

NORBERT LOHFINK SJ

## PSALMENGE BET UND PSALTERREDAKTION<sup>1</sup>

*Übersicht:* 1. Die Fragestellung / 2. Die Verwendung der Psalmen zur Zeit Jesu / 3. Die redaktionelle Psalmenverkettung als Meditationshilfe / 4. Sinnveränderung durch Psalmenzuordnung / 4.1. Psalmenverkettung als dialogische Dramatisierung / 4.2. Psalmenverkettung als neue Subjektunterlegung / 5. Schlußüberlegung.

### 1. Die Fragestellung

Kann man die Psalmen noch beten, sie im Stundengebet singen? Die moderne Psalmenforschung macht die Frage reflex. Die Reform des Stundengebets hat sie verschärft, nicht etwa gemildert. Wie klingt sie, wenn man sie reflex formuliert?

Zum Beispiel so: Christsein kreist nicht um die Tora. Die Tora ist aber das Thema von Ps 1. Welche Beziehung haben wir zum altjudäischen Königsritual? Ihm entstammt Ps 2. Wann sollten wir Ps 3 oder 4 beten, wenn sie einst zu Ritualen des Jerusalemer Tempelgerichts gehört haben? Wir bringen kein tägliches Morgenopfer dar und schlachten dabei Schafe. Wann sollten wir also Ps 5 beten? So könnte man fortfahren. Der „Sitz im Leben“ der meisten Psalmen gehört einer Welt an, in der wir nicht mehr leben und die es nicht mehr gibt. Gerade die Gattungsforschung, die so viel zum Verständnis der Psalmen beigetragen hat, macht uns die Psalmen fremd. Sie hat die kultische Herkunft vieler Psalmen gezeigt. Doch es war ein anderer Kult, nicht unserer.

Andererseits: Die Psalmen werden auch heute von vielen Menschen gebetet. Viele Menschen können sich durch sie besser vor Gott ausdrücken als durch andere Gebete oder durch selbstgeformte Worte. Liturgische Moden verwelken nach wenigen Jahren. Das Chorgebet hat Bestand. Hat die wissenschaftliche Reflexion also vielleicht etwas an den Psalmen übersehen? Vielleicht sogar das Entscheidende? Diese Frage hat den vorliegenden Beitrag ausgelöst.

Es geht mir vor allem um folgendes: Wir haben es eigentlich gar nicht mit *einzelnen* Psalmen, sondern mit dem *Psalter* zu tun, mit einem Buch also. Dieser Sachverhalt wird in der neueren Bibelwissenschaft durch die Gattungsforschung an den Rand des Bewußtseins gedrängt. Da interessiert der einzelne Psalm. Bei ihm

<sup>1</sup> Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Gestalt einer Gastvorlesung in Mainz am 17. Januar 1991. Sie kam durch das Interesse von D. MICHEL an den hier behandelten Fragen zustande. In der ursprünglichen Fassung auf japanisch veröffentlicht in einer Festschrift für Karl Heinz WALKENHORST (1992). Ich danke Hj. BECKER, G. BRAULIK, A. A. HÄUSSLING, H.-W. JÜNGLING und E. ZENGER herzlich für Gespräche, Kritik, Anregungen und Literaturhinweise.

interessiert sein Urzustand: seine älteste Form und sein ältester Gebrauch.<sup>2</sup>

GUNKEL hatte noch viele Psalmen als späte, geistliche Dichtung betrachtet. Nicht alle Psalmen waren nach ihm für den Kult gemacht. Er hatte auch seine Zweifel, ob der Psalter als Sammlung nur für kultischen Gebrauch bestimmt gewesen sei.<sup>3</sup> Doch bald wurde der kultische Charakter aller Psalmen behauptet, zuerst von MOWINCKEL.<sup>4</sup> Das hat sich, zumindest unterbewußt, durchgesetzt. Es bestimmt noch heute unseren wissenschaftlichen Umgang mit dem Psalter, selbst wenn in letzter Zeit einiges über eine nachexilische „Spiritualisierung“ der Psalmen geschrieben wurde.<sup>5</sup> Auch das wird meist nur am Einzelsalm aufgewiesen.

Ich will zunächst fragen, wozu die Psalmen dann, als der Psalter kanonisch geworden war,<sup>6</sup> also etwa im Jahrhundert des Auftretens Jesu von Nazaret, eigentlich gedient haben.

<sup>2</sup> Die Konzentration auf den einzelnen Psalm ohne Rücksicht auf seinen Ort in der Sammlung dauert auch da noch fort, wo der Gattungsgesichtspunkt nicht mehr leitend ist. Als Beispiele seien genannt: M. GIRARD, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation. 1-50*. Montréal, Paris 1982 (Coll. Recherches, n.s. 2); R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*. New York 1985, 111-136; G. RAVASI, *I canti di Israele. Preghiera e storia di un popolo*. Bologna 1986 (La Bibbia nella storia 5); L. NEVEN, *Au pas des psaumes. Lecture organique à trois voix. 1*. Angers 1988 (Cahiers du Centre de linguistique religieuse 2).

<sup>3</sup> H. GUNKEL (und J. BEGRICH), *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Göttingen 1933, 30. Vgl. die ausführliche Diskussion ebd. 440-447.

<sup>4</sup> S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien. 1-6*. Kristiania 1921-1924.

<sup>5</sup> Vgl. etwa J. BECKER, *Wege der Psalmenexegese*. Stuttgart 1975 (SBS 78); F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum*. Zürich 1983 (ThSt 129).

<sup>6</sup> Der genauere Zeitansatz ist umstritten, vor allem durch die unterschiedliche Bewertung von 11QP<sup>a</sup>. Diese Rolle enthält Material aus dem letzten Drittel unseres Psalters, aber in anderer Ordnung und vermehrt um andere Texte sowie Angaben über Davids liturgische Liederproduktion. Die beiden Hauptkontrahenten der Diskussion waren James A. SANDERS, der die Rolle veröffentlicht hat und in ihr eine Vorstufe unseres Psalters sieht, und Patrick W. SKEHAN, der sie als eine Seitenentwicklung mit speziellen liturgischen Interessen betrachtete. Die Diskussion ist heute noch fast so offen wie vor einem Jahrzehnt. Bester Überblick (mit Literaturangaben) bei G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*. Chico CA 1985 (Soc. of Bibl. Literature: Diss. Ser. 76) 63-92.

## 2. Die Verwendung der Psalmen zur Zeit Jesu

Vor kurzem hat Notker FÜGLISTER in einem gründlichen Aufsatz unsere augenblicklichen Kenntnisse gut zusammenfaßt.<sup>7</sup> Ihm folge ich jetzt vor allem.

Zweifellos war der Psalter in Qumran, im Neuen Testament und in den Zeugnissen des hellenistischen Judentums von damals das bestbekannte und meistzitierte Buch des Alten Testaments. Er hatte hohe Bedeutung für das religiöse Leben der Judenheit.

Widerlegt ist dagegen die These, der Psalter sei das „Gesangbuch des zweiten Tempels“ gewesen. Zwar führten levitische Sängerschöre während des täglichen Tamidopfers und zusätzlich bei bestimmten Zeremonien an Festtagen für das Volk auf der Treppe vom Vorhof der Frauen zum Vorhof der Männer (also nicht an der Stätte des eigentlichen Opferrituals) bestimmte, uns bekannte Psalmen auf. Von Trompetenbläsern, die so postiert waren, daß sie die Opferhandlung verfolgen konnten, erhielten sie ihre Signale. Aber die Zahl dieser Psalmen ist begrenzt, und die Priester im eigentlichen Kult sprachen andere Texte.<sup>8</sup>

Noch weniger war der Psalter das „Gesangbuch der Synagoge“. Die rabbinisch-synagogale Liturgie war zunächst psalmenlos. Erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends nach Christus drang eine Reihe von Psalmen unter dem Druck des frommen Volkes gegen den Willen der rabbinischen Autoritäten in das synagogale Gebet ein. Auch die Thesen der Karäer mögen eine Rolle gespielt haben.

<sup>7</sup> N. FÜGLISTER, *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*, in: *Beiträge zur Psalmenforschung, Psalm 2 und 22*. Hg. von J. SCHREINER. Würzburg 1988 (FzB 60) 319-394. Dort alle Literaturbelege für die folgende Zusammenfassung. Daneben vgl. vor allem J. MAIER, *Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat)*, in: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. 1: Historische Präsentation*. Hg. von HJ. BECKER u. R. KACZYNSKI. St. Ottilien 1983 (PiLi 1) 55-90 (mit ausführlicher Bibliographie). Der gleichzeitig mit Füglisters erschienenen Aufsatz von P. FIEDLER, *Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum*, in: *ALW 30*. 1988, 229-237, scheint mir keine überzeugenden Gegenbeweise gebracht zu haben. Die vorsichtige Formulierung im Titel - „von (einigen? N.L.) Psalmen“ - zeigt schon, wie schwierig auch Fiedler die Beweislage erscheint. Der von ihm unter 2.1 mit Recht herausgestellte Einfluß des Psalters auf weitere „Psalmdichtung“ sowohl im jüdischen wie im christlichen Raum setzt keineswegs liturgische Psalmenverwendung voraus, sondern ist durch die große Bedeutung der Psalmen für die Meditation voll erklärt. Sein wirkliches Anliegen - der jüdisch-christliche Zusammenhang im Psalmengebrauch - ist auch gesichert, wenn alles über die Schiene des Meditationsgebrauchs läuft und die Benutzung einiger Psalmen im öffentlichen Gebet nur ein Nebenphänomen darstellt. Bei J. VERMEYLEN, *L'usage liturgique des Psaumes dans la société israélite antique*, in: *QL 71*. 1990, 191-206, fällt die Diskrepanz zwischen dem Haupttext, der bis zur „synagogalen Liturgie“ hin ganz auf den Nachweis liturgischen Gebrauchs von Psalmen aus ist, und den „Schlußfolgerungen“ auf. Dort ist plötzlich von einer „neuen Tendenz“ im Psalmengebrauch der hellenistischen Zeit die Rede. Die Psalmen würden jetzt auch als „expressions d'une piété individuelle“ verwendet (205).

