

Dieter Böhler
Psalmen 1–50

Herders Theologischer Kommentar
zum Alten Testament

Begründet von

Erich Zenger †

Herausgegeben von

Ulrich Berges, Christoph Dohmen,
Ludger Schwienhorst-Schönberger



FREIBURG · BASEL · WIEN

Psalmen 1–50

Übersetzt und ausgelegt von

Dieter Böhler



FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-26825-0

Inhalt

Vorwort	11
Literaturverzeichnis	13
Allgemeine Literatur	13
Kommentare	22
Textausgaben	23
Wörterbücher, Grammatiken	23
Ausgaben der Kirchenväter	24
Einleitung	25
Der Psalter	25
Poesie	26
Der Aufbau des Psalters	28
Zur Entstehung des Psalters	31
Teilsammlungen	37
Psalterredaktion	39
Teilkompositionen	42
Die Psalmentitel	46
Aspekte der Psalterkomposition	52
Gattungen	56
Zur Theologie des Psalters	58
Der Psalter im Judentum und im Christentum	60
Zu diesem Kommentar	63

Kommentierung

Psalm 1	66
Psalm 2	78
Psalm 3	92
Psalm 4	106
Psalm 5	118
Psalm 6	134
Psalm 7	145
Psalm 8	162
Psalm 9–10	183
Psalm 11	214
Psalm 12	224
Psalm 13	235
Psalm 14	244
Psalm 15	255
Psalm 16	264
Psalm 17	286
Psalm 18	301
Psalm 19	338
Psalm 20	357
Psalm 21	368

Psalm 22	381
Psalm 23	423
Psalm 24	438
Psalm 25	458
Psalm 26	476
Psalm 27	489
Psalm 28	502
Psalm 29	511
Psalm 30	534
Psalm 31	548
Psalm 32	569
Psalm 33	583
Psalm 34	600
Psalm 35	624
Psalm 36	645
Psalm 37	656
Psalm 38	690
Psalm 39	706
Psalm 40	721
Psalm 41	750
Psalm 42–43	768

Inhalt

Psalm 44	795
Psalm 45	814
Psalm 46	834
Psalm 47	850
Psalm 48	863
Psalm 49	879
Psalm 50	904
Bibelstellenverzeichnis	925

Magistris illustribus
qui pulchram psalmos exponendi artem me docuerunt

Luis Alonso Schökel SJ †
Dominique Barthélemy OP †
Norbert Lohfink SJ

gratitudine sempiterna dedicatum.

Simulque nempe auctoribus benemeritis

Frank-Lothar Hossfeld †
Erich Zenger †

qui priora duo exararunt volumina huius tripartiti operis,
consummato tandem et ultimo
completi commentarii erectum sit monumentum litterarium,
qui omnes quinque sacerdotes Domini
ad instar levitarum nonnisi Domini desiderabant canere laudes.

Vorwort

Mit dem vorliegenden Band I (Ps 1–50) wird der große Psalmenkommentar von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger sechs Jahre nach dem Tod des ersteren und elf Jahre nach dem Tod des letzteren, welcher auch die Kommentarreihe HThKAT begründet hat, endlich vervollständigt.

Der Band ist in mehrjähriger Arbeit entstanden. Besonders wichtig und ertragreich war dafür ein Forschungssemester im Sommer 2018, das ich an der Universität Tübingen verbringen durfte, wo ich nicht nur die hervorragend ausgestattete Bibliothek nutzen konnte, sondern auch dankenswerterweise in einem gemeinsamen Oberseminar mit Prof. em. Dr. Walter Groß und Prof. em. Dr. Erhard Blum »Syntaktische Probleme in den Psalmen« besprechen konnte. Den recht kostenaufwendigen Aufenthalt in einem Gästehaus der Universität finanzierte mir vollständig die Elisabeth-Birkhofen-Stiftung, deren Vorstandsmitgliedern Ulrich Bohle, Uta Kühne und Anja Klöfkorn ganz herzlich gedankt sei. Ohne diese Unterstützung wäre die gewaltige Arbeit in idealer Umgebung kaum möglich gewesen.

Mit dem Verantwortlichen für die poetischen und weisheitlichen Bücher im HThKAT, meinem Kollegen Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger (Wien), gestaltete sich die Zusammenarbeit jederzeit angenehm und konstruktiv, wenn auch die Corona-Pandemie zuletzt Besprechungen erheblich erschwerte.

Am meisten aber verdanke ich und verdankt dieser Band meinem verehrten Vorgänger in der Professur, Prof. em. Dr. Norbert Lohfink. Bei Luis Alonso Schökel habe ich im Lizentiatsstudium in Rom 1992/93 Psalmen gehört, ebenso bei Dominique Barthélemy in Fribourg 1993/94 – bei beiden mit großem Gewinn. Aber bei keinem habe ich mehr gelernt über die Kunst der Psalmenauslegung als bei Norbert Lohfink. Als ich selbst begann, etwa ab 1998 Psalmenkurse in Sankt Georgen zu geben, überließ er mir seine eigenen Ausarbeitungen zu vielen Psalmen, Vorarbeiten, an denen ich lernte, wie Psalmen analysiert werden können. Viele der in diesem Kommentar vorgelegten Ideen stammen ursprünglich von Lohfink. Im Einzelnen angemerkt habe ich das nur, wenn ich auf Veröffentlichungen von ihm verweisen konnte. Die Abfassung dieses Kommentars begleitete er bis zum Ende mit großem Interesse und hat gut 80 % davon gelesen, mit Anmerkungen und Rückfragen versehen und so noch einmal entscheidend zur Verbesserung

der Auslegungen beigetragen. Ihm und meinen beiden anderen Psalmenlehrern sei der Band daher gewidmet.

In die Widmung eingeschlossen sind die beiden anderen Autoren dieses Psalmenkommentars, Erich Zenger und Frank-Lothar Hossfeld. Zenger wollte mir, als er noch lebte, einen anderen Band der Kommentarreihe anvertrauen, aber ich konnte die Anfrage damals noch nicht annehmen. Umso mehr freut es mich, nun zur Vollendung seines monumentalen Werks beitragen zu dürfen.

Der Assistent am alttestamentlichen Lehrstuhl in Wien, Dr. Konrad Kremser, hat fleißig Literatur zusammengetragen und meine wiss. Hilfskraft, Mag. theol. Timm Schreiner, hat die gewaltige Textmasse in die nötige Form gebracht und bis zur Erschöpfung die Literaturangaben überprüft. Auch ihnen beiden sei herzlich gedankt, »ihr Ruhm wird nicht ausgelöscht« (Sir 44, 13).

Einleitung

Der Psalter

Das Wort »Psalm« ist ein Lehnwort aus dem Griechischen: ψαλμός *psalmos* (von ψάλλειν = »ein Saiteninstrument spielen«) ist die Übersetzung von hebräisch מִזְמוֹר *mizmôr* = »Sprechgesang unter Saitenspielbegleitung«. 57 der 150 Psalmen sind überschrieben mit *mizmôr* (in der LXX ψαλμός), so wurde ψαλμός im NT (Lk 20, 42; 24, 44; Apg 1, 20; 13, 33) und im Christentum zur Bezeichnung aller 150 Lieder. Das Buch der Psalmen heißt bei Lukas (Lk 20, 42; Apg 1, 20) βιβλος ψαλμῶν »Psalmenbuch«. Die LXX überschreibt es im Codex Vaticanus (B) ψαλμοί »Psalmen«, im Codex Alexandrinus (A) ψαλτήριον »Psalter«, eigentlich »Saitenspiel«. Die jüdische Tradition spricht vom סֵפֶר תְּהִלִּים »Buch der Lobgesänge« von תְּהִלָּה »Lobgesang« (Plural תְּהִלּוֹת, in der Psalterüberschrift aber תְּהִלִּים). Daher sprechen Philo, Vita Contempl. I 25, und Josephus, Ant. VI 167 f.; VII 305, von ὕμνοι »Hymnen«. »Lobgesänge« ist auf den ersten Blick erstaunlich, weil die meisten Psalmen Klagen und Bitten sind. Erst gegen Ende häufen sich die Loblieder. Aber die jüdische Tradition sieht das ganze Buch von seinem Ende her: Das Ganze ist ein »Buch der Lobgesänge«, zu dem aber Klagen und Bitten notwendig gehören. Diese zielen letztlich auf das Lob Gottes hin, ein ehrliches Lob mit ganzem Herzen, das durch Klagen hindurchmuss und hindurch darf.

Name des
Buches

Im rabbinischen Judentum gehört der Psalter zu den *K^etûbîm*. Im Talmud (Baba Bathra 14b) steht der Psalter als Buch »Davids« an zweiter Stelle hinter Rut, der Geschichte seiner Urgroßmutter. Rut 4, 18–22 gibt Davids Stammbaum. Auf die Psalmen folgt Ijob (Mose zugeschrieben), dann die drei salomonischen Bücher Spr, Koh, Hld. In den Musterkodizes (Leningradensis und Aleppensis) folgen die Psalmen auf die Chroniken, welche dort die *K^etûbîm* eröffnen.

Stellung im
Kanon

In den LXX-Kodizes und den Kanonlisten der Christen gehören die Psalmen zu den poetischen und Weisheitsbüchern. Die drei salomonischen Bücher folgen ihnen grundsätzlich. Im Vaticanus (B) und Sinaiticus (א) führen die Psalmen die Weisheitsbücher an, in den (westlichen) Listen der 3. Synode von Carthago (397) und des Konzils von Trient folgen sie auf Ijob. Die King James, die Luther- und die Zürcher Bibel bleiben bei der westkirchlichen Folge.

Zählung Heute zählen wir 150 Psalmen. Gezählt wurden sie schon früh. Apg 13, 33 spricht vom »zweiten Psalm«. In den Septuaginta-Handschriften folgt Ps 151, der als »außerhalb der Zählung« bezeichnet wird. Aber die Zählung war lange nicht vereinheitlicht. Hebräische Manuskripte pflegten die Psalmen nicht durchzuzählen. Wie viele Psalmen die Rolle beinhaltet, kann man allenfalls an den Abständen zwischen ihnen sehen. Diese variieren jedoch. Psalmen, die in einer Rolle zusammengeschrieben werden, sind in einer anderen getrennt. Auch die Gesamtzahl stimmt nicht immer überein. Mittelalterliche Handschriften scheinen zwischen 143 und 154 Einheiten zu schwanken (*Declassé-Walford* 4). Insgesamt tendiert die ältere hebräische Tradition zu einer Summe von 147 (= 3 × 49 für siebenmaliges Gotteslob [Ps 119, 164] siebenmal in der Woche), die griechische Texttradition legte sich bald auf 150 Einheiten fest (*Zenger*, Einleitung⁷2008, 350). Die hebräischen Druckbibeln (ab dem 16. Jh.) übernahmen neben der christlichen Kapitelzählung der alttestamentlichen Bücher auch die Zählung von 150 Psalmen (ausführlicher dazu: *Barthélemy*, Critique 4, xxiv-xli). Übrig blieben aus den länger währenden Differenzen bis heute Unterschiede in der hebräischen und der griechischen Zähltradition. Die hebräischen Psalmen 116 und 147 sind in der LXX geteilt (114–115 und 146–147); die hebräischen Psalmen 9–10 und 114–115 sind in der LXX vereint (9 und 113). Das führt zu folgenden Zählungsdifferenzen:

MT:	1–8	9–10	11–113	114–115	116	117–146	147	148–150
LXX:	1–8	9	10–112	113	114–115	116–145	146–147	148–150

Poesie

Poetische Bücher Der Psalter gehört zu den drei poetischen Büchern des AT (Psalmen, Ijob, Sprichwörter), die ein eigenes hebräisches Akzentsystem haben und in den Rollen nach poetischen Zeilen geschrieben werden (nach dem Traktat Masekhet Soferim aus dem 8. Jh. n. Chr.).

Parallelismus membrorum Kennzeichen der Poesie ist die »gebundene Sprache« im Unterschied zum fließenden Text der Prosa. In unserer Tradition findet die »Bindung« durch Reim und Metrum statt, im Hebräischen durch den sogenannten *parallelismus membrorum*. Die zwei Glieder eines Verses (Kola oder Hemistichen eines Stichos) sind aneinandergebunden und betrachten einen Gedanken von zwei Seiten in einer Art Stereoblick. Die Aussage, man solle auf seine Eltern hören, lautet dann im poetischen Parallelismus:

Höre, mein Sohn, auf die Mahnung des Vaters,
und die Unterweisung deiner Mutter verwirf nicht! (Spr 1, 8)

In Parallelität entsprechen einander »Vater« und »Mutter«, »Mahnung« und »Unterweisung«, »hören« und »nicht verwerfen«. Da die Entsprechun-

gen hier in der Form A – B – B' – A' stehen, kommt hier obendrein das poetische Stilmittel des Chiasmus (vom griechischen Buchstaben Chi = X, d. h. »kreuzweise Formulierung«) zum Einsatz. Eine mehrgliedrige Folge ABC–C'B'A' heißt »Palindrom« (griech.: »Rücklauf«).

Parallelismen sind »synonym«, wenn zweimal derselbe Gedanke ausgedrückt wird, »antithetisch«, wenn die beiden Hälften einander als jeweiliges Gegenteil ergänzen, und »synthetisch«, wenn die zweite Hälfte die erste weiterführt:

synonym: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst,
des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? (Ps 8, 5)

antithetisch: Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten,
der Weg der Frevler aber verliert sich. (Ps 1, 6)

synthetisch: Ich habe laut zum Herrn gerufen;
da gab er mir Antwort von seinem heiligen Berg. (Ps 3, 5)

Ob es in der hebräischen Dichtung ein Metrum gibt und wie es zu bestimmen sei, ist sehr umstritten. Das Maqqef ordnet zwei Wörter zu einer Akzenteinheit. Aber sehr oft ist die Bestimmung des Metrums in einem Vers unsicher. Dieser Kommentar verzichtet daher weitgehend darauf. Am meisten Konsens besteht noch darüber, dass es wohl ein Klage-Metrum (Qina) gibt mit 3 + 2 Hebungen:

gal^etáh j^ehûdáh me'óní ûmerób 'abodáh (Klgl 1, 3)

Das Spiel mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets ist im Psalter allgegenwärtig. Schon Ps 1 beginnt mit einem Wort auf Aleph und endet mit einem Wort auf Taw (s. u. zu Ps 1). Im Deutschen würden wir sagen: Er zielt einen Blick aufs Ganze an »von A bis Z«. Eine Reihe von Psalmen ist akrostichisch (griech *ákron* = Spitze, *stíchos* = Zeile), d. h. die Anfangsbuchstaben der Zeilen folgen dem Alphabet (wie die Klagelieder Kap. 1–4): Die Psalmen 25 und 34 geben jedem Buchstaben eine Zeile (haben also 22 Zeilen); Ps 37 gibt jedem Buchstaben zwei Zeilen, wobei nur die je erste die Alphabetmarkierung hat, die Psalmen 111 und 112 weisen jedem Buchstaben eine halbe Zeile (ein Kolon) zu, Psalm 119 gibt jedem Buchstaben acht Zeilen. Dabei beginnen alle acht mit demselben Buchstaben! Ps 145 schließlich weist jedem Buchstaben eine Zeile zu. Dass nur die Bücher I und V Akrostichen haben, gehört zu der auch sonst zu beobachtenden »Rahmung« von I und V um den Psalter. Buch V erinnert immer wieder an Buch I (Davidpsalmen, Sela). Dass die drei plus vier Akrosticha zusammen sieben sind, ist zweifellos berechnet. »Sieben« bedeutet »Vollständigkeit«. Manche Psalmen haben 22 Verse, die Zahl des Alphabets, sie heißen »alphabetische« Psalmen (Ps 33, 38).

Akrosticha

Der Aufbau des Psalters

Fünf Bücher Der Psalter wird durch vier Doxologien nach Ps 41, 72, 89 und 106 in fünf Bücher eingeteilt (MT; in LXX entsprechend). Er stellt damit nicht nur den idealen, torameditierenden König David vor (vgl. Dtn 17,18–20), dessen Meditation mitzuvollziehen, jeder eingeladen ist, der in die Psalterrezitation eintritt (Ps 1), sondern ist selbst eine toraförmige Meditation, ein »Pentateuch«. »Was ... Midrasch Tehillim (7.–9. Jh. n. Chr.?) darüber sagt, könnte durchaus die Intention der Schlussredaktion des Psalmenbuchs wiedergeben: »Mose gab den Israeliten die fünf Bücher der Tora, und David gab den Israeliten die fünf Bücher der Psalmen« (Zenger, Einleitung ⁹2016, 438).

Die älteste Bezeugung der Fünfteilung findet sich bei Origenes († 253/4; Selecta in Psalmos, PG XII 1055): »In fünf Bücher teilen die Hebräer das Buch der Psalmen«. Origenes zählt dann die jeweiligen Eröffnungspsalmen 42, 73, 90, 107 auf. Die Bemerkung deutet auf eine ältere Tradition. Auch Ambrosius (Expl. Ps 40 [41]), Hieronymus (ep. 134) und andere frühchristliche Schriftsteller (»Kirchenväter«) wissen um die Fünfteilung.

Die Doxologien Die vier Doxologien, die das Psalmenbuch in fünf Teilbücher einteilen (Ps 41,14; 72,18; 89,53; 106,48) sind sämtlich »Berachot« »Segens- oder Preisprüche« von der Form »Gepriesen sei JHWH«. In Ps 89,53 steht das ohne Erweiterung, in Ps 41,14 und 106,48 wird das erweitert durch »der Gott Israels«, in Ps 72,18 (»elohistischer Psalter«) durch »Gott, der Gott Israels«. In allen vier Doxologien erscheint »Ewigkeit« und »Amen«, in Ps 40,14 je zweimal, in Ps 72,18f. einmal »Ewigkeit«, zweimal »Amen«, ebenso Ps 89,53, in Ps 106,48 zweimal »Ewigkeit«, einmal »Amen«. Das ergibt für den gesamten Psalter sieben »Amen«.

