

Die Tora Davids

Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters

von

Reinhard Gregor Kratz

Odil Hannes Steck zum 60. Geburtstag

In allen christlichen Kirchen erfreut sich der Psalter besonderer Wertschätzung. Martin Luther hat ihn in einer seiner Vorreden, der aus dem Jahr 1528¹, einmal eine »kleine Biblia« genannt, ein »feines Enchiridion« und »fast die ganze Summa« der ganzen Bibel, die den Christen in die Gemeinschaft der Heiligen einweist und die, wie Luther im Nachwort von 1525 schreibt², »nicht nur allerlei Gutes lehret und Exempel vorlegt, sondern auch aufs allerfeinste mit auserwählten Worten zeigt und weiset, wie man Gottes Gebot solle halten und erfüllen«. Ähnlich Johannes Calvin in der Einleitung zu seinem großen Psalmenkommentar von 1557³, wo sich neben der berühmten autobiographischen Deutung Davids auf die eigene Lebensgeschichte und Bekehrung die Bezeichnung des Psalters als »Schatzkammer« (thesaurus) findet, als ein Buch voll von »Vorschriften für ein heiliges, frommes und gerechtes Leben«, freilich – hier wie in Luthers Nachwort von 1525 – auch für ein Leben unter dem Kreuz. Auf Betreiben Calvins ist der Psalter in der reformierten Kirche zum christlichen Liedgut geworden und in das Gesangbuch eingegangen⁴. Man kann vielleicht auch darin eine Form der Unterweisung im Sinne des spezifisch reformierten Gebrauchs des Gesetzes, des sogenannten *usus didacticus legis*, sehen. Für beide Reformatoren ist der Psalter also Gebetbuch und Lebensanleitung des Christen, nicht nur, aber auch zur Erfüllung des Gesetzes durch den gerechtfertigten Sünder.

Diese Sicht entspricht – mutatis mutandis – einer jüdischen Interpretation, die der Midrasch zu den Psalmen überliefert und die die Beziehung von Psalter und Gesetz über die Verfasser definiert. »Du findest: Alles, was Mose getan hat,

¹ WA.DB 10,1, 98–104; zitiert nach H. BORNKAMM, Martin Luthers Vorreden zur Bibel, 1967, 51–55.

² WA.DB 10,1, 588.590, BORNKAMM, aaO 56.

³ CR 59, 1887, 13ff; deutsch in R. SCHWARZ, Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen II, 1909, 175–181 (= Bd. III, 1962², 892–900).

⁴ Vgl. E. MÜHLHAUPT, Der Psalter auf der Kanzel Calvins, 1959, 8–12.

hat auch David getan«, sagt der Midrasch zu Ps 1,1 und führt dafür einige Beispiele an, zuletzt dieses: »Mose gab Israel die fünf Fünftel der Tora, und David gab Israel die fünf Bücher der Psalmen (Ps 1.42.73.90.107); Mose segnete Israel mit ›Wohl dir‹, und David segnete Israel mit ›Wohl (dem Mann)‹.«⁵ Und ebenso erklärt der Midrasch zu Ps 78,1 die Psalmen im Rahmen des zwei- oder dreigeteilten Kanons zur Tora: »Daß dir nicht ein Mensch sage: Psalmen sind keine Tora, sie sind Tora, und auch die Propheten sind Tora.«⁶ Hier wird der Psalter also unmittelbar der Tora des Mose gleichgestellt und so als Lebensanweisung für den frommen Juden, als die Tora Davids, verstanden. Die Formulierungen im Midrasch Tehillim mögen nicht sonderlich alt sein, doch lassen sich ähnliche Auffassungen bis ins 2. Jahrhundert v. Chr., namentlich bis Qumran und Jesus Sirach zurückverfolgen⁷.

