

## Psalmworte als Prophetie: zum neutestamentlichen Umgang mit den Psalmen

Piam in memoriam Hartmut Günther

### I

Hartmut Günther hat sich gern und viel mit den Psalmen befasst und seinen Studenten die Liebe zu den Psalmen zu vermitteln versucht. Für seine Auslegung war ihm wichtig, dass Jesus selbst als gläubiger Jude, ja als Messias und Gottessohn die Psalmen gebetet hat. Indem Jesus Christus das „Ich“ des Psalmbeters auf sich bezog, trat er gewissermaßen in den Psalm ein und machte ihn sich zu eigen. Hier liegt nach Günther der innere Grund für die Psalmenauslegung des Neuen Testaments.<sup>1</sup>

Mit unsern Beobachtungen zum neutestamentlichen Umgang mit den Psalmen bleiben wir zunächst etwas mehr an der Oberfläche. Erst einmal können wir feststellen, dass die Psalmen im Neuen Testament besonders häufig zitiert werden; das Register bei Nestle/Aland listet über hundert Fälle auf – abgesehen von den Anspielungen und Anklängen, die sich noch weit öfter finden. Die Zitate sind breit über die neutestamentlichen Schriften gestreut. Am häufigsten werden die Psalmen 2, 22, 110 und 118 zitiert. Bei den messianisch gedeuteten Königspsalmen 2 und 110 überrascht das nicht. Psalm 22 hat als Gebet eines leidenden Gerechten Erklärungspotenti-

---

1 So nach der Erinnerung des Vf. v. a. in Günthers Psalmenvorlesungen; vgl. auch *Hartmut Günther*, Göttliche und menschliche Rechtfertigung in den Psalmen – ein Beitrag zur Verkündigung der Rechtfertigung, in: *Rechtfertigung und Weltverantwortung – Internationale Konsultation*, Neudeddeltelsau, 9.–12. September 1991, Bericht und Referate, hg. v. *Wolfhart Schlichting*, Neudeddeltelsau 1993, 183–189; *ders.*, Psalm 19 und die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern. Zum Verständnis von Psalm 19 bei Paulus und bei Luther, in: *Unter einem Christus sein und streiten*. FS F. W. Hopf, hg. v. *Jobst Schöne / Volker Stolle*, Erlangen 1980, 11–25.

al für das Kreuzigungsgeschehen.<sup>2</sup> Der Gebrauch von Ps 118 ist sehr unterschiedlich; aus diesem Psalm wird das Wort vom Eckstein, den die Bauleute verworfen hatten, mehrfach zitiert,<sup>3</sup> ebenso der Ruf: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ (V 26),<sup>4</sup> einmal aber taucht auch eine Vertrauensaussage (V 6) als Zitat auf.<sup>5</sup> Davon abgesehen kann man jedoch die Zitate von Ps 118 auf die beiden Motivkreise vom Messias („der da kommt“) und vom Kreuz („verworfen“) aufteilen, denen sich die Zitate aus den anderen drei genannten Psalmen zuordnen lassen.

Nach diesem groben Überblick sieht es so aus, als hätten die Psalmenzitate im Neuen Testament vor allem argumentativen Charakter; im Zentrum scheinen die Messianität Jesu und sein Kreuzestod zu stehen. Argumentative Kraft aber kommt den Psalmworten dadurch zu, dass sie prophetisch verstanden werden: es handelt sich weder um Zeugnisse vergangenen Betens und Gotteslobs noch lediglich um die betende Aneignung theologischer Aussagen aus den Psalmen wie sie immer dann geschieht, wo jemand einen vorgegebenen Text mitbetet. Sondern den Worten wohnt dank göttlicher Autorität deutende Kraft inne, die sich angesichts des Ereignisses erschließt, auf das sie bezogen werden.<sup>6</sup>

Es fragt sich dann, ob solche prophetischen Worte in Andeutungen und Anspielungen reden oder womöglich in einem Klartext, der erst jetzt verständlich wird. Es fragt sich, ob die Wörter plötzlich neuen Sinn bekommen oder schon immer z. B. einer Hoffnung Ausdruck gaben, die nun erfüllt ist. Es fragt sich zum Beispiel auch, wer denn durch ein prophetisch verstandenes Wort angesprochen werden soll: geht es um Vergewisserung im Glauben oder um den Versuch, noch Zögernde zu überzeugen; sollen Außenstehende gewonnen

2 Vgl. z. B. *Hartmut Gese*, Psalm 22 und das Neue Testament, ZThK 65 (1968) 1–22.

3 Mt 21,42 par (Mk 12,10f.; Lk 20,17); 1Petr 2,7; bei Nestle-Aland nicht als Zitat, sondern nur als Anspielungen verzeichnet: Apg 4,11 (m. E. Zitat); Mk 8,31 par (Lk 9,22).

4 Beim Einzug in Jerusalem gehört das Zitat zum festen Überlieferungsbestand: Mt 21,9; Mk 11,9; Lk 19,38; Joh 12,13. Außerdem als messianischer Gruß der Endzeit in Mt 23,39 par (Lk 13,35).

5 Hebr 13,6.

6 Das ist mehr als die Feststellung unmittelbarer Geltung der Schrift für die frühchristlichen Autoren, wie sie sich z. B. bei *Klaus Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen / Basel 1994, 24 findet.

oder Insider aufgeklärt werden? Schließlich steht hinter allem für uns immer auch die Frage, wie wir als Leser und Rezipienten uns zu dem verhalten, was wir da lesen – handelt es sich um unmittelbar einleuchtende Worte oder bleibt uns ihre Denkweise fremd und erklärungsbedürftig?

Mit der Art also, wie das Neue Testament Psalmworte als prophetische Worte versteht, wollen wir uns jetzt anhand einiger Beispiele näher auseinandersetzen. Dazu sei vorweg schon einmal bemerkt, dass nach unserm zeitgenössischen Verständnis ein Psalm eben ein Psalm und kein Prophetenwort ist, dass also gerade Psalmenworte sich für uns nicht von selbst als prophetische Worte verstehen und es deshalb der Auseinandersetzung bedarf.

## II

Als erstes Beispiel greifen wir eine Stelle aus dem 15. Kapitel des Römerbriefes heraus. Paulus schreibt da: „Denn auch Christus war nicht selbstgefällig, sondern wie geschrieben steht: ‚Die Schmähungen derer, die dich schmähten, fielen auf mich.‘ (Ps 69,10b) Alles nämlich, was vorher geschrieben wurde, ist uns zur Lehre geschrieben worden, damit wir durch die Geduld und durch den Trost der Schriften die Hoffnung haben. Der Gott der Geduld aber und des Trostes gebe euch, dass ihr untereinander einmütig seid wie es Christus Jesus entspricht, damit ihr einmütig aus einem Munde Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus verherrlicht.“ (Röm 15,3–6)

Paulus führt hier ein Psalmwort als Schriftwort an, das erklären soll, wie Christus sich verhalten hat. Das Psalmwort wird also argumentativ verwendet und nicht als Gebetswort, dem entspricht die Standard-Einleitungsformel „wie geschrieben steht“, welche Paulus unterschiedslos für Zitate aus allen heiligen Schriften verwendet.<sup>7</sup>

Für den eigentlichen Argumentationsgang würde hier ein Verweis auf das Verhalten Christi völlig ausreichen, denn Paulus will, dass es in der römischen Gemeinde dadurch zu Eintracht kommt, dass die Christen sich nicht selbst erheben, sondern sich erniedrigen und

---

7 Einige Beispiele aus dem Römerbrief: Röm 1,17 (Habakuk); 2,24 (Jesaja); 3,10–18 (Mischzitat: Prediger, versch. Psalmen, Jesaja, Proverbien); 4,17 (Genesis); 8,36 (Ps 43). – Vgl. auch Röm 4,6 (Einleitung eines Psalmenzitats mit „wie David sagt“) und Röm 9,25–33 (Prophetenzitate unter Prophetennamen mit Verben des Sagens, aber auch ohne Namen mit „wie geschrieben steht“ eingeleitet).

