

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels »Psalter und Messias. Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern. Ein Brückenschlag« von Georg Braulik, in: Georg Braulik / Norbert Lohfink, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze (Österreichische Biblische Studien 28), Frankfurt(Main): Peter Lang 2005, 481–502.

© Peter Lang 2005.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

# Psalter und Messias

## Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern

### Ein Brückenschlag\*

Die *altkirchliche Christologie* ist weithin eine Psalmen-Christologie. In ihr wird Jesus Christus von den Psalmen Israels bezeugt und durch sie ausgelegt. Diese Funktion erfüllen die Psalmen schon in den neutestamentlichen Schriften, obwohl sie dort keineswegs nur christologisch verwendet werden.<sup>1</sup> Um nur ein paar Beispiele zu nennen: Der Hebräerbrief, der seine Christologie vor allem anhand von Psalmen entfaltet, deutet mit Psalm 40 „das Leben Jesu als ein einziges großes ‚Psalmengebet‘“<sup>2</sup> (Hebr 10,5-9). Die Evangelien erzählen von Jesu Leiden und Sterben mit den Psalmen 22, 31 und 69. Petrus begründet in seiner Pfingstpredigt die Auferstehung Jesu mit Psalm 16 (Apg 2,25-32). In enger Verbindung mit dem Geschick Jesu wird auch die Erfahrung seiner Gemeinde im Licht von Psalm 2 interpretiert (Apg 4,25-28). Die Psalmen dienen aber auch den Kirchenvätern für ihre christologische Argumentation. So beruft sich bereits Tertullian um 200 n. Chr. im Kampf gegen christologische Irrlehren auf die Psalmen als biblische Zeugnisse für die Menschheit Jesu:

Uns leisten dabei auch die Psalmen Beistand, nicht die des Apostaten, Häretikers und Platonikers Valentin, sondern die heiligen und allgemein anerkannten Psalmen Davids. Er singt uns von Christus, und durch ihn singt uns Christus von sich selbst.<sup>3</sup>

---

\* Der folgende Artikel ist die deutsche Fassung des Vortrags, den ich am 21. August 2003 im Rahmen des Symposiums „Psalms and Liturgy“ an der Faculty of Theology der University of Pretoria englisch gehalten habe. Seine Grundlage bildet mein Artikel „Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?“, *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund* (Hg. v. Klemens Richter – Benedikt Kranemann; QD 159; Freiburg i. B.: Herder, 1995) 57-86. Verschiedene Aspekte, die im Folgenden nur kurz behandelt werden konnten, sind dort breiter dargestellt.

1 K. Löning, „Die Funktion des Psalters im Neuen Testament“, *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Hg. v. E. Zenger; HBS 18; Freiburg i. B.: Herder, 1998) 269-295.

2 E. Zenger, „Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne‘ (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145-150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik,“ *BZ* 41 (1997) 1-27, 23.

3 Tertullian, *De carne Christi* 20,3 (CSEL 70): „Nobis quoque ad hanc speciem psalmi patrocinantur, non quidem apostatae et haeretici et Platonici Valentini, sed sanctissimi et receptissimi prophetae David. Ille apud nos canit Christum, per quem se cecinit ipse Christus.“ Auf diesen Text verweist bereits Zenger, „Komposition Ps 145–150,“ 21.

Nicht zuletzt hat die christologische Psalmenauslegung der Alten Kirche auch die Theologie und Spiritualität der verschiedenen Liturgien maßgeblich beeinflusst, besonders seit die biblischen Psalmen das charismatische Lied aus dem Gottesdienst verdrängten und gewissermaßen liturgisch kanonisiert wurden.<sup>4</sup> Es war deshalb bis vor kurzem für viele Liturgiker noch selbstverständlich, daß, wer die Psalmen in ihrer letzten Sinniefe erfassen und im Gottesdienst praktizieren wollte, sie vor allem „vom Gesichtspunkt der Kirchenväter aus anpacken“<sup>5</sup> mußte.<sup>6</sup>

Dieser traditionelle Umgang mit den Psalmen dürfte allerdings *mit der historisch-kritischen Exegese kaum vereinbar* sein. Das gilt jedenfalls, so lange sie nur den einzelnen Psalm in seiner ursprünglichen Textgestalt rekonstruiert, ihn gattungsmäßig einem bestimmten kultischen oder institutionellen Sitz im Leben zuweist und im altorientalischen Raum religionsgeschichtlich verortet. Müssen wir Christen und Christinnen uns also mit einer Art Bewußtseinspaltung zwischen der Rezeption der Psalmen im kirchlichen Gottesdienst und ihrer Interpretation durch eine aufgeklärte Bibelwissenschaft abfinden? Dazu kommt, daß der patristische und liturgische Gebrauch der Psalmen auch einer Bibelhermeneutik zu widersprechen scheint, die die Folgen „einer selbstbezogenen Israelvergessenheit der christlichen Theologie“ vermeiden und das „Alte Testament nicht mehr ohne Respekt vor der bleibenden Erwählung Israels auslegen“<sup>7</sup> will.

Angesichts dieses Dilemmas möchte mein Beitrag versuchen, *die moderne Psalmenexegese mit der Auslegung der Kirchenväter und der liturgischen Tradition zu vermitteln*.<sup>8</sup> Ein solcher Brückenschlag ist durch eine bibelwissenschaftliche Neuorientierung möglich geworden, die „vom geschichtlichen Wer-

---

4 S. dazu M. Hengel, „Das Christuslied im frühen Gottesdienst,“ *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift J. Ratzinger zum 60. Geburtstag; im Auftrag des Schülerkreises* (Hg. v. W. Baier u. a.; St. Ottilien: Eos, 1987) 357-405.

5 So z. B. der in vielen Sprachen übersetzte liturgiewissenschaftliche „Klassiker“ C. Vagagini, *Theologie der Liturgie* (Einsiedeln: Benziger, 1959) 286.

6 S. dazu den ausgezeichneten Überblicksartikel von H. Buchinger, „Zur Hermeneutik liturgische Psalmenverwendung. Methodische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft,“ *HID* 54 (2000) 193-222, besonders 196-199.

7 E. Zenger, „Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog. Beobachtungen zum Sabbatpsalm 92,“ *Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag* (Hg. v. E. Blum; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000) 243-260, 243.

8 Dabei darf man sich nicht auf die Psalmen beschränken, die im Neuen Testament zitiert und christologisch reinterpretiert worden sind und an deren relecture dann die patristischen und mittelalterlichen Theologen angeknüpft haben, sondern muß eine grundsätzlich für den ganzen Psalter geltende Hermeneutik entwickeln. P. Grelot, *Le mystère du Christ dans les psaumes* (Jésus et Jésus-Christ 74; Paris: Desclée, 1998) greift deshalb zu kurz, wenn er nach einer Zusammenfassung des historisch-kritisch erarbeiteten „Literalsinns“ von im Neuen Testament zitierten Psalmen bloß ihre jüdische, neutestamentliche und patristische relecture darstellt.

den des Einzeltextes zum vorliegenden Buchtext und zum kanonischen Text“ fortgeschritten ist.<sup>9</sup> Denn die methodologische Leitperspektive der Psalmenforschung hat sich heute von der Gattungskritik des Einzelsalms zur Komposition des Psalters und zu seiner Intertextualität, besonders im Kanon der Schrift, verschoben. Für unser Thema ist wichtig, daß dieser Perspektivenwechsel bereits inneralttestamentlich den Blick für eine Tiefendimension des Psalters öffnet, die dem Neuen Testament und der Väterexegese geläufig war. Ich beschränke mich deshalb auf hermeneutische Konvergenzen zwischen der modernen und der patristischen Psalmenauslegung, möchte aber ausdrücklich betonen: Wenn die Synagoge die Psalmen nur im Kontext der Hebräischen Bibel liest, muß diese Lektüre zwar zu einem anderen messianisch-christologischen Verständnis führen als jenem, das die Kirche gewinnt, wenn sie die gleichen biblischen<sup>10</sup> Psalmen in kanonischer Dialogizität<sup>11</sup> mit dem Neuen Testament liest.<sup>12</sup> Trotzdem

<sup>9</sup> M. Fiedrowicz, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (TC X; Bern: Lang, 1998) XX, hat durchaus zu Recht auf das aktuelle Interesse moderner Hermeneutik an der frühchristlichen Exegese hingewiesen: „Die Erkenntnis, daß das Verstehen eines Textes nicht nur seine Genese, sondern auch seine Rezeption umfaßt, daß Interpretation Implizites freizulegen, verborgene Reichtümer einer Aussage ans Licht zu heben und Vergangenes in neuen Kontexten zu aktualisieren hat, läßt die Exegeten der alten Kirche zu einem ernstzunehmenden Gesprächspartner in der hermeneutischen Diskussion der Gegenwart werden.“ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, „Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?“, *HerKorr* 57 (2003) 412-417, 415: „Das Erstaunliche an der Diskussion ist, dass sich aus diesen manchmal als ‚postmodern‘ apostrophierten Literaturtheorien Affinitäten zur so genannten praemodernen Bibelwissenschaft ergeben. Mit Hilfe der durch die postmoderne literaturtheoretische Diskussion angestoßenen Theorien können Aporien historisch-kritischer Exegese aufgearbeitet und grundlegende Einsichten der patristischen und mittelalterlichen Schriftauslegung wiedergewonnen werden. Das Prinzip kanonischer Schriftauslegung und die Einsicht ‚von einer grundsätzlichen Kohärenz und Konsistenz der biblischen Aussage aus dem Universalkontext‘ (*Karla Pollmann*) findet sich, um nur ein Beispiel aufzugreifen, bei Augustinus, in ‚De doctrina christiana‘, dem grundlegenden Werk christlicher Bibelhermeneutik“.

