

Bemerkungen zu Textkritik, Semantik und Rezeptionen von Psalm 110,3¹

Marianne Grohmann, Wien

I Einleitung

Der bekannt schwierige Psalm 110 wird vor allem wegen seiner neutestamentlichen Rezeption häufig thematisiert.² Alttestamentliche Untersuchungen drücken immer wieder eine gewisse Ratlosigkeit angesichts des äußerst komplexen und mehrdeutigen Masoretischen Textes aus: „Es soll sogleich zu Beginn betont werden, dass sowohl in den Fragen der Textkritik wie auch zu den religionsgeschichtlichen Problemen das letzte Wort noch nicht gesprochen ist und unter den gegebenen Bedingungen auch wohl kaum gesprochen werden kann.“³ Dieses Diktum von Kraus gilt auch für die folgenden Überlegungen. Sowohl die Textbasis als auch die Exegese von Ps 110 sind äußerst vielschichtig und können hier nur ansatzweise dargestellt werden.

Ps 110 ist Teil des 5. Psalmenbuches. Die Überschrift ordnet Ps 110 den David-Psalmen zu. Der Psalm lässt sich relativ eindeutig in zwei Teile gliedern. V. 3 schließt den ersten Teil von Ps 110 ab.⁴ Die Neueinsätze der beiden Teile sind jeweils in V. 1 durch נאם יהוה („Spruch JHWHs“) und in V. 4 durch ושבַע יהוה („JHWH hat geschworen“) markiert. Beide Teile sind Rede an eine *2.pers.sg.m.*, die jeweils auch Schilderungen in der *3.pers.sg.m.* enthalten.

Während sich die Makrostruktur des Psalms relativ klar bestimmen lässt, ist die Redesituation nicht so eindeutig. Der Wechsel zwischen der Anrede an ein Du, teilweise in Imperativen, und Schilderungen über JHWH in der *3.pers.* steht in gewisser Spannung zur Einleitung נאם יהוה לאדני („Spruch JHWHs zu meinem Herrn“) in V. 1. Diese Bezeichnung ist für den Psalter ungewöhnlich. Sie kommt außer an dieser Stelle nur noch in Ps 36,2 vor. Sonst ist sie v.a. für prophetische Literatur charakteristisch. Sie rückt Ps 110,1–3 in die Nähe eines „Se-

¹ Für genaue Lektüre und Korrekturhinweise danke ich Barbara Groß und Jeanine Lefèvre.

² Vgl. z.B. die neutestamentlichen Beiträge in D. Sänger, Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003; U. Mittmann, Die neutestamentliche Rezeption von Ps 2 und Ps 110 (109 LXX) als Prüfstein einer gesamtbiblischen Hermeneutik und Exegese. Hartmut Geses traditionsgeschichtlicher Ansatz in der Diskussion, in: H. Assel (Hg.), Beyond Biblical Theologies (WUNT 295), Tübingen 2012, 183–222.

³ H.-J. Kraus, Psalmen 60–150 (BKAT 15/2), Neukirchen-Vluyn 1989, 928.

⁴ Vgl. z.B. E.S. Gerstenberger, Psalms, Part 2, and Lamentations (FOTL 15), Grand Rapids 2001, 263, der in V. 1b–3 und V. 4–7 jeweils Orakel und Interpretation klassifiziert.

her- oder Orakelworts“⁵. Die Anfänge der Orakelsprüche in V. 1 und V. 4 lassen sich also eindeutig bestimmen, ihre Endpunkte hingegen nicht. Unklar ist, wer in V. 3 spricht. Die Redesituation lässt sich so vorstellen, dass eine dritte Person, vielleicht ein Prophet, dem König ein Orakel JHWHs vorträgt.⁶

Aufgrund des Herrschaftsauftrages in V. 1c–2, der zweimaligen Erwähnung von מלך („König“) in V. 4f. und der Nähe von Ps 110,1–3 zu altorientalischen Königsvorstellungen gilt Ps 110 im Allgemeinen als Königpsalm oder Königslied,⁷ obwohl der König nicht explizit als Adressat genannt ist.⁸ Als Sitz im Leben wird häufig eine Inthronisationsfeier angegeben: „Ps 110 ist ein prophetisch akzentuierter Königpsalm (vgl. Ps 2), der vermutlich von einem Hof- oder Tempelpropheten dem König zugesprochen wurde im Zusammenhang mit einer Thronbesteigungs- bzw. Krönungs-Zeremonie, die möglicherweise jährlich neu begangen wurde“⁹. Es ist allerdings schwierig, den konkreten Ablauf einer Inthronisationsfeier im Einzelnen aus dem Psalm zu rekonstruieren.¹⁰

Ps 110 trägt sowohl Züge eines Königsliedes als auch eines Siegesliedes oder Enkomiums auf einen idealtypischen König bzw. einen kommenden davidischen Herrscher.¹¹ V. 1–3 gelten im Allgemeinen als älter als V. 4–7. Zumindest der erste Teil des Psalms, V. 1–3*, könnte in der frühen Königszeit entstanden sein.¹² Es könnte sich bei diesem Teil um ein vorexilisches Prophetenorakel

⁵ K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996, 438.

⁶ Vgl. z.B. Kraus, *Psalmen 60–150*, 929. Anders klassifiziert U. Bail, *Psalm 110. Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher Perspektive*, in: D. Sängler (Hg.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003, 94–121, 101, V. 3 gerade nicht als Gottesrede.

⁷ Vgl. H. Gunkel, *Die Psalmen* (HK 2/2), Göttingen 1968, 481; H. Gunkel / J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattung der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1985, 140; L.C. Allen, *Psalms 101–150* (WBC 21), Waco u.a. 1983, 83; M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen 2000, 88.

⁸ Vorsichtiger formulieren etwa W.P. Brown, *A Royal Performance. Critical Notes on Psalm 110:3aγ–b*, *JBL* 117 (1998), 93–110, 93: „royal liturgy of some sort, at the very least a form of public utterance addressed to a royal figure“, oder Gerstenberger, *Psalms* 2, 264: „an Israelite royal figure“.

⁹ B. Weber, *Werkbuch Psalmen 2. Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart u.a. 2003, 222; vgl. R. Kilian, *Der ‚Tau‘ in Ps 110,3 – ein Missverständnis?*, *ZAW* 102 (1990), 417–419, 417; R.D. Rowe, *God’s Kingdom and God’s Son. The Background to Mark’s Christology from Concepts of Kingship in the Psalms* (AGJU 50), Leiden / Boston 2002, 45: „a coronation psalm“.

¹⁰ Vgl. Allen, *Psalms 101–150*, 1983, 83; Kraus, *Psalmen 60–150*, 929f.; Stol, *Birth*, 88.

¹¹ Vgl. M. von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (WMANT 117), Neukirchen-Vluyn 2008, 133f.

¹² Vgl. Kraus, *Psalmen 60–150*, 930; R. Kilian, *Relecture in Psalm 110*, in: R. Kilian, *Studien zu alttestamentlichen Texten und Situationen*, hg. von W. Werner / J. Werlitz (SBAB 28), Stuttgart 1999, 237–253, 250; Allen, *Psalms 101–150*, 1983, 83: „Efforts to date it have ranged from the Davidic period right down to the Maccabean. [...] Most scholars opt for the period of the monarchy, generally in its early stages.“

handeln.¹³ Zunehmend mehrten sich allerdings Stimmen, die einen nachexilischen,¹⁴ eventuell sogar hellenistischen Abfassungshintergrund annehmen.¹⁵

Ein berühmt schwieriger Vers des Psalms ist V. 3. Dieser Vers soll hier in seiner Masoretischen Textform, in der Septuaginta-Version und in Beispielen späterer jüdischer und christlicher Rezeption untersucht werden.¹⁶ Dass seine Rezeptionen in so unterschiedliche Richtungen weisen, ist in der mehrdeutigen sprachlichen Gestalt des Verses angelegt.

