

## Kapitel 5

# Die Psalterdoxologien

## Entstehung und Theologie

Eine der stärksten Tendenzen der neueren Psalmenforschung besteht in der Wiederentdeckung des Psalters als planvolle literarische Komposition: Die Psalmen gelten weithin nicht mehr als ziemlich beliebige Zusammenstellung von 150 Einzeltexten zum Gesangbuch des zweiten Tempels, sondern als kompositionell gestaltetes Lese- und Meditationsbuch schriftgelehrter Frommer, deren Torafrömmigkeit auf alltagsorientierte Weisheitsbelehrung für die Lebensführung in der Gegenwart abzielt. *Hermann Spieckermann* hat deshalb bereits vor 10 Jahren die »Suchbewegungen des Forschens« unter den Titel »Psalmen und Psalter« gestellt<sup>1</sup>; und wenig später hat *Erich Zenger* »[n]eue Perspektiven der Forschung« mit einem Abschnitt »[v]on der Psalmenexegese zur Psalterexegese« begonnen<sup>2</sup>, was sich mittlerweile als Standardbestimmung etabliert hat.

Nun stellt es keineswegs eine neue Entdeckung dar, dass die Doxologien den Psalter in fünf Bücher strukturieren; diese Einsicht zählt vielmehr zu den ältesten und bekanntesten der Psalmenauslegung: Der Psalter verdankt seine basalsten und auffälligsten Gliederungssignale offenkundig den Doxologien (s.u. I. 1. mit Anm. 12). Diese bieten daher – zusammen mit weiteren Schlüsseltexten (wie der Eröffnung Ps 1f, den Königpsalmen 2; 72; 89, den Jhwh-König-Psalmen 93–100 und 145 sowie dem Hallelujah-Finale Ps 146–150) – den wichtigsten Zugang zur literarischen Komposition des Psalters und damit auch zur Theologie des Psalters, wie sie im Buchganzen literarisch entfaltet wird; dies gilt jedenfalls dann, wenn man es mit *Bernd Janowski* für angemessen hält, dass atl. Theologie »nach den alttestamentlichen Überlieferungen in ihrem literarischen und redaktionsgeschichtlichen Kontext [fragt]«<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> SPIECKERMANN, *Psalmen* (1998), 137.

<sup>2</sup> ZENGER, *ThRv* 1999, 443. Vgl. zum Ganzen LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 31ff (Lit.) und jüngst die Beiträge im Tagungsband von ZENGER (Hg.), *Composition*.

<sup>3</sup> JANOWSKI, *Theologie*, 111.

Am prominenten Beispiel der Doxologien soll daher im Folgenden aufgezeigt werden, dass und wie sich an altbekannten Befunden mit neuen methodischen Zugängen und Fragestellungen weiterführende Beobachtungen, Hypothesen und Auswertungen gewinnen lassen. Ins Zentrum rücken die Aspekte der Entstehung und der sich daraus ergebenden Theologie der Doxologien, weil sich bei ihnen die Beachtung des Buchhorizontes des Psalters in besonderer Weise auswirkt.

In methodischer Hinsicht gilt es dabei, wie bei anderen Büchern der HB, mit einer textanalytischen Beschreibung der vorliegenden Endkomposition einzusetzen; erst auf dieser Basis lässt sich dann der redaktionsgeschichtliche Entstehungsprozess rekonstruieren, was beim Psalter aufgrund seiner poetischen Eigenart freilich mit besonderen Schwierigkeiten behaftet ist.

Dementsprechend wendet sich ein erster Teil der Frage der literar- und redaktionsgeschichtlichen Entstehung der Psalterdoxologien zu (I.), wobei sich an die Klärung der literarischen Eigenart (I. 1.) Einzelbeobachtungen zur Genese anschließen (I. 2.) und auswerten lassen (I. 3.). Denn allererst auf dieser Grundlage kann in einem zweiten Teil ein theologiegeschichtlich differenzierter Blick auf die – bisher kaum beachtete – Theologie der Psalterdoxologien geworfen werden (II.), der auf der Basis genereller Überlegungen (II. 1.) die Doxologien im Buchablauf in den Blick nimmt (II. 2.) und abschließend den theologischen Ertrag summiert (II. 3.). So leisten die Doxologien in beiderlei Hinsicht einen zentralen Beitrag zum »Ziel« der »vielfältigen methodischen Zugänge« der Psalterforschung, das sich mit *Hermann Spieckermann* als (religions- und theologiegeschichtlich fundierte) »Literaturgeschichte der Psalmen und des Psalters« bestimmen lässt<sup>4</sup>.

## I. Entstehung der Psalterdoxologien

### 1. Der literarische Zusammenhang und Horizont

Wie also sind die Psalterdoxologien entstanden<sup>5</sup>, die die vorliegende Psalterkomposition prägen? Zunächst erinnert ein Blick in die Auslegungsgeschichte daran, dass die doxologische Strukturierung des Psalters in fünf Bücher bereits seit Origenes in der ersten Hälfte des 3. Jh. n. Chr. vertreten

<sup>4</sup> SPIECKERMANN, *Psalmen*, 145.

<sup>5</sup> S. zum Folgenden LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 70ff (Lit.); seither bes. LEVIN, *Büchereinteilung*; BALLHORN, *Telos*, 44ff.

wird. In der neueren Forschung gilt sie – prinzipiell auf der gleichen Quellenbasis, da die Qumranfunde hierzu nichts austragen<sup>6</sup> – völlig zu Recht als einer der breitesten Konsense der Psalterforschung. Denn die These einer *zufälligen Übereinstimmung* und nachkanonischen ›Entdeckung‹, die unter anderem von *Hartmut Gese* vertreten wurde<sup>7</sup>, scheidet daran, dass der gemeinsame Grundbestand der Doxologien – also Baruch-, Olam- und Amen-Formel sowie eingeschränkt (durch 89,53) die Näherbestimmung von Jhwh als Gott Israels – sich im AT nur hier und an der damit verbundenen Stelle 1Chr 16,36 findet. Eine Zufallsübereinstimmung lässt sich deshalb fast sicher ausschließen und es liegt ein *literarischer Zusammenhang der Formulierungen* vor<sup>8</sup>, wie die folgende Tabelle illustriert.

Ps 41,14	Ps 72,18f	Ps 89,53	Ps 106,48
ברוך יהוה	ברוך יהוה אלהים	ברוך יהוה	ברוך יהוה
אלהי ישראל	אלהי ישראל עשה נסלאות לברו: וברוך שם כבודו		אלהי ישראל
מהעולם ועד העולם	לעולם כבודו אחכל הארץ וימלא	לעולם	מן-העולם ועד העולם
אמן ואמן	אמן ואמן	אמן ואמן	ואמר כל-העם אמן הללויה

Abb. 24: Synopse der Psalterdoxologien

Auf welchem *literarischen Horizont* sich diese Strukturierung bezieht, lässt sich aufgrund der Positionierung und der Kontexteinbindung deutlich entscheiden: Eine Beschränkung auf den jeweiligen *Einzelpsalm*, wie sie klassisch *Sigmund Mowinckel* für alle vier Doxologien postulierte<sup>9</sup>, kann sich

<sup>6</sup> Die »fünf Bücher« aus 1Q30 (1QLiturgical Text) lassen sich nicht auswerten (s. LEUENBERGER, a.a.O., 70f Anm. 4). Im Übrigen fehlen die Doxologien – ausgenommen der Schluss von 106,48 (s.u. Anm. 48) – in den Handschriften (auch in 11QPs<sup>a</sup>).

<sup>7</sup> GESE, Entstehung, 159f; so auch FÜGLISTER, Verwendung, 341f und SEYBOLD, HAT 1/15, 2f; DERS., Vorgeschichte, 265f. Noch KOENEN, Komposition, 45ff.95 hält die Doxologien zwar für Abschlüsse älterer Sammlungen, aber nicht für psaltergliederungsrelevant.

<sup>8</sup> So mit KRATZ, Tora, 14; ZENGER, Psalter, 27ff; BALLHORN, Telos, 48f u.a.

<sup>9</sup> MOWINCKEL meint, »the concluding doxologies in Pss. 41, 72; 89; 106 are connected with the use of each psalm in the temple service of post-exilic times, and were not

zwar auf den mehr oder weniger engen Anschluss an den Prätext berufen; eine Durchsicht macht aber sofort deutlich, dass sich die Perspektive jeweils außerordentlich stark erweitert (s.u.). Hinzu kommt, dass die Doxologien – zumindest in den ersten drei Fällen – jeweils mit weiteren Makrogliederungssignalen konvergieren: Sie treten am Ende von Sammlungen auf (erster und zweiter Davidpsalter, Korachpsalmen), sind an Königspsalmen angefügt (72; 89) oder weisen mit starken Stichwortinklusionen auf den Buchanfang zurück (אֲשֶׁר־Inklusion um Buch I<sup>10</sup>; עוֹלָם-Rahmen um Buch IV<sup>11</sup>). Zusammengenommen sprechen diese Befunde klar für *einen psalmenbuchweiten Bezugshorizont*: Die Doxologien fungieren als Abschlüsse der Psalmenbücher und bilden als solche gemäß der *opinio communis*<sup>12</sup> das stärkste Gliederungssignal des Psalters.

## 2. Einzelbeobachtungen zur Genese

Die entscheidende Frage lautet dann, wie die *Genese der Psalterdoxologien* zu bestimmen ist. Wie erwähnt werden alle Einzelelemente nur in den Psalterdoxologien sowie in 1Chr 16,36 kombiniert, sodass augenscheinlich ein literarischer Konnex vorliegt. Daher müssen an dieser Stelle die weiteren *traditionsgeschichtlichen Hintergründe* der Doxologieelemente, die separat und in verschiedenen Kombinationen mehr oder weniger breit gestreut belegt sind<sup>13</sup>, nicht weiter verfolgt werden. Stammen die

---

added by the collectors as ›concluding formulas‹ for the separate collections« (Worship 2, 193f; ebenso in neuerer Zeit WILSON, Editing, 81f.182ff [185: »integral parts of the pss they accompany«]; ANDERSON, Division, 225).

<sup>10</sup> S. אֲשֶׁר־ 1,1; 2,12; 40,5; 41,2. Die Verbindungen sind hier jedoch ebenso wie im Blick auf Buch III (89,16) oder IV (106,3) fraglich (s. LEUENBERGER, Konzeptionen, 79f).

<sup>11</sup> S. מְעוֹלָם עַד-עוֹלָם 90,2/מִן-הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם 106,48 als äußere Rahmeninklusion von Buch IV (s. zum Ganzen LEUENBERGER, a.a.O., 80f); der Bezug ist selten und signifikant, weil er die innere Klammer 90,13f/106,45 ergänzt:

90,13 שׁוּבָה יְהוָה עַד-מָחָי וְהִנָּחֵם עַל-עַבְדֶּיךָ וַיִּזְכֶּר לָהֶם בְּרִיתוֹ נִיחָם כָּרַב חֲסָדָיו  
90,14 שָׁבְעֵנוּ בִבְכֹר חֲסִדֶּךָ וַיִּנְרָנָה וַיִּשְׂמַחַה בְּכָל-יְמֵינוּ

Im Buchablauf wird auf diese Weise die Bitte um Reue und Sättigung mit Gnade aus 90,13f im Narrativ von 106,45 eingelöst.

<sup>12</sup> Vgl. für sie HOSSFELD/ZENGER, NEB 29, 9f; strittig ist dies nur für 106,48 (s.u. II. 2. d.).

<sup>13</sup> S. dazu LEUENBERGER, Konzeptionen, 75. Auch die nur von David und Salomo in Sam-Kön bzw. Chr belegte Kombination von יהוָה + בְּרוּךְ יִשְׂרָאֵל + אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, auf die BALLHORN, Telos, 53ff hinweist, bietet kaum weiterführende literargeschichtliche Aufschlüsse; angesichts der Häufigkeit beider Elemente kommen eher traditionsgeschichtliche Auswertungen in Betracht.