<sup>10</sup> Ich spreche bewußt von „biblischen“ und nicht, wie E. Zenger öfters und vor allem im Blick auf den christlich-jüdischen Dialog, von „jüdischen“ Psalmen. Die Kirche hat die Psalmen wegen ihrer Zugehörigkeit zur Heiligen Schrift des Urchristentums bzw. zum Alten Testament ihres zweiteiligen Kanons beibehalten, sie aber kaum deshalb „verteidigt“, weil sie gespürt hätte, „daß es hier um ihre unaufgebbare Verwurzelung im Judentum“ geht – gegen Zenger, „Komposition Ps 145-150“, 22 u. ö.

<sup>11</sup> Der Ausdruck stammt von E. Zenger.

<sup>12</sup> Dieser Aspekt dürfte in der Psalmenhermeneutik E. Zengers – mit der ich sonst weitgehend übereinstimme – zu kurz kommen. Etwa, wenn er für das Psalmengebet etwas zu undifferenziert konstatiert, „daß die biblischen Psalmen keiner besonderen Verchristlichung bedürfen“ („Du thronst auf den Psalmen Israels‘ [Ps 22,4]. Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst,“ *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung* [Hg. v. B. Kranemann – Th. Sternberg; QD 194; Freiburg i. B.: Herder, 2002] 16-40, 37). Das vielgestaltige Mes-

ist die jüdische Leseweise legitim und gleichberechtigt. Einmal, weil die Texte selbst offen und multiperspektiv sind. Das wird sofort noch deutlicher werden. Dann aber, weil die Rezeption der Psalmen als Heilige Schrift grundsätzlich an die Glaubens- und Interpretationsgemeinschaft gebunden sind, in deren Kanon sie stehen.<sup>13</sup>

Ich informiere im Folgenden (1) über die Haupttendenz der gegenwärtiger Psalmenexegese und fasse (2) ihre historisch-literaturwissenschaftlichen Ergebnisse bezüglich der Messianisierung des Psalters (vorwiegend anhand der deutschsprachigen Forschung) zusammen. Diese führt über die Königs- und Davidpsalmen bereits inneralttestamentlich zu einem messianischen, das heißt „christologischen“, und über ihre Kollektivierung bzw. „Demokratisierung“ zu einem davon untrennbaren „ekklesiologischen“ Verständnis der Psalmen. Abschließend vergleiche ich (3) die Methodik der wieder entdeckten kanonischen und der patristischen Psalmenauslegung an zwei ausgewählten Beispielen.<sup>14</sup>

### *1. Die Haupttendenz gegenwärtiger Psalmenforschung*

Das methodische Interesse der modernen alttestamentlichen Wissenschaft läßt sich auf die Kurzformel bringen: „*Vom Text zum Kontext*“. Dementsprechend liest auch die jüngste Psalmenexegese den vorliegenden Einzelsalm jetzt im

---

siasbild, dem wir im Psalter begegnen, bekommt durch Jesus als den Christus ein konkretes Profil. Schon JHWH, an den wir mit der altkirchlichen Tradition weiterhin unser christliches Psalmengebet richten, ist dadurch in einem unerwartbar neuen Sinn zum Gott und Vater des Christus geworden, als er es für den davidischen Messias der Psalmen war. Das kirchliche Psalmengebet selbst muß angesichts des neutestamentlich bezeugten Christuserignisses bestimmte Züge in der „inkarnatorisch-messianischen Dynamik“ des Psalters (E. Zenger, „Ich aber sage: Du bist mein Gott‘ [Ps 31,14]. Kirchliches Psalmengebet nach der Schoa,“ *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann* [Hg. v. A. Raffelt; Freiburg i. B.: Herder, 2001] 15-31, 24) überhöhen, andere eliminieren usw. Das wird dort besonders offenkundig, wo das Wochenpsalmenschema der Tagzeitenliturgie, zum Beispiel nach dem Entwurf von Notker Füglistler im *Benediktinischen Antiphonale* (Münsterschwarzach: Vier Türme, 1996), als christologischer Osterpsalter angelegt ist.

<sup>13</sup> D. Böhler, „Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft,“ *ThPh* 77 (2002) 161-178.

<sup>14</sup> Damit unterscheide ich mich methodisch von F.-L. Hossfeld, „Messianische Texte des Psalters. Ein Überblick mit hermeneutischen Konsequenzen,“ *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht. Zwei europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001* (Hg. I. Z. Dimitrov u. a.; WUNT 174; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 307-324. Hossfeld gibt einen groben Überblick über die Verwendung des Begriffs Messias/Gesalbter und über die Königspsalmen innerhalb des Psalters, die er in diachroner Auslegung und in der Reihenfolge ihrer Position im Psalter vorstellt. Nach einem kurzen Blick auf die neutestamentliche und frühjüdische Rezeptionsgeschichte am Beispiel von Ps 110 zieht Hossfeld im Dialog mit dem aus orthodoxer Sicht stammenden Beitrag von V. Mihoc hermeneutische Konsequenzen in westlicher Perspektive.

Kontext des gesamten Buches („Endtextexegese“)<sup>15</sup> und des jeweiligen Kanons („kanonische Exegese“)<sup>16</sup>. Die *Psalmenexegese* hat sich dabei zur *Psalterexegese* weiterentwickelt.<sup>17</sup> Natürlich muß jeder Psalm nach wie vor in seinem literarischen und theologischen Eigenprofil untersucht werden. Doch erfüllen seine spezifische Sprach- und Aussagegestalt in übergreifenden Zusammenhängen noch andere textpragmatische Funktionen und entwerfen neue Sinnhorizonte, denen eine je eigene Programmatik zukommen kann.<sup>18</sup> Die Botschaft des Psal-

<sup>15</sup> S. dazu zum Beispiel E. Zenger, „Psalmenforschung nach Hermann Gunkel und Sigmund Mowinckel,“ *Congress Volume Oslo 1998* (Ed. A. Lemaire – M. Sæbø; VT.S 80; Leiden: Brill, 2000) 399-435, 416-419. Diese Endtext-Exegese erfordert keine Rekonstruktion hypothetischer Vorstadien. Die Multiperspektivität des Endtextes läßt sich auch ohne diesen diachronen Umweg wahrnehmen und theologisch auslegen. (gegen Zenger, „Kanonische Psalmenexegese,“ 244). Zu dieser Trendwende in der wissenschaftlichen Bibelexegese s. zuletzt Schwienhorst-Schönberger, „Einheit statt Eindeutigkeit“.

<sup>16</sup> Diese kanonisch-intertextuelle Auslegung geschieht so, „daß zunächst die im Psalm selbst explizit anwesenden Texte der Hebräischen Bibel als Prätexte (in diachroner Perspektive) oder als Hypotexte (in synchroner Perspektive) erhoben und in die Interpretation des Psalms eingebracht werden.“ Dann ist nach der expliziten und impliziten Rezeption des Psalm im Neuen Testament zu fragen und müssen „die Texte nach der Methode der kanonischen Dialogizität miteinander korreliert werden“ (Zenger, „Kanonische Psalmenexegese,“ 248f). Die Untersuchung der „Nachgeschichte der Heiligen Schriften Israels“ in der jüdischen Rezeption eines Psalms ist zwar exegetisch indispensable, gehört aber für christliche Alttestamentler nicht mehr zur kanonischen Psalmenexegese (gegen Zenger, a. a. O. 249). Zur Methodologie kanonischer Schriftauslegung s. jetzt den ausgezeichneten Artikel von G. Steins, „Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung,“ *The Biblical Canons* (Ed. by J.-M. Auwers – H. J. de Jonge; BETL CLXIII; Leuven: University Press, 2003) 177-198.

<sup>17</sup> Zur kanontheologischen Interpretation des Psalters s. zuletzt J.-M. Auwers, „Les voies de l'exégèse canonique du Psautier,“ *The Biblical Canons*, 5-26; E. Zenger, „Der Psalter im Horizont von Torā und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven,“ *The Biblical Canons*, 111-134, besonders 126-134.