<sup>8</sup> Hierfür gibt es jetzt Indizien aus Qumran. 11QPs<sup>a</sup> 27:2-11 enthält einen Katalog aller davidischen Dichtungen. Dort finden sich neben den *thlm* (also „Psalmen“ in unserem Sinn) noch gesondert „vor dem Altar dar singende Gesänge“ (das Wort ist *šjr*), darunter z.B. 364 für das tägliche Tamidopfer. Einiges davon scheint in Qumran-Fragmenten erhalten zu sein, vor allem in 4QSerek širôt 'olat haššabat.

In anderen jüdischen Gruppen war es nicht viel anders. Aus Qumran und aus frühen christlichen Gemeinden haben wir keinen sicheren Beleg für den Gebrauch des Psalters im Gottesdienst. Belege für Kenntnis und Beliebtheit von Psalmen sind nicht ohne weiteres Belege für ihren liturgischen Gebrauch, erst recht nicht für den des ganzen Psalters.<sup>9</sup> In den christlichen Gottesdienst kamen die Psalmen erst Ende des 2. Jahrhunderts. Außerdem waren es zunächst einzelne Psalmen. Allerhöchstens bei der in Ägypten lebenden jüdischen Gruppe der „Therapeuten“ ist Psalmengebrauch im Ritual vermutbar.

Diesen negativen liturgischen Befund muß man jedoch in Beziehung setzen zu der gleichzeitig bezeugten großen Verbreitung, Kenntnis und Beliebtheit des Psalters, die als erstes zu konstatieren war. Ich sehe nur eine überzeugende Erklärung: Der Psalter war der Grundtext der persönlich-individuellen Frömmigkeit.<sup>10</sup> Doch wie sollen wir uns das konkret vorstellen?<sup>11</sup>

Wir wissen sehr wenig über die meditativen Traditionen des frühen Judentums und Christentums. Die Praxis von damals ist abgerissen. Wir reisen nach Indien, wenn wir lernen wollen, wie man meditiert und was ein Mantra ist. Unsere Ahnungslosigkeit spiegelt sich bis in falsche Bibelübersetzungen.

So lesen wir im Text des „Schma' Jisra'el“ in vielen Übersetzungen:

Diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen und sollst sie deinen Kindern einschärfen und *davon reden*, wenn du in deinem Hause sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst (Dtn 6,6f).<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Das weitverbreitete Schlußverfahren setzt voraus, daß die Psalmen, wenn sie bekannt waren, dies *nur* aufgrund liturgischen Gebrauchs sein konnten. Genau das wäre jedoch zunächst einmal zu beweisen. Hier liegt auch die Schwäche des I. Teils des sofort in seinen weiteren Abschnitten mit hoher Zustimmung zu zitierenden Beitrags von A. VERHEUL, *Les psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui*, in: QL 71. 1990, 261-295. Er schreibt dort: Die christologische Interpretation der Psalmen bei Jesus und im Neuen Testament „fait supposer au moins une fréquentation quotidienne des psaumes et une certaine familiarité avec eux“. Das ist zweifellos richtig. Aber dann fährt er fort: „Il est en somme évident que cette familiarité est née pour une part de la prière collective des premières communautés chrétiennes.“ Von diesen gilt: Die aus dem Judentum kommenden Christen „continuent à fréquenter le temple et la synagogue, ce qui fait supposer qu'ils continuent aussi à prier les psaumes ensemble“ (262).

<sup>10</sup> Im Anschluß an FÜGLISTER hat E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*. Freiburg/Br. 1991, 13, dies folgendermaßen formuliert: „Im Judentum zur Zeit Jesu war das Psalmenbuch für weite Kreise das Gebets- und Betrachtungsbuch par excellence. Im Psalter fanden jene Gruppen, die in Opposition zur sadduzäischen Führung standen, und insbesondere das einfache Volk ihr ‚Lebensbuch‘. Sie fanden sich als ‚die Armen‘ und ‚die Elenden‘ mit ihren Nöten ‚im Psalter an- und ausgesprochen, der damit zu ihrem persönlichen *Betrachtungsbuch* geworden ist. Hier finden sie *Erbauung*, Ermunterung und Trost. Hier wird ihnen jene eschatologisch-messianische Hoffnung zugesprochen, die der politisch-anpasserischen Jerusalemer Oberschicht begreiflicher Weise fernliegen mußte.“

<sup>11</sup> Von hier ab konkretisiere ich die Thesen von FÜGLISTER ein wenig. Er spricht einfach vom Psalter als „Erbauungsbuch“ und geht dann vor allem auf Fragen des inhaltlichen Verständnisses ein. Mir scheint die Frage wichtig, auf welche konkrete Weise der Psalter der persönlichen „Erbauung“ diene. Einfach durch *Lektüre*?

<sup>12</sup> So die Revidierte Lutherübersetzung von 1965. Die Deutsche Einheitsübersetzung unterscheidet sich in dem Punkt, auf den es hier ankommt, nicht.

### Die richtige Übersetzung, ein wenig paraphrasierend, wäre:

Diesen Text, den ich heute proklamiere, sollst du auswendig können.<sup>13</sup> Du sollst ihn mit deinen Kindern repetieren.<sup>14</sup> Du sollst ihn murmeln,<sup>15</sup> wenn du zuhause hockst und wenn du unterwegs bist, abends, eh du schlafen gehst, und morgens, wenn du aufstehst.

Daß man meditierte, indem man, im Rhythmus des Atems, auswendig gewußte Texte murmelte, wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt. Dtn 6,6f kommt es nur darauf an, daß der meditierte = gemurmelte Text das Deuteronomium sein soll.

Eine ähnliche Vorstellung steckt auch im ersten Psalm. Da sagen unsere Übersetzungen:

Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen  
noch tritt auf den Weg der Sünder  
noch sitzt, wo die Spötter sitzen,  
sondern hat Lust am Gesetz des Herrn  
und *sinnt über* seinem Gesetz Tag und Nacht (Ps 1,1f).<sup>16</sup>

Wir sehen den Frommen als Denker. Die richtige Übersetzung wäre:

Sondern den die Tora Jahwes mit Freude erfüllt,  
wenn er seine Tora *rezitiert*<sup>17</sup> bei Tag und bei Nacht.<sup>18</sup>

Hieronymus hat hier übersetzt:

in lege eius meditabitur.

Das Wort „meditari“ heißt jedoch im Latein der Mönche von damals: einen Text auswendig aufsagen. Die „meditatio“ der Mönche in ihren Höhlen und Zellen war leises Murmeln von Texten, während man, sich wiegend, hockte und Schilfmatten flocht. Man „meditierte“ auch, indem man Bibeltexte murmelte, wenn man unterwegs war oder wenn man gemeinsam in der Klosterbackstube arbeitete. Sogar der (stets auswendige) Psalmenvortrag des „Lesers“ bei der Gebetsversammlung, dem alle sitzend lauschten, konnte „meditatio“ genannt werden. Auch wenn man in dieser Technik stets ein und denselben biblischen Satz wiederholte,

<sup>13</sup> *whjw ... 'l-lbbk* „sie sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen“. „Herz“ = Sitz des Gedächtnisses.

<sup>14</sup> So daß sie ihn lernen: *wšnntm*.

<sup>15</sup> *wdbrt bm*. Vgl. G. FISCHER und N. LOHFINK, „Diese Worte sollst du summen“. Dtn 6,7 *wēdibbartā bām* – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel, in: ThPh 62. 1987, 59-72. Dort weitere Literatur.

<sup>16</sup> Revidierte Lutherbibel.

<sup>17</sup> *btwrtw jhgh*. Deutlich herausgearbeitet bei E. ZENGER, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch*. Freiburg/Br. 1987, 44f. Er spricht übersetzend allerdings vom „Murmeln in seiner Weisung“. Die Präposition *b* in allen drei hier in Frage kommenden Ausdrücken ist als „bet objecti“ im Sinne der älteren Grammatiker zu fassen. Es kann im Deutschen überhaupt nur durch den Objektskasus Akkusativ wiedergegeben werden. Im deutschen murmelt man nicht „in etwas“, sondern man murmelt „etwas“.

<sup>18</sup> Von der Wortstellung her liegt im ersten Satz der Ton auf „Tora“, im zweiten auf dem „Rezitierten“. Der zweite Satz wird am besten als Nebensatz gefaßt.

war das „meditatio“. Daraus hat sich das „Jesusgebet“ der Ostkirchen entwickelt.<sup>19</sup>

Die hebräischen Wendungen *dbr b*, *hgh b* und *sjh b*, von denen die beiden letzten mehrfach im Psalter vorkommen, bezeichnen allesamt diese Technik der Meditation mithilfe auswendig aufgesagter Texte: einen halblauten, rhythmischen Singsang.<sup>20</sup> Solches Tun muß für die frommen Juden und Christen der Zeit Jesu ebenso selbstverständlich gewesen sein wie für den Muslim heute noch das ständige Drehen des 33perligen Rosenkranzes, wobei er die hundert Namen Gottes aufsagt. Die Texte, über die der einzelne gedächtnismäßig verfügte, werden natürlich verschieden umfangreich gewesen sein. Doch beim Vergleich mit unseren heutigen Gedächtnisleistungen können wir eher an ein Mehr als an ein Weniger denken. Das muß damals der „Sitz im Leben“ des Psalters gewesen sein. Er war einer der Texte, die man „meditierend“ murmelte – falls er für diese Tätigkeit nicht sogar *der* Text gewesen ist.

Wichtig ist, daß der *Psalter* rezitiert wurde. Sicher hat man auch einzelne Psalmen herausgegriffen und aufgesagt, wenn es sich ergab. Auch wird nicht jeder den ganzen Psalter beherrscht haben. Trotzdem waren nicht einzelne Psalmen – das Psalmenbuch war der Meditationstext. Der Psalter war *ein einziger* Meditationstext.

Eine uralte Tradition könnte hinter den noch heute lebendigen jüdischen Psalmengenossenschaften<sup>21</sup> stehen, deren Mitglieder sich verpflichten, am 1. Wochentag mit der Rezitation von Psalm 1 zu beginnen und spätestens am Sabbat den Psalm 150 zu erreichen. Ebenso hinter jenen jüdischen Betern, die in Jerusalem an der Klagemauer täglich alle 150 Psalmen aufsagen.

