

Das Gebetbuch der Gerechten

Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter¹

von

Christoph Levin

I

Der Psalter übertrifft mit seiner traditionsgeschichtlichen Spannweite jedes andere Buch der Bibel. Die Psalmen sind auf der einen Seite die wichtigste Quelle für die vorprophetische Religion Israels und Judas. Unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt sind sie das Älteste, das sich im Alten Testament erhalten hat, wie wir mit zunehmender Deutlichkeit sehen. Den Grundbestand nicht weniger Psalmen, in dem uns die Religion Israels und Judas unverhüllt als Spielart der altsyrischen Religionsgeschichte entgegentritt, kann man geradezu »voraltestamentlich« nennen. Andererseits ist der Psalter die wichtigste Quelle des hebräischen Kanons für die Geschichte der jüdischen Frömmigkeit in spätalttestamentlicher Zeit, mit fließenden Übergängen zur deuterokanonischen Literatur des zweiten und ersten Jahrhunderts. Die Psalmen sind auch das Jüngste, das in das hebräische Alte Testament noch Aufnahme gefunden hat. Die Wirkungsgeschichte bezeugt bis auf den heutigen Tag, wie »modern« die Psalmen sind; und zwar sind sie es nicht wegen ihrer vermeintlichen Zeitlosigkeit, sondern weil die theologischen Folgen des jüdischen Monotheismus im Psalter so deutlich werden wie kaum an anderer Stelle.

Diese Spannweite hat in der Exegese zu Zeiten zu einem scharfen »Entweder – oder« geführt. Die Psalmenforschung am Ende des 19. Jahrhunderts, am großartigsten vertreten durch J. Wellhausen und B. Duhm, verstand die Psalmen durchwegs als Ausdruck der spätnachexilischen Frömmigkeit. Duhm äußerte entschieden: »Kein einziger Psalm bringt einen unbefangenen und tendenzlosen Leser auch nur auf den Gedanken, daß er vorexilisch sein könnte oder gar mußte. Ebenso kenne ich keinen Psalm, der an die persische Zeit zu denken veranlaßte«². Sofern die Psalmen zeitgeschichtliche Anlässe widerspiegeln, stammen sie für Duhm mit wenigen Ausnahmen aus der Zeit der makka-

¹ Vorgetragen vor der Herausgeberkonferenz der ZThK am 23. 2. 1993 auf Schloß Sindlingen.

² B. DUHM, Die Psalmen (KHC XIV), 1922², XII.

bäischen Kämpfe und aus der Hasmonäerzeit. Für Wellhausen, der differenzierter über den Psalter urteilte, »ist die Frage nicht die, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder darin gibt«³.

Mit der Entdeckung des altorientalischen Vergleichsmaterials und insbesondere mit dem Einsetzen der Gattungsforschung wandte die Forschung sich ins entgegengesetzte Extrem. H. Gunkel führte die Spätdatierung durch Wellhausen auf ein unheilvolles Vorurteil zurück, und das Ergebnis sei »ein wunderlicher Zustand völliger Verwirrung«⁴. Stattdessen suchte Gunkel die Blütezeit der Psalmendichtung in der Zeit vom 8. bis 5. Jahrhundert einschließlich. In der Folgezeit bewege die Psalmendichtung »sich in zunehmendem Maße nur noch in den überlieferten Gedanken, Formen und Bildern«⁵.

Seither ist die Spannweite eher noch größer geworden. Das außeralttestamentliche Material liegt in Fülle vor, die frappierenden Parallelen der sumerischen, akkadischen und ägyptischen Hymnendichtung sind zahlreich⁶. Die vorexilische Psalmendichtung hat unbestritten als Teil der altorientalischen Kultur als ganzer zu gelten und ist nur in diesem Rahmen angemessen zu verstehen. Der mythologische Hintergrund der Vorstellung vom Königtum Jahwes wie auch der Theophanieschilderungen ist durch die Entdeckung der ugaritischen Epen ins Licht getreten⁷. Das Eigengewicht des Kultes tritt ins Blickfeld der Exegese, bis hin zu dem Unternehmen, auf der Grundlage der Psalmen eine regelrechte Tempeltheologie zu erschließen⁸. Anhand der neuassyrischen Prophetien und der altaramäischen Zakkurstele erweist sich für die Gattungen des Klageliedes des einzelnen, des Vertrauensliedes und des Dankliedes eine bemerkenswerte Nähe zum königlichen Kult der vorexilischen Zeit⁹. Die neu aufgekommene ikonographische Exegese, die die Vorstellungs-

³ F. BLEEK, Einleitung in das Alte Testament, bearbeitet von J. WELLHAUSEN, 1878⁴, 507.

⁴ H. GUNKEL, Einleitung in die Psalmen. Zu Ende geführt von J. BEGRICH, 1933, 168.

⁵ AaO 432.

⁶ Vgl. die Sammlungen AOT; ANET; TUAT; W. BEYERLIN (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (GAT 1), 1975; sowie A. FALKENSTEIN/W. VON SODEN, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 1953; J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete, 1975.

⁷ Vgl. W. SCHMIDT, Königtum Gottes in Ugarit und Israel (BZAW 80), 1961; J. JEREMIAS, Theophanie (WMANT 10), 1965, 73–90.

⁸ Vgl. H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), 1989.

⁹ M. WEIPPERT, Assyrische Prophetien aus der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals (in: F. M. FALES [ed.], Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis [Orientis Antiqui Collectio 17], Roma 1981, 71–111); H.-J. ZOBEL, Das Gebet um Abwendung der Not und seine Erhöhung in den Klageliedern

welt des Alten Testaments anhand der altorientalischen Bildsymbolik in erhellender Weise zu deuten vermag, hat in den Psalmen ihren geeignetsten Gegenstand¹⁰. Neuere Inschriftenfunde werfen ein Licht auf die Volksfrömmigkeit im 8. bis 6. Jahrhundert und lassen die Sammlung der Wallfahrtspsalmen 120–134 als Ausdruck dieser Frömmigkeit sehen¹¹.

Auf der Gegenseite findet auch in der Psalmenexegese der Ruf des Amerikaners B. S. Childs nach dem »Canonical Approach« Gehör, wonach die Endgestalt, die für die jüdische und kirchliche Tradition maßgebend geworden ist, die Richtschnur der Exegese zu sein hat¹². Unter deutschsprachigen katholischen Psalmexegeten besteht zudem eine Neigung, diese Endgestalt des Psalters auf eine »Endredaktion« zurückzuführen, die nach Art einer kirchlichen Lehrentscheidung die autorisierte Fassung festgelegt habe. Die Vorschläge für deren Datierung machen selbst Duhm zum Konservativen. Das Beweismittel ist die Psalmen-Rolle aus Höhle 11 in Qumran (11QPs^a), ein Florilegium, das die Psalmen 93 und 101–150 in zum Teil stark abweichender Textform und Reihenfolge enthält, vermischt mit einer Anzahl deuterokanonischer Psalmen¹³. Der Paläographie zufolge wurde die Handschrift in den Jahren 30–50 n. Chr. geschrieben. Der Herausgeber J. A. Sanders, der sie verständlicherweise sehr hoch einschätzte, vertrat die Meinung, eine Fassung des Psalters vor sich zu haben, die dem nachmaligen Masoretentext gleichrangig war¹⁴. Gemessen an den Abweichungen würde das bedeuten, daß das letzte Drittel des Psalters im 1. Jahrhundert v. Chr. noch nicht abschließend fixiert gewesen ist. Auch wenn die schlagenden Gegengründe¹⁵ durchaus anerkannt werden, verbreitet sich die

des Alten Testaments und in der Inschrift des Königs Zakir von Hamath (VT 21, 1971, 91–99).

¹⁰ Vgl. O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, 1972.

¹¹ Vgl. K. SEYBOLD, Die Wallfahrtspsalmen (BThSt 3), 1978, 77–85.

¹² B. S. CHILDS, Introduction to the Old Testament as Scripture, Philadelphia 1979 (zu den Psalmen dort S. 511–523). Vgl. N. LOHFINK, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6 (JBTh 3, 1988, 29–53); E. ZENGER, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? (in: Ein Gott – eine Offenbarung. Festschrift N. Fuglister, 1991, 397–413); sowie den Sammelband J. SCHREINER (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), 1988.

¹³ J. A. SANDERS, The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a) (DJD IV), Oxford 1965; DERS., The Dead Sea Psalms Scroll, Ithaca, New York 1967.

¹⁴ Vgl. J. A. SANDERS, Cave 11 Surprises and the Question of Canon (1968; in: S. Z. LEIMAN [ed.], The Canon and Masorah of the Hebrew Bible [LBS], New York 1974, 37–51), 41–48.

¹⁵ Vgl. bes. P. W. SKEHAN, Qumran and Old Testament Criticism (in: M. DELCOR [ed.], Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu [BETHL 46], Paris/Leuven 1978, 163–182), sowie das Referat von G. H. WILSON, The Editing of the Hebrew Psalter (SBL.DS 76), Chico, California 1985, 63–88.

Auffassung, daß die »Endredaktion« des Psalters »um die Zeitenwende« zu datieren ist¹⁶.

Auch abgesehen von der Datierung findet die Endgestalt mit Recht neue Aufmerksamkeit. Neben der Auslegung des einzelnen Psalms tritt mehr und mehr das Buch als Ganzes in den Blick. Der Aufbau gilt als bewußt gestaltet und durch die Stellung der großen doxologischen Abschnitte gegliedert¹⁷. Bis in die Abfolge der einzelnen Psalmen hinein sucht man nach gewollten Entsprechungen¹⁸. In umfassender Weise gilt der Psalter heute erneut als Zeugnis der jüdischen Frömmigkeit¹⁹. Nicht am zweiten Tempel, sondern in der Lehre und in der Meditation der Frommen habe die Sammlung ihren Sitz im Leben gehabt. Nach- und nebeneinander wurde sie im Sinne der späten Weisheit, der Gesetzesfrömmigkeit, der messianischen Hoffnung gelesen. Ursprünglich individuelle Psalmen wurden kollektiviert²⁰. Der Psalter galt als prophetische Schrift. Er war das Erbauungsbuch der jüdischen Frommen.

Eine sachgemäße Auslegung muß zum Ziel haben, die im Psalter vereinten Extreme zu versöhnen. Das ist nur möglich, indem man vorexilischen Grundbestand und spätnachexilische Aktualisierung als Stufen einer geschichtlichen Entwicklung versteht. Gefordert ist die traditionsgeschichtliche Exegese des Psalters. Dazu genügt es nicht, den Bestand in alte und junge Psalmen einzuteilen. Die Sammlung als Ganze ist einem Fortdichtungsprozeß unterworfen gewesen, der sich im literarischen Aufbau der einzelnen Psalmen niederschlagen hat. Der folgende Versuch will das an einem Beispiel zeigen.

