahmen eschatologischer Heilserwartungen bekommt er allerdings deutlicher „messianische“ Rezeptionsmöglichkeiten. Damit ist zumindest mit wenigen Strichen eine späte Ausformung der Davidisierung skizziert.⁵²

50 Vgl. F.-L. HOSSFELD, König 221, der von einem „Bittgebet für einen König“ gewissermaßen als Untergattung der Königspsalmen spricht.

51 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Ps 101–150 627 (Zenger). Vgl. auch C. RÖSEL, Redaktion 155: „Ein besonderes messianisches Interesse ist nicht zu erkennen. Der Messias-titel wird für den König im Sinne eines präsentischen oder restaurativen Messianismus verwendet. Zugleich bildet das Verb צמח jedoch schon eine Brücke zu einer möglichen futurischen Deutung der Zusage von V. 17f.“

52 Der Skizzencharakter dieses Beitrags sei hier noch einmal betont. Die hier genannten Aspekte

4. Fazit

Wenn wir uns an den David erinnern, der als Musiktherapeut an den Hof Sauls geholt wurde oder der nach den älteren biographischen Psalmüberschriften vor Saul fliehen musste und alle möglichen Höhen und Tiefen des Lebens als exemplarischer Beter durchlebte, dann werden die großen konzeptionellen Distanzen deutlich, die von den Samuelbüchern an, besonders aber auch innerhalb des Psalters bis zur Rede vom Messias auf dem Zion durchmessen wurden. Ich habe versucht aufzuzeigen, dass es sich theologisch lohnt, die unterschiedlichen Konzeptionen auch diachron voneinander abzuheben, um sie genauer wahrnehmen zu können und nicht in der faszinierenden Polyphonie der Stimmen die Übersicht zu verlieren. David kann uns als Leserinnen und Leser des Psalters dabei gewissermaßen immer alles werden: er kann mit uns leiden und triumphieren, er kann Knecht sein und König, schlimmer Sünder und Musiker, arm und reich. In all diesen Rollen – und darin liegt wohl auch der theologische Kern seiner Funktion im Psalmenbuch – hält er an seiner Gottesbeziehung fest, ja sie wird ihm in besonderer Weise zugesagt. Für eine Theologie des Psalters erschließt sich seine Relevanz aber erst, wenn die Vielgestaltigkeit dieser einen Figur nicht eingeebnet, sondern in ihrer Polyphonie zum Klingen gebracht wird. Dazu ist es notwendig, die verschiedenen diachronen Transformationsprozesse zu verstehen, um nachzeichnen zu können, wo David als „Jedermann“, als königlicher Held, als Verheißungsträger oder als Sprecher des messianischen Gottesvolks in die unterschiedlichen Strukturen des Psalters mit ihren theologischen Aussagelinien verwoben erscheint.

Abstract

For a Theology of the Psalter, David's relevance only appears if the multiformity of the character is not suppressed, but is allowed in its polyphony. For this purpose it is necessary to understand the various diachronic transformation processes in order to be able to trace where David appears as "everyman", as a royal hero, as a bearer of promise or as representative of the Messianic People of God. These aspects are interwoven with the different structures of the Psalter in their theological lines of expression.

müssten ergänzt werden mit weiteren Beobachtungen und besonders auch die LXX und die für die Thematik wichtigen und ergiebigen Qumrantexte, besonders auch die Komposition 11QPs^a einbeziehen.

Literatur

- K.P. ADAM, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18 (WMANT 91)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- , *Saul und David in der judäischen Geschichtsschreibung. Studien zu 1 Samuel 16 – 2 Samuel 5 (FAT 51)*, Tübingen 2007.
- Alttestamentliches Seminar, *Ziele*, verfügbar unter: <https://www.ktf.uni-bonn.de/Einrichtungen/alttestamentliches-seminar/projekt-psalter-1/die-idee-des-projektes/ziele-1> [Stand: 12.03.2018].
- W. DIETRICH, *David. Der Herrscher mit der Harfe (BG 14)*, Leipzig 2006.
- , *Samuel. Teilband 1: 1Sam 1–12 (BK VIII/1)*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- , *Samuel. Teilband 2: 1Sam 13–26 (BK VIII/2)*, Neukirchen-Vluyn 2015.
- /T. NAUMANN, *Die Samuelbücher (EdF 287)*, Darmstadt 1995.
- A. DOEKER, *Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung (BBB 135)*, Berlin 2002.
- D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WMANT 87)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- J.C. GERTZ, *Tora und Vordere Propheten*, in: Ders. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745)*, Göttingen ⁵2016, 193–312.
- F. HARTENSTEIN, „Schaffe mir Recht, JHWH!“ (Psalm 7,9). *Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3–14*, in: E. Zenger (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238)*, Leuven 2010, 229–258.
- G. HENTSCHEL, *Die Samuelbücher*, in: C. Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1)*, Stuttgart ⁹2016, 289–299.
- F.-L. HOSSFELD, *König David im Wallfahrtspsalter*, in: S. Gillmayr-Bucher/A. Giercke/C. Nießen (Hg.), *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres (FS G. Hentschel) (Erfurter theologische Studien 90)*, Würzburg 2006, 219–233.
- , *David als exemplarischer Mensch. Literarische Biographie und Anthropologie am Beispiel Davids*, in: C. Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237)*, Freiburg i. Br. 2010, 243–255.
- , *Der elohistische Psalter Ps 42–83. Entstehung und Programm*, in: E. Zenger (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238)*, Leuven 2010, 199–213.
- /E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB 29)*, Würzburg 1993.
- /E. ZENGER, *Psalmen 51–100 (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. 2000.
- /E. ZENGER, *Psalmen 101–150 (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. 2008.
- /E. ZENGER, *Überlegungen zur Davidisierung des Psalters*, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität (FS H.-J. Fabry) (BBB 159)*, Göttingen 2010, 79–90.
- S. JAPHET, *1 Chronik (HThK.AT)*, Freiburg i. Br. 2002.
- E. JENNI, *Die Präposition Lamed (Die hebräischen Präpositionen 3)*, Stuttgart 2000.
- B.E. KELLY, *David's Disqualification in 1 Chronicles 22.8. A Response to Piet B. Dirksen*, in: *JSOT* 80 (1998), 53–61.
- M. KLEER, „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels“. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108)*, Bodenheim 1996.

- R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen 2000.
- M. PIETSCH, „Dieser ist der Sproß Davids...“. Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum (WMANT 100), Neukirchen-Vluyn 2003.
- C. RÖSEL, *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89** (CThM.BW 19), Stuttgart 1999.
- M. SAUR, *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin 2004.
- K. SEYBOLD, Dimensionen und Intentionen der Davidisierung der Psalmen. Die Rolle Davids nach den Psalmüberschriften und nach dem Septuagintapsalm 151, in: E. Zenger (Hg.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven 2010, 125–140.
- J. SCHNOCKS, „Verworfen hast du den Bund mit deinem Knecht“ (Ps 89,40). Die Diskussion um den Bund in Ps 89 und im vierten Psalmenbuch, in: C. Dohmen/ C. Frevel (Hg.), *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel* (FS F.-L. Hossfeld) (SBS 211), Stuttgart 2007, 195–202.
- T.M. STEINER, Salomo als Nachfolger Davids. Die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,11b–16 und ihre Rezeption in 1 Kön 1–11 (BBB 181), Göttingen 2017.
- C. SÜSSENBACH, *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83* (FAT II, 7), Tübingen 2005.
- G.H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76), Chico 1981.
- M. WITTE, *Schriften (Ketubim)*, in: J.C. Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Göttingen ⁵2016, 414–533.
- A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen*, Hildesheim 1999 [Erstdruck Trier 1892].
- E. ZENGER, *Das Buch der Psalmen*, in: C. Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart ⁹2016, 431–455.

Von David dem Knecht zum Volk der Gottesknechte im Psalter

Die Gestalt König Davids spielt für die Theologie des Psalters eine entscheidende Rolle, sie prägt das Buch in seiner Textgestalt und in seiner Wirkungsgeschichte entscheidend. Dabei begegnet „David“ gewissermaßen in zwei Rollen: als einzelner leidender und betender Mensch, der sich in den Psalmen und durch sie äußert, und dann als gesalbter König über Israel und als Hoffnungsträger des Volkes. Neben dem Prädikat des Gesalbten wird David im Psalter der Titel „Knecht des HERRN“¹ zugeschrieben. Dieser Titel wird im Psalter ebenfalls auf den einzelnen Beter und das Gottesvolk angewandt. Es lohnt die Frage, welche Folgerungen sich für die Lektüre und das Verständnis des Psalters aus diesen wechselnden Verwendungen ergeben.

1. Methodische Überlegung zum Lese- und Verwendungskontext biblischer Texte

Der „Sitz im Leben“ ist ein von H. Gunkel vor über hundert Jahren geprägter Ausdruck, der wahrlich Exegese- und Literaturgeschichte geschrieben hat. Er wurde so prägend, dass er unübersetzt auch in den englisch- und französischsprachigen Fachdiskurs übernommen wurde.

Für H. Gunkel ist es der „Sitz im Leben, aus dem heraus Inhalt und Form überhaupt erst verstanden werden können“.² Ein Text steht nicht für sich allein und kann nicht aus sich allein verstanden werden, sondern er braucht so etwas wie einen „Verstehensrahmen“ außerhalb seiner selbst. Gunkels genialer Wurf erlöst die Texte gewissermaßen aus ihrer Isolation und führt sie in ihre sozialgeschichtlichen Ursprungszusammenhänge zurück. Ein Text entstammt einer

1 Im Folgenden wird dieser Titel entsprechend dem üblichen, von der Auslegungsgeschichte des Jesajabuchs und seiner „Gottesknechtstexte“ her etablierten Sprachgebrauch auch mit „Gottesknecht“ umschrieben.

2 H. GUNKEL, Reden 13.

bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Praxis. Zumindest Spuren dieser Praxis bleiben aus den Texten heraus erkennbar und verweisen auf den außertextlichen Rahmen. Damit wird der Text auch aus etwas anderem gelöst: aus der engen Bindung an seinen Autor (bzw. seine Autoren). Auch Autoren sind von gesellschaftlichen Praktiken geprägt. Durch Form- und Gattungskritik wurde der Blickwinkel der Exegese nachhaltig verändert.

An zwei Stellen kann man aus heutiger Perspektive Anfragen an die Überlegungen Gunkels stellen bzw. seinen Ansatz weiterdenken. Zum einen ist es die Frage, wie die Gattungskritik auf größere Textstrecken angewendet werden kann. Je kürzer ein Text und je klarer aufgebaut, desto leichter fällt die Zuordnung einer Gattung. Wie aber nähert man sich langen Textstrecken, biblischen Büchern gar? Man kann die Texte in ihre „Atome“ aufteilen und so die Fülle von Gattungen eruieren. Dieser Blick hat sich als durchaus fruchtbar erwiesen, weil die literarische Heterogenität biblischer Bücher und Texte mit neuen Etiketten sachgerecht eingeholt und klassifiziert werden konnte. Damit ist jedoch die Frage noch nicht beantwortet, welche literarische Bedeutung Großkompositionen wie gesamte biblische Bücher aufweisen. Dass sie aus verschiedenen Einzeltexten mit differierenden Gattungen zusammengestellt sind, ist nicht einfach ein Zufallsergebnis, sondern Zeichen einer planvollen Komposition.³ Gerade das Ineinander von legislativem und narrativem Material hat sich als fruchtbarer Ansatzpunkt zum Verständnis des Pentateuch erwiesen.⁴

Darüber hinaus muss auch die Frage nach dem „Sitz im Leben“ differenziert beantwortet werden. Mit einem gewissen „Ursprungspathos“ zielte der Gunkelsche Ansatz auf einen ältesten, ursprünglichen Funktionszusammenhang der formkritisch festgestellten Einheit. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass Texte der Bibel selten direkt ihrem sozialen Ursprungskontext entstammen, sondern vielmehr in einem vielstufigen Verfahren literarisch geformt und jeweils neu kontextualisiert wurden, so dass die klassische Trias von „Gedanken/Stimmungen, Formensprache und Sitz im Leben“⁵ vielfach gebrochen ist. Gunkel weiß um die Problematik der gewandelten Verwendungszusammenhänge, doch veranschlagt er die Bedeutung des ursprünglichen Sitzes im Leben sehr hoch. Die Mündlichkeit der Textüberlieferung spielt in seinem Ansatz eine große Rolle. Dieser holt jedoch wesentliche Aspekte von Bibel als *Literatur* nicht ein.⁶ Denn es

3 A. WAGNER, Gattung 124: „Es ist einfacher, die Verbindungen eines Kleintextes wie des Leichenliedes zu seinem ‚Sitz im Leben‘ herzustellen, als den ‚Sitz im Leben‘ eines Großtextes wie eines ‚Prophetenbuches‘ zu beschreiben.“

4 In Bezug auf den Psalter habe ich zu beschreiben und auszuwerten versucht, was es heißt, als Leser durch den Akt reflektierter Lektüre der kompositionellen „Gesamtgattung“ des Psalters als Buch auf die Spur zu kommen; vgl. E. BALLHORN, Genre.

5 H. GUNKEL, Einleitung 22f.

6 Bemerkenswerterweise ist diese Tatsache Gunkel selbst deutlich bewusst gewesen. Beispiels-

gibt so etwas wie eine „sekundäre Mündlichkeit“, die sich in der jeweiligen aktualisierenden Rezitation des Textes einstellt. Sie bildet eine eigene, neue Wirklichkeitsebene, die über die Aufrufung der Ursprungssituation des Textes hinausgeht. Die performative Dimension spielt für die Theologie des Psalters als Buch eine entscheidende Rolle.⁷ Die Texte sind auf Gebrauch und Wiedergebrauch hin zusammengestellt. Und unabhängig von der Reflexion auf die Entstehungsbedingungen der Psalmen spielt der Kontext der literarischen Komposition für die Rezeption auch der Einzelsalmen eine entscheidende Rolle. Die Ursprungssituation muss erst rekonstruiert werden, wohingegen der literarische Kontext immer mitgegeben ist.

Es ist kein Zufall, dass auch kleinste literarische Formen absichtsvoll und sinnvoll rezipierbar in größere literarische Kontexte eingebunden sind. Nicht allein redaktionelle Tätigkeit, sondern ebenso kompositionelle Aspekte im weiten Sinne bestimmen daher die Gestalt biblischer Bücher. Je komplexer das literarische Gesamtgebilde geworden ist, desto mehr stellt der Kontext des Textes den Ort seiner Wahrnehmung dar. Hieraus ergibt sich eine weitere Weise, die biblischen Texte zu lesen: Nicht nur von den ursprünglichen und auch den sekundären sozialen Verwendungszusammenhängen her, sondern vom literarischen Kontext her. Auch ihn kann man als Interpretationsort und -ansatzpunkt wählen. Zugespitzt formuliert: Der Psalter selbst in seiner Buchgestalt kann als „Sitz im Leben“ der jeweiligen Einzelsalmen angesehen werden.⁸

Zum literarischen Aspekt tritt die inhaltliche Seite hinzu. Während gerade die ältere Psalmenexegese sehr stark kultische Kontexte zur Auslegung der Psalmen herangezogen hat, so kommt zunehmend der literarischen Buchgestalt des Psalters und parallel dazu seiner weisheitlichen Imprägnierung Bedeutung zu.⁹ Das Moment der Schriftgelehrtheit bestimmt sehr stark die literarische Gestalt der Texte. Diese inhaltliche und auch hermeneutisch leitende Rahmenstruktur ist dem Psalter in seiner Buchgestalt gewissermaßen normativ mitgegeben. Die Sapientialisierung der Tora schlägt sich auch als Sapientialisierung des Psalters nieder.

Kontextualität spielt auch für die Auslegung der Davidsgestalt im Psalter eine herausragende Rolle. Die anderen auf „David“ bezogenen biblischen Bücher sind

weise war ihm klar, dass der Wallfahrtspsalter (Ps 120–134) in seiner Zusammenstellung ein „Andachts- und Hausbuch“ ist, bei dem eine Übertragung von ursprünglich im Zusammenhang des Kultes entstandenen Lieder in einen neuen, nichtkultischen Zusammenhang stattfand. (H. GUNKEL, Einleitung 452). Diesen neuen Zweck schreibt er auch anderen Sammlungen innerhalb des Psalters zu (a. a. O., 455). In der Exegese-geschichte im 20. Jahrhundert hat der ursprünglich viel weitere Ansatz Gunkels eine deutliche Verengung erfahren.

7 Vgl. E. BALLHORN, *Bibel*.

8 E. BALLHORN, *Telos* 19f.

9 Dieses Phänomen hat bereits F. STOLZ, *Psalmen* 1983 deutlich herausgearbeitet und war damit seiner Zeit voraus.

der sogar notwendige Lesehorizont der Davidpsalmen, denn diese sind intertextuell an das literarisch geschilderte Leben Davids angegliedert. Auf kompositionelle Weise stellen die Davidserzählungen den vom Psalmentext vorausgesetzten und angezielten literarischen „Sitz im Leben“ der Davidpsalmen und damit deren Verstehenshorizont dar. Hier muss man von einem einseitigen Abhängigkeits- und Hierarchiegefälle ausgehen: Den Davidserzählungen der Samuelbüchern (und parallel durchaus auch der Chronikbüchern) ist das Prae zuzugestehen. Mit dieser Abhängigkeit ist jedoch noch nicht alles gesagt, denn nach den durchgeführten Akten wechselseitiger und mehrfacher Lektüre verändert sich auch die Wahrnehmung der Daviderzählungen, weil die David zugeordneten Psalmen und vor allem diejenigen unter ihnen, die biographische Zuordnungen in den Überschriften tragen, von der Leserschaft fiktiv in die Davidserzählungen zurückgetragen werden und sie damit im wahrsten Sinne des Wortes „innerlich“ verändern¹⁰. Bei einer synoptischen, oder besser: bei einer stereometrischen Leseweise reichern sie das äußere Geschehen um das Innenleben und Gebetsleben des Protagonisten David an. Das geschieht noch nicht auf der Ebene der Texte, sondern der Rezeption. Die durch den Kanon in eine Beziehung zueinander gestellten Texte beeinflussen sich in der Rezeptionsperspektive gegenseitig. Es ist dieser „gesamte“ David, der kompositionell-kanonisch entsteht, der eine solch reiche Wirkungsgeschichte entfaltet hat. Nicht der historische David und auch noch nicht der David der Samuel- und Chronikbücher, sondern die um die Psalmenfrömmigkeit „angereicherte“ Davidsfigur hat zwei Jahrtausende jüdischer und christlicher Davidsbegeisterung gespeist.¹¹

2. David als König und Knecht im Psalter

Die narrative Figur König Davids ist (neben der Figur des Mose¹²) *der* Schlüssel zum Verständnis des Psalters. Die Besonderheit Davids besteht unter anderem darin, dass sich in seiner Person zwei ganz unterschiedliche Aspekte vereinigen und unterschiedliche Funktionen verbunden sind. In der Rolle des Königs über Israel fungiert er als Gegenüber zum Volk, ist er Herrscher und Hoffnungsträger. Wenn nun „David“ in den vielen ihm zugeordneten Psalmen literarisch sein Innerstes gegenüber Gott und auch den Leserinnen und Lesern der Texte of-

10 Vgl. hierzu E. BALLHORN, *Klage*.

11 Wie es beispielsweise an der Rezeption „Davids“ im Neuen Testament und in Qumran abzulesen ist. Vgl. hierzu E. BALLHORN, *Pragmatik*.

12 Man geht nicht fehl, wenn man die beiden Figuren des Mose und des David als *die* Schlüssel zum Verständnis des Kanons ansieht. Nicht nur das Nebeneinander, sondern die wechselseitige Ausrichtung der beiden Figuren aufeinander wurde von STEINS, *Mose* herausgearbeitet. Auch in Bezug auf den Gottesknechtstitel im Psalter lässt sich das zeigen.

fenlegt, dann wird er zur Identifikationsfigur, als Vorbild der Gottesbeziehung. Weil vor allem Klagepsalmen mit seinem Namen verbunden sind, wird David zum „Vorbeter“, zum ersten unter gleichen, der nicht primär als König, sondern schlicht als bedürftiger und gottvertrauender Mensch seine Beispielfunktion ausübt.¹³

Im Fokus der vorliegenden Untersuchung soll vor allem in den Blick kommen, wie die Davidsfunktion im Psalter durch den Knechtstitel akzentuiert wird.¹⁴ Welche Bedeutung hat es, wenn David in den Psalmen den Titel „Knecht des HERRN“ erhält? Das soll im Folgenden nicht sozialgeschichtlich oder redaktionsgeschichtlich untersucht werden, sondern anhand einer narrativen Analyse. Auf welchen Verstehensvoraussetzungen basiert die Bezeichnung des Knechtes, und wie ist der Sprachgebrauch (vor allem) durch Pentateuch und Davidserzählungen eingefärbt? Es wird sich zeigen, dass anhand einer solchen Analyse entscheidende Momente einer Theologie des Psalters insgesamt sichtbar gemacht werden können.

2.1. Das Wortfeld für „Knecht“

Das Nomen „Knecht“ (עֶבֶד) meint, deutlich anders als im Deutschen, nicht primär einen bestimmten Tätigkeitsbereich, auch keinen Status, sondern ist vor allem ein Relationsbegriff¹⁵, der eine deutlich hierarchisch-asymmetrisch geprägte Beziehung bezeichnet: ein „Patron-Klient-Abhängigkeitsverhältnis“¹⁶.

Die Bezeichnung eines Menschen als עֶבֶד drückt immer ein Abhängigkeitsverhältnis aus, sie ist nicht an die Person allein, sondern an eine konkrete Zweier-Beziehung gebunden, in der die Person sich befindet.¹⁷ Die konkrete Ausgestaltung hängt zum einen von der jeweiligen sozialen Rolle der beiden Partner ab (und damit von der Höhe des Beziehungsgefälles) sowie in der sprachlichen Darstellung auch von der Perspektivität: ob jeweils eine Selbstbezeichnung oder eine Fremdbezeichnung durch eine Erzählstimme oder eine sich äußernde Erzählfigur vorliegt (angezeigt durch Constructus-Verbindung oder durch Enklitisches Personalpronomen). Nur in der Minderheit der in der Bibel vorkommenden Fälle handelt es sich um eine „Berufsbezeichnung“.¹⁸ Je nachdem, wer

13 Vgl. E. BALLHORN, Knecht.

14 Die wichtigste Untersuchung zu diesem Thema ist von U. BERGES, Knechte geleistet worden.

15 S. KREUZER/L. SCHOTTRUFF, Sklaverei 524.

16 A. BERLEJUNG/A. MERZ, Sklave/Sklavin 398.

17 Vgl. I. RIESENER Stamm עֶבֶד 158–159).

18 Diese zeigt sich vor allem, wenn nicht einzelne Personen bezeichnet werden, sondern der Plural Verwendung findet (z. B. in 1 Chr 19,2), ebenso wenn das EPP fehlt (vgl. Gen 12,16, wenn die Knechte mitten unter dem Viehbesitz des Patriarchen Abraham genannt werden).

gegenüber wem Knecht ist, kann der Begriff sehr unterschiedliche Ausprägungen erhalten. Vom Sklaven bis hin zum Hofbeamten ist die Attribuierung als „Knecht“ möglich.

Sklaverei war ein sozialgeschichtlich selbstverständliches Phänomen in Israel, die Zahl der Sklavengesetze im Pentateuch zeugt davon (Ex 21,2–11; Lev 25,39–55; Dtn 15,12–18). Wenn ein Mensch nun in biblischer Erzählliteratur einen anderen mit „mein Knecht“ bezeichnet, dann handelt es sich um einen echten Diener von untergeordneter Stellung, der als Befehlsempfänger zu gelten hat¹⁹. Das wird auch daraus ersichtlich, dass ein solcher Knecht zumeist namenlos ist, also allein auf seine (anonyme) Dienstfunktion reduziert ist.²⁰

Wenn Menschen gegenüber hochgestellten Personen, wie z. B. Königen, sich selbst als deren „Knecht“ bezeichnen,²¹ weist dies auf eine vollständig andere Semantik und Pragmatik des Ausdrucks hin.²² Es stellt nicht nur eine Unterwerfung dar, sondern markiert auch eine herausgehobene Beziehung,²³ in der ganzen Bandbreite von „Diener, Minister, Gefolgsmann“.²⁴

Für die narrative Entwicklung der Davidsfigur in den Samuelbüchern ist es von erheblicher Bedeutung, dass David vor seinem Amt als König seinen Weg als Freischärler sucht und die Macht anderer Machthaber anerkennen muss. Es entspricht allgemeinem Höflichkeitsbrauch, dass David sich in dieser Ausgangslage Achisch gegenüber selbst als dessen Knecht bezeichnet (1 Sam 28,2) – dennoch steht diese Selbstaussage in deutlichem Kontrast zur späteren Selbstbezeichnung als „Knecht“ gegenüber Gott. Bei gleicher grammatikalischer Form könnte der Bedeutungsunterschied der identischen Formel zwischen den beiden Vorkommen nicht größer sein. Die selbsterklärte Abhängigkeit von einem

Auch 1 Sam 8,17 bezeichnet einen solchen Fall, wobei das zugefügte *Lamed* gerade die Funktion und nicht die Beziehung der Untertanen zum König herausstellt.

19 Vgl. 1 Sam 22,8. 2 Sam 19,27 ist ein besonderer Fall: Mefi-Boschet, der Sohn Sauls, spricht zu David über seinen eigenen Knecht, und zugleich bezeichnet er sich ihm gegenüber im Hofstil selbst als dessen Knecht. Dass beide Knechtstitulaturen, trotz gleicher Semantik, völlig unterschiedliche Pragmatiken haben, wird aus der Redesituation vollkommen klar.

20 Wenn doch z. B. ein Hofbeamter mit Namen bezeichnet wird, dann zeigt dies seine herausgehobene Stellung wie beispielsweise im Fall des Naaman 2 Kön 5,6; vgl. 1 Chr 2,34.f.

21 „Nicht ‚sklavische‘, d. h. erzwungene und unfreie Unterwürfigkeit soll ja durch die Formel bekundet werden, sondern das Bewusstsein jener Abhängigkeit, die z. B. für die dem König unterstellten Angehörigen des Hofes ganz selbstverständlich ist“ (I. RIESENER, Stamm עבד 158).

22 Die Beispiele sind sehr häufig, so z. B. Abraham in Gen 18,3; Merib-Baal in 2 Sam 9,6; Absalom in 2 Sam 15,2; Naaman in 2 Kön 5,15.

23 Das gilt vor allem für die singularische Bezeichnung. Der Einzelne stellt sich in ein besonderes Verhältnis zur angesprochenen Person. Aber selbst von der pluralischen Bezeichnung lässt es sich aussagen, wie die kollektive Selbstbezeichnung der Brüder des Josef gegenüber dem Pharao zeigt (Gen 47,4) oder beispielsweise der Gibeoniten gegenüber Josua (Jos 9,24) anzeigt.

24 E.-A. KNAUF, Könige 329.

weltlichen Machthaber und die stolze Selbstbezeichnung Gott gegenüber als „dein Knecht“ könnten in keinem größeren Gegensatz zueinander stehen.

In mündlicher Rede stellt die Selbstbezeichnung einer untergeordneten Person gegenüber einer höhergestellten mit dem EPP der 2. Person Sg. („dein Knecht/dein Diener“) so etwas wie eine funktionale Austauschbezeichnung für das Personalpronomen „Ich“ dar, jedoch mit folgenden darin enthaltenen Konkretisierungen²⁵: Neben den mitgeteilten Sachinhalt treten eine Selbstkundgabe des Sprechers, eine Beziehungsaussage und ein Appell an den Angesprochenen. Wer sich gegenüber jemand anderem als „Knecht“ bezeichnet, sagt nicht nur etwas über sich, sondern erkennt die sozial höhere Stellung des Angeredeten an, womit immer auch ein zumindest indirekter Appell verbunden ist: der angeredete Höhergestellte kann über den Sprecher verfügen, er steht ihm gegenüber jedoch auch dank seiner höheren Stellung und seiner Macht in einem Verpflichtungsverhältnis. Mit der Selbstbezeichnung „dein Diener“ ist häufig zugleich auch eine explizite Bitte verbunden (vgl. z. B. Gen 44,19; 1 Sam 28,2), wodurch sichtbar wird, dass das angesprochene Verhältnis durchaus auf einer beiderseitigen Verpflichtung beruht.

In der singularischen Selbstbezeichnung in Anredeform „dein Knecht“ ist immer die Bezeichnung einer sowohl situativ geprägten, als auch im Moment der Rede exklusiven Zweierbeziehung ausgesagt. Die Selbstbezeichnung als „dein Knecht“ trägt also einen eminent performativen Charakter, sie drückt nicht nur eine Sozialbeziehung aus, sondern sie errichtet bzw. befestigt sie und demonstriert sie zugleich nach außen: gegenüber dem Angeredeten, aber auch gegenüber dem Auditorium. Das zeigt sich darin, dass die Selbstbezeichnung als „dein Knecht“ durchaus das Moment der Freiwilligkeit enthält. Nicht der gegen seinen Willen versklavte Mensch verhält sich so, sondern derjenige, der – unter Anerkennung gesellschaftlicher Machtverhältnisse – in seinem Handeln frei eine Beziehung zur höhergestellten Person knüpfen will und in der Anrede diese Person an die Verpflichtung gemahnt, die mit ihrer Stellung und Beziehung situativ einhergeht.²⁶ Weil die Selbstklassifizierung als „Knecht“ nie abstrakt, sondern immer nur innerhalb eines ganz konkreten Sozialgefälles stattfindet, wird sie durchaus mit einigem Selbstbewusstsein vorgetragen, denn selbst Könige können sich untereinander so anreden (vgl. 2 Kön 16,7).

25 Vgl. F. SCHULZ VON THUN, Reden 25–30.

26 Dass es auch den seltenen Fall gibt, dass sich eine Frau einem König gegenüber als „Magd“ bezeichnet, zeigt Abigajl gegenüber David in 1 Sam 25,28.31. Das über den „Knecht“ hier Gesagte gilt grundsätzlich also ebenso für das weibliche Pendant.

2.2. Gottesknechte: Mose, David und andere

Paradoxerweise gerade weil die Bedeutung des Knecht-Herr-Verhältnisses vom sozialen Abstand abhängt, ist die Gottesknechtsbezeichnung etwas Herausgehobenes. Gott gegenüber sind alle Menschen nur Wesen von „Staub und Asche“ (Gen 28,17). Wenn dann ein Mensch zum „Knecht Gottes“ wird, ist dies ein herausragender Würdetitel, der eine von Gott persönlich zur bezeichneten Person gestiftete Beziehung bezeichnet. Diese beinhaltet neben einer vor anderen Menschen herausgehobenen „Rangansage“ häufig auch eine Aussage über die Funktion der so benannten Person²⁷. Das gilt es über den literarischen Kontext zu analysieren.

Der erste, dem in der Reihenfolge der biblischen Bücher dieser Würdetitel zukommt, ist Abraham. Gott erscheint Isaak des Nachts in Beerscheba und erneuert ihm gegenüber seine Mit-Seins-Aussage. Dabei bezieht er sich auf Abraham und bezeichnet ihn als „mein Knecht“ (Gen 28,24).²⁸

Der nächste „Knecht Gottes“ ist Mose. In Num 12,7f. erscheint Gott in einer Wolkensäule Aaron und Mirjam und stellt ihnen die herausragende Position des Mose dar, der die Offenbarung nicht vermittelt durch Visionen oder im Traum, sondern „von Mund zu Mund“ empfängt. In diesem Zusammenhang wird er erstmals als „mein Knecht“ bezeichnet. Dieser Kontext macht deutlich, dass Mose als Knecht Gottes die Funktion des authentischen Offenbarungsmittlers ausübt.²⁹

Wenn in Num 14,24 Kaleb von Gott den gleichen Titel erhält, dann ist damit zwar keine Funktion verbunden, wohl aber die Anerkennung einer herausragenden Gottesnähe: Kaleb ist derjenige, der im Gegensatz zum übrigen Volk, der Landverheißung vertraut hat. Seine Bedeutung besteht darin, dass er dem Volk Israel gegenüber als exemplarischer Gläubiger mit diesem Titel gekennzeichnet wird. Insofern hat der Titel auch hier eine „Außenseite“.

In Dtn 3,23–29, weist Mose auf die Situation des Jordanübergangs voraus und rekapituliert im Rückblick sein eigenes Gebet, in dem er sich Gott gegenüber als dessen Knecht bezeichnet hat (V. 24).

27 Eine kurze Typologie der Knechtsbezeichnungen und -funktionen findet sich auch bei U. BERGES, Jesaja 188.

28 Zwar hatte sich Abraham in Gen 18,3 gegenüber den drei Männern in Mamre in der Höflichkeitsform als „dein Knecht“ bezeichnet, aber die göttliche (und postume) Ernennung zum Knecht Gottes hat eine ganz andere Dimension. Sie zeigt an, dass Gott das Angebot Abrahams angenommen hat, in ein enges Verhältnis zu ihm zu treten.

29 C. FREVEL, Numeri 281 setzt beide Elemente zueinander in Kontrast: „Mose ist mehr als ein Knecht Gottes (V. 7f), er ist der Sachwalter Gottes und tritt mit der vollen Autorität Gottes auf (V. 7b).“. Mir scheint jedoch, dass sie eher zueinander in Beziehung stehen.

Und in Dtn 9,25–29 referiert Mose ein Fürbittgebet an Gott, in dem er sich auf die Erwählung der „Knechte“ Abraham, Isaak und Jakob beruft (V. 27). Zum Abschluss seines Lebens wird Mose dann vom Erzähler in Dtn 34,5 feierlich als „Knecht des HERRN“ titulierte (// Jos 1,1), wodurch gewissermaßen ein Siegel unter seine ganze Tätigkeit gesetzt wird. Dieses „Siegel“ nimmt Gott selbst in seiner Offenbarungsrede an Josua auf und bestätigt es (Jos 1,2.7). Dabei ist es durchaus bemerkenswert, dass dieses Siegel erst im Nachhinein unter das Wirken des Mose gesetzt wird, nämlich nach Abschluss der Tora und damit gewissermaßen einen Metatext zur Toraoffenbarung und ihrem Mittler darstellt.³⁰ Diesen besonderen Titel wird Mose fortan im Buch auf der Ebene der Erzählung bei vielen Erwähnungen seines Namens tragen³¹.

Bedeutsam ist die Gottesrede gegenüber Josua in Jos 1,7. Darin bezeichnet Gott Mose als seinen Knecht. Er bestätigt darin das, was zuvor geschehen war. Bereits nach dem Schilfmeerdurchzug wird von der Erzählstimme feierlich herausgestellt: „Da fürchtete das Volk den HERRN, und sie vertrauten auf den HERRN und auf Mose, seinen Knecht“ (Ex 14,31). Mose erhält hier einen besonderen Würdetitel. Ob das Volk diesen Titel ebenfalls kennt und nennt, geht aus dem Erzählerkommentar nicht hervor, wohl aber, dass das Volk die besondere Bedeutung des Mose als Mittler zwischen Gott und Volk und als Werkzeug der Befreiung aus Ägypten anerkennt.

Sodann ist in der Reihenfolge der Bücher schon David derjenige, den Gott als seinen Knecht bezeichnet. In 2 Sam 3,18 ist es Abner, der gegenüber den Ältesten Israels ein Gotteswort über David zitiert, in dem er diesen als seinen Knecht bezeichnet. Dass der Titel wirklich verliehen ist, bezeugt der Fortgang der Erzählung, worin Natan die Dynastieverheißung für David erhält und dieser entscheidende Auftrag aus dem Mund Gottes wieder mit dem Knechtstitel versehen ist: „Geh, und sag meinem Knecht, David, so spricht der HERR: ...“ (2 Sam 7,5; vgl. V. 8).³²

Während 2 Sam 3 David in der Rolle des Retters seines Volkes vor den Philistern zeigt, ist er in 2 Sam 7 Inhaber der Dynastieverheißung. Die herausgehobene Stellung Davids Gott gegenüber bleibt bestehen. „Um Davids willen“ mäßigt Gott seinen Zorn gegenüber Salomo, der von ihm abgefallen war.³³ Dass

30 Übrigens übersetzt E.-A. Knauf den Begriff „Knecht des HERRN“ bewusst mit „Vertrauter JHWHs“, um den Abstand zum „Sklaven“ auszudrücken und kommentiert lapidar: „... höher als bis zum ‘eved eines Gottes kann es auf Erden niemand bringen“ (E.-A. KNAUF, Josua 42).

31 Jos 1,15; 8,31.33; 11,12.15; 12,6; 13,8; 14,7; 18,7; 22,2.4.5.

32 Vgl. H. RINGGREN, עבד 1001: „Wenn David als ‘*ʾəḇād* JHWH bezeichnet wird, ist fast immer von der Erwählung und vom ewigen Bestand der Dynastie die Rede“.

33 Vgl. die ähnliche Argumentationsfigur in der Gottesrede in Gen 26,24: Um Abrahams willen handelt Gott heilvoll an seinem Sohn Isaak.

David – aus der Retrospektive – von Gott als sein Knecht angesehen wird, wie er mehrfach beteuert (1 Kön 11,13.32.34), hat erhebliches Gewicht und ist für Salomo lebenswichtig.

Zugleich aber bleibt die Zuwendung Gottes nicht bei David allein, sondern wird auf die gesamte Stadt Jerusalem ausgeweitet. „[...] um meines Knechtes David willen und um Jerusalems willen, der Stadt, die ich erwählt habe aus allen Stämmen Israels“ (1 Kön 11,13). Die David-Verheißung bleibt an die Stadt Jerusalem gebunden (V. 36). Und selbst für Jerobeam wird das Königtum über Israel zu den gleichen Bedingungen wie für David eingerichtet (1 Kön 11,37–38). Am Ende wird Jerobeam wiederum nach dem Maßstab des Knechtes David gemessen (1 Kön 14,8).

Die Erwählung eines Menschen zum Knecht Gottes ist also nicht nur ein privater Würdetitel, sondern bedeutet eine heilsvermittelnde Funktion sowohl horizontal für die Gemeinschaft des Volkes, dem er dient, als auch vertikal für die Nachkommenschaft. Es fällt auf, dass – ähnlich wie bei Mose – die Bezeichnung von Gott vor allem im „Nachhinein“ verwendet wird, aus der Retrospektive, freilich einer Perspektive, die Gott bleibend bindet. Abraham wird erst postum von Gott als sein Knecht bezeichnet, und auch der Schwerpunkt der Verwendung des Gottesknechtstitels bei Mose liegt bei seinem Sterbegeschehen in Dtn 34 und in der nachfolgenden Perspektive des Josuabuches. Ebenso bleibt David über seinen Tod hinaus in der Perspektive Gottes sein Knecht und behält eine heilvolle Funktion für die kommenden Generationen. Hier kommt eine Besonderheit des Gottesknechtstitels zum Vorschein: Er ist an ganz bestimmte Personen gebunden und nicht „vererbbar“. Wohl aber bleibt die mit diesem Titel von Gott gesetzte Selbstverpflichtung über den Tod des Erwählten hinaus bestehen und die heilsvermittelnde Funktion bleibt an dessen Namen gebunden und wird von Gott weiterhin aufrechterhalten.

Und selbst wenn zeitweise das Königtum dem Haus Davids entrissen werden kann (1 Kön 14,8), so wird es doch um Davids willen wieder zu ihm zurückkehren. Wenn Gott einen Menschen zu seinem Knecht gemacht hat, ist diesem nicht nur eine besondere Auszeichnung verliehen, nein, er bindet auch Gott selbst über viele Generationen hinweg. Um den erwählten Knecht herum errichtet Gott eine Sphäre des Heiles und der Rettung.

Das zeigt sich beispielsweise in 2 Kön 19,34 und 20,5f.: Durch den Mund Jesajas wird ein Bewahrungsortakel über Jerusalem gesprochen. Um Davids willen, des Knechtes Gottes, wird die Stadt vor Assur beschützt bleiben.

In den Büchern der Chronik wird David im Mund Gottes nur in einer einzigen Szene als sein Knecht bezeichnet: 1 Chr 17,4.7, der auch hier berichteten Natansweissagung.

Innerhalb der Geschichtswerke gibt es übrigens einen einzigen Hinweis auch auf Mose als Gottesknecht: In 2 Kön 21,8 wird Mose erwähnt. Mit seiner Person

sind sowohl die Verpflichtung des Volkes auf die Tora verbunden, wie die Verheißung Gottes, dass Israel im Land der Väter bleiben wird, wenn es die Mose gegebene Tora einhält.

David bleibt die wichtigste Gestalt. Setzt man in den Erzählzusammenhängen Mose und David als herausgehobene Gottesknechte zueinander in Differenz, so fällt auf, dass die Mosefigur durchgehend an die Tora und ihre Geltung gebunden ist. Dieser Tora gilt die gesamte Autorität des Mose. Die Autorität des Mose ist unlöslich an die Autorität der Tora gebunden, die als kodifiziertes Werk auch über den Tod hinaus lesbar und konsultierbar bleibt. David hingegen tritt dadurch stärker in den Vordergrund, dass die ihm gegebene Verheißung über seine Person hinaus Kreise in die Stadt Jerusalem und in die Zukunft des Volkes Israel zieht. Formelhaft könnte man es so zusammenfassen: Der Gottesknecht Mose steht für die Autorität der Tora, der Gottesknecht David garantiert die Zukunft des Gottesvolkes, konkretisiert in Dynastie und Gottesstadt. Wie diese Selbstbindung Gottes an sein Zukunftsversprechen eingelöst werden wird, ist durchaus offen und interpretationsbedürftig. Auch darin zeigt sich die unterschiedliche Profilierung beider Hauptfiguren: Durch die Dynastieverheißung steht immer die Erwartung offen, dass David „Nachfolger“ hat. Mose hingegen bleibt, durch die Bindung an die Tora, in seiner Zeit bzw. überzeitlich, er hat keinen Nachfolger, sondern bleibt ein Diener der Tora. Das macht die bleibende Asymmetrie beider Hauptgestalten aus.

Die hier skizzierte Linie der erzählenden Bücher lässt sich ähnlich in den Geschichtsbüchern und im Prophetencorpus wiederfinden.

In 1 Kön 14,18; 15,29 wird Ahija in seiner Funktion als Prophet als Gottesknecht bezeichnet; ebenso Elija (2 Kön 10,10) und Jona (2 Kön 14,25).

Der Prophet Jesaja selbst wird als Knecht Gottes charakterisiert (Jes 20,3), und dann gibt es natürlich den das gesamte Buch prägenden „Knecht Jakob“, an den meisten Stellen eine Kollektivbezeichnung für Israel und ein Titel, der dessen Erwählung bezeichnet. Aber einmal ist auch Eljakim Knecht Gottes (Jes 22,20) und schließlich David selbst: Das in 2 Kön geschilderte Motiv des Schutzes Jerusalem um des Knechtes Davids willen tritt parallel in Jes 37,35 auf.

Im Jeremiabuch gibt es ebenfalls den Knecht Jakob (Jer 30,10; 46,27f.). Daneben ist es noch Nebukadnezar, der als Gottesknecht bezeichnet wird (Jer 25,9; 27,6; 43,10). Hier handelt es sich um einen Sonderfall, denn ihm wird der Herrscher (ähnlich wie Kyros in Jes 45,1 als „Gesalbter“) von Gott in Dienst genommen und eine Funktionalität für Israel zugewiesen, ohne dass ihm selbst diese Gottesbeziehung bewusst ist. Dieser Sonderfall wirft jedoch noch einmal ein Licht auf die Erwählung Gottes: Gott ist völlig frei in seinem Handeln und baut nicht auf bestimmten Vorbedingungen der Person auf. Und die Bedeutung, die mit dem besonderen Knechtstitel einhergeht, besteht nicht in der Erhöhung

der Person, sondern in ihrer Bedeutung für den Plan und die Offenbarung Gottes, in ihrer Funktionalität für Israel.

Und dann gibt es aber auch den Knecht David im Buch Jeremia: Gott bezeichnet den Bund mit seinem Knecht David und die Dynastiezusage an ihn als unverbrüchlich (Jer 33,21f.). In Jer 33,26 wird der Davidsbund aufgenommen und ebenfalls bekräftigt. Mit dem Davidsmotiv ist dort die Herrschaft über den „Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs“ verbunden. Mit der Davidsdynastie wird dem Volk also eine verlässliche, göttlich legitimierte Herrschaft zugesagt.

Beim Propheten Ezechiel sieht es durchaus vergleichbar aus. Der Knecht Jakob ist Empfänger der göttlichen Landverheißung (Ez 28,25; 27,25). Eine geradezu eschatologische Friedensvision ist mit dem „Hirten David“ verbunden: Der Knecht David bewirkt ruhiges, friedvolles Leben des Volkes im Land (Ez 34,23.24). Auch hier bleibt die Verpflichtung des Volkes auf die Tora gewahrt. In Ez 34,24f. werden die Jakobserwählung und die Davidserwählung miteinander verbunden.

Im Zwölfprophetenbuch kommt in aller Kürze das gesamte Spektrum der Knechtserwählung zum Ausdruck: In Hag 2,23 ist Serubbabel der Knecht Gottes, in Sach 3,8 gibt es eine Verheißung für einen Knecht, der „Spross“ genannt werden wird, und Mal 3,28 kommt dann wieder auf Mose den Gottesknecht zurück samt der Verpflichtung Israels auf die Tora.

Eine Sonderrolle nimmt das Buch Ijob ein, denn in den Rahmentexten wird er von Gott ständig als „mein Knecht“ bezeichnet (Ijob 1,8; 2,3; 42,8). Dadurch wird er als beispielhaft Gläubiger herausgestellt. Aus der Perspektive Gottes trägt er die gesamte Zeit diesen Titel, auch wenn Ijob selbst sich mit der Bewältigung seines Schicksals abquälen muss. Hier zeigt sich, dass die Perspektiven durchaus auseinandergehen können. Gott hält die gesamte Zeit an seinem Knecht fest, auch wenn es Ijob nicht erkennbar ist. Der auserwählte Knecht bleibt in der Gnade Gottes, auch wenn der äußerlich sichtbare Weg davon nichts mehr erkennen lässt. Und am Ende setzt Gott ihn offiziell zum Fürbitter für seine Freunde ein (Ijob 42,8).

Schaut man auf diesen gesamten Befund, so wird deutlich, dass den von Gott erwählten Knechten eine besondere Rolle zukommt. Nicht sie haben eine besondere Beziehung zu Gott errichtet, sondern Gott bekennt sich zu ihnen, und das ist bleibend. Der Gottesknechtstitel kommt immer „von oben“. Überdies ist die Erwählung zum Knecht, obwohl sie ein intimes Innenverhältnis bedeutet, zugleich mit – durchaus individuell unterschiedlichen – Funktionen für das Volk Israel versehen. Man kann nicht von einem spezifischen Amt sprechen, wohl aber von einer besonderen, individuell geprägten Aufgabe oder Bedeutung, die die erwählte Person gegenüber dem gesamten Volk Israel innehat. Diese Bedeutung ist nicht mit ihrer Lebenszeit beendet, sondern hat ihre Auswirkungen auch auf

künftige Generationen. Innerhalb der Reihe dieser Knechte Gottes ist David durch die statistische Häufigkeit der Nennungen deutlich herausgehoben.

2.3. David der Knecht im Psalter

Nimmt man den oben geschilderten Befund, so lässt er sich für Exegese und Theologie des Psalters fruchtbar machen. Was die Gestalt Davids angeht, so setzt der Psalter zuerst einmal bei seinen Leserinnen und Lesern die Kenntnis der Daviderzählungen als bekannt voraus. Das wird gerade dadurch erzählstrategisch deutlich, dass – folgt man der Leserichtung des Buches – „David“ mit Namen in Ps 3 in den Psalter eingeführt wird und zugleich mit der zuordnenden Überschrift auch eine biographische Notiz gegeben wird. Diese erschließt sich nur, wenn die Leserinnen und Leser die skizzierte Situation aus 2 Sam 15 bereits kennen. Die Tatsache, dass David hier weder mit Königstitel, noch als machtvoller und siegreicher Held, sondern als Leidender, auf dem Tiefpunkt seines Lebensweges, eingeführt wird, kann psaltertheologisch nicht hoch genug eingeschätzt werden.³⁴

2.4. Psalm 18 als davidischer Ausgangspunkt

Die Reihe davidischer Klage- und Bittgebete setzt sich von Psalm zu Psalm nahtlos fort, bis in Ps 18 die Überschrift ein außergewöhnliches metatextliches Lesesignal gesetzt wird: Der Psalm wird dem „Knecht des HERRN“ zugeordnet. Das ist ein sehr starkes Signal. Der Begriff des „Knechtes“ עַבְדָּא an sich taucht hier überhaupt zum ersten Mal im Psalter auf (in dem er dann insgesamt 57mal vorkommt!), und dann noch in der besonderen Titulatur und gar auf der Ebene einer Überschrift.

Der Titel ist so bedeutend, dass ihm hier sogar der Davidsname erst nachgestellt wird.³⁵ Dieser Befund lohnt eine Auswertung. Ps 18 ist einer der hermeneutisch wichtigsten Psalmen des Psalters. Durch seine Doppelüberlieferung in 2 Sam 22 und im Psalter stellt er das Verknüpfungselement *par excellence* zwischen beiden Textbereichen dar. Man mag nun fragen, warum dieser wichtige Psalm in der Reihe der Psalmen erst so spät begegnet. Neben einer redaktionsgeschichtlichen Hypothese kann man auch eine narrative Hypothese formulie-

34 Was G. BARBIERO, Psalmenbuch 717, über die Königspsalmen Ps 2.18.20.21 schreibt, kann durchaus auf den Psalter insgesamt ausgeweitet werden: „Der mächtige und siegreiche König wird hier durch die Gestalt des armen und leidenden Knechtes JHWHs ersetzt“.

35 F.-L. HOSSFELD, Psalmen I 121 hält fest: „Im Unterschied zu den Kontextparallelen (Ps 78,70; 89,4.21; 132,10; 144,10) geht der Titel dem Eigennamen voraus.“

ren: Im Grunde wird hier eine ganz bestimmte Dramaturgie verfolgt: Der „David der Niedrigkeit“ ist derjenige, der den Psalter betritt, das verfolgte Individuum. In einer ganzen Reihe von Psalmen, die von Not und Klage geprägt sind und das Bedrängnismotiv vielfach variieren, kämpft sich dieser „erzählte“ bzw. in seinen Gebeten geschilderte David durch viele Situationen der Verfolgung durch – bis hin zu jenem Tag, an dem er von Gott errettet wird (Ps 18). Hier ist es wichtig, die Textebene der Überschrift zu beachten, denn sie stellt nach der Überschrift zu Ps 3 den zweiten Metatext zu David dar, und daraus entsteht eine Gesamtentwicklung: Aus dem David, der bedrängt wird, ist nun ein David geworden, den „der HERR der Hand all derer, die ihn anfeinden, entrissen hat“³⁶. Selbstverständlich haben bereits die vorangegangenen Psalmen am Ende der Klage von Rettungserfahrungen berichtet, nun aber wird die Rettung noch einmal auf einer ganz anderen Textebene festgestellt. Eine Erzählstimme weiß „objektiv“ zu berichten, dass David errettet wurde. Für die Leserinnen und Leser wird dadurch klar, dass das berichtete Rettungsgeschehen sich nicht allein in der Innenperspektive Davids abgespielt hat, wie die Psalmencorpora es schildern, sondern dass es sich auch äußerlich sichtbar manifestiert hat. Die allwissende Erzählstimme, die die Leserschaft bereits seit dem Beginn des Pentateuchs kennt, meldet sich hier zu Wort und beschreibt den geretteten David. Das hat auch lesestrategische Bedeutung: In davidischer Perspektive kann der gesamte Psalter spätestens ab Ps 18 als Buch vom geretteten David gelesen werden.³⁷

Zusätzlich zum Faktum der Doppelüberlieferung setzt auch die formale Gestaltung aufmerksamkeitsheischende Signale. Es wird nicht nur, was ja auch nur sieben Mal im Psalter geschieht, zur Davidsausrichtung des Psalms eine biographische Situationsangabe beigefügt, sondern darüber hinaus ein eigenes Verb, das die Abfassung des Psalmtextes selbst beschreibt.³⁸ Das ist ein eindeutiger Metakommentar auf das Psalmencorpus. In Steigerung zu den biographischen Angaben im Nominalsatzstil, wird hier der Sprechakt eigens mit einem Verb gekennzeichnet. Damit wird das Augenmerk über den Inhalt hinaus auf den Akt des Verfassens und Verkündens gelegt: David, der „die Worte dieses Liedes sagt“ (Ps 18,1). Im Gebrauch des Verbes דבר (*pi.*) und des Nomens דבר in einer figura etymologica schwingen mehrere Aspekte mit: David fungiert hier als

36 In Ps 7,2.3 hatte der davidische Beter mit dem Lexem נצל dringlich um seine Rettung gebeten, hier nun wird diese Rettung konstatiert.

37 B. WEBER, Gelobt, hat herausgearbeitet, wie Ps 18 den Verlauf und die Wahrnehmung der nachfolgenden Psalmen motivisch und semantisch prägt. Methodisch wendet er hierbei drei Kriterien an: die Häufigkeit verbindender sprachlicher Elemente (Kumulation), die Spezifität der Elemente (Distinktion) und der unterschiedlich große Abstand zu Ps 18 (Distanz).

38 Einzige Parallele hierzu ist die Überschrift von Ps 7. Dort „singt“ (שיר) David ein Klagelied. Im Unterschied zum Singen lenkt das Reden den Blick vom musikalischen Aspekt der Aufführung auf den sprachlichen.

autoritativer Verfasser, ebenso als Verkünder dieser Worte.³⁹ Der vorbildhafte Charakter der als Psalm zitierten Worte wird so unterstrichen. Das geschieht übrigens noch durch ein weiteres Element der Überschrift, nämlich durch die aussagekräftige Reihenfolge „aus der Hand seiner Feinde – und aus der Hand Sauls“. Hier wird deutlich gemacht, dass die konkrete Rettung Davids vor Saul prototypisch für alle Rettungen aus Feindeshand zu verstehen ist. Das biographische Einzelereignis ist universalisierbar, und – in der Folge – auch der konkrete Psalm selbst. Der beispielhafte Charakter des Textes wird deutlich betont.

Zur Steigerung fügt die Erzählstimme dem narrativen Anteil der Überschrift noch einen proklamatorischen hinzu: David wird feierlich als „Knecht des HERRN“ tituliert.⁴⁰ Das fällt umso mehr ins Gewicht, als dieser Titel im Paralleltext 2 Sam 22,1 nicht begegnet und auch sonst bei allen anderen Personenwidmungen der Überschrift keine Titel zugefügt werden – mit einer Ausnahme: Mose, dem „Konkurrenten“ Davids im Psalter. Er ist in der Überschrift von Ps 90 „Gottesmann“. Man könnte jedoch sagen, dass im Verlauf des Psalters die mosaische Perspektive erst spät „nachgereicht“ wird, nachdem die davidische schon längst verfestigt ist.⁴¹

Nimmt man die gesamte Akoluthie der Psalmen bis zu diesem Text, so lautet die Botschaft der Erzählstimme des Psalters, die sich selten genug zu Wort meldet: Dieser David, der durch mannigfache Situationen der Verfolgung gegangen ist und in Klage und Bitte das Vertrauen auf Gott nicht verloren hat, ist gerettet worden, und diesem geretteten David kommt der Titel „Knecht des HERRN“ zu. Der Titel des Gottesknechtes greift die Daviderzählungen auf, denn dort wurde er David ja bereits verliehen, allerdings mit anderer Akzentsetzung. In den Samuelbüchern ist David der Gottesknecht im Kontext seiner Leitungsaufgabe für das Volk und der Dynastieverheißung. Hier nun wird er selbst zum exemplarisch Geretteten, dessen Gebet von Gott erhört und der in eine herausragende Gottesnähe genommen wird. Man könnte es so ausdrücken, dass hier geradezu ein Perspektivenwechsel konstatiert wird: Die Gottesbeziehung Davids im Psalmencorpus wird die Davidsbeziehung Gottes in der Überschrift an die Seite gestellt.

39 Unbeschadet der Deutung der anderen Davidszuschreibungen im Psalter, die ausschließlich mit dem mehrdeutigen לַדָּוִד gekennzeichnet sind, stellt Ps 18 aufgrund seiner Überschrift den davidischsten aller Psalmen des Psalters dar: „Dieser Psalm ist wirklich von David selbst verfasst“. Die Überschrift macht damit ausdrücklich, was bereits aufgrund der Parallelüberlieferung des Psalms in 2 Sam 22 ausgesagt ist. – Zur Deutung der biographischen Situationsangaben in den Psalmenüberschriften allgemein s. F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, Psalmen 143f.

40 Einzig Ps 36,1 nimmt in der Überschrift diesen Davidstitel wieder auf.

41 Zur Auslegung dieses Titels und der mosaischen Dimension s. E.BALLHORN, Telos 71–74.

Der Schlussvers von Ps 18 holt noch einmal ausdrücklich die königstheologische Perspektive ein. Das Ich des Beters, das noch aus dem vorletzten Vers spricht, ergänzt mit V. 51 ein Gotteslob im hymnischen Partizipialstil. Die Rettung des im Corpus sich individuell äußernden Psalmen-Ichs wird hier in eine dynastisch-messianische Dimension hineingestellt: „... der große Rettungen seinem König schenkt und Gnade erweist an seinem Gesalbten, an David und seinem Samen auf ewig“. Der (redaktionell zugefügte) Vers bringt die Psalmenaussage durchaus in die Schwebel, denn die verschiedenen Ebenen durchdringen sich nun: „David“ spricht über sich selbst, ein gerettetes Individuum spricht über David. Der Psalm läuft auf eine messianische Erwartung hinaus, und zugleich ist es zumindest auch eine der Möglichkeiten, dass Psalmenbeterinnen und -beter sich selbst identifizierend mit den Davidsnachkommen zusammenbringen.⁴²

In Ps 18 werden die Leserinnen und Leser des Psalms auf eine Spur gesetzt, die das bisherige Davidsbild ergänzt.⁴³ Die hierarchisch hochwertige Bezeichnung Davids als Gottesknecht auf der Metaebene der Überschrift leistet dazu einen wesentlichen Beitrag. Die Figur Davids als „Knecht des HERRN“ wird zu einer Rezeptionsvorgabe für den weiteren Verlauf des Psalters.⁴⁴

2.5. Der davidische Knecht als Identifikationsfigur im Psalter

Wenn man durch Ps 18 für das Leitwort des „Knechtes“ als eines davidisch geprägten Titels sensibilisiert ist, so lässt die entsprechende Lektüre sich im Psalter fortsetzen. Und gleich der folgende Psalm bestätigt die Fruchtbarkeit des Ansatzes. Auch der folgende Ps 19 ist laut seiner Überschrift ein Davidpsalm, in ihm geht es um das Lob der Schöpfung und der Tora.⁴⁵ Im letzten Teil des Psalms bekennt der davidische Beter seine Bindung an die Tora. Er tut dies, indem er sich Gott gegenüber gleich zweimal als „dein Knecht“ bezeichnet (Ps 19,12.14).

42 Vgl. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Überlegungen 133: „Der Schlüsselvers von Ps 18 zeigt eine gezielte Selbstidentifizierung des Beters mit David, die Weichen stellen will“.

43 Vgl. E. BALLHORN, Klage, worin parallel dargelegt wurde, dass die Momente von Klage und Rettung nicht nur eine allgemeine Bedeutung für das Gebet im Psalter haben, sondern ebenso zur spezifischen Davids- und Königstypik des Psalters gehören.

44 W. BELLINGER, Beginning 115, nennt dieses Phänomen den „primacy effect“: „Impressions created by the beginning of a text will last as long as the text allows, that is, until the data in the text require a change of view. Despite such revisions, known as recency effect, readers tend to interpret texts in light of beginnings. Even views rejected in a text may continue to exert influence on readers“

45 Vgl. F.-L. HOSSFELD, Psalmen I 130: „David, der gesetzstreu Vorbeter des armen Israel aus Ps 18, ist auch der Beter von Ps 19, der Gottes Ordnung in Schöpfung und Tora anerkennt“.

Dieser Selbstbezeichnung des davidischen Beters kommt eine für das Psalterverständnis kaum zu unterschätzende hermeneutische Bedeutung zu. Auch wenn sie sich sprachlich ganz selbstverständlich vom orientalischen Hofstil herleiten lässt, wie er in den narrativen Texten der Geschichtsbücher des Alten Testaments durchgängig Verwendung findet, so ist dennoch der pragmatische Aspekt bedeutsam. Der Wechsel von der höflichen Selbstbezeichnung gegenüber einer sozial hochgestellten Persönlichkeit zu Gott als Gegenüber ist erheblich.

Schon in den Samuelbüchern, wenn David sich im Gebet an Gott wendet, verwendet er regelmäßig mit diese Selbstbezeichnung: 1 Sam 23,10–11; 25,39; 2 Sam 7,19.21.25.26.27.28 // 1 Chr 17,17.18.19.23.24.25.26.27; 2 Sam 24,10 // 1 Chr 21,8).

Die Besonderheit im konkreten Psalterkontext besteht darin, dass hier durch die intertextuelle Einbindung mehrere Textbereiche und Beziehungsverhältnisse implizit kreativ miteinander verknüpft werden. Ps 18,1 führt den Würdetitel für David offiziell in den Psalter ein und referiert dabei intertextuell auf 2 Sam 22. Wenn dann der davidische Beter in Ps 19,12.14 sich selbst Gott gegenüber als „dein Knecht“ (ךַבֵּד) bezeichnet, so führt das die davidische Spur fort.

König David wird am Ende seiner Leiden in Ps 18,1 der Würdetitel „Knecht des HERRN“ verliehen. Wenn er sich nun gleich im folgenden Psalm Gott gegenüber als „dein Knecht“ bezeichnet, dann knüpft er nicht nur an den ihm verliehenen Titel, sondern ebenso an die exklusive Beziehung an, die Gott ihm gegenüber gestiftet hat und die Gott auch in Zukunft verpflichtet. Der von Gott verliehene Titel wird durch die Selbstbezeichnung als „dein Knecht“ in der Gottesanrede pragmatisch zu einer Beziehungsaussage, zu einem dadurch angemeldeten Anspruch auf Gottes Handeln, ja geradezu zu einem Rechtstitel ihm gegenüber. Das bezieht sich zuerst einmal auf das persönliche Verhältnis Davids zu Gott (was jedoch bereits in den Samuelbüchern angelegt ist), dann aber, durch die Formularstruktur des Psalters, auch auf das Verhältnis eines jeden Beters zu Gott. Hier kann man von einem besonderen hermeneutischen Umschaltpunkt sprechen. Der individuelle Beter, die individuelle Beterin, wird in das intime Innenverhältnis der Gottes-David-Beziehung hineingeholt. „David“ fungiert nicht nur als vorbildhafter Mensch und seinem Gott vertrauender Gläubiger, er ist auch Vermittler seiner persönlichen Gottesbeziehung – im Rahmen seiner Erwählungsrolle!

Der eine Aspekt der Davidstheologie war die Vermenschlichung des Königs: David als bedrohte Existenz, David, der auch als König leiden muss, der in Klage und Bitte seine Gottesbeziehung aufrecht erhält und damit gerettet wird.⁴⁶ Und nun gilt es, die umgekehrte Perspektive herauszustellen: David, der das Volk Israel in seine persönliche Gottesbeziehung einlädt. Der Begriff Royalisierung

46 E. BALLHORN, Klage 258–263.

trifft den Kern besser als der Begriff der Demokratisierung. Die Idee des königlichen Menschen wandert nicht nach „unten“, vielmehr wird jeder einzelne Beter – und das Volk als Ganzes, als Gruppe der „Knechte des HERRN“ – in die herausragende, persönliche Davidsbeziehung Gottes hineingeholt.

Aus diesen Zusammenhängen wird deutlich, dass die Selbstbezeichnung des Beters innerhalb des Psalters in jeder Hinsicht zutiefst davidisch geprägt ist. Gegenüber den Davidserzählungen wird jedoch eine bedeutende Umakzentuierung durchgeführt. Während in der Abfolge der Davidserzählungen David die Selbstbezeichnung „dein Knecht“ zuerst als Diener seiner weltlichen Herren verwendet (gegenüber Saul: 1 Sam 17,34.38; gegenüber Jonatan 1 Sam 20,8; gegenüber Achisch 1 Sam 28,2) und erst dann in seinen Gebeten Gott gegenüber und schließlich in einem dritten Schritt als Knecht Gottes auch extern bezeichnet wird (in der Psalmenüberschrift 2 Sam 22 // Ps 18 sowie postum in der Rede Gottes Salomo gegenüber in 1 Kön 11,38), so ist es im Psalter genau umgekehrt. Die Bezeichnung Davids als Knecht wird als hochrangiger Gottesknechtstitel eingeführt und dann erst vom Beter als Selbstbezeichnung für sich übernommen. Der Weg verläuft also genau umgekehrt, gewissermaßen von oben nach unten. Damit wird eine klare Botschaft vermittelt, die die Pragmatik des gesamten Psalters prägen wird: Der Titel „Gottesknecht“ ist ausdrücklich von Gott an David verliehen, und er kann von David daher „belastbar“ auch in seiner Gotteskommunikation verwendet werden. Und schließlich dürfen alle Beterinnen und Beter der Psalmen sich im Gefolge Davids diese Selbstbezeichnung und das in ihnen ausgesagte intime Gottesverhältnis zu eigen machen.

Im Kontext von Ps 19 tritt „David“ gewissermaßen noch ganz nebenbei in eine mosaische Rolle ein: indem er seine Bindung an die Tora bekennt, aber auch, indem er Gott als „Fels“ bezeichnet, die große Gottesmetapher aus dem Moselied (Dtn 34,4.15.18.30.31.32), die dann ebenso in das Davidslied 2Sam 22,3.32.47 (// Ps 18,3.32.47) übernommen wurde und ebenso in Ps 19,15 begegnet. Spätestens hier im Psalter ist entschieden, dass die Mose-David-Konkurrenz zugunsten Davids aufgelöst ist. Der auch mit Mose prominent verbundene Gottesknechtstitel ist innerhalb des Psalters spezifisch davidisch geprägt.

Im weiteren Verlauf des Psalters zeigt sich, dass im Ersten bis Dritten Buch alle Psalmen, in denen der Beter sich Gott gegenüber als „dein Knecht“ bezeichnet, laut ihrer Überschrift David zugeordnet werden. Dazu zählt Ps 27,9; 31,17. Ps 35,27 stellt einen besonderen Fall dar, weil die Knechtstitulatur als Zitat aus dem Mund derer erklingt, die Gerechtigkeit wünschen: „Groß ist der HERR, er hat Gefallen am Frieden seines Knechtes“.⁴⁷ Diese Perspektive verstärkt jedoch eher

47 Übrigens hält G. BARBIERO, Psalmenbuch 634 fest: „Der Psalm hat zahlreiche ‚königliche‘ Züge (vgl. die militärische Sprache in 35,1–3)“.

die davidische Leseweise, weil die besondere Gottesnähe des Beters von außen anerkannt wird.

Ps 36 stellt eine Besonderheit dar, weil in ihm der Knechtstitel wieder die Textebene wechselt und nicht im Corpus, sondern noch einmal in der Überschrift vorkommt, in gleicher Reihenfolge von Titel und Name wie in Ps 18. Lesetechnisch wirkt das als erneute Bestätigung der bisherigen Perspektive: David ist dezidiert der „Knecht Gottes“, und er bleibt es.

In immer weiteren Corpora bezeichnet sich der Beter als „Knecht“: In Ps 69,18 ebenso wie in Ps 86,2.4.16. Immer wieder sind es Demutsbezeichnungen des bedrängten Beters. Die „davidische Imprägnierung“ jener Psalmen, in denen sich das äußernde Ich Gott gegenüber als „dein Knecht“ bezeichnet, zieht sich großflächig durch den gesamten Psalter. Fast alle Psalmen sind nach Ausweis der Überschriften Davidpsalmen. Bezeichnend ist, dass im stärker „mosaisch“ geprägten Vierten Psalmenbuch eine Selbstbezeichnung des Beters als Knecht Gottes ausbleibt. Sie begegnet erst wieder im Davidsspsalm 109,28. Eine formale Ausnahme bildet der überschriftslose Ps 116, in dem der Beter sich als Gottesknecht kennzeichnet (Ps 116,16.17). Gleiches gilt für Ps 119, worin die Bezeichnung „dein Knecht“ eine durchlaufende Selbstbezeichnung des Psalmen-Ichs darstellt (Ps 119,17.23.38.49.65.76.84.122.124.125.135.140.176). Man kann jedoch davon ausgehen, dass jetzt, im letzten Drittel des Psalters, die davidische Leseweise so weit etabliert ist, dass sie nun, wenn es keine starken Gegengründe gibt, weiter beibehalten werden kann und auch soll. Wer der aufgrund fehlender Überschrift anonyme Knecht ist, der sich hier äußert, ist über die Gesamtlektüre des Psalters zu erschließen.

Der „klassische“ Ps 143 bleibt dann wieder im Schema, und der Beter stellt sich Gott gegenüber wieder als dessen Knecht dar (Ps 143,2.12). Auch den vorletzten Davidpsalm des Psalters, Ps 144, kann man gut in diese Reihe einfügen. Dieser Psalm ist für das Davidsverständnis des Psalters besonders wichtig, weil er eine kollektivierende Relecture von Ps 18 darstellt.⁴⁸ Innerhalb des Corpus wird ausdrücklich in einer beschreibenden Metaperspektive von Gott bekannt: „[...] der Rettung gibt den Königen, der David seinen Knecht herausreißt vor dem bösen Schwert“ (Ps 144,10). Aus dem einen König werden viele Könige in der Nachfolge Davids. Die Fortsetzung des Psalms gerade bis hin zu seinem letzten Vers macht dann deutlich, dass sich Israel als Kollektiv in die davidische Gottesbeziehung hineinbegibt.

Es ist der Feststellung wert, dass alle davidischen Selbstbezeichnungen als „Knecht“ Gott gegenüber ein inniges Näheverhältnis ausdrücken. In sehr vielen Psalmen ist die Selbstbezeichnung mit einer ausdrücklichen Bitte verbunden, worin es um Rettung aus Bedrängnis geht. Das Knechts-Thema ist mit dem

48 Siehe E. BALLHORN, Telos 277–284.

Klagemotiv verbunden.⁴⁹ Knechtsein heißt, sich bei Gott bergen, Zuflucht bei ihm suchen, das „Recht“ haben, bei ihm Rettung zu erwarten.⁵⁰ Zusammen mit der königlich-davidischen Imprägnierung verstärkt dies ein bestimmtes Davidsbild: Der König ist gerade in seiner Schwäche und Rettungsbedürftigkeit Frömmigkeitsvorbild für Israel. Mit dem Königsbild ist eine Niedrigkeitstheologie verbunden. Auch wenn es hier nicht im Einzelnen nachgewiesen werden kann, legt sich eine Nähe zur armentheologischen Prägung des Psalters nahe.⁵¹

2.6. David und andere Knechte in den Psalmencorpora

Neben dem häufigen Gebrauch der Selbstbezeichnung des Beters Gott gegenüber als „dein Knecht“ gibt es im Psalter eine ganze Reihe von Fällen, in denen ein namentlich genannter Mensch mit dem Titel „Knecht Gottes“ bezeichnet wird. Mit Ausnahme von Ps 105 ist es immer David, und zwar in Ps 78,70; 89,4,21; 132,10 und Ps 144,10. Jeder dieser Psalmen trägt eine weitere Nuance zur Funktion Davids als Gottesknecht im Psalter bei.