Rücksicht nehmen.<sup>8</sup> Paulus aber fügt das Psalmzitat hinzu und erläutert noch dazu mit einem allgemeinen Satz über die Schriften, dass alles uns zur Lehre geschrieben worden sei. Das Psalmwort dient also der Belehrung der Christen. Es gibt darüber Auskunft, warum Christus geschmäht wurde und niedrig war: „Die Schmähungen derer, die dich, Gott, schmähten, fielen auf mich, Christus.“

Paulus setzt also Christus als das Ich des Psalmbeters ein. Wie kommt er darauf? Zum einen, weil er überzeugt ist, dass das, was in den heiligen Schriften aufgeschrieben wurde, auch noch aktuell bedeutsam ist.<sup>9</sup> Es ist also legitim, die früher aufgeschriebenen Worte auf die eigene Gegenwart zu beziehen, und zwar deshalb, weil es in Gottes Absicht liegt, unserem Glauben durch die Schriften Substanz zu geben. Lehre, Belehrung ist dabei nicht einfach Aufklärung über Sachverhalte, sondern Entfaltung von lebensrettender Glaubenswahrheit.<sup>10</sup>

Der Gedanke von der aktuellen Bedeutung der Schrift erklärt also die Möglichkeit eines sinnvollen Gegenwartsbezugs, jedoch noch nicht, warum Paulus das Schriftwort ausgerechnet auf Christus bezieht. Deshalb müssen wir zum andern sehen, dass der Psalmtext einen inhaltlichen Bezugspunkt bietet, der einen Christusbezug erlaubt oder gar nahelegt. Es geht um die Schmähung und Schande, die der Messias über sich ergehen lässt.

Dabei ist klar, dass es sich nicht um einen traditionellen Christusbezug handelt – das Leiden und die Kreuzigung des Messias sind gerade diejenigen Züge des christlichen Messiasbildes, die sich gegen herkömmliche Erwartungen sperrten. Denn das Kreuz Christi ist den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit (1 Kor 1,23).

Dass Christus Schmach und Schande über sich ergehen ließ, war, wie gesagt, auch der Vergleichspunkt, auf den es Paulus in seinem übergeordneten Argument ankommt. Das Psalmwort fügt dem nun auf zweierlei Weise „Belehrung“ hinzu: erstens gibt es der Schmähung eine Deutung, die besagt, dass sie eigentlich gegen Gott

8 Vgl. z. B. *Ulrich Wilckens*, Der Brief an die Römer 3, Zürich u. a. 1982 (EKK6/3), 100–103.

9 Vgl. außer Röm 15,4 v. a. Röm 4,23 und 1 Kor 9,9–10, auch 1 Kor 10,11.

10 Vgl. zu διδασκαλία *Karl-Heinrich Rengstorf*, διδάσκω κτλ., ThWNT 2, 138–168, hier 164–165; ferner *Hans-Friedrich Weiß*, διδασκαλία, EWNT2 1, 762–764.

gerichtet ist.<sup>11</sup> Zweitens zeigt das Zitat, dass diese Schmähung nicht zufällig und gewissermaßen außerhalb des Willens Gottes geschehen ist. Schließlich ist es ja schon vorher aufgeschrieben worden, dass der Messias geschmäht wird.

Nun kann man ja nicht jedes beliebige Wort aus dem Alten Testament, wo jemand einen anderen schmäht, einfach auf den Messias beziehen. Es empfiehlt sich daher doch noch ein Blick in den Kontext des Psalms, der hier zitiert wird. Es handelt sich um das Gebet eines leidenden Gerechten. Da nun der Messias der leidende Gerechte par excellence ist, ja nach der Ansicht des Paulus wohl der einzige wirklich Gerechte, dem zu Unrecht Leid widerfährt, kann man den Psalm auf den Messias beziehen. So steht analog zu unserer Paulusstelle das Bildwort aus dem Psalm für das Elend des Leidenden, in welchem er davon redet, dass die Widersacher ihm Galle zu essen und Essig zu trinken geben (Ps 69,22), auch im Hintergrund der entsprechenden Szene der Passionsgeschichte,<sup>12</sup> ja die erste Hälfte des hier von Paulus zitierten Psalmverses wird durch den Evangelisten Johannes zur Deutung der Tempelaustreibung und ihrer inneren Verknüpfung mit dem Passionsgeschehen herangezogen: „Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen“ (Joh 2,17).<sup>13</sup>

Andererseits kann auch nicht einfach problemlos der komplette Psalm dem Messias Jesus in den Mund gelegt werden, heißt es doch in Vers 6: „Gott, du kennst meine Torheit und meine Schuld ist dir nicht verborgen.“ Auch der Psalmruf nach Rache in V 29: „Tilge sie (d. h. die Feinde) aus dem Buch des Lebens“ widerspricht dem Verhalten Jesu, wenn er Gott für seine Feinde um Vergebung bittet.<sup>14</sup> Bei dem Schriftzitat kommt es also auf eine grobe Einordnung durch den ursprünglichen Kontext des Zitates, dann aber vor allem auf den zitierten Wortlaut an.

Für die Deutung des Psalmworts auf den Messias Jesus kann auch die Psalmüberschrift eine Rolle spielen. Ps 69 ist ein Psalm Davids,

11 Der Wortlaut des Psalms geht in die andere Richtung: Die Schmähungen gegen Gott treffen auch den Beter; doch ist der hier dargelegte Umkehrschluss legitim – vgl. *Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger*, *Psalmen 51–100*, Freiburg u. a. 2000 (HThK.AT), 274.

12 Vgl. Mt 27,48; Mk 15,36; Lk 23,36; Joh 19,28.

13 *Wilckens*, Römer (wie Anm. 8), 101 (bes. Anm. 486), weist darauf hin, dass Ps 69 im NT überhaupt in engem Zusammenhang mit dem Passionsgeschehen gesehen wird.

14 Lk 23,34; vgl. das Gebot der Feindesliebe: Mt 5,43–47; Lk 6,27–35.

und der Messias als Davidsohn kann in besonderer Weise das Ich des Psalmbeters übernehmen. Ob dieser Gedanke für unser Zitat bei Paulus mit im Spiel ist, lässt sich am Text nicht ermitteln. Allerdings begegnen uns im Römerbrief weitere Psalmenzitate, bei denen ausdrücklich David als der Sprecher vorgestellt wird (Röm 4,6 und 11,9); eins davon (Röm 11,9) stammt ebenfalls aus Ps 69. Wir können also davon ausgehen, dass Paulus für den Psalm den David als Autor in Anspruch nimmt, so wie er an anderen Stellen etwa Propheten namentlich anführt.<sup>15</sup> Von daher scheint es keine verwegene Spekulation, wenn die Anwendung des Psalms auf den Messias auch darin mitbegründet sein könnte, dass er der Davidsohn ist. Dieser Gedanke kann allerdings nicht im Vordergrund stehen, da Paulus z. B. an den beiden genannten Stellen (Röm 4,6; 11,9) die Psalmenzitate gerade nicht auf den Messias bezieht. Weder wäre für ihn also jeder Davidpsalm per se ein Messiaspsalm noch wendet er den Messiasgedanken auf einen bestimmten Psalm durchgängig an.