¹⁶ Vgl. N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende (in: SCHREINER [s. Anm. 12], 319–384).

¹⁷ Der weitestgehende, allerdings abwegige Versuch stammt von A. ARENS, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes (TThSt 11), 1968².

¹⁸ Vgl. CH. BARTH, Concatenatio im ersten Buch des Psalters (in: Wort und Wirklichkeit. Festschrift E. L. Rapp, 1976, 30–40); A. DEISSLER, Die Stellung von Psalm 2 im Psalter. Folgen für die Auslegung (in: SCHREINER [s. Anm. 12], 73–83); J. SCHREINER, Die Stellung von Psalm 22 im Psalter. Folgen für die Auslegung (aaO 241–277).

¹⁹ Der wichtigste Beitrag stammt von FÜGLISTER (s. Anm. 16); vgl. auch DERS., Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu (BiKi 47, 1992, 201–208). Zuvor bes. J. REINDL, Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen (in: J. A. EMERTON [ed.], Congress Volume Vienna 1980 [VTS 32], Leiden 1981, 333–356).

²⁰ Vgl. J. BECKER, Die kollektive Deutung der Königspsalmen (ThPh 52, 1977, 561–578).

II

Unser Ausgangspunkt ist der erste Psalm, dem bei der Frage nach der Letztgestalt des Buches eine Schlüsselrolle zukommt. Er gilt allgemein und mit Recht als eine Art Motto des Psalters²¹. Er trägt keine Überschrift und gehört keiner der dem Psalter vorausgehenden Sammlungen an, die erst ab Ps 3 mit dem vorderen Davidpsalter einsetzen. Wie vor ihm bereits Ps 2, der ebenfalls ohne Überschrift geblieben ist, ist er dem Buch nachträglich vorangestellt worden. Vollends dieser doppelte Rahmen stellt die Bedeutung von Ps 1 außer Frage:

- ¹*Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Frevler
noch auf den Weg der Sünder tritt
noch im Kreis der Spötter sitzt,
²sondern der am Gesetz Jahwes seine Lust hat
und über seinem Gesetz sinnt Tag und Nacht.
³Er wird sein wie ein Baum, gepflanzt an Wassergräben,
der seine Frucht gibt zu seiner Zeit
und dessen Laub nicht welkt,
und alles, was er tut, gerät wohl.
⁴Nicht so die Frevler,
sondern sie sind wie Spreu, die der Wind verweht.
⁵Darum werden die Frevler nicht bestehen im Gericht
noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.
⁶Denn Jahwe kennt den Weg der Gerechten,
aber der Weg der Frevler vergeht.*

Mit großer Wahrscheinlichkeit war der Psalm kein vorgegebenes Stück, wurde vielmehr als Proömium geschaffen. Er ist, mit Gunkels Worten, »sicherlich nur ein bescheidenes Kunstwerk«²². Er beginnt mit einer holperig eingeführten dreifachen Aufzählung. Ein regulärer Parallelismus findet sich nur in V. 2 und V. 5–6. Auch V. 3a bietet nur eine Aufzählung. In V. 3b–4 fehlt der Parallelismus ganz. Versuche, durch Ergänzungen oder Auslassungen den Mangel zu heben, haben kein überzeugendes Ergebnis gehabt. Nach einem durchgehenden Metrum muß man unter diesen Umständen nicht suchen.

Ein weiteres Anzeichen künstlicher Bildung ist, daß der Psalm zwei Vorlagen verwendet. In Jer 17,5–8 findet sich ein doppelgliedriges Bildwort, das den Mann, der sich auf Menschen verläßt, und den Mann, der sich auf Gott verläßt, nach Art der in den Prosareden des Jeremiabuches üblichen Alternative einan-

²¹ Vgl. nur J. REINDL, Psalm 1 und der »Sitz im Leben« des Psalters (ThJb[L] 1979, 39–50); WILSON (s. Anm. 15), 204–207; B. J. DIEBNER, Psalm 1 als »Motto« der Sammlung des kanonischen Psalters (DBAT 23, 1986, 7–45).

²² H. GUNKEL, Die Psalmen (HK II, 2), 1926, 3.

der gegenüberstellt. Der erste ist ein Wacholder in der Wüste, der zweite ein Baum am Wasser, der auch bei einfallender Hitze grün bleibt und unaufhörlich Frucht bringt. Das Bildwort hat eine Entsprechung im 4. Kapitel der Lehre des Amen-em-ope, das den »Heißen« dem rechten Schweiger gegenüberstellt²³. Der erste wird einem zu sehr gepflegten Baum im Tempelgarten verglichen, der schließlich zu Brennholz wird, der zweite einem Baum des freien Feldes, der am Ende als Statue im Tempel Aufstellung findet²⁴. Jer 17,8 und Ps 1,3a stimmen so weit überein, daß eine literarische Berührung vorliegen muß. Die Abhängigkeit liegt bei Ps 1. Der Vergleich ist aus dem Lot gebracht, weil der Verfasser die Frevler eines ausgeführten Bildes nicht für wert hält: Sie sind Spreu, die der Wind verweht. Der Baum aber gibt nicht Frucht, weil er grün bleibt, sondern bleibt grün, weil er Frucht bringt: Der Lohngedanke hat Ursache und Wirkung auf den Kopf gestellt.

Der Lohn gilt nach V. 2 dem unausgesetzten Studium der Tora. Für diese Aussage ist die zweite Vorlage beigezogen. In Jos 1,8–9 mahnt Jahwe am Schluß der Gottesrede, die die kriegerische Landnahme einleitet, den Josua, ohne Unterlaß im Buch der Tora zu lesen. Wenn er alles ausführe, was geschrieben steht, werde gelingen, was immer er sich vornehme. Der Rat paßt für die Situation überhaupt nicht, sehr gut indessen als Anwendung des mit Dtn 34 soeben abgeschlossenen Gesetzes. Er ist ein später Zusatz²⁵. Daß Ps 1, der in V. 2b.3b wörtlich übereinstimmt, gleichwohl der nehmende Teil gewesen ist, beweist die Verschachtelung mit dem jeremianischen Bildwort. Die bedingte Verheißung: »Alles, was er tut, gerät wohl«, gilt nicht dem Baum, sondern dem Gesetzesfrommen.

Der aus diesen Versatzstücken komponierte Introitus des Psalters intoniert den geläufigen Gegensatz zwischen Gerechten und Frevlern. Die Gerechten werden grünen. Alles, was sie tun, gerät wohl; denn Jahwe kennt ihren Weg. Die Frevler aber sind wie Spreu. Sie werden vor Gericht nicht bestehen. Ihr Weg wird vergehen. Bei einem so gegensätzlichen Geschick sollten wir wissen, wen es betrifft. Die einleitende Seligpreisung bietet gattungsgerecht eine Definition²⁶. Sie ist überraschenderweise negativ. Beschrieben wird, was der Seligepriesene nicht tut und damit nicht ist. In dreifacher Variation wird festgestellt, daß er im Gehen, Stehen und Sitzen, das heißt in jeder Hinsicht keine Gemeinschaft hat mit den Frevlern, Sündern und Spöttern. Diese Abgrenzung

²³ AOT 39; BEYERLIN (s. Anm. 6), 77f; TUAT III, 230.

²⁴ Deutung nach I. SHIRUN-GRUMACH, in: TUAT III, 222–250 (Lit.).

²⁵ Vgl. C. STEURNAGEL, Deuteronomium und Josua (HK I, 3), 1900, 154; R. SMEND, Das Gesetz und die Völker (1971; in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Ges. Stud. I [BEvTh 99], 1986, 124–137), 124–126.

²⁶ Hinter dem Wortlaut steht Jer 17,7 sowie, ins Positive gewendet, Dtn 27,15.

ist offenbar wichtiger als die positive Eigenschaft, die erst an zweiter Stelle genannt wird: seine Lust an der Tora. Auch die unterschiedliche Breite der Aussagen zeigt, daß die Abfolge eine Rangfolge ist. Für die Gegenseite, deren Definition man in V. 4 erwartet, ist der Ertrag noch dürftiger: *lo' ken* »nicht so«. Die Frevler handeln nicht so wie die Gerechten, und ihr Geschick ist nicht so wie das der Gerechten. Da auch die Gerechten im wesentlichen negativ definiert sind, heben die beiden Definitionen sich auf. Es bleibt der bloße Gegensatz.

Läßt sich über die Frevler nichts sagen als, daß sie keine Gerechten sind, ist doch über die Gerechten ein wenig mehr auszumachen. Selig gepriesen wird »der Mann«, also ein einzelner. In der Tat kann der Gesetzesgehorsam nur die Tat des einzelnen sein. Gleichwohl bedeutet er die Zugehörigkeit zu einer Gruppe: den Gerechten. Diese definieren sich so, daß sie nicht sind wie die Frevler. Man spürt, daß dieser Gegensatz kein Kalkül ist. Gerechte und Frevler sind nicht einfach Typen. Der Verfasser zeichnet mit dem Gerechten das Bild, das er von sich selbst hat. Durch Ps 1 als Proömium hat er den Psalter zu dem Gebetbuch der Gerechten erklärt.

Ps 1 wird üblicherweise in paränetischem Sinne gedeutet, als beschreibe er ein gefordertes Ideal: das eifrige Torastudium als Wesen der Frömmigkeit. Der Redaktor erkläre die Gesetzesfrömmigkeit zur Bedingung für den rechten Gebrauch der Psalmen. Diese Auffassung sieht mehr auf das Stichwort »Tora« als auf den Gedankengang. Das Ideal, das dem Beter vor Augen steht, ist nicht Anspruch, sondern Wirklichkeit. Auf dem Spiel steht nicht der Gehorsam, sondern der *Lohn* des Gehorsams. Die Frage ist, »ob die Frömmigkeit oder ob die Gottlosigkeit mit ihrer Grundüberzeugung Recht habe«²⁷. Diese Frage will die Seligpreisung des Gehorsamen beantworten – und vermag doch den Zweifel nicht zu lösen, nur zu beschwichtigen. Darum die leidenschaftliche Absetzung von den nicht Gehorsamen. Darum zum Abschluß die Beteuerung: »Jahwe kennt den Weg der Gerechten, aber der Weg der Frevler vergeht«. Am Horizont steht das eschatologische Gottesgericht.