In dem Augenblick, in dem die freie persönliche Meditationspraxis der Mönche sich durch eine stärker ritualisierte Gemeinschaftsgestalt des Meditierens, den Beginn des monastischen Stundengebets, ergänzte – und das geschah recht bald –, war es zunächst selbstverständlich, daß man zumindest beim nächtlichen Offizium einfach den Psalter entlangging. War man bei Ps 150 angelangt, begann man wieder mit Ps 1, unter Umständen im gleichen Gottesdienst. A. VERHEUL betont in seinem ausgezeichneten Überblick über die Psalmen in der Geschichte des Stundengebets, daß diese Praxis sich vom pachomianischen Mönchtum bis zur *Regula Magistri* (Anfang des 6. Jh.) als Normalfall nachweisen läßt.<sup>22</sup>

Benedikt, der in der Gestalt des Stundengebets sich eher am Brauch der römischen Basiliken orientiert hat, sieht für Laudes und Komplet Psalmen vor, die

<sup>19</sup> Vgl. H. BACHT, „*Meditatio*“ in den ältesten Mönchsquellen, in: derselbe, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*. 1. 2. Aufl. Würzburg 1984 (Stud. zur Theol. des geistl. Lebens 5) 244-264; A. de VOGÜÉ, *Les deux fonctions de la méditation dans les règles monastiques anciennes*, in: Rev. de l'hist. de la spiritualité 51. 1975, 3-18. Die Benediktregel gebraucht „meditari“ und „meditatio“ nur noch für das Auswendiglernen von Schrifttexten. Das Murmeln von Schrifttexten während der Handarbeit war nach de Vogüés Kommentaren zur Benediktregel so selbstverständlich, daß diese es gar nicht erwähnt.

<sup>20</sup> Vgl. FISCHER und LOHFINK, „*Diese Worte*“ (wie Anm. 15); E. v. SEVERUS, *Das Wort „meditari“ im Sprachgebrauch der Hl. Schrift*, in: GuL 26. 1953, 365-375.

<sup>21</sup> *hbwrwt thljm*, vor allem im nordafrikanischen Judentum verbreitet.

<sup>22</sup> Vgl. den zusammenfassenden Abschnitt in VERHEUL, *Psaumes* (wie Anm. 9) 279f.

zur Tagesstunde passen, während er für die anderen Horen, wenn auch auf mehreren parallelen Bahnen, die Reihenfolge des Psalters einhält.<sup>23</sup> Das Bewußtsein der Einheit des Psalters zeigt sich bei ihm vor allem noch darin, daß der Psalter auf jeden Fall in einer Woche vollständig rezitiert werden soll. Benedikt bemerkt, das sei sehr wenig, denn „unsere heiligen Väter haben an einem Tag tapfer das vollbracht, was wir Laue doch wenigstens in einer ganzen Woche schaffen sollten.“<sup>24</sup>

Die Nähe solcher Prinzipien zum oben erwähnten, bis heute erhaltenen jüdischen Frömmigkeitsbrauchtum spricht dafür, daß auch die Mönche der ägyptischen Wüste nichts neu erfunden haben. Sie hatten es schon aus dem gemeinsamen jüdisch-christlichen Erbe übernommen, daß der Psalter als ganzer *der* zu rezitierende Meditationstext war.

Bietet sich diese Annahme über die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu von Nazaret, also recht bald nach der Entstehung des Psalters in seiner jetzigen Gestalt, noch am ehesten an, dann stellt sich natürlich die Frage, ob die *Endredaktion* des Psalmenbuches den Psalter nicht gar zu diesem Zwecke geschaffen hat und ob dieser Zweck nicht seine Form mitbestimmt. Dafür spricht das Phänomen der *Stichwortverkettung* der Psalmen.

### 3. Die redaktionelle Psalmenverkettung als Meditationshilfe

Da, wo GUNKEL in seiner *Einleitung in die Psalmen* auf deren „Anordnung“ zu sprechen kommt, macht er einige Bemerkungen, die fast tragikomisch klingen.<sup>25</sup> Bedauerlicherweise, so statuiert er, sind die Psalmen nicht nach ihren Gattungen geordnet. Das wäre natürlich für den Erfinder der Gattungsforschung das Schönste gewesen! Dann stellt er fest, daß sie ebenfalls nicht nach den in den Psalmenüberschriften genannten „Verfassern“ geordnet sind. Auch die anderen Angaben der Überschriften bilden nur teilweise ein Ordnungsprinzip. Nicht einmal nach ihrer Länge sind die Psalmen geordnet, so daß erst die langen Psalmen kämen, dann die kürzeren. Obwohl all dies, und noch einiges andere, etwa die „gedankliche Verwandtschaft“ benachbarter Psalmen oder „verbindende Stichworte“ zwischen ihnen, hier und da eine Rolle gespielt haben mag. Aber im ganzen sind sie eigentlich ungeordnet. So Gunkels bedauerndes Fazit.

Wo er sich mit der „gedanklichen Verwandtschaft“ benachbarter Psalmen und den „verbindenden Stichworten“ zwischen ihnen auseinandersetzt, ist sein Haupt-

<sup>23</sup> Vgl. Regula Benedicti 18; zu ihr: VERHEUL, *Psaumes* (wie Anm. 9) 280.

<sup>24</sup> Regula Benedicti 18,25. Wir kennen keine vor Benedikt liegende Gebetsordnung, die das so vorschreibt. Aber das ist vermutlich auch nicht gemeint. Es geht wohl eher um die Praxis des Psalterrezitierens bei der Arbeit. Im Gegensatz zur Nostalgie Benedikts nach der ursprünglichen Meditation des Psalters als ganzen sieht VERHEUL (wie Anm. 9) den Sinn der Entwicklung allerdings auf das hinlaufen, was sich erst in unserer Zeit „avec les grands progrès accomplis dans l'exégèse des psaumes“ habe erreichen lassen, nämlich daß man „d'une manière presque générale“ inzwischen „l'usage de l'ordre numérique“ aufgegeben habe, und zwar „dans la liturgie monastique comme dans la liturgie romaine“ (280).

<sup>25</sup> GUNKEL, *Einleitung* (wie Anm. 3) 434-436.

gesprächspartner Franz DELITZSCH. Dessen Kommentar, 1860 zum erstenmal erschienen,<sup>26</sup> zeichnet sich vor anderen Kommentaren dadurch aus, daß bei jedem Psalm inhaltliche Bezüge und Stichwortverbindungen zu den Nachbarpsalmen angegeben werden. Kein späterer Kommentator hat das weitergeführt.

Verkettungen benachbarter Psalmen gibt es in der Tat über den ganzen Psalter hin. Nur ist uns das Bewußtsein dafür fast völlig verlorengegangen. Erst in jüngerer Zeit sind die Verbindungen zwischen den Psalmen wiederentdeckt worden, vor allem die Stichwortbezüge.<sup>27</sup>

Doch das Wissen um die inhaltliche und sprachliche Verkettung der Psalmen hat sich noch nicht sehr ausgebreitet. Trotzdem möchte ich im folgenden nicht über das Faktum selbst handeln. Ich möchte es als grundsätzlich bewiesen voraussetzen. Offenlassen möchte ich ferner die Frage, wer die Sach- und Stichwortbezüge hergestellt hat. Sicher war Redaktion am Werk, sei es die des Gesamtpsaltes, sei es die von Teilsammlungen. Aber hat sie Zusätze eingefügt, Wörter ersetzt, vielleicht gar einzelne Psalmen neu gedichtet? Oder hat sie nur vorhandene Inhalts- und Wortentsprechungen geschickt ausgenutzt? Vermutlich geschah beides.<sup>28</sup> Meine Frage – die Fakten vorausgesetzt und in den Beispielen jeweils nur gerade skizziert – sei, inwiefern solche Stichwortbezüge, und mit ihnen auch die inhaltlichen Zusammenhänge zwischen einem Psalm und den ihn umgebenden Psalmen, dazu beitragen, daß der Psalter als ganzer zu einem Meditationstext wird, den man auswendig lernen und immer wieder neu vor sich hin murmeln kann.

a) Eine erste Leistung der Psalmenverkettung scheint mir zu sein, daß man von einem Psalm zum anderen *weitergeleitet* wird. Manchmal werden Stichworte vom Ende eines Psalms im folgenden Psalm direkt aufgenommen. So endet Ps 32 mit

<sup>26</sup> F. DELITZSCH, *Biblischer Kommentar über die Psalmen*. 5. Aufl. Leipzig 1894.

<sup>27</sup> Wichtig war Ch. BARTH, *Concatenatio im ersten Buch des Psalters*, in: *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik*. Fs. E. L. RAPP. Hg. von B. BENZING u.a. I. Meisenheim am Glan 1976, 30-40. Vgl. auch W. ZIMMERLI, *Zwillingspsalmen*, in: *Wort, Lied und Gottesspruch*. Fs. J. ZIEGLER. Hg. von J. SCHREINER. 2. Würzburg 1972 (FzB 2) 105-113; WILSON, *Editing* (wie Anm. 6); J. SCHREINER, *Zur Stellung des Psalms 22 im Psalter. Folgen für die Auslegung*, in: SCHREINER (Hg.), *Beiträge* (wie Anm. 7) 241-277.

<sup>28</sup> Die Frage nach der redaktionellen Verkettungsarbeit steht vor allem in neueren Veröffentlichungen von E. ZENGER im Vordergrund. Sie konkretisiert sich bei ihm zur Frage nach redaktionellen Großkompositionen, die sich über mehrere Psalmen, ja ganze Psalterteile erstrecken. Vgl. E. ZENGER, *Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?*, in: *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*. Fs. N. FÜGLISTER. Hg. von F. V. REITERER. Würzburg 1991, 397-413; derselbe, *Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuches*, in: *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*. Fs. E. L. EHRLICH. Hg. von M. MARCUS, E. W. STEGEMANN und E. ZENGER. Freiburg/Br. 1991, 238-257; F.-L. HOSSFELD und E. ZENGER, „*Selig, wer auf die Armen achtet*“ (Ps 41, 2). *Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters* (noch unveröffentlichtes Manuskript, mir durch E. ZENGER freundlich überlassen). Dem Nachweis einer redaktionellen Komposition im Bereich der Psalmen 70-72 ist auch ein interessantes Kapitel in der unveröffentlichten Arbeit von J.-M. AUWERS, *Recherches sur la division du Psautier en cinq livres* (Mémoire, École Biblique, Jerusalem 1991) 78-97, gewidmet. Ich danke ihm für die freundliche Zusendung des Manuskripts.



## dem Lobaufruf

Freuet euch *Jahwes* und seid fröhlich, ihr *Gerechten*,  
und *jauchzet*, alle mit *geradem Herzen* (32,11).

Dem schließt sich Ps 33,1 inhaltlich fast wie ein Parallelvers an. Eine Verbalwurzel und zwei Anreden wiederholen sich, ebenso der Gottesname:

*Jauchzet*, ihr *Gerechten*, über *Jahwe*,  
die *Geraden* ziemt das Lob.<sup>29</sup>

Oft ist der Anschluß nicht ganz so unmittelbar. Oft kehren die Stichwörter erst innerhalb des folgenden Psalms wieder. Oder ein folgender Psalm führt eine erste Linie weiter, und dann greift der nächste Psalm eine weitere Linie auf. So heißt es am Ende von Ps 7:

Ich will *Jahwe danken*, weil er gerecht gehandelt.  
Ich will *singen* den *Namen Jahwes*, des *Höchsten* (7,18).

Dem schließt sich Ps 8 an, der den „Namen“ Gottes besingt. Das ist gewissermaßen die Ausführung des Lobgelübdes, das am Ende des Klageliedes Ps 7 stand, und zwar speziell unter dem Gesichtspunkt des *Namens* Gottes. Ps 8 beginnt und endet mit dem Satz:

*Jahwe*, unser Herrscher,  
wie gewaltig ist dein *Name*  
auf der ganzen Erde“ (8,2 und 10).

Doch dann greift Ps 9 das Gelübde vom Ende des Ps 7 in breiterer Form auf und beginnt damit ein Danklied. Viel mehr Formulierungen als nur das Stichwort „Name“<sup>30</sup> kehren hier wieder:

Ich will *Jahwe danken* aus meinem ganzen Herzen,  
ich will erzählen alle deine Wundertaten.  
Ich will mich freuen, ich will jauchzen über dich,  
Ich will *singen* deinen *Namen*, o *Höchster*“ (9,2f).<sup>31</sup>

Ps 9 entfaltet also in seinem Anfangsstück über Ps 8 hinweg nun das Ende von Ps 7.<sup>32</sup>

Sobald in einem literarischen Werk derartige Stichwort- und Motivaufnahmen

<sup>29</sup> Man könnte noch hinzufügen, daß auch *hsd* aus 32,10 in 33,5 wiederaufgenommen wird. Außerdem ist weder 32,11 noch 33,1 dem jeweiligen Psalm äußerlich angeklebt. 32,10f ist auf Lexemebene in 32,6f vorbereitet, 33,1 klingt auf der gleichen Ebene in 33,4f weiter.

<sup>30</sup> Daß die Deutsche Einheitsübersetzung das Wort nicht übersetzt, gehört zu den vielen Nachlässigkeiten, die sich bei ihr im Psalter feststellen lassen.

<sup>31</sup> Es wäre noch hinzuzufügen, daß auch das Stichwort vom „gerechten“ Handeln Jahwes (*sdqw*) aus 7,18 dann sofort in 9,5 in der Rede von Gott, dem „gerechten Richter“ aufgegriffen wird (*šwpt sdq*).

<sup>32</sup> Weitere Stichwortbezüge zwischen Ps 7 und Ps 9/10 bei BARTH, *Concatenatio* (wie Anm. 27) 33f.

beim Leser oder Benutzer einmal als Technik erkannt sind, entsteht eine grundsätzliche Erwartung. Man rechnet von da an mit dem Phänomen. Für den Psalter heißt das: Ist ein Psalm zuende, dann stellt sich trotzdem kein Gefühl des Endes ein. Die Erwartung unterstellt, daß es weitergeht. Denn einige Inhalte und Formulierungen – auch wenn man noch nicht weiß, welche – müssen ja noch zu ihrem Nachklang und Echo kommen.

Allein damit ist dem Psalter schon eine Dynamik eingestiftet, die ihn zu einem einzigen Text macht. Die Meditation muß nicht stehenbleiben oder gar abbrechen.

Dies wird noch dadurch verstärkt, daß oft eigentliche Ankündigungen ertönen, deren Ausführung dann ganze Psalmengruppen umgreift. Beim Ende von Ps 7 war so etwas schon im Ansatz deutlich geworden. Doch können Ankündigungen dieser Art viel weiter ausgreifen. So etwa im letzten Stück des Psalters, Ps 146-150, dem „Schluß-Hallel“.<sup>33</sup> In Ps 145,21 kündigt David, der Sänger der vorangehenden Psalmengruppe, an:

Das Lob Jahwes soll mein Mund verkünden,  
und alles Fleisch preise seinen heiligen Namen immer und ewig.

Das Wort *thlh* „Lob“ löst die jeweils von *hllw-jh* „Lobet Jahwe“ umrahmten Psalmen 146-150, das heißt den ganzen Rest des Psalters, aus. Die Spannung des Parallelismus zwischen „mein Mund“ und „alles Fleisch“ gibt den großen Bogen an, der – mit einer vielsagenden Retardierung kurz vor der Peripetie – das ganze prägt. Ps 146 beginnt in Vers 1f:

Lobe Jahwe, *meine* Kehle,<sup>34</sup>  
ich will Jahwe loben, während ich lebe.

So beginnt David das Jahwelob. In Ps 147 weitet sich der Kreis der Singenden. Israel-Zion übernimmt das Lob. In Ps 148 übernehmen die himmlischen Wesen und der gesamte irdische Kosmos. Am Ende dieses Psalms allerdings wird deutlich, daß der eigentliche Grund des Lobs darin besteht, daß Gott das Horn seines Volkes sich hat hochrecken lassen (*wjrm qrn l'mw*).<sup>35</sup> Gemeint ist (ein Wortspiel *qrn* „Horn“ – *'m-qrbw* „Volk seiner Nähe“ beweist es) das Lob, das ihm seine Chasidim in Israel singen (*thlh lkl-hsjdjw*).<sup>36</sup> Dies alles steht im letzten Vers

<sup>33</sup> Zum folgenden vgl. N. LOHFINK, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen*. Stuttgart 1990 (SBS 143) 108-125; ZENGER, *Kanonische Psalmenauslegung* (wie Anm. 28) 403.

<sup>34</sup> *npš*, meist mit „Atem“ oder „Seele“ zu übersetzen, dürfte hier und an anderen noch zu zitierenden Stellen des Psalters noch die Grundbedeutung „Kehle“ oder, davon abgeleitet, die Bedeutung „Stimme“ haben.

<sup>35</sup> Die Einheitsübersetzung übersetzt hier: „Seinem Volk verleiht er Macht“. Sie hat im ganzen Psalter leider das wichtige Bild des hochgerekten Horns systematisch durch Abstracta ersetzt.

<sup>36</sup> Man wird sich fragen, ob hier nur eine Konzentration auf den Kernbereich des Gotteslobs geschieht, oder ob hier nicht auch eine eschatologische Grenzlinie überschritten wird. Ist das Lob der Chasidim vielleicht schon das Lob, das jenseits dieser Geschichte erklingt? N. FÜGLISTER, *Ein garstig Lied – Ps 149*, in: *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*. Fs. H. GROSS. Hg. von E. HAAG und F.-L. HOSSFELD. 2. Aufl. Stuttgart 1987 (SBB 13) 81-105, hat gute Gründe dafür beigebracht, daß in 149,5 *'l-mškbwim* „über ihren Liegestätten“ bedeutet: „nach ihrer Auferstehung aus ihren Gräbern“.

(148,13), und dieser löst so das „neue“ Lied aus der „Versammlung der Chasidim“ aus, gewissermaßen das Zentrum des allumfassenden Gotteslobs:

Singet Jahwe das neue Lied,  
sein Lob in der Versammlung der Chasidim (149,1).

Dieses Lied wird in Ps 150 noch mit allen denkbaren Instrumenten begleitet, und der Schlußsatz des letzten Psalms lautet:

Alles, was Odem hat, lobe Jahwe (150,6).

Hier ist die Ankündigung von 145,21 zu Ende erfüllt.<sup>37</sup> David allein hatte das Lob begonnen, immer mehr Wesen hatten darin eingestimmt, nun erklingt es aus dem Mund alles Fleisches, nämlich aus dem Mund von allem, was Odem hat. Man kann innerhalb von Ps 145-150 einfach nicht stehenbleiben. Man muß von einem Psalm zum nächsten weiterrezitieren.

Vielleicht ist es nach solchen Beobachtungen, die sich um ein Vielfaches vermehren ließen, eher verständlich, warum die Psalmen nicht nach Gattungen, Hauptinhalten, Sprechern, Überschriften oder Länge zusammengestellt sind, wie GUNKEL es am liebsten gehabt hätte. Sie dürfen es gar nicht sein. Das würde den Psalter zu einer langweiligen Registratur, zu einem staubigen Archiv machen. Unter all diesen Aspekten ist ständige Abwechslung nötig, damit Leben entsteht. Jeder neue Psalm soll durchaus etwas Neues, er soll auch etwas Anderes, Überraschendes sein. Aber zugleich soll er verbunden sein. Das Verbindende gehört einer viel subtileren Ebene an: der Ebene verkettender Stichworte, Motive, Teilinhalte, dem Spiel zwischen lockerer Ankündigung und deren Einlösung.

b) Zur Einheitsstiftung, der ersten Leistung der Psalmenredaktion, tritt durch das gleiche Phänomen der Inhalts- und Stichwortverkettung noch eine zweite Leistung: die *Interpenetration der Aspekte*. Ich verdeutliche das am Anfang des Psalters.

Die Psalmen 1, 2 und 3 sind ihrer Gattung und ihrem Thema nach ganz verschieden: Ps 1 ist ein Tora- und Weisheitspsalm, Ps 2 ein Stück aus königlicher Inthronisationsliturgie (oder die Nachahmung eines solchen) und Ps 3 ein individuelles Klage lied, das sich zugleich als Morgenlied präsentiert. Die dennoch vorhandenen Stichwortverbindungen sind umso erstaunlicher.<sup>38</sup>

Ps 1 beginnt mit einer šrj-Seligpreisung, Ps 2 endet damit. Nach Ps 1,2 murmelt der Gerechte die Tora (*btwrtw jhgh*), nach Ps 2,1 murmeln die Nationen Wirkungsloses<sup>39</sup> (*jhgw-rjq*). Ps 1 schließt mit dem Bild vom Weg (1,6: *drk*): Jahwe

<sup>37</sup> Auch das Wort *qdš* aus 145,21 kehrt in 150,1 wieder. Ist Ps 149 eschatologisch zu deuten, dann meint es nicht mehr den irdischen Tempel, sondern das himmlische Heiligtum. Vom Lob des Jahwenamens (vgl. 145,21) ist in den letzten Psalmen die Rede, nämlich in 148,5.13; 149,3.