Anhalt für das Verständnis des Psalters als der Tora Davids bietet jedoch schon der Psalter selbst. Die prominentesten Indizien sind die Erwähnung der Tora in Ps 1,2 und die Einteilung des Psalters in fünf Abteilungen oder »Bücher« durch die Doxologien am Ende eines jeden Buches (Ps 41,14; 72,18–19; 89,53; 106,48 sowie 150), worauf ja auch der Midrasch anspielt. Das eine verweist auf die Tora Gottes, das andere gibt dem in vielen Überschriften, der Unterschrift Ps 72,20 und der späteren Tradition dem David zugeschriebenen Psalter selbst die Struktur der Mose-Tora, des Pentateuch. Im Folgenden möchte ich diesen beiden Indizien etwas genauer nachgehen und fragen, ob und in welcher Weise der Psalter sich selbst einmal als Tora verstanden hat. Die Frage zielt für einmal nicht auf die – nach wie vor unverzichtbare – Auslegung einzelner Psalmen, sondern auf ein bestimmtes Gesamtverständnis des Psalters, das die in ihm zusammengestellten verschiedenen Einzelpsalmen und Psalmgruppen übergreift. Damit kommen Probleme der Kompositions- und Redaktionsgeschichte des Psalters mit ins Spiel, wofür das Toraverständnis von Ps 1 und der doxologischen Fünfteilung nur ein Beispiel von vielen ist, freilich eines, das, wie gezeigt werden soll, sowohl in methodischer als auch in literatur- und theologiegeschichtlicher Hinsicht von einiger Bedeutung ist. Ich beginne mit Psalm 1 und der Tora Jhwhs im Psalter.

⁵ Hebräisch in der Ausgabe von S. BUBER, Wilna 1891, 3; deutsch in A. WÜNSCHE, Midrasch Tehillim I–II, 1892/93 (Nachdruck 1967), I, 2.

⁶ BUBER, 344; WÜNSCHE II, 15.

⁷ Vgl. Sir 45,25; 47,8–10 im Rahmen des »Väter«-Kanons; 11QPs^a 27,2–11; 4QFlor und dazu J. MARBÖCK, Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps 1 (in: Freude an der Weisung des Herrn. FS H. Groß [SBB 13], 1986, 207–222); J. MAIER, Psalm 1 im Licht antiker jüdischer Zeugnisse (in: Altes Testament und christliche Verkündigung. FS A. H. J. Gunneweg, 1987, 353–365) sowie unten VII.

I

In der neueren Forschung ist man sich weitgehend darin einig, daß Ps 1 als Proömium des Psalters verwendet oder, was sehr viel wahrscheinlicher ist, zu diesem Zweck verfaßt wurde und den Psalter als so etwas wie ein Gebet- oder Meditationsbuch für den Gerechten zu dessen Selbstvergewisserung und Belehrung gelesen und verstanden haben möchte⁸. Die Auffassung korrigiert zu Recht die verbreitete, aber falsche These vom Psalter als dem »Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde« und legt das Schwergewicht auf die schriftgelehrte Absicht, die hinter der Komposition des Psalters und im besonderen hinter der Abfassung des Eröffnungspsalms steht. Worin aber besteht diese Absicht, welches sind die leitenden Perspektiven, die Ps 1 dem Leser des Psalters vermitteln soll? Wenden wir uns zunächst dem Gedankengang von Ps 1 selbst zu.

1 Wohl dem,
 der nie gewandelt ist im Rat von Frevlern,
 den Weg von Sündern nie betreten
 und im Kreis von Spöttern nie gesessen hat,
 2 sondern seine Lust hat an der Tora Jhwhs
 und über seine Tora sinnt Tag und Nacht.
 3 Der ist wie ein Baum, gepflanzt an Wassergräben,
 der seine Frucht bringt zu seiner Zeit
 und dessen Laub nicht welkt,
 und alles, was er tut, gerät ihm wohl.
 4 Nicht so die Frevler,
 sondern sie sind wie die Spreu, die ein Windhauch verweht.
 5 Darum stehen Frevler nicht auf im Gericht
 und Sünder in einer Versammlung von Gerechten.
 6 Denn Jhwh kennt den Weg von Gerechten,
 der Weg von Sündern aber vergeht.

Ganz deutlich stehen sich in diesem Text zwei gegensätzliche Positionen gegenüber, die der Makarismus in V. 1 und dessen Negierung in V. 4a als determinierte Subjekte einführen: »der Mann« und »die Frevler«, der eine glücklich zu preisen, die anderen nicht. Nach der Überschrift in V. 4a begegnet in V. 4b noch einmal das »sondern« (*ky'm*) von V. 2 und dann vor allem das Bild von der Spreu (*kmš + šr-impf.*), das das Bild vom Baum in V. 3 (*whyb k's + ptz., šr-impf.*) kontrastiert. Zwar ist auch schon in V. 1 von Frevlern (Sündern und Spöttern) und in

⁸ In diesem Sinne sekundär verwendet: J. REINDL, Psalm 1 und der »Sitz im Leben« des Psalters (ThJ[L] 1979, 39–59), 44; dafür verfaßt: B. J. DIEBNER, Psalm 1 als »Motto« der Sammlung des kanonischen Psalters (DBAT 23/24, 1987, 7–45), 16f. Vgl. zuletzt E. ZENGER in: F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB 29), 1993, 7f.45f; CH. LEVIN, Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter (ZThK 90, 1993, 355–381), 359–361.