III

Ps 1 ist nicht lediglich ein Etikett, einem Buch angeheftet, das im übrigen von ganz anderer Art wäre. Wer den Psalter kennt, weiß, daß der Gegensatz zwischen Gerechten und Frevlern an vielen Stellen angesprochen wird. Er nimmt einen breiten Raum ein. Damit stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis der

²⁷ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1958⁹, 203.

erste Psalm zum weiteren Psalter steht. Es gibt zwei Möglichkeiten: Entweder faßt der Prolog zusammen, was in der seinerzeit vorliegenden Sammlung zu lesen war; oder das Thema vom Gegensatz zwischen Gerechten und Frevlern ist dem Psalter erst zugewachsen, und der Prolog ist das redaktionelle Signal dafür²⁸.

Das Thema des ersten Psalms, wie V. 6 es abschließend zusammenfaßt, wiederholt sich gegen Ende des Psalters nahezu wörtlich in *Ps 146*, dem ersten Psalm des Großen Hallel:

¹Lobe, meine Seele, Jahwe!

²Ich will Jahwe loben mein Leben lang,
meinem Gott spielen, solange ich bin,

³Vertraut nicht auf Fürsten;

auf einen Menschensohn, dem keine Hilfe eignet.

⁴Wenn ihn sein Atem verläßt, kehrt er zur Erde zurück;
an jenem Tage werden zunichte seine Pläne.

⁵Wohl dem, dessen Hilfe der Gott Jakobs ist,
dessen Hoffnung auf Jahwe, seinen Gott, steht,

⁶der Himmel und Erde gemacht hat,
das Meer und alles, was darinnen ist.

der Treue bewahrt für immer,

⁷Recht schafft den Unterdrückten,

Brot gibt den Hungernden.

Jahwe macht die Gefangenen frei,

⁸Jahwe macht die Blinden sehend,

Jahwe richtet die Gebeugten auf.

Jahwe liebt die Gerechten,

⁹Jahwe behütet die Fremdlinge,

Waise und Witwe erhält er.

Aber den Weg der Frevler führt er in die Irre.

¹⁰Jahwe herrscht als König für immer,

dein Gott, Zion, von Geschlecht zu Geschlecht.

Der Psalm ist ein Hymnus des einzelnen. In seiner heutigen Gestalt ist er zu einem Preis des Königtums Jahwes auf dem Zion ausgestaltet, das der Herrschaft von Menschen entgegengesetzt wird. Die Erweiterung V. 3–6a ist an dem unvermittelten Wechsel in die Mahnrede zu erkennen, und V. 10 ist angehängt. Die Grundgestalt besteht aus drei Dreizeilern und einem abschließenden Zweizeiler im durchgehenden Dreier-Metrum. An die Selbstaufforderung zum Lob und ein Lobgelübde schließt, angebunden mit Artikel als Relativum, eine Reihe von Prädikationen Jahwes, zunächst dreimal im hymnischen Partizipialstil: »der Treue bewahrt für immer, Recht schafft den Unterdrückten, Brot gibt den Hungernden«, sodann in drei Nominalsätzen, bei denen der

²⁸ Vgl. zum Ganzen REINDL (s. Anm. 19).

Jahwename einem partizipialen Prädikat voransteht: »Jahwe macht die Gefangenen frei, Jahwe macht die Blinden sehend, Jahwe richtet die Gebeugten auf«. Ein Zweizeiler aus Nominal- und Verbalsatz schließt die Reihe ab. An dieser Stelle ist der Text gestört. Die Aussage: »Jahwe behütet die Fremdlinge, Waise und Witwe erhält er«, die auf der bekannten Trias der Personae miserae »Fremdling, Witwe, Waise« beruht, ist von einem antithetischen Parallelismus gerahmt, der sich von der bisherigen Aufzählung abhebt: »Jahwe liebt die Gerechten, aber den Weg der Frevler führt er in die Irre«. Die Rahmung läßt zwei neue Zweizeiler entstehen. Der zweite von ihnen zeigt, daß sie nicht ursprünglich sind: Waise und Witwe einerseits und die Frevler andererseits sind kein gegebenes Gegensatzpaar. G. Bickell half sich, indem er V. 8b und V. 9a vertauschte²⁹. Duhm und Gunkel sind ihm gefolgt³⁰. Wahrscheinlicher wurde die mit Ps 1,6 übereinstimmende Aussage nachgetragen, und zwar mit Rücksicht auf die vorgegebene Syntax sogleich in zwei Teilen³¹.

Die Selbstaufforderung, mit der Ps 146 anhebt: »Lobe, meine Seele, Jahwe!«, verbunden mit dem Lobgelübde: »Ich will Jahwe singen mein Leben lang, meinem Gott spielen, solange ich bin«, bildet spiegelverkehrt den hymnischen Abschluß des großen Schöpfungslieds Ps 104:

³¹Die Ehre Jahwes sei für immer.

Es freue sich Jahwe seiner Werke.

³²Der die Erde anblickt, daß sie bebt,
die Berge berührt, daß sie rauchen.

³³Ich will Jahwe singen mein Leben lang,
meinem Gott spielen, solange ich bin.

³⁴Möge ihm mein Tun gefallen.

Ich freue mich in Jahwe.

³⁵*Verschwenden sollen die Sünder von der Erde,
und die Frevler sollen nicht mehr sein.*

Lobe, meine Seele, Jahwe!

Das Lobgelübde ist am Ende eines Psalms noch eher am Platz als am Anfang, und tatsächlich dürfte V. 33 mitsamt dem Rahmen V. 35b (vgl. V. 1) den Abschluß von Ps 104 gebildet haben³². Allenfalls V. 34, der Wunsch des Beters für sein eigenes, betendes Tun und die Beteuerung seiner Freude an Jahwe, mit der er der Freude Jahwes an seinen Werken antwortet, könnte noch hinzugehören. Als zweiter Wunsch ist in V. 35 die Vernichtung der Frevler eingefügt. Da Sünder und Frevler Gottes Schöpfung stören, sollen sie von der Erde ver-

²⁹ B. BICKELL, *Carmina Veteris Testamenti metrica*, 1882, 101.

³⁰ DUHM (s. Anm. 2), 476; GUNKEL (s. Anm. 22), 613.

³¹ Auch REINDL (s. Anm. 19), 347f, nimmt literarische Ergänzung an, wenn auch begrenzt auf V. 9b.

³² Vgl. SPIECKERMANN (s. Anm. 8), 42.

schwinden. Wellhausen hat es das jüdische *Ceterum censeo* genannt: »die Gottlosen müssen zur Hölle fahren«, und hinzugefügt, der Ausdruck dieses frommen Wunsches komme uns in Ps 104,35 oder 139,19 höchst unpassend vor³³. Die Literarkritik kann abhelfen: »The imprecation of this verse is a late gloss«³⁴.

Was in Ps 146 und Ps 104 einen Anhang bildet, ist in *Ps 68* Prolog:

²Jahwe« steht auf. Seine Feinde zerstieben,
und die ihn hassen, fliehen vor ihm.

³Wie »verweht« Rauch, »verweht«,
wie zerschmilzt Wachs vor dem Feuer,
werden die Frevler vergehen vor »Jahwe«.

⁴Die Gerechten aber werden sich freuen,
werden frohlocken vor »Jahwe«
und jubeln in Freude.

⁵Singt »Jahwe«, spielt seinem Namen,
erhebt ihn, der auf den »Wolken« daherfährt.
Denn Jah ist sein Name, und frohlockt vor ihm.

Dem Psalm ist in V. 2 nachträglich der Ladespruch Num 10,35 vorangestellt worden. Der regelrechte hymnische Beginn folgt in V. 5. Daß man sich hier auf altem Grund befindet, zeigt der aus Ugarit bekannte Titel des »Wolkenfahrers«³⁵, der ausdrücklich für Jahwe beansprucht wird: »Jah ist sein Name«. Zwischen Ladespruch und Hymnus ist eine Deutung eingeschoben, die die Feinde und Hasser aus dem Ladespruch mit den Frevlern gleichsetzt. Die Aussage: »Die Frevler werden vergehen vor Jahwe«, gleicht Ps 1,6b aufs Haar. Das Verb *'bd* ist dasselbe. Als Bild wird statt der Spreu aus Ps 1,4, die der Wind verweht, der Rauch genannt. Wieder ist das Verb *ndp* dasselbe. Das vor dem Feuer zerschmelzende Wachs, das um des Parallelismus willen hinzugefügt ist, ist aus der Theophanieschilderung übernommen (vgl. Ps 97,5). Ursprünglich betrifft es die Berge. Auch hier bilden den Gegenpart die Gerechten. Sie werden sich vor Jahwe freuen. Der folgende Hymnus ist nunmehr ihr Lied. Es ist greifbar, daß der Geist, wenn nicht der Verfasser des ersten Psalms eingewirkt hat.

Die Vernichtung der Frevler vor Jahwe ist der Gegenstand auch der heutigen Gestalt von *Ps 97*:

³³ WELLHAUSEN (s. Anm. 27), 203.

³⁴ C. A. BRIGGS/E. G. BRIGGS, *The Book of Psalms* (ICC), II, Edinburgh 1907, 339. Vgl. REINDL (s. Anm. 19), 349, sowie K. SEYBOLD, Psalm 104 im Spiegel seiner Unterschrift (ThZ 40, 1984, 1–11), 6.

³⁵ KTU 1.2 IV 8.29; 1.3 II 40; III 38; IV 4.6; 1.4 III 11.18; V 60; 1.5 II 7; 1.10 I 7; III 36; 1.19 I 43f. Vgl. auch Dtn 33,26; Jes 19,1; Ps 18,11; 68,34.

- ¹Jahwe ist König.
 Es frohlocke die Erde.
 Die vielen Inseln sollen sich freuen.
- ²Wolken und Dunkel sind um ihn,
 Gerechtigkeit und Recht stützen seinen Thron.
- ³Feuer geht vor ihm her
 und verbrennt ringsum seine Feinde.
- ⁴Seine Blitze erleuchten den Erdkreis.
 Die Erde sieht es und bebt.
- ⁵Die Berge zerschmelzen wie Wachs
 vor Jahwe
 vor dem Herrn der ganzen Erde.
- ⁶Die Himmel verkünden seine Gerechtigkeit.
 Und alle Völker sehen seine Herrlichkeit.
⁷Beschämt werden sollen alle, die ein Bild verehren,
 die sich der Götzen rühmen.
- Alle Götter neigen sich vor ihm.
⁸Zion hört es und freut sich,
 und die Töchter Judas jauchzen
 um deiner Gerichte willen, Jahwe.
- ⁹Denn du, Jahwe, bist der Höchste über die ganze Erde,
 bist hoch erhoben über alle Götter.
- ¹⁰*Jahwe liebt, die das Böse hassen.*
 Er bewahrt die Seelen seiner Treuen.
Aus der Hand der Frevler rettet er sie.
- ¹¹*Licht geht auf dem Gerechten
 und den Rechtschaffenen Freude.*
- ¹²*Freut euch, ihr Gerechten, an Jahwe
 und preist seinen heiligen Namen.*

Das Jahwe-König-Lied ist einer der interessantesten, weil in seiner Traditionsgeschichte besonders weit gespannten Psalmen³⁶. Grundlage ist eine Theophanieschilderung für den Wettergott, der im Gewitter daherkommt, so daß die Erde bebt und die Berge zerschmelzen vor dem »Herrn der ganzen Erde« (*'a dôn kâl hâ'aræš*). Dieses Epitheton kennen wir aus dem Ugaritischen für den Baal³⁷. Inschriftlich ist es im 7. Jahrhundert auch für Jahwe bezeugt³⁸.

³⁶ Vgl. E. LIPÍŃSKI, *La Royauté de Yahwé dans la Poésie et le Culte de l'Ancien Israël* (VVAW.L 55), Brussel 1965, 173–275. J. JEREMIAS, *Königtum Gottes in den Psalmen* (FRLANT 141), 1987, 137–143, weist Ps 97 dem hellenistischen Zeitalter zu. Dabei bilden mangels literarkritischer Unterscheidung die jüngsten Nachträge den Maßstab. In Wahrheit gehört der Kern V. 1–6a.7b auf dieselbe traditionsgeschichtliche Ebene wie Ps 29 und Ps 93.

³⁷ KTU 1.3 I 3f; 1.5 VI 10; 1.6 I 42f; III 9.21; IV 5.16. Vgl. auch das erste Amulett aus Arslan-Tasch, Z. 15 (KAI 27; TUAT II 436).

³⁸ Khirbet Beit Lei (TUAT II, 560); vgl. auch Jos 3,11.13; Jes 54,5; Mich 4,13; Sach 4,14; 6,5; 14,9.

Die Theophanie ist indessen ein Bruchstück³⁹; sie dient wie in Ps 29 als Folie für die Thronbesteigung Jahwes. Deren Einzelheiten folgen dem Königsritual⁴⁰: Die Proklamation »Jahwe ist König«; die rituelle Königsfreude, deren Subjekt hier die ganze Erde ist; die Verkündigung des Königtums im ganzen Land, hier auf der ganzen Erde, vollzogen vom Himmel selbst; die Huldigung des Hofstaats, darunter der potentiellen Rivalen, hier aller neben Jahwe bestehenden Götter. Wie das menschliche Königtum hat das Königtum Gottes sich nach außen ringsum im Sieg über die Feinde, nach innen in der gerechten Rechtsprechung zu bewähren. Die Regel: »Durch Gerechtigkeit wird ein Thron gestützt« (Spr 16,12), gilt auch für Jahwe. Wie die Theophanie versteht sich die Thronbesteigung Jahwes im Rahmen der kanaanaäischen Religionsgeschichte. Ihr Typos ist das Königtum Baals nach dessen Sieg über Mut, von dem der ugaritische Baal-Anat-Mythos erzählt⁴¹.

Andere Töne kommen in dem Bekenntnis V. 9 auf, das an das Thronbestiegungslied angehängt ist: »Du, Jahwe, bist der Höchste über die ganze Erde«. Während die Thronbesteigung Baals sich unterhalb der Ebene des höchsten Gottes El vollzieht, wird nunmehr Jahwe der Titel des höchsten Gottes zugesprochen: *ʿalyôn ʿal kâl hâʾaræs*. Das Königtum des höchsten Gottes Jahwe über die ganze Erde ist für das nachexilische Zion der Anlaß zum Triumph über die Völkerwelt, die Jahwes Herrlichkeit (*kâbôd*) zu sehen bekommt (V. 6b). In V. 8 beansprucht Zion die Königsfreude aus V. 1, Jahwes Gericht aber soll nun zugunsten Zions die Völker betreffen. Noch später wird in V. 7a der bildlose Kult Zions der Bildverehrung der heidnischen Religionen gegenübergestellt.

Auf die Klimax, die in V. 9, ursprünglich sogar in V. 7b gelegen hat, folgt mit V. 10–12 ein Anhang. Sein Thema ist der Gegensatz zwischen Gerechten und Frevlern. Jahwes Theophanie und Gericht wird auf den Untergang der Frevler gedeutet, aus deren Hand er die Gerechten erretten wird, weil er sie liebt. Das Leben derer aber, die Jahwe treu sind, wird bewahrt. Die schrecklichen Blitze schrecken sie nicht, sondern sind das Licht, das ihnen aufgeht. Wie in Ps 68 wird die Theophanie von der jubelnden Freude der Gerechten begleitet⁴².

³⁹ Zur Ausgrenzung vgl. LIPÍŃSKI (s. Anm. 36), 219ff; JEREMIAS (s. Anm. 7), 29.

⁴⁰ Vgl. CH. LEVIN, Der Sturz der Königin Atalja (SBS 105), 1982, 91–94.

⁴¹ Vgl. bes. KTU 1.2 IV; 1.4 VII; 1.6 V–VI. Deutsche Übersetzung von J. AISTLEITNER, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra (BOH 7), Budapest 1959; A. JIRKU, Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit, 1962; in Auszügen bei BEYERLIN (s. Anm. 6), 210–239. Zum Ganzen SCHMIDT (s. Anm. 7), 10–21. Vgl. auch das hethitische Ullikummi-Lied bei BEYERLIN, 176f.

⁴² Die Literarkritik erledigt die Alternative von kultischer oder eschatologischer Deutung der Thronbesteigungspsalmen auf traditionsgeschichtlichem Wege. Vgl. zur Fragestellung JEREMIAS (s. Anm. 36), 7–14.

Einen Eindruck von dieser Freude vermittelt *Ps 118*. Er enthält in V. 5.14–21.28 das Danklied eines einzelnen, das geradezu das Urbild der Gattung ist⁴³. Anhand der Kurzform »Jah« des Gottesnamens läßt es sich ausgrenzen:

⁵Aus der Enge rief ich Jah an;
es antwortete mir mit Weite Jah.

¹⁴Mein Ruhm und Lied ist Jah,
und er wurde mir zur Rettung.

¹⁵Geschrei des Jubels und der Rettung
in den Zelten der Gerechten:

Die Rechte Jahwes tut Machttat!

¹⁶Die Rechte Jahwes ist erhöht!

Die Rechte Jahwes tut Machttat!

¹⁷Ich werde nicht sterben, sondern leben
und erzählen die Taten Jahs:

¹⁸Gezüchtigt hat Jah mich sehr,
doch dem Tod hat er mich nicht übergeben.

¹⁹Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit!
Ich will durch sie eingehen. Ich will Jah danken.

²⁰*Das ist das Tor Jahwes,
durch das die Gerechten eingehen.*

²¹Ich danke dir, denn du hast mich erhört
und wurdest mir zur Rettung.

²⁸Du bist mein Gott, und ich danke dir;
mein Gott, ich will dich erheben.

Der Beter preist seine Rettung durch Jahwe. Er war in Todesnot. Jahwe hat ihn hart gezüchtigt, doch er hat ihm das Leben bewahrt. Nun will er durch die Tore der Gerechtigkeit in den Tempel einziehen, um zu erzählen, was Jahwe an ihm getan hat, und ihm zu danken. In V. 20 ist nach Art einer eisegetischen Randanmerkung ad vocem »Tore der Gerechtigkeit« definierend hinzugefügt: »Das ist das Tor Jahwes, durch das die Gerechten eingehen.« Das Stichwort *šəḏəq* »Gerechtigkeit« hat den Ergänzter veranlaßt, in dem Beter einen der Gerechten zu sehen. Der Dank der Gerechten bezieht sich freilich nicht auf die Rettung aus persönlicher Todesnot. In V. 15–16 ist ein offenbar altüberlieferter kriegerischer Jahwe-Hymnus in das Danklied eingeschoben: »Geschrei des Jubels und der Rettung. Die Rechte Jahwes tut Machttat! Die Rechte Jahwes ist erhöht! Die Rechte Jahwes tut Machttat!« Ein Zusatz: »in den Zelten der Gerechten«, legt ihn den Gerechten in den Mund. Der Hymnus preist Jahwes machtvolle und siegreiche Tat. So bejubeln die Gerechten den Sieg Jahwes über die Frevler, der zugleich ihre eigene Rettung ist.

⁴³ Vgl. F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), 1969, 217–223.

Die Rettung hat für den einzelnen zur Bedingung, daß er sich auf der richtigen Seite befindet. Er muß sicher von den Frevlern unterschieden und zu den Gerechten zu zählen sein. Die Trennung hervorzuheben, eignet sich besonders die Gattung der Unschuldsbeteuerung. Diese Untergruppe der Klagelieder des einzelnen hat ihren Sitz in der Gerichtsverhandlung im Tempel. Sie gilt der Abwehr ungerechter Anschuldigungen. Als Beispiel diene Ps 26:

¹Schaffe mir Recht, Jahwe,

denn ich bin in Lauterkeit gewandelt.

*Und auf Jahwe vertraute ich,
ohne zu wanken.*

²Prüfe mich, Jahwe, und versuche mich,

läutere meine Nieren und mein Herz.

³Denn deine Huld ist mir vor Augen,

und in Treue zu dir bin ich gewandelt.

*⁴Ich saß nicht bei den meineidigen Leuten,
und zu den Hinterlistigen ging ich nicht ein.*

*⁵Ich haßte die Versammlung der Bösewichte,
und bei den Frevlern saß ich nicht.*

⁶Ich wasche in Unschuld meine Hände

und umwandle deinen Altar » < ,

⁷hören zu lassen mit lauter Stimme das Danklied

und zu erzählen alle deine Wunder.

⁸Jahwe, ich liebe die Wohnung deines Hauses

und die Stätte, da deine Herrlichkeit wohnt.

*⁹Raffe nicht mit den Sündern meine Seele dahin
noch mit den Blutmenschen mein Leben,*

*¹⁰an deren Händen Unzucht klebt
und deren Rechte gefüllt ist mit Bestechung.*

¹¹Ich aber, in Lauterkeit wandle ich.