Ps 78 ist ein herausgehobener Fall. Er ist gewissermaßen die „Mitte des Psalters“⁵² und stellt kein Gebet dar, sondern eine umfangreiche Geschichtsreflexion. Auf gewisse Weise stellt er einen reflektierenden Metatext dar. Laut Überschrift ist er zwar Asaf zugeordnet, aber in ihm wird David prominent erwähnt, nämlich als Ziel der gesamten Geschichtslinie, wie der letzte Abschnitt des Psalms ausweist: Ps 78,70–72. Dabei wird klassische Davidstheologie aufgegriffen, denn David ist hier Verheißungsträger, von Gott ausersahener Hirte seines Volkes. Freilich kommt auch hier die besondere Persönlichkeit Davids ins Spiel, die für den Psalter von besonderer Bedeutung ist: Er ist nicht allein Funktionsträger, sondern zeichnet sich durch die besondere „Lauterkeit des Herzens“ (Ps 78,72) aus. Alle Leserinnen und Leser des Psalters haben eine Einsicht, was damit gemeint ist. „Außenseite“ und „Innenseite“ Davids kommen hier überein. Es ist aussagekräftig, dass hier innerhalb des Psalters von einem „nichtdavidischen“ Psalm aus einer bewertenden Metaperspektive heraus die

49 Siehe E. BALLHORN, Klage 262–268.

50 Vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen 485, zu Psalm 69,18: „Und eben dieser leidende, verlassene und verschmähte Gottesknecht steht exemplarisch und zeugnishaft für alle, die als עַנְיִים nach Jahwes Hilfe ausschauen“.

51 Vgl. hierzu G. BARBIERO, Psalmenbuch 563f.: „Zwischen Ps 36 und 19 ist die Parallele von daher interessant, weil in beiden Psalmen der Titel mit einer Haltung der Demut, der geistlichen Armut verbunden wird. [...] Es scheint mir, daß die ‚Spiritualität‘ des Knechtes die ganze Struktureinheit 35–41 durchdringe.“

52 M. MILLARD, Mitte.

dauidische Leseweise bestärkt wird.⁵³ Auf andere Weise tut dies auch Ps 89. Darin erklingt der Davidstitel des Knechtes aus dem Mund Gottes selbst. Ps 89,4 zitiert das Gotteswort selbst, und auch in Ps 89,21 wird das Gotteswort zitierend in die Argumentation des Sprechers eingebaut. Das wirkt als Bestätigung der Davids-erwählung. Was der Metatext der Überschrift von Ps 18 bereits bekannt hatte, wird hier nun noch einmal in der Zitation des Psalms als ausdrückliches Gotteswort bestätigt und damit auf die Ebene allerhöchster Autorität gehoben. Der gesamte Psalm hadert mit der erlittenen Geschichte, jedoch die Erwählung Davids bleibt ein „fundamentum inconcussum“.

Eine andere Farbe der Knechtsausagen führt Ps 105 ein und bleibt mit dieser Spezifizierung singular innerhalb des Psalters. Der vornehme Gottesknechtstitel wird eingangs Abraham zugesprochen (Ps 105,6) und ebenso ein zweites Mal im Schlussabschnitt (Ps 105,42). In der Mitte des Psalms dagegen wird Mose ausdrücklich mit diesem Ehrentitel benannt (Ps 105,26), wobei diese Heraushebung des Mose gewissermaßen dadurch ausgeglichen wird, dass im vorangehenden Vers das gesamte in Ägypten unterdrückte Volk Israel „seine (= Gottes) Knechte“ genannt werden (Ps 105,25).⁵⁴ Die „mosaische Prägung“ des Vierten Psalmenbuches⁵⁵ spiegelt sich also auch auf der semantischen Ebene des Gottesknechtstitels, wird aber, wie auch sonst im Psalter, durch die letztlich dominierende davidische Schwerpunktsetzung in den Hintergrund gestellt.

Das zeigen ebenfalls die späteren Knechtserwählungen. In Ps 132,10 bitten die Beter des Psalms „Um Davids willen, deines Knechtes, weise das Angesicht deines Gesalbten nicht ab“. Man beruft sich auf die an David ergangene Verheißung. David ist hier nicht Prototyp des Beters, sondern messianische Hoffnungsgestalt, externer Bezugspunkt des Gebets. Dass David Gottesknecht ist, hat eine Bedeutung über seine Person hinaus, es ist ein Hoffnungsanker für Israel für alle künftigen Generationen. Im Psalm selbst überlagern sich Erwartungen auf die Fortsetzung der davidischen Dynastie mit kollektiven Hoffnungsperspektiven, in denen das gesamte Volk in die davidische Heilssphäre eintritt.⁵⁶

53 M. MILLARD, Mitte 260, nennt den Psalm „die Rede eines in der Schule Davids stehenden Menschen“.

54 Einen Sonderfall innerhalb des Psalms bildet Ps 105,17, indem geschildert wird, dass Josef von seinen Brüdern als „Knecht“ nach Ägypten verkauft wurde. Diese säkulare Verwendungweise des Begriffs lässt wieder die gesamte Bedeutungsbreite des Begriffs aufscheinen. Die Alternative, weltlichen Machthabern unfreiwillig dienen zu müssen (vgl. Ps 135,9) und von Gott zu dessen Dienst auserwählt zu sein, stellt die gesamte Binnenspannung des Knechtseins dar. – Ähnlich geht Ps 123,2: Das Verhältnis weltlicher Diener zu ihrem Herrn wird gleichnishaft für das Gottesverhältnis Israels herangezogen.

55 S. E. BALLHORN, *Telos*, 62–146.

56 S. E. BALLHORN, *Davidbund*.

2.7. Vom „Knecht“ zu den „Knechten“: über David, mit David, als David

Neben die ausdrücklich individuell-davidische Linie tritt eine weitere Verwendung des Knechtsbegriffes im Psalter, und zwar in pluralischer Form. Diese ist für die Psalmenrezeption von herausgehobener Bedeutung. Nicht nur der einzelne kann Knecht Gottes sein, sondern auch eine gesamte Gruppe: das Gottesvolk.

Das erste solche Vorkommen stellt Ps 34,23 dar: „Der HERR erlöst die Seele seiner Knechte“. Hier gilt zu beachten, dass dieser Vers den Abschluss des Psalms darstellt. V. 16–23 ist kein Gebet mehr, sondern stellt ein allgemeingültiges Summarium dar, eine weisheitliche Lebenslehre, deren Gipfel der letzte Vers darstellt. Auch Ps 34 ist ein Davidpsalm, und wenn David dann am Ende eine Lebenslehre verkündet, die von der Erlösung der „Knechte“ Gottes spricht, dann kann das nur heißen, dass er spätestens hier das gesamte gläubige Volk in die Perspektive seines „individuellen“ Glaubens einlädt.⁵⁷ Gerade die Rede von den „Knechten“ im Plural macht deutlich, dass es nicht nur einen David geben kann, sondern ein ganzes Personenkollektiv in die Nachfolge Davids eintritt. Diese Ebene ermöglicht nicht nur eine individuelle, sondern eine ekklesiologische Rezeption der Psalmen.⁵⁸ David lehrt in Ps 34, dass Gott nicht nur ihn allein, sondern allen Mitgliedern des Gottesvolkes, die sich um Gerechtigkeit mühen und zu Gott rufen (Ps 34,18) zu Hilfe eilt und sie als seine „Knechte“ ansieht. Gerade weil David selbst als Knecht Gottes ein außergewöhnlicher Bevollmächtigter der Offenbarung ist, kann seinem Zeugnis Wahrheit und Zuverlässigkeit zugesprochen werden.⁵⁹ Es ist David selbst, der sein eigenes privilegiertes Gottesverhältnis als erwählter Knecht so öffnet, dass es nicht nur einzelnen Menschen in der Übernahme „davidischer“ Gebetspraxis offensteht, sondern dem gesamten Kollektiv des Volkes Israel.

57 Vgl. G. BARBIERO, Psalmenbuch 563: „Auffallend ist, daß immer eine Stelle mit ‚königlichem‘ Charakter (18,1; 27,9; 35,27 + 36,1) mit einer anderen in Verbindung steht, die eine allgemeinere Bedeutung hat (19,12.14; 31,17; 34,23). So scheint es, als wäre die Intention des Endtextes, den königlichen Titel auf die Gemeinde beziehen zu wollen“.

58 U. BERGES, Construction, hat aufgezeigt, dass im Rahmen des Jesajabuches ganz ähnliches geschieht: Eine ganze Gruppe tritt kollektiv in eine individuelle Rolle ein: „In my view it is the group of the authors and composers of the second half of the book (Is 40–55.56–66) who saw themselves more and more in the line of the prophet Isaiah and his disciples and created for the sake of their own identity the literary figure of the servant“ (35).

59 G. BARBIERO, Psalmenbuch 557: „Nennt sich der Beter von Ps 35 ‚Knecht JHWHs‘ (V. 27), so identifiziert die Überschrift von Ps 36 den ‚Knecht JHWHs‘ mit David (36,1 vgl. 18,1). Da V. 27 der vorletzte Vers des Psalms ist, ist in einer *lectio continua* seine Wiederaufnahme in Ps 36,1 unverkennbar. Dadurch entsteht aber eine Spannung mit dem Ende von Ps 34, bei dem von עבדיו im Plural die Rede ist (34,23). Man hat hier abermals einen Beweis für den ständigen Wechsel von messianischem Volk zu seinem König, ohne daß eine der beiden Größen getilgt wird“. Man könnte die Linie Barbieros noch weiter ausziehen und folgern, dass ein solcher Wechsel von der Struktur des Psalters geradezu sorgfältig vorbereitet wird.

Damit steht eine davidische Rezeption des Psalters auf drei unterschiedlichen Leseebenen zur Verfügung: als Lebenslehre vom Gott vertrauenden König David, also gewissermaßen als Erfahrungszeugnis und Einblick in die Innenseite seines Glaubens.⁶⁰ In dieser Perspektive ist der Psalter ein Text „über David“. Daneben scheint aber durchaus auch David als exemplarischer Beter zur Verfügung zu stehen: anhand der durch die Psalmenüberschriften Verbindung zur Biographie Davids zu lernen, konkretes Leben und Psalmensprache als Vertrauens- und Gebetssprache zueinander finden zu lassen und so zu einer eigenen Psalmenfrömmigkeit zu gelangen.⁶¹ Das ist eine Anleitung, zu sprechen „wie David“. Und wenn David sich im Gebet Gott gegenüber als „dein Knecht“ bezeichnet, dann lädt er zumindest implizit alle Beterinnen und Beter ein, nicht nur anhand seines Vorbildes zu beten, sondern gemeinsam mit ihm in diese außerordentliche, persönliche und intime Gottesbeziehung einzusteigen. Etwas zugespitzt könnte man sagen, dass dies eine Einladung ist, gewissermaßen sogar „als David“ zu agieren.

Eine ganz ähnliche Form der Kollektivierung der individuellen Davidsperspektive findet sich auch in Ps 69.⁶² Auch hier tritt der durch die Überschrift als davidisch ausgewiesene Beter als bittender und bedürftiger Mensch auf, der sich Gott gegenüber als „dein Knecht“ bezeichnet (V. 18). Am Ende des Psalms wird jedoch wieder eine Lehre gezogen, indem eine armentheologische Perspektive für das gesamte Volk eröffnet: „Fürwahr, der Herr erhört die Armen, und die Gefangenen verachtet er nicht“ (Ps 69,34). Diese Perspektive wird mit der Landverheißung in Verbindung gebracht (V. 36), bevor der Psalm schließlich vollmundig endet: „Und der Same seiner Knechte – sie werden in Erbesitz nehmen, und die seinen Namen lieben, werden darin wohnen“. Hier haben wir ein doppeltes Phänomen: Zum einen verallgemeinert und kollektiviert „David“ seine persönliche Gottesbeziehung, zugleich wird sie über die aktuelle Generation in die Zukunft hinein ausgedehnt. Die vertikale Dimension spielt herein, die außerordentliche Rolle Davids hat Folgen weit über sein Leben hinaus für alle kommenden Generationen. Indirekt bedeutet dies sogar eine Erweiterung der Dynastiezusage durch die Natanweissagung in 2 Sam 7: Das Volk selbst tritt in die Rolle der Davidsnachkommen ein.

Auch Klagepsalm Ps 79 spricht gleich zu seinem Beginn von den „Knechten“ (V. 2). Der Psalm thematisiert die Zerstörung Jerusalems durch seine Feinde und die Ermordung seiner Einwohner. Und obwohl es sich um einen Asafpsalm handelt, so geht es dennoch um die Fortsetzung einer davidischen Interpretationslinie, denn den krönenden Abschluss des vorangehenden Psalms hatte die

60 Vgl. E. BALLHORN, Klage 262f.

61 Zu diesem Aspekt s. E. BALLHORN, Knecht.

62 Zur redaktionskritischen Einordnung des Psalms s. J. BREMER, Arme 369–373.

Rede von David dem erwählten Gottesknecht gebildet (Ps 78,20). Im Sinne der concatenatio ist es im Lektürekontext klar, dass das unterdrückte Volk in der Nachfolge Davids steht. Die Beter des Psalms insistieren „wir sind deine Knechte“ (Ps 79,10) und „dein Volk“ (Ps 79,13).

Eigentlich müsste mit Ps 89 das Davidsthema im Psalter abgeschlossen sein. Geschichtlich wird die gescheiterte Davidsdynastie nie wieder errichtet werden. Bleibt man jedoch in der Spur der Leseweise des Psalters, dann stehen aus der bisherigen Davidsperspektive längst Elemente bereit, die zur Überwindung der absoluten Krise beitragen können.

Vor diesem Hintergrund erscheint die tiefe Zäsur, die mit Ps 89 im Psalter gesetzt ist,⁶³ in einem anderen Licht. Der Psalm betrauert das Ende der Davidsdynastie. Dazu holt er die David gegenüber gemachten Verheißungen Gottes zitierend ausdrücklich ein. Auch hier wird David im Corpus des Psalms und auf eine reflektierende Weise als Knecht bezeichnet. Mehr noch: Es wird Gottes prophetisches Wort ausdrücklich zitiert: „Ich habe einen Bund mit meinem Erwählten geschlossen, ich habe meinem Knecht, David, geschworen [...]“ (Ps 89,4). Auch V. 21 zitiert die Gottesaussage über seinen Knecht – worauf V. 40 umso heftiger den Vorwurf herausschleudern kann: „du hast preisgegeben den Bund deines Knechtes“.

Aber obwohl die Davidsdynastie gescheitert sein mag, so ist doch gerade jene Davidstheologie, wie sie im Psalter bis hin zu diesem Psalm verkündet worden ist, nach wie vor wirksam und mächtig. Selbst wenn es keinen „König David“ gibt und keine Dynastie, so bleiben doch noch andere Momente: Immer noch kann jedes Individuum in die Fußstapfen Davids treten und aus seiner Gottesbeziehung bleibend lernen und in sie eintreten. Darüber hinaus wird von der Davidsfigur von Anfang an die Möglichkeit einer kollektiven Leseweise angebahnt. In „David“ kann sich das gesamte Volk wiederfinden.

Am Ende des Psalms wird die kollektive Perspektive eingenommen: „Gedenke, Herr, der Schmach deiner Knechte“ (V. 51). Damit endet der Psalm. Hier wird eine Gleichsetzung vollzogen: Die Schmach des Knechtes und die Schmach des gesamten Volkes sind nicht voneinander zu trennen. Am Ende schließt Ps 89 mit einer kollektiven Perspektive.⁶⁴ Die Gnadenerweise, die Gott David zugesprochen hat, sollen sich nicht allein an seinen dynastischen Nachkommen, sondern am gesamten Volk erweisen.

Die Auserwählung und Einzigartigkeit bezieht sich nicht auf die machtvolle Ausübung des Königsamtes, sondern auf die einzigartige Gottesnähe, wie sie im Psalter dargestellt wird. Die Antwort auf das verschwundene Königtum kann durchaus im Volk selbst liegen, das als Kollektiv die Erwählung Davids weiter-

63 Siehe E. BALLHORN, Telos 31 f.

64 Siehe E. BALLHORN, Telos 75 f.

führt (und damit, wenn es sich an die Frömmigkeit Davids hält, auch implizit die Nachkommensverheißung in transformierter Form wahr macht).

Das Vierte und Fünfte Psalmenbuch werden sich diese Lesemöglichkeiten zu eigen machen. In Ps 90 wird Mose den Staffelstab von David übernehmen, und dieser Psalm wird die kollektive Leseweise ausdrücklich aufgreifen (Ps 90,13.16).⁶⁵ Im Laufe des Widerstreites zwischen der Mose- und der Davidsperspektive in den letzten beiden Büchern wird die kollektive Leseweise immer wieder eingeholt werden. Die Gruppe der „Knechte“ kommt in Ps 102 prägend vor, zwar kein Davidspsalm, jedoch von solchen gerahmt.⁶⁶ Ps 105 hingegen stellt wieder einen stärkeren Mose-Bezug heraus. Die Knechte (Ps 105,25) stehen unmittelbar neben Mose dem Knecht (Ps 105,26).

Eine ganz eigene Akzentuierung stellt der explizite Aufruf an die Gruppe „Gottesknechte“ zum Gotteslob dar, wie er in Ps 113,1; 134,1 und 135,1 ergeht.⁶⁷ Wer genau in diesen Psalmen mit dem Begriff „Knechte des HERRN“ gemeint ist, kann nur über die Einzelexegese der Psalmen bestimmt werden, nicht aus der Linie der Begriffsgeschichte innerhalb des Psalters. Fraglos ergibt sich die Funktion der Knechte als „Gottesvolk“. Wie weit oder wie eng dieses gefasst wird,⁶⁸ und ob auch Mitglieder aus den Völkern mit eingeschlossen sein können, geht aus der unmittelbaren Verwendung des Begriffes selbst nicht hervor.⁶⁹ Manche Ausleger denken im Kontext von Ps 134 und 135 an die im Heiligtum diensthabenden Priester, was jedoch nicht zwingend ist. „Knecht“ ist niemals die Bezeichnung eines Priesters.⁷⁰ Bei Ps 113 ist eine solche Einschränkung nicht vorzunehmen.⁷¹

65 E. BALLHORN, Telos 81–85.

66 U. BERGES, Knechte 165, stellt die „[...] Plazierung von Ps 102 zwischen den beiden einzigen David-Psalmen (101; 103) in Buch IV [...]“ heraus. „Waren in vorexilischer Zeit die Könige für den Ausbau und Schmuck Zions verantwortlich, so ist diese Sorge nun auf die Knechte übergegangen“.

67 An diesen Vorkommen im letzten Teil des Psalters ist eine ausdrücklich-davidische Dimension der Bezeichnung nicht mehr ohne weiteres auszumachen. Sie erübrigt sich jedoch insofern, als die „davidische Imprägnierung“ im bisherigen Verlauf des Psalters so intensiv war, dass sie bis an dessen Ende weiter wirkt.

68 Es muss offen bleiben, ob die Gruppe der „Knechte“ nicht bisweilen in ein ausdrückliches Gegenüber zum Gottesvolk tritt. U. BERGES, Knechte, 160–165.176f., erwägt eine solche Lösung für den Psalter, vom Buch Jesaja her kommend, indem der Begriff der Gottesknechte eine solche Verwendung findet. In den Psalmen jedoch ist im Gegensatz zum Buch Jesaja keine ausdrückliche Funktionsübernahme einer definierten Gruppe der Gottesknechte gegenüber dem gesamten Volk auszumachen.

69 Vgl. I. RIESENER, Stamm עֶבֶד 229, die für den Psalter festhält: „Knechte“ als Kollektivbezeichnung „[...] meint also einerseits die Jahwe-Anhänger, die den Frevlern gegenüberstehen, andererseits sämtliche Israeliten, die als Jahwes Volk den anderen gegenüberstehen“

70 I. RIESENER, Stamm עֶבֶד 182.228.

71 E. ZENGER in F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 101–150 654: „Diese Titulatur kann, wie Ps 113,1 und Ps 135,1.14 [...] zeigen, das ganze Volk bzw. alle JHWH-Verehrer (unter Ein-

In den letzten Psalmen des Psalters kommen wie in einem Kaleidoskop noch einmal alle skizzierten „Knechts“-Verwendungen vor: Die im Wortsinn individuell-davidischen (Ps 143,2.12) ebenso wie ausdrücklich kollektiven, die sich auf ganz Israel beziehen (Ps 135,1.14), während die Rede vom individuellen Knecht David in Ps 144,10 implizit im Schlussabschnitt dieses Psalms kollektiviert wird.

3. „Knecht Gottes“ und „Knechte“: Ein Beitrag zur Davidstheologie des Psalters

Schaut man auf die Verwendung des Knechtsbegriffs im gesamten Psalter, so ergibt sich ein stimmiges Bild. Die Verwendung des Begriffs entspricht in ihren semantischen Aspekten und in ihrer Pragmatik den übrigen Verwendungszusammenhängen der Bibel. Dabei wird jedoch ein markanter Akzent gesetzt: Im Kontext des Psalters ist der Gottesknechtstitel nahezu exklusiv davidisch geprägt. Indem er in den Metatexten des Psalters und in den berichtenden Sätzen David zugesprochen wird und zugleich als Selbstbezeichnung des davidischen Beters verwendet wird, erhält der Titel eine Außen- und eine Innenseite. Die Innenseite ist das Vertrauensverhältnis zu Gott, das sich in der Selbstbezeichnung als „dein Knecht“ äußert. Darin sind zugleich Aussagen der eigenen Niedrigkeit und Hilfsbedürftigkeit enthalten wie auch die feste Erwartung, von Gott aus Notlagen gerettet zu werden. Dass es jedoch nicht irgendein Beter ist, sondern „David“, der sich so äußert und ganz offiziell der Knecht Gottes ist, rückt diese Gebetsprache in ein spezifisches Licht. Nicht nur David als Privatperson, vielmehr der von Gott erwählte Verheißungsträger seines Volkes äußert sich hier. Durch die Übernahme davidischer Psalmen in das private Gebet tritt bereits der einzelne Beter, die einzelne Beterin, nicht nur in das persönlich-spirituelle Erbe Davids, sondern auch in seine offizielle Funktion ein. Im Rahmen der Gottesbeziehung wird aus dem Beter ein „Gottesknecht“. In der Nachfolge Davids erbt er dessen Gottesbeziehung und erwirbt gewissermaßen das „Recht“ bei Gott die persönliche Rettung aus Bedrängnissen einzuklagen. Der gerettete Einzelne in den Psalmen ist immer auch ein königlicher Mensch – und als solcher auch Hoffnungsträger für das ganze Volk. Von hier ist es nur kleiner Schritt zur ausdrücklich vollzogenen Kollektivierung. Die Bezeichnung und die Selbstbezeichnung einer ganzen

schluss der Mitglieder aus den Völkern, die JHWH als ihrem Gott dienen) bezeichnen, aber die der Titulatur in Ps 134 beigegebenen Präzisierungen sprechen dafür, dass hier die im Tempel Dienst tuenden Priester gemeint sind“. An anderer Stelle argumentiert E. ZENGER jedoch: „Es ist freilich denkbar, dass sich Ps 134 – im Sinne der Sammlung Ps 120–134 – an alle Israeliten wendet, die sich als ‚Knechte JHWHs‘ verstehen“ (E. ZENGER †/ E. BALLHORN, Die Psalmen 1230–1459. Dieser zweiten Argumentationsform schließe ich mich an.

Gruppe als Gottesknechte finden dann tatsächlich an vielen Stellen des Psalters statt (beginnend mit Ps 34,23 in der Leseabfolge der Psalmen) und weiten die individuellen Aussagen noch einmal ganz ausdrücklich auf das gesamte Gottesvolk hin.

Dies ist ein Grund, warum das historische Scheitern der Davidsdynastie nicht das Scheitern der Davidstheologie insgesamt darstellt. Ihre Funktionen können in ganz unterschiedlicher Weise „umgelagert“ werden, wie es der Psalter bezeugt. Neben die Erwartung einer davidisch-messianischen Gestalt kann die Konzeption einer Theokratie treten, und eben auch die Kollektivierung der davidischen Rolle und Funktion spielt eine gewichtige Rolle.⁷² „David“ ist demzufolge im Psalter nicht allein der Einzelne, auf den alle schauen, sondern öffnet seine Aufgabe als Berufener und Geretteter für die einzelnen Mitglieder des Gottesvolkes und das Volk Gottes insgesamt, das in seine Aufgabe eintritt.

Der Titel „Knecht des HERRN“ ist ein wichtiger Baustein zur Akzentuierung der Davidstheologie des Psalters, denn in ihm werden die verschiedenen Interpretationsstränge miteinander verknüpft.

Abstract

The title "servant of the Lord" appears in two different ways in the psalter: On the one hand it is a self-designation of the prayer towards God, and on the other hand it is a title, which is ascribed to King David. Thus, the title is Davidic impregnated so that every individual prayer stands in the succession of David, which does not only affect his relation to God, but also his function as God's chosen one.

Literatur

- E. BALLHORN, Die Bibel – das performative Buch. Das fruchtbare Spannungsfeld von Bibel und Liturgie, in: BiLi 80 (2007) 243–250.
- , Der Davidbund in Ps 132 und im Kontext des Psalters, in: C. Dohmen/C. Frevel (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (FS F.-L. Hossfeld) (SBS 211), Stuttgart 2007, 11–18.
- , Klage als Weisheit des Königs. Untersuchungen zur Davidstypik in den Psalmen, in: J. Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg 2016, 244–270.
- , „Um deines Knechtes David willen“ (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter, in: BN 76 (1995) 16–31.

72 Zur Kategorisierung davidischer Erwartungen s. E.-J. WASCHKE, David.

- , „Glücklich der Mensch ...“. Weisung und Gebrauchsanweisung für das Psalmenbuch, in: Pastoralblatt (2003), 12–16.
- , The Psalter as Book. Genre as Key to its Theology, in: W.D. Tucker (Hrsg.), The Psalter as Witness. Theology, Poetry, and Genre, Waco 2017, 155–169.
- , Zur Pragmatik des Psalters als eschatologisches Lehrbuch und Identitätsbuch Israels, in: A. Gerhards/A. Doeker/P. Ebenbauer (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2003, 241–259.
- , Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin/Wien 2004.
- G. BARBIERO, Das erste Psalmenbuch als Einheit (ÖBS 16), Frankfurt 1999.
- W.H. BELLINGER, Reading from the Beginning (Again): The Shape of Book I of the Psalter, in: J.S. Burnett/W.H. Bellinger/W. D. Tucker (Hg.), Diachronic and Synchronic. Reading the Psalms in Real Time. Proceedings of the Baylor Symposium on the Book of Psalms (LHB/OTS 488) London 2007, 114–126.
- U. BERGES, Jesaja 40–48 (HThK-AT), Freiburg 2008.
- , Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, in: Bibl 81 (2000) 153–178.
- , The Literary Construction of the Servant in Isaiah 40–55. A discussion about individual and collective identities, in: SJOT 24 (2010) 28–38.
- A. BERLEJUNG/A. MERZ, Art. Sklave/Sklavin, in: HGANT (2015) 397–400.
- J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz Yehüd und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters (BBB 174), Göttingen 2016.
- C. FREVEL, Das Buch Numeri, in: D. Dohmen (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, Stuttgart 2016, 241–350.
- H. GUNDEL, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (zu Ende geführt von Joachim Begrich), Göttingen 1933.
- , Reden und Aufsätze, Göttingen 1913.
- F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, Psalmen (BK XV/1), Neukirchen 2015.
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen I. Ps 1–50 (NEB), Würzburg 1993.
- /–, Psalmen 101–150 (HThK-AT), Freiburg 2008.
- /–, Überlegungen zur Davidisierung des Psalters, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. FS H.-J. Fabry (BBB 159), Göttingen 2010, 79–90.
- /–, „Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes“ (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter, Stuttgart 2015.
- E.-A. KNAUF, Josua (ZBK-AT 6), Zürich 2008.
- , 1 Könige 1–14 (HThK-AT), Freiburg/Basel/Wien 2016.
- H.-J. KRAUWS, Psalmen (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn 1961.
- S. KREUZER/L. SCHOTTROFF, Sklaverei, in: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 524–530.
- M. MILLARD, Die „Mitte des Psalters“. Ein möglicher Ansatz zu einer Theologie der Hebräischen Bibel, in: E. Ballhorn/G. Steins, Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, Stuttgart 2007, 252–260.

- I. RIESENER, Der Stamm עֶבֶד im Alten Testament. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden (BZAW), Berlin/New York 1979.
- H. RINGGREN/H. SIMIAN-YOFRE/U. RÜTERSWÖRDEN, Art. עֶבֶד, ThWAT V (1986) 982–1012.
- F. SCHULZ VON THUN, Miteinander reden. 1. Störungen und Klärungen, Reinbek 1981.
- G. STEINS, Mose, dazu die Propheten und David. Tora, Toraauslegung und Kanonstruktur im Lichte der Chronikbücher, in: G. Steins/J. Taschner (Hg.), Kanonisierung – die Hebräische Bibel im Werden (BThSt 110), Neukirchen-Vluyn 2010, 107–131.
- F. STOLZ, Psalmen im nachkultischen Raum (Theol. Studien 129), Zürich 1983.
- A. WAGNER, Gattung und „Sitz im Leben“. Zur Bedeutung der formgeschichtlichen Arbeit Hermann Gunkels (1862–1932) für das Verstehen der sprachlichen Größe „Text“, in: D. Tophinke/S. Michaelis (Hg.), Texte – Konstitution, Verarbeitung, Typik (Edition Linguistik 13), München/Newcastle 1996, 117–129; 149–163.
- E.-J. WASCHKE, David redivivus. Die Hoffnungen auf einen neuen David in der Spätzeit des Alten Testaments, in: W. Dietrich./H. Herkommer (Hg.), König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Stuttgart 2003, 179–209.
- B. WEBER, „Gelobt sei der Herr, mein Fels ...!“ (Ps 144,1). Wirkung und Bedeutung von Ps 18 (2 Samuel 22) im Nachfeld des Psalters, in: Old Testament Essays 29 (2016) 195–220.
- , „An dem Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls“ (Ps 18,1), VT 64 (2014) 284–304.
- E. ZENGER †/E. BALLHORN, Die Psalmen, in: C. Dohmen (Hg.), Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe (Stuttgarter Altes Testament 2), Stuttgart 2017, 1230–1459.

5. Die Armentheologie

Die Armentheologie ist eine Hauptlinie des Psalters. Interessant ist zum Beispiel die Bedeutung von Ps 9–10 als eindeutig armentheologische Psalmen, die aus der Zeit des Hellenismus stammen, aber bewusst an den Anfang des Psalters gesetzt wurden.

Frank-Lothar Hossfeld

The “Theology of the Poor” as a Constructive Contribution to the Theology of the Psalter¹

1. Introduction

The following remarks explore the way in which the “theology of the poor” contributes to the theology of the Psalter as a whole. According to the hermeneutics of the *Neuere Psalmen- und Psalterexegese*, a theology of the Psalter can only be derived inductively, first by examining single psalms within the compositional structure of the Masoretic Psalter. This structure is coined by several threads (see 1. Introduction) as shown also by structure and content of the present volume. As one of these threads, we mention the “theology of the poor” which is described and analyzed in this chapter in more detail (see 2. Poor and poverty theological accentuations in the Psalter). Finally, the chapter formulates implications and explores the way in which the “theology of the poor” contributes to the theology of the Psalter as a whole (see 3. A contribution to the theology of the Psalter).

1 The author is Research Associate at the Department of Old Testament and Hebrew Scriptures, Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria (South Africa). The following chapter is based on his 2016 published monograph on the “theology of the poor” (J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt*). The monograph focusses in detail on the theology of the poor before the background of the socio-economic setting in the Achaemenid province of *Yəhūd*. Within this monograph, special focus is placed on (a) the written sources, (b) material remains, and (c) coins. He presents the thesis of increasing socio-economic problems, which are reflected in the poor and poverty theological accentuations within the Psalter. This chapter is an updated and revised English edition of J. BREMER, *Armentheologie als Grundlinie*, published in HeBAI 4/5 (2016).

1.1 The approach to the Neuere Psalmen- und Psalterexegese

In their first volume to Pss 1–50, published in the commentary series of the Neue Echter Bibel (NEB) in 1993, F.-L. Hossfeld and E. Zenger drew a new approach towards psalm exegesis.² This approach has been denoted as “allseits akzeptierter ‘Paradigmenwechsel’”³ and even critical voices perceived this as an “epochaler Einschnitt in der Erforschung des Psalters.”⁴ In opposition to genre- and form-critical interpretations of psalms as individual texts, the above mentioned reading of a psalm *before the background of the composition of the Psalter* is basal. In so doing, the exegesis of a single psalm is expanded by a kind of further dimension.⁵

Gegenüber dem interpretatorischen Desinteresse Gunkels am *literarischen* Kontext, in dem ein Psalm im Psalmenbuch steht, ist in der jüngsten Psalmenforschung ein verstärktes Interesse am Einzelsalm als *Teiltext einer Sammlung* bzw. als *Teiltext des Psalmenbuchs* als einem Textganzem festzustellen.⁶

The *Neuere Psalmen- und Psalterexegese*

untersucht, ob es zwischen aufeinander folgenden oder benachbarten Psalmen semantische, motivliche oder thematische Beziehungen gibt, ob sich Psalmenreihen zu planvoll strukturierten Psalmengruppen ordnen lassen und ob es Beziehungen zu an-

2 In a basal form already the commentaries by E.W. Hengstenberg and F. Delitzsch in the 19th century focus on the composition and intertextual relation in their exegeses of single psalms, cf. E.W. HENGSTENBERG, *Psalmen*; F. DELITZSCH, *Psalmen*.

3 R. RENDTORFF, *Anfragen* 329; cf. also M. MILLARD, *Psalmenexegese* 311 et al.

4 M. MILLARD, *Psalmenexegese* 327.

5 F.-L. Hossfeld and E. Zenger model their hermeneutic in dissociation from a genre-critical analysis, as stated in e.g. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 18–20. Besides an appreciation of genre and form criticism, they point out four hermeneutical problems: (1.) „Die überwiegende Mehrheit der biblischen Psalmen läßt sich streng genommen keiner üblichen Gattung zuordnen, außer man definiert sie so allgemein, daß sie nur noch die Geschehens- und Sprachmuster der Grundsituationen Klage und Bitte, Lob und Dank wiedergeben.“ (18); (2.) „Indem die gattungsgeschichtliche Psalmenexegese, unter Absehung von ihren eigenen Prinzipien, bestimmte Psalmen nach inhaltlichen Kriterien zu Gruppen zusammenfasste ..., macht sie bereits selbst deutlich, daß ihre ‚Gattungsprinzipien‘ nur begrenzte Gültigkeit haben können.“ (19); (3.) „Die gattungskritisch dominierte Psalmenexegese läuft Gefahr, den konkreten Psalm, insbesondere sein individuelles sprachliches und theologisches Profil, zu nivellieren.“ (19); (4.) „Der gattungskritische Ansatz hat mit seiner Fixierung auf die Gattung des Einzelsalms wenig Interesse am Psalmenbuch als Ganzem. Er ist methodisch nicht in der Lage, den Vorrang der Zusammenstellung von einzelnen Psalmen zu kleineren Sammlungen zum vorliegenden Psalmenbuch zu erklären.“ (19). At the 57th Colloquium Biblicum Lovaniense on the composition of the Psalter in 2008 in his keynote speech, E. Zenger replicates these four hermeneutical problems and stresses the “epochale Wende” (17) and the “Grenzen der gattungsgeschichtlichen Fokussierung” (19) according to H. Gunkel. cf. E. ZENGER, *Psalmenexegese und Psalterexegese* 17–24. For H. Gunkel’s position cf. H. GUNKEL, *Einleitung*.

6 E. ZENGER, *Psalmenexegese und Psalterexegese* 24.

deren Psalmengruppen gibt, und schließlich fragt sie, ob es Psalmen gibt, die in der Buchkomposition eine auffallende Funktion haben. Darüber hinaus untersucht sie, ob und inwiefern die von den Sammlern bzw. Redaktoren den einzelnen vorangestellten Überschriften als Indizien für die Entstehung und Programmatik der Buchkomposition gewertet werden können.⁷

Two more aspects are taken into account: (1) According to a canonical view, intertextual discourses are observed, which are especially applied to the books of Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel.⁸ (2) Questions concerning background and aims of the compilation are taken into consideration, which are indistinguishable from questions regarding authors or editors and recipients. Beyond only synchronic considerations, in so doing, the approach implies diachronic research.

... Beobachtungen werden ... sowohl synchron als auch diachron interpretiert, d. h. es geht sowohl um die Nachzeichnung des im Psalmenbuch gegebenen Textzusammenhangs (*lectio currentis*, Bahnlesung) als auch um die Erforschung der Sammlungs- und Redaktionsprozesse, die diesen Textzusammenhang geschaffen haben. Anders als die traditionelle Literarkritik, die gegebenenfalls aufgezeigte Wachstumsstufen eines Psalms nur als innerpsalmische Phänomene beurteilt, versucht die neue Psalterexegese derartige Wachstumsspuren redaktionsgeschichtlich mit der Formation von Psalmengruppen und Teilpsaltern sowie des Psalmenbuchs insgesamt in Verbindung zu bringen.⁹

Especially here, basal queries have been raised, as early as 1996 by M. Millard in his basic criticism of the approach,¹⁰ and in selective critiques *inter alia* by K.-P. Adam¹¹ and M. Saur¹². With respect to this criticism, F.-L. Hossfeld and E. Zenger have incessantly updated their model of the history of redaction. This can be traced for example, in their chapters in the "Einleitung in das Alte Testament."¹³ Recently, the approach of the "Neuere Psalmen- und Psalterexegese" has been challenged by studies by *inter alia* A. Brodersen¹⁴ and D. Willgren

7 E. ZENGER, Psalmenexegese und Psalterexegese 30.

8 Cf. E. ZENGER, Psalmenexegese und Psalterexegese 30. For hermeneutical questions cf. further E. ZENGER, Der Psalter als Buch 1–57; E. ZENGER, Der Psalter als biblisches Buch 324–334; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmenauslegung im Psalter 237–257; J. SCHNOCKS, Psalmen 31–33, 50–67.

9 E. ZENGER, Psalmenexegese und Psalterexegese 30.

10 Cf. M. MILLARD, Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. To get the very basal discussion of hermeneutics especially in relation to M. Millard (cf. his monograph M. MILLARD, Komposition) cf. the discussion in Biblical Interpretation: M. MILLARD, Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese; R. RENDTORFF, Anfragen; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Wege der Psalmenexegese 332–343; M. MILLARD, Respons 344–345.

11 Cf. K.-P. ADAM, Held 131–133.

12 Cf. M. SAUR, Königspsalmen 72, fn. 86.

13 Cf. the progression from the first to the most actual ninth edition of the "Einleitung in das Alte Testament," E. ZENGER, Buch der Psalmen 441–452.

14 Cf. A. BRODERSEN, End.

who takes into account the “transmission and canonization of psalmody in light of material culture.”¹⁵

1.2 The approach to the *theology of the Psalter*

The question of a book’s composition as a consequence of macro-structural observations implies that the Psalter cannot be regarded as a random collection of single psalms, but rather as a “*theologisches Gesamtkunstwerk*”¹⁶ which grew and developed gradually. The approach is based on observations on the Masoretic Psalter as starting point.¹⁷ Here, the question of what constitutes a theological message is not only about a single psalm but of series and groups of psalms, as well as the Psalter as a whole.¹⁸

It is not the purpose of the present chapter to point out the genesis of this approach in detail. G. v. Rad interprets the psalms as Israel’s answer towards God’s saving acts, without referring to compositorial elements of the Psalter.¹⁹ Regarding a theology of the Psalter, I further mention the work of B.S. Childs,²⁰ the genre-critical analysis by P.D. Miller,²¹ and the literary- and redaction-critical analysis by H. Spieckermann.²² Regarding Pss 90–150 I refer to E. Ballhorn.²³ H.-J. Kraus in his “*Theologie der Psalmen*” combines the results of genre- and form-criticism with selected theological topics.²⁴ After the commentary on the psalms in his first two “*Werkbüchern*” in 2010, B. Weber presented a third “*Werkbuch*” on theology and spirituality of psalms and Psalter, suggesting a “*Trippelouvertüre Ps 1–3*.”²⁵ In this collection, he is detecting a precise trail for further theological exploration concerning the theology of the entire Psalter and points out several topics passing throughout the Psalter.²⁶

The six theological threads mentioned and reasoned by F.-L. Hossfeld, i. e. the “*tension of lament and praise*,”²⁷ the “*echo of history*,”²⁸ “*the presence of God in*

15 D. WILLGREN, *Formation* 369–392.

16 E. ZENGER, *Psalmenexegese und Psalterexegese* 64.

17 For a critique on this approach cf. also D. WILLGREN, *Formation* 3–33.

18 Cf. F.-L. HOSSFELD, *Psalmen* 691, K. SEYBOLD, *Psalmen/Psalmenbuch* 622; B. JANOWSKI/F. HARTENSTEIN, *Psalmen/Psalter 1766–1769.1772–1774*. Cf. further the “*final discussion*” within this volume p. 473–482.

19 Cf. G. VON RAD, *Theologie* 366–473.

20 B.S. CHILDS, *Biblical Theology* 191–195.

21 P.D. MILLER, *Lord*.

22 H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*.

23 E. BALLHORN, *Telos*.

24 H.-J. KRAUS, *Theologie*.

25 B. WEBER, *Werkbuch Psalmen III* 51. Cf. also his contribution within this volume.

26 B. WEBER, *Werkbuch Psalmen III*.

27 Cf. further F.-L. HOSSFELD, *Klage*; U. RECHBERGER, *Klage*.

space and time,”²⁹ the focus on “David as an authority figure,”³⁰ the “theology of the poor,”³¹ and the “canonical importance of the Psalter,”³² form the base of the content of the present volume.³³

2. Poor and poverty theological accentuations in the Psalter

The present chapter focuses on the fifth thread mentioned above, namely the ‘theology of the poor.’ In the following, first, the semantic and substantive basis of the study of theology of the poor will briefly be discussed in three attempts (see 2.1 Primary remarks); second, psalms referring to the “theology of the poor” are named and their statements analyzed (see 2.2 A synchronous passage through the Psalter); and third, a synthesis of how the statements analyzed are related to one another and to the composition of the Psalter is undertaken (see 2.3 Interpretation). The aim of the argument is the presentation of the “theology of the poor” as a constructive contribution to a theology of the Masoretic Psalter according to the hermeneutics of the *Neuere Psalmen- und Psalterexegese*.

2.1 Primary remarks

Psalms do not speak in a simple general way of “poverty.” Rather, the “theology of the poor” in the Psalter is presented as being complex and multi-layered. Altered poor and poverty theological accents are set and expressed in differentiated ways. In addition, psalms also refer to conceptions of “poverty” without a corre-

28 Cf. further J. GÄRTNER, *Geschichtspsalmen*.

29 Cf. further C. KÖRTING, *Zion*.

30 Cf. further F.-L. HOSSFELD, *David als exemplarischer Mensch*; F.-L. HOSSFELD, *David im Wallfahrtspsalter*; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Überlegungen*.

31 Cf. further my own thesis J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt*. Within my thesis I witness divergent accents of the “theology of the poor” in: Pss 4; 9/10; 12; 14; 18; 22; (24); 25; 31; 34; 35; 37; 40/41; 68; 69; 70; 72; 74; 76; 79; 82; 86; 102; 103; 107; 109; 112; 113; 116; 119; 132; 138; 140; 142; 143; 146; 147; and 149. I reason my choosing within this chapter in 2.1 and further in 2.2. For a more detailed reason cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 317–471, 473–478.

32 Cf. further F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Schriftauslegung*; F.-L. HOSSFELD/T.M. STEINER, *Problems*.

33 Cf. also the preface to this volume p. 9–12 and the short introductions on p. 13, 83, 173, 259, 317, and 393. For a more detailed description and discussions of these six threads cf. the introduction of the first commentary volume by F.-L. Hossfeld and E. Zenger in *NEB: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 1–50*, 23 and E. Zenger’s “outlook” in E. ZENGER, *Psalmenexegese und Psalterexegese*. Cf. further F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, *Psalmen/Psalter 1766–1769, 1772–1774*.

sponding term as we further witness “poverty” in psalms although a corresponding term is not mentioned.³⁴ In my monograph on the “theology of the poor” in the psalms, I state and discuss three definitions, none of which leads to an explicit demarcation of “psalms of the poor:”

“A psalm is called a ‘psalm of the poor’ when the term ‘poverty’ or ‘poor’ is used.”³⁵ This first *semantic definition* already substantially affects the question whether “poverty” can be assumed in a primarily material or a primarily religious understanding, and furthermore, it raises the question as to what extent these understandings are interwoven. With G.J. Botterweck a word field “poor” can be fixed, which comprises (a) terms derived from the root ענה II: עָנִי (miserable) and עֲנָיִים or עֲנָיִים (miserables) and the term עֲנָיָהּ (misery); (b) אֶבְיֹן (needy [n.], needy [adj.]) and אֶבְיָנוּת (needy [n.], needy [adj.]); (c) דָּל (helpless [n.], helpless [adj.]); and (d) רָשׁ (poor [n.], poor [adj.]).³⁶ Based on H.-J. Kraus this word field may be expanded by intergrating the expression (e) חַלְבָּה (weak [n.], weak [adj.]), which appears only in Ps 10:8, 10, 14,³⁸ and (f) one term mentioned in Pss 9:10; 10:18; 74:21: דָּד (smashed). These terms altogether cover a spectrum of meaning: it could mean to be afflicted materially (e.g., דָּל, חַלְבָּה), it could refer to a violent-prone context (e.g., דָּד), or stronger, but not exclusively bear material *and* religious connotations (e.g., אֶבְיָנוּת, עֲנָיָהּ).³⁹ The difficulty of blanket literary differentiation is compounded by several aspects: nouns can sometimes have divergent meanings compared to their verbal roots;⁴⁰ double-terms such as עֲנָיָהּ וְאֶבְיָנוּת etc. can have a spectrum of nuance meaning that goes beyond single terms. Furthermore, terms can have different connotations that are evoked by the content of the respective psalms in which they are found. Also observable is a different use of individual terms for describing *others* on the one hand and *self-*

34 E.g., Ps 49:3 expresses equality when v. 3 refers to עֲשִׂיר וְאֶבְיָנוּת – thus the psalm does not refer to the “theology of the poor”.

35 „Ein Psalm ist als ‚Armenpsalm‘ zu bezeichnen, wenn er ‚Armut‘ oder ‚Arme‘ als Begriff nennt,“ J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 318 (italics by the author).

36 רָשׁ is here translated as “poor” (sg.) because it is the antonym to עֲשִׂיר (rich), especially in the Proverbs, e.g. Prov 14:20, cf. M. SÆBØ, רישׁ 446–449; and U. BERGES/R. HOPPE, *Arm und reich* 1–12.

37 G.J. Botterweck stats a word field “poor,” including the terms: דָּל, אֶבְיָנוּת, דָּלָה, דָּלָה resp. דָּלָה in combination with עָם or אֶרֶץ, מַסְכֵּן, עָנִי, עֲנוּ, עָנָה, עָנָה, רָשׁ, רָשׁ, רִישׁ, חֹר, חֹסְרוֹן, and מַחְסוֹר, cf. G.J. BOTTERWECK, אֶבְיָנוּת 31. Cf. further U. BERGES/R. HOPPE, *Arm und reich* 11.

38 H.-J. Kraus refers to terms, which are used to describe people “with a special relationship to YHWH”: עָנִי, עָנָה, אֶבְיָנוּת, דָּל, and חַלְבָּה, cf. H.-J. KRAUS, *Psalmen* 1–59, 109.

39 Cf. my discussion in J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 318–327. Especially regarding the terms אֶבְיָנוּת and עָנָה (primarily) material and a (primarily) theological understanding of poverty oscillates. Cf. for this purpose also G.J. BOTTERWECK, אֶבְיָנוּת 28–43; S. GILLINGHAM, *Poor* 17–19; E.S. GERSTENBERGER, עָנָה II 247–270; A. GROENEWALD, Psalm 69, 151–153; A. GROENEWALD, *Psalms* 69, 33–34, 433–436; R. MARTIN-ACHARD, עָנָה ‘nh II elend sein 341–350; and U. BERGES/R. HOPPE, *Arm und reich* 13–14.

40 I discuss the differentiation between דָּד and דָּכָה resp. דָּכָה shortly in: J. BREMER, *Relationship.*

designations of the speaker on the other hand. Further terms that should be related to the conception of poor and poverty can be found in the *personae miserae* (גַּר [stranger], יתום [orphan] und יתומה [widow]); the attribution of further terms to the word field “poor” is debatable.⁴¹ One key difficulty in the categorization of the psalms is that not all psalms that include terms from the word field “poor” should be labelled as “psalms of the poor.” Conversely, a psalm that features none of the above mentioned terms, nor the *personae miserae* may be categorized as a “psalm of the poor.”

These weaknesses lead to the proposal of a second, more open definition: “A psalm can be described as a ‘psalm of the poor’ when it addresses ‘poverty’ or ‘the poor’.”⁴² On the one hand, the strength of this *thematic definition* lies in solving the fundamentally rigid specification of the semantic definition. On the other hand, at the same time, there is a weakness in the openness of the understanding of thematising of “poverty” or “poor” which is multi-layered: “Poverty” or “poor” can be topicalized, when the praying person refers to himself/herself as “poor” (Pss 9:14; 25:16; 31:8; 40:18; 69:30; et al.), or when he/she implicitly or explicitly refers to a group that is called “poor” (*In-group*, cf. Pss 12; 14; 18; 22 etc.), or when a psalm speaks about his or her “poverty,” highlighting the ancient Near Eastern motif of *caring*: be it in the form of legal assistance (Pss 10:18; 15:9; 68:6; 72:2, 4; 76:10; 140:13), supply (Pss 22:27; 132:15; etc.) or similar. – *To what extent* “poor” and “poverty” are addressed, is up to perception and interpretation.⁴³

A third definition is proposed and discussed by F.-L. Hossfeld and B. Janowski: “A psalm is called a ‘psalm of the poor’ when the constellation of persons ‘speaker – YHWH – enemy’ is extended to the constellation ‘speaker – YHWH – enemy – poor’.”⁴⁴ However, this *sociological definition* cannot serve to delineate a “psalm of the poor” in a general way. B. Janowski only refers to psalms in which the constellation “von den Subjekten JHWH, Beter und Feind” is mentioned;⁴⁵

41 For a brief conversation between W.D. Tucker, Jr. and me regarding this point cf. W.D. TUCKER, JR., Power 184, fn. 60; and J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 327–329.

42 „Ein Psalm ist als ‚Armenpsalm‘ zu bezeichnen, wenn er ‚Armut‘ oder ‚Arme‘ thematisiert.“ J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 329 (italics by the author).

43 E. Zenger shows this for Ps 4, cf. E. ZENGER, ‘Gib mir Antwort’ 377–403. He collects different ways of interpretation and suggests a dating he later contradicts, cf. E. ZENGER, Morgenröte 234–241; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 1–50, 5–27, 59–62; et al. I will provide a very brief focus on the theology of Ps 4 in 2.2.1.

44 „Ein Psalm ist als ‚Armenpsalm‘ zu bezeichnen, wenn die Personenkonstellation ‚Beter – JHWH – Feind‘ zur Konstellation ‚Beter – JHWH – Feind – Armer‘ erweitert wird.“ Bremer, Wo Gott sich auf die Armen einlässt, 331 (italics by the author).

45 B. JANOWSKI, Konfliktgespräche 58.

while F.-L. Hossfeld refers to the first two Davidic compositions (Pss 3–40/41; 51–71; 72) only.⁴⁶

Because of these difficulties of definitions referring to the complex nature of the psalms’ “theology of the poor,” in contrast to generalizations, *we should not speak of “psalms of the poor” but of “psalms with a poor and poverty theological accentuation.”*⁴⁷ Dealing with the “theology of the poor” is thus difficult not only for semantic and substantive reasons; it is further dependent on each exegete’s interpretation of a psalm.

2.2 A synchronous passage through the Psalter

The following analysis witnesses the “theology of the poor” according to the discussions of the suggested definitions and the proposal concluded above (see 2.1).⁴⁸

2.2.1 Poor and poverty theological accentuations in the first book (Pss 1–40/41)

The very first of the psalms to be mentioned, *Ps 4*, immediately challenges the attribution of a connotation referring to the “theology of the poor” and demonstrates its complexity; the psalm does not witness a term directly referring to “poverty.” The speaker addresses the *בְּנֵי אִישׁ* in v. 3, asking: *בְּנֵי אִישׁ עַד־מָה כְּבוֹדִי* (v. 3a). According to v. 3b, the *בְּנֵי אִישׁ* love vain words and seek after lies (*לְכַלְמָה* (v. 3a). According to v. 3b, the *בְּנֵי אִישׁ* love vain words and seek after lies (*תִּתְאַהֲבוּ רִיק תְּבַקְשׁוּ כֶזֶב*, v. 3b). The context of the psalm allows the *בְּנֵי אִישׁ* to be understood as “Mächtige”⁴⁹ from whom the speaker distances himself. In a confession of trust he refers to his unfair position and situation of danger (vv. 7–9).⁵⁰ He is in a high degree concerned about justice.⁵¹

46 Cf. F.-L. HOSSFELD, Profile 66. F.-L. Hossfeld differentiates “spezifisch individuelle Nöte” and “überindividuelle gesellschaftliche Zustände” (F.-L. HOSSFELD, Profile 66). According to him, only the last lead to the declaration for a psalm as a “psalm of the poor.” In my point of view, this restricts the “theology of the poor” too much. Instead, the differentiation coined by F.-L. Hossfeld shows the complexity of the the “theology of the poor.” “Die Schwierigkeit, dass zwischen persönlicher Notlage und gesellschaftlicher Misslage nicht zwingend unterschieden werden kann, tut sich dabei aber ebenso auf wie die Schwierigkeit, dass auch eine im Psalm geschilderte persönliche Notlage auf im Psalm nicht genannte gesellschaftliche Strukturen zurückzuführen sein mag.” J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 332.

47 J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 333.

48 The synchronous passage I offer here, is a brief extraction of the more detailed discussion in my monograph J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 334–409. Cf. further: J. BREMER, *Strukturbeobachtungen* 6–22; J. BREMER, *Developments* 101–116; and for Pss 3–41: J. BREMER, ‘Armenredaktion’ 184–189.

49 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 1–50, 60.

50 Cf. M. DAHOOD, *Psalms* 1–50, 23; H.-J. KRAUS, *Psalmen* 1–59, 169–170 (referring to Egyptian

*Ps 9/10*⁵² is indisputably a paragon of the “theology of the poor” of the psalms. In no other psalm there are so many different terms for poverty and poor used,⁵³ and is poverty discussed to such a high degree. The double-psalm brings together thematic threads such as thanks and praise, lament and judgement, coupled with statements on wicked and essentially the “poor.” The speaker himself, who also refers to his “misery” (עָנִי, Ps 9:14), asks God to be lifted up from the gates of death (מָוֶת מִשְׁעַרֵי מָוֶת, Ps 9:14), so that (לְמַעַן, Ps 9:15) he will proclaim all the praises of YHWH (סַפֵּר, Cohortative *Pi’el*, Ps 9:15) in the gates of the daughter Zion (בַּת-צִיּוֹן) (שְׂעָרֵי בַת-צִיּוֹן, Ps 9:15) and rejoices (גִּיל, Cohortative *Qal*, Ps 9:15) about YHWH’s rescue (יְשׁוּעָה, Ps 9:15). To what extent the rescue of the speaker *is already* (according to H.-J. Kraus et al.) or *is not yet* (according to F.-L. Hossfeld et al.) accomplished, is not clear. Ps 9:14–15 gives no indication of any rescue that has already taken place.⁵⁴ However, if one understands the praise of the speaker in Ps 9:2–4 as a consequence of the rescue that has been accomplished, the

parallels); P.C. CRAIGIE, *Psalms 1–50*, 80 (referring to Ps 62:9); E. ZENGER, ‘Gib mir Antwort’ 388; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 59.60; B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I* 60; W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., *Psalms 40*; J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 336–339. For a different understanding cf. P. CASSETTI, *Leben* 261–269; and further M. OEMING, *Psalm 1–41*, 68.

- 51 Cf. E. ZENGER, ‘Gib mir Antwort’ 234–241; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 66. ”Was er [the speaker – J.B.] in V. 2b als Proprium des Gottes JHWH bekennt, nämlich daß es ihm um ein menschenwürdiges Leben aller, besonders der Armen und Schwachen geht, insofern er der ‚Gott der Gerechtigkeit‘ ist, dies in ihrem Sozial- und Wirtschaftsgebaren zum Maß ihres Tuns zu machen, dazu fordert er ‚die Menschenkinder‘ [יִשְׂרָאֵל – J.B.] in V. 6ab auf. Es scheint, daß hier metaphorisch von ‚Opfern der Gerechtigkeit‘ die Rede ist. Die Angesprochenen sollen jene ‚Schlachtopfer‘ darbringen, die wirklich zum ‚Heil‘ führen, d.h. sie sollen soziale Gerechtigkeit praktizieren, aufhören, die Armen auszubeuten, denn dies heißt ‚auf JHWH – und nur auf ihn – vertrauen!‘,“ E. ZENGER, ‘Gib mir Antwort’ 394.
- 52 I count Pss 9 and 10 as a single psalm for the following reasons: Its form as an acrostic (even though there are some irregularities in Ps 10:1–11), the missing superscription in Ps 10, and further, similarities both, in speech and style. Pss 9–10 as a single psalm read: R. GORDIS, *Psalm 9*, 104–110; P.C. CRAIGIE, *Psalms 1–50*, 116–117; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 81; M. OEMING, *Psalmen 1–41*, 90; B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I* 79; H.-J. KRAUS, *Psalmen 1–59*, 218; P.D. MILLER, *Ruler* 189; F. HARTENSTEIN, ‘Schaffe mir Recht, JHWH!’ 253–258; W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., *Psalms 63*; W. BRUEGGEMANN, *Psalms 9–10*, 3–15; N. FÜGLISTER, ‘Hoffnung der Armen’ 101–123; and in detail: D. SAGER, *Polyphonie 23–40*, 128–129; J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 339–343. *Psalm 9 und 10* as two psalms read: G. BARBIERO, *Psalmenbuch* 88–114, 114–140.
- 53 The most common terms to express poor and poverty in the first book of psalms, עָנִי resp. עָנִיּוֹם can be found seven times within six verses (Pss 9:13, 19; 10:2, 9[twice], 12, 17); עָנִי as a noun can be found in Ps 9:14 to declare the speaker as “miserable” (עָנִי). The term חֲלָקָה (weak) resp. חֲלָקָיִם (weak), as I already stated above in 2.1 can only be found in Ps 9/10 with three references (Ps 10:8, 10, 14). The term דָּרַךְ (smashed) can be found twice (Ps 9:10; 10:18). The common term אֲבִיּוֹן (needy) can be found one time only (Ps 9:19, parallel to עָנִי). The double-term עָנִי וְאָבִיּוֹן (miserable and needy) is not attested. But I add the attestations of the יָתוֹם (orphan, Ps 10:14, 18).
- 54 Cf. B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I* 78.

speaker has already been saved. The reason for the praise of the speaker is YHWH's actions as a judge for the righteous (v. 5), whereby, as it is the case for God's rescue so also for God's actions as a judge, it stays ambiguous since these actions already took place or will take place. Throughout the double-psalm, the themes of YHWH's praise by the speaker, YHWH's legal actions as judge, and the rescue of the poor are very closely related, and are reiterated in the description of the (paradigmatic) wicked (Ps 10:2–11). At the end of the double-psalm, it is affirmed that YHWH has heard (שָׁמַעְתָּ, Ps 10:17, perfect form) the desire of the miserable persons (עָנִיִּים, Ps 10:17), makes their hearts strong (תָּרַחֵם, Ps 10:18, imperfect form) and pricks up their ears (תִּקְשֵׁיב, Ps 10:17, imperfect form), to defend the rights of orphans and smashed (לְשֹׁפֵט יְתוּם וְיָדָד, Ps 10:18).⁵⁵ The prominent position of Ps 9/10 for the consideration of the “theology of the poor” of the Psalter will be discussed below.

The motif of YHWH as judge is also inherent in the “theology of the poor” of Ps 12. The relevance of the statement in v. 6 (cf. also v. 7) is underlined in the way that God himself declares (prophetic speech⁵⁶): “Because of the oppression of the עָנִיִּים, because of the groans of the אֲבִיּוֹנִים now I want to get up, YHWH speaks; I will put into rescue, for which they long.” (Ps 12:6)⁵⁷ YHWH's reaction is congruent with the suffering of the needy and the wretched as well as the ones “for which they long” (פּוֹחַ, *Hif'il*).⁵⁸ The plural-forms of the parallel mentioned עָנִיִּים and אֲבִיּוֹנִים suggest a non-individual, general focus of the statement.

In Ps 14 the “theology of the poor” can only be found in v. 6, which, like v. 7, seems to be a secondary addition to the psalm.⁵⁹ Named here is the miserable, whereas it cannot be said what is explicitly meant by the phrase עֲצַת-עָנִי (“plan of a miserable”). Especially, since the constructus-form is not determined here, it is again to be assumed that there is a paradigmatic miserable, who is focused on

55 Cf. R. GORDIS, Psalm 9/10, 119; H.-J. KRAUS, Psalmen 1–59, 226; P.C. CRAIGIE, Psalms 1–50, 26; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 1–50, 88; N. FÜGLISTER, ‘Die Hoffnung der Armen’ 110–123; M. OEMING, Psalmen 1–41, 95; W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., Psalms 66; J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 342–343.

56 Cf. P.C. CRAIGIE, Psalms 1–50, 137; et al. Cf. further A. DOEKER, Gottesrede 123–135.

57 Ps 12:6 is very difficult regarding textual criticism. Cf. my argumentation in J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 344, fn. 1132. For the understanding of the term עָתָה (“now”) cf. J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 344–345; R. SCORALICK, ‘Wegen der Gewalt’ 195–196.

58 Cf. W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., Psalms 73; regarding the equivalence between God's acts and the fate of the “poor” cf. J. BREMER, “Doch den אֲבִיּוֹנִים hob er aus עוֹנֵי empor” 53–82.

59 “[v. 6 – J.B.] hebt sich ... als ‚Ihr-Anrede‘ deutlich von 1–5 [vv. 1–5] ab. Nachdem der Sprecher seine ‚prophetische Vision‘ erzählt hat, wendet er sich nun direkt an die, deren Treiben in 1–5 [vv. 1–5] verurteilt wurde. Der Vers dürfte kaum ursprünglich sein.” F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 1–50, 100.

In the acrostic *Ps 25*, the speaker designates himself with the adjectives יָחִיד וְעָנִי (“lonely and miserable,” v. 16) and speaks of עָנְיִי (“my misery,” v. 18). Despite the strong vocabulary of the psalm (see v. 19b: וְשָׁנְאַתְּ הַמָּס שְׁנֹאוֹנַי), this self-designation is not based on a material “poverty” (see also Pss 31:8; 40:18). The speaker’s enemies are described only in very general terms (compare vv. 2, 19); the psalm emphasizes primarily the speaker’s individual guilt (see e.g., v. 7a: חַטָּאוֹת נְעוּרַי וּפְשָׁעַי אֶל-תִּזְכֹּר) and, through his own words, draws the image of a very thoughtful and self-reflective “miserable and lonely” person.⁶⁷ In so doing, the speaker’s distressing situation recedes into the background.⁶⁸ Also, the mentioning of עָנָוִים in v. 9 does not suggest a kind of material poverty.

Unlike the description of enemies in *Ps 25*, the emergency situations experienced by the speaker in *Ps 31* are concretely explained. However, their historical place is to be inquired, especially since none of these needs (see vv. 10–11: illness, vv. 12–13: social isolation, v. 14: public persecution, v. 19: indicated legal shortcoming) is described in more detail. W. Brueggemann and W.H. Bellinger, Jr. refer in this respect to the psalm’s particular suitability as “adaptable for life and various crises worshippers may face.”⁶⁹ M. Oeming goes so far as to regard the psalm as pure “Schreibtischarbeit”⁷⁰ of later times, “[i]n dem ein Bibelkenner mit vorgegebenen Farben ein Modell für immer neue Rettungstaten Gottes malt.”⁷¹

Ps 34 shows close formal and substantive relationships to *Ps 25*: Both psalms are acrostics in which the ו-verse is missing and at the end a פ-verse was added. Furthermore, four verses begin even with the same word: Pss 25:12 and 34:13; Pss 25:15 and 34:16; Pss 25:16 and 34:17; Pss 25:22 and 34:23.⁷² Both psalms frame the group of Pss 25–34. Although the speaker does not designate himself with a poverty term, he shows a strong identification with the עָנָוִים, who are mentioned by him. In addition to his own deliverance (v. 5), he names the rescue of the עָנָוִים (v. 7): מִכָּל-צָרוֹתָיו הוֹשִׁיעֵנִי. Vv. 8–10 (cf. also v. 11b) extend YHWH’s actions to all who are in fear of YHWH. In v. 11a it is stated: כִּפְיָרִים רָשׁוּ וְרָעֲבוּ. A literal translation is: “young lions go hungry and starve.” According to E. Zenger, the “young lions” can be understood as a metaphor for voracity and permanent robbery with reference to Job 4:10–11.⁷³ W. Brueggemann und W.H. Bellinger, Jr.

67 Cf. especially H.-J. KRAUS, *Psalmen 1–59*, 351–352. For interconnections between Pss 25 and 37 cf. P.J. BOWEN, *Relation*.

68 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 192; H.-J. KRAUS, *Psalmen 1–59*, 395, 399. Very carefully argues P.C. CRAIGIE, cf. P.C. CRAIGIE, *Psalms 1–50*, 260.

69 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., *Psalms 157*.

70 M. OEMING, *Psalmen 1–41*, 183.

71 M. OEMING, *Psalmen 1–41*, 183.

72 Cf. P.C. CRAIGIE, *Psalms 1–50*, 277–278; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 210–211.

73 According to F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 212.

see them as “examples of self-sufficiency” and add “Even these lords of the jungle will go without food and will suffer....”⁷⁴ This suggests a poor and poverty theological connotation. It gets even clearer by the translation of the LXX, which reads *κββριδιδιμ* or *κββριδιδιμ* instead of the Hebrew term *קבבירידים* (“young lions,” v. 11) and translates as *πλοσσοι* (“rich”). This would disambiguate the understanding of the “theology of the poor,” but would mean to assume a conjecture, since MT in this case offers the *lectio difficilior*.

Ps 35 expresses the closeness of the speaker to the *עני וְאָבִיּוֹן* resp. the *עני וְאָבִיּוֹן*. The double-term here appears for the first time in a synchronous reading sequence. His agility (*נַפְּשׁוֹ*) will rejoice over his own deliverance (v. 9); all his bones, i. e. his entire human being, his personhood (see also *Pss 32:3; 38:8*)⁷⁵ will rejoice (v. 10), because YHWH (“you”) saves the miserable (*עני*) from the stronger (*מִחֶזֶק מִמֶּנּוּ*) and the miserable and needy (*עני וְאָבִיּוֹן*) from the one who robs him (*מִגְזֹלוֹ*). *Ps 35*, like its immediate neighbour *Ps 34* as well as *Pss 4; 12; and 22* shows that the theme of YHWH turning to the “poor” is a primary characteristic of YHWH. In *Ps 35:10* this is connected to the motif of rescue.

In *Ps 37*, the statement about the *עניים* combines with the land motif; they are – although not exclusively – awarded to the land (v. 11): they will own it and rejoice in the fullness of peace (*רֵב שְׁלוֹמִים*).⁷⁶ This refers to the “poor” in general. *עני וְאָבִיּוֹן* are further referred to in v. 14b as opponents of the wicked;⁷⁷ whilst the wicked themselves perish by their suggestion against the *עני וְאָבִיּוֹן*. In *Ps 37* again the ‘revolutionary’ motif becomes present, which was stated already also for *Pss 18* and *34*. According to the ‘revolutionary’ motif, social structures are reversed upside down and downside up. Nevertheless, the content and the achrostic form of the psalm refer to a wisdom character.

At the end of the first book of the Psalter, poor and poverty theological statements occur both, in *Ps 40* and *Ps 41*, which are often considered together.⁷⁸

74 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., *Psalms 169*. Regarding *Ps 34* cf. also P.J. BOTHA, *Setting* and P.J. BOTHA, *Psalm 34*.

75 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 221. H. Gunkel asks, if there is a hint for the illness of the speaker, which is not attested by *Ps 35*, cf. H. GUNKEL, *Psalmen 76*.

76 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 1–50*, 229; and further U. BERGES/R. HOPPE, *Arm und reich 51*.

77 Cf. C. STICHER, *Rettung 42*; further W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., *Psalms 183–184*.

78 Regarding the connection between *Pss 40* and *41* cf. especially G. BARBIERO, *Psalmenbuch 613–628*. For U. Berges *Pss 40* and *41* concentrate even the whole “theology of the poor” in the first book of psalms: “Dem Endtext folgend, lesen Sie sich in chiasmischer Abfolge als Dank (40,2–11), Klage (40,12–18), Lehre (41,2–4), Klage (41,5–11), Dank (41,12–13.14) des armen und bedrängten Beters, der JHWH als Hilfe und Rettung erfuhr (Ps 40,14–18; par. Ps 70!). Dies soll andere motivieren, sich ebenfalls JHWH anzuvertrauen (40,5) und auf das durch ihn gewendete Schicksal des ‚Schwachen‘ zu achten (41,2). Aber der Aspekt der aktiven Hilfe für

In *Ps 40*, at the end of the psalm in v. 18a, a self-designation of the speaker occurs as עָנִי וְאֶבְיוֹן. This describes the position of the “miserable and needy,” which contrasts with YHWH (v. 18b). The previously given plaintive self-designation of the speaker describes his emergency situation (vv. 12–18), but also reveals a high degree of self-reflection.⁷⁹

In *Ps 41* – for the first time following a synchronous reading sequence – a ‘poor and poverty ethos’ can be witnessed. It is not about the “poor,” rather the psalm praises those who take care of the לָל (“helpless”)⁸⁰: אֲשֶׁרִי מְשַׁכֵּיל אֶל-דָּל: v. 2a.⁸¹ “YHWH acts to enhance life for those who enact YHWH’s compassion and justice in the world.”⁸²

2.2.2 Poor and poverty theological accentuations in the second book (Pss 42–71; 72)

Ps 68 emphasizes the subject of legal care and welfare for the *personae miserae*: יְתוֹם (orphans) and אֵלְמָנוֹת (widows). God is their father (אָב) and judge (דִּין) in his holy dwelling (בְּמַעוֹן קִדְשׁוֹ, v. 6). The psalm further describes God as the one who let the lonely ones live at home and leads prisoners out into prosperity (מוֹשִׁיב מוֹשְׁבוֹת בְּכוֹשְׁרוֹת וְיְחִידִים בֵּיתָהּ מוֹצִיא אֶסְרִירִים בְּכוֹשְׁרוֹת (אֶת-יְחִידֵי הַיָּבֵשׁ, v. 7a), while rebellious live in a parched land (אֶת-סוֹרְרִים שְׁכֵנוֹ צָחִיחָה, v. 7b); and according to v. 11 he cares for the miserable (תִּבְכֶּן בְּטוֹבֶתְךָ לְעָנִי, “you care for the miserable in your goodness”).

While *Ps 68* depicts the legal care and welfare for orphans (יְתוֹמִים, *Ps 68:6*), widows (אֵלְמָנוֹת, *Ps 68:6*), miserable (עָנִי, *Ps 68:11*), and also lonely (יְחִידִים, *Ps 68:7*) and prisoners (אֶסְרִירִים, *Ps 68:7*), *Ps 69:2–5* describes how the paradigmatic⁸³ speaker experiences an existential threat through the use of ancient Near Eastern images.⁸⁴ A high degree of self-reflection can be recognized in vv. 6–14b: his own folly and his own fault are not hidden from God either (יְדַעְתָּ יְדַעְתָּ לֹא-נִכְחַדּוּ לֹא-נִכְחַדּוּ לֹא-נִכְחַדּוּ, v. 6).⁸⁵ Vv. 20–30 emphasize his social disdain and disparagement. Here, the speaker at the end describes his position as עָנִי וְכוֹאֵב

die Bedürftigen wird dabei nicht ausgeklammert sein.” U. BERGES/R. HOPPE, *Arm und reich* 51–52.

79 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 360–363.

80 Regarding the question, if *Ps 41:2b–4* might refer to the לָל himself cf. my very brief discussion in J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 364, fn. 1218.

81 For a didactic understanding of the *Hif'il*-participle of the root שָׁכַל cf. N. LOHFINK, *Armen* 12.

82 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., *Psalms* 200.

83 Cf. A. GROENEWALD, *Psalm 69*, 131–132; et al.

84 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100, 263 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 2, 173).

85 Cf. especially A. GROENEWALD, *Psalm 69*, 61–67; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100, 263–264 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 2, 173–174); C. DE VOS/G. KWAKKEL, *Psalm 69*, 165–171.