V. 5–6 von Frevlern (Sündern) und Gerechten die Rede, doch dürfen die indeterminierten Gruppen nicht einfach mit den determinierten Subjekten von V. 1 und V. 4a gleichgesetzt werden⁹. Was von den Subjekten in V. 1–3 und V. 4 gesagt ist, gilt speziell für sie im weiteren Rahmen eines Beziehungsgeflechts von Frevlern und Gerechten. Von diesem Beziehungsgeflecht handeln die V. 1–2 und V. 5–6, die ihrerseits eng aufeinander bezogen sind, thematisch, semantisch¹⁰ und syntaktisch¹¹. In der Regel findet man in den Entsprechungen von V. 1–3 und V. 4–6 zwei parallele Durchgänge oder eine chiasmatische Anlage oder beides¹² und sieht darin den Gegensatz zwischen Gerechten und Frevlern abgebildet. Doch sachlich entsprechen sich in symmetrischer Reihenfolge nur V. 1–3 und V. 4 (*šry h'yš / l' kn hrš'ym, ky'm*, Bild), in spiegelbildlicher Abfolge nur V. 3 und V. 4. V. 1–2 und V. 5–6 sind aber keine Gegensätze; das eine ist Voraussetzung für V. 3, das andere Folgerung (*l' kn, ky*) aus V. 4 in Anlehnung an V. 1–2. So scheint vielmehr V. 4 das Gegenstück zu V. 1–3 im ganzen und V. 5–6 (nur hier Frevler/Gerechte in Parallele) der Abschluß von V. 1–4.

Auf diese Weise werden Verhalten und Geschick des Glücklichen und das Geschick der Frevler eingebunden in die gängige, weisheitliche Lehre von Gerechten und Frevlern. Daß der glücklich Gepriesene von V. 1 ein Gerechter ist, ist nicht Ausgangspunkt, sondern Ziel des Aussageverlaufs in Ps 1. Zug um Zug bewegt sich der Text auf dieses Ziel zu, durch Abgrenzung des Glücklichen von Frevlern, Sündern und Spöttern im allgemeinen (V. 1–2.3), durch den Kontrast mit »den Frevlern« im besonderen (V. 4 gegenüber V. 1–3) und schließlich durch die zusammenfassende Sentenz über den Gegensatz zwischen Frevlern und Gerechten (V. 5–6). Die schrittweise Identifizierung ist nicht nur an der Opposition zu »den Frevlern« in V. 4, sondern insbesondere daran ersichtlich, wie V. 5–6 auf V. 1–3.4 zurückgreifen. Weil der Glückliche von V. 1 die Wege von Frevlern aller Art meidet, niemals im »Rat von Frevlern« gewandelt, den »Weg von Sündern«

⁹ Vgl. P. TAGLICARNE, Grammatik und Poetik: Überlegungen zur Indetermination in Psalm 1 (in: Text, Methode und Grammatik. FS W. Richter, 1991, 549–559).

¹⁰ »Wandeln im/nach dem Rat«, »den Weg betreten«, »sitzen im Kreis«, »aufstehen im Gericht«, »in einer Versammlung«, »Weg von Gerechten«, »Weg von Frevlern«; beachte auch die namentliche Erwähnung Jhwhs nur in V. 2 und V. 6.

¹¹ Verneinter Verbalsatz (dreimal *l' + pf.* in V. 1, *l' + impf.* in V. 5), gefolgt von Nominalsatz (*ptz.*) + *impf.* in V. 2 und V. 6; Indetermination.

¹² Zwei Teile: A (V. 1–3) und B (4–6 oder V. 4–5 mit Abschluß in V. 6), in chiasmatischer (konzentrischer) Anordnung: A (V. 1–2), B¹ (V. 3a), B² (V. 3b) / B² (V. 4a), B¹ (V. 4b), A' (V. 5.6). Zur Diskussion vgl. J. T. WILLIS, Psalm 1 – An Entity (ZAW 91, 1979, 381–401), 396ff, sowie P. AUFFRET, Essai sur la structure littéraire du psaume I (BZ NF 22, 1978, 26–45); W. VOGELS, A Structural Analysis of Ps 1 (Bib. 60, 1979, 410–416), 411; R. P. MERENDINO, Sprachkunst in Psalm I (VT 29, 1979, 45–60), 46; DIEBNER (s. Anm. 8), 22–25; neuerdings P. C. CRAIGIE, Psalms 1–50 (WBC 19), Waco, Texas, 1984², 59; HOSSFELD / ZENGER (NEB 29), 45.