Ps 41:	Gepriesen sei JHWH, der Gott Israels,	Ewigkeit Ewigkeit!	Amen, Amen
Ps 72:	Gepriesen sei JHWH, Gott, der Gott Israels,	Ewigkeit	Amen, Amen
Ps 89:	Gepriesen sei JHWH	Ewigkeit	Amen, Amen
Ps 106:	Gepriesen sei JHWH, der Gott Israels,	Ewigkeit Ewigkeit!	Amen

Auch die Ewigkeitsformel ist nicht ganz planlos verteilt: In der ersten und der letzten Doxologie (Ps 41 / 106) heißt es »Von der Ewigkeit bis zu der Ewigkeit«, in den mittleren (Ps 72 / 89) aber »in Ewigkeit«. Die bei weitem längste Doxologie ist Ps 72,18f., die kürzeste 89,53. Alle arbeiten weitgehend mit denselben variablen Elementen. Dabei macht etwa Ps 72,18f. durchaus den Eindruck mit seinem wiederholten »gepriesen«, »Namen« (Gottes) und »Ewigkeit« an das Ende des Psalms, V 17, (geradezu korrigierend) anzuknüpfen, wo es heißt »Sein Name [scil. des Königs] soll ewig bestehen, solange die Sonne bleibt, sprosse sein Name. Mit ihm wird man sich segnen בָּרַךְ«. Die Doxologie stellt Gottes Namen über den des Königs im Psalm. In Ps 89,53 fehlt »der Gott Israels«, vor allem aber die besondere Nennung einer Lobwürdigkeit – angesichts des resignativen Psalms selbst

wahrscheinlich nicht zufällig. Die Doxologie passt zu ihrem Psalm. Neunfaches »JHWH« in 89,2.6.7.9.16.19.47.52 wird durch das Tetragramm in der Doxologie 89,53 zur zehnfachen Namensnennung ausgebaut. Mit »Elohim« und »Jah« in V 9 ergibt das zwölf Gottesnennungen. Das doppelte »Amen« der Doxologie nimmt die zehnmal vorkommende Wurzel *'mn* (V 2.3.6.9.15.25.29.34.38.50) auf und vervollständigt sie zur Zwölferreihe. Das sechsfache »Ewigkeit« aus 89,5.29.37.38 wird in V 53 zur Siebenheit. Die knappste Doxologie 89,53 ist doch zugleich ebenfalls stark im Gedicht verankert. Auch Ps 106,48 knüpft mit »das ganze Volk soll sagen« an den Psalm an, der die Geschichte Israels besingt und in V 4.5.40 das Volk nennt, und schafft mit »Halleluja« und »Ewigkeit« einen Rahmen mit 106,1 (*Ballhorn*, Telos 133 f.). In Ps 106 ist der responsorische Charakter der Doxologie besonders deutlich (*Jenni*, Schlussformeln 118). Die Doxologien sind also zugleich für je ihren Psalm gemacht und ein Gesamtkonzept für den Psalter (7 × »Amen«).

Das doppelte »Amen« (»wahrlich, es steht fest«, LXX: γένοιτο γένοιτο, Vg: *fiat fiat*, Hier.: amen amen.) ist ein liturgischer Schluss wie in Neh 8,6: »Dann pries Esra den Herrn, den großen Gott; darauf antworteten alle mit erhobenen Händen: Amen, amen!« (vgl. Num 5,22; Jdt 13,20). Berachot sind in den Büchern Sam–Kön immer mit David oder Salomo verbunden und erhalten einen starken Bezug zum Tempel als dem Ort der Gebetserhörung (*Ballhorn*, Telos 53–61). Das ist für die Psalterdoxologien bedeutsam.

Dass die vier Doxologien (nebst 1 Chr 16,36) »literarisch miteinander zusammenhängen«, ist ziemlich offensichtlich (*Leuenberger*, Konzeptionen 76). So scheinen die vier Doxologien als redaktionelle Einfügungen eine Gesamtkonzeption widerzuspiegeln, zugleich aber anknüpfende Anfügungen an jeweils ihren Psalm darzustellen, zu dem sie demnach als Gedichtschluss gehören. Ob sie von einer Hand stammen, oder spätere Redaktoren sich an vorliegenden Doxologien orientierten, ist nicht entscheidbar.

Kratz, Tora 16, nimmt an, die Doxologie 106,48 sei aus 1 Chr 16,36 in den Psalter herübergenommen worden, aber der Psalmenzento 1 Chr 16 (aus Ps 105; 96; 106) setzt eher den Psalter voraus, das gilt insbesondere für die Zitation von Ps 106,1.47 f. in 1 Chr 16,34–36. 16,36 scheint sogar mit »Lob JHWH« noch das folgende Halleluja aufzunehmen (*Hossfeld*, Psalmen II, HThKAT, 121 f.; *Koch*, Psalter 246.274; *Auwers*, Psautier 76, schon *Duhm* xi, der 1 Chr 16 für einen späten Einschub in Chr hält).

Eine fünfte Doxologie zum Ende von Ps 107–150 gibt es nicht (*Zenger*, Einleitung ²⁰¹⁶, 438). Manche wollen dem Schluss-Hallel Ps 146–150 diese Funktion zuweisen, das jedoch eher das Pendant zum Portal Ps 1–2 ist. *Zenger* hatte früher einmal daran gedacht, Ps 145 eine doxologieähnliche Aufgabe zuzuteilen, zumal er auf »in Ewigkeit und auf immer« endet (Einleitung ²⁰⁰⁸, 356), ja überhaupt alle Wörter der Doxologien enthält – nur eben nicht die Form (*Ballhorn*, Telos 294).

Die Doxologien markieren Grenzen, die auch ohne sie sichtbar wären. Nach jeder Doxologie ändert sich das Überschriftensystem zur Gänze (Wilson, Editing 157). Ps 41, 14 beendet den ersten Davidpsalter (David I: Ps 3–41). Danach setzt die erste Korachgruppe ein (Korach I: Ps 42–49). Ps 72, 18 f. schließt den zweiten Davidpsalter (David II: Ps 42–72). Danach setzt Asaf II ein (Ps 73–83). Ps 89, 53 beendet Korach II (Ps 84–85, 87–88 + 89). Danach setzt mit dem singulären Mosepsalm 90 etwas völlig Neues ein: Ab Ps 90 werden Überschriften eher selten. Auch das »Sela«, das in Ps 3–89 durchgehend (67 Mal in MT) vorgekommen war, hört fast ganz auf (nur noch vier Mal: Ps 140, 4.6.9; 143, 6). Buch IV ist zunächst durch die »JHWH-König«-Psalmen Ps 93–100 bestimmt. Weniger klar ist allein die Grenze zwischen Buch IV und V. Die Doxologie setzt sie nach Ps 106. Das psaltertypische, vor allem Buch V kennzeichnende »Halleluja« setzt aber schon zum Ende von Ps 104 und 105 ein, ab 106 eröffnet es auch immer wieder die Gedichte. Auch der Psalmenbeginn mit *הודו ליהוה* »dankt JHWH« (vorher nur Ps 33, 2; vgl. 100, 4) setzt mit Ps 105 schon ein (105; 106; 118; 136). Buch V zeigt also durchaus Charakteristika, aber diese beginnen am Ende von Buch IV.

Der Psalter als
»Erzählung«

So wie die großen Propheten Jes-Jer-Ez oder die kleinen Propheten im Zwölfprophetenbuch einer (vorgestellten) chronologischen Ordnung folgen und die in 1–2 Kön erzählte Geschichte begleiten, so zeigt auch der Psalter eine geschichtsbegleitende Anordnung. »Vor allem durch die ›biographischen‹ Überschriften werden die Psalmen so mit den Erzählungen der Samuelbücher korreliert, daß sie nun auch selbst zu einem Erzählzusammenhang werden« (Zenger, Psalter als Buch 41). Die Bücher I und II vereinen die beiden Davidsammlungen, begleiten als »geistliches Tagebuch Davids« (Zenger, Einleitung ⁹2016, 437) das Leben Davids bis ins Alter (Ps 71, 18) und führen bis zu Salomo (Ps 72). Das in Ps 2 begründete irdische Königtum auf dem Zion, wird in Ps 72 an Salomo übergeben und endet in Ps 89 (Hossfeld, *eloh.* Psalter 203). Denn Buch III stellt das Ende der Dynastie dar (Ps 89) sowie die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (Ps 74; 79). Buch IV eröffnet mit dem völlig singulär dastehenden Mosepsalm 90 und nennt den bislang nur in Ps 77, 21 einmal erwähnten Mose nun gleich siebenmal (90, 1; 99, 6; 103, 7; 105, 26; 106, 16.23.32, dann nicht mehr). Damit gibt Buch IV eine Antwort auf das Problem von Buch III: Nach dem Scheitern der davidischen Dynastie bleibt die vordavidische Grundlage der Mose-tora (Wilson, Editing 215; Kratz, Tora 21). Das kann so verstanden werden, dass die Natanverheißung 2 Sam 7, auf die sich Ps 89 beruft, damit aufgegeben ist, aber auch so, dass sie nach wie vor eingefordert wird. Buch IV endet in Ps 106, 47 mit der Bitte um Sammlung aus der Zerstreuung. Buch V dankt in Ps 107, 2–3 für die Sammlung aus den Völkern, für das Ende des Exils. Und doch muss Buch V noch an Gott appellieren, sein Königtum offenbar zu machen durch die Wiederherstellung Israels (vom ägyptischen

Hallel 113–118 über den Wallfahrtspsalter 120–134 zum Schluss-Hallel). Ps 146 wünscht mit »es herrsche als König Jhwh in Ewigkeit« (V 10) das Reich Gottes herbei. Ps 147 meint mit dem »Aufbau Jerusalems« die Wiederherstellung Israels, die »Armen« und »Elenden« sind in Buch V (z. B. Ps 143, 13) ganz Israel in der Zerstreuung und Unterdrückung (*Ballhorn*, Telos 308–314).

Der Blick auf das davidische Königtum in den Büchern I–III (v. a. in den Eckpsalmen 2; 72; 89: »messianischer Psalter«) wird in den Büchern IV–V vom Thema des Königtums Gottes zunächst weitgehend abgelöst: von den »JHWH-König«-Psalmen (Ps 93–100) zum Preis des Königtums Gottes in Ps 145. Das Akrostichon Ps 145 steht für vollkommenes Lob eines David, der das Königtum wieder an Gott abgegeben hat (*Ballhorn*, Telos 289 f.). Die Bücher IV–V werden daher oft »theokratischer Psalter« genannt (z. B. *Leuenberger*, Konzeptionen; *Steymans*, *Psautier messianique*).

Zur Entstehung des Psalters

Es ist nicht ausgeschlossen, dass einzelne Psalmen vor dem Exil oder im Exil entstanden sind. *Gunkel* wehrt sich gegen die »allgemeine Voraussetzung Wellhausens und seiner Schule ..., daß die Psalmen überhaupt nachexilisch seien« (*Gunkel/Begriff*, Einleitung 168). Wer hinter »Königspsalmen« wie Ps 2, 18, 20, 21, 45 ein Königsritual vermutet, das noch ein vorexilisches Königtum in Israel voraussetzt, wird geneigt sein, vorexilische Psalmen anzunehmen. *Wellhausen* dachte in diesen Fällen öfter an das hasmonäische Königtum. Wer solche »Sitze im Leben« nicht annimmt, sondern vermutet, dass die meisten Psalmen literarische Produktionen sind, wird kaum einen Anhalt für vorexilische Entstehungen sehen. Wie *Wellhausen* nahm auch *Duhm* XIX keine vorexilischen Psalmen an, auch keine aus der Perserzeit und nur wenige vormakkabäische. Der Gesamtpsalter war nach *Duhm* XII erst um 70. v. Chr. fertig.

Entstehungszeit
von Psalmen

Poesie tendiert zu einer gewissen Zeitlosigkeit und macht Datierungen schwer. Obendrein kann ein sehr junges Gedicht sehr alte Bilder und Ideen verarbeiten.

Eine ganz andere Frage ist die Entstehung von Psalmensammlungen, die dem Psalter vorausgingen. Die früheste Bezeugung des Psalters (vollendet oder nicht) reicht ins 2. Jh. v. Chr.: 1 Makk 7, 16 f. zitiert um das Jahr 120/100 v. Chr. Ps 79, 2 f. als »geschrieben« (*Koch*, Psalter 246). 2 Makk 2, 13 schreibt Nehemia eine Tradition der Sammlung von Büchern der Könige, der Propheten und von Büchern Davids (τὰ τοῦ Δαυὶδ) zu, um dann von Judas Makkabäus dieselbe Tätigkeit zu berichten. *Dommershausen* (1 und 2 Makkabäer, NEB, 659) datiert den Text auf 65 v. Chr.

Entstehungszeit
von Sammlungen

1 Chr (nach *Steins* in *Zenger*, Einleitung ⁹2016, 327, nicht vor dem 3. Jh.) benutzt in Kap. 16 die Ps 96, 105 und 106. *Oeming* I 32 glaubt allerdings wie *Gunkel/Begrich*, Einleitung 439f., der Psalter schöpfe aus 1 Chr 16. Das in seinen Teilen sehr schwer zu datierende Buch Daniel zitiert in 3,33 Ps 145,13a aramäisch (Ps 145 ist selbst mit Aramaismen durchsetzt; *Zenger*, Fleisch 7).

Die älteste Qumranhandschrift des Psalters 4QPs^a (4Q83) aus der Mitte des 2. Jh. v. Chr. enthält Teile der Pss 5, 6, 25, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 71 (!), 47, 53, 54, 56, 62, 63, 66, 69 (*Fabry*, Psalter 139). Ps 32 fehlt auch in 4QPs^a und ist in Qumran überhaupt nicht belegt (*Fabry*, Psalter 145; nach *Jain*, Psalmen 290, ist unklar, ob ursprünglich fehlend oder sekundär ausgelassen).

11QPs^a (ca. 30–50 n. Chr.) enthält 39 Psalmen von Ps (93 +) 101–150 in einer von MT abweichenden Reihenfolge und zusätzlich 10 andere Kompositionen, die sich unter die Psalmen mischen. Es ist umstritten, ob diese Rolle zu einem bestimmten (liturgischen?) Zweck zusammengestellt wurde oder eine alternative »kanonisch« gemeinte Folge darstellt. Die Tatsache, dass in 11QPs^a der »Wallfahrtspsalter« 120–132 nicht zum Tempel führt (Ps 133–134), sondern zur Tora (Ps 119) begründet den Verdacht, dass hier eine qumrantypische Psalmenfolge, die sich gegen das Tempelestablishment richtet, angestrebt ist. Das würde einerseits zeigen, dass die Psalmenabfolge eine Aussage macht über die Einzelgedichte hinaus (was man eigentlich schon von der Anordnung der Paulusbriefe weiß, die Markion gerne mit dem Gal eröffnet hätte, während die katholische Kirche den Röm zum Notenschlüssel des Corpus Paulinum machte). Nach *Jain* reflektiert 11QPs^a »die als Verlust empfundene Distanz zum Zion und die damit zusammenhängende Frage nach einer korrekten, d. h. gottgefälligen, kultischen Orthopraxie« (*Jain*, Psalmen 276). Auch ist die Sammlung 11QPs^a stark davidisiert (*Fabry*, Psalter 156), was ein antihasmonäischer Zug sein könnte. Nach *Dahmen*, Rezeption 267–318, ist 11QPs^a eine von der protomasoretischen Anordnung abhängige Zweckkomposition, vielleicht für liturgischen Gebrauch, ein »Manuale des davidischen Messias«. Auch *Jain*, Psalmen 278, sieht 11QPs^a als vom protomasoretischen Text abhängiges »Lehr und Gebetbuch« zur Rechtfertigung und Ausübung des tempelfernen Kults (ebd. 280).

Auf jeden Fall sprechen die Befunde der Qumranrollen dafür, dass die Bücher I–III noch nicht ganz fertig, aber doch relativ stabil, ja auch die Pss 90–100 schon recht fixiert waren (*Fabry*, Psalter 151, 158). Die Bücher IV–V fluktuieren noch bis ins 1. Jh. n. Chr. (ebd. 151), vor allem Ps 101–150. Dass in der Entwicklungsgeschichte des Psalters zwischen den Büchern I–III und IV–V ein Schnitt liegt, zeigen schon die erheblichen editorischen Unterschiede (Titel, Sela, Halleluja), aber auch sprachliche Differenzen. So gibt es das Suffix der 3. Pl. 𐤒- zwischen Ps 2,3 und 89,18 insgesamt 53 Mal, in Ps 90–150 nur noch viermal (99,7; 119,165; 140,4.10; Ps 140 hat auch das

Sela!). Umgekehrt steht die Relativpartikel ׀- (ein junges Phänomen) zwischen Ps 122, 3 und 146, 3 zwanzigmal, nie in den Büchern I–IV (*Steymans*, *Psautier messianique* 150).

All dies deutet darauf hin, dass der Psalter »schubweise« seine schlussendlich kanonische Gestalt erhielt und die von *Zenger* und *Hossfeld* angenommenen Stufen Ps 2–89 (»messianischer Psalter«), Ps 2–100 (»JHWH-König-Psalter«) und schließlich zwischen 200 und 150 v. Chr. der fertige *Sefer Tehillim* (Ps 1–150) zutreffen dürften. *Ballhorns* Frage (Telos 76), ob Ps 89 ein befriedigender Buchschluss sei, hat ihre Berechtigung (*Spieckermann*, *From* 16). Ein solcher Psalter ließe sich nur als Forderung nach Einlösung der Natanverheißung verstehen, der alsbald eine Antwort mit Buch IV angefügt wurde.

Zenger und *Hossfeld* rechnen mit ersten Teilsammlungen im 6. Jh. (v. a. Buch I), mit dem »elohistischen Psalter« (Ps 42–83), dem »messianischen Psalter« (Ps 2–89) und einem »JHWH-König-Psalter« (Ps 2–100) schon im 5. Jh. und mit dem fertigen Buch im 2. Jh. (*Zenger*, *Einleitung* 2016, 448–450).

Oeming I 33 f. nimmt grundsätzlich durchaus älteres Material im heutigen Psalter an, ist aber weniger optimistisch als *Hossfeld* und *Zenger*, was die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte angeht: »Für die Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte fehlen uns weithin sichere Indizien. ... Die real existierenden Psalmen sind das Produkt von uns namentlich nicht bekannten Theologen der hellenistisch-makkabäischen Epoche. Der Psalter *als Buch* dürfte um ca. 100 v. Chr., evtl. noch etwas später, vorgelegen haben«. Das war schon *Wellhausens* und *Duhms* Ansicht. *Jain*, Psalter 240, denkt an die Mitte des 2. Jh. v. Chr. für den Abschluss des Gesamtpsalters.