II Beobachtungen zu Textkritik, Syntax, Semantik und religionsgeschichtlichen Hintergründen von Ps 110,3 MT

V. 3 MT ist ein besonders schwer verständlicher, sperriger Vers dieses Psalms, der viele Leerstellen offen lässt:

עַמְךָ נָדַבְתָּ בְּיוֹם חֵילְךָ בְּהַדְרִיקֹדֶשׁ מֵרַחֵם מִשְׁחַר לְךָ טַל יִלְדֹתֶיךָ

Ein Blick auf Übersetzungen dieses Verses erweckt den Eindruck, als ob sie auf ganz unterschiedlichen hebräischen Texten basieren würden:

Luther: Wenn du dein Heer aufbietest, wird dir dein Volk / willig folgen in heiligem Schmuck. Deine Söhne werden dir geboren / wie der Tau aus der Morgenröte.

Buber: Dein Volk, Willigkeit ist's / Am Tag deines Heereszugs / In Glanzgewändern der Heiligung: / Vom Schoß des Morgengrauns her, / ist der Tau deiner Kindschaft an dir.

Zunz: Dein Volk, ein freiwilliges an deinem Heertage, ist im heiligen Schmuck, aus dem Schoße der Morgenröte (strömt) dir der Tau deiner Jugend.

Elberfelder: Dein Volk ist voller Willigkeit am Tage deiner Macht. In heiliger Pracht, aus dem Schoß der Morgenröte habe ich dich wie Tau gezeugt.

Bibel in gerechter Sprache: Dein Volk steht freiwillig zu dir am Tag deiner Stärke. In heiligem Schmuck aus dem Schoß der Morgenröte ist dir der Tau deiner Jugend.

Die Mehrdeutigkeit dieses Verses liegt auf mehreren Ebenen: in der Textkritik, der Syntax und der Semantik: Textkritische Erklärungsversuche orten Fehler in der Textüberlieferung.¹⁷ Syntaktisch eröffnet die Eigenart des Hebräischen, einzelne Satzteile parataktisch aneinander zu reihen, viele Interpretationsmöglich-

¹³ Vgl. M. Saur, Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie (BZAW 340), Berlin 2004, 210.

¹⁴ Vgl. z.B. C. Körting, Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2006, 214.

¹⁵ Vgl. von Nordheim, Geboren von der Morgenröte?, 134–138.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden M. Grohmann, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007, 93–113.

¹⁷ Vgl. D. Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, t. 4: Psaumes (=B= 50/4), Fribourg / Göttingen 2005, 736–748.

keiten: V. 3 lässt sich in zwei bis vier Nominalsätze zerlegen.¹⁸ Semantisch handelt es sich um einen poetischen, bildhaft-metaphorischen Vers, der prinzipiell mehrdeutig ist: „Gewiss ist der Gesamtsinn rätselhaft, aber das Rätselhafte liegt nicht in der sprachlichen Ausdrucksweise, sondern in der Metaphorik der Aussagen: ‚Herrlichkeiten des Heiligtums, Schoß der Morgenfrühe, Tau deiner Jugend‘.“¹⁹

Die beiden Hauptrichtungen der Exegese dieses Verses lassen sich so beschreiben: Die einen lesen Ps 110,3 als Beschreibung der Untergebenheit des Volkes unter seinen König, die mit mythischen Bildern ausgeschmückt wird. Die anderen sehen in ihm einen Hinweis auf göttliche Zeugung oder Geburt, die die besondere Würde des Königs untermauert.²⁰ In den Wortfeldern des Psalms klingen beide Bereiche an.

Hier wird folgende Übersetzung des MT zugrunde gelegt:

3a	Dein Volk ist Freiwilligkeit am Tag deiner Stärke.	עמך נדבת ביום לידך
3b	In heiliger Pracht, aus dem Schoß der Morgenröte	בהדר קדש מרחם משהר
3c	ist bei dir der Tau deiner Geburtlichkeit.	לך טל ילדתך

Die Text- und Auslegungsgeschichte von Ps 110 zeigen eine Vielfalt von Varianten. Zu fast jedem Wort von Ps 110,3 gibt es unterschiedliche Lesarten. Dem Urteil Kochs ist wohl zuzustimmen: „Dem Satz hat noch kein Kommentator einen sinnvollen Inhalt entnehmen können.“²¹ Ob der Text allerdings tatsächlich nicht ohne Korrekturen auskommt,²² soll hier hinterfragt werden. Immerhin liegt in der jüdischen Auslegungsgeschichte eine langjährige Tradition, die MT sehr wohl ohne Textänderungen versteht. Mit großzügigen Umstellungen und Korrekturen²³ ist man heute vorsichtiger geworden, aber es bleibt schwierig, dem MT einen kongruenten Sinn abzugewinnen. Lösungsansätze, die Leerstellen von Ps 110,3 zu füllen, werden entweder über Textänderungen oder über Interpretationsvorschläge von MT gesucht. Selbst Übersetzungen und Interpretationen, die versuchen, MT möglichst wörtlich wiederzugeben, kommen zu ganz

¹⁸ Vgl. von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte?*, 25.

¹⁹ A. Schenker, *Textkritik und Textgeschichte von Ps 110* (109), 3. Initiativen der Septuaginta und der protomasoretischen Edition, in: W. Kraus / O. Munnich (Hg.), *Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung* (OBO 238), Fribourg / Göttingen 2009, 172–190.

²⁰ Vgl. Weber, *Werkbuch Psalmen* 2, 222; zur erstgenannten Interpretationslinie vgl. z.B. M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL 8), Münster 1990, 126: „Early in the morning the young warriors appear as fresh and numerous as droplets of dew“; zur zweitgenannten z.B. Gunkel, *Psalmen*, 481–483.

²¹ K. Koch, *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in: E. Otto / E. Zenger (Hg.): *„Mein Sohn bist du“* (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart 2002, 1–32, 18.

²² So Kilian, *„Tau“*, 417.

²³ Vgl. Gunkel, *Psalmen*, 481–487.

unterschiedlichen Ergebnissen,²⁴ da die Mehrdeutigkeiten auch auf syntaktischer und semantischer Ebene liegen.

In den Nominalsätzen unterschiedlicher Länge geht es um Zustandsschilderungen. Umstritten ist v.a., ob קדש בהדרי (,in heiliger Pracht‘) zum ersten oder zum zweiten Teil des Verses zu zählen ist. Syntaktisch ist beides möglich. Der gesamte Vers enthält vier *constructus*-Verbindungen – ביום חילך, בהדרי קדש, מרהם משחר, לך טל ילדתיך und –, denen der Nominalsatz עמך נדבת vorgeordnet ist. Diese fünf Motive sollen nun einzeln auf Aspekte ihrer Textkritik, Syntax, Semantik und religionsgeschichtlichen Hintergründe befragt werden. Dass innerhalb dieser Lexeme und zwischen ihnen semantische Bereiche aufeinander treffen, die sonst nichts miteinander zu tun haben, weist auf Bildsprache hin. Eine Kennzeichnung als Vergleiche – etwa durch כ (wie) – fehlt in der Fassung von MT.