nie betreten und im »Kreis von Spöttern« nie gegessen hat, darum kreuzen Frevler seine Wege nicht, stehen nicht auf (gegen ihn) »im Gericht« oder »in einer Versammlung von Gerechten«¹³. Weil der Glückliche stattdessen (*ky 'm*) seine eigenen Wege, den Weg in die Tora Jhwhs, geht, darum gehört er zu denen, deren Weg Jhwh kennt. Und weil der Glückliche dafür prächtig gedeiht, »die Frevler«, die sich eben nicht von ihresgleichen ab- und der Tora zuwenden, hingegen nicht (*l' kn – ky 'm*), darum gehört er nicht zu denen, deren Weg vergeht.

So ist der geschlossene Gedankengang in Ps 1 von A bis Z, hebräisch von Alef (א) bis Tau (ט), nicht allein an der bloßen Gegenüberstellung zweier unveröhnlicher Gruppen, sondern in der Hauptsache an dem glücklich Gepriesenen und seinem Schicksal, an seinem Verhalten, seinem Ergehen und seiner Zugehörigkeit zur Gruppe von Gerechten, interessiert. Was ihn auszeichnet und zu einem Gerechten macht, ist einmal durch die Alternative von V. 1–2 (*l' – ky 'm*), zum anderen durch den Vergleich mit »den Frevlern« in V. 4 ausgedrückt, die sich ihrerseits durch die Alternative zu V. (1–)3 auszeichnen (*l' kn – ky 'm*). Dabei zielt der übergeordnete Gegensatz von »Glücklichem« und »den Frevlern« in V. 1–3 und V. 4 allein auf das Ergehen; »die Frevler« haben nur eine Aussicht, die des Vergehens (V. 4b). Der glücklich Gepriesene selbst hingegen lebt und gedeiht (V. 3) von der Alternative in V. 1–2. Sie bezeichnet sein Verhältnis zu allen möglichen, noch unbestimmten Spielarten frevlerischen Daseins, das er meidet (V. 1.6b), und positiv zur Tora Jhwhs als der einen, hier favorisierten Möglichkeit, sich auf einem der Wege von Gerechten zu bewegen, die Jhwh kennt (V. 6a). So ist neben dem Gegensatz zu »den Frevlern«, der allein das Ergehen betrifft, die lustvolle Hinwendung zur Tora Jhwhs Tag und Nacht das entscheidende Merkmal des Glücklichen, das mit der an Dtn 6,7 erinnernden¹⁴ Trias von Gehen, Stehen und Sitzen auch schon die Abgrenzung gegen jede Form der Gemeinschaft mit Frevlern, Sündern und Spöttern und mithin den – an anderer Stelle anders definierten – Unterschied von Gerechten und Frevlern bestimmt.

II

In Ps 1 geht es also um beides: um den glücklich gepriesenen Gerechten im Unterschied zum Frevler und um sein Verhältnis zur Tora Jhwhs, das den Unterschied in besonderer Weise markiert. Wie aber ist danach in Ps 1 als dem Proömium des Psalters das Verhältnis von Tora und Psalter gedacht? Unzweifelhaft

¹³ Zur Auffassung von V. 5a vgl. H. GUNKEL, Die Psalmen (HK II/2), 1926, 3; anders B. DUHM, Die Psalmen (KHC XIV), 1899, 4f.

¹⁴ Dazu G. ANDRÉ, »Walk«, »Stand« and »Sit« in Psalm I 1–2 (VT 32, 1982, 327); zur Reihe auch G. W. ANDERSON, A Note on Psalm I 1 (VT 24, 1974, 231–233).

scheint mir zunächst dies, daß mit dem Ausdruck »Tora Jhwhs« ebenso wie mit dem folgenden »seine Tora« im parallelismus membrorum von Ps 1,2 nur ein und dieselbe Größe, und zwar eine Größe außerhalb des Psalters, gemeint sein kann¹⁵. Tora Jhwhs und Psalter sind nicht einfach dasselbe Buch. Alles weitere, um welche Größe es sich handelt und in welcher Beziehung sie zum Psalter und seiner Lektüre steht, läßt sich dem Psalm selbst nicht entnehmen. Manches, doch nicht alles erklärt sich aus der weisheitlichen Topik; darüber hinaus scheint das Proömium aber vor allem darum so verhalten formuliert, weil es auf andere Stellen führen soll, von wo es seinen Sinn bezieht.