<sup>18</sup> Zu Recht hat deshalb F.-L. Hossfeld, „Die unterschiedlichen Profile der beiden David-sammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72,“ *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Hg. v. E. Zenger; HBS 18; Freiburg i. B.: Herder, 1998) 59-73, 60, die hemeneutisch-methodische Position von E. Gerstenberger („Psalmen (Buch),“ *Neues Bibel-Lexikon Band III* [Hg. v. M. Görg – B. Lang; Düsseldorf – Zürich: Benziger, 2001] 209-213, 212) kritisiert, die er wie folgt formulierte: „Eine flächige Auslegungsmethode, sei sie allegorisch oder christologisch, psychologisch oder historisierend, strukturalistisch oder kanonisch, verbietet sich bei der geschichtlichen Tiefendimension der P[salmen]-Texte. Die Exegese hat den Weg nachzuvollziehen, den ein Psalm von seiner Entstehungssituation und seinem ursprünglich gesellschaftlichen und gottesdienstlichem Haftpunkt an durchlaufen hat.“ Darauf ist knapp zu antworten: keine Einordnung der kanonischen Exegese unter die angegebenen ‚flächigen‘ Auslegungsmethoden und keine Entweder-Oder-Alternative zwischen synchron-flächiger und diachron-historischer Methode. In den nachzuvollziehenden Weg des Einzelsalms gehören die verschiedenen Stadien seiner Existenz als Mitglied einer Teilgruppe bis hin zum Gesamtpsalter.“

ters ist eben mehr als die Summe der Botschaften seiner Einzelsalmen. Wie sehr dies auch den Kirchenvätern bewußt war, zeigt zum Beispiel die umfangreiche Abhandlung Gregors von Nyssa „Über die Titel der Psalmen“, in der er die fünf Bücher des Psalters als Stufen des Aufstiegs zur Seligkeit darstellt.<sup>19</sup> Wegen dieses Mehrwerts spreche ich im Titel meines Vortrags bewußt vom Psalter, also von dem uns vorliegenden strukturierten Buch der 150 Psalmen. Dazu kommt zweitens, daß die Psalmen als Texte der Heiligen Schrift erst dann voll erschlossen sind, wenn sie auch im Rahmen des Bibelkanons interpretiert werden. Die neue *kanonisch-intertextuelle Lektüre* hat uns ein dichtes Netz von vielfältigen Bezügen sehen gelehrt, das die Psalmen mit den übrigen Büchern des Alten und Neuen Testaments verknüpft. Das Phänomen einer messianisch-christologischen Prägung, um das es mir geht, bestimmt jedoch bereits den Psalter in seiner (kanonischen) Endgestalt. Ihre Struktur und Funktion werden jetzt, wie gesagt, von der Exegese differenzierter als vorher wahrgenommen.

Dabei zeigt eine kompositions- und redaktionskritischen Untersuchung des (protomasoretischen) Psalters, daß die sachliche und formale Verbindung der Psalmen das Ergebnis einer planvollen Nebeneinanderstellung (*iuxtapositio*) und / oder einer bewußten Verkettung (*concatenatio*) gewesen sein muß.<sup>20</sup> Bei der (Wieder-)Entdeckung dieser Phänomene<sup>21</sup> waren im mitteleuropäischen Raum die Studien von Norbert Lohfink und Erich Zenger bahnbrechend.<sup>22</sup> Sie beobachteten nämlich, wie Sammler, Editoren und Redaktoren zum Beispiel vorhandene Inhalts- und Wortentsprechungen nützten, aber auch einzelne Ausdrü-

<sup>19</sup> „In Inscriptiones Psalorum,“ *Gregorii Nysseni Opera V* (Ed. J. McDonough; Leiden: Brill, 1962) 24-175. Eine ausgezeichnete Einführung und englische Übersetzung bietet R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms. Introduction, Translation, and Notes* (Oxford Early Christian Studies; Oxford: Clarendon Press, 1995). S. dazu J.-M. Auwers, „Grégoire de Nysse, interprète du Psautier. À propos d'une récente édition de texte,“ *ETHL* 80 (2004) 174-180.

<sup>20</sup> Dieselben Techniken wurden zum Beispiel auch bei der Systematisierung von Rechtstexten im Rahmen eines Gesetzeskorpus angewendet – s. dazu G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (SBS 145; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1991).

<sup>21</sup> Vieles war, wenn auch ungleichmäßig entwickelt, bereits in den Psalmenkommentaren des 19. Jahrhunderts vorhanden. Das gilt vor allem für den zunächst zweibändigen Psalmenkommentar von Franz Delitzsch (1859/60). Die 5. überarbeitete Auflage (Leipzig 1894) wurde nachgedruckt in: *Die Psalmen* (Gießen: Brunnen, 1984).

<sup>22</sup> N. Lohfink, „Der Psalter und die Meditation. Zur Gattung des Psalmenbuches,“ *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen* (Freiburg: Herder, 1999) 143-162. „Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas,“ a. a. O. 218-236. Zu E. Zenger s. die in „Psalmenforschung“ 417 Anm. 50 genannten, teilweise mit F.-L. Hossfeld gemeinsamen Publikationen. G. Barbiero, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41* (ÖBS 16; Frankfurt a. M.: Lang, 1999) hat sogar das ganze erste Psalmenbuch auf die Verkettung und Vernetzung seiner Einzelsalmen hin untersucht.

cke ersetzen, Zusätze, sogar eigens gedichtete Psalmen, einfügten und Psalmgruppen als übergreifende Aussagenszusammenhänge strukturierten. Das Psalmenbuch enthält zwar zum Großteil ursprünglich selbständige Texte, worauf auch sein komplexes Überschriftensystem aufmerksam macht. Zugleich zeigen aber die Psalmtitel, daß der Psalter kein unsystematisches Archiv von Einzeltex-ten bildet, aus der die offizielle Liturgie oder private Frömmigkeit diesen oder jenen Psalm entlehnten<sup>23</sup>. Er ist zu einem „*Meditationsbuch*“<sup>24</sup> gestaltet worden, dessen Text man auswendig lernte und immer wieder vor sich her aufsagte. Diese Gattung des Psalters, also die Buchgattung, läßt sich aus dem, was die Psalmenverkettung bewirkt, erschließen.<sup>25</sup> Stichwort- und Motivaufnahmen erzeugen eine Dynamik, die von einem Psalm zum anderen weiterleitet und den Psalter zu einem einzigen, durchlaufenden Text macht. Dieser Funktion dient auch die Technik, eventuell am Ende eines Psalmes den folgenden oder auch mehrere anzukündigen, die dann kompositionell aus ihm herauswachsen.<sup>26</sup> Über diese Einheitsstiftung hinaus leistet die Psalmenverkettung zweitens eine „Interpenetration der Aspekte“, die Lohfink folgendermaßen beschrieben hat:

Sie bewirkt in dem, der den Psalter als ganzen meditierend vor sich her murmelt, so etwas wie eine Aufsprengrung der Einzelaussage, wie ein schwebendes Verschwimmen der einzelnen Verstehensebenen. Man kann jeden dieser Psalmen bald sowohl auf dieser Ebene als auch auf jener lesen. Alles ist offen auf Durchblicke und weitergreifende Einsichten

<sup>23</sup> Zur Formulierung vgl. E. Zenger, „Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen,“ *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin* (Hg. v. K. Seybold – E. Zenger; HBS 1; Freiburg i. B.: Herder, 1994) 175-198, 175.

<sup>24</sup> N. Füglistner, „Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende,“ *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (FzB 60; Würzburg: Echter, 1988) 319-384. Er weist auch nach, daß der Psalter zur Zeit Jesu nicht das offizielle liturgische Gesangs- und Gebetsbuch der jüdischen Gemeinde im Tempel- und Synagogengottesdienst gewesen ist, sondern vor allem der persönlichen Frömmigkeit, Belehrung und Erbauung diente (329-352 und 380-384). Dazu wurde der Text auswendig rezipiert, das heißt „meditiert“, wie es das „Höre Israel“ schon für das deuteronomische Gesetz verlangte (Dtn 6,6f); vgl. auch Lohfink, „Psalmengebet,“ 4-6. Die redaktionsgeschichtlichen Argumente, die gegen den überlieferten Psalter als Sammlung der Psalmen für den Tempel- oder Synagogendienst sprechen, hat Zenger, „Psalmenforschung,“ 430-433, kurz zusammengestellt. Vgl. auch im Psalterprolog Ps 1,2 die programmatische Glücklichspreisung dessen, „den die Tora Jahwes mit Freude erfüllt, wenn er seine Tora *murmelt* / *rezipiert* bei Tag und bei Nacht.“ Zenger bezeichnet den protomasoretischen Psalter als „Weisheitsbuch“, der „seine Endgestalt im Milieu jener Weisheitsschule erhalten hat, die in gewisser Distanz zur Tempelaristokratie und deren hellenisierenden Tendenzen stand und die mit ihrer Verbindung von Tora-Weisheit (vgl. Ps 1 und Ps 147; 148), Eschatologie (vgl. besonders Ps 2 und Ps 149) und ‚Armenfrömmigkeit‘ (vgl. besonders Ps 146 und Ps 149) den Psalter als ein *Volksbuch* ausgestaltete und verbreitete, das als ‚konservative‘ Summe der Tradition gelernt und gelebt werden konnte.“ (a. a. O. 433).

<sup>25</sup> Vgl. Lohfink, „Psalter“.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 151f. Zenger, „Komposition Ps 145–150,“ 14-21.



hin. Aus der Fläche wird Raum. Das Verstehen kann sich in ihm hin und her bewegen. Dieser Bewußtseinsvorgang ist typisch für Meditation.<sup>27</sup>

Die Vernetzung von textlich nebeneinanderstehenden Psalmen kann schließlich sogar den Sinn verändern, ihnen etwa ein neues Subjekt – statt Israel zum Beispiel die Völker – unterlegen.

All diese „Leseanweisungen“ sind nicht nur allgemein für Gattung und Funktion des Psalters, sondern insbesondere auch für seine messianische relecture wesentlich.