Entscheidend bleibt also der inhaltliche Bezug verbunden mit der Überzeugung, dass die Psalmworte als Schriftworte geradezu in prophetischer Weise für spätere Zeiten relevant sind und Deutungspotential für andere Kontexte als nur ihren eigenen haben. Im Blick auf die eingangs gestellten Fragen können wir sagen, dass Paulus nicht mit Andeutungen oder Anspielungen aus dem Zitat arbeitet, sondern mit seinem einfachen Wortlaut. Er hat allerdings das Psalmwort aus seinem ursprünglichen Kontext herausgelöst und auf den Messias angewendet; diese Anwendung liegt jedoch nicht einfach nur in dem vom Kontext befreiten Wortlaut begründet, sondern entspricht auch dem ursprünglichen Sinn dieses Psalmstücks; es wird kein fremder Sinn in die Wörter gelegt, denn es geht nach wie vor um einen leidenden Gerechten, der geschmäht wird. Der Psalm hatte für sich genommen allerdings keine Perspektive eröffnet, dass man auf einen wahrhaft Gerechten warten solle, der so leidet, wie es der Psalm beschreibt. Die messianische Deutung geschieht also aus der Rückschau durch die Einbettung des Wortes in einen neuen Kontext. Die Argumentation richtet sich an Insider; Paulus hält es allerdings an dieser Stelle für nötig, noch einmal darauf hinzuweisen, dass es legitim sei, den Psalm so anzuwenden wie er es tut.<sup>16</sup>

---

15 Vgl. Anm. 7.

16 Vgl. *Ernst Käsemann*, An die Römer, Tübingen <sup>2</sup>1974 (HNT 8a), 366–367.

## III

Nachdem wir uns mit dem Psalmzitat in Röm 15,3 recht ausführlich befasst haben, wollen wir nun einige weitere Beispiele aus dem Neuen Testament etwas knapper behandeln. Wir hatten gesehen, dass Paulus die Psalmenüberschriften als Verfasserangaben interpretierte. Damit entsprach er den exegetischen Gepflogenheiten seiner Zeit. Eine schriftgelehrte Argumentation, die sich genau auf den Gedanken der Autorschaft Davids stützt, begegnet uns in den synoptischen Evangelien. Jesus fragt da nämlich, wie denn der Messias aus Ps 110 der Davidssohn sein könne, wenn David ihn seinen Herrn nenne. Ich zitiere: „David selbst sagte im heiligen Geist: ‚Der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde dir unter die Füße lege.‘ David selbst nennt ihn Herr; woher soll er da sein Sohn sein?“ (Mk 12,36–37a).<sup>17</sup> Die Argumentation macht mehrere Voraussetzungen: Erstens, dass Ps 110 vom Messias redet; zweitens, dass er von David verfasst ist; drittens, dass David im Heiligen Geist redete, der Text also autoritativ zu verstehen ist; und viertens, dass der Sohn nicht über dem Vater stehen kann.

Alle diese Voraussetzungen gelten hier im Kontext nicht als strittig; strittig ist lediglich die Behauptung der gegnerischen Schriftgelehrten, der Messias sei der Davidssohn, von der hier durch strikte Textanwendung gesagt wird, sie passe nicht zu dem Wortlaut und sei daher falsch, da ja der Wortlaut autoritativ sei. Dass der Psalm vom heiligen Geist inspiriertes Prophetenwort über den Messias sei, wird also als Gemeingut zwischen den Kontrahenten, also, wenn wir es so sagen dürfen, zwischen Juden und Christen vorausgesetzt.

Dabei erfahren wir nicht, ob das messianische Verständnis des Psalms als ursprünglich gilt oder den Worten des Psalms zusätzlich zu ihrem ursprünglichen Sinn eine prophetische Dimension zukommt. Klar ist, dass die Deutung im Sinne einer Prophetie bei diesem Beispiel gerade nicht auf einer Identifizierung des Beters mit dem Messias beruht; der Messias ist vielmehr derjenige, von dem durch den Beter berichtet wird, dass Gott ihn angesprochen hat.

Ob das Argument sich eher an Insider, also Anhänger Jesu richtet, um sie in dem Glauben zu bestärken, dass der Messias Jesus mehr ist als ein Mensch, oder ob die Evangelisten damit jüdische Kontrahenten zu überzeugen versuchten, ist nicht ganz leicht auszumachen.

---

17 Die Paralleltexte Mt 22,41–46 und Lk 20,41–44 bieten keine nennenswerten Abweichungen.

Denn das Stück ist innerhalb des Neuen Testaments sperrig, weil ja das Theologumenon vom Messias als Davidssohn sonst positiv aufgenommen wird, bei Matthäus und Lukas z. B. ausdrücklich durch den jeweiligen Stammbaum Jesu. Im Blick auf diese Sperrigkeit neige ich zu der Annahme, dass die Evangelisten das Wort vor allem für die eigene Gefolgschaft überlieferten, um damit auszudrücken, dass der Messias Jesus mehr ist als nur der Davidssohn. Gegner nämlich konnte man schwerlich davon zu überzeugen hoffen, dass der Messias nicht der Davidssohn sei, wenn man ebendies an anderer Stelle selbst behauptete.<sup>18</sup>

Das vorgetragene Argument bereitet uns in der heutigen Rezeption Schwierigkeiten, weil wir aus der Beobachtung genau des zitierten Textstückes die Folgerung ziehen, der Psalm sei gerade nicht von David verfasst worden; vielmehr besinge hier jemand den in der Tat über ihm stehenden König, so dass die Psalmüberschrift entweder als sekundäre Zuschreibung verstanden wird oder aber gar nicht die Autorschaft meine.<sup>19</sup> Auf die Frage nach unserer eigenen Rezeption gehen wir zum Schluss noch einmal ausführlicher ein.

Der eben schon bedachte Psalm 110 wird zusammen mit einem Wort aus Psalm 2 im 5. Kapitel des Hebräerbriefs zitiert. Dort geht es um das Hohepriesteramt, das man sich nicht selbst aneignen könne (Hebr 5,1–4); weiter heißt es: „So hat auch Christus sich nicht selbst die Ehre verliehen, „Hoherpriester“ zu werden, sondern derjenige, der zu ihm sprach: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt‘ (Ps 2,7), wie er auch an anderer Stelle sagt: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks‘ (Ps 110,4)...“ (Hebr 5,5–6); im Folgenden geht der Hebräerbrief ausdrücklich auf Leiden und Tod Jesu ein und bezieht darauf die durch Gott vorgenommene Bezeichnung „Priester nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr 5,7–10).

Nach der Schriftgelehrsamkeit des Hebräerbriefs ist also sowohl in Ps 2 als auch in Ps 110 der Angeredete unmittelbar Christus. Ebenso unmittelbar ist Gott derjenige, der spricht; durch die Einleitung „an anderer Stelle“ wird auch deutlich, dass hier bewusst Schriftzitate

---

18 Vgl. *Eduard Schweizer*, Das Evangelium nach Markus, Göttingen 1975 (NTD 1), 139–141; *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus 3, Zürich u.a. 1997 (EKK 1/3), 288.