In Frage kommen zunächst die literarischen Anleihen in V. 2–3. Bekanntlich ist die Formulierung von V. 2b und V. 3b aus Jos 1,7–9 (V. 8), in V. 3a (mit dem Gegenbild in V. 4) aus Jer 17,5–8 (V. 8) gespeist¹⁶. Das eine bezieht sich auf das Torastudium und seinen Lohn auf den Wegen des Lebens, das andere auf das Bild vom Baum, das den Gegensatz zwischen dem Glücklichen und »den Frevlern« in V. 3.4 illustriert. Das Bild vom Baum hat ebenso wie die Gegenüberstellung der Bilder in Jer 17,5–8 und Ps 1,3–4 in der ägyptischen Weisheitslehre des Amenemope (VI 1–12 = Kap. 4) eine vielzitierte Parallele¹⁷. Sie verdiente es, nicht immer nur genannt, sondern auch einmal traditionsgeschichtlich auf die Analogien im jeweiligen zeit- und theologiegeschichtlichen Kontext der spät-ägyptischen (ramessidischen) bzw. spätsraelitischen Religion untersucht zu werden. Hier wie dort nämlich tritt das Bild in einem ganz ähnlichen geistigen Klima auf, in dem die weisheitliche Lebenslehre in »persönliche Frömmigkeit« umschlägt und zur Herzenssache, zu einer Sache des persönlichen Gottvertrauens und des frommen Wandels wird. Gottvertrauen und Herzenshingabe von Jer 17,5–8 sind in Ps 1,2 durch die Liebe zur Tora und das Torastudium nach der – schon ihrerseits in diesem Sinne nachinterpretierten – Stelle Jos 1,8 ausgetauscht; Ps 37 (V. 3.5.31) und vor allem Ps 40 (V. 4.5.8f) dürften dafür als gedankliche und literarische Brücke gedient haben. Beide Zitate in Ps 1,2–3 beziehen sich also gemeinsam auf die beiden Aspekte, die den Gedankengang von Ps 1 auch intern dominieren, und wurden darum nicht ohne Bedacht ausgewählt und plaziert.

Zudem geben die literarischen Bezüge Auskunft über die Identität der Tora Jhwhs in Ps 1. Ausdrücklich ist in Jos 1,7f von der Tora die Rede, die Mose, der Knecht Jhwhs, dem Josua befohlen hat. Gedacht ist an ein Buch, in dem die Tora

¹⁵ Gegen HOSSFELD / ZENGER (NEB 29), 47.

¹⁶ Vgl. DUHM (KHC XIV), 3.5; GUNKEL (HK II/2), 2.3; im besonderen noch M. WEISS, Die Methode der »Total-Interpretation« (VTS 22, 1971, 88–112), 106ff; anders E. LIPINSKI, Macarismes et psaumes de congratulation (RB 75, 1968, 321–367), 333ff; MERENDINO (s. Anm. 12), 46–49. Die öfters vorgeschlagene Ausscheidung von V. 3b (vgl. BHS) verkennt den gewollten Zitatzusammenhang in V. 2.3b.

¹⁷ TUAT III, 1991, 230 sowie 222ff.