## 2. Die Messianisierung des Psalters

Von seiner *Gesamtarchitektur* her,<sup>28</sup> wie sie die Rahmenpsalmen 1–2 und 146–150 verdeutlichen, ist der Psalter auf das Lob der universalen, in Schöpfung und Tora grundgelegten Königsherrschaft Gottes angelegt. Das Psalmenbuch will sie durch den davidisch-messianischen König, den er auf dem Zion eingesetzt hat (vgl. Ps 2), und durch sein messianisches Volk (vgl. Ps 149) inmitten der Völkerwelt endzeitlich verwirklichen. Diese messianische Perspektive ergibt sich vor allem aus den makrostrukturell gezielt eingebauten „Königpsalmen“ (A) und aus den „Davidpsalmen“ (B), die alle auch auf das Volk hin zu lesen sind (C). Ich skizziere die für unser Thema relevanten Phänomene auf der synchronen Ebene des vorgegebenen Psalters.<sup>29</sup>

(A) Die *Königpsalmen*<sup>30</sup> sind nicht zufällig oder willkürlich über den Psalter hin verteilt,<sup>31</sup> sondern wurden an kompositionellen Nahtstellen eingefügt.<sup>32</sup> Ich

---

27 Lohfink, „Psalter,“ 153f.

28 Zuletzt kurz zusammengefaßt in Zenger, „Kirchliches Psalmengebet,“ 25f.

29 Die Entstehung des Psalters wird heute vor allem nach drei Basismodellen erklärt: einem Redaktionsmodell, einem Kompositionsmodell und einem Sammlungsmodell. Alle drei werden in den Psalmenkommentaren von F.-L. Hossfeld – E. Zenger verwendet (s. dazu dies., „Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff,“ *BiblInterp* 4 [1996] 332-343, 338f). Ihnen zufolge ist das uns vorliegende Psalmenbuch „in mehreren Schüben entstanden, und zwar durch Aneinanderreihung von Teilsammlungen, die teilweise ihre je eigene Entstehungsgeschichte haben. Als Faustregel kann gelten: Die Abfolge der Teilsammlungen im jetzigen Psalmenbuch entspricht auch ihrem Alter.“ (E. Zenger, „Das Buch der Psalmen,“ *Einleitung in das Alte Testament* [E. Zenger u. a.; KStTh 1,1; Stuttgart: Kohlhammer, 2001], 320); F.-L. Hossfeld, „Die unterschiedlichen Profile,“ 71. Gegenüber diesem Additionsmodell von abgeschlossenen Teilsammlungen vertritt z. B. C. Rösel, *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89* (CThM 12; Stuttgart: Calwer, 1999) das Redaktionsmodell und rechnet mit mehreren Schichten.

30 S. dazu R. Couffignal, *Les psaumes royaux de la Bible* (CRB 54; Paris: Gabalda, 2003).

31 Die Rahmungs- bzw. Abschlußfunktion, die bestimmte Königpsalmen für Psalmgruppen bzw. Teilpsalter haben, hat schon C. Westermann, „Zur Sammlung des Psalters,“ *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* (TB 24; München: Kaiser, 1964) 336-343, im Ansatz beobachtet. Eigens thematisiert wurde sie dann besonders von G. H. Wil-

beschränke mich auf die wichtigsten Beobachtungen. Die Psalmen 2 und 72 umklammern das erste und zweite Psalmenbuch, die Psalmen 3–41 bzw. 42–72, Ps 89 beendet das dritte, die Psalmen 73–89. Jedes der drei durch doxologische Formeln abgetrennten Psalmenbücher wird also durch einen Königpsalm entweder eröffnet oder abgeschlossen. Wegen seiner motivlichen Verwandtschaft mit den Psalmen 72 und 89 dürfte übrigens auch Psalm 41 am Ende des ersten Psalmenbuchs als ein Königpsalm zu lesen und in diese königstheologischen Rahmungen einzubeziehen sein.<sup>33</sup> Obwohl die Psalmen 2, 72 und 89 nicht durch Überschriften als „Davidpsalmen“ ausgewiesen sind, interpretieren sie die zwei großen Davidpsalmensammlungen, vor bzw. nach denen sie stehen, durch das Thema des Davidbundes: durch seine Stiftung in Psalm 2, seine Vererbung in Psalm 72 und sein Versagen in Psalm 89. So sind die Psalmen 2–89 nun „als leid- und gleichwohl hoffnungsvolle Geschichte und Theologie des davidischen Königtums“<sup>34</sup> zu lesen.

Die beiden folgenden Psalmenbücher 90–106 und 107–145<sup>35</sup> haben gegenüber den drei vorausgehenden ein eigenständiges Profil.<sup>36</sup> Durch sie ist der Psalter nun „eine große geschichts- und schöpfungstheologische Komposition und als solche eine poetische Aneignung bzw. Aktualisierung von Tora und Prophe-

son, „The Use of Royal Psalms at the ‚Seams‘ of the Hebrew Psalter,“ *JSOT* 35 (1986) 85-94.

<sup>32</sup> Nach M. Millard, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994) 165-167, werden an diesen Positionen Tora- und Weisheitspsalmen wie Zions- und Königpsalmen editorisch bevorzugt eingesetzt. Im übrigen beschränkt sich Millard bei den Königpsalmen auf Einzelbeobachtungen.

<sup>33</sup> Zu den Bezügen von Psalm (1 und) 2 zu Psalm 41 und damit einer gewissen Rahmungsfunktion auch für das erste Psalmenbuch s. z. B. Millard, *Komposition*, 125f. Wie Ps 41 königstheologisch mit den Ps 72 und 89 verbunden ist, hat E. Zenger, „Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107–145“ *BN* 82 (1996) 97-116, 100 Anm. 12 gezeigt.

<sup>34</sup> F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB.AT 29; Würzburg: Echter, 1993) 51.

<sup>35</sup> Zu den geschichts- und schöpfungstheologischen Perspektiven und zur Pentateuchisierung des Psalters vor allem durch die beiden letzten Bücher des Psalters s. E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des vierten und fünften Psalmenbuchs (Ps 90–150)* (BBB 138; Berlin – Wien: Philo, 2004).

<sup>36</sup> E. Zenger, „Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs,“ *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für Ludwig Ehrlich* (Hg. v. M. Marcus u. a.; Freiburg i. B.: Herder, 1991) 236-254; ders., „Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps 90–106),“ N. Lohfink – E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBS 154; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1994), 151-178; ders., „Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs“, wo auch die Strukturvorschläge von G. H. Wilson, K. Koch und R. G. Kratz zum 5. Psalmenbuch vorgestellt und kritisch beurteilt werden.

tie.“<sup>37</sup> Doch erfüllen auch in den letzten beiden Psalmbüchern Königspsalmen, nämlich die Psalmen 101, 110 und 144, eröffnende oder abschließende Funktionen. Sie sind aber – im Unterschied zu den Psalmen 2, 72 und 89 – Davidpsalmen. Mit Ps 101 beginnt eine Art Davidpsalmengruppe 101–104.<sup>38</sup> Dabei ist es nach Ps 101,1 übrigens die erste Aufgabe des Herrschers David, Jahwe zu singen und zu spielen. Die Psalmen 110 und 144 stehen jeweils am Ende der kleinen Davidpsalter 108–110 bzw. 138–144.<sup>39</sup>

Es dürfte also ein Kompositionsschema vorliegen, wenn alle Davidpsalter von einem Königpsalm entweder eingeleitet werden – die Psalmen 3–41 durch Psalm 2 und 101–104 durch 101 – oder in einen Königpsalm münden – die Psalmen 51–71 in Psalm 72, 108–110 in 110, 138–145 in 144 (gefolgt von Psalm 145 über JHWH als Weltenkönig).<sup>40</sup>

Die Königspsalmen sind somit an Schlüsselpositionen des Psalters, ganzer Teilsalter wie einzelner Kleinsalter eingefügt. Ihr unterschiedlicher Einsatz ist wahrscheinlich diachron zu erklären, ihre Gesamthermeneutik des Psalters dürfte erst sukzessiv aufgebaut worden sein. Jedenfalls werden von diesen Schaltstellen aus die Sinndimensionen der Einzeltexte durch kompositionelle Zuordnungen semantisch verändert. Das hat eine wichtige Konsequenz: Weil die Königspsalmen in der königlosen Exils- und Nachexilszeit kaum anders als messianisch verstanden werden konnten, müssen auch die von ihnen umschlossenen

<sup>37</sup> Zenger, „Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie“, 130. Zu diesen Perspektiven s. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters*.

<sup>38</sup> Zenger, „Israel und Kirche“, 243f.

<sup>39</sup> Nach Zenger, „Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs“, 107f und 110–112, Schema 114, entsprechen sie innerhalb des fünften Psalmenbuchs einander strukturell und bilden innerhalb des 5. Psalmenbuchs einen Rahmen. Dieser Strukturanalyse hat U. Dahmen, „‘Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, vom Anfang bis ans Ende der Zeiten‘ (Ps 106,48). Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte des Psalters im vierten und fünften Psalmenbuch“, *BZ* 49 (2005) 1–25, vor allem aufgrund der Doxologie in Ps 106,48 widersprochen. In seinem redaktionsgeschichtlichen und kompositionskritischen Entwurf findet der Davidpsalter der Ps 138–145 innerhalb der Großkomposition Ps 90–145 sein strukturelles Gegenstück in der David-Kleingruppe Ps 101–103. Die Komposition Ps 101–145 ist gleichmäßig konzentrisch strukturiert, mit dem Torapsalm 119 in der Mitte. Er ist von der Exodus-Sammlung Ps 105–118\* einerseits und dem Wallfahrts- bzw. Zionspsalter 120–134 andererseits als innerem Rahmen flankiert, die durch die Überleitungspsalmen 104 und 137 mit den Davidpsalmengruppen verknüpft werden, die den äußeren Rahmen bilden.