II.1 עמך נדבת

Der erste Nominalsatz besteht aus der ungewöhnlichen Wendung: עמך נדבת (,dein Volk ist Freiwilligkeit‘). נדבת kommt in der Hebräischen Bibel 10 mal vor, wovon es 8 mal „freiwillige Opfer“ oder „Dankopfer“ bezeichnet (z.B. Lev 22,18; Dtn 12,6), einmal in Kombination mit גשם (Ps 68,10) „Regen der Freigebigkeiten“. Auch in Ps 110,3 ist der Begriff ein Abstraktum. In der Kombination von עם und נדב in kriegerischem Kontext hat das Lexem am ehesten in Ri 5,2,9 eine Parallele.²⁵

II.2 ביום חילך

Im textkritischen Apparat der BHS wird vorgeschlagen, לְחֹתֵךְ (,deine Stärke“) in חוֹלְלֶךָ (,dein Kreißen / deine Geburt / dein Geborenwerden“) zu verändern.²⁶ Dies wäre eine Infinitiv-*polal*-Form von חיל und würde eine semantische Verbindung zu ילד (,gebären“) herstellen. Sie ist von der Parallele in Ps 90,2 beeinflusst. Vokalisiert man לְחֹתֵךְ zu לְחֹתֵךְ, so wird es zu einem Passiv-Partizip *qal* von חיל I (,kreißen / sich winden / beben“). Eine solche Änderung ist bei glei-

²⁴ Z.B. Brown, *Royal Performance*, 94.96, schlägt vor, das zweite מ in משהר MT als „directional movement“ zu übersetzen: „out of the womb, towards the dawn go forth!“ G.A. Rendsburg, *Psalm CX 3B*, VT 49 (1999), 548–553, übersetzt רחם mit *Regen*. Er gelangt – ebenfalls auf der Basis von MT – zur Übersetzung: „In the manifestation of holiness, With the rain of dawn, Yours is the dew of your youth“ (Rendsburg, *Psalm CX 3B*, 551). Anders A.G.R. Haney, *Text and Concept Analysis in Royal Psalms* (Studies in Biblical Literature 30), New York u.a. 2002, 113: „Your people are willing (lit. willingnesses) on the day of your strength; Your youth in holy array are to you as dew from the womb of the dawn.“ In eine ähnliche Richtung geht Bail, *Psalm 110*, 101: „Dein Volk steht freiwillig zu dir (ist Freiwilligkeit) am Tag deiner Stärke; in heiligem Schmuck aus dem Schoß der Morgenröte [ist] dir der Tau deiner Jugend“; anders von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte?*, 44.

²⁵ Vgl. von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte?*, 26.

²⁶ So auch Gunkel, *Psalmen*, 1968, 481: „am Tag, da du gekreißt wardst.“

chem Konsonantenbestand möglich. Die Übersetzung von ביום חילך mit „am Tag deines Geborenwerdens“²⁷ wäre im Kontext von רחם und ילד im selben Vers durchaus plausibel. Wird MT beibehalten, so ist die Übersetzung „am Tag deiner Stärke“ die neutralste.

Die Wurzel חיל in V. 3a lässt sich sowohl als „Stärke“ als auch als „Geborenwerden“ interpretieren. Sie hat Scharnierfunktion im Psalm und verbindet militärische Stärke mit starken Geburtswehen. Formal drückt sich dies im Parallelismus von חילך am Schluss von V. 3a und ילדתיך am Schluss von V. 3c aus. Der Bildgehalt von חיל reicht einerseits in den Kriegsbereich²⁸ und andererseits in den Bereich der Geburt. Auch wenn meistens von zwei verschiedenen Wurzeln – חיל I „kreißen“ und חיל II „kräftig sein“ – und davon abgeleiteten unterschiedlichen Nominalbildungen ausgegangen wird,²⁹ kann der Gleichklang der Wurzeln doch auf eine semantische Nähe hinweisen. Auch in der Geburtsarbeit (vgl. engl. *labour*) liegt ein Element der Stärke.

II.3 קדש בהררי

Statt קדש בהררי („in heiliger Pracht“; eigentlich Plural „in Prachtentfaltungen deiner Heiligkeit“³⁰) lesen ein Fragment der Kairoer Geniza, viele hebräische Handschriften, Symmachus und Hieronymus קדש בהררי („auf heiligen Bergen“).³¹ Diese Variante nimmt eine Verschreibung ד / ר an und bringt einen Aspekt von Naturmetaphorik in den Vers ein. Sie stellt einen intertextuellen Bezug zur Geburt der Berge in Ps 90,2 her. Eine solche Lesart hat vor dem babylonischen und ägyptischen Hintergrund der Vorstellung vom morgendlichen Aufgang des Sonnengottes zwischen den Horizontbergen Plausibilität.³² Wird an MT als der *lectio difficilior* festgehalten, so ist die „heilige Pracht“ eine Beschreibung der Geburtsumstände des Königs.

²⁷ Vgl. HALAT 1, 299: „Geburtswehen“; Weber, Werkbuch Psalmen 2, 221, der die Übersetzung „Tag deines Geborenwerdens“ als Variante in Klammern angibt.

²⁸ G. Gerleman, Psalm CX, VT 31 (1981), 1–19, 6f., gibt mit Verweis auf Dtn 23,11; Prov 31,29 „Wehr / Widerstand“ als Grundbedeutung von חיל an.

²⁹ Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament 2, Berlin u.a. 1995, 345–347.

³⁰ Koch, König, 18. F. Delitzsch, Biblischer Commentar über die Psalmen (BC 4/1), Leipzig 1867, 644, denkt an den gottesdienstlichen priesterlichen Ornat (vgl. 2Chr 20,21).

³¹ Z.B. Allen, Psalms 101–150, 79f.; Kraus, Psalmen 60–150, 927; Saur, Königpsalmen, 205; A. Grund, „Aus Gott geboren...“. Zu Geburt und Identität in der Bildersprache der Psalmen, in: D. Dieckmann / D. Erbele-Küster (Hg.): „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen.“ Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 99–120, 114, schließen sich dieser Lesart an. Die sonst übliche Formulierung lautet קדש בהדרת (vgl. z.B. Ps 29,2; 96,9).

³² Vgl. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen 1996, 18f.; Grund, „Aus Gott geboren...“, 114.

II.4 מרהם משהר

Ungewöhnlich ist die Formulierung מְשָׁחָר מִמְּקָהָם (aus dem Schoß der Morgenröte'). Die Form מְשָׁחָר ist ein *Hapaxlegomenon*. Eine Möglichkeit ist, das מ als durch Reduplikation entstandenen Abschreibfehler zu erklären und wegzulassen.³³ Die Septuaginta, der Hebräische Text nach Origenes, Theodotion und die Peschitta setzen eine geänderte Vokalisation voraus: מִשְׁחָר („seit der Morgenröte“).³⁴ Dies wäre syntaktisch eine andere Konstruktion: מִמְּקָהָם („von Mutterleib an“) und מְשָׁחָר („seit der Morgenröte“) würden so zu zwei parallelen Angaben von Zeitspannen. Ebenso lässt sich diese ungewöhnliche Form von שָׁחָר („schwarz“) ableiten. So entsteht von Nordheims Übersetzungsvorschlag:

Dein Volk ist Freiwilligkeit am Tag deiner Macht,
(Du bist) in heiligem Schmuck,
(Du bist) aus dem Mutterleib der/des Schwarzen,
du hast den Tau deiner Jugend/Kindheit.³⁵

מְשָׁחָר lässt sich aber auch als (poetische) Nebenform zu שָׁחָר („Morgenstern, Morgenröte“) erklären.³⁶ Die Alliteration des מ in מרהם משהר weist auf enge Zusammengehörigkeit der beiden Teile der *constructus*-Verbindung hin. Ein Wortspiel liegt auch darin, dass die Konsonanten von מהם in anderer Reihenfolge in משהר enthalten sind.³⁷ Die *constructus*-Verbindung suggeriert, dass die Morgenröte einen Mutterschoß hat, hier also personifiziert vorgestellt ist. In der Verbindung eines Körperteils mit einer Naturerscheinung liegt ein Spannungsmoment. Beide Begriffe bezeichnen Konkretes.

Bei מְשָׁחָר bzw. in der üblicheren Form שָׁחָר ist nicht ganz eindeutig, um welches Naturphänomen es sich genau handelt: die Morgendämmerung bzw. das Morgengrauen oder die Morgenröte bzw. das erste Morgenlicht.³⁸ Da die Übergänge in diesem Bereich fließend sind, kann der Terminus wohl alle der genannten Aspekte umfassen. שָׁחָר bezeichnet ein Naturphänomen, das eine bestimmte Zeitspanne beschreibt: den frühen Morgen.³⁹

Eine Personifizierung der Morgenröte ist in der Hebräischen Bibel nichts Ungewöhnliches (z.B. Ps 57,9 und Ps 108,3). In der Rede vom „Schoß der Mor-

³³ Vgl. den Vorschlag im Apparat der BHS; J.W. McKay, Helel and the Dawn-Goddess. A Re-Examination of the Myth in Isaiah XIV 12–15, ZAW 20 (1970), 451–464, 458. Kraus, Psalmen 60–150, 926f., lässt das מ ebenfalls weg und liest: מרהם משהר („aus dem Schoß der Morgenröte“).