geschrieben steht, die Josua Tag und Nacht studieren und befolgen soll, zuerst wohl an das Deuteronomium und im weiteren an den ganzen Pentateuch. Nun heißt die Tora in Ps 1 aber nicht »Tora des Mose« (o.ä), sondern auffälligerweise »Tora Jhwhs«. Damit ist eine vor allem im chronistischen Geschichtswerk beheimatete Bezeichnung gebraucht, die mit der Mosetora identisch ist und auch hier den Pentateuch meint, terminologisch aber darauf nicht festgelegt, sehr viel offener und für die Rezeption daher besonders geeignet ist¹⁸. Ps 1 könnte sich vor allem an 1Chr 22,12f orientiert haben, wo die Erinnerung an die Natanverheißung an David mit einer Gesetzesvermahnung an Salomo verbunden ist (vgl. auch 1Chr 28,7 sowie 2Chr 6,16 nach 1Kön 8,25) und wo neben 1Kön 2,3f ebenfalls schon Jos 1,7–9 nachklingt; der Gerechte von Ps 1 tritt so an die Stelle Josuas und der davidisch-salomonischen Könige, die in Esr-Neh der schriftgelehrte Priester Esra im Auftrag der persischen Könige und Nachfolger der Davididen im Reich Gottes einnimmt (Esr 7; Neh 8). Daneben könnte der Ausdruck »Tora Jhwhs« in Ps 1 – wie vielleicht auch schon in Jos 24,26 im Blick auf das deuteronomistische Geschichtswerk? – eine in der Chronik selbst so wohl noch nicht intendierte Bedeutungserweiterung erfahren haben, die sich gegebenenfalls am Quellenbestand des chronistischen Werkes orientiert und also neben dem Pentateuch die im »Buch der Könige von Israel und Juda« gesammelten (vgl. 2Chr. 35,26f), d.h. die in Jos – 2Kön und den hinteren Propheten vorliegenden autoritativen Schriften des späteren Kanonteils »Propheten« (Nebiim) mit umfaßt¹⁹. Im Doppelzitat aus Jos 1,7f und Jer 17,5–8 jedenfalls werden sie als Einheit betrachtet, und im übrigen erinnert das Zitat von Jos 1,8 in Ps 1,2 sehr an das Zitat von Jos 1,7 am Schluß von Nebiim in Mal 3,22²⁰. Ps 1 verwendet bewußt den etwas weiter gefaßten, die Autorität steigernden Begriff »Tora Jhwhs« und weist damit auf eine Größe außerhalb des Psalters, sicher den Pentateuch und womöglich auch schon auf die Sammlung der vorderen und hinteren Propheten, womit sich der glücklich gepriesene Gerechte in der Nachfolge Josuas und der davidisch-salomonischen Könige mit ungeteilter Hingabe rezitierend und meditierend beschäftigt. Doch was hat das alles mit dem Psalter selbst zu tun, den Ps 1 eröffnet?

¹⁸ Vgl. dazu R. G. KRATZ, *Translatio imperii* (WMANT 63), 1991, 229f.233ff; DERS., *Reich Gottes und Gesetz im Danielbuch und im werdenden Judentum* (in: *The Book of Daniel in the Light of New Findings* [BETHL 106], Leuven 1993, 435–479), 458f.

¹⁹ Vgl. dazu R. G. KRATZ, *Die Suche nach Identität in der nachexilischen Theologiegeschichte. Zur Hermeneutik des chronistischen Geschichtswerkes und ihrer Bedeutung für das Verständnis des Alten Testaments* (in: *Pluralismus und Identität* [VIII. Europäischer Theologenkongreß Wien 1993], 1995, 279–303), zur Frage des Psalters 284f Anm. 15 und im folgenden.

²⁰ Vgl. O. H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament* (BThSt 17), 1991, 161f.

III

Auch außerhalb von Ps 1 begegnet im Psalter nirgends die »Tora des Mose«, sondern – mit einer Ausnahme (78,1) – immer die Tora Gottes: absolut (*twrh*) in 78,5, im constructus *twr̄t yhw̄h* wie 1,2 noch in 19,8 und 119,1, *twr̄t 'lhyw* »die Tora seines Gottes« in 37,31, *twr̄t pyk* »die Tora deines Mundes« in 119,72, ansonsten mit Personalsuffix der 1. sg. (89,31), 2. sg. (40,9; 94,12; 119) und 3. sg. (78,10), nur einmal im pl. *twr̄tyw* »seine Gesetze« (105,45; G liest den sg.). Der Befund darf nicht dazu verleiten, sämtliche Tora-Stellen unter sich und mit Ps 1,2 auf einer Ebene zu sehen, so als hieße »Tora« überall dasselbe oder als ließe sich anhand des Begriffs *twrh* und verwandter Begriffe (*mšwh*, *hq*, *mšpt*, *'dwt*, *pqwdym*) und ihrer Verteilung im Psalter ein einheitliches, durchgehendes Tora-konzept des Psalters oder der Psalterredaktion ermitteln²¹. Vielmehr läßt der Befund darauf schließen, daß die »Tora des Mose« aus Jos 1,7f in Ps 1 nicht nur im chronistischen Sinne, sondern eben auch in Rücksicht auf die folgenden Tora-Stellen im Psalter zur »Tora Jhwhs« geworden ist und der Torabegriff so auch innerhalb des Psalters eine programmatische Funktion erfüllt. Im Rahmen des Proömiums fungiert der Ausdruck »Tora Jhwhs« gewissermaßen als Signal, das die Aufmerksamkeit des Lesers von den ersten Psalmzeilen an auf das wiederholte Vorkommen desselben Ausdrucks im weiteren Lesezusammenhang des Psalters lenkt. Damit scheint mir zweierlei beabsichtigt: Zum einen soll auch beim fortlaufenden Lesen immer wieder erinnert werden, daß der Psalter auf die Tora Jhwhs als Größe außerhalb bezogen ist; zum anderen ergeben sich aus den folgenden Tora-Stellen, sieht man sie im Licht des Proömiums zusammen, die Sinnkonnotationen, die Ps 1 in dem einfachen Ausdruck zusammengefaßt und auf das ständige Vorsichhersagen und Studium der Tora bezogen haben möchte. Ps 1 erfordert somit eine Lektüre und Interpretation aus und für den weiteren Kontext des Psalters. Maßgebend sind wiederum die literarischen Bezüge, die den Zusammenhang herstellen.