<sup>40</sup> Psalm 45, in dem Motive des menschlichen und göttlichen Königtums zusammenfließen, will als erste Gottesantwort auf die in der Klagekomposition 42–44 entfaltete Notsituation des Gottesvolkes und als hermeneutischer Schlüssel zu der in den Psalmen 46–48 skizzierten Zionstheologie gelesen werden – vgl. Zenger, „Korachpsalmen“, 185. Zu den königstheologisch geprägten Psalmen 122, 127 und 132, die in der Mitte der drei Fünfergruppen von Psalmen stehen, in die der Wallfahrtspsalter 120–134 gegliedert ist, s. Zenger, „Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs“, 109.

Psalmsammlungen bzw. die Psalmenkompositionen, zu denen sie gehören, von der messianischen Erwartung her neu gelesen werden.<sup>41</sup>

Erich Zenger spricht deshalb bei der Psalmkomposition 2–89 von einem „messianischen Psalter“, den er folgendermaßen charakterisiert<sup>42</sup>:

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

Die Königspsalmen sind teilweise mit Psalmen über das Königtum JHWHs zusammengestellt. Das zeigt sich beispielsweise in der Psalmgruppe 18–21, in der die Königspsalmen 18 und 20–21 den Psalm 19 über JHWH als Weltenkönig rahmen.<sup>43</sup> Der Königpsalm 101 blickt auf die vorausgehenden JHWH-Königspsalmen 93-100 zurück. Das fünfte Psalmenbuch wird von Psalmen 144 und 145, einem Königs- und einem JHWH-Königpsalm, abgeschlossen. Ihre

<sup>41</sup> In Psalm 45, der das Hochzeitsfest des Königs feiert, hat dessen Deutung als Messias auch Auswirkungen auf das Verständnis der Frau, die in der zweiten Hälfte Psalmes besungen wird. Sie wird zur Repräsentantin Israels, das nun dem messianischen König angetraut wird. Auf dem Hintergrund der Vorstellung von der ehelichen Verbindung zwischen JHWH und Israel rückt der messianische Heilskönig dann stellvertretend in die Rolle Gottes ein, der sich mit seinem Volk vermählt. So erscheint der Messias in Psalm 45 sogar in Stellvertretung JHWHs als Gemahl des endzeitlichen Gottesvolkes. Psalm 45 bezeugt damit eine besondere Form der engen Verbindung von „Christologie“ und „Ekklesiologie“, wie sie sich aus der messianischen relecture der Psalmen ergibt.

<sup>42</sup> „Zion als Mutter der Völker in Psalm 87,“ Lohfink – Zenger, *Gott Israels*, 117-150, 149.

<sup>43</sup> Falls die drei Königspsalmen durch literarkritisch nachweisbare Einfügungen redaktionell bewußt zu einer „Aussageeinheit“ zusammengebunden worden sind und ursprünglich das Zentrum der Teilsammlung Ps 15–24\* gebildet haben – so F.-L. Hossfeld – E. Zenger, „Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs? Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24,“ *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. v. G. Braulik – W. Groß – S. McEvenue; Freiburg i. B.: Herder, 1993) 166-182, 169-177 –, hätten wir damit ein frühes Zeugnis nicht nur eines strukturell intendierten Einsatzes, sondern auch ein Beispiel der Psalmenverkettung von gebündelten Königspsalmen.

Verbindung entspricht dem programmatischen Eröffnungspsalme 2, der beide Königstheologien vereint. In der Gesamtperspektive des Psalters gesehen steigert sich außerdem das „messianische‘ Konzept“ der ersten drei Psalmenbücher mit seiner „Dialektik von Restauration und Utopie“ zum „theokratischen Konzept“ der beiden letzten Psalmenbücher, gipfelt also im Weltkönigtum Jahwes.<sup>44</sup>

Die messianische *relecture* der Königspsalmen und damit auch aller Psalmen in ihrem Spannungsfeld *überschneidet sich teilweise mit zwei anderen Neuinterpretationen*, die ich bisher weitgehend ausgeblendet habe und im Folgenden vorstellen möchte: mit der „Davidisierung“ und der „Demokratisierung“ des „Ich“ der Psalmen, vor allem des „Ich“ eines Königs bzw. Davids. Beide Sinngebungen, die „*historisierende*“ und die „*kollektivierende*“ *Psalmendeutung*, sind zum Teil das Ergebnis redaktioneller Tätigkeit, können aber auch aus einem inneralttestamentlichen Neuverständnis entstehen, das nicht notwendig Textänderungen wie Überschriften oder Einfügungen und Zusätze verursacht hat. In beiden Fällen erhalten die Psalmen einen neuen Literalsinn.<sup>45</sup>

(B) Die jüdische wie die christliche vorkritische Exegese sah David als Verfasser der Psalmen an.<sup>46</sup> David, ihr Sänger und Dichter, war Prophet und Typos Christi, er war auch der David der Liturgie. Diese naiv-geschichtliche Deutung hat sich in der historisch-kritischen Psalmenforschung als unhaltbar erwiesen. Der eigentliche Wert der *Davidisierung* aber, ihre tief im Alten Testament verwurzelte historisierende Hermeneutik, ist erst in der jüngsten Zeit erkannt worden.<sup>47</sup> David gilt der Exegese heute als die kanonische „Integrationsfigur“ des Psalters und als „Chiffre-Begriff“, der vor allem auf Israel deutet.<sup>48</sup> Zu dieser

<sup>44</sup> Zenger, „Weltenkönigtum.“ 151. Zu diesen Kompositionsstrukturen s. nun umfassend M. Leuenberger, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter* (AThANT 83; Zürich: Theologischer Verlag, 2004).

<sup>45</sup> Zu Wesen und Wert solcher Neuinterpretationen s. z. B. J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (SBS 18; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 21967) 9-39.

<sup>46</sup> Zum Davidbild des Psalters s. vor allem J. Luyten, „David and the Psalms,“ *QLP* 71 (1990) 207-226; E. Ballhorn, „Um deines Knechtes David willen‘ (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter,“ *BN* 76 (1995) 16-31. Jean-Marie Auwers, „Le David des psaumes et les psaumes de David,“ *Figures de David à travers la Bible* (Ed. L. Derousseaux – J. Vermeulen; LeDiv 177; Paris: Cerf, 1999) 187-224.

<sup>47</sup> S. dazu M. Kleer, „*Der liebevolle Sänger der Psalmen Israels.*“ *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108; Bodenheim: Philo, 1996).

<sup>48</sup> „Das gilt einerseits lokal und sozial: für ein Israel, das – im Duktus der biblischen Geschichtsdarstellung – noch nicht in Nord- und Südreich, geschweige denn in verschiedene Diasporagruppen aufgespalten ist. Das hat andererseits aber auch eine Bedeutung in Bezug auf den Tempel: ... Der Gottesdienst ohne Tempel gibt das Vorbild ab für die Wendung zu Gott in der Situation, in der der Tempel zwar als Zentralheiligtum anerkannt ist, aber faktisch unerreichbar ist. Diese situative Analogie eröffnet dem Beter, der sich mit David identifiziert, aber nicht einfach nur die Möglichkeit der gegenwärtigen Begegnung

Trägergestalt der Psalmen wurde David in einem mehrstufigen inneralttestamentlichen Prozeß. Sein wichtigster Ort ist neben dem Chronistische Geschichtswerk<sup>49</sup> der Psalter<sup>50</sup>. Das kanonisierende Nachwort des Septuaginta-Psalters, nämlich der frühjüdische Ps 151, erweist David als Psalmendichter und -sänger und rückt ihn durch die Überschrift sogar in die Reihe der „Schriftpropheten“.<sup>51</sup>

Im masoretischen Psalter wird David 86mal genannt: 73mal in Psalmüberschriften, einmal in der Unterschrift 72,20 und 12mal innerhalb des Textes von sechs Psalmen<sup>52</sup>. Dazu kommt eine „davidische *relecture*“ einzelner Psalmen ohne ausdrückliche Erwähnung Davids.<sup>53</sup> Ich bespreche nur die Psalmüberschriften und die eine Unterschrift, weil sie hermeneutisch besonders relevant

mit Gott außerhalb des Tempels, sondern zugleich die Hoffnung auf eine künftige Begegnung mit Gott im Tempel.“ Millard („Komposition“, 231).

49 Nach der Chronik stammen die Psalmen der levitischen Sängergilden von dem Tempelpersonal, das David eingesetzt hat (1 Chr 15,17.19; 16, 41-42; 25,4-6). In einer „Momentaufnahme“ der chronistischen David-Renaissance heißt es in 1 Chr 16,7: Nach der Übertragung der Lade „... ließ David Asaf und seine Amtsbrüder zum erstenmal diesen Lobpreis zur Ehre Jahwes vortragen“. Und dann folgt eine kunstvoll arrangierte Textcollage aus den Ps 105,1-15; 96,1-13a; 106,1.47-48. Sie bildet eine ausgezeichnete Systematik wichtiger Aspekte der Theologie der Chronikbücher und ist nach Vergangenheit (Geschichtsrückblick des Psalm 105), Gegenwart (Jahwepreis aus Psalm 96) und Zukunft des Gottesvolkes (Bitte des Psalm 106 um Befreiung von den Feinden) konsequent komponiert. Asaf tritt also als Sänger von „Davidpsalmen“ auf (vgl. 2 Chr 29,30), die David zwar veranlaßt, nach der Chronik aber nicht gedichtet hat. Diese zitierten Psalmen tragen im Psalter weder eine Davidüberschrift noch sonst einen Autorenvermerk.