(“miserable and suffering,” Ps 69:30). God’s help may protect him (יְשׁוּעַתָּה אֱלֹהִים) (תְּשַׁבְּנֵנִי, v. 30b).⁸⁶ This protection is the reason for his vow of praise in vv. 31–32. According to vv. 33–34, the עַנְוִים will see the offering of the speaker – i. e. his song contrasting to the sacrifice of a bull⁸⁷ – and be happy (רָאוּ עַנְוִים יִשְׂמְחוּ) (v. 33) for the אֲבִיוֹנִים are heard by God.⁸⁸

Ps 70 parallels Ps 40:14–18. Here, the speaker designates himself as עָנִי וְאֲבִיוֹן, triggered by the threat of his enemies: מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי (‘‘seeking to take my life,’’ Ps 70:3) ... הִפְצִי רָעוּתִי (‘‘finding splendor at my evil,’’ Ps 70:3). They shall turn back עַל-עַקְבָּב בְּשִׂתָּם (‘‘in their own shame,’’ Ps 70:4). Unlike in Ps 40, no statement can be made about the self-reflection of the speaker.⁸⁹

Vv. 2–4 of Ps 72 describe the legal activities of the king’s son appointed by God in favor of the ‘‘poor:’’

Als Instrument der göttlichen Gerechtigkeit soll der ideale König dafür Sorge tragen, daß die Armen und Besitzlosen als Mitglieder des Gottesvolks nicht nur nicht Opfer des Unrechts, sondern ebenso nicht Opfer des Rechts werden.⁹⁰

In this sense, the redress (שָׁפַט, *Qal*) of the miserables of the folk (עַנְוִי-עַם) and the rescue (יָשַׁע, *Hif'il*) of the children of the needy (בְּנֵי אֲבִיוֹן) as well as the trampling down (דָּכָא, *Piel*) of the violent oppressors (וַיִּדְכָּא עוֹשֵׂק) (v. 4c) is to be understood. Thus, in this psalm the same motif can be found, which in Pss 18; 34; and 37 has been identified as the ‘revolutionary’ motif. Vv. 12–14, which begins with the emphatic particle כִּי, names the deliverance (נָצַל, *Hif'il*) of the person in need of help (אֲבִיוֹן מִשְׁעָן, v. 12a), of the miserable (עָנִי, v. 12b α) and of the one who has no helper (אֲיִן-עֹזֵר לוֹ) (v. 12b β), by pity (חֶסֶד) towards the helpless and the needy (דַּל וְאֲבִיוֹן, v. 13a) and the rescue (יָשַׁע, *Hif'il*) of the vitality of the needy (נַפְשׁוֹת אֲבִיוֹנִים) (v. 13b). Here, the use of the term דַּל attracts attention, which was already mentioned in Ps 41.⁹¹ The action corresponds to the ancient Near Eastern motif of royal care⁹² in a – following B. Janowski – ‘‘*interpretatio israelitica*’’⁹³ which he

86 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100, 263–264 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalms 2, 173–174).

87 Cf. U. BERGES/R. HOPPE, Arm und reich 52.

88 For the parallelism of עַנְוִים and אֲבִיוֹנִים (v. 33); and further אֲבִיוֹנִים (v. 34) cf. my analysis in J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 371–372 and very detailed A. GROENEWALD, Psalms 69:33–34, 433; A. GROENEWALD, Psalm 69, 144–153; A. GROENEWALD, ‘‘Servants’’; A. GROENEWALD, Psalms 69:36c–37b.

89 Cf. J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 372.

90 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 1–50, 320.

91 For a more detailed analysis cf. J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 323–324 incl. further references.

92 Cf. B. JANOWSKI, Frucht 114–115; and cf. further F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100, 320 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalms 2, 212–213); et al.

93 B. JANOWSKI, Frucht 119 (italics by the author).

interprets as “*Verschiebung der soziopolitischen in die theologische Handlungssphäre*.”⁹⁴ By the latter, the psalm does not simply refer to a well-known motif, but illustrates an “abgegrenzte, spezifische armentheologische Akzentuierung,”⁹⁵ which is described by D. Human as follows:

Here [in Ps 72 – J.B.] the king was not regarded as a god. Yahweh himself was the legislator. He reigned through the office of the king. He himself fulfilled functions, which were carried out by the other Near Eastern kings. Therefore, Yahweh was the actual king and judge. The earthly king merely fulfilled the function of a mirror or instrument, thus mediating the radiation (Abglanz) of Yahweh.⁹⁶

2.2.3 Poor and poverty theological accentuations in the third book (Pss 73–89)

Ps 74 as a psalm of Asaph includes the poor and poverty theological accentuation within the requests vv. 18–23. According to Ps 74:19b, YHWH is entreated not to forget the life of “his miserables” (תַּיִתִּי אֲנִי); when God remembers his covenant (v. 20), the אֲנִי shall not return ashamed (v. 21). This is the only mention of the אֲנִי in the Psalter except Ps 9/10, directly related is the praise by the אֲנִי אֲנִי. The differentiation between אֲנִי and אֲנִי אֲנִי becomes evident. In any case, there is no identification of the speaker.⁹⁷

In *Ps 76*, the mighty potency of God is described. His collective rescue (עֲשֵׂה, *Hif'il*, v. 10) for all those who are miserable on earth⁹⁸ is expressed: “Gottes Macht wird gepriesen, weil er sich für die einsetzt, die selber keine Macht haben.”⁹⁹ Again, the speaker is intercessorial but does neither designates himself with a poor or poverty connoting term, nor identifies with the “poor.”

However, this is again the case in *Ps 79*, though no noun or adjective is used as a term referring to the “poor,” but a verbal form of the root לָלַד II in the *Qal* (v. 8b); at no point does this indicate a material, but a religious connotation of “poverty.” The psalm itself refers to the guilt of the ancestors (v. 8a).

94 B. JANOWSKI, *Frucht 119* (italics by the author). Cf. further B. Janowski’s discussions of justice and righteousness in B. JANOWSKI, *Richter* and B. JANOWSKI, *Gerechtigkeit*.

95 J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt 377*.

96 D. HUMAN, *Ideal 661–662*. E. Zenger refers to a divergent understanding regarding v. 4c, cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, 322 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 2*, 215).

97 Vgl. H.-J. KRAUS, *Psalmen 60–150*, 677–678; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 51–100*, 358–370 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 2*, 244–250); B. WEBER, *Werkbuch Psalmen II 26–27*; M. OEMING/J. VETTE, *Psalmen 42–89*, 181–187; W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., *Psalmen 321–323*; et al. For an understanding of the noun אֲנִי cf. J. BREMER, *Relationship*.

98 J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt 380*.

99 M. OEMING/J. VETTE, *Psalmen 42–89*, 195.

In *Ps* 82, an identification of the speaker with the “poor” is missing again, when the psalm stresses to give justice to weak and orphan (שְׁפֹטוּ דָל וְיָתוּם, v. 3a), to maintain justice for miserable and poor (עֲנֵי וְרֵשׁ הַצְּדִיקִים, v. 3b), and to rescue the helpless and needy from the hands of the wicked (פְּלִטוּ דָל וְאַבְיֹן מִיַּד רְשָׁעִים הַצָּלִי: v. 4). In the psalms of Asaph, the singular culmination of terms referring to the poor in vv. 3–4 is striking. The verbal roots used also indicate a strong poor and poverty theological orientation of the psalm.¹⁰⁰ V. 4 even refers to the already observed ‘revolutionary’ motif.¹⁰¹ The statement of the psalm seems reminiscent of an understanding of the welfare in an ancient Near Eastern pattern, again in an “*interpretatio israelitica*.”¹⁰²

In contrast to the poor and poverty theological orientation of the psalms of Asaph, especially Pss 74; 76; and 82, the solitary Davidic *psalm* 86 witness the character of the “theology of the poor” according to the other Davidic psalms (especially Pss 25; 109).¹⁰³ As he does in Ps 40:18//70:6, also in Ps 86 the speaker claims himself as עֲנֵי וְאָבִיֹן (v. 1b).¹⁰⁴

2.2.4 Poor and poverty theological accentuations in the fourth book (Pss 90–106)

Within the fourth book of the Psalter, only the superscription (v. 1) of *Ps* 102 refers to “poverty,” naming the psalm a תְּפִלָּה לְעָנִי. If one refers the superscription to the speaker, the psalm refers to a “notleidenden Mann, der offensichtlich

100 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 381.

101 Cf. O. LORETZ, *Götterrebellion* 405; J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 383.

102 As B. Janowski states for the *Ps* 72 (B. JANOWSKI, *Frucht* 119 [italics by the author], cf. fn. 85). F.-L. Hossfeld and E. Zenger state: “(1) Während in altorientalischen Texten die Schutzpflicht für Waisen, Witwen und Entrechtete nur zu den Aufgaben einzelner ‚Rechtsgottheiten‘ gehört, macht unser Psalm diese Schutzpflicht zum entscheidenden Merkmal des Gott-Seins aller Gottheiten und damit zum göttlichen Wesensmerkmal schlechthin. (2) Während altorientalische und andere alttestamentliche Texte die besondere göttliche Fürsorge ‚nur‘ für die traditionellen ‚Randgruppen‘ der sog. personae miserae (Waise, Witwe, Rechtsloser) fordern (als Ideal), verlangt unser Psalm eine umfassende Änderung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse.” F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100, 487 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 2, 333–334); cf. further M.E. TATE, *Psalmen* 51–100, 336; M. OEMING/J. VETTE, *Psalmen* 42–89, 230; further: G. WANKE, *Jahwe* 449; E. ZENGER, *Psalm* 82, 288–289.

103 Cf. J. VORNDRAN, “Alle Völker” 259–267; U. BERGES, *Knechte* 160; cf. further also U. BERGES, *Armen*.

104 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100, 536–539 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 2, 369–371); J. VORNDRAN, “Alle Völker” 89–90; W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., *Psalmen* 372–373; et al. In opposition: H.-J. KRAUS, *Psalmen* 60–150, 761–762; M.E. TATE, *Psalmen* 51–100, 377–380; M. OEMING/J. VETTE, *Psalmen* 42–89, 248–250; J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 383.

todkrank ist.”¹⁰⁵ But beyond a *Piel* form of the root ענה II in v. 24, the whole psalm does not refer to the “theology of the poor.”¹⁰⁶

Ps 103 speaks of justness emanating from YHWH, such as justice for all the oppressed (עֲשׂוּקִים, participial *Qal* passive of עֲשָׂק). The עֲשׂוּקִים appear in the Psalter as those to which justice is to be attributed (cf. *Pss* 62:11; 72:4), but they cannot be more closely characterized from the psalms.¹⁰⁷

2.2.5 Poor and poverty theological accentuations in the fifth book (*Pss* 107–145) and in the final Hallel (*Pss* 146–150)

Ps 107 witnesses a poor and poverty theological accent by juxtaposing the אֲבִיּוֹן in v. 41 with the נְדִיבִים (“nobles,” v. 40). Both verses are parallel in construction. YHWH pours contempt (שָׁפַךְ) on the נְדִיבִים; the אֲבִיּוֹן, however, he saves from misery (עָנִי). Thus, the first psalm of the fifth book witnesses both, the motifs of ‘revolution’ and of rescue. The latter is central in the psalm. The verses mentioned above are preceded by four rescue narratives (vv. 4–9, 10–16, 17–22, 23–32).¹⁰⁸ In v. 42, the יֵשָׁרִים (“straight”) are introduced as a group in the Psalter, in addition to the נְדִיבִים.¹⁰⁹ They will perceive the reversal of circumstances described in vv. 40–41 (upside-down and downside-up) and rejoice (וַיִּשְׂמְחוּ) (v. 42a). Contrary to W.D. Tucker Jr.’s interpretation, these are not to be identified with the אֲבִיּוֹן;¹¹⁰ however, the psalm explicitly testifies to their welcoming of the reversal of the social order!

In contrast to the אֲבִיּוֹן in *Ps 107*, in the Davidic *Ps 109* the speaker in v. 22 again designates himself as עָנִי וְאֲבִיּוֹן. Referring to further description of his condition in vv. 22–24, it can also be assumed from this self-designations (suffering from a

105 H.-J. KRAUS, *Psalmen* 60–150, 866.

106 For the interpretation of *Ps 102* in context of the “theology of the poor” cf. U. BERGES/R. HOPPE, *Arm und reich* 54.

107 Cf. M. LEUENBERGER, *Konzeptionen* 183–184. Vs. E. BALLHORN, *Telos* 121–124; H.-J. KRAUS, *Psalmen* 60–150, 871–872; B. WEBER, *Werkbuch Psalmen II* 177; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 55–56 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 3, 31–34); W.D. TUCKER, JR., *Power* 184, fn. 60 in conversation with J. BREMER, “Doch den אֲבִיּוֹן hob er aus עוֹנֵי עֲמֹר” 56; and J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 387–388.

108 For the purpose of structure, cf. M. DAHOOD, *Psalms* 101–150, 80; W. BEYERLIN, *Werden* 7–12; L.C. ALLEN, *Psalms* 101–150, 60–63; H.-J. KRAUS, *Psalmen* 60–150, 909–910; B. WEBER, *Werkbuch Psalmen II* 206–209; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 142–144 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 3, 99–101). Regarding the first part vv. 4–9 cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 388–392, incl. a discussion of an understanding of the נְדִיבִים.

109 For a very brief discussion of the understanding of the יֵשָׁרִים (“straight”) cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 390–391; J. BREMER, *Ps 107*, 16–18.

110 Cf. W.D. TUCKER, JR., *Power* 107–150, 67.

wounded heart, the disappearance of the power within him), that the speaker does not refer to poverty material in kind;¹¹¹ according to N. Lohfink, he is a (formerly) higher ranked member of the upper class.¹¹² In his interpretation, U. Berges assumes that he deliberately calls himself “miserable and needy” using this as an “Armutswaffe.”¹¹³ In his further remarks, this person, whilst praising, calls YHWH the one who supports the אֶבְיֹֹן, whereas it is not to be assumed that we are dealing with a self-designation of the speaker here; rather, the psalm emphasizes YHWH’s advocacy of the אֶבְיֹֹן as his particular characteristic, since the description in v. 34 is made explicitly clear in the last verse of the psalm. Other references like the mention of the *personae miserae* and terms of “poor” in the psalm – in vv. 9, 12, 16 – are included in a quote from the adversary of the speaker.¹¹⁴ Here, v. 16 mentions the persecution of the אֶבְיֹֹן וְאֶבְיֹֹן, the very appellation the speaker uses in v. 22.

The poor and poverty theological accentuation of *Ps 112* was mentioned in the brief description of *Ps 41*. As otherwise only in *Ps 41:2*, the motif of an ethics towards the poor and those in poverty appears in *Ps 112:9*. That one is blessed (אֶשְׂרֵי-אֵשׁ, v. 1), who – amongst other things – gives abundantly to the אֶבְיֹֹנִים.¹¹⁵

According to *Ps 113*, YHWH is praised by the “servants of YHWH” (עֲבָדֵי יְהוָה, v. 1a), because he raises (קוּם *Hif'il*) דָּל and אֶבְיֹֹן out of עֲפָר (v. 7a) and אֲשֵׁפֶת (v. 7b) with the aim of letting them dwell “with the nobles, with the genteel of his folk” (עִם נְדִיבִים עִם נְדִיבֵי עֲמוֹ, v. 8¹¹⁶). The focus is entirely on the action of God, דָּל and אֶבְיֹֹן remain passive. The psalm suggests that this drastically described social position of material “poor,” is generally observable for the דָּל.¹¹⁷ With vivid images, *Ps 113* describes a tearing out of their social position from the lower to the upper class.¹¹⁸ Although in this respect it cannot be spoken of the ‘revolutionary’ motif, since the נְדִיבִים or the נְדִיבֵי עֲמוֹ themselves are not deprived of their position, it is one of the most energetic poor and poverty theological statements

111 Cf. N. LOHFINK, *Arten* 328.

112 Cf. N. LOHFINK, *Arten* 330. For a discussion of the possible socio-economic background cf. my thesis J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 61–316, in a nutshell: 301–316.

113 U. BERGES/R. HOPPE, *Arm und reich* 55. Such an interpretation bases on an understanding of poverty besides a material connotation. Cf. for this context J. BREMER, *Art. Demut* (last access on March, 31st 2018).

114 According to H. GRAETZ, *Commentar* 582–584; H. SCHMIDT, *Gebet* 199–201.

115 Cf. N. LOHFINK, *Arten* 30; C. STICHER, *Rettung* 257; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 239–242 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 3, 173–175); J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 393–395. For the closer context *Pss* 111–118 cf. F.-L. HOSSFELD, *Der gnädige Gott*.

116 Cf. also *Pss* 47:10; 83:12; 118:9. *Ps 113:8* again refers to the נְדִיבִים. For a comparison to *Ps 107* et al. cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 397–399.

117 Cf. my remarks on *Ps 41*, above.

118 I refer to the *ana-* und *katabatic* movement and its interpretation in detail in J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 398–399. Cf. also D. HUMAN, *Yahweh* 41–64.

in the psalms, focusing entirely on the action of God. The psalm affirms his poor and poverty theological statement with the last verse, v. 9, which aims entirely at the power of YHWH.¹¹⁹

In *Ps 116*, the speaker describes himself with the verbal forms *לִוְיָתִי* (v. 6b) and *עָנִיתִי מָאֵד* (v. 10b). Both verbs do not refer to a poverty material in kind, but to a deeply religious relationship.¹²⁰ Here, the speaker thanks YHWH for his repeated rescue offered to him throughout his life and for his constant companionship.¹²¹

In *Ps 119*, the terminology refers to the “poverty” of the speaker; here, too – as with *Ps 116*, et al. – a material “poverty” cannot be concluded. The theme of the psalm is at no point “poverty,” but the Torah and obeying the Torah.¹²²

Within the psalms of Ascent, there is a single poor and poverty theologically connoted phrase in *Ps 132:15*, which mentions that Zion’s miserable persons will be satiated with bread. The *motif of satiation* is found nowhere else in the psalms but in *Ps 22:27*. There it is considered as part of a secondary addition.¹²³ In the psalms of Ascent, this single poor and poverty theological statement associates with Zion theology.

Strongly poor and poverty theologically shaped is the fifth Davidic Psalter. His first psalm, *Ps 138*, makes a poverty theological statement without using a poor and poverty theological term. In v. 6, the speaker in thanking and praising YHWH, expresses God’s interest in the *לְפָנָי*.¹²⁴ This statement is not about highlighting the “lowness” of man over the “sublimity” of God but about “God’s specific interest in the lower/poor, as in *Isa. 57:15* and *Ps 143: 6–9*.”¹²⁵ Again, we witness the affinity of the speaker to the “poor” which was already stated as typical for the Davidic psalms.

In *Ps 140:13–14*, the speaker acknowledges YHWH as the executor (*עֹשֶׂה*, Qal) of the right (*דִּין*) of the miserable (*עָנִי*) and the cause (*מְשַׁפֵּט*) of the needy (*אֶבְיָתִים*) in a confession of confidence, and thus takes up the ancient Near Eastern motif of legal assistance for the “poor,” which occurs in the Psalter in *Pss 10:18; 25:9; 68:6; 72:2, 4; 74:22; 76:10; 82:3; and 109:31*.

119 For the theological interpretation before the background of 1 Sam 2:1–10 cf. F.-L. HOSSFELD, *Aufwertung* 253; G.T.M. PRINSLOO, *Yahweh and the Poor* 468–469; M. GROHMANN, *Psalm 113*; A. HURVITZ, *Originals* 120–121.

120 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 399–400; E. BALLHORN, *Telos* 186.

121 Cf. B. JANOWSKI, *Dankbarkeit* 109.

122 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 401.

123 Cf. above fn. 65.

124 Regarding the very difficult understanding cf. my remarks in J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 403–404 in conversation with C. BUYSCH, *Davidpsalter* 46 and F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, 709 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms 3*, 530).

125 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 101–150*, 709 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms 3*, 530).

Ziel der Aussage ist es, die göttliche Verantwortung für die Unterdrückten, die im Bewußtsein des Beters eine Selbstverständlichkeit darstellt, auszudrücken.¹²⁶

In his asking for rescue and describing his own distress in vv. 2–12, the speaker refers to his oppression through external enemies. However, it does not lead to a self-designation with a poor and poverty connoted term.

It is different in *Ps 142*, since we witness a self-designation as “very helpless” (בִּי־דָלוּתִי מְאֹד) (v. 7a), which as in Pss 79:8 and 116:6 is not materially connoted.¹²⁷

In the self-designation of the speaker in *Ps 143:3*, as someone whose vitality has been shattered by his enemy, the root נָכַח is used, which – in etymological relationship to the concept of the term נָדָה – combines the motifs of violence and “poverty.” According to the (only) parallel in Lam 3:6 which suggests a non-physical understanding of the verb, no literal understanding can be assumed here.¹²⁸

Strongly oriented on the “theology of the poor” are the final Hallel psalms 146; 147; and 149.¹²⁹ *Ps 146:6* emphasizes YHWH’s creative power and continued faithfulness.¹³⁰ V. 7 claims the trias of justice for the oppressed (עֲשׂוּקִים), bread for the hungry (רָעֵבִים), and liberation of the prisoners (הַסּוּרִים); v. 8 mentions the opening of the eyes of the “blind” (עִוְרִים), raising of the “bowed ones” (כְּפוּפִים), and loving of the “righteous ones” (צַדִּיקִים). And v. 9 refers to taking care of the “strangers” (גֵּרִים), helping the “orphan” (יְתוֹם) and the “widow” (אַלְמָנָה) – and finally skewing the way of the “wicked ones” (רָשָׁעִים). This is about universal, effective help through YHWH, side by side with the emphasis on creativity and fidelity to creation, which also includes the ‘revolutionary’ motif regarding v. 9b.¹³¹

Ps 147 continues this statement. According to v. 6, the help of YHWH for the עֲנֻיִם is mentioned – and thus contrasting the humbling of the רָשָׁעִים. E. Ballhorn notes the juxtaposition of miserables and wicked as opposed to the righteous (צַדִּיקִים) and wicked as in Pss 1; 37; 92 and 112.¹³² The עֲנֻיִם here take the place of the צַדִּיקִים.

126 E. BALLHORN, *Telos* 274.

127 Cf. C. BUYSCH, *Davidpsalter* 236–237.

128 Cf. C. BUYSCH, *Davidpsalter* 251–253; a literally understanding bases W. Brueggemann’s and W.H. Bellinger Jr.’s interpretation, cf. W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR, *Psalms* 595–596. Cf. further my remarks in J. BREMER, *Relationship*.

129 Cf. for accentuations of the “theology of the poor” within the context of the final Hallel also the short but instructive study by N. Lohfink, N. LOHFINK, *Lobgesänge*.

130 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 808 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 3, 605–606).

131 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 409.

132 Cf. E. BALLHORN, *Telos* 311–312; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 832 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 3, 624).

Finally, like Pss 146 and 147, *Ps 149* also expresses the ‘revolutionary’ motif. The psalm’s statement is singular for the Psalter since in v. 4 the miserable persons are adorned with salvation (בְּיִשׁוּעָה יִפְאָר עַנְוִים, v. 149:4b). If we take a closer look at v. 4a and 4b, according to synchronous reading sequence, no material conception of poverty is related to the psalm with poor and poverty theological connotation – as demonstrated by the use of the verbal root פִּאֵר.¹³³ *Ps 149* rather shows an equation of Israel with the עַנְוִים, which N. Lohfink assumes for the entire final Hallel.¹³⁴

2.3 Interpretation

Restricting these different poor and poverty theological accentuations of the psalms to their diversity only, would be just as short-lived as the expectation of a simple structure. Rather, the accentuations point to a complexity that stands in the context of the Psalter as a book that was once growing; written, compiled, and composed by different people resp. groups of people.¹³⁵

For the sake of clarity, it is therefore advisable to first maintain the structure chosen for the synchronous passage (see 2.2) in accordance with the five books of the Psalter.

As a consequence, it is recommended that one starts with the Davidic psalms of the first book of the psalms (Pss 3–40/41), which represent the quantitatively largest collection in the Psalter. Here, the passage through all the poor and poverty theological Davidic psalms of the first book (see 2.2.1) showed a *close affinity and clearly evident solidarity of the speaker to the “poor,” to whose In-group he imputes himself.*¹³⁶ The statements about the relationship of YHWH to the עֲנִיּוֹת עֲנִי (“misery of a miserable,” Ps 22:25), which are the primary reason for the speaker’s praise to YHWH, can serve as an example. A further example is the

133 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 410–411.

134 Cf. N. LOHFINK, *Lobgesänge* 108–125.

135 This chapter can only offer a brief outlook regarding diachronic shifts and developments of the “theology of the poor” during the course of the post-exilic province of *Yəhūd* in single statements and footnotes. As stated above already, I refer to these socio-economic changes in the province of *Yəhūd* during the Achaemenid period in detail in my thesis by focus on the Biblical text, archaeological remains and coins. I conclude my socio-economic analysis with a thesis on socio-economic developments. Afterwards I ask for dependencies and interdependencies between the socio-economic situation in post-exilic *Yəhūd* and the “theology of the poor” as it is reflected in single psalms, groups and sub-groups, books of psalms, and the Psalter as a whole. In so doing, I also ask for groups of writers, compilers and redactors of the Psalter, cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 401–471, concluding 479–484. For debates on groups of writers, compilers and redactors I refer to F.-L. HOSSFELD/J. BREMER/T.M. STEINER, *Trägerkreise*.

136 Cf. my remarks to Pss 4; 9/10; 12; 14; 18; 22; (24); 25; 31; 34; 35; 37; 40/41 above (2.2.1).

witness of Ps 35. Here, the speaker also rejoices in the acts of YHWH: the rescue of עָנִי (“miserable,” Ps 35:10) and עָנִי וְאֶבְיֹן (“miserable and needy,” v. 10). The proximity between the speaker and the *In-group* of the “poor” increases until it leads to self-designations, which can be found in Pss 9/10; 25; 31; and 40.¹³⁷ Here, the passage through the accents referring to the “theology of the poor” in the first Davidic Psalter showed *that at no point a material “poverty” of the speaker himself can be assumed*.¹³⁸ These self-designations are expressed in Ps 31 with the terms עָנִי or עָנִי, in Ps 25:16 with יְחִיד וְעָנִי, and in Ps 40:18 with עָנִי וְאֶבְיֹן. In particular, for עָנִי and אֶבְיֹן it was not possible to witness a general assignment to either a primarily material on the one hand or primarily religious connotation on the other hand. Further, most adjectives and nouns used for the designation of the “poor” in the first Davidic Psalter derived from the root ענה II – in contrast to the psalms of Asaph, and in particular to the fifth book of psalms.¹³⁹

The special affinity of the speaker to the “poor,” up to the self-designation with a “poor and poverty”-term represents a basic characteristic of the “theology of the poor” of the first Davidic Psalter. Further, beyond this basic characteristic, the passage through the poor and poverty theological accentuations of the first Davidic Psalter reveals an *increase of accentuations of the theology of the poor from its beginning to its end*. Taking into consideration the subdivisions of Pss 3–40/41 into four groups Pss 3–14; 15–24; 25–34; and 35–40/41 according to F.-L. Hossfeld and E. Zenger,¹⁴⁰ framings of the third and fourth group with poor and poverty theological motifs are obvious. Considering this, similarities between psalms framing the third group (Pss 25 and 34) and fourth group (Pss 35 and 40/41) have been noticed.¹⁴¹ In contrast, the first and second group are not framed. However, for Ps 14:6 a poor and poverty theological ending is observed which has been consciously designed.¹⁴² Changes are evident semantically in both nouns and verbs as well as in the content of the differentiation between primarily material and religious understandings of poverty, and even in the self-designations of the speaker. The semantic findings reveal no term referring to the “theology of the poor” at the beginning. Further than the double-psalm 9/10 and

137 Cf. e.g., Pss 9:14; 25:16; כִּי־יְחִיד וְעָנִי אָנִי et al. (above 2.2.1).

138 The fact, that the speaker’s self-designation as “poor” does not refer to a primarily material understanding of poverty leads to the question of groups of writers, compilers and redactors within the first Davidic composition, cf. J. BREMER, “Armenredaktion” 199–200.

139 Cf. Pss 9:13, 14, 19; 10:2, 9 (twice), 12, 17; 12:6; 14:6; 18:28; 22:25, 27; 25:9 (twice), 16, 18; 31:8; 34:3, 7; 35:10 (twice, incl. עָנִי וְאֶבְיֹן); 37:11, 14 (עָנִי וְאֶבְיֹן); 40:18 (עָנִי וְאֶבְיֹן). Divergent: Pss 9:10, 19; 10:8, 10, 14, 18; 12:6; 35:10 (עָנִי וְאֶבְיֹן); 37:14 (עָנִי וְאֶבְיֹן); 40:18 (עָנִי וְאֶבְיֹן); 41:2.

140 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, “Selig”; F.-L. HOSSFELD, Profile 59–63; G. BARBIERO, Psalmenbuch 724–727; J. STEINBERG, Ketuvim 230–238; E. ZENGER, Buch der Psalmen; et al. – Divergent: M. MILLARD, Komposition.

141 Cf. J. BREMER, Armentheologie und Intertextualität.

142 If Ps 24 contains elements of the “theology of the poor” is not clear, cf. above 2.2.1.

Pss 12:6, it is only at the end of the first Davidic Psalter in Pss 35–40/41 that nouns beyond those derived from the root ענה II emerge: In Pss 35:10; 37:14 and 40:18 the double-term עָנִי וְאֶבְיֹֹן, in Ps 41:2 the term עָלַל, and in Ps 39 (but not in poor and poverty theological connotation) the term גָּר is witnessed. This leads to the conclusion that there is greater awareness of the question of the poor at the end of the first Davidic Psalter in Pss 35–40/41. The motif of the ‘ethos of poor and poverty’ was also found only here. Verbs describing YHWH’s acts on the “poor,” only in Pss 12:6; 18:28; 34:7; 35:10; 37:11, 14; and 40:18 refer to a lasting reversal of the fate of the poor. In this regard ישַׁע (*Hif'il*: “save”) and נָצַל (*Hif'il*: “deliver”) are to be mentioned. Thus, Ps 12:6 speaks of “to set in rescue, against which one blasts” (אֲשִׁיתָ בְּיִשַׁע יְפִיחַ לוֹ). The secondary verse Ps 18:28 mentions the rescue of the miserable folk and the humble of haughty eyes (עַם־עָנִי תוֹשִׁיעַ וְעֵינַיִם רְמוֹת) (תִּשְׁפִּיל), Ps 34:7 speaks of saving from all afflictions (וּמִכָּל־צָרוֹתָיו הוֹשִׁיעֵנִי), in Ps 35:10, the speaker praises YHWH as savior of the miserable out of the hand of the stronger one and as savior of the miserable and oppressed out of the hand of his robber (מִצִּיל עָנִי מִחֹזֶק מִמֶּנּוּ וְעָנִי וְאֶבְיֹֹן מִגֹּזֵלוֹ). And in Ps 40:18, the speaker mentions YHWH as his help and his savior (עֲזָרְתִּי וּמַפְלְטִי). The rescue motif has already been noticed; in addition, for Pss 18; 34 and 37, the ‘revolutionary’ motif referring to the reversal of social conditions (upside-down and downside-up) has been observed.

Thus, based on the observation of both nouns and verbs referring to the actions of YHWH, *a dynamic within the first Psalter of David is witnessed. Beyond the higher diversification of poor and poverty terms, and the rescue and ‘revolutionary’ motif, this dynamic can also be seen in the light of the much-discussed question of material, religious or wisdom-based understanding of “poverty.”* In the first Davidic Psalter, as shown in 2.2.1, there is a wisdom-based understanding of “poverty” in the latter part in Pss 25; 31; 34; 37 and 40: Pss 25 and 34, framing the third group Pss 25–34, as noted above, share the formal similarity of two acrostics, in which a 1-verse is missing, and at the end a 6-verse was added, and four verses each starting the same way; Ps 31 was regarded as “Schreibtischarbeit;”¹⁴³ Ps 37, also an acrostic, reveals a promise of רַב שְׁלוֹמִים to the “miserable” and “seeker of God”; finally, Ps 40, on the one hand clearly states the distress of the speaker, but on the other hand also emphasizes his high degree of self-reflection. Pss 25; 31 and 40 have already been mentioned in reference to the relation of the the speaker’s self-designation.

Finally I refer to the ‘ethos of poor and poverty’ in Ps 41. With this motif, the “theology of the poor” in the first Davidic composition resp. the first book of the Psalter receives a singular poor and poverty-theological ending: This motif first offers a distinct ethical maxim and, second, in the glorification of the one who

143 M. OEMING, Psalmen 1–41, 183, cf. above fn. 70.

accepts the לַדָּ (v. 2a) corresponds to the glorification of the שִׁשׁ at the very beginning of the Psalter in Ps 1:1–3. In this way, the “theology of the poor” *coins the structure of the first Davidic composition resp. the first book of the Psalter*.¹⁴⁴

Also in the second book of the Psalter, poor and poverty theological accentuations are limited to the Davidic psalms. The passage through the Psalter did not reveal any accents referring to the “theology of the poor” in the psalms of the Sons of Korah 42–49¹⁴⁵ and the Asaphpsalm 50.

The “*theology of the poor*” of the Davidic psalms, however, shows similarities to that of the first Davidic Psalter. Also here, the proximity of the speaker to the “poor” was witnessed as a general characteristic. In addition to self-designations in Pss 69 and 70, the speaker in Ps 68 depicts himself as a member of the *In-group*, whereas the topic of the psalm is the supply of יְתוּמִים וְאַלְמָנוֹת (v. 6) and עָנִי (v. 11). As in the first Davidic Psalter, a high degree of self-reflection can be observed for the speaker in Ps 69. This is not the case in Ps 70 (but in the parallel Ps 40, which again refers to a self-reflected speaker). However, in Ps 68:6 the *personae miserae* אֲלֵמָנוֹת וְיְתוּמִים are mentioned as well. In Ps 69:30 there is the double-expression עָנִי וְכוֹאֵב and the mention of the אֲבִיּוֹנִים (v. 34), Ps 70 witness the double-term עָנִי וְאֲבִיּוֹן, and Ps 72:4 speaks of the בְּנֵי אֲבִיּוֹן and the עֲנִי־יָעָם. Especially similarities to the fourth group (Pss 35–40/41) of the first Davidic Psalter can be mentioned. This is also suggested by the use of the verbal roots referring to the rescue motif, as shown in the passage through the psalms above (see 2.2). Thus, for the second Davidic Psalter, as for the first, a *dynamic from its beginning to its end is to be identified*. While no poor and poverty theological orientation can be found at the beginning of the first Davidic Psalter, *poor and poverty orientated psalms as Pss 68; 69; 70; and 72 are only discovered at the end*. Here, the doubling of Pss 14 and 53 is paradigmatic: Ps 14 was assumed to have a consciously designed secondarily added poor and poverty theological orientation – in contrast to Ps 53. According to the subdivision of the second Davidic Psalter into two groups Pss 51–68 and 69–71; 72, following F.-L. Hossfeld and E. Zenger,¹⁴⁶ a poor and poverty theological alignment of the first group is discernable in the last psalm 68 and the psalms of the second group, Pss 69–71; 72. This second group corresponds to the last group of the first Davidic Psalter Pss 35–41,¹⁴⁷ as it was

144 Cf. J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 411–423.

145 Within the first Korahite composition Pss 42–49, Ps 44:25 witnesses the term עָנִי within the phrase עָנִינוּ וְלִחְצֵנוּ (“our misery and our oppression”), and Ps 49:3 witnesses אֲבִיּוֹן within the double-term עָשִׂיר וְאֲבִיּוֹן (“rich and needy”). Both psalms do not refer to the “theology of the poor”: Ps 44:25 rather refers to military struggle; Ps 49:3 stresses the equality of “rich and needy” (עָשִׂיר וְאֲבִיּוֹן).

146 Cf. F.-L. HOSSFELD, Profile 59–63; E. ZENGER, Buch der Psalmen 433–441.

147 Cf. U. BERGES/R. HOPPE, Arm und reich 52; F.-L. HOSSFELD, Profile 59–63.

pointed out in 2.2.2 (cf. the use of nouns, verbs, and the self-designations of the speaker with poor and poverty theological terms).¹⁴⁸

In the third book of psalms, the “theology of the poor” of the David solitaire Ps 86 continues the alignment of the “theology of the poor” of the Davidic psalms, both semantically and due to its motifs, especially at the endings of Pss 35–40/41 and 69–71; 72. Here, too, a self-designation as עָנִי וְאֶבְיֹן is observed, and here, too, it leads to a retreat of an external in favor of an inner distress. *Beyond the Davidic psalm 86, the second group of Korah psalms, like the Etan-psalm 89, are without any poor and poverty theological accentuation! The Asaphpsalms 73–83, however, show a poor and poverty theological profile, which clearly contrasts with the Davidic psalms: Unlike the Davidic psalms, the Asaphite psalms inter alia describe the “poor” as “others,” i. e. the speaker does not identify with them (cf. Pss 74; 76; 82). This goes side by side with the terminology. In their diversity – mentioned are עֲנִיִּים (Ps 74:19), עָנִי וְאֶבְיֹן, דָּד (Ps 74:21), כָּל-עֲנִי-אֶרֶץ (Ps 76:10), שְׁעֵנִי וְנֶרֶשׁ and דָּל וְיִתּוֹם (Ps 82:3) as well as דָּל וְיִתּוֹם (Ps 82:4) – they are the ones to help: in the form of legal assistance and rescue.*¹⁴⁹

In the fourth book of psalms, especially the lacks of poor and poverty theologically aligned psalms are standing out: namely the group Pss 90–92, the YHWH-king psalms Pss 93–100 and the first Hallelujah triad Pss 104–106. The third Davidic Psalter Pss 101–103 resembles the other Davidic psalms in terms of the empathy of the speaker for the “poor.”¹⁵⁰

The analysis of the “theology of the poor” in 2.2 referred to the particular disparity of the fifth book compared to the first four books of psalms. The following remarks will underline the already revealed *motif of rescue as the central motif of the “theology of the poor”* which is programmatically demonstrated in Ps 107.

With the poor and poverty theologically oriented Davidic psalms 109; 138; 140; 142 and 143, which are related to the affinity of the speaker to the “poor,” *continuities to the Davidic psalms of the first, second and third books and Ps 86 are expressed.* These also manifest themselves in the nature of the speaker’s self-designation. These *continuities point to a development of the entire Masoretic Psalter, by communication of the poor and poverty theological accentuations with the latter sections of the first and second Davidic Psalter.* This is indicated by the self-designation of the speaker as עָנִי וְאֶבְיֹן (Ps 109:22), דָּלוֹתִי מְאֹד (Ps 142:7), and the accusation דָּכָא לְאֶרֶץ חַיְתִּי (Ps 143:3) which, as in the Davidic psalms as a

148 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 429–435.

149 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 437–441.

150 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 443–446.

whole, does not refer to a primarily material sense of poverty. Furthermore, this is demonstrated by the rescue motif. *YHWH, acting in the fifth book of the psalms, behaves in a saving manner*: Semantically this is testified for the Davidic psalms by the roots ישע *Hif'il* (“save”) in Ps 109:31 (thus in the final position of the psalm!), by נצל *Hif'il* (“snatch”) in Ps 142:7, but also by doing what is right (דן עני) (משפט אבנים) in Ps 140:13. *YHWH’s actions on the “poor,” which do not refer to rescue, recede throughout the fifth book.*¹⁵¹ Regarding the entire Psalter, *the Davidic psalms present both, continuities and progressions of poor and poverty theology*. The accents in the Hallelujah triads are incapable of demonstrating continuities and progressions, since the first Hallelujah triad with Pss 104–106 does not appear until the fourth book of psalms. However, connected to the final Hallel Pss 146–150, a thread opens up, which in turn emphasizes the rescue motif in Pss 107–145; 146–150 intensively. Let us return to Ps 113 as an example: YHWH looks down to the earth (v. 6), i. e. he perceives, דל and אביון he raises out of עפר and אשפת (v. 7) and allows them to take place עם נדיבים עם נדיבי עמו (v. 8). The *ethic of poor and poverty* which is expressed in the Hallelujah psalm 112 instead, refers to the ending of the first Davidic Psalter in Ps 41, which also describes an *ethic of poor and poverty*. A strong diversification of the vocabulary can be observed in the Hallelujah triad and the final Hallel: Ps 112 mentions the אביונים, Ps 113 terms דל and אביון, the final Hallel in Ps 146 mentions the trias of the *personae miserae*, יהום, אלמנה, גרים, and Pss 147 and 149 both term the עניים. The diversity of terms is a result of high sensitivity to the poor and to the increased variety of their needs. Beyond the rescue motif, the final Hallel intensely expresses the ‘revolutionary’ motif in Pss 146; 147 and 149. This in turn, opens up a framework referring back to Ps 107, on the one hand. On the other hand, the poor and poverty theological ending of the entire Psalter is set in such a way that it is not comparable to any of the previous poor and poverty theological statements. Therefore it displays *the “theology of the poor” in an exposed quality at the end of the Psalter*, as described in the passage through the psalms (see 2.2). The poor and poverty theological statements here are closely connected to the Zion theology of the final Hallel which was mentioned at the end of section 1.2 as another thread of the theology of the Psalter. In particular, Ps 146:7–9 suggest a universality of YHWH’s actions in favor of the oppressed (עשוקים, v. 7), the hungry (רעבים, v. 7), prisoners (אסורים, v. 7), the blind (עורים, v. 8), the bowed (כפופים, v. 8), strangers (גרים, v. 9), orphan (יהום, v. 9), and widow (אלמנה, v. 9). Further, the *personae miserae* are mentioned. *Together with the final Hallel, the fifth book of the Psalter coins the image of a God who assists the poor by rescue and help. Thereby the image of God as a potent savior who intervenes in the world order in favor of the “poor” is displayed as essential orientation of the entire fifth*

151 Cf. J. BREMER, “Doch den אביון hob er aus עוני empör” 68–81.

book (cf. 3.). This being said, these results correspond with W.D. Tucker, Jr.'s thesis on the theology of the fifth book and the final Hallel, as it was pointed out in 2.2. *Where no human power can help or wants to intervene in favor of the "poor," YHWH advocates for them.*¹⁵² In addition, it was observed that for the first time in Ps 147:6, עָנָוִים and רַשְׁעִים are explicitly opposed; and in Ps 149:4 a last poor and poverty theological accent is presented, since the "poor are honored with salvation" (יִפְאֵר עָנָוִים בְּיִשׁוּעָה). Said this, in the composition of the fifth book of the psalms, the complete absence of "theology of the poor" in the psalms of Ascent Pss 120–134, except for one single accent, is all the more significant.¹⁵³

3. A contribution to the theology of the Psalter

In which way does the focus on the poor and poverty topic contribute to the theology of the Psalter? It was stated, that a theology of the book of psalms based on the *Neuere Psalmen- und Psalterexegese* seeks to emphasize the theological message not only of individual psalms but also of psalm series, sub-groups, groups, books, and ultimately of the whole Psalter (see 1.1).

The "theology of the poor" was described as one of six threads running through the Psalter and coining the structure of this multi-layered and complex *magna domus*¹⁵⁴ (see 1.2). In its individual books, groups, sub-groups, and series, the "theology of the poor" is of different character and intensity. Therefore, on the one hand a generalization of *the one* "theology of the poor" of the Psalter must be avoided; on the other hand it is precisely this multi-layeredness and complexity that enables contributions to the theology of the Psalter.

The psalms ascribed to David all refer to very typical characteristics (solidarity with the "poor," especially the "miserable," adding to their *In-group*, self-designations, see 2.3). Here, a distinct theological thread becomes evident which shapes the "theology of the poor" of the entire book. The speaker of the Davidic psalms, as a central identification figure of the recipients, considers himself as "poor." In doing so, he draws an image of YHWH devoted to them and embracing in varying degrees. YHWH's concern for the "poor" is repeatedly cited as his primary characteristic. To say this, "poverty" cannot be limited to be material

152 Cf. W.D. TUCKER, JR., *Power* 165–185.187–169; cf. further N. LOHFINK, *Lobgesänge* 111; E. ZENGER, *Der jüdische Psalter*; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 101–150, 807–810 (English translation by L.M. Maloney: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 3, 605–607); E. BALLHORN, *Telos* 299–360; J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 454–470.

153 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 447–459.

154 I refer to Hieronymus who talks about the Psalter as a "magna domus". Cf. especially also B. JANOWSKI, *Tempel* 280 ("großes Haus"); F.-L. HOSSFELD/T.M. STEINER, *Problems*; further C. REEMTS, *Schriftauslegung* 23, 34.

in kind. Rather, as stated above, a material, socio-economic understanding oscillates especially in terms like עָנִי (miserable), the עָנִיִּים or עָנָוִים (miserable persons, see also עָנָו [misery]), אֶבְיָוִן (needy) or the אֶבְיָוִיִּים (needy, pl.), and the double-term עָנִי וְאֶבְיָוִן (miserable and needy) (see 2.1).

In section 2.3, shifts or dynamics have been pointed out for the first and second Davidic Psalter, which take place in a synchronous reading sequence *from the beginnings to the ends*. This was gained on the basis of the following observations: the use of poor and poverty terms, the verbal forms referring to God’s acts towards the poor, the self-designations of the speaker (which do never refer to a “poverty” material in kind), and structural observations (see the framing of the third and fourth group Pss 25–34; 35–40/41). This shift affects the image of God in the first Psalter of David (see 2.2.1; 2.3). Since all Davidic psalms reveal a proximity between speaker and “poor” and refer to YHWH as highly empathic for any concern of the “poor,” the quality of God’s empathy and his acts increases. This increase of God’s devotion in referring to both, the proximity of the speaker to the “poor” and the way God’s acts are verbalized in the psalms, culminates in the blessing of the one who takes care of the לַדָּל, so to say, of the one who takes care of the material, socio-economic “poor” (see my remarks in 2.1). In analogy, this shift goes side by side with a shift towards a poverty wisdom in kind. It can be understood before the background of socio-economic changes and increasing socio-economic problems for parts of the society during the Achaemenid period as a formative time for the composition of the Psalter. While the entire Achaemenid period reveals three main characteristics, i. e., (a) geographic isolation, (b) agrarian domination, and (c) political and military peace, and neither biblical texts from the early Achaemenid period nor material remains refer to any kind of distinct social discrepancies, the further analysis of the socio-economy of Achaemenid period *Yəhūd* reveals a shift of poverty in a quite egalitarian society to a kind of structural poverty in the second half of the fifth century including different levels of debt caused by tax demands et al. Different levels of debt and socio-economic poverty are then revealed by the biblical text on the one hand, and archaeological data on the other hand, and mainly by the emergence of the first, large silver coins (which have been prior to tiny coins for every-day uses, see below).¹⁵⁵

Similar changes are also evident in the second Davidic Composition since poor and poverty theological emphases can be found in the latter part alone (Pss 68; 69–71; 72). So to speak, a poor and poverty theological accent within the first group is found only in the last psalm 68, and the other poor and poverty theologically interpreted statements only appear in the second group (see 2.2.2). The

155 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 423–426.

“theology of the poor” shifts also in the second Davidic Composition according to a synchronous reading sequence *from its beginning to its end*.¹⁵⁶

Since for the psalms of Asaph, which are likewise strongly poor and poverty theologically oriented, a “theology of the poor” distinguished from the Davidic psalms was presented. The “theology of the poor” also in the Asaphite psalms, contributes to their description of the image of God and to their theology. In distinction to the “theology of the poor” of the Davidic psalms, they do not refer to a proximity of the speaker to the “poor,” but rather to an image of God, who acts on behalf of those who are to be helped and for whom the speaker who is not identifying with the “poor” requests YHWH’s help. This help is about legal assistance, explicit rescue and regarding Ps 82 to ‘revolution.’ The Asaphite psalms witness a completely different theology compared to the Davidic psalms, thus a different history regarding its formation can be assumed. Particularly because of the “theology of the poor” in Pss 74 and 82, there are reasons to date them – maybe similar to the fifth book Pss 107–145 – in the latter part of the Achaemenid or rather the Hellenistic period, what is beyond the scope of the presented chapter. With H.P. Nasuti, one might claim the Asaphites as a writing, compiling, and redacting group of singers and musicians who retained their primacy of sorts among several musicians during the course of the Achaemenid period, but still had the possibility to advocate or lobby for the “poor.”¹⁵⁷

Similarly, the psalms of the Sons of Korah and the Etan psalm 89 show a divergent theological approach; they do not attest to any poor and poverty theological accents and clearly have no interest in the “theology of the poor.”

According to the historical theological conception of the Psalter drawn by R.G. Kratz, the main *caesura* of the Psalter lies beyond the colophon Ps 72:20 after Ps 89.¹⁵⁸ A synchronous reading sequence witnesses changes in the superscription system (concentration of psalms without superscription, lack of melodic information) and in the mentioning of several attributions (psalms ascribed to Asaph and Korahites no longer exist, Hallelujah-statements in superscriptions and framings appear, the psalm-typical הַלְלוּ is more seldomly found [compare Pss 140:4, 6, 9; 143:6], יְהוָה יִתְּן-פְּרוֹכְלוֹמִים [see Pss 93:1; 97:1; 99:1] and הוֹדוּ-expressions [see Pss 105:1; 106:1; 107:1; 118:1 et al.] appear, aspects of complaint withdraw in favor of facets of praise).¹⁵⁹ These points coincide with the observations presented here, since the group Pss 90–92 and the YHWH-king psalms

156 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 434–436.

157 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 441–442 in conversation with H.P. NASUTI, *Tradition History* 187.

158 Cf. R.G. KRATZ, *Tora Davids* 1–34.

159 Cf. more detailed J. STEINBERG, *Ketuvim* 230, 250–251; E. ZENGER, *Buch der Psalmen* 447–448; J. SCHNOCKS, *Psalmen* 77–78; for the tension between lament and praise cf. F.-L. HOSSFELD, *Klage* 16–20; U. RECHBERGER, *Klage* 341–352.

Pss 93–100 display no interest in the “theology of the poor” as well. Here, too, the divergent theological conception is displayed, and thus the poor and poverty theological orientation depicted as a thread of the entire Masoretic Psalter, nevertheless exhibits lacks within its complexity.

The fifth book (Pss 107–145) is even more complex than the whole composition of the Psalter, referring to elements of continuity, discontinuity, and progression. Looking at the entire book of psalms, shifts from the first to the third, to the fourth, and to the fifth psalm book can be described, as it has been mentioned above. The “theology of the poor” is not monolithic: The psalms of Ascent distinguish itself also in terms of the “theology of the poor.” Only in Ps 132:15 the satiation of the miserables of Zion is mentioned, a motif which otherwise cannot be observed in the entire Psalter but in the secondary addition Ps 22:27, as I referred to in the passage through the psalms in section 2.2. The Toda-psalm 118, the Torah-psalm 119, Pss 135–136, and the Zion psalm 137 do not reveal any poor and poverty theological statement. Otherwise, for the fifth book, the emphases on the rescue and the ‘revolutionary’ motif have been demonstrated above. Ps 107, which contains various references to Ps 106 as the final psalm of the fourth book of psalms,¹⁶⁰ as a ‘rescue psalm’ programmatically introduces into the fifth book, and already mentions the particular poor and poverty theological alignment of the whole fifth book. The focus on the “theology of the poor” attests to a progressive alignment of the theology of the fifth book of the Psalter. Besides elements of continuity (cf. 2.2.5; 2.3), the Davidic psalms (Pss 108–110; 138–145) and the Hallelujah triads (Pss 111–113; 115–117) place emphasis on the rescue and the ‘revolutionary’ motif. They refer to a powerful God, intervening and acting upon the world order. This is the image of God in the fifth book of the Psalter, which is also based on the final Hallel (see 2.3). These shifts and changes in the “theology of the poor” can also be understood against the background of an enhancement of socio-economic problems and missing solutions by powerful governors, et al. Instead of sustainable enhancement, the course of the post-exilic province *Yəhūd* rather went along with increased socio-economic problems which enhanced the motifs of rescue and ‘revolution’ and the portrait of God as potential savior. The socio-economic analysis I presented in my monograph in 2016, refers mainly to shifts in the types of *Yəhūd* stamp impressions and to the use of tiny *Yəhūd* silver coins according to the classic and neo-classic thesis of the emergence of money. Increased socio-economic problems go side by side with the – even marginal – increase of population. In opposition to the early Achaemenid period, I perceive a

160 Cf. J. GÄRTNER, *Geschichtspsalmen 284–287*. For the interplay between Ps 107 and Ps 106 cf. E. BALLHORN, *Telos 127–138*; J. STEINBERG, *Ketuvim 258–261*; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 101–150, 144–146* (English translation by L.M. Maloney; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms 3, 101–102*).

more complex society, including distinct social discrepancies in the second half of the fifth century and even more after 400 B.C.E. rather than an egalitarian society with poverty mainly caused by the weather (cf. e.g., Hagg 1:4–11; 2:15–19).¹⁶¹ It is conceivable that massive social change and a division of society in later, Hellenistic times have led to the admission of the double-psalm 9/10 into the already existing collection of Pss 3–7; (8); 11–14.

The psalms of the final Hallel reflect a clearly strengthened “theology of the poor,” which stands out from the whole rest of the Psalter. In particular, Ps 146:7–9 verbalize the idea of YHWH’s universal acting: God intervenes not only in favor of the “poor,” but in favor of all who require his specific, explicit and active assistance and help. The image of God in the fifth book is further amplified. It is noticeable, that – in synchronous reading sequence – only in the last poor and poverty theological statement of the entire Psalter (Ps 149:4), there is clearly no material poverty connotation of a term of poor and poverty to be found, neither as a noun nor as an adjective – and in this last statement, in the parallelism of the two halves of v. 4, Israel is equated with the “poor.” A deliberately intentional composed conclusion of the Psalter attests a distinct poor and poverty theological accentuation. The final praise of YHWH includes a universal “theology of the poor,” and adorns at the end of the Psalter the miserable persons who are identified with Israel with salvation: יִפְאֵר עַנּוּיִם בְּיִשְׂרָאֵל (Ps 149:4b)!

Abstract

The chapter presents the *theology of the poor* as one thematic thread running through the Masoretic Psalter. In its individual books, groups, sub-groups, and series it is of different character and intensity. Hence, a generalization of “one theology of the poor” is to be avoided. Rather, its different character and intensity coin an authoritative statement contributing to the theological message of not only individual psalms but also psalm series, groups, sub-groups and the Psalter as a whole. Outcomes can be brought together with further theological topics as wisdom theology, YHWH-kingship, divine and non-divine justice, God’s acts as they are reflected in the texts, et al.

Bibliography

K.-P. ADAM, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18 (WMANT 91)*, Neukirchen-Vluyn 2001.

161 Cf. J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt 459–470*, in which I differ three stages of socio-economic developments.

- L.C. ALLEN, Psalms 101–150 (WBC 21), Waco 1983.
- E. BALLHORN, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des vierten und fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004.
- G. BARBIERO, Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41 (ÖBS 16), Frankfurt a. M./New York 1999.
- U. BERGES, Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT, in: *Biblica* 80 (1999) 153–177.
- Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, in: *Biblica* 81 (2000) 153–178.
 - /R. HOPPE, Arm und reich (NEB – Themen 10), Würzburg 2009.
- W. BEYERLIN, Werden und Wesen des 107. Psalms, Berlin/New York 1979.
- P.J. BOTHA, The Social Setting and Strategy of Psalm 34, in: *OTE* 10/2 (1997) 178–197.
- The Relation between Psalms 25 and 37, in: *OTE* 20/3 (2007) 543–566.
 - Psalm 34 and the Ethics of the Editors of the Psalter, in: D. Human (ed.), *Psalmody and Poetry in Old Testament Ethics* (LHBOTS 572), London et al. 2013, 56–75.
- G.J. BOTTERWECK, Art. אֲרָמִים, in: *ThWAT* I (1973) 28–43.
- J. BREMER, „Doch den אֲרָמִים hob er aus עָנִי empör.“ (Ps 107,41a). Eine synchrone Analyse des Umgangs Gottes mit den Armen im Psalter und diachrone Verortung im 5. Psalmenbuch (Ps 107–145) und im Schluss-Hallel (Ps 146–150), in: *BN.NF* 158 (2013) 53–82.
- Strukturbeobachtungen zur Armentheologie des Psalters, in: M. Saur (ed.), *Die kleine Biblia: Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters* (BThSt 148), Neukirchen-Vluyn 2014, 6–22.
 - Art. Demut (AT), in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2015, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16317/>, last access on March, 31st 2018.
 - Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz *Yəhūd* und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters (BBB 174), Göttingen 2016.
 - The Relationship between Violence and Poverty with Regard to the אָרָם in the Book of Psalms, in: J. Schnocks (ed.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“. Internationale Studie zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2016, 167–180.
 - Eine „Armenredaktion“ im ersten Davidpsalter?, in: F.-L. Hossfeld/J. Bremer/T.M. Steiner (ed.), *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178), Göttingen 2016, 181–205.
 - Ps 107 als programmatischer ‚Armenpsalm‘ des 5. Psalmenbuches Ps 107–145, in: U.A. Polikarp/C. Dölken/P. Höring (ed.), *Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin: 4. Armut und Gerechtigkeit*, St. Ottilien, 7–18.
 - The Theology of the Poor in the Psalter, in: W.D. Tucker, Jr./W.H. Bellinger, Jr. (ed.), *The Psalter as Witness. Theology, Poetry, and Genre. Proceedings from the Baylor University–University of Bonn Symposium on the Psalter*, Waco 2017, 101–116.
 - Die Armentheologie als eine Grundlinie einer Theologie des Psalters, in: *HeBAI* 4/5 (2016) 350–390.
 - Armentheologie und Intertextualität. Ein Beitrag zum Zusammenspiel von Thema, Textbezügen und Psalterentstehung, in: A. Brodersen/F. Neumann/D. Willgren (ed.), *Intertextualität und die Entstehung des Psalters. Methodische Reflexionen – Theologiegeschichtliche Perspektiven* (FAT II), Tübingen (forthcomming).
- A. BRODERSEN, *The End of the Psalter. Psalms 146–150 in the Masoretic Text, the Dead Sea Scrolls, and the Septuagint* (BZAW 505), Berlin 2017.

- W. BRUEGGEMANN, Psalms 9–10, in: D. Jobling et al. (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis* (FS N.K. Gottwald), Cleveland 1991, 3–15.
- /W.H. BELLINGER, JR., *Psalms* (New Cambridge Bible Commentary), New York 2014.
- C. BUYSCH, *Der letzte Davidpsalter. Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138–145* (SBS 63), Stuttgart 2006.
- P. CASSETTI, *Gibt es ein Leben nach dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49* (OBO 44), Fribourg/Göttingen 1982.
- B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1992.
- P.C. CRAIGIE, *Psalms 1–50* (WBC 19), Waco 1983.
- F. CRÜSEMANN, *Gottes Ort. Israel- und Armentheologie in Ps 14*, in: U. Bail/R. Jost (ed.), *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel* (FS W. Schottruff), Gütersloh 1996, 32–41.
- M. DAHOOD, *Psalms I. 1–50* (AncB), Garden City/New York 1966.
- *Psalms II. 51–100* (AncB), Garden City/New York 1970.
- *Psalms III. 101–150* (AncB), Garden City/New York 1970.
- F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über die Psalmen* (BCAT 4/1), Leipzig 1894.
- A. DOECKER, *Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung* (BBB 135), Berlin/Wien 2002.
- N. FÜGLISTER, „Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren“. Psalm 9/10 und die sozioreligiöse Situation der nachexilischen Gemeinde, in: G. Braulik/W. Gross/S. McEvenue (ed.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS N. Lohfink), Freiburg i.Br./Basel/Wien 1993, 101–123.
- E.S. GERSTENBERGER, Art. תַּפִּיל II, in: *ThWAT VI* (1989) 247–270.
- S. GILLINGHAM, *The Poor in the Psalms*, in: *ET 100* (1988) 15–19.
- R. GORDIS, *Psalm 9/10 – A Textual and Exegetical Study*, in: *JQR 48/2* (1957) 104–122.
- H. GRAETZ, *Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung. I.*, Breslau 1882.
- A. GROENEWALD, *Psalm 69. Its Structure, Redaction and Composition* (ATM 18), Münster 2003.
- *Psalm 69:36c–37b. A Reinterpretation of Deuteronomic-Deuteronomistic formula?*, in: *HTS 59/4* (2003) 1187–1198.
- *Who Are the “Servants” (Psalm 69:36c–37b)? A Contribution to the History of the Literature of the Old Testament*, in: *HTS 35/3* (2003) 735–761.
- *Psalms 69:33–34 in the Light of the Poor in the Psalter as a Whole*, in: *VeEc 28/2* (2007) 425–441.
- M. GROHMANN, *Psalm 113 und das Lied der Hanna (1Sam 2,1–10) – Paradebeispiel für eine intertextuelle Lektüre?*, in: S. Alkier/R.B. Hays (ed.), *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre*, Tübingen 2005, 137–156.
- H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1985.
- *Die Psalmen* (HKAT II/2), Göttingen 1986.
- F. HARTENSTEIN, „Schaffe mir Recht, JHWH!“ (Psalm 7,9). Zum Theologischen und Anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3–14, in: E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven/Paris/Walpole 2010, 229–258.
- E.W. HENGSTENBERG, *Commentar über die Psalmen* (vol. 1–4), Berlin 1844–1847.

- F.-L. HOSSFELD, Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72, in: E. Zenger (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998, 59–73.
- Art. Psalmen: I. Altes Testament, in: *LThK*³ 8 (1999) 689–693.
 - Von der Klage zum Lob. Die Dynamik des Gebets in den Psalmen, in: *BiKi* 56/1 (2001) 16–20.
 - Der gnädige Gott und der arme Gerechte. Anthropologische Akzente in der Psalmen-gruppe 111–118, in: C. Böttigheimer/H. Filser (ed.), *Kircheneinheit und Weltver-antwortung* (FS P. Neuner), Regensburg 2006, 51–63.
 - Die Aufwertung Hannas durch ihren Lobgesang 1 Sam 2,1–10, in: I. Riedel-Spangen-berger/E. Zenger (ed.), „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der bib-lischen Gottesrede (FS H. Schüngel-Straumann), Paderborn et al. 2006, 246–258.
 - David als exemplarischer Mensch. Literarische Biographie und Anthropologie am Beispiel Davids, in: C. Frevel (ed.) *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 327), Freiburg i. Br. u. a. 2010, 243–255.
 - David im Wallfahrtspsalter – David in der Chronik, in: F. Hartenstein/Th. Willi (ed.), *Psalmen und Chronik* (FAT 2. Reihe), Tübingen (forthcoming).
 - /T.M. STEINER, Problems and Prospects in Psalter Studies, in: S. Gillingham (ed.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence*, Oxford 2013, 240–258.
 - /E. ZENGER, „Selig, wer auf die Armen achtet“ (Ps 41,2), in: I. Baldermann et al. (ed.), *Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft* (JBTh 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 21–50.
 - / – Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993.
 - / – Neue und Alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff, in: *BI* 4/3 (1996) 332–343.
 - / – Psalmenauslegung im Psalter, in: R.G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (ed.), *Schrift-auslegung in der Schrift* (FS Odil Hannes Steck) (BZAW 300), Berlin/New York 2000, 237–257.
 - / – Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000 (*English translation by L.M. Maloney*: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51–100* [Hermeneia], Minneapolis 2005).
 - / – Die Psalmen II. Psalm 51–100 (NEB 40), Würzburg 2002.
 - / – Überlegungen zur Davidisierung des Psalters, in: J. SCHNOCKS/U. DAHMEN (ed.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität* (BBB 159), Göttingen 2010, 79–90.
 - / – Psalmen 101–150 (HThK.AT), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008 (*English translation by L.M. Maloney*: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms 3. A Commentary on Psalms 101–150* [Hermeneia], Minneapolis 2011).
 - / – Die Psalmen III. Psalm 101–150 (NEB 41), Würzburg 2012.
 - /J. BREMER/T.M. STEINER (ed.), *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178), Göttingen 2017.
- D. HUMAN, An Ideal for Leadership – Psalm 72. The Wise King – Royal Mediation of God’s Universal Reign, in: *VeEc* 23/3 (2002) 658–677.
- Yahweh, the Israelite High God Bends Down to Uplift the Downtrodden. Perspectives on the Incomparability of Yahweh in Psalm 113, in: *JNWSL* 30/1 (2004) 41–64.

- A. HURVITZ, *Originals and Imitations in Biblical Poetry. A Comparative Examination of 1 Sam 2:1–10 and Ps 139:5–9*, in: A. Kort/S. Morschauser (ed.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Winona Lake 1985, 115–121.
- B. JANOWSKI, *Der göttliche Richter und seine Gerechtigkeit*, in: J. Assmann/B. Janowski/M. Welker (ed.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998, 20–28.
- *Die rettende Gerechtigkeit* (BThSt 2), Neukirchen-Vluyn 1999.
 - *Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie*, in: E. Otto/E. Zenger (ed.), „Mein Sohn bist Du“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart 2002, 94–134.
 - *Dankbarkeit. Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen*, in: E. Zenger (ed.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum* (HBS 36), Freiburg i. Br. 2003, 91–136.
 - *Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters*, in: E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven/Paris/Walpole 2010, 279–306.
 - *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn ⁴2013.
 - /F. HARTENSTEIN, *Art. Psalmen/Psalter: II. Altes Testament*, in: RGG⁴ 6 (2003) 1762–1774.
- C. KÖRTING, *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen 2006.
- R.G. KRATZ, *Die Tora Davids. Psalm I und die doxologische Fünfteilung des Psalters*, in: ZThk 93 (1996) 1–34.
- H.-J. KRAUS, *Theologie der Psalmen* (BK.AT XV/3), Neukirchen-Vluyn ²1989.
- *Psalmen. 1. Teilband. Psalmen 1–59* (BK.AT XV/1), Neukirchen-Vluyn ⁷2003.
 - *Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60–150* (BK.AT XV/2), Neukirchen-Vluyn ⁷2003.
- M. LEUENBERGER, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter* (ATHANT 83), Zürich 2004.
- N. LOHFINK, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (SBS 143), Stuttgart 1990.
- *Drei Arten, von Armut zu sprechen. Illustriert an ps 109*, in: ThPh 72/3 (1997) 321–336.
- O. LORETZ, *Mythische Götterrebellion und königliche Sozialpflichten als gemeinsamer altorientalischer Hintergrund von Ps 82*, in: I. Kottsieper/R. Schmitt/J. Wöhrle (ed.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt* (FS R. Albertz) (AOAT 350), Münster 2008, 393–408.
- R. MARTIN-ACHARD, *Art. ענה 'nh II elend sein*, in: THAT 2 (1976) 341–350.
- M. MILLARD, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen 1994.
- *Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger*, in: BI 4/3 (1996) 311–328.
 - *Respons*, in: BI 4/3 (1996) 344–345.
- P.D. MILLER, *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis 1994.
- *The Ruler in Zion and the Hope of the Poor. Psalms 9–10 in the Context of the Psalter*, in: B.F. Batto/K.L. Roberts (ed.), *David and Zion* (FS J.J.M. Roberts), Winona Lake 2004, 187–197.

- H.P. NASUTI, *Tradition History and the Psalms of Asaph* (SBL Dissertation Series 88), Atlanta 1988.
- M. OEMING, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41* (NSK.AT 13/1), Stuttgart 2000.
- /J. VETTE, *Das Buch der Psalmen. Psalm 42–89* (NSK.AT 13/2), Stuttgart 2010.
- /– *Das Buch der Psalmen. Psalm 90–151* (NSK.AT 13/3), Stuttgart 2016.
- G.T.M. PRINSLOO, *Yahweh and the Poor in Psalm 113. Literary Motif and/or Theological Reality?*, in: OTE 9/3 (1996) 465–485.
- G. VON RAD, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 1: G. von Rad, Theologie des Alten Testaments*, München⁵1966.
- U. RECHBERGER, *Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen* (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn 2012.
- C. REEMTS, *Schriftauslegung. Die Psalmen bei den Kirchenvätern* (NSK.AT 33/6), Stuttgart 2000.
- R. RENDTORFF, *Anfragen an Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. Aufgrund der Lektüre des Beitrags von Matthias Millard*, in: BI 4/3 (1996) 329–330.
- D. SAGER, *Polyphonie des Elends. Psalm 9/10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext* (FAT II 21), Tübingen 2006.
- M. SAUR, *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin 2004.
- H. SCHMIDT, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 49) Berlin 1928.
- J. SCHNOCKS, *Psalmen* (Grundwissen Theologie), Paderborn 2014.
- R. SCORALICK, *„Wegen der Gewalt gegen die Unterdrückten, wegen des Stöhnens der Armen – jetzt stehe ich auf“* (Ps 12,6). *Der rettende Gott und die Armen in Psalm 12*, in: ThQ 193 (2013) 188–196.
- K. SEYBOLD, *Art. Psalmen/Psalmenbuch. I. Altes Testament*, in: TRE 27 (1996) 610–624.
- H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- J. STEINBERG, *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB 152), Hamburg 2006.
- C. STICHER, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen. Ein theologisches Denkmuster im Psalter* (BBB 137), Berlin/Wien 2002.
- M. SÆBØ, *Art. ׀*, in: ThWAT VII (1993) 446–449.
- M. E. TATE, *Psalms 51–100* (WBC 20), Waco 1990.
- W.D. TUCKER, JR., *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107–150* (Ancient Israel and its Literature 19), Atlanta 2014.
- J. VORNDRAN, *„Alle Völker werden kommen“*. Studien zu Psalm 86 (BBB 133), Berlin/Wien 2002.
- C. DE VOS/G. KWAKKEL, *Psalm 69. The Petitioner’s Understanding of Himself, His God, and His Enemies*, in: B. Becking/E. Peels (ed.), *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België*, Apeldoorn August 2006 (Oudtestamentische Studiën 55), Leiden/Boston 2007, 159–179.
- G. WANKE, *Jahwe, die Götter und die Geringen. Beobachtungen zu Ps 82*, in: I. Kottsieper et al. (ed.), *„Wer ist wie Du, HERR, unter den Göttern?“*. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, Göttingen 1994, 445–453.
- B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1–72*, Stuttgart 2001.
- *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73–150*, Stuttgart 2003.

- Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart 2010.
- D. WILLGREN, *The Formation of the 'Book' of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies* (FAT II 88), Tübingen 2016.
- E. ZENGER, „Gib mir Antwort, Gott meiner Gerechtigkeit“ (Ps 4,2). Zur Theologie des 4. Psalms, in: J. Zmijewski (ed.), *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung* (FS H. Reinelt), Stuttgart 1990, 377–403.
- Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg i. Br. 1991.
- Der jüdische Psalter – ein anti-imperiales Buch?, in: R. Albertz (ed.), *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients* (AOAT 248), Münster 1997, 95–108.
- Der Psalter als Buch, in: E. Zenger (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998, 1–57.
- Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen, in: B. Janowski/M. Köckert (ed.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 15), Gütersloh 1999, 272–292.
- Der Psalter als biblisches Buch. Alte und neue Wege der Psalmenauslegung am Beispiel von Psalm 23, in: *rhs* 49/6 (2006) 324–334.
- Psalmenexegese und Psalterexegese. Eine Forschungsskizze, in: E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven/Paris/Walpole 2010, 17–66.
- Das Buch der Psalmen, in: C. Frevel (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart 2015, 431–455.

“Happy are those who consider the Poor; YHWH Delivers Them in the Day of Trouble” (Ps 41:1). A Trauma Perspective of the Redaction of the Poor at the end of Book I (Pss 3–41) and Book II (Pss 42–72)¹

1. Introduction

The reality of poverty which confronts us on a daily basis, constitutes a major problem for the world and for humanity. As the world becomes smaller and smaller, we are challenged by the extent of poverty and the existence of immense inequality.² According to Piketty³ “[t]he concrete, physical reality of inequality is visible to the naked eye and naturally inspires sharp but contradictory political judgements [...] Some people believe that inequality is always increasing and that the world is by definition becoming more unjust”. He furthermore states that “[t]he new global economy has brought with it both immense hopes (such as the eradication of poverty) and equally immense inequities (some individuals are now as wealthy as entire countries)”⁴.