Evident sind die Beziehungen zu Ps 19,8 sowie 119,1. Nur hier begegnet wie in 1,2 der Ausdruck *twr̄t yhw̄h*; 19,15 hat zum Abschluß die Wurzel *hgh* wie 1,2 (*whgywn lby lpyk*), 119,1 ist eingeleitet mit *'šry* wie 1,1, eröffnet auch hier einen akrostichischen Durchgang von Alef bis Taw (mit der Wurzel *'bd* im letzten Vers 119,176 wie 1,6) und verbindet wie 1,1f Tora und Wegmetapher (*tmymy drk*, *hblkym btwr̄t yhw̄h*). Beidemale steht *twr̄t yhw̄h* am Anfang eines Textstücks, in dem das Thema mit einer Fülle von Parallelbegriffen variiert wird. Wie hier steht der Ausdruck auch in Ps 1, vorblickend auf Ps 19 und 119, als Sammel-

²¹ Vgl. dazu B. DE PINTO, The Torah and the Psalms (JBL 86, 1967, 154–174); J. L. MAYS, The Place of the Torah-Psalms in the Psalter (JBL 106, 1987, 3–12); J. CLINTON MCCANN JR., The Psalms as Instruction (Interp. 46, 1992, 117–128).

und Oberbegriff für die verschiedenen Äquivalente. Inhaltlich setzen diese Bezüge unterschiedliche Assoziationen frei: Der Glückliche von Ps 1 sinnt Tag und Nacht über der Tora, so, wie in der vorliegenden Komposition von Ps 19 der Knecht Jhwhs mit den »Worten seines Mundes« und dem »Sinnen seines Herzens« die sprach- und lautlose Verkündigung von Tag und Nacht explizit macht (vgl. V. 4.15) und sich dabei von der belebenden und belehrenden, verborgene Sünden aufdeckenden Tora leiten läßt wie die Verkündigung des Himmels vom Lauf der Sonne, der auch nichts verborgen bleibt (vgl. V. 7.13). Und der Glückliche von Ps 1 hält sich von allen Abwegen der Frevler fern und wendet sich der Tora zu, so, wie auch die Frommen von 119,1 einen vollkommenen Weg, die Wege Jhwhs (V. 3), gehen und »in der Tora Jhwhs wandeln« und wie der Beter von Ps 119 trotz aller frevlerischen (*rš* V. 53.61.95.110.119.155), spottenden (*lys* V. 51), gegen ihn zu Rate sitzenden (*yšb* V. 23) Gegner die Vorschriften Gottes zu seinen Ratgebern macht (*nšy šty* V. 24), den »Weg der Lüge« meidet (V. 29), nicht sündigt (*h?* V. 11) und an dem Pfad der Gebote seine Lust hat (*kybw hpšty* V. 35), damit er nicht vergeht (*bd* V. 92). Aus beiden Psalmen liest der Verfasser von Ps 1 vor allem die persönliche, intime Beziehung des Frommen zur Tora heraus, aus Ps 19 im besonderen auch die Bedeutung der Tora als Grundlage der sprachlichen Explikation der täglichen und nächtlichen Himmelskunde von der Herrlichkeit Gottes nun im täglichen und nächtlichen Lebensvollzug des Frommen. Vom Gegensatz zwischen Gerechten und Frevlern, den Ps 1 an der Liebe zur Tora festmacht, ist in den beiden Torapsalmen – dem Wortlaut nach – nicht die Rede, wohl aber in Ps 37 wie auch in Ps 94, zwei weiteren Bezugsstellen für das Proömium Ps 1 im Psalter.