50 J.-M. Auwers, *La composition littéraire du psautier. Un état de la question* (CRB 46; Paris: Gabalda, 2000) 135-159.

51 Vgl. Erich Zenger, „David as Musician and Poet: Plotted and Painted,“ *Biblical Studies / Cultural Studies* (Ed. by J. C. Exum – S. D. Moore; JSOT.S 266; Sheffield: Academic Press, 1998) 263-298. Ferner Kleer, „*Der liebliche Sänger*“, 204-281.

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

53 Ps 4,3; 23,4; 31,21-22; 51,16; 52,3; 54,5; 56,4.8; 59,16; 63,12.

sind und von einer Endtextexegese der Psalmen interpretatorisch ausgewertet werden müssen.<sup>54</sup>

Fast die Hälfte aller Psalmen des hebräischen Psalters sind durch die Überschrift *l'dāwid* „Davidpsalmen“.<sup>55</sup> Sie steht auch dort, wo wie in Psalm 60 ein Kollektiv spricht. Mit dieser mehrdeutigen Formel können mindestens zwei Aussageintentionen verbunden sein. Juden- und Christentum haben *l'dāwid* gewöhnlich als *Verfasserangabe* gesehen: Der Psalm galt als von David gedichtet. Das legen auch die biographischen Angaben in den Überschriften und die Unterschrift Ps 72,20 nahe. Der „David“ dieser Überschriften ist ein „paradigmatischer ‚Vorbeter‘“ und eine „Identifikationsfigur“.<sup>56</sup> Die Unterschrift im Kolophon Ps 72,20 „Ende der Gebete Davids, des Sohnes Isais“ dehnt die Davidisierung auf die Psalmen 2 bis 72 aus. Sie deutet somit auch die vorausgehenden Korach- und Asafpsalmen des zweiten Psalmenbuchs (Psalmen 42–49 und Psalm 50) als „Gebete Davids“. Die weitere Psalmenredaktion hat David trotz aller anderen Autorennotizen in den Überschriften dem ganzen Psalter zugeordnet. Das heißt allerdings keineswegs, daß David alle Psalmen selbst gedichtet hat. Denn das „*lamed auctoris*“ ist weder philologisch noch sachlich die einzige Möglichkeit, *l'dāwid* zu verstehen. In der Überschrift von Ps 72,1 steht der Vermerk *lišlōmōh*, was nur heißen kann „für Salomo“, weil der Psalm nämlich nach der Unterschrift in Vers 20 eines der „Gebete Davids“ ist. David hat diesen Psalm also für die Inthronisation seines Sohnes gedichtet. Die Präposition *l'* bezeichnet hier die *Finalität* bzw. den Zweck des Psalms.

Zumindest seit persischer Zeit ist dieser „David“ des Psalters nicht mehr der historische König, sondern (jedenfalls einschlußweise) bereits das Urbild des für die Zukunft erwarteten „Gesalbten“, des Messias. Die Septuaginta hat in den Überschriften und darüber hinaus das Bild von David als Psalmbeter ausgebaut und dadurch diese messianische Erwartung noch verstärkt.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> „Die Überschriften sind in der Regel nicht nur Reflex des Kompositionsprozesses der Teilsammlungen des Psalmenbuchs ..., sondern geben oft auch wichtige Hinweise zur Interpretation des jeweiligen Einzelsalms im Kontext seiner von der Redaktion als solche intendierten ‚Nachbarpsalmen‘“ (Zenger, „Zion“, 128).

<sup>55</sup> S. dazu Kleer, „*Der liebliche Sänger*“, 78-127.

<sup>56</sup> Zenger, „Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?“, *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Füglistner zum 60. Geburtstag* (Hg. v. F. V. Reiterer; Würzburg: Echter, 1991) 397-413, 407. „Daß dabei nicht eine triumphalistische Davidfigur, sondern David als der Leidende und Büßende, aber auch als der die Tora liebende Knecht JHWHs zur messianischen Hoffnungsgestalt geworden ist, macht diese Überschriften auch für eine kanonische Auslegung der Psalmen im Horizont des Neuen Testaments kostbar.“ (a. a. O. 408).

<sup>57</sup> M. Rösel, „Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalter“, *Der Septuaginta-Psalter: sprachliche und theologische Aspekte* (Hg. v. E. Zenger; HBS 32; Freiburg i. B.: Herder, 2001) 125-148, 143. Der Septuaginta-Psalter, der wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts in Palästina übersetzt worden ist, hat in die Psalmen

(C) In den Psalmen Israels spricht nicht nur ein „Ich“, sondern auch ein „Wir“ der Gemeinde bzw. des Volkes. Die Subjekte können von vornherein innerhalb eines Psalmes wechseln. Außerdem können ursprünglich individuelle Psalmen, Klage- und Danklieder kollektivierend uminterpretiert werden.<sup>58</sup> Die Psalmen konstituierten dann vor allem in Krisen der kollektiven Identität ein normatives und formatives Selbstbildnis Israels.<sup>59</sup> Eine *kollektivierende Neudeutung der Königs- und Davidpsalmen* „demokratisierte“ auch die königlichen Prädikate und machte dadurch ganz Israel zum „gesalbten“, messianischen Volk und zum Wegbereiter der universalen Gottesherrschaft.<sup>60</sup> Vor einem solchen kollektiv-messianischen Hintergrund signalisiert dann schon die Überschriftsformel „für David“, „daß Israel in und mit diesen Psalmen seine ‚davidisch-messianische‘ Würde bzw. Sendung einüben und realisieren“ kann.<sup>61</sup>

Fassen wir zusammen. Auf der Ebene des Gesamtpsalters ist der „Beter“ der Psalmen durch die beschriebene mehrfache *relecture* semantisch eingeschränkt.

---

noch verschiedene messianische Vorstellungen eingetragen und teilt die eschatologische Erwartung zeitgenössischer jüdischer Schriften (J. Schaper, „Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie,“ *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* [Hg. v. M. Hengel – A. M. Schenemmer; WUNT 72; Tübingen 1994] 38-61, 58-61). Das ist vor allem für den neutestamentlichen und liturgischen Gebrauch des griechischen Psalters wichtig, obwohl damals natürlich auch der „David“ der hebräischen Psalmen inneralttestamentlich schon auf den Messias hin verstanden wurde.

58 J. Scharbert, „Das ‚Wir‘ in den Psalmen auf dem Hintergrund altorientalischen Betens,“ *Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß* (Hg. v. E. Haag – F.-L. Hossfeld; SBB 13; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 21987) 297-324. „In dem ‚Wir‘ ist bald das Volk Israel in seinen vielen Generationen, bald die versammelte Kultgemeinde oder die Gruppe von Verwandten und Freunden, die einen der ihnen zum Dankopfer geleitet, dann wieder das dem König untergebene Volk oder die Gola im Exil zu sehen. Manchmal sind es die Zuhörer eines Weisheitslehrers oder eines lehrenden Priesters, selten die sündige Menschheit, bei einer Wallfahrt auch die die Wallfahrer begrüßenden oder verabschiedenden Kultdiener. Auffallend ist das seltene Sündenbekenntnis.“ (308).

59 Hossfeld – Zenger, „Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24,“ 167.

60 S. dazu J. Becker, „Die kollektive Deutung der Königpsalmen,“ *ThPh* 52 (1977) 561-578, der die kollektivierende Neudeutung von Königstexten, besonders der Königpsalmen, und ihren messianologischen Ort neben der restaurativen Königserwartung als Folge der theokratischen Strömung herausgearbeitet hat. Die Horizonterweiterung bzw. Übertragung der Davidverheißung auf das Volk Israel in den Psalmen ist besonders für die exilisch-nachexilische Literatur und ihre Davidstheologie kennzeichnend. Vor allem Deuterosejasja überträgt in der Exilszeit ausdrücklich königliche Züge auf Israel bzw. die Verbanneten. Das geschieht – zumindest im Gesamtgefüge von Jes 40–55 – in den Texten über den „Knecht Jahwes“. Nach Jes 55,3-5 gehen auch „die Hulderweise an David“, also die davidischen Bundeszusagen (2 Sam 7,15-16), auf das Volk über. Es rückt in die Stellung Davids und in seine Zeugenaufgabe gegenüber den Völkern ein.

61 F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen*, 16.



Norbert Lohfink hat das im Blick auf eine kanonische Schriftauslegung ausgezeichnet resümiert<sup>62</sup>:

Auch bei ursprünglichem kultischen Gebrauch waren die Psalmen schon „Formulare“. Verschiedene Beter konnten sie beten. Die Referenz der Worte änderte sich je nach dem Beter. Im Psalter als ganzem wird offenbar selbst beim Wortlaut individueller Psalmen die Individualität des betenden Ich auf Israel hin eingeschränkt. Der Beter ist David, doch dessen Rolle ist seit Deuterocesaja auf ganz Israel in seinem Verhältnis zu den Völkern übergegangen. Das gilt noch einmal besonders, wo die Überschrift einen Psalm David zuordnet – doch nicht nur dort. Das betende Israel kann natürlich in jeder betenden Versammlung und in jedem einzelnen Israeliten verdichtet da sein, erst recht im kommenden „messianischen“ David. Betet ganz Israel, dann sind die Feinde die Völker, die Israel bedrängen. Betet eine Größe innerhalb Israels, gewissermaßen das „wahre Israel“, dann kann auch der andere Teil Israels in die Feindposition einrücken – etwa die in Israel herrschenden Gruppen, die die „Anawim“ [die Armen] unterdrücken. Da auch das Theologumenon der endzeitlichen Völkerwallfahrt bereitliegt, ist selbst ein völliger Tausch der Positionen zwischen dem offiziellen Israel und den Völkern in Reichweite. Menschen aus den Völkern könnten in die Beterposition mit eintreten, und was Israel war, könnte immer mehr in die Feindposition geraten. Für alle diese Wandlungen steht das Aussagegefüge eines Psalms parat.