³⁴ So auch Grund, ‚Aus Gott geboren...‘, 114.

³⁵ Von Nordheim, Geboren von der Morgenröte?, 44.

³⁶ So HALAT 2, 609; vgl. auch Allen, Psalms 101–150, 79f.; Rendsburg, Psalm CX 3B, 550; Koch, König, 18.

³⁷ Vgl. Rendsburg, Psalm CX 3B, 551.

³⁸ Vgl. L. Ruppert, Art. שָׁחָר *šahar*, ThWAT VII (1993), Sp.1226–1233, Sp.1227.

³⁹ Die von Ruppert, Art. שָׁחָר *šahar*, 1228, vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Naturphänomen bzw. Zeitspanne und einer mythologisch- oder theologisch-bildhaften Rede von שָׁחָר lässt sich nicht eindeutig treffen.

genröte“ in Ps 110,3 klingen alte, mythische Motive aus der altorientalischen Umwelt an.⁴⁰ Mythisches vermischt sich mit real Beobachtetem,⁴¹ die Betrachtung von Naturphänomenen ist mit mythisch-numinosen Elementen verknüpft. Die Vorstellungen von Morgenröte und Tau lassen sich vor ägyptischem Hintergrund⁴² plausibel erklären. Aus der Morgenröte im Osten tritt jeden Morgen der ägyptische Sonnengott hervor und kehrt am Abend mit der Sonnenbarke in den Nun zurück. Der Sonnenaufgang wird als Geburt der Sonnenscheibe dargestellt, die allmorgendlich zwischen den östlichen Horizontbergen erscheint.⁴³ In ähnlicher Weise finden sich auf Rollsiegeln der Akkadzeit Darstellungen des Sonnengottes, der aus den Bergen hervorsteigt.⁴⁴ In Ugarit ist *šhr* eine bekannte Gottheit. Genauso wie שחר im Hebräischen ein maskulines Nomen ist, ist *šhr* in ugaritischen Texten ein männlicher Gott, ein Sohn Els.⁴⁵ Die Wendung מרחם משהר („aus dem Schoß der Morgenröte“) deutet auf Reste einer Personifizierung als Gottheit hin.⁴⁶

Bemerkenswert ist an diesem Bild, dass שחר eine weibliche Gottheit assoziieren lässt, während vergleichbare Gottheiten der Morgenröte in der Umwelt männlich sind. Die Personifizierung wurde offenbar in den antiken Versionen und Übersetzungen als anstößig oder nicht mehr verständlich empfunden und daher unsichtbar gemacht. Grund dafür könnte sein, dass in späteren Versionen die Idee einer Gottheit der Morgenröte schon verblasst war. So wurde die Morgenröte allgemein eher als Zeitpunkt oder als Naturphänomen beschrieben. Wird

⁴⁰ Vgl. Seybold, Psalmen, 439: „Die Zeile ist verdunkelt. Sie scheint mit mythischen Farben übermalt zu sein, welche die göttliche Geburt (רחם „Mutterschoß“; „zeugen“) des Königs (vgl. 2,7) im Zeichen der Morgenröte und des Taus andeuten sollen (M).“

⁴¹ Vgl. H. Strauss, Hiob (BKAT 16/2), Neukirchen-Vluyn 2000, 359.

⁴² Ob man deshalb so weit gehen will, den „[...] Grundbestand von Ps 110 auf eine Ägyptische Vorlage zurückzuführen [...]“ (Kilian, Relecture, 249), bleibt allerdings hypothetisch.

⁴³ Vgl. B. Janowski, Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes ‚am Morgen‘ im alten Orient und im Alten Testament I. Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989, 135–154; Kilian, ‚Tau‘, 418; B. Janowski, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: B. Janowski / Ego, Beate (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 8f.; Koch, König, 19f. Dieser Sonnenaufgang zwischen den Horizontbergen wird auch immer wieder zur Unterstützung der Lesart שחר קודש (‚auf heiligen Bergen‘) für Ps 110,3 herangezogen.

⁴⁴ Vgl. Keel, Welt der altorientalischen Bildsymbolik, 18.

⁴⁵ Vgl. McKay, Helel and the Dawn-Goddess, 456; Ruppert, Art. שחר *šahar*, 1230; O. Keel / S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg / Göttingen 2002, 121: „Nach Ps 110,3 wird der Tau aus dem ‚Mutterschoß der Morgenröte‘ geboren. Hinter diesem Bild steht mindestens ursprünglich eine göttliche Größe, denn die Entsprechungen des hebräischen Wortes *šahar* bezeichnen u.a. in Ugarit und Emar noch eine Gottheit.“ Kraus, Psalmen 60–150, 933, dagegen lehnt jede Verbindung von Ps 110,3 mit dieser Gottheit ab.

⁴⁶ Vgl. Ruppert, Art. שחר *šahar*, 1231.

der Psalm in hellenistischer Zeit verortet, könnte Eos, die griechische Göttin der Morgenröte, ein möglicher Hintergrund sein.⁴⁷

II.5 טל ילדתיך

Zu טל ילדתיך gibt es eine von vielen Handschriften, dem hebräischen Text des Origenes, der Septuaginta und der Peschitta belegte Textvariante: Sie lesen das finite Verb ילדתיך („ich habe dich gezeugt⁴⁸ / geboren“) statt des Substantivs ילדתיך („deine Kindheit⁴⁹ / Jugend⁵⁰ / Geburtlichkeit“). Diese Variante kommt bei gleichem Konsonantenbestand in Angleichung an Ps 2,7 durch Veränderung der Vokalisation zustande und wird in zahlreichen Auslegungen übernommen. Sie eröffnet wie in Ps 2,7 die Debatte, ob es hier um männlich konnotiertes Zeugen oder weiblich konnotiertes Gebären geht.⁵¹ Die Übersetzung „ich habe dich geboren“ würde den Geburtszusammenhang an dieser Stelle verstärken. Dann wäre der Text eine explizite Aussage über eine Geburt aus JHWH. Das Gewicht der Textzeugen würde für die Variante sprechen. Wird MT als *lectio difficilior* beibehalten, so bleibt die Aussage unbestimmter, und der Text lässt sich nicht eindeutig als göttliche Geburt bestimmen. Dennoch ist es möglich, das Nomen auch im Geburtszusammenhang zu verstehen:

Die Nominalbildung ילדתיך („deine Kindheit“) kommt außer in Ps 110,3 nur noch in Koh 11,9f. vor. Die Endung יות macht aus einem konkreten Begriff ein Abstraktum.⁵² Die Übersetzung mit „Kindheit / Jugend“ ist v.a. vom Parallelismus zu בְּהוֹרֹתֶיךָ („deine Jugend“) in Koh 11,9aβ geprägt.

Ein anderer Vorschlag ist die Konjekture von טל zu כטל („wie Tau“).⁵³ Diese Lesart macht aus der Metapher einen Vergleich in Form eines Nominalsatzes – „wie Tau ist deine Jugend“ – und stellt eine Vereinfachung des MT dar.

Eine Kombination von Morgenröte und Tau findet sich in Hos 6,3f.: כשחר נכון מוצאו („beständig wie die Morgenröte ist sein Hervortreten“). שחר („Morgenröte“) wird hier mit Beständigkeit, Sicherheit, Festigkeit (כון) assoziiert. מוצאו („sein Hervortreten“) ist syntaktisch eindeutig auf den vorher genannten JHWH bezogen. Die Morgenröte ist hier ein Bild für das Hervortreten, Ausgehen, Sich-Zeigen Gottes. Sie ist also durchgehend positiv konnotiert und kann auch mit

⁴⁷ Vgl. McKay, *Helel and the Dawn-Goddess*, 456–464; von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte?*, 82f.

⁴⁸ Vgl. z.B. Gerstenberger, *Psalms*, 265: „I have generated you“.

⁴⁹ Vgl. HALAT 2, 394; die dort für Ps 110,3 vorgeschlagene Übersetzung „Jungmannschaft“ erscheint mir nicht plausibel.

⁵⁰ Vgl. Gesenius 2, 466; Körting, *Zion*, 206.

⁵¹ Vgl. z.B. Kraus, *Psalmen 60–150*, 926f.; Saur, *Königspsalmen*, 205, die den Text nach Ps 2,7 ändern und in der Übersetzung für *Zeugen* plädieren. Grund, „Aus Gott geboren...“, 115–118, dagegen argumentiert durchaus überzeugend, dass nichts gegen *Gebären* spricht; vgl. Grohmann, *Fruchtbarkeit und Geburt*, 70–80.

⁵² Vgl. W. Gesenius / E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim 1962, §86k.

⁵³ Vgl. App. BHS; Kraus, *Psalmen 60–150*, 927; Saur, *Die Königspsalmen*, 205; Grund, „Aus Gott geboren...“, 114f.

dem Motiv der Hilfe Gottes am Morgen verbunden werden.⁵⁴ Im darauffolgenden Vers wird der beständigen Morgenröte auf der Seite Judas im Chiasmus der vergängliche Tau gegenüber gestellt: משכים הלך וכטל („wie früher Tau, der vergeht“; vgl. auch Hos 13,3). Bezogen ist dieses Bild auf die Güte Judas. In Hos 6,3f. finden wir also Morgenröte als Bild der Beständigkeit und Verlässlichkeit, Tau dagegen als Inbegriff von schneller Vergänglichkeit.

An anderen Stellen (z.B. Gen 27,28.39; Dtn 33,13.28; Hi 29,19) symbolisiert der Tau nicht Vergänglichkeit, sondern Leben und Segen: „[...] die Fruchtbarkeit und Leben spendenden Wirkungen der Feuchtigkeit des frühen Morgens [...]“⁵⁵. Nach Gen 27,28 kommt der Tau vom Himmel (טל השמים) und wird mit den „Fetten der Erde“ (שמני הארץ) parallel gesetzt.

„Eine wichtige Rolle spielt in der Meteorologie Palästinas / Israels der Tau, der in den Sommermonaten vielen Pflanzen den fehlenden Regen ersetzt und als Segen des Himmels, als Gabe JHWHs erfahren wurde.“⁵⁶ Neben der Früh, dem Morgen, der Frische als Bindeglied zwischen משהר („Morgenröte“) und טל („Tau“) könnte im ägyptischen Mythos der göttliche Duft bei der Geburt des Königs ein weiteres verbindendes Element sein.⁵⁷ Tau kommt in einem Geburtskontext noch in Jes 26,19 vor:⁵⁸ Dort ist vom Tau der Lichter die Rede, der die Toten lebendig macht.

Während in Ps 110,3 Morgenröte und Tau parallele Assoziationen in Richtung Frische und Neubeginn hervorrufen, symbolisieren sie in Hos 6,3f. Gegensätzliches: Beständigkeit und Vergänglichkeit. Insgesamt stehen bei diesem Bild aber wohl doch die Aspekte von Neubeginn und beständigem Herausgehen Gottes im Vordergrund. Morgenröte und Tau dienen als bildhafte Beschreibungen der Wirkungen des Gottes Israels.

II.6 Interpretationsmöglichkeiten des MT

Der Schlussteil des Verses, V. 3c, enthält Sprachbilder aus zwei Bereichen: Geburt und Natur. רהם („Mutterschoß / Gebärmutter“) und ילדה („Geburtlichkeit“) lassen sich dem Bereich der Geburt zuordnen, שחר („Morgenröte“) und טל („Tau“) sind Naturphänomene. Die beiden Wendungen מרהם משהר („aus dem

⁵⁴ Vgl. Janowski, Rettungsgewissheit, 189–191.

⁵⁵ Grund, „Aus Gott geboren...“, 114f.

⁵⁶ Keel / Schroer, Schöpfung, 75.

⁵⁷ Vgl. Kilian, ‚Tau‘, 419; Kilian, Relecture, 243: Er behauptet, dass das ägyptische Nomen *j'dt* („Tau“) in Bedeutung und Schreibweise mit *jdt* („Wohlgeruch“) zusammengefallen ist. Der zeugende Gott gibt sich durch seinen Wohlgeruch als Gott zu erkennen, und auch die Königin ist von göttlichem Duft erfüllt.

⁵⁸ Gerleman, Psalm CX, 10–12, konstatiert einen etymologischen und semasiologischen Zusammenhang zwischen טל („Tau“), טלה („Tierjunges“) und טל *hi* („werfen / streuen“), der Jes 26,19 und Ps 110,3 gemeinsam ist. Er zählt טל zum Vorstellungsbereich des Gebärens und kommt für טל ילדה in Ps 110,3 zur Übersetzung: „Für die Geburt deiner Nachkommenschaft“ (12).

Schoß der Morgenröte“) und טל ילדתך („Tau deiner Geburtlichkeit“) bilden gewissermaßen einen Chiasmus der Bereiche Geburt und Natur.

Ebenso sind טל und ילדת Begriffe, die sonst nicht miteinander verknüpft werden. Die unterschiedlichen semantischen Bereiche (Naturerscheinung und Lebensabschnitt), die hier miteinander verbunden sind, weisen auf bildliche Rede-weise hin. Ein konkreter Begriff ist mit einem abstrakten in einer *constructus*-Verbindung verknüpft.

Die Bildkomplexe Natur und Geburt sind hier also ineinander geschoben. Durch die beiden Suffixe der 2.pers.sg.m. werden die Beschreibungen im Nominalsatz einem Du zugeordnet. Die Bilder sollen über dieses Du (ךָ), im Kontext des Psalms wohl über den König und die Umstände seiner Geburt, eine Aussage machen. In dieser Ausrichtung auf ein „Du“ hin ist eine gewisse Gerichtetheit⁵⁹ erkennbar.

Aus den aufgezeigten Parallelen ergibt sich, dass die Bildfelder in Ps 110,3 in dieser Form singular sind. Auch wenn die einzelnen Lexeme der Wendungen „Schoß der Morgenröte“ und „Tau der Geburtlichkeit“ in vielfachen Bezügen vorkommen und eine Fülle von Konnotationen umfassen, sind die *constructus*-Verbindungen in Ps 110,3 in keiner Weise konventionell oder lexikalisiert.⁶⁰

Im Kontext des Psalms ist der König der Angesprochene in diesem Satz. Es geht um die Umstände seiner Geburt. Die enge Beziehung zwischen Gott und König wird mit Geburtsbildern ausgedrückt. Morgenröte und Tau sind Bilder für Anfang, Frische, Neuheit des Morgens bzw. des Lebens, „the king’s vitality“⁶¹: „Der erfrischende, belebende Tau des frühen Morgens geht gleichsam aus dem ‚Schoß‘ der Morgenröte hervor. D.h., die Morgenröte ‚spendet‘ den Tau, der hier als Bild der Jugendfrische des (erwählten) Königs oder noch besser als Bild einer gottgewirkten Stärkung des noch jugendlichen Königs verstanden wird.“⁶² Von intertextuellen Bezügen zu anderen Texten (Melchisedek in Gen 14; Ps 109,3f.) lässt sich aber durchaus auch umgekehrt argumentieren, dass das theokratische Konzept, die Legitimierung der engen Verbindung zwischen Gott und König, hier nur gebrochen lesbar ist.⁶³

Das Licht gilt im Alten Orient als „Quelle und Manifestation des Lebens“⁶⁴. Die Morgenröte lässt sich an der Nahtstelle zwischen Himmel und Erde lokalisieren, verbindet also göttlichen und menschlichen Bereich.⁶⁵ Morgenröte ist im

⁵⁹ Vgl. R. Zimmermann, *Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch*, ThZ 56 (2000), 108–133, 121.