At least one out of every fifth person in our world today falls below the poverty line and it is even estimated that this percentage could reach 25 % of the global population as world inequality is constantly increasing. The poor are more likely to become victims of natural disasters, famine or drought. In addition to suffering from a lack of income, poor people are often uneducated, often afflicted with physical illness and political oppression. The majority of the world’s poor live in the rural areas and villages of their respective countries, while many have moved to the big cities in the hope to find a better life. However, only a handful will ever find it, as most of the poor now live in slums attached to these big cities.⁵

1 Sections of this contribution are based on previous publications: A. GROENEWALD, Psalm 69, 144–153 and A. GROENEWALD, In the light of the poor 425–441.

2 A.B. ATKINSON, Inequality 21–23; T. PIKETTY, Economics of Inequality 1, 5–25; E.H. SCHEFFLER, Poor in the Psalms 1.

3 T. PIKETTY, Capital 2–3.

4 T. PIKETTY, Capital 471.

5 C.L. BLOMBERG, Poverty nor Riches 17. Cf. also A. GROENEWALD, In the light of the poor 425 and L.P. KIMILIKE, Poverty in the Book of Proverbs 10.

Eben Scheffler⁶ emphasises that we should not pay attention to the question of the poor in the Psalms merely as a result of political correctness, but because the suffering brought about by poverty is degrading to the human nature and existence. Although it had already been a dream some 2,500 years ago, as expressed in for example the book of Deuteronomy (cf. 15:4–6, 11),⁷ that there should be no poverty in an idealised community, poverty is still rife in the world today.⁸ In the view of Leslie Hoppe “[t]hat some members of the one Israelite family were without the material blessings promised to all was simply not right in Deuteronomy’s view, so the book calls for generosity toward the poor (15:11). Deuteronomy sees no positive value in poverty. It never characterizes the poor as those who have a close relationship with God because they are poor [...] Clearly Deuteronomy reflects a socioeconomic situation that needed a more equitable distribution of resources, a goal that the book sees as attainable”⁹.

However, regarding our academic debates on the issues of poverty Eben Scheffler¹⁰ reminds us to acknowledge the fact that we deliberate and write as being part of the elite, i.e. the non-poor.¹¹ Our theological reflections thus concern the life circumstances of people who have no voice themselves and who are not represented in the debate: “For the *real* poor are infants who cannot yet speak and who die of hunger every day with desperate mothers unable to feed them.” According to Eben Scheffler¹² a simple logic justify this statement, namely that the psalms were written by the scribes and the poor, whether in ancient Israel or contemporary society, could neither read nor write as they were analphabetic. He therefore infers that the positive views expressed in the psalms in favour of the poor do not in the first instance represent the “voice of the poor”, but are elitist scribal voices that took the plight of the poor to heart. In other words, we can identify the voices of the non-poor in the text, who, as they champion for the poor and express desperation on behalf of the poor, pretend to be poor themselves.¹³

In the following section a brief overview will be given of the “poor in the Psalter”. This overview will form the background to a discussion of the redaction of the poor at the end of Book I and Book II. In the last part of this contribution some reflections of a trauma perspective of the poor in the Psalter will be given.

6 E.H. SCHEFFLER, Poor in the Psalms 1.

7 E. OTTO, Deuteronomium, 1337.1353–1355.1357–1360. See also L.J. HOPPE, Poverty in the Bible 30–32.

8 E.H. SCHEFFLER, Poverty Prevention in the Pentateuch 6 and E.H. SCHEFFLER, Poor in the Psalms 1. Cf. also E.H. SCHEFFLER, Deuteronomy 15:1–18, 97–115.

9 L.J. HOPPE, Poverty in the Bible 31.

10 E.H. SCHEFFLER, Poor in the Psalms 1. Cf. also L.P. KIMILIKE, Poverty in the Book of Proverbs 11.

11 E.H. SCHEFFLER, Royal Care for the Poor 160.

12 E.H. SCHEFFLER, Pleading Poverty 194.

13 E.H. SCHEFFLER, Poor in the Psalms 1.

2. The “poor” in the Psalter

The poor and/or poverty is referred to in ca. one third (50) of the Psalms.¹⁴ The four main terms used for the “poor” in the Hebrew Bible (עָנִי, עָנָו, אֶבְיָוֹן, לַדָּל, שֵׁשׁ)¹⁵ are usually seen as references, in varying degrees, to those in society who are materially destitute.¹⁶ It is though very difficult to distinguish the meanings inherent in these terms and therefore the context(s) in which they occur, should determine the meaning of the word.¹⁷ Hans-Joachim Kraus¹⁸, amongst others, attempts to consolidate all these different viewpoints and functions under one umbrella. Accordingly the poor in the psalms are those who on the one hand are the materially poor and on the other hand are also the ones in need of justice to be done to them by God, and traumatised as a result of the experience of injustice.¹⁹ W. Dennis Tucker’s²⁰ analysis indicates that in the majority of the Psalms the language used for the poor do not refer to a class of pious individuals, but it is reasonable to accept that they refer to individuals who are economically poor. Therefore they belong to the margins of society and live in a constant state of human degradation and traumatising. One can thus assume that “[t]hey have no wealth or power, and thus live with the constant threat of oppression, abuse and injustice. Overlooking these conclusions in an attempt to identify a ‘poor group’ fails to acknowledge the contexts from which much of the poor language appears to emerge”²¹.

14 See in this regard A. GROENEWALD, Psalm 69, 147–149.151–153 and A. GROENEWALD, In the light of the poor 428–431.433–436.

15 These terms have been discussed in detail in a number of publications. Cf. for example the following: U. BERGES/R. HOPPE, Arm und Reich 11–14; J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 318–325; J. BREMER, Die Armentheologie als eine Grundlinie 356–360; S. GILLINGHAM, Poor in the Psalms 16; V.N.N. MTSHISELWA, The Poor in the Psalms 4–7; J.U. RO, Die sogenannte “Armenfrömmigkeit” 113–126; E.H. SCHEFFLER, Poverty eradication 131–132; E.H. SCHEFFLER, Poor in the Psalms 4; W.D. TUCKER, Democratization and the Language of the Poor 167–169; W.D. TUCKER, A Polysemiotic Approach to the Poor 425–427. See also E.H. SCHEFFLER, Poverty in the book of Proverbs 484–485.

16 W.D. TUCKER, A Polysemiotic Approach to the Poor 427 also identifies a second level of the poverty word field: דָּבַד (‘‘crushed, oppressed’’), עֲשׂוּקִים (‘‘oppressed’’), הֵלֵלָה (‘‘helpless, unfortunate’’), אֶלְמָנָה (‘‘widow’’), יָתוּם (‘‘orphan’’). Cf. also J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt 318–325.

17 E.H. SCHEFFLER, Poverty Prevention in the Pentateuch 2. See also J. BREMER, Die Armentheologie als eine Grundlinie 356: “Die Beschäftigung mit der Armentheologie der Psalmen weist schon deshalb Vielschichtigkeiten auf, da die Psalmen nicht in pauschaler Weise von ‘Armut’ sprechen. Vielmehr werden sehr unterschiedliche armentheologische Akzente gesetzt und auf differenzierte Weisen zum Ausdruck gebracht”.

18 H.-J. KRAUS, Theology of the Psalms 150–154.

19 H.-J. KRAUS, Theology of the Psalms 152. E.H. SCHEFFLER, Poor in the Psalms 4, however questions this attempt to systematise the different meanings of these concepts.

20 W.D. TUCKER, A Polysemiotic Approach to the Poor 439.

21 W.D. TUCKER, A Polysemiotic Approach to the Poor 439.

It has often been referred to the Psalter as the prayer book of the poor, namely of the marginalised.²² In the Psalms God is portrayed as the saviour of the poor, their hope, their stronghold and liberator – whether these are prayers of an individual or prayers of the community.²³ The high concentration of the term(s) for the “poor” in the Psalter, in relation to the rest of the books of the Hebrew Bible, indicates a profound affinity for the “poor” in the Psalter. According to Ulrich Berges²⁴ this is an indication that the Psalter also must have undergone a redaction of the “theology of the poor”. This is though not the only redaction the Psalter underwent, as Johannes Bremer²⁵ emphasises. Therefore one should take care not to over-generalise in this regard, but to keep in mind the multi-layeredness of the different groups and books within the Psalter, as well the complexities of the contributions of different groups of tradents to the composition of the Psalter.

This high concentration of the language of the poor in the Psalter has convinced scholars in recent years to regard the Psalter more and more as the prayer and meditation book of the marginalised – in other words of those who had a critical view of the post-exilic temple aristocracy as well as their position of power.²⁶ The supplicants of the psalms thus did not find protection in the cult first of all, but rather in the praises of the psalms which ascend to Yahweh, the king of the world, who had established his just rule on mount Zion.²⁷

The social and religious fragmentation which occurred within the Judahite society in the second half of the fifth century was the result of an economic crisis which, in all probability, gave rise to the formation of a specific piety within the marginalised and impoverished lower classes. There is enough evidence indicating the marginalisation of these poorer classes in society.²⁸ According to Erhard Gerstenberger²⁹ some biblical texts make it clear that during the Persian rule the gap between rich and poor was widening more and more. Given the financial needs of the Persian empire taxes were collected mercilessly and more people sank into social misery (see Neh 5:1–5). The people are lamenting the fact that the rulers drive their subordinates harshly in order to collect taxes for the

22 J. MCPOLIN, *Psalms as Prayers of the Poor* 79.

23 L.J. HOPPE, *Poverty in the Bible* 122.

24 U. BERGES, *De armen van het boek Jesaja 14–15.19*.

25 In this regard J. BREMER, *Die Armentheologie als eine Grundlinie* 385 infers as follows: “Sie bezeugt dabei die Armentheologie als maßgebliche – nicht einzige! – theologische Aussage des vielschichtigen und komplexen ‘großen Hauses’ Psalter”. B. JANWOSKI, *Ein Tempel aus Worten* 280 outlines an understanding of this metaphor of the “big house” with regard to the Psalter.

26 U. BERGES, *De armen van het boek Jesaja 14–15.19*.

27 U. BERGES, *De armen van het boek Jesaja 15*.

28 R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion* 518–522.

29 E.S. GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period* 58.

Persian rulers. The ordinary people lament the fact that they should pawn their fields, their vineyards and their homes to get grain to stave off hunger (Neh 5:3).³⁰

Often the rich and powerful use their dominance to exploit the weak and marginalised of society, as is portrayed by Psalm 10 in emotive language:

In arrogance the wicked persecute the poor –
 let them be caught in the schemes they have devised.
 For the wicked boast of the desires of their heart;
 Those greedy for gain curse and renounce the Lord (Yahweh).
 In the pride of their countenance the wicked say,
 “God will not seek it out”;
 all their thoughts are, “There is no God.” (Ps 10:2–4 NRSV)

The subsequent verses dramatically put to words the immoral actions of some of the rich as they oppress the poor of the community (10:5–11). In this regard Erhard Gerstenberger³¹ infers that other “psalms of the poor” (e.g. Pss 37; 49; 73) also contain highly poetical language as they broaden our perception of the “theology of the poor” in the Psalter. Passages like Nehemiah 5 and Leviticus 25 illustrate the situation very well and demonstrate the countermeasures undertaken by a community to reduce social impoverishment and the vulnerability of the weak.³²

This social split in the society caused the development of a specific kind of personal piety in these classes, namely the so-called “piety of the poor”.³³ The most important task of this theology of the “piety of the poor”, which was developed and practised in these communities, was to restore dignity as well as hope to the oppressed victims of the social crisis. This function of this theology explains why the social terms for “poor” also took on a religious undertone in the “piety of the poor”. However, what is meant here is not a religious transfiguration of poverty, but religious compensation for a social lack.³⁴ According to their own

30 See also E.S. GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period* 233 in this regard: “Such passages as Neh 5 and Lev 25 illustrate the situation and attest to the community’s countermeasures to stem social impoverishment. The financial need of the Persian bureaucracies and armies was huge. At the latest since the imperial reform of Darius, the tax authorities, perhaps their private collectors, worked with amazing precision and severity. The people in the provinces suffered because of the fixed taxes and special obligations for the army and the administration. This resulted in the impoverishment of larger segments of the population, which, as experience shows, also yields gains for a narrower, collaborating elite stratum of the native population.”

31 E.S. GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period* 233.

32 E.S. GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period* 233.

33 R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion* 518–522.

34 In this regard L.J. HOPPE, *Poverty in the Bible* 122–123 formulates a warning as well: “The challenge for contemporary believers as they read the psalms is to keep in check the tendency to spiritualize its references to the poor in the attempt to appropriate these texts. But some interpreters insist that a spiritualization of poverty is evident in the psalms themselves.” In

self-understanding, they were not on the periphery of the community, but they formed the core. This assumption gave them the power to assert themselves within the community of Judah, despite their social marginalisation. They indeed even gained influence over the community as a whole with their “piety of the poor”. This influence is, among other things, to be recognised in the redaction of the Psalter, namely a redaction characterised by the “theology of the poor”.³⁵

It has already been indicated before that it should be kept in mind that this is not the only redaction which the Psalter underwent. Furthermore, Johannes Bremer³⁶ also emphasises that one should take into account the differences regarding the concepts and their different emphases when one works with a “theology of the poor” in the Psalter. The “cries of the poor” should thus be heard in all their richness and in the diversity of their contexts.³⁷ The focus in the subsequent section will be on the “redaction of the poor” as it occurs at the end of Book I and the end of Book II.

3. Redaction of the Poor at the end of Book I and Book II³⁸

According to Erich Zenger³⁹ the first Davidic Psalter (Pss 3–41) is fundamentally characterised by the so-called perspective of the “poor”. However, in the second Davidic Psalter (51–72) this perspective occurs, for the first time, in the concluding group of Psalms 69–71.⁴⁰ This perspective, however, lacks in the Psalms 51–68. Noteworthy is the fact that this perspective is totally absent in Psalm 53, in spite of the fact that this psalm is a doublet of Psalm 14,⁴¹ which is regarded as a psalm of

this regard see A. WEISER, *Die Psalmen 63* who interprets the ‘*āni*’ and the ‘*anāw*’/‘*anāwīm*’ as the ones who are faithful to Yahweh and accordingly these terms have a liturgical context. He therefore translates these terms, traditionally translated as the “poor”, as being “bent low” in the sense of standing before or bowing down in front of Yahweh, instead of referring to material deprivation (“[...] sind ebenfalls kultischen Ursprungs und als typischer Ausdruck der demütigen Beugung unter Jahwes Majestät und Forderung in äußerer und innerer Haltung der Anbetung [...] zu verstehen”). For him the social or economic understanding is only secondary in meaning.

35 R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion* 522.

36 J. BREMER, *Die Armentheologie als eine Grundlinie* 356–360.

37 W.D. TUCKER, *A Polysemiotic Approach to the Poor* 439.

38 Compare also A. GROENEWALD, *Psalm 69*, 144–153; A. GROENEWALD, *In the light of the poor* 425–441 and A. GROENEWALD, *Psalm 69: A composition-critical contribution* 77–96.

39 E. ZENGER, *Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung* 195. Cf. also F.-L. HOSSFELD, *Die unterschiedlichen Profile* 63.

40 Cf. E. ZENGER, *Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung* 193 in this regard: “Die nach 65–68 folgende Komposition der Bittgebete 69–71 setzt sich einerseits von den vorangehenden Davidpsalmen durch die in ihnen auftretende ‘Armenperspektive’ ab, die andererseits in Ps 72 und vor allem im ersten Davidpsalter konstitutiv ist.”

41 See W. ZIMMERLI, *Zwillingspsalmen* 105.

the poor. It seems to be that the perspective of the poor which occurs in Psalm 14:6,⁴² has been changed to a perspective of the trauma of war and persecution in Psalm 53:6.⁴³ This conforms well to the assumption that Psalms 51–68 are rather characterised by the perspective of the traumatic experience of war and persecution.⁴⁴ Psalm 14 belongs to a cluster of psalms of the poor, viz. Psalms 11–14 which conclude the first section of Psalms 3–14 in the first Davidic Psalter.⁴⁵ Roughly speaking, Psalm 53 occurs at the beginning of the second Davidic Psalter (51–71.72).

It has already been recognised by a number of scholars that Psalms 35–41 form the concluding section of the first Davidic Psalter.⁴⁶ It seems that we encounter secondary additions in both Psalms 35 and 40, viz. 35:26–28 and 40:14–18. Noteworthy is the fact that these additions have a counterpart in the independent Psalm 70 – which occurs at the end of the second Davidic Psalter. It looks as if these additions in Psalms 35 and 40 are interdependent on Psalm 70 (this would imply that they are later than Psalm 70 and in all probability had this text as *Vorlage*⁴⁷). According to Frank-Lothar Hossfeld and Erich Zenger⁴⁸ these additions to these two psalms (Pss 35:26–28 and 40:14–18) can be ascribed to a post-exilic redaction of the poor who seems to have been responsible for a reworking of Psalms 35–41. These psalms are now characterised by a comprehensive interpretation of the existence of the poor (“Existenzdeutung des

42 It reads as follows: “you would confound the plans of the poor, but the Lord is their refuge” (NRSV).

43 This text reads as follows: “There they shall be in great terror, in terror such as has not been. For God will scatter the bones of the ungodly; they will be put to shame, for God has rejected them.” (NRSV)

44 F.-L. HOSSFELD, *Die unterschiedlichen Profile* 63.

45 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, “Selig, wer auf die Armen achtet” 34ff. See also P.J. BOTHA, *Pride and suffering of the Poor* 46–52.

46 Cf. for example J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* 356–367; J. BREMER, *Eine “Armenredaktion” im 1. Davidpsalter?* 189–191; S. GILLINGHAM, *The Levitical Singers* 45; R.A. JACOBSON, *Imagining the Future* 239. In this regard S. GILLINGHAM, *Psalms through the Centuries* 213 infers as follows: “All seven psalms are concerned in different ways with the fate of the poor, who are characteristically termed ‘poor and needy’ (*ani we’ebyon*) as in 35:10; 37:14; and 40:17. The first and last psalms form ‘bookends’, on a shared theme: in Psalm 35 the enemies are those who once were friends (verses 13–14), and in Psalm 41 the suppliant feels betrayed by a ‘familiar friend’ (verse 9).”

47 Cf. in this regard G. BRAULIK, *Psalm 40, 221*: “Ps 70 bildet somit die Vorform der Verse 40,14–18 ...” See also F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, “Selig, wer auf die Armen achtet” 32: “[...] 40,14–18 von jener redaktionellen Hand geschaffen wurde, die ihrerseits Ps 35 so bearbeitet hat, daß auch er nunmehr als ein ‘Armenpsalm’ zu lesen ist, der zusammen mit Ps 40–41 einen übergreifenden Bogen bildet” and S. GILLINGHAM, *Psalms through the Centuries* 379: “Psalm 70 is an independent psalm with a curious history. It has been appended to Ps. 40:1–12 where it assumes the name Yahweh, not Elohim, for God.”

48 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, “Selig, wer auf die Armen achtet” 23ff.

Armen”).⁴⁹ It has thus become clear that the concluding sections of both the first as well as second Davidic Psalter (i. e. 35–41 and 69–72) are characterised by a “theology of the poor”.⁵⁰

The description of the affliction and traumatization of the supplicant(s) in Psalm 69 shares a number of commonalities with Psalms 35, 38 and 41.⁵¹ These psalms also witness to the persecution and subsequent traumatization as experienced by these supplicant(s). Over and above these references, they also contain allusions to parallel rites of mourning, for example Psalms 35:13–14; 38:7; 69:11a–12b. We can furthermore add the parallel way in which the complaints about the constellation friend – enemy occurs in Psalms 35:11–18; 41:5–11 and 69:9ab. The depiction of affliction which is spread over a few psalms at the end of the first Davidic Psalter, is thus concentrated in one text at the end of book II, namely in Psalm 69. This Psalm thus shares commonalities with strategic psalms in the concluding section of the first Davidic Psalter (35–41), namely, with psalms which appear in the introduction, centre as well as the conclusion of this section.⁵²

Psalm 70 is, according to the statement contained in 70:6, *expressis verbis* a psalm of the poor (“But I am poor and needy; hasten to me, O God! You are my help and my deliverer; O Lord, do not delay!”).⁵³ This short psalm is characterised by two themes, viz. the themes of the enemies and the poor. Both these themes occur extensively in Psalm 69, through which these two texts are closely linked to one another. Psalm 70 – which is a psalm of the poor – is followed by Psalm 71,

49 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, “Selig, wer auf die Armen achtet” 34.

50 F.-L. HOSSFELD, Die unterschiedlichen Profile 66f.

51 B. WEBER, Werkbuch Psalmen I 313.

52 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, “Selig, wer auf die Armen achtet” 26–34.

53 Cf. in this regard S. GILLINGHAM, Levites and the Editorial Composition 207 who infers as follows: “To see the Levitical singers as editors and compilers might also account for a fifth element in the Psalms: the references to the psalmists as ‘poor and needy.’ Sometimes this assumes a physical dimension, sometimes spiritual, and sometimes both. It is often found in those psalms questioning the value of cultic sacrifice: Psalms 40:18[17]; 69:34[33], and 140:13 [12] are the best examples. So does this suggest a disenfranchised community living far from the Temple? It could just as easily be a term adopted by the Levitical singers, who had been divested of any priestly privileges and hence of the opportunity to live off the offerings brought to the Temple. They had no inheritance in the land, and their livelihood and lifestyle fits admirably the description of being ‘poor and needy’. This is not to say the Levitical singers composed such psalms but rather that they sought to include them and set them in strategic places within the collections. For example, they seem to have deliberately placed royal psalms, which speak of those with power, authority, and privilege, alongside psalms of the poor and oppressed. Psalm 3 follows Psalm 2, 72 precedes 73, and 88 precedes 89. Similarly, Psalms 17/18, 21/22, 101/102, 109/110, and 143/144 fit this pattern. Such placements make clear that God is not only the defender of those in positions of power but also the protector of those who have no voice yet trust in God’s deliverance.”

which focusses more on the aspect of old age.⁵⁴ When assessing the religious experience underlying this psalm, we are struck by the vulnerability (and subsequent traumatization) of the supplicant who believed that vicious enemies stalked his every move, but also by his exceptional confidence in the divine rescue.⁵⁵ The elderly supplicant takes his whole life span into consideration. He, however, especially emphasises the continual praise of God, which is now defining his whole existence. Psalm 71 is closely linked to Psalm 70 by means of the lack of a superscription.⁵⁶ This close link between these two texts is also strengthened by means of the connection of several words as well as parallel motifs occurring in both of them.⁵⁷ Both psalms refer to the enemies who are pursuing them, and both stress the aspect of shame and reproach when referring to these enemies. Psalm 71, however, is not only linked to the preceding text of Psalm 70, but also to some psalms occurring in the concluding section (35–41) of the first Davidic Psalter. Psalm 71 displays parallels to both Psalms 35 and 38; in any case, also to Psalm 40 – since 40:14–18 is related to Psalm 70.⁵⁸ The occurrence of these parallels furthermore strengthens the assumption that the concluding section (69–71) of the second Davidic Psalter was intentionally reworked as well as put together by the redactors so that they could form the concluding section of book II, which has clear parallels to the concluding section of book I.

Psalm 72 – a royal psalm – concludes both the second Davidic Psalter (51–72) as well as book II (42–72)⁵⁹. According to the text of Psalm 72 the sovereign

54 In this regard F.-L. HOSSFELD, *Die unterschiedlichen Profile 67* infers as follows: “In der Ausführlichkeit, mit der hier auf das Alter Bezug genommen wird, ist Ps 71 im gesamten Psalter einmalig.” B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I 322* raises the question whether the occurrences of Ps 71 at the end of book II and Ps 90 at the beginning of book IV (90–106) could reflect a specific redactional intention. Both psalms refer to old age as well as reflect on the life span of humankind, and both these psalms occur at strategic positions, viz. the transition from one book to another.

55 J.L. CRENSHAW, *The Psalms 154*.

56 In this regard B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I 321–322* infers as follows: “Diese Überschriftslosigkeit, der Umstand, dass manche hebr. Handschriften Ps 71 zusammen mit Ps 70 als einzigen Psalm darbieten und die engen inhaltlichen Berührungen dieser beiden Psalmen ... äussert sich darin, dass in der hebr. Überlieferung hinsichtlich Ps 71 ein Schwanken zwischen Eigenständigkeit und Verbindung mit Ps 70 feststellbar ist.” Cf. also J.L. CRENSHAW, *The Psalms 153* and N.L. DECLAISSE-WALFORD, *The Meta-Narrative of the Psalter 369*.

57 In this regard it can be referred to, for example, the following: the motif of “shame” (70:3f; 71:1.13.24); the ptc. pl. “those who seek” (תִּבְקֹשׁוּ – 70:3.5; 71:13.24); and the statements on redemption and salvation.

58 For 71:8 see 40:4; 71:12 – 35:2.22; 71:13 – 35:4.26, 38:13, 40:15 = 70:3; 71:19 – 35:10; 71:24 – 35:28. See also J.L. CRENSHAW, *The Psalms 153*.

59 L.J. HOPPE, *Poverty in the Bible 123–124* and E.S. GERSTENBERGER, *Israel in the Persian Period 358*. Cf. also W. BRUEGGEMAN/W.H. BELLINGER JR., *Psalms 2.9–10.311–316*; E.S. GERSTENBERGER, *Psalms (Part 2) 68* and S. GILLINGHAM, *Psalms through the Centuries 386–394*.

authority unfolds in three different directions⁶⁰: 1) the king as judge and saviour of the poor (72:2–4.12–14);⁶¹ 2) the king as the mediator of blessing for both the land and the people (72:5–7.15–17); 3) and finally, the king as the universal ruler over the whole of the earth (72:8–11).⁶² In spite of all the similarities which exist between Psalms 71 and 72, the main link between these two psalms is the theme of the “poor”.⁶³ If we thus consider the concluding colophon in 72:20⁶⁴ together with the superscription (72:1 – לְשִׁלְמֹה), it seems that the elderly David here draws up a royal will for his son Solomon – in the form of a prayer of petition.⁶⁵ Thematically it seems that this petition for justice for his son, as well as for his son’s kingship, is actually a concretization of the objective which was formulated at the end of Psalm 71 (71:24)⁶⁶ – namely while praying to attest to the justice that he had experienced through salvation.⁶⁷ The king, as receiver of God’s justice and

60 In this regard see E. ZENGER, “So betete David für seinen Sohn Salomo” 65ff. Cf. also F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Die Psalmen II* 412f.

61 M.S. SMITH, *Canaanite Backgrounds* 48.

62 Cf. also W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., Psalms 314 who postulate as follows: “The juxtaposition of verses 1–4 and 12–14 concerning *care for the vulnerable by the regime* and verses 5–7, 8–11, and 15–17 envisioning *extravagant well-being for the regime* constitutes the central claim and affirmation of the psalm. These two accents are placed next to each other, but without any explicit connection. Without a clear link, however, we are surely free to conclude that it is *care for the poor* that becomes the basis for *economic prosperity* in the realm. The unstated but surely implied negative counterpoint is the recognition that neglect of the poor through economic indifference will inevitably lead to military failure and economic collapse. This link is elemental for a biblical understanding of royal practice and polity. What is outlined here in grand doxological fashion is made concrete in Jeremiah’s oracle concerning monarchy, wherein the son Jehoiakim is accused of “unrighteousness” and “injustice” (Jer 22:13–14), whereas his father, Josiah, is celebrated as a king who did “justice and righteousness” toward “the poor and the needy.” As a consequence of this policy, “it was well with him” (Jer 22:15–16). This link, generically asserted but connected to specific cases, is a prime claim of the Bible concerning the practice of public power”.

63 E.S. GERSTENBERGER, *Psalms (Part 2)* 65.

64 It reads as follows: “The prayers of David son of Jesse are ended.” (NRSV)

65 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen* 51–100, 72. Cf. also D.J. HUMAN, *An ideal for leadership* 665. According to W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., Psalms 313 “this psalm concludes Book II of the Psalter, after which the Psalter moves on in Book III to public trouble (Psalms 74, 79) and loss (Psalm 89), and in Books IV and V the praise of YHWH, making human kingship much less prominent”.

66 It reads as follows: “All day long my tongue will talk of your righteous help, for those who tried to do me harm have been put to shame, and disgraced.” (NRSV)

67 The preceding statements referring to David necessitate some remarks on, as well as clarification of the “Davidization” of the Psalter. This will, however, not be dealt with in great detail and a few short remarks will suffice (cf. M. KLEER, “Der liebliche Sänger der Psalmen Israels” for a detailed study of the Davidization of the Psalter). According to M. KLEER, *Der liebliche Sänger* 126 the beginning of the Davidization of the Psalter can be traced back to the identity crisis the Judaeans experienced during the exile (cf. also E. ZENGER, *David as musician* 264ff.). In spite of this, David was still not portrayed as the author or poet of the psalms during this period. The starting point for this motif, in terms of tradition history, lies in the

righteousness (72:1)⁶⁸ and due to his divine commission, is regarded as a medium or agent who is responsible to concretise and to actualise God’s justice; specifically God’s justice for the poor.⁶⁹

composition of the books of Samuel. They even portrayed the young shepherd boy David as a gifted musician at his first appearance (J.L. MAYS, David of the Psalms 146ff.). But most importantly, the redactors of the books of Samuel presented the David Vita in the form of a psalm which was spoken by David (2 Sam. 22 = Ps 18). According to J.L. MAYS, David of the Psalms 148, this text is the earliest literary evidence of a connection between David and the psalms, and the only specific witness in the David story linked to that relationship. The redactors even let him recite a poem as his last words before his death (2 Sam. 23:1–7). This conception of the books of Samuel was the impetus for the explicit, multi-staged Davidization of the Psalter. The notion stemming from the books of Samuel is that it was David who, in spite of being persecuted, still stood under God’s protection und composed psalms – whether it be in the conflict with Saul or as the king in confrontation with his enemies and, specifically, when he was on the run from his son Absalom (cf. also A.G. AULD, First and Second Samuel 590–592.594–595). S.L. MCKENZIE, King David 26 infers as follows: “The story in Samuel-Kings is by far the most important of the three for our purposes. It contains the longest and most detailed account of David’s life. It is also the source for most of the information about him in Chronicles and Psalms.” M. KLEER, Der liebliche Sänger 126, infers that by means of the Psalter’s Davidization “der Beter is eingeladen, mit David in eine Schicksalsgemeinschaft zu treten, so seine Not zu bewaltigen und Hoffnung für die Zukunft zu schopfen” (cf. also S.L. MCKENZIE, King David, 38ff regarding the Davidization of the Book of the Psalms). Thus, to pray and praise through the psalms is to speak the language of those who depend on and trust in the reign of Yahweh. The Davidic connection discloses that suffering borne in trust and hope is a suffering that has a place and role in this reign of Yahweh (J.L. MAYS, David of the Psalms 155). In turn, David’s life becomes an illustration for those who use the psalms of the way in which a life whose hope is in the reign of Yahweh is to be lived. See also E. BALLHORN, “Um deines Knechtes David willen” 20; B.S. CHILDS, Psalm Titles and Midrashic Exegesis 137–150; N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis 368–384; F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Neue und alte Wege 336–338; M. MILLARD, Die Komposition des Psalters 230–234.

68 It reads as follows: “Give the king your justice, O God, and your righteousness to a king’s son.” (NRSV) In this regard W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., Psalms 313 state as follows: “In verses 1–4, the royal mandate, mouthed by Israel but taken as a divine imperative, is to maintain *justice* and *righteousness* for the poor, the needy, and the oppressed. Evidently the notion of justice and righteousness has to do with economic maintenance and surely with the maintenance of an independent judiciary that would not be merely an exploitative tool of the powerful. Thus the verbs in verse 4, ‘defend, deliver, crush,’ surely concern a viable court system in which the marginal can expect reliable redress from the rapaciousness of an acquisitive society (see Deut 16:18–20; 17:8–13; 2 Chr 19:4–11). The same active role of monarchy is urged in verses 12–14. The king, it is affirmed or perhaps anticipated, is the one who acts decisively on behalf of the poor and the needy, with economic policies that protect the poor and vulnerable from rapacious economic forces, and in solidarity that sustains them. These verses amount to a powerful assertion that the Davidic government – surely offered in the tradition as a model government – is to be proactive in its economic policies, which would curb the acquisitiveness of a socially irresponsible economy that pursued only the freedom of what we would now term ‘the market’.”

69 See D.J. HUMAN, An ideal for leadership 665–667 and W.S. PRINSLOO, Psalm 72, 540. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100, 328 defines the character of this “justice” as follows: “Im Psalmkorpus selbst wird diese Gerechtigkeit dann zum einen armentheologisch

If we once again consider the four concluding psalms of the second Davidic Psalter, the following three characteristics can be emphasised: 1) their relationship to the concluding section of the first Davidic Psalter (35–41); 2) the connection of these four psalms to one another by means of the theme of the “poor”; 3) and finally, the conclusive character they display. After an extensive doxology in 72:18–19,⁷⁰ the second Davidic Psalter is concluded with a single colophon (72:20).⁷¹ This colophon designates the end of David’s prayers of petition and lamentations. This concluding section is characterised by both the compact nature as well as multi-faceted nature of the utterances it contains.

It is, however, coloured in a distinct manner by means of the specific arrangement of the four texts it contains (69–72). Psalm 69 expresses in a very concentrated manner the diversity of the affliction and traumatization experienced by the supplicant. This supplicant is simultaneously characterised as belonging to the “poor”. Psalm 70 – which is *expressis verbis* a psalm of the “poor” – once again focusses on the traumatising conflict with the enemies, but simultaneously it spells out confidence in a sure victory over the enemies. Psalm 71 also displays a conclusive character: it portrays the supplicant as the elderly, and specifically as the elderly who reflects on his life which was characterised by affliction, conflict and trauma, but also by the sure protection of God.⁷² The concluding Psalm 72 identifies the elderly supplicant as the king who recites a prayer for his son – namely, in the form of a sacred royal will. This also implies that these four psalms do not only serve as a conclusion for the second Davidic Psalter, but for the first Davidic Psalter as well. The clear arrangement of these four texts supports the assumption that the single colophon of 72:20 serves as a finale for a unified Davidic Psalter, i. e. for the first (3–41) as well as second Davidic (51–72) collection.⁷³

A last concluding remark in this regard: Within Book I and Book II the Psalms 40⁷⁴, 50⁷⁵, 51⁷⁶ and 69 contain a cult-critical relativisation. It is first of all im-

expliziert, was konsequent im Horizont der Armentheologie von Ps 69–71 geschieht, doch nun so, daß der König als Retter der Armen definiert wird.”

70 This doxology reads as follows: “Blessed be the Lord, the God of Israel, who alone does wondrous things. Blessed be his glorious name forever; may his glory fill the whole earth. Amen and Amen.” (NRSV)

71 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., Psalms 314 and E.S. GERSTENBERGER, Psalms (Part 2) 68.

72 F.-L. HOSSFELD, Die unterschiedlichen Profile 68 formulates this assumption as follows: “[...] der auf ein an-gefochtenes und zugleich von Gott gehaltenes Dasein zurückerblickt”.

73 F.-L. HOSSFELD, Die unterschiedlichen Profile 68.

74 Sections of this contribution are based on a preceding publication: A. GROENEWALD, Psalm 69: A composition-critical contribution 81–82. Cf. furthermore W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., Psalms 197; E.S. GERSTENBERGER, Psalms (Part 2) 50–51; B. HROBON, Ethical Dimension of Cult 113–115 and H.-J. KRAUS, Theology of the Psalms 95–97.

75 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., Psalms 232–233.

portant to take note of the respective positions these psalms hold within the Psalter. Psalm 40 is the penultimate psalm in Book I (Pss 3–41); which at the same time also builds the first Davidic collection (Pss 3–41). Psalm 50, the only Asaph psalm in the second book of the psalms (42–72), occurs between the Korahite psalms (Pss 42–49) and the second Davidic collection (Pss 51–72). Psalm 51 thus introduces the second Davidic collection which ends with Psalm 72. Psalm 69 is part of the three Psalms 69–71, which form a subgroup within the second book of the psalms; occurring just before the final Psalm 72.

It is furthermore noticeable that the third book of the psalms (Pss 73–89) commences with a collection of Asaph psalms (73–83).⁷⁷ According to Psalm 40:7–9 the offering of sacrifice (alone) was not enough. These verses refer to the characteristics required of the supplicant, beyond the cultic offerings and sacrifices. It is expected of the supplicant to do the will of God with delight; additionally, he must keep God’s *Torah* within his being (heart). In face of Yahweh’s *Torah* the supplicant offers him (Yahweh) – instead of the sacrifice – a statement of obedience and subordination (Ps 40:9).⁷⁸ The roots of these cult-critical statements were to be found within those groups who held a critical view of the official temple cult as well as the temple aristocracy.⁷⁹ The expansion of a text through the later addition of the verses 14–18⁸⁰, identifying this text as a prayer of the “poor and needy” (40:18),⁸¹ strengthens this interpretation.⁸²

Ps 69:32–33b contain cult-critical statements which are combined with a “theology of the poor”⁸³ and thus elevate the laudation above the sacrifice.⁸⁴ The

76 W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., Psalms 238.

77 Sections of this contribution are based on a preceding publication: A. GROENEWALD, Psalm 69: A composition-critical contribution 81–82.

78 According to F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Die Psalmen I 256 ‘das Tun der Tora ist die Opfergabe’. Cf. also F. LINDSTRÖM, Suffering and Sin 277.

79 In this regard F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Die Psalmen I 252 infer as follows: “Mit seiner Rede von der ‘Herzenstora’ hebt der Psalm die Gottunmittelbarkeit gegenüber dem Tempel und gegenüber der schriftlichen Tora heraus [...] Man könnte ihn sich auch als Gebet von Gruppierungen denken, die zunehmend (aus theologischen und aus politischen Gründen) in Opposition zum Machtanspruch der Priesterhierarchie am Tempel traten.” See also E. ZENGER, Die Nacht wird leuchten 98.

80 Ps 40:14–18 concurs with Ps 70:2–6. According to F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Die Psalmen I 252–253 it is most likely that Ps 70 had already existed independently and only later on was added to Ps 40 as part of the multi-stage redactional process this text underwent (cf. also F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 51–100, 283–284). G. BRAULIK, Psalm 40, 221, 268ff and B. WEBER, Werkbuch Psalmen I 316 hold the same opinion.

81 Cf. F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Die Psalmen I 252: “Das dürfte, zumal 14–18 ja ein gezielt aufgenommener Text (Ps 70!) ist, nicht als biographische Einzelaussage, sondern als ‘Gruppenbewußtsein’ zu verstehen sein.”

82 Cf. furthermore W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., Psalms 197–198.

83 Cf. A. GROENEWALD, Psalm 69, 261 ff for a discussion of this last textual layer added to the text of Psalm 69 as part of its redactional growth.

possibility thus exists that this inscription, which is clearly marked by a “theology of the poor”, came from the hands of the same redactors who put together Psalms 69–71.⁸⁵ In order to form the concluding part of the second Davidic Psalter: in the Davidic Psalter 51–72 the “theology of the poor” occurs for the first time in Psalms 69–71.⁸⁵

4. Trauma and the “Psalms of the Poor”: A Brief Perspective

Trauma shatters all interpretative frameworks and therefore poses serious challenges to the theologian who has the responsibility to interpret human experience and existence. It challenges theology, which understands itself as a meaning-making enterprise.⁸⁶ Shelly Rambo⁸⁷ makes the important point that theologians have always been reflecting on the questions of human suffering and have always been struggling with the question how to understand suffering in the world, given the theological claim that God is in a relationship with the world.⁸⁸

The relatively new and emerging field of Trauma Studies have sensitised theologians that the impact of trauma – whether it is experienced in a direct or indirect manner – can impact an individual or the collective. The ancient texts, as we have them in the Hebrew Bible, provide us with manifold possibilities how ancient Israel tried to cope and deal with the experiences of trauma and tension. These traumatic experiences often do not just come to us in what is said in a straightforward manner, but also in the unsaid – as they echo in the literature of the Hebrew Bible.⁸⁹ It is an imperative for exegetes to explore the many and different ways in which the texts of a certain period (whether it be pre-exilic, exilic

84 In this regard J.U. RO, Die sogenannte “Armenfrömmigkeit” 194 infers as follows: “Das mußte nicht unbedingt eine prinzipielle Ablehnung des Tempels und des Kultes implizieren; zu Aversionen gegenüber den derzeit für den Tempel offiziell zuständigen Kreisen, und zwar wegen deren inkorrektur Kultpraxis, vgl. z. B. Jes 66,3f.; Zef 3,4; Ps. 69:32.”

85 Sections of this contribution are based on a preceding publication: A. GROENEWALD, Psalm 69: A composition-critical contribution 80–81. Cf. also E. ZENGER, Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung 193: “Die nach 65–68 folgende Komposition der Bittgebete 69–71 setzt sich einerseits von den vorangehenden Davidpsalmen durch die in ihnen auftretende ‘Armenperspektive’ ab, die andererseits in Ps. 72 und vor allem im ersten Davidpsalter konstitutiv ist.”

86 S. RAMBO, Introduction, 4. Cf. also A. GROENEWALD, “Trauma is suffering that remains” 88–102.

87 S. RAMBO, Spirit and Trauma 4.

88 Cf. also D.M. ACKERMANN, Surprised by the Man 19: “I believe that the God question is the same as the human question. All faiths have their origins in the human heart and in contexts that are at times overwhelming.”

89 E. ESTERHUIZEN, A Study of the Tension 4, 8. Cf. also R.W.P. HAYS, Trauma, Remembrance, and Healing 192.

or post-exilic) speak about and speak through the story of a traumatic experience.⁹⁰ These texts ask what it means to transmit and to theorise around a crisis⁹¹ and even when these texts occur in a language that is literary, it is a language that defies and “it stubbornly persists in bearing witness to some forgotten wound”⁹².

In the act of verbalising the trauma, these words become the lament crying out against the trauma (whatever may have caused the trauma event). Denise Ackermann⁹³ emphasises that when injustice is lamented, this expression of the lament is transformed to become an expression of hope for it “calls God to account and rests on the unshakable belief that God will act”.

Claus Westermann⁹⁴ underlines the theological significance of the cry of distress which is fundamentally interconnected with the event of deliverance. In the lament – this “call of distress”, the “cry out of the depths” – the traumatised sufferer reaches out for life and begs that his/her suffering and trauma be taken away as this is the only possibility which is still available for him/her as long as he/she has breath to cry out. The lament is theologically significant as it is the language of trauma and suffering and therefore provides a powerful voice for those who are suffering as a result of being traumatised. In lamenting, the dignity of language is restored for traumatised sufferers as it shouts aloud: It will not stay silent!⁹⁵ Furthermore, according to Westermann,⁹⁶ it is important to lay suffering and trauma before the feet of God, as human suffering – no matter what it is – does not only affect the sufferer and the traumatised alone. When regarded from this perspective, the lament is a movement towards God as it is the way to bring suffering and trauma in the presence of the one who can take it away.

The major contribution of the Hebrew Bible, according to Louis Stulman,⁹⁷ is the fact that it does not represent the story of the winners, but of the losers. This fact had a major impact on the character and development of the texts it contain. The texts image a nation that experienced trauma, a nation that finds itself on the margins. But even within this nation of “losers,” we read about those who are on the margins, dislocated and vulnerable; as the Psalter tells us. In spite of expe-

90 C. CARUTH, *Unclaimed Experience* 4.

91 Cf. in this regard T. RÖMER, *The Hebrew Bible as Crisis Literature* 161: “The attitude of the ‘Prophet’ considers the crisis as the beginning of a new era. The representatives of this view are people who stand somewhat at the margins of society, but who are nevertheless able to communicate their views. They legitimate their discourse by appealing to personal inspiration.”

92 C. CARUTH, *Unclaimed Experience* 5. Cf. also J.-P. SONNET, *Writing the Disaster* 350–353.

93 D.M. ACKERMANN, *Surprised by the Man* 33.

94 C. WESTERMANN, *The Role of the Lament* 21–22.

95 C. WESTERMANN, *The Role of the Lament* 31.

96 C. WESTERMANN, *The Role of the Lament* 31–32.

97 L. STULMAN, *Reading the Bible as Trauma Literature* 4.

riencing suffering, they are still resilient and survivors against all odds. A trauma reading of the Psalter – and here specifically the “redaction of the poor” – also indicates and addresses “devastating power disparities, but it does so by focusing on the haunting voices of pain and liminality that inundate the text, largely as the result of traumatic violence”⁹⁸.

The social and religious fragmentation within society (5th century) as a result of the economic crisis, resulted in the marginalisation and traumatisation of the poorer classes in society.⁹⁹ The special piety which developed in these marginalised and impoverished lower classes though is a sign of the resilience still inherent in these groups and a trauma reading opens our eyes for this “textual art” which denies giving up. This textual art bears witness to the struggles of shattered communities and has the courage to confront human brutality and the wreckage of its times. It creates a metanarrative in which the readers can dream of the unimaginable as it insists that raw power is not the ultimate power.¹⁰⁰

5. Conclusion

In this contribution a brief overview was provided of the “poor in the Psalter” in order to discuss the redaction of the poor at the end of Book I and Book II. A trauma perspective of the redaction of the “theology of the poor” in the Psalter was also given. The conviction was expressed that the Psalter, through this redaction, is essentially a record of the broken and the marginalized within the Judean society. The most important task of this theology of the “piety of the poor” was to restore dignity as well as hope to the oppressed victims of the social crisis. According to their own self-understanding, they were not on the periphery of the community, but they formed the core. This influence is, among other things, to be recognised in the redaction of the Psalter, namely a redaction characterised by the “theology of the poor”.

The redaction of the poor, which took place at the end of Book I and Book II, transforms both books into meaning-making literature. A voice is given to the marginalised, to the community represented within these texts. The formulation of the trauma of marginalisation is transcended to become a language of dignity, a language crying out against the injustices often experienced by the poor of the world.

98 L. STULMAN, *Reading the Bible as Trauma Literature* 5. Cf. also R.W.P. HAYS, *Trauma, Remembrance, and Healing* 192: “The Psalter – and indeed the whole Hebrew Bible – bears witness to different kinds of trauma, different views of its causes, and different ways to reconcile the experience of trauma theologically.”

99 R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion* 518–522.

100 L. STULMAN, *Reading the Bible as Trauma Literature* 7.

Abstract

The reality of poverty has always been and still is a major problem for the world and for humanity. The Hebrew Bible also addressed the question of the poor and the needy in several texts. There are a number of words which are used in Hebrew to refer to the poor and to the needy. In the first part of this contribution a brief overview will be given of the terms used for the poor in the Psalter. This overview forms the background to a discussion in the second part of the redaction of the poor occurring at the end of Book I (Pss 3–41) and Book II (Pss 42–72). In the final part of this contribution a trauma perspective of the redaction of the poor in the Psalter is given. This redaction of the Psalter focusses on the broken and the marginalized within the Judean society. The most important task of this theology of the “piety of the poor” was to restore dignity as well as hope to the oppressed victims of the social crisis.

Bibliography

- D. M. ACKERMANN, *Surprised by the Man on the Borrowed Donkey. Ordinary Blessings*, Cape Town 2014.
- R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament period. Vol. I: From the Beginnings to the End of the Monarchy. Vol. II: From the Exile to the Maccabees (OTL)*, London 1994.
- A.B. ATKINSON, *Inequality. What can be done?*, Cambridge (MA) 2015.
- A.G. AULD, *First and Second Samuel. A Commentary (OTL)*, Louisville (KY) 2012.
- E. BALLHORN, “Um deines Knechtes David willen” (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter, in: *BN.NF* 76 (1995), 16–31.
- U. BERGES, *De armen van het boek Jesaja. Een bijdrage tot de literatuurgeschiedenis van het Oude Testament*, Nijmegen 1999.
- U. BERGES/R. HOPPE, *Arm und Reich (NEB – Themen 10)*, Würzburg 2009.
- C.L. BLOMBERG, *Neither Poverty nor Riches. A Biblical Theology of Material Possessions (New Studies in Biblical Theology 7)*, Leicester 1999.
- P.J. BOTHA, *Pride and suffering of the Poor in the Persian Period. Psalm 12 and its Post-Exilic Context*, in: *OTE* 25/1 (2012) 40–56.
- G. BRAULIK, *Psalm 40 und der Gottesknecht (FzB 18)*, Würzburg 1975.
- J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Die sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz *Yəhūd* und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters (BBB 174)*, Göttingen 2016.
- , *Die Armentheologie als eine Grundlinie einer Theologie des Psalters*, in: *HeBAI* 5 (2016) 350–390.
- , *Eine “Armenredaktion” im 1. Davidpsalter? Impulse vor dem Hintergrund sozio-ökonomischer Entwicklungen*, in: F.-L. Hossfeld/J. Bremer/T.M. Steiner (eds.), *Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178)*, Göttingen 2017, 181–205.

- W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER JR., *Psalms* (New Cambridge Bible Commentary), Cambridge/New York (NY) 2014.
- C. CARTUH, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. Baltimore (MD) 2016 (20th Anniversary Edition).
- B.S. CHILDS, Psalm Titles and Midrashic Exegesis, in: *JSt* 16/2 (1971) 137–150.
- J.L. CRENSHAW, *The Psalms – An Introduction*. Grand Rapids (MI) 2001.
- N.L. DECLAISSÉ-WALFORD, The Meta-Narrative of the Psalter, in: W.P. Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 363–376.
- E. ESTERHUIZEN, *A Study of the Tension between Despair and Hope in Isaiah 7 and 8 from a Perspective of Trauma and Posttraumatic Growth* (Unpublished DTh-thesis: University of South Africa), Pretoria 2017.
- N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: J. Schreiner (eds.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (FzB 60), Würzburg 1988, 319–384.
- E.S. GERSTENBERGER, *Psalms (Part 2) and Lamentations (FOTL 15)*, Grand Rapids (MI) 2001.
- , *Israel in the Persian Period. The fifth and fourth centuries B.C.E.* (translated from the German original: *Israel in der Perserzeit: 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2005) (*Biblical Encyclopedia* 8), Atlanta (GA) 2011.
- S. GILLINGHAM, The Poor in the Psalms, in: *The Expository Times* 100 (1988/89) 15–19.
- , The Levites and the Editorial Composition of the Psalms, in: W.P. Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 201–213.
- , The Levitical Singers and the Compilation of the Psalter, in: F.-L. Hossfeld/J. Bremer/T.M. Steiner (eds.), *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB 178), Göttingen 2017, 35–59.
- , *Psalms through the Centuries* (vol. Two). *A Reception History Commentary on Psalms 1–72* (Wiley Blackwell Bible Commentaries), Chichester/Hoboken (NY) 2018.
- A. GROENEWALD, Psalm 69. Its structure, redaction and composition (ATM 18), Münster 2003.
- , Psalm 69. A composition-critical contribution, in: U. Berges/P. Chatelion-Counet (eds.), *One Text, a Thousand Methods. Studies in Memory of Sjeff van Tilborg* (BIS 71), Leiden/Boston (MA) 2005, 77–96.
- , Psalms 69:33–34 in the light of the poor in the Psalter as a whole, in: *VeEc* 28/2 (2007) 425–441.
- , “Trauma is suffering that remains”. The Contribution of Trauma Studies to Prophetic Studies, in: *Acta Theologica Suppl* 26 (2018) 88–102, unter: <http://dx.doi.org/10.18820/23099089/actat.Sup26.5> (zuletzt abgerufen am 22. 12. 2018).
- R.W.P. HAYS, Trauma, Remembrance, and Healing: The Meeting of Wisdom and History and Psalm 78, in: *JSOT* 41/2 (2016) 183–204.
- L.J. HOPPE, *There shall be no poor among you. Poverty in the Bible*, Nashville (TN) 2004.
- F.-L. HOSSFELD, Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72, in: E. Zenger (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg 1998, 59–73.
- /E. ZENGER, “Selig, wer auf die Armen achtet” (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: *JbTh* 7, Neukirchen-Vluyn 1992, 21–50.
- /–, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB 29), Würzburg 1993.

- /–, Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff, in: *BibInt* 4 (1996), 332–343.
- /–, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg 2000.
- /–, *Die Psalmen II. Psalm 51–100* (NEB 40), Würzburg 2002.
- B. HROBON, *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah* (BZAW 418), Göttingen 2010.
- D.J. HUMAN, *An ideal for leadership – Psalm 72. The (wise) King – Royal mediation of God’s universal reign*. FS. Desmond Tutu, in: *VeEc* 23/3 (2002) 657–678.
- R.A. JACOBSON, *Imagining the Future of Psalms Studies*, in: N.L. deClaissé-Walford (ed.), *The Shape and Shaping of the Book of Psalms. The Current State of Scholarship* (Society of Biblical Literature ancient Israel and its literature 20), Atlanta (GA) 2014, 231–246.
- B. JANOWSKI, *Ein Tempel aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters*, in: E. Zenger (ed.), *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven/Paris/Walpole 2010, 279–306.
- L.P. KIMILIKE, *Poverty in the Book of Proverbs. An African Transformational Hermeneutic of Proverbs on Poverty* (Bible and Theology in Africa 7), New York (NY) 2008.
- M. KLEER, “Der liebliche Sänger der Psalmen Israels”. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108), Bodenheim 1996.
- H.-J. KRAUS, *Theology of the Psalms* (translated from the German original: *Theologie der Psalmen*, 1979), Minneapolis (MN) 1992.
- F. LINDSTRÖM, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (ConBOT 37), Stockholm 1994.
- J.L. MAYS, *The David of the Psalms*, in: *Int* 40 (1986) 143–155.
- S.L. MCKENZIE, *King David. A Biography*, Oxford 2000.
- J. MCPOLIN, *Psalms as Prayers of the Poor*, in: K.J. Cathcart/J.F. Healey (eds.), *Back to the Sources. Biblical and Near Eastern Studies in honour of Dermot Ryan*, Dublin 1989, 79–103.
- M. MILLARD, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen 1994.
- V.N.N. MTSHISELWA, *The Poor in the Psalms and in Tsepo Tshola’s song Indlala. African liberationist remarks*, in: *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 72/1 (2016), unter: <https://doi.org/10.4102/hts.v72i1.3173> (zuletzt abgerufen am 22. 12. 2018).
- E. OTTO, *Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15* (HThKAT), Freiburg 2016.
- T. PIKETTY, *Capital in the Twenty-First Century* (translated from the French original: *Le capital au XXI siècle*), Cambridge (MA) 2014.
- , *The Economics of Inequality* (translated from the French original: *L’économie des inégalités*), Cambridge (MA) 2016.
- W.S. PRINSLOO, *Psalm 72. ’n verskuiwing van die mistieke na die politieke?*, in: *OTE* 12/3 (1999), 536–554.
- S. RAMBO, *Spirit and Trauma. A Theology of Remaining*, Louisville (KY) 2010.
- , *Introduction*, in: S.N. Arel/S. Rambo (eds.), *Post-traumatic Public Theology*, New York (NY) 2016, 1–21.
- J.U. Ro, *Die sogenannte “Armenfrömmigkeit” im nachexilischen Israel* (BZAW 322), Berlin 2002.
- T. RÖMER, *The Hebrew Bible as Crisis Literature*, in: A. Berlejung (ed.), *Disaster and Relief Management/Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT 81), Tübingen 2012, 159–177.

- E.H. SCHEFFLER, Deuteronomy 15:1–18 and Poverty in (South) Africa, in: E. Otto/J. le Roux (eds.), *A Critical Study of the Pentateuch. An Encounter between Europe and Africa* (ATM 20), Münster 2005, 97–115.
- , Pleading poverty (Or: Identifying with the poor for selfish reasons). On the ideology of Psalm 109, in: *OTE* 24/1 (2011) 192–207.
- , Poverty in the book of Proverbs. Looking from above?, in: *Scriptura* 111 (2012) 480–496, unter: <http://dx.doi.org/10.7833/116-2-1317> (zuletzt abgerufen am 22. 12. 2018).
- , Poverty eradication and the Bible in context. A serious challenge, in: *Studia Historiae Ecclesiasticae* 24 (2013) 129–153.
- , Of Poverty Prevention in the Pentateuch as a Continuing Contemporary Challenge, in: *VeEc* 34/2 (2013), unter: <https://doi.org/10.4102/ve.v36i1.1478> (zuletzt aufgerufen am 22. 12. 2018).
- , The Poor in the Psalms. A Variety of Views, in: *VeEc* 36/1 (2015), unter: <https://doi.org/10.4102/ve.v36i1.1478> (zuletzt aufgerufen am 22. 12. 2018).
- , Royal care for the Poor in Israel's First History: the Royal Law (Deuteronomy 17:14–20), Hannah's Song (1 Samuel 2:1–10), Samuel's warning (1 Samuel 8:10–18), David's attitude (2 Samuel 24:10–24) and Ahab and Naboth (1 Kings 21) in Intertext, in: *Scriptura* 116/2 (2017: Special Edition), 160–174, unter: <http://dx.doi.org/10.7833/116-2-1317> (zuletzt aufgerufen am 22. 12. 2018).
- M.S. SMITH, Canaanite Backgrounds to the Psalms, in: W.P. Brown (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 43–56.
- J.-P. SONNET, Writing the Disaster. Trauma, Resilience and *Fortschreibung*, in: P. Dubovský/D. Markl/J.-P. Sonnet (eds.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah* (FAT 107), Tübingen 2016, 349–357.
- L. STULMAN, Reading the Bible as Trauma Literature. The Legacy of the Losers, in: *Conversations with the Biblical World* 34 (2014) 1–13.
- W.D. TUCKER JR., Democratization and the Language of the Poor in Psalms 2–89, in: *HBT* 25 (2003) 161–178.
- , A Polysemiotic Approach to the Poor in the Psalms, in: *Perspectives in Religious Studies* 31/4 (2004) 425–439.
- B. WEBER, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart 2001.
- A. WEISER, *Die Psalmen* (ATD 14/15), Göttingen 1963 (6. Auflage).
- C. WESTERMANN, The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament, in: *Interpretation* 28 (1974) 20–38.
- E. ZENGER, “So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias” – Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms, in: *JBTh* 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 57–72.
- , Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen, in: K. Seybold/E. Zenger (ed.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS 1), Freiburg 1994, 175–198.
- , Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg i.Br. 1997.
- , David as musician and poet: plotted and painted, in: J.C. Exum/S.D. Moore (eds.), *Biblical Studies/Cultural Studies. The third Sheffield Colloquium* (JSOT.SS 266), Sheffield 1998, 263–298.
- W. ZIMMERLI, *Zwillingpsalmen*, in: J. Schreiner (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta* (FS. J. Ziegler) (FzB 1), Würzburg 1972, 105–113.

W. Dennis Tucker, Jr.

The Dynamics of Powerlessness in Psalm 71

1. Introduction

In the *Theologie des Psalters-project* initiated by Professor Frank-Lothar Hossfeld and now carried ably to its completion by Professor Ulrich Berges, Johannes Bremer, and Till Magnus Steiner, the project sought to explore six theological themes that reach across the entirety of the Psalter, and in some ways, serve to unite the individual parts into a unified whole. In his contribution to this volume, Bremer has clearly outlined the influence of *Armentheologie* throughout the Psalter, suggesting, correctly in my opinion, that the theology of the poor does indeed form a *Grundlinie* for the Psalter. Research on the theology of the poor is typically restricted to the vocabulary associated with the “poverty” wordfield, whether the reference is to material or spiritual poverty. In this brief study, I would like to suggest that the theology of the poor in the Psalter is often manifested in psalms that actually do not contain a member from the poverty wordfield. In these psalms, the issue appears to be that of powerlessness. These psalms of “powerlessness” often appear alongside psalms that do explicitly mention the poor, thereby reinforcing the claim that the *Armentheologie* forms a *Grundlinie* in the Psalter. Although an unlikely example perhaps, Ps 71 will be the focus of this analysis.

Psalm 71 is one of only 8 psalms without a superscription in the first three books of the Hebrew Psalter and is positioned within the final sub-collection in Book 2, Pss 69–72. Frank-Lothar Hossfeld has argued that this collection was placed at the end of Book 2 of the Psalter to provide “a sharp final chord for the second Davidic Psalter.” The preceding sub-collection in Book 2, Pss 65–68, is united in part by the presence of שׁיר in the superscription of each psalm. Form critically, Pss 65–68 are collective hymns and songs of thanksgiving, evidence that also hints at their unity as a sub-collection. Beginning in Ps 69, however, there is a noticeable shift. שׁיר drops out of the superscription and, form critically, the psalms shift to that of laments (Pss 69–71) and petitions (Ps 72).

Hossfeld observed that within this collection of psalm there was present a strong theology of the poor, as evidenced by the presence of traditional terms associated with the poor wordfield: עָנִי (69:30; 70:6; 72:2, 4, 12); עֲנָוִים (69:33); אֲבֵיזִין (69:34; 70:6; 72:4, 12, 13); and דָּל (72:13).¹ Strikingly, however, none of these terms appear in Ps 71. Although explicit language associated with the poor is absent in Ps 71, the psalm's connection with the emphasis on the poor in Pss 69–72 remains. Hossfeld follows a number of scholars in suggesting that Ps 71 must be read as an extension of Ps 70, a psalm that explicitly invokes the language of the poor.² This strategy of reading an untitled psalm as an extension of the preceding psalm is not unique to Ps 71 alone, but in fact, is a characteristic feature of the “untitled psalms,” or “orphan psalms,” in Books 1–3. As Gerald Wilson observed, the absence of superscripts in these eight psalms in Books 1–3 actually reflects “an editorial method of preserving a tradition for the combination of the ‘untitled’ psalm with its immediate predecessor.”³ This editorial move is perhaps seen most clearly with the repeated refrain that binds Pss 42 and 43 together.⁴ In the case of Pss 70 and 71, the connection appears to have more in common with the types of connections present in Pss 32 and 33, i. e., shared lexical and thematic elements. The amount of shared vocabulary between Ps 70 and Ps 71 is impressive. In both psalms, shame (בוֹשׁ) is mentioned repeatedly (70:3a; 70:4b; 71:1b; 71:13a; 71:24c), and in both psalms, the psalmist implores Yahweh to “help” (עֲצָרְתִּי) (70:2b; 71:12b) him, to “deliver” (נִצֵּל) (70:2a; 71:2a) him, and to “rescue” (פָּלַט) (70:b; 71:2a, 11c) him. In both psalms, the psalmist implores Yahweh to act quickly and with haste (הוֹשׁ) (70:2b; 71:12b; cf. 70:6d), and in both psalms, the salvation of Yahweh is mentioned (70:5b; 71:15b), as is his greatness (70:5b; 71:19b). The two psalms also share other terms, further reinforcing the concatenation between the two psalms.⁵

1 Other terms and phrases appear in this sub-collection that while not exclusively words associated with the poor and oppressed (i. e., *personae miserae*) can in fact function as synonyms. For example in 69:33, the עֲנָוִים appear in parallel to דוֹרְשֵׁי אֱלֹהִים (“those who seek God”). This phenomenon also occurs with the mention of the עֲבָדִים/עֲבָד in 69:18, 37. See C. LEVIN, *Das Gebetbuch* 373–374. See also the discussions on Ps 69 by A. GROENEWALD, *Light* 425–441; idem., ‘Servants’ 735–761. On the role of the “servants” in the Psalter, more broadly, see U. BERGES, *Knechte* 153–178.

2 As a radical example of this interpretive move, G.H. Wilson, in his commentary on Pss 1–72, actually treats Pss 70 and 71 as a single entry (*Psalms* 963–982).

3 G.H. WILSON, ‘Untitled’ 404.

4 Cf. 42:5, 12; 43:5.

5 תָּמִיד (70:5c; 71:3b, 14a); מְבַקֵּשׁ (70:3b; 71:13d, 24d). In 4QP^s, Ps 71 is clearly understood as an extension of the previous psalm, but in that manuscript, Ps 38 is the prior psalm. There is no break or intervening space between the two psalms; Ps 38 concludes on line 5 of fragment 7 and Ps 71 begins on the same line (the enumeration of fragment and line follows that of P.W. FLINT, *Dead Sea* 54). Both Flint and Wilson proffer a similar explanation. They note that both Ps 38 and Ps 70 are the only psalms in the Psalter to share the superscription, לְהַזְכִּיר, “for a memorial

While recognizing the various semantic connections between Pss 70 and 71, Johannes Bremer rejects Hossfeld's suggestion that Ps 71 possesses a formal theology of the poor given that there are no recognizable statements associated with the poor in Ps 71.⁶ In light of the absence of explicit language associated with the poor in this psalm, the question that remains is whether and in what way this psalm contributes to the larger theme of the theology of the poor that permeates the final sub-collection in Book 2 (Pss 69–72).

2. Power and Powerlessness in the Psalter

Just over a decade ago, Sue Gillingham penned an article that explored power and powerlessness in the Psalms.⁷ In that article, she argued that there were a number of examples in the Psalter of what she termed “deliberate pairing.” These pairs consisted of one psalm, often a royal psalm, in which the psalmist spoke from or spoke about a position of power and authority. Adjacent to these psalms were psalms that reflected a sense of powerlessness “whereby the supplicant, in a situation of deprivation, clings to his faith in spite of a conflicting experience of the absence of God.”⁸ Gillingham rightly suggests that this language of powerlessness actually reflects the concerns of the poor and needy, whether the terminology of the poor is explicitly present or not.⁹ Among the nine pairings that she considered, she noted the presence of this phenomenon in Pss 72 and 73.¹⁰ Near the end of her article, however, she considers the possibility that the phenomenon involves more than just two psalms and that perhaps this phenomenon extends to three or even four psalms. She writes, “we are still using the royal psalms as the hermeneutical key representing ‘psalms of power,’ around which we are presuming that contrasting psalms of powerlessness have been arranged.”¹¹ If Ps 73 stands to one side of Ps 72 as a psalm of powerlessness, then perhaps the same can be said of what precedes Ps 72. Thus, perhaps what unites Pss 69–71 with Ps 72 is not simply the presence or absence of poor terminology

offering.” Both the MT and 4QPs^a reflect the “tendency for the untitled psalm, Ps 71 to be linked with a לְהַזְכִּיר psalm” (P.W. FLINT, *Dead Sea* 148).

6 J. BREMER, *Armen* 373 n. 1268.

7 S. GILLINGHAM, *Power* 25–49. On the theme of power and powerlessness in the latter half of the Psalter, see W.D. TUCKER, *Constructing*, and W.D. TUCKER, *Powerlessness* 228–243.

8 S. GILLINGHAM, *Power* 27.

9 As A. Groenewald has noted to be poor before God covers a wide array of circumstances. These include unfortunate circumstances, contempt, persecution, sickness and near death. The psalmist may indeed be experiencing material oppression and physical suffering, but also a “poverty of spirit” (A. GROENEWALD, *Light* 436).

10 Pss 2–3; 17–18; 21–22; 72–73; 88–89; 101–102; 109–110; 131–132; 143–144.

11 S. GILLINGHAM, *Power* 27.

itself, but the much larger issue of powerlessness and power, a theme that appears to dominate the Psalter. The balance of this paper will consider how and in what ways the psalmist perceives himself to be powerless in Ps 71 and how such a perception might be understood in light of a theology of the poor.

To understand the role of powerlessness in Ps 71, however, we must give careful attention to the theological *and* anthropological claims in the text. Bernd Janowski has suggested that lament psalms understand the fullness of the human condition in light of both the *Leibsphäre* and *Sozialsphäre*.¹² Although issues of powerlessness can and do pertain to the *Leibsphäre*, in the sense of sickness versus health for example, the matter of powerlessness seems on display most clearly in the *Sozialsphäre*. It is in that relationship, the relationship to the community (*Gemeinschaft*), that one either finds integration (*Einbindung*) or social isolation. Social isolation suggests not only a loss of power, but in laments, it can even portend death. As Janowski has rightly explained, “Life can end well before the biological death, when the social bonds are loosened” and the powerful threaten the individual.¹³ In an effort to consider powerlessness in Ps 71 and its interpretive value, an example from the *Sozialsphäre* will be considered below.¹⁴

3. The Care of the Elderly Person the Ancient Near East

In Ps 71, the psalmist refers specifically to his old age in verses 9 and 18:

Do not cast me off in the time of my old age;
Do not forsake me when my strength fails...
So even to old age and grey hairs,
O God, do not forsake me.

Scholars have generally agreed that Ps 71 is the psalm of an elderly person—one of the few psalms that appear to reflect such a perspective (cf. Ps 37). Because of the presence of טו in verse 18a, some interpreters however have suggested that the psalmist has yet to reach old age, and that together with verse 17, the psalmist is merely alluding to the full life span. Kathrin Liess contends that the life perspective in verse 17 proves critical to the analysis. She explains that the “view goes from the past (‘from youth,’ v. 17a) to the present (‘until now,’ v. 17b) and concludes in the future (‘and *even* to old age and gray hair,’ v. 18). The psalmist in Ps 71 could be advanced in age, or transitioning into old age but old age could

12 B. JANOWSKI, *Konstellative* 64–87.

13 B. JANOWSKI, *Mensch* 10.

14 In his assessment of H.W. Wolff’s *Anthropology*, B. Janowski noted that any future work on the anthropology of the Old Testament must provide a more comprehensive and substantial engagement with matters associated with social anthropology (B. JANOWSKI, *Arguing* 9 n. 39).

also lie in the future ... The psalm can be spoken not only in old age, but in various stages of life.”¹⁵ In either instance (i. e., the psalmist is an elderly person or one looking towards old age), the emphasis on abandonment, and divine abandonment at that, in old age remains paramount for the psalmist.

Prior to considering Ps 71 in detail, a few comments are in order concerning life expectancy in the ancient world and the care of the aged.

3.1 Life Expectancy

In the Hebrew Bible, and the Wisdom Literature in particular, old age is celebrated. Based upon the *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, old age is an indicator of great piety.¹⁶ According to Prov 10:27, “the fear of the LORD prolongs life.” The act-consequence nexus is clearer still in Prov 16:31: “Gray hair is a crown of glory; it is gained in a righteous life.” Psalm 90:10 suggests a life expectancy of seventy years, or “perhaps eighty if [a person] is strong.” Frequently this passing comment has been misinterpreted or perhaps “over-interpreted” at best. Some would suggest that such a comment is descriptive of the general population, as though everyone in the ancient world lived to such an age, yet a closer analysis of the data suggests otherwise. Two examples are suggestive. The first is from the excavations at Megiddo. More than thirty skeletons have been recovered from the Early to Late Bronze period, with nearly half dying between the ages of fifteen and thirty, with only one apparently surviving into their sixties. The skeletal remains from the Iron Age period at Megiddo tell an even bleaker story. Not a single person whose skeleton had been recovered survived beyond their 40th year of life.¹⁷ One might expect things to improve with time, but the remains discovered at Qumran suggest otherwise. More than 50 skeletons have been analyzed there with the average age of death between the ages of 30–45 and only one person surviving to the age of sixty.¹⁸ Other studies provide similar evidence of human mortality in the Ancient Near East.¹⁹

Although the archaeological remains reflect a much more modest life expectancy than that mentioned in Ps 90, without question, there is an assumption that people did live to that age. For example, in one of the Sultantepe Tablets,

15 K. LIESS, *Gerechtigkeit* 227.

16 F.-L. HOSSFELD, *Graue* 2. Hossfeld argues that given the association between old age and piety, perhaps the Chronicler felt it necessary to introduce Manasseh’s conversion (1 Chr 33) as an explanation for the long life of a wicked king in Judah (5).

17 Y. NAGAR, *Skeletal* 471–472.

18 S. SHERIDAN/J. ULLIGER/J. RAMP, *Anthropological* 133–173.

19 E. MEYERS/J. STRANGE/C. MEYERS, *Excavations* 107–120.

a short text attempts to map out the characteristics associated with aging. The few lines from the Late Assyrian text simply read:

40 Happiness	50 Short Days
60 Manliness	70 Long Days
80 Grey hairedness	90 Ripe Old Age ²⁰

In this configuration, grey hairedness is indicative of a long life and the precursor to the final stage of life.²¹ Although most cultures were marked by relatively high mortality rates, such texts “warn us not to assume ... that the status of an elderly person could be reached relatively early in life.”²² In other words, the aged members of a community were not simply those who made it past the age of 40, but the very few who actually lived to the age of grey hairedness. Thus, the elderly of society were by far the exception rather than the norm. Yet even those who did overcome the challenging living conditions of the ancient world and who did make it to 70 or 80 were likely met with a difficult existence. The symbolic and metaphorical references to a house in Qoh 12:1–7 reflect the diminishing of skills and strength that came with aging.²³ Other biblical texts highlight similar diminishment that accompanies aging (cf. Gen 27:21; 48:10; 1 Sam 3:2; 1 Kgs 15:23). As a result, a number of interpreters have suggested that Ps 71 is the lament of an elderly person concerning the infirmities associated with aging. Both James L. Mays and Klaus Seybold, among others, contend that this is a central theme in the psalm.²⁴ While old age does bring about concerns that are clearly associated with the *Leibspähre*, I would argue that the more pressing issue in Ps 71 is associated with the *Sozialsphäre*, as will be suggested below.