Vor dem 3. Jh. v. Chr. tapfen wir tatsächlich im Dunkeln. Der Chronist scheint in 1 Chr 16 Buch IV (Ps 96; 105–106) schon zu kennen, d. h. es gibt um 300 v. Chr. einen Psalter, der Ps 2–106* (* = mit Lücken) umfasst. Stabil ist er (v. a. am Ende) deswegen noch nicht. Die Chroniken und der Psalter zeigen auch sonst erhebliche Ähnlichkeiten: Ist David in 1 Sam ein »weltlicher« Musiker (vgl. Am 6, 5), der Musiktherapeut für Saul wird (1 Sam 16), so ist er in den Chr der Organisator der Tempelmusik, im Psalter aber selbst ein Sänger für Gott. Nur der Psalter und die Chronikbücher kennen die levitischen Sänger Asaf und die Korachiten. Nach *Steins*, Chronik 277 f., schöpft auch hier der Chronist bereits aus dem Psalter und bezieht v. a. »Jedutun« aus den Ps 39, 62 und 77. *Kratz*, Tora Davids 21, zufolge »erscheinen das erste und zweite Buch des Psalters nachgerade als sachliche und literarische Entsprechung zur chronistischen Darstellung der von David initiierten und seit Salomo praktizierten Tempelmusik (vgl. 1 Chr 15–16.25 und 26, 1.19 und zu den »Söhnen Korachs«). Die Entstehung des Psalters I–IV und die der Chronik liegen wahrscheinlich weder zeitlich noch vom levitisch-schriftgelehrten Milieu her weit auseinander. Buch V wurde am

Ende angefügt. Möglicherweise wurde dabei das Halleluja- und Hodu-Schema von Ps (104) 105–106 für Buch V übernommen.

Kompositions-
geschichte

Im Schema stellt sich mir die Kompositions- und Redaktionsgeschichte des Psalters so dar (vgl. Zenger und Hossfeld in Zenger, Einleitung ⁹2016, 448–450; Witte, Grundinformation 427; Duhm xiv f.):

Bis 300	300–200 v. Chr.				200–150
Unabh. Sammlungen	Elohistischer Psalter	Messiani-scher Psalter	JHWH-König-Psalter	Geschichts-theologischer Psalter	Meditations-Buch
	Ps 42–83*	Ps 2–89*	Ps 2–100*	Ps 2–106*	Ps 1–150
David I* (Ps 3–41*)		David I +			
David II* (Ps 51–72*)	Korach I (Ps 42–49) + Asaph I (Ps 50) + David II + Asaph II (Ps 73–83)	Elohistischer Psalter	Messian. Psalter	JHWH-König-Psalter	Ps 1 + Geschichts-theologischer Psalter
		+ Korach II (Ps 84–89*)	+ Ps 90–100*	+ Ps 101–106	+ Ps 146–150

Ferner wurden sehr späte Psalmen wie Ps 9–10 (Makkabäerzeit) oder vielleicht auch der in Qumran fehlende Ps 32 erst gegen Ende eingeschoben. Ein Motiv, den »messianischen Psalter« zu bilden, der die Verheißung der davidischen Dynastie von neuem einfordert, könnte sich etwa am Ende der Perserzeit ergeben haben, die in Juda als recht erträglich empfunden wurde, denn erst die hellenistische Zeit (ägyptische Ptolemäer im 3. Jh., syrische Seleukiden im 2. Jh.) wurde als bedrohlich wahrgenommen. Der Psalter 2–106 scheint ja im 3. Jh. dem Chronisten schon vorgelegen zu haben und doch sind die Ps 100–150 noch lange instabil.

Die beiden Davidsammlungen (David I und II) beinhalten die Masse der individuellen Klagelieder. Sie zeigen einen verfolgten und leidenden David. Nach den Büchern I–II, die diese beiden Davidsammlungen enthalten, und Buch III, das vom Untergang der Dynastie und Jerusalems handelt, werden die Bücher IV–V von Lobliedern dominiert, so dass im Gesamtpsalter ein Gefälle von Klage zum Lob entsteht, das das Ganze zum »Buch der Preisungen« (*Buber*) macht.

Kompositions-
zweck

Gunkel/Begrich, Einleitung 447–451, gehen davon aus, dass David II und der daraus entstandene »elohistische Psalter« als Kultliedersammlungen der Kristallisationspunkt der Psalterbildung waren, dem David I vorgeschaltet

wurde (ähnlich noch *Süssenbach*, eloh. Psalter 65; *Rösel*, Redaktion 68, 82). Für den Gesamtpsalter, von dem sie annehmen, er sei zwischen 300 und 200 v. Chr. fertig geworden, nehmen sie einen anderen Sammlungszeck an, nämlich »daß der Psalter zusammengestellt sei in der Absicht, ein religiöses Volksbuch zu schaffen, das bestimmt war zur Erbauung und Andacht der Laien« (*Gunkel/Begrich*, Einleitung 45; so schon *Duhm* XXIV).

Zenger, Buch 43–47, sieht dort, wo vielleicht einmal ein Kultformular einer Dichtung zugrunde lag, dieses jetzt allenfalls noch in gebrochener Form durchscheinen. Den »Sitz im Leben« der fertigen Sammlung verortet er in weisheitlich-schriftgelehrten Kreisen zur Zeit Sirachs, die durch eschatologische Erwartung und Armenfrömmigkeit ausgezeichnet gewesen seien, und zwar konkret in den vormakkabäischen Chasidim, die Ps 149, 5.9 ausdrücklich nennt. *Hossfeld* und *Zenger* nehmen aber an, dass der Psalter sich »von vorn« aufbaute, in David I also den Ursprung seiner Entstehung habe.

Dass die beiden Davidsammlungen sich unabhängig voneinander gebildet haben, wird schon lange vermutet. Ein Grund waren immer schon die Doppelüberlieferungen (Ps 14=53; Ps 40B=70). Für *Gunkel/Begrich*, Einleitung 448, zeigten die Dubletten, dass die Sammler von David I und II nichts voneinander wussten und daher dieselben Psalmen da wie dort aufgenommen wurden. Hier dürften *Hossfeld* und *Zenger* richtiger liegen, die die Dubletten nicht unabhängiger Zweifach-Sammlung zurechnen, sondern der späteren Verbindung der Sammlungen. David I und II sind dadurch »vernäht« worden, dass Ps 14 aus Buch I zusätzlich (als Ps 53) an den Anfang von Buch II versetzt und dem neuen Kontext dafür auch angepasst worden ist (s. u. zu Ps 14). Dasselbe gilt von Ps 70, der vom Ende von Buch II entliehen wurde für die Bildung von Ps 40, der ein paralleles Ende von Buch I gestalten soll (s. u. zu Ps 40). Das impliziert, dass spätestens auf der Ebene der Verbindung des »elohistischen Psalters« mit David I (»messianischer Psalter«) auch die Bucheinteilungen geschaffen wurden, da ihre Ausgänge parallelisiert wurden. Nach demselben Modell ist dann auch Ps 108 zu Beginn von Buch V später aus Teilen der Psalmen 57 und 60 (Mitte von Buch II) gebildet worden, um Buch V mit dem Vorangehenden zu verzahnen. Die Überarbeitung von Ps 29 (Buch I) in Ps 96 (Buch IV), von Ps 18 (Buch I) in Ps 144 (Buch V) mag ähnliche Absichten verfolgen. *Ballhorn*, Telos 277, sieht in Ps 144 eine Relecture von Davids Testament (Ps 18), die den früheren König jetzt zum vorbildlichen Beter macht. Sein irdisches Königtum hat keine Funktion mehr. *Ballhorn*, ebd., deutet auch das in Ps 140 und 143 überraschend wieder auftauchende Sela als Rückverweis auf Buch I. Dasselbe dürfte für das Titelement »für den Musikmeister« gelten, das in Ps 3–89 52 Mal erscheint, in Ps 90–150 gerade noch dreimal (Ps 109, 139, 140 – alle »von David«!). Die letzte »Davideinheit« Ps 138–145 will erkennbar David I nachahmen und eine Inklusion schaffen

Dass der jetzige Psalter als Andachtsbuch für die persönliche Frömmigkeit zusammengestellt worden sei, wie – nach *Duhm* XXIV – auch *Gunkel* und *Begrich* schreiben, ist heute weit verbreitete Meinung. Der Psalter ist ein Meditationsbuch (*Westermann*, Sammlung 281; *Füglister*, Verwendung 350f.; *Lohfink*, Psalmengebet 6; *Wilson*, Editing 206; *Reindl*, Bearbeitung 341; *Ballhorn*, Telos 375; *Witte*, Grundinformation 422, 429). *Zenger*, Einleitung ⁹2016, 367–369, bezeichnet den Psalter als »Gebet- und Lebensbuch«, in dem jeder Beter mit dem leidenden und die Tora meditierenden David von der Klage zum Lobpreis Gottes voranschreitet.

»Elohistischer
Psalter«

Schon *Delitzsch*, *Symbolae* 2–4, registrierte, wie andere vor ihm (*Ewald*), dass Buch II und III vorwiegend »elohimische« Psalmen enthalten, Buch I und IV–V aber »jehovische«. Steht das Tetragramm in Buch I 272 Mal, so in Buch II nur noch 30, in III 44, in IV aber wieder 104 und in V 236 Mal. Lange wurde (seit *Ewald*) eine »elohistische Redaktion« angenommen, die das Tetragramm habe verdrängen wollen (so noch *Rösel*). Das Problem dieser Theorie war immer, dass die »stehengebliebenen« Tetragramme unerklärt blieben.

Hossfeld, elohist. Psalter, und *Süssenbach*, elohist. Psalter, nehmen mit *Millard* keine inkonsequente Redaktion oder gar eine Redaktion mit Re-Redaktion an, sondern erkennen in den Asaf-Psalmen eine spezifische Namens-Theologie, die JHWH als den einzigen und universalen Gott, »Elohim«, vorstellen will. Die Feinde JHWHs, die diesen Namen jetzt noch verhöhnen, müssen JHWH einst suchen (*Süssenbach*, elohist. Psalter 55): Ps 74, 18.21; 76, 2.12 f.; 79, 6; 81, 16; 83, 17.19.

Daraus schließt *Hossfeld*, dass die asafitischen Theologen, die David II mit Asaf-Psalmen rahmten (Ps 50 und 73–83), David II im Sinne ihrer Namenstheologie bearbeitet haben. Korach I sei dem bei seiner Voranstellung ebenfalls angepasst worden (s. u. zu Ps 46). Die später angefügte Gruppe Korach II ist davon nicht betroffen. Nach *Rösel*, Redaktion 53, wäre der Kolophon Ps 72, 20 von den Redaktoren zwischen David II und Asaf II gesetzt worden, die die beiden Sammlungen vereinten, um sie dabei gegeneinander abzugrenzen. Die Voranstellung von Ps 50 (Asaf) vor David II steht dazu ein wenig quer. Nach *Hossfeld*, Mensch 247, schließt der Kolophon beide Davidpsalter. Tatsächlich bildet der metatextliche Kolophon einen besonderen Einschnitt in der »Erzählung« des Psalters. Nur bis Ps 72 begleiten die Psalmen Davids irdisches Leben.

Messianischer
Psalter

Der Ausbau zum »messianischen Psalter« mit den Eckpsalmen 2, 72 und 89 hat wohl die Absicht, die messianische Erwartung eines idealen Davidsprosses zu fördern und nach der Einlösung der Natanverheißung zu verlangen. Ein eventueller »JHWH-König-Psalter« (Ps 2–100*) würde diese Erwartung wieder relativieren durch den Verweis auf die vordavidischen mosaischen Grundlagen und diese durch die Betonung von Gottes Königtum in ein neues Licht rücken. Ein »geschichtstheologischer Psalter« (Ps

2–106*) würde auf eine Bitte um Sammlung aus der Diaspora enden (106, 47).

Der heutige Psalter (Ps 1–150) zielt jedenfalls auf die Wiederherstellung Israels und die Anerkennung JHWHs als des einzigen Gottes durch alle Nationen, die mit aller Kreatur sich zu einem universalen Chor zum Gotteslob vereinen. Das noch immer im nie abgeschlossenen »Babylonischen Exil« weilende Israel (Ps 137) wird von David aufgerufen, JHWHs Lob auch in fremden Landen zu singen (Ps 138[–145]). Ps 137 besagt an seinem jetzigen Ort, dass die Babylonische Gefangenschaft so lange nicht beendet ist, wie es eine Diaspora gibt (Ps 106, 47), die Israeliten nicht Herren im eigenen Land sind und sich im Land nicht von den Fremden fernhalten (ἀμειξία 2 Makk 14, 3.38 gegen ἀλλοφυλισμός 2 Makk 6, 24; vgl. Böhler, 1 Esdras 193–204) – die Situation der Seleukidenzeit. Ps 137 singt vom Babylonischen Exil als dem Muster aller Fremdbedrückungen. »Babylon« wird zur Chiffre für alle künftigen oppressiven Großreiche wie in 1 Petr 5, 13 und Offb 14, 8; 17, 5; 18, 2–21. Der »fertige« Psalter ist ein Trostbuch für das noch immer nicht endgültig wiederhergestellte Israel.

Sefer Tehillim

Teilsammlungen

Der Psalter ist zusammengestellt aus vorausgehenden Sammlungen. David I und II (Ps 3–41* und 51–72*) bestehen im Wesentlichen aus individuellen Klagen.

Die zwölf (!) Asafpsalmen (Ps 50; 73–83: »von Asaf« im Titel) dürften eine einzige Sammlung gebildet haben, die zum Zweck der Einrahmung von David II auseinandergenommen wurde. Die Asaf-Sammlung enthält eine Reihe von Volksklagen (Ps 74, 79, 80, 83). Kennzeichen der Asafpsalmen ist die oben erwähnte Namenstheologie und eine ausgeprägte Geschichtstheologie (Zenger, Einleitung ⁹2016, 436). Nach Zenger, Psalterexegese 54, hätten die Asafiten David II erst geschaffen, mit davidisierenden Titeln versehen und mit Asafpsalmen ummantelt, um David als exemplarischen Beter vorzustellen.

Asafpsalmen

Ob die Korachpsalmen (11 Mal לַבְנֵי־קֹרַח »von den Korachitern«) eine einheitliche Sammlung waren, ist schwerer zu sagen. Die acht Psalmen Ps 42–49 tragen siebenmal den Titel »von den Korachitern«, ist doch Ps 43 (auch zum Zweck der Überleitung zu Ps 44) als dritte Strophe zu Ps 42 nachgedichtet und unter den Titel von Ps 42 gestellt worden. Korach I war also eine Sammlung, die durch Bearbeitung zu einer Komposition im jetzigen Psalter wurde. Süssenbach, eloh. Psalter 361, vermutet, »dass die konzentrierte Setzung des JHWH-Namens in Ps 46–48 eine vergleichbare Intention hat wie die Namenstheologie der Asafpsalmen und auf die Redaktion zu-

Korachpsalmen

Eine geschlossene Sammlung, die möglicherweise unverändert in Buch V eingestellt wurde, ist der »Aufstiegspsalter« Ps 120–134. Dass die »Aufstiegsglieder« für reale Wallfahrten dienten, ist unwahrscheinlich. Massenwallfahrten nach Jerusalem sind vor der hellenistischen Zeit nicht belegt. Die Aufstiegspsalmen sind nie für jüdische oder christliche Wallfahrten herangezogen worden. Viele der Psalmen haben auch mit Wallfahrt nichts zu tun, sondern meditieren allgemein den Zion und sein Heiligtum. Der Aufstieg des betenden Ich vom friedlosen Meschek in Ps 120 zu den Toren Jerusalems in Ps 122 und von dort in die Vorhöfe des Tempels in Ps 133 und 134 beschreibt keine geographische Wallfahrt, sondern den meditierenden Aufstieg aus der Gottesferne in die Gegenwart Gottes (vgl. *Ballhorn*, Telos 246f.; vgl. *Schwiehorst-Schönberger*, Lieder). Schon lange ist der enge Bezug der Aufstiegspsalmen zum aaronitischen Segen Num 6, 24–26 aufgefallen (*Liebreich*, Songs, 33–36. Cf. *Seybold*, Segen, 57; *Hossfeld/Zenger*, Psalmen III, HThKAT, 22). Den 15 Worten des Priestersegens (3+5+7) entsprechen die 15 Psalmen des Aufstiegspsalters. Das letzte Wort des Segens »Schalom« macht in Ps 120 den Auftakt: Das in Meschek wohnende Ich sehnt sich nach Frieden. Die Psalmen 122; 125 und 128 nehmen das Stichwort noch auf, in den letzten sechs Psalmen kommt es nicht mehr vor. »Frieden« bestimmt die erste Hälfte (120–128). Das erste Wort des Segens, »segnen«, prägt die Aufstiegsgesänge ab Ps 128 (Ps 128; 129; 130; 132; 133; 134), also die zweite Hälfte des Aufstiegspsalters (davor nur Ps 124). Der zweite Wunsch des aaronitischen Segens vom Behüten שָׁמַר prägt massiv den zweiten Psalm der Aufstiegsgesänge: Ps 121. שָׁמַר erscheint dann noch viermal in Pss 127; 130; 132. Der vierte Wunsch des priesterlichen Segens vom Gnädig-Sein חַנּוּן bestimmt Ps 123 und 130. Ging Num 6 also vom Segen zum Frieden, so beginnt der Aufstiegspsalter mit dem Wunsch nach Frieden, der gestillt wird, je mehr vom Tempel her Segen entgegenkommt. Innerhalb der Gruppe ist Ps 133 noch einmal speziell eine Besinnung über den

priesterlichen Segen, wenn das Öl der hohepriesterlichen Konsekration über Aarons Bart – und das heißt: seinen Mund – als Segen auf die Brustplatte mit den Namen der 12 Stämme, d. h. auf Gottes Volk herabfließt (Ex 28, 21; vgl. Zenger, Psalmen III, HThKAT, 646 und 649). So stellt der Aufstiegspsalter eine Meditation Davids über den Priestersegen dar. Indem der Aufstieg zum Segen, zur Gegenwart Gottes (Ps 120–134) auf Ps 119 folgt, wird er als Folge der Torameditation dargestellt.