⁶⁰ Nach der Terminologie von Zimmermann, *Metapherntheorie*, 124, zählen sie zu den ‚lebendigen‘ oder ‚kühnen‘ Metaphern.

⁶¹ Rowe, *God’s Kingdom*, 46.

⁶² Ruppert, Art. שחר *šahar*, 1232; vgl. Korpel, *Rift*, 126, allerdings nicht in Bezug auf die Geburtsumstände des Königs, sondern seine freiwilligen Krieger: „Early in the morning the young warriors appear as fresh and numerous as droplets of dew.“

⁶³ So Bail, *Psalm 110*.

⁶⁴ Janowski, *Rettungsgewissheit*, 61.

⁶⁵ Vgl. Janowski, *Rettungsgewissheit*, 152.

Allgemeinen positiv konnotiert: „Aus dem durchweg mit positiven Vorstellungen konnotierten Morgenlicht, das die Dunkelheit vertreibt, geht auch der König Jahwes hervor und erscheint damit als eine Figur, die das göttliche Heil repräsentiert.“⁶⁶ Hier wird die Erwählung des Königs nicht seit seiner Thronbesteigung, sondern von Mutterleib an, seit seiner Geburt, thematisiert.⁶⁷ Konnotationen, die allen vier Begriffen רהם, מלשחר, טל und ילדה gemeinsam sind, sind Neuheit, Beginn, Frische, das Lebensschaffende, Fruchtbare, die Kraft des Anfangs.⁶⁸

In Ps 110,3 geht es also zunächst um die Geburt eines Königs, eines konkreten Königs oder israelitischer Könige allgemein. Diese Geburt wird mit Bildern aus dem Bereich der Natur beschrieben: Morgenröte und Tau symbolisieren Anfang und Neubeginn, aber auch Fruchtbarkeit und Segen. Gleichzeitig ist in diesem Text – in Spuren – die Vorstellung des Gebärens durch eine Gottheit aufbewahrt, wie sie im Alten Vorderen Orient weit verbreitet ist. Im Bild vom Schoß der Morgenröte klingt der mythische Bildgehalt einer gebärenden Gottheit an. In jedem Fall bleibt Ps 110,3 ein schillernder, mehrdeutiger Text, der eine Vielfalt von Interpretationen ermöglicht.

III Psalm 109,3 in der Septuaginta

Der Septuaginta kommt insofern besondere Bedeutung zu, als ihre hebräische Vorlage neben dem MT einen der ältesten Textzeugen repräsentieren könnte.⁶⁹ Aus Qumran ist kein Text von Ps 110,3 bekannt.⁷⁰ Psalm 110 erweckt insgesamt den Eindruck, dass hier LXX-Vorlage und MT übereinstimmen.⁷¹ Nur in V. 3 gibt es unterschiedliche Überlieferungen. Es ist in der Diskussion offen, ob diese Unterschiede auf eine andere hebräische Textvorlage zurückzuführen sind oder auf den speziellen Charakter der LXX als Übersetzung ins Griechische: „Varianten der LXX müssen nicht zwangsläufig auf eine abweichende hebräische Vorlage schließen lassen, sondern können stilistische, rhetorische oder theologische Interessen des Übersetzers widerspiegeln.“⁷² Die LXX-Version von V. 3 lautet:

⁶⁶ Saur, Königspsalmen, 211.

⁶⁷ Vgl. Gunkel, Psalmen, 482.

⁶⁸ Vgl. Körting, Zion, 209f.

⁶⁹ Vgl. Schenker, Textkritik, 174; zum Septuaginta-Psalter vgl. R. Brucker, Textgeschichtliche Probleme des Septuaginta-Psalters, in: S. Kreuzer u.a. (Hg.), Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte (WUNT 286), Tübingen 2012, 79–97.

⁷⁰ Vgl. P.W. Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms (STDJ 17), Leiden / Boston / Köln 1997, 66.100.128.

⁷¹ Vgl. von Nordheim, Geboren von der Morgenröte?, 194.

⁷² E. Bons, Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (109 LXX). Textgestalt, Aussagen, Auswirkungen, in: D. Sänger, Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003, 122–145.

μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων ἐκ γαστροῦ πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε.	Mit dir [ist] die Herrschaft am Tag deiner Kraft in den Glanzlichtern der Heiligen. Aus dem Leib habe ich dich vor dem Morgenstern hervorgebracht.
---	---

Die Septuaginta unterscheidet sich an einigen wesentlichen Punkten vom Masoretischen Text:

III.1 μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ

Die Septuaginta gibt **מִיְמֶיךָ בְּיָמֶיךָ** mit **μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ** („mit / bei dir ist die Herrschaft“) wieder. Hier wird offenkundig die Vokalisation **מִיְמֶיךָ** („bei dir“) statt **מִיְמֶיךָ** („dein Volk“) zugrunde gelegt. Ob für **בְּיָמֶיךָ** auch eine geänderte Vokalisation anzunehmen ist, ist offen: Eine Möglichkeit ist die Vokalisierung **מִיְמֶיךָ בְּיָמֶיךָ** („mit / bei dir sind Adelige“), abgeleitet vom Nomen **גְּדִיבָה** („Edles / Würde“).⁷³ Durch diese Veränderung der Vokalisation verschwindet das Volk, der König wird direkt angesprochen. „Es ist somit denkbar, dass der Übersetzer entweder in **בְּיָמֶיךָ** eine andere Substantivbildung von **גְּדִיבָה**, dem ‚Fürsten‘ oder ‚Herrscher‘ erkannte, sodass es ihm möglich war, **תְּהִיָּה** als ‚Herrschaft‘ zu lesen und dementsprechend ins Griechische zu übertragen. Es wäre ebenso möglich, dass dem Übersetzer eine von der Vorlage des Codex Leningradensis abweichende Handschrift vorlag.“⁷⁴ Das Abstraktum kann die *Macht* oder *Autorität* eines Königs bezeichnen, passt ins Herrschaftsvokabular des Psalms (vgl. Dtn 17,18 LXX) und stellt hier – anders als das *Volk* im MT – keine weitere Personengruppe neben den König.⁷⁵

III.2 ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων

Bei der Wendung **ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων** ist keine andere hebräische Vorlage anzunehmen, aber die Septuaginta setzt in ihrer Übersetzung eigene Akzente: **λαμπρότης** (*Glanz*) kommt in der LXX nur noch an zwei anderen Stellen vor – in Jes 60,3 für den Glanz Jerusalems und in Ps 90[89],17 im Zusammenhang mit dem Glanz Gottes – und gibt jedes Mal ein anderes hebräisches Wort wieder: **קָדֶשׁ** und **נֶעַם**. In Ps 110,3 steht das Wort im – für ein Abstraktum ungewöhnlichen – Plural und ist wohl ein bewusster Hebraismus.⁷⁶ Semantisch wird aus „heiligem Schmuck“ der „Glanz der Heiligen“.⁷⁷ Der Plural **τῶν ἁγίων** lässt sich entweder mit „der Heiligen“, die nicht näher spezifiziert werden, oder „des Heiligtums“ übersetzen.⁷⁸

⁷³ Vgl. Kraus, Psalmen 60–150, 926f.; Grund, ‚Aus Gott geboren...‘, 114; vgl. Bons, Septuaginta-Version, 125.131; Schenker, Textkritik, 175.

⁷⁴ Von Nordheim, Geboren von der Morgenröte?, 176f.

⁷⁵ Vgl. Bons, Septuaginta-Version, 131.

⁷⁶ Vgl. Schenker, Textkritik, 175.

⁷⁷ Vgl. von Nordheim, Geboren von der Morgenröte?, 195.

⁷⁸ Vgl. Bons, Septuaginta-Version, 133f.

III.3 ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σέ

Am gravierendsten sind die Unterschiede zu MT in der zweiten Vershälfte. Die Wiedergabe von מרחם mit ἐκ γαστρὸς ist singular, lässt sich aber mit Parallelen im Sprachgebrauch der LXX erklären.⁷⁹ Sprachlich ist hier nicht explizit gesagt, wessen Schoß gemeint ist, aus der Redesituation des Psalms lässt sich die Aussage wohl nur auf Gott beziehen.

Statt מִשְׁחָר setzt die Septuaginta die geänderte Vokalisation מִשְׁחָר („seit der Morgenröte“) voraus und macht daraus eine Zeitangabe. Wird die Morgenröte zu einer reinen Zeitbestimmung, so wird damit das Problem einer Personifizierung umgangen. Die LXX-Übersetzung πρὸ ἑωσφόρου („vor dem Morgenstern“) macht aber nicht nur eine Zeitangabe, sondern auch eine Präexistenzaussage: „eine Anspielung auf die Erschaffung des Gottkönigs vor der Entstehung des Morgensterns, d.h. vor der Schöpfung“⁸⁰. Die Präposition wird aus der theologischen Motivation geändert, keine weitere Gottheit neben JHWH zu nennen.⁸¹

LXX lässt לך טל ganz weg. Ob es in der hebräischen Vorlage der LXX nicht enthalten oder den Übersetzern unverständlich war, lässt sich nicht eindeutig entscheiden.⁸² Eine Erklärungsmöglichkeit könnte auch sein, dass die hebräische Vorlage der LXX im MT um לך טל erweitert wurde.⁸³

Die Septuaginta liest statt der Nominalbildung ילדתיך das finite Verb ילדתיך („ich habe dich gezeugt / geboren“). Das griechische γεννάω enthält im Prinzip dieselbe Doppeldeutigkeit wie das hebräische ילד. Γεννάω wird häufiger vom Vater ausgesagt, bedeutet dann „zeugen“, selten aber auch von der Mutter, in der Bedeutung „gebären“, kann aber auch neutral „hervorbringen“ heißen. Inwieweit diese Gotteskindschaft konkret oder in übertragenem Sinn vorstellbar ist,⁸⁴ bleibt deutungs offen: „In this way, the father – son relationship between the two lords is emphasized and the intension to read the psalm in connection with Ps 2:7ff. and 88(89):27ff. and to interpret them messianically, is made quite clear.“⁸⁵

Die Übersetzung dieses einen Verses in der Septuaginta zeigt, wie nahe Fragen der Textkritik und der Rezeptionsgeschichte nebeneinander liegen: Bei Ps 110,3 lässt sich, wie an vielen anderen Stellen, nicht eindeutig entscheiden, ob

⁷⁹ Vgl. Bons, Septuaginta-Version, 134; Schenker, Textkritik, 175f.

⁸⁰ Bons, Septuaginta-Version, 136.

⁸¹ Vgl. von Nordheim, Geboren von der Morgenröte?, 196.

⁸² Vgl. Bons, Septuaginta-Version, 136.

⁸³ Vgl. Schenker, Textkritik, 187.

⁸⁴ Vgl. Schenker, Textkritik, 179: „[...] wie eine Gestirngottheit, einen Morgenstern (oder den Morgenstern) habe ich dich über den Kosmos aufgehen lassen. Gott ist ja Urheber der Gestirne, Gen 1,14–19“.

⁸⁵ E.G. Dafni, Psalm 109(110):1–3 in the Septuagint. Its Translation-Critical, Tradition-Historical, and Theological Setting, in: D.J. Human / G.J. Steyn (Hg.), Psalms and Hebrews. Studies in Reception (LHBOTS 527), London 2010, 241–259, 247.

Unterschiede der Septuaginta vom hebräischen Text auf eine andere hebräische Textvorlage zurückgehen oder in ihrem speziellen Charakter als Übersetzung zu suchen sind, die jeweils unterschiedliche Wirkpotentiale des hebräischen Textes realisiert.

IV Weitere Beispiele aus der Rezeptionsgeschichte

In den unterschiedlichen Lesarten des hebräischen Textes beginnen schon divergierende Rezeptionen. Die weitere Rezeptionsgeschichte von Ps 110⁸⁶ zeigt, dass die Leerstellen ganz unterschiedlich gefüllt werden. Dies geschieht v.a. dadurch, dass der Adressat mit unterschiedlichen Personen, von Abraham bis Christus, identifiziert wird. Die Mehrdeutigkeit des Textes erlaubt eine Offenheit für verschiedene Auslegungsmöglichkeiten.

In der rabbinischen Tradition wird Ps 110 wegen der Melchisedek-Verknüpfung mit Gen 14,18–20 meistens auf Abraham als Vorbild eines tora-treuen Juden bezogen, nur gelegentlich und erst spät auf David und den Messias.⁸⁷ In GenR 39,8 wird Ps 110,3 zur Erklärung von Gen 12,1 herangezogen. Hier wird die besonders enge Beziehung zwischen Gott und Abraham ausgemalt. Gott sagt zu Abraham: „מרחמו שלעולם שיהתיך לי“ („Aus dem Schoß, der seit Ewigkeit ist [oder: der Welt], habe Ich mir dich ausgesucht“).⁸⁸ Mit dem Schoß der Welt könnte der Berg Morija gemeint sein.⁸⁹ Die Rabbinen haben also offensichtlich keinerlei Problem mit der Vorstellung eines von Ewigkeit her existierenden Uterus. Auch der ‚Tau deiner Jugend‘ wird nicht als Schwierigkeit gesehen, sondern so erklärt: „Der Heilige – gepriesen sei Er – sprach zu ihm [i.e. zu Abraham]: ‚Der Tau deiner Jugend‘: Wie dieser Tau vergeht / aufblüht (פורח), so vergehen / blühen auch deine Sünden (פורחים עוונותיך). Wie dieser Tau ein Zeichen des Segens für die Welt ist (סימן ברכה לעולם), so bist auch du ein Zeichen des Segens für die Welt.“⁹⁰ Dem Tau werden also unterschiedliche Qualitäten zugeordnet: Er blüht, vergeht und ist ein Segen. Damit ist an die Doppeldeutigkeit des Taus von Vergänglichkeit auf der einen Seite und Segen bzw. Fruchtbarkeit auf der anderen Seite gedacht. An den traditionellen jüdischen Auslegungen ist bemerkenswert, wie sie versuchen, dem schwierigen MT ohne mythologische Erklärungen einen Sinn abzuringen.

Über das Stichwort Tau wird Ps 110,3 in der rabbinischen Literatur mit Gen 27,28 verbunden (vgl. z.B. yBer V 2,9b). Der Tau wird somit als Inbegriff von

⁸⁶ Vgl. zur Rezeptionsgeschichte ausführlicher von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte?*, 171–305.

⁸⁷ Vgl. G. Bodendorfer, *Abraham zur Rechten Gottes. Der Ps 110 in der rabbinischen Tradition*, EvTh 59 (1999), 252–266; Tilly, *Psalm 110*.

⁸⁸ Hebräischer Text von GenR 39,8 nach J. Theodor / C. Albeck, *Midrash bereshit rabah*, Jerusalem 1965, mit eigener Übersetzung.

⁸⁹ Vgl. Bodendorfer, *Abraham*, 256.

⁹⁰ Hebräischer Text von GenR 39,8 nach Theodor / Albeck, *Midrash bereshit rabah*, mit eigener Übersetzung.