Löse mich aus und sei mir gnädig.

¹²Mein Fuß steht auf ebenem Grund.

In den Versammlungen will ich »dich« loben, Jahwe.

Der Psalm setzt ein mit der Bitte, daß Jahwe den Beter richten und prüfen möge (V. 1a.2). Zum Erweis seiner Unschuld wäscht der Beter im Ritual seine Hände (V. 6a). Er umwandelt den Altar, wobei er weit vernehmlich das Danklied erhebt (V. 6b–7). Ein Anhang (V. 8.12) läßt den Beter seine Neigung zum Tempel bekunden, ein Motiv, das in nicht wenigen Psalmen zugesetzt ist⁴⁴. Der Psalm schließt mit einem zweiten Lobgelübde. In dieses Gerüst ist eingefügt eine nachdrückliche Distanzierung von den Meineidigen, Hinterlistigen, Bösewichten und Frevlern. Das Bekenntnis: »Bei den Frevlern saß ich nicht«, weist den Beter als einen Mann aus, der die Seligpreisung des ersten Psalms für sich

⁴⁴ Vgl. Ps 27,4; 63,3; 92,14–16 u.ö.

beanspruchen kann. Weil er unverbrüchlich auf Jahwe vertraut hat, will er das Schicksal nicht teilen, das den Sündern und Blutmenschen droht. Um seiner Lauterkeit willen bittet er Jahwe um Erlösung und Erbarmen. Auch zu dieser Aussage gibt es im Psalter Parallelen. Die bekannteste ist das am Schluß von Ps 139 nachgetragene Bekenntnis, die Gottlosen redlich von tiefster Seele zu hassen (V. 19–22).

Einen Eindruck von den Dimensionen des Gerichts vermittelt Ps 36:

²Rede von Sünde hat der Frevler in seinem Herzen.

Es gibt keinen Gottesschrecken vor seinen Augen.

*³Denn einfach macht er es sich in seinen Augen,
seine Sünde zu finden haßt er.*

*⁴Die Worte seines Mundes sind Lug und Trug,
er hat aufgehört, verständig und gut zu handeln.*

*⁵Frevel sinnt er auf seinem Lager,
er tritt auf einen Weg, der nicht gut ist,
Böses verwirft er nicht.*

⁶Jahwe, »bis an den Himmel« reichst deine Huld,
deine Treue bis an die Wolken.

⁷Deine Gerechtigkeit ist wie die Gottesberge,
deine Rechtssprüche sind wie die große Urflut.
Menschen und Vieh hilfst du.

Jahwe, ⁸wie kostbar ist deine Huld,

Götter und Menschen

bergen sich unter dem Schatten deiner Flügel.

⁹Sie trinken sich satt am Fett deines Hauses,
und mit dem Strom deiner Wonne tränkst du sie.

¹⁰Denn bei dir ist die lebendige Quelle,
in deinem Licht sehen wir das Licht.

*¹¹Bewahre deine Huld denen, die dich kennen,
und deine Gerechtigkeit denen, die geraden Herzens sind.*

¹²Des Hochmütigen Fuß möge nicht über mich kommen!

Die Hand der Frevler möge mich nicht verjagen!

*¹³Dort sind gefallen die Übeltäter,
sind gestürzt und konnten nicht wieder aufstehen.*

Der Mittelteil des Psalms ist ein Lobpreis der Huld (*ḥæsæd*) Jahwes. Man kann ihn ein soteriologisches Seitenstück des Serafengesangs nennen, vergleiche Ps 33,5: »Die Erde ist voll der Huld (*ḥæsæd*) Jahwes«, mit Jes 6,3: »Die ganze Erde ist voll der Ehre (*kābôd*) Jahwes«. Wie in Jes 6 geht die Vorstellung aus vom Tempel, wobei der kultische Mikrokosmos zugleich den Makrokosmos darstellt. Das Flügelpaar als Metapher für den Schutz Jahwes steht für das Dach des Tempels, in dessen Schatten die Beter weilen, und auch für den Himmel selbst. Die weltenfüllende Huld ist später im Sinne des Königtums Jahwes näher beschrieben worden mit den königlichen Tugenden »Recht und Gerechtigkeit« (*mišpāt ûš' dāqā*), die im Falle Jahwes so grundlegend sind wie die Ber-

ge, auf denen der Kosmos ruht, und so unendlich und uranfänglich wie die Urflut, die die Erde umgibt.

Der Satz: »Deine Rechtssprüche sind wie die große Urflut« (*mišpāṭekā t'ḥôm rabbâ*), hat später eine andere Assoziation ausgelöst. *t'ḥôm rabbâ* »die große Urflut« findet sich in Gen 7,11 unter den Beschreibungen der Sintflut. Wenn in Ps 36,7 Jahwes Gericht (*mišpāt*) mit der *t'ḥôm rabbâ* gleichgesetzt wird, mußte das kosmische Gericht über die Frevler in Urzeit und Endzeit gemeint sein. Der Lobpreis der Huld erhält vor diesem Hintergrund einen neuen Klang. V. 11 bittet nunmehr, Jahwe möge den Gerechten im kommenden Gericht seine Huld bewahren. Der Gewißheit aber, zu den Gerechten zu zählen, dient der Anfang des Psalms, der beschreibt, wie ein rechter Frevler beschaffen ist. Das Wichtigste: Er haßt, sich auf Sünde zu überprüfen – das Verhalten gegen Gott ist ihm gleichgültig. Die literarische Uneinheitlichkeit des Psalms, den der Rahmen geradezu verunstaltet, ist offenkundig. Der scharfe Bruch zwischen V. 2–5 und V. 6–10 hat Duhm sogar veranlaßt, zwei selbständige, sekundär verbundene Psalmen anzunehmen⁴⁵. Indessen zeigt die Ausrichtung von V. 11 auf V. 6, daß auch hier Bearbeitung vorliegt.

IV

Die Beispiele lassen sich leicht vermehren. Der Gegensatz von Gerechten und Frevlern, der nach dem Willen des ersten Psalms das leitende Thema des Psalters bildet, ist in etwa 42 der 150 Psalmen zu finden, also in etwas mehr als einem Viertel des kanonischen Bestands. Dabei ist das Thema in der Regel vorhandenen Psalmen nachträglich aufgesetzt.

Von dieser Regel gibt es nur wenige Ausnahmen: Neben Ps 1 sind es die acht Akrosticha Ps 9–10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145. Ein Akrostichon verträgt wegen seines alphabetischen Aufbaus größere Nachträge nicht. Wenn gleichwohl das Thema von Ps 1 in den Akrosticha auftritt, muß die Entstehung der alphabetischen Gedichte in der Nähe der Bearbeitung gestanden haben. Tatsächlich ist das Akrostichon Ps 37 für den Gegensatz zwischen Gerechten und Gottlosen der einschlägige Text des Psalters. Ps 112 liest sich wie eine alphabetische Fassung von Ps 1. Die Verwandtschaft des Tora-Psalms 119 mit Ps 1 wird immer gesehen.

Die alphabetisierende Dichtweise wirft ein Licht auf die Geistesart der Bearbeiter. Sie lebten von dem ihnen überkommenen geistlichen Erbe, nicht von ihrer dichterischen Originalität. Bei eigenen Schöpfungen hielten sie sich statt

⁴⁵ DUHM (s. Anm. 2), 145–150.

an die klassischen Gattungen an ein künstliches Korsett. Im allgemeinen aber trugen sie ihre Anwendung in die vorliegenden Psalmen ein, wobei es auf deren Gattung nicht ankam. Der überarbeitete Psalter hat seinen Sitz im Leben nicht im Tempelgottesdienst. Er gehört in das Konventikel und ins Kämmerlein. Er ist Gegenstand des Schriftstudiums, Grundlage der Selbstvergewisserung und der Belehrung.

Das Thema ist ziemlich gleichmäßig über den Psalter gestreut. Die Verteilung zeigt, daß er zur Zeit der Bearbeitung annähernd die heutige Gestalt besaß. Sämtliche Teilsammlungen, die in das vorliegende Buch Aufnahme gefunden haben, sind berührt. Auf eine Redaktion im einschlägigen Sinne deutet nichts, ebensowenig darauf, daß wir es mit einer einmaligen, zielgerichteten Bearbeitung zu tun haben. Die Zusätze sind die »Gebrauchsspuren« einer aktiven Aneignung des Psalters als eines gegebenen geistlichen Besitzes.

V

Wer waren die Gerechten, die diese Spuren im Psalter hinterlassen haben? Ihr Lebensgrund ist nach Ps 1,2 die Tora und mit ihr das ausgebildete Judentum. Aber auch mit den Frevlern müssen Juden gemeint sein. Die Schärfe der Abgrenzung erklärt sich nur, wenn die Gerechten sich mit ihnen auf ein und demselben religiösen Grunde befanden. Was die Gerechten unterscheidet, ist die eifrige Gesetzesobservanz. Da die Heilsgewißheit an der Observanz hängt, wird der minder eifrige Gehorsam, gar die Gleichgültigkeit zur Anfechtung: »Warum geht es den Frevlern gut?« Daß es ihnen nicht gut geht, daß es ihnen künftig nicht gut gehen wird, oder, falls auch das zu kurz greift, daß es ihnen eschatologisch nicht gut gehen wird, ist brennender Wunsch.

Wellhausen hat das Wesen dieser Frömmigkeit treffend nachempfunden: »Der jüdische Monotheismus ist ... der Glaube an die Allmacht des Guten. Das ist abstrakt ausgedrückt, Abstrakta aber existieren nicht. Es handelt sich nicht um Ideen, sondern um Gott und Menschen. Gott hilft dem Frommen und vernichtet den Bösen, das ist der Hauptartikel des jüdischen Glaubens. ... Die Gottlosen sind der Meinung, daß Gott sich nicht um die Menschen kümmere; wenn sie dieselbe auch nicht aussprechen, so handeln sie doch darnach. Von den Anderen wird das als tatsächliche Leugnung Gottes angesehen. Ein neutraler Gott ist kein Gott. Für die Menschen existiert er nicht, wenn er zwischen dem der ihn sucht und dem der nicht nach ihm fragt keinen Unterschied macht, sondern zu dem einen das gleiche Verhältnis hat wie zu dem andern. Dann ist die Frömmigkeit Illusion, sie streckt ihre Hand in die leere Luft, nicht einem Arm vom Himmel entgegen. Sie bedarf des Lohns, nicht um des Lohns willen, sondern um ihrer eigenen Realität sicher zu sein, um zu wissen, daß es eine Gemeinschaft mit Gott

gibt und einen Zugang zu seiner Gnade. ... Der Widerspruch zwischen innerem Wert und äußerem Ergehn des Menschen erschüttert die Grundlage der Religion. Es ist das schwerste Ärgernis, wenn der Frevler floriert, wenn der Gerechte leidet. Denn es steht dabei immer das Prinzip auf dem Spiele«⁴⁶.

Solche Frömmigkeit hat ihrer Anlage nach einen separatistischen Zug. Sie setzt voraus, daß das Judentum als eine die Gehorsamsentscheidung des einzelnen heischende Religion zum gewöhnlichen Besitz einer Wohnbevölkerung geworden, gleichsam zur »Volkskirche« abgesunken ist. Da die Verbreitung den religiösen Anspruch nicht mindert, setzen jene, die mit ganzem Ernst nach der Gottesgemeinschaft suchen, sich als Ekklesiola von den übrigen ab. Solche Bewegungen haben das Judentum – und mutatis mutandis das Christentum – unter wechselnden Umständen und in wechselnden Formen durch seine ganze Geschichte begleitet. Wie Wellen strahlen sie aus in ihre Umgebung, verebben dabei zugleich und rufen so neue Wellen hervor, es sei denn, daß äußere Bedrängnis die gesamte Religionsgemeinschaft eindämmt und bei der Sache hält oder sie als ganze eine Minderheit in fremder Umgebung ist.

Daß die Gegner als eine ebenso umrissene Gruppe in Erscheinung treten, ist hingegen nicht Bedingung. Die Beflissenheit, mit der die Gerechten sich von ihnen absetzen, bezeugt eher das Gegenteil. Ihre Physiognomie, sofern sie sie haben, dürfte zu einem guten Teil die Projektion der Frommen sein, die sich ihr Gegenbild gleichsam selbst geschaffen haben als das die eigene Identität spiegelnde negative Pendant.

VI

Da der Niederschlag dieser Frömmigkeit als literargeschichtlicher Vorgang zu beobachten ist, läßt sich aus der Bearbeitungsgeschichte des Psalters Aufschluß über die Geschichte der innerjüdischen Gruppenbildungen erwarten, wie umgekehrt die Entwicklung der innerjüdischen Gruppen die letzte Phase der Entstehung des Psalters ins Licht rücken könnte.

Aus dem Auftreten der συναγωγή ἀσιδαίων in 1Makk 2,42 ist zu entnehmen, daß jene Entwicklung, aus der seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Essener und Pharisäer hervorgingen, in vormakkabäischer Zeit längst begonnen hatte. M. Hengel versetzt anhand der Vorrede der Damaskusschrift⁴⁷ die straffere Formierung der Asidäer oder Chasidim in die Zeit zwischen 175 und 170⁴⁸. Um die Vorgeschichte, die diese Formierung ihrerseits gehabt haben

⁴⁶ WELLHAUSEN (s. Anm. 27), 202f.

⁴⁷ CD I,5–12. E. LOHSE (Hg.), Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, 1971², 66f.

⁴⁸ M. HENGEL, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), 1973², 320.

muß, hat sich O. Plöger bemüht⁴⁹. Er sieht in den Asidäern eschatologische Kreise im Erbe der Prophetie und beschränkt die Untersuchung neben dem Danielbuch auf späte Schichten der Prophetenbücher. Indessen ist das einschlägige Motiv auch andernorts vorhanden. Es hat die alttestamentliche Überlieferung zu einem guten Teil mitgeprägt⁵⁰.

Der in biblischer Folge erste Beleg, der das Geschick des Gerechten und des Frevlers verhandelt, ist das Gespräch Abrahams mit Jahwe vor der Zerstörung von Sodom (Gen 18,23–32), von dem man seit Wellhausen weiß, daß es ein nachträglicher Einschub ist⁵¹. Abraham treibt die Angst, daß Jahwe in dem kollektiven Strafgericht auch Gerechte mit den Frevlern hinwegraffen könnte. »Dann wäre ja der Gerechte wie der Frevler. Sollte der Richter der ganzen Welt nicht das Recht tun?« Auf dem Spiel steht wie in Ps 1 die Rechtfertigung des Gerechten⁵². In diesem Sinne ist in der Erzählung vom Untergang Sodoms nachträglich betont, daß ausnahmslos alle Bewohner der Stadt an dem Frevel beteiligt waren. Derselben Absicht folgen die nachgetragenen Notizen von der Gerechtigkeit Abrahams in Gen 15,6 und von der Gerechtigkeit des vor der Sintflut geretteten Noach in Gen 7,1b⁵³. Die Bearbeitungstendenz ist auch sonst in der Genesis zu greifen. Sie gehört in eine Zeit, die die Verbindung von Jahwist und Priesterschrift (die »Endredaktion«) bereits voraussetzt⁵⁴.

Ein zweiter Schwerpunkt dieser Bearbeitung ist die Weisheit. Namentlich im zweiten Teil des Buchs der Proverbien läßt sich eine Klasse von Weisheitsprüchen aus den vorgegebenen, teilweise nach sachlichen Gesichtspunkten geordneten Sammlungen regelrecht herauskämmen, deren wesentlicher Gegenstand das gegensätzliche Geschick des Gerechten und des Frevlers ist. Der Unterschied zu der Erfahrungsweisheit, die das Alte Testament mit dem Alten Orient teilt, ist deutlich wahrzunehmen:

Rute und Tadel gibt Weisheit,
 doch ein Knabe, sich selbst überlassen, bringt seine Mutter in Schande.
*Wo viele Frevler sind, mehrt sich die Sünde,
 doch die Gerechten werden ihren Sturz sehen.*
 Züchtige deinen Sohn, so wird er dich zufrieden machen
 und deiner Seele Angenehmes bringen (Spr 29,15–17).

⁴⁹ O. PLÖGER, Theokratie und Eschatologie (WMANT 2), 1959. Vgl. zur Fragestellung auch M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York/London 1971.

⁵⁰ Vgl. zum Ganzen O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments I* (UTB 1747), 1993, § 9, Lehrsatz 2.

⁵¹ J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 1963⁴, 25.

⁵² Vgl. L. SCHMIDT, »De Deo« (BZAW 143), 1976, 141–164.

⁵³ Zu Gen 15,6 vgl. R. SMEND, *Zur Geschichte von h'myn* (1967; in: DERS., *Die Mitte des Alten Testaments* [BEvTh 99], 1986, 118–123), 119f. Zu Gen 7,1b vgl. CH. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), 1993, 114.

⁵⁴ Vgl. LEVIN, aaO 100f. 114f. 168ff. 175ff. 194f. 235. 242f. 271f. 277f. 289f. 295.

Diesem Beispiel ließen sich in den Kapiteln 10–21; 28–29 zahlreiche weitere hinzufügen⁵⁵. An die Stelle der Erfahrung oder Unterweisung tritt die Beteuerung, in gewissem Grade die Eschatologie. Man hat in dieser Klasse von Proverbien mit einigem Recht die »israelitisch-jüdische Ausprägung« der Weisheit gesehen⁵⁶. Indessen entstammt sie einer breiten »reinterpretation« der Weisheitsliteratur in späterer Zeit⁵⁷, die zu der Bearbeitung des Psalters sachlich und zeitlich in nächster Nähe steht.

Widerrät bereits die Menge sowie die Streuung des biblischen Materials, hinter Ps 1 von vornherein mehr zu sehen als den literarischen Niederschlag der jüdischen Frömmigkeit, so auch die begriffliche Vielfalt. Die einschlägigen Zusätze im Psalter sind auf das Gegensatzpaar »Gerechte und Frevler« nicht beschränkt. Hinzu treten im Positiven wie im Negativen eine nicht geringe Zahl Synonyme. Neben den »Gerechten« (*šaddîqîm*) stehen die »Demütigen« (*‘anāwîm*), die »Treuen« (*hāsîdîm*), die »Rechtschaffenen« (*yēšārîm* oder *yîšrêleb*), die »Armen« (*‘əbyônîm*), die »Heiligen« (*q’došîm*), die »Vollkommenen« (*t’mîmîm*). Hinzu kommen vielfältige Partizipialverbindungen wie »die Gottesfürchtigen« (*yir’ê yhw*), »diejenigen, die Jahwe, seinen Namen, sein Heil, seine Weisung lieben« (*‘oh‘bê yhw* u.ä.), »diejenigen, die Jahwe suchen« (*došê yhw*). Die Aufzählung ist nicht vollständig und kann es um so weniger sein, als auch Begriffe gebraucht werden, die sonst verbreitet sind, wie »Knechte Jahwes« (*‘abdê yhw*).

Die Charakterisierung der Gegenseite ist etwas eindeutiger. Sie wird in den meisten Fällen als »Frevler« bezeichnet (*rēšā‘îm*), aber auch als »Übeltäter« (*po‘alê ‘āwæn*), als »Bösewichte« (*m’re‘îm*), als »Sünder« (*ḥaṭṭā‘îm*). Da die Bezeichnungen sich mit der Feindklage im alten Klagelied des einzelnen berühren können, sind der Vielfalt kaum Grenzen gesetzt. Trotz fließender Übergänge besteht indessen zwischen »Feind« (*‘oyeb*) und »Frevler« (*rāšā‘*) und jeweiligen Synonymen ein Unterschied, wie O. Keel gezeigt hat⁵⁸. Schließen wir die genannten Begriffe ein, wächst die Zahl der betroffenen Psalmen auf etwa 89 von 150, das heißt auf drei Fünftel des Bestands.

⁵⁵ Man lese zur Probe Spr 10 ohne V. 2–3.6–7.11.16.20–21.24–25.27–32.

⁵⁶ Vgl. J. FICHTNER, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (BZAW 62), 1933.

⁵⁷ Vgl. »class C« der »sentence literature« bei W. MCKANE, Proverbs. A New Approach (OTL), London 1970, 10ff und 413 ff. Der Anteil beläuft sich in Spr 10–22 auf 33 %, in Spr 28–29 gar auf 54 %.

⁵⁸ O. KEEL, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), 1969, bes. 107–131.

VII

Die Vielfalt der Begriffe für die »Gerechten« bringt auch inhaltliche Nuancen zum Ausdruck. *ṣaddiq* »gerecht« bezeichnet eher eine objektive Eigenschaft, gemessen am Maßstab der Tora und bezogen auf das (eschatologische) Gottesgericht. *ʿānāw* »demütig« und *ḥasid* »treu« sind eher subjektive Haltungen in den Anfechtungen der Gegenwart. In den letztgenannten Begriffen ist nun doch so etwas wie die Physiognomie verschiedener Gruppen zu erkennen: die »Demütigen« (*ʿānāwīm*) und »Armen« (*ʿəbyōnīm*) einerseits, die »Treuen« (*ḥāsīdīm*) andererseits. Sie lassen sich sogar in eine traditionsgeschichtliche Folge bringen.

A. Rahlfs hat in seiner Göttinger Licenciaten-Dissertation von 1892 »*ʿānī* und *ʿānāw* in den Psalmen« den Nachweis geführt, daß es sich bei den *ʿānāwīm* um eine innerjüdische Gruppenbildung gehandelt hat. »Die Anawim = Knechte Jahwes sind eine Partei innerhalb des Volkes« (S. 83). »Wenn auch das Volk als Ganzes noch nicht wesentlich anders geworden ist, so hat sich doch in ihm eine Partei gebildet, welche jene Umwandlung [scil. durch das Exil] zunächst an sich selbst vollzog und dann auch das ganze Volk umzuwandeln bestrebt war. Dies ist die Partei der Anawim« (S. 85). Die Datierung greift zwar viel zu hoch, und die missionarische Absicht der Anawim ist wohl falsch eingeschätzt; doch das Phänomen ist zutreffend erfaßt. Die Frömmigkeit der Anawim kann durch Zeph 2,3 illustriert werden: »Ehe denn über euch kommt der Tag des Zornes Jahwes, suchet Jahwe, alle ihr Demütigen im Lande (*kāl ʿanwē ḥāʿarəṣ*), die ihr sein Recht tut. Suchet Gerechtigkeit, suchet Demut, vielleicht könnt ihr euch bergen am Tage des Zorns Jahwes!«⁵⁹ Die Demuthaltung bewährt sich in treuem Gehorsam und steht in der Erwartung des eschatologischen Gerichts.

Rahlfs unterscheidet im Psalter zwölf Psalmen (Ps 22; 25; 31; 34; 35; 38; 40; 69–71; 102; 109), die er auf die Anawim zurückführt. Die Beschränkung auf die Davidsammlungen des ersten und zweiten Psalmenbuchs sowie auf Ps 102 und 109 fällt auf. Das mag freilich an der Affinität dieser Psalmen-Gruppe zum Klagelied des einzelnen liegen. Auch die Anawim-Psalmen sind zum größeren Teil keine Neudichtungen. Das ist leicht zu sehen in *Ps 102*, der in der Überschrift nachträglich als *lʿānī* »Gebet für einen Demütigen« definiert worden ist. Ein Beispiel für die inhaltliche Überarbeitung ist der Beginn von *Ps 86*⁶⁰:

⁵⁹ Der Vers ist eine späte Beischrift, vgl. B. DUHM, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten, 1911, 58. »Die Ausdrücke und Begriffe sind hier schon ganz wie in den Psalmen« (J. WELLHAUSEN, Die Kleinen Propheten, 1963⁴, 152f).

⁶⁰ Das Beispiel zeigt, daß Rahlfs den Rahmen der Anawim-Psalmen zu eng gesteckt hat.

- ¹Neige, Jahwe, dein Ohr, antworte mir!
Denn ich bin demütig und arm.
²Bewahre meine Seele, denn
ich bin treu. Hilf deinem Knecht,
 du bist mein Gott,
der auf dich vertraut.
³Sei mir gnädig, ›Jahwe‹,
 denn zu dir rufe ich allezeit.

Anrufung, Bitte und Vertrauensäußerung, die gattungsgerecht das Klagelied eröffnen, sind durchsetzt mit der Selbstbezeichnung des Beters: »Ich bin demütig und arm. Ich bin treu. (Ich bin) dein Knecht, der auf dich vertraut«. Die heutige, unsinnige Satzfolge geht nicht auf zufällige Vertauschung zurück, auch nicht auf einfache Glossierung; denn die Bearbeitung setzt sich im weiteren Psalm fort. Besonders der Ausdruck »dein Knecht« zeigt, daß nicht die soziale Stellung des Beters oder eine Frömmigkeitshaltung benannt ist. Der Beter bekennt seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe.

Dieselbe Art der Selbstvorstellung findet sich in Ps 70,6 und Ps 109,22. Ps 70 (par. Ps 40,14–18) ist ein kurzes Klagegedicht des einzelnen:

- ²Jahwe, mich zu erretten,
 Jahwe, zu meiner Hilfe eile herbei!
³Schämen sollen sich und zuschanden werden ›mitsammen‹,
 die mir nach dem Leben trachten.
 Nach hinten weichen und beschämt werden sollen,
 die Gefallen haben an meinem Unglück.
⁴Zurückweichen sollen ob ihrer Schmach,
 die zu mir sagen: Ha! Ha!
⁵Es sollen jauchzen und sich freuen an dir
 alle, die nach dir trachten.
 Sie sollen beständig sagen: Groß ist ›Jahwe‹,
 die deine Hilfe lieben.
⁶*Ich bin demütig und arm:*
›Jahwe, eile zu mir!
 Meine Hilfe und meine Zuflucht bist du;
 Jahwe, säume nicht!

Grundlage ist ein vierzeiliger Hilferuf im chiastisch angeordneten Fünfermetrum (V. 2.6ayb). Dieses Stoßgebet ist in V. 3–4 durch einen dreifachen Vernichtungswunsch gegen die Widersacher des Beters gefüllt. In V. 6aαß aber findet sich wiederum die Selbstbezeichnung »Ich bin demütig und arm«, eingebunden mit einer Wiederholung des Hilferufs aus V. 2: »Jahwe, eile zu mir!« Auch dieser Psalm ist also von den Anawim gebraucht worden, um ihre Haltung gegenüber Jahwe zum Ausdruck zu bringen. Der Jubel der Gerechten V. 5, der indirekt die Feinde aus V. 3–4 den Frevlern (*r^ešā'im*) gleichsetzt, ist wahrscheinlich noch später hinzugekommen.

VIII

Die zweite unterscheidbare Gruppe sind die *ḥ^asidîm*. Es ist kein Zufall, daß der Psalter den Begriff συναγωγή ἁσιδάϊων aus 1Makk 2,42 bereits enthält, nämlich in Ps 149,1 (*q^ahal ḥ^asidîm*) und im syrischen Ps 154,12. Dazu ein Blick auf Ps 149. Er ist ein Siegeslied auf Jahwe, wie das Zitat von Ps 98,1, das ihn eröffnet, anzeigt.

- ⁽¹⁾Singt Jahwe ein neues Lied,
seinen Lobpreis in der Versammlung der Treuen.
- ²Israel freue sich seines Schöpfers,
 die Söhne Zions sollen jauchzen über ihren König.
- ³Sie sollen preisen seinen Namen im Reigen,
 mit Pauken und Leiern sollen sie ihm spielen.
*‘Denn Wohlgefallen hat Jahwe an seinem Volk.
 Er wird die Demütigen durch Hilfe verherrlichen.
 ‘Die Treuen sollen frohlocken mit Herrlichkeit,
 jubeln auf ihren Lagern.*
- ⁶Erhebungen Gottes in ihrer Kehle
 und ein doppelschneidiges Schwert in ihrer Hand,
⁷Rache zu vollziehen an den Völkern,
 Züchtigung an den Nationen,
⁸zu binden ihre Könige mit Fesseln
 und ihre Edlen mit eisernen Ketten,
*‘das Gericht zu vollziehen an ihnen, das geschrieben ist.
 Das ist der Ruhm für alle seine Treuen.*

Wie es Brauch ist, wird der Sieger im Reigen, mit Pauken und Leiern bejubelt und sein Name gepriesen (V. 3, vgl. Ps 98,4–5; Ex 15,20–21). Das Siegeslied verbindet sich mit einem Jahwe-König-Lied. Israel und die Söhne Zions brechen in die Königsfreude aus, die zum Ritual der Thronbesteigung gehört (V. 2, vgl. Ps 97,1). Beides zusammen, der Sieg Jahwes wie sein Königtum, werden für Zion zur Gelegenheit der Rache an den Völkern. Die Söhne Zions, mit dem Jubelschrei ihres Gottes in der Kehle und dem Schwert in der Hand, siegen nun selbst über die Völker, deren Könige in Ketten gehen. Es ist deutlich, daß das ein Wunsch an die Zukunft ist, genährt von der Erfahrung, zum Opfer der Völker geworden zu sein.

Dieser Zionspsalm ist in V. 9 definierend auf die *ḥ^asidê yhwḥ* bezogen worden: *ḥādār ḥû’ l’kāl ḥ^asidâw*: »Dieser Ruhm gilt allen seinen Treuen«. Nunmehr sind es die Jahwe-Treuen, nicht Israel insgesamt oder die Söhne Zions, denen das Gericht an den Völkern anheimgegeben ist. Auch dies will eschatologisch verstanden sein als die endliche Erfüllung der Verheißung, »die geschrieben ist«. Ps 149 wird als ganzer zur eschatologischen Tehilla in der Versammlung der *ḥ^asidîm* (V. 1b). Entsprechend lautet V. 5: »Die *ḥ^asidîm* sollen

frohlocken mit Herrlichkeit, jubeln auf ihren Lagern«. In V. 4 ist im gleichen Sinne der ältere Begriff „*nāwīm* in Anspruch genommen, sowie ‚*ammô* »sein Volk«, das sich hier auf die Minderheit des wahren Israel bezieht.

Daß der Bezug auf die *h^asidīm* sich gerade im vorletzten Psalm des kanonischen Psalters in einer Breite findet wie nirgends sonst, ist bedeutsam. Wir sind hier am letzten Ende des fertigen Buchs, unmittelbar vor der Schlußdoxologie Ps 150. Die Reichweite der Überarbeitung ist daher nicht auf den einzelnen Ps 149 beschränkt. Sie betrifft den Psalter als ganzen. Unmittelbar zuvor findet sich in Ps 148,14 nach Art einer Randbemerkung die Definition: *t^ahillâ l^akâl h^asidâw* »Ein Lobpreis für alle seine Treuen«. Auch dieser Psalm ist nachträglich auf die *h^asidê yhw^h* bezogen worden.

Die zeitgeschichtliche Veranlassung kann bei dieser Überarbeitung nicht zweifelhaft sein. Die *h^asidê yhw^h* begegnen in dem makkabäisch überarbeiteten Ps 79 in einer Schicht, die die Aktualisierung aus der Mitte des 2. Jahrhunderts voraussetzt (V. 2)⁶¹. Ps 30 ist in der Überschrift durch nachträglichen Einschub zum »Lied auf die Weihe des Tempels« bestimmt worden, womit nach der Tradition und nach dem Begriff *h^anukkâ* die makkabäische Tempelweihe gemeint ist. Für Wellhausen »ist es von grosser Bedeutung, dass der makkabäische Ursprung eines Psalmes hier einmal durch alte Tradition wahrscheinlich gemacht wird«. Unter Verweis auf V. 5 nimmt er an, daß er »aus dem Kreise der Asidäer ... stammt«⁶². Gunkel widersprach wegen der Gattung, und zweifellos ist er im Recht, daß hier ein altes Danklied des einzelnen vorliegt⁶³. Gleichwohl hat auch Wellhausen das Richtige gesehen, nämlich im Blick auf V. 5–6: »Spielt Jahwe, *ibr seine Treuen*, und preist seinen heiligen Namen. Denn ein Augenblick in seinem Zorn, ein Leben in seiner Huld, am Abend Weinen, und zum Morgen Jubel.« Das ist nichts anderes als ein aktualisierender Nachtrag aus den Kreisen der *h^asidê yhw^h*, die mit den Worten von Ps 98,5 und 97,12 das Ende der Verwüstung des Tempels bejubeln⁶⁴.

Weitere Belege dieser Bearbeitung sind die letzten beiden Worte von Ps 52: *nægæd h^asidâkâ* »vor deinen Treuen«, die an das Lobgelübde angehängt sind⁶⁵, und der Einschub Ps 116,15: *yāqār b^a‘ênê yhw^h hammāw^atâ lah^asidâw* »Der Tod seiner Treuen wiegt schwer vor Jahwe«. Wieder ist der zeitgeschichtliche

⁶¹ Vgl. das Zitat in 1Makk 7,17. Das Klageged des Volkes, das den Aktualisierungen vorgegeben war, findet sich in V. 5a. 8 (ab *maher*). 9 (nur *‘āzrenû* *‘lohê yiš‘enû w^ahaššilenû*). 11.13 (ab *nôdêh*).

⁶² J. WELLHAUSEN, Bemerkungen zu den Psalmen (in: DERS., Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, 163–187), 172.

⁶³ GUNKEL (s. Anm. 22), 127f. Den Grundbestand bilden V. 2–4.12–13.

⁶⁴ Zur Literarkritik SPIECKERMANN (s. Anm. 8), 257.

⁶⁵ Zuvor bereits ist Ps 52 in V. 8–9 um das Motiv von Ps 1 ergänzt worden. Auch hier steht Jer 17,5–8 im Hintergrund.

Hintergrund zu spüren. Eine ähnliche Aussage findet sich in *Ps 97,10b*: *šomer napšôt h^asidāw* »Er bewahrt die Seelen seiner Treuen«⁶⁶. In diesem Beispiel ist die *h^asidām*-Ergänzung jünger als die Ausrichtung des Psalms auf die Gerechten: Die Aussage trennt den sie umgebenden Parallelismus⁶⁷. Daß der Psalter in der Mitte des 2. Jahrhunderts das Gebetbuch der Asidäer gewesen ist, kann danach nicht in Zweifel stehen. Er lag damals nahezu im heutigen Umfang vor.

Unsere Deutung wird vollends bestätigt durch die weitere Wirkungsgeschichte. Unter den Texten von Qumran hat sich bezeichnenderweise ein Pescher-Midrasch zu *Ps 37* gefunden (4QpPs37), jenem Akrostichon, das den Gegensatz von Gerechtem und Frevler in besonderer Breite ausführt⁶⁸. Nach diesem Midrasch haben die Qumran-Essener sich in der unmittelbaren Erbfolge der Anawim und der Asidäer gesehen. *Ps 37,11 wa^a‘nāwim yir^ašū ‘aræš* »Die Demütigen werden das Land ererben« beziehen sie auf sich selbst: »Seine Deutung bezieht sich auf die Gemeinde der Armen« (*pšrw l’ dt h’bywnym*, 4QpPs37 II 8f). Der Geistesverwandtschaft entspricht es, daß die Psalmen dasjenige biblische Buch sind, von dem sich in den Höhlen die meisten Fragmente gefunden haben. In der neutestamentlichen Urgemeinde lebt die eschatologische Armenfrömmigkeit der Demütigen ebenfalls fort. Es genügt ein einziger Beleg: *Ps 37,11* ist in *Mt 5,5* unter die sekundären Erweiterungen der Seligpreisungen aufgenommen: μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.

IX

In der Aneignung der Psalmen durch die Anawim, in ihrer Bearbeitung im Sinne von *Ps 1* sowie in ihrer Beanspruchung durch die Asidäer zeigen sich Grundzüge einer Geschichte literarischer Weiterarbeit am Psalter. Die Fortschreibung des gegebenen Überlieferungsbestands ist kein einmaliges Geschehen gewesen, schon gar nicht ein Geschehen nur der äußersten Spätzeit. Nicht anders als das übrige Alte Testament sind die Psalmen über Jahrhunderte gewachsen. Für »kanonisch« galten sie lange Zeit im Sinne einer Richtschnur produktiver Weiterarbeit, nicht im Sinne einer ausschließenden Norm.

Von den Akrosticha abgesehen, gibt es nur wenige Psalmen, die literarisch aus einem Guß sind. Die Gattungskritik hätte das längst lehren können; denn die Zusätze verderben in der Regel die Form⁶⁹. Bekannt ist die Kontroverse

⁶⁶ Den Zusammenhang mit *Ps 149* betont LIPIŃSKI (s. Anm. 36), 269.

⁶⁷ S.o. S. 365 die in der Übersetzung von *Ps 97* angedeutete Schichtung.

⁶⁸ LOHSE (s. Anm. 47), 271–279.

⁶⁹ Vgl. F. STOLZ, Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt[B] 129), 1983, bes. 21–29.

über das Ich der Psalmen, die eine traditionsgeschichtliche Lösung nachgerade verlangt⁷⁰. Die Kette der Fortschreibungen beginnt bereits im vorexilischen Bestand, erkennbar daran, daß das Motiv der Thronbesteigung Jahwes auf vorgegebene Theophanieschilderungen aufgesetzt worden ist⁷¹. Auch die Wandlung Jahwes zum universalen Weltengott in der frühnachexilischen Zeit läßt sich als literarische Nacharbeit verfolgen⁷². Der Psalter wurde im messianischen Sinne bearbeitet, indem der Grundbestand durch Ps 2 und Ps 89 gerahmt⁷³ und durch einschlägige Zusätze ergänzt wurde. Der Psalter wurde im theokratischen Sinne gedeutet, indem an den Grundbestand die Sammlung der Jahwe-König-Psalmen Ps 93–100 angehängt wurde. Der Psalter wurde im Sinne des Triumphs Zions über die Völkerwelt bearbeitet⁷⁴. Der Psalter wurde im Sinne einer Zionsfrömmigkeit bearbeitet, die möglicherweise mit den Wallfahrten der Diaspora in Zusammenhang steht⁷⁵. »Es hat in Israel so viele Arten der Neuinterpretation gegeben, wie es religiöse Strömungen und Interessen gab.«⁷⁶

Unter dem programmatischen Titel »Israel deutet seine Psalmen« hat J. Becker, anknüpfend an die anthologische Psalmenexegese A. Deisslers, die Notwendigkeit und zugleich die Fruchtbarkeit einer traditionsgeschichtlichen Auslegung der Psalmen erstmals mit Nachdruck aufgewiesen⁷⁷. Seither hat die Analyse einzelner Psalmen große Fortschritte gemacht und die Möglichkeit traditionsgeschichtlicher, ja literarkritischer Zugänge erwiesen⁷⁸. Die umstrit-

⁷⁰ Vgl. R. SMEND, Über das Ich der Psalmen (ZAW 8, 1888, 49–147); gegen ihn E. BALLA, Das Ich der Psalmen (FRLANT 16), 1912. Den traditionsgeschichtlichen Lösungsweg hat bereits J. Z. SCHUURMANS STEKHOVEN, Über das Ich der Psalmen (ZAW 9, 1889, 131–135), gewiesen.

⁷¹ Vgl. als Beispiel oben Ps 97,1–7*. Derselbe Textaufbau findet sich in Ps 29 (Theophanie V. 3a [bis *hammāyim*]. 3b–5a.7–8a.9 [bis *'ayyālôt*]; Thronbesteigung V. 1 [ab *hābû*]. 2.3a [ab *'el*]. 9 [ab *ûb'hêkālô*]. 10), sowie in Ps 93 (Meereskampf V. 3a.4.5b; Thronbesteigung V. 1a). Vgl. auch die Ergänzung von Ps 24,1–2 durch V. 7–10 und oben die Schichtung von Ps 36,6–10.

⁷² Vgl. oben Ps 97,9. Ein anderes Beispiel ist Ps 47, dessen Kern V. 2–3.6–7.8 (bis *'lohîm*). 10 (nur *m'od na'âlâ*) eine Relecture von Ps 97* und 98,4–9 ist.

⁷³ So die Vermutung von J. W. ROTHSTEIN in seiner Übersetzung von S. R. DRIVER, Einleitung in die Literatur des alten Testaments, 1896, 399f Anm.

⁷⁴ Vgl. oben Ps 97,6b.8.

⁷⁵ Vgl. oben Ps 26,8.12 und die Anm. 44 genannten Parallelen.

⁷⁶ J. BECKER, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS 18), 1966, 32.

⁷⁷ AaO. Vgl. A. DEISSLER, Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament (MThS.H 11), 1955.

⁷⁸ Unter der sich rasch vermehrenden Literatur vgl. bes. T. VEIJOLA, Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms

tene Kolometrie wurde genutzt, um in ausgewählten Psalmen vorexilischen Grundbestand und jüdische Neudeutung zu sondern⁷⁹. Die Redaktionsgeschichte von Teilsammlungen wurde mit Erfolg untersucht⁸⁰. Was not tut, ist ein literarkritischer Zugang, der die Analyse des einzelnen Psalms mit der Traditionsgeschichte des Psalters als ganzen in Zusammenhang bringt.

(AASF.B 220), Helsinki 1982; die Analysen von SPIECKERMANN (s. Anm. 8); sowie die zahlreichen monographischen Beiträge von W. BEYERLIN.

⁷⁹ O. LORETZ, Die Königpsalmen. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht. Teil 1: Ps 20, 21, 72, 101 und 144 (UBL 6), 1988.

⁸⁰ Vgl. G. WANKE, Die Zionstheologie der Korachiten (BZAW 97), 1966; SEYBOLD (s. Anm. 11).