Psalterredaktion

Bei der Psalterkomposition wurden die schon vorliegenden Sammlungen auch bearbeitet und so zu Teilkompositionen im heutigen Psalter. Auf Ps 43 als nachträgliche dritte Strophe zu 42 wurde schon hingewiesen, ebenfalls auf Ps 14, der aus Buch I kontextangepasst an den Anfang von Buch II gestellt (Ps 53) und Ps 70, der vom Ende von Buch II wiederum angepasst ans Ende von Buch I eingefügt wurde (Ps 40B). Überhaupt sind die Buch-Enden I und II (Ps 35–41 und 68–71) stark aufeinander abgestimmt worden. Ps 96 bearbeitet Ps 29 und verbindet so Buch I mit Buch IV. Buch V wurde durch die Zusammensetzung von Ps 57* und 60* zu Ps 108 mit Buch II verknüpft. Ob das ägyptische Hallel Ps 113–118 eine Sammlung war oder zur Einfügung komponiert wurde, ist unsicher. Wahrscheinlicher ist, dass das Schluss-Hallel Ps 146–150 für den Psalterabschluss komponiert wurde, wie denn auch Ps 1 zuletzt zur Eröffnung des Meditationspsalters vorangestellt und mit Ps 2 verzahnt wurde. Die Voranstellung von Ps 1 macht aus dem Psalter nicht nur ein Buch der Meditation von Davids Leben als »gelebter Tora«, sondern auch ein Trostbuch für einen einsamen Frommen in gottloser Umgebung.

Auffällig sind weitere »Davidpsalmen« nach dem Kolophon Ps 72, 20 (»Zu Ende sind die Bittgebete Davids, des Sohnes Isais«). Der Kolophon beendet David I und II. Davids Lebensende und die Übergabe an Salomo waren in Buch I (Ps 16–21) und in Buch II (Ps 69–72) thematisiert worden. Buch III widmet sich schon dem Ende der Dynastie. Die mit »von David« überschriebenen Psalmen 86, 101, 103, 108–110, 122, 124, 131–133 und 138–145 sind wohl als Gebete zu denken, die David nicht für sich gebetet hat, wie die Individualklagen in David I und II, sondern die er seinem Volk mitgibt für die Zeit nach seinem Tode. Hossfeld (Zenger, Einleitung ⁹2016, 439, noch nicht ⁷2008, 356) möchte in Ps 101–103 David II, in Ps 108–110 David IV und in Ps 138–145 David V sehen, noch einmal einen kleinen Davidpentateuch. Ps 86, die Aufstiegspsalmen Ps 120, 124, lässt er unberücksichtigt, nimmt aber Ps 132 dazu. Zenger, Psalmenexegese 53, vermutet, Ps 86 solle nur auch dem Buch III seinen Davidpsalm geben. David bittet (vom

Weitere
Davidpsalmen

Himmel her) für sein Volk, seine Dynastie, für Jerusalem – für alles, was in Buch III bedroht ist. Entsprechend dürften auch die »Davidpsalmen« 101 und 103 für Buch IV gedacht sein, und 108–110, 122, 124, 131–133 und 138–145 sollen den schon verewigten Fürbitter am Ende noch einmal stark auftreten lassen. Insbesondere die letzte Davidkomposition Ps 138–145, die vermutlich für den Schluss des Psalters erst gedichtet worden ist und kaum vorher schon als Sammlung bestanden hat, soll David das abschließende Wort vor dem Schluss-Hallel geben. Dabei schließt Ps 138 explizit an Ps 137 an. Ps 137 versetzt die zerstreuten Israeliten »an die Flüsse von Babylon«, wo sie unmöglich »das Lied des Herrn« singen können. Darauf antwortet, so Wilson, Editing 221, David in Ps 138(–145). »Einem solchen verzagt-verbissenen Verzicht auf Jahwe-Lob im Exil antwortet der prototypische und auf den Messias hin durchsichtige David ... mit einem ausberstenden Jahwe-Loblied« (*Lohfink*, Psalmengebet 13). »Angesichts der Götter« (138,1) Babylons will David ein Lied auf JHWH singen. Der Fluch am Ende von Ps 137 ist isoliert gesehen sicher unerträglich. Er gehört aber in den Kontext des Psalters: Israel hat in Ps 137 resigniert, will Gott nicht mehr besingen in fremden Landen und wünscht dem Feind Übelstes. Dagegen steht in Ps 138 David auf, singt für den Herrn vor den Fremdgöttern, welche Anbetung durch die Unterworfenen verlangen. David bleibt hoffnungsvoll in der Drangsal (138,7) und weist die ganze resignativ-hasserfüllte Einstellung von Ps 137 zurück.

Die David-Titel in den »Aufstiegspsalmen« erwecken meistens den Eindruck, mit dem Psalminhalt zu tun zu haben: Ps 122,5 erwähnt das Haus David. Die Psalmen 131 und 133 rahmen Psalm 132, der ausführlich von David handelt: In Ps 131 beteuert er, sich nicht übernehmen zu wollen. Ps 132 erzählt über ihn, er habe die Gotteswohnung auf dem Zion unbedingt gewollt (vgl. 1 Sam 7) und in Ps 133 besingt er selbst das Priestertum. Ps 124 passt perfekt auf den einst verfolgten David, der hier allerdings im Wir Israels singt.

»Davidisierung« Das Motiv des *David musicus* gibt es in mehreren Varianten. In den Samuelbüchern wird David als Hirtenknabe vorgestellt, der die Leier zu spielen versteht. Als solcher wird er von König Saul als Musiktherapeut angestellt (1 Sam 16,14–23; 18,10; 19,9). In Am 6,5 scheint sich eine Tradition von David als Instrumentenerfinder widerzuspiegeln. Nach Sir 47,9–10 sang David und komponierte. Dazu organisierte er die Tempelmusik. Letzteres ist das Davidbild der Chroniken: David ist der Tempelbauplaner, und *David musicus* ist hier der Organisator der Tempelmusik. Konkret bestellt er die levitische Sängerfamilie Asafs (1 Chr 16,5.7.37) und Jedutuns (1 Chr 25,1.6; 2 Chr 5,12). Die Korachiter wurden von David als Torwächter im Tempel bestellt (1 Chr 26), wurden aber später zu Tempelsängern (2 Chr 20,19). Dieses Davidbild der Chroniken erscheint nun genau so auch im Psalter: David ist Sakralsänger und bedient sich auch der Lieder der levitischen Sänger.

Nach 11QPs^a verfasste David 3600 *t^ehillîm* und 450 *šîrîm*. In der LXX schließlich (und mit Varianten auch in 11QPs^a) gibt es einen Ps 151 («außerhalb der Zählung»), der David ebenfalls zum Instrumentenbauer macht.

Im Psalter führen 73 Psalmen die Überschrift »von David« לַדָּוִד, in der LXX gar 83. Ursprünglich meinte das »von David (handelnd)«, wurde später aber verstanden als »von David (verfasst)« (s. u. zu Ps 3). Von diesen Psalmen haben 13 oder 14 eine ausführlichere biographische Überschrift, die das Gebet in einer bestimmten Situation im Leben Davids verortet. Die meisten von diesen stehen im Bereich Ps 51–63, d. h. in David II. Fast alle handeln von der Verfolgung durch Saul. *Hossfeld* und *Zenger* vermuten wegen Ps 78,70 (erste Nennung Davids in einem Gedichtkorpus – von Asaf) und des von den Asafiten gesetzten »davidhaltigen« Kolophons 72,19, die Asafiten hätten die »Davidisierung« von David II vorgenommen (*Hossfeld/Zenger*, Psalmen II, HThKAT, 30). Vermutlich wurden die biographischen Zuordnungen von David II später nach David I ausgezogen (*Schnocks*, Musiker 279), wo die Ps 3, 7, 9, 18 Davids letzten Konflikt thematisieren, den Abschalomaufstand (2 Sam 15–22). Ps 34 wird mit Davids Flucht vor Saul nach Gat in Verbindung gebracht (1 Sam 21,11–16). Schließlich wird der Gesamtpsalter dadurch davidisiert, dass er als »geistliches Tagebuch« Davids gilt (*Zenger*, Einleitung ⁹2016, 437), so dass, wann immer das NT den Psalter zitiert, es heißt: »David sagt« (Mt 22,43; Lk 20,42; Joh 7,42; Apg 2,24.34; Röm 11,9).

So ist der fertige Psalter mit seinen fünf Büchern die »Tora Davids«, d. h. die toraförmige Torameditation des Königs (Ps 1), zu deren Mitvollzug jeder Rezitierende von David eingeladen wird: »Selig der Mensch« (Ps 1,1). So hatte Mose seinen Abschiedssegens beendet: »Selig bist du Israel!« (Dtn 33,29; s. u. zu Ps 1). »David beginnt, womit Mosche geschlossen« (*Hirsch* 1).

Neben den Überschriften findet David noch Erwähnung im Kolophon Ps 72,20 und weitere elfmal im Gedichtkorpus: Ps 18,51; 78,70, 89,4.21.36.50; 122,5; 132,10.11.17; 144,10. Das sind außerhalb der Überschriften zwölf namentliche Nennungen. In der Hauptsache handeln sie von der Dynastiezusage durch Natan (Ps 89; 132; 2 Sam 7). Bis auf Ps 18 (V 51 ist eine Art Unterschrift) gehören diese nicht zu David I und II.

Schließlich gilt auch im Koran (Suren 4,161; 17,57) der Psalter als Davids Buch.

Mit der Davidisierung des Psalters tritt dieses Heiligtum aus Worten an die Stelle des Tempels oder (so für Jesus und die Apostel) neben ihn, für die Pflege einer persönlichen Gottesbeziehung (vgl. *Janowski*, Buchreligion 242).

Teilkompositionen

Im 19. Jh. bereits vermutete *Hengstenberg* II 156: »Da alle in dem dritten und vierten Buche eingereihten Davidischen Lieder größeren Cyclen angehören, so müssen wir von vornherein erwarten, daß solche Cyclen auch in den ersten Büchern vorkommen werden.« Tatsächlich nehmen sowohl *Hossfeld* und *Zenger* wie schon *Millard* und *Wilson* an, dass auch die fünf Psalmenbücher aus Teilkompositionen bestehen. So hatte *Wilson*, *Editing* 187, in Buch V, in dem Psalmentitel selten sind, eine Hodu-Halleluja-Abfolge konstatiert. In Buch IV wird weithin eine »JHWH-König«-Komposition in Ps 93–100 angenommen, der Mose (Ps 90[–92]) vorangeht und David (Ps 101, [102], 103) folgt. Buch III ist durch die Überschriften in einen Asafteil (Ps 73–83) und einen Korachteil (Ps 84–89) geschieden. In letzteren ist Ps 86 (»David«) eingefügt und mit Ps 89 ein Esrachiterpsalm (wie 88!) angefügt.

Zu den von *Zenger* und *Hossfeld* angenommenen Kompositionsbögen in Büchern II–V siehe *Hossfeld/Zenger*, HThKAT, Psalmen II, 28 und III 17–26.

Teilkompositionen in Buch I
In Buch I hatte *Millard* die in Korach I vorfindliche »Cluster«-Folge »Klage (Ps 42–44) – Orakelpsalms (Ps 45) – Hymnen (Ps 46–48) und weisheitlicher Schluss (Ps 49)« wiederfinden wollen und kommt so zu den Kompositionseinheiten Ps 3–10 / 11–31 / 32–41.

Auch *Hossfeld* und *Zenger* möchten Kompositionsbögen nach Gattungscleistern ordnen und kommen so zu den Bögen Ps 3–14 / 15–24 / 25–34 / 35–41 (*Zenger*, *Einleitung* 92016, 439).

Da die Gattungszuweisungen oft gar nicht so klar möglich sind, sind die postulierten Cluster auch angefochten worden. Ist Ps 3,9 // 14,7 wirklich eine gruppenkonstituierende Inklusion (*Zenger*, Buch 19)? Wenn die Akrostichen Ps 25 und 34 eine Gruppe rahmen, wieso bleibt das Akrostichon Ps 37 außer Acht? Ps 19 ist nur das Zentrum von Ps 25–34, wenn Ps 20–21 als Einheit gerechnet werden. Dass es bei der Psalterzusammenstellung auch »Gattungsbewusstsein« gab, steht außer Frage: Die Bewegung von der Klage zum Lob im Gesamtpsalter zeigt dies.

Für die Bestimmung vorausgehender Teilsammlungen sind die Überschriften jedoch wichtiger als die (nicht immer klar bestimmbaren) Gattungszuordnungen und behalten auch bei der Bestimmung von Teilkompositionen im Psalter (»David I«, »Aufstiegslieder«) ihre beherrschende Stellung. So folge ich einem anderen Fingerzeig *Zengers*: »Vor allem durch die ›biographischen‹ Überschriften werden die Psalmen so mit den Erzählungen der Samuelbücher korreliert, daß sie nun auch selbst zu einem Erzählzusammenhang werden.« (*Zenger*, Buch 41). Im Falle der Korachiter-, der Asaf- und der Wallfahrtpsalmen hatten die Überschriften ihre gruppenkonstituierende Funktion nie verloren. Da ich den biographischen Titeln

schon wegen des Auftakts mit ihnen in Ps 3 (mit Fortsetzung in Ps 7, 9, 18) einen höheren Stellenwert für die Psalmengruppierung einräume und dazu mit *Lohfink* den Stichwortverbindungen, kann ich einen Schnitt zwischen Ps 24 und 25 (vgl. 24, 4 mit 25, 1!) oder zwischen Ps 34 und 35 (s. »Lob« in 33, 1; 34, 2 und 35, 28 – eine יהלה-Triade!) nicht sehen, sondern erkenne mit *Millard* in Ps 3–10 einen Abschalom-Midrash, den ich jedoch mindestens bis Ps 18 ausgezogen sehe (vom letzten Konflikt Davids in Ps 3, 1 bis zum Ende aller Konflikte in Ps 18, 1 = 2 Sam 22, 1).

Ich nehme daher eine erste »Erzählung« Ps 3–21 an, die den Psalter programmatisch mit Davids letztem Konflikt eröffnet (Ps 3 // 2 Sam 15; vgl. *Schnocks*, Musiker 275). Sie schreitet dann voran zum Tod Abschaloms (Ps 7 und 9–10 // 2 Sam 18) und bis zu Davids Lebensende (Ps 18 = 2 Sam 22). Ps 19 ist die Torameditation Davids, mit der er seine Kämpfe bestanden hat (Ps 18, 21–27 // Ps 19, 8–10). Ps 20 und 21 gelten dem Kronprinzen.

Ps 3: »Als er vor seinem Sohn Abschalom floh« (= 2 Sam 15)

Ps 18: »Als ihn JHWH aus der Hand all seiner Feinde und aus der Hand Sauls errettet hatte« (= 2 Sam 22)

An diese biographische Eröffnung mit Davids letzten Kämpfen schließt Ps 22 eine Grundsatzreflexion über Davids Leiden an. Ps 22 steht »genau in der Mitte des ersten Psalmenbuches« (*Schreiner*, Stellung 270) und besteht »aus drei gattungsmäßig verschiedenen Teilen ...: einem Klagelied (V 2–22), einem Danklied (V 23–27) und einem Hymnus (V 28–32)« (ebd. 271). In Ps 22, 22 erfolgt ein plötzlicher Umschwung mit »du hast mich erhört«; »so steht also in der Mitte des ersten Psalmenbuchs ein Lied, das eine erhörte Klage darstellt« (ebd. 271). Mit Ps 22 setzt eine Grundsatzreflexion über das Leiden Davids ein. Des Beters Rettung durch Gott führt schließlich zur Hinkehr der Völker zum Gott Israels im letzten Teil von Ps 22. Im Leiden des Königs spiegelt sich das Leiden seines Volkes. Israels Leiden und seine im Lauf der Geschichte immer wieder erfolgende Errettung daraus sind eine Offenbarung vor den Nationen der Menschheit: Hier in Israel ist der wahre Gott (vgl. Ps 48, 15)! Mit dem Ende von Ps 22 beginnt also das Thema der Bekehrung der Völker zum Gott Israels. Ps 23 kann bereits als Bekenntnis eines Bekehrten aus den Völkern gelesen werden: »JHWH – nicht Marduk oder Zeus – ist mein Hirt«. Ps 24 ist ausdrücklich eine sogenannte »Torliturgie« oder »Einzugstora« für Heiden. Anders als der verwandte Ps 15, der für Israeliten gilt (V 5: Zinsverbot Ex 22, 24), beginnt Ps 24 mit einem Blick auf die universale Menschheit: »Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner« (24, 1). Ps 24 verlangt vom Goj, dass er »seine Seele nicht an Nichtiges hängt«, d. h. an Götzen. Schließlich muss der den wahren Gott suchende Goj in Ps 24, 6 sogar das »Angesicht Jakobs« suchen. Er muss von Israel die Kenntnis über den wahren Gott und seine Verehrung erfragen. Wenn darauf Ps 25 einsetzt mit den Worten »zu dir, JHWH, will ich erheben meine Seele« (אֵלֶיךָ יְהוָה נַפְשִׁי אֲשָׂא), dann

Abschalom-
Midrash
Ps 3–21

Völkerbekehrung
Ps 22–31

knüpft das Ich hier direkt an die Abschwörung gegenüber den falschen Göttern in Ps 24, 4 an (»er hat nicht erhoben zu einem Nichts seine Seele/Verlangen«) und weiht sich und sein Leben dem Gott Israels. Die Psalmen 26–30 entfalten nun in auffälliger Weise das Tempelthema, das Ps 24 schon angeschnitten hatte: »Wer darf stehen an seiner heiligen Stätte«? Ps 26, 6 spricht vom Umschreiten des Altars, wie es nur ein Priester könnte. Ps 27, 4 wünscht das Wohnen im Hause des Herrn – auch das ist in Israel nur Leviten möglich, Ps 28, 2 spricht gar – singulär im Psalter! – vom *d^ehîr*, dem Allerheiligsten, zu dem der im Tempelbezirk stehende Beter seine Hände ausstreckt. Ps 29 spricht vom himmlischen Hekal, während die Gewitter-Epiphanie um Jerusalem, das irdische Heiligtum, kreist. Der Konvertit aus den Völkern verfolgt in den Psalmen 26–29 eine priesterliche Spiritualität des »Näher, mein Gott, zu dir!«, wie sie später die Pharisäer anstrebten. Ps 30 schließlich ist überschrieben »Ein Lied zur Tempelchanukka von David«. Die Überschrift von Ps 30 passt perfekt zum Tempelthema der vorangehenden Psalmen 24–29. Zu Ps 30 selber passt sie gar nicht. Ps 30 handelt in keiner Weise von einer Einweihungsfeier und eignet sich überhaupt nicht für eine historische Tempelweihe. Die jüdische Tradition deutet daher »Tempelweihe« hier symbolisch. »Chanukka« kann in Ps 30 nur ein innerer spiritueller Prozess des Beters sein, wie all seine Levitensehnsüchte in den Pss 26–28: eine erneuerte Gottesgegenwart. Ps 31 repetiert die Meditation von Ps 30: Nicht die hellen und siegreichen Zeiten nur, auch die dunklen und krisenhaften, alle »meine Zeiten sind in deiner Hand« (Ps 31, 16). *Millard*, Komposition 72, 88f., nimmt solche »weisheitlichen Reflexionen« am Ende jeder Kompositionsgruppe im Psalter an.