19 Vgl. *Hans-Joachim Kraus*, Psalmen 2, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978, 929; *Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger*, Psalmen 101–150, Freiburg 2008 (HThK.AT), 198. 205–206.

vorliegen.<sup>20</sup> Gott ist nicht nur an den zitierten Psalmstellen das redende Subjekt, sondern man kann diese Stellen auch autoritativ als gültige Schrift zitieren. Das deckt sich im Blick auf die Psalmen mit dem sonstigen Verfahren des Hebräerbriefes; speziell aus Ps 110 wird noch drei weitere Male zitiert (1,13; 7,17.21), und die Stelle aus Ps 2 „mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ kommt schon einmal ganz am Briefanfang vor, geradezu wie eine Überschrift über die christologischen Gedanken des Briefes (Hebr 1,5).

Die genannten Psalmzitate gehören hier gewissermaßen zum festen Rüstzeug der Schriftgelehrsamkeit; als Standardbelegstellen zeigen sie, dass Jesus sich nicht selbst als Gottessohn und Hohenpriester stilisiert hat, sondern dass er es aufgrund göttlicher Autorität ist und dass er aufgrund göttlicher Offenbarung als solcher erkannt werden kann.

Es lässt sich zeigen, dass die Psalmen 2 und 110 auch schon im vorchristlichen Judentum als messianische Psalmen verstanden wurden.<sup>21</sup> Der hier besungene König war noch nicht erschienen; womöglich wurde er schon bei der Komposition des Psalmenbuches als messianische Gestalt und Heilsträger gesehen. In der zwischentestamentarischen Literatur ist allerdings der Titel Gottessohn für den Messias sehr selten; hier herrscht die Menschensohnmotivik aus der Apokalyptik vor.<sup>22</sup> Erst für die Christen rückt Psalm 2 theologisch ins Zentrum, weil für sie der Gottessohntitel die Hoheit ihres Messias Jesus ausdrücken kann und zugleich der Psalm der Anfeindung des Messias Ausdruck gibt. Bei Psalm 110 ist es besonders der Anfang

20 Ἐν ἑτέρῳ λέγει bezieht sich auf Gott als Subjekt, wie aus dem Text der ersten zitierten Stelle klar hervorgeht. Unklar ist, was als Substantiv zu ἕτερος/ἕτερον gedacht ist; vielleicht ψαλμός, wahrscheinlich aber τόπος – so *Hans Windisch*, *Der Hebräerbrief*, Tübingen <sup>2</sup>1931 (HNT 14), 42, unter Verweis auf Barn 15,2 sowie 1Clem 8,4; 29,3; 46,3.

21 Für Psalm 2 gilt das wohl schon im Blick auf die Komposition des Psalters; vgl. *Friedhelm Hartenstein / Bernd Janowski*, *Psalmen / Psalter II. Alte Testament*, RGG4 6, 1762–1774, hier Sp. 1769 u. 1773. – Ps 110 wird spätestens von der Septuaginta messianisch verstanden: vgl. *Joachim Schaper*, *Eschatology in the Greek Psalter*, Tübingen 1995 (WUNT II,76), 101–107. Allerdings ist das messianische Verständnis für die neutestamentliche Zeit außerhalb des NT nicht belegt – vgl. *Joachim Gnllka*, *Das Evangelium nach Markus 2*, Zürich u. a. 1979 (EKK 2/2), 170.

22 Vgl. *Jörg Chr. Salzmänn*, *Jüdische Messiasvorstellungen in Justins Dialog mit Trypho und im Johannesevangelium*, ZNW 100 (2009) 247–268, hier 256–258.

mit dem Motiv des Sitzens zur Rechten Gottes, welcher ebenfalls die Hoheit des Christus Jesus beschreibt. Beide Psalmen werden wieder nur selektiv wahrgenommen; die gewaltsame Unterwerfung der Feinde ist jedenfalls zum Teil ausgeblendet und wird wenn, dann auf das Geschehen am Ende der Tage bezogen.<sup>23</sup>

Wenn es richtig ist, dass sich der Hebräerbrief vor allem an die christlichen Gemeinden richtet und dort gegen ein Abwandern der Christen ankämpft, dann sind seine Schriftbeweise in erster Linie nach innen gerichtet. Hier kommt es darauf an zu zeigen, dass der christliche Glaube mit der Botschaft der heiligen Schriften konsistent ist; das war offenbar besonders wichtig, weil für die schwankenden Christen, die der Brief ansprechen will, wohl verschiedene Formen des Judentums ohne Jesus besonders attraktiv waren.<sup>24</sup>

Für uns sind in der Rezeption die beiden genannten Psalmen als messianische Psalmen geläufig; wir würden allerdings auch hier sagen, dass die Psalmen wohl ursprünglich an gegenwärtige Könige gerichtet waren, aber gerade wegen der in ihnen enthaltenen vollmundigen Heilszusagen über sich selbst hinauswiesen; ein messianisches Verständnis ist also folgerichtig und besonders in der Rückschau von der Erfüllung in Jesus Christus her plausibel.

Wir wenden uns einem weiteren Beispiel zu, diesmal aus dem Matthäusevangelium. Dort begegnen wir im Zusammenhang mit dem Einzug Jesu in Jerusalem zwei Psalmzitate. Das eine ist auf das Engste mit der Geschichte vom Einzug verbunden, wird es doch in allen vier Evangelien überliefert und findet sich im Munde der Menge, die Jesus zuruft: „Hosianna dem Sohn Davids! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosianna in der Höhe!“ (Mt 21,9). Das

23 Die bereits behandelte synoptische Stelle Mk 12,35–37a parr zitiert den ganzen Vers 1 von Ps 110 (also einschließlich des Worts über die Feinde als Fußschemel), doch spielt das für die Argumentation dort keine Rolle. – In Apg 2,34f. wird aus dem Zitat des nämlichen Verses gefolgert, dass Gott Jesus zum Herrn (κύριος) und Messias gemacht habe. Der Text entfaltet den damit aufgerissenen eschatologischen Horizont aber nicht weiter. – Mit der Ausdeutung auf den Tod als Feind kommt Ps 110,1b bei Paulus in 1Kor 15,25 zur Sprache. – Am aggressivsten ist Apk 2,27; dort wird Ps 2,9 (das Wort vom eisernen Zepter) zitiert und sogar auf die Christen bezogen, denen der Messias Jesus am Ende seine eigene Macht überträgt.

24 Vgl. *Hans-Friedrich Weiß*, Der Brief an die Hebräer, Göttingen 1991 (KEK 13), 58–60; zu judenchristlichen Bezügen auch *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen <sup>5</sup>2005, 415 u. 423.

andere ist eine Art Nachklang der Geschichte: als nämlich die Pharisäer sich bei Jesus über das Hosianna-Geschrei der Kinder beschwerten, antwortet er ihnen mit einem Psalmwort: „Habt ihr nie gelesen ‚Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir Lob bereitet‘ (Ps 8,3)?“ (Mt 21,16).