Psalterdoxologien nun, wie *Reinhard G. Kratz* meint<sup>14</sup>, von einer einzigen Hand, sodass die Formulierungsdifferenzen durchgängig Anpassungen an den jeweiligen Kontext darstellen? Oder muss man mit *Christoph Levin*<sup>15</sup> vier verschiedene Ebenen annehmen, und in welcher Reihenfolge sind diese dann anzuordnen? Wie so oft bei redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen dürfte die wahrscheinlichste Lösung – wenig spektakulär – irgendwo zwischen den beiden Extrempositionen liegen. Wo sie m.E. zu vermuten ist, soll im Folgenden begründet werden. Nicht wenig hängt dabei – abgesehen von generellen Prämissen wie der Annahme einer planvollen Buchkomposition des Psalters und von redaktionsgeschichtlichen Gesamtmodellen (s.u.) – von den Maßstäben ab. Es sei deshalb explizit festgehalten, dass mir eine Rekonstruktion anhand von zwei *Kriterien* angemessen erscheint: einerseits anhand der Formulierungsübereinstimmungen und andererseits anhand der Kontexteinbindung<sup>16</sup>. Beides gilt es in einem kritischen Wechselspiel mit umfassenderen redaktionsgeschichtlichen Hypothesen zu verbinden; dabei liegt die methodische Crux natürlich in der gegenseitigen Korrelation und Korrektur, womit zugleich deutlich ist, dass die beiden Kriterien keineswegs zu einer linearen Abbildung der Entstehungsgeschichte führen – das Gegenteil ist der Fall, wie sich zeigen wird.

Analysiert man mit diesem Instrumentarium den vierteiligen Aufbau der Doxologien, lassen sich folgende Befunde beobachten und daran anschließende Hypothesen formulieren:

a) Die Segensformel *קְרוּךְ יְהוָה*

Die Segensformel *קְרוּךְ יְהוָה* in Erstposition ist das konstanteste Element und tritt in sämtlichen Fällen identisch auf. Sie bildet damit die eigentliche Grundaussage der Doxologien; damit wirkt sie nicht nur namengebend, sondern sie ist auch sachlich bestimmend, was es theologisch auszuwerten gilt.

<sup>14</sup> KRATZ spricht von »kontextgebundenen Neuformulierungen ..., die eigens dafür in den Psalter eingeschrieben wurden, um der Gesamtkomposition ein bestimmtes redaktionelles Profil zu geben« (Tora, 29), das »zu einer der letzten Bearbeitungen des Psalters« gehört (32); nach ihm »erklären sich die Abweichungen aus dem Kontext des Psalters« (16). Ebenfalls eine einzige Ebene vermutet MITCHELL, *Message*, 75f.

<sup>15</sup> LEVIN beurteilt den literarischen Zusammenhang als »schrittweise gewachsen« (Büchereinteilung, 84) und sieht den Anfang in 41,14 oder 72,18f, gefolgt von 89,53 und später 106,48 (84ff).

<sup>16</sup> So mit KRATZ, *Tora*, 15; LEVIN, a.a.O., 87; LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 76.

Die einzigen Modifikationen liegen in 72,18f vor, wo zwei Erweiterungen vorliegen: Zum einen wird der Adressat als יהוה אלהים präzisiert, was zweifellos durch den Kontext des elohistischen Psalters bedingt ist. Damit ist aber noch nicht entschieden, ob sich der ursprüngliche Horizont darauf beschränkt<sup>17</sup> oder ob es sich um eine spätere kontextsensible Fortschreibung handelt, wofür m.E. das seltene Jhwh-Elohim eher spricht<sup>18</sup>. Zum anderen folgt in V.19 eine zweite Segnung des herrlichen Jhwh-Namens (וּבְרוּךְ שֵׁם כְבוֹדוֹ). Im Horizont von Ps 72 fällt auf, dass in V.18f Jhwh bzw. sein Name selbst doppelt gesegnet wird, während zuvor der König im Zentrum steht (s. שָׁמוּ V.17), wenn man<sup>19</sup> ihn segnet (V.15) und sich »in ihm« (בו) die Völker (gegenseitig) segnen (V.17)<sup>20</sup>. Damit vollzieht die Doxologie einen massiven Perspektivenwechsel gegenüber dem Psalmkorpus, indem sie vom messianischen König weglenkt und in theokratischer Weise ganz auf Jhwh selbst fokussiert (s.a. die Einleitung V. 1.)<sup>21</sup>. Zusammen mit der noch zweimal zu beobachtenden gleichläufigen Tendenz (s.u.) weist dies deutlich auf eine redaktionelle Erweiterung hin, wobei die universalistische Völkerperspektive V.17aß.b als Brücke vom König zu Jhwh fungiert. Dabei scheint zunächst denkbar, dass V.18f mit der Redaktionsebene von V.8–11.15.17aß.b<sup>22</sup>, die vermutlich der messiani-

<sup>17</sup> Dafür plädiert RÖSEL, Redaktion, 37, der literarkritisch differenziert und nur V.18a dem elohistischen Psalter zuordnet; בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל V.18a ist aber – ohne Olam- und Amen-Formel – schwerlich mit den übrigen Doxologien zu vergleichen.

<sup>18</sup> Vgl. v.a. Gen 2f; im Psalter 6-mal: 59,6; 80,5.20; 84,9.12. HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 31f haben mit Recht vermerkt, dass beim Gottesnamen אֱלֹהִים in Ps 42–83 eher eine »theologische Tendenz« mit einer »Gravitation zum Monotheismus« zu Tage tritt als eine schematische Redaktion, wie bes. deutlich etwa Ps 82 vorführt (vgl. DIES., Elohistic Psalter, 40ff: 51 und jetzt differenziert SÜSSENBACH, Psalter, 50ff [Lit.]). Dabei lässt sich häufig, wie hier in 72,18f sonst, ein universalistischer Zug ausmachen.

<sup>19</sup> Es lässt sich nicht sicher entscheiden, wer Subjekt und Objekt ist. Doch scheint ab V.15(aß) der König wieder Objekt zu sein und für diese Deutung spricht auch die Parallele zu V.10 (s. SÜSSENBACH, Psalter, 278 Anm. 613); hinzu kommt, dass sich auf diese Weise in V.18f Jhwh und König auch bezüglich des Segens gegenüber stehen.

<sup>20</sup> בָּרַךְ hitp. entspricht deutlich Gen 22,18; 26,4 und benennt in charakteristisch universalistischer Weise den König als Segenskriterium für die wechselseitige Segnung der Völker (s. dazu LEUENBERGER, Segen, 197f mit Anm. 281; 210).

<sup>21</sup> S. bereits KOCH, Psalter, 249; neuerdings SAUR, Königspsalmen, 312 oder SÜSSENBACH, Psalter, 286, die die Doxologien der Schlussredaktion zuweist (s. aber u. Anm. 24).

<sup>22</sup> Vgl. dazu die konvergierenden Ergebnisse von ARNETH (Sonne, 29ff), ZENGER (Könige, 66ff; DERS., Lektüre, 68f; HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 312ff), JANOWSKI (König, 99; DERS., Psalm 72, 102ff) und SAUR (a.a.O., 134ff). – Weiterer Erörterung bedarf m.E. V.1, der in der Regel diskussionslos dem Grundbestand zugeordnet wird.

schen Redaktion 2–89\* zugehört<sup>23</sup>, zu verbinden ist; dagegen spricht jedoch die theokratische Spitze, die eine spätere Herkunft indiziert (s.u. I. 3.)<sup>24</sup>.

### b) Der Gott Israels

Der Adressat der Segensformulierung, Jhwh, wird – außer in 89,53 – einheitlich als *אלהי ישראל*: »Gott Israels« näherbestimmt.

72,18 bietet wiederum, und nicht zum letzten Mal, einen Zusatz. Die partizipiale Erläuterung *עשה נפלאות לבודו*: »der allein Wunder tut« weist zwar keine wörtliche Stichwortverbindung zum Prätext auf<sup>25</sup>, kontrastiert aber thematisch offenkundig die im Psalm gepriesene *משפט-צדק*-(ה)-Ordnung, die der König gewährleistet. Dagegen betont der im doxologischen Kontext singuläre Einschub, dass exklusiv Jhwh Wunder, also geheimnisvolle Heilstaten<sup>26</sup>, auszuüben vermag; deshalb wird er bzw. eben sein sich derart manifestierender herrlicher Name gesegnet, wie die nachgeschobene zweite Segensformel unterstreicht. Der Gegensatz zwischen Gott und König ist abermals mit Händen zu greifen.

Umgekehrt fällt beim synoptischen Vergleich auf, dass in 89,53 die Näherbestimmung als *אלהי ישראל* fehlt. Das passt zur im Mittelteil massiv verkürzten Doxologie, die nur gut halb so lang ist wie das Referenzstück in 41,14. Man kann dies als Zufall abtun, eine kontextbezogene Erklärung verdient aber den Vorzug: Erweist sich nämlich in Ps 72 auf dem Höhepunkt des davidisch-salomonischen Königtums die mehrfache Ausweitung der Doxologie als Kontextadaption, so legt sich auch für Ps 89 eine entsprechende Erklärung nahe. Zwar ist bei Urteilen *e silentio* Vorsicht geboten, doch die düstere Klage in 89,39ff darüber, dass Jhwh sämtliche Heilzusagen an Israel, und zwar für König und Volk, rückgängig gemacht hat, verlangt förmlich nach einer Stellungnahme. Insofern bietet es sich an, die Verkürzung der Doxologie als pointierte »Reaktion auf die im vorangehenden Psalm 89 entfaltete Klage über das Ausbleiben der großen messia-

<sup>23</sup> So insbes. HOSSFELD/ZENGER, a.a.O., 312ff.

<sup>24</sup> Dies widerspricht auch der Erwägung von SÜSSENBACH, Psalter, 286 mit Anm. 637, 72,18f nicht nur kompositionell über die finalen Segensformeln 66,20; 68,36 mit der Psalmgruppe 65–68 zu verbinden, sondern auch genetisch »das Phänomen der sog. Schlußdoxologie« hier seinen »Ursprungsort« finden zu lassen.

<sup>25</sup> *נפלאות* findet sich in Buch II nur in 71,17 und wird demgegenüber in 72,18 stark universalisiert.

<sup>26</sup> Vgl. CONRAD, ThWAT 6, 576: Es handelt sich um »Heilstaten Gottes, die für die menschliche Seite unerklärlich und unbeschreiblich sind, von dieser aber als äußerst wirkungsmächtige und ihre Existenz bestimmende Ereignisse erfahren werden«.

nischen Zusagen JHWHs<sup>27</sup> zu verstehen. Damit legt sich eine redaktionsgeschichtliche Verbindung mit dem messianischen Psalter 2–89\* nahe<sup>28</sup>, als dessen Abschluss Ps 89 verfasst oder redigiert wurde<sup>29</sup>: 89,53 zieht ein nüchternes Fazit, das zwischen Resignation und Restaurationshoffnung schwankt<sup>30</sup>.

### c) Die *אֱלֹהִים*-Formel

Das dritte Element, die *אֱלֹהִים*-Formel, legt den zeitlichen Horizont der Doxologie fest; er wird auf zwei Arten bestimmt: Während 41,14 und 106,48 Vergangenheit und Zukunft gleichgewichtig einbeziehen, bieten 72,19 und 89,53 einfaches *אֱלֹהִים*.

Damit beschränken 72,19 und 89,53 die Segnung Jhwhs auf die zukünftige Erstreckung bis in fernste Zeit. Eine Erklärung der Begrenzung fällt schwer, zumal wenn man, was am wahrscheinlichsten ist, wieder eine Verkürzung gegenüber 41,14 annimmt. Es muss bei Erwägungen bleiben, die das Fehlen kontextuell zu plausibilisieren versuchen: Namentlich im positiv gestimmten Ps 72 erschiene der Einbezug der Vergangenheit stimmig, sodass ein Verweis auf die Überlänge<sup>31</sup> ein unbefriedigender Notbehelf bleibt. Denn zum Ersten werden nun – im Unterschied zur sonstigen Tendenz der Doxologie – Jhwh und König parallelisiert (nach V.17 soll ja der

<sup>27</sup> ZENGER, Psalter, 29.

<sup>28</sup> Zu ihm s.u. Anm. 52. So etwa mit HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 316 für 41,14; 72,18f; 89,53 (s. dazu u. Anm. 65), was ihre andernorts geäußerte Sicht korrigiert: »Die formelhafte kurze Schlußdoxologie V 53, ..., erweist sich deutlich als späterer Zusatz« (597). – Demgegenüber beschließt 89,53 nach KRATZ, Tora, 19 »allein die Sammlung von Sängerpсалmen 73–89«, was aber voraussetzt, dass 72,20 analog zu den Doxologien funktioniert. Umgekehrt nehmen STEYMANS, Psalm 89, 357ff Ps 2–100\* und SAUR, Königspсалmen, 162 die Gesamtkomposition in den Blick.

<sup>29</sup> Die diachrone Genese von Ps 89 wird kontrovers beurteilt (s. das Referat von HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 581ff und jetzt profiliert STEYMANS, Psalm 89, 302ff), wobei in neuerer Zeit ein Trend zu einer weitgehend einheitlichen Abfassung auszumachen ist (vgl. bes. SAUR, Königspсалmen, 158ff; bes. für V.53 BARBIERO, Salmo 89, 543f).

<sup>30</sup> HOSSFELD, Ps 89, 179 beobachtet zutreffend: Jhwh »allein begründet das davidische Weltregiment, vgl. Ps 89,22–26.28«, doch sollte man dies nicht als »theokratische Tendenz« bezeichnen, die »in den auf Ps 89 folgenden Psalmen aufgegriffen wird«. Denn einerseits entspricht die Einsetzung und Sicherung des Davididen und seiner Herrschaft dem »messianischen« Grundbestand von Ps 2 (bes. V.2.5f.8) und andererseits exponieren die Jhwh-König-Psalmen 93ff Jhwh gerade als unmittelbaren Weltkönig, der keines irdischen Repräsentanten mehr bedarf.

<sup>31</sup> So erwägend noch LEUENBERGER, Konzeptionen, 109. Auch eine Weglassung aus metrischen Gründen vermag – zumal neben V.18 – nicht zu überzeugen.



Name des Königs לְעוֹלָם bestehen). Und zum Zweiten folgt eben die Ergänzung וְיִמְלֹא כְבוֹדוֹ אֶת-כָּל הָאָרֶץ: »und es wird/soll voll seiner Herrlichkeit werden die ganze Erde«, womit die zeitliche Andauer um die spatiale Universalität komplementiert wird; dies bildet exakt das theokratische Gegenstück zur universalen Völkersicht in V.17aβ.b. Deswegen könnte man dann am ehesten noch erwägen, ob sich das einfache לְעוֹלָם an der entsprechenden Zukunftsperspektive für den Namen des irdischen Königs V.17aα orientiert. Ergänzend dazu lässt sich eine makrokompositionelle Erklärung bedenken (s.u. I. 2. mit Anm. 72).

Im Kontext von Ps 89 und Buch III erscheint dieselbe Kurzfassung in einem ganz anderem Licht: In der erreichten Nullpunktsituation wird die vergangene Zeit, die im Untergang des davidischen Königtums mündet, schlichtweg ignoriert und nicht in den Jhwh-Segen eingeschlossen. Entsprechend kann man diskutieren, ob die Zukunftsperspektive angesichts des לְעוֹלָם zugesagten Königtums (V.37) eher restaurativ oder eher utopisch angelegt ist. Auf jeden Fall wird auch in 89,53 unter die Segnung Jhwhs das doppelte Amen gesetzt, das diese als gültig bekräftigt und ihr in pragmatischer Hinsicht zustimmt.

Nun zur doppelten Formulierung in 41,14 und 106,48: Der Zukunftsapekt wird mit וְעַד הָעוֹלָם: »bis in die fernste Zeit« semantisch minimal anders formuliert als in Ps 72 und 89; vielleicht kann man eine sukzessive Fortsetzung (»bis in die fernste Zeit«) von einer statischen Andauer (»in fernste Zeit«) unterscheiden<sup>32</sup>, doch ist die Differenz möglicherweise auch insignifikant. Ähnliches gilt für die Detailabweichung im Vergangenheitsbezug zwischen 41,14: מִהָעוֹלָם und 106,48: מִן הָעוֹלָם. Da semantisch beide Wendungen identisch sind, lässt sich die Differenz nicht kontextbezogen oder tendenzkritisch auswerten. Will man nicht mit einem Zufall rechnen, da der textkritisch völlig unstrittige Befund vielleicht doch ein unterschiedliches Sprachgefühl artikuliert, so weist – auch – diese Nuance in literarkritischer Hinsicht auf unterschiedliche Ebenen<sup>33</sup>, wie es auch von der übergreifenden Redaktionsgeschichte her zu vermuten ist. Und dass 41,14 dann die ältere Stelle darstellt, versteht sich im Rahmen der gängigen diachronen Modelle mit Recht von selbst.

<sup>32</sup> Nach JENNI, THAT 2, 233 »ist bei *ʿad-ʿōlām* fast immer das sukzessive zeitliche Fortschreiten in die Zukunft ausgedrückt« »[i]m Unterschied zu *ʾōlām* mit seiner mehr statischen Bedeutung der endgültigen Dauer«. Das lässt sich an den Doxologien hingegen kaum verifizieren (insbes. an 41,14 und 72,18f nicht).

<sup>33</sup> So mit BALLHORN, Telos, 49.

## d) Das doppelte Amen

Das *doppelte Amen* validiert die Doxologie und verleiht ihr abschließende Gültigkeit; es bezieht sich in seiner anaphorischen Eigenart primär auf die voranstehende ›Benediktion‹ und öffnet sich allenfalls indirekt zum vorangehenden Psalm(enbuch)<sup>34</sup>.

Die einzige Abweichung bietet hier der *Schlussvers von Ps 106*, der am Ende die Standardform in doppelter Weise modifiziert: Zum einen nimmt er – explizierend oder innovativ interpretierend – eine liturgische Ausgestaltung vor, indem er das Amen vom Volk sprechen lässt: וְאָמַר כָּל־הָעָם: »und es spreche das ganze Volk«. Zum anderen soll nun eben nicht zweimal Amen gesagt werden, sondern אָמֵן הַלְלוּ־יָהּ. Dass hier die jüngste Doxologie im Psalter vorliegt, ist in allen gestuften Erklärungsmodellen aus generellen redaktionsgeschichtlichen Überlegungen heraus – (auch) der Psalter ist hauptsächlich gegen hinten angewachsen – unbestritten.

Strittig ist hingegen das *Verhältnis zu 1Chr 16*. Dort wird nach Ps 105 und 96 auch 106,1.47f zitiert, wobei die Doxologie fast identisch formuliert ist und nur am Schluss minimal variiert:

1Chr 16,34	הודו ליהוה כי טוב כי לעולם חסדו	הללויה הודו ליהוה כי טוב כי לעולם חסדו	Ps 106,1
			46) וַיִּתֵּן אוֹתָם לְרַחֲמִים לִפְנֵי כָל־שׁוֹבֵיהֶם
35	וְאָמְרוּ הוֹשִׁיעֵנו אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנו וְקַבְּצֵנו וְהַצִּילֵנו מִן־הַגּוֹיִם	הוֹשִׁיעֵנו יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְקַבְּצֵנו מִן־הַגּוֹיִם	47
36	לְהַדְרֹת לָשֵׁם כְּרִשְׁךָ לְהַשְׁתַּבַּח בְּתַהֲלֹכְךָ בְּרוּךְ־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִן־הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעָם אָמֵן וְהִלְלֵ לַיהוָה	לְהַדְרֹת לָשֵׁם כְּרִשְׁךָ לְהַשְׁתַּבַּח בְּתַהֲלֹכְךָ בְּרוּךְ־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִן־הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם וַאֲמַר כָּל־הָעָם אָמֵן הַלְלוּ־יָהּ	48

Abb. 25: Ps 106,1.46–48/1Chr 16,34–36 im Vergleich

Auf das Ganze besteht gegenwärtig nahezu einhellige Übereinstimmung darüber<sup>35</sup>, dass 1Chr 16 die rezipierende Seite ist; das gilt auf jeden Fall in Bezug auf Ps 105, 96 und 106,1.47, denn namentlich die auf die Rückkehr aus dem Exil gemünzte Rettungsbitte Ps 106,47/1Chr 16,35 gehört genuin in den Geschichtsabriss von Ps 106; im chronistischen Horizont wird sie durch das vorangestellte וְאָמְרוּ liturgisch inszeniert, womit gewissermaßen

<sup>34</sup> Vgl. dazu LEUENBERGER, Konzeptionen, 74f.

<sup>35</sup> Vgl. die Diskussion bei LEUENBERGER, a.a.O., 212ff.

das Modell von Ps 106,48 bereits für die Rettungsbitte umgesetzt wird<sup>36</sup>. Für die Doxologie selbst ist nun die Abhängigkeitsrichtung strittig: Kratz meint, der Einbezug des ganzen Volks passe nur in 1Chr 16<sup>37</sup>, während Levin eben gerade dies bestreitet<sup>38</sup>. Angesichts des Volkshorizontes in Ps 106,4(f).40(ff) erscheint *קִלְיָהֶם וְאָמַר* nun in der Tat »als Abschluß eines Psalms des Volkes und seiner Geschichte nur natürlich«<sup>39</sup>. Die Gegenprobe in 1Chr 16 ergibt, dass sowohl der pluralische Narrativ *וַיֹּאמְרוּ* als auch das syndetisch verbundene und den Gottesnamen explizierende *וַיִּתְּלַל לַיהוָה* in die Erzählsituation von 1Chr 16 passt, wo David bei der Ladeeinweihung den Asaphiten aufträgt, »Jhwh zu danken (להודות ליהוה)«.

Deshalb dürfte Ps 106 auch bezüglich der Doxologie die Spendestelle sein und auf Seiten von 1Chr 16 eine durchgängige Abhängigkeit bestehen<sup>40</sup>. Erhärtet wird dies durch den erwähnten Olam-Rahmen von Buch IV (s.o. Anm. 11) sowie durch eine weitere Makroinklusioin des gesamten Psalters mittels 3,9/106,47f<sup>41</sup>.

Diese literarischen Bezüge, die sich wahrscheinlich einer Ps 106 erweiternden Redaktion zuweisen lassen<sup>42</sup>, belegen konkret auch für Ps 106, dass ein psalmenbuchweiter Horizont im Blick steht und die Doxologie sich nicht auf den Einzelsalm beschränkt<sup>43</sup>. Denn das Urteil, dass sich 106,48 »so gut in das Corpus des Psalms ein[fügt], wie es wohl keine der

<sup>36</sup> Zu weiteren Kontextadaptierungen s. LEUENBERGER, a.a.O., 213f.

<sup>37</sup> KRATZ, Tora, 15; diesem Argument habe ich früher zu viel Gewicht beigemessen (s. LEUENBERGER, a.a.O., 214f und u. Anm. 40).

<sup>38</sup> LEVIN, Büchereinteilung, 88.

<sup>39</sup> BALLHORN, Telos, 133.

<sup>40</sup> Vgl. noch mit größerer Zurückhaltung LEUENBERGER, Konzeptionen, 215f.258. So jetzt auch LEVIN, Büchereinteilung, 86ff; ebenso MATHYS, Dichter, 204f; KOCH, Psalter, 268f; ZENGER, Psalter, 28; SCHNOCKS, Vergänglichkeit, 246f.250.

<sup>41</sup> Die Belege decken die Pole der Rettung-Segen-Relation zwischen Jhwh und Volk ab und sind im Ablauf des Psalter zu verstehen (s. zur ausführlicheren Analyse LEUENBERGER, a.a.O., 203f.215.258):

106,47	<i>הוֹשִׁיעֵנו יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְקַבְּצֵנוּ מִן־הַגּוֹיִם לְהַדְרוֹת לַשֵּׁם קְדוֹשׁ לְהַשְׁתַּבַּח בְּתַהֲלֻחַךְ</i>	3,9 <i>לִיהוָה הַיְשׁוּעָה</i>
48	<i>בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִן־הַעוֹלָם וְעַד הַעוֹלָם וְאָמַר קִלְיָהֶם אָמֵן הַלְלוּ־יָהּ</i>	<i>עַל־עַמְךָ בְּרַקְתָּךְ</i>

<sup>42</sup> Vgl. dazu LEUENBERGER, a.a.O., 205ff (Lit.).

<sup>43</sup> Anders neuerdings etwa KOENEN, Komposition, 46: Er vermutet »einen Zusatz, der sich ursprünglich allein auf den näheren Kontext bezog«; dies erwägen auch SAUR, Königspsalmen, 310 und BALLHORN (s. folgende Anm.).

anderen Schlußdoxologien im Psalter tut<sup>44</sup>, wird durch einen Vergleich mit 72,18f eindeutig widerlegt. Angesichts der planvollen intertextuellen Bezüge besitzt 106,48 eine Buch IV und zugleich den damals vorliegenden Psalter abschließende Funktion, was sich redaktionsgeschichtlich auswerten lässt im Blick auf einen vierteiligen theokratischen Psalter 2–106\* (s.u. I. 3.).

Wie 72,18f und 89,53 wird auch 106,48 als kontextadaptierte Rezeption der doxologischen Grundform aus 41,14 verständlich: *Christoph Levin* hat jüngst mit Recht betont, dass sich das Spezifikum וְאָמַר כָּל־הָעָם »wörtlich neben Ps cvi 48 nur noch in Dtn xxvii 16–26 [findet], und dort nicht weniger als elfmal in Kette«<sup>45</sup>: Ps 106,48 zitiert offenkundig die (Segen-)Fluch-Zeremonie aus Dtn 27; er tut dies vermutlich, um im Horizont der dtr. ›Sündengeschichte‹ von Ps 106, die in einer kollektiven Bitte um Rettung aus der Exilsnotlage mündet (V.47), das ganze Volk liturgisch-zeremoniell auf die Segensdoxologie zu verpflichten und so »den Psalter als das doxologische Gegenstück zur Tora zu verstehen« zu geben<sup>46</sup>. Im mutmaßlichen Psalterhorizont 2–106\* resultiert auf diese Weise mit *Klaus Koch* »eine sinnvolle Folge hin zum bekräftigenden Amen des ganzen Volkes 106,48«<sup>47</sup>. (Nur in Klammern sei an dieser Stelle angemerkt, dass wohl auch die Ersetzung des zweiten Amen durch Hallelujah<sup>48</sup> auf das Konto der Redaktion von Ps 2–106\* geht<sup>49</sup>, während die jetzigen Vernetzungen mit Ps 107 als Eröffnung von Buch V später von dorthin angelegt wurden<sup>50</sup>.)

### 3. Auswertung

#### a) Die literarischen Verbindungen

Wertet man die vorgelegten Beobachtungen zusammenfassend aus, ergibt sich, dass die Doxologien literarisch zusammenhängen und das stärkste

<sup>44</sup> BALLHORN, *Telos*, 134; nach ihm gerät sie durch die Kontexteinbindung »auf seltsame Weise in die Schwebe. Ihre Wirkung als Buchabschluss ist nicht mit jener der anderen Doxologien zu vergleichen« (135). Er zählt sie vielmehr zur Gruppe 105–107, die Mose- und Davidkonzepte verbinde (127ff.363).

<sup>45</sup> LEVIN, *Büchereinteilung*, 88; s.a. die Hinweise von KRATZ, *Tora*, 16.

<sup>46</sup> LEVIN, a.a.O., 88.

<sup>47</sup> KOCH, *Psalter*, 259; s. 248f.

<sup>48</sup> Ebenso im fragmentarischen Manuskript 4QPs<sup>d</sup> (s. DJD 16, 66 [SKEHAN/ULRICH/FLINT]), das wie folgt beginnt (Kol. 1, Z.5): [ ] vacat [ה]לְלִיָּהּ [אמנ].

Diesbezüglich führt der Qumranbefund also nicht weiter, zumal danach Ps 147 folgt.

<sup>49</sup> Vgl. LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 206ff. Einen Konnex zur Schlussredaktion mit Ps 146–150 vermuten HOSSFELD/ZENGER, *NEB* 29, 10.

<sup>50</sup> S. LEUENBERGER, a.a.O., 211f.285.

Gliederungssystem des vorliegenden Psalters etablieren. Aus der literarkritischen Analyse resultieren die folgenden Auswertungen:

41,14 und 106,48 weisen die engsten Übereinstimmungen auf, gehören aber unterschiedlichen Ebenen an, wie die Olam-Formulierung belegt; dabei ist 106,48 aus redaktionsgeschichtlichen Gründen anerkanntermaßen spät entstanden, ja von den Doxologien insgesamt am jüngsten. Als früheste Möglichkeit kommt ein Abschluss von Buch IV in Frage und dies verdient angesichts der literarischen Vernetzungen, die auf die Buch IV formierende Redaktion führen, den Vorzug gegenüber einer späteren, rein numerischen und »kein Eigengewicht« besitzenden Eintragung<sup>51</sup>.

41,14 lässt sich dann mit 89,53 verbinden, wenn auch 41,14 (frühestens) der sog. messianischen Redaktion zugeordnet wird. Denn 89,53 bildet nach breitem Konsens den Abschluss des messianischen Psalters 2–89\* aus der spätpersischen Zeit des 4. Jh. v. Chr.<sup>52</sup>, wie sich aufgrund der Kontexteinbettung vermuten lässt (s.o. bei Anm. 28). Dabei setzt 89,53 auf jeden Fall 41,14 voraus (sei es synchron oder diachron), weil sich eine kontextbedingte Erweiterung in 41,14 nicht erhärten lässt.

41,14 kann auch nicht auf eine gemeinsame Ebene mit 72,18f zu stehen kommen: Die Verkürzung zum einfachen לְעוֹלָם in 72,19 lässt sich nicht bzw. nur mit Mühe als Kontextvariation von 41,14 erklären, und umgekehrt ist eine Erweiterung in 41,14 nicht plausibel, da לְעוֹלָם 41,13; 72,17 sich in 41,14 bezüglich Jhwhs ausweitet, in 72,19 Jhwh aber mit dem König parallelisiert wird.

Deutlich ist, dass 72,18f und 89,53 keine gemeinsame Herkunft besitzen, wie die übereinstimmende Olam-Formulierung zunächst vermuten lassen könnte; verunmöglicht wird dies jedoch durch die starken Unterschiede der Länge und v.a. der theologischen Ausrichtung.

In genetischer Hinsicht bleibt somit zunächst zu klären, ob 41,14 (mit oder ohne 89,53) oder 72,18f älter ist und damit die ›Vorlage‹ für die übrigen Formulierungen abgibt, und auf welchen Ebenen die Doxologien eingefügt wurden. Aus redaktionsgeschichtlichen Gründen ist die Priorität beider Stellen denkbar, denn ob der erste oder der zweite Davidpsalter als Sammlung älter ist, bleibt vorderhand umstritten<sup>53</sup>. Klaus Koch hat auf-

<sup>51</sup> So LEVIN, Büchereinteilung, 89, der auf der Ebene des Gesamtwerks eine oberflächliche Gliederung vermutet, die Buch IV mit 17 Psalmen gleich lang macht wie Buch III, aber nicht kompositionell eine eigene Teilsammlung abschließt.

<sup>52</sup> S. LEUENBERGER, Konzeptionen, 91f mit Anm. 84 (Lit.); 388f Anm. 366. Der Konsens hat sich seither in jüngsten Arbeiten noch verstärkt (s. nur SÜSSENBACH, Psalter, 385f; MARTTILA, Reinterpretation, 197; s. aber o. Anm. 28).

<sup>53</sup> Vgl. LEVIN, Büchereinteilung, 84f, der die Entscheidung offen lässt.

grund der Kontextbezüge von 72,18f vermutet, »daß am frühesten an dieser Stelle eine Doxologie, nur zu diesem Text, angefügt worden« sei<sup>54</sup>. Dagegen spricht jedoch die dezidiert theokratische Umbiegung, die der Psalm durch die Doxologie erfährt und die m.E. erst als spätere, korrigierende Einschreibung in den messianischen Psalter verständlich wird<sup>55</sup>. Dann spricht aber alles dafür, dass in 41,14 (gegebenenfalls zusammen mit 89,53) die älteste Doxologie vorliegt, wie gleich zu präzisieren ist.

### b) Redaktionsgeschichtliche Synthese

Die Psalterdoxologien sind also sukzessive entstanden. Eine redaktionsgeschichtliche Synthese ergibt, dass in 41,14 die Doxologie gewissermaßen in ihrer reinen und zugleich ältesten *Grundform* vorliegt, während die Abweichungen in 72,18f, 89,53 und 106,48 durchwegs<sup>56</sup> als *Kontextanpassungen* auf den verschiedenen Redaktionsebenen des messianischen Psalters 2–89\* (89,53) und des doxologisch vierteiligen theokratischen Psalters 2–106\* (72,18f; 106,48) zu erklären sind.

(1) 41,14 ist intertextuell nur locker vernetzt, indem מְלִיכָה aus V.13 ausgeweitet wird. Entstehungsgeschichtlich gilt es neben der Grundform der Doxologie und deren ausgesprochen lockeren Kontexteinbindung den kollektiven Segen-Rettung-Themabogen in Ps 3–14 zu beachten. Insbesondere letzterer dürfte sich mit der Redaktion des ersten Davidpsalters 3–41\* verbinden lassen<sup>57</sup>. Zusammengenommen machen es diese Befunde zwar nicht gerade »[z]iemlich sicher ..., daß die Doxologie xli 14 hinzukam, als die Sammlung Ps iii–xli noch für sich bestanden hat«<sup>58</sup>, sie spre-

<sup>54</sup> KOCH, Psalter, 249.

<sup>55</sup> Die »Relativierung bzw. Korrektur« notiert KOCH, ebd. zwar auch, zieht daraus aber keine Konsequenzen. Tendenzkritisch kommt ein Abschluss von 51–72\* oder eine Untergliederung des elohistischen Psalters 42–83\* kaum in Frage (anders LEVIN, Büchereinteilung, 85, der 72,18f als Schlusssdoxologie des elohistischen Psalters deutet). Vielmehr stützt die zum elohistischen Psalter quer stehende, weil ihn zerteilende Positionierung eine spätere Verortung (so mit SAUR, Königspsalmen, 310), die sich an 72,20 orientiert. – Demgegenüber will BARBIERO, Psalm 72, 82ff diesen Umschwung wenig überzeugend als Gesamtbewegung des (einheitlichen) Psalms fassen.

<sup>56</sup> Eine Ausnahme bildet in 106,48 die Detailabweichung der Olam-Formulierung mit ausgeschriebenem ׀, und Schwierigkeiten bereitet die Ewigkeitsformel auch in 72,19 und 89,53, wo sie nur die Zukunft umfasst (s.u. bei Anm. 72).

<sup>57</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER, NEB 29, 56.100; DIES., Gottesvolk 34ff; LORENZIN, LB.PT 14, 60ff.

<sup>58</sup> LEVIN, Büchereinteilung, 85. – Die Verortung ergibt sich ja primär aus den redaktionsgeschichtlichen Querbezügen zu Ps 3–14\*, die aber nicht zwingend auf einer Ebene liegen müssen (s. den analogen Fall o. Anm. 24).

chen aber doch am ehesten für diese Verortung, wobei man mit *Frank-Lothar Hossfeld* und *Erich Zenger* erwägen kann, ob die Doxologie bereits für die älteste, »(spät)vorexilische) Sammlung Ps 3–41\*« geschaffen wurde<sup>59</sup>.

Trifft dies zu, bildet 41,14 in der Tat die Grundform und genetisch zugleich die Vorlage für die übrigen Doxologien, sodass dies gegenüber der gleichzeitigen Verortung von 41,14 und 89,53 im messianischen Psalter die wahrscheinlichere Alternative ist.

In einer historisierenden Ablauflesung<sup>60</sup> bezieht sich 41,14 demnach – auf dem durch das Doppelportal von Ps 1f<sup>61</sup> eröffneten ›Weg‹ des Psalters – auf die situativ variierenden Klage- und Dankvorgänge des ersten Davidpsalters und weitet dessen abschließende Rettungsaussage 41,12f aus.

(2) Demgegenüber ist 72,18f am engsten in den vorangehenden Psalm eingepasst<sup>62</sup>, nimmt aber zugleich die stärkste theokratische Umakzentuierung vor: Jhwh, der Gott schlechthin, ebenso wie sein Name werden weltweit als alleinige Wirkmacht von ›Wundern‹ dem davidischen König gegenübergestellt. Da dies einer Verbindung mit dem messianischen Psalter<sup>63</sup> widerspricht und da sich eine literarkritische Schichtung von 72,18f nicht überzeugend durchführen lässt (s.o. Anm. 17), kommt redaktionsgeschichtlich – vorab aus konzeptionellen Gründen – eine postmessianische Einschreibung in Betracht (s.o. mit Anm. 55). Dabei liegt es am nächsten, entweder wegen der Sachentsprechung zu Ps 2,10–12 eine Korrelation mit der Erweiterung auf Ps 2–100\* anzunehmen<sup>64</sup> oder noch wahrscheinlicher eine Verbindung mit der ebenfalls theokratischen Redaktion von Buch IV zum

<sup>59</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 33; s.a. DIES., NEB 29, 14.260.

<sup>60</sup> Vgl. dazu neben KRATZ, Tora, 21ff Referat und Darstellung bei LEUENBERGER, Konzeptionen, 95ff; 118ff mit Anm. 157 (Lit.).

<sup>61</sup> Vgl. dazu LEUENBERGER, a.a.O., 94f; LEVIN, Gebetbuch, 359ff und zuletzt JANOWSKI, Freude, 28ff.

<sup>62</sup> Das gilt für alle vier Erweiterungen; auch das בָּרַךְ-Element für sich ist keineswegs lockerer eingebunden als die ›Doxologien‹ (gemeint sind בָּרַךְ-Formeln), die ZENGER, Könige, 71 als Belege für eine ›echte‹ »kompositionelle und semantische Einbindung einer Doxologie in einen Psalm« anführt (ebenso HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 316).

<sup>63</sup> So HOSSFELD/ZENGER (s.o. Anm. 23 und u. Anm. 65).

<sup>64</sup> In Ps 2 und 72 liegt ein paralleles Nebeneinander von messianischer und theokratischer Perspektive vor; 2,10–12 gehört dabei ausweislich der Korrespondenz von 2,11/100,2 auf diese Ebene (s. dazu LEUENBERGER, Konzeptionen, 94 Anm. 85; 169 Anm. 158); interessanterweise ordnet ihr STEYMANS auch 89,53 zu (s.o. Anm. 28).

Psalter 2–106\*<sup>65</sup>, der sich auch 106,48 zuweisen lässt (s.u.), zu vermuten. Dafür spricht das gemeinsame theokratische Profil<sup>66</sup> – das freilich in der Schlussdoxologie 106,48 am Ende des theokratischen Buchs IV nicht mehr eigens explizit gemacht wird – und das offenkundige Interesse dieses Psalters an doxologischen Abschlusssignalen. So kann man erwägen, ob die Verkürzung der Ewigkeitsaussage in 72,19 aus 89,53 übernommen wurde, um eine chiasmatische Gesamtstruktur zu erreichen, doch ist das nicht mehr als eine Mutmaßung.

Auf jeden Fall fügt sich im historisierenden Buchablauf die zweite Doxologie passend zum Höhepunkt, der mit dem für Salomo konzipierten Königspsalme 72 erreicht wird, stellt aber Jhwh sehr dezidiert dem irdischen König gegenüber.

Nur angemerkt sei, dass die Notiz zum *Ende der Gebete Davids* 72,20 höchst wahrscheinlich eine ältere Zäsur markiert<sup>67</sup>, an der sich V.18f orientiert hat. Am plausibelsten erscheint eine Verortung im Zuge der Anhängung von Ps 73–83<sup>68</sup> (wohl bei der Schaffung eines asaphitischen Psalters 50–83\* oder eines elohistischen Psalters 42–83\*), denn in einem selbstständigen Davidpsalter 51–72\* ergibt 72,20 wenig Sinn.

(3) Die durch Weglassung von אלהי ישראל und Kürzung der Ewigkeitsformel fast auf die Hälfte gekürzte Doxologie 89,53 beschränkt sich in der Nullpunktsituation am Ende von Buch III auf den minimalen Segensvollzug zugunsten Jhwhs (s.o.)<sup>69</sup>, der aber trotz allem für die Zukunft aufrechterhalten wird. Redaktionsgeschichtlich hat sich dies als Abschluss des messianischen Psalters plausibilisieren lassen (s.o. Anm. 28f.52), womit der wohl ältere Abschluss 41,14 an den neuen Kontext adaptiert wird:

---

<sup>65</sup> Das habe ich knapp angedeutet: LEUENBERGER, a.a.O., 77.109f. Dagegen bleibt die Einordnung von V.18–20 (!) in den »Zusammenhang der Redaktion des Psalters« durch ARNETH, Sonne, 203 zu unspezifisch.

Umgekehrt nehmen HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 316 – allein wegen des doppelten Amen, das in 106 fehlt – an, dass 41,14 von der messianischen Redaktion in 72,18f und 89,53 zeitgleich rezipiert wurden: Dass diese Doxologien »in der ›Amen-Bekräftigungsformel« gleich sind, spricht dafür, daß sie auf die gleiche Hand zurückgehen«. M.E. verbietet jedoch die theokratische Tendenz in 72,18f eine Verbindung mit dem messianischen Psalter.

<sup>66</sup> Vgl. zu Ps 101–106 LEUENBERGER, Konzeptionen, 248ff.

<sup>67</sup> S. statt vieler KRATZ, Tora, 19; ZENGER, Könige, 72; SAUR, Königspsalmen, 312.

<sup>68</sup> So etwa RÖSEL, Redaktion, 53f; HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 314; SÜSSENBACH, Psalter, 49f; s. zu den redaktionsgeschichtlichen Optionen ZENGER, Könige, 71ff.

<sup>69</sup> KOCH, Psalter, 249 erwägt, ob die Kürze von Buch III zur knappen Doxologie geführt hat, doch spricht 106,48 nach dem ebenfalls 17 Psalmen umfassenden Buch IV dagegen.



Es liegt nun ein doxologisch zweigliedriger Psalter vor<sup>70</sup>; er wird durch die Abschlussbemerkung 72,20 (sowie möglicherweise durch weitere partielle Zäsuren nach Ps 49 oder 83) zusätzlich gegliedert, und von diesen Eckpunkten her wäre die kompositionelle Logik des messianischen Psalters genauer aufzuschlüsseln.

Nach dem mit Ps 72 erreichten Höhepunkt beschreibt Buch III im Ganzen (trotz einzelnen Vorgriffen auf das Exil) den Niedergang durch geschichtliche Gerichtserfahrungen bis zum Ende des Königtums, das die knappe Doxologie 89,53 am Ende des Königpsalms 89 in der o. beschriebenen Weise akzeptiert – mit dem Festhalten an der Segnung Jhwhs.

(4) Die letzte Doxologie 106,48 wird am Ende der Unheilsgeschichte von Ps 106 liturgisch so ausgestaltet, dass das ganze Volk mit Amen (und Hallelujah) antwortet. Aufgrund der Rückbezüge auf Ps 90 und sogar auf Ps 3 zeichnet hier wahrscheinlich die Redaktion von Buch IV verantwortlich. Zusammen mit 72,18f liegt dann die jüngste Ebene der Psalterdoxologien vor, die sich an 89,53 orientiert und die doxologische Grundform aus 41,14 in 72,18f und 106,48 kontextadaptiert einfügt, um den Vier-Bücher-Psalter 2–106\*<sup>71</sup> doxologisch zu gliedern und damit segentheologisch zu prägen (bzw. in pragmatischer Hinsicht zu legitimieren). Dabei lässt sich erwägen, ob die Olam-Formulierung (auch) eine chiasmatische Gesamtstrukturierung andeutet<sup>72</sup>.

Im Rahmen einer historisierenden Ablauflesung präsentiert Buch IV die nahtlose Fortsetzung der geschichtlichen Notlage des Exils, die im Geschichtpsalm 106 rekapituliert wird und in der zuversichtlichen Rettungsbitten V.47 gipfelt. Daraufhin ergeht die liturgisch stilisierte Doxologie in V.48, die mitsamt ihrem vorausweisenden הַלְלוּ־יְהוָה dann in Buch V konsequent eingelöst und zu einem universalen Abschluss mit dem Hymnus auf die מַלְכוּת יְהוָה in Ps 145 und dem Finalhallel in Ps 146–150 gebracht wird.

Wenn diese Überlegungen zutreffen, so hat der doxologisch geprägte Psalter hier seinen formativen Abschluss gefunden. Denn das später sukzessiv angefügte *Buch V* wird bekanntlich durch ein System von הַדְרִי → הַלְלוּ־יְהוָה gegliedert<sup>73</sup> und nicht mehr mit dem Segen für Jhwh abgerundet<sup>74</sup>:

<sup>70</sup> S. LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 109f.

<sup>71</sup> Vgl. bereits KOCH, *Psalter*, 260.273.

<sup>72</sup> So mit ZENGER, *Psalter*, 28f, während KRATZ, *Tora*, 16 eine dem Umfang nach alternierende Abfolge vertritt (s. zum Ganzen LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 77 Anm. 34).

<sup>73</sup> Vgl. das Referat bei LEUENBERGER, a.a.O., 267ff.276ff.

<sup>74</sup> So liegt es auch nach KOCH, *Psalter*, 250 nahe, »dass die ersten vier Teile einmal ein Psalterbuch für sich gebildet hatten«: »Nicht Lob und Preis, ... sondern feierliche

Eine Schlussdoxologie zu Buch V fehlt ja, auch wenn es ziemlich bemerkenswert ist, dass der in vielerlei Hinsicht als eigentlicher Höhepunkt markierte Ps 145<sup>75</sup> von einer individuell-universalen Segnung Jhwhs eingrahmt ist, die sich locker von den Doxologien inspirieren lässt, Jhwh aber direkt anspricht, ihn als persönlichen Königsgott näherbestimmt und auch das לעולם-Element variierend aufnimmt (V.1f.21).

אָרוֹמָקָד אֱלֹהֵי הַמֶּלֶךְ וְאֶבְרַכְךָ שְׁמֶךָ לְעוֹלָם וָעֶד	145,1	(...) Ich will dich erhöhen, mein Gott und König, und deinen Namen loben für immer und ewig.
בְּכָל־יּוֹם אֶבְרַכְךָ וְאֶהְלֵלְךָ שְׁמֶךָ לְעוֹלָם וָעֶד (...)	2	Allezeit will ich dich preisen und loben deinen Namen immer und ewig. (...)
תְּהַלֵּל יְהוָה יַבְרִיכֵי וַיְבָרֵךְ כָּל־בָּשָׂר שֶׁם קָדְשׁ לְעוֹלָם וָעֶד	21	Das Lob Jhwhs verkünde mein Mund, und alles Fleisch segne seinen heiligen Namen für immer und ewig.

Festzuhalten ist selbstverständlich, dass die beibehaltene doxologische Buchstrukturierung auch für den vorliegenden Psalter 1–150 bestimmend bleibt, obwohl ein neuer Schlussakzent angefügt wird. Erst durch diese Fortschreibung und Abrundung des Psalters durch Buch V entsteht die jetzige *Fünf-Bücher-Struktur*, die weithin – aber nicht unproblematisch – als Analogie zur Tora des Mose verstanden wird<sup>76</sup>.

Ob diese *Tora-Entsprechung* besteht und wie sie näherhin zu bestimmen ist, bleibt mangels Hinweisen schwierig zu entscheiden und kann hier nicht im Einzelnen erörtert werden<sup>77</sup>. Beachtung verdient jedoch der Sachverhalt, dass die Segenthematik in beiden

---

Prädikation von בָּרַךְ als Mitte des göttlichen Wesens wird zum Zweck der Psalmenrezitation« (260).

<sup>75</sup> ZENGER, Psalter, 29f versteht Ps 145 aus diesem Grund als »kompositionellen Schlußpsalm des fünften Buchs, der ... im Horizont dieses doxologischen Systems [sc. von 41,14 usw., M.L.] zu lesen ist«. Und noch einen Schritt weitergehend meint MARTTILA, Reinterpretation, 200 sogar, »that Ps 145:21 contains the doxology for the fifth book«.

Demgegenüber wird häufiger 150,6 oder Ps 150 insgesamt als Abschlusselement herangezogen (vgl. nur KOCH, Psalter, 248ff, der umsichtige Auswertungen anfügt).

<sup>76</sup> Vgl. die Lit. bei LEUENBERGER, Konzeptionen, 84 Anm. 57; 374 Anm. 353; s.a. folgende Anm. Im Blick auf die Abhängigkeitsrichtung gilt es indes zu beachten, dass die Fünfteilung nur im Psalter makrokompositionell zentral und sinntragend ist (LEUENBERGER, ebd.). – Wegen der fehlenden fünften Doxologie kritisch bleibt etwa BALLHORN, Telos, 49.

<sup>77</sup> Nicht in Frage kommt eine Korrelation im Sinne eines parallelen (heilsgeschichtlichen) Ablaufs oder einer kontinuierlichen Synagogenlesung (s. gegen beides KOCH, Psalter, 248). Eine interessante These im Anschluss an v. RAD, Theologie 1, 366f vertritt ZENGER, Ps 23, 333, der die Psalmen als »lobpreisende Antwort« Israels auf das in der Tora bezeugte Handeln des Gottes Israels versteht. Dies dürfte für den späten »kanon-

Korpora eine zentrale Rolle spielt: Während der Pentateuch eine segenthematische Rahmung durch Gen/Dtn aufweist<sup>78</sup>, die auf die Verwirklichung von Segen für Israel zielt, wird der Psalter durchgängig durch die Jhwh segnenden Doxologien (gegebenenfalls inklusive Ps 145) strukturiert und formuliert damit Israels Reaktion und Antwort an Jhwh auf die mit ihm gemachten Gotteserfahrungen (die sich freilich kaum mit der Großerzählung des Pentateuch gleichsetzen lassen). Insofern scheinen der Psalter und seine Fünfteilung zunächst aus sich selbst verständlich zu werden.

Diese synthetische Skizze hat nochmals verdeutlicht, dass die Psalterdoxologien *eine mehrphasige Entstehungs- und Redaktionsgeschichte* durchlaufen haben und *im historisierenden Ablauf des Psalters jeweils passgenau für die Psalmenbücher, die sie beschließen, formuliert wurden*. Dies ergibt sich, wenn man anhand methodisch transparenter Beobachtungen zu Formulierungsbestand und Kontexteinbindung im Rahmen neuerer redaktionsgeschichtlicher Gesamtmodelle zu rekonstruieren unternimmt, wie sich die Genese der planvoll positionierten Doxologien im Detail am ehesten abgespielt hat. Das Resultat markiert dabei exakt die Gegenposition zur Standardmeinung vor Jahrhundertfrist: *Carl Steuernagel* konnte die damalige Forschung repräsentativ so bilanzieren, »daß die Doxologien nicht eingefügt sind, um den Psalter in fünf Bücher einzuteilen, sondern daß umgekehrt die Einteilung in fünf Bücher die ungesuchte Folge der vier Doxologien am Schluss von Ps 41. 72. 89. und 106 war«<sup>79</sup>.

## II. Theologie der Psalterdoxologien

Vor über 20 Jahren hat *Ernst Jenni* zutreffend moniert, dass von den »Doxologien ... meist nur die Rede [ist], wenn es um die literargeschichtlichen Fragen des Werdens und Wachsens des jetzigen Psalters geht. ... Viel seltener als diese literarkritischen Einleitungsprobleme kommen Fragen der Gattung oder gar des theologischen Inhalts zur Sprache«<sup>80</sup>. *Jenni* konzentriert sich dann zwar seinerseits auf die Traditionsgeschichte und Pragmatik der Doxologien, doch seine Einschätzung hat in der Zwischenzeit nichts

---

geschichtlichen Rückbezug von Ps 1 via Mal 3 auf Jos 1/Dtn 34 zutreffen, angesichts des unterschiedlichen Geschichtshorizontes von Tora und Psalter jedoch schwerlich für vorangehende Formationsphasen des Psalters.

<sup>78</sup> Vgl. dazu LEUENBERGER, Segen, 348ff.352ff.373f (Lit.).

<sup>79</sup> STEUERNAGEL, Einleitung (1912), 748.

<sup>80</sup> JENNI, Schlussformeln, 114.

an Prägnanz eingebüßt<sup>81</sup>. Denn auch die inzwischen etablierten redaktions- und kompositionsgeschichtlichen bzw. endtextbasierten Zugänge interessieren sich kaum für die abschätzig sog. ›Formeltheologie‹ der Doxologien – m.E. zu Unrecht.

Auf der Basis der entstehungsgeschichtlichen Rekonstruktion lassen sich vielmehr weitreichende theologische Überlegungen zu den Psalterdoxologien anstellen. Dies geschieht aus der keineswegs neuen Überzeugung heraus, dass theologische Konzeptionen literargeschichtlich in ihren jeweiligen Entstehungskontext eingebunden sind und theologiegeschichtliche Transformationen sich im diachronen Längsschnitt oft besonders scharf profilieren lassen. Aber auch unabhängig davon besteht in der neueren Psalterforschung weitestgehende Einigkeit darüber, dass die Doxologien auch auf der Endtextebene des Psalters eine Fünf-Bücher-Struktur signalisieren (oder – wenn man die Doxologien der Schlussredaktion zuordnet – gar etablieren)<sup>82</sup>. Deshalb bieten die Psalterdoxologien für jede an der literarischen Komposition orientierte Theologie des Psalters wegweisende Einsichten.

Ich setze mit grundlegenden Erörterungen zur Konstellation der Segensdoxologien ein (II. 1.), um dann unter Beachtung des jeweiligen literarischen Kontexts im Buchablauf den theologischen Ertrag auswerten zu können (II. 2.).

### 1. Zur Konstellation der Segensdoxologien

Es hat sich gezeigt, dass die Doxologien in der Regel aus vier Elementen bestehen: Die einleitende Segensformel *בָּרוּךְ יְהוָה* »gesegnet ist/sei Jhwh« vollzieht die eigentliche Segensprädikation, die dann im Blick auf den Adressaten, den Zeitbezug und die Gültigkeit näher bestimmt wird. Der grundlegende Vorgang der Doxologie besteht somit im *בָּרוּךְ*-Vollzug<sup>83</sup>, der Aufschluss über Eigenart, Gehalt und Funktion der Doxologie gibt. Beschreibt man diese *Segenskonstellation* im Horizont der atl. Segensformulierungen<sup>84</sup>, ist folgendes Profil auszumachen:

(1) *Formal* liegt ein sog. Partizip Qal passiv vor, das die einzige belegte Form von *בָּרוּךְ* im Qal ist und im AT einen knappen Sechstel der *בָּרוּךְ*-Be-

<sup>81</sup> Vgl. zuletzt den Titel von LEVIN: Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters (2004).

<sup>82</sup> Anders nur die Vertreter eine zufälligen Anordnung (s.o. Anm. 7).

<sup>83</sup> Vgl. zu ihm BALLHORN, *Telos*, 51ff (Lit.), LEUENBERGER, *Segen*, 449f u.ö.

<sup>84</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden umfassend LEUENBERGER, a.a.O. und jetzt auch AITKEN, *Blessing*.

lege ausmacht. Das passive Partizip entspricht »syntaktisch praktisch den Adjektiven«<sup>85</sup>; es ist daher (statt als striktes Passiv<sup>86</sup> besser) als Verbaladjektiv zu fassen im Sinne von: ›voll von Segenskraft sein‹, ›mit Segenskraft ausgestattet sein‹<sup>87</sup>. Damit steht es zwischen den finiten Verbalformulierungen, die insbesondere im Pi'el den Vorgang betonen, und den Nomina, die auf den bewirkten Zustand bzw. Gehalt abheben.

Der Nominalsatz יהוה בָּרַךְ besitzt dabei eine »indikativisch-jussivische Bedeutungsambivalenz«<sup>88</sup>, die syntaktisch nur in Verbalsätzen ausdifferenziert werden kann, ansonsten aber durch den Kontext bestimmt wird. Dieser führt in den vorliegenden Fällen indes nicht weiter – außer vielleicht in Ps 72<sup>89</sup>. Grundsätzlich ist entscheidend, dass der (jussivische) Segenswunsch – zumindest aus menschlicher Perspektive – die Wirklichkeit schaffen soll, die in der (indikativischen) Segensprädikation ausgesagt

<sup>85</sup> BARTELMUS, Einführung, 65; s.a. JOÜON/MURAOKA, Grammar, § 50b–d.121q.

<sup>86</sup> Bei einem vorwiegend im Pi'el auftretenden Verb wäre nicht Qal, sondern Pu'al als Passiv zu erwarten. S. WEHMEIER, Segen, 108ff; RENZ, HAE 2/1, 30f.

<sup>87</sup> So im Anschluss an PEDERSEN, Israel 1–2, 199; WEHMEIER, Segen, 66.117; MITCHELL, BRK, 168f u.a.

<sup>88</sup> MÜLLER, Kolloquialsprache, 21, vgl. 49f; s. DERS., Segen, 6ff.

<sup>89</sup> Hier finden sich *im Prätext* von V.15.17 eindeutig – auch Segen beinhaltende – jussivische Wünsche für den König. Sie legen es für V.18f ebenfalls nahe, den Segen für Jhwh als Wunsch zu verstehen. Im *Posttext* wäre dementsprechend auch die Parallelausage von V.19 jussivisch aufzufassen: וַיְמַלֵּא כְבוֹדוֹ אֶרֶץ הָאָרֶץ: »und es soll voll seiner Herrlichkeit werden die ganze Erde«. Freilich bleibt auch denkbar, dass die Doxologie erst mit וַיְמַלֵּא V.19 in den Wunschmodus wechselt, während zuvor indikativische Segensvollzüge vorliegen: »Gesegnet ist sein herrlicher Name in fernste Zeit, und (dann endlich) soll voll seiner Herrlichkeit werden die ganze Erde«. Schließlich lässt sich als dritte Möglichkeit erwägen (und dabei ist auch die Zustandsaussage Jes 6,3 zu beachten [מלא + כבוד(ו) + כל הארץ neben der späten Stelle Num 14,21 nur hier im AT]), die futurisierend – aber wie: indikativisch oder jussivisch? – rezipiert wird), ob die *w-yiqtol*-Form וַיְמַלֵּא indikativisch als Zukunftsvoraussage zu lesen ist: »und (dann endlich [sc. wenn sich der Segen לְעוֹלָם erstreckt]) wird voll seiner Herrlichkeit werden die ganze Erde«.

Neigt man, aufgrund der Kumulation von jussivischen Indizien, für Ps 72 einem Gesamtverständnis der Doxologie als Segenswunsch zu, dann heißt das redaktionsgeschichtlich, dass jedenfalls auf dieser Ebene (des doxologisch vierteiligen Psalters 2–106\* [s.o. I.]) die Psalterdoxologien als Wunsch verstanden werden und dies dann auch für den vorliegenden Psalter anzunehmen ist, während offen bleibt, ob dies bereits für die älteren Vorstufen in 41,14 und 89,53 zutrifft.

Im Blick auf das Gesamtverständnis gilt es gleichwohl zu betonen – und das ist m.E. der entscheidende Punkt –, dass aus der menschlichen Perspektive der Psalmbeter die Intention der Segenzuschreibung für Jhwh unzweideutig feststeht – ganz unabhängig davon, ob man von einem Segensvollzug oder -wunsch ausgeht.

wird: Der Jussiv gilt als nicht weniger wirkmächtig als der Indikativ. Von daher ist m.E. zu erwägen, ob im Blick auf den heutigen deutschen Sprachgebrauch nicht eine unmissverständlich affirmative Übersetzung mit »gesegnet ist Jhwh« zu favorisieren wäre.

Daneben gilt es die semantische Offenheit und den verbaladjektivischen Sinn im Blick darauf, dass בָּרַךְ nicht nur von Menschen, sondern eben auch von Gottheiten – konkret: von Jhwh, dem Gott Israels – ausgesagt wird, zu beachten. Diese identische Verwendung für menschliche und göttliche Segensobjekte belegt, dass בָּרַךְ eine theologisch-anthropologische Reziprozität besitzt<sup>90</sup>; im Rahmen eines pragmatisch am Gebrauch orientierten Sprachverständnisses empfiehlt sich daher auch im Deutschen eine – bislang eher ungewohnte und insofern »sprachschöpferische« – kohärente (Arbeits-)Übersetzung von בָּרַךְ mit »segnen«<sup>91</sup>.

(2) Der *Segensgehalt*, der uns – zumal im Blick auf Jhwh – am meisten interessieren mag, bleibt leider ohne jede Präzisierung. Es gestaltet sich deshalb schwierig, die »Grundbedeutung ... »Heilskraft, heilschaffende Kraft«<sup>92</sup> kontextuell zu konkretisieren.

(3) Ebenfalls ungenannt bleibt der *Segensspender*, doch ist hier deutlich, dass es sich auf der literarischen Ebene um den oder die Psalmenbeter und auf der realen Ebene um die sich damit identifizierende Leserschaft handelt. Darüber hinaus deutet Ps 106 eine liturgisch stilisierte Differenzierung an zwischen dem/den Psalmenbeter(n) und dem ganzen Volk Israel, das Amen sagen soll (während auf der Leserebene weiterhin beide Rollen eingenommen werden).

(4) Am interessantesten ist im altorientalischen<sup>93</sup> und im atl. Horizont, dass der *Segensempfänger* Jhwh ist. Dass im Psalter – anders als im AT

<sup>90</sup> So im Anschluss an VETTER, Gebete, 15 (»Gegenseitigkeitsbegriff »segnen«) und FRETTLÖH, Theologie, 401f, die von einer »asymmetrischen Reziprozität zwischen Gott und Mensch« spricht. Anders optieren hingegen WEHMEIER, Segen, 231: »Nicht der Mensch segnet Gott, sondern Gott segnet den Menschen. Diese Beziehung ist nicht reziprok« und jetzt wieder AITKEN, Blessing, 112f.116, der semantisch zwischen beiden Relationen unterscheiden will (»to bless« und »to praise«).

<sup>91</sup> Vgl. zum deutschen Sprachgebrauch GRIMM/GRIMM, Wörterbuch 10, 100ff.118ff; DUDEN<sup>3</sup> 8, 3506f und das Referat von HECKEL, Segen, 12f. – Vgl. etwa die entsprechende Wiedergabe von Martin Buber: »Gesegnet Er« oder in der Bibel in gerechter Sprache: »gesegnet sei ...«.

<sup>92</sup> KELLER/WEHMEIER, THAT 1, 354f; ebenso auch MÜLLER, Segen, 3f; RENZ, HAE 2/1, 30.

<sup>93</sup> Schon auf den ersten Blick ist deutlich, dass Gottheiten im alten Orient noch seltener als Segensempfänger auftreten als im alten Israel (Inschriften [s. KAg 7; EGed 3] und AT). Es ist ein Desiderat, dies insbes. für die nordwestsemitischen Sprachen (*brk*)

sonst – darauf der Akzent liegt, erweist schon ein flüchtiger Blick auf die Statistik: Zunächst dominiert in den 83 Belegen die vertikale Segensrelation zwischen Gott und Mensch (71-mal) massiv gegenüber unbestimmten oder horizontal-zwischenmenschlichen Vorgängen (12-mal). Dabei ergehen die aussagekräftigeren verbalen Segensformulierungen doppelt so häufig von Menschen an Jhwh (43-mal) wie von Jhwh an Menschen (22-mal)<sup>94</sup>. Näherhin findet sich die Segnung Jhwhs durch Menschen neben den fünf buchkompositionell zentralen Belegen der Schlussdoxologien auch in zahlreichen Einzelformulierungen (z.B. 66,8.20; 68,20.36; 96,2; 100,4; 144,1 s.a. die Selbstaufforderung 103,1f.22; 104,1.35), wobei auch hier die knappe Formel *יְהוָה יְהוָה אֱלֹהִים אֲדֹנָי* vorherrscht (13-mal).

Zumal auf der Buchebene der Psalterdoxologien spielt also die vertikale Segensrelation die entscheidende Rolle – und zwar als Bewegung von ›unten‹, von den Psalmenbetern (Israels), nach ›oben‹, zu Jhwh, dem *Gott Israels*. Diese Näherbestimmung des Adressaten indiziert, dass der Segensvorgang im Verhältnis von Jhwh und Israel begründet ist; insofern sie nur am absoluten Tiefpunkt in Ps 89 fehlt, fügt sich dies ausgezeichnet zu einer historisierenden Ablauflesung des Psalters, wie sie o. I. 2. umrissen wurde.

Zu präzisieren ist dabei, dass Jhwh als Segensempfänger nicht direkt angesprochen wird, sondern im Kommunikationsvorgang auf der menschlichen Ebene in der dritten Person auftritt<sup>95</sup>. Wenn man also den Psalter auch aufgrund der vertikalen Segensrelation theologisch als *Antwort Israels* auf seine Gotteserfahrungen versteht, was m.E. durchaus angemessen ist, so ist zu beachten, dass sich auf der Buchebene des Psalters diese Antwort nicht direkt an Jhwh richtet, sondern in zwischenmenschlicher Kommunikation – freilich *coram deo* – formuliert wird, also eine »Rede über Gott« darstellt<sup>96</sup>. Diese Sprechrichtung verunmöglicht es, aus der generellen Reziprozität von *ברך* zu folgern, dass die – auf Jhwh bezogenen – Doxologien

---

und für das Akkadische (*karābu*) umfassend und detailliert aufzuarbeiten (vgl. vorläufig AHw, 446 s.v. 3b; CAD 8, 192ff s.v. 2a)!

<sup>94</sup> Anders liegen die Dinge bei den 9 nominalen Belegen, wo 6-mal Menschen Segen erhalten; 3 Belege sind unbestimmt oder ergehen zwischenmenschlich, was auch für die restlichen 9 der 74 Verbalbelege gilt.

<sup>95</sup> Das ändert sich später, im Anschluss an Formulierungen wie 119,12; 1Chr 29,10 (*בְּרִיךְ אֱתָה יְהוָה*), in den den gesamten Alltag prägenden *ברכות*: »Segnungen/Segenssprüchen« mit ihrer stereotypen Eröffnung *ברוך אַתָּה* »gesegnet bist/seist du, Jhwh« (s. dazu SCHÄFER, TRE 5, 560; AITKEN, Blessing, 90.101).

<sup>96</sup> So mit BALLHORN, Telos, 50; s.a. HOSSFELD/ZENGER, NEB 29, 11.

»pragmatisch auch als Segen über Israel gesprochen werden«<sup>97</sup> oder dass die Leser damit »die Psalmen als für sie gültige, segensreiche Lebensanweisung« rezipieren<sup>98</sup>. Als gültig werden die Psalmen zwar übernommen, wie das Amen dokumentiert, aber das Segensverständnis wird so radikal transformiert, dass von einer segensreichen Lebensanweisung im üblichen Sinn keinesfalls gesprochen werden kann (s.u. II. 2.).

(5) Der *Segensvollzug* erfolgt in diesem Kommunikationsgeschehen sprachlich, d.h. konkret durch das Beten und Rezitieren des Psalters. Im Gegensatz zu ursprünglichen Segenskonstellationen, bei denen der Handlungsanteil mit der sprachlichen Äußerung kombiniert wird oder diese gar marginalisiert (vgl. insbesondere Gen 27\*; 32\*), ereignet sich in den Psalterdoxologien die Segnung ausschließlich sprachlich: Die Doxologien werden »eulogisch« gesprochen<sup>99</sup>. Das ändert aber nichts daran, dass die (verbale) Segnung eine »magische Funktionsweise« impliziert, insofern sie – ebenso wie die nonverbale Segenshandlung – mit *Hans-Peter Müller* »unverständlich« bleibt, »wenn man ihren jeweils mehr oder weniger gegenwärtigen Ursprung nicht in einer Kraftübertragung sieht«<sup>100</sup>: Jeder menschliche Segen – sei er Wunsch oder vollmächtiger Vollzug – vermittelt seiner Intention nach lebensförderliche Kraft. Versteht man die Segensdoxologien des Psalters im Horizont der atl. Segensthematik insgesamt, geht es in

<sup>97</sup> BALLHORN, a.a.O., 61, s. 58f.

<sup>98</sup> HOSSFELD/ZENGER, NEB 29, 11.

<sup>99</sup> So JENNI, Schlussformeln, 118 der sie vom Hymnus abgrenzt: Die Doxologien sind »nicht hymnisch, sondern eben »eulogisch«, nicht zu singen, sondern zu sprechen«. Im Unterschied zu Jennis Einschätzung gilt dies m.E. jedoch auch für die literarische Verwendungsweise im Psalter, wo »die Doxologien literarisch geworden« sind (KRATZ, Tora, 14).

<sup>100</sup> MÜLLER, Segen, 3; s.a. LEUENBERGER, Segen, 482ff. – Magie stellt im gegenwärtigen Kontext, der dringend eine religionssystematische Klärung des Magieverständnisses im alten Israel und im angrenzenden alten Orient erfordert (als Komplement zur exegetischen Monographie von SCHMITT, Magie), freilich ein missverständliches Reizwort dar. Indes scheint mir auch der namentlich von Erhard Blum, Bernd Janowski, Matthias Köckert und Jörg Jeremias in die Diskussion eingebrachte Begriff des menschlichen Korrespondenzverhaltens der näheren Präzisierung aufgrund der quellenbasiert rekonstruierbaren Vorgänge zu bedürfen. An dieser Stelle muss die Problemanzeige genügen, s. die Übersichten bei SCHMITT, a.a.O., 5ff.62ff; BUSCH, Magie, 12ff, der Magie stark »von den soziologischen Bezugsgrößen bestimmt« sein lässt und in Verbindung mit Unterscheidung von Innen- und Außensicht als »Konsensphänomen« fasst (17); dies greift jedoch in doppelter Weise zu kurz, denn einerseits ändert etwa auch eine in der Referenzgruppe anerkannte Verwendung von apotropäischen Amuletten nichts an deren magischer Funktion und andererseits dürften Individuen wie Gruppen nicht selten magische und magiekritische Lebensvollzüge mehr oder weniger bewusst miteinander kombinieren.



ihnen daher um einen (gewünschten oder vollzogenen) *magischen Transfer von Segenskraft* vom Spender zum Empfänger, der im Anschluss an *Klaus Koch* am besten als Anteilgabe an der (relativ) autonomen *heilvollen Wirklichkeitssphäre des Segens* verständlich wird<sup>101</sup> und in diesem Sinne ein (auf Gotteserfahrungen reagierendes [s.o. I. 3. bei Anm. 78]) ›regressive blessing‹ darstellt<sup>102</sup>.

(6) Dabei beansprucht die Segnung Jhwhs *bleibende Gültigkeit*: Sie gilt »bis in (die) fernste Zeit« (לְעוֹלָם 72,19; 89,53/עַד הָעוֹלָם 41,14; 106,48), und im besseren Fall wird auch die Vergangenheit einbezogen, und zwar »seit der fernsten Zeit« (מִן הָעוֹלָם 41,14; מִן הָעוֹלָם 106,48). Die Segensrelation erfährt also eine ›Verewigung‹<sup>103</sup>: Segen bildet nicht eine diskrete Momentaufnahme, sondern eine stetige, vielzeitige Verhältnisbestimmung Israels zu Jhwh, die im historisierenden Ablauf an bestimmten Schlüsselstellen (vonseiten Israels) zur Sprache gebracht und bekräftigt wird. Und eben diese ›verewigte‹ Segensrelation wird bejaht und für gültig erklärt durch den Amen-Abschluss (s.o. I. 2. d. mit Anm. 34): Er ist als doppeltes אָמֵן bzw. als אָמֵן הַלְלוּ־יָהּ formuliert, welches letzteres in Ps 106 durch den Sprecherwechsel liturgisch stilisiert und mit zusätzlichem Gewicht versehen wird.

(7) Schließlich ist zu konstatieren, dass die Segensformel *ohne Begründungen, Bedingungen oder argumentative Erläuterungen* erfolgt. Es wird also nicht explizit gemacht, auf welchen Ursachen der Segen beruht, worauf er reagiert, unter welchen Konditionen er geschieht oder in welche Zusammenhänge er eingebettet ist. Alle diese Aspekte müssen aus dem Kontext erschlossen werden (s.u. II. 2.). Dies gilt namentlich auch für 72,18f, wo – ähnlich wie in manchen Einzelformulierungen, die auf Jhwhs Hilfe, Rettung usw. als wahrscheinliche Ursache für die (reaktive) Segnung Jhwhs verweisen – der Gott Israels im Stil des partizipialen Hymnus als alleiniger Wundertäter (im Unterschied selbst zum König) gepriesen wird und damit vermutlich ein Grund für den doxologischen Segensvollzug impliziert wird.

## 2. Theologischer Ertrag: Die vom Tun-Ergehen-Zusammenhang unabhängige Segnung Jhwhs im historisierenden Buchablauf des Psalters

Aus einer Bündelung der bisherigen Erörterungen ergibt sich der theologische Ertrag: Ein erster Durchgang hat gezeigt, dass und wie die Doxolo-

<sup>101</sup> S. ähnlich MÜLLER, a.a.O., 1ff und passim.

<sup>102</sup> Vgl. zu dieser Kategorie MURTONEN, *Meaning*, 175f.

<sup>103</sup> So JENNI, *Schlussformeln* 119f.

gien sukzessive entstanden sind und dass sie jeweils größere Teilsammlungen beschließen, die auf den letzten Ebenen – denen des Psalters 2–106\* und der Endgestalt – als die Bücher I–IV zu bestimmen sind. Dabei fügen sich die Doxologien in den historisierenden Buchablauf des Psalters ein, indem sie die davidisch-salomonische Blütezeit der Bücher I und II positiv bis euphorisch abschließen, den Niedergang des Königtums mit dessen Ende in Buch III jedoch nüchtern besiegeln, um endlich an der Hoffnung auf die Wende aus dem Exil in Buch IV teilzuhaben, die sich dann in Buch V sukzessive für ›Israel‹ und ›alles Fleisch‹ realisiert.

Diesen Befund gilt es zu kombinieren mit der im zweiten Durchgang vorgenommenen Analyse der Segenskonstellation der Psalterdoxologien: Die auch sonst im Psalter dominierende Segensbewegung von unten nach oben verdichtet sich an den doxologischen Schlüsselstellen zur  $\text{לְעוֹלָם}$  geltenden und mit doppeltem  $\text{יְהוָה}$  bekräftigten Segnung Jhwhs, des Gottes Israels (o.ä.), durch die Psalmenbeter.

Der theologisch entscheidende Punkt besteht m.E. nun darin, dass die Psalterdoxologien ihre Gestalt zwar dem jeweiligen Makrokontext anpassen, jedoch am *grundlegenden Segensvorgang*, wie ihn die  $\text{יְהוָה}$ -Formel zum Ausdruck bringt, *konstant festhalten*: Die Segenskonstellation passt sich in der Umschreibung des Empfängers, in der Ausführlichkeit und Stimmungslage sowie im Einbezug der Vergangenheit dem jeweiligen Kontext an, weist aber grundsätzlich eine Vollzugskonstanz auf.

Das Festhalten an der Segnung Jhwhs auch in der absoluten Krisensituation von Ps 89, in der König, Staat und Volk ans Ende gekommen sind, ist dabei höchst erstaunlich. Denn gemäß dem (überkommenen und weisheitlich geprägten) basalen Wirklichkeitsverständnis hängt der Segensvollzug vom Tun-Ergehen-Zusammenhang ab und setzt Wohlergehen bzw. eine positive Relation zwischen Segensspender und -empfänger voraus, während bei Missergehen bzw. bei einem negativen Verhältnis eben eine Verfluchung erfolgt. Im Fall von Ps 89 wäre (ähnlich wie im Fall Hiobs) eben dies Letztere zu erwarten: wenn nicht ein expliziter Fluch gegenüber Jhwh oder eine radikale Absage, so doch etwa scharfe Anklagen, resignierende Feststellungen oder eindringliche Bitten und in der Folge v.a. der Verzicht auf eine explizite Segnung. Nun enthalten die Klagen über den Verlust des Königtums und über die Vergänglichkeit generell in 89,39.47ff<sup>104</sup> ja man-

<sup>104</sup> Redaktionsgeschichtlich wäre hier vom Kontext (Ps 88; 90) her genauer zu differenzieren (vgl. nur HOSSFELD/ZENGER, HThK 2, 582ff.597f); dabei ließe sich m.E. eine Kollektivierung und historisierende Deutung auf das Geschick des Volks ›Israel‹ beobachten (s.o. 3. V. mit Anm. 174).

che dieser Elemente – und dennoch bildet die Segensdoxologie den entscheidenden Schlusspunkt. Dieser spannungsvolle Sachverhalt gewinnt erst recht an Brisanz, wenn man sich den vermutlich signifikantesten Befund der בָּרַךְ-Statistik im Psalter vor Augen führt, dass nämlich Buch III außer in 89,53 keinen einzigen verbalen Beleg von בָּרַךְ aufweist<sup>105</sup>! In dem auf den absoluten Nullpunkt zusteuern *Buch III fehlt also die Segensrelation ›Israel-Jhwh‹ völlig* – bis auf die redaktionelle Schlussdoxologie, die wider Erwarten und wider Israels Erfahrungen an der Segnung Jhwhs festhält!

Hier – und nach der vorgenommenen Rekonstruktion handelt es sich theologiegeschichtlich um die vermutlich spätperserzeitlich zu verortende messianische Redaktion von Ps 2–89\*<sup>106</sup>, deren Impetus von den Folgeredaktionen übernommen und durch die Kontrastierungen in Ps 72 und 106 noch verstärkt wird – spielt sich m.E. eine grundlegende *Transformation der Segenstheologie* ab, wie sie sich in dieser Radikalität sonst nur in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs findet<sup>107</sup>: Wie dort steht die vertikale Segensrelation im Zentrum, nun jedoch nicht im Blick auf die (paradigmatische) Einzelgestalt ›Hiob‹, sondern im Blick auf das Kollektiv ›Israel‹ bzw. die Psalmenbeter. Auch in den Psalterdoxologien wird die Segensrelation Israels zu Jhwh grundsätzlich vom Ergehen Israels abgelöst. So sehr mit der Notlage gehadert, mit der Katastrophe gerungen, auf die Notwende gehofft wird – es hat sich (wie in der Hiob-Rahmenerzählung) die Einsicht Bahn gebrochen, dass das Gottesverhältnis nicht vom menschlichen Ergehen abhängt; vielmehr definiert die davon abgekoppelte Segensrelation das intakte Gottesverhältnis: Unabhängig von den Wechselfällen des Lebens –

<sup>105</sup> Der einzige weitere nominale Beleg in 84,7 handelt vom Ackersegen, betrifft also die Segensrelation ›Israel-Jhwh‹ gar nicht.

<sup>106</sup> S.o. Anm. 52. – Möglicherweise ließe sich auf dieser Linie eine engere Verwandtschaft zur zweistufigen Hiob-Rahmenerzählung herausarbeiten, die zeitlich und insbes. auch segentheologisch enge Entsprechungen zeigt (s. die Hinweise in der folgenden Anm.); diese Nähe wäre im Blick auf weitere Themen zu substantizieren.

<sup>107</sup> Vgl. dazu LEUENBERGER, Segen, 418ff, bes. 439ff (Lit.); im narrativen Kontext des Hiob-Rahmens lässt sich die Transformation noch deutlicher herausarbeiten.

In *kanon- und rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht* sei erwähnt, dass in der namentlich von Hieronymus (im prologus [galeatus] in libro regum der Vulgata [s. WEBER/GRYSON, Biblia sacra 365,36ff]) bezeugten Abfolge ›Hiob → Psalmen‹ eine Perspektivierung des Psalters durch die Hiob-Rahmenerzählung erfolgt, was die vorgeschlagene Deutung der Segensdoxologien zusätzlich plausibilisiert – wiewohl dies kaum die historische ursprüngliche Ketubim-Anordnung darstellt und weit von den entstehungsgeschichtlichen Vorgängen im Psalter entfernt ist (s. LEUENBERGER, Konzeptionen, 20 Anm. 66 [Lit.] und zum Ganzen jetzt SCHMID, Christologien, 49ff).

und d.h. konkret inmitten, trotz oder jenseits aller geschichtlichen Höhe- und Tiefpunkte Israels mit Königtum, Exil und Exilswende samt Sammlung und Rettung – wird Jhwh mit der konstanten בָּרַךְ-Formel gesegnet. Die Segnung Jhwhs durch Israel erfolgt also grundsätzlich in jeder geschichtlichen Situation, sodass sich der Segen konsequent vom Tun-Ergehen-Zusammenhang entkoppelt und das Verhältnis von Jhwh und Israel unabhängig vom Geschick Israels bestimmt. (Dass sich in Buch IV dann zugleich eine faktische Wende abzeichnet, ändert an diesem Grundzug ebenso wenig etwas, wie es die Restitution Hiobs im Hiobbuch tut<sup>108</sup>.)

Diese weisheitskritische Transformation der Segenstheologie bildet m.E. die theologische Pointe der Schlussdoxologien der Psalmenbücher, die sich bei einer Auswertung im Buchhorizont des Psalters ergibt. Dieser Vorgang, der nicht weniger markant als sein berühmteres Pendant in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs ist, erscheint von fundamentaler theologiegeschichtlicher Bedeutung. Obwohl er in der Forschung bisher kaum wahrgenommen wurde, stellt er m.E. ein konstitutives Element der Theologie des Psalters dar, das mit der Rahmung durch Ps 1f/146ff und der auf die Etablierung der universal-elementar geprägten Königsherrschaft Jhwhs ausgerichteten Gesamtdynamik integrativ zu verbinden ist.

Insofern sind die Psalterdoxologien nicht nur entstehungsgeschichtlich von Belang, sondern verdienen zukünftig auch vertiefte Beachtung bei der Ausarbeitung einer Psaltertheologie<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Vgl. dazu knapp LEUENBERGER, Segen, 436.440f; breit NGWA, Ending, 131ff. 143ff.

<sup>109</sup> Vgl. dazu die aktuelle Synthese von JANOWSKI, Architektur; s.a. LEUENBERGER, Theologie.