Segen verstanden, den nicht nur Abraham, sondern auch Jakob und über die Identifikation Jakob = Israel auch ganz Israel erhält.⁹¹

Raschi fasst ältere rabbinische Erklärungen zusammen und ergänzt sie. Im Kontext der gesamten Auslegung von Raschi ist Abraham der Adressat von Ps 110,3. Ihm wird heilige Pracht, Schmuck, Glanz vom Leib seiner Mutter an zugesagt. מרחם („vom Mutterschoß an“) wird hier also ganz konkret-wörtlich ausgelegt, als gängige Phrase für eine Zeitspanne seit dem Beginn des Lebens. שחר („Morgenröte“) wird nicht personifiziert vorgestellt und nicht näher erläutert, aber metaphorisch auf den Lebensanfang hin gedeutet. Der Schoß der Morgenröte hat keinerlei mythische Qualitäten, sondern dient als Bild für die Entstehung Abrahams im Leib seiner Mutter. Raschi knüpft an 1Chr 12,1–17.20f. an: Leute aus den einzelnen Stämmen des Volkes Israel werden sich freiwillig melden. Er sieht חיל also im Zusammenhang mit militärischer Stärke. Den schwierigen Satzteil קדש־בהרי מרחם משחר („in heiliger Pracht, aus dem Schoß der Morgenröte“) erklärt Raschi ohne altorientalische Hintergründe: „Diese wirst du haben wegen der heiligen Pracht, die du vom Leib deiner Mutter an hattest (אמר) (בזכות הדרות קדושה שהיו בך מבטן); denn er erkannte seinen Schöpfer im Alter von drei Jahren (vgl. bNed 32,1). מרחם משחר: seit du aus dem Mutterleib gefallen bist (משנפלת מן הרחם).“⁹²

In der Fortsetzung interpretiert Raschi V. 3c folgendermaßen: „Dir wird deine Kindheit angerechnet: Der aufrechte Lebenswandel, in dem du in deiner Kindheit gewandelt bist, wird für dich zur Wohltat (לנועם) werden, so wie dieser Tau wohltuend und angenehm ist (כטל זה שהוא נעים ונוח).“⁹³ Während רחם sehr wohl auf die Geburt bezogen war, legt Raschi ילדות nun nicht auf die Geburt, sondern auf die Kindheit Abrahams hin aus. Göttliche Wohltaten kommen ihm aufgrund seines vorbildlichen Lebenswandels zu. Der Tau dient als Bild für Wohltat, Angenehmes, Mildes, Liebliches.

Die messianische Deutung von Ps 110 im Christentum kann sich nicht auf breite Kontinuität mit der jüdischen Auslegung berufen.⁹⁴ Trotz – oder vielleicht gerade wegen? – seines schwierigen Textes zählt Ps 110 zu den im Neuen Testament meistzitierten Psalmen. Im Christentum haben v.a. Ps 110,1.4 in der Übersetzung der Septuaginta gewirkt und eine messianisch-christologische Deutung des Psalms begründet. Explizite Zitate von Ps 110,1.4 finden sich z.B. in Mk

⁹¹ Vgl. Bodendorfer, Abraham zur Rechten Gottes, 260.

⁹² Die hebräischen Texte sind zitiert nach M. Cohen (Hg.), Psalms 2 ([Pss 73–150]. Mikra'ot Gedolot ‚Haketer‘. A revised and augmented scientific edition of ‚Mikra'ot Gedolot‘. Based on the Aleppo Codex and early Medieval MSS, Jerusalem 2003, 140, und mit eigener Übersetzung versehen.

⁹³ Cohen, Psalms 2, 138.140.

⁹⁴ Vgl. M. Tilly, Psalm 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament, in: D. Sänger, Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003, 146–170, 148f.

12,33–37 parr;⁹⁵ Act 2,34f.; Hebr 5,6.10, Anspielungen z.B. in 1Kor 15,25. Motive aus Ps 110, die häufig aufgenommen werden, sind das Sitzen des erhöhten Christus zur Rechten Gottes, die Erhöhungsvorstellung als Deutekategorie für die Auferstehung, eine Verbindung mit der Menschensohn-Christologie und die Gestalt des Melchisedek als Entsprechung zu Christus.⁹⁶ Ein Blick auf die neutestamentliche Verwendung von Ps 110 zeigt, dass meistens V. 1 isoliert aufgenommen wird: „Die intertextuelle Beziehung der neutestamentlichen Folgetexte zu ihrem Referenztext Ps 110,1 bleibt auf den direkten Kontext des Zitats oder der Allusion, wenn nicht sogar auf den im Wortlaut angeführten Text beschränkt.“⁹⁷ Gleichzeitig prägt die neutestamentliche Interpretation von Ps 110 rückwirkend den christlichen Blick auf den hebräischen Text von Ps 110. „Der Psalm bildet einen Legitimationstext für die Herausstellung Jesu als Messias, für seine Glorifizierung, seine Erhöhung und für sein einmaliges Sühneopfer. Die Zeugung Jesu durch Gott, den Vater, steht nicht im Vordergrund der Verwendung von Ps 110 innerhalb neutestamentlicher Christologie.“⁹⁸

V. 3 spielt in dieser sonst breiten neutestamentlichen Rezeption von Ps 110 eine untergeordnete Rolle. Auch wenn Ps 110,3 im NT nicht zitiert wird, wird der Vers in frühchristlicher Theologie zur Entwicklung der Präexistenzchristologie verwendet.⁹⁹ Die LXX-Übersetzung von מַרְמָרִים mit πρὸ ἑωσφόρου („vor dem Morgenstern“) ermöglicht „die Bezugnahme auf die Vorstellung der Präexistenz der erwarteten transzendenten Messiasgestalt.“¹⁰⁰

Als eine Konstante zwischen unterschiedlichen Beispielen jüdischer und christlicher Deutungen lässt sich vielleicht die Tatsache der Interpretation von Psalm 110 auf konkrete Personen hin beschreiben, auch wenn sich diese im Einzelnen unterscheiden.

V Lesarten als Dialogangebote

Die unterschiedlichen Textrezeptionen ergeben sich durch vielfältige Leseweisen von Ps 110,3. Die Vielfalt der Textvarianten und Lesarten zeigt, dass es nicht eindeutig möglich ist, einen ältesten, „ursprünglichen“ Text zu rekonstruieren. Je nachdem, welcher Kontext für die Interpretation herangezogen wird, ergeben sich andere Lesemöglichkeiten des Verses. „Fast jede Lektüre des Psalms legt einen anderen Text zugrunde. Auf gewisse Weise visualisiert diese

⁹⁵ Zur Bedeutung von Ps 110 für die markinische „Christologie“ vgl. Rowe, *God's Kingdom*, 278–295.

⁹⁶ Vgl. Tilly, *Psalm 110*, 146; L. Bormann, *Ps 110 im Dialog mit dem Neuen Testament*, in: *Sänger, Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55)*, Neukirchen-Vluyn 2003, 171–205, 191.

⁹⁷ Bormann, *Ps 110*, 194.

⁹⁸ Von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte?*, 305.

⁹⁹ Vgl. Bons, *Septuaginta-Version*, 136.

¹⁰⁰ Tilly, *Psalm 110*, 167.

Vielfalt der Lektüre einen Grundgedanken der Intertextualität.“¹⁰¹ So wie es zwischen Textkritik auf der einen Seite und Literar- und Redaktionskritik auf der anderen Seite eine „Überschneidungszone“¹⁰² gibt, liegen auch Fragen der Textkritik und der Textrezeption oft näher nebeneinander, als auf den ersten Blick ersichtlich ist. Textkritische Überlegungen sind dann sinnvoll, wenn sie die große Bandbreite von Lesemöglichkeiten sichtbar machen: In den vom MT abweichenden Lesarten liegen Dialogangebote, die unterschiedliche Facetten dieses schwierigen Textes realisieren.¹⁰³ Je nachdem, welche Kontexte eingebunden werden – intertextuelle Verknüpfungen zu anderen Texten der Hebräischen Bibel, religionsgeschichtliche Hintergründe, Beispiele aus der Rezeptionsgeschichte – , werden unterschiedliche Potentiale realisiert, die im hebräischen Text in seiner Mehrdeutigkeit angelegt sind.

¹⁰¹ Bail, Psalm 110, 99.

¹⁰² S. Kreuzer, Text, Textgeschichte und Textkritik des Alten Testaments. Zum Stand der Forschung an der Wende des Jahrhunderts, ThLZ 127 (2002), 127–156, 149.

¹⁰³ Vgl. Bail, Psalm 110, 104.