Der Kern der Hosianna-Begrüßung ist Ps 118,25–26 entnommen; dort fehlen aber das „dem Sohn Davids“ sowie das zweite Hosianna, und vor dem „Gesegnet sei“ steht noch ein „Herr, gib Gelingen!“. Man könnte also sagen, dass die Menge sich der Psalmsprache bedient, um den Messias zu begrüßen. Was ursprünglich der Gruß an eine Priesterprozession war – denn es folgt im Psalm sogleich noch der Satz „wir segnen euch, die ihr vom Haus des Herrn kommt“ – das wird durch den Zusatz „dem Sohn Davids“ nun auf den Messias bezogen. Der Psalmruf „Auf, Herr, hilf doch (נָא הוֹשִׁיעָה יְהוָה אֲנֵנוּ)“ war durch die jetzt von der Menge weggelassene Anrede ursprünglich klar an Gott gerichtet; nun könnte man den Ruf Hosianna, „hilf doch“, auch auf Jesus beziehen.<sup>25</sup>

In Psalm 118 finden sich keine Hinweise auf den Messias. Erst durch die christliche Deutung des Wortes „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden“ (Ps 118,22) ist ein inhaltlicher Bezug zum Messias da.<sup>26</sup> Wollten wir aber diesen Bezug zur Bedingung für die messianische Verwendung des Hosianna-Rufes machen, dann könnte die Jerusalemer Menge diesen Ruf wohl kaum benutzt haben. Auf der anderen Seite ist das „Herr, hilf“ dem Ruf „κύριε ἐλέησον“ (Herr erbarme dich) sehr ähnlich, mit welchem man auf Griechisch wohl auch dem Kaiser huldigte.<sup>27</sup> Insofern kann das Wort selbst den Impuls zur messianischen Verwendung in sich getragen haben. Darauf deutet hin, dass uns in den Evangelien das hebräische Wort Hosianna als Fremdwort überliefert ist; hätte erst schriftgelehrte Spekulation zur Verwendung des Psalmwortes geführt (das man dann rückblickend der jubelnden Menge in den Mund gelegt hätte), dann wäre mit der Übernahme des Wortlautes aus der Septuaginta zu rechnen gewesen, welche das Hosianna übersetzt und nicht als Fremdwort stehen lässt.<sup>28</sup>

25 Vgl. Luz, Matthäus (wie Anm. 18), 183–184.

26 Mt 21,42; Mk 12,10; Lk 20,17; Apg 4,11; 1Petr 2,4.7.

27 Vgl. Theodor Klauser, Akklamation, RAC 1, 216–233, hier 221 u. 229; Marco Frenschkowski, Kyrios, RAC 22, 754–794, hier 770–774.

28 Vgl. Eduard Lohse, ὁσαννά, ThWNT 9, 682–684.

Das Psalmwort wird hier also nicht im strengen Sinne als prophetisches Wort gedeutet; es trägt aber ein Potential in sich, das es geeignet erschienen ließ, es zur Begrüßung des Messias zu verwenden.

Das zweite Psalmwort in der Geschichte vom Einzug in Jerusalem (Ps 8,3) wird uns nur vom Evangelisten Matthäus überliefert, das Wort vom Lob aus dem Munde der Kleinkinder (Mt 21,16). Hier fragt Jesus sein Gegenüber wie auch sonst gelegentlich: „habt ihr nicht / habt ihr nie gelesen?“,<sup>29</sup> eine argumentative Formel, die Einverständnis verlangt und voraussetzt, dass das Lesen der entsprechenden Schriftstelle eigentlich zur erwarteten Einsicht führen müsste. Nicht ganz deutlich ist, ob Jesus das Psalmzitat mit einem Augenzwinkern anführt, um, wie Luther sich ausdrücken würde, seinen Gegnern das Maul zu stopfen, oder ob hier eine stringente Argumentation gemeint ist.

Denn im Kontext des Psalms geht es um das Lob Gottes des Schöpfers, das im Geschrei der Neugeborenen evident wird. In der eher humorvollen Variante der Anwendung des Psalmworts wäre dann gesagt: lasst die Kinder krakeelen und seid nicht so verbissen, denn Gott hat seine Freude daran. Die stringente Variante müsste den Schluss vom Geringeren auf das Größere anwenden: wenn schon die Säuglinge und Kleinkinder das Lob Gottes singen, wieviel mehr dürfen dann diese Kinder Hosianna schreien!<sup>30</sup>

Das Psalmzitat hat nicht die Form der matthäischen Erfüllungszi-tate und entspricht der Form, die Jesus auch sonst in Streitgesprächen nutzt; Matthäus dürfte hier also aus einer separaten Quelle schöpfen.<sup>31</sup> Das Zitat setzt die Relevanz des Psalmworts für die Gegenwart voraus; der Text wird nicht als Gebet, sondern argumentativ eingesetzt. Der Aspekt von Verheißung und Erfüllung ist zum Verständnis nicht nötig; es reicht zu sagen, dass das Psalmwort eine Auskunft über das Wesen Gottes gibt, die auch zur gegenwärtigen

---

29 Vgl. Mt 12,3.5; 19,4; 21,42; 22,31; Mk 2,25; 12,10.26; Lk 6,3.

30 Im letzteren Sinne: *Erich Klostermann*, Das Matthäusevangelium, Tübingen <sup>4</sup>1971 (HNT 4), 168; abwägend: *Joachim Gnilka*, Das Matthäusevangelium 2, Freiburg u. a. <sup>2</sup>1992 (HThK.NT), 209.

31 Vgl. *Luz*, Matthäus (wie Anm. 18), 179–180; Luz weist allerdings darauf hin, dass die Formulierungen hier matthäisch sind (179); das Zitat „funktioniert“ hier nur in der LXX-Form (a.a.O., 189, Anm. 83).

Zeit noch gültig ist. Wir können hier also eher davon reden, dass das Psalmwort in prophetischer Vollmacht angewendet wird als dass es selbst als Prophetie verstanden wird.

Wie sehr Psalmworte als Schriftworte wie andere auch verstanden werden können, zeigt ein anderes Beispiel, das sich ebenfalls bei Matthäus findet. Ich meine das Erfüllungszitat in Mt 13,35, wo es am Ende einer Reihe von Gleichnissen heißt: „Auf dass erfüllt würde, was durch den Propheten gesagt ist: ‚Ich will meinen Mund in Gleichnissen öffnen, ich will aufdecken, was von Anfang an verborgen war.‘“ Hier wird ein Psalmwort, nämlich Ps 78,2, ausdrücklich als Prophetenwort zitiert. Textkritisch scheint sogar der ursprüngliche Text gelautet zu haben: was durch den Propheten Jesaja gesagt ist.<sup>32</sup> Dann hätte der Evangelist aus dem Gedächtnis zitiert, und Psalm- wie Prophetenwort wären ihm gewissermaßen einerlei.<sup>33</sup>

Auch Paulus übrigens kann Psalmworte in einer Reihe mit Tora- und Prophetenworten zitieren; so findet sich in Röm 10,18–21 eine Reihe von Zitaten, die mit Ps 19,5 beginnt, dann reihen sich Dtn 32,21, Jes 65,1 und Jes 65,2 an. In Kapitel 11 geht es ähnlich weiter, dort wird in V 9 nach verschiedenen anderen Zitaten ein argumentativ gebrauchtes Psalmzitat mit den Worten eingeleitet: „und David sagt.“<sup>34</sup>

Kommen wir zu einem letzten Beispiel, das wir etwas ausführlicher behandeln. Es geht um Ps 22 im Rahmen der Passionsgeschichte. Wir greifen die Stelle im Johannesevangelium heraus, wo es nach der Verteilung der Kleider Jesu unter die Soldaten heißt: „Auf dass die Schrift erfüllt würde, die sagt: ‚Sie haben meine Kleidung unter sich verteilt, und über mein Oberkleid haben sie das Los gewor-

---

32 Die Bezeugung von „durch den Propheten Jesaja“ ist nicht schlecht (u. a. die ursprüngliche Lesart des Codex Sinaiticus); als *lectio difficilior*, die von den Schreibern dann korrigiert wurde, kann dieser Text bevorzugt werden. Vgl. *Wilhelm Rothfuchs*, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums, Stuttgart u. a. 1969 (BWANT 88), 32, Anm. 28. *Bruce M. Metzger*, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart <sup>2</sup>1994, 27f., belegt, dass der Nestle-Aland-Text hier rein nach dem äußeren Gewicht der Textzeugen gestaltet wurde. Vgl. dagegen *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus 2, Zürich u. a. 1990 (EKK 1/2), 336.