Ps 22: Leiden des Königs und Völkerbekehrung.

Ps 23–31: Tempelerzählung »näher, mein Gott, zu dir«.

Der gewaltlose
König
Ps 32–41

Mit dem doppelten »selig« von Ps 32, 1.2, das sofort in 33, 12 und 34, 9 fortgesetzt wird, beginnt eine neue Kompositionsgruppe, die mit dem »selig« in 40, 5 und 41, 2 schließt. Hier endet auch das erste Psalmenbuch. Sie enthält sechs Seligpreisungen. Mit dem Verbum »er wird seliggepriesen werden« in 41, 3 sind das sieben. Die Gruppe beginnt in Ps 32 mit einer Meditation über das Glück der Sündenvergebung, die aber darauf hinausläuft, vor der Sünde zu warnen, weil sie unerträglich ist. Ps 33 knüpft an das Auge Gottes in Ps 32, 8 an, genauer an Gottes Mund und Auge. Durch sein Wort hat Gott die Welt geschaffen (V 6) und durch seinen Blick wird sie richtig gelenkt (V 18). David meditiert hier über Gen 1, das zehnfache »Gott sprach« und das siebenfache »und er sah«. In Ps 34 bezeugt er, dass in der wohlgeordneten Welt von Ps 33 auf die Hilfe Gottes durch Wort und Blick Verlass ist. Die Überschrift weist diesen Psalm der Erfahrung Davids in Gat während der Verfolgung durch Saul zu (1 Sam 21, 11–16). Ps 34 ist ein Akrostichon (von Alef über Lamed bis Pe = ALePh = אֶלֶף, aram. »lernen, lehren«) wie Ps 25, das einen Konvertiten im Glauben Israels alphabetisierte. So alphabetisiert

Ps 34 die Jugend. In Ps 35 wird dieser Glaube, in Gottes wohlgeordneter Welt könne einer, der sich an Gott hält, ohne Schaden und eigene Versündigung leben (Ps 32–34), auf eine harte Probe gestellt, denn die Feinde des Beters benutzen Mund und Auge nicht, um dem göttlichen Wort und seinem Blick zu antworten, sondern für Mobbing mit Mund und Auge (35, 16–21). In Ps 36 gerät David selbst in die schwere Versuchung, in so einer Welt es den Schlechten gleichzutun. Ps 37 ist mit Ps 36 vielfach verflochten. Thematisierte das ganz auf Gott blickende Gebet Ps 36 die Versuchung zur Sünde im Innern Davids, so ist Ps 37 ein Lehrtext an einen Menschen zum Umgang mit der um ihn herum geschehenden Sünde. Der Erfolg der Verbrecher um ihn herum lässt in ihm die Versuchung zum gewaltbereiten Zorn hochkommen. David mahnt seinen Sohn mit unzähligen Imperativen und Vetitiven (v. a. V 1–11), von der Gewalt abzulassen, um den Bösen nicht gleich zu werden. Ps 37, 5 verspricht, Gott werde stattdessen handeln.

Ps 38 knüpft nun an das Stillhaltegebot in Ps 37 an. Ein thematischer Zusammenhang der Ps 37–39 entsteht dadurch, dass der in Ps 37 Angeredete aufgefordert wird, »stillzuhalten und zu harren« (Ps 37, 7), dass daraufhin der Beter in Ps 38, 14 »wie ein Stummer« wird, »der den Mund nicht auf-tut«, in Ps 39, 3 »verstummt in Stille« und »harrender Hoffnung« (39, 8) und schließlich kapitulierend »verstummt« und »den Mund nicht mehr auf-tut« (39, 10). Ps 37, 27 empfahl, Böses zu meiden und Gutes zu tun; der Beter von Ps 38 tat Gutes und erntete Böses (38, 21). Ps 37, 5 hatte versprochen, Gott werde eingreifen. David hält sich an seinen eigenen Ratschlag und stellt in Ps 39, 10 resigniert fest: »Ich verstummte. Ich werde meinen Mund nicht mehr auf-tun, denn du hast gehandelt!«. Gott hat gehandelt, indem er nicht eingegriffen hat. Auf dieses kapitulierende Verstummen Davids folgt in Ps 40, 4 urplötzlich »ein neues Lied« im Mund Davids, da Gott ihn aus der Grube gezogen hat (V 3). Diese Rettung war nur eine vorübergehende, wie der Fortgang von Ps 40 zeigt. Die Bewegung von der Klage zum Dank wird sich im Psalter noch viele Male wiederholen. Ps 41 ist die zum Abschluss einer Kompositionsgruppe zu erwartende weisheitliche Reflexion: »Selig wer Einsicht gewinnt am Schwachen« (Ps 41, 2). Der Schwache, so Ps 41, ist ein *locus theologicus*, an dem Gott erkannt und gefunden werden kann. Das hatte die ganze »Erzählung« Ps 32–41 gezeigt.

Ps 32–34: »Selig« → Ps 40–41: »Selig«

Der Aufbau von Buch I des Psalters stellt sich mir also wie folgt dar:

Ps 1–2: Portal

Ps 3–21: Davids letzter Konflikt

Ps 22–31: Das Leiden Davids und die Bekehrung der Nationen

Ps 32–41: Davids Gewaltlosigkeit, sein Scheitern und die Rettung.

Aufbau Buch I

Die Psalmentitel

MT und LXX Die meisten Psalmen haben prosaische Überschriften. In MT sind es 116 (»Halleluja« nicht gezählt), in der LXX 132. Einerseits scheint es, dass die Überschriftenentwicklung, die die griechische Überlieferung widerspiegelt, noch länger im Fluss war. Andererseits gibt es Grund zu der Annahme, dass die Angaben, in denen die LXX etwa Ps 23[24] (Sonntag), 47[48] (Montag), 92[93] (Freitag), 93[94] (Mittwoch) bestimmte Psalmen einem Wochentag für den Tempelgottesdienst zuweist (in MT nur Ps 92 »für den Sabbat« = LXX Ps 91) ebenso wie manche Festzuweisungen (s. u. zu Ps 24) alte Rubriken waren. Denn der Talmud bestätigt die Angaben der LXX in mTamid VII 4. Sie sind also entweder im MT entfallen (nach der Zerstörung des Tempels) oder aber in der protomasoretischen Textentwicklung nie aufgenommen worden. Es handelt sich bei diesen zusätzlichen Titeldaten der LXX jedenfalls nicht einfachhin um jüngere Entwicklungen. Nach *Ballhorn*, Telos 143, zeigen auch die Qumranfunde, dass die weitere Überschriftenentwicklung am hebräischen Text stattfand, aber vom schließlich normativ werden proto-MT nicht akzeptiert wurde.

Ein großer Teil der Titelangaben ist nicht wirklich mit Gewissheit erklärbar. Die meisten Kommentatoren geben das auch zu. Da aber irgendwie erklärt und v. a. übersetzt werden muss, haben sich in den letzten 200 Jahren bestimmte konventionelle Deutungen durchgesetzt (»musikalische Anweisungen«), die zum Teil schon von einigen mittelalterlichen Rabbinen vertreten wurden, die zwar nicht beweisbar, aber mangels Realitätsbezug auch nicht widerlegbar sind. Zuletzt hatte noch *Hengstenberg* versucht, die Titelangaben mit dem jeweiligen Psalm selbst in inhaltliche Verbindung zu bringen. Schon *Delitzsch* hat das weitgehend aufgegeben, obwohl noch für die Kirchenväter der Titel geradezu der Deutungsschlüssel für den Psalm war. Seit dem 19. Jh. wird den Titeln keine Bedeutung mehr für die Psalmenauslegung zugeschrieben, so dass man sie für vernachlässigbar hielt. Einzig als Sammlungsmarkierer (»Korach I«) waren sie noch von Interesse.

Titelbezüge Die Überschriften gehören zwar zu je ihrem Psalm, sind aber als Prosatexte nicht Teil des dichterischen Korpus. Auch literarhistorisch sind sie in aller Regel spätere Hinzufügungen zum Gedicht. Die Titelangaben sind nur zum Teil auf das einzelne Gedicht bezogen. Ein größerer Teil hat einen Sammlungs- oder Kompositionsbezug. So sagt die Überschrift »Aufstiegslied« zwar auch etwas über das zugehörige Gedicht, vor allem aber stellt sie eine Komposition von 15 Gedichten zusammen (Ps 120–134). Insbesondere die Personennamen »David«, »Korachiter« und »Asaf« gruppieren Psalmen (David I, Korach I etc.). Auch eine Überschrift wie »von Salomo« in Ps 72 ordnet den Psalm als Abschluss zu David II (ähnlich Ps 89 zu Korach II), dagegen ist »von Salomo« in Ps 127,1 rein gedichtbezogen (Tempelbau).

So sind die Titel mitsamt der damit oft zugewiesenen Stellung des Psalms im Psalter (iuxtapositiō) ein erster Interpretationshinweis.

Titelangaben wie »von David« oder »Aufstiegslied« können einst eine Sammlung zusammengehalten haben, die mehr oder weniger verändert in den Psalter einging. Der Titel bestimmt nun im Psalter eine Teilkomposition. Titelangaben wie »als er vor Abschalom floh« (Ps 3), »Unabsichtigkeitserklärung« (Ps 7), »über das Sterben des Sohnes« (Ps 9–10) und Ps 18 »da ihn entrissen hatte JHWH aus der Faust all seiner Feinde und aus der Hand Sauls« (= 2 Sam 22) sind Marker einer Teilkomposition im Psalter, die auf die Geschichte 2 Sam 15–22 verweisen.

Die Prosaüberschriften haben nämlich nicht nur Gedicht- und Kompositionsbezug innerhalb des Psalters, sondern auch innerbiblische Verweisfunktion. Insbesondere die biographischen Angaben zu »David« in Ps 3, 7, 9, 18, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142) verwiesen auf 1–2 Sam. Dagegen sind die Levitentitel »von Asaf«, »von den Korachitern«, »von Jedutun«, »von Heman« – zusammen mit dem ganzen Konzept von David als Sakralmusiker – ein Chronikverweis, der möglicherweise erst dadurch zustande kommt, dass die sehr späten Chroniken ihrerseits Bezug nahmen auf den (werdenden) Psalter.

Einige Titelangaben bezeichnen eindeutig die Art des Liedes. So ist מִזְמוֹר »Instrumentallied« ein Lied oder Sprechgesang unter Saitenspielbegleitung (s. zu Ps 3). שִׁיר »Gesang« ist Vokalgesang (s. zu Ps 30). Die beiden Angaben können auch kombiniert werden (Ps 30, 48, 66–69 u. ö.). Dagegen wird מִכְתָּם »Inscribt« (unsicher; s. zu Ps 16) in den Ps 16, 56–60 nie kombiniert mit einer Liedart; dasselbe gilt für תְּפִלָּה »Flehgebet« (Ps 17, 86, 90, 102, 142). Offenbar bezeichnen sie tatsächlich musikalische und nichtmusikalische Darstellungsweisen, die naturgemäß nicht alle kombiniert werden können. תְּהִלָּה »Loblied« kommt nur im Titel von Ps 145 vor – ohne Kombination. Der Titel des Abschlusspsalms vor dem Schluss-Hallel bestimmt den Namen des Buchs: *sēp̄ær t^ehillîm*.

Liedangaben

Anders als mit מִכְתָּם steht es um מִשְׁכִּיל (Ps 32, 42, 44–45, 52–55, 74, 78, 88–89, 142 – fast nur Bücher I–III!), das in Ps 45 mit »Gesang« kombiniert steht, in Ps 88 mit »Instrumentallied, Gesang«, in Ps 142 mit dem »Flehgebet«. Ob מִשְׁכִּיל von שֹׁכֵל »Verstand« (s. zu Ps 32) eine Machart bezeichne (»kunstvoll gemacht«) oder eine Inhaltsangabe (»Weisheitslied«), ist ungeklärt. Es lässt sich jedenfalls mit jeder Art Aufführungsweise kombinieren. Die Deutung als Inhaltsangabe »Weisheitslied« wirft Fragen auf: Warum ist Ps 53 ein Maskil, seine Dublette Ps 14 aber nicht? Die Angabe *maskîl* in der Überschrift 53, 1 stellt einen Bezug zu *maskîl* in 53, 3 her (fehlt in Ps 14!). Genauso stellt in 32, 1 *maskîl* einen Bezug zu 32, 8 her, 42, 1 bezieht sich zurück auf 41, 2. Der einzige Maskil in Büchern IV–V, Ps 142, will vielleicht sogar überhaupt nur Beziehungen zu Buch I herstellen wie seine völlig isolierte biographische Davidüberschrift, wie das Sela in Ps 140 und

die ganze Davidgruppe 138–145. In 1 Sam 18,14–15 ist David selbst ein *maskil*, ein »Erfolgreicher« (vgl. Jer 23,5; Spr 10,19: »klug«). Lediglich Ps 47,8 klingt nach einer Textsorte: »spielt einen Maskil«, was aber nicht den Inhalt (»Weisheitslied«) bezeichnen muss, es kann auch die Machart sein (»kunstvoll gemachtes Lied«). Raschi kommentiert: »Sages said, ›As for every psalm in which it is said *maskil* he [David] composed it with the aid of a ghostwriter« (Mayer I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, Philadelphia 2007, 297). Der Gedanke geht zurück auf bPesahim 117a (ebd. 299). David hätte nur die Grundzüge angegeben, die der Ghostwriter (מהורגמן) konkret ausführt.

»Musikmeister« Der in 55 Psalmenüberschriften und Hab 3,19 vorkommende Ausdruck למנצח bedeutet vermutlich »für den Musikmeister« (s. zu Ps 4), obwohl die LXX mit εἰς τὸ τέλος wohl an נצח »Dauer« denkt und eine eschatologische Interpretation beabsichtigt, so wie später Theodotion mit εἰς τὸ νῆκος (»zum Sieg«), Symmachus mit ἐπινίκιον/ἐπινίκιος (»Siegeslied«) und Aquila mit τῷ νικητοῖ (»dem Sieger«) (davidisch-)messianische Auslegungen anzielen (von aram. נצח Erfolg, נצחון »Sieg«). Die Angabe »für den Musikmeister« steht (außer in Ps 88,1) immer in Erststellung. Sie steht nie allein; immer folgen ihr weitere Titelangaben. Das dürfte bedeuten, dass ebendiese weiteren metatextuellen Angaben »für den Musikmeister« sind, nicht aber etwa der Psalm. Die Vermutung hatte schon Kraus 25 geäußert.

Das Konzept »Musikmeister« setzt voraus, dass diese Psalmen einst von mehreren Personen liturgisch aufgeführt wurden. Dass der Titelausdruck fast nur in Buch I–III vorkommt (52 Mal; danach nur noch 109; 139; 140), genauso wie das Sela, könnte bedeuten, dass beim Ausbau des Psalters zum persönlichen Meditationsbuch der »Musikmeister« und das Sela obsolet wurden. Die späteren Deutungen der LXX, Aquilas usw. hätten dann einem überflüssig gewordenen Element einen neuen, eschatologischen bzw. messianischen, Sinn gegeben.

Inhaltsangaben Im musikalischen Zusammenhang gibt die Präposition על vorwiegend das Thema an (2 Sam 1,17). Ges¹⁸ 963 postuliert hier für die Psalmentitel eine Sonderbedeutung (»auf einem Instrument/eine Melodie«). Ps 92,4 wird ebd. 964 unter Begleitumständen geführt. Für Instrumente wird üblicherweise die Präposition ב verwendet (Num 10,8–10; 1 Sam 16,16; 1 Kön 1,40).

»(Instrumentallied) zum Dank לתודה« (Ps 100,1) ist keine liturgische Rubrik »zum Dankopfer«, sondern eine Zweck-, ja Inhaltsangabe, denn Ps 100 lädt zum Dank ein. Ähnlich könnte die Angabe להזכיר »zum Erinnern« inhaltsbezogen sein, da sowohl Ps 38 wie Ps 70 an schon geäußerte Bitten erinnern (s. zu Ps 38; Ps 70 = Ps 40B).

שגיון in Ps 7,1 (»Irrtumserklärung« von שנה) wird heute oft als »Klage-lied« gedeutet (EÜ, Luth; von akkad. *šigû*), eignet sich aber nicht wirklich als Gattungsbezeichnung, da es im Psalter nur einmal vorkommt (der Pl. in

Hab 3, 1 bezeichnet auch keine Gattung). Es bezieht sich auf die Unschulds-Erklärung in Ps 7 (s. zu Ps 7).

»Über die Hindin der Morgenröte« על־אֵילַת הַשָּׁחַר in Ps 22, 1 wird heute meist als Melodieangabe »nach (der Weise) »Hindin der Morgenröte« interpretiert, wurde aber in der jüdischen und christlichen Tradition meist auf den Inhalt des Gedichts gedeutet (ganz entschieden noch *Hengstenberg*). Der Titel ist kaum unabhängig von der »Hilfe« אֵילוֹת in V 20 (s. zu Ps 22).

Die Angabe »über das Sterben des Sohnes« in Ps 9, 1 (עַל מוֹת לִבָּן s. zu Ps 9) gehört zu den biographischen Angaben Ps 3, 1 und 7, 1 und bezieht sich auf Abschaloms Tod, kippt doch das Danklied Ps 9 (Dank für die Niederschlagung des Aufstands) in der zweiten Hälfte des Akrostichons (Ps 10) überraschend um in eine Klage (über Abschaloms Tod; vgl. 2 Sam 19).