Ps 37 ist der nächste Psalm, der nach Ps 1 und 19 die Tora, hier die »Tora Gottes« (*twrt lhyw* V. 31), erwähnt, die der Gerechte (*šdyq*) im Herzen hat entsprechend der Weisheit und dem Recht, die er auf der Zunge führt (vb. *hgh* V. 30). Dies alles verleiht ihm einen festen Tritt auf seinen Wegen (V. 31 sowie V. 5.14.23) als einem, der sich an die Wege Jhwhs hält (V. 34), an dessen Wegen wiederum Jhwh seine Lust hat (*wdrkw yhpš* V.23) und dessen Tage (G: »Wege«!) Jhwh kennt (*ywd' ybwh ymy [drky] tmymm* V. 18; vgl. 1,6). Diese Wege werden leidvoll gekreuzt von den scheinbar erfolgreichen Wegen der Frevler (V. 7 *slh* hi. wie 1,3), die über den Gerechten Gericht halten wollen (*šp?* V. 33; vgl. 1,5), die aber »vergehen« (*bd* V. 20 nach *ywd' ybwh* V. 18 im Gegensatz Gerechter/Frevler V. 16f.18ff wie 1,6), die sich zwar ausbreiten wie ein üppiger Baum, doch im nächsten Moment schon eingegangen sind (V. 35f wie 1,3,4; vgl. auch 35,5; 52,10; 92,13–15) und über die Jhwh lacht (V. 13, vgl. noch 59,9; 52,8) wie in dem auf Ps 1 folgenden, durch 2,12 assoziierten Ps 2 über die Völker (V. 4). Im Konflikt zwischen Gerechten und Frevlern spielt die Tora sodann auch in Ps 94 eine wichtige Rolle. Zuversicht gegen das Treiben der Frevler (V. 3ff.13) gibt wieder die Feststellung, daß Jhwh das Sinnen der Menschen kennt (*ybwh yd' mššbwt' dm* V. 11), womit hier wie auch in Ps 44,22 die Wahrnehmung des Frevlers und seiner niederträchtigen Machenschaften, in Ps 37,18 und 1,6 die Wahrnehmung des Gerechten und seines Schicksals gemeint ist. Positiv steht der Verurteilung des Frevlers in Ps 94 die Seligpreisung des Mannes gegenüber (*šry hgb*), den Jhwh selbst aus seiner Tora unterweist (*wmtwrtk tldnw* V. 12). Ihm widerfährt ein gerechtes (oder von einem Gerechten gehaltenes?) Gericht (*ky' d šdq [šdyq?] yšwb mšp?* V. 15), in dem niemand anders als Jhwh für ihn und wider seine Gegner »aufsteht« (*qwm* V. 16f; vgl. 1,5), und sein wankender Fuß wird von Jhwh gehalten (V. 18); er ist ein Gerechter (*šdyq* V. 21), dessen Leben nicht als das eines Frevlers verurteilt wird (*rš* V. 21; vgl. 37,33).

Wie die kurze, natürlich selektive Paraphrase zeigt, bot nach Ps 19 (und mit Ps 119) auch Ps 37 (und mit ihm Ps 94) dem Verfasser von Ps 1 eine Reihe von Anhaltspunkten für die Formulierung seines Proömiums, das den Leser ganz gezielt auf die folgenden Tora-Stellen führen soll und zu diesem Zweck die Zitate aus Jos 1,7f und Jer 17,5–8 in Ps 1,2–3 mit Be-

griffen, speziellen Wendungen und Aussagezügen aus den einschlägigen Texten im Psalter kombiniert. Terminologisch, sachlich und kompositionell schließt sich daran die Anspielung auf Ps 40 an, wo sich – wie in 94,12; 119,1 – die Seligpreisung des Mannes findet (*šry hgb* V. 5), der sein Vertrauen auf den Herrn setzt (vgl. auch 37,3.5; 119,42; Jer 17,5.7; ferner Ps 34,9; 2,12) und sich von anderen abwendet, dessen Tritte Gott fest gemacht hat (V. 3; vgl. 37,31; 94,18) und der weiß, woran Jhwh seine Lust hat (*hps*), nämlich nicht an Opfern und auch nicht an Menschen, die am Unglück des Beters ihre Lust haben (V. 15), sondern an solchen, die ihre Lust haben, den Willen Gottes zu tun, der in der Schriftrolle der Tora geschrieben steht, und die die Tora im Innersten, im Herzen haben (V. 8f; vgl. 37,31; 119,35); sie »kennt« Jhwh (*yhