

# Reich Gottes in der Liturgie

## Liturgische Kontextualisierungen von Psalm 145 als Zeugen seiner Intertextualitätsgeschichte

*Nancy Rahn*

„... die Welt zu ordnen für das Königtum des Gewaltigen,  
dass alles Fleisches Kinder deinen Namen rufen;  
zu dir zu wenden alle Frevler der Erde.“

לתקן עולם במלכות שדי  
וכל בני בשר יקראו בשמך  
להפנות אליך כל רשעי ארץ

Eine Zielbestimmung gemeindlichen Betens, wie sie Rav Abba Areka in seinem Alejnu-Gebet<sup>1</sup> festgehalten hat, führt hinein in den Generationen umspannenden Diskurs über Macht und Ohnmacht Gottes und des Menschen im Weltgefüge. Es ist ein Diskurs über das Königtum Gottes, das Handeln des Menschen und seinen Ort in der Liturgie. Eine Verdichtung von Ps 145, dem Protagonisten dieses Artikels, könnte jener kurze, poetische Passus sein, Kondensat eines Kondensats antiker jüdischer Gebetstheologie, Fluchtpunkt des Psalters, der zur Grundlage des täglichen Betens dreier Weltreligionen in ihren verschiedensten Ausprägungen wurde.

Ps 145,1	Ein Lob, David zugehörig. Ich will dich erheben mein Gott, der König/o König! Und ich will segnen deinen Namen für alle Zeit und immer.	תהלה לדוד ארוממך אלוהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד
2	An jedem Tag will ich dich segnen, und ich will loben deinen Namen für alle Zeit und immer.	בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד
3	Groß ist JHWH und sehr gelobt, und seiner Größe ist kein Erforschen.	גדול יהוה ומהלל מאד ולנדלתו אין חקר
4	Generation für Generation soll rühmen deine Werke, und deine Machttaten sollen sie verkünden.	דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך יגידו
5	Die Pracht der Herrlichkeit deiner Hoheit, und die Geschehnisse deiner Wundertaten will ich bedenken.	הדר כבוד הודך ודברי נפלאותיך אשיחה
6	Und die Kraft deiner zu fürchtenden Taten sollen sie aussprechen, und deine Großtat(en) will ich erzählen.	ועוז נוראותיך יאמרו וגדולותיך אספרנה
7	Die Erinnerung deiner vielfachen Güte sollen sie sprudeln lassen, und deine Gerechtigkeit sollen sie bejubeln.	זכר רב־שובך יביעו וצדקתך ירננו

<sup>1</sup> „An uns ...“: Ursprünglich der Einleitungs-Teil des Abschnitts Malchujoth der Liturgie für Rosch ha-Schana, später (ab dem 12. Jh.?) zum Abschluss des täglichen Gottesdienstes verwendet. Der erste Abschnitt betont den Zu- und Anspruch Gottes gegenüber Israel, der zweite Teil artikuliert die Hoffnung der Menschheit auf das Königtum Gottes.

- |    |  |  |
|----|--|--|
| 8  | Gnädig und erbarmend ist JHWH,<br>langsam zum Zorn und groß an Treue.  | חנן ורחום יהוה<br>ארוך אפים וגדל-חסד                   |
| 9  | Gut ist JHWH zu allen,<br>und seine Erbarmungen über allen seinen Werken.  | טוב-יהוה לכל<br>ורחמיו על-כל-מעשיו                     |
| 10 | Sie sollen dir danken, JHWH, alle deine Werke,<br>und deine Treuen sollen dich segnen.   | יודוך יהוה כל-מעשך<br>חסידוך יברוכה                    |
| 11 | Die Herrlichkeit deines Königtums sollen sie aussagen,<br>und deine Macht(tat) aussprechen.  | כבוד מלכותך יאמרו<br>וגבורתך ידברו                     |
| 12 | Um zu erkennen zu geben den Menschenkindern seine<br>Machtthaten,<br>und die Herrlichkeit der Pracht seines Königtums.                 | להודיע לבני האדם<br>גבורתיו<br>וכבוד הדר מלכותו        |
| 13 | Dein Königtum ist ein Königtum aller fernsten Zeiten,<br>und deine Herrschaft durch Generation und<br>Generation.                      | מלכותך מלכות כל-עלמים<br>וממשלתך בכל-דור ודור          |
| 14 | Ein Stützender ist JHWH allen Fallenden,<br>und ein Aufrichtender allen Gebeugten.   | סומך יהוה לכל-הנפלים<br>וזוקף לכל-הכפופים              |
| 15 | Die Augen aller – auf dich warten sie,<br>und du bist es, der ihnen gibt ihre Speise zu seiner<br>Zeit.                                | עיני-כל אליך ישברו<br>ואתה נותן-להם את-אכלם בעתו       |
| 16 | Öffnend deine Hand,<br>und sättigend allem Leben den Willen.   | פותח את-ידך<br>ומשביע לכל-חי רצון                      |
| 17 | Gerecht ist JHWH in allen seinen Wegen,<br>und treu in allen seinen Werken.  | צדיק יהוה בכל-דרכיו<br>וחסיד בכל-מעשיו                 |
| 18 | Nahe ist JHWH allen seinen Rufnern,<br>allen, die ihn rufen in Wahrheit.   | קרוב יהוה לכל-קראיו<br>לכל אשר יקראו באמת              |
| 19 | Den Willen derer, die ihn fürchten, tut er,<br>und ihren Hilfeschrei hört er und rettet sie.   | רצון-יראיו יעשה<br>ואת-שועתם ישמע וישעם                |
| 20 | Ein Hüter ist JHWH allen, die ihn lieben,<br>aber alle Frevler vernichtet er/wird er vernichten.                                       | שומר יהוה את-כל-אהביו<br>ואת כל-הרשעים ישמיד           |
| 21 | Das Lob JHWHs redet mein Mund<br>und es soll segnen alles Fleisch den Namen seiner Heiligkeit<br>für alle Zeit und immer. <sup>2</sup> | תהלל יהוה ידבר-פי<br>ויברך כל-בשר שם קדשו<br>לעולם ועד |

## 1. Hinführung

Was gibt einem Text wie Ps 145 Textur? Zunächst sind da seine inhärenten Gestaltungsmerkmale – im Falle von Ps 145 vor allem die Gestaltung als alphabetisches Akrostichon, das das zentrale Thema des Textes, Gottes Königtum, ins Zentrum stellt und hervorhebt. Zugleich sind es auch die im Text entfaltenen Wortfelder, die sich um Gottes Handeln einerseits sowie andererseits um die Verfassung des Menschen und sein Handeln, vor allem sein Sprachhandeln, gruppieren.

<sup>2</sup> Alle Übersetzungen sind, wenn nicht anders angegeben, diejenigen der Autorin.

Ebenso geben seine verschiedenen Kontexte und deren aktive Auswertung durch Leserinnen und Leser einem Text Textur. Diese Kontexte und ihre Auswertung – in Form des Psalters und anderer Psalter, aber auch in Form thematischer Kontexte oder späterer Rezeptionen des Psalms in Kunst, Liturgie und anderen Bereichen – partizipieren an den zahlreichen intertextuellen Bezügen von Ps 145 und schaffen neue produktive Intertextualität. Dieser Artikel widmet sich ausgewählten liturgischen Kontextualisierungen von Ps 145 und ihrer Bedeutung für seine zentrale theologische und anthropologische Aussage: Gott handelt durch seine Königsherrschaft und der Mensch ist aktiver Teil dieses Handelns.

Beides, göttliches und menschliches Handeln, werden in Ps 145 vor einem universalen Horizont ausgesagt, der Erinnerung aktiviert und Zukunftshoffnung nahelegt, dadurch aber gleichermaßen die Gegenwart des Betenden und der aufgerufenen Gemeinde integriert. Dies ist Signatur des „Reiches Gottes“, der מַלְכוּת Gottes, wie Ps 145 sie versteht. Diese zentralen Aussagen werden verstärkt durch die Scharnierposition des Psalms zwischen dem letzten Davidspsalter und dem Schlusshallel des masoretischen Psalters,<sup>3</sup> sowie durch seine poetische Form, seine Wortwahl und seinen dialogischen Charakter.<sup>4</sup>

Bisher wurde Ps 145 zunächst primär als ein Teil der Geschichte antiker Hymnen untersucht, als Teil verschiedener Psalmengruppen antiker Psalmsammlungen, als ein schriftgelehrtes Stück der Gebetsliteratur des sich formierenden Judentums in der Zeit des Zweiten Tempels. Doch die Intertextualitätsgeschichte eines Textes wie Ps 145 endet weder an Kanon- noch an Epochengrenzen. Die Geschichte eines Textes mitsamt seinen intertextuellen Beziehungen<sup>5</sup> setzt sich in anderen Kontexten fort – im Falle der Psalmen sind besonders das Neue Testament, der Koran sowie Liturgien verschiedener Religionen und Konfessionen zu nennen. Bereits in seinen antiken Kontexten wird der für den Text von Ps 145 zentrale מַלְכוּת-Begriff über Stichwort- und Themenverbindungen des Psalms weiter ausgestaltet. Beispielhaft dafür seien V. 3 genannt, der einen Refrain der Zionstheologie aufruft, in der zweiten Vershälfte aber nicht auf die Gottesstadt, sondern auf die Größe Gottes hin perspektiviert, sowie V. 8, der mit der sogenannten Gnadenformel Gottes Königtum mit dem Exodus verbindet. Damit überlappen sich in Ps 145 bereits zwei große Themenbereiche, Zionstheologie und Exoduserinnerung, in die die Rede von Gott als König im Alten Testament kontextuell eingebunden wird. Sowohl Stichwort-, Sentenzen-, als auch Themenbezüge können in der fortschreitenden Geschichte des Textes durch andere Kontexte verschieden weiter entfaltet werden.

Diese Intertextualitätsgeschichte zu ergünden bedeutet, die Geschichte der Fragen nachzuzeichnen, die zur Entstehung dieses Gebets führten, sowie jener, die es in

<sup>3</sup> Zur Position des Psalms in anderen Psalterkompositionen, siehe NEUMANN, Hymnen.

<sup>4</sup> Siehe als Überblick zu Ps 145 den Kommentar von HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 101–150, 789–807, sowie DECLAISSE-WALFORD, Psalm 145.

<sup>5</sup> Wie vielfältig solche Beziehungen bestimmt werden können, zeigen die versammelten Artikel in diesem Band.

verschiedenen Kontextualisierungen, die auf je verschiedene Weise seine theologischen und anthropologischen Potentiale aktivieren, aus sich heraussetzte. Der vorliegende Artikel versteht sich als Stichprobe in diesem großen Aufgabenfeld.

Schon in der Antike ist der – zumindest potentielle – liturgische Charakter des Textes zu greifen. Das betrifft den Inhalt, betrachtet man die Wichtigkeit der Lobthematik in diesem Text, unterstrichen durch das Kompendium an Lobvokabular, die Sprechrichtungswechsel, die Überschrift und das Ziel des Textes. Formal wird eine wie auch immer geartete liturgische Verwendung oder Verwendbarkeit besonders deutlich in der Version des Psalms in Qumran (11QPs<sup>a</sup>)<sup>6</sup> mit ihrem nach jedem Vers eingefügten Kehrvers *ועד לעולם ועד ברוך יהוה וברוך שמו לעולם ועד*. Dieser ist inspiriert von V. 1 und V. 21 und unterstreicht den Aufruf des Psalms zum Segnen Gottes, des Königs, durch die Menschen, der in V. 21 seine Klimax findet.

Der Einbezug von Texten wie den Schabbatliedern von Qumran sowie der Ausblick in neutestamentliche Schriften zeigt zusätzlich zum Psalter in seinen verschiedenen Traditionen, dass das zentrale Thema des Textes, Gottes Königtum, ausgedrückt als *מלכות/βασιλεία* Gottes, eng mit dem Thema des Erzählens, Verkündigens, Bekenkens verbunden und damit von jeher ein Thema von Gebet, religiöser Vermittlung und Liturgie ist. Wichtige Entwicklungen in dieser langen Tradition zeigen sich dort, wo, wie in Ps 145 und den Schabbatliedern, der Terminus *מלכות/βασιλεία* mit Bezug auf Gott zu einem theologischen Reflexionsbegriff wird. Mit ihm werden Leitdiffenzen verhandelt, die für die Geschichte des „Reiches Gottes“ prägend bleiben und theologisch produktiv sind: Ist Gottes Königsherrschaft jetzt oder kommt sie noch? Ist sie hier oder im Himmel? Wie verhalten sich menschliches und göttliches Handeln im Reich Gottes? Und was leistet die Rede von Gottes Königtum für die Diskrepanz von Transzendenz und Immanenz Gottes?

Als Träger solcher Fragen ist das Reich Gottes eine auffällige liturgische Konstante in der Geschichte von Konfessionen und Religionen und steht damit immer wieder auch im Dialog mit Entwicklungen im theologischen Diskurs verschiedener Zeiten. Ps 145 ist ein Paradetext dieser Vorstellung und gleichzeitig ein wichtiger liturgischer Text in verschiedenen Traditionen des Juden- und Christentums.

Anhand ausgewählter Beispiele soll im Folgenden deutlich werden, wie verschiedene Orte eines Textes zu dessen theologischem Potential beitragen, das sich nicht in einer einzelnen Kontextualisierung und den mit ihr verbundenen intertextuellen Beziehungen erschöpft.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Siehe dazu NEUMANN, Hymnen.

<sup>7</sup> Siehe zum Bild der verschiedenen Orte eines Textes und ihrer Bedeutung BREED, *Nomadic Text*.

## 2. Das Aschrei

„Jede Segnung (ברכה), in der das Königtum (מלכות) nicht enthalten ist, ist keine Segnung (ברכה)“ (bBer 40b), hält der Talmud in seiner babylonischen Form fest und verweist damit einmal mehr auf die zentrale Bedeutung der Vorstellung von Gottes Königsherrschaft für das Gebet, in dem sich theologische Reflexion kondensiert. Quer durch die rabbinische Literatur verbindet sich der Begriff der מלכות aber nicht nur mit Aussagen über Gott, sondern verweist ebenso auf zentrale Einsichten in anthropologischen Zusammenhängen.<sup>8</sup> Sie speisen sich aus der Beschäftigung mit den biblischen Texten, der Neukontextualisierung und Aktualisierung derselben und ihrer Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit von Autoren und Rezipienten.

Eine besondere Rolle spielt in rabbinischer Theologie die Vorstellung, dass das Volk Israel am Sinai das göttliche Königtum gleich einem Joch auf sich genommen bzw. angenommen hat.<sup>9</sup> Buber schreibt dazu in „Das Königtum Gottes“: „Die Tannaiten werden einst die persönliche tägliche Wiederholung dieses Aktes im Leben jedes Juden ‚die Annahme des Jochs des Himmelskönigtums‘ nennen“.<sup>10</sup> Diese ereignet sich im täglichen Gebet auch als Akt der Aktualisierung der Geschichte Gottes mit Israel. Hier ist besonders zu erwähnen, dass die מלכות Gottes im Gebet nach dem Sch'ma' genannt werden soll. Die Tosefta zu mBer 2 belegt die engste Verbindung von Sch'ma', Exodusereignis und dem Königtum Gottes, das über diese Tradition eine besondere Verortung am Sinai erfährt. Der Dynamik von Verortung und Entgrenzung des Reiches Gottes prägt die Geschichte dieses Motivs seit der Antike.

Gottes מלכות hat (wie Ps 145, wie wir gleich sehen werden) einen festen Platz im täglichen Gebet. Liturgisch ist sie zusätzlich verbunden mit besonderen Anlässen wie dem höchsten Fest des jüdischen Kalenders, dem Yom Kippur. In mYoma 3,8 hält die Mischnah als Antwort auf das Schuldbekennnis des Priesters an Yom Kippur folgende Sentenz fest:<sup>11</sup>

„Und so antworteten sie nach ihm:

Gesegnet der Name der Ehre seines *Königtums*  
für alle Zeit und immer.“

והן עונים אחריו  
ברוך שם כבוד מלכותו  
לעולם ועד

Auch für die Theologie der Kabbala spielt Gottes מלכות eine zentrale Rolle. Als zehnte Sefirah der 10 klassischen Sefiroth,<sup>12</sup> der Emanationen Gottes, steht sie an einer Funk-

<sup>8</sup> Im Folgenden geht es um die theologischen und anthropologischen Aspekte der מלכות Gottes. In der rabbinischen Literatur kann der Terminus מלכות auch für menschliche Herrschaft bzw. die weltliche Regierung verwendet werden, so beispielsweise in den Hinrichtungsvorschriften in bSanh 7 und 10.

<sup>9</sup> Vgl. mBer 2,2.5.

<sup>10</sup> BUBER, Königtum, 142 mit Anm. II.

<sup>11</sup> Siehe auch mYoma 4.1 als Antwort auf die Auslosung Azazels.

<sup>12</sup> Zum Teil begegnet als elfte Sefirah der Begriff der רעות. Einhellig kommt ihr aber nicht der gleiche Rang zu wie den anderen Sefiroth, sie wird als „Schein-Sefirah“ oder „Nicht-Sefirah“ bezeichnet. Die zehn Sefiroth mit ihren 22 Pfaden im kabbalistischen Lebensbaum gehen auf Isaak Luria zurück (vgl. zur Einführung z. B. MAIER, Kabbalah, oder klassisch SCHOLEM, Kabbala). Sie sind in den

tionsstelle kabbalistischen Denkens. Zu jeder Sefirah gehört eine Person, im Falle der מלכות handelt es sich dabei bezeichnenderweise um David. Anstelle von מלכות steht bisweilen auch שכניה. So werden Gottes מלכות und seine Präsenz in der Welt verbunden.<sup>13</sup> Zwei weitere Sefiroth fungieren auch in Ps 145 als Zentralbegriffe: גבורה und חסד. Außerdem findet sich als mit dem Königs-Motiv verbundene Vokabel הוד als achte Sefirah. Theologische Reflexion, die sich in Begriffen verdichtet, setzt sich, auch im Gefolge der maßgeblichen Tradition von Psaltertheologie, in dieser Strömung jüdischer Gelehrsamkeit fort.

Als Erklärung für die herausgehobene Bedeutung von Ps 145 für die jüdische Liturgie wird häufig auf den Talmudtraktat bBer 4b verwiesen: „Wer die תהלה לדוד dreimal täglich betet“, heißt es da, „hat einen Anteil an/ist ein Kind der kommenden Welt“. „Dreimal“ wird in der Regel als spätere Hinzufügung angesehen, als sich der Brauch, den Psalm tatsächlich dreimal täglich zu beten, bereits entwickelt hatte. Im Anschluss an diese Betonung wiederholter Rezitation des Textes von Ps 145 sind auch beispielsweise die Hinweise im Sefer Shimmush Tehillim zu verstehen, die die mehrmalige tägliche Rezitation des Psalms mit heilvollen Folgen für den Menschen verbinden. So kann Ps 145 dreimal täglich gegen Angst rezitiert werden und zweimal täglich, um sich des göttlichen Erbarmens zu vergewissern. Festgeschrieben und so verewigt auf einem Amulett aus Elefantenhaut oder -knochen heilt der Psalm gar Fußfrakturen.<sup>14</sup> Das Prinzip der Wiederholung, das schon für die Poesie des Textes selbst, sowie für seine Verortung in verschiedenen Kontexten wie dem Septuaginta-Psalter und 11 QPs<sup>a</sup> eine wichtige Rolle spielt, findet hier eine Fortsetzung in der Rezeptionsgeschichte des Textes.

Ps 145 wurde mit Rahmenversen versehen, die diesem so neu entstandenen liturgischen Text seinen Namen gaben: אשרי. Als solches fand er Eingang in verschiedene Teile der Liturgie. Einmal als Teil der Gruppe Ps 145–150 zu Beginn der morgendlichen Liturgie, ein zweites Mal an deren Ende und zum Dritten als Eingang der Minchah, dem Nachmittagsgebet.

Die Psalmengruppe 145–150 ist ein Kernstück der regulären morgendlichen Liturgie. Diese Gruppe ist eine der für die gesamte jüdische Liturgie, Fest- und Alltage, wichtigen Hallelgruppen.<sup>15</sup> Hier zeigt sich bereits ein Unterschied zu vielen christ-

---

Schriften kabbalistischer Tradition weit verbreitet, aber innerhalb dieser Tradition durchaus nicht unumstritten, sondern Gegenstand theologischer Auseinandersetzungen.

<sup>13</sup> Zum Verhältnis von מלכות und שכניה in rabbinischen Texten, sowie allgemein zur Bedeutung des Gott und Welt verbindenden Aspekts des מלכות-Begriffes ließen sich noch weitere Forschungen anstellen.

<sup>14</sup> Siehe zu allen diesen Verwendungsmöglichkeiten des Psalms REBIGER, Sefer. Die Anfänge der Kompilation des Sefer Shimmush Tehillim gehen zurück bis in die Spätantike. Das Buch, das Hinweise zum magischen Gebrauch ganzer Psalmen oder einzelner ihrer Verse enthält, ist ein wichtiger Teil der Rezeptionsgeschichte des Psalters in einem von der Forschung eher vernachlässigten Bereich, der Magie. Aus dieser Art der Verwendung der Psalmen lässt sich lernen, welche Wirkmacht den Worten dieser Texte zugeschrieben wurde.

<sup>15</sup> Neben dem sog. „Ägyptischen Hallel“ (Ps 114,1) Ps 113–118, das schon früh bei den großen Pilgerfesten rezitiert wurde. Am Seder-Abend trat das (aus unbekanntem Gründen) sog. „Große Hallel“

lichen Kommentaren, in denen Ps 145 nicht zum Schlusshallel hinzugerechnet wird und deshalb eher selten in Verbindung mit Ps 146–150 zu finden ist.

Rabbi Yose ben Halafta, ein jüdischer Gelehrter des 2. Jh. n. Chr., wird im Talmud mit den Worten zitiert: „Möge ich einen Anteil haben an denen, die jeden Tag ein Hallel vollmachen.“<sup>16</sup>

Heute wird dieses Hallel, genannt das „Tägliche Hallel“ (הלל שבכל יום), vgl. dazu Ps 145,2), unauflöslich mit der Psalmengruppe 145–150 verbunden.<sup>17</sup> Das geht zurück auf die im 9. Jh. n. Chr. bezugte babylonische Präferenz des Seder Rav Amram.<sup>18</sup> Mit dem täglichen Gebet des Schlusshalls – der letzten Psalmen des Psalters – machen Beter und Beterin nun nicht nur „ein Hallel“, sondern gewissermaßen den ganzen Psalter „voll“, auch wenn sie nicht buchstäblich alle 150 Psalmen beten. Das letzte Hallel des Psalters, zu dem Ps 145 hinzugerechnet wird, steht damit *pars pro toto* für den ganzen Psalter. Die Bedeutung von Vollständigkeit geht aus verschiedenen jüdischen Auslegungen zu Ps 145 hervor und verbindet sich vor allem mit seiner Gestaltung als alphabetisches Akrostichon.<sup>19</sup>

Sehen wir uns das Aschrei als Teil dieses täglichen Hallels und Beispiel jüdischer liturgischer Rezeption des 145. Psalms also genauer an. Es besteht aus Ps 145 ohne Nun-Zeile, versehen mit zwei zusätzlichen Einleitungsversen und einem Schlussvers. Diese Rahmenverse kontextualisieren Ps 145 neu und erfüllen dabei eine besondere Aufgabe:

Ps 84,5      Glücklich die Bewohner deines Hauses,  
die dich immer *loben* werden.

Ps 144,15    Glücklich das Volk, dem es so ergeht/von dem dies gilt,  
glücklich das Volk dessen Gott JHWH ist.

Ps 145      ... [ohne Nun-Zeile]

Ps 115,18    Wir aber, wir segnen JH von jetzt an und ewig, *Hallelu-JH*.

Die Rahmenverse nehmen einerseits wichtige Elemente von Ps 145 auf, so die Lobthematik, die Gottesbezeichnungen und den zeitlichen Horizont des עולם. Zusätzlich bringen sie Ps 145 in Verbindung mit Elementen, die der Psalm selbst nicht nennt:

hinzu, bestehend aus Ps 136 oder Ps 23 (verschiedene Zuschreibungen im Talmud). Siehe zum Folgenden die Informationen bei HOFFMAN, Hallels.

<sup>16</sup> Zitiert nach HOFFMAN, Hallels, 35.

<sup>17</sup> Eine andere Tradition (erhalten auf einem Genizah-Fragment) fordert die Ps 120–150 als Einleitung des Morgengebets. Das heißt die Morgenliturgie beginnt mit den Wallfahrtspsalmen – vielleicht mit dem Ziel einer ähnlichen Dynamik, wie sie sich aus der in Qumran belegten Anordnung der Psalmen, in der die Wallfahrtspsalmen quasi in Ps 145 münden, ergibt.

<sup>18</sup> Damit ist bereits der zeitliche Hiatus angesprochen, der sich auftut, wenn wir uns mit der Geschichte jüdischer Liturgie beschäftigen. Viele traditionelle Gebete lassen sich zeitlich nicht sicher verorten. Hier sehen wir uns mit einem methodischen Problem konfrontiert, das aber nicht daran hindern muss, nach dem theologischen Beitrag dieser Texte und Textzusammenstellungen für die Geschichte eines Psalms und seines zentralen Themas zu fragen.

<sup>19</sup> Siehe die Verweise bei FEUER, Tehillim, 1687.

Gottes Haus, also den Tempel, und, besonders betont, das Volk. Auch die Glücklichen-Preisung אֲשֶׁרֵי, die diesem liturgischen Arrangement seinen Namen gab, taucht im Psalm selbst nicht auf, schlägt aber einen Bogen zum Beginn des masoretischen Psalters in Ps 1 und unterstreicht so noch einmal die bereits erwähnte angestrebte Vollständigkeit der Psalmenrezitation.

Die rahmenden Verse, die in der Liturgie mit Ps 145 verwachsen sind, schaffen einen Kontext, der Rezipienten neue intertextuelle Bezüge nahelegt. Ps 145 wird, wie viele andere liturgische Texte, in den Rahmen des wechselseitigen Segnens von Gott und Mensch gestellt. Das dreimalige אֲשֶׁרֵי wurde später auf die Aussage des dreimaligen Rezitierens zum Eingang in die kommende Welt bezogen, was die segenhafte Wirkung, die das Gebet haben soll, noch verstärkt.

Die Betenden werden in diesem neuen Kontext als Bewohner des Hauses Gottes und als sein Volk angesprochen. Nimmt das dem Psalm etwas von seinem universalen Charakter? Die ausdrückliche Nennung des Volkes Gottes fokussiert den Text, wendet ihn an – die Gottesfürchtigen, die Gott-Treuen, die Psalm 145 nennt, werden so identifiziert. Zusätzlich unterstreicht es gerade durch den Kontrast noch einmal die Zielrichtung des Textes: „Alles Fleisch“, „alle Werke“ Gottes sollen in den Gottesdienst einstimmen. Der abschließende Rahmenvers Ps 115,18, der im Übrigen auch in einigen Handschriften des masoretischen Psalters als doxologischer Zusatz von Ps 145 belegt ist, verstärkt affirmierend diese Zielrichtung, ebenso, wie die in der Morgenliturgie an das Aschrei anschließenden Hallel-Psalmen.

Neben dieser neuen Kontextualisierung des Psalms ist auch der Ort dieses Gebets in der Liturgie entscheidend. Im Schacharit-Gebet steht es zunächst, gemeinsam mit der Psalmengruppe 146–150, im Zentrum der Pesukei Dezimra (Verse des Singens/Preisens), die den unmittelbaren Nahkontext des Psalms innerhalb des Schacharit-Gebets darstellen. Um dieses Zentrum der Pesukei Dezimra herum, das von Aschrei plus Schlusshallel gebildet wird, wurden weitere Texte gewoben. Vor dem Aschrei wird das aus (in der aschkenasischen Version) 18 verschiedenen Psalmenversen zusammengesetzte Yehi Kevod gebetet, mit dem es inhaltlich in enger Verbindung steht. So spielt in diesem Gebet der Gottesname, der parallel zur Anzahl der Verse von Ps 145 21-mal auftaucht, sowie die Rede von verschiedenen Machtbereichen Gottes<sup>20</sup> und seinem Himmel und Erde verbindenden Handeln eine wichtige Rolle. Auf die Psalmen des Schlusshalls folgt das ebenfalls aus verschiedenen Psalmenversen konzipierte Baruch Adonai l'Olam.

Das Leitthema dieses Teils der Liturgie, der Pesukei Dezimra, ist Gottes königliches Handeln, sein Königtum in Schöpfung und Geschichte, zwei Bereiche, die aufeinander hin transparent und schon in Ps 145 selbst eng verwoben sind. Die Antwort

<sup>20</sup> Grob vereinfacht ließen sich hier „Natur/Schöpfung“ und „Geschichte“ als zwei Macht-/Handlungsbereiche Gottes nennen, die auch für Ps 145 eine wichtige Rolle spielen. Hier wie dort sind diese Machtbereiche, zum Beispiel über die verwendeten hebräischen Handlungsmachtermini, eng verbunden.

des Menschen auf dieses Königtum ist das preisende Erinnern und Bezeugen – diese Grunddynamik von Ps 145 wird innerhalb der Pesukei Dezimra entfaltet. Interessant ist auch hier, wie sich bereits in Ps 145 beobachten lässt, die Bedeutung des zeitenumspannenden עולם: Dadurch, dass das Wort im rabbinischen Hebräisch nicht nur als zeitliche Angabe, sondern auch bzw. vor allem als „Welt“ gebraucht wird, werden weitere Aspekte addiert. Nicht zuletzt der ausdrücklich hoffende Ausblick auf die „kommende Welt“, die schon Berakot 4b mit der Rezitation des 145. Psalms verbindet. Hier begegnet uns eine eschatologische Interpretation des Textes, die sich auch in der christlichen Tradition findet.<sup>21</sup> Für das kunstvolle liturgische Arrangement der Pesukei Dezimra und ihrer königstheologischen Höhenlinie sind vor allem Anfang und Ende des Abschnitts instruktiv, die durch zwei Texte, das Baruch Schäamar und das abschließende Jischtach, markiert werden. Die Segenssprüche des Baruch Schäamar, die zunächst in der dritten Person formuliert sind, gipfeln in der Anrufung Gottes in seiner Funktion als König. Der zweite Teil des Gebets widmet sich dem menschlichen Handeln, der Aufgabe der חסידים, dem ewigen Lob, der Erinnerung und Aktualisierung des göttlichen Königtums und greift so auf das Aschrei und die Hallel-Gruppe insgesamt vor. „Mit den Liedern Davids, deines Knechtes loben wir dich, JHWH unser Gott, mit Preisungen und Liedern ..“ usw. Das Jischtach gegen Ende der Pesukei Dezimra kombiniert noch einmal die Thematik des alle Zeiten umspannenden Gotteslobs mit der auf wenige Attribute (ähnlich Ps 145) eingedampften Grundlage dieses Lobes: das Handeln Gottes.

Liturgie ist, wie sich hier ausschnitthaft zeigt, ein weiteres Beispiel für die rabbinische Methode des Midrasch und Ausdruck der dieser Technik zugrundeliegenden Hermeneutik, dass jeder Buchstabe, jedes Wort des TaNaK mit den anderen verbunden ist. Die Verwendung von Schriftziten dient einem theologischen Zweck.

Eng damit verbunden ist auch das Thema von Ästhetik der Liturgie auf verschiedenen Ebenen: akustisch, visuell, vor allem auch intellektuell. Schön ist das, was verbunden, was eingebunden ist. Das zeigen im Laufe der jüdischen Liturgiegeschichte beredt die Tradition liturgischer Dichtung in den Pijutim, aber auch schon liturgische Kompositionen wie die angesprochenen Pesukei Dezimra. Gebetspraxis und theologischer Diskurs wirken aufeinander ein und lassen sich nicht trennen. Gebet ist Studium der Schriften ist Gebet.

Dieser Ausflug in ein Stück Liturgiegeschichte des Judentums zeigt, wie mit den Psalmen und ihrem intertextuellen Potential Theologie geschrieben wird. Ps 145 wird als ein Grundtext für die Vorstellung von Gottes Königtum erkannt, als ein ABC dieses Motivs und seiner Bedeutung für menschliches Beten. Als solches wird es eingebettet in Texte, die seine Aussagen in verschiedene Richtungen, zum Teil wieder mit Psalmversen, weiter elaborieren. Dies geschieht zum Beispiel, indem sie die in Ps 145 nur angedeuteten Großtaten Gottes mit dem Zitat des Schilfmeerliedes wieder voll zum Leben erwecken, sein Schöpferhandeln zurückbinden an Zitate aus der Genesis,

<sup>21</sup> Vgl. z. B. den Kommentar von DELITZSCH, Psalmen, 813.

den Zeithorizont von Ps 145 über das Gegenwärtige hinaus weiterdenken. Man könnte dem im Detail noch wesentlich weiter nachspüren.<sup>22</sup>

### 3. Psalm 145 im Ritus der Ostsyrischen Tradition

Die christliche Liturgiegeschichte teilt ihre Wurzeln mit denjenigen des Judentums. Die Rezitation von Psalmen begleitet die christliche Liturgie dabei seit ihren Kinderschuhen,<sup>23</sup> der Psalter ist Sprachraum für Theologie und Liturgie früher christlicher Gemeinden. Wie steht es dabei konkret um Ps 145?

Ps 145 wurde mehrfach als Vorläufer neutestamentlicher Hymnen und Gebete genannt. Vor allem wird hier an das Vaterunser gedacht, mit seinem Akzent auf dem „Reich Gottes“ und Gottes „Namen“, doch auch beispielsweise das Magnifikat ließe sich anführen. Die Ebene, auf der wir diese Verbindungen unter den Texten diskutieren, ist natürlich nicht diejenige geradliniger literarischer Abhängigkeiten. Vielmehr geht es um einen Schatz an Leitmotiven, sprachlichen Formen, theologischen Einsichten, die, in Kanonteilern gesprochen, späte alttestamentliche Psalmen und frühchristliche Hymnen verbinden. Ganz konkret geht es um theologische Reflexionen, die auch aus historischen Umständen und Herausforderungen erwachsen, die am Wurzelgrund der Geschichte des „Reiches Gottes“ in der Liturgie stehen. Außerdem verweist die enge thematische Verbindung von menschlicher Verkündigung und göttlichem Königtum geradezu auf eine liturgische Fortschreibung der Geschichte von Ps 145 und seinem zentralen Thema.

Und die Geschichte geht weiter: Die Rede von Gott als König, seinem Reich, der Eucharistie als königlichem Bankett, der Liturgie allgemein als Gebet vor dem göttlichen Thron prägt über Jahrhunderte und bis heute verschiedenste Liturgien, besonders stark diejenigen der orthodoxen Kirchen. So wird die Liturgie immer wieder als vorwegnehmende Realisierung der zentralen Verse von Ps 145 gedeutet und erklärt<sup>24</sup> und sein Text dient als Illustration zentraler theologischer Inhalte innerhalb des Gottesdienstes. Einzelne Verse von Ps 145 erfreuen sich besonderer Beliebtheit, so V. 2,

<sup>22</sup> So steht das *Aschrei* gegen Ende des *Schacharit* ohne *Schlusshalle* als Übergang zwischen der *Toralesung* und Ps 20. In der *Minchah* steht das *Aschrei* ganz am Anfang und wird von der *Toralesung* gefolgt. Auf das „Tägliche *Hallel*“ kann die sogenannte *Birkat Haschir* folgen. Ihr exakter Wortlaut variiert, schon im Talmud gibt es eine Diskussion über verschiedene Versionen. Interessanterweise beginnt die Version des Talmuds *Jeruschalmi* mit einem Zitat aus Ps 145. Neben der dreimal täglichen Verwendung kommt das *Aschrei* auch anderweitig vor, z. B. als Teil der *Yom-Kippur-Liturgie*. Außerdem werden natürlich einzelne Verse von Ps 145 in der Liturgie verarbeitet. Eine besondere Wirkung entfalteten hier die V. 15–16, die die tägliche Versorgung durch Gott thematisieren. Diese Verse sollen im Gebet mit besonderer Konzentration gesprochen werden. Vgl. dazu *bKet* 67b.

<sup>23</sup> Zweifelsfrei belegt ist die Verwendung alttestamentlicher Psalmen in christlichen Gottesdiensten mit den offenbar gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. entstandenen *Paulusakten* (vgl. BRUCKER, *Sitz im Leben*, 577). Festzuhalten ist freilich aber auch die große Bedeutung der Psalmen und ihrer Sprache für das Neue Testament.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. HATZIDAKIS, *Banquet*.

der das immerwährende Gebet zum Thema macht, aber auch der zentrale V. 13 mit seiner Klimax in der Beschreibung des göttlichen Königtums. V. 2 fand seinen Platz innerhalb der sogenannten „Großen Doxologie“, V. 13 spielt als Antiphon in monastischen Stundengebeten eine wichtige Rolle.

Ich konzentriere mich im Folgenden auf ein ausgewähltes liturgisches Formular: die Eucharistiefeyer nach ostsyrischem Ritus. Sie hat bis heute relativ unverändert Bestand, freilich mit Varianten und möglichen kleineren Neuerungen.

Qurbana-Feiern<sup>25</sup> des ostsyrischen Ritus, der hier im Mittelpunkt steht,<sup>26</sup> stimmen untereinander weitgehend überein. Zur ostsyrischen Tradition gehören die nicht-unierte assyrische Kirche des Ostens, die mit Rom verbundene Chaldäische Kirche und die Syro-Malabarische Kirche als größte Gliedkirche. Das antike Zentrum dieser Tradition liegt in Edessa mit seiner großen Theologenschule. Aphrahat, Ephraim der Syrer und Theodor von Mopsuestia sind Namen, die sich mit ihr verbinden. Dort entwickelte sich in einem von verschiedenen Kulturen geprägten Kontext das antike syrische Christentum mit seiner Sprache, seiner Poesie und seiner Liturgie. Die Zweiteilung der Feier in Wortgottesdienst und Eucharistie, die wir aus anderen konfessionellen Traditionen kennen, liegt auch dem ostsyrischen Ritus zugrunde.

Im Folgenden orientiere ich mich an der Grobstruktur einer Qurbana-Feier<sup>27</sup> und frage nach der Einbettung und Bedeutung von Ps 145 mit seinem zentralen Thema, dem göttlichen Königtum.

Nach einem feierlichen Einzug, der zunächst zum Altarraum, wo das Evangelium abgelegt wird, und dann zur Bema führt, beginnt der Wortgottesdienst mit dem Thema des Gedenkens und Erinnerns im sogenannten Mandatum. Dies kann ein Wechselruf zwischen Zelebrant und Gemeinde sein, oder ein frei formuliertes Eingangswort, das an den Auftrag Jesu erinnert, dasjenige immer wieder zu seinem Gedächtnis zu tun, was er selbst am Abend vor seinem Tod seinen Jüngern auftrug. Dabei blicken alle in Richtung Osten, in Richtung Altar. Der Vorraum, der Altarraum und Schiff trennt, ist geschlossen. Biblische Zitate, die in diesem Kontext des Erinnerns häufig vorkommen sind Lk 22,19,<sup>28</sup> sowie 1 Kor 11,24–25.<sup>29</sup> So wird bereits hier der Höhepunkt der Feier, das Mahl, angesprochen. Beschlossen wird das Mandatum normaler-

<sup>25</sup> So der Name der Eucharistiefeyer in der liturgischen Tradition der syrischen Kirchen. Qurbana bzw. westsyrisch Qurbono leitet sich ab vom aramäischen Terminus „qurbana“ (Wurzel קרב, vgl. auch hebr. קורבן) und bezeichnet die (Opfer-)Gabe mit der sich die Beterin/die feiernde Gemeinde Gott nähert und schließlich auch die gesamte Feier, die dieses Element beinhaltet.

<sup>26</sup> In der westsyrischen Tradition besteht der zentrale liturgische Text für die Eucharistie in der Jakobus-Liturgie, die aus der griechischen Sprache ins Syrische übertragen wurde. Vgl. zur Einführung in die Geschichte der syrischen Kirche(n) und ihrer Liturgien z. B. LAMB, Psalms, 46–79.

<sup>27</sup> Siehe z. B. YOUSIF, Order, und HEINZ, Licht, 142–196.

<sup>28</sup> Lk 22,19: „Und er nahm Brot, dankte, brach es und gab es ihnen und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis.“

<sup>29</sup> 1 Kor 11,24–25: „Und er dankte, brach es und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser ist der Kelch des neuen Bundes in meinem Blut. Tut dies, wann immer ihr davon trinkt, zu meinem Gedächtnis.“

weise mit einer an den Engelgesang aus Lk 2,14 angelehnten Strophe, die mit „auf immer und ewig“ schließt.

Zum Vaterunser, das nun folgt, gibt es in der hochfeierlichen Form der Messe (genannt „Raza“) eine für die Kontextualisierung von Ps 145 interessante Erweiterung des biblischen Textes. Durch einen mehrfach wiederholten Heilig-Ruf wird der erste Teil des Vaterunsers, der von Gottes Name, seinem Reich und seinem Willen spricht, eindrucksvoll hervorgehoben. Diese Neukontextualisierung sieht folgendermaßen aus:<sup>30</sup>

- Z: Himmlischer Vater von uns allen  
 dein Name werde auf immer gesegnet  
 dein Königreich komme zu allen  
 Heilig, heilig, heilig bist du!
- R 1: Himmlischer Vater von uns allen  
 Deine Herrlichkeit füllt Himmel und Erde.  
 Menschen und Engel rufen laut:  
 Heilig, heilig, heilig bist du!  
 [Wiederholung der Abschnitte Z und R 1 am Ende des Vater Unsers]
- R 2: Himmlischer Vater von uns allen  
 dein Name werde auf immer gesegnet,  
 dein Wille geschehe ...

Dann folgt der restliche Text des Vaterunsers. Der Einschub des wiederholten Heilig-Rufes steht nochmals am Ende des Gebets und verbindet so diesen Teil des Wortgottesdienstes mit der eigentlichen Eucharistiefeyer. Nach einem Gebet des Priesters um die Befähigung der Anwesenden zu einer würdigen und fruchtbaren Feier treffen wir auf die Kontextualisierung von Ps 145.

An der Schwelle von Wortgottesdienst zu Eucharistie steht nun nämlich ein Psalmengesang. Eine alte Bezeugung aus dem 9. Jh. nennt die Gruppe Ps 145–147 für diesen Ort, eine Tradition, die sich durch die Jahrhunderte gehalten hat. Wenn aus Gründen der Länge nur ein Psalm gesungen wird, dann bevorzugt Ps 145 mit Ergänzung der Nun-Zeile, also so, wie er in Septuaginta, Peshittah und weiteren Versionen überliefert ist. In heutigen Liturgiefeyern wird dieser Teil bisweilen ersetzt durch ein Psalmlied, das den Text von Ps 145 etwas freier wiedergibt. Die Bindung an diesen bestimmten Psalm bleibt aber in allen Variationen bestehen.

Ostsyrische Theologen haben in ihrer Erklärung der Liturgie die Psalmodie an dieser Stelle der Feier als Symbol für die alttestamentliche Zeit vor dem Kommen Johannes des Täuflers gedeutet. Stark am Wortsinn der drei Psalmen orientiert, wurden aber auch die Herrlichkeit und Großtaten Gottes, Gottes Ohr für Bedrängte und Gott als Retter seines Volkes als durch diese Psalmen ins Wort gesetzte, zentrale theologische Themen genannt.<sup>31</sup> Der Psalmengesang fungiert hier als eine Art Schwellenritual, das sich im Wechsel zwischen Gemeinde und Zelebrant ereignet.

<sup>30</sup> Im Folgenden steht Z für Zelebrant, R für Response, die entweder durch den Chor oder die Gemeinde erfolgt oder von Chor und Gemeinde abwechselnd gesungen wird, D steht für Diakon.

<sup>31</sup> Vgl. HEINZ, Licht, 146.

In ostsyrischen Liturgien, zum Beispiel der syro-malabarischen Form, finden wir, ähnlich der jüdischen Tradition, einen weiteren Psalmvers zur Kontextualisierung von Ps 145 bzw. der Psalmengruppe 145–147, der die Psalmodie rahmt. Es ist Ps 35,18. Der Beginn des Psalmengesangs sieht dann beispielsweise so aus:

- Z: Deine Güte will ich erzählen,  
mein Gott, der du mein König bist.  
Für immer will ich deinen Namen segnen,  
dein Lob singen Tag für Tag.
- R 1: Ich will dir danken, Herr, mein Gott  
in der großen Gemeinde.  
Mein Lob will ich dir singen  
inmitten aller Völker. (Ps 35,18)
- R 2: Groß ist der Herr und sehr zu preisen,  
seine Größe übersteigt alles Denken.  
... [hier folgt dann Ps 145/Ps 145–147/eine moderne Adaption dieser Texte]
- Z: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Geist zugleich,  
von Ewigkeit, jetzt und für immer. Amen.
- R: Ich will dir danken, Herr, mein Gott  
in der großen Gemeinde.  
Mein Lob will ich dir singen  
inmitten aller Völker. (Ps 35,18)
- Z: Wie schön und herrlich  
ist dein Heiligtum, O Herr!  
Du bist es, O Gott,  
der alle Dinge heiligt.

Ps 35,18 fasst die Dynamik des Psalms zwischen Individuum und Kollektiv zusammen. Diese Dynamik prägt auch die Liturgie mit ihren Wechselgesängen und zieht sich durch die gewählten Texte. Sie verweist auf den Vermittlungsaspekt des Textes von Ps 145 sowie der Liturgie insgesamt. So wird die Aktualisierung, der Vollzug eines antiken Textes in gegenwärtig gefeierter Liturgie unterstrichen.

Eine andere vorgeschlagene Psalmengruppe für diesen Ort in der Liturgie besteht aus Ps 15; 150 und 117. Auch das ist im Kontext der Frage nach Ort und Funktion von Ps 145 in der Liturgie interessant. Diese alternativen Texte lassen sich untereinander verbinden durch die Rede von Gottes Nähe an einem heiligen Ort, in seinem Zelt, in seinem Tempel. Kontextualisiert und in den christlichen Gottesdienst eingepasst wird das Psalmenensemble wiederum durch einen zusätzlichen Vers: „Preist Gott an seinem heiligen Ort! Preist ihn in seiner Feste! Lass uns mit reinen Gedanken an deinem heiligen Altar stehen, Herr.“ Gottes Nähe, seine Anwesenheit im Kult, in der Liturgie ist zentrales Aussageelement dieses Teils des Gottesdienstes. Offenbar wurde Ps 145 bzw. mit ihm seine zwei Folgepsalmen, dafür als passend empfunden, ebenso wie die alternative Psalmengruppe 15; 150; 117.

Der Gesang *Laku mara d'kolla* zum bzw. nach dem Eintreffen des Bischofs nimmt sodann Gedanken von Ps 145 wieder auf. Dazu gehören die Lobthematik, sowie das

Aufrichten. Dieses wird jetzt christologisch fokussiert als „Auferstehen lassen“ durch Gott. Vor allem aber fällt die Betonung der Universalität göttlichen Herrschens auf, die ganz in der Linie von Ps 145 steht. Dieser Gesang begleitet auch die Öffnung des Vorhangs des Allerheiligsten vor dem zentralen Teil der Eucharistie.

Laku mara d'kolla // Dir, Herr über alles!

- R: Dir, Herr über alles danken wir,  
und dich, Jesus Christus preisen wir.  
Du bist es, der unsere Körper auferstehen lässt  
und du bist der erbarmende Erlöser unserer Seelen.
- D: Es ist recht, dir zu danken, O Herr und deinem Namen zu singen,  
O Höchster.  
Ich wusch meine Hände  
und schritt um deinen Altar, O Herr!
- R: Dir, Herr über alles danken wir,  
und dich, Jesus Christus preisen wir.  
Du bist es, der unsere Körper auferstehen lässt  
und du bist der erbarmende Erlöser unserer Seelen.
- Z: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Geist zugleich,  
von Ewigkeit, jetzt und für immer. Amen.
- R: Dir, Herr über alles danken wir,  
und dich, Jesus Christus preisen wir.  
Du bist es, der unsere Körper auferstehen lässt  
und du bist der erbarmende Erlöser unserer Seelen.

Dazwischen steht ein Gebet, das in verschiedenen Ausformulierungen begegnet, dessen Inhalt aber gleich bleibt: Der Altar wird besungen als Ort der Gegenwart Gottes und Thron seiner Herrlichkeit, vor dem sich die Gläubigen gemeinsam mit den Engeln niederwerfen, was sich in die Linie des Königsthemas einreihet. Die Eucharistie im engeren Sinne folgt auf den Wortgottesdienst, zu dem Ps 145 gehört. Die Motivik von Psalm 145 zieht sich aber durch den gesamten Gottesdienst. Es geht um Teilhabe an Gottes Königtum durch konkrete Sättigung und Aufrichtung, immerwährendes Lob der Menschen, das die Erinnerung an Gottes Großtaten zum Thema hat, soll die Antwort darauf sein.

#### 4. Zum Abschluss

Ps 145 selbst ist, ebenso wie das eingangs zitierte Alejnu-Gebet, angelegt auf Vollzug, der sich in der Rezeption des Textes vor allem in seinem liturgischen Gebrauch materialisiert, welcher auch für die Vorstellung eines göttlichen Königtums allgemein zentral ist. Über dieses Thema ließen sich mehrere interessante Bücher schreiben, bis hin zur Unternehmung empirischer Studien in der vielfältigen Gottesdienstlandschaft unserer Zeit (aber nicht nur unseres Kulturkreises!), in der die Vorstellung von Gott als König und seinem Königtum als der das Heute und vor allem das Morgen bestimmen-

den Größe besonders prägend im charismatisch-freikirchlichen Bereich zu finden ist. Als biblisches Grundmotiv wäre die Vorstellung vom Reich Gottes aber hinsichtlich ihrer Chancen und Grenzen in ihrer Bedeutung für die Theologie und ihren praktischen Anwendungsfeldern in der Breite liturgischer Wirklichkeit zu reflektieren. Der vorliegende Artikel konnte in diesem weiten Feld nur insofern Anstöße geben, als dass Ps 145, der in verschiedenen Liturgien an auffälligen Stellen zu Wort kommt und so die Vorstellung vom göttlichen Königshandeln in das Jetzt der feiernden Gemeinde einbringt, auf seine Funktionen an ausgewählten Stellen in der Liturgiegeschichte des Juden- und Christentums hin befragt wird.

Die Zielrichtung, die uns in der liturgischen Rezeption wiederbegegnet, ist bereits dem Psalm selbst eingeschrieben. Es geht darum, das „Reich Gottes“ zu erzählen und damit zu erinnern, sowie seine Bedeutung für den Einzelnen und die Gemeinde im Jetzt zu aktualisieren. Dies lässt sich unter der Erkenntnis einordnen, die in ExRab 23,1 pointiert formuliert ist. Dort sagt Gott zu den Engeln: „Wenn mein Volk ablehnt, mich auf der Erde als König zu verkünden, wird auch im Himmel das Königtum enden.“ Dieses Ineinander von göttlichem Königtum und menschlichem (liturgischem) Handeln prägt die Geschichte von Ps 145 und seinem zentralen Thema auf besondere Weise, nicht nur in der jüdischen Tradition.

Zudem zeigte sich die doppelte Verweisrichtung des Gebets, speziell des hier betrachteten 145. Psalms: Die Gemeinde und mit ihr der und die Einzelne wird auf die Wirklichkeit des „Reiches Gottes“ verwiesen, Gott auf seine königlichen Aufgaben gegenüber den Menschen. Die beiden Neukontextualisierungen des Psalms, denen dieser Beitrag gewidmet war, beleben auf ihre je eigene Art diesen Kern von Ps 145 neu und schreiben damit die Geschichte dieses Textes und mit ihr diejenige seiner intertextuellen Beziehungen fort.

## Literatur

- BREED, B. W., *Nomadic Text. A Theory of Biblical Reception History*, ISBL, Bloomington 2014.
- BRUCKER, R., Zum „Sitz im Leben“ des Septuaginta-Psalters, in: Kreuzer, S./Meiser, M./Sigismund, M. (Hg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.–27. Juli 2014, WUNT 361, Tübingen 2016, 564–579.
- BUBER, M., *Königtum Gottes*, Heidelberg <sup>3</sup>1956.
- DECLAISSÉ-WALFORD, N., Psalm 145. All Flesh Will Bless God's Holy Name, in: CBQ 74 (2012), 55–66.
- DELITZSCH, F., *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, BC 4,1, Leipzig <sup>5</sup>1894 [Nachdruck Gießen u. a. 1984].
- FEUER, A. C., *Tehillim. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, Bd. 2: Psalms 73–150, Brooklyn 1985.
- HATZIDAKIS, E., *The Heavenly Banquet. Understanding the Divine Liturgy*, Florida <sup>3</sup>2013.
- HEINZ, A., *Licht aus dem Osten. Die Eucharistiefeier der Thomas-Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anaphora von Addai und Mari*, SQÖT 35, Trier 2008.

- HOFFMAN, L. A., Hallel, Midrash, Canon, and Loss. Psalms in Jewish Liturgy, in: Attridge, H. W./ Fassler, M. E. (Hg.), *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, SBLSymS 25, Leiden/Boston 2004, 33–57.
- HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, HThKAT, Freiburg u. a. 2008.
- LAMB, J. A., *Psalms in Christian Worship*, London 1962.
- MAIER, J., *Die Kabbalah. Einführung, klassische Texte, Erläuterungen*, München <sup>2</sup>2004.
- NEUMANN, F., *Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150*, BZAW 491, Berlin/Boston 2016.
- REBIGER, B., *Sefer Shimmush Tehillim. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen*, Edition, Übersetzung und Kommentar, Tübingen 2010.
- SCHOLEM, G., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt 1977.
- YOUSIF, P., *The Order of the Holy Qurbana in the East Syrian Tradition*, Kerala 2000.