Diese *Mehrdimensionalität alttestamentlicher Psalmen* verlangt vom Exegeten: Der alttestamentliche Textsinn darf nicht auf den ursprünglichen Sinn des ältesten erschließbaren Textstadiums beschränkt werden. Die neutestamentliche christologische Neuaufnahme zum Beispiel muß die Vielfalt der schon im Alten Testament evozierten Zusammenhänge berücksichtigen. Für eine kanonische Psalmenauslegung sind der ihr vorgegebene Text ja alle „kanonischen Schriften“ als ein *einzig*er Text.

### 3. Kanonische und patristische Psalmenauslegung

Moderne „Endtextexegese“ achtet im Psalter – wie eben skizziert – methodisch reflex erstens auf die *iuxtapositio* und auf die redaktionell intendierte *concatenatio*, zweitens auf die hermeneutisch gemeinten Psalmenüberschriften, vor allem auf die „Verfasserzuweisungen“ und dabei die „Davidisierung“, die drittens zwischen dem „König“ und dem Volk Gottes oszilliert und alles in messianisches Licht taucht.<sup>63</sup> „Kanonische Exegese“ interpretiert über den Rahmen des Psalters hinaus viertens auch die gesamtbiblisch-intertextuellen Bezüge, natür-

<sup>62</sup> N. Lohfink, „Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6,“ *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1993) 263-293, 280.

<sup>63</sup> Der alttestamentliche Messianismus gewinnt dadurch für die Hermeneutik des Neuen Testaments eine Relevanz, die über die traditionsgeschichtlichen Beobachtungen hinausgeht, wie sie zum Beispiel H. Gese, „Alttestamentliche Hermeneutik und christliche Theologie,“ *Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung* (Hg. v. E. Jünger; ZThK.B 9; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) 65-81, zusammenfassend beschrieben hat.

lich im Rahmen des jeweiligen Textrepertoires eines Psalmes. Alle diese Prinzipien sind auch der patristischen Psalmenexegese nicht fremd.<sup>64</sup> Erich Zenger und Frank-Lothar Hossfeld erachten es auch für einen „theologisch engagierten und hermeneutisch reflektierten Psalmenkommentar“ als unerlässlich, in „Konsequenz der historisch-kritischen Kommentierung“ wie auch der „Auslegung im Horizont des biblischen Gesamtkanons“ die „Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte“ der Psalmen zu berücksichtigen.<sup>65</sup> Dieses Programm bestätigt, wie wichtig der Bibelwissenschaft heute das altkirchliche Verständnis und auch der weite Fragenkreis des deutungsgeschichtlichen Hintergrundes der liturgischen Psalmenverwendung geworden sind. Die folgenden zwei Beispiele möchten – ohne die Eigenständigkeit des theologischen Profils und des methodischen Ansatzes, aber auch ihre historische Bedingtheit in Frage zu stellen – einige entscheidende hermeneutische Gemeinsamkeiten patristischer und moderner Psalmenexegese illustrieren. Ich wähle dafür (A) die Hippolyt zugeschriebene, älteste christliche Psalmenhomilie und (B) die Psalmenhomilien des Asterius.

(A) Hippolyts „Homilie“ Εἰς τοὺς Ψαλμούς (HomPs) ist die älteste bisher bekannte systematische Reflexion über den Psalter. Harald Buchinger hat diese Psalmenerklärung Hippolyts, eingebettet in ihren patristischen Kontext, ins Deutsche übersetzt und umfassend analysiert.<sup>66</sup> Sie bildet einen der frühesten sicheren Belege für die Verwendung des Psalters im christlichen Gottesdienst und enthält den ersten eindeutigen Hinweis auf die Lesung (!) von Psalmen. Der Text wurde zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Rom verfaßt und ist nur mehr zum Teil erhalten. Er wurde in griechischen Psalmenkatenen überliefert. Vom 4. Jahrhundert an hat er eine breite Wirkungsgeschichte. Die Psalmenhomilie Hippolyts bildet trotz des ursprünglich mündlichen Vortrags und der fragmentarischen Überlieferung formal wie theologisch eine relativ geschlossene „Abhand-

---

<sup>64</sup> Das klassische Werk zur Psalmenexegese der Kirchenväter ist M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier (IIIe – Ve siècles)*. Vol. I: *Les travaux des pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan*. Vol. II: *Exégèse prosopologique et théologie* (OCA 219 und 220; Rom: Pont. Inst. Studiorum Orientalium, 1982 und 1985). Die „Christologisierung von unten“ wurde inzwischen in den Horizont der „prosopologischen Exegese“ gestellt: Rondeau sieht mit Hilarius von Poitiers in der Frage, „im Namen welcher Person oder auf welche Person hin (ex cuius persona, uel in quem) verstanden werden muß, was gesagt ist“, den Schlüssel patristischer Psalmenauslegung (ebd. II, 7). Allerdings finden sich unter den Autoren dieses prosopologischen Auslegungsverfahrens weder Hippolyt noch Asterius, deren exegetische Grundsätze ich im Folgenden kurz vorstelle.

<sup>65</sup> Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 24.

<sup>66</sup> H. Buchinger, „Die älteste christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt,“ *TThZ* 104 (1995) 125-144.272-298. Die Hippolyt-Zitate sind der Übersetzung von Buchinger entnommen.

lung“ über das gesamte Psalmenbuch und über die Psalmen 1–2.<sup>67</sup> Sie möchte zwar ausdrücklich die geistgewirkte Entstehung und Bedeutung des ganzen Psalters, besonders der Überschriften, aufweisen. Das eigentliche Thema dieses „Traktats“ aber sind „die Psalmenüberschriften und ihre Funktion im inspirierten Psalter“.<sup>68</sup>

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

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

Die Psalmen 1 und 2 wurden also der numerischen Reihenfolge nach verlesen und ausgelegt. Hippolyt sieht die Psalmen 1 und 2 nicht wie zahlreiche jüdische und christliche Quellen als einen einzigen Text an,<sup>69</sup> sondern redet von „zwei Psalmen“ (HomPs 18) bzw. vom „ersten“ und „zweiten“ Psalm (HomPs 19). Außerdem werden diese beiden Psalmen „überhaupt nicht weiter inhaltlich ausgelegt, sondern erklärtermaßen nur unter Rücksicht auf ihre kanonische Stellung und den Umstand, daß sie keine Überschrift tragen, behandelt.“

Bei den *Psalmenüberschriften* diskutiert Hippolyt zuerst das Problem der verschiedenen „Verfassernamen“, ehe er ihre weiteren Angaben auswertet. Die Psalmtitle, die selbstverständlich zum inspirierten Text gehören, erschließen nicht nur die geistgewirkte Entstehung des Psalters; sie sind auch ein inhaltlich-hermeneutischer Schlüssel zu seinem Verständnis.

Durchaus im Sinn der Psalterredaktion sagt Hippolyt:

Im Ganzen werden nun 150 Psalmen überliefert. Manche meinen also – sie lesen nicht gründlich –, daß diese alle vom seligen David seien. Das wird nicht angezeigt. Alle werden zwar auf David zurückgeführt, in den Überschriften aber wird aufgewiesen, welcher Psalm von wem ist ... wenn sie [die Überschrift] spricht „Von David“, war David es selbst, der (den Psalm) sagte; wenn sie aber sagt „Für David“, wird er von einem andern auf David hin gesprochen. Es sind nun im Ganzen 150, davon sind 72 für David, 9 von David, 12 für Asaf, 12 für die Söhne Korachs, 1 für Jedutun, 1 für Etan, 1 für Salomo, 2 für Haggai und Sacharja, 39 ohne Überschrift und 1 von Mose, zusammen 150. Man muß also das Mysterium betrachten, mit welcher Begründung (der Psalter) auf David zurückgeführt wird, obwohl da verschiedene Sänger waren und nicht alle Psalmen von David sind. Und das werden wir nicht übergehen. Deswegen wurde (der Psalter so) überschrie-

---

<sup>67</sup> M.-J. Rondeau, „Les polémiques d’Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le psautier,“ *RHR* 171 (1967) 1-51, 15, bemerkt deshalb: „notre homélie est justement un prologue à une exégèse des psaumes“, und bezeichnet sie zugleich als „le premier ‚Prologue au Psautier‘ connu“.

<sup>68</sup> Vgl. dazu das zweite Buch von Gregor von Nyssa, „Über die Titel der Psalmen“.