<sup>38</sup> Der Zusammenhang von Ps 1 und Ps 2 wird häufig diskutiert. Vgl. als Übersicht über jüngere Äußerungen A. DEISSLER, *Die Stellung von Psalm 2 im Psalter. Folgen für die Auslegung*, in: SCHREINER (Hg.), *Beiträge* (wie Anm. 7) 73-83, hier: 80-83. Ich möchte im folgenden die Eingrenzung der Diskussion auf die beiden ersten Psalmen überwinden.

<sup>39</sup> Falls man nicht sogar besser mit M. BUBER ein Vorausblitzen der später kommenden Aussage annimmt: „Wozu ... murren Nationen - ins Leere!“

kennt den Weg der Gerechten, der Weg der Bösen „vergeht“ (*t'bd*). In Ps 2 werden am Ende die Nationen vor dem „Untergang“ auf ihrem Weg gewarnt (*t'bdw drk*). Ps 3 greift aus Ps 2 sofort das Motiv der Feinde auf (3,2f, vgl. 8). Auch das aus ägyptischen Pharaonendarstellungen bekannte Bild des die Feinde mit der Keule zerschmetternden Herrschers aus Ps 2,9 kehrt in Ps 3,8, auf Gott angewendet, wieder. Außerdem wiederholt sich, am wenigsten vom Hauptthema her gefordert, der beiden Psalmen gemeinsame Ausdruck „heiliger Berg“ (2,6 *hr-qdšj*; 3,5 *mhr qdšw*). Vielleicht kündigt Ps 2 am Ende, wenn er alle seligpreist, die auf Gott trauen (2,12 *bkl-hsj bw*), den Ps 3, der in den Versen 2-4 mit einer Vertrauensaussage beginnt, geradezu an.

Diese Verkettung erreicht nun eine ganz bestimmte Wirkung. Die drei Psalmen sind ihrer Gattung und ihrer direkten Aussage nach sehr unterschiedlich. Durch die Verkettung werden sie gerade in ihrer Unterschiedlichkeit gewissermaßen übereinandergesetzt oder ineinandergeschoben.

Der Gerechte und der Gottlose, der erwählte König Israels und die gegen ihn aufbegehrenden Nationen, der Verfolgte und seine Feinde – das sind plötzlich nicht mehr disparate Größen. Sie treten in Beziehungen zueinander. Die Grenzen zwischen der Torheit gottloser Individuen, dem Aufbegehren der Nationen gegen den Geschichtsplan Gottes, der Verfolgung der Gerechten in Israel selbst verschwimmen. Ebenso die zwischen dem Gerechten, Gottes Gesalbten und dem ungerecht Verfolgten.

Grundstrukturen treten hervor. Was im einen Fall der König tut, tut im anderen Fall Gott selbst: ein Geheimnis des Ineinander von menschlichem und göttlichem Handeln wird ahnbar. Was in den Psalmen 2 und 3 hiesig und jetzig zu sein scheint, gerät vom Ende von Psalm 1 her in eschatologische Beleuchtung. So wird der Gesalbte von Psalm 2 durchsichtig auf einen Messias der Endzeit, auf den die vom Feind bedrängten Beter des Psalmes 3 ebenso hoffen wie auf Gottes Handeln selbst.<sup>40</sup>

Schon allein die Verkettung der drei ersten Psalmen bewirkt in dem, der den Psalter als ganzen meditierend vor sich her murmelt, so etwas wie eine Aufspaltung der Einzelaussage, wie ein schwebendes Verschwimmen der einzelnen Verstehensebenen. Man kann jeden dieser Psalmen recht bald sowohl auf dieser Ebene als auch auf jener lesen. Alles ist offen auf Durchblicke und weitergreifende Einsichten hin. Aus der Fläche wird Raum. Das Verstehen kann sich in ihm hin und her bewegen.

Dieser Bewußtseinsvorgang ist typisch für Meditation. Die Meditation hebt die gegenständliche Begrenzung des einzelnen Bewußtseinsobjekts auf, führt tiefer in den Grund der Dinge, nähert sich der Ungegenständlichkeit. Diese ist im Psalter, im Gegensatz zu manchen östlichen Meditationslehren, niemals das letzte Ziel der

<sup>40</sup> Dies wäre vielleicht zu dem hinzuzufügen, was Balth. FISCHER in seinem Aufsatz: *Das Taufmotiv an der Schwelle des Psalters. Die frühchristliche Deutung von Ps 1,3a und ihr Schicksal bei den lateinischen Kirchenvätern*, in: derselbe, *Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*. Trier 1982, 103-112, berichtet hat.

Meditation. Der Psalter will den Murrenden in der gespannten Schwebelassen zwischen Einzelsinn und ungegenständlicher Tiefe. Genau dies erreicht er durch die Fülle der so unterschiedlichen und abwechslungsreichen Texte, die doch so intensiv ineinander verwoben sind.

Diesen auf der Ebene der Psalterendredaktion angesiedelten Bedeutungswillen müßte die exegetische Arbeit natürlich auch deskriptiv zu erfassen versuchen. Soweit ich sehe, sind wir noch weit entfernt von solch einem Unternehmen.<sup>41</sup>

Ich kehre in einem dritten, letzten Teil noch einmal zurück auf die Ebene des direkt gegebenen Textsinns der einzelnen Psalmen. Die Frage ist nämlich, ob nicht die psalmenverkettende Endredaktion durch die Zuordnung einzelner Psalmen zu Nachbarnpsalmen zumindest in einzelnen Fällen auch deren direkten Sinn abgewandelt hat.

#### 4. Sinnveränderung durch Psalmenzuordnung

Ich bringe zwei Beispiele. Beim einen handelt es sich um Psalmenverkettung als dialogische Dramatisierung, beim andern um Psalmenverkettung als neue Subjektsunterlegung – in beiden Fällen mit massiven Folgen für die Aussage.

##### 4.1. Psalmenverkettung als dialogische Dramatisierung (am Beispiel von Psalm 137 und 138)<sup>42</sup>

Es geht hier um den Übergang zur letzten David-Sammlung des Psalters, die von Ps 138 bis zu Ps 145 reicht. Diese Sammlung wird ausgelöst durch die Klage der in Babylonien Exilierten in Ps 137,4:

Wie könnten wir Jahwe-Lied singen –  
fern, auf fremder Erde?

Diese Klage verdichtet sich innerhalb von Ps 137 in den Versen 8 und 9 schließlich im Wunsch, dem zerstörerischen Babel solle heimgezahlt werden, seine Kinder sollten von seinen Feinden gepackt und am Felsen zerschmettert werden.

Einem solchen verzagt-verbissenen Verzicht auf Jahwelob im Exil antwortet der prototypische und auf den Messias hin durchsichtige David – so die Überschrift von Psalm 138 – mit einem ausberstenden Jahwe-Loblied

aus meinem ganzen Herzen,  
angesichts der Götter (138,1).

<sup>41</sup> Am deutlichsten hat dies in jüngerer Zeit zweifellos N. FÜGLISTER in seinem anfangs zitierten Beitrag (wie Anm. 7) eingefordert. Vielleicht können wir uns, wenn wir von veröffentlichten Vorarbeiten aufs Ganze schließen, einiges in dem angekündigten Psalmenkommentar von F.-L. HOSSFELD und E. ZENGER in der Neuen Echter Bibel erwarten. Es ist dabei für die Gebetspraxis weniger wichtig, Redaktionsarbeit und Vorgaben der Redaktion oder gar verschiedene Redaktionsstufen hypothetisch voneinander zu scheiden. Es kommt vor allem darauf an, im Endtext die vorliegende Verkettung und ihr semantisches Funktionieren möglichst genau zu beschreiben.

<sup>42</sup> Vgl. LOHFINK, *Lobgesänge* (wie Anm. 33) 103f.

Die „Götter“ sind im Problemkontext, der durch Ps 137 geschaffen wurde, natürlich die Gottheiten, die die anderen Völker „fern, auf fremder Erde“ (137,4) verehren. Viele Übersetzungen machen aus ihnen leider die hier völlig deplazierten „Engel“. David ist anbetend niedergeworfen in Richtung auf Jahwes „heiligen Tempel“ in Jerusalem. Denn Jahwes Güte und Treue, seine *'mrh* (sein „Zuspruch“?), reichen weiter als sein „Name“, als der Bereich also, wo er bekannt ist und von den Menschen verehrt wird: *hgdl't-kl-šmk 'mrk* (138,2). David weiß aus Erfahrung: Wann immer er rief, auch aus großer Ferne, hat sein Gott ihn erhört und ihn „ungestüm gemacht: in meiner Seele – Kraft!“ (138,3). In dem sich abzeichnenden Bild des Beters könnte David mit dem Daniel der Legende verschwimmen, der während des babylonischen Exils in Richtung Jerusalem gebetet hat (vgl. Dan 6,11).

Sinn dieses in der jüdischen Zerstreung erklingenden Jahwelobs soll sein, daß es das auf der ganzen Erde zu erwartende Jahwelob aller „Könige der Welt“ vorbereitet. Dieses wird erklingen, wenn die Herrscher der Völker die Worte aus Jahwes Mund (*'mrj pj*) vernommen haben (138,4). Das künftige Jahwelob der Völkerkönige wird dann im Psalm sofort in Form eines Kurzhymnus zitiert (138,5b.6). Aus ihm geht hervor, was Jahwe durch die „Worte seines Mundes“ bewirkt und was infolgedessen die Bekehrung der Völkerkönige zu ihm auslöst. Jahwe sieht den Niedrigen (erbarmend und helfend) an, und den Hoffärtigen durchschaut er schon aus der Ferne (138,6). Im Lichte von Deutero-Jesaja entschlüsselt: Die Bekehrung der Völker zu Jahwe wird stattfinden, wenn diese sehen, wie er durch sein mächtiges Wort an seinen Armen, dem unter die Völker zerstreuten Israel, handelt.

So gelesen ist Psalm 138 eine messianisch-hoffnungsstarke Gegenposition zu Psalm 137. Zwischen den beiden Psalmen herrscht die Beziehung eines dramatischen Dialogs. Den Sieg trägt die zweite Stimme, die Davids, davon. Er leitet eine ganze Sammlung ein, die genau in seinem Sinne weitersingt. Irgendwie umfaßt er sie ganz. Sie muß manches, was hier schon voll gesagt ist, erst noch im Detail aufarbeiten. Gerade daran wird auch erkennbar: Der Psalter streicht die Aussage von Psalm 137 nicht schlechthin aus. Dieser spricht eine tiefbegründete Empfindung des verfolgten Israel aus, und sie muß auch ausgesprochen werden. Nur muß dann, sie umwerfend, die in Psalm 138 ausgedrückte Haltung hervortreten.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Ist es nicht entlarvend, wenn die weitgehende Auflösung der Psalmenfolge und die Amputation von Textstücken wie Ps 137,7-9 bei der jüngsten Reform des Stundengebets in der wissenschaftlichen Begleitliteratur auch noch als „neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten“ angepriesen werden? Vgl. FISCHER, *Psalmen* (wie Anm. 40) 121-137. Im Fall von Ps 137 und 138 werden die beiden Psalmen im neuen römischen Stundengebet in der Dienstagvesper der 4. Woche sogar hintereinander gebetet. Umso schlimmer ist es, daß gerade die Verse am Ende von Ps 137, auf die Ps 138 aus der Kraft messianischer Vision antwortet, gestrichen worden sind.

#### 4.2. Psalmenverkettung als neue Subjektunterlegung (am Beispiel der Psalmen 22-26)<sup>44</sup>

Ps 22, das Klagelied, das Jesus am Kreuz anstimmt,<sup>45</sup> endet nicht nur in Hoffnung und Dankgelübde (ab 22,23), sondern dieses weitet sich von 22,28 ab<sup>46</sup> in eine Zukunftsvision von Völker- und Weltdimension aus, die in 22,30 nach

<sup>44</sup> Zu Ps 24-26 vgl. N. LOHFINK, *Der neue Bund und die Völker*, in: Kirche u. Israel 6. 1991, 115-133, hier: 120-130; ferner derselbe, *Einige Beobachtungen zu Ps 26*, in: REITERER (Hg.), Fs. FÜGLISTER (wie Anm. 28) 189-204, hier: 201-204. Die Überlegungen zu Ps 22-23 haben sich kürzlich in einem Gespräch mit E. ZENGER ergeben.

<sup>45</sup> Anstelle vieler Titel sei nur einer genannt, der selbst viel Literatur vermerkt: O. FUCHS, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*. München 1982.

<sup>46</sup> Genau besehen beginnt die Ausweitung des Horizonts schon vorher. Eine erste Formulierung des Dankgelübdes in 22,23 denkt an den öffentlichen Preis in der „Versammlung“ der „Brüder“. Das projektierte Danklied wird in 22,24f vorausformuliert. Darin erscheint die Versammlung als die des „Samens Jakobs / Israels“. Es handelt sich um „Jahwe-Fürchtende“ (22,24). Dieses Stichwort wird wiederholt, aber ausgeweitet, wenn das Dankgelübde in 22,26 von neuem ansetzt. Es erklingt jetzt in einer „großen Versammlung“ (22,26). Was macht sie zur „großen“? In der ersten Versammlung hatte der eine „Arme“ (*’nj*), nämlich der Sprecher des Psalms selbst, von seiner Rettung zu erzählen (22,15). In der „großen“ Versammlung kommen viele „Arme“ (*’nwjm*) zusammen, sättigen sich beim Opfermahl, und der Psalmensprecher spricht ihnen „Leben des Herzens auf immer“ zu (22,27). Ist das nur eine neue Dimension, in die hinein die erste Versammlung sich ausweitet? Oder wird hier schon zu dem hingeleitet, was dann von 22,28 an thematisch wird: Der zukünftigen Hinkehr aller „Enden der Erde“, aller „Sippen der Völker“ zu Jahwe, der als König „über die Völker herrscht“ (22,28f)? Das Motiv des Mahles, das 22,27 bestimmte, kehrt in 22,30 wieder. Die Wortgruppe *’klw wjštħww* ist gegenüber den vorausgehenden und folgenden futurischen Aussagen im Status der Vorzeitigkeit. In 22,30 könnte also durchaus jenes Mahl der „Armen“ gemeint sein, das in 22,27 angekündigt worden war. Dann würde die Armut der an sich ja reichen Völker der Welt in dem Sinne expliziert, daß alle „Fetten der Erde“ (*dšnj-’rs*) in einer Parallelismusaussage gekennzeichnet würden als „alle, die zum Staub absteigen müssen, von denen kein einziger seine Seele am Leben halten konnte“ (*kl-jwrdj ’pr wnpšw l’ hjh* 22,30). Mögen die Völker noch so reich sein, durch das Todesgeschick sind sie arm. Das führt zu ihrer Bekehrung zu Jahwe. Zu der üblichen Konjektur *’klw* für 22,30 *’klw* vgl. die klare Unterscheidung bei E. LIPIŃSKI, *L’hymne à Yahwé Roi au Psaume 22,28-32*, in: *Biblica* 50. 1969, 153-168, hier: 160. Über so etwas lasse sich für Vorstufen diskutieren, aber nicht für „le compilateur du psaume actuel“. 30b ist ein Relativsatz ohne Relativpronomen, der Singular ist distributiv. Die Deutsche Einheitsübersetzung bemerkt zu 23,30, der hebräische Text sei „stark verderbt“, was vermutlich wörtlich aus H.-J. KRAUS, *Psalmen*. 1. Teilband. Neukirchen 1960 (BK 15,1) 176, übernommen ist. Sie bietet selbst eine Mixtur aus Konjekturen und Anleihen bei der Septuaginta.

manchen Interpreten sogar die Todesgrenze überschreitet.<sup>47</sup> Eine Lektüre, die den Psalm als in sich geschlossenes Musterexemplar eines Klagelieds liest, kann an dieser Stelle natürlich nur von „fiktivem Charakter“ der Aussagen sprechen.<sup>48</sup> Die Völker sind gleichsam „Statisten“ zur „Abrundung des Gotteslobes“.<sup>49</sup> Anders ist es, wenn der bei Ps 22 angekommene Beter längst darin eingeübt ist, die Psalmen in ihrer Verkettung und gegenseitigen Sinnerschließung zu lesen. Er konnte den Psalm von Anfang an als Psalm eines einzelnen und als Psalm Israels zugleich lesen. Er kann auch erwarten, daß in der neuen Thematik, die das Dankgelübde am Ende dieses Psalmes aus sich entläßt, schon Töne für die nächsten Psalmen angeschlagen werden.

In der Tat nimmt Ps 23,1 die Gott-Königs-Aussage von 22,29 auf: „Hirt“ ist Königsmetapher. Der Psalm führt ferner die Vorstellung vom reichen Mahl der Dankliturgie aus 22,27 und 30 auf ein großes Mahl im „Hause Jahwes“ hin (23,5f). Hatte der Beter in 22,23 versprochen, seinen Brüdern Jahwes „*Namen*“ zu „erzählen“, und war die Vision des Psalms in 22,32 darin gemündet, daß Jahwes „Taten der *Gerechtigkeit*“ einem noch gar nicht geborenen „Volk“ der Zukunft „erzählt“ werden sollen, dann ist es fast wahrscheinlich, daß Ps 23 diese Erzählung darstellt. Denn in 23,3 heißt es:

Er leitet mich auf Pfaden der *Gerechtigkeit*,  
um seines *Namens* willen (23,3).

Konnten nach 22,30 die „Fetten der Erde“<sup>50</sup> ihrer „*Seele* nicht das Leben erhalten“, so kann der Beter von Ps 23 sagen:

Er erquickt meine *Seele* (23,3).<sup>51</sup>

An der Verkettung der beiden Psalmen ist also nicht zu zweifeln. Aber läuft deshalb auch die Völkerthematik weiter?

Das liegt zumindest im Bereich des Möglichen. Es gibt nämlich sofort am Anfang von Ps 23 einen Sachverhalt, der in unseren Übersetzungen gewöhnlich

<sup>47</sup> So zuletzt J. WALKENHORST, *Theologie der Psalmen. Eine kritische Stellungnahme zur biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus*, in: ZKTh 104. 1982, 25-47, hier: 41-46. Obwohl an dieser Stelle des Psalters wahrscheinlich schon von früheren Psalmen her eine todesjenseitige Dimension des Verständnisses eröffnet ist, würde ich zögern, in Ps 22,30 formell etwas über Jahweverehrung der Toten zu finden. Und das selbst bei der Septuagintaübersetzung. Für den masoretischen Text ziehe ich die in der vorigen Anmerkung gegebene Deutung von 22,30 vor. Der nicht leichte Text ist in der Septuaginta zum Teil vereinfacht worden.

<sup>48</sup> Falls man nicht die Einheit des Psalmes ablehnt. Hierzu vgl. etwa B. DUHM, *Die Psalmen*. Freiburg 1899 (Kurzer Hand-Commentar zum AT 14) 74. Für ihn ist „klar“, daß Ps 22,23-32 „mit Ps 22A nicht das mindeste zu thun hat“.

<sup>49</sup> Die zitierten Formulierungen finden sich bei FUCHS, *Klage* (wie Anm. 45) 267.

<sup>50</sup> Die nicht zu häufige Wurzel *dšn* kehrt, wenn auch in anderer Verwendung, ebenfalls in Ps 23,5 wieder: „Du selbst (*dšnt*) mein Haupt mit Öl.“

<sup>51</sup> Die Übersetzung ist im Blick auf die Lexemetsprechung gemacht. Die Einheitsübersetzung „Er stillt mein Verlangen“ muß nicht falsch sein. Doch könnte man auch übersetzen: „Er bringt mir den Atem zurück.“ Dann würde jemand aus Todesnähe zurückgeholt. Das liegt angesichts von 22,30 und des *gī' šlmwt* von 23,4 näher. Vgl. noch 23,6a mit dem Stichwort *hjm*.



nicht herauskommt. Man pflegt zu übersetzen:

Der Herr ist mein Hirt.