3.2 The Care of the Aged

If few people in the ancient world lived to the age of 80, the age of grey hair, and if those that did experienced the loss of skill and strength, then how did they survive, and upon whom did their survival depend? What can be said about their *Sozialsphäre* and the relationships that existed between members of the community, the very relationships that could have sustained life? Not surprisingly, the care of the elder rests principally with the family. The fifth commandment in the

20 O. GURNEY/P. HULIN, Sultantepe 400.

21 Attempts at constructing a similar paradigm can be found in other Ancient Near Eastern texts. See for example, in M. LICHTHEIM, *Insinger* 3:199.

22 C. WILCKE, *Elderly* 24.

23 F.-L. HOSSFELD, *Graue* 6. See also the assessment on old age in H.W. WOLFF, *Anthropology* 123.

24 J. MAYS, *Psalms* 234–235; K. SEYBOLD, *Psalmen* 273.

Hebrew Bible is reflective of this social obligation, but similar expectations are also reflected in Sumerian, Babylonian and Ugaritic literary and inscriptional remains.²⁵ This type of social expectation is typified by the prologue to Lipit Ishtar's law code in which he boasts, "I made the father support his children, I made the child support his father. I made the father stand by his children, I made the child stand by his father."²⁶ Texts from the Old Babylonian period record, with great specificity, the contractual obligations related to the support of the elderly parent. In one text, the oath explains that the two sons shall give monthly to their father "60 liters of barley, 1/3 liter of oil each; yearly 3 minas of wool each. Whoever does not support him, shall not exercise his right to inheritance."²⁷ Similar provisions are provided for the aging mother to ensure that she is properly cared for upon the death of husband. In Sippar, for example, two sons agree to give yearly 420 liters of barley each to care for their mother; "whoever does not give the barley has no claim to the field."²⁸ In both instances, inheritance is contingent upon the care of the elderly, thus reinforcing the necessity for generous care of the aged in the family structure. Failure to care for the elderly in the family results not only in the loss of inheritance to the next generation, but by implication, the destitution of the parents in the present generation.

So long as the elderly had children, and so long as the children honored their familiar obligations, the elderly parents were guaranteed protection and security. But what of those who had no children, or those whose children were deceased or were married off? Even for those, there were provisions meant to provide protection and security to ensure that they would not fall into poverty and destitution. Frequently the elderly would "adopt" grown persons to serve as their heir. These individuals might be members of the extended household or slaves, or even perhaps from the larger community, but the primary purpose of the contractual arrangement was economical: to ensure proper care for the elderly. Often this included care during life and appropriate care in death and burial. As one Nuzi contract reads, "As long as A. lives, B. shall give him food and clothing and honour him. When he dies he shall mourn him and bury him."²⁹ And in exchange for proper care, the adopted adult became the legal heir to the properties of the elderly person or couple.

A similar, but even more striking example can be found at Sippar and Nippur in the Old Babylonian period. Those cities housed large cloisters where unmarried women functioned as nuns in service to Šamaš. Although care of the

25 R. ALBERTZ, *Hintergrund* 348–374; J. GREENFIELD, *Adi baṭtu* 309–316.

26 M. ROTH, *Lipit-Ishtar* 411.

27 E. CHIERA, *Legal and Administrative Documents from Nippur* 16.

28 L. WATERMAN, *Business* 41. See also M. STOL, *Elderly* 76.

29 J. GREENFIELD, *Adi baṭtu* 311.

aging woman was primarily the responsibility of her brothers, if the brothers were already deceased, the nun was allowed to adopt members of the extended family, typically the niece, to fulfill such a function. Again, the primary reason was to ensure proper care for the aging in society.³⁰ Elizabeth Stone explains, the “fictive adoption” is economic in focus and implied no parent-child relationship between the two persons; this was a business transaction.³¹ While it may appear that the “adoptee,” the one being “adopted,” is the one to profit most from such an arrangement, the most frequently occurring form of adoption texts in Nippur places the greater stress upon the economic gain afforded to the adopter (i. e., the elderly person).³²

In summary, the care of the elderly in the ancient world was contingent upon another person who would ensure their well-being, which likely included protection, security, and provisions, including the general staples of life (i. e., food and water). Having an heir or an adopted heir to watch over the individual ensured that the elderly person would not become marginalized in society or worse yet, destitute. Moreover, as suggested from the Nuzi contract above, proper care ensured that the elderly person would receive honor in their old age rather than shame, the kind of shame that would accompany social isolation. In short, having an heir, or a person who would function in that role, ensured that the vulnerability associated with aging would not cause a person to join the ranks of the poor and powerless.

4. Psalm 71 and the Plight of the Psalmist

These social and anthropological insights from the ancient world inform the reading of Ps 71. As noted above, Ps 71 references old age yet the complaints and petitions uttered by the psalmist are not focused principally upon the age of the psalmist or even the process of aging itself, as reflected in Qoh 12, but instead the complaints focus on the dangers that external forces (i. e., enemies) pose for the psalmist. Because of this, Mowinckel classified Ps 71 as a “psalm of protection.”³³ In these psalms, the petitioner pleads with Yahweh to remedy the circumstances that need redressing. Space does not allow for a full examination of the psalm, but a cursory review of selected texts confirm Mowinckel’s analysis, and more to the point of this paper, reinforces the claim that powerlessness remains one of the operative themes in the psalm.

30 On the care of the aging nuns at Sippar and Nippur, see M. STOL, *Elderly* 84–109.

31 E. STONE/D. OWEN, *Adoption* 2.

32 *Ibid.* 6.

33 S. MOWINCKEL, *Psalms* 1, 220. See also M. TATE, *Psalms* 51–100, 211–213. Cf. Pss 3; 5; 7; 11; 26; 27; 36; 52; 54; 57; 62; 64; 77; 86; 139; 140.

In verse 4, the psalmist pleads with God to rescue (פִּלֵּט) him from the “hand of the wicked” (יַד רָשָׁע) and the “grasp of the unjust (מְעוֹל) and cruel (רוֹמֵץ) man.” Although the word עָשָׂה appears with great regularity in the Psalter and has a more generalized nuance, the other two terms convey a more specific sense of oppression and social distress.³⁴ This theme of oppression and powerlessness is furthered by the use of the “hand” metaphor in both lines. In verse 4a, the psalmist refers to the יַד of the wicked and in verse 4b, the psalmist refers to the כַּף of the unjust and cruel. Although the latter term most often (193x) refers to the palm of the hand or the “open” hand (cf. Judg 8:6; 2 Kgs 9:35), the term can be used metaphorically, much like יַד, in reference to the exercise of power and control.³⁵ Thus, generally speaking, to be in the hand or the grasp of the enemy is to be under his power. As I have argued elsewhere, the idea of powerlessness is quite often conveyed through the image of confinement, or being in tight places, and here, the psalmist finds himself in another tight place, i. e., in the grip of the enemy, and thus he confesses that he is powerless, unable to escape the grasp of another, and stands in need of rescue (פִּלֵּט).³⁶

The sense of social isolation perceived by the psalmist is clearly on display in verse 7: “I have been a portent (מוֹפֵת) for many, but you are my strong refuge.” The *crux interpretum* for this verse is the precise meaning of מוֹפֵת. Frequently the term is used to describe the events associated with deliverance out of Egypt (e. g., Exod 4:21; Deut 4:34; 6:22; Is 8:18), and in particular, the divine “wonders” or “signs” carried out against the Egyptians. There are other usages, however, that are far more ominous (i. e., Deut 28:46; 1 Kgs 13:3, 5; Is 20:3; Ezek 12:6; Joel 3:3). In these texts, מוֹפֵת refers to divine punishment, or worse yet, “evidence of a life lived under a divine curse.”³⁷ In Ps 71:7, the psalmist confesses that he has been perceived as a מוֹפֵת by the community, as a life lived under divine curse, absent from the presence of God. It is because the community perceives him to be a מוֹפֵת that the enemies can levy their charge that he is “God-forsaken” (v. 11).³⁸ Yet, the psalmist argues otherwise in verse 7b. Using a disjunctive *waw* plus the pronoun, the psalmist sets up the explicit contrast. Although the community thinks he is a

34 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalms 196.

35 Even when the term is used metaphorically, the term often connotes some type of concrete action. For example, in his analysis of enemy metaphors in the individual psalms, Peter Riede refers to כַּף in his discussion of the “siege metaphor,” even suggesting that the term might represent the siege weapons themselves. See P. RIEDE, Netz 77.

36 See W.D. TUCKER, Powerlessness 228–243.

37 M. TATE, Psalms 51–100, 214. See also W. BRUEGGEMANN/W. BELLINGER, Psalms 309.

38 K. LIESS, *Gerechtigkeit* 227, contends that the fear of God-forsakenness (*Gottverlassenheit*) is the central theme in the petitions of the psalmist (v. 9, 12) and is even present in the utterances of the enemy (v. 10).

מוֹפֶת, a life lived under divine curse absent from the presence of God, the psalmist knows otherwise: “But *you* (הַאֲתָהּ) have been my strong refuge.”³⁹

In verses 9–11, the psalmist returns to themes of powerlessness and social isolation, including the spurious claims of the enemy. In these verses, the psalmist pleads with Yahweh:

Do not cast me off in the time of old age;
do not forsake me when my strength is spent.
For my enemies speak concerning me,
and those who watch my life consult together.
They say, “God has forsaken him,
pursue and seize him
for there is no one to deliver him.”

In verse 9, the psalmist speaks of his own condition, those circumstances that impact his own *Leibsphäre*. He refers to his “old age” that is quickly coming and the loss of power (כֹּחַ) that will accompany this stage of life. Yet these matters are not his primary concern. What concerns him most is not what is happening or about to happen to his body, per se, but what his happening to him in the larger *Sozialsphäre*.

As suggested above, the most common practice for the care of the elderly in the Ancient Near East is for a family member or an adopted heir to provide and care for the elderly person; they are to watch over those who are most vulnerable. In verse 10, the psalmist mentions the שֹׁמְרֵי נַפְשִׁי, “those who keep watch over my life,” but in this psalm, the social function of this group has deviated considerably from the expected norm mentioned above.⁴⁰ They are not his advocates, but as the psalmist describes them in verse 10a, they are his “enemies” (אֹיְבִים). As evidence, the participial phrase שֹׁמְרֵי נַפְשִׁי is matched elsewhere in the psalm with another participial phrase that more clearly highlights the malevolent intent of the enemies. In verses 13c and 24b, the psalmist explains that “those who keep watch over

39 Other scholars have interpreted the term positively, particularly given that the second strophe (v. 4–8) contains a number of positive confessions concerning the God-psalmist relationship. As a mediating position, N. de Claissé-Walford/R. Jacobson/B. Tanner render מוֹפֶת positively, “I have been an example to many; and you have been my refuge,” but they stress the ambiguity of the term itself, and contend that “the verse should be interpreted as neutrally as possible so the reader-interpreter can see the ambiguity inherent in the phrase itself” (Psalms 569–570). Despite the ambiguity of the term itself, however, its meaning must be contextually derived. The actions and comments of the enemies in verses 10–11, coupled with the psalmist’s requests that the enemies be put to shame (v. 13, 24), seem to suggest that the psalmist has been socially ostracized. This sense of social isolation is verified further still, with the psalmist’s request for God to “be not far from me” (v. 12a).

40 In explaining נַפֵּשׁ in his *Anthropology of the Old Testament*, Wolff labels the chapter “Needy Man,” noting the connection between the term itself and the fragile existence of human life (Anthropology 10–25). Such an understanding seems clearly in view in Ps 71:10.

him” are also רְעוּתֵי מְבַקְשֵׁי רָעוֹתַי, “those who seek my harm.” This group consults together (v. 10b) and then declares their intent to “pursue and seize him because (כִּי) there is none to deliver [him].”⁴¹ The actions described in verse 10b are alarming. The verb “to seize” שָׁבַח can simply mean to grasp or take hold of, but the verb also appears frequently in texts related to the violence of war (as does the verb הִרְדִּי). People or cities are seized in the process of war and their possessions are either destroyed or taken as booty (e. g., Deut 20:19; Josh 8:8, 23; 1 Sam 15:8; 2 Kgs 14:7; Jer 40:10). In some sense, the plight of the abandoned elderly person is similar to that of a prisoner of war. Because he has no one to deliver him, he will fall victim to those that wield power.⁴² And therein lies the pressing problem for the elderly psalmist; he has no power to defend himself in the face of naked aggression.

Because societal norms have been violated and the elderly psalmist has been left to defend for himself, he invokes the righteousness of Yahweh throughout the psalm. In verse 2, the psalmist pleads, “In your righteousness (הַיְשׁוּבֹתֶיךָ) deliver me and rescue me.” As Marvin Tate has argued, the appeal to the הַיְשׁוּבֹתֶיךָ of Yahweh in verse 2a “is a plea for the activation of Yahweh’s will for justice, for the vindication of the innocent who are oppressed; in general, for the setting right of affairs in human life.”⁴³ Like the poor and oppressed, the abandoned elderly person has no power to vindicate himself; his hope rests solely with the intervening work of a righteous God, or better yet, a God who can make all things right. In the remaining verses, the psalmist pledges that upon his deliverance he will declare the power of God’s righteousness in the world (vv. 15, 16, 19, 24).

5. Psalm 71, Powerlessness and the *Personae Miserae*

In the introduction to this investigation, we noted Hossfeld’s contention that Ps 71 was part of a larger collection that appears at the end of Book 2 and is centered on the theology of the poor. So how does Ps 71, a psalm that outlines the travails of an elderly person, figure into the theology of the poor? Much as the poor and oppressed were powerless and fully dependent upon the care of others, so too were the elderly in the ancient world. The Hebrew Bible provides few specifics on the type of care expected for the elderly, but the lack of specificity

41 The final כִּי clause in verse 10 is best understood as causal; the elder can be seized “because there is none to deliver [him].”

42 Hossfeld explains that “those who watch over the psalmist” actually “deny that the petitioner still has a connection to God, and therefore, because he is left alone, they intend to seize him successfully and take possession of what is his” (F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalms* 2, 197).

43 M. TATE, *Psalms* 51–100, 213. K. LIESS, *Gerechtigkeit* 234–235, highlights the importance of הַיְשׁוּבֹתֶיךָ, suggesting that it is the central focus of the psalmist’s praise in the psalm.

likely suggests that such expectations were fully embedded within the social dynamics of their culture. Similar to surrounding cultures, kinship and the larger community bore the responsibility for the care of the elderly, even as they did for the *personae miserae*. This dynamic is on display in 2 Macc 8:30. Although the text comes from the late Hellenistic period, it does suggest that at some point in the Second Temple period, the care for the elderly was grouped with the care for the widows and orphans. Following Judas' resounding defeat of the Ammonite forces of Timothy and Bacchides, the Maccabean forces "divided a very large amount of the plunder." The text explains further that the plunder was distributed evenly among the orphans, the widows *and the elderly*. Even as the orphans and widows were considered among the *personae miserae*, so too does it appear that at some point the elderly were also included in that same grouping. Thus, to speak of the *personae miserae* was to speak of the poor and needy, the widows and the orphans, *as well as the elderly*. This likely explains the placement of Ps 71 within a larger collection focused on the theology of the poor, Pss 69–72. Psalm 71 does not belong to this larger sub-collection *only* because it lacks a superscription and apparently has been joined to Ps 70 based on concatenation, as some would suggest, but instead, Ps 71, like Pss 69 and 70, reflects the concerns associated with the *personae miserae*, namely, powerlessness, social isolation and vulnerability.

It is at this point, however, that Bernd Janowski's admonition may prove suggestive in reading Ps 71. He notes that the language that characterizes the psalms of the individual has a "generalizing or typological function." By that, he means that individual psalms are not simply "biographical testimonies" but instead these psalms "elevate individual suffering to paradigmatic suffering."⁴⁴ By considering the *Sozialsphäre* of Ps 71, the interpreter is not seeking to uncover the precise historical and social *context* of the individual psalm (as many interpreters did in the 19th century), but instead the interpreter is exploring the social anthropology of the psalm, and its derivative meaning, in an attempt to understand suffering and powerlessness in a more fulsome way. In other words, by understanding the particular social dynamics at work in the text, a richer interpretation of the powerlessness expressed in and through the psalm is uncovered. Psalm 71 was not retained simply because it contained the words of an elderly person praying; it was retained because the suffering and powerlessness that can be experienced by an elderly person in the ancient world has the capacity to function at a paradigmatic level. While all people will not live to have "gray

44 B. JANOWSKI, *Arguing 75*. Hans Joachim Kraus concludes similarly as to the function of the psalm: "Even though the individual verses seem to reflect 'personal data' of the petitioner, we should have to assume that Psalm 71 is to be understood as a prayer formulary with which a definite type of oppressed person was able to bring his distress and petition before Yahweh" (H. KRAUS, *Psalms 60–150*, 72).

hair” (71:18), and quite a few did not in the ancient world, many within the larger community did experience the depths of powerlessness and suffering suggested in this psalm. For those who experienced such suffering, whether as an individual or as the larger community (cf. 71:20), the words of Ps 71 had the capacity to become their own.

Understood this way, Ps 71 contributes to the *Armentheologie* present in the Psalter, thereby extending one of the fundamental “conceptions and themes” (Hossfeld) present in the theology of the Psalter.

Abstract

This study contends that the theology of the poor in the Psalter also appears in psalms that do not contain terms from the poverty wordfield. In these psalms, the issue appears to be that of powerlessness. These psalms of “powerlessness” often appear alongside psalms that do explicitly mention the poor, thereby reinforcing Hossfeld’s claim that the *Armentheologie* forms a *Grundlinie* in the Psalter. Psalm 71 serves as one such example. To understand the role of powerlessness in Ps 71, however, one must give careful attention to the theological *and* anthropological claims in the text. This study will give attention to the *Sozialsphäre* (Janowski) that is reflected in Psalm 71 as well as possible connections to the *personae miserae*.

Bibliography

- R. ALBERTZ, Hintergrund und Bedeutung des Elterngedachts im Dekalog, in: ZAW 90 (1978) 348–74.
- U. BERGES, Die Knechte im Psalter: Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte, in: Bib 81 (2000) 153–178.
- J. BREMER, Wo Gott sich auf die Armen einlässt: Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz *Yahūd* und seine Implikation für die Armentheologie des Psalters (BBB 174), Göttingen 2016.
- W. BRUEGGEMANN/W.H. BELLINGER, JR., Psalms (NCBC), Cambridge 2014.
- E. CHIERA, Legal and Administrative Documents from Nippur (University of Pennsylvania Publications of the Babylonian Section 8/1), Philadelphia, PA 1914.
- P.W. FLINT, The Dead Sea Scrolls and the Book of Psalms (STDJ XVII), Leiden 1997.
- S. GILLINGHAM, Power and Powerlessness in the Psalms, in: P. McCosker (Ed.), What is it that Scriptures Says? Essays in Interpretation, Translation and Reception in honor of Henry Wansbrough OSB (LNTS 316), London 2006, 25–49.
- J. GREENFIELD, Adi baṭu—Care for the Elderly and its Rewards, in: *Archiv für Orientforschung* 19 (1982) 309–316.

- A. GROENEWALD, Psalms 69:33–34 in the Light of the Poor in the Psalter as a Whole, in: *Verbum et Ecclesia* 28 (2007) 425–441.
- , Who are the ‘servants’ (Psalm 69:36c–37b)? A Contribution to the History of the Literature of the Old Testament, in: *HTS* 59 (2003) 735–761.
- O. GURNEY/P. HULIN, *The Sultantepe Tablets*, vol. 2, London 1964.
- F.-L. HOSSFELD, Graue Panther im Alten Testament?—Das Alter in der Bibel?, in: *Arzt und Christ* 36 (1990) 1–11.
- /E. ZENGER, *Psalms 2 (Hermeneia)*, L.M. Maloney (trans.), Minneapolis 2005.
- B. JANOWSKI, *Arguing with God: Theological Anthropology of the Psalms*, Ar Siedlecki (trans.), Louisville, KY 2013.
- , Der ganze Mensch: Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie, in: *Entwurf Heft 3* (2015) 8–12.
- , Konstellative Anthropologie: Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: C. Frevel (Ed.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, Freiburg 2010, 64–87.
- H. KRAUS, *Psalms 60–150 (CC)*, H.C. OSWALD (trans.), Minneapolis 1993.
- M. Lichtheim (Ed.), *The Instruction of Papyrus Insinger*, in: *Ancient Egyptian Literature*, Berkeley 1980.
- K. LIESS, Von Gottes Gerechtigkeit erzählen: Zum Lob Gottes in Psalm 71, in: A. Grund/A. Krüger/F. Lippke (Eds.), *Ich will dir danken unter den Völkern: Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur (FS B. Janowski)*, Gütersloh 2013, 223–237.
- C. LEVIN, Das Gebetbuch der Gerechten: Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter im Psalter, in: *ZTK* 90 (1993) 355–81.
- J. MAYS, *Psalms (Interpretation)*, Louisville 1994.
- E. MEYERS/J. STRANGE/C. MEYERS, *Excavations at Ancient Meiron, Upper Galilee Israel, 1971–72, 1974–75, 1977 (Merion Excavation Project 3)*, Cambridge, MA 1981, 107–120.
- S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel’s Worship*, D.R. Ap-Thomas (trans.), Oxford 1962.
- Y. NAGAR, Human Skeletal Remains, in: I. Finkenstein/D. Ussushkin/B. Halpern (Eds.), *Megiddo IV: The 1998–2002 Seasons*, Tel Aviv 2006, 471–472.
- P. RIEDE, *Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85)*, Neukirchen-Vlyun 2000.
- M. ROTH, “The Laws of Lipit-Ishtar,” in: W. Hallo (Ed.), *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden 2003, 404–411.
- K. SEYBOLD, *Die Psalmen (HAT I/15)*, Tübingen 1996.
- S. SHERIDAN/J. ULLIGER/J. RAMP, *Anthropological Analysis of the Human Remains from Khirbet Qumran: The French Collection*, in: J.B. Humbert/J. Gunneweg (Eds.), *The Archaeology of Qumran vol. 2*, Fribourg 2003, 133–173.
- M. STOL, The Care of the Elderly in Mesopotamia in the Old Babylonian Period, in: M. Stol/S. P. Vleeming (Eds.), *The Care of the Elderly in the Ancient Near East (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 14)*, Leiden 1998, 59–118.
- E. STONE/D. OWEN, *Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mešu-lissur*, Winona Lake, IN 1991.
- M. TATE, *Psalms 51–100 (WBC 20)*, Waco 1990.
- W.D. TUCKER, JR., *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107–150 (AIL 19)*, Atlanta 2014.

- , Powerlessness and the Significance of Metaphor in Psalms 140–143, in: J. Schnocks (Ed.), ‘Wer lässt uns Gutes sehen?’ (Ps 4,7) Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen, (HBS 85) Freiburg 2016, 228–243.
- L. WATERMAN, Business Documents of the Hammurapi Period from the British Museum, London 1916.
- C. WILCKE, Care of the Elderly in Mesopotamia in the Third Millenium B.C., in: M. Stol/ S. P. Vleeming (Eds.), The Care of the Elderly in the Ancient Near East, (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 14), Leiden 1998, 23–58.
- G. WILSON, Psalms, Volume 1 (NIVAC), Grand Rapids, MI 2002.
- , The Use of ‘Untitled’ Psalms in the Hebrew Psalter, in: ZAW 97 (1985) 404–413.
- H.W. WOLFF, Anthropology of the Old Testament, M. Kohl (trans.), Louisville, KY 1974.

6. Die kanonische Bedeutung des Psalters

Welche Stellung hat der Psalter in den Ketuvim und welches Verhältnis hat er zu den poetischen Texten in den Kanonteilen Tora und Nebiim? Zu untersuchen sind ferner im gesamtbiblischen Kontext vor allem folgende Schwerpunkte: die Rezeption der Psalmen im Neuen Testament, sowie die neutestamentlichen „Psalmen“ (z. B. Gesänge der lukanischen Kindheitsgeschichte); Jesus Christus als Beter der Psalmen (z. B. Ps 22 und die Passionsgeschichten – vgl. die liturgische Tradition des Psalmengebets „cum Christo“); Jesus als Exeget der Psalmen (z. B. Ps 110 in Mk 12,35–37b parr als Fortführung der Davidisierung des Psalters durch den Davids-Sohn – vgl. die liturgischen Traditionen des Psalmengebets als „vox Ecclesiae ad Christum“ und das Psalmengebet „de Christo“). In welcher Weise wurde der Psalter in Qumran und theologische Themen im Fortgang der Geschichte rezipiert?

Frank-Lothar Hossfeld

Königlich-messianische Erwartungen. Eine These

Der vorliegende Aufsatz geht in seinen Grundzügen auf einen bei dieser Psalm-entagung thetisch eingeworfenen Diskussionsbeitrag zu messianischen Hoff-
nungslinien im Psalter im Vergleich zum übrigen Alten Testament (v. a. bei den
Propheten) zurück.¹ Was dort eingeworfen wurde, ist Teil eines breiteren Ent-
wurfs zu den Grundlinien messianischer Erwartungen im Alten Testament. Er
soll bewusst thetisch bleiben und nur einige Grundstrukturen und deren Lö-
sungsansätze aufzeigen, wie sie mir für das Gesamtphänomen „Messianismus“
im Alten Testament plausibel erscheinen.²

1. Voraussetzungen

Ein Grund – neben verschiedenen anderen – für die Entstehung und Entwick-
lung messianischer Erwartungen und Hoffnungen im Alten Testament war si-
cherlich, einhergehend mit der Katastrophe 587/86 v. Chr., der Verlust von Staat/
Land und Tempel, aber vor allem des davidischen Königtums, das nach dem
Ende des babylonischen Exils auch nicht mehr re-installiert wurde, sondern –
folgt man dem biblischen Zeugnis – mehr oder weniger sang- und klanglos im
Dunkel der früh-nachexilischen Geschichte verschwindet.³ Damit stand aber –
wie schon in (früh-)exilischer Zeit – die göttliche Zusage an David, ihm ein Haus
zu bauen und seinem Königtum/Königsthron ewigen Bestand zu verleihen
(vgl. 2Sam 7,11.12.13.16; breit aufgegriffen in Ps 89,4f.29f.34–38), zur Disposition
und musste problematisiert werden, weil sie anscheinend von Seiten Gottes als
nicht erfüllt bzw. nicht mehr wirksam anzusehen war. Dies geschieht insbeson-

1 Ich danke Ulrich Berges für die Anregung, den Diskussionsbeitrag in die vorliegende ver-
schriftlichte Form zu bringen und zu veröffentlichen, sowie Egbert Ballhorn für die kritische
Lektüre des Manuskripts.

2 Zu den hermeneutischen Voraussetzungen der Rede von „Messias“ und „messianischen Er-
wartungen“ vgl. nur H.-J. FABRY, *Messias* 11–18; C. FREVEL, *Gerechtigkeit* 97–104.

3 Vgl. aber R. ALBERTZ, *Exilszeit* 109 zu den möglichen (macht-)politischen Hintergründen.

dere in Ps 89,39–47.50–52, der diesen Grundkonflikt nachhaltig verbalisiert und als Klage gegenüber Gott formuliert. „Das Vertrauen auf Gott ist nicht verloren gegangen, aber es wird auf eine harte Probe gestellt“.⁴ Wenn man „an den Zusagen Gottes gegenüber seinem gesalbten König“ festhalten wollte und Gott nicht der Lüge/des Betrugs gegenüber David resp. Israel oder eines „Selbstwiderspruch[s] zu seinen eigenen Aussagen“ bezichtigen wollte, musste man „ihn weiterhin an seine unverbrüchliche Verheißung [...] erinnern“, da „von Gottes Seite der Bund nicht gebrochen werden“⁵ kann (Ps 89,34f.), wohl aber von menschlicher Seite (Ps 89,31–33), wie die geschichtliche Erfahrung zur Genüge bewies. „Das Verschwinden der Davidsdynastie stellt aber ein Faktum dar, das nicht ignoriert werden kann“.⁶ Zur Beantwortung der Frage nach dem Ob und Wie der Weitergeltung der göttlichen Verheißung an David und seine Nachkommen angesichts „der in Ps 89 präsentierten Problemlage der Niederlage des davidischen Königtums“⁷ werden nun, da „nach dem Niedergang der Davidsdynastie [...] das Davidkonzept als nicht mehr erfolversprechend angesehen worden zu sein“ scheint,⁸ verschiedene neue und andere Konzepte entwickelt, die sich zum einen an den Personen/Funktionen des „Gesalbten“ (מְשֻׁחַ) orientieren (s. u. 1.1–1.3), zum anderen und entscheidender – aus der Wahrnehmung des Königs als eines „Gesalbten“ – an einer Fortsetzung des Konzepts „Königtum“ mit anderen Mitteln arbeiten, „die in Ps 89 schon vorgezeichnet sind“⁹ (s. u. 2. und 3.).

1.1 Der König als Gesalbter

Die Salbung des Königs ist im Alten Testament breit belegt (vgl. 1Sam 12,3; 16,3.12f.; 1Kön 1,34.39; Ps 2,2; Ps 89,39 u. ö.); sie ist weitgehend auf die Davidüberlieferung oder deren Rezeption in den Psalmen konzentriert und stellt David/den König und seine Nachkommen, da der Titel „Gesalbter“ immer in Verbindung mit JHWH konstruiert wird, in ein besonderes Vertrauens- und Schutz-Verhältnis zu JHWH hinein. JHWH ist der Garant für Schutz, Zuwendung und Hilfe zugunsten seines Gesalbten. Die besondere Stellung des Gesalbten zu Gott zeigt sich in seiner Gottessohnschaft bzw. in der göttlichen Vaterschaft (durch Zeugung; vgl. Ps 2,7; 89,27; 110,3); er ist Gottes höchster irdischer Re-

4 E. BALLHORN, Telos 76.

5 Ebd. 74f.89.

6 Ebd. 90.

7 Ebd. 91.

8 Ebd. 85.

9 Ebd. 91.

präsentant,¹⁰ der als Hirt die irdische Lebensordnung in Recht und Gerechtigkeit zu schützen und zu bewahren hat und für das Wohlergehen seines Volkes zu sorgen hat. Zugleich ist er dem göttlichen König/dem königlichen Gott in allem zu- und untergeordnet; er hat seinen Ort – alles, was er ist und hat – allein aus und in Gott.¹¹ „Dem Gesalbten eigneten Integrität und Immunität [...] Trotz der negativen Erfahrungen mit der Monarchie blieb die positive Erinnerung, die zu einer positiven Königserwartung umformiert wurde, [...] dann aber scheiterte und in eine unbestimmte Erwartung eines David redivivus transformiert wurde.“¹² Die mit der Person eines (irdischen) Königs verknüpften messianischen Erwartungen haben sich vor allem in den prophetischen Schriften niederschlagen (s. u. 5.).

1.2 Der (Hohe-)Priester als Gesalbter

Auch die Salbung des (Hohen-)Priesters ist im Alten Testament breit belegt (vgl. Ex 29,7; 30,3; Lev 4,3.5.16; Sach 4,14 u. ö.), hat sich aber „wohl erst in exilisch/nachexilischer Zeit aus der Königssalbung entwickelt [...], um das theokratische System des Nachexils theologisch zu legitimieren“.¹³ Mit dem Ende des irdisch-politischen Königtums gingen dessen Funktionen und Aufgaben und damit auch dessen Hoffnungspotential auf die Priester über. So werden die davidisch-königlichen Erwartungen der früh-nachexilischen Zeit nach dem Verschwinden des Königtums (s. o.) auf den Hohenpriester übertragen (vgl. Sach 4,1–6.11–14; 6,9–14; auch Jer 33,18),¹⁴ dem in eschatologischer Perspektive zugetraut wurde, das nachexilische jüdische Gemeinwesen nach dem Willen Gottes zu leiten und durch seinen Heiligungsdienst (Entsühnung und Versöhnung) das Gottesverhältnis und den Bund dauerhaft zu festigen und zu gewährleisten. Da war die Enttäuschung vorprogrammiert. Es kommt sicher nicht von ungefähr, dass der Hebräerbrief, der „in origineller Weise eine groß angelegte Hohepriester-Christologie in kultypologischem Horizont“ entfaltet,¹⁵ genau diese priesterlich-messianischen Aspekte auf Jesus Christus überträgt und in ihm als unüberbietbar erfüllt ansieht.¹⁶

10 Vgl. E.-J. WASCHKE, *Messias* 1145.

11 Vgl. F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, *Ps 127f. mit Verweis auf K. Marti, Die Psalmen. Annäherungen*, Stuttgart 2004, 11.

12 H.-J. FABRY, *Messias* 23.

13 Ebd. 24.

14 Vgl. zusammenfassend R. ROTHENBUSCH, *Geist des Herrn* 36f.

15 K. SCHOLTISSEK, *Messias* 91.

16 Vgl. U. DAHMEN/H.-J. FABRY, *Melchisedek* 391–395, bes. 394f.

1.3 Der Prophet als Gesalbter

Die Salbung eines Propheten (1Kön 19,16; Jes 61,1) „ist ein individueller Akt, der die Erwählung dieses Menschen durch Gott und seine Geistbegabung manifestiert [... Sie] wird in der Regel nebenbei erwähnt (vgl. Ps 105,15; 1 Chr 16,22; Sir 48,8)“.¹⁷ Das endzeitlich-messianische Profil des Propheten erschließt sich aus dem dtn Prophetengesetz, wenn Gott „einen Propheten wie dich (Mose) ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen will“ (Dtn 18,18; vgl. V. 15), und aus „eine[r] ähnliche[n] Erwartung um Elija, der von Gott erneut zu seinem Volk gesandt wird, ‚bevor der Tag JHWHs kommt‘ (Mal 3,23)“.¹⁸ Nach Ausweis des jeremianischen Berufungsberichts (Jer 1,4–10.17–19) bekommt der Prophet eine Funktion, die den Rahmen des Prophetischen sprengt, insofern er durch die Verkündigung der in seinen Mund gelegten JHWH-Worte Herrschaft und somit königliche Funktionen ausübt:¹⁹ „Das Prophetenbild, das in Dtn 18,18 entfaltet wird, wird [...] universal ausgeweitet und um königliche Züge erweitert“.²⁰ Nach der Katastrophe von 587/86 und dem Untergang der Davidsdynastie war nach dieser Vorstellung nur noch der Prophet in der Lage, JHWHs Herrschaft zu repräsentieren.²¹ Aufgabe des daraus erwarteten endzeitlichen Propheten ist es, als Repräsentant der Gottesherrschaft den „Tag JHWHs“ resp. die Endzeit resp. den Anbruch des (König-)Reiches Gottes anzukündigen bzw. vorzubereiten. Der Prophet als endzeitliche Gestalt ist also besonders eng mit der Konzeption des Königtums/der Königsherrschaft Gottes (s. u. 3.) verbunden. „Die Verkündigung Jesu [...] von der Ansage und vollmächtigen Zusage der nahen und bereits in der Gegenwart Platz greifenden Königsherrschaft Gottes (*basileia tou theou*)“²² (vgl. Mt 12,28; Mk 1,15; Lk 10,9; 11,20 u. ö. sowie die diversen Gleichnisse „das Reich Gottes ist wie ...“; vgl. Mk 4,26–32; Lk 13,18–21 u. ö.) in dieser prophetischen Tradition dürfte am ehesten das Selbstverständnis des historischen Jesus von Nazaret treffen. Es ist spannend zu sehen, wie er darin nach dem Zeugnis der Evangelien in Konkurrenz zu Johannes dem Täufer gerät, der seinerseits auf ganz ähnliche Weise auf Jesus selbst als den Messias verweist (vgl. Mt 3,1–12; Mk 1,7f.; Lk 3,2–18).

Im Psalter werden nun mindestens zwei konkrete Konzeptionen entworfen, die grundsätzlich an der Weitergeltung der göttlichen Verheißung an David und

17 H.-J. FABRY, *Messias* 24.

18 Ebd. 25 mit Anm. 54.

19 Vgl. L. SCHMIDT, *Berufung*, 203f.; vgl. ebd. 207.

20 Ebd. 207.

21 Vgl. ebd. 208.

22 K. SCHOLTISSEK, *Messias* 63.

seine Nachkommen, also an einer Form des Königtums festhalten, diese Verheißung und dieses Königtum aber neu und anders zu denken lehren.

2. Das davidische Königtum setzt sich im Volk fort (Ps 89–90)

In Ps 89–90 ist „eine aussagekräftige Transformation“²³ zu erkennen, die nur als Antwort auf die von Ps 89,39–47.50–52 aufgeworfenen Fragen nach dem und Zweifel am Fortbestand des davidischen Königtums zu interpretieren ist. „Während der ganze Psalm [Ps 89] von David und seinen Nachkommen handelt und ihm dort der Ehrentitel עֶבֶד beigegeben wird (v. 4.21.40), so ist am Ende unvermittelt von ‚den Knechten‘ im Plural die Rede (v. 51) [...] Natürlich kann es sein, daß mit den Knechten die Reihe der Davidsnachkommen gemeint ist (cf. v. 31). Aber auch die Deutung ist möglich, daß am Ende des Psalms der Blick auf ein Kollektiv geweitet wird, das Israel meint. Diese Deutung wird Ps 90 vorlegen, weil dort wiederum von den Knechten die Rede ist. In Ps 90,13.16 geht es um die Knechte und deren Nachkommen, woraus erkennbar ist, daß hier die Perspektive gewechselt wurde und man den Blick vom Davidsnachkommen weg auf das ganze Volk hin gerichtet hat. Die עֶבְדִים sind eine sehr prononcierte Selbstbezeichnung [...] Vor dem Hintergrund, daß die Bezeichnung עֶבֶד in Ps 89 die des Protagonisten ist [...] und in Ps 90 die des Volkes Israel [...], sowie daß in beiden Psalmen die Nachkommenschaft (בְּנֵים – in Ps 89,31 sind es die Söhne des Davidsnachkommen, in Ps 90,16 die Söhne der ‚Knechte‘) eine wichtige Rolle spielt, ist die Korrespondenz der Lexeme in beiden Psalmen signifikant, zumal es sich um die identische Form handelt: עֶבְדֵיךָ. Wahrscheinlich wurde schon in Ps 89, wenigstens [in V. 51], eine kollektive Deutung des Knechtsbegriffs vertreten. Zumindest Ps 90 liest das dann so. Er [...] wendet die inhaltlichen Topoi auf das ganze Volk der Knechte und deren Söhne an [...] Die Fragen, die Ps 89 in bezug auf die Davidsnachkommen stellt, werden in Ps 90 kollektiviert und auf das ganze Volk angewandt“.²⁴ „Ps 90–92 stell[en so] die Antwort auf Ps 89 dar, insbesondere auf dessen Schlußteil [... Sie] weisen Aspekte der Kollektivierung der in Ps 89 auf David bezogenen Aussagen auf“:²⁵ Das Volk Israel als Ganzes tritt in Ps 90 und im weiteren Verlauf des Vierten Psalmenbuches (Ps 90–92; Ps 102) als Gottes „Knechte“ (עֶבְדֵיךָ; Ps 89,51; 90,13.16; vgl. 102,15) und deren „Nachkommen“ (בְּנֵים; Ps 90,16; 102,29!) in die Trägerschaft der Weitergeltung der davidischen

23 E. BALLHORN, Telos 75.

24 Ebd. 75 f.; vgl. ebd. 77.79.91.108 f. Zum Verhältnis des „Knechts“ und der „Knechte“ im Psalter vgl. auch den Beitrag von E. BALLHORN im vorliegenden Band (S. 287–315).

25 E. BALLHORN, Telos 85. Eine ähnliche Terminologie, Intention und Vorstellung findet sich in Jes 65,9.15.22, vor allem in Verbindung mit Ps 89,4, dessen davidisch-königliche Ehrenbezeichnung בְּחִיר „Erwählter“ dort nun ebenfalls kollektiviert wird; vgl. U. BERGES, Jes 400.

Dynastieverheißung ein.²⁶ „Dies geschieht [in Ps 90] jedoch im Modus der Bitte [...] Das ganze Volk der Knechte erbittet von Gott, daß dieser die der (untergegangenen) Davidsdynastie gegebene Verheißung auf die ‚Knechte‘ ausweiten möge. Damit werden die Söhne der ‚Knechte‘ die Träger der Dynastieverheißung an David. Der Fortbestand des Volkes kann damit als Verwirklichung der göttlichen Verheißung verstanden werden“.²⁷

Von hier führt m. E. wohl eine direkte Linie zur (immer noch) funktional zu verstehenden²⁸ Gottebenbildlichkeits-Aussage in Gen 1,26f., nach der *jeder* Mensch – nun schöpfungstheologisch grundgelegt – wie ein lebendiges Götterbild, als Gott in der Welt stellvertretende (ihm gleichwohl verantwortliche), königliche Statue in ihrer Funktion als Repräsentanz in königsamtlicher Vollmacht fungiert und wirkt. Der Mensch ist von Gott als sein Repräsentationsbild geschaffen, damit er über die Schöpfung und in seiner Umwelt/Mitwelt wie ein König schützend, ordnend und Gerechtigkeit schaffend herrschen resp. agieren soll.

Eine weiterführende messianische Hoffnung hat sich aus diesem Konzept wohl nicht entwickelt; es sei denn, man versuchte die Herkunft des – ursprünglich nur einen einzelnen, irdischen Menschen meinenden – individualisierenden und später „als eine korporative Persönlichkeit“²⁹ verstandenen „Menschensohn“-Titels (מְשִׁיחַ־בְּנֵי־אָדָם; vgl. Ps 89,48; 90,3 – jeweils im Plural!) aus dieser Tradition herzuleiten.

3. Das davidische Königtum geht über in das Königtum Gottes (Ps 89; 93–100; 144–145)

Der Gedankengang der Ps 90–92 mag als eine nur „unvollständige und eher unbefriedigende Problemlösung“³⁰ empfunden werden. „Die Frage der politischen Gestalt des Gemeinwesens muß nach Ps 89 und dem Untergang des Kö-

26 Vgl. E. BALLHORN, Telos 77f.: מַעֲבָד „Knecht“ ist im Psalter „herausgehobener Würdetitel für David, wodurch seine besondere Gottesbeziehung herausgestellt wird. Kommt man [...] in der Lektüre von Ps 89 zu Ps 90, so ist aus diesem Zusammenhang erkennbar, daß mit מַעֲבָדִים in Ps 90,16 nur eine Kollektivierung der intimen Gottesbeziehung Davids beabsichtigt sein kann. Damit wird mit den ‚Knechten‘ auch eine neue ekklesiale Bezeichnung Israels etabliert. Einen weiteren Kernbegriff stellt das Lexem בֶּן „Sohn“ dar. In Ps 89 steht das Lexem [...] in v. 31 für die Söhne des Königs [...] Aus den Königssöhnen von Ps 89,31 werden in Ps 90,16 die Söhne der Knechte. Auch hier hat also eine Demotisierung der Königsvorstellung und implizit auch der Dynastiezusage stattgefunden“.

27 Ebd. 78.

28 Vgl. C. FREVEL, Gottesbildlichkeit 246 unter Bezug auf W. GROSS, Gen 1,26.27; 9,6, 11–38.

29 H.-J. FABRY, Messias 21; vgl. ebd. 20f.

30 J. SCHNOCKS, Vergänglichkeit 254; vgl. ebd. 258.

nigtums anders beantwortet werden“.³¹ Die JHWH-König-Psalmen (Ps 93–100) bieten da einen ganz eigenständigen und unabhängigen Alternativentwurf, der die von Ps 89,39–47.50–52 aufgeworfenen Fragen nach dem und Zweifel am Fortbestand des davidischen Königtums ohne intensivere Bezugnahme auf Ps 90 (–92), die dort „ja nur zu einer Teillösung geführt worden war[en]“, und indem er sich „insgesamt eher von den Konzeptionen dieser Psalmen wegbewegt“,³² einer pointierten, neuen Lösung zuführt: „JHWH ist König“ (Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1); und als König über Israel, begründet in seiner ewigen Herrschaft über Welt und Kosmos, führt er seine Verheißung gegenüber David höchstpersönlich fort, auch wenn es keinen irdischen Davididen (mehr) geben sollte. Gottes Königtum – oder: Gott allein – genügt! Nach dem Verschwinden der Davidsdynastie (Ps 89,45) „bleibt am Ende von Ps 89 von den Thronaussagen nur noch der göttliche Thron als Garant für die Weltordnung. Die JHWH-Königpsalmen greifen die Motivik des göttlichen Thronens auf. Ps 93,2 spricht vom festgelegten göttlichen Thron, und Ps 97,2 ist gar eine fast wörtliche Übernahme aus Ps 89,15 [...] Selbst wenn alle Davidszusagen hinfällig würden, so hat doch das Königtum Gottes Bestand und bleibt das Fundament jeglichen Vertrauens“.³³ „Die JHWH-Königpsalmen legen einen tieferen Grund, als dieser vom davidischen Königtum gegeben werden kann: JHWH ist der König Israels und der Welt“.³⁴ In Ps 96 wird „die Aussage der göttlichen Königsherrschaft [...] dahingehend expliziert, daß er auch Gott über die anderen Völker ist, letztlich eine logische Konsequenz des Rufs מלך יי [...] Die Königsherrschaft äußert sich in zwei Aspekten: in der Souveränität über die Schöpfung [vgl. Ps 93,1b; 96,10] und über alle Bewohner der Erde [...] Ihre Folge ist der Jubel der Schöpfung und die Wallfahrt der Völker nach Jerusalem“.³⁵ Auch nach Ps 99 wird sich JHWHs Königsherrschaft „weltumfassend gegenüber den Völkern durchsetzen“.³⁶

Zwischenfazit: Beide Psalmengruppen (Ps 90–92; Ps 93–100) „versuchen auf eigene Weise mit der in Ps 89 präsentierten Problemlage der Niederlage des davidischen Königtums umzugehen. Dabei werden nur Linien ausgezogen, die in Ps 89 schon vorgezeichnet sind: die Umwendung des Blickes von der Davidsdynastie und deren Thron auf den Thron Gottes und seine Königsherrschaft (Ps 89,15; 93,2) sowie die Kollektivierung der an David ergangenen Nachkom-

31 E. BALLHORN, Telos 89.

32 J. SCHNOCKS, Vergänglichkeit 255f.; vgl. ebd. 261. Vgl. auch E. BALLHORN, Telos 77 zu unterschiedlichen Konzepten in verschiedenen Psalmen.

33 E. BALLHORN, Telos 90.

34 Ebd. 109.

35 Ebd. 97f.

36 Ebd. 105.

mensverheißung und ihr Bezug auf das ganze Volk Israel³⁷ (Ps 89,31.51; Ps 90,13.16; 102,29).

Angesichts der fehlenden Hinweise auf einen irdischen König in den JHWH-König-Psalmen stellt sich jedoch die Frage nach der Funktion eines irdischen Königs – als Stellvertreter oder als Repräsentant Gottes auf der Erde – innerhalb dieser Konzeption (s. u. 5.2). Die diesbezügliche Leerstelle „zeigt an, daß von vornherein nicht mit einem intensiven Zusammenhang und mit einer Harmonie zwischen dem Königtum Jahwes und dem Königtum seines irdischen Vertreters gerechnet werden kann“.³⁸ Diese Frage wird am Ende des Fünften Psalmenbuches von den Ps 144–145 beantwortet werden (und von der Prophetie auf völlig andere Weise; s. u. 5.2).

In der innovativen *relecture* von Ps 18, der seinerseits mit der Trias der Königsgebete Ps 18; 20; 21 die Schwachheit und Abhängigkeit des irdischen Königs von JHWH thematisiert, wird in Ps 144 „die königliche Thematik [...] abgeschwächt, aber nicht gänzlich getilgt (Ps 144,2b kann sich nur auf einen König beziehen) [...] In dieser Hinsicht ist das königliche Timbre aus Ps 18 verschwunden und der nicht typisch königlichen Bedrängnissituation des einzelnen Beters [...] gewichen, die auch die Vorgängersalmen [Ps 140–143] enthalten“.³⁹ „Das Bild des Königs als Sieger aus göttlichem Beistand wird durch jenes des Geretteten ersetzt [...] In Ps 18,51 ist klar erkennbar, daß der König und parallel der Gesalbte primär ‚David‘ ist, dann aber auch seine Nachkommen auf dem Thron [...] Ps 144,10 bricht dagegen die Konkretion auf [...] So] wird die Einführung auf die Person Davids und seine Dynastie ins Allgemeine verflüchtigt [...] Für David bleibt nicht mehr der Gesalbentitel, sondern jener des ‚Knechts JHWHs‘. Dieser ist zwar auch ein wahrhaft königlicher Titel und Ehrenname für David (cf. Ps 18,1), kann aber auch als Ausdruck des besonderen Vertrauensverhältnisses zu Gott zur Selbstbezeichnung eines jeden Beters werden [...] Mit dieser Akzentverschiebung wird die königliche Komponente abgeschwächt und die Identifikation des individuellen Beters mit dem Psalmen-Ich erleichtert“.⁴⁰ Ps 144,12–15 schließlich führt vollends „den Perspektivenwechsel vom Individuum zum Volk durch [...] Die mit v. 10 eingeleitete Abschwächung der königlichen Davidsperspektive zugunsten der individuellen Einzelgestalt als beispielhafter Beter wird hier in die Vorbildhaftigkeit für das ganze Volk eingebunden [...] So] steht in Ps 144 am Ende das Volk im Mittelpunkt [...] Die Entpolitisierung (Abschwächung der Davidgestalt, Tilgung der Dynastiezusage)

37 Ebd. 91.

38 F.-L. HOSSFELD, Hoffnungen 102.

39 E. BALLHORN, Telos 280.

40 Ebd. 281f.

aus dem ersten Teil des Psalms findet also ihre adäquate Fortsetzung im zweiten Teil“.⁴¹

„Ps 145 hat das Lob der göttlichen Königsherrschaft zum Thema“.⁴² „Gott ist also der eigentliche König [...] Der Psalm handelt ausschließlich vom göttlichen Königtum, es ist keine Rede davon, daß irgendein irdisch-davidischer Herrscher darin eine Rolle spielen würde. Gottes Königsherrschaft wird als vollkommen umfassend dargestellt [...] Darin ist weder Raum noch Notwendigkeit für einen irdischen König, und sei er davidischer Abstammung. Die Aufgabe, die David noch bleibt, ist, diese göttliche Königsherrschaft mit seinem Lobpreis ‚für Weltzeit und immer‘ zu begleiten. Der unbegrenzten göttlichen Herrschaft entspricht keine menschliche Herrschaft mehr, sondern allein die unbegrenzte Dauer des Lobes [...] So gibt David im letzten Davidpsalm sein Königtum ab! Er bleibt allein der, der Gott lobt [...] Ps 145 führt diesen Weg [der Depotenzierung der Davidgestalt/des irdischen Königtums aus Ps 144; U.D.] konsequent weiter. David verschwindet hinter seinem Gotteslob“.⁴³ Mit dem letzten Davidpsalm des Psalters wird der im biblischen Psalter angelegte Antagonismus von menschlichem und göttlichem Königtum, der den ganzen Psalter durchzieht, im Blick auf die Fortgeltung und Trägerschaft der Davidsverheißung zugunsten des göttlichen Königtums letztgültig aufgelöst; das irdische Königtum schafft sich selbst ab, indem es in das königliche Gotteslob, das seinerseits zum allgemeinmenschlichen wird, hinein verschwindet. „Der eigenartige Personenwechsel vom ‚Ich‘ zur ‚neutralen‘ 3. Person [Plural und] Singular, worin der Psalm schließlich endet, hat die Funktion, vom Preis des Psalmisten alle Menschen zum Gotteslob zu führen [...] Das Gewicht wird von der תהלה לַדָּוִד, dem Davidslob, im Laufe des Gebets zur ‚verobjektivierten‘ תהלת, dem Gotteslob, verschoben“.⁴⁴ Dieser Perspektivenwechsel vom individuellen Psalmen-Ich zum Volk war bereits durch Ps 144,12–15 vorbereitet worden (s. o.): Der hier zu lobende Gott ist zugleich und immer auch der Gott – und König (Ps 145,1) – des ganzen Volkes, wie dies Ps 144,12–15 in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt. Dieses Volk wird aber zugleich als die „Gott Liebenden“ (Ps 145,20) und „ihn Fürchtenden“ (Ps 145,19) mit exakt den Epitheta gekennzeichnet, die ihrerseits aus den JHWH-König-Psalmen (Ps 97,10) und dem Davidpsalm Ps 103, der als eine Synthese der vorangegangenen Psalmen seit Ps 89 zu lesen ist,⁴⁵ stammen (Ps 103,11.13.17). Auf diese Weise werden vielleicht die beiden alternativen, zugleich so unterschiedlichen Transformationen, die die Lektüre des Psalters für das Fortbestehen und die Weitergeltung der davidischen Dynastieverheißung bietet (in den „Knechten“

41 Ebd. 282f.

42 Ebd. 285; vgl. ebd. 288.

43 Ebd. 289; vgl. ebd. 291.

44 Ebd. 291.

45 Vgl. ebd. 122.

und ihren Nachkommen [Ps 90–92; 102] sowie im Königtum Gottes [Ps 93–100; 144f.] am Ende des Psalters letztlich doch miteinander versöhnt; beide Konzeptionen schließen sich zumindest nicht gegenseitig aus. Zugleich und darüber hinaus wird Ps 145 dies durch seine universale Perspektive (vgl. V. 21: „alles Fleisch“) noch einmal übersteigen und überbieten. „Vor einem solchen universalen Gott und König muß natürlich das Königreich eines David von Größe und Dauer her verschwindend gering erscheinen, welche Ausdehnung es auch immer gehabt haben mag. So ist es nur konsequent, daß das davidische Königtum zur *quantité négligeable* wird, denn es geht um die Menschheitsperspektive“.⁴⁶

Diese Konzeption von der Königsherrschaft Gottes, die „als etwas sehr Präsen-tes vorgestellt wird“,⁴⁷ hat ihre prominenteste Rezeption in der „Verkündigung Jesu [...] von der Ansage und vollmächtigen Zusage der nahen und bereits in der Gegenwart Platz greifenden Königsherrschaft Gottes (*basileia tou theou*)“⁴⁸ (vgl. Mt 12,28; Mk 1,15; Lk 10,9; 11,20 u. ö. sowie die diversen Gleichnisse „das Reich Gottes ist wie ...“; vgl. Mk 4,26–32; Lk 13,18–21 u. ö.) gefunden und dürfte am ehesten das Selbstverständnis des historischen Jesus von Nazaret – als Prophet der Königsherrschaft Gottes – treffen.

Auch die Prophetie hält grundsätzlich an der Institution des Königtums fest, denkt dieses aber in Bezug auf die Person des Königs völlig neu (anders nur s. u. 5.1).

4. Ein ausländischer Herrscher (Kyrus) übernimmt das davidische Königtum (Jes 45,1)

Wenn in diesem „Heilsorakel für ‚Israel‘ im Gewand eines Königsorakels“⁴⁹ (Jes 45,1–7[8]) „der Gott Israels an und durch Kyrus vor den Augen aller Welt erfolgreich handelt“,⁵⁰ ihm in Jes 44,28 „in direkter Anrede den Ehrentitel ‚mein Hirt‘ [רֹעִי] verleiht“⁵¹ und ihn in 45,1 mit dem ebenso „gewichtige[n] Titel ‚Gesalbter‘ [מְשִׁיחַו] [anspricht], der das Kommen des endzeitlichen Messias anzeigt“ und der „hier noch ganz für die besondere, aber immer noch irdische Funktion dessen, der von JHWH mit einem zentralen Amt für das Gottesvolk betraut

46 Ebd. 292.

47 Ebd. 293.

48 K. SCHOLTISSEK, *Messias* 63.

49 M. WEIPPERT, „Ich bin Jahwe“ 50; vgl. U. BERGES, *Jes* 376.390.399. Historisch gesehen müssen wir wohl davon ausgehen, dass der Perserkönig Kyrus diesen Text niemals zu Gehör oder vor die Augen bekam (vgl. auch U. BERGES, *Jes* 401).

50 U. BERGES, *Jes* 391; vgl. ebd. 396.

51 Ebd. 389.

wird“,⁵² steht, „dann ist ihm damit die Königswürde in und über Israel/Jakob zuerkannt: ‚Kyros ist der neue David!‘“⁵³ „Von der davidischen Linie Jojachins [...] konnte kein heilvoller Impuls, kein Zurück zum *status quo ante* ausgehen [...] Auch die Hoffnung auf eine Restauration der davidischen Monarchie [...] hatte keine Chance auf Erfolg“.⁵⁴ „Der Traum von der Wiedererrichtung der davidischen Monarchie war ausgeträumt. Soweit wir erkennen können, nahmen die Perser [...] davon Abstand, jemals wieder einen Davididen mit einem Staatsamt zu betrauen“.⁵⁵ „Erst auf dem Hintergrund dieser gescheiterten Restaurationsbemühungen der davidischen Monarchie in Jerusalem und der Provinz Jehud entfaltet der Titel ‚Gesalbter‘ JHWHs für Kyros seine volle Bedeutung. Denn es geht nicht nur und in erster Linie um die göttliche Legitimation des Persers als Einzelperson, sondern um die Bestätigung der durch ihn begründeten Herrschaft [...] über das Gottesvolk“.⁵⁶ So rückt der Text den Kyros über die Titulaturen „mein Hirt“ (Jes 44,25) und „sein Gesalbter“ (Jes 45,1) nicht nur in die Nähe Davids,⁵⁷ sondern ihm wird – in Ermangelung eines Davididen – realiter das königlich-davidische Amt übertragen,⁵⁸ das dieser im besten Sinne und gemäß dem Willen Gottes ausüben wird, denn „eine Vernachlässigung der Dienstpflichten, wie sie [...] den Davididen zu Last gelegt wurde [...], wird es bei Kyros nicht geben“.⁵⁹ Dass hier tatsächlich auf die offenen Fragen von Ps 89,39–47.50–52 geantwortet wird, erweist die Verwendung/Übertragung der Begriffe „Knecht“ (עֶבֶד) und „Erwählter“ (בְּחִיר) aus der David-Typologie auf Jakob/Israel, die auf die göttliche Zusage von Ps 89,4 zielt.⁶⁰ Der Schwur Gottes erfüllt sich in der These: „Kyros ist der neue David!“ (s. o.); so bleibt die göttliche Zusage an David weiterhin in Geltung, nur neu gefüllt und gänzlich anders als erwartet. In dieser Hinsicht dürfte sie als eine „extreme“ Nebenlinie der prophetischen Erwartung auf einen völligen Neubeginn Gottes mit dem Königtum (s. u. 5.2) zu beurteilen sein; nach Kyros hat es Ähnliches jedenfalls nicht mehr gegeben. Eine weiterführende messianische Hoffnung hat sich hieraus nicht entwickelt.

52 Ebd. 392.

53 Ebd. 394 mit Verweis auf K. BALTZER, Deutero-Jesaja (KAT X/2), Gütersloh 1999, 293.

54 Ebd. 394 mit Verweis auf R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (ATD.E 8/2), Göttingen 1992, 482f.

55 R. ALBERTZ, Exilszeit 109.

56 U. BERGES, Jes 394f.

57 Vgl. ebd. 389.

58 Vgl. ebd. 390.

59 Ebd. 390.

60 Vgl. ebd. 400.

5. Prophetische königlich-messianische Erwartungen (Am 9,11; Mi 5,1–5; Jes 9; 11)

Zur Abrundung des Bildes soll abschließend noch ein weiterer Blick auf die Propheten geworfen werden. Die messianischen Heilserwartungen in den Prophetenschriften (nicht zu verwechseln mit der Erwartung eines Propheten als Messias!; s.o. 1.1) sind vor allem auf einen neuen/davidischen König ausgerichtet. Sie weisen zwei grundlegend zu unterscheidende Ausprägungen auf: die eine setzt auf eine Restauration der Davidsdynastie; die andere auf einen kompletten Neuanfang bei/mit Isai, dem Vater Davids, also in der Generation vor David.

5.1 Restauration des Hauses David (Am 9,11)

Die nachexilisch-heilsschatologische Ankündigung von Am 9,11: „An jenem Tag richte ich die zerfallene Hütte Davids wieder auf und bessere ihre Risse aus, ich richte ihre Trümmer auf und stelle alles wieder her wie in den Tagen der Vorzeit“ könnte die von den Propheten Haggai (Hag 2,20–23) und Sacharja (Sach 4,1–6.11–14; 6,9–14) ursprünglich auf den Davididen Serubbabel projizierten „glühende[n] messianische[n] Hoffnungen“⁶¹ aufgreifen und hat die Restauration (mehr oder weniger identisch zur Phänomenologie des Königtums in der vorexilischen Zeit) der davidischen Dynastie vor Augen (ähnlich denkt wohl Hos 3,5; vgl. auch Ps 132,10–12.17⁶²), „wird dann aber in der späteren Rezeptionsgeschichte zu einem entscheidenden Motiv in der Erwartung eines davidischen Messias“⁶³ (vgl. nur Mk 11,8f. in singulärer Formulierung; Lk 1,32; Apg 1,6).

61 R. ALBERTZ, Exilszeit 109; vgl. U. BERGES, Jes 394.

62 Vgl. dazu aber E. BALLHORN, Telos 240: Die „Verheißung der ewigen Dauer der Davidsdynastie [wird] auf bezeichnende Weise modifiziert [...] Zum einen wird die Dynastiezusage sehr klar konditioniert: nur wenn die Davidssöhne Bund und Satzung halten, werden sie auch auf dem Thron sitzen. Zum anderen wird neben die Dynastiezusage das Theologumenon von der Erwählung Zions gestellt. Damit ist eine Institution gegeben, die Heil und Gottesnähe auch für den Fall vermittelt, daß kein Davidsnachkomme auf dem Thron sitzt“.

63 H.-J. FABRY, Messias 31.

5.2 Der verheißene König aus der Wurzel Isais (Jes 9,1–6; 11,1–9.10; Mi 5,1–4a)

Irgendjemand muss aber doch Gottes universales Königtum (s.o. 3.) auf Erden repräsentieren bzw. durchsetzen.⁶⁴ Die Propheten halten daran fest, dass es weiterhin einen irdischen König geben wird, aber dieser ist „im engeren Sinn kein Davidide, [... sondern] ein ganz neuer David“.⁶⁵ Er ist nicht einfach ein weiterer Nachkomme Davids – von dieser Linie konnte kein heilvoller Impuls mehr ausgehen (s.o. 4.), und nach dem Untergang der davidischen Dynastie konnte es kein einfaches „Weiter so“ geben. Sondern Gott setzt in der Sache, in der Person und inhaltlich völlig neu an, indem er vor den Anfang der davidischen Linie, nach Betlehem – das nicht zuerst die Stadt Davids, sondern die Stadt Isais, Davids Vaters, die Stadt der Wurzel der davidischen Dynastie ist – zurückgeht (Jes 11,1.10; Mi 5,1), dorthin, wo seine Geschichte mit David einst begonnen hatte (1Sam 16).⁶⁶ Auch wenn damit etwas ganz Neues anzufangen scheint, bleibt Gott sich selbst und seiner Verheißung treu, weil „der völlige Neubeginn von den idealen Anfängen aus[geht]“.⁶⁷ „Wie einst David, so wird auch in der Zukunft wieder ein ganz auf JHWH bezogener Herrscher Israel leiten“.⁶⁸ Denn von dort (Betlehem) wird ihm (Gott) einer hervorgehen,⁶⁹ der in hervorragender Weise das Königsamt ausfüllen und ausüben wird: als u. a. wunderbarer Ratgeber, Fürst des Friedens, Wahrer von Recht und Gerechtigkeit (Jes 9,5f.), gerechter Richter, Beschützer der Armen, erfüllt vom Geist der Weisheit, Einsicht, des Rates und der Stärke (Jes 11,2–4),⁷⁰ als Hirt in der Kraft des Herrn (Mi 5,3) – „und es wird Friede sein“ (Mi 5,4a; vgl. Jes 9,4; 11,9);⁷¹ die Texte wollen also „eine ‚umfassende Veränderung der bisherigen Lebenswirklichkeit‘ ansagen“.⁷² Ähnliche Erwartungen formulieren Jer 23,5f.; 33,14–18; Jes 32,1; Ez 34,23f.; Sach 9,9 u. a. Die solcherart auf ihm „basierenden Erwartungen sind nicht mehr personal gebunden und können nicht durch die Erfahrungen mit einem ‚schlechten‘ König getrübt werden“.⁷³

64 Siehe aber o. S. 404 mit Anm. 38.

65 H.-J. FABRY, Messias 30.

66 Vgl. C. DOHMEN, Weihnachten 119.

67 A. GRUND, Friedensherrscher 263.

68 Ebd. 262. Die enge Bindung an Gott wird durch die pointierte Formulierung: „Aus dir wird *mir* (♫) hervorgehen der Herrscher über Israel“ unterstrichen.

69 Quasi ein „Halb- bzw. Stiefbruder“ Davids ...

70 Aber auch einer, der politisch für Ordnung sorgt und den Frevel final beseitigt – nur allein „mit dem Stock seines Mundes“ und „mit dem Hauch seiner Lippen“ (Jes 11,4); vgl. die ähnliche Vorstellung vom königlichen Wirken (als „Mann des Wortes“) in Ps 2,10–12a sowie Jes 49,2.

71 Vgl. zusammenfassend R. ROTHENBUSCH, Geist des Herrn 32–35.

72 H.-J. FABRY, Messias 30 mit Verweis auf W. WERNER, Eschatologische Texte 31.

73 H.-J. FABRY, Messias 31.

Die neutestamentlichen Evangelisten, insbesondere Matthäus (vgl. Mt 2,1–6 mit dem Zitat aus Mi 5,1) und Lukas (vgl. Lk 2,1–20) müssen instinktiv gespürt haben, dass der von Gott gesetzte Neubeginn mit Jesus von Nazaret als messianischem König – genau wie von der Hebräischen Bibel vorgegeben – nicht in Jerusalem zu finden sein würde, wo das davidische Königtum einst mit dem Exil vorerst endete, sondern eine Generation früher, in Betlehem, wo auch der Weg Davids zum Königtum begonnen hatte. Um Jesus als den prophetisch angekündigten, erwarteten davidisch-königlichen Messias erweisen zu können, greifen sie gerade nicht auf Jerusalem-Texte zurück (derer hätte es genügend gegeben, z.B. Mi 4; Ps 132 u.a.). Stattdessen betreiben sie einen erheblichen Aufwand, Jesus, den historisch wohl ursprünglichen Galiläer, für seine Geburt nach Betlehem zu transferieren. Und das Umfeld, das sie um Betlehem herum kreieren, ist nicht von ungefähr das bäuerliche Hirtenmilieu, aus dem auch David resp. Isai und seine Familie stammten.

6. Schluss

Zu würdigen sind die produktive Kraft und die kreative Rezeption der Verheißungstexte zum davidischen Königtum, mit denen Antworten auf Fragen und Zweifel gesucht und gefunden wurden, die manchmal unerwartete und überraschende Wendungen nehmen, aber immer nachvollziehbar sind in dem Grundvertrauen: Gott bleibt seiner Verheißung treu! Diese Überzeugung und Sehnsucht bringen die messianisch zu deutenden Texte des Psalters (und der Propheten und anderer Teile der Hebräischen Bibel) immer wieder neu und anders zur Sprache und zur Geltung.

Abstract

The productive power and creative reception of the promised texts on David's royalty, with which answers to questions and doubts were sought and found, which sometimes take unexpected and surprising turns, but are always comprehensible in the basic trust, are to be appreciated: God remains faithful to his promise! At least two relevant modes of the expectation of the fulfilment of God's promise are discernible in the Psalter: a) the people of Israel itself is carrier of God's promise; b) God itself will be king and continues the davidic kingship. The texts of the Psalter (and of the prophets and other parts of the Hebrew Bible), which are to be interpreted messianically, bring this conviction and longing to the fore again and again in a new and different way.

Literatur

- R. ALBERTZ, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart 2001.
- E. BALLHORN, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004.
- U. BERGES, Jesaja 40–48 (HThK), Freiburg 2008.
- U. DAHMEN/H.-J. FABRY, Melchisedek in Bibel und Qumran, in: „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1) (FS W. Groß) (HBS 62), Freiburg 2011, 377–398.
- C. DOHMEN, Von Weihnachten keine Spur? Adventliche Entdeckungen im Alten Testament, Freiburg ²1998.
- H.-J. FABRY/K. SCHOLTISSEK, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 5), Würzburg 2002.
- C. FREVEL, „Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Hüften“ (Jes 11,5). Zu ausgewählten Aspekten der Entwicklung der Messiasvorstellungen im Alten Testament, in: Ders., Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2016, 97–116.
- , Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament, in: Ders., Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2016, 235–258.
- A. GRUND, Der Friedensherrscher aus Betlehem (Mi 4,14–5,3), in: B. Kollmann (Hrsg.), Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken (BThS 35), Göttingen 2010, 259–270.
- F. HARTENSTEIN/B. JANOWSKI, Psalmen (BK XV/1 Lfg. 2), Neukirchen-Vluyn 2015.
- F.-L. HOSSFELD, Messianische Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: Religionspädagogik an berufsbildenden Schulen (rabs) 20 (1988), 99–108.
- R. ROTHENBUSCH, „Der Geist des Herrn ruht auf ihm ...“ Die Wurzeln messianischer Hoffnung im Alten Testament, in: Welt und Umwelt der Bibel 22 (2017) Nr. 84, 31–37.
- L. SCHMIDT, Die Berufung Jeremias (Jer 1,4–10), in: ThViat 13 (1975) 189–209.
- J. SCHNOCKS, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (BBB 140), Berlin 2002.
- E.-J. WASCHKE, Messias/Messianismus II. Altes Testament, in: RGG⁴ 5, 1144–1146.
- M. WEIPPERT, „Ich bin Jahwe“ – „Ich bin Ištar von Arbela“. Deuterojesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie, in: Prophetie und Psalmen (FS K. Seybold) (AOAT 280), Münster 2001, 31–59.

Susan E. Gillingham

‘The righteous shall inherit the Land, and live in it forever’ (Ps 37:29). Towards a Theology of an Human and Divine Justice through the Reception History of Psalm 37

1. Introduction: the Context of this Paper

The roots of this paper go back to a conference held at Worcester College, Oxford, in 2010, entitled ‘Conflict and Convergence: Jewish and Christian Approaches to the Psalms’.¹ At that conference the summation paper was given by Frank-Lothar Hossfeld: its title was ‘Problems and Prospects in Psalter Studies’. There F.-L. Hossfeld compared the Psalter to a house of many rooms, and this three-dimensional view allowed him to look at the theology of the Psalter in terms of *adjoining* psalms, *twin* psalms, psalms with similar *titles*, psalms connected by *formulae* such as הללויה and הודו, and psalms connected by *themes* such as ‘God is King’. This metaphor also allowed for the emphasis on the ספר תהלים as a unified scroll, comprising many psalms connected together in many different ways, all with their different histories of reception. The theology of the Psalter, the key theme in this publication, is about ‘diversity in unity’, and what follows with respect to the reception history of Psalm 37 is an exploration of the implications of this.

Another metaphor might be a musical one. Not only has this been used by F.-L. Hossfeld himself, but it also occurs on the first page of *The Psalter as Witness. Theology, Poetry and Genre*, edited by Professors Tucker and Bellinger of Baylor University.² There they refer to Gunkel’s image of the Psalter as a Glockenspiel, whose individual notes make up one melody. But in terms of reception history, a more apt musical metaphor might be of an *orchestra*, whereby many psalms commentators, each with different methodological approaches and different cultural contexts, learn to tune in with their different instruments, the equivalent of string or wind, keyboard or brass, timpani or, simply, song. This creates a rich ensemble, and perhaps in the context of this publication we might imagine that

1 Edited proceedings published as S.E. GILLINGHAM, *Jewish and Christian*.

2 W.D. TUCKER and W.H. BELLINGER, Jr., *Psalter*.

the identity of our conductor is the spirit of F.-L. Hossfeld, who has influenced and inspired so many of us today.

The proceedings of the last Bonn symposium (in 2012) were published in 2016 as *Trägerkreise in den Psalmen*. On that occasion my paper on the Levitical singers and the editing of the Psalter used a combination of historical and literary approaches.³ On this occasion I intend to use a different method, namely reception history, in order to illustrate the importance of a multi-cultural perspective on the theology of the Psalter. I may be biased, but in my view no other theological discipline engages as much with the diversity of theologies in the Psalter – indeed, within one individual psalm – as does reception history. Different cultural contexts – *after* the formation of the Psalter – bring about a myriad of different interpretations of the theology of the psalms, throwing new light on both individual psalms and the Psalter as a whole. Erhard Gerstenberger has made a seminal contribution to this debate in his *Theologies in the Old Testament*: partly due to his own multiculturalism from his times in Germany, America and Brazil, Gerstenberger is particularly sensitive to the multivalent nature of the task of assessing the ‘theologies’ within the Old Testament as a whole.⁴ If ‘theology’ is about our human responses to God, and no response is ever made in a cultural vacuum, there is bound to be much multivalency. Both geography and history play a part in this, and this is what reception history recognizes, because its purview of geography and history goes way beyond the ancient Near East, taking in eastern and western Christendom and Jewish diaspora communities as well.

2. Psalm 37 and a ‘Theology of the Poor’ in the Psalms

So the focus of this paper is a study of the reception history of Psalm 37. I chose this psalm because it fits well with an important theological concern in many of the psalms – its *Armentheologie*. In my view this psalm is distinctive in its view of poverty, because of its sometimes puzzling preoccupation with the themes of the ‘land’ and the ‘righteous’. The theme of the land is paramount: in Psalm 37 the word ארץ (sometimes translated ‘earth’, sometimes ‘land’) occurs six times, once in relation to ‘dwelling’ in it (verse 3 – using שכן) and five times in relation to ‘inheriting’ it (verses 9, 11, 22, 29 and 34, using ירש). The phrase ‘they shall inherit the land’ is used only in this psalm and nowhere else in the Psalter. Elsewhere, especially in the Deuteronomistic literature, it is used fairly frequently as a literal, material promise and is addressed to the entire people of Israel; but in this psalm

3 S.E. GILLINGHAM, *Levitical Singers*.

4 E.S. GERSTENBERGER, *Theologien* 320–21.

it is unclear whether the promise is always material and it certainly no longer applies to the entire people, but only to a righteous few.⁵ The second theme, namely the fate of the righteous, is also paramount: there are more references to the 'righteous' here than in any other psalm, including 119.⁶ So Psalm 37 has its own distinctive 'theology of the poor' and a study of the history of its reception illuminates further its distinctiveness within the Psalter as a whole.

However, despite its peculiar theology, Psalm 37 also has many associations with the teaching on poverty in Psalms 35–41, that small collection at the end of Book One of the Psalter. Indeed there are many associations with the teaching on poverty in the Psalter as a whole. The interest in the 'poor' occurs in every single psalm in Psalms 35–41, as Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger, and Johannes Bremer have frequently pointed out.⁷ Psalm 37 also fits with the interest in *Armentheologie* elsewhere in the Psalter, such as in that smaller collection, Psalms 135–137, and, to a lesser degree, Psalms 25–34. Finally, Psalm 37 also has several correspondences with the interest in the poor in many other individual psalms, where words such as עני, אביון, דל and ענו cluster together. Psalms 9, 10, 12, 22, 49, 69, 76, 82, 86, 88, 109, 113, 140, 147, and 149 are good examples outside the aforesaid collections.⁸ So in this respect a study of the reception history Psalm 37 has ramifications for an understanding of the theology of poverty in these other psalms as well, although following this through is beyond the scope of this particular paper.⁹

What I hope to demonstrate is that the concept of a 'theology of the poor' is both recognizable and multifaceted when we examine the reception history of this particular psalm. Reception history is a journey through space and time, accruing many different theological interpretations along the way. Not only do different early translations (for example, from Hebrew into Greek, and later into Aramaic, and Greek into Latin) lead to a number of different readings of the text, but also the vast commentary tradition, both Jewish and Christian, leads to completely different emphases. Similarly, different views are found in the many liturgical uses, both Jewish and Christian, partly because each tradition has been influenced by its own commentary tradition. Other theological interpretations become apparent when we view or hear a psalm beyond the use of words alone, through Christian and Jewish art and music. This means that when we use re-

5 See E.R. RUIZ, *Das Land* 26–27.

6 See verses 12, 16, 17, 21, 25, 28, 29, 30, 32, 39.

7 See 35.10, 20; 36.10, 11; 37.11, 14; 38.8, 19; 39.2, 10; 40.14, 17; 41.1, 2. See F.-L. HOSSFELD and E. ZENGER, Selig; J. BREMER, *Wo Gott*.

8 See S.E. GILLINGHAM, *The Poor* 15–19.

9 My commentary on Psalm 37 in S.E. GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries* 221–31 brings out these implications in more detail, and much of what follows here is developed further in this work.

ception history we have to talk about the ‘*theologies*’ of a particular psalm, as well as the ‘theologies’ of the Psalter as a whole.

To return to the metaphor of the orchestra, my firm belief is that reception history has to start with the ‘musical score’ itself. The *text* is primary: all new interpretations, some of them resisting earlier readings, have to be measured in the light of the text. So first, a few comments about what Psalm 37 seems to say about poverty.

2.1. Psalm 37: A Test Case for assessing *Armentheologie* using Reception History

One important observation is that here the psalmist is actually wealthy, perhaps even a landowner, even though he clearly identifies with the rights of the poor and disenfranchised. Verse 25 (‘I have not seen the righteous forsaken or their children begging for bread’) hardly suggests he is in abject poverty. Similarly, the two references to the righteous being generous, giving liberally, and lending (verses 21 and 26) suggest some access to material wealth. Furthermore, the literary form of this psalm, one of the seven acrostic psalms in the Psalter, suggests some access to education – and with this, to material resources.¹⁰ Its use of many of the aphorisms taken from the Book of Proverbs identifies the Psalmist with the proverbial sages, who in their day would be the educated middle-class.¹¹ My own view is that the psalmist is rather like some of prophets – educated, relatively well-off, but with a sympathy for the poor, and looking to the day when their cause will be vindicated by God. The situation of social deprivation reminds one of the books of Ezra and Nehemiah: the Persian period, with all its uncertainties about land possession, caused by factions within and foreign rule without, may well be the context for this psalm.

The reception history of this psalm, however, reveals that this bias to the poor can be viewed in many different ways. I shall assess, first, the early Jewish commentary tradition, which usually reads Psalm 37 in material and physical terms;

¹⁰ Also Psalms 9–10; 25; 34; 111; 112 and 145.

¹¹ Verses 1–2: Prov 24.1,19 and 23.17; verses 5–6: Prov 16.3; verses 16–17: Prov 15.16 and 16.18; verses 21–22: Prov 3.33; verses 23–24: Prov 24.16; verses 30–31; Prov 10:31–32; and verses 32–33: Prov 1.11. See P.C. CRAGIE, Psalms 297–99. Furthermore, the psalm has several links with Psalm 1, again suggesting a psalmist at the heart of the society, rather than at the fringes of it. For example, each expresses delight in Yahweh (37.4; see 1.2) and in keeping God’s law (37.31; see 1.2); each speaks of the wicked disappearing like chaff or smoke (37.20; see 1.4); each claims special protection for the righteous (37.39–40; see 1.6); each stresses the two ways (37.7,23; see 1.6). All this at least suggests a shared cultural context if not direct borrowing.

I shall then examine the Christian commentary tradition, which tends to view this psalm in a more spiritual way.¹² Next I shall look at the use of Psalm 37 in liturgy, and at responses which are not exclusively verbal, in art and music; and finally I shall look at the contributions of contemporary writers. At the end I shall consider whether it is even possible to talk of a ‘theology of the poor’ in any absolute or unequivocal way, not least in relation to this psalm.

2.2. Jewish Reception in the Commentary Tradition

Most Jewish interpretations of Psalm 37 actually take place ‘outside the land’, so in each case they had to cope with the problem of dissonance, in that the promises of the ‘inheritance’ of the land had clearly not been fulfilled. One significant Jewish response is from *Qumran*. Although the provenance is only in the Judean desert, the sectarian community there considered themselves to be ‘in exile’, far from Jerusalem and its Temple. 4QpPs^a is an important scroll in this respect: it is a *peshar* on much of Psalm 37, with a frequent refrain ‘...the interpretation of it concerns...’¹³ So in Fragments 1–10, in Columns I, II, III and IV of the scroll, parts of verses 5–39 are read as a specific prophecy applying to the community at Qumran: *they* are ‘the congregation of the poor’, witnessing bitter disagreements between their ‘Teacher of Righteousness’ and the ‘Man of Lie’ (or the ‘Wicked Priest’, probably at the Jerusalem Temple). They claim a special protection from God, and their hope is distinctly physical and material: they claim they will possess ‘the whole world’ as their inheritance – and more particularly, that they ‘shall possess the Mountain of Israel for ever’. For example, verse 11 (‘the meek shall inherit the land’) is interpreted to refer to ‘the congregation of the Poor who shall accept the season of penance and shall be delivered from all the snares of Belial. Afterwards, all who possess the earth shall delight and prosper on exquisite food.’

Targum Psalms, compiled at least by the sixth century CE, probably with different versions serving different communities throughout the Diaspora, now reads ‘the wicked’ and ‘evildoers’ in Psalm 37 as oppressive *Gentiles* outside the community, rather than the other schismatic Jews, as at Qumran. Here there is no expectation of immediate re-possession of ‘the land’: the hope for restoration has now been deferred to the final day of judgement. So Ps 37.20, which speaks of the wicked eventually ‘vanishing like smoke’, is now a reference to the wicked

12 I shall not be looking at the Greek and Latin translations in this case. Verses 14, 20 and 25 all pose problems in the additional third part of each verse, instead of the usual two-part acrostic form, but this adds nothing of real consequence for the reception of the psalm.

13 See M.F. HOGAN, *Pesharim* 195–8; also J. CARMIGNAC, *Interpretation* 235–70; W.L. HOLLADAY, *Psalms* 104–5; G.J. BROOKE, *Biblical* 88–9.

Gentiles who will be punished at the final day of judgement: they will be destroyed in *the smoke of Gehenna*. And verse 33, which speaks of the cause of the righteous cause being upheld when brought to trial, now applies to those righteous Jews when they *stand for judgement* (i. e. also on the final day). The psalm is thus read in the light of the continual battle between the wicked Gentiles and the righteous Jews: some five hundred years since the destruction of the Temple, the idea of inheriting the land has here become a distant hope.

Midrash Tehillim, perhaps dating from as early as the ninth century, has a different perspective. Also recognizing that the promises of ‘inheriting the land’ have not been fulfilled, *Midrash* argues that rewards are no longer to be measured in terms of prosperity, but in terms of a *relationship with God*.¹⁴ Hence Psalm 37 is read alongside Psalm 73, because that psalm, which deals similarly with the prosperity of the wicked, stresses that a relationship with God is all important.¹⁵

However, commentators such as Rashi and Kimchi consistently refer to ‘inheriting the land’ in material terms. Writing from the perspective of persecution in western Europe in the eleventh and twelfth centuries respectively, they read ‘the land’ as the reward for the righteous Jew, having endured for so long an experience of exile. Rashi is particularly clear about this.¹⁶ Kimchi reads the call to ‘Dwell in the land!’ in verse 3 quite literally: ‘the wicked will lose everything and the righteous will take what is left behind’.¹⁷

2.3. Christian Reception in the Commentary Tradition

Within early Christian commentaries a more spiritual reading is prevalent. The earliest example is in Mathew 5, in the Sermon on the Mount, where ‘Blessed are the meek, for they will inherit the earth’ (Matt 5.5) is a citation of Ps 37.11. Matthew uses the Septuagint version of this verse. So, like the LXX, which translates נָנֵעַ in verse 11 as *πραῦς*, meaning humble, or gentle of spirit, Matthew uses the same word, thus interpreting this verse as about a poverty of *spirit*.¹⁸ So ‘Blessed are the meek, *for they will inherit the earth*’ is a metaphor for receiving spiritual blessings, and, like other Beatitudes such as verse 8 (‘they will see God’)

14 See for example K. SCHAEFFER, Psalms 94.

15 For example, in Ps 73.17–26 we read in verse 26 ‘My flesh and my heart may fail, but God is the strength of my heart and my portion forever.’ See W.G. BRAUDE, *Midrash* 423.

16 See M.I. GRUBER, Rashi’s 313.

17 Kimchi, cited in A. COHEN, Psalms 112.

18 We may note that a similar word, נָנֵעַ, in verse 14, is translated in the LXX as *πτωχόν* (Greek Ps 36.14) meaning someone who is materially poor, even a beggar. So the Septuagint also sees the psalm as about both spiritual and physical poverty.

and verse 10 (‘they will inherit the kingdom of heaven’) the promise here is a metaphor for inheriting the kingdom of heaven.¹⁹

Early Christian commentators never read this psalm in the context of regaining the land and of rebuilding of Jerusalem: this was such an obviously Jewish belief that they deliberately distanced themselves from it. Instead, like Matthew, they spiritualized the idea of ‘inheriting the land’ in this psalm. For example, by the third century CE, Origen’s reading of verse 3 (‘Dwell in the land!’) is typically allegorical: this means ‘you will live in the land, and enjoy security’ and is interpreted as a reference to our need to purge our soul (‘the land’) from its faults so we may live in the security of God’s presence for ever.²⁰

By the fourth and fifth centuries, this view is the dominant one in early commentaries on this psalm. Augustine comments on verse 11 (‘the meek shall inherit the land’) that this is more about the importance of achieving meekness than inheriting the land; indeed, possessing God is far more important than wealth or any land possession: ‘You will possess God and God will possess you and you will need nothing else.’²¹ Augustine actually reads the whole psalm as about the indispensability of divine grace, seeing its counterpart in John 15.5 (‘without me you can do nothing’).²²

Cassiodorus, writing from his monastery in southern Italy a century and a half later, reads the psalm as ‘the voice of the Church for the correction of the people.’²³ So the whole psalm is about the abundant grace of God through Jesus Christ for his church. The land is the new Jerusalem, ‘a city filled with sweet blessings where inhabitants do not trade but feed on their delight on God’.²⁴ Hence the familiar references in verses 3 and 11 are an encouragement to Christians to contemplate Christ, for the satisfaction of their soul.²⁵ The reference in verse 9 (‘those who wait on the Lord shall inherit the land’) is about our

19 The fact that Psalm 37 is not cited in Luke’s version of the Beatitudes in Luke 6.20–26, with its more material promises, reinforces this view.

20 Origen, *Homily 1 on Psalm 37.3*. See C.A. BLAISING/C.S. HARDIN, *Psalms 290*.

21 Augustine, *Expositions of the Psalms 37.12*. See C.A. BLAISING/C.S. HARDIN, *Psalms 293*.

22 Augustine, *Expositions of the Psalms 37.16*. See C.A. BLAISING/C.S. HARDIN, *Psalms 296*.

23 Cassiodorus *Explanation of the Psalms 37.11*. See P.G. WALSH, *Explanation 357*. It is interesting to set this against an earlier concern of Cassiodorus when he was Praetorian Prefect for Italy under the Ostrogothic kings Theodoric (c.524 CE) and Athalaric (c.526 CE). In his *Varia*, a 12-volume collection of letters compiled c. 537 CE, we read of several examples of his defence of disputes about land ownership: these varied between the preservation of royal estates and ecclesial property under the Ostrogothic kingdom in Italy, and, at the other extreme, the protections of inheritance rights when widows had died intestate. See <http://www.archive.org/stream/thelettersofcass18590gut/18590-8.txt>.

24 This could not be further removed from the community at Qumran. See Cassiodorus, *Explanation of the Psalms 37.11*, P.G. WALSH, *Explanation 362*, and C.A. BLAISING/ C.S. HARDIN, *Psalms 293*.

25 Cassiodorus *Explanation of the Psalms 37.11*. See P.G. WALSH, *Explanation 359*.

acquiring the future city of the Lord; in verse 18 ('The LORD knows the days of the blameless, and their heritage will abide forever') informs us that our inheritance is '*heavenly Jerusalem* most rich in eternal peace.'²⁶

A few Christian commentators read Psalm 37 literally, noting that it really is about unfair distribution of wealth, even though they do not read it as about claims for land inheritance as the Jews did. Ambrose of Milan, for example, uses verse 21 ('the righteous are generous and keep giving') as about the importance of lending money without interest – but then allegorises the verse, arguing that this is not really about lending money generously, but about sharing one's faith with the Gentiles.²⁷ Aquinas's reading of the psalm similarly begins with teaching on wealth – that it is better to have a little and to be just than to have much and to be unjust – but then he too develops this into reading the psalm as an example of Christ's suffering, whose model of obedience was to resist evil and to act justly; Christ's suffering on the cross, facing evil without anger, reveals how good can come out of innocent suffering.²⁸

John Calvin has an interesting reading of this psalm: noting that rich men (for example Lazarus in Luke 16.20–31) have been reduced to being beggars, he questions the observation of the sage in verse 25 ('I have not seen the righteous forsaken or their children begging bread') and notes that the psalm cannot therefore be about the promises of material gain for obedience and trust. This then allows him to argue that the ethos of this psalm must be about spiritual blessings, and that the psalm has been fulfilled in Christ.²⁹

2.4. Reception through Liturgy

The liturgical use of the psalms is usually influenced by Jewish and Christian commentary tradition. In Jewish liturgy, it is perhaps ironic that verse 25 ('I have never seen the righteous forsaken, or their children begging bread') is used as a Grace after meals, assuming its teaching is about God's apparent provision for all our needs. Christian worship uses very different verses, such as 30–31, about the witness of the righteous ('The mouths of the righteous utter wisdom') and on 39–

26 Cassiodorus *Explanation of the Psalms* 37.11. See P.G. WALSH, *Explanation* 362 and 365.

27 Ambrose, *Commentary on Twelve Psalms* 37.62 in C.A. BLAISING/C.S. HARDIN, *Psalms* 297.

A more literal application of lending money without interest is found in illuminated manuscripts, which will be seen shortly.

28 See T.F. RYAN, *Thomas* 121. 195.

29 J. CALVIN, *Commentary* 3. Calvin is however not entirely novel, but dependent upon the commentaries of the fathers (for example Ambrose) who also cited Lazarus and noted other scriptural examples of begging for food (Jacob and his family going down to Egypt in famine; Elijah and the woman from Zaraheth).

40, on God's ultimate vindication of the righteous ('The salvation of the righteous is from the Lord'). Hence the psalm is used in Orthodox liturgy to commemorate the Feast of John the Baptist and other followers of Christ who have endured martyrdom. So again in Jewish tradition the material implications of the psalm are more in view; meanwhile, in Christian tradition, the spiritual implications are more to the fore.

2.5. Reception through Christian Art

However, many Christian illuminated Psalters illustrate that the teaching in the psalm is about social justice for the materially poor. One ninth-century Carolingian example is the *Utrecht Psalter*, with its typical visual exegesis of the 'narrative' of each psalm. Psalm 37 (fol.21r), is dominated by an image of Christ in the heavens with six angels.³⁰ The rest of the illustration presents different scenes of justice and injustice noted in the psalm. The psalmist sits just below Christ, before a lectern containing a book and a pair of scales. Two young men stand beside him, and a personification of the sun is placed above the book and scales ('He shall bring forth thy righteousness as the light and thy judgment as the noonday,' as in verse 6). On a hill four righteous men are being served at a table by an attendant ('in the days of famine they shall be satisfied,' as in verse 19). Beside the table an angel is supporting another 'righteous' man who is about to fall (verse 24). In the middle register at the right a man is distributing provisions to a group of poor and needy (verse 26). At the left a group of people is pointing at a man falling out of a tree (verse 35) as if from his 'high estate' (verse 36).

Another ninth century Carolingian example, the *Stuttgart Psalter*, has three images which focus on the wicked rich and the righteous poor. Fol.45v represents the wicked as idolaters (verse 1); and fol.46v shows the wicked attacking the poor and needy (verse 14). A more spiritual interpretation is found in fol.47r, which shows the psalmist being upheld, literally, by the hand of God (verse 24).³¹ Again, however, we may note the lack of interest in any verses which suggest inheritance of the land, whether physical or spiritual.

Given the teaching against usury throughout the early Byzantine Empire, it is not surprising that relevant verses from Psalm 37 were illustrated in striking ways in Byzantine Psalters. The second and third of the three images in the ninth century *Khludov Psalter* are good examples of this. The second image (fol.35r) is an image of Charity, dressed as a woman, in royal garments, distributing alms;

30 See <http://psalter.library.uu.nl/page?p=48&res=1&x=0&y=0>.

31 On fol.45v, see goo.gl/AehY4Y; on fol.46v, see <https://goo.gl/9X9XGX>; and on fol. 47r see <https://goo.gl/yAAec8>.

this is taken from verse 26 ('They are ever giving liberally and lending') and she, Charity, is giving liberally to some monks; an inscription, in Greek, reads 'Holy and good Charity teaches and manifests her own glory; and happy is he who will do and will teach'. The third image (fol.35v) illustrates verse 35 ('I have seen the wicked oppressing [...]') and is of John Grammarian (a figure associated with Simon Magus, a heretic who was denounced at the Council of Nicaea). He holds a money bag in his right hand, and a basket full of coins is on his left. He is inspired by a small demon. He is a sorcerer: he holds a serpent in his left hand (in the manner of the magicians in Egypt in Exod 7.11–12), and his shock of hair stands on end, so he looks like the devil who inspires him. This is a figure which Christians, rich and poor alike, should not emulate.³²

Another related representation is in the eleventh century Byzantine *Theodore Psalter*, (fol.43v). Here Charity is personified as a male figure, with branches growing out of his crown, seated on a cushioned chair with a footstool; as in the *Khludov Psalter* he is giving alms to a group of clerics from a container of coins.³³ This is the right use of charitable giving taken from the psalm.

A more modern illustration which also reads the psalm as defending the poor and oppressed is by the artist Arthur Wragg, whose stark black and white cartoons are set in England during the Great Depression in the 1930s. His image depicts verse 40 ('the Lord helps them and rescues them'); it is hard to know if this is to be read as ironic or hopeful. But the 'meek' and 'righteous poor' are now the economically deprived: they walk the streets, abject and helpless, overshadowed by dark mills. They await some physical restitution.³⁴

2.6. Reception through Christian Music

Musical compositions focus on both the spiritual and material understanding of poverty in this psalm. Mendelssohn's *Elijah* falls into the former category, where the angel sings verse 7 ('Be still before the Lord, and wait patiently for him' when Elijah has fled to the wilderness.³⁵ By contrast William Byrd's motet, based on verses 25–28, is a deliberate selection of verses based upon social responsibility: 'I

32 See K. CORRIGAN, Visual 28–9.

33 The *Theodore Psalter* can be viewed in Turning Pages on the British Library website. For this image, see http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_19352_f043v.

34 See A. WRAGG, Psalms, on Psalm 37 (no page number).

35 In Mendelssohn's *Elijah* Ps 37.7,4,5 and 1 are all used in Part Two; the piece follows no. 30, 'Arise Elijah' which is a recitative between angel and prophet. The setting is Elijah's flight to the wilderness, tortured by self-doubt but looked after by angels. 'O rest in the Lord' (no. 31) is based especially on verse 7 ('Be still before the Lord, and wait patiently for him'), as part of the encouragement to Elijah to return to face Ahab and the prophets of Baal.

have been young, and now am old, yet I have not seen the righteous forsaken [...]') So too is Herbert Howell's *Three Psalms Preludes (Set 1)*; the second of these, on Psalm 37, corresponds in many ways with Wragg's visual representation. This piece which was composed during the First World War, published in 1921, and popularised in the 1930s.³⁶ Its mood is shared with the other two psalms in the set: Ps 34.6 is a piece evoking hope for the downtrodden, and Ps 23.4, on everlasting life for the departed. All three pieces are for the organ only and the one here is based on Ps 37.11. The initial use of the minor key creates an introspective and anxious mood, but this quiet opening rises to an impassioned climax leading to verse 11 ('the meek shall inherit the land'); this then transforms to a *diminuendo* with a major tonality as the vindication of the poor is envisaged.

2.7. Reception through Jewish Art

Returning to art, a typical concern for the materially poor is also found in Jewish illustrations of this psalm. *The Parma Psalter*, from about 1290, is the oldest known complete Hebrew illustrated manuscript. It is a lavish Psalter: so its colourful illustrations, even of a psalm about justice for the poor, suggest that, like the psalmist, this is the work of one who is not poor but seeks to side with the poor – in this case, the Jewish community undergoing persecution and isolation in thirteenth century northern Italy. The *Parma Psalter* has very few full human figures (mostly the figures are of animals, or of animals with human heads) but in fol.48B, over Psalm 37, the illumination, encompassing the first word of the psalm in Hebrew (לָדוּד), is of a figure, in a dark blue hooded garment, bending his face upwards to the heavens: he has white hair and an aged face. The illustration suggests verse 25 ('and now I am old; yet I have not seen the righteous forsaken or their children begging for bread. They are ever giving liberally and lending [...]'), and so by implication reveals the interest in the issue of justice, from those who have, on behalf of those who have not, reflected in this psalm.

Contemporary Jewish illustrations of Psalm 37 focus not only on the materially poor but also on the theme of the land. For example, the Kabbalistic artist Moshe Tzvi HeLevi Berger, who until 2002 was director of the Museum of Psalms in Jerusalem, reads the psalm in a land-orientated way. His image of Psalm 37 was made in the late 1990s, and in the light of the events after 1948, it reflects the ongoing insecurities of land possession, and so accords with the sentiments of the psalmist we noted earlier. It depicts the city of Jerusalem being protected in what seems to be a golden globe (or even a tear-drop) set against hues of red, blue

36 Herbert Howells, *Three Psalm Preludes, Set 1*. Op 32 (1915–16). See S. DOWLING LONG/J.F.A. SAWYER, Bible 242.

and silver each containing Hebrew calligraphy. The focus is on verse 3 ('Dwell in the land and enjoy security!'). The artist comments most pertinently: "King David's advice is to the one who does good – only he has merit to dwell in the land. And then this land may nurture him with faith, for it is a holy land, a land where the Almighty's blessings will remain forever."³⁷

2.8. Reception through Jewish Music

The same literal interpretation of 'inheriting the land' is also evident in a good deal of Jewish music. One very recent example is Shulamit Ran's 'The humble shall inherit the earth', composed for the twenty-fifth anniversary of the New York Virtuoso Singers in 2012.³⁸ It uses the constancy of the voices of the male cantors to evoke sonority and calm, whilst the experimental – sometimes cacophonous – harmonies of the alto and soprano voices suggest transformation and change. The piece moves from verses 25, 35, 36, 29 to 11, and so changes from exuberance to silence as it considers a day when the earth might be imbued with a time of peace.³⁹

2.9. Reception in Contemporary Discourse

And so, finally, we turn to more contemporary writings. Many of these now demonstrate an interesting shift in 'universalising' the psalm, so that the 'poor' are understood to be those materially impoverished everywhere, and the 'land' includes the entire 'earth' where injustice to the poor prevails. Beth Tanner, in the New International Commentary on the Old Testament, Psalm 37, sums this up well: 'This psalm needs little translation in today's world [...] it is now clear that many, many bankers, con artists, and mortgage brokers feed off the dreams and hopes of those who have less resources and education. [...] The psalm offers a pair of glasses with a longer vision that offers us a way to see the world through kingdom eyes. There are values that last and make for peace and those that are transitory and destroy, even if at the time the latter look tempting'.⁴⁰

37 http://www.biblical-art.com/artwork.asp?id_artwork=15170&showmode=Full; also <http://themuseumofpsalms.com/gallery-item/the-psalms-series/>.

38 See '25 x 25: 25 Premieres for 25 Years', by The New York Virtuoso Singers, conductor Harold Rosenbaum, Soundbrush Records 2013, SR1027.

39 One other obvious example where the theme is the gift of the land is Otto Goldschmidt's *Ruth* (op 20, 1867) composed for the London Three Choir Festival. Psalm 37 was used with some twelve other psalms, and it highlights Ruth's preparedness to go to a land she does not know.

40 B.L. TANNER, Psalm 37 354.

This appropriation also permits the freedom to question a key assumption made by the psalmist, namely his certitude that material rewards – the land itself – would be given to the poor. So the poem by Edmund Blunden, again from the Great Depression, and entitled 'Report on Experience', reverses the observations of the sage in verse 25.⁴¹ Blunden reflects:

I have been young, and now am not too old;
And I have seen the righteous forsaken,
His health, his honour and his quality taken.
This is not what we were formerly told.

Robert Carroll adds a further comment: 'Too many Jewish children begged in the streets and ghettos of the Third Reich (not to mention through the long history of Christian Europe) for the modern reader to be impressed by its writer's faith. [...] We cannot now read the text without reflecting on how false it sounds [...]'⁴²

This echoes the sentiments of Jacqueline Osherow, in her poem entitled 'Psalm 37 at Auschwitz'. She concludes that, after the horrors of the Holocaust, the promises offered in Psalm 37 just do not accord with Jewish experience.⁴³ There is an obvious contradiction between the faith of the psalmist in verse 10 ('just a little longer and there will be no wicked one') and the experience of Auschwitz. Osherow also considers the phrase in verse 25 ('I have not seen the righteous forsaken or their children begging for bread.'). This is because, for Jews, it is such a familiar verse, being used as a Grace after meals. She reflects on the word 'begging' – and notes there was plenty of that. She reflects sardonically on whether the psalmist intended his people to survive on faith alone. The poem ends

(Hear O Israel, et cetera) and a psalm.
Or not even a whole psalm. Just one line.
All those people waiting. Couldn't one of them
Have mumbled to a brother, a father, a son

(The women, of course, were on another line
And this was not a psalm they would have known),
Just a little longer and there will be no wicked one;
Just a little longer... he'll be gone.

Walter Brueggemann similarly resists some of the assumptions in the psalm and universalises its ancient setting. He first reminds us, like Tanner, that in the psalm '...property, security, wealth and power are here drawn into world of faith'.⁴⁴ He

41 'Report on Experience' is in E. BLUNDEN, Poems 284 cited in R.P. CARROLL, Discombobulations 68–9.

42 R.P. CARROLL, Discombobulations 69.

43 See J. OSHEROW, Dead 60–4.

44 W. BRUEGGEMANN, Psalms 235–57; here, 237.

also argues that the voice in verse 25 seems to be that of a self-assured property-owning middle class, but this then assumes – somewhat questionably – that the system of land-ownership works.⁴⁵ He notes the irony in that the voice is of one who considers himself ‘blameless’ (verses 18 and 37, using תמים and תם). The core message is that indifferent land ownership is not viable, and that exploitation of the poor damages not only all those who dwell in the land but the land itself.⁴⁶

Much of this is echoed by Eleuterio R. Ruiz, in his monograph on Psalm 37, *Das Land ist für die Armen da* (2015). Like Erhard Gerstenberger, his experience of working with the landless in Brazil, as well as in Argentina, gives his writing a cutting edge, and he pleads for the need for a prophetic vision that the justice of God will upturn the present realities of the poor and exploited. He argues that, whatever our own situation, the psalm shows us that it is our ability to *identify* with the poor and landless which makes all the difference.⁴⁷

4. Conclusions: Reception History, and the Theologies of Psalm 37

So how does Psalm 37 bear witness to a ‘Theology of Poverty’? Initially, we can see from its reception history that there are many testimonies, not just one. In the Jewish commentary tradition the key concern is about *land*, and about the ongoing exile from Jerusalem, and the need to return to it. In the Christian commentary tradition the main readings of this psalm are not about Jerusalem at all, but about our spiritual inheritance: the Christian is the ‘righteous one’ who will be rewarded by God. Artistic representations take a more practical, social and even political view: the ‘righteous’ are now those who give to the poor. Musical arrangements frequently lament the loss of justice in the world. Some contemporary readings also focus on the theme of injustice – but not only human, but divine as well, in the light of the Holocaust. Other contemporary readings interpret the ‘land’ as the ‘whole earth’ so that the Jewish particularism is universalised: the psalm incites anyone concerned about injustice, anywhere, to act on behalf of the poor and oppressed.

So where does this leave us? Does reception history simply fragment any attempt to produce a coherent theology of any one psalm, let alone the Psalter as a whole? In some ways I would argue that this is precisely the challenge which the reception history approach presents, preventing any one commentator attempting to control the meaning of a text. However, within this diversity of views

45 W. BRUEGGEMANN, Psalms 239.

46 W. BRUEGGEMANN, Psalms 257.

47 E.R. RUIZ, Land 105–106.

it is possible to see one unifying theme which incorporates all the others. This is the teaching on the importance of *justice*, both human and divine. Human justice should mirror divine justice, and this has to result in restitution, both material and spiritual, for all who are deprived of their basic human rights. As Brueggemann and Ruiz argue, Psalm 37 challenges every generation to set aside their indifference to the exploitation of the vulnerable and poor. We only have to turn on our national news to see where this might lead us, whether in Africa, Asia, the Middle East or Latin America – or even on our own doorstep. Walter Brueggemann should have the last word on the unifying aspect of the theology of this psalm, taken from his *Psalms and the Life of Faith*, written more than twenty years ago: 'The psalm is to be read not as congratulations for the landed but as a ground of hope for the landless.'⁴⁸ In this observation the different facets of the reception history of Psalm 37, both Jewish and Christian, unite.

Abstract

It is difficult to see why Psalm 37, an acrostic of twenty-two Hebrew letters, using at least twelve familiar proverbial sayings, has been included in the Psalter at all. One would expect it rather to be in the book of Proverbs. Nevertheless, its setting within Psalms 35–41, a group of psalms concerned with the poor and needy, seems to be deliberate. The phrase 'to possess the land' occurs implicitly and explicitly at least twelve times. However, its reception history reveals that there are many variant readings of what is meant by this phrase: Jewish reception is more concerned with the material implications, whilst Christian reception tends to offer a more spiritual reading. Hence this is an ideal psalm for assessing the richness of what we understand by Armentheologie in the Psalter. The paper illustrates this richness by looking at the differences in Jewish and Christian Commentary Tradition, and then at the distinctive reception history of Jewish and Christian Liturgy, Art, Music, and Contemporary Discourse. The paper concludes that, despite these differences, a shared preoccupation throughout this reception history is the importance of administering human justice in a way which mirrors the character of God.

Literature

- C.A. BLAISING/C.S. HARDIN, *Psalms 1–50 (Ancient Christian Commentary on Scripture VII)*, Downers Grove 2008.
E. BLUNDEN, *The Poems of Edmund Blunden*, London 1930.

48 W. BRUEGGEMANN, *Psalms* 249.

- W.G. BRAUDE(tr.), *The Midrash on Psalms, Vols. 1 and 2* (Yale Judaica Series, XIII), New Haven and London 1959.
- J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt: Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz Yehud und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters*, Göttingen 2016.
- G.J. BROOKE, *The Biblical Texts in Qumran Commentaries: Scribal Errors or Exegetical Variants*, in: C.A. Evans/W.F. Stinespring(eds.), *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Atlanta 1987.
- W. BRUEGGEMANN, *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis 1995.
- J. CALVIN, *Commentary on the Book of Psalms, Vol. 2*, trans. H. Beveridge, Grand Rapids 1979.
- J. CARMIGNAC, *Interpretation du Psaume 37 (4QPs37)*, in: J. Carmignac (ed.), *Les Textes de Qumran traduits et annotés*, Paris 1961, 119–26.
- R.P. CARROLL, *The Discombobulations of Time and the Diversities of Text: Notes on the Rezeptionsgeschichte of the Bible*, in: R.P. Carroll (ed.), *Text as Pretext: Essays in Honour of Robert Davidson (JSTOTS 138)*, Sheffield 1992.
- A. COHEN (ed. and trans.), *The Psalms (Socino Books of the Bible)*, London 1992.
- K. CORRIHAN, *Visual Polemics in the Ninth Century Byzantine Psalters*, Cambridge, 1992.
- P.C. CRAGIE, *Psalms 1–50 (World Biblical Commentary 19)*, Waco 1983.
- S. DOWLING LONG/J.F.A. SAWYER, *The Bible in Music: A Dictionary of Songs, Works and More*, Lanham 2015.
- E.S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001.
- , *Theologies in the Old Testament* (trans. Bowden, J.), Edinburgh 2002.
- S.E. GILLINGHAM, *The Poor in the Psalms*, in: ET 100/1 (1988) 15–19.
- , *The Levitical Singers and the Compilation of the Hebrew Psalter*, in: F.-L. Hossfeld/J. Bremer/T.M. Steiner (eds.), *Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178)*, Bonn 2017, 35–59.
- (ed.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence. Proceedings of the Oxford Conference on Jewish and Christian Approaches to the Psalms*, Oxford 2013.
- , *Psalms Through the Centuries: A Reception History Commentary on Psalms 1–72. Volume Two. Blackwell Bible Commentaries*, Wiley-Blackwell Publishing 2018.
- M.I. GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden and Boston 2004.
- M.F. HOGEN, *Pesharim. Qumran Interpretations of Biblical Books (Catholic Bible Quarterly 8)*, Washington 1979.
- W.L. HOLLADAY, *The Psalms through Three Thousand Years: A Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Minneapolis 1993.
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *„Selig, wer auf die Armen achtet“ (Ps. 41,2) Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters*, in: JBTh 7 (1992) 21–50.
- J. OSHEROW, *Dead Men's Praise*, New York 1999.
- E.R. RUIZ, *Das Land ist für die Armen da: Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung* (trans. Eichhorn, A.), Stuttgart 2015.
- T.F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*, Notre Dame 2000.
- K. SCHAEFFER, *Psalms (Berit Olam)*, Collegeville 2001.
- B.L. TANNER, *Psalm 37: Advice for the Upright*, in: N. DeClaisse-Walford /R.A. Jacobson/B.L. Tanner (eds.), *The Book of Psalms (NICOT)*, Grand Rapids 2014.

W.D. TUCKER/W.H. BELLINGER, Jr., *The Psalter as Witness. Theology, Poetry and Genre*, Baylor, 2017.

P.G. WALSH (trans), *Explanation of the Psalms, Vol. 1, (Ancient Christian Writers)*, New York 1992.

A. WRAGG, *The Psalms for Modern Life*, New York 1934.

„Mich machte Er zum Herrscher über die Söhne Seines Bundes“ (Ps 151,11). Der Beitrag Qumrans zu einer Theologie des Psalters

In der Forschungsgeschichte ist lange Zeit gerätselt worden, wie und wo man sich denn die Entstehung des Psalmenbuches zu denken habe und welche theologischen Ideen dabei obwalteten hätten. Sicher wird die Frage auch weitere Generationen beschäftigen, aber E. Zenger hat aus der späten weisheitlichen Rahmung des Buches und deren Nähe zu Jesus Sirach die soziokulturelle Einbettung des Psalmenbuches in einen nicht-liturgischen und kulturabhängigen Zusammenhang erschlossen.¹ Das widerspricht der alten These von R. Rendtorff, das Psalmenbuch sei das Gebetbuch des zweiten Tempels gewesen², ebenso der Ansicht von C. Thoma, das Psalmenbuch sei das Gesangbuch der synagogalen Liturgie³ gewesen⁴, modifiziert aber in ausgezeichneter Weise die alte These von J. Maier, nach dem das Psalmenbuch seinen bevorzugten Ort in der persönlichen Frömmigkeit gehabt habe.⁵

E. Zenger kommt zu dem Schluss, der Psalter sei „das Heiligtum, in dem sich der biblische Gott mitteilen will“. Dieses Heiligtum stehe nach Meinung der Psalterredaktion nicht in Opposition zum Jerusalemer Tempel, sondern partizipiere an seinen Verheißungen.⁶ Die Träger dieser Theologie seien in den Reihen der vormakkabäischen Chasidim zu suchen, die in einem gewissen Gegensatz zur priesterlichen Hierarchie und zur reichen Laien-Aristokratie standen⁷, sich selbst in Ps 149,1 als *קהל* bezeichneten und in V. 9 das Psalmengebet als „Lichtglanz für all seine Frommen“ rühmten. Hierin fanden sich die Kompilatoren von 11QPs^a wieder, besserten aber den Text nach, indem sie hinzufügten: „Lichtglanz für all seine Frommen, für die Söhne Israels, des Volkes seiner Heiligkeit“ (Kol. XXVI 3).

1 Siehe E. ZENGER, Psalter, bes. 124.

2 Siehe R. RENDTORFF, Das Alte Testament 104.

3 Siehe C. THOMA, Psalmenfrömmigkeit.

4 Dies wird gerne begründet mit den Zusätzen in den Psalmenüberschriften der LXX, die die jeweiligen Psalmen mit Wochentagen in Verbindung bringen.

5 Siehe J. MAIER, Psalmen.

6 Siehe E. ZENGER, Psalter 127.

7 Siehe E. ZENGER, Psalter 125.

Wenn es stimmt, dass sich damit die Kompilatoren als eine Sondergruppe aus dem Großbereich der Chasidim verstehen und sich mit einem eigenen Profil ausweisen⁸, dann müssen sich aus den Textpluses „Söhne Israels“ und „Volk seiner Heiligkeit“ weitere Identifikationsmerkmale erschließen lassen. Dem werden wir später noch nachzugehen haben. Vorerst aber haben wir das Textmaterial zu sichten.

Unter den gut 200 Bibelhandschriften aus Qumran, Masada, Naḥal Ḥever/Wadi Seyal finden sich exakt 39 Handschriften, die man als Psalmenhandschriften bezeichnen kann.⁹ Sie bezeugen knapp zwei Drittel unserer Psalmen, das fehlende Drittel verteilt sich über alle 5 Psalmenbücher mit einer gewissen Häufigkeit in den Psalmenbüchern I und II. Qumran bezeugt zusätzlich auch die aus der Pesh bekannten Psalmen 151; 154 und 155, sowie die Plea for Deliverance, den Hymn to the Creator, die Apostrophe to Zion, einen eschatologischen Hymnus und die Apostrophe to Juda. Aus alledem wird geschlossen:

„Nach dem gegenwärtigen Kenntnisstand scheinen die Schriftrollen zwei unterschiedliche Versionen des Psalters bewahrt zu haben. Die eine Version, die von den meisten Kopien bezeugt wird, gehört in die Tradition, die schließlich auf den masoretischen Text hinauslaufen sollte ... Diese uns vertraute Form scheint aber nicht die einzige Gestalt gewesen zu sein, die der Psalter in der Antike angenommen hat“¹⁰.

1. Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes

Die als Psalmenhandschriften zu charakterisierenden Handschriften sind paläographisch von der Mitte des 2. Jh. v. Chr. (4QPs^a) über die Mitte des 1. Jh. v. Chr. (1QPs^a; 4QPs^{b,d,f}), um die Zeitenwende (4QPs^{c,1}; 4QPs^{o,m,n,p,u}; MasPs^b) bis hin zur Mitte des 1. Jh. n. Chr. (4QPs^e; 11QPs^{b,c,d}; MasPs^a) zu datieren. Die stark fragmentierten Rollen enthalten zum größten Teil nur noch kleine Textmengen mit Resten von verschiedenen Psalmen. Weder aus den bezeugten wie umgekehrt aus den nicht bezeugten Psalmen lassen sich ernsthaft weiterreichende Schlüsse ziehen. Nur wenige Rollen kommen materialiter in Frage, einmal eine umfangreiche Textsammlung mit mehr als einem Psalm beinhaltet zu haben. Deshalb scheidet aus unserer weiteren Betrachtung die Handschriften aus, die nur (noch) einen einzigen Psalm bezeugen (1QPs^c; 3QPs; 4QPs^{n,p,t,u,v,w,x}; 6QpapPs [?]; 11QPs^e [?]) oder nur noch schwer zu identifizieren sind (1QPs^{a,b};

8 „Die Variante scheint eine einseitige Interpretation von Ps 149,9 zu Gunsten der Chasidim aus der Zeit der hellenistischen Religionsreformen vermeiden zu wollen. Ps-11QPs^a reagiert somit auf eine Gruppierung aus der Zeit der Jahre 175–164 v. Chr. Ps-11QPs^a stammt daher aus der gleichen Zeit wie Ps-MT“; so A. LANGE, Handbuch der Textfunde vom Toten Meer I, 434.

9 Siehe A. LANGE, Handbuch 373–450.

10 J.C. VANDERKAM, Qumranforschung 157.

2QPs; 4QPs^{a,b,j,k,m,o}; 4QPs^{q,r,s}; 8QPs; 11QPs^d. Und schließlich liegen in 4QPs^{b,d,g,h,l} und 5QPs Exzerpt-Handschriften vor. Damit ist unser Untersuchungsgegenstand erheblich geschrumpft. Übrig geblieben sind 4QPs^{e,f}; 11QPs^{a,b,c} und außerhalb Qumrans MasPs^{a,b,c} und 5/6HēvPs; XHēv/SePs. Diese sind nun einmal kurz zu sichten:

4QPs^f(88) aus der Mitte des 1. Jh. v. Chr. zeigt folgenden Textverlauf: Ps 22,15–17; 107,2–5.8–11.13–16 (V.12?).18–19.22–30.5–42; Kol. V fehlt; Ps 109,4–6.24–28; Zions-Apostrophe; Eschatologischer Psalm; Juda-Apostrophe; Beginn eines neuen Psalms (?). Die Rolle bezeugt, dass mindestens seit 50 v. Chr. die apokryphen Psalmen vorliegen, die dann auch in 11QPs^a enthalten sind. Im Blick auf die kanonische Textabfolge könnte die Zions-Apostrophe den Ps 110 (Thema: Priesterweihe) ersetzt haben oder eben einen divergierenden Kanon andeuten. Der eschatologische Psalm enthält in das 2. Jh. v. Chr. datierbares Material. Die Kombination der diversen Psalmen in dieser Handschrift ist schwierig zu erklären, da aufgrund der Anwesenheit von Ps 22,15–17 hier kaum mit einem qumranischen Parallelkanon des zweiten Teiles des Psalmenbuches gerechnet werden kann. Möglicherweise ist die Kombination liturgisch abgezwackt.

4QPs^e(87) aus der 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. enthält Ps 76,10–12; 77,1; 78,6–7.31–33; 81,2–3; 86,10–11; 88,1–5; 89,44–48.50–53; 103,22(?); 109,1(?).8(? oder Ps 78,70).13; 115,15–116,3; 120,6; 125,2–126,5; 129,8+130,6. Diese Psalmenrolle deckt von Ps 76–130 Teile der Psalmenbücher III–V ab und zwar in der protomasoretischen Textfolge. Nachträgliche Korrekturen zeigen eine Annäherung des Textes an 11QPs^a, bezeugen vor allem die Abfolge Ps 114–116; 118, also des Passah-Hallels auch für 11QPs^a.

11QPs^b(6) aus der Zeit 0–50 n. Chr. enthält Ps 77,18–78,1; 109,3–4; 119,163–165; 118,1.15.16; Plea for Deliverance 1–9; 12–15; Zion-Apostrophe 4–5; Ps 141,10; 133,2a.b.3b.3a; 144,1–2. Beachtlich ist dieselbe – gegen MT laufende – Sequenz Ps 141 – 133 – 144 sowie die Abfolge der nichtkanonischen Anteile wie in 11QPs^a. Es handelt sich also offensichtlich um ein Parallelexemplar zu 11QPs^a. Da diese Rolle aber Ps 77 und 78 enthält, ist die These von Flint hinfällig.

11QPs^c(7) aus der Zeit 0–50 n. Chr. enthält Ps 2,1–8; 9,3–7; 12,5–9; 13,2–6; 14,1–6; 17,9–15; 18,1–12.15–17(?); 19,4–8; Ps 25,2–7. Beachtlich ist die Bezeugung der Psalmenübergänge der Ps 12/13/14 und 17/18/19, was als Bestätigung dafür angesehen werden kann, dass zu dieser Zeit der erste Teil des Psalters schon fixiert war, wie es ja auch aus der damals schon fertigen LXX-Übersetzung hervorgeht¹¹. Die Textabweichungen gegenüber MT sind als Texterleichterungen zu qualifizieren; 11QPs^c zeigt also einen sekundären Charakter.

E. Jain¹² betont in ihrer rezenten Publikation zwar den Zufallscharakter der Quellen, stellt aber doch einige mutige Spekulationen an: 4QPs^a habe wie MasPs^a Platz für Ps 1–89 gehabt; 4QPs^c könnte sogar den ganzen Psalter enthalten haben;

11 Zur schwierigen Datierung der LXX-Übersetzung der Psalmen vgl. E. BONS/R. BRUCKER, 4.1. Psalmoi – Das Buch der Psalmen, 346: Datierung in die 1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.

12 Siehe E. JAIN, Psalmen oder Psalter?

4QPs^j enthielt vielleicht das Psalmenbuch II, 4QPs^m das Psalmenbuch IV. Solche Aussagen erstaunen dann doch! Und doch vermittelt eine oberflächliche Betrachtung dieser Psalmenrollen die Erkenntnis, dass in Qumran auch die vorderen Psalmenbücher bereits eine gewisse Festigkeit in im Wesentlichen proto-masoretischer Weise zeigten. Das ist bedeutsam für die Interpretation von 11QPs^a, der nun das Hauptaugenmerk gilt:

2. Die große Psalmenrolle 11QPs^a

2.1. 1QPs^a – materialer Befund

Die für unsere heutige Fragestellung entscheidende Rolle 11QPs^a datiert zwischen 30 und 50 n. Chr., spiegelt also einen recht späten Stand qumranischer Psalmen-Verwendung. Lediglich 5/6HevPs + Seyal 4 und 4QPs^{c-g} sind einige Jahre jünger. Die Rolle 11QPs^a stellt materialiter vor nicht geringe Probleme, denn nicht nur das untere Drittel der gesamten Rolle ist abgebrochen oder geschrumpft, auch gibt es Dissens über die materiale Rekonstruktion des Gesamttextes. Die Rolle hatte eine Gesamtlänge von 5 m, war ca. 26 cm hoch und enthielt 25 Zeilen pro Kolumne. Erhalten sind jeweils 15–18 Zeilen. Die vier Fragmente lassen sich wie folgt zusammensetzen:

Fragm. 1–3 = Kol. 1–IV;

Fragm. 5 = Kol. V–XXVIII;

Fragm. A–D = Ps 101–103 und 109;

Fragm. E = Ps 118,25–29; 104,1–6.21–35; 147,1f.18–29; 105,1–11.

Fragm. E wird in der Regel zwischen Fragm. C II und D eingeordnet¹³. Soeben hat jedoch E. Puech¹⁴ die Meinung vertreten, Fragm. E gehöre nicht zu 11QPs^a. Dieses Fragment war als Solitär von den Beduinen in den Handel gebracht worden und galt als eine der äußeren Umwicklungen, die sich schon in der Antike von der Rolle gelöst hatte. Anders ist die Lage am Ende der Rolle (innerste Wicklung), denn der Text schließt eindeutig mit Ps 151 (wie die LXX). Sonst ist ein sicheres Textende nur noch in MasPs^b mit Ps 150 zu erkennen (wie MT). Damit ist auch für 11QPs^a zu vermuten, dass diese Rolle eine Psalterrolle war.

Wenn also in 11QPs^a eine Psalterrolle zu vermuten ist, dann sind nun ihre inhaltlichen Eigenarten kurz darzustellen, zumal sich der Text sowohl von Ps^{MT}

13 Vgl. dazu E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls*. 696–698.

14 Seine Begründung ist noch nicht bekannt, eine Sichtung des Fragments und der Vergleich der Schrift mit der von 11QPs^a jedoch lassen kaum Zweifel an der Zusammengehörigkeit aufkommen.

als auch von Ps^{LXX} erheblich unterscheidet. Geht man von der Prämisse aus, dass die Fragmente richtig eingeordnet worden sind, so ergibt die Rolle einen Gesamttext beginnend bei Ps 101 bis hin zu Ps 151, fühlt sich also nicht an die Abgrenzung des Psalmenbuches V gebunden. Auch weicht die Liedsequenz z. T. vom MT ab; die Rolle enthält zudem außerkanonische Psalmen und gar einige Prosatexte. Ob aus der parallelen Rolle 4QPs^e geschlossen werden kann, die Rolle habe auch die Psalmenbücher IV und gar III umfasst¹⁵, ist eine wohlfeile Vermutung, mehr nicht.

2.2. Der Textbestand von 11QPs^a

Fragm. A/B	Ps 101,1–8
Fragm. C	Ps 102,1–2 Ps <u>102,18–29; 103,1</u>
Fragm. D	Ps 109,21–31
Fragm. E (<i>Yadin</i>)	Ps 118,25–29; 104,1–6.21–35; 147,1–2.18–20; <u>105,X.1–11</u>
Kol. I	Ps <u>105,25–45</u> ↗
Kol. II	Ps 146,9.X.10; ↗ 148,1–12 ↗
Kol. III	Ps <u>121–123</u>
Kol. IV	Ps <u>124–127</u>
Kol. V	Ps <u>128–131</u>
Kol. VI	Ps <u>132,8–18</u> ; ↗ 119,1–6
Kol. VII	Ps 119,15–28
Kol. VIII	Ps 119,37–49
Kol. IX	Ps 119,59–73
Kol. X	Ps 119,82–96
Kol. XI	Ps 119,105–120
Kol. XII	Ps 119,128–142
Kol. XIII	Ps 119,150–164
Kol. XIV	Ps 119,171–176; ↗ <u>135,1–9</u>
Kol. XV	Ps <u>135–136</u>
Kol. XVI	Ps <u>136,26</u> ; ↗ 118 (springende Versfolge); ↗ 145,1–7
Kol. XVII	Ps 145,13–21 ? ↗
Kol. XVIII	Ps 154 (<i>Syr. II</i>)
Kol. XIX	<i>Plea for Deliverance</i>
Kol. X	Ps 139,8–24; ↗ <u>137,1</u>
Kol. XXI	<u>Ps 137,9; 138,1–8; Sir 51,13–19</u>
Kol. XXII	<i>Sir 51,30; Zions-Apostrophe</i> ; Ps 93,1–3
Kol. XXIII	* <u>Ps 141,5–10; 133,1–3; 144,1–7</u>
Kol. XXIV	* <u>Ps 144,15</u> ¹⁶ ; ↗ 155 (<i>Syr. III</i>),1–19

15 Vgl. A. LANGE, Handbuch 418f.

16 Zur Abfolge vgl. 11Q6!

Kol. XXV	Ps <u>142,4–8</u> ; <u>143,1–8</u> ↖
Kol. XXVI	Ps <u>149,7–9</u> ; <u>150,1–6</u> ; <i>Hymn to the Creator</i>
Kol. XXVII	<i>2Sam 23,7</i> ; <i> Davids Comp.</i> ; Ps 140,1–5 ↗
Kol. XXVIII	Ps 134,1–3; <i>Ps 151 A</i> ; <i>Ps 151B</i> .
leere Kolumne	

Wenn nun im Folgenden über den Beitrag Qumrans zu einer Theologie des Psalters nachgedacht werden soll, dann muss vernünftigerweise dieser Text mit seinen Eigenarten im Mittelpunkt der Betrachtung stehen:

Von den 49 (50) Einzelkompositionen in dieser Handschrift stammen 39 aus dem IV. und V. Psalmenbuch (Ps 90–106 und 107–145) in etwa nach der masoretischen Anordnung. Darüber hinaus finden sich die Psalmen 146–150, allerdings völlig verquer zur masoretischen Zählordnung. 10 Kompositionen sind ohne Gegenstück im masoretischen Psalter: Davids letzte Worte (Kol. XXVII) finden sich außerhalb des Psalters in 2 Sam 23,1–7. Fünf weitere Kompositionen waren bisher nur aus der Peshitta (Ps 154 [Syr II.] und 155 [Syr III.]) oder aus der LXX (Ps 151A, 151B und Sir 51,13–30). bekannt. Vier Kompositionen waren bisher völlig unbekannt: Plea for Deliverance (Kol. XIX), Zion-Apostrophe (Kol. XXII), Hymn to the Creator (Kol. XXVI) und Davids Composition (Kol. XXVII).

Aus diesem ersten Befund lässt sich eine erste Entweder-Oder-Vermutung ableiten: Entweder waren die protomasoretischen Psalmenbücher IV und V im 1. Jh. n. Chr. noch fluide, so dass der qumranische Kompilator noch frei kompilieren und eine eigenständige Version der Ps 100–150 erstellen konnte (P.W. Flint), oder 11QPs^a ist eine Parallelbildung (J.C. VanderKam) oder eine völlig eigenständige Komposition mit noch nicht bekannter Absicht.

Will man nun der theologischen Ideosynkrasie dieser Psalmenanordnung auf die Spur kommen, so scheinen folgende Ansatzpunkte methodisch von Belang zu sein:

- Reihenfolge der Teiltexthe nach MT und/oder abweichend vom MT;
- Varianten zum Text des MT;
- Aufsplitterung und Neuordnung von Einzelsalmen;
- der erratische Block von Ps 119 nach Ps 132 und vor Ps 135;
- die außerkanonischen Texte und ihre Verknüpfung mit den Kontexten;
- die auffällige David-Dichte in den Schluss-Kolumnen.

Die psaltertheologische Fragestellung wird aber zusätzlich noch darauf zu achten haben, was in 11QPs^a gegenüber MT fehlt – also möglicherweise ausgelassen worden ist¹⁷ – und was an Überschüssen vorhanden ist

17 Dazu ist es natürlich unabdingbar, dass die literargeschichtliche Abfolge der Texte möglichst genau bestimmt werden kann.

2.3. Kurzer Durchgang durch die Forschungsgeschichte

Die frühe Forschung an 11QPs^a war wesentlich von der Frage bestimmt, in welchem Verhältnis der Qumran-Text zum MT steht, d.h. genauer, ob Qumran seinen Text auf der Basis eines protomasoretischen Textes entwickelt hat oder ob umgekehrt der protomasoretische Text aus dem Qumrantext hervorgegangen ist oder ob schließlich beide Texte völlig unabhängig voneinander entstanden sind. Dieses frühe Stadium der Forschungsgeschichte kann man großzügig abschreiben.

2.3.1. *James A. Sanders*¹⁸ schloss aus der Anzahl der Psalmenrollen, dass die in den Qumranhandschriften gefundene, vom MT abweichende Psalmenüberlieferung in Qumran genauso autoritativ wie der biblische Psalter gegolten haben müsse. Qumran hatte also einen eigenen „Qumran-Psalter“. Um ihm die nötige Autorität zu geben, wurde er konsequent mit der Gestalt des Königs und Dichters David verbunden. Sanders' weitere Beobachtung wird Folgen haben: Man könne davon ausgehen, dass die ersten drei Bücher (Ps 1–89) bereits zu einer gewissen Festigkeit gelangt waren, da die Qumranrollen im Bereich der Ps 1 bis ca. Ps 100 weitgehend dieselbe Psalmenreihung enthielten wie MT. Der Rest sei jedoch noch als offen und erweiterbar anzusehen. Diese Fixierung fand nun in zwei Richtungen (unabhängig voneinander) statt: Es entstanden einerseits der Qumran-Psalter (Ps 90 + diverse Gebetstraditionen), andererseits der masoretische Psalter: Ps 90–150. 11QPs^a als Qumranpsalter laufe dem masoretischen Psalter voraus.

2.3.2. *Gerald Henry Wilson*¹⁹ machte sich als erster Gedanken zu der Frage, wie denn in Qumran eine solch riesige Psalmenrolle wie 11QPs^a, die doch so grundsätzlich vom biblischen Psalter abweiche, möglich sei. Seine Antwort ist ambivalent: Entweder gibt es eine direkte Relation zwischen 11QPs^a und dem biblischen Psalter, bei der 11QPs^a die ältere Anordnung biete, oder wir haben es mit parallelen Sammlungen zu tun, oder 11QPs^a bilde eine „library edition“ der kanonischen Psalmen. Entscheidend ist die Feststellung, dass das „apokryphe“ Material in den Psalmenrollen von den Qumranern nicht eigens gekennzeichnet, vielmehr dagegen ohne jede Markierung zwischen die „kanonischen“ Psalmen kopiert worden sei. In einem zweiten Beitrag²⁰ stellt er das Fehlen der JHWH-Königpsalmen einerseits und die konsequente Davidisierung der Psalmenrolle

18 Siehe J.A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*.

19 Siehe G.H. WILSON, *Editing*.

20 Siehe G.H. WILSON, *The Qumran Psalms Scroll*.

andererseits heraus: Während MT das JHWH-Königtum betont, stellt 11QPs^a die Heilsbedeutung Davids für die Erlösung des Zion heraus.

2.3.3. *Adam S. van der Woude*²¹ machte eine m. E. entscheidende Beobachtung, die in der Folgezeit zu wenig beachtet wurde. Seiner Meinung nach liegt die Priorität der Anordnung der Psalmen beim alttestamentlichen Psalter, weil nach Ausweis einiger Psalmenhandschriften aus Höhle 4, bes. 4QPs^b, wenigstens in herodianischer Zeit nicht nur für die ersten drei, sondern auch bereits für das IV. und V. Buch des MT-Psalter die Reihenfolge der Psalmen im Wesentlichen festgelegt war. Massive qumranische Abweichungen etwa im gleichaltrigen 11QPs^a ließen sich nur so erklären, dass es sich hier um eine Sammlung von kanonischen und nichtkanonischen Liedern handele, die zu liturgischen Zwecken komponiert worden sei.

2.3.4. *Patrick Skehan*²² hat im Blick auf 11Q5 die Kanonfrage beiseite gelassen. Hatte A. Goshen-Gottstein mit seiner Hypothese, 11Q5 sei eine sekundäre liturgische Kompilation auf der Basis des schon fertigen MT-Psalter, das Sanders'sche Kanonverhältnis umgekehrt, so löst sich P. Skehan selbst noch von diesem Rest von Kanonbeziehung und wendet sich ausschließlich dem inneren Aufbau von 11Q5 zu und findet darin 6 liturgisch relevante Abschnitte in einem Ganzen, das er als liturgisch orientierte Lehrsammlung bezeichnet:

- 1) Ps 113–118 als Pascha-Hallel;
- 2) Ps 119 als akrostischer Tora-Weisheits-Psalms;
- 3) Ps 120–132 als Korpus von Wallfahrtspsalmen;
- 4) Ps 104/147/105/146/148 als „collocation for the service of praise“;
- 5) Ps 135/136/Catena/145 als „liturgischer Komplex“, der wegen Ps 135,2.21 noch auf den Tempelkult zurückgehen müsse, und
- 6) Ps 149/150/Hymn to the Creator als „liturgical collection“.

2.3.5. *Roger T. Beckwith*²³ verortet 11QPs^a im Kontext exorzistischer Riten, da die nicht im biblischen Psalter enthaltenen Lieder von 11QPs^a den Mangel an exorzistischen Texten zu beheben versuchen. Ist das an sich schon völlig textfern, so ist seine weitere Hypothese, 11QPs^a sei dem Bedürfnis nachgekommen, für jeden der 24 levitischen Dienstabchnitte einen passenden Psalm für jeden Tag der Woche des Dienstabchnittes bereit zu stellen, reine Spekulation.

21 Siehe A.S. VAN DER WOUDE, Fünfzehn Jahre Qumranforschung, bes. 296–299 und 45 ff.

22 Siehe P.W. SKEHAN, Liturgical Complex.

23 Vgl. R.T. BECKWITH, Levites.

2.3.6. *Peter W. Flint*²⁴ fühlt sich getrieben von der Kanonfrage: er geht von der Grundthese aus, dass dort, wo Qumran und MT übereinstimmen, eine Stabilitätsaussage möglich ist, dass aber Variationen eine noch offene Kanonizität signalisieren. Da 39 Psalmen aus dem IV. und V. Psalmenbuch stammen, legt sich der Verdacht nahe, in dieser Rolle liege eine parallele Textentwicklung zu Ps 90–150^{MT} vor. Da es in Qumran keine Rolle gibt, die einen vollständigen Psalter von 1–150 stützt, müsse Qumran wohl einen anderen Psalter gehabt haben. Da aber die Psalmen Ps 1–89 der drei ersten Bücher recht gut bezeugt sind, glaubt Flint, für diesen Teil des Psalters eine deutliche Konsistenz als Edition I voraussetzen zu sollen. Darauf basierend sei nun ein doppelter Ausgang dieses Proto-Psalteriums anzunehmen: die pharisäisch-rabbinisch-masoretische Tradition habe den Psalter mit dem Umfang Ps 90–150 weiterentwickelt (Edition II), die essenisch-qumranische Tradition habe der Edition I dagegen die Komposition 11QPs^a angefügt und damit die Edition IIa hergestellt. Flint sieht schließlich klare Anzeichen, dass 11QPs^a nicht in Qumran komponiert worden sei.

2.3.7. *Dorothea Erbele-Küster*²⁵ geht von einem allmählichen Stabilisierungsprozess aus, wobei 11QPs^a durch die Herausstellung des David einen normativen Anspruch gewinnt, eine interessante und wichtige Theorie. Und schließlich: Die Rolle enthält eine liturgisch abgezielte Psalmen-Sammlung, was noch zu erweisen wäre.

2.3.8. *Ulrich Dahmen*²⁶ hat zum ersten Mal den Text auf seine innere Kohäsion durchgesehen, Fragen der Struktur geklärt und die Absicht der Komposition – zumindest in Ansätzen – sichtbar gemacht. Er hält 11QPs^a für eine vom MT abhängige qumranische Zweckkomposition aus dem 2. Jh. v. Chr., die von den Themen Gotteslob, Gemeinschaft und messianischer David bestimmt ist und erklärt die Rolle als das Gesangbuch des davidischen Messias. Über das Verhältnis von 11QPs^a zu Ps^{MT} schreibt er: „Die Psalmenrolle ... erweist sich abschließend als eine kreative Fortschreibung eines Teils des protomasoretischen Psalters (101–150*)“, die nicht in erster Linie textkritisch, sondern redaktions- und rezeptionsgeschichtlich interessant ist.²⁷

2.3.9. *Martin Leuenberger*²⁸ hat die Vorarbeiten von Dahmen voll aufgegriffen und setzt seinen Rotstift lediglich an einigen Punkten an. Wie A. Lange reduziert er den eschatologisch-messianischen Charakter des Textes und betont, dass nicht

24 Siehe P.W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls*.

25 Siehe D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen*.

26 Siehe U. DAHMEN, *Rezeption*.

27 Siehe U. DAHMEN, *Rezeption* 230f.268f.308.

28 Siehe M. LEUENBERGER, *Aufbau*, passim.

der messianische, sondern der historisierte David inmitten seiner auf Gerechtigkeit und Gotteslob basierende Herrschaft im Mittelpunkt stehe. Das aber – so möchte ich meinen – ist keineswegs so eindeutig, da die Davidisierung erst im letzten Abschnitt der Rolle erfolgt, dort allerdings mit aller wünschenswerten Deutlichkeit. M. Leuenberger interpretiert die Psalmenrolle als Rezeptionswerk, das kompositionell-konzeptionell den historisierenden Dichterkönig David als Vorbilds- und Identifikationsfigur präsentiert. Dieser David wird in aller Deutlichkeit als geistbegabter, prophetischer Dichter imprägniert, der nicht politisch, sondern in einer vollkommenen Rechtsordnung regiert, die in 11QPs^a dem *jahad* von Qumran als Gemeindeordnung vorgelegt wird, einsehbar in dem Lese- und Meditationsbuch 11QPs^a. Diese Gemeinde identifiziert sich mit dem davidischen Vorbild und partizipiert an dessen gemeinschaftlicher Lebens- und Rechtsordnung.²⁹

M. Leuenberger ist mit der von U. Dahmen aufgewiesenen Rezeptionsgeschichte vom prioritären Ps^{MT} hin zum Qumranpsalter einverstanden, konstruiert gar von der JHWH-König-Dominanz im MT – bes. in den Büchern IV und V – über den nachkompositionellen Zusatz in Ps 148,14*abza* eine eschatologische Perspektive, von der aus eine Linie zur eschatologischen Rezeption von 11QPs^a im qumranischen *jahad* führen könnte.³⁰ Der Vers lautet:

„Und er erhöhte das Horn seinem Volk,
(Grund zum) Lob für all seine Getreuen
für die Kinder Israels, das Volk, das ihm nahe ist“.

Dieser Vers stammt sicher unbestimmt aus nachexilischer Zeit und lenkt die universale schöpfungstheologische Perspektive auf das Volk JHWHs, aber eschatologisch ist daran nichts.³¹ Deshalb ist m. E. 11QPs^a an sich kein eschatologischer Text und ist von Ps 148 her auch nicht als solcher zu bestimmen; allerdings wird 11QPs^a dann eschatologisch, weil die ihn lesende Gemeinde sich als Gemeinde der Endzeit versteht.

2.3.10. *Eva Jain*³² beginnt noch einmal ganz von vorne und legt eine materiale Rekonstruktion aller Psalmen-Handschriften vor. In aller Deutlichkeit verweist sie auf den Zufallscharakter der Quellen und deshalb auf das Hypothetische bei Schlussfolgerungen. Sie möchte „Erkenntnisse zum entstehungsgeschichtlichen Verhältnis zwischen den Psalmenhandschriften und dem Text des masoretischen Psalters ... erlangen sowie etwas über den Status, den Charakter und die

29 Siehe M. LEUENBERGER, Aufbau 199f.

30 Siehe M. LEUENBERGER, Aufbau 198, Anm. 43; 202.

31 Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 9; E. ZENGER, in F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen 101–150 845.

32 Siehe E. JAIN, Psalmen oder Psalter?

Funktion dieser Handschriften heraus ... finden³³. Sie ist überzeugt, dass den Qumranern der protomasoretische Psalter als autoritativer Text im Wesentlichen bekannt war, auch wenn wir über sein genaues Aussehen nichts wissen. Qumran hat also die Endredaktion des Ps^{MT} bereits im Rücken. Für E. Jain gilt es als erwiesen, dass der Rollenanfang von 11QPs^a nicht mehr rekonstruiert werden kann, dass damit alle Strukturanalysen, die von Ps 101 als Rollenanfang ausgehen, möglicherweise obsolet sind. Dem möchte ich liebend gerne zustimmen. E. Jain findet in 11QPs^a fünf strukturell abgrenzbare Abschnitte:

- (1) Ps x → 148 (Fragm. + Kol. I–II)
Aufruf zum Lobpreis Gottes wegen seines Heilshandelns in Schöpfung und Geschichte.
- (2) Ps 120 → 145 (Kol III–XVII)
Das Zentralstück dieses Abschnittes bilden die Wallfahrtspsalmen, die nicht beim Zion ankommen, sondern bei der Tora (Ps 119), deren Befolgung zum Lobpreis Gottes geschieht.
- (3) Ps 154 → 93 (Kol. XVIII–XXII)
Lobpreis und Torafrömmigkeit sind Funktionen der Weisheit und ersetzen die Opferpraxis vollgültig in der tempellosen Zeit.
- (4) Ps 141 → 151 (Kol. XXIII–XXVI)
Der Lobpreis JHWHs und die Torafrömmigkeit sind das rechte Verhalten des Gerechten, um ihn aus der Feindbedrängnis zu befreien.
- (5) Hymn to the Creator → Ps 151 B (Kol. XXVI–XXVIII)
Dieser Abschnitt ist im Gegensatz zu den vorhergehenden Abschnitten ganz auf David konzentriert.

Im Wesentlichen stimmt E. Jain bei der Strukturierung mit U. Dahmen und M. Leuenberger überein, weist aber deutlicher als diese auf die verzwickte Komplexität der Komposition in den letzten Kolumnen hin. Nach dem „donnernden Schlussakkord“ in Ps 149–150 in Kol. XXVI erwartet man eigentlich nichts mehr. Der Folgetext wirkt wie ein schwächelndes Fadeout³⁴, in dem dann die einzigen Prosatexte – wie Psalmen behandelt – ihren Platz finden. Unverkennbar ist die Betonung des Davidbildes als geistbegabten Psalmendichter neben dem nach wie vor tragenden Gottesbild des JHWH-Königtums. Unverkennbar ist auch die Tempelferne, die als schmerzhaft, aber nicht als endgültig erfahren wird. 11QPs^a setzt sich mit der Notwendigkeit und Etablierung einer neuen Kultpraxis auseinander, nicht theoretisch, sondern im Vollzug. „Als Lehrbuch dient es der Installation, Rechtfertigung und Reflexion der neuen Kultpraxis. Als Gebetbuch dient es der Ein- und Ausübung der neuen kultischen und liturgischen Praxis abseits des Jerusalemer Tempels“³⁵. Es handelt sich also

33 E. JAIN, Psalmen oder Psalter? 221.

34 Siehe E. JAIN, Psalmen oder Psalter? 259.

35 E. JAIN, Psalmen oder Psalter? 280.

weder um eine Psalterhandschrift, noch um ein liturgisches Bibliotheksexemplar, sondern um „ein durch den Kontext des Jachad bedingtes Komplement zum protomasoretischen Psalter“³⁶.