<sup>69</sup> Vgl. dazu E. Zenger, „Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs,“ *Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen. Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann* (Hg. v. A. Angenendt – H. Vorgrimmler; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1993) 29-47, besonders 39-43.

ben, weil jener (David) verursachte daß (der Psalter) existiert. Er (David) hat ja die Sänger ausgewählt. Da er also die Ursache war, wurde er dieser Ehre gewürdigt, daß alles, was die Sänger sprachen, David zugerechnet wurde. (HomPs 6-7).<sup>70</sup>

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

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

Das zitierte Jesus-Wort (Mt 11,25-26) könnte Hippolyt zur anschließenden Erklärung der Überschrift von Psalm 8 geleitet haben. Sie ist für die Verständnisweise und Theologie der Psalmen besonders interessant. Denn bei dieser Gelegenheit formuliert Hippolyt sein hermeneutisches Grundprinzip, das er anschließend – wie eben zuvor bei Psalm 9 – anwendet: Psalmtitel und Psalm interpretieren sich wechselseitig. Allerdings begnügt sich Hippolyt selten mit dieser engen Intertextualität, sondern zieht für seine Argumentation – oft durch Stichwortassoziationen ausgelöst – Altes wie Neues Testament heran. Ferner entwickelt er eine trinitarische Theologie der Prophetie: David spricht im Psalter zu Gott im selben und über den selben Geist Christi, der die Propheten erfüllt; zugleich greift Christus den Sinn der Psalmen auf und vertieft ihn. Damit ist auch die *Einheit der kanonischen Schrift* theologisch begründet:

... der Titel [Ps 8,1] bringt den Psalm zum Vorschein und der Psalm die (Geistes-)Kraft der auslegenden Worte. Es heißt nämlich gleich danach „Aus dem Mund von Unkundigen und Säuglingen hast du dir Lob bereitet“ [Ps 8,3]. Christus aber sagt, „daß du (es) unkundigen“ Säuglingen „geoffenbart hast“ [Mt 11,25par]. (Damit) sagt (bzw. meint) er: den Propheten, die, teilhabend am Heiligen Geist, gleichsam unkundig und weit vom Bösen entfernt, das gute Lehramt der Gnade aufgebaut haben. Über sie wiederum psallierte auf gehörige Weise David. (HomPs 12).

David gilt für Hippolyt – wie schon der aus HomPs 6-7 zitierte Text erkennen ließ – trotz der anders lautenden Verfasserangaben als „Urheber“ (vgl. HomPs 7) des Psalters. Das Davidsbild und die geistgewirkte Entstehung des Psalters knüpfen an das Chronistische Geschichtswerk, vor allem an 1 Chr 16, einen Schlüsseltext alttestamentlicher Davidisierung, und an 1 Chr 25 an. In diesem

---

<sup>70</sup> Der babylonische Talmud (BabaBatra 14b.15a) läßt David nicht nur – neben zehn anderen Verfassern – als Psalmenautor, sondern auch als Herausgeber des Psalters erscheinen.

Zusammenhang deutet Hippolyt die Zahl von je 72 Sängern, die David, „der Anführer der Anführer der Sänger“ (HomPs 4), jedem der vier Chorleiter zuteilte, als Gegenstück zu den 72 Völkern der Menschheit – eine heilsökonomische Symbolik „als Prophetie dafür, daß in den letzten Zeiten jede Zunge Gott verherrlichen würde“ (HomPs 3).

Wie die davidisch-messianische, so ermöglichte auch die davidisch-prophetische Dimension der Psalmen, deren alttestamentliche Wurzeln ich bewußt nicht verfolgt habe,<sup>71</sup> ihre christologische und ekklesiologische Aktualisierung.

Zusammenfassend: Hippolyts Psalmenhomilie bezeugt

mehrere fundamentale Auffassungen über den Psalter, die übrigens die alte Kirche mit dem zeitgenössischen Judentum teilt: die ‚Totaldavidisierung‘, das grundsätzlich doxologische Verständnis der Psalmodie, die Bedeutung des Psalters als Aktualisierung der übrigen Schrift. Theologische Grundlage dafür ist die Überzeugung von seiner (geistgewirkten) prophetischen und messianischen Dimension. Diese Überzeugung, in Verbindung mit der selbstverständlichen Auffassung von der Einheit der Schrift, ermöglicht christlicherseits auch die christologische und ekklesiologische Aktualisierung der Psalmen, die ihrerseits auf die (frühere und spätere) Heilsgeschichte bezogen sind. Dabei geht es freilich nicht um willkürliche Typologien und Allegorien. Der Psalter ist vielmehr das Sakrament (*μυστήριον*) der *einen* Heilswirklichkeit, die die ganze Heilsgeschichte und den Heilsweg des einzelnen umfaßt: im Psalter ‚singt David über das schöne Lehrhaus der Gnade‘ (vgl. HomPs 12).<sup>72</sup>

(B) *Asterius*<sup>73</sup> ist zwar „kein Exeget vom Rang des Origenes oder Diodor“, nimmt aber durchaus „eine exzeptionelle theologische Stellung im Rahmen der antiken Psalmenexegese“ ein und gilt als „der Rhetor unter den Psalmexegeten“<sup>74</sup>. Seine exegetischen Grundsätze hat Wolfram Kinzig vor kurzem systema-

---

<sup>71</sup> Zur „Prophetisierung der Psalmen“ vgl. Füglistler, „Verwendung,“ 365-368, zur Chronik 366.

<sup>72</sup> Buchinger, „Psalmenhomilie,“ 298.

<sup>73</sup> Die Identität des Verfassers der Psalmenhomilien ist heute diskutiert. Seit *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt. Accedunt aliquot homiliae anonymae* (Hg. v. M. Richard; SO.S 16; Oslo: Brøgger, 1956) wurden sie dem Arianer Asterius, genannt der Sophist, identisch mit Asterius aus Skythopolis, einem Schüler des Lukian von Antiochien, zugeschrieben, der sie zwischen 337 und 341 verfaßt habe; s. dazu H. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* (TThSt 19; Trier: Paulinus-Verl., 1967) 2-10. Dagegen vertritt W. Kinzig, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms* (FKDG 47; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) die These, ihr gleichnamiger nichtarianischer Autor habe im späten 4. oder frühen 5. Jahrhundert im syrischen Antiochien gelebt. Die exegetischen Grundsätze hat W. Kinzig, „Bemerkungen zur Psalmenexegese des Asterius,“ *Christliche Exegese zwischen Nizaea und Chalcedon* (Hg. v. J. van Oort – U. Wickert; Kampen: Kok Pharos, 1992) 104-131, systematisiert.

<sup>74</sup> Kinzig, „Psalmenexegese des Asterius,“ 130.

tisiert.<sup>75</sup> Die *drei Schlüssel*, die Asterius den Zugang zum Verständnis eines Psalmes eröffnen, stimmen ziemlich genau mit den dargestellten Kriterien der gegenwärtigen Endtextexege (Anordnung der Psalmen, Davidisierung samt Messianisierung) und der kanonischen, also gesamtbiblischen, Auslegung überein.

*Erstens* führt Asterius immer wieder die *Reihenfolge der Psalmen* als Hinweis auf ihre Auslegung an (109). Ausdrücklich sagt er: „Die Reihenfolge der Psalmen lehrt uns das Verständnis des Psalms.“ ([Hom. 23,5]; 110).

Eine zentrale Rolle spielen *zweitens* die *Psalmenüberschriften*:

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

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

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

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

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

... woher kannte David die Geheimnisse des Sohnes? Weil sie ihm der Sohn enthüllt hatte. Er sagt selbst: „*Die unbekannt (Dinge) und die Geheimnisse hast du mir offenbart*“ [Ps 51,8]. Denn er sagte David die Mysterien, weil er sein Vater nach dem Fleisch war. Und welches sind die Geheimnisse des Sohnes? Die Mysterien über seine Inkarnation, die seit Anfang der Zeiten und Epochen verhüllt waren, seinen Heiligen aber offenbart wurden, darunter auch dem David. Und daß David die geheimen Mysterien des Sohnes offenbart wurden, (dafür) ist der Prophet selbst Zeuge, wenn er über dessen Herabkunft aus dem Himmel sagt: „*Und er neigte den Himmel und stieg herab*“ [2 Sam 22,10a]. „*Dunkelheit bedeckte sein Versteck*“ [2 Sam 22,12a]. ([Hom. 18,4f] 118).

<sup>75</sup> Ebd. Die folgenden Zahlenangaben in runden Klammern beziehen sich auf die Seitenangaben dieses Artikels.

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

Damit ist schon das *dritte* Kriterium genannt: Die Auslegung wird vom Vorbild der apostolischen Schrifterklärung bzw. des *Neuen Testaments* bestimmt (108). Deshalb versteht Asterius zum Beispiel den Auferstehungspsalm 16 (15G) aufgrund von Apg 2,31 als Rede Christi. Seine christologische Exegese von Psalm 2 rechtfertigt er mit dem Hinweis:

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

\*\*\*

Der Graben zwischen einer historisch-literaturwissenschaftlichen und einer altkirchlichen Interpretation der Psalmen kann heute überbrückt werden. Es gibt – ohne Differenzen zu nivellieren oder als überholt abzuqualifizieren – eine Reihe methodischer und hermeneutischer Gemeinsamkeiten bzw. Konvergenzen zwischen Endtext- und kanonischer Exegese einerseits und patristischer wie liturgischer Auslegung andererseits. Denn das messianisch-christologische und -ekklesiologische Verständnis der Psalmen, vor dem Horizont des rettend-kommenden Königs Jahwe und seines Weltreiches, ist literarhistorisch schon durch das Alte Testament selbst legitimiert.