33 Vgl. *Joachim Gnilka*, Das Matthäusevangelium 1, Freiburg u. a. <sup>2</sup>1988 (HThK.NT), 496.

34 Vgl. Röm 4,6.

fen.' (Ps 22,19)“ (Joh 19,24). Was an anderen Stellen durch Anspielungen vorausgesetzt wird,<sup>35</sup> ist hier ausdrücklich formuliert: das Psalmwort erfüllt sich in dem Geschehen bei der Kreuzigung.

Was bedeutet Erfüllung hier? Um diese Frage zu beantworten, stellen wir zunächst fest: das Zitat wird vom Evangelisten angeführt. Er sieht Jesus als das Ich des Psalms; warum das so sein kann, dazu macht er keine Angaben. Wie bei dem schon behandelten Psalmenzitat in Röm 15 kann hier also einerseits die Person des leidenden Gerechten als beispielhaft und endgültig in Jesus verkörpert gesehen sein, und andererseits könnte auch die Davidssohnschaft als Begründung für die Identifizierung mit im Hintergrund stehen. Was im Psalm als ein Bild unter anderen zur Beschreibung des Elendes dient, in dem der Beter sich befindet, das geschieht im Falle Jesu in der Realität: die Feinde verteilen die Kleider des Beters unter sich, er wird entwürdigt und auch des Lebenswichtigsten beraubt. Dass Jesus selbst Ps 22 gebetet hat, wäre ein weiterer möglicher Begründungszusammenhang, der uns aber – anders als bei Markus und Matthäus<sup>36</sup> – im Johannesevangelium nicht überliefert wird und deshalb im Blick auf die theologische Aussage des Johannes von der Erfüllung keine Rolle spielt.

Für die Feststellung, dass damit die Schrift erfüllt wurde, ist also die Übereinstimmung zwischen der im Psalm beschriebenen Lage des Beters und der Situation Jesu Voraussetzung; sie scheint auch der Hauptgrund zu sein, das Ich des Beters auf Jesus zu beziehen. Erfüllung bedeutet aber mehr als nur eine Identifizierung mit dem Psalmbeter; schließlich reden wir nicht von Erfüllung, wenn wir im Gebet das Ich eines Psalms übernehmen, und das Wort „erfüllen“ hat auch bei Johannes eine tiefer gehende Bedeutung.

Vordergründig kann man dabei daran denken, dass die Situation Jesu nicht nur ungefähr derjenigen entspricht, von der im Psalm die Rede ist, sondern sehr genau. Insofern wäre dann der Psalm als Vorhersage verstanden, die nun eingetreten ist. Das gilt für das Johannesevangelium an dieser Stelle besonders, weil hier der Parallelismus des Psalms (sie verteilten meine Kleider und warfen das Los um meinen Mantel) auf zwei unterschiedliche Teilhandlungen bezogen wird; man vergleiche dazu das Markusevangelium, wo die Sache anders überliefert und mit aus dem Psalm geliehenen Worten so geschildert

---

35 Für das Motiv der Kleiderverteilung vgl. Mk 15,24; Lk 23,43; Mt 27,35.

36 Mt 27,46; Mk 15,34.

wird: „sie teilten seine Kleider auf und warfen das Los darum, wer was mitnehmen sollte“ (Mk 15,24).<sup>37</sup> Die Beschreibung des Johannesevangeliums ist demgegenüber wesentlich passgenauer.

Doch wird im Johannesevangelium das ganze Kreuzigungsgeschehen als Erfüllung des göttlichen Willens verstanden,<sup>38</sup> und hier liegt der eigentliche Sinn der Erfüllung auch unseres Psalmwortes. In Joh 7,8 sagt Jesus: „Meine Zeit ist noch nicht erfüllt“; dass damit die Kreuzigung gemeint ist, zeigt sich spätestens am Anfang von Kap 13, wo wir hören, dass Jesus wusste, seine Stunde sei gekommen, in der er von der Welt zum Vater hinübergehen sollte (Joh 13,1). Und vor allem die übrigen Erfüllungszitate des Johannesevangeliums setzen sich ganz überwiegend eben mit der Kreuzigung auseinander und wollen zeigen, dass dieses Geschehen der Schrift und damit dem Willen des Vaters entspricht.<sup>39</sup>

Darum geht es: indem das Unerklärliche als Erfüllung der Schrift verstanden wird, zeigt es sich, dass hier Gottes Willen waltet. Im glücklichsten Fall also lässt sich zeigen, dass Gott sein Handeln schon vorher angekündigt hat, aber es reicht auch schon die Möglichkeit zu demonstrieren, dass das Geschehnis auf einer Linie mit dem liegt, was Gott schon immer getan und gewollt hat, oder auch nur, dass es seinem Heilswillen nicht zuwiderläuft. Hier bei der Erfüllung des Psalmworts durch das Verhalten der Soldaten scheint beides vorzuliegen: ein Verständnis, welches das Psalmwort als Vorhersage begreift, und ein Verständnis, welches in der Rückschau sagen kann: hier erfüllt sich Gottes Willen endgültig so, wie er beispielhaft schon in der Situation des Psalmeters deutlich wurde.<sup>40</sup>

37 Ganz ähnlich die beiden anderen Synoptiker: Mt 27,36; Lk 23,34.

38 Vgl. Joh 12,27; dazu: *Rudolf Schnackenburg*, Das Johannesevangelium 2, Freiburg u. a. 1971 (HTK.NT 4,2), 484–485.

39 Joh 12,38.39; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.36.37 (Sonderfälle, weil auf Jesu Worte bezogen: Joh 18,9.32). Dazu immer noch lesenswert: *Rothfuchs*, Erfüllungszitate (wie Anm. 32), 151–177.

40 Vgl. *Rudolf Schnackenburg*, Das Johannesevangelium 3, Freiburg u. a. <sup>4</sup>1982 (HThK.NT 4,3), 316–319; *Charles K. Barrett*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990 (KEK.S), 529; *Hartwig Thyen*, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005 (HNT 6), 736–737.

## IV

Wir haben uns mit einer kleinen Auswahl von Psalmzitatzen beschäftigt, die verschiedene Gemeinsamkeiten haben: in allen geht es mehr oder minder deutlich um den Messias Jesus Christus, und in allen werden Psalmworte als Schriftworte zitiert; die meisten, aber nicht alle, nutzen dabei diese Schriftworte argumentativ und fassen sie als prophetische Worte auf. Dabei meint „prophetisch“ kaum einfach eine Vorhersage oder Weissagung; es geht vielmehr darum, dass sich in dem zitierten Wort das bestätigt oder widerspiegelt, was in der Gegenwartsebene des Zitierenden geschieht oder behauptet wird.

So lassen sich unsere Zitate nicht in das Schema Weissagung und Erfüllung pressen.<sup>41</sup> Auch können wir nur begrenzt eine Identifizierung Jesu mit dem Ich des Psalmbeters feststellen. Mit Ausnahme von Mk 12 ist bei den angeführten Beispielen ferner unklar, ob die angenommene Autorschaft Davids eine hermeneutische Rolle spielt. Wichtiger scheint das Kriterium inhaltlicher Übereinstimmungen zu sein; wir hatten gesehen, dass sich diese Übereinstimmungen aber nicht auf das Ganze des jeweiligen Psalms, sondern nur auf bestimmte Aspekte und ggf. auch nur auf den zitierten Ausschnitt beziehen.

Verallgemeinern lässt sich auch die Beobachtung, dass diese Übereinstimmungen erst in der Rückschau deutlich werden; die zitierten Stellen ließen die Leser nicht schon immer auf den Messias Jesus warten. Das gilt besonders für die Zitate, die sich mit der Figur des leidenden Gerechten auseinandersetzen. Aber auch die Psalmen, die einen König besingen, der als noch ausstehend empfunden wird, so dass die Psalmen messianisch verstanden werden können, führen nicht von selbst zu Jesus Christus; auch hier ist die Blickrichtung für die Evidenz des Zitats vom Glauben her auf das Schriftwort aus der Vergangenheit gerichtet.

Allerdings haben die Zitate nun auch nicht einfach nur die Rolle, das zu bestätigen, was der Glaube schon immer gewusst hat. Vielmehr stellen sie ein intertextuelles Beziehungsgeflecht her, so dass beide Texte, zitierender und zitierter, sich gegenseitig beleuchten und

---

41 Vgl. *Rudolf Bultmann*, Weissagung und Erfüllung, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen 2, Tübingen <sup>5</sup>1968, 162–186; *Otto Böcher*, Weissagung, RGG4 8, 1375–1378.

auf diese Weise ihren Gehalt verändern und anreichern. Dem wollen wir anhand der ersten vier der ausgewählten Beispiele noch einmal kurz nachgehen.

Wenn Paulus in Röm 15 das Wort von den Schmähungen gegen Gott, welche auf den Beter fallen, auf Christus bezieht, dann bekommt der Psalm die neue Dimension, dass hier auch und gerade der Messias gemeint sein kann. Für den Paulustext ergibt sich, dass die von ihm erwartete Bereitschaft zurückzustecken, nicht nur christusgemäß ist, sondern schon immer dem Willen Gottes entsprochen hat.<sup>42</sup>

Bei der Argumentation um den Davidssohn in Mk 12 wird wohl vorausgesetzt, dass es sich bei Ps 110 um einen messianischen Psalm handelt; er wird aber dadurch in ein neues Licht gestellt, dass man erkennt: der erwartete Messias wird hier anders besungen als immer gedacht. Und auf der Ebene des Evangelientextes wird durch den Psalmenwortlaut für ein vertieftes Verständnis des Messias Jesus gewonnen.

Auch die „klassische“ Verwendung der Psalmenzitate aus Ps 2 und Ps 110 im Hebräerbrief reichert das Psalmenverständnis an: hier wird nämlich besonders hervorgehoben, dass die aus dem Psalm zitierte Anrede durch Gott ein einmaliges Verhältnis zu Gott belegt. Und in der Argumentation des Hebräerbriefs wird erst durch die Psalmenzitate klar, dass der Messias und Hohepriester Jesus kein Usurpator ist, sondern von Gott selbst zu Ehren gebracht.

Schwieriger ist es zu beschreiben, was eigentlich mit dem Hosiannaruf passiert, wenn er zur Begrüßung von Jesus verwendet wird. Denn hier werden durch das Zitat auf Jesus göttliche Ehren übertragen, und andererseits bleibt es auch Gott selbst, dem der Hosiannaruf gilt, wenn es heißt: Hosianna in der Höhe!<sup>43</sup> Genau diese schillernde Anwendungsmöglichkeit zwischen Davidssohn und Gott selbst lässt wiederum bei der Begegnungsliturgie des Psalms 118 neu darauf achten, dass der einziehende Gerechte und die ihm

42 Vgl. *Eduard Lohse*, Der Brief an die Römer, Göttingen 2003 (KEK 4), 384–385.

43 *Luz*, Matthäus (wie Anm. 18), 184, versteht das „in der Höhe“ unter Verweis auf Ps 148,1–4 (LXX) als eine Aufforderung an die Engel, in das Lob einzustimmen; ähnlich *Wolfgang Wiefel*, Das Evangelium nach Matthäus, Leipzig 1998 (ThHK 1), 357, der aber mit dem Verweis auf Lk 19,38 und den dort vorhandenen Anklang an Lk 2,14 auch sieht, dass es hier eine Durchlässigkeit zum Gotteslob gibt.

entgegenziehenden Priester aus dem Tempel alles, was sie sind und bedeuten, vom Herrn, von Gott selbst haben. Schließlich ist es das Gotteslob, das hier im Psalm wie auch in der Erzählung der Evangelien alles umfängt.

Ein wichtiger Teil des „Mehrwertes“, den die Psalmenzitate in den neuen Kontext einbringen, ist auch die Vergewisserung im Glauben. Neues und womöglich Fragliches wird durch das Zitat an Bekanntes und Gewisses zurückgebunden. Die Überzeugung des Paulus, dass alle Schriften uns zur Belehrung geschrieben seien,<sup>44</sup> bringt das auf den Punkt. Es geht darum, dass das Evangelium von Jesus Christus nicht eine neue Botschaft ist, die so unvergleichlich wäre, dass man folgern müsste: hier ist eine ganz andere Seite Gottes, die bisher unbekannt war, am Werk oder gar ein ganz neuer und anderer Gott. Diese Konsequenz zog im Zweiten Jahrhundert nach Christus der Gnostiker Markion und lehnte folgerichtig die Gültigkeit der alten heiligen Schriften ab. Nein, die biblischen Zitate der Schriften bezeugen: es ist immer noch derselbe Gott, und was mit Jesus Christus geschah, das entsprach ganz seinem Willen. In dieser Funktion machen die prophetisch gebrauchten Psalmzitate keine Ausnahme gegenüber den anderen Schriftziten im Neuen Testament.<sup>45</sup>

Mit dem Stichwort Belehrung ist zugleich auch ausgesagt, dass die angeführten Zitate sich an ein christliches oder allenfalls noch an ein jüdisches Publikum wenden: die Anerkennung der heiligen Schriften und ihrer Autorität wird vorausgesetzt.<sup>46</sup> Die Überzeugungskraft der Übereinstimmung zwischen zitiertem und zitierendem Text liegt dementsprechend nicht im miraculösen Bereich (mit der Überraschung, wie gut doch Vorhergesagtes und Vorhersage übereinstimmen), sondern eben darin, dass hier erkennbar wird, wie der Gott, der schon der Gott der Väter war, sein Heil in Jesus Christus wirkt, ein Heil, das er immer schon im Sinne hatte. Erst in der apologetischen Diskussion des Zweiten Jahrhunderts tritt z. T. das Ar-

---

44 S. Anm. 9.

45 Vgl. *Hans Hübner*, *New Testament Interpretation of the Old Testament*, in: *Hebrew Bible 1 / Old Testament 1, Antiquity*, hg. von *Magne Sæbø*, Göttingen 1996, 332–372.

46 Bereits zum Allgemeinplatz geworden ist die Beobachtung, dass Paulus in manchen seiner Briefe kaum aus den heiligen Schriften zitiert – wohl v. a., weil er sich dort an ein überwiegend heidenchristliches Publikum wendet.

gument miraculöser Übereinstimmung in den Vordergrund<sup>47</sup> – das entspricht dem gewandelten Gegenüber, denn die Argumentation richtet sich hier nach außen an Nichtchristen und nicht mehr nach innen wie in neutestamentlicher Zeit.

## V

Bevor wir versuchen, ein Fazit zu ziehen, wenden wir uns noch einmal der Frage zu, ob und wie die für die neutestamentlichen Zeitgenossen gegebene Plausibilität eines Psalmenzitates auch die unsere ist. Ich erinnere noch einmal an die Diskussion über den Davidssohn aus Mk 12. Dort wurde besonders deutlich, dass es für uns Schwierigkeiten im Nachvollzug der Argumentation gibt; man denke nur an das Verständnis der Psalmenüberschriften und die Frage, ob David der Verfasser des Psalms ist.

Es gibt aus meiner Sicht folgende grundsätzliche Möglichkeiten, mit dem Problem umzugehen: 1. Man sagt, dass ein Nachvollziehen der Argumentation gar nicht nötig ist, weil sie historisch ihren Ort in ihrer Zeit hatte und damit ihren Zweck erfüllt hat. 2. Man erklärt die Argumentation als auch für uns heutige verbindlich, weil sie Teil des autoritativen Schriftwortes ist. 3. Man versucht, durch Sacherklärungen und Deutungen den neutestamentlichen Text so zu fassen, dass er keinen Anstoß mehr bietet.

Normalerweise werden die beiden ersten Positionen so verstanden, dass sie einander ausschließen. Gegen die erste Position (das Argument hat seinen historischen Ort) kann man einwenden, dass hier jedenfalls tendenziell dem biblischen Text die Gegenwartsrelevanz abgesprochen wird. Gegen die zweite Position (die Argumentation ist bleibend verbindlich) lässt sich sagen, dass dann kein Erkenntnisfortschritt mehr möglich ist und die Texte aus ihrem historischen Gefüge herausgerissen und absolut gesetzt werden. Ähnlich kann man auch gegen die dritte Position (Erklärungen suchen) einwenden, dass sie methodisch fragwürdig ist, weil ein bereits feststehendes Ergebnis (die Gültigkeit der neutestamentlichen Argumentation) nachträglich gesichert werden soll und es eine wirkliche Infragestellung kaum noch geben kann.

---

47 Z. B. *Justin*, *Apol.* I, 30–53. Vgl. dazu *Oskar Skarsaune*, *The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – except Clement and Origen*, in: *Hebrew Bible / Old Testament* (wie Anm. 45), 373–442.

Meines Erachtens hat jede der genannten Antwortmöglichkeiten etwas für sich. So ist es natürlich in allererster Linie wichtig und richtig, den Text und die Art und Weise, wie ein Zitat angewendet wird, zu verstehen. Sicher lässt sich manches Problem unserer Rezeption auf diese Weise ausräumen. Bei unserer kurzen Analyse der Argumentation mit Ps 110 in Mk 12 hat sich so gezeigt, dass die Aussage, der Messias sei nicht der Davidssohn, im Neuen Testament doch wohl so zu verstehen ist, dass man sagen muss: der Messias ist nicht nur der Davidssohn, er ist mehr als der Davidssohn. Andererseits ist es bei dem Anstoß geblieben, dass das eigentliche Argument zwar verständlich und nachvollziehbar ist, dass wir aber nicht alle dafür nötigen Voraussetzungen teilen.

Die Position, dass es sich nichtsdestotrotz um autoritatives Schriftwort handelt, ist für uns nicht von der Hand zu weisen. Es ist ja, so glauben wir, Gottes Wort.<sup>48</sup> Doch hat sich gezeigt, dass wir das so klar scheinende Ergebnis der Textargumentation bereits durch die Beobachtung des neutestamentlichen Kontextes relativieren mussten. Auch unser Problem mit der Frage nach der Verfasserschaft für die Psalmen hat sich aus Schriftbeobachtung ergeben, und von daher ist es legitim, auch an dieser Stelle die Argumentation nicht einfach unbesehen zu übernehmen.

So bleibt im Zuge der erstgenannten Position, dass die Schriftstelle mit dem Zitat ihren eigenen historischen Ort hat, festzustellen, dass die Anwendung des Psalmenzitats im damaligen Kontext offensichtlich plausibel war. Darüber hinaus führt die Auslegungsgeschichte uns zu der Erkenntnis und Einsicht, dass hier, bei Jesus Christus, in der Tat mehr ist als ein Davidssohn nach traditionellem Muster. So wäre dieses Ergebnis auch bei Infragestellung der genauen Art und Weise der Argumentation dennoch zu beherzigen, zumal es von anderen Schriftstellen her sich bestätigen lässt. Außerdem ist, um bei unserem Beispiel zu bleiben, auch nach unserem Verständnis der Psalm 110 ursprünglich an einen König gerichtet, der von Gott erwählt und in ein besonders enges Gottesverhältnis gesetzt wird: der Psalm trägt das Potential zu einem Messiaspsalm in sich und wäre besonders im Verbund mit Psalm 2 so aufzufassen, dass er auf den Messias Jesus Christus als den Gottessohn bezogen werden kann.

---

48 Vgl. Theologische Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, *Biblische Hermeneutik* (erscheint 2010, zu beziehen bei der Kirchenleitung der SELK, Hannover).

## VI

Kommen wir zum Fazit. Dass Psalmworte als Prophetie verstanden wurden, ist nach unserm zeitgenössischen Verständnis zunächst überraschend. Doch lässt sich diese Art und Weise des Umgangs mit den Psalmen leichter verstehen, wenn wir beachten, dass die Denkrichtung vom Neuen Testament zum Alten geht und dass die Adressaten wenigstens die Auffassung teilten, es habe Gott selbst sich in den Psalmen als seinem Wort offenbart; ja, in erster Linie haben die neutestamentlichen Schriften die Christen selbst im Blick und wollen sie in ihrem Glauben bestärken. So zeigen solchermaßen als prophetisch verstandene Psalmworte, dass Jesus der erwartete Messias und Erlöser ist und dass auch das für einen Messias und Erlöser unerwartete und eigentlich undenkbbare Leiden wie auch der Kreuzestod das alte Gotteswort nicht außer Kraft setzen, sondern vielmehr bestätigen und im Sinne Gottes liegen.

Der Aspekt, dass Jesus selbst die Psalmen gebetet hat, kann zu einer Identifizierung seiner Person insbesondere mit der Figur des leidenden Gerechten aus manchen Psalmen führen; wichtiger ist aber die jeweils konkrete Übereinstimmung des zitierten Bibelwortes mit der Geschichte Jesu – hier erweisen die Psalmen ihr prophetisches Potential. Bei aller Vielfalt in der jeweiligen Anwendung – und diese Vielfalt hat sich schon bei dem schmalen Ausschnitt der behandelten Psalmworte gezeigt – bei aller Vielfalt also stehen sie damit doch als Schriftworte prinzipiell ohne Unterschied neben den anderen Prophetenworten, welche das Neue Testament zitiert. Die „relecture“ der alten Texte und ihre Anwendung auf den neuen Kontext lassen sie in neuem Lichte erscheinen und zugleich auch den neutestamentlichen Kontext beleuchten; das alles geschieht, um mit Paulus zu sprechen, zur Belehrung der Christen in dem umfassenden Sinn der Erbauung und Glaubensstärkung und damit letztlich zum Lobe Gottes.