»Über Lotusblüten« עַל־שִׁשְׁנִים in Ps 45 und 69 und »über/zur Lotusblüte(n) ein Zeugnis« in Ps 60 (עַל־שׁוֹשַׁן עֲדוּת) und 80 (אֶל־שִׁשְׁנִים עֲדוּת) sind zusammen zu deuten. Schon das »Zeugnis« schließt eine Melodieangabe eher aus und spricht für eine Themenangabe. Im Falle von Ps 45 ist die Lotusblüte ein Liebessymbol wie in Hld 2, 1.2.16; 4, 5; 5, 13; 6, 2.3; 7, 3. Genau genommen ist die Lotusblüte das »Hauptsymbol der ägyptischen Vorstellung von Regeneration« (*Schmoldt*, ThWAT VII 1206, mit Berufung auf *Keel*, ZBK 18, 80), so etwa in Hos 14, 6: »damit [Israel] aufblüht wie eine Lotusblüte«. In Ps 80 mag das dort als Weinstock versinnbildete Israel gemeint sein, das wieder aufblühen soll (V 4: »Stelle uns wieder her!«). In Ps 60 und 69 ist erbetene Regeneration das Thema. Ps 60 teilt mit Ps 45 obendrein das Stichwort vom »Geliebten יָדִיד (vgl. 45, 1). Die LXX versteht mit ὑπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων (»über die, die verändert werden sollen«) vermutlich die »Etymologie« שׁ + שִׁנָּה, fängt damit aber zugleich auch die »Regeneration« ein. Aquila und Theodotion übersetzen, wie es klassisch wurde, mit κρίνον »Lilie«, wie dann auch Hieronymus (*lilium*). Das Tg deutet die Lilien der Psalmentitel symbolisch auf den Sanhedrin.

»Auf Saiteninstrumenten« בְּנִינִיּוֹת in Ps 4, 6, 54, 55, 67 und 76 (vgl. Hab 3, 19) ist eine übliche Instrumentenangabe. In Ps 6 ist sie begleitet von עַל־הַשְׁמִינִית. Dieser Ausdruck steht auch in Ps 12. Neben der Instrumentenangabe in 6, 1 kann sie nicht noch eine solche bezeichnen. Eine Präzisierung wie in Ps 92, 4, die dort als »Verumständung« formuliert ist, wäre allerdings denkbar: »Zum Zehnsait und zur Laute, zum Getön auf der Leier« (*Buber*). Es wäre dann an ein achtsaitiges Instrument zu denken oder auch an eine Tonlage (s. zu Ps 6). Ähnlich mag es sich mit עַל־הַנְּתִיב verhalten, einer Angabe, die in Ps 8, 81 und 84 erscheint, in Ps 8 und 84 kombiniert mit »Instrumentallied«. Die Angabe heißt entweder »auf der (implizierten Leier) aus Gat« oder – von נָת = »Kelter« – »über die zur Kelter Gehörige«. Der Text des Psalms würde die letztere Themenangabe allerdings nicht erklärlich machen (s. zu Ps 8).

Die Angabe **אל-הנחילות** in Ps 5, 1 ist rätselhaft. Von der Präposition her gehört sie zum Typ Ps 80 (s. o.), könnte also eine Themenangabe sein. Deren Inhalt bleibt dunkel (s. zu Ps 5).

Die Bestimmung **על-מחלה**, die in Ps 53 und 88 (neben »Weisheitslied« **משכיל**) steht, wird von der LXX für undeutbar gehalten (*ὑπερ μαελεθ*), aber von Aquila, Symmachus und Theodotion sowie Hieronymus als »Chor/Tanz« gedeutet (*χορεία, χορός, chorus*), d. h. **מחלה** (Luth: »zum Reigentanz«). Der düstere Inhalt freilich will zum »Tanz« nicht recht passen. »Nach der Weise Krankheit« (EÜ) liest **מחלה** und wäre als Inhaltsangabe verständlich.

Verweisende
Angaben

Anders als in Ps 9 heißt **על-עלמות** in Ps 46, 1 vermutlich »über Mädchen«. Die LXX (und das Tg) deuten allerdings »über die verborgenen Dinge«, suchen also Mysterien im Text (s. zu Ps 46). Die heute übliche Deutung auf eine Melodieangabe »nach (der Weise) ›Mädchen« (EÜ, ähnlich Luth) hat eigentlich nichts für sich. Wenn »über Mädchen« aber keine Aufführungsrubrik ist, könnte die Überschrift auch Ps 46 an den Brautteil von Ps 45 mit seinen Jungfrauen anschließen wollen: Juda (die Braut) und die Völker (die Jungfrauen) singen das Bekenntnis Ps 46. Die Überschrift würde dann eher die beiden Psalmen 45 und 46 verbinden wollen.

Die Angabe »Über die Taube der Verstummung unter den Fernen« **על-יונת** **אלם רחקים** in Ps 56, 1 (*Delitzsch* 392: »**רחקים** ist zweiter Gen[itiv]«) kann nach Ps 55, 7 (»Hätte ich doch Flügel wie eine Taube, dann flöge ich davon und käme zur Ruhe«) nur als Bezugnahme auf den Vorgängerpsalm gedeutet werden (so auch *Delitzsch* ebd.). *Zenger* (Psalmen II, HThKAT, 106) zitiert *Tate* zustimmend: »The reference to a dove in 55:7 may be intended to link Ps 55 to Ps 56 in some way«, nur dass die Überschrift den sekundären »Link« herstellt, ist doch die Taube in 55, 7 (vgl. 11, 1) nebst der »Ferne« in 55, 8 zu gut verankert. Die »Verstummung« folgt in 58, 2.

Die Angabe **אל-תשחת** »verdirb nicht« (Ps 57–59 und 75) wird von EÜ und Luth ebenfalls als »nach (der Weise)« gedeutet, obwohl die Präposition **על** »über/nach« fehlt. Die Überschrift von Ps 57, die den Psalm auf Davids Flucht in die Höhle vor Saul interpretiert (1 Sam 24), nötigt fast, »verdirb nicht« auf Davids Mahnung an Abischai in der Parallelszene 1 Sam 26, 9 zu beziehen: »verdirb/töte ihn [Saul] nicht!« **אל-תשחיתו**, auch wenn *Delitzsch* 396 jeden Bezug in Abrede stellt. Das Tg stellt genau diesen Bezug her. In 2 Sam 1, 14 nennt David Sauls (vorgebliche) Tötung durch den Amalekiter **שחת**. Auch Ps 59 ist auf die Verfolgung durch Saul bezogen (1 Sam 19). Ps 75 wird zwar nicht David zugeschrieben, verbindet aber eine Mahnung an Frevler mit einer Gerichtsansage. Die einzig wörtliche Parallele Dtn 9, 26, Moses Bitte an Gott, Israel nicht zu verderben (**אל-תשחת עמך**), bietet ebenfalls einen plausiblen Bezug: David bittet in den Gedichten Ps 56–59, von Saul nicht getötet zu werden, wie ja auch er, woran die Überschrift erinnert, Sauls Leben schont. *Hengstenberg* III 87 f. vertrat mit Nachdruck »daß ähn-

lich dunkle Worte in den Überschriften sich in der Regel bei ihrer Untersuchung als nicht auf die musikalische Aufführung, sondern auf den Inhalt bezüglich kundgeben, und daß namentlich kein einziger gesicherter Fall der Anführung der Anfangsworte eines andern Liedes vorkommt.« Nach *Hengstenberg* ist die Formulierung Davids aus Dtn 9 genommener Wahlspruch in der saulischen Verfolgung. Von der innerbiblischen Intertextualität her ist das jedenfalls plausibler als die begründungslose Verlegenheitslösung »nach (der Weise)«.

Dass bei den Liedern »Davids« Titelangaben inhaltsbezogen sein können, lehrt allein schon das Beispiel der Elegie auf Saul und Jonatan in 2 Sam 1. V 18 besagt, das Lied solle in Juda als »Bogen(lied)« gelehrt werden. Und tatsächlich ist Jonatans Bogen in V 22 ein Thema.

Das nicht sicher zu deutende סֵלָה kommt außer im »Psalm« Hab 3, 3.9.13 Sela nur in den Psalmen vor, und zwar in den Büchern I–III 67 Mal (auch in sehr späten Akrostichen wie Ps 9–10 oder 34), in den Büchern IV–V fast nicht mehr (nur 140, 4.6.9; 143, 6). *Candiard*, Discussion 238, bemerkt, dass es nur in Sammlungen steht (David, Asaf, Korach etc.), nicht in Einzelsalmen (Mose, Salomo). Es steht grundsätzlich am Versende (außer Hab 3, 3.9 – da beim Atnach) und ist syntaktisch nicht eingebunden. Am Anfang des Psalms kann es nicht stehen, am Ende selten (Ps 3; 9 [= eins mit 10!]; 24; 46). Die LXX setzt es nie am Psalmende (und doch im Psalter 72 Mal). Sie gibt es mit διαψαλμα »Zwischenspiel« wieder (die antike Gräzität kennt nur = διαψάλλειν »dazwischen spielen«). Das passt dazu, dass sie es grundsätzlich nicht am Gedichtende setzt. Auch הִנֵּינן סֵלָה »Meditation. Sela« in Ps 9, 17 würde dazu passen. Es eignet sich nicht als Textgliederungssignal, wie Ps 55, 20; 57, 4 und Hab 3, 9 zeigen.

Hengstenberg I 62 leitet סֵלָה von שָׁלַח »ruhen« her, versteht es als musikalische Pause, jedoch nicht als Strophentrenner, da es mitten im Vers stehen kann! Ebd. 63 weist er auf die Kombination »Meditation Sela« הִנֵּינן סֵלָה in Ps 9, 17 hin und deutet das Sela als Pause zum Nachdenken.

Nach *Jacob*, Beiträge 173, sind die Vokale des Sela die von נֶצַח »Dauer« (vgl. Ges¹⁸ 888), denn das Tg setzt für Sela לעלמין »für Ewigkeiten«, der Talmud (Erub 54a mit Verweis auf Ps 48, 9) נֶצַח »Dauer«, Aquila αἰ, Hier.: semper. *Jacob*, Beiträge 139, nimmt an, das Sela sei eine Pause im levitischen Psalmengesang, zu der die Priester in die Signaltrompete stießen und das Volk sich niederwarf (Sir 50, 16–19; 2 Chr 29, 26–28). Das würde einen weitgehenden Psalmengebrauch im Tempelkult voraussetzen – über die sieben Tagespsalmen hinaus. Das Hallel Ps 113–118 habe etwa deswegen kein Sela, weil es in einem Zug durchzusingen war (ebd. 168).

Snaith, Selah 43, setzt bei den sieben Tagespsalmen an (Tamid VII 3), die in drei Teilen mit zwei Pausen gesungen worden seien, zu denen die Priester die Trompete bliesen und das Volk sich niederwarf. Das Sela selbst sei eigentlich סֵלָה zu vokalisieren, als Imperativ von סָלַל »steigen« (Selah 55). *Buber* übersetzt daher »empor!« Nach *Snaith*, Selah 55, weise das »immer« der Versionen darauf hin, dass hier, wie immer, der Volkskehrvers einzusetzen sei: »Dankt dem Herr, denn er ist gut, denn seine Huld währt ewig« (1 Chr 16, 34; Ps 118, 1.29).

Nach Hilarius, in Ps 51[52], ändert sich beim Sela der Sinn der Aussagen. Augustinus, Enarr. in Ps 4, 4 deutet es als Pause (*quaedam requies disiunctae continuationis*). Ibn Esra denkt an eine Tonänderung (*Candiard*, Discussion 232), das war nach Origenes, Sel. in Pss. (PG 12, 1072) schon des Symmachus Theorie. Origenes, ebd., selbst bemerkt beim *διὰ ψαλμα* oft eine Änderung des Sinns oder der Sprechenden Person (zu den Vätern über das Sela vgl. *Jacob*, Beiträge 173–181).

Eine sichere Deutung ist nicht möglich, doch scheint folgendes am plausibelsten: Das Sela bezeichnet keine textliche Zäsur, sondern vermutlich eine der musikalischen oder gesprochenen Aufführung. Selbst am Psalmende (nur MT!) mag es noch eine Unterstreichung (wie ein Tusch) sein, ein Aufmerksamkeitszeichen für den eben gesagten Text. Ein Volkskehrvers der Art »denn seine Huld währt ewig« ist schon in Ps 3, 3 wenig wahrscheinlich, in Ps 32, 4; 39, 6.12; 77, 4; 88, 8 eher ausgeschlossen.

Aspekte der Psalterkomposition

- Titel** Dort, wo Psalmentitel Gruppierungen markieren, dürfte die Komposition eine dem Psalter vorgängige Sammlung gewesen sein: »von David«, »von den Korachitern«, »von Asaf«, »ein Aufstiegslied«. Überschriften wie »von Salomo« (Ps 72) oder »von Etan, dem Esrachiter« (Ps 89; vgl. 1 Kön 5, 11) schließen diesen Psalm an die vorangehende Komposition (von David« bzw. »von den Korachitern« (v. a. Ps 88) an. Die Sammlung kann zur Einstellung als Teilkomposition in den Psalter in Text und Reihenfolge verändert worden sein (Ps 50 gehörte wohl zu den Asaf-Psalmen 73–83).
- Gattungen** Schon in den Gesamtpsalter prägende Tendenz »von Klage- zu Lobliedern« zeigt, dass die Sammler und Redaktoren auch Gattungsbewusstsein hatten (*Westermann*, Sammlung 284). Zwar ist der Psalter, wie *Gunkel/Begrich*, Einleitung 434, bedauernd feststellen, nicht nach Gattungen geordnet, Sammlungsüberschriften sind gewichtiger. Aber die vom Gesamtpsalter erzählte »Geschichte« von David über Salomo (Ps 3–72) zum Zusammenbruch der Dynastie (Ps 89) und darüber hinaus (Ps 90–150) ordnet immer wieder auch »Gattungscluster« zusammen, die die Gesamtbewegung von Klage zum Lob im Kleinen je neu vollziehen (*Millard, Hossfeld/Zenger*). Ganz deutlich ist das in Korach I: Ps 42–44 sind Klage, Ps 46–48 bekenntnishaft und hymnisch. Den Klagen Ps 3–7 folgt in Ps 8 ein Hymnus, dem sich der Dank von Ps 9 anschließt, der aber in seiner zweiten Hälfte (Ps 10 = 9B LXX) wieder in Klage mündet, die von Ps 11–14 fortgesetzt wird.
- luxtaposition** *Zimmerli* hat in seinem Artikel »Zwillingspsalmen« Psalmenpaare zusammengestellt, die erkennbar so kombiniert sind, dass »die Paarung von zwei Psalmen zugleich eine den Einzelsalm übergreifende Aussage enthal-

ten dürfte« (ebd. 106): so etwa die Akrosticha 111 und 112, in deren Zusammenstellung »[b]esonders erregend ist, daß in diesem Zusammenhange Prädikationen, die in Ps 111 von Jahwe gemacht wurden, in äußerster Kühnheit auf den Gottesfürchtigen übernommen werden« (ebd. 108). Das Psalmenpaar 105 und 106 nimmt die in der Tora verbundenen Darstellungen der Wunder JHWHs beim Exodus und Wüstenzug und des Murrens Israels auseinander und stellt den Großtaten Ps 105 die Undankbarkeit Israels in Ps 106 geballt gegenüber. Die Kombination rühmt Gott in beiden Umständen.

Auch Triptycha wie Ps 33–35 werden zusammengestellt. Ps 33,1 eröffnet mit תהלה »Lob«, Ps 34,2 nimmt das am Psalmenbeginn auf und Ps 35,28 schließt es als Schlussvers ab (*Rodrigues*, Rescue). Gottes Wort erschafft, sein Blick lenkt die Welt (Ps 33); wer ihm mit Blick und Wort antwortet, kann sich auf Gott und diese Welt verlassen (Ps 34). In die Krise gerät dieses Vertrauen durch Widersacher, die mit Mund und Auge übles Mobbing betreiben (Ps 35), statt die Zunge zum Gotteslob zu gebrauchen, wozu sie gegeben ist.

Das Phänomen der Stichwortverbindung zwischen Psalmen, das *Hengstenberg* und *Delitzsch* in ihren Kommentaren noch selbstverständlich notierten, das auch *Gunkel/Begrich*, Einleitung 436, als Gegebenheit anerkannten, das *Christoph Barth* in seinem Artikel »Concatenatio« von 1976 wieder aufnahm, *Jüngling* und *Hossfeld/Zenger* in ihren Psalmenkommentaren erneut zur Auslegung heranziehen, ist v. a. von *Norbert Lohfink* wieder stark verfochten worden. *Lohfink*, Psalmengebet 8f., weist auf Weiterleitungen vom Ende eines Psalms zum Beginn des nächsten hin. So schließt Ps 33 unüberschbar an das Ende von Ps 32 an:

Konkatenation

Ps 32, 11: Freut euch an JHWH und jauchzt, ihr Gerechten! Und jubelt alle, die gerade sind von Herzen!

Ps 33, 1: Jubelt, ihr Gerechten, über JHWH, für Gerade ziemt sich ein Loblied!

Auch der Beginn von Ps 9 nimmt das Ende von Ps 7 direkt auf:

Ps 7, 18: Ich will danken JHWH, weil er gerecht ist, will besingen den Namen JHWHs, des Höchsten.

Ps 9, 2 f.: Ich will danken JHWH, mit meinem ganzen Herzen ... will besingen deinen Namen, Höchster!

Dazwischen steht Ps 8, der sich im Refrain V 1 und 10 als Meditation über den genannten Namen vorstellt:

Ps 8, 2: JHWH, unser Herr, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde!

Jüngling 798 schreibt über Ps 21: »This psalm begins, where Psalm 20 ended.«

Ps 20, 10: JHWH, schenk Rettung! O König, der uns antworten wird am Tag, da wir rufen!

Ps 21, 2: JHWH, an deiner Macht kann sich freuen der König, und über dein Retten, wie sehr kann er jubeln!

Die Aufstiegslieder Ps 120–134 eröffnen ihren Schlusspsalm Ps 134, 1:

Wohlan, preist den Herrn, all ihr Knechte des Herrn, die ihr steht im Haus des Herrn, in den Nächten.

Ps 135, 1 schließt an die Aufstiegskomposition an mit:

Halleluja! Lobt den Namen des Herrn, lobt ihn, ihr Knechte des Herrn, die ihr steht im Haus des Herrn, in den Vorhöfen am Haus unsres Gottes.

Außerdem wird vom Ende von Ps 134 in V 3 »Preist JHWH!« in Ps 135, 19–20 viermal aufgenommen, sowie »es segne dich JHWH aus Zion« in 134, 3 in 135, 21 mit »gesegnet/gepriesen sei JHWH aus Zion«. Indem Ps 135 an Anfang und Ende Ps 134, Anfang und Ende, aufnimmt, wird deutlich, dass Ps 135 auf Ps 134 hin gedichtet worden ist. Das Mittelstück von Ps 135 (V 6.15–20) ist aus Ps 115, 3–6.8–11 genommen. Der Psalm ist erkennbar in psalterredaktioneller Absicht als Anschluss an die Aufstiegslieder geschaffen worden. Selbst die sonst vor allem in diesen vorkommende Relativpartikel *שֶׁ*- wird in Ps 135, 2.8.10 gleich dreimal aufgenommen, in V 2 besonders betont, da *שֶׁעַמֻּדִים* in 135, 2 *הַעַמֻּדִים* aus Ps 134, 1 ersetzt. An diesen Beispielen schon zeigt sich, dass die Psalmen in ihrer Folge, in lectione continua gelesen werden wollen, nimmt doch einer den Vorgänger auf.

Aber nicht nur solche Überleitungen binden in iuxtapositione kombinierte Psalmen zusammen, auch auffällige Stichwortverbindungen aus dem Innern der Gedichte verketteten dieselben (Witte, Grundinformation 417). So findet sich »der Engel JHWHs« im ganzen Psalter nur in Ps 34, 8 und 35, 5–6 (Schreiner, Stellung 258). »Viele sagen« *רַבִּים אָמְרִים* gibt es in der ganzen Bibel nur in Ps 3, 3 und 4, 7. Nur in Ps 3, 6 und 4, 9 findet sich im ganzen Psalter die Kombination vom Hinlegen und Einschlafen:

Ps 3, 6: Als ich mich hinlegte, fand ich Schlaf *וַאֲשַׁכְּתִי*.

Ps 4, 9: In Frieden zugleich will ich mich niederlegen und einschlafen *וְאֲשַׁכְּבָה וְאֵין*.

Der Abendpsalm 4 folgt nicht ohne Grund dem Morgenpsalm 3.

»Harre, Israel auf den Herrn« heißt es in Ps 130, 7. Wortgleich schließt Ps 131.

Lohfink, Psalmengebet 6 f., schließt daraus: »Der Psalter war ein *einzig*er Meditationstext«. Der Meditationszweck bestimmt die Endredaktion durch Stichwortverkettung. Der Rezitierende wird von Stichwort zu Stichwort geleitet.

Eckpsalmen *Westermann*, Sammlung 284, und *Wilson*, Editing 207, sehen die beiden Davidsammlungen durch »Königspsalmen« (eine Inhaltsangabe, keine Form oder Gattung) gerahmt und an der Naht verbunden: Ps 2 – 72 – 89.

Dadurch wird der sogenannte »Messianische Psalter« abgegrenzt und thematisch definiert.

Zum Abschluss der Psalterformation wurde mit dem Portal Ps 1–2 und dem Schluss-Hallel Ps 146–150 ein Rahmen um das Gesamtwerk gebildet. Mit den Stichworten »Nationen und Völkerschaften« (Ps 2, 1; 149, 7; vgl. 148, 11), »Erdenkönige« מלכי־ארץ (im Psalter nur Ps 2, 2; 148, 11 und 138, 4), »Himmel«, »König«, »Zion« (Ps 2, 4.6; 146, 6.10; 147, 8.12; 148, 1.4.13; 149, 2.8), »Eisen« (Ps 2, 9; 149, 8; sonst nur noch 105, 18; 107, 10.16) und »selig« (Ps 1, 1; 2, 12; 146, 5) nimmt das Schlusshallel wichtige Motive aus Ps 1–2 auf. Vor allem Ps 149 ist erkennbar mit Ps 2 abgestimmt. Der irdische »Gesalbte« allerdings, der in Ps 2 noch prominent war, spielt in Ps 149 keine Rolle mehr. Die einsame Torameditation von Ps 1 ist in Ps 146–150 zu einem kosmischen Schlusschor geworden, der zum Lob Gottes aufgefordert wird.

Gesamtrahmung

Zentrale Gruppe für die Konstitution dieses Chors sind die »Chasidim« (Ps 148, 14; 149, 1.5.9), eine »Versammlung von Frommen« (Ps 149, 1), die in Ps 148, 14 mit dem Volk Israel parallelisiert wird. קהל חסידים »Versammlung der Frommen/Loyalen« ist in 1 Makk 2, 42 der Name einer religiösen Konfliktpartei, συτταγωγι Ασιδάισω, die nach der Reinigung des Tempels 164 v. Chr. zum Frieden bereit ist und nicht mit den Makkabäern weiterkämpft für die politische Unabhängigkeit im hasmonäischen Königtum. Es sind protopharisäische Kreise. Die Tendenz geht dahin, in den Chasidim von Ps 148 f. nicht die Konfliktpartei zu sehen, sondern breitere Kreise vor der Abspaltung der Konfliktpartei 164 v. Chr.

Chasidim

Füglister, Verwendung 382 f., bemerkt, dass *hāsîd* im Psalter 25 Mal, im ganzen Rest des AT dann kaum noch vorkomme. Er sieht in ihnen die Chasidim, die 164 v. Chr. Frieden suchten (1 Makk 7, 13). Diese verstanden sich als die »Armen«, *anāwîm* (= Unterdrückten), propagierten Toratreue gegen hellenisierende Aufweichung und hegten eschatologische Erwartungen, v.a. die Messiaserwartung. In diesen Kreisen sei der Psalter als Trostbuch verbreitet gewesen (ebd. 384). Auch nach *Levin*, Gebetbuch 379, ist der »Psalter in der Mitte des 2. Jahrhunderts das Gebetbuch der Assidäer gewesen ... Er lag damals im heutigen Umfang vor.«

Steck, Abschluß 164, definiert »die asidäische Sammlungsbewegung, die sich in der bald darauf einsetzenden Verfolgungszeit unter Antiochos IV. während der prohellenistischen Reformmaßnahmen der Hohepriester Jason und Menelaos dann formiert. ... Diese asidäische Bewegung umfaßt Priesterkreise, die sich von der prohellenistischen Haltung der protosadduzäischen Kollegen strikt abwenden«. Nach *Barbiero*, Einheit 38, ist der Psalter das Kampfliederbuch der Chasidim gegen die sadduzäische Priesteraristokratie und die Hasmonäer im 2. Jh. v. Chr. Auch *Zenger*, Fleisch 16 und Buch 46, sieht in den Chasidim von Ps 148–149 diese größere vormakkabäische Bewegung.

Leuenberger, Jhwh-König-Theologie 85, versteht die Chasidim von Ps 148–149 als Kreise, die torafromm die Herrschaft JHWHs und das Gericht an den Völkern erwarten. Er nennt sie »protoasidäische Kreise« (ebd. 61). Sie verstehen sich nach *Leuenberger*, ebd. 86 f., als die, die das wahre Israel bilden (οἱ λεγόμενοι τῶν Ιουδαίων Ασιδάισι, 2 Makk 14, 6), schließen sich der makkabäischen Revolte sofort an, er-

schlagen Gesetzesbrüchige und richten ihr Leben nach der Tora aus (συναγωγή γραμμάτων καὶ πρῶτοι οἱ Ασιδάϊοι, 1 Makk 7, 12 f.). Die Partei, die 164 v. Chr. aus dem Aufstand ausstieg, wäre nur ein Teil dieser ehemals größeren Kreise.

Der Psalter 1–150 entstand in breiteren Chasidim-Kreisen vor dem Makkabäer-Aufstand. Diese Chasidim, eine größere Volksbewegung, sind in Ps 148–149 genannt. *Ballhorn*, Telos 322 f., verweist darauf, dass »alle Chasidim« in Ps 148, 14 mit »den Söhnen Israel, dem Volk, das ihm nahe ist« identifiziert werden, also nicht nur eine Teilgruppe darstellten wie die Ασιδάϊοι in 1 Makk 7, 13. Die Ασιδάϊοι hätten für ihre Partei usurpiert, was vorher breiten Volkskreisen gehörte. *Lange*, Endgestalt 110, fügt hinzu, dass 11QPs^a in Ps 149, 9 einen Zusatz hat, der die exklusive Interpretation auf die Chasidim der bloßen Religionsreformen ausschließen wolle: »(für all seine Frommen), für die Israeliten, sein heiliges Volk«.

Gattungen

»Gattungen« sind Textsorten (z. B. »Märchen«), die bestimmten Formkriterien genügen (»es war einmal«) und, so v. a. *Gunkel*, der Begründer der Gattungsforschung, einen konkreten »Sitz im Leben« haben (z. B. Gute-Nacht-Geschichte). Im jetzt vorliegenden Psalter liegen meist keine »reinen Formen« vor, sondern oft »Gattungsmischungen«, denn mit Formmerkmalen kann auch gespielt werden (wenn etwa durch Formelemente eine bestimmte Gattungserwartung aufgebaut, diese dann aber nicht erfüllt wird). Zum Ganzen vgl. *Zenger*, Einleitung⁹ 2016, 444–446.

Hymnen Zu den Hauptgattungen im Psalter gehören »Hymnen« oder »Lobpsalmen«. Ihre Formmerkmale sind: Aufforderung zum Lob Gottes + »denn« + Begründung und Durchführung des Lobpreises + Abgesang (z. B. Ps 29; 47; 93; 100; 103; 104; 112; 117; 135; 136; 145; 148). Auch ein Bekenntnislied wie Ps 46 steht formal »den Hymnen nahe« (*Gunkel* 197).

Volksklagelieder Klagelieder des Volkes beten im Wir. Ihr idealtypischer Aufbau ist: Anrufung Gottes + Notschilderung + Bitte (evtl. unterstützt durch Hinweise auf frühere Hilfe) + Vertrauensbekenntnis oder Lobversprechen (z. B. Ps 44; 74; 79; 80; 83).

Individuelle Klage Klagelieder eines Einzelnen beten im Ich. Ihr Schema ist: Anrufung Gottes + Notschilderung + Bitte + Vertrauensbekenntnis oder Dankversprechen (z. B. Ps 6; 10; 13; 22; 64; 88; 102; 130).

Bittpsalm Das Bittgebet eines Einzelnen ist der Klage sehr ähnlich und formuliert im Ich. Die Form ist: Einleitungsbitte mit Anrufung und Betonung der eigenen Unschuld + zentrale Bitte mit Notschilderung + oft Bitte gegen die

Feinde + Vertrauensbekenntnis oder Dankgelübde (z. B. Ps 5; 7; 17; 25; 26; 28; 35; 38).

Das Danklied eines Einzelnen redet zunächst im Ich zu Gott (»du«). Seine Form ist: Dankankündigung + Rettungserzählung + Einladung an das Publikum (»Ihr«) sich dem Dank oder Bekenntnis anzuschließen, wobei hier über Gott in der 3. P. gesprochen wird (z. B. Ps 30; 116; 118).

Individuelles
Danklied

Didaktische Lieder, die nicht Gott anreden, sondern die Zuhörer belehren, sind Traktate oder Meditationen über Weisheitsthemen wie das gute Leben, Gottesfurcht und Tora, das Schicksal der Guten und Bösen, die Schöpfung. Sie folgen keiner bestimmten Form, »sind aber meist kunstvoll komponiert« (Zenger, Einleitung⁹ 2016, 446), z. B. als Akrosticha oder Makarismen (Ps 1; 34; 37; 39; 49; 73; 119; 127; 128).

Weisheits-
psalmen

Auch wenn im Psalter »reine« Gattungsrealisierungen kaum vorkommen, ist die Kenntnis der Gattungsmerkmale für die Psalmeninterpretation doch sehr bedeutsam, da zur Form eines Gedichts auch das Spiel mit Gattungsmerkmalen gehört. Das können z. B. aufgebaute Gattungserwartungen sein, die dann doch nicht eingehalten werden. Formulare, die direkt dem Gebrauch in einem »Sitz im Leben« (Kult, Gerichtsprozess) entsprängen, gibt es im Psalter praktisch nicht. Wohl aber setzen die Psalmen voraus, dass es »Sitze im Leben« gab, die auch Textformulare hervorbrachten. Diese Formulare scheinen im einen oder anderen Psalm auch durch. So setzt Ps 35, 1a mit »Streite, JHWH, mit denen, die gegen mich streiten« רִיבָה יְהוָה אֶת־יָרִיבִי voraus, dass es »im Leben« Gerichtsprozesse gibt mit zugehörigen *riḇ*-Formularen und -Formen. Dennoch ist Ps 35 kein Prozessformular. Ps 35, 1b–3 setzt mit »kämpfe gegen die, die gegen mich kämpfen« לָחֶם אֶת־לִחְמִי und der Aufforderung, zu den Waffen zu greifen, voraus, dass es Kriege gibt. Dennoch ist Ps 35 kein Formular, dessen »Sitz im Leben« der Krieg wäre (anders Dtn 20, 1–9; 1 Makk 3, 18–22.58–60; 2 Makk 15, 9 ff.). Es gab im alten Israel Tempelasyll (1 Kön 2, 28–35), es gab auch priesterliche Gerichtsbarkeit (Dtn 17, 8–13), die Ps 3–5 mögen solche »Sitze im Leben« im Hintergrund haben und die dazugehörigen Formen voraussetzen (Beyerlin); dennoch sind Ps 3–5 keine Formulare aus sakralen Gerichtsverfahren.

Bedeutung der
Gattungen

Die Psalmen im Psalter sind meistens Gebetsformulare, die für eine breite Anwendung offen sein wollen und mit verschiedensten geprägten Formelementen arbeiten und spielen, um in dichterischer Sprache zu sagen, was sie sagen wollen.

Ein besonderer – freilich nicht institutioneller – »Sitz im Leben« eines jeden Menschen sind Krankheiten und Krisen, Hadern und Ringen mit Gott, v. a. aber Anfeindungen, Mobbing, ungerechte Behandlung. Feinde sind im Psalter allgegenwärtig, so dass sich der Psalter schon manche Kritik und Zensur gefallen lassen musste. Manche Neo-Markionisten glaubten gar, er sei als Gebet für Christen unbrauchbar. Die letzte Reform des Stundengebetes in der katholischen Kirche hat sich tatsächlich herausgenommen,

»Feinde«
im Psalter

»Fluchpsalmen« (wie Ps 58 und 109) ganz zu streichen und andere, wie Ps 35 zu »zensieren«, d. h. Passagen zu entfernen. Dies gilt ausdrücklich nicht für das Stundengebet der Mönche, die den Psalter intakt gelassen haben und allenfalls Verse (für den Gebrauch) einklammern. Der Psalter hat solche Zensur nicht nötig. Ps 109 ist kein Fluchpsalm, sondern erzählt Gott von den Flüchen der Gegner, damit er dagegen einschreite. »Flüche« sind die Waffen des Gewaltlosen, der Gott bittet, dem Gewalttäter den Arm zu brechen (Ps 10, 9), damit Bedürftige und Schwache nicht länger zu leiden haben. Sie sind Bitten des Gewaltlosen, der fleht, Gott soll ein hetzerisches Lügenmaul oder gar den Mund korrupter Richter, die Lügenurteile fällen, zerschmettern (Ps 58, 7) – damit der Beter es nicht selbst tun muss. »Fluchgebete« sind Gebete. Sie sind die Option eines Beters für Gewaltlosigkeit. Er überweist die Sache an Gott, statt sie in die eigene Hand zu nehmen. Konflikte, Feinde, Mobbing – die Psalmen lassen nichts aus, was wahr ist und »im richtigen Leben« vorkommt. Alles kommt zur Sprache und muss zur Sprache kommen, weil es wahr ist und weil die Psalmen den, der sie rezitiert, mitnehmen in ihre Bewegung von der Klage zum Lob. Die ungeschminkte Thematisierung der Wahrheit eines jeden Menschen in den Psalmen sorgt für »Psychohygiene«, spricht aus statt zu verdrängen oder bemänteln und zielt, dem griechischen Theater gleich, eine kathartische Wirkung an, indem sie gerade auch das Negative in einen Prozess der Verarbeitung hineinnimmt, an dessen Ende das reine, aber ehrliche Gotteslob steht. Dies wussten die Kirchenväter (s. u.), dies wissen auch moderne Dichter wie Rainer Maria Rilke, der in einem berühmten Brief an seinen Verleger schreibt:

»Ich habe die Nacht einsam hingebracht in mancher inneren Abrechnung und habe schließlich, beim Scheine meines noch einmal entzündeten Weihnachtsbaumes, die Psalmen gelesen, eines der wenigen Bücher, in dem man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein.« (Rilke, Briefe an seinen Verleger, Leipzig 1934, 247)

Zur Theologie des Psalters

Davidisches
Königtum und
Königtum Gottes

Den fünf Büchern der Weisung stehen die fünf Bücher der »Preisungen« (*Buber*) gegenüber. Sind jene Gottes Wort an Israel, so umgekehrt diese Israels Antwort an Gott. David und jeder, der mit ihm betet, bringt alles und jedes einzelne in seinem Leben in Klage und Dank so ins Wort, dass alles zum Lob Gottes wird. Der Schöpfer rief durch das Wort alles ins Dasein (Ps 33, 6). Die Kreatur verwirklicht ihren Daseinssinn, wenn sie Gott antwortet und in allem Gott verherrlicht. Die Bewegung des Psalters von Klagen zum Lob drückt das aus.

Der Aufbau des Psalters in seinen beiden Hauptteilen »messianischer Psalter« – »theokratischer Psalter« und seine »Davidisierung« machen David zum Vorbeter für das ganze Gottesvolk. In den Büchern I–II bis zum Kolophon 72, 20 betet er als irdischer König, in Buch III–IV ist David nach dem Ende seines irdischen Lebens der Vorbeter Israels.