2.3.11. *Christiane Böhm*³⁷ legte in ihrer rezenten Dissertation eine sehr gründliche und detailreiche Zusammenstellung der aktuellen Forschungssituation vor und verzichtete so weit wie möglich auf materielle Rekonstruktionen. Sie hält 11QPs^a für eine planvoll hergestellte Komposition, gerahmt von einem äußeren Rahmen (Ps 101 und 2Sam 23,[1–7 + DavidComp), dem mit Ps 140 + 134 + 151A+B ein Nachwort angefügt ist mit einem Verweis auf das ununterbrochene Gotteslob. Der Binnenteil Ps [120]–132 + 119 kehrt die Richtung der Wallfahrt in Ps 120–134^{MT} vom Tempel hin zur Tora um. Dieses zentrale Stück erhält eine innere hymnische Rahmung mit Ps 104 + 148 einerseits und mit Ps 135 + 145 andererseits. Die letzten 10 Kolumnen sind mit den apokryphen Texten Bitt- und Klagegebete. Insgesamt ist 11QPs^a ein Lehr- und Gebetbuch, das eine neue Kultpraxis abseits des Jerusalemer Tempels reflektieren will.³⁸

Eine gewisse Rückkehr von der Idee, hinter der Anordnung der Psalmen zu einem Psalter – sei es im MT, sei es in Qumran – stehe ein Plan, ist in drei rezenten Publikationen zu beobachten:

2.3.12. *Armin Lange*³⁹ geht mit der Mehrheitsmeinung davon aus, dass der protomasoretische Psalter und 11QPs^a mehr oder weniger gleichzeitig entstanden sind als zwei Gebetssammlungen von wahrscheinlich mehreren oder vielen. Die geradezu konsensuell vertretene Ansicht, 11QPs^a sei wegen der DavidComp eine liturgisch abgezwckte Liedersammlung⁴⁰, wird von Lange angezweifelt, weil im Vergleich etwa zu den Sabbatopferliedern wirklich konkrete liturgische Anweisungen fehlen. Auch die bes. von U. Dahmen favorisierte eschatologische Deutung⁴¹ stellt A. Lange in Frage, weil die Tempora in DavidComp als *perfectum propheticum* gedeutet werden können, aber nicht müssen. Zudem fehlen in 11QPs^a wirklich eschatologische Indikatoren. 11QPs^a ziele also nicht unbedingt auf den eschatologisch-messianischen David, obwohl die Davidisierung des Textes unzweifelhaft vorliegt.

Eine interessante Vermutung von A. Lange lässt sich möglicherweise in einen wissenschaftlichen Fortschritt ummünzen. Bei aller Suche nach einer angemessenen Interpretation von 11QPs^a kann man sich nicht ganz von der Möglichkeit

36 E. JAIN, Psalmen oder Psalter? 300.

37 Siehe C. BÖHM, Rezeption 5–83.

38 Siehe C. BÖHM, Rezeption 83.

39 Siehe A. LANGE, Handbuch 439–443.

40 So z. B. A. GOSHEN-GOTTSTEIN, S. TALMON, P. SKEHAN, BECKWITH, P. FLINT u. a.

41 auch B.Z. WACHOLDER, M. KLEER, G.H. WILSON u. a.

freimachen, dass diese Rolle die letzte von drei (?) Rollen gewesen seien könnte⁴², die alle zusammen das ganze Psalterium umfasst hätten. Das ist natürlich reine Spekulation, ist aber doch nicht so ganz abwegig, weil ja auch die meisten Psalmen zwischen Ps 1 und 100 irgendwie in Qumran bekannt und belegt waren. U. Dahmen lehnt ein solches Ansinnen ab, da in 11QPs^a ausschließlich *interne* intertextuelle Bezüge erkennbar seien, wohingegen *externe*, zumal im MT-Psalter an Schlüsselstellen positionierte Psalmen gänzlich fehlen.⁴³ M. Leuenberger scheint sich dem anzuschließen, wenn er behauptet, dass 11QPs^a konzeptionell der priesterlich-theokratisch akzentuierten Konzeption von Ps 2–100* widerspreche.⁴⁴ Dem stehen zwei Argumente entgegen: U. Dahmen hat seinen Verdacht so gut wie nicht belegt, da das Gesamtpsalterium des MT nicht sein Untersuchungsgegenstand war. Zweitens wäre es den Qumranern ein Leichtes gewesen, auch die Psalmen 2–100* konzeptionell den Psalmen 101–150 in 11QPs^a anzugleichen. Aber davon wissen wir nichts. Hier scheint mir also Zurückhaltung geboten zu sein.

2.3.13. *Eva Mroczek*⁴⁵ fällt gewissermaßen in die „Alphabetisierungsphase“ zurück, wenn sie die Annahme einer planvollen Psalter-Edition, die dann letztlich gar kanonisch gewertet werde, für anachronistisch hält. Ihrer Meinung nach gibt es kein Psalmenbuch, sondern es finden sich lediglich Psalmensammlungen, die mehr oder weniger dem ähnlich sind, was wir später den MT-Psalter nennen. Ihre Formierung sei eher ein „organic, gradual, perhaps messy process“ als ein „result of a single, rigidly imposed plan“⁴⁶. Eine Stabilisierung solcher Psalmsequenzen sei nicht geplant gewesen, sondern habe sich dann einfach ergeben. Für 11QPs^a bedeute das, dass weniger die Anordnung der Psalmen, als vielmehr die deutliche Davidisierung, die auf weisheitliche Traditionen einerseits und eine Höherwertung Davids gegenüber Salomo andererseits zum Ausdruck bringen wolle.⁴⁷

2.3.14. Auch für *David Willgren*⁴⁸ ist die Psalter-Exegese als „canonical approach“ an ihr Ende gekommen; ein einfacher Schritt zurück zur individuellen Psalmen-

42 Eine Rolle mit allen 150 Psalmen müsste ca. 15 m lang sein und wäre damit doppelt so lang wie die Jesajarolle, ähnlich auch die Tempelrolle und 3mal so lang wie 11QPs^a. Diesen Verdacht äußert dezidiert A. LANGE, Handbuch 441. Eine ähnliche Idee wird später D. Willgren vertreten, der von 2 Rollen ausgeht, wobei die Trennung irgendwo bei Ps 72 liegen müsse, obwohl im Text davon nichts zu sehen sei; vgl. w.u.

43 Siehe U. DAHMEN, Rezeption 303.309.

44 Siehe M. LEUENBERGER, Aufbau 197, Anm. 141.

45 Siehe E. MROCZEK, Psalms; DIES., Imagination.

46 E. MROCZEK, Psalms 59f.

47 Siehe E. MROCZEK, Psalms 71–78.122.141; vgl. D. WILLGREN, Formation 125f.

48 Siehe D. WILLGREN, Formation passim; Vgl. dazu die sehr ausführliche Rezension von B. WEBER in Book Reviews/Boekresensies, in: OTE 30/1 (2017) 189–204.

Exegese sei aber auch keine Lösung. Um einen Mittelweg zu gehen, betrachtet er die Psalmen nicht als Buch (Komposition), sondern als eine Anthologie (Kompilation), für die er mit Blick auf sumerische Hymnensammlungen, homerische Hymnen, Hodajot etc. herausstellt, dass es ihr mehr auf die Auswahl der zusammengestellten Texte und ihre Sinnhaftigkeit als auf ihr Arrangement ankomme. Dabei habe nie ein durchdachter Plan obwaltete, der schließlich zielgerichtet in einen kanonischen Psalter geendet habe. Eine solche Sicht sei allenfalls retrospektiv möglich. Die in Qumran vorfindlichen Psalmensammlungen machen den Blick frei für Sammlungen mit je ihren eigenen Abzweckungen, wobei letztere noch nicht einmal sicher zu erheben sind.

Und doch glaubt er noch einige präfinale Sammlungen erkennen zu können, die er aber nur vage mit Intentionen belegen möchte: er erklärt sich das Zustandekommen des Psalters so, dass er annimmt, dass eine erste greifbare Sammlung der Ps 1–119 der deuteronomischen Tradition nahesteht und in der Perserzeit zusammengestellt worden ist. Hier geht es um eine Verbindung von Tora und Psalmodie, die Moses und David in einen Dialog zusammenbringen und die Psalmen metatextlich anaphorisch an den Pentateuch andocken soll. Ein zweites Wachstumsstadium z. Zt. der Chronik habe bis zur finalen Doxologie in Ps 135–136 gereicht und die konzeptionelle Verbindung zur Tora weiter intensiviert. Schließlich sind die Ps 137–145 und zuletzt um 200 v. Chr. das Schlusshallel Ps 146–150 zu dieser Sammlung gestoßen. Es ist nicht ersichtlich, in welcher Weise diese Hypothese hilfreich sein könnte, da sie die Ernsthaftigkeit der finalen Sequenzierung Ps 1–150 aushebelt. Gegen D. Willgren ist zudem zu argumentieren, dass die Stabilität der Sequenzierung im MT-Psalter und bes. in der LXX (mit ihrer auseinander- und wieder zusammenlaufenden Zählung und Markierung des 151. Psalms als „außerhalb der Zählung“) einen Grund haben muss.

Was wirft diese doch eher psalter-nihilistische Sicht für die Einschätzung von 11QPs^a ab? Auf der Suche nach einer Antwort widmet D. Willgren den Qumranpsalmen große Aufmerksamkeit und stellt die einzelnen Rollen geordnet nach ihrem Alter vor.⁴⁹ Er stellt die von P.W. Flint und J.A. Sanders entwickelte genetische „Qumran Psalms Hypothesis“ einer graduellen Stabilisierung des Psalters vor und verweist auf die liturgisch orientierten Gegenargumente von Talmon, Goshen-Gottstein und Skehan, denen in der Folgezeit ebenfalls widersprochen worden ist. Deshalb möchte er die Frage nach einer Semantik der Psalmensequenzierung neu angehen. Neben den überwiegend auftauchenden Einzelpsalmen mit ihren jeweiligen Thematiken finden sich allmählich auch Sequenzierungen, die zwar auf Leseordnungen hinweisen mögen, aber durch ihre Abfolge keine zusätzlichen Sinngehalte generieren, erst recht nicht auf eine

49 Siehe D. WILLGREN, *Formation* 85–103.

Authorisierung oder gar Kanonisierung zielen. D. Willgren möchte damit den Optimismus bremsen, der der literarischen Komposition des Psalters ein (zu) viel an Sinndimension abverlangt hat. Das hat natürlich Folgen für die Betrachtung der qumranischen Psalmenrolle, die nach D. Willgren dann doch eher als ein individuell oder gemeinschaftlich verwendetes Meditationsbuch zu verstehen sei.

3. Versuch einer Schwerpunktsetzung

Legen wir die soeben vorgelegten negativen Ausführungen mit gehörigem Respekt zur Seite, dann verbleiben mit nötiger wissenschaftlicher Vorsicht die Interpretationen von U. Dahmen, M. Leuenberger und E. Jain als Ergebnisse penibler Textarbeiten Ausgangspunkt für weitere Forschungen. Sie haben vieles gemeinsam, aber widersprechen sich in vielem, weil eben die Methodik der Kompositionskritik noch nicht präzise genug ist und Spielräume belässt. Es bleibt nicht aus, dass bei einer Durchforstung solch großer Textkonvolute eisegetisch Schwerpunkte gesehen werden, die doch wesentlich im Bereich des Subjektiven verbleiben. Das wird bei solcherart synchronen Lektüre von Texten auch noch eine ganze Weile so bleiben. Erschwerend kommt hinzu, dass alle unsere Erkenntnisse sich dessen bewusst bleiben müssen, dass die uns vorliegenden Textmaterialien wesentlich vom Zufall bestimmt sind.

Was nun haben uns die rezenten Arbeiten an 11QPs^a gelehrt und wo können wir weiter fragen? E. Jain hat mit Recht auf die Schlusskolumnen hingewiesen, die Bedeutung der darin befindlichen Texte aber eher minimalisiert. Hier muss weiter gefragt werden. Deshalb möchte ich hier den Faden weiter spinnen: Die Kompilation der fünf Strukturabschnitte in 11QPs^a nimmt das JHWH-Königtum konsequent auf und geleitet es hinüber ganz auf die Davidgestalt und gibt damit der ganzen Kompilation vom Ende her eine entscheidende Sinnverschiebung. Oder umgekehrt: Das JHWH-Königtum ist ausgerichtet auf die inspirierte, weise und prophetische Betergestalt des David, der in seiner gerechten Ordnung genau das JHWH-Königtum in der Menschenwelt verwirklicht.

(1) Fragen wir zuerst nach dem rezeptionsgeschichtlichen Verhältnis beider Texte: Die Priorität des Ps^{MT} gegenüber 11QPs^a scheint weitgehender Konsens zu sein und die Begründungen dafür müssen hier nicht wiederholt werden.⁵⁰ Nicht nur der Kompilator der Rolle, sondern auch die Trärgemeinde war also mit dem protomasoretischen Psalter vertraut, ja sie mussten es auch sein, damit die Neukomposition mit ihren Auslassungen, Zufügungen und Neuordnungen

50 Hier genügt als zwingender Beweis die Rezeption von Ps 136,7, die in 11QPs^a syntaktisch fehlerhaft ist. Weitere Belege bei U. DAHMEN, Rezeption 235ff.

der Einzeltexte theologisch gewürdigt und ihr hermeneutisches Ziel verstanden und präzise erfasst werden konnte.

(2) Die Arbeiten fragten nach dem Rahmen, deuteten ihn als für das Verständnis des Ganzen maßgebliche Vorgabe, kamen aber durchaus zu sehr divergierenden Ansichten. Während U. Dahmen und M. Leuenberger den Rahmen intensiv interpretieren, wird der Beginn von A. Lange nivelliert und der Schluss von E. Jain minimalisiert. Wenn E. Jain mit ihrer materiellen Rekonstruktion Recht hat, wenn auch E. Puëch mit der Abweisung von Fragm. E Recht haben sollte, dann wird es schwierig, gar unmöglich, Ps 101 f. als vorderen Rahmen weiter in Betracht zu ziehen.

(3) Ist die Textfolge im Großen und Ganzen die von Ps 101–150, so ist sie doch von vielen Auslassungen und Textpluses, besonders aber von Sprüngen gekennzeichnet. Bei vielen Sprüngen setzen die meisten Wissenschaftler Untergliederungen an und verstehen sie als Struktursignale, andere Sprünge werden in dieser Hinsicht als nicht relevant angesehen, nur weil der Psalm vor dem Sprung und der Psalm hinter dem Sprung womöglich durch ein gleiches Stichwort verknüpft zu sein scheinen. Hier halte ich weitere Verfeinerungen der Methodik für notwendig.

(4) Die Auslassungen werden bemerkt und werden nur dann besonders interessant, wenn sie signifikant neu gefüllt werden, wie es in der Ersetzung des Heiligtumspsalms 134 durch den Torapsalm 119 im Epizentrum von 11QPs^a paradigmatisch geschieht.

(5) Die Textpluses gerade im letzten Teil der Rolle bilden die größte inhaltliche Abweichung vom protomasoretischen Psalter. Ergo müsste auch hier die Intention des qumranischen Kompilators am ehesten zu greifen sein. Wir werden sehen, dass diese Prognose in die richtige Richtung weist.

(6) Die Textvarianten bilden prima vista das Material für die Textkritiker, sind aber als solche wesentlich mehr als das, nämlich mögliche Träger von Intentionen des qumranischen Kompilators. Die vorliegenden Arbeiten haben die Varianten gesehen, ihnen aber nicht immer die nötige Aufmerksamkeit geschenkt. Hier bedarf es einer kompletten Neu-Analyse der Rolle.

(7) Nicht vergessen werden darf der auch ästhetische Aufbau von 11QPs^a, der doch ein hohes Maß an strukturellen Elementen aufweist. Ohne Zweifel bildet Ps 119 das Zentrum, um das mehrere Inklusionen herum gelegt worden sind, um dabei zugleich noch die Großordnung des protomasoretischen Psalters im Auge zu behalten. Diese Referenz ist als hermeneutischer Schlüssel entscheidend.

4. Versuch einer These

Ich greife noch einmal den in der Forschungsgeschichte von A. Lange und E. Jain mit unterschiedlichen Argumenten geschürten Verdacht auf, dass mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit Ps 101 nicht den Text der Rolle eröffnet hat. Lässt man diese Prämisse einmal gelten, dann darf man nicht wie U. Dahmen und auch M. Leuenberger die Deutung von 11QPs^a wesentlich von der Rahmung Ps 101 und Ps 151A+B abhängig machen, sondern muss – gegen E. Jain – den Texten am Rollenende die Hauptaufmerksamkeit zukommen lassen. In engeren Betracht kommen dann die Kol. XXVI–XXVIII mit der Textfolge Ps 149 → Ps 150 → Hymn to the Creator → 2 Sam 23,1–7 → DavidComp → Ps 140 → Ps 134 → Ps 151A+B. Diese Abfolge beginnt mit einem Lob auf die Königsherrschaft Gottes (Ps 149) und nimmt damit das Großthema der vorherigen Abschnitte auf, steigert sich zu einem universalen Gotteslob im Heiligtum (Ps 150) und fährt fort mit einem Hymnus auf den Schöpfer.

Diese aufsteigende Gotteslob-Kaskade wird jäh abgebrochen durch Davids letzte Worte (2 Sam 23,1–7), in der dieser zwei wesentliche Dinge betont: seine Begabung mit dem Gottesgeist und der Hinweis auf Gottes Bund mit Davids Haus. Die folgende DavidComp greift genau die erstere Thematik auf und zeichnet David als geistbegabten prophetischen Liedermacher, der – zieht man 1 Kön 5,9–14 heran – noch mehr Lieder geschrieben hat als der weise Salomo. Die nun folgenden Psalmen greifen das zweite Thema – den Bund Gottes mit David und seinem Haus – auf, allerdings nicht explizit. Ps 140,1–5 betont den Schutz des von Gott Erwählten vor den Bedrohungen der Gottlosen – so funktioniert „Bund“. Ps 134 ist ein Gotteslob des Schöpfers auf dem Zion – so begegnet der Mensch seinem Bundespartner. Ps 151 bestätigt, dass Gott seinen Erwählten schützt und zum Herrscher über die Söhne seines Bundes erhebt, die ihm hymnisch danken – so zeigt sich der Bund als bleibend in der Menschenwelt verankert.

Gottes Bund mit dem Davidhaus bildet also keinen Macht- und Herrschaftsfaktor, sondern verwirklicht sich im umfassenden Schutz des Erwählten und im Gotteslob der Frommen. Dabei ist der Sänger David das Urbild des Lobpreisenden, die Leitfigur für die Frommen und damit „der Herrscher über die Söhne des Bundes“ (Ps 151,11 f.; Kol. XXVIII 12). Dieser Lobpreis kann in einem liturgischen Kontext geschehen, muss es aber nicht.

So kann man also folgern, dass Gottes Bund mit David sich nach Meinung von 11QPs^a nicht erst in einer ewigen oder zukünftigen-messianischen Herrschaft Davids realisiert, sondern im gegenwärtigen Gotteslob. Wie gesagt: ausgeprägte eschatologische Marker finden sich in 11QPs^a nicht, ergo wird hier Bezug genommen auf den Bund, der sich gegenwärtig im Leben und im Gotteslob der Gemeinschaft verwirklicht. Im Gotteslob lebt der Fromme den Bund, ein Leben,

das sich durchaus der hellenistisch-hasmonäischen Gefährdungen entziehen konnte.

Dass sich im ברית „the foundation of Qumran thought“⁵¹ und „one of the dominant theological ideas“⁵² artikuliert, steht völlig außer Frage. Zudem findet sich dieser Begriff bes. dicht in den sog. „foundation documents“ (S, D, M, H, 1QpHab) und ist in Qumran fast gleich häufig belegt wie im gesamten AT.⁵³ Der „neue Bund“ gehört gar zu den bekanntesten Aspekten der qumranischen Bundestheologie (CD 6,19; 8,21; 19,33f.; 20,12; 1QpHab 2,3), könnte aber auf eine Vorgängergruppe zurückgehen. M. Abegg hat wiederholt darauf hingewiesen, dass der „Bund der Gemeinschaft“ und Israel in der Endzeit identisch werden (1QSb 5,21),⁵⁴ womit die eschatologische Komponente doch in gewisser Weise eingeholt wird. Die Gemeinde sind die „Söhne des Bundes“ (11QPs^a 28,11f.; 1QM 17,8; 4Q284 4,2; 4Q501 2,7; 4Q503 7–9,3), die „Männer des Bundes“ (1QS 5,9; 6,19; 8,16 u. ö.), die „Heiligen des Bundes“ (1QM 10,10); sie ist die „Gemeinschaft des Bundes“ (1QS 5,5; 8,16), Modell einer soteriologischen Gemeindegliederung: Die Mitglieder der Gemeinde sind die Auserwählten, die Gottes Fürsorge genießen und ihn loben und preisen. Die Außenstehenden sind die „Söhne der Finsternis“, die dem unabwendbaren Verderben entgegengehen.

Dieser neue Bund ist – so B.A. Strawn⁵⁵ mit Recht – durch die Offenbarung von „verborgenen Dingen“ geprägt, was gemeinhin auf eine neue und letztverbindliche Auslegung der Tora bezogen wird. Was aber hindert uns, in diesen נסתרות auch neue Gebetstexte zu finden, wie sie in 11QPs^a wie selbstverständlich und ohne jede kanonische Differenzierung in überkommenes Liedgut eingebunden werden?

Hier wäre der Punkt, an dem mindestens kurz auf das qumranische Verständnis von „Kanon“ eingegangen werden müsste. Nur soviel: die in den Schlusskolumnen von 11QPs^a so intensiv betonte Profilierung Davids als Beter, als mit dem Gottesgeist imprägnierter prophetischer Psalmendichter würde doch nicht ganz verstanden, wenn damit nicht auch die von ihm gedichteten Texte, allen voran 11QPs^a als inspiriert und damit als kanonisch profiliert werden sollten. In gleicher Weise werden die Hodajot auf den Lehrer der Gerechtigkeit als den großen Offenbarungsträger bezogen und damit kanonisiert.

Zu Schluss möchte ich folgende Thesen formulieren:

1.) Die intensive Davidisierung möchte den Text der qumranischen Psalmenkompilation als inspiriert und kanonisch erweisen, denn David ist ein von Gottes

51 A.R.G. DEASLEY, *Qumran Theology* 138.

52 G.J. MCCONVILLE, *NIDOTTE I* 717–755, bes. 753; dazu bes. M.A. ABEGG, *Covenant*; S. HULTGREN, *Damascus Covenant*.

53 Zu den statistischen Angaben vgl. bes. B.A. STRAWN, ברית *b'rit* 509f.

54 Siehe M.A. ABEGG *Covenant* 97.

55 Siehe B.A. STRAWN, *b'rit* 519.

Geist inspirierter Prophet! DavidsComp, seine „letzten Worte“ und Ps 151A + B sind eine geballte Ladung und sie zeigen den Rechtfertigungsdruck der Qumraner – nach außen und wahrscheinlich mehr noch nach innen –, denn 11QPs^a war beileibe nicht nur ein einfaches Gebetbuch, sondern gab die Ordnung der Gerechtigkeit vor, die das Leben der Gemeinde bestimmen sollte, hatte also quasi den Rang einer Tora, einer Bundestora.

2.) 11QPs^a bildet die Ordnung der Gemeinde ab, die in Toragehorsam und Gotteslob sich selbst als Bund Gottes verwirklicht. Dies möchte ich mit einem Zitat aus meinem Beitrag „Wie feierte der Yaḥad in Qumran Gottesdienst“ verdeutlichen:

„Es liegt in der formalen Eigenart der qumranischen Texte mit ihrer [...] „liturgischen Dichte“ und in der Bedingtheit der erhaltenen Literatur, dass wir dazu neigen, die ganze Gemeinde, ihr Leben Tag und Nacht, ihre täglichen Verrichtungen inkl. der Bäder und Mahlzeiten für kultisch zu halten. Das ist sicher unrichtig. Da die Gemeinde aber den endzeitlichen Tempel darstellt, in dem sie mit den Engeln zusammen den Gottesdienst persolviert, greifen tempeltypische Bestimmungen wie kultische Reinheit und Befähigung zum Priesterdienst massiv auch ins alltägliche Leben ein. Dieser Tempeldienst geschieht in der Gemeinde, deren Alltagsleben deshalb „liturgisch-kultische“ Elemente und „gottesdienstliche Vollzüge“ erkennen lässt. Der *yaḥad* feiert also Gottesdienst allein schon durch seine Existenz. Gottesdienst ist sein herausragendes Identitätsmerkmal.“⁵⁶

Damit schließt sich der Kreis zu E. Zenger zurück. Wir erinnern uns: E. Zenger hatte aus der späten weisheitlichen Rahmung des masoretischen Psalmenbuches und deren Nähe zu Jesus Sirach die soziokulturelle Einbettung des Psalmenbuches in einen nicht-liturgischen und kultunabhängigen Zusammenhang erschlossen. Er verstand den Psalter als „das Heiligtum, in dem sich der biblische Gott mitteilen will“, wobei dieses Heiligtum nicht in Opposition zum Jerusalemer Tempel stehe, sondern an seinen Verheißungen partizipiere. Wie ähnlich und wie anders ist doch 11QPs^a!

3.) Der qumranische Psalter – jedenfalls soweit wir ihn kennen – ist der zeit- und raum-unabhängige Ort, an und in dem sich Gottes Bund verwirklicht. Jetzt jedoch steht dieser Ort in Opposition zum Jerusalemer Tempel, wie die zentrale Psalmenabfolge Ps 121–132 zeigt, die gegen MT nicht ins Heiligtum führt, sondern mit Ps 119 die unabdingbare Tora-Observanz als Ziel hat. All dies ist gut qumranisch und alle Versuche, in 11QPs^a eine vorqumranische oder besser: vor-*yaḥad*ische Komposition zu sehen, verkennen das hier zum Ausdruck kommende Proprium der Gemeinde der Frommen.

56 H.-J. FABRY, *Yaḥad* 70.

Abstract

All attempts to see in 11QPs^a a prequmranic or better pre-jaḥadic composition misjudge the proprium of the community of the pious expressed here. The intensive Davidization wants to prove the text of the Qumran Psalms-compilation as inspired and canonical, because David is a prophet inspired by God's Spirit! 11QPs^a depicts the order of the community, which in Torah obedience and praise of God realizes itself as a covenant of God. The Qumran Psalter – at least as far as we know it – is the place independent of time and space in which God's covenant is realized.

Literatur

- M.A. ABEGG, *The Covenant of the Qumran Sectarians*, in: S.E. Porter/J.C.R. de Roo (Hg.), *The Concept of Covenant in the Second Temple Period* (JSJ Suppl. 71), Leiden 2003, 81–97.
- R.T. BECKWITH, *The Courses of the Levites and the Eccentric Psalms Scrolls from Qumran*, in: RQu 11 (1982–84) 499–524.
- C. BÖHM, *Die Rezeption der Psalmen in den Qumranschriften, bei Philo von Alexandrien und im Corpus Paulinum* (WUNT II 437), Tübingen 2017.
- E. BONS/R. BRUCKER, 4.1. *Psalmoi – Das Buch der Psalmen*, Hb zur Septuaginta, LXX.H 1, Gütersloh 2016, 333–352.
- U. DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum: Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran* (STDJ 49), Leiden 2003.
- A.R.G. DEASLEY, *The Shape of Qumran Theology*, Carlisle 2000.
- D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001.
- H.-J. FABRY, *Wie feierte der Yaḥad in Qumran Gottesdienst?*, in: J. Frey/ M.R. Jost (Hg.), *Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT II 446), Tübingen 2017, 49–70.
- P.W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17), Leiden 1997.
- F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg/Basel/Wien 2008.
- S. HULTGREN, *From the Damascus Covenant to the Covenant of the Community* (STDJ 66), Leiden 2007.
- E. JAIN, *Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda* (STDJ 109), Leiden 2014.
- A. LANGE, *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer I: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten*, Tübingen 2009.
- M. LEUENBERGER, *Aufbau und Pragmatik des 11QPs^a-Psalters*, in: RQu 22 (2005) 165–211.
- J. MAIER, *Psalmen in der synagogalen Liturgie*, in: H. Becker/R. Kaczynski (Hg.), *Liturgie und Dichtung* (Pietas Liturgica 1), St. Ottilien 1983, 55–90.

- E. MROZCEK, *Psalms Unbound: Ancient Concepts of Textual Tradition in 11Q Psalms^a and Related Texts*, PhD-Diss. University of Toronto 2012.
- , *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Oxford 2016.
- R. RENDTORFF, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1983.
- J.A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a) (DJD 4)*, Oxford 1965.
- G.H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter (SBL.DS 76)*, Chico, CA. 1985.
- H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart: eine Theologie der Psalmen*, Göttingen 1989.
- C. THOMA, *Psalmenfrömmigkeit im Rabbinischen Judentum*, in: H. Becker/R. Kaczynski (Hg.), *Liturgie und Dichtung (Pietas Liturgica 1)*, St. Ottilien 1983, 91–104.
- E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants (VT.S 134)*, Leiden-Boston 2010, 696–698.
- J.C. VANDERKAM, *Einführung in die Qumranforschung. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer (UTB 1998)*, Göttingen 1998.
- A.S. VAN DER WOUDE, *Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988)*, in: *ThRu* 55 (1990) 245–307 und *ThRu* 57 (1992) 1–57.
- P.W. SKEHAN, *A Liturgical Complex in 11QPs^a*, in: *CBQ* 34 (1973) 195–205.
- B.A. STRAWN, *Art. ברית *b^erit* (ThWQ I)*, Stuttgart 2011, 508–521.
- D. WILLGREN, *The Formation of the ‚Book‘ of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies (FAT II 88)*, Tübingen 2016.
- G.H. WILSON, *The Qumran Psalm Scroll (11QPs^a) and the Canonical Psalter. Comparison of Editorial Shaping*, in: *CBQ* 59 (1997) 448–464.
- E. ZENGER, *Der Psalter als Heiligtum*, in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel – Community Without Temple (WUNT 118)*, Tübingen 1999, 115–130.

„Sein Königtum waltet des Alls“. Gottes מלכות als psaltertheologischer Reflexionsbegriff – wiederentdeckt im Werk Franz Rosenzweigs¹

מלכותך מלכות כל-עלמים וממשלתך בכל-דור ודור

Dein Königtum ist ein Königtum aller Allzeiten,
und deine Herrschaft durch alle Generation und Generation. (Ps 145,13)²

יהוה בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה

ER hat seinen Stuhl im Himmel errichtet,
und sein Königtum waltet des Alls.
(Ps 103,19 in der Übersetzung von Buber/Rosenzweig)

לתקן עולם במלכות שדי
וכל בני בשר יקראו בשמך
להפנות אליך כל רשעי ארץ

[...] die Welt zu ordnen für das Königtum des Gewaltigen,
dass alles Fleisches Kinder deinen Namen rufen;
zu dir zu wenden alle Frevler der Erde.
(Aus dem Alejnu-Gebet des Rav Abba Areka)³

1 Ich danke sowohl den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Bonner Tagung, die diesem Band vorausging, sowie jenen des Berner Kolloquiums für Dogmatik, Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie unter der Leitung von Prof. Dr. Magdalene Frettlöh, mit denen ich Gedanken dieses Beitrags diskutieren konnte. Den einzelnen Abschnitten des Aufsatzes sind jeweils konkrete Fragen aus diesen Gesprächen vorangestellt.

2 Alle Übersetzungen biblischer Texte sind, sofern nicht anders notiert, diejenigen der Autorin.

3 Das Alejnu (dt. „An/wegen/über uns“-Gebet wurde ursprünglich als Einleitungsteil des Abschnitts Malchujoth der Liturgie für Rosh ha-Shana, später dann (ab dem 12. Jhd.?) zum Abschluss des täglichen Gottesdienstes verwendet. Der erste Abschnitt dieses Gebets betont den Zu- und Anspruch Gottes gegenüber Israel, der zweite Teil artikuliert die Hoffnung der Menschheit auf das Königtum Gottes als Ziel des Gebets ([...] *um zu ordnen/gerade zu machen* [...]). Franz Rosenzweig bezieht sich darauf in F. ROSENZWEIG, Stern 359f. Vgl. zum Alejnu als Teil der jüdischen Liturgie auch S. BEN CHORIN, Betendes Judentum 100–117.

„Er [sc. der Mensch] hat diese Gewissheit, er darf sie haben.
Denn es gibt außer ihm und außer der Welt noch Ihn,
der beiden zugekehrt ist, der ihn bei Namen ruft,
auf dass er sich einreihe in die Gemeinde derer, die ihn rufen,
und der den Dingen ihre Bahn gesetzt hat,
auf dass sie ein Reich werden, das seinen Namen trägt.“

(Aus Franz Rosenzweigs Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand)⁴

„Und sein Königtum waltet des Alls“ – so haben Martin Buber und Franz Rosenzweig Ps 103,19b verdeutscht. In diesem Satz steckt auch eine Einsicht für den Psalter als Gesamtkunstwerk. Das Königtum Gottes (in seinen verschiedenen semantischen Variationen) ist als Thema für die Komposition des Psalters strukturgebend gewesen. Gottes מלכות, einer der zentralen Begriffe dieser Vorstellung, kann zudem als (psalter)theologischer Reflexionsbegriff gelten. Als solcher hat er Geschichte geschrieben. Eine Auseinandersetzung mit Episoden dieser Geschichte hält auch Impulse bereit für das Unternehmen einer „Theologie des Psalters“. Versuchsweise möchte dieser Beitrag solcherlei Impulse ausbuchstabieren. Dies geschieht anhand einer bestimmten Episode der Geschichte von „Psalter“ und „Königtum Gottes“, im Werk Franz Rosenzweigs.

1. Rezeptionsgeschichte des Psalters und seiner Psalmen und das Unternehmen einer „Theologie des Psalters“ – Vorbemerkungen

Wieso trägt Rezeptionsgeschichte etwas aus für das Verständnis biblischer Texte, deren Abfassung den Kapiteln dieser Geschichte vorausliegt? Und wieso sollte sie etwas austragen für das Nachdenken über eine „Theologie des Psalters“?

Ihr theologisches Potential entfalten Texte in mehr als einem Kontext, wie rezeptionsgeschichtliche Arbeiten zu einzelnen Psalmen immer wieder zeigen.⁵ Gerade sogenannte Redaktionstexte, wie der oben zitierte und für den Begriff מלכות im Psalter zentrale Text Ps 145, die mit großer Plausibilität für einen ganz bestimmten Kontext im Psalter geschaffen wurden und aus diesem heraus verstanden werden wollen, werden oftmals weit weniger stark in ihrem Gewicht und in ihrer Geschichte als Einzeltexte wahrgenommen. Diese Geschichte aber schreibt in ihren einzelnen Stationen und vor allem auf den Wegen zwischen diesen Stationen an einer „Theologie des Psalters“ – je nachdem, wie man dieses Unternehmen genau umreißt, mindestens an deren Fortsetzung. Brennan

4 F. ROSENZWEIG, Büchlein 104.

5 So beispielsweise die zahlreichen Studien von Susan Gillingham. Siehe auch den Beitrag im vorliegenden Band, S. 411–427.

W. Breed hat wichtige Einsichten zur Bedeutung der Geschichte von Texten in seinem Buch „Nomadic Text“ in einem Bild formuliert. Er schreibt über seine Studie:

„In this book, I have offered a new model of the biblical text, one that draws on reception history’s potential to conceive texts as nomads [...]. Nomads do not come from any fixed point, and neither are they headed toward any fixed point. Instead of yearning to return to one sedentary location like the exile or shifting between two sedentary locations like the migrant, the nomad is always moving between and beyond fixed points. For the nomad, there is no origin and no endpoint. Even for nomads who follow traditional routes, any point at which the he or she stops to rest is no more home than anywhere else. But neither is it less home than anywhere else. Home is a process – the road itself. Movement and change *is* the sedentary state.“⁶

Dies nivelliert nicht die Notwendigkeit, nach konkreten, auch näherungsweise „ursprünglichen“, Orten von Texten zu forschen. Es vermag aber zu sensibilisieren für die anregende Beobachtung, dass ein Text, wo immer wir ihn treffen, niemals ganz „zu Hause“ ist. Dieser Blick auf Rezeptionsgeschichte und das Studium derselben kann für das Unternehmen einer „Theologie des Psalters“ nahelegen, dass sie ihre Grenzen nicht mit dem Abschluss eines Kanons setzt, sondern die Geschichte des Psalters, sowie seiner Einzeltexte durch Zeiten und Interpretationsgemeinschaften hindurch weiterverfolgt und dabei immer wieder die Frage stellt, was ihre rezeptionsgeschichtlichen Beobachtungen für die Deutung eines Textes austragen und welche Impulse für die Erforschung der Rezeptionsgeschichte sich aus der Auslegung eines Textes ergeben.

Es lässt sich so aber nicht nur nach der Rezeption einzelner Texte fragen, sondern ebenso nach der Geschichte, oder besser, den Geschichten zentraler theologischer Themen und Begriffe in Verbindung mit einem Textbereich. Was wurde also aus dem psaltertheologischen Reflexionsbegriff der מלכות Gottes? Und was kann der Blick in die weitere Geschichte von Text(en) und Thema austragen für Annäherungen an eine Theologie des Psalters? Gerade auch in den rezeptionsgeschichtlichen Fragestellungen, in der Beschreibung von Bewegung und Wandel von Texten und ihren Themen durch die Zeit, bietet das Unternehmen einer Theologie des Psalters Anknüpfungspunkte für das interdisziplinäre theologische Gespräch, ja, ist sogar mehr denn je auf dieses angewiesen.

Einen solchen, zugegebenermaßen experimentellen Versuch des Gesprächs zu Gunsten des Nachdenkens über eine Theologie des Psalters möchte der vorliegende Beitrag anstoßen, wenn er die Bedeutung des Psalters für das Werk Franz Rosenzweigs (3.) sowie ein Stück Geschichte des psaltertheologischen Reflexionsbegriffs der מלכות Gottes in der Verwendung des Reich-Gottes-Begriffs bei Franz Rosenzweig entdeckt (4.). Zunächst aber soll deutlich werden, welche

6 B.W. BREED, *Nomadic Text* 202, Hervorhebung im Original.

Bedeutung dem Begriff der מלכות für Annäherungen an eine Theologie des Psalters zukommen kann (2.).

2. Gottes מלכות als psaltertheologischer Reflexionsbegriff

Weshalb ist es überhaupt berechtigt einem Einzelbegriff, der in Bezug auf Gott innerhalb des Psalters nur zweimal belegt ist, Bedeutung für das Unternehmen einer „Theologie des Psalters“ beizumessen?

Die Prädikation Gottes als König, wie sie uns innerhalb des Psalters in den Ps 103 und 145 auf einen besonderen Begriff gebracht begegnet, hat in der Theologie jüdischer, christlicher und muslimischer Provenienz einen festen Platz. Sie kann als ein „theologischer Schwerpunkt“⁷ des Psalters, der Grundlage des Betens verschiedener Konfessionen, beschrieben werden. Die Linie des göttlichen Königtums, seine verschiedenen Aspekte und sein Verhältnis zum menschlichen Königtum, bzw. zu menschlicher Macht und Ohnmacht zieht sich, trotz eines deutlichen Schwerpunkts in den Psalmenbüchern IV und V, durch den ganzen Psalter. Synchron und mit Blick auf die Tradition des masoretischen Psalters gesprochen: vom lachenden Himmelsthroner aus Ps 2 zum König der Kinder Zions in Ps 149. Auch wenn sowohl Ps 103, als auch Ps 145 zumeist nicht unter den klassischen JHWH-Königspsalmen aufgeführt werden, bilden sie doch einen besonderen kompositionellen und inhaltlichen Höhepunkt dieses Reigens.

Beiden Texten fehlt die für die Sammlung 93–100 so charakteristische Themaformel יהוה מלך, wie sie auch in Ps 47 modifiziert auftaucht. Nicht Jerusalem als Sitz des Königsgottes ist Mittelpunkt der königstheologischen Geographie dieser beiden Psalmen, sondern „das All“ und „die Allzeitigkeit“ sind Hauptkoordinaten. Die Ps 103 und 145 akzentuieren die Verbindung von „Gott“ und „König(tum)“ sprachlich und inhaltlich auf besondere Art und Weise. Beide Psalmen benutzen dabei als einzige Psalmen des Psalters den Begriff der מלכות mit Bezug auf Gott.⁸ In diesem Begriff selbst – und zu ihm selbst gehört die Traditionsgeschichte in der er steht – sowie in seiner bewussten Anwendung an psalterkompositorisch zentralen Stellen lässt sich „Theologie des Psalters“ im Vollzug beobachten.

Mit Blick auf eine Annäherung an Aspekte einer „Theologie des Psalters“, das Ziel dieses Bandes, lässt sich der Begriff der מלכות, der ja nicht einfach selbsterklärend, sondern in seiner inhaltlichen Füllung und kontextuellen Verortung

7 J. SCHNOCKS, Psalmen 6.

8 Weitere Nominalbildungen der Wurzel מלך im Psalter sind מלובה und ממלכה, welche von der Septuaginta ebenfalls mit βασιλεία wiedergegeben werden können. In Ps 45,7 bezieht sich der Terminus מלכות je nach Übersetzung auf das menschliche oder göttliche Königtum.

das Ergebnis konzeptioneller Arbeit ist, als „(psalter)theologischer Reflexionsbegriff“ bezeichnen. Er ist nicht nur strukturgebender Teil der Psalterredaktion,⁹ sondern auch einer der Begriffe des Psalters, die in besonderer Art und Weise Geschichte geschrieben haben.

Der Begriff der מלכות Gottes ist in seiner spezifischen Anwendung in den Ps 103 und 145 *Ergebnis* eines Reflexionsprozesses das begründet liegt in dem Anliegen der Texte, Traditionen zu verbinden und im Begriff der מלכות zu verdichten, grundlegende Einsichten in Gott- und Menschsein zu formulieren und mit dem Begriff der מלכות einem Gott-Mensch-Welt umfassenden „Kosmos“ zuzuordnen. Der Begriff der מלכות Gottes ist in seiner spezifischen Anwendung in den Ps 103 und 145 aber auch *Ausgangspunkt* eines Reflexionsprozesses, indem er in der Rezeption des Psalters und seiner Einzelsalmen neue Entfaltungen erfährt. Die Geschichte der מלכות Gottes beginnt mit den Texten des Psalters gerade erst. Im Folgenden werde ich grob die Bedeutung des מלכות-Begriffes der Ps 103 und 145 für eine „Theologie des Psalters“ zu skizzieren versuchen.

Gottes מלכות lässt sich auf Grundlage von Ps 103 und Ps 145 als ein doppeltes Vermittlungsgeschehen entfalten:

Gottes מלכות tritt uns in Ps 103 und besonders betont in Ps 145 als ein *zu vermittelndes* Geschehen entgegen. Ihrer zeitlichen und räumlichen Universalität korrespondiert ihre umfassende Kommunikation durch den Menschen bzw. durch alle Werke Gottes, wie besonders Ps 145 durch ein ganzes Kompendium von Lob-, Verkündigungs-, ja Gebetsvokabular deutlich macht.

Gottes מלכות wird in Ps 103 und wiederum besonders betont in Ps 145 zudem als Reflexionsbegriff mit vermittelnder Funktion verwendet. Dies geschieht mit Blick auf das Gottesbild, wie auch im Bereich des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln. Wie geschieht das?

In beiden Psalmen ist mit dem מלכות-Begriff ein Höhepunkt in der Beschreibung der Universalität göttlichen Handelns und menschlichen bzw. geschöpflichen Lobens, Bezeugens, Erzählens verbunden. Neben der Funktion des alphabetischen Akrostichons in Ps 145 spielen dabei in beiden Psalmen zeitliche Aspekte eine herausgehobene Rolle. Vor allem aber ist wichtig, dass der in den Psalmen gezeichnete zeitliche Rahmen gefüllt wird durch die Dynamik von individuellen und kollektiven Aussagen, sowie durch die Dynamik der Interaktion von göttlichem und menschlichem Handeln.

Die individuellen Perspektiven auf den einzelnen Beter oder bestimmte Gruppen als Nutznießer der göttlichen Herrschaft werden dabei also nicht ausgeblendet, sondern in den universalen Horizont integriert. In beiden Psalmen

⁹ Vgl. zusammenfassend M. LEUENBERGER, Jhwh-König-Theologie, mit weiterführender Literatur.

wird dies durch die Komposition deutlich: Ps 103 beschreibt einen Weg vom Leben des Einzelnen über die kollektive Erfahrung der Vergänglichkeit hin zum universalen Lob der Werke Gottes. Von der Ermöglichung „meines Lebens“ (נפשי, s. den Rahmen des Psalms in den V. 1f. und 22) durch Gott, über seine Bundestreue gegenüber der Gemeinschaft der Kinder Israels (בני ישראל, s. V. 7), hin zu seinem Königtum über „das All“ (הכול) im Abgesang der V. 19ff.¹⁰

Ps 145 stellt Gottes מלכות noch deutlicher als zentrales Element des Textes vor und unterstreicht dessen universale Geltung durch die Häufung des Begriffs in verschiedenen Perspektiven in der Klimax des Psalms (מלכות – מלכותו – מלכותך).

Auch in Ps 145 findet sich die Dynamik von individuellen und kollektiven Aussagen, die in das universale Lob des göttlichen Königtums mündet, in das „alles Fleisch“ (כל־בשר, s. V. 21) ebenso einstimmt wie „mein Mund“ (פי, s. V. 21). Das Zentrum des 145. Psalms enthält auch die Aussage größtmöglicher zeitlicher Ausdehnung, die gesteigerte Allzeitigkeit der כל־עלמים, einer für den hebräischen Text masoretischer Tradition in dieser Form singulären Konstruktion, die die zentralen Verse des Psalms mit seinem Rahmen verbindet.¹¹

Ein weiteres Element, das die den Texten eigene Methodik von Verdichtung und Entfaltung unterstreicht, ist der Einsatz der sogenannten „Gnadenformel“ aus Ex 34,6f., die in sich schon eine Zusammenfassung darstellt und Reflexion sowie Integration spannungsvoller Leitdifferenzen bietet.¹² So wird Geschichtserinnerung und mit ihr das Wissen über Gottes Handeln kondensiert. Beide Texte entfalten diesen zentralen Satz auf unterschiedliche Art und Weise und verbinden ihn mit dem Bild von Gottes Königtum, das sein Handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bündelt und so gleichsam zu einem Wirkungsbereich macht, in welchem Generationen von Menschen stehen, sich erinnern, loben und klagen, Gottesfurcht weitergeben, erzählen. Das Erzählen von Geschichte kann kondensiert werden in Begriffen – in unserem Fall beispielhaft im Begriff der מלכות/βασιλεια – aus denen heraus sich dann wieder Geschichten entwickeln lassen. Nur ein Beispiel sind hier, in unserem speziellen Fall, die Gleichnisse zum Reich Gottes in den Texten des Neuen Testaments.

Der integrative Charakter des מלכות-Begriffes lässt sich auch an der von Ps 103 und Ps 145 betonten Reziprozität menschlichen und göttlichen Handelns ablesen, seiner Dialogizität, wie Franz Rosenzweig es nennen würde. Vor allem für Ps 145 und sein Verständnis von Gottes מלכות ist dieser Aspekt zu betonen. In der Kommentierung jenes Textes wurde häufig auf die unbestritten starken theologischen Beschreibungen abgehoben. Dieser Text steckt aber auch voller An-

10 S. zu Text, Übersetzung und Deutung von Ps 103 bspw. J. SCHNOCKS, Barmherzigkeit und Königtum Gottes, mit weiterführender Literatur.

11 S. zu Text, Übersetzung und Deutung von Ps 145 bspw. F. NEUMANN, Schriftgelehrte Hymnen, mit weiterführender Literatur.

12 Vgl. J. SCHNOCKS, Barmherzigkeit und Königtum Gottes 231 u. ö.

thropologie und lebt gerade von der Verschränkung theologischer und anthropologischer Aussagen. Zum zweiten ist für die gesamte Theologiegeschichte des Reiches Gottes die Frage nach dem Verhältnis göttlichen und menschlichen Handelns zentral.¹³ Der Clou in vielen Reich-Gottes-Texten (antiker wie späterer) ist neben der Frage nach Zeit und Ort dieses Reiches Gottes gerade die Frage nach dem Handeln Gottes und der Partizipation des Menschen.

In beiden Texten, Ps 103 und Ps 145, lassen sich Beispiele für diese Dynamik finden. So sind die mit מעשה bezeichneten Werke Gottes, das, was Gott gemacht hat, in Ps 145,4 Gegenstand des Lobes, in V. 9 sind sie Referenzpunkte des göttlichen רחם, in V. 10 schließlich sind sie Subjekte des Gotteslobes. Letzteres ist im hebräischen Text masoretischer Tradition nur noch in Ps 103,22 der Fall.

Ps 145,10 verbindet Gottes Werke mit den חסידים, die ebenfalls mit dem Possessivsuffix der 2. Pers. Sg. m. auf JHWH bezogen sind. Mit den חסידים tritt eine neue Größe in den Text von Ps 145 und seinen Dialog verschiedener Menschengruppen mit Gott ein, eine Größe, die aber zurückgreift auf die Beschreibung Gottes als mit „großer חסד“ ausgestattet in V. 7, welche auch für Ps 103 eine wichtige Rolle spielt. Mit der Gruppe der חסידים werden offenbar Menschen mit einer besonderen Aufmerksamkeit für das vorgängige חסד-Handeln Gottes benannt, die aus ihrer Erkenntnis, dass Gott und חסד zusammengehören, praktische Konsequenzen ziehen: im Gotteslob, in der Weitergabe des Wissens über die חסד-Geschichte Gottes mit seinem Volk, in konkreten Taten der חסד an denen, die es nötig haben. Die Haltung der Gottesfürchtigen, die auch in Ps 103 mehrmals gegenüber Gottes sind, antwortet in Ps 145 direkt auf Gottes „zu fürchtende Taten“, seine נוראות.

Der Mensch, den die Ps 103 und 145 im Blick haben, steht innerhalb der Spannung von Erfahrungswirklichkeit, die Hunger, Unterdrückung und Bedrohung umfasst, und Zusage der göttlichen Zuwendung mit Gott selbst und seiner Mitwelt im Dialog. Dies geschieht laut Ps 103 und 145 vor dem Horizont der מלכות Gottes, die diese Leitdifferenzen menschlichen Lebens vor und Redens von Gott integriert. In Ps 103 geschieht dies im abschließenden Bezug auf Gottes מלכות, nachdem Höhen und Tiefen des Menschseins, sowie verschiedene Seiten des Handelns Gottes thematisiert wurden, in Ps 145 durch die Zentralstellung des מלכות-Begriffs.

Das bisher Skizzierte trägt zudem bei zur Reflexion, Integration und Transformation von Gott-König-Traditionen im Begriff der מלכות. An und mit der Vorstellung von Gott als König wurde produktiv theologisch gearbeitet, darüber

13 Ein beispielhafter Blick in die Rezeptionsgeschichte von Text und Thema, z. B. in der Auslegung Samson Raphael Hirschs zu Ps 145, verleiht dieser Feststellung Tiefenschärfe: Samson Raphael Hirsch entfaltet an der Gegenüberstellung von „Frommen“ und „allem Fleisch“ einen Teil seiner Gemeintheologie, deren Leitmotiv die Realisierung des Reiches Gottes ist. Vgl. S.R. HIRSCH, Die Psalmen 352f.

gibt der Psalter beredt Aufschluss. Die Verwendung und Kontextualisierung des Terminus מלכות stellt hierbei eine besondere Stufe dieses Diskurses dar. Hierzu zwei kleinere Stichproben:

Ps 103,19 verbindet Gottes מלכות mit seinem Thron im Himmel, der auch aus anderen Psalmen bekannt ist.¹⁴ In den meisten Fällen ist er dort mit dem Zion und seinem Tempel verbunden. Durch die Situierung des Thrones im Himmel in Ps 103 wird nun die Dimension der Höhe unterstrichen, die sich mit den Aussagen zu Höhe und Weite in den V. 11 f. verbinden lässt. Gott hat seinen Thron zwar im Himmel errichtet, aber seine מלכות herrscht über allem. Nicht der irdische Thron Gottes auf dem Zion verbindet Himmel und Erde, sondern Gottes מלכות, die überall und zu aller Zeit ist. Verortung und Entgrenzung werden verbunden. Dies weist wiederum auf Universalität, zeitliche und räumliche Umfassung, die dem menschlichen Lob bzw. Gebet korrespondiert.

Ps 145 ruft mit V. 3 die Tradition der Jerusalemer Theologie auf und transformiert sie gleichzeitig (vgl. Ps 48,2 und Ps 96,4). V. 3a bildet eine Art „Kehrvers“ der JHWH-Königspsalmen, findet er sich doch in Ps 48,2a und Ps 96,4a (par. 1 Chr 16,25) an prominenter Stelle. Die schöne Anapher מהלל מאד, die die Tätigkeit des Lobens besonders unterstreicht, findet sich überhaupt nur an den genannten Stellen. Der erwähnte „Kehrvers“ wird an allen drei Belegstellen verschieden weitergeführt:

Ps 48,2

גדול יהוה ומהלל מאד
בעיר אלהינו הריקדשו:

Groß ist JHWH und sehr gelobt
in der Stadt unseres Gottes, der Berg seiner Heiligkeit.

Ps 96,4

כי גדול יהוה ומהלל מאד
נורא הוא על־כל־אלהים:

Denn groß ist JHWH und sehr gelobt
zu fürchten ist er über allen Göttern.

14 Beispielsweise in Ps 11,4; 29,10 und 93,2 und verbunden mit Gottes Richterstuhl in Ps 9,5.8. Außerdem ist im Psalter von JHWHs Thronen die Rede, so z. B. in Ps 55,20; 68,17 und 113,5, auch als Thronen über/auf den Cherubim in Ps 80,2 u. ö.

Ps 145,3

גדול יהוה ומהלל מאד

ולגדלתו אין חקר:

Groß ist JHWH und sehr gelobt
und seine Größe ist unerforschlich.

Interessant an dieser Zusammenstellung ist, dass die ersten beiden Belege jeweils eine weitere Größe zu JHWH ins Verhältnis setzen. In Ps 48,2 ist es die Gottesstadt, Jerusalem, an der Gottes Größe erfahrbar wird (Ps 48,9). Die Wahrnehmung Zions als fest gebauter, uneinnehmbarer Stadt, als Schönheit und Königssitz führt zur Erkenntnis über das Wesen des Gottes, der sich mit ihr verbunden hat. In Ps 96,4 werden JHWH „die Götter“, im folgenden Vers präzisiert als „die Götter der Völker“, gegenübergestellt. Die Fremdgötterpolemik, die hier mit der Prädikation JHWHs als „sehr gelobt“ einhergeht, verbindet die Zwillingpsalmen 96 und 97 miteinander (Ps 97,7.9) und prägt die Sammlung der JHWH-König Psalmen (JHWH-König-Komposition Ps 93–100) allgemein. Gott unterscheidet sich von den „Göttern der Völker“ gemäß diesen Texten dadurch, dass er als König zugleich gerechter Richter und Schöpfer der ganzen Erde ist, in ihm also alle Dimensionen des göttlichen Königtums kombiniert sind. Der Aspekt, der mit der Fortführung des Verses in Ps 145,3 hinzutritt, ist nun die Grenzenlosigkeit des Erforschens der göttlichen Größe. Die Themen „Gottesstadt“ und „Götzenpolemik“ hingegen spielen in Ps 145 insgesamt explizit keine hervorgehobene Rolle.

Ps 145,3 macht גדל zur Leitwurzel und damit deutlich, dass Gottes Größe sich nicht (nur) als sichtbare Macht in Form einer befestigten Stadt und nicht (nur) angesichts konkurrierender Götter manifestiert, sondern gerade in der Erkenntnis des Einzelnen, dass sein Forschen und Denken diese Größe niemals ganz erfassen können – der das Loben aber trotzdem nicht sein lässt. Das Erforschen der göttlichen Größe und damit die Auseinandersetzung mit seinem Königtum kann an allen Enden der Erde geschehen und kommt dabei weder an eine räumliche, noch eine zeitliche Grenze.¹⁵

Auch an dieser Stelle zeigt sich im Bild der מלכות Gottes die gegenseitige Bezogenheit göttlichen und menschlichen Handelns. Vor dem Horizont des Reiches Gottes werden durch alle Zeiten immer wieder Verhältnisbestimmungen

15 Die Septuaginta gibt das hebräische Wort חקר mit *πέρας* wieder und weist somit sowohl auf eine räumliche, als auch auf eine zeitliche Grenze. Die räumliche Konnotation erschließt sich zum Beispiel aus Stellen wie Ps 71,8 LXX, wo von der Herrschaft des Königs bis zu den Enden der Erde die Rede ist. Der zeitliche Aspekt geht aus Stellen wie 2 Makk 5,8 LXX hervor, wo *πέρας* das Lebensende bezeichnet, ebenso aus der Bitte des Beters von Ps 38,5 LXX.

von göttlicher und menschlicher Macht und Ohnmacht diskutiert, Diskurse, die uns bereits die Psalmen zeigen und im Begriff der מלכות pointieren.

Der Begriff der מלכות bündelt Gottes königliches Handeln und ist als solcher Inhalt menschlichen Handelns, nämlich Inhalt menschlicher Kommunikation im Erinnern, Erzählen, Bekanntmachen. So wird in diesen Texten ein Zusammenhang von göttlichem und menschlichem Handeln hergestellt – die jüdische Tradition hat die Einsicht in diesen Zusammenhang von menschlichem und göttlichem Handeln einmal folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Wenn mein Volk ablehnt, mich auf der Erde als König zu verkünden, wird auch im Himmel das Königtum enden.“¹⁶ Gottes Königtum hängt allein vom Menschen ab? Eine steile These, die die Poeten von Ps 103 und 145 wohl so nicht unterschreiben würden. Aber der Zusammenhang von göttlichem und menschlichem Handeln ist da und wurde in der Geschichte der Vorstellung vom Reich Gottes immer wieder diskutiert. Denken könnte man hier zum Beispiel an das Reich Gottes als zentralen Verkündigungsinhalt der Predigt Jesu, an die Aussage, dass das Reich Gottes unter bzw. zwischen den Menschen zu finden sei, sowie an die nicht biblische aber in der Geschichte der Kirche viel verwendete Vorstellung, dass Menschen am Reich Gottes bauen.

Diese herausgehobene Funktion der Sprache, des menschlichen Sprechens für das Bild Gottes als König und seinem Handeln als einem Königtum, wie wir sie in Ps 145 finden, tritt aus anderen zentralen Texten zu dieser Tradition weit weniger stark hervor, ist aber durchaus angelegt. So beispielsweise, wenn bei Deuteronomus das Königtum Gottes als Inhalt der Verkündigung des Freudenboten gilt (Jes 52,7), oder wenn im JHWH-König-Psalms Ps 47 Gott unter Jubel aufsteigt, die angemessene Reaktion auf sein königliches Herrschen der Gesang ist (s. auch Ps 95; 96). Der Aspekt, den Ps 145 deutlich verstärkt, ist derjenige des Erzählens, Verkündens, Bekennens, ja, des Erkennens bzw. auch des Zu-Erkennen-Gehens. In Ps 103 wäre in diesem Kontext vor allem auf das Segnen Gottes zu verweisen, zu welchem im Rahmen des Textes aufgefordert wird.

An und mit der Vorstellung von Gott als König wurde produktiv theologisch gearbeitet, darüber gibt der Psalter beredt Aufschluss. Die Verwendung und Kontextualisierung des Terminus מלכות stellt hierbei eine besondere Stufe dieses Diskurses dar.

16 Ausspruch Gottes an die Engel in ExRab 23,1. Auch Franz Rosenzweig reht sich in diese Tradition ein und setzt sich mit ihr auseinander, s. dazu im Folgenden.

3. Grundlinien der Rezeption von Psalmen und Psalter bei Franz Rosenzweig

Warum kommt – angesichts der Regale-füllenden Bibliothek von Franz Rosenzweig – gerade seiner Rezeption der Psalmen eine wichtige Stellung zu?

„Es steckt eigentlich alles darin, was in mir steckt, also natürlich auch alle Einflüsse auf mich,“¹⁷ sagt Franz Rosenzweig einmal über sein komplexes Hauptwerk, den 1921 erschienenen Stern der Erlösung.¹⁸

Verschiedene Beiträge in der Forschung zu Leben und Werk Franz Rosenzweigs sind jener von Rosenzweig selbst gelegten Spur gefolgt und haben gefragt, aus welchen Quellen dieser Denker schöpfte.¹⁹ Zu diesen Quellen gehören neben vielen anderen die Texte der hebräischen Bibel. Diese Einsicht scheint banal, ist aber in der Forschung zum Teil noch wenig ausgeschöpft. Der Einfluss biblischer Texte, die für Franz Rosenzweig in seiner Übersetzungstätigkeit, aber vor allem auch vermittelt durch Gebet und Liturgie stets präsent waren, lässt sich nicht nur für den Stern, sondern für sein Gesamtwerk wohl kaum überschätzen. Biographisch war es vor allem auch Rosenzweigs (Wieder-)Entdeckung der Welt der Liturgie, mit ihren Gesten, Festzeiten, Texten, Gebeten, die am Anfang seines „neuen Denkens“²⁰ stand.

Als Gebetbuch Israels nimmt der Psalter einen besonderen Platz in Franz Rosenzweigs Werk ein. Der Psalter mit seiner Art, Theologie zu verdichten, sowie die aus ihm erwachsene jüdische Liturgie hängen eng mit der rosenzweigschen Auffassung vom Reich Gottes zusammen und zeigen so paradigmatisch, wie sich Text- und Themengeschichte treffen und teilhaben an einer „Theologie des Psalters“.²¹ Dieses Unternehmen ist insofern etwas experimentell, als dass Franz Rosenzweig sich nicht direkt auf die oben angesprochenen Ps 103 und 145 oder auf sonstige königstheologische Psalmen bezieht und insgesamt sehr frei mit biblischen und anderen Traditionstexten umgeht. Zitate sind in seinem Werk nur

17 F. ROSENZWEIG, Der Mensch und sein Werk I 604.

18 Zur Religionsphilosophie Franz Rosenzweigs in seinem Hauptwerk, dem Stern der Erlösung, s. immer noch grundlegend S. MOSÈS, System und Offenbarung.

19 Vgl. nur die verschiedenen Beiträge in M. BRASSER, Rosenzweig als Leser.

20 Vgl. die Beiträge in W. SCHMIED-KOWARZIK, Franz Rosenzweigs „neues Denken“.

21 Folgendes Zitat mag schon einmal illustrieren, welche Bedeutung die Psalmen mit ihrem theologisch-integrativen Charakter für Franz Rosenzweig haben: „In der Gegenwart weicht die Erzählung der unmittelbaren Wechselrede, denn von Gegenwärtigen, seien es Menschen oder Gott, lässt sich nicht in der dritten Person sprechen, sie können nur gehört und angesprochen werden. Und im Buch der Zukunft herrscht die Sprache des Chors, denn das Zukünftige erfasst auch der Einzelne nur wo und wenn er Wir sagen kann.“ (F. ROSENZWEIG, Der Mensch und sein Werk III 151). Für Franz Rosenzweig weicht in den Psalmen die Erzählung der Wechselrede. Der Psalter ist damit ein Buch der Gegenwart, aber gleichzeitig auch eines der Zukunft.

teilweise als solche gekennzeichnet, er verbindet alttestamentliche Texte mit Texten der jüdischen Liturgie mit neutestamentlichen Texten mit Paraphrasen und Goetheziten und natürlich mit all seinen eigenen Gedanken. So soll in diesem Abschnitt zunächst auf die Bedeutung der Psalmen für Franz Rosenzweigs Denken allgemein eingegangen werden. Diese wird im dann folgenden Abschnitt probeweise auf ihre Verbindung zu einem für Franz Rosenzweig zentralen Begriff, dem Reich Gottes, hin befragt.

In den verschiedensten Gattungen seines Wirkens füttert Franz Rosenzweig seine Gedankengänge immer wieder mit expliziten und impliziten Psalmenziten.²² Einen herausgehobenen Stellenwert nimmt in seinem Hauptwerk und dessen Architektur die Psalmengruppe 111–118 und innerhalb dieser noch einmal besonders der in dieser Gruppe auch kompositionell zentrale Ps 115 ein. An seiner Diskussion dieser Texte wird vor allem eine Grundlinie seines Denkens besonders deutlich: Die den gesamten Stern prägende Dynamik vom „Ich“ zum „Wir“. Diese Dynamik fand Rosenzweig auch in den Texten des Psalters. Aus mehreren seiner Briefe geht hervor, dass ihn die Frage nach dem „Ich“ der Psalmen beschäftigte.²³ In der Hallel-Gruppe der Ps 111–118 entdeckte er die „Gruppe der reinen Wir-Psalmen“²⁴, eine „vollkommene Illustration der Grammatik“²⁵ dieses Abschnitts des Stern.

Hier sind nun zumindest einige rudimentäre Bemerkungen zur Architektur des Stern am Platze. Franz Rosenzweig errichtet mit seinem Stern ein komplexes Gebäude, ein architektonisches Gesamtkunstwerk mit tragenden Säulen, verschiedenen Türen, möglichen Zu- und Ausgängen, Zierelementen und verwindelten Gängen.

Die Ausführungen Franz Rosenzweigs zur Hallel-Gruppe der Ps 111–118 finden sich im zweiten Teil des Stern.²⁶ Nachdem Franz Rosenzweig im ersten Teil seines Werkes die drei Grundelemente der Wirklichkeit, Gott, Mensch und Welt, als Einzelemente betrachtet hatte, geht es in diesem zweiten Teil um die Be-

22 Neben dem Hauptwerk Franz Rosenzweigs lassen sich hier seine zahlreichen Briefwechsel nennen (so die Briefe an seine Geliebte Margrit Rosenstock-Huessy und deren Mann Eugen Rosenstock-Huessy, vgl. GB 1918, 52; GB 1918, 62 (ich zitiere die Gritli-Briefe im Folgenden nach der elektronischen Ausgabe, jeweils mit Jahreszahl und Seitenzahl im entsprechenden Dokument, vgl. <http://www.erhfund.org/the-gritli-letters-gritli-briefe/>, Stand: 23. 1. 2018), aber auch seine Schriften zur Pädagogik (vgl. nur F. ROSENZWEIG, Zur jüdischen Erziehung).

23 Z. B. GB 1918, 35; s. auch GB 1919, 134.

24 F. ROSENZWEIG, Stern 279. Hier nennt er ausdrücklich den „hundertelften bis zum hundertachtzehnten“ und erweitert dadurch die klassisch als Pessach (oder Ägyptisches) Hallel bezeichnete Gruppe 113–118 um die beiden alphabetisch-akrostischen Psalmen 111 und 112.

25 GB 1918, 169.

26 Die entscheidenden Paragraphen 251–254 (in der hier zitierten Ausgabe S. 278–282) sind mit folgenden sprechenden Randtiteln versehen: „DAS WORT GOTTES“ (251), „Die Sprache der Psalmen“ (252), „Grammatische Analyse des 115. Psalms“ (253) und „Die Verewigung des Wunders“ (254) versehen.

ziehung jener drei Grundelemente zueinander. Diese Beziehung fächert Franz Rosenzweig in einem Triptychon aus Schöpfung, Offenbarung und Erlösung auf, das nicht nur die drei Bücher des zweiten Teils des Stern, sondern gleichermaßen noch einmal den dreiteiligen Gesamtaufriß des Werkes prägt. Jede Tafel dieses Triptychons in Teil zwei des Stern illustriert er dabei mit Hilfe eines biblischen Textkorpus: Der Schöpfungserzählung aus Gen 1 für die Schöpfung, die Gott und Welt verbindet, dem Hohelied für die Offenbarung, die Gott und den Menschen verbindet und den Psalmen, genauer den Ps 111–118, für die Erlösung, die Mensch und Welt verbindet. Der Titel dieses dritten Teils des zweiten Buches lautet, sprechend für unser Thema, „Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs“. Mit diesem Teil bereitet Franz Rosenzweig die Leserin sowohl theologisch als auch was die verwendeten Referenztexte betrifft auf den dritten Teil des Stern vor. Der Weg von „Theologie“ zu „Liturgie“ führt über die Psalmen.

In den liturgisch gewichtigen Texten der Ps 111–118,²⁷ so die Auslegung und Anwendung Franz Rosenzweigs, findet sich das, was einen Psalm fundamental ausmacht. Die eschatologische Thematik des „Wir“ mit ihrer Bedeutung für die Gegenwart, den Augenblick und damit auch die wirklichkeitsverändernde Kraft des Gebets in der reziproken Beziehung von Gott und Mensch. Ps 115 steht in der Mitte dieser „Wir“-Komposition und nimmt in Franz Rosenzweigs „Grammatik“ noch einmal einen herausgehobenen Stellenwert ein.²⁸

„Er beginnt und schließt als einziger unter allen Psalmen überhaupt mit einem gewaltig betonten Wir,“ schreibt Franz Rosenzweig.²⁹ Auf den beiden Seiten des Stern, auf denen er sich explizit mit Ps 115 auseinandersetzt, bietet Franz Rosenzweig gewissermaßen einen Midrasch dieses Textes. Dies wird deutlich, wenn man die Zitate (Wortverbindungen, Halbverse und Verse) aus Ps 115 im Textverlauf markiert.³⁰ Eine ausführliche Diskussion sowohl des Psalms als auch der Auslegung bzw. Verwendung durch Franz Rosenzweig muss an dieser Stelle

27 Das Hallel (auch Ägyptisches Hallel oder Pessach-Hallel genannt) ist zentraler liturgischer Teil unter anderem der jüdischen Wallfahrtsfesten. Zentrales Thema der Ps 111–118 ist die Erinnerung an die Befreiung Israels aus Ägypten, die für die Geschichte von der Vorstellung von Gott als König eine wichtige Rolle spielt, wie nicht nur die Ps 103 und 145 zeigen. Zu dieser Psalmengruppe s. jetzt J. GÄRTNER, Exodus Psalm 114, 71–87 mit weiterführender Literatur.

28 M. FRETTLÖH, Gott segnen, untersucht das Thema der Reziprozität menschlichen und göttlichen Handelns an exakt dem Psalm, der für Franz Rosenzweig von so großer Bedeutung war (ein Verweis darauf findet sich daselbst in Fn 11). Aus diesem Beitrag wird bereits deutlich, weshalb Franz Rosenzweig an die Psalmen allgemein und den 115. Psalm im Besonderen so fruchtbar anknüpfen konnte. N.M. SAMUELSON, Tracing Rosenzweig's Literary Sources, untersucht die Verwendung des 115. Psalms im dritten Buch des zweiten Teils des Stern genauer und bringt sowohl die rabbinische Auslegung, als auch Gedanken Maimonides', also weitere, Franz Rosenzweigs Aufnahme von Ps 115 informierende Quellen, ins Spiel.

29 F. ROSENZWEIG, Stern 280.

30 Siehe dafür N.M. SAMUELSON, Tracing Rosenzweig's Literary Sources 484f.

ausbleiben.³¹ Wichtig für unsere Frageperspektive ist vor allem folgende Einsicht: Franz Rosenzweig verbindet das „Wir“, bzw. genauer die verschiedenen „Wir“-Aussagen des Psalms mit der alles bestimmenden Dynamik des „Nochnicht der Gegenwart“³² zum „Triumph des Vertrauens, das die künftige Erfüllung vorwegnimmt“.³³ Diese enge Verbindung von sozialer und temporaler Struktur wird für die im letzten Abschnitt dieses Beitrags folgenden Überlegungen zum Reich Gottes bei Franz Rosenzweig erneut in den Fokus rücken.

Damit bildet der Abschnitt über die Psalmen zugleich einen Ausblick auf den dritten großen Teil des Stern, der aus den vorher beschriebenen Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Welt die Frage gewinnt, wie die Gemeinde Gottes in der Zeit leben kann und soll. Im Fokus dieses letzten Teils des Stern stehen Gebet und Liturgie und als Ziel dieser Hinwendung zu Gott und der Vergemeinschaftung im gemeindlichen Beten das Reich Gottes.

Grundzüge der psaltertheologischen Fundierung dieses Begriffes im Werk Franz Rosenzweigs sollen im abschließenden Abschnitt dieses Beitrags skizziert werden.

4. Synthese – Ein psaltertheologischer Reflexionsbegriff wiederentdeckt im Werk Franz Rosenzweigs

Wer stellt die Verbindung her? Wirklich Franz Rosenzweig selbst, oder die Rezeption bestimmter Psalmen und der Schriften Franz Rosenzweigs?

Die wahrscheinlich engste Verbindung von Psalterrezeption und dem Motiv des göttlichen Königtums begegnet uns in verschiedenen Liturgien der jüdischen und christlichen Tradition. Ein beredtes Beispiel ist die Aufnahme von Ps 145 als sogenanntes 'Aschre in die tägliche jüdische Liturgie, die Zentralstellung des Reiches Gottes in Gebeten wie dem im Vorspann dieses Beitrags zitierten Alejnu oder dem Vater Unser sowie die Verbindung von Königstheologie und Eucharistie in verschiedenen christlichen Traditionen.

Ich kreuze den Weg der מלכות Gottes in diesem Beitrag an einem anderen, aber mit dieser liturgischen Geschichte verbundenen Punkt: in den Gedanken des jüdischen Gelehrten Franz Rosenzweigs, von denen im vorausgegangenen Abschnitt bereits Grundzüge skizziert worden sind. Nun spulen wir noch einmal zurück, in die 20er-Jahre des 20. Jahrhunderts, in die Hochzeit seines Lernens und Lehrens. Hier finden wir uns in einer belebten, dynamischen Zeit der

31 Siehe dazu die bereits erwähnte Literatur.

32 F. ROSENZWEIG, Stern 280.

33 F. ROSENZWEIG, Stern 281.

Wissenschaft auf allen ihren Feldern.³⁴ Sie konzentriert sich stärker denn je auf das Subjekt, verbunden mit der Erkenntnis, dass die eigene Position, sei es die der Physikerin oder die des Philosophen, bei der wissenschaftlichen Arbeit immer eine Rolle spielt. In der Medizin kommt durch die psychosomatische Forschung mehr und mehr der ganze Mensch in den Blick, das Theater entwickelt neue Formen der Darstellung, Karl Barth wendet sich mit seiner dialektischen Theologie gegen die für ihn in Zweifel geratene liberale Theologie und auch in diversen anderen Wissenschaften bricht man auf die eine oder andere Weise zu neuen Ufern auf. Besonders in solchen Zeiten des Umbruchs stellt sich die Frage nach dem Umgang mit theologischen und philosophischen Traditionsbegriffen und nach ihrer Integration in das jeweilige Weltbild.

Das Motiv von Gottes Königtum, seinem Reich,³⁵ nimmt als jüdischer (und christlicher) Traditionsbegriff eine zentrale Stellung in Franz Rosenzweigs Denken ein und ist ein Beispiel für eine solche Arbeit an theologischen Begriffen auf Grundlage überlieferter Traditionen und Texte und der Konfrontation mit dem aktuellen geschichtlichen Kontext.

Um der Frage nachzuspüren, wie Rosenzweig Gott, Mensch und Welt vor dem Horizont des Reiches Gottes verortet und zueinander in Beziehung setzt, werfe ich zunächst einen kurzen Blick auf den Ort des Reiches Gottes in der Architektur des Stern, die bereits für die Überlegungen zur Aufnahme der Psalmen durch Franz Rosenzweig eine Rolle spielte. Überall in diesem Gesamtkunstwerk sind sowohl Bezüge zum Psalter, als auch Überlegungen zum Reich Gottes zu finden. Gebündelt bilden letztere unter dem Titel „Die Möglichkeit, das Reich zu erbeten“ schließlich die Einleitung zum dritten und letzten Teil des Stern, seinem Finale, seiner Zielbestimmung. Sehen wir uns die Titel der anderen beiden Einleitungen an, wird schon etwas von der Dynamik des Stern deutlich. „Über die Möglichkeit, das All zu erkennen“ führt ein in die Auseinandersetzung mit den philosophischen Voraussetzungen, der Basis der Überlegungen, die die Grundelemente Gott, Mensch und Welt jeweils für sich betrachtet. „Über die Möglichkeit, das Wunder zu erleben“ bildet die Brücke in das Herzstück des Stern, in den Versuch, die „wirkliche Welt“, die Welt, die sich dem Menschen in der lebendigen, alltäglichen Erfahrung darstellt, aufzuschließen. Nach Rosenzweig

34 Zur Stimmung der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts vgl. als Zeitzeugen zum Beispiel E. ROSENSTOCK-HUESSY, Ja und Nein.

35 Franz Rosenzweig spricht vom „Reich Gottes“, manchmal auch einfach nur vom „Reich“, bisweilen auch vom „Himmelreich“. Dass der Begriff des „Reiches“ in seiner Zeit ein politisch bedeutsamer Begriff war, geht aus vielen seiner Schriften und denen seiner Zeitgenossinnen und -genossen hervor. Vgl. nur GB 1918, 169, wo er Margrit Rosenstock-Huessy den Zusammenhang von „Reich Gottes“ und „Reich der Welt“ auseinandersetzt, s. auch GB 1917, 6. Zu Aspekten des Zusammenhangs von Religion und Politik im Werk Franz Rosenzweigs s. J. KOHR, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...“.

kann diese Welt nur erschlossen werden mittels Betrachtung der Beziehungen zwischen Gott, Mensch und Welt, die sich als Schöpfung, Offenbarung und Erlösung manifestieren. „Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten“ schließlich führt in den vielleicht praktischsten Teil des Stern, den die Frage leitet, wie Menschen angesichts des kommenden Reiches Gottes in der Zeit leben, als Einzelne, vor allem aber auch als Gemeinschaft. Die zentrale Verbindung zwischen einer zukünftigen, einer endgültigen Erlösung, dem Kommen des Reiches, und dem Leben in der Zeit sah er in der Liturgie von Synagoge und Kirche³⁶ und ihrem Auftrag, „die Welt zu ordnen für das Königtum des Gewaltigen“.

Dabei kommt den Psalmen eine Schlüsselfunktion zu, wie besonders eindrücklich die bereits erwähnten Paragraphen des Stern zusammenfassen, in denen Rosenzweig explizit auf die Psalmengruppe 111–118 Bezug nimmt.

Ich nenne im Folgenden, in Weiterführung der unter 3. zusammengestellten Beobachtungen zu Franz Rosenzweigs Verwendung der Psalmen allgemein, einige interessante Punkte der psaltertheologischen Fundierungen seiner Ausführungen zum Reich Gottes, die sich diskursiv mit Grundlinien des מלכות-Begriffs in den Ps 103 und 145 in Beziehung bringen lassen.

„[...] und nun in diesem Aber steigert sich der Chor zum ungeheuren Unisono des allstimmigen, alle künftige Ewigkeit ins gegenwärtige Nun des Augenblicks kohortativ hineinreisenden Wir: Nicht die Toten, wahrhaftig nicht – ‚aber Wir, wir loben Gott von nun an bis in Ewigkeit‘. [...] Die Wir sind ewig; vor diesem Triumphgeschrei der Ewigkeit stürzt der Tod ins Nichts. Das Leben wird unsterblich im ewigen Lobgesang der Erlösung.“³⁷

Der Begriff der „Ewigkeit“ spielt in Franz Rosenzweigs Werk eine zentrale Rolle, vor allem im dritten Teil des Stern ist er immerzu präsent. Der Ausgriff auf die Ewigkeit ergibt sich für ihn biographisch vor allem aus dem Erleben des 1. Weltkrieges.³⁸ Mit Rückgriff auf Ps 115,17 sind es für Rosenzweig dabei nicht die Toten, die Gott loben, sondern „wir“. „Wir“ nehmen die Zukunft vorweg, im Augenblick. Dies geschieht in Gebärde und Gebet, ganz konkret im Psalmengebet, in dem für Franz Rosenzweig per se Zukünftiges vorweggenommen wird. Auch das Reich Gottes wird als etwas Zukünftiges vorweggenommen, gerade in

36 Dem jeweiligen Bild von Juden- und Christentum, das Rosenzweig in diesem Kapitel entwirft und das Impulse sowohl für berechtigte Kritik an den getroffenen Zuschreibungen als auch für ein jüdisch-christliches Gespräch zum Reich Gottes bietet, kann an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden. S. dazu aber z. B. W. SCHMIED-KOWARZIK, Hans Ehrenbergs Einfluß.

37 F. ROSENZWEIG, Stern 281.

38 S. dazu mit entsprechenden Zitaten aus verschiedenen Briefwechseln Rosenzweigs, E. MEIR, Differenz und Dialog, 189. Auch seine schwere Krankheit, an der er bereits im Alter von 43 Jahren stirbt, führt ihn immer wieder zu Überlegungen über das Leben im Angesicht des Todes, vor dem Horizont der Ewigkeit. Die Thematik umschließt den Stern gleichsam, der mit den Worten „Vom Tode“ beginnt und mit dem Ausblick „ins Leben“ mündet.

seiner spezifischen Universalität, die uns in Texten wie Ps 103 und 145 begegnet und die sich laut Franz Rosenzweig durch die Einheit Gottes und der Menschheit auszeichnet. Der Augenblick, das „Jetzt“, der Moment des Beters, bedarf für Franz Rosenzweig dabei der zyklischen Wiederholung, der Institutionalisierung, um als solcher erfahrbar zu werden und zu bleiben. Die Ewigkeit wird dabei nicht von der Zeit abgetrennt – das kritisiert er am System Georg Wilhelm Friedrich Hegels mit seiner Verabsolutierung der Zeit und so auch der Geschichte –, sondern mit ihr verbunden. In diesem Konzept geht der Schrei des Einzelnen, des „Ich“, nicht in einem System unter, sind die Grenzen des Denkens nicht mit der Wirklichkeit identisch.³⁹ Vereinfacht gesagt: Das Reich Gottes ist ein Thema der Zukunft – ebenso aber auch eines der Gegenwart und Vergangenheit, in unseren zeitlichen Kategorien gesprochen. Mit Ps 145: es ist ein Thema der Hoffnung auf die Vernichtung der Frevler und das Lob allen Fleisches – ebenso aber eines des einzelnen Beters, der Gott im Augenblick des Gebets als „meinen König“ ansprechen kann und es ist ein Thema der Erinnerung an die Taten Gottes im Exodus und in der Wüste, die auf sein Wirken im Leben des Beters und seiner Gegenüber hin transparent ist. Die Besonderheit der Psalmen allgemein, allemal in ihrer liturgischen Verwendung, liegt darin, dass sie, einzigartig verdichtet, diese verschiedenen Ebenen vereinen. So fand Franz Rosenzweig in vielen von ihnen Aspekte seines Denkens – auch seines Reich Gottes Begriffes – in nuce.

„[...] denn das Leben steht zwischen zwei Zeiten, der Augenblick zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der lebendige Augenblick ist des Büchermachens Ende. Aber hart an ihn stoßen zwei Reiche des Büchermachens, zwei Reiche der Bildung. In ihnen ist des Büchermachens kein Ende.“⁴⁰

Gottes Reich ist für Franz Rosenzweig ein Umfangsbegriff, in dem die Ewigkeit der Zeit der Einheit im Raum entspricht.⁴¹ Wie auch für die Reich-Gottes-Diskurse, in denen sich die Ps 103 und 145 bewegen, werden die Fragen nach Zeit und Ort des Reiches Gottes aber ergänzt durch die Frage nach dessen Akteure. Dies sowohl in Bezug auf die Aktivität von Gott und Mensch, als auch in Bezug auf die soziale Struktur von Reich-Gottes-Bildern. Hier werden die Dynamik vom „Ich“ zum „Wir“ sowie aus dieser Bewegung entstehende Dynamiken, die wir

39 Vgl. E. GOODMAN-THAU, Weltgeschehen und Heilsgeschichte, bes. 237f. mit Bezug auf F. ROSENZWEIG, Stern, bes. auf 5 und 372.

40 F. ROSENZWEIG, Zur jüdischen Erziehung 44. Zum Kontext dieses Zitats vgl. ebd.: „[...] dass Bücher nur da sind, um Gewordenes dem Werdenden zu vermitteln, dass aber, was zwischen Gewordenem und Werdendem steht, der Tag, das Heute, die Gegenwart, das – Leben, keiner Bücher bedarf. Wenn ich bin, was frage ich nach dem, was mich ‚bilden‘ könnte? Ich bin ja. Aber Kinder kommen und fragen, und in mir selber erwacht das Kind, das noch nicht ‚ist‘ das noch nicht ‚lebt‘, und es fragt und will gebildet werden, will werden: wozu denn? Nun, zum Lebendigen, zu dem, was – ist. Und da hat das Büchermachen ein Ende.“

41 GB 1917, 15.

bereits mit Franz Rosenzweigs Aufnahme der Psalmen verbunden haben, wieder relevant.⁴²

„Die Gemeinde ist nicht, noch nicht, Alle; ihr Wir ist noch beschränkt, es ist noch verbunden mit einem gleichzeitigen Ihr; aber sie beansprucht, Alle zu sein – dennoch. Dies Dennoch ist das Wort der Psalmen. Es macht die Psalmen zum Gemeindegesangbuch, obwohl die meisten in der Ichform sprechen. [...] Diese Steigerung der eigenen Seele zur Seele Aller gibt erst der eigenen Seele die Kühnheit, ihre eigene Not auszusprechen – weil es eben mehr ist als bloß die eigene.“⁴³

Neben der Wahrnehmung der Zeit, ihrer Ordnung und Dynamik und der Verortung des Menschen in ihr, der vorwegnehmen kann, aber auch warten können muss, ist es für Franz Rosenzweig vor allem der Dialog, die Hinwendung zu Gott sowie die Gemeinschaft des Menschen mit seinen Gegenübern und die Bedeutung des gesprochenen Wortes, die seine Auffassung vom Judentum und auch seinen Begriff des Reiches Gottes prägen.⁴⁴

Der Einzelne steht im Gebet um das Kommen des Reiches im Dialog mit Gott, er spricht ihn direkt an, betet um das Kommen „deines Reiches“.⁴⁵

Ebenso wie er im Dialog mit Gott steht, ist er aber auch Teil der Gemeinschaft der Rufenden. Diese Gemeinschaft stiftet der Psalmengesang in Lob und Klage. Er verbindet den Einzelnen, oder „die Seele“, wie Rosenzweig schreibt, das „Ich“ der Psalmen mit der Welt, indem er Gemeinsamkeit ins Wort setzt.

Rosenzweig setzt es in *ein* Wort, das „Dennoch“ als „das Wort der Psalmen“, in dem die Leitdifferenzen menschlichen Lebens vor Gott integriert sind:

„Dies Dennoch ist das Wort der Psalmen. Es macht die Psalmen zum Gemeindegesang, obwohl die meisten in der Ichform sprechen. Denn das Ich der Psalmen ist, obwohl ganz wirkliches einzelnes Ich und in allen Nöten eines einsamen Herzens verstrickt, in alle Engen einer armen Seele gefesselt, dennoch, ja dennoch ein Glied, nein mehr als Glied, der Gemeinde: ‚Israel hat dennoch Gott zum Trost‘ ist der Leitspruch des Psalms, der für den individuellsten gilt. Das Ich kann nur deswegen ganz Ich sein, ganz in die Tiefen seiner Einsamen – so nennt der Psalmist seine Seele – hinabsteigen, weil es sich erkühlt, als Ich, das es ist, aus dem Mund der Gemeinde zu sprechen. Seine Feinde Gottes Feinde, seine Not unsre Not, seine Rettung unser Heil. Diese Steigerung der eigenen Seele zur Seele Aller gibt erst der eigenen Seele die Kühnheit, ihre eigene Not auszusprechen – weil es eben mehr ist, als bloß die eigne.“⁴⁶

42 Zur Frage nach dem Verhältnis von „Ich“ und „Wir“ im Werk Franz Rosenzweigs, sowie zu den verschiedenen Ebenen des „Wir“ vgl. auch W. SCHMIED-KOWARZIK, Differenzierungen.

43 F. ROSENZWEIG, Stern 278f.

44 Vgl. dazu z. B. F. ROSENZWEIG, Der Mensch und sein Werk III 155.

45 Abweichend von der aramäischen Vorlage übersetzt Franz Rosenzweig 1918 das Kaddisch, zentrales und in Franz Rosenzweigs Schriften mehrmals zitiertes Gebet jüdischen Lebens und Sterbens, in der Du-Anrede, vgl. GB 1918, 28f.

46 F. ROSENZWEIG, Stern 279.

Wiedererkennen ließe sich solche Gemeinsamkeit auch in der Integrationsleistung von Psalmen wie 103 und 145, die anthropologische und theologische Grundkonstanten verbinden. Gemeinsamkeit in der Erinnerung und Vergegenwärtigung der Geschichte und damit in der Bezeugung des wirkmächtigen Handelns Gottes, das Signum seines Königtums ist.⁴⁷ Er hält fest, dass die Vergangenheit dem „Ich“ vermittelt wird über die Generationen, „Großeltern und Enkel“.⁴⁸ Sie erzählen die menschliche Geschichte, die ja Geschichte Gottes mit den Menschen und als solche die Grundlage von Theologie ist.⁴⁹ Gottes Gottsein hängt auch für Franz Rosenzweig, der sich damit in eine lange Tradition jüdischer Rede von der Reziprozität göttlichen und menschlichen Handelns stellt, wesentlich ab von der Bezeugung Gottes durch den Menschen.⁵⁰ Wichtig für Franz Rosenzweig ist dabei aber offenbar, dass es nicht um menschliche Freiheit und Selbstüberschätzung geht, sondern dass Gott selbst es ist, der sich an diese Bezeugung durch den Menschen bindet.⁵¹

Gemeinsamkeit in der Kontingenzerfahrung des Augenblicks, der Gefährdung des Lebens durch Hunger, Unterdrückung, Krankheit und Schuld, die das Reich Gottes aber gerade nicht ausschließt, sondern mit einer Dynamik des „Dennoch“ umfasst. Gemeinsamkeit auch in einem weiteren Moment der Vorwegnahme, der sich nicht bloß unter der Thematik der „Zeitlichkeit“, sondern gerade auch unter dem Stichwort „Dialogizität“ fassen lässt: das betende „Wir“ ist noch nicht „Alle“. Gerade ein stark universal angelegter königstheologischer Text wie Ps 145 hat sich mit der Spannung von erhofftem Dialog (zum Beispiel im Bekanntmachen des Königtums für alle Menschen, im Lob allen Fleisches, in der Reziprozität von menschlichem Rufen und göttlichem Hören) und erfahrener Realität auseinandergesetzt und gibt sie dem Denken und Beten immer wieder neu auf. Damit hält Franz Rosenzweig auch fest, dass die Wirklichkeit, in der Menschen leben, niemals „fertig“ ist. Darin liegt eine seiner Grundeinsichten und

47 Franz Rosenzweig betont vor allem die Zukünftigkeit des Reiches Gottes und seine Vorwegnehmbarkeit, also seine Bedeutung für die Gegenwart, den Augenblick. Trotzdem taucht die (vergangene, erinnerte) Geschichte an einigen wichtigen Stellen des Stern auf, gerade in seiner Betrachtung der Liturgie. So, wenn er schreibt: „[...] denn die historische Erinnerung ist kein fester Punkt in der Vergangenheit, der jedes Jahr um ein Jahr vergangener wird, sondern eine immer gleich nahe, eigentlich gar nicht vergangene, sondern ewig gegenwärtige Erinnerung: jeder einzelne soll den Auszug aus Ägypten so ansehen, als wäre er selbst mit ausgezogen.“ (F. ROSENZWEIG, Stern 337). Dies geschieht durch die Erinnerung im Augenblick, die Weitergabe in der Liturgie. Die Geschichte setzt sich fort im Handeln der Menschen, gerade auch im Gebet, wie Franz Rosenzweig es versteht.

48 F. ROSENZWEIG, Stern 331.

49 An seinen Freund Eugen Rosenstock-Huussy schreibt Franz Rosenzweig einmal, dass man Zeit nicht eigentlich in Jahren messen könne, sondern nur an wirklichen Menschen (GB 1917, 10f.) Dies lässt sich mit dem hebräischen Terminus דור ודור verbinden.

50 Vgl. nur F. ROSENZWEIG, Stern 191.203 u. ö.

51 Dazu F. ROSENZWEIG, Der Mensch und sein Werk III 696.

wohl die Grundlage seines Verständnisses von Gebet, wie es uns vor allem aus dem dritten Teil des Stern entgegentritt. Wirklichkeitsgestaltung die betend auf Gott und den Mitmenschen ausgreift fand Franz Rosenzweig in den Texten des Psalters und ihrer konkreten Anwendung.

Abschluss

„Die theologischen Probleme“ sagt Franz Rosenzweig, „wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben.“⁵² Im Kern fand er diese für sein Leben und Lehren prägende Dynamik in den Gebeten Israels, dem Psalter und der aus ihm erwachsenen Liturgie, in der vorwegnehmend Gottes Königtum, seine מלכות, das Reich Gottes zu Gehör kommt. Franz Rosenzweig beschritt seinen Weg vom „Ich“ zum „Wir“ und damit eine entscheidende Dynamik für sein Verständnis des Reiches Gottes als Ziel des Betens auf den Sohlen der Psalmenpoesie.

Herausgegriffen aus dem Ozean der Texte, Bilder und Biographien, in die Theologie des Psalters floss, mag sich hier beispielhaft zeigen, wie sich diese nicht nur anhand antiker Texte diskutieren lässt. Vielmehr kann Theologie des Psalters gerade auch mit Texten auf den Wegen ihrer Geschichte im Gespräch bleiben und theologisches Nachdenken über Disziplingrenzen hinweg herausfordern.

Um es mit dem der jüdischen Tradition entlehnten Titel der Festschrift zu sagen, die Frank-Lothar Hossfeld im Jahre 2004 für Erich Zenger herausgab: „Das Manna fällt auch heute noch.“⁵³

Abstract

In the broader field of the quest for interactions between Reception History of the Psalms and a „Theology of the Psalter“, this article explores the term מלכות with reference to God in Psalms 103 and 145 and in the work of Franz Rosenzweig.

It thus aims to present insights into the discussion of the importance of the term מלכות for the Psalter as well as into the impact, the Psalter had on Franz Rosenzweig and on his notion of a „Kingdom of God“. Bringing both parts together may experimentally show the productivity provided by a single part of a Psalm’s history for the understanding of the Psalm itself.

52 F. ROSENZWEIG, Der Mensch und sein Werk III 389.

53 Hossfeld, F.-L. u. a. (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch.

Literatur

- E. BALLHORN, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)*, Berlin 2004.
- S. BEN CHORIN, *Betendes Judentum. Die Liturgie der Synagoge*, Münchener Vorlesung, Tübingen 1980.
- M. BRASSER (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004.
- B.W. BREED, *Nomadic Text. A Theory of Biblical Reception History*, Bloomington/Indianapolis 2014.
- M. FRETTLÖH, *Gott segnen. Systematisch-theologische Überlegungen zur Mitarbeit des Menschen an der Erlösung im Anschluss an Psalm 115*, in: *EvTh* 56 (1996) 482–510.
- J. GÄRTNER, *Exodus Psalm 114 – the hermeneutical centre of the so-called Egyptian Hallel?*, in: Dies./B. Schmitz (Hrsg.), *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 32)*, Berlin/Boston 2016, 71–87.
- E. GOODMAN-THAU, *Weltgeschehen und Heilsgeschichte. Judentum zwischen Formation und Transformation in Europa*, in: von A. Scheliha/E. Goodman-Thau (Hg.), *Zwischen Formation und Transformation. Die Religionen Europas auf dem Weg des Friedens*, Göttingen 2011, 213–238.
- S.R. HIRSCH, *Die Psalmen, übersetzt und erläutert*, Frankfurt am Main 1882.
- F.-L. HOSSFELD u. a. (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments (FS E. Zenger) (HBS 44)*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2004.
- /E. ZENGER, *Psalmen 101–150 (HThKAT)*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008.
- J. KOHR, *„Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...“ Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs (Rosenzweigiana 3)*, Freiburg/München 2008.
- R.G. KRATZ, *Das Schema des Psalters. Die Botschaft vom Reich Gottes nach Ps 145*, in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. (FS O. Kaiser) (BZAW 345)*, Bd. 2, Berlin u. a. 2004, 623–638.
- M. LEUENBERGER, *Die Jhwh-König-Theologie der formativen Psalter-Redaktion und ihrer Trägerkreise*, in: F.-L. Hossfeld/J. Bremer/T.M. Steiner (Hg.), *Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178)*, Bonn 2017, 61–95.
- E. MEIR, *Differenz und Dialog*, Münster 2011.
- S. MOSÈS, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs (mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz)*, München 1985.
- F. NEUMANN, *Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150 (BZAW 491)*, Berlin/Boston 2016.
- E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1968.
- F. ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hg. von Dr. Nahum N. Glatzer, Düsseldorf 1964.
- , *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I–IV*, Den Haag 1976–1984.
- , *Stern der Erlösung*, Frankfurt 1988.

- , Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Daniel Weidner (JVB Klassiker 4), Berlin 2002.
- , Die Gritli-Briefe, verfügbar unter: <http://www.erhfund.org/the-gritli-letters-gritli-briefe/> (letzter Zugriff am 23.1.2018) (hier abgekürzt mit GB).
- N.M. SAMUELSON, Tracing Rosenzweig's Literary Sources – Ps 115, in: M. Brasser (Hg.), Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“ (Conditio Judaica 44), Tübingen 2004, 481–497.
- W. SCHMIED-KOWARZIK, Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung, in: M. Brasser (Hg.), Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“ (Conditio Judaica 44), Tübingen 2004, 71–118.
- (Hg.), Franz Rosenzweigs „neues Denken“. Internationaler Kongress, Kassel 2004, 2 Bände, Freiburg/München 2006.
- , Differenzierungen zum „Wir“ bei Rosenzweig, in: M. BRASSER/H.M. DOBER (Hg.), Wir und die Anderen. We and the Others, Beiträge zum Kongress der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft in Paris vom 17.–20. Mai 2009 (Rosenzweig Jahrbuch 5), Freiburg i. Brsg. 2010, 34–48.
- J. SCHNOCKS, Barmherzigkeit und Königtum Gottes – Vergänglichkeit der Menschen. Exegetische Überlegungen zu Ps 103 in seinem Kontext, in: L. Hiepel/M.-T. Wacker (Hg.), Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (AOAT 438), Münster 2016, 231–242.
- , Psalmen (UTB 3473), Paderborn 2014.
- K. TRAMPEDACH/A. PECAR (Hg.), Theokratie und theokratischer Diskurs (Colloquia historica et theologica 1), Tübingen 2013.

Abschlussdiskussion

Den Schlusspunkt dieses Sammelbandes bildet ein von den Herausgebern gekürzter und leicht, nicht inhaltlich überarbeiteter Abdruck der Schlussdiskussion der Bonner Tagung, an welcher neben – bei Ausnahmen – den Autorinnen und Autoren dieses Sammelbandes auch weitere Psalmenwissenschaftler und interessierte Gäste teilgenommen haben. Unter ihnen auch der Bonner Alttestamentler Markus Saur, dessen Beiträge nachfolgend mit aufgenommen wurden. Der Charakter der mündlichen Beiträge wird in der Abschrift bewusst soweit möglich beibehalten. Die Leitung der Diskussion lag bei Ulrich Berges und Johannes Bremer, Erstgenannter leitete die Diskussion auch programmatisch ein.

Die Schlussdiskussion hatte gemäß ihrer Gattung nicht den Anspruch, die Tagung zusammenzufassen. Und dieser Eindruck stellt sich entsprechend in Bezug auf den vorliegenden Tagungsband ein. Vielmehr bot die Schlussdiskussion ein Aufgreifen verschiedener Aspekte der Intensivierung auf der Tagung angestoßener oder verbalisierter Gedanken, die auch über diese hinausweisen und auf das bleibende Desiderat einer „Theologie des Psalters“ verweisen.

Als Herausgeber möchten wir Sie als Leserinnen und Leser dieses Bandes bei ausdrücklicher Zustimmung der zitierten Personen in die Gedanken der Tagungsgäste hineinnehmen und auch auf diese Weise gerne zum „Weiterdenken“ der „Theologie des Psalters“ anregen.

Ulrich Berges: Unserer Tagung liegt die Konzeption der Theologie des Psalters Frank-Lothar Hossfelds nach sechs die Struktur des Psalters prägenden Themenlinien zu Grunde. In wieweit tragen diese sechs Themenlinien? Wie verhält es sich speziell mit dem Thema des Königtums/der Königsherrschaft JHWHs? Bleibt es unterbelichtet? Ist dieses Thema für den Psalter insgesamt nicht zu bedeutend, um keine eigenen Linie zu bilden? Wie verhält es sich zum Thema des davidischen Königtums?

Egbert Ballhorn: Ich habe erwartet, dass dazu gefragt wird oder habe es erhofft. Ich möchte mich noch einmal zu der Davidfrage äußern. Unabhängig davon, wie

wir die Akzente im vierten und fünften Buch setzen, gibt es ein Spannungsverhältnis zwischen Gottesherrschaft und davidischem Königtum, das nicht unauflöslich ist. Ich stimme zu, dass in Qumran in 11QPs^a noch einmal massiv davidisiert wurde. Das deutet darauf hin, dass in der Qumran-Gemeinschaft das Potential der Davidgestalt wie es im Masoretischen Text vorliegt als noch nicht ausgeschöpft galt und für die Zukunft neu „zubereitet“ werden musste. Dazu passt die hermeneutische „Schwungkraft“ der davidischen Thematik im NT. Das Potential der Davidfigur, das in den Texten angelegt ist, hat über diese hinaus erheblich weitergewirkt, nochmals verstärkt in der rabbinischen Periode und bei den Kirchenvätern.

Ulrich Dahmen: In diesem Kontext eine Frage an Sie, Herr Saur: Wenn es in 11QPs^a tatsächlich nur darum ginge, die Anlage eines vorliegenden Psalters zu verstärken, warum braucht es dann eine so massive Dekomposition des vierten und fünften Buches? Ein weiterer Punkt, weil wir über das Spannungsverhältnis von David, Aaroniden, Zadokiden usw. gesprochen haben. Könnte das möglicherweise ein Reflex dessen sein, was in Qumran an messianischen Erwartungen vorhanden war? Dass wir genau diese Doppelheit oder sogar Trilogie der Messiasse haben: Den priesterlichen Messias, d. h. einen aus Aaron, einen aus David, d. h. einen משיח als Messias, und möglicherweise noch einen prophetischen Messias. Ist das eventuell alles eine Gestalt oder sind es drei verschiedene? Und ein Drittes und Letztes von meiner Seite, was das Verhältnis von Linien angeht, die dann über das AT in das NT hineingehen: Ich glaube, dass in Qumran genau auch dieser Zwischenpunkt erreicht oder vorhanden ist, der eine Eschatologie des „noch-nicht“ favorisiert, wie wir sie im NT ausgeführt und im AT noch gar nicht so deutlich haben.

Markus Saur: Nur ganz kurz der Versuch einer Antwort. Ich bin kein Spezialist für 11QPs^a. Mir ist gleichsam eine Bemerkung von Herrn Fabry im Kopf geblieben, die mir auch nach dem Vortrag von Johannes Bremer schon in den Sinn gekommen ist: Die Beobachtung nämlich, dass Ps 132 u. a. auf Ps 119 zuläuft. Möglicherweise liegt darin ansatzweise die Antwort auf die Frage nach der Dekomposition. Möglicherweise kann man nur insofern als Richtschnur weiterkommen, als hier versucht wird, eine Interpretationslinie zu favorisieren, die über die Tora-Orientierung hinaus in die Weisheit führt. Das sind nur Gedankensplitter. Aber das ist mir gestern auch bei Johannes Bremer hinsichtlich der Armentheologie aufgefallen: auch sie ist als Integral an vielen Stellen mit dem verknüpft, was wir unpräzise als „weisheitstheologisch“ einstufen. Möglicherweise ist diese weisheitstheologische Imprägnierung stärker nach vorne geschoben, als es sich in der Zusammenschau der Linien von Frank-Lothar

Hossfeld abbildet. Vielleicht lässt sich so auch eine Spur für 11QPs^a finden, aber da bin ich mir nicht sicher.

Egbert Ballhorn: Danke für diese „Gedankenspende“. Denn wir haben ja den קָנָה prominent in Ps 132, und der Beter in 119 bezeichnet sich ja auch ganz intensiv im Schlussvers als „dein Knecht“, so dass da schon eine toragehorsame Linie davidisch auszumachen sein könnte.

Johannes Bremer: Herzlichen Dank, Markus. Meine Untersuchungen zur Armentheologie stützen das von Dir Formulierte: Ein Zulaufen auf Ps 119 könnte ich mir gut vorstellen. Gerade auch deshalb, weil Ps 119 ja so überhaupt nicht armentheologisch ist, wenngleich die Verbwurzel קָנָה II wiederholt zitiert wird.

Ich würde gerne noch einmal auf die Eingangsfrage zu sprechen kommen, die Herr Berges eröffnete. Das ist ja der Grundgedanke: Wir scheinen uns darin einig zu sein, dass die sechs Linien nicht ausreichen, um erschöpfend eine Psaltertheologie aufzustellen. Das tangiert gleichwohl, dass eine „Theologie“ hoffentlich niemals erschöpfend sein kann. Markus Saur hat etwa gerade schon gesagt, ihm fehle die Weisheit als Linie. Eine Frage an die Vortragenden und Nicht-Vortragenden: Ist das Hossfeld'sche Konzept der strukturbildenden Linien in der Spannung des Psalters als gewachsene Komposition, der Spannung von Syn- und Diachronie¹ insgesamt tragend? Und wenn es tragend ist, weshalb? Und wenn es nicht tragend ist, welche Alternativen gäbe es? Reicht es aus, neue Linien wie z. B. die weisheitliche hinzuzufügen?

Ulrich Berges: Wir können aus sechs Linien auch sieben machen oder Linien zusammenfügen. Das geht alles, aber hilft das auf dem Weg zu einer Theologie des Psalters? „Herrschaft“ ist sicherlich auch ein eminent wichtiges Thema. Ich möchte ins Spiel bringen, was Herr Janowski in seinem Vortrag sagte, wenn er davon ausgeht, dass für eine Theologie des Psalters das Königtum Gottes die Basis sei, an die sich die Zionstheologie anlagert, dann auch die Schöpfungstheologie, die sich zur Anthropologie und Ethik verbreitert. Die weisheitliche Imprägnierung würde sehr gut zur Anthropologie passen. – Und jenseits dieser Frage nach Linien: Inwieweit kann der diachrone Aspekt nochmals stärker strukturell eingebunden werden?

Bernd Janowski: Also mir fällt eine ganze Menge ein, auch in welche Ordnung man das im Einzelnen bringen sollte. Man könnte auch hier versuchen, einmal laut zu denken, weil es uns ja allen so geht: Wenn man jetzt an dem Vorschlag von Frank-Lothar Hossfeld festhält, an diesen sechs Linien, dann sind sie zu wenig.

1 Anmerkung der Herausgeber: Vgl. die Ausführungen in der Einleitung dieses Bandes.

Man könnte sie natürlich beliebig erweitern. Mir würde hier ein Aspekt fehlen der lauten könnte: „Der Mensch vor Gott“ (vgl. Ps 1 und Ps 150,6). „Der Mensch vor Gott“, da ist nicht nur sozusagen der Mensch in seiner Individualität, in seiner Biographie greifbar, da ist eben auch der exemplarische Mensch. Und dieses Menschenbild wird hin zur Davidtypologie entwickelt. „David als der exemplarische Mensch“ – das wird immer deutlicher. Dann ist dieses Menschenbild ausgerichtet auf die Israelproblematik, die hier unterbestimmt ist. Es müsste eine Ebene „Israel“ geben: „Der Einzelne/der Beter und die Gemeinschaft oder Israel und die Völker“. Aber wenn man an diesen Linien festhält, dann sind das keine gegeneinander isolierten Ebenen, sondern miteinander vernetzte, das heißt unter jeder Ebene, zum Beispiel unter der ersten („Spannung: Klage–Lob“), gibt es eine Substruktur: In dieser Substruktur werden plötzlich geschichtstheologische Aspekte, Raum-Zeit-Strukturen, Davidbilder und armentheologische Verstrebungen deutlich. So wird das Ganze in diesem Plot, wenn man nach altchristlichen Bild von Tempel und spiritueller Ebene bleibt, zu einem Haus mit vielen Räumen, in dem Treppen sind, die manchmal gegenläufig sind, abbrechen, einen Umweg machen, aber doch irgendwie auch miteinander zusammenhängen. Und das *Wie* dieses Zusammenhängens ist das Geheimnis. Insofern kann ich mit diesen Linien schon etwas anfangen.

Ich würde aber noch einmal anders an das Projekt Psaltertheologie herangehen: Ich hatte in meinem Vortrag versucht, deutlich zu machen, dass es verschiedene Ebenen gibt, einmal eine theologisch-thematische Ebene, wie Jörg Jeremias das zum Beispiel macht.² Es gibt theologische, thematische Schwerpunkte, an denen entlang man eine Theologie des Alten Testaments zu schreiben versucht. Auf zweiter Ebene ist zu fragen, wo diese Schwerpunkte im Verlauf der Theologie und Literaturgeschichte des Alten Testaments vorkommen. Dann ergibt sich eine andere Ordnung, wenn die Hypothese von Reinhard Gregor Kratz und Hermann Spieckermann³ richtig ist, dass das Thema der Schöpfung erst exilisch-nachexilisch einsetzt (ich bezweifle das ein wenig), dann sieht man also dieses Thema ist später als ein anderes Thema wie zum Beispiel „Zion/Tempel“. Da haben wir eine relative Chronologie. Mit scheint es so zu sein, dass die Idee des Königtums Gottes der glühende Kern des Psalters ist. Ich kann mich einfach nicht davon trennen. Und deshalb glaube ich auch, es geht um das Lob dieses Gottes auf dem Zion und der Menschen vor diesem Gott. So endet der Psalter auch in Ps 145, auf semantischer Ebene zur Königsmetaphorik zurück-schwingend und ausklingend in den Halleluja-Psalmen 146–150 mit dem Finale des zehnmaligen Halleluja in Ps 150.

2 Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments (GAT 6)*, Göttingen 2015.

3 Hermann Spieckermann/Reinhard G. Kratz, *Art. Schöpfer/Schöpfung. Altes Testament*, in: TRE 30 (1999) 250–283.

Am Anfang des Psalters haben wir einen Menschen, der so handelt wie die Tora es fordert. Themen lösen sich im Psalter nicht einfach kategorial ab, sondern es gibt viele Überschneidungsflächen und Berührungspunkte. Ich habe versucht, dies anhand von Anthropologie und Ethik klarzumachen. Um die Gedanken von Markus Saur aufzunehmen, könnte man sagen: Das Thema der Ethik/der Ethikmetaphorik ist natürlich ein Schwerpunkt der weisheitlichen Reflexion des Menschen und das haben wir schon in der Alten Weisheit. In den spätweisheitlichen Psalmen, Ijob und Kohelet haben wir dies noch einmal durchreflektiert. Themen oder Linien beeinflussen sich auch gegenseitig und so entsteht eine Art Fachwerk von Querverbindung. Deshalb müssen wir uns von einem rein linearen Modell lösen, wonach Themen von A nach B durchlaufen, wie z. B. von der Klage zum Lob. Es gibt demgegenüber Eckpunkte, die zu thematischen Schwerpunkten auswachsen. Sie werden immer wieder neu material organisiert und zusammengestellt.

Ulrich Dahmen: Ich möchte das Bild vom Haus noch einmal aufgreifen, das Sie, Herr Janowski, eingebracht haben. Mein Eindruck ist, dass die Linien, die Frank-Lothar Hossfeld grundgelegt hat, so etwas wie die Fundamente sein könnten. Dann wären in dieser Konzeption die Teilgruppen wie Kellergewölbe, auf denen man dann beginnen kann, eine Theologie zu entwerfen. Die Teilsammlungen bilden die Basis, die Kellerräume, gefüllt mit der Substanz, die wir dann jeweils hochziehen müssen, um eine Theologie zu entwerfen.

Was mir bei diesen Sinnlinien ein wenig fehlt, da mögen Sie mir vielleicht widersprechen, ist eine Konzentration auf das Gottesbild. Das läuft natürlich in vielen dieser Themen mit, in der Linie der Geschichtsbezogenheit des Psalters kann man etwas zum Gottesbild herausziehen, ebenso aus der Armentheologie und dem speziellen Fokus auf das Handeln Gottes an den „Armen“, wie es uns Johannes Bremer dargelegt hat. Ich verweise auch auf die Arbeit zum Handeln Gottes in den Psalmen von Christina Kumpmann.⁴ Vor diesem Hintergrund könnte man ein komplettes Gottesbild zeichnen. Ich glaube zudem, dass Gott im Psalter nicht nur König ist, er agiert ja auch in anderen Rollen. Kurz und gut: Wir haben hier die Basis gelegt, auf der *die* Theologie des Psalters, oder *eine* Theologie des Psalters überhaupt erst aufgebaut werden kann.

Heinz-Josef Fabry: In der Tat kann uns der qumranische Gegenentwurf für das sensibel machen, was als Modell beim Masoretischen Psalter dahinterstehen könnte.⁵ Ich glaube, dass es aber letztlich noch um etwas anderes geht, das hatte

4 Christina Kumpmann, *Schöpfen, Schlagen, Schützen. Eine semantische, thematische und theologische Untersuchung des Handelns Gottes in den Psalmen* (BBB 177), Göttingen 2016.

5 *Anmerkung der Redaktion:* Vgl. in diesem Zusammenhang auch David Willgren, *The For-*

ich versucht anzudeuten: Die Königsherrschaft JHWHs, das hat auch Nancy Rahns Vortrag gezeigt, war etwas so Wichtiges, was der Masoretische Psalter nicht ganz auszuloten vermag. An ihrer Darstellung haben die Qumraner weiter gearbeitet, um zu begreifen, was mit der Königsherrschaft Gottes gemeint ist. Wie kann ich diese Pracht Gottes, die ich besinge, die ich in der Natur, im Angesicht des nächsten Menschen sehe, wie kann ich sie leben? Mein Leben ist ein anderes, es ist in Armut, Not, Bedrängnis, ich werde verfolgt, wie kann ich trotzdem das leben? Dazu hilft die Davidfigur, auch die des Sünders, der in die Tiefen menschlicher Sünde hinabgleitet, bis hin zum Ehebruch mit Gattenmord. Man muss durch diese Tiefen gehen, um wirklich zu erahnen, was Königsherrschaft Gottes meint: Dass man auch dann ein Geschöpf und von seinem Schöpfer geliebt ist, wenn man in dieser Situation ist, und man durchhalten und dranbleiben muss, um die Größe Gottes auch an sich selbst zu erfahren. In Qumran wurde das ins Gemeindebewusstsein eingelassen. Als Individuum ist das weniger erfahrbar als in der Gemeinde. Darum geht es letztendlich in den Psalmen: die Gottes-herrschaft als das zentrale Thema. Wie ist das durchzudeklinieren? Die Qumraner haben dies zuerst anhand des Bildes des Beters David gemacht. Warum hat man nicht Ijob genommen, der so weisheitlich beten konnte? Warum nicht Mose? Man hat David genommen, der vieles nicht erreicht hat, von dem man sagen muss, letztlich ist er, wenn man auf seine Familie blickt, im Leben gescheitert. Und Qumran steht im Gefolge der LXX und Psalm 151, der den LXX-Psalter abschließt. Es begann schon im 2. Jh. v. Chr. und wir stehen mitten in einer gewaltigen Bewegung.

Nancy Rahn: Diese wichtigen Bemerkungen zeigen doch alle, dass es keine abgeschlossene Theologie des Psalters geben kann. Der Psalter weist über sich hinaus. Wenn wir an das Thema der Königsherrschaft Gottes denken, ist die Fokussierung auf David eine Möglichkeit, wie an diesem Motiv weiter gearbeitet wird. Die Schabbat-Lieder aus Qumran zeigen eine weitere Möglichkeit. Die Königsherrschaft Gottes ist das zentrale Motiv der himmlischen Liturgie, an der die Menschen partizipieren können. Es geht darum, die verschiedenen Wege weiterzudenken – und die sechste Linie der „kanonischen Bedeutung“ verweist eben darauf.

Johannes Bremer: Eben dies wurde im Kreis der Projektmitarbeiter, Frank-Lothar Hossfeld gemeinsam mit Till Magnus Steiner und mir, des Öfteren diskutiert. Gerade dieses „Weitergehen“ war Frank-Lothar Hossfeld sehr wichtig. Die

mation of the ‚Book‘ of Psalms. Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies (FAT II 88), Tübingen 2016.

Theologie des Psalters kann nicht bei der reinen Textbetrachtung stehenbleiben. Man muss schauen: Welche Linien ziehen sich weiter fort? Das war für Frank-Lothar Hossfeld mit Blick auf die Theologie des Psalters ein zentraler Aspekt.

Uwe Rechberger: Meines Erachtens ist das Bild des Psalters als Tempel sehr wichtig, daran möchte ich festhalten. Gleichzeitig ringe ich noch mit dem Wegemotiv, das auch Frank-Lothar Hossfeld hochgehalten hat, also den Weg von der Klage zum Lob. Man kann die beiden Bilder – Tempel und Weg – nicht gegeneinander ausspielen. Auch in den einzelnen Sammlungen, in den Korachpsalmen, im zweiten Davidpsalter u. a., es ist immer wieder dieser Weg, der bei allen Querverstrebungen nach vorne weist.

Markus Saur: Ich würde gerne noch auf das, was Herr Rechberger gesagt hat, kurz antworten: Mir geht seit einiger Zeit die weisheitliche Imprägnierung des Psalters durch den Kopf. Wie beschreibt man das Phänomen, dass es in der Tat eine Tendenz von der Klage zum Lob gibt, dass aber auch in der Tat richtig ist, was Herr Janowski gesagt hat, dass diese Tendenz nämlich nicht ohne ihre Querverstrebungen zu beschreiben ist? Ich beobachte das, wenn ich mir eine Reihe von Texten anschau: Ps 119 steht für mich im Zentrum, ist dabei flankiert von Ps 1 und Ps 145–150, aber eben auch wieder querverstrebt mit solchen Texten wie Ps 49 und 73, dem Weisheitspsalm 37, der eine andere Stoßrichtung hat, aber möglicherweise auch eine Problematisierung voraussetzt und auf diese reagiert. Was ist das diese Themen verbindende Grundinteresse, das im Buch der Psalmen reflektiert wird? Möglicherweise ist es die Orientierung an einer Ordnung in der Welt, die sich an der Gerechtigkeit festmacht. Das hatte Herr Fabry am Ende seiner Ausführungen zu 11QPs^a noch einmal deutlich gemacht. So könnte man sich fragen, ob nicht diese Orientierung an einer Gerechtigkeit als Weltordnung ein Suchraster ist, in dem sich auch die Bewegung von Klage und Lob verorten lässt. Die Klage hat diese Weltordnung als eine erhoffte, als eine ausstehende, auch in der exemplarischen Erfahrung des Beters ausstehende Ordnung im Blick. Und das Lob nimmt sie als eine in der konkreten exemplarischen Situation realisierte Weltordnung in den Fokus. Das wäre dann eine Art „Integral“, unter dem sich relativ viel subsumieren ließe. Dabei frage ich mich aber, ob das letztlich nicht trivial ist, denn die Orientierung an der Gerechtigkeit als einer Ordnung, ich argumentiere auf Basis meiner Forschung zur Weisheit, ist auch in vielen anderen Textbereichen der Fluchtpunkt oder die Orientierungsgröße, an der sich theologische Strukturen ausrichten. Dies gilt aber für den Psalter möglicherweise eben auch.

Johannes Bremer: Ich stimme diesem Aspekt voll zu und halte ihn fest im Blick, wenn ich die Komplexität an dieser Stelle nochmals erhöhen möchte, indem ich

auf das Thema unserer Tagung vor vier Jahren, der Trägerkreisfragen, anspiele.⁶ Wie integrieren wir in diese, von Dir, Markus, vorgetragene wichtigen Überlegungen die diachrone Fragestellung nach redaktionellen Wachstumsschüben des Psalters?

Markus Saur: Möglicherweise gelingt das, wenn wir im Bild des Hauses bleiben und den Flucht- bzw. Orientierungspunkt „Gerechtigkeit“ als ein Dach verstehen, unter dem sich sehr verschiedene Anliegen vereinen. Da ist der Psalter in Analogie zum Pentateuch oder anderen Literaturbereichen zu interpretieren, die ebenfalls nicht versuchen, eine Linie zu propagieren oder andere abzudrängen, sondern die verschiedenen theologischen Konzepte, verschiedene Schwerpunkte miteinander ins Gespräch bringen und damit einen Dialog, einen an der Dialogizität orientierten Text entwickeln.

Bernd Janowski: Ich würde das nicht „trivial“, sondern *elementar* nennen. Das ist ein wichtiger Punkt, den Sie, Herr Saur, nennen und ich würde ihn noch erweitern, auch im Blick auf das, was Johannes Bremer gesagt hat: Das Gerechtigkeitsthema scheint mir zentral zu sein und wir müssen solche biblischen oder thematischen Schwerpunkte verbinden. Wir kommen zu diesem Thema bereits in Ps 1, dessen Anthropologie der Differenzierung „Frevler-Gerechter“ ein Grundthema anspielt, das sich durchzieht. Ich habe gar nichts gegen den [o.g.] linearen Weg. Das Gerechtigkeitsthema führt auch zur Rolle des Königs und in Ps 73 verbindet sich das Gerechtigkeitsthema mit dem Problem der sog. Unsterblichkeit bzw. der nicht durch den Tod tangierten Gottesbeziehung, der Beziehung über den Tod hinaus. Da sind wir in spätweisheitlichen Zusammenhängen, die eine eigene Vorgeschichte haben. Diese Themen kommen nie in Reingestalt oder „lehrbuchmäßig“ vor, sondern sind lebenspraktisch orientiert und ausgebildet. Die rettende Gerechtigkeit ist hier dabei das Verbindende. Sie kommt von Gott her: Gott ist der Retter! Das ist der gemeinsame Fluchtpunkt aller dieser Themen. Das Gerechtigkeitsthema ist insofern höchst zentral.

Dennis Tucker: I would agree with Herr Janowski's emphasis on the centrality of the Gerechtigkeitsthema in the Psalter. This emphasis is expressed clearly with the focus on God's power in Ps 107–150. In these psalms, God's power as the divine king is accentuated while all other human power is dismissed as illusory, ineffectual, and vain. As I showed in my work on the fifth book,⁷ this emphasis on

6 *Anmerkung der Redaktion:* Frank-Lothar Hossfeld/Johannes Bremer/Till Magnus Steiner, Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178), Göttingen 2016.

7 W. Dennis Tucker, Jr., *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107–150 (Ancient Israel and its Literature 19)*, Atlanta 2014.

divine power stands in contrast to the imperial ideology of the Persian period. Such observations not only have synchronic implications but may also take a further step toward diachronic questions on the redaction process of the Psalter as a whole. Whether we can conclude that justice or God's mighty power functions as a *Grundlinie*, in a manner that Hossfeld had envisioned, however, remains a matter for further reflection.

Ulrich Berges: Ich möchte dabei auf den Einwurf Herrn Bremers zurückkommen und das Stichwort „Trägerkreise“ erneut ins Spiel bringen. Es scheint so zu sein, dass die Trägerkreise im Psalter homogener sind als die z. B. im Jesajabuch, wenn wir an die Gruppe der עֲבָדִים denken. Daran anschließend die Frage: Braucht es die Beschäftigung mit den Trägerkreisen für eine Theologie des Psalters oder ist diese Frage eher ein Nebenschauplatz?

Johanes Bremer: Es geht nicht anders, ohne ein redaktionelles Wachstum, durch Trägerkreise angestoßen, ohne die Dichotomie von Syn- und Diachronie essentiell mit in die Frage der Theologie des Psalters miteinfließen zu lassen. Die Affinität des Beter-Ichs etwa ist nicht die Affinität des Psalms und auch nicht Affinität des Autors/Redaktors bzw. der Autoren-/Redaktorengruppe. Insofern ist die Trägerkreisfrage von fundamentaler Relevanz für die Theologie.

Beat Weber: Ich versuche jetzt einmal etwas die Dissidentenstimme hereinzubringen: Herr Janowski hat uns ja gezeigt, den Einzelsalm genau zu beobachten, thematische Querlinien zu ziehen, die Gruppenkompositionen genau anzuschauen. Das ist richtig und gut. Die Frage aber bleibt, ob und wie wir beim Einzelsalm ansetzend am Ende zur Theologie des gesamten Psalmenbuchs kommen. Ich denke weiterhin, man muss eben so vorgehen, sollte aber dann auch noch einmal den umgekehrten Weg, also vom Ganzen zum Einzelnen zurückgehen. – Die Psalmen haben wir kanonisch nur, weil sie im Buch sind. Dieses geht dabei nicht im Additiv der Einzelsalmen auf. Das Ganze ist das „Buch“, also müssen wir eine „Buchtheologie“ des Psalters entwickeln. Und dabei brauchen wir auch eine eigene Betrachtung, die vom Ganzen zum Einzelnen zurückführt.

Egbert Ballhorn: Das Problem liegt nicht in den Zugängen von Diachronie und Synchronie, sondern es besteht in der ungeheuren Komplexität des Psalters. Ich habe das Gefühl, der Psalter ist nochmal komplexer als andere Bücher der Bibel. Um ein Bild zu gebrauchen: Wir jonglieren nicht mit drei oder fünf Bällen, sondern es scheinen sehr viel mehr zu sein! Wenn wir den Psalter als Buch untersuchen, sind zum einen die einzelnen Psalmen mit ihren Strukturen zu analysieren, zum anderen die Sammlungen mit ihren je eigenen Besonderheiten. Um Strukturansätze in den Griff zu bekommen, muss man Anfang und Ende

besonders in den Blick nehmen, sowie die unterschiedlichen Verstreungen, über die wir gesprochen haben. Auf dem Weg zur Theologie des Gesamtpsalters sind wir gefordert, uns von einem beschreibenden in ein systematisierendes Genre zu steigern. Wenn wir das tun, haben wir den Weg von der Exegese zur Bibeltheologie beschritten. Wir werden die darstellend-beschreibende Rolle verlassen und zu einer strukturierend-organisierenden Haltung übergehen müssen. Das macht uns angreifbar, aber anders wird eine Theologie des Psalters nicht zu erreichen sein!

Im Anschluss wurden Diskussion und Tagung durch Ulrich Berges und Johannes Bremer verbunden mit Dankesworten geschlossen.

Zu den Autorinnen und Autoren

Prof. DR. EGBERT BALLHORN ist Lehrstuhlinhaber für Exegese und Theologie des Alten Testaments am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund.

Prof. DR. WILLIAM H. BELLINGER, JR. ist Lehrstuhlinhaber für Hebräische Bibel/Altes Testament sowie Department Chair und W. Marshall and Lulie Craig Chairholder in Bible am Department of Religion der Baylor Universität, Waco, TX (USA).

Prof. DR. ULRICH BERGES ist Lehrstuhlinhaber für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn und war Nachfolger von Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld in der Leitung des Forschungsprojektes zur „Theologie des Psalters“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Prof. DR. D. JORGE MARTÍN BLUNDA GRUBERT ist Dozent an der Theologischen Fakultät der Universidad Pontificia de Salamanca (Spanien), am Erzbischöflichen Priesterseminar Tucumán (Argentinien) und Dozent an der Theologischen Fakultät der Universidad Católica de Córdoba (Argentinien).

DR. JOHANNES BREMER ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Die Ortsnamen im Buch Josua“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) an der Theologischen Fakultät Trier und Research Associate am Department of Old Testament and Hebrew Scriptures, Faculty of Theology and Religion der Universität Pretoria (Südafrika). Er arbeitete bis 2016 mit im Projekt zur „Theologie des Psalters“.

Prof. DR. ULRICH DAHMEN ist Lehrstuhlinhaber am Arbeitsbereich Alttestamentliche Literatur und Exegese der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Prof. DR. HEINZ-JOSEF FABRY ist emeritierter Lehrstuhlinhaber für Einleitung in das Alte Testament und Geschichte Israels an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Prof. DR. SUSAN GILLINGHAM ist Fellow und Tutorin in Theologie am Worcester College Oxford (Großbritannien), Professorin für die Hebräische Bibel an der Fakultät für Theologie und Religion der Universität Oxford (Großbritannien) und Research Associate am Department of Old Testament and Hebrew Scriptures, Faculty of Theology and Religion der Universität Pretoria (Südafrika).

Prof. DR. ALPHONSO GROENEWALD ist Lehrstuhlinhaber am Department of Old Testament and Hebrew Scriptures, Faculty of Theology and Religion der Universität Pretoria (Südafrika).

Prof. DR. DIRK J. HUMAN ist Lehrstuhlinhaber und Head des Department of Old Testament and Hebrew Scriptures, Faculty of Theology and Religion der Universität Pretoria (Südafrika).

Prof. em. DR. BERND JANOWSKI ist emeritierter Lehrstuhlinhaber für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Prof. DR. DR. H.C. CORINNA KÖRTING ist Professorin für Altes Testament und altorientalische Rechtsgeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

PD DR. KATHRIN LIESS ist Privatdozentin für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und im WS 2019/20 Lehrstuhlvertreterin an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

DR. UWE RECHBERGER ist Pfarrer der Evangelischen Kirchengemeinde Wald-dorfhäslach. Er war zuvor langjähriger Studienleiter des Albrecht-Bengel-Hauses, Tübingen.

Prof. DR. JOHANNES SCHNOCKS ist Lehrstuhlinhaber für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und ebd. Projektleiter im Exzellenzcluster „Religion und Politik“.

DR. TILL MAGNUS STEINER ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Benno-Jacob-Editionsprojekt in Jerusalem (Israel) und Research Associate am Department of

Old Testament and Hebrew Scriptures, Faculty of Theology and Religion der Universität Pretoria (Südafrika). Er arbeitete bis 2014 mit im Projekt zur „Theologie des Psalters“.

Prof. DR. DENNIS TUCKER, JR. ist Lehrstuhlinhaber für Christliche Schriften und Associate Dean for Academic Affairs am George W. Truett Theological Seminary der Baylor Universität, Waco, TX (USA).

DR. DES. NANCY RAHN ist Assistentin am Institut für Altes Testament der Universität Bern.

DR. BEAT WEBER ist freischaffender evangelisch-reformierter Pfarrer, zudem Research Associate am Department of Ancient and Modern Languages and Cultures der Universität Pretoria (Südafrika).

Register ausgewählter Bibelstellen

a) Hebräische Bibel (Altes Testament)	
Genesis	
1,1–2,3	185–191
1,26f.	400
9,16	143
9,18	145
10,6	144f.
12,17	143
15,5	144
15,18	142
17,1–21	142f.
20,3	143
20,7	143
23,27	144
26,3	142
26,5	147
26,7	143
27,21	382
28,17	294
28,24	294
37–50	143f.
41,54	143
46,31	231
48,10	382
Exodus	
1,7	144
1,12	144
3,10	144
3,22	146
4,14–16	144
7,1–12,51	144f.
7,11f.	420
	11,2 146
	12,35 146
	12,51 146
	13,9f. 30
	14,9 158
	14,11f. 157
	14,19 148
	14,19f. 146
	14,22 158
	14,28 158
	14,30f. 158
	14,31 295
	15 158, 248f.
	16,2–6 146
	16,13 146
	16,13–20 148
	17,1–7 146, 162
	17,8–16 117
	19,6 127
	20,4 160
	21,2–11 292
	24,16 146
	29,7 397
	30,3 397
	31,16 143
	32 160
	32,11–14 117, 160
	32,30–35 117
	33,12–17 117
	34,6f. 456
	Levitikus
	4 397
	10,2 159

25 361	9,7 158
25,39–55 292	9,7–29 117
26,26 143	9,8–21 160
26,33 161	9,25–29 295
26,46 147	12,9 245
	14,2 127
Numeri	14,21 127
11 159	15,4–6,11 358
11,1–3 117	15,11 358
11,4 146	15,12–18 292
11,31f. 146	17,14–19 31
12,7f. 294	18,9–22 31
13f. 161	18,18 398
13,25–28 161	20,19 387
14,2–4 161	26,17f 146
14,10–19 117	28,29 127
14,23 161	28,66 223
14,24 294	30,3 164
14,29 161	32,1–43 117
16 159	33 38
16,12 231	33,2–6 117
16,24 231	33,26–29 117
20,2–13 161	34 304
20,10 162	34,5 295
20,11f. 146	
20,12f. 162	Josua
21,4–9 117	1,2 295
24,7 206f.	1,7 30f., 295
25,1–3 161	1,8 30f.
25,1–13 161f.	8,8 387
25,7–11 161	8,23 387
25,12f. 161	8,31 30
	8,36 30
Deuteronomium	24,26 30
1,19–27 161	
1,26–46 161	Richter
3,23–29 294	8,6 385
4,1 146	
4,9 158	1 Samuel
4,16–18 160	2,9 224
4,23 158	3,2 382
4,37–40 146	12,3 396
6,5–8 30	15,6 224
6,12 158	15,8 387
7,6 127	16,3 396
7,9 142	16,12f. 396

16,13	272	1 Chronik	
16,18	263f., 272	16	114
17,37	272	16,8–22	136
18,12	272	16,22	398
18,28	272	16,25	458
23,14	272	16,35–37	136
28,2	292	17,4	296
30,6	272	17,7	296
		22–29	270f.
2 Samuel			
3,18	295	Nehemia	
5,3	272	5	361
5,10	272	5,1–5	360f.
7	264–268, 283, 395	9,6–37	138
7,5	295		
11f.	268f.	2 Makkabäer	
22	299, 304	8,30	388
22,1	301		
23,1	272	Jesaja	
23,1–7	269f., 445	1,10	30
		2,1	160
1 Könige		5,24	30
1f.	268f.	5,27	146
1,34	396	6	251
1,35	231	6,1–4	240
1,39	396	6,1–5	208
5,9–14	445	6,3	203f.
11,13	296	7,11	194
11,32	296	9,1–6	407
11,34	296	9,5	407
11,37f.	296	11,1–9	407
14,8	296	11,2–4	407
14,18	297	11,10	407
15,23	382	14,13	209
15,29	297	14,13–15	194
19,16	398	20,3	297
20,22	231	21,2	231
		22,20	297
2 Könige		30,9	30
9,35	385	32,1	407
10,10	297	34,10	223
14,7	387	37,35	297
14,25	297	38,15	223
19,34	296	40–55	116, 122
20,5f.	296	40,18–25	160
21,8	296f.	41,8	142

42,1 142	Amos
43,10 142	9,2–4 194f.
44,9–22 160	9,11 406
44,25 405	
44,28 404	Jona
45 404f.	2,2–10 181
45,1 404f.	
45,4 142	Micha
51,9f. 187	2,13 231
52,7 460	4 408
57,15 338	5,1 407f.
61,1 398	5,1–4 407
62,1–7 252	5,3 407
66,1 245f.	7,2f. 224
	Haggai
Jeremia	2,20–23 406
1 398	2,23 298
14,17 223	
23,5f. 407	Sacharja
25,9 297	3,8 298
27,6 297	4 397, 406
30,10 297	4,14 397
33,14–18 407	6,9–14 406
33,18 397	9,9 407
33,21 298	14,16 127
33,26 298	
40,10 387	Maleachi
43,10 297	2,11 231
44 138	3,23 398
46,27f. 297	3,28 298
	Ijob
Ezechiel	1,8 298
12,3 224	2,3 298
12,7 224	11,8f. 194f.
20 138, 151	26,12 187
24,19 222	35,10 224
27,25 298	35,19 224
28,25 298	38,8–11 187
30,16 224	40f. 187
34,23f. 407	42,8 298
34,23–25 298	
	Psalmen
Hosea	1 27–32, 46f., 58, 476, 479f.
3,5 406	1–41 326–332
4,7 160	

- 1f. 48, 75
 2 35, 46, 283, 454
 2–89 120
 2,2 396
 2,6 209
 2,8 31
 2,7 396
 2,12 25
 3 19–27, 276
 3–41 49, 340–343, 362
 3,5–7 209
 4 326
 4,2 197
 4,3 326
 4,7–9 326
 7 275
 9/10 327f., 341
 10 361
 10,17 191
 12 71f., 328
 12,2 224
 12,6 328, 342
 14 279, 328f., 343, 362f.
 14,6 341, 363
 15–24 54
 15,1 156
 15,2 64
 15,5 222
 18 275, 299–305, 342
 18,1 402
 18,8–16 207
 18,19f. 197
 18,20 59
 18,28 328, 342
 18,37 197
 18,51 402
 19 57, 302–304
 22–24 53–65
 22,10f. 191
 22,24 329
 22,25 329, 340
 22,27 329
 23 70
 23,4 421
 24 240, 329
 24,3 156
 25 330, 341f.
 25,15 197
 25,16 341
 25,17 197
 27,9 304
 29 240
 30,2–4 206f.
 31 197f., 330, 341f.
 31,17 304
 33,5 203
 34 276f., 279, 308, 330f., 341f.
 34,6 421
 34,7 342
 34,23 308
 35 331, 341
 35–41 343f., 363f.
 35,10 341f.
 35,26–28 363
 35,27 304
 36 200–205, 305
 37 331, 342, 361, 380, 412–425, 479
 37,3 417
 37,7 420
 37,9 417
 37,11 342, 416f., 421
 37,14 342
 37,18 418
 37,21 414, 418
 37,25 414, 418
 37,25–28 420f., 423f.
 37,26 414
 37,30 30
 37,30f. 191, 418
 37,39f. 418f.
 39 342
 40 341f.
 40/41 341
 40,7–9 191, 369
 40,14–18 279, 363, 365
 40,18 341f., 369
 41 342f.
 41,2 342
 41,14 48, 107, 164
 42/43 221–226
 42–49 99–107
 42–72 332–334, 343f.

42,5	222f.	70	279, 333, 343, 364
42,9	223f.	70,3f.	333
43,1	224f.	70,6	364
44	86–99, 226–228	71	274, 364f., 377–389
45	228–230	71,2	387
46	177–180, 230	71,4	385
46–48	230–232	71,7	385f.
46,2–8	240	71,9	380
47	117f., 230f., 240f., 246–248, 454, 460	71,9–11	386f.
48	179, 231f., 240, 251f.	71,17	380
48,2	458f.	71,18	380, 388f.
48,9	459	71,19	203
49	233f., 361, 479	71,20	389
51	275	72	278, 343, 365–367
51–68	362	72f.	379
51–72	49, 362f.	72,2–4	333
51,12	191	72,4	343
52	275	72,12–14	333
52–59*	277–279	72,18f.	48, 107
53	279, 343, 362f.	72,19	204
53,6	363	72,20	274, 368
54	275	73	27, 361, 479f.
55,15	223	73–89	334f., 344, 369
56	279	73,12	222
57	275	74	89, 334, 344
57,4	223	74,1	93
57,6	203	74,2	93
57,8	191	74,13f.	187
57,11f.	203	74,18–23	334
59	275	74,19	344
60	278	74,21	344
65,8	187	76	334, 344
68	241, 248, 332, 343	76,10	334, 344
68,6	332, 343	77,21	116
68,7	332	78	306f.
68,11	332, 343	78,51	145
69	309, 332f., 343, 364	78,68	231
69–71.72	362	78,70	306
69–72	368, 377–379	79	309f., 334
69,2–5	332	79,8	334
69,18	305	79,10	221
69,20–30	332f.	80,2	93
69,30	343	80,9–12	90
69,32f.	369f.	82	335, 344
69,33f.	333	82,3	344
69,34	343	82,3f.	335

82,4	344	97,9	459
86	305, 335	98	121–125
86,8	127	98,3	128
87,2	231	98,9	128
88	70	99	250f., 401
89	120, 283, 310, 395f., 405	99,1	401
89f.	399f.	99,6	116
89,4	306	100,1	52
89,10	187	101–103	344
89,15	401	101–106	117
89,21	306	102	240, 311, 335f.
89,27	396	102,5	116
89,31–33	396	102,12	116
89,34f.	396	102,13	124
89,39	396	102,15	399
89,45	401	102,24	336
89,48	400	102,27f.	124
89,53	48	102,29	399
90	51, 114, 311	103	336, 403, 454–460, 466–469
90–92	116f.	103,1f.	456
90–106	335f., 344	103,7	116, 456
90,1	116	103,11f.	203, 458
90,3	400	103,15	116
90,5	116	103,19	452, 458
90,10	381	103,22	456f.
90,13f.	116	104	187–191
91,2	116	104,14	116
91,4	116	104,19–23	198f.
91,9	116	105	108, 136–150, 307, 311
92,8	116	105f.	133–136, 167f.
92,16	116	105,15	398
93	179, 240, 242–244	105,26	116
93–99	238–241	105,35	116
93–100	117–120, 128	106	108, 114, 150–167
93,1	401	106,16	116
93,2	401	106,20	116
93,3f.	187	106,23	116
93,1–5	208	106,32	116
95	244–246	106,45	116
96	52, 121–125, 129, 401	106,48	48
96,4	458f.	107	74, 336, 344
96,10	401	107–150	336–340, 344–346, 349f., 480
96,13	128	107,40–42	336
97,1	401	107,41	78
97,2	401	107,43	222
97,7	459	108	74

- 108,5f. 203
 109 72, 74, 336f., 344
 109,9 337
 109,12 337
 109,16 337
 109,22 344
 109,22–24 336f.
 109,28 305
 109,31 345
 109,34 337
 110 74
 110,3 396
 111f. 74–76
 111–118 51, 462f., 466
 112 76, 337, 345
 113 76, 337f., 344
 113–118 74
 113,1 311, 337
 113,5 127
 113,6 345
 113,7 337, 345
 113,8 337, 345
 113,9 338
 113,46 203
 115 76, 463f.
 115,2 221
 115,17 466
 116 52, 76, 181–184, 338
 116,6 338
 116,10 338
 116,13 74
 118 74
 118,5 197
 119 27, 32, 75, 305, 338, 413, 434, 447, 474f.,
 479
 119,22 76
 119,45 197
 119,64 203
 119,96 203
 119,165 50
 119,174 50
 120–134 48, 75–77
 121–132 447
 126,2 222
 128,1 47
 132 246, 281–283, 408, 434, 474f.
 132,10 306f.
 132,10–12 406
 132,15 338
 132,17 406
 134 75, 445
 134,1 311
 135 434
 135f. 75, 108
 135,1 311f.
 135,14 312
 136 108–110
 137 72, 75
 138 338, 344
 138–145 75, 77
 138,2f. 52
 138,6 338
 139 191–196
 139,8–12 203
 140 49, 338f., 344
 140–143 78
 140,1–5 445
 140,2–12 339
 140,13 345
 140,13f. 338
 142 275, 339
 142,7 344f.
 143 49, 305, 312, 344
 143,3 339, 344
 143,6–9 338
 144 305, 402f.
 144,2 402
 144,10 306, 312, 402
 144,12–15 402
 145 32–35, 75, 403f., 452, 454–460, 464,
 466–470, 476
 145–150 479
 145,1 403
 145,1f. 53
 145,3 458
 145,4 457
 145,9 457
 145,10 457
 145,13 451
 145,17 47
 145,19 403
 145,20 403

145,21 53, 77, 404, 456

146 244, 345

146–150 35–37, 48, 52f., 75, 77f.

146,5 47

146,6 339

146,7 339

146,7–9 345

146,8 339

146,9 47, 339

146,10 254

147 345

147,6 339

147,12 254

148,12 203

149 345

149,1 51, 429

149,4 340, 346

149,6 51

149,9 51, 429

150 49, 476

150,1 53

150,6 52, 476

151 432, 445, 478

151,11f. 445

Sprichwörter

8,29 187

10,27 381

16,31 381

Kohelet

1,9 221

12 384

12,1–7 382

Jesus Sirach

1,3 194f.

48,8 398

51,13–30 434

b) Neues Testament

Matthäus

2,1–6 408

3,1–12 398

5,5 416f.

12,28 398, 404

Markus

1,7f. 398

1,15 398, 404

4,26–32 398, 404

11,8f 406

12,35–37 393

Lukas

1,32 406

2,1–20 408

3,2–18 398

10,9 398, 404

11,20 398, 404

13,18–21 398, 404

16,20–31 418

Johannes

15,5 417

Apostelgeschichte

1,6 406

9,2 45