Das klingt in unseren Sprachen, als gebe ein Jahwegläubiger seinem schon immer verehrten Gott Jahwe einen neuen Titel. Er sieht ihn unter einem neuen Bild, dem des Hirten. Nach den Wortstellungsregeln für Nominalsätze ist in diesem Satz das Neue der Aussage jedoch der Gottesname.<sup>52</sup> Das meint: Einen „Hirten“ hat jeder. Die Frage ist nur, *wen* man als Hirten hat. In Ps 23,1 erklärt „David“:

Mein Hirt ist (nicht Assur, nicht Marduk, nicht irgendein anderer Völkergott, sondern) Jahwe.

Der Satz wäre so etwas wie das Glaubensbekenntnis eines Neubekehrten.<sup>53</sup> Dieser ist sich dessen sicher, daß er sich, von seinem neuen göttlichen Hirten geleitet, auf den (durchaus gefährlichen) Weg begeben kann, der ihn an einen Ort führt, wo ihm der Tisch gedeckt und der Becher gefüllt wird. Dieser Ort ist der Tempel Jahwes (23,6), von dessen Betreten dann sofort Ps 24 handeln wird. Das paßt – wenn Singular und Plural im Psalter längst begonnen haben, einander zu überlagern – durchaus in die am Ende von Ps 22 eröffnete Perspektive der eschatologischen Bekehrung der Völker.<sup>54</sup> Man wird zumindest sagen können, daß dies infolge der Verkettung der beiden Psalmen eine der angebotenen Verständnismöglichkeiten für Ps 23 ist. Das Thema der Völkerwallfahrt könnte beim Weg durch die finstere Schlucht anklingen. Die noch nicht zum Gott Israels bekehrten Völker wären die Feinde des Psalms.

Mit dieser Offenheit für das Thema „Völkerwallfahrt“ bereitet Ps 23 den folgenden Ps 24 vor, der, wie ich zeigen möchte, eindeutig von der „Völkerwallfahrt“ spricht. Doch zunächst zur Verkettung auch dieser beiden Psalmen.

- <sup>52</sup> Die Nominalsatzsyntax im Hebräischen ist bisher noch weithin ungeklärt. Es scheint, daß D. MICHEL durch die Anwendung der Kategorien von „Mubtada“ und „Chabar“ aus der arabischen Grammatik nun den entscheidenden Durchbruch geschafft hat. Ich halte mich an die von ihm aufgestellten Regeln, die er demnächst in einer Monographie begründen wird.
- <sup>53</sup> E. S. GERSTENBERGER, *Psalms*. Part 1. Grand Rapids 1988 (The forms of the OT literature 14), der den Psalm rein gattungskritisch analysiert und der hier gegebenen Auslegung sehr fern stehen müßte, spricht von der „confessional attitude of vv. 1-3, 6“ (115). Vgl. auch P. C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*. Waco 1983 (Word biblical commentary 19) 206: „The opening word (*jhw*) sets the theme for the psalm as a whole and occurs again in the last verse to form an inclusio.“
- <sup>54</sup> Hier wäre vielleicht auch eine Diskussion der von den alten Übersetzungen keineswegs vorausgesetzten Vokalisation von *wšbj* in 23,6 am Platze. Sie setzen *wšibti* „mein Wohnen“ (LXX) oder *wšjāšabti* „ich werde wohnen“ (Vg) voraus, während der MT *wšabti* „ich werde zurückkehren, umkehren“ liest. Vom Kontext innerhalb des Psalms her scheinen die alten Übersetzungen die sinnvollere Lesart zu haben. Doch könnte die masoretische Lesart auf die spätere Interpretation des Psalms deuten. Der Psalm könnte als Hoffnung auf Heimkehr aus dem Exil verstanden worden sein. Vgl. P. MILNE, *Psalms 23: Echoes of the Exodus*, in: Stud. in religion 4. 1974/75, 237-247. Aber vielleicht muß man noch weitergehen. Vielleicht soll 23,6 die Aussage von 22,28 weiterführen, wo es heißt: „Es sollen gedenken und es sollen umkehren zu Jahwe (*wšbw 'l-jhw*) alle Enden der Erde.“

Die Bewegung von Ps 23 endet beim „Haus Jahwes“ (23,6), der Ps 24 hat seinen Standort auf dem „Berg Jahwes“ (24,3) und handelt vom Zutritt zu dieser „heiligen Stätte“. War der Beter von Ps 23,3 unterwegs auf den „Pfad der Gerechtigkeit“, so entschlüsseln sich diese in Ps 24,5 als Pfade zur „Gerechtigkeit“ hin – denn „Segen von Jahwe, Gerechtigkeit vom Gott seiner Rettung“ empfängt der, der zum Heiligtum zugelassen wird. Die beiden Psalmen sind also durchaus miteinander verkettet. Wovon handelt nun Ps 24?

In 24,3 wird noch einmal die dem Psalmenbeter schon aus Ps 15,1 bekannte Frage nach den Bedingungen zum Zutritt ins Zionheiligtum aufgenommen:<sup>55</sup>

Wer darf hinaufziehn zum Berg Jahwes?  
Und wer darf sich aufstellen an seiner heiligen Stätte?

Wer sind die Menschen, um deren Zulassung zum Tempel es geht? Sie werden nach Aufzählung der Bedingungen des Zutritts (4) und nach einer Segens- und Rechtfertigungszusage (5) in 24,6 abschließend folgendermaßen apostrophiert:

Das ist die Generation derer, die ihn (= Jahwe) befragen,  
derer, die dein Antlitz suchen, o Jakob.

Die beiden Verben (*drš*<sup>56</sup> und *bqš*) sind dem Psalmenbeter als Parallelismusverben bekannt. Doch hier sind ihre Objekte nicht parallel. Das zweite durchbricht die vom ersten her auf eine Gottesbezeichnung gesteuerte Lesererwartung. Weicht man hier nicht, wie leider alle unsere Übersetzungen es tun, auf die Septuaginta aus,<sup>57</sup> die offenbar die Aussage dieses Verses nicht ertragen konnte, dann sind diejenigen, um deren Zutritt zum Heiligtum es sich handelt, Nicht-Israeliten, also Menschen aus den „Völkern“. Denn sie können, da sie „Jakobs Antlitz“ sehen wollen, nicht selbst zu Jakob (= Israel) gehören.<sup>58</sup>

Ps 24 in seiner masoretischen Fassung handelt also direkt von der eschatologischen Wallfahrt der Völker zum Zion. Neben Jes 2,2-5 = Mi 4,1-5 ist Ps 24 vielleicht der wichtigste Text zu diesem Thema.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Dies ist besonders relevant, falls die Psalmen 15 und 24 die Eckpunkte einer palindromischen Komposition sind, deren Zentrum Ps 19 darstellt. Dazu vgl. P. AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison. Études des structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*. Freiburg/Schw., Göttingen 1982 (OBO 49) 407-438; FÜGLISTER, *Verwendung* (wie Anm. 7) 372 Anm. 127; ZENGER, *Kanonische Psalmenauslegung* (wie Anm. 28) 403f.

<sup>56</sup> Das Wort verkettet diesen Vers im übrigen mit Ps 22,27, wo vom Begriff der „großen Versammlung“ aus der Übergang zur Völkeraussage gefunden wird.

<sup>57</sup> Die Septuaginta hat: το προσωπον του θεου Ιακωβ. Hieran orientieren sich die meisten Kommentare und Übersetzungen auf diese oder jene Weise.

<sup>58</sup> Vgl. N. TROMP, *Jacob in Psalm 24: Apposition, Aphaereses or Apostrophe?*, in: *Von Kanaan bis Kerala*. Fs. J. P. M. VAN DER PLOEG. Hg. von W. C. DELSMAN u.a. Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1982 (AOAT 211) 271-282. Für höchst unwahrscheinlich halte ich dagegen seine am Ende geäußerte Annahme, die Septuaginta spiegele hier den ursprünglichen Text, und der masoretische Text sei eine die Völkerwallfahrt sekundär eintragende Kürzung. Vgl. *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project*. Vol. 3: *Poetical Books*. Committee Members: D. BARTHÉLEMY u.a. Stuttgart 1977, 202.

<sup>59</sup> Zu den Haupttexten für das Thema „Völkerwallfahrten“ ist eine Dissertation von J. SEREMAK in Arbeit.

Deshalb setzt er wohl auch mit einem Bekenntnis zu Jahwe, dem Herrn der ganzen Welt und aller ihrer Bewohner, ein (1f). Deshalb wird bei den Zutrittsbedingungen nur Reinheit von Herz und Hand und dann die Alleinverehrung des einen und wahren Gottes gefordert,<sup>60</sup> ohne daß, wie in Ps 15, auf spezifisch Israelitisches, etwa das Zinsverbot, ausgegriffen würde.

Damit ist vom Schlußteil des Psalms 22 an ein großer Bogen gespannt. Zumindest wenn er bei Ps 24 angekommen ist, weiß der Beter, daß auch Ps 23 vor allem vom Zug der Völker zum Zion zu verstehen war. Umgekehrt erhält von Ps 23 her auch eine der umstürzendsten und über all den Versuchen, rituelle Abläufe zu rekonstruieren, wenig beachteten Aussagen von Ps 24 zumindest einen Großtextzusammenhang.

In Ps 24 geht es um den Einzug der Völker in die heilige Stätte auf dem Berg Jahwes (3). Dort werden sie von Jahwe Segen und Gerechtigkeit empfangen (5). Doch wenn von 24,7 an der Einzug ins Heiligtum in einer Art feierlicher Torliturgie durchgespielt wird, ziehen nicht die Völker ein, sondern Jahwe selbst. Es mag durchaus sein, daß hier eine alte Torliturgie aus einer Zeit, als es in Jerusalem noch LadeprozeSSIONen gab, wiederverwertet ist. Im jetzigen Psalm müßten jedoch die Völker einziehen. Aber den Eintritt heischt Jahwe, der „König der Herrlichkeit“. Der Eintritt wird ihm noch nicht einmal sofort gewährt. Solange er sich als „Gewaltiger“ und „Held im Kriege“ präsentiert (8), heben die Tore ihre Häupter nicht. Erst wenn er nur noch als „Jahwe der Scharen“ kommt, kann er auf seinem eigenen Berg einziehen (10). *jhwh sb'wt* scheint in diesen Spätzeiten nicht mehr – falls der Name das überhaupt je getan hat – einen „Gott der Kriegsscharen“ zu bezeichnen.<sup>61</sup> Eher sollte man den Titel vom Parallelismus in Jes 54,5 („Jahwe Sebaot ist sein Name // Gott der ganzen Erde wird er gerufen“) oder von seiner Septuaginta-Hauptwiedergabe παντοκράτωρ her verstehen. Dann schließt sich der Kreis zum Anfang des Psalms. Vor allem aber wird das Kerygma der Völkerwallfahrtstexte aus Jes 2 und Mi 4 eingebracht: Die Hinwendung der Völker zum Zion verbindet sich mit dem Ende der Kriege. Im eschatologischen Augenblick der Völkerwallfahrt zieht Jahwe selbst wie neu auf dem Zion ein, nicht mehr als der Kriegsheld, sondern als der alle Völker friedlich einbringende Herr der ganzen Welt.<sup>62</sup> Diese Dialektik des Einzugs des Gottes, zu dem die Völker doch hinziehen, ist nun – und damit komme ich wieder zum entscheidenden Punkt zurück – dadurch schon vorbereitet, daß ja auch in Ps 23 Jahwe als der „Hirte“ mit dem Beter des Psalms nach Jerusalem hinzieht. Steht der Beter des Psalms für die Völker, dann ist der erstaunliche Aspektumschlag in Ps 24,7 durch Ps 23

<sup>60</sup> Zum Sinn von 24,6b vgl. unten.

<sup>61</sup> Vgl. zuletzt H.-J. ZOBEL, Art. *sb'wt*, in: ThWAT 6,876-892 (dort Literatur). Mit Recht sagt bei der Auslegung unseres Psalmes G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. I. (1-50). Bologna 1986 (Lettura pastorale della Bibbia 12) 463: Der Titel „stranamente è assente nell'intero Pentateuco, in Giosuè e nei Giudici, cioè nei libri che celebrano più spesso la „guerra santa“ dell'anfizionia dell'Israele premonarchico.“

<sup>62</sup> Vielleicht ist es nicht unwichtig, daß in Mi 4,4 das Völkerwallfahrtsorakel ausdrücklich auf *jhwh sb'wt* zurückgeführt wird.

insgeheim längst angebahnt.

In Ps 23 hat die Psalmenverkettung also eine neue Subjektunterlegung hervorgebracht. Der gleiche Vorgang läuft nach Ps 24 weiter. Ps 24 ist natürlich auch nach vorn weiterverkettet.

Wie in Ps 15 werden in 24,4 die Bedingungen der Zulassung zum Heiligtum aufgezählt. Die dritte lautet:

der nicht *erhoben hat* zu Falschem seine<sup>63</sup> *Stimme*.

Dieser Bedingung entspricht aber nun genau die Eröffnung von Ps 25:

Zu dir, o Jahwe, will ich meine *Stimme erheben*.

Dies klärt zunächst einmal, daß unter dem „Falschen“ in 24,4 nicht etwa falsche Aussagen zu verstehen sind (wie unsere Übersetzungen meinen), sondern falsche, nichtige Götter.<sup>64</sup> Vor allem aber zeigt sich der so eröffnete Psalm 25 als ein Gebet für jene Menschen, die nach Psalm 24 den Zutritt zum Zionsheiligtum erlangen. Im Sinne der Psalmenredaktion soll also an Psalm 25 gezeigt werden, wie die Menschen aus den Völkern dort beten. Durch die Verkettung ist gegenüber dem isoliert natürlich schlicht von Israel oder einem einzelnen Israeliten zu lesenden Ps 25 ein Gebet der Nationen geworden. So wie dieser Psalm es formuliert, werden die Nationen sprechen, wenn sie in den „späteren Tagen“ zum Zionheiligtum kommen.

Was das bedeutet, kann ich nicht im einzelnen ausführen. Ich will nur auf zwei Punkte aufmerksam machen. Der Beter von Psalm 25 wird, wenn Jahwe ihm seine Sünden vergeben und ihn seine Wege gelehrt hat, ebenso wie einst Israel „das Land in Besitz nehmen“ (25,13). Außerdem steht ihm nach Vers 14 sowohl der Zutritt zu Israel als Gottes heiliger Versammlung (*swd*) offen als auch der Zutritt zum „Bund“ (*brjt*). Gerade letzteres ist eine unerhörte Aussage. Denn nirgends sonst in der ganzen hebräischen Bibel wird der „Bund“ den „Völkern“ geöffnet.

Da auch Ps 26 auf die Zulassungsbedingungen von Ps 24,4 zurückgreift<sup>65</sup> und überdies auch mit Ps 25<sup>66</sup> eng verkettet ist, dürfte selbst hier noch ein Beter aus den Völkern als Subjekt des Psalms zu denken sein. Aber das sei nur gerade noch erwähnt.

<sup>63</sup> Ich ziehe die Lesart *npšw* vor, obwohl *npšj* als *lectio difficilior* erscheinen könnte. Die Lesart *npšj* dürfte auf interpretatorische Fernwirkung von *ʾ-šm jhwh ʾhjk* in Ex 20,7 und Dtn 5,11 zurückgehen.

<sup>64</sup> Zu dieser Deutung vgl. auch S. Ö. STEINGRIMSSON, *Tor der Gerechtigkeit. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung der sogenannten Einzugsliturgien im AT: Ps 15; 24,3-5 und Jes 33,14-16*. St. Ottilien 1984 (Arb. zu Text u. Sprache im AT 22) 86 und 93. Im vorigen Jahrhundert hat sie schon H. GRAETZ, *Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung*. 1. Breslau 1882, 41 Anm. 1, vertreten.

<sup>65</sup> Vgl. 24,4aa mit 26,6 und 26,2.

<sup>66</sup> Vgl. allein die Rahmung von Ps 26 in 26,1 und 11f durch die beiden Elemente des am Ende von Ps 25 stehenden Wortpaars *tm-wjšr*.

## 5. Schlußüberlegung

Das letzte Beispiel ist sehr breit geraten. Aber es ließ sich wohl nur so zeigen: Der Blick auf die Psalterredaktion ist keine nebensächliche Spielerei. Wagen wir ihn nicht und starren nur auf isolierte Einzelsalmen, so entgehen uns vielleicht wichtige Hoffnungen Israels, die erst auf dieser Ebene des Textes zur Sprache kommen.

Die Psalterredaktion ist durchaus noch „altes“ Testament. Sie erreicht aber, wie sich zeigt, eine erstaunliche Nähe zum „neuen“ Testament. Nur eine schmale Wand ist dann noch zwischen beiden. Je mehr man sich auf die Intentionen der Psalterredaktion einläßt, desto stärker gewinnt man den Eindruck, daß zwischen „altem“ und „neuem“ Testament nicht etwa ein Abgrund klafft, sondern das Neue des „neuen“ Testaments fast nur noch darin besteht, daß jetzt als gekommen behauptet wird, was vorher nur als Hoffnung und antizipierte Zukunft formuliert werden konnte.

Eine Psalmenanordnung im Stundengebet, die alle Psalmen in die Vereinzelung stößt, da sie die Psalmen gerade nicht in jenem redaktionell geschaffenen Zusammenhang beläßt, der ihre immanente Hermeneutik darstellt, läuft nicht nur auf eine Erschwerung ihrer christlichen Lektüre hinaus. Sie zerstört vielmehr schon systematisch die wahre alttestamentliche Lektüre.

Sollte das, was in diesem Aufsatz behauptet wurde, zutreffen, dann kommt man nicht an einer Reihe praktischer Konsequenzen vorbei, die ich abschließend formulieren möchte.

1. Es wäre dringend notwendig, daß die Bibelwissenschaft den hier erörterten und von ihr so lange vernachlässigten Aspekten des Psalters gründlich nachginge. Für eine Reihe von Untersuchungen, die zu machen wären, stehen ihr im übrigen heute durch die elektronische Datenverarbeitung viel bessere Hilfsmittel als früher zur Verfügung.

2. Die gebräuchlichen Bibelübersetzungen sind weithin ungeeignet, dem Nichtwissenschaftler die hier sichtbar gewordenen Phänomene am Psaltertext zu vermitteln. Die Bilder sind oft durch Abstraktionen aufgelöst, die Stichwortentsprechungen sind verlorengegangen, der Sprache fehlt jene Dichte und jener Rhythmus, die nötig sind, damit man die Texte lernen und immer wieder neu aufsagen kann, ohne daß sie einem im Munde schal werden. Am ehesten entspricht dem, was hier zu fordern wäre, im Deutschen noch die Übersetzung von BUBER und ROSENZWEIG. Es müßte dringend versucht werden, einen besseren deutschen Psalter zu schaffen als den der Einheitsübersetzung.<sup>67</sup>

3. Christen auf der Suche nach der Gestalt christlicher Meditation, vor allem in den kontemplativen Gemeinschaften, müßten den Mut haben, zu den meditativen Ursprüngen der eigenen Tradition zurückzukehren. Wir müßten es wieder lernen,

<sup>67</sup> Zum sprachlichen Aspekt sei noch auf ein Büchlein aufmerksam gemacht, das schon vor der Herstellung der Einheitsübersetzung geschrieben wurde: N. FUGLISTER, *Das Psalmengebet*. München 1965.

als „Meditation“ den auswendig gekonnten Psalter aufzusagen. Die letzten Spurenelemente dieser Tradition haben sich ganz unten in der vielverachteten Volksfrömmigkeit in den rezitierten Ave Marias des Rosenkranzgebets noch fast bis in unsere Tage gerettet. Nicht umsonst bezeichnete man den dreifachen Rosenkranz mit seinen 150 Ave Marias vielerorts als einen „Psalter“. Hier und bei Gebetsformen wie dem Jesus-Gebet liegen die Ansatzpunkte für das, was wieder wachsen könnte.

4. Falls in diesem Bereich der persönlichen meditativen Erfahrung etwas Neu-Altes wächst, dann besteht auch Hoffnung, daß bei einer irgendwann sicher fälligen abermaligen liturgischen Reform jene Urform des Stundengebets wiedergewonnen wird, in der die Psalmen noch nicht auseinandergerissen und vereinzelt waren. Dort wird es dann auch nicht mehr nötig sein, den Psalter durch Auslassung einzelner Psalmen oder Psalmteile zu verstümmeln. Der Psalter wird seine Hermeneutik wieder selbst in die Hand nehmen können.