Wenn auch die Strukturierung durch die Eckpsalmen 2, 72 und 89 einen »messianischen Psalter« (Bücher I–III), der in Ps 89 die Einhaltung der Natanweissagung 2 Sam 7 einfordert, und einen »theokratischen« (Bücher IV–V), der Gottes Königtum in den Vordergrund rückt und das der Davididen zurücktreten lässt, unterscheidet, heißt das nicht, dass Gottes universales Königtum in den Büchern I–II nicht Thema sei. Explizit sprechen davon Ps 20, 10; 24, 7–10; 29, 10; zum bestimmenden Thema wird es in den Psalmen 47–48 (47, 3.8–9; 48, 3). Auch umgekehrt gilt, dass die Frage des davidischen Königtums, die »messianische« Frage in den Büchern IV–V nicht einfach erledigt ist.

In Buch IV sieht es zwar zunächst ganz klar danach aus, als erledige Gottes Königtum die Frage nach dem davidischen Monarchen. Nach Ps 89 wird »Königsein« nur noch von JHWH (Ps 93, 1; 95, 3 etc.) und ausländischen Herrschern ausgesagt (Ps 102, 16.23; 110, 5). Doch findet sich schon in Buch IV (Ps 101; 103) neuerlich die Überschrift »von David«. Und in Buch V tritt »David« nicht nur verstärkt auf (Ps 108–110; 122; 124; 131; 133; 138–145), sondern wird noch einmal explizit Thema (Ps 132). In Ps 101 beginnt David, sich »in das theokratische Konzept zu integrieren« (*Ballhorn*, Telos 379), indem er den (nicht genannten) Regierungssitz Gottes rein erhält: David übt in Ps 101, ein Richteramt aus, heißt aber nicht »König« (ebd. 111), dient vielmehr dem Königtum Gottes und beginnt, das Bild einer davidischen Figur zu entwerfen, die anders »König« ist und Gottes alleiniges Königtum gegenwärtig setzt als Vorbeter Israels (Ps 103), der auch für sein Volk betet (Ps 108), der erniedrigt (Ps 109) und als priesterliche Figur wieder erhöht wird zur Rechten Gottes (Ps 110; vgl. *Ballhorn*, Telos 157 f.; *Lohfink*, Armut). In Ps 110 wird deutlich, dass David nicht mehr sich selber meint, sondern eine künftige Davidfigur gezeichnet hat (»so spricht JHWH zu meinem Herrn«). Vor dem Schluss-Hallel (Ps 146–150) kommt David in Ps 138–145 abschließend zu Wort. »In der Form von Liederabfolgen wird wohl insgeheim eine Futurologie entworfen. Sie deutet den kommenden Umbruch, hinter der Zeit der Bitten und Klagen, an« (*Lohfink*, Lobgesänge 105). David besingt »das Eintreten des ewigen Königtums Jahwes« (ebd.), nachdem dieser die Armen, d. h. das von den Völkern unterdrückte Israel erlöst hat. Daraufhin bekehren sich nun die Herrscher der Nationen zum wahren Gott (Ps 138). Hier vor allem zeigt sich David als der Prophet, durch den »der Geist JHWHs sprach« (2 Sam 23, 2). In Ps 145 »bezeichnet der Beter Gott als »seinen König«. Damit legt David seine Krone angesichts der Königsherrschaft

Gottes nieder und geht in der Schar der Beter auf« (*Ballhorn*, Telos 380; vgl. Ps 145, 1.11; 146, 10).

Paulus deutet diese eschatologische Aussicht als »das Ende, wenn er [Christus] jede Macht, Gewalt und Kraft entmachtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt. (1 Kor 15, 24).

Die universale Königsherrschaft Gottes wird durch den leidenden und betenden David herbeigeführt (Ps 22–31 und 32–41; vgl. *Ballhorn*, Knecht 299 f.). Nicht irdische Macht eines Königs oder Volkes, sondern Davids und Israels Leiden und die Errettung aus diesen durch Gott sind vor den Augen der Nationen ein Offenbarungsgeschehen, das der Menschheit zeigt, wo der wahre Gott ist (Ps 42–49). Was Buch I eindrucksvoll darstellt, repetiert sich durch alle Bücher, v. a. Buch V.

König und Volk

Der Wechsel von Psalmen im Wir Israels und im Ich Davids führt zu einem Axiom im Midrasch: »Jeden Abschnitt, den David im Buch der Psalmen gesagt hat, hat er mit Bezug auf sich selbst und mit Bezug auf ganz Israel gesagt« (MidrPss 24, 3; vgl. *Braulik*, Verständnis 74). Bei den christlichen Auslegern gilt dasselbe: Der Davidsohn, Christus, spricht mal für sich selbst als Haupt (Augustinus: ex persona capitis), mal für den Leib (ex persona corporis = die Kirche). Auch wenn das einzelne Glied am Leibe, der einzelne Gläubige, Psalmen betet, betet er mit dem ganzen Volk Gottes, ja mit David und dem Messias.

Der Psalter im Judentum und im Christentum

Judentum In der Liturgie des Zweiten Tempels (bis 70 n. Chr.) hatten, wie 1 Chr 16 und Sir 50, aber auch einige Psalmüberschriften (mit mTamid 7, 4) zeigen, einige wenige Psalmen ihren Platz: nach dem Opfer bei der Weinlibation (*Maier*, Verwendung 65). Zur Schlachtung der Paschalämmer in Jerusalem zitierten nach dem Talmud Leviten das Hallel Ps 113–118 (*Maier*, Verwendung 67; *Stemberger*, Psalmen 201). Der Sabbatpsalm 92 konnte »wenigstens in einem Teil der synagogalen Tradition eine markante Position« erringen, nicht aber die den Werktagen zugewiesenen Psalmen (*Maier*, Verwendung 72). In der Hauptsache war der Psalter für das private Gebet da. So zeigt der Jonapsalm, der aus lauter Psalmfragmenten besteht, wie man sich schon zu alttestamentlicher Zeit einen privaten Beter vorstellt (*Thoma*, Psalmenfrömmigkeit 93). Aufs Ganze gesehen gilt, »daß in der Liturgie der Synagoge und auch im geregelten Gebet des einzelnen Psalmen nur langsam und in ganz beschränktem Maß Aufnahme gefunden haben. Einzig das Hallel ist schon von Anfang an für bestimmte Anlässe belegt ... Insgesamt scheinen die Psalmen erst auf dem Weg über die Volksfrömmigkeit weitere Verbreitung in Gebet und Liturgie gewonnen zu haben« (*Stemberger*, Psalmen

211). Auch in den offiziellen Gebetbüchern für zu Hause und die Synagoge (Siddur) haben einige Psalmen neben vielen anderen Gebeten ihren Platz.

Heute noch bestehende »Genossenschaften« (Chaburot) chasidischer Tradition, die privat wöchentlich den gesamten Psalter rezitieren, könnten auf eine uralte Tradition zurückgehen, auch die Übung, an der Klagemauer an einem Tag alle 150 Psalmen zu beten (*Lohfink*, Psalmengebet 6).

Der Psalter war in Qumran, im Judentum der damaligen Zeit und so auch im Neuen Testament das meistzitierte Buch der Heiligen Schrift. In der Alten Kirche herrschte die »Grundüberzeugung ... von der einzigartigen Bedeutung, die dem Psalter für den christlichen Glauben und die Kirche zukommt. So sind denn auch die Psalmen unter allen [!] Büchern der Heiligen Schrift das meist gebrauchte und das am höchsten verehrte« (*Sieben, Schlüssel zum Psalter* 9). Die synoptischen Evangelien legen ihrer Passionserzählung den Ps 22 als »Drehbuch« zugrunde (s. u. zu Ps 22). Die Evangelisten betreiben »Christologie« durch Psalmenauslegung, wie es wohl Jesus selbst getan hat (Mt 22, 41–45; Mk 12, 35–37; Lk 20, 41–44).

Christentum

Für Ambrosius von Mailand war im Psalter die gesamte Christologie schon enthalten:

»In den Psalmen also wird uns Jesus nicht nur geboren, sondern nahm auch das heilbringende Leiden seines Leibes auf sich, hält [Grabes-] Ruhe, erhebt auf, steigt auf in den Himmel, sitzt zur Rechten des Vaters. Was kein Mensch gewagt hatte zu sagen, das kündigte allein dieser Prophet [David] an. Danach hat es der Herr selber im Evangelium gepredigt« (Explan. I 8).

Für Ambrosius gilt: »Wenn auch die ganze Schrift die Gnade (die Grazie) Gottes atmet, so doch vor allem das liebliche Psalmenbuch *dulcis Psalmorum liber*« (Explan. I 4).

In Conf. IX 4, 8–11 beschreibt Augustinus sein Glück nach der Bekehrung vor allem mit den Worten von Psalm 4:

»Wie habe ich, mein Gott, zu dir gerufen als ich die Psalmen Davids las, Lieder des Vertrauens, fromme Weisen! ... Wie rief ich auf zu dir mit diesen Psalmen, wie entflammte ich an ihnen für dich und erglühte vor Verlangen! ... Mit welchem Schmerz, welcher Bitterkeit zürnte ich den Manichäern und hatte wieder auch Mitleid mit ihnen, daß sie für diese heiligen Worte, diese heilsamen Arzneien keinen Sinn hatten! ... [Hätten sie] meine Rufe gehört, als ich in jenen beschaulichen Tagen den vierten Psalm las und wären Zeugen gewesen, was mir da geschah bei diesem Psalm: »Da ich Dich anrief erhörtest Du mich, Gott meiner Gerechtigkeit; in der Drangsal hast Du mir Raum geschaffen« (Conf. IX 4, 8).

Berühmt sind schließlich die Worte des Athanasius von Alexandrien über den Psalter. Für ihn ist der Psalter ein Kompendium der ganzen Heiligen Schrift und obendrein ein Spiegel jeder Menschenseele. In seinem Brief an Marcellinus (PG 27, 12–45) schreibt der Patriarch von Alexandrien, nach-

dem er dargetan hat, dass im Psalter der ganze Pentateuch und die Propheten enthalten sind:

»Ja in den übrigen Büchern der Heiligen Schrift hörst du nur das Gesetz, das anordnet, was du tun sollst und was du nicht tun darfst. Du vernimmst die Prophezeiungen, so dass du lediglich weißt, dass der Heiland kommen wird. Wer dagegen den Psalter liest, erfährt nicht nur diese Dinge, er lernt in ihm außerdem noch die Regungen seiner eigenen Seele kennen und bekommt über sie Aufschluss. ... So wird ein jeder die Erfahrung machen, dass diese göttlichen Gesänge für uns und die Regungen und Befindlichkeiten unserer Seele wie geschaffen sind.« (zit. nach *Sieben*, Schlüssel 70 f.)

Spätere schließen sich dem Väterurteil an, wie etwa Thomas von Aquin, der mit Bezugnahme auf Dionysius Areopagita, Eccl. hier. 3, schreibt: »Die Psalmen umfassen in der Weise des Lobes per modum laudis alles, was in der Heiligen Schrift enthalten ist« (S. th. III q83 a4). Im 16. Jh. schließlich meint Martin Luther in seiner Vorrede zum Psalter von 1528, der Psalter sei »eine kleine Biblia ..., darin alles aufs schönste und kürzeste, wie in der ganzen Bibel stehet, gefasset ... ist«.

Dass »die Psalmen unter allen Büchern der Heiligen Schrift das meist gebrauchte und das am höchsten verehrte« sind (*Sieben*), gilt vom Gebrauch durch die Wüstenväter und die Mönche in den Klöstern und spätestens seit der Synode von Laodikea von 364 n. Chr. auch für die kirchliche Liturgie, z. B. in der Kathedralkirche des Augustinus von Hippo. Der Psalter war für die frühen Christen noch vor den Evangelien (die es ja anfangs nicht gab, und die, als sie entstanden, ihre Christologie aus dem Psalter schöpften) das Buch des Messias, des Sohnes Davids, gesprochen von König David.

Die christologischen und trinitätstheologischen Diskussionen der Alten Kirche beruhen nicht weniger als die christologischen Diskussionen des Evangeliums (Mt 22,41–45; Mk 12,35–37; Lk 20,41–44) wesentlich auf der Auslegung des Psalters, im besonderen auf seiner prosopographischen Interpretation, die bei jedem Psalm fragt, welche Stimme zu wem im Psalm rede: Gott zum Messias oder dieser zu Gott oder durch den Propheten David der Heilige Geist? (Hilarius, Tract. in Ps 1). »Die Antwort auf die Frage: Wie kommt es zu dem Begriff *persona*? [scil. in der westlichen Christologie und Trinitätslehre] lautet: Der Ursprung liegt in der prosopographischen Exegese« (Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München ³1977, 203).

So ist für die Lehre und das Leben der Kirche durch die Geschichte kein Buch der Heiligen Schrift bedeutsamer gewesen als der Psalter. Es versteht sich von selbst, dass für heutige Christen kein Gebetbuch wichtiger sein kann als das Gebetbuch Jesu, das ihm half, im Geschick Davids sein eigenes Geschick zu erkennen und zu verstehen. Jesus hat den Psalter nächtelang auswendig rezitiert und meditiert (Lk 6,12), so dass dieses »Buch der Seligpreisungen« (Ps 1,1) ihm wie von selbst bei der Bergpredigt ständig über die

Lippen kam (Mt 5, 5 = Ps 37, 11; Mt 5, 6 // Lk 6, 21 = Ps 107, 5.8 f.; Mt 5, 8 = Ps 24, 4).

Zu diesem Kommentar

Ein Hauptanliegen von *Hossfeld* und *Zenger* war es, in ihrem Kommentar Psalmen- und Psalterexegese zu verbinden. In der Kommentierung für die Neue Echter Bibel suchten und fanden sie ihren Stil in der Sache. In Zengers eigene Reihe HThKAT nahmen sie daher die Bände II und III (Ps 51–100 und 101–150) stark überarbeitet und erheblich erweitert (z. B. »Rezeption«) und bebildert herüber. Band I dagegen wollten sie völlig neu ausarbeiten, da sie beim 1. Band der Psalmen in NEB noch auf der Suche nach ihrer Methode waren. »Erich Zenger selbst hat, bei einem Besuch hier in Innsbruck den eigenen Kommentar zu Ps 1–50 in die Hand nehmend, gesagt: ›So kann man es nicht mehr machen‹« (*Georg Fischer* in ZKTh 137 [2015] 385). Die Psalterexegese war ihm damals noch zu kurz gekommen. Leider sind die beiden Meister viel zu früh 2010 bzw. 2015 gestorben, ohne Band I für HThKAT ausarbeiten zu können.

Ich fühle mich bei der Ausarbeitung von Band I dem Grundanliegen von *Hossfeld* und *Zenger* verpflichtet, die Psalmen je als in sich stehende Einzeldichte auszulegen, sodann aber auch in ihrem Buchkontext, im Psalter, der als Großtext ebenfalls interpretiert werden kann und muss. Auf dem gemeinsamen Fundament stehend habe ich naturgemäß meinen eigenen Stil ausgeprägt und die Akzente zum Teil etwas anders gesetzt. *Weber*, *Behrzigung* 16, schreibt über *Hossfelds* und *Zengers* Arbeit: »Bei der Psalterexegese ist bei ihnen die Diachronie (Genese) freilich mehr im Blick als die Synchronie (Geltung), die tendenziell unterbelichtet ist.« In diesem Punkt wird Band I die Akzente neu setzen. Der Versuch, das Psalterganze redaktionskritisch zu rekonstruieren, der allzu oft hypothetisch bleiben muss, tritt zurück hinter der *lectio continua* des Psalters, d. h. der synchronen Auslegung des Textes. Jedes Gedicht wird zuerst als in sich stehendes poetisches Werk ausgelegt, dann aber wird auch der Großtext interpretiert.

Der Hauptakzent liegt allerdings auf der Interpretation des einzelnen Gedichts. Anders als in der formgeschichtlichen Schule (*Gunkel*, *Mowinckel*), in der »[n]ot the psalms themselves were focussed on, but rather the settings behind the texts which were deemed to be the very treasure buried in them« (*Spieckermann*, *From* 3), gilt in diesem Kommentar das Interesse dem Text des Psalms selbst, seiner Form und Poesie, seinem Inhalt und seiner Aussage. Die Frage nach der Gattung wird dem dienend untergeordnet. Die Frage nach der Einbettung in den Psalter ebnet den Individualcharakter des jeweiligen Psalms nicht ein.

Das Gliederungsschema wird aus den Bänden II und III praktisch übernommen. Dem Hauptteil »Auslegung« gehen jeweils die beiden Abschnitte »Text« und »Analyse« voraus. In der Analyse wird der Punkt »Aufbauschema« nicht nach dem Punkt »Gattung« angeführt, weil die Gliederung davon nicht abhängt, sondern direkt nach dem Punkt »Aufbau«, da sich die Textgliederung allein aus der poetischen Analyse der Struktur ergibt.

Nach der »Auslegung« folgt der Teil »Kontext, Rezeption«, der aufgebaut ist wie in den Bänden II und III. *Hossfeld* und *Zenger* hatten in diesem Teil auch einen Punkt zur Auslegung der Rabbinen und der Kirchenväter vorgesehen, der aber aus Raumgründen wegfiel, so dass ein eigener Band ins Auge gefasst wurde (Psalmen II, HThKAT, 11). Der dafür gewonnene Autor *Wilhelm Geerlings* ist allerdings schon 2008 gestorben, so dass das Projekt ganz fallengelassen wurde. Dieser Band nimmt *Hossfelds* und *Zengers* Wunsch wieder auf und fügt unter »Rezeption« jeweils auch einen kurzen Abschnitt über die Kirchenväter ein (zu den Rabbinen bin ich leider nicht kompetent genug, habe allerdings unter »Text« immer wieder auch Raschi konsultiert). Zum Abschluss finden sich je noch ein paar Zeilen zum liturgischen Gebrauch des jeweiligen Psalms in der weltweiten katholischen Lesordnung, ist doch die Liturgie ein sehr wesentlicher Ort der Psalmenauf-führung und Psalmeninterpretation. Auf die protestantische Tradition weise ich fallweise hin am Beispiel von Psalmvertonungen und Psalmennachdich-tungen.

Bei der Übersetzung wurde auf die Unterscheidung von Qatal und Jiqtol geachtet, erstere gewöhnlich vergangenheitlich, letztere futurisch oder modal wiedergegeben. Ausdrücke wie »der Beter«, »der Dichter«, »das betende Ich«, »das lyrische Ich«, oft auch »David« meinen alle dasselbe: den Psalmisten, den Sprecher, nicht etwa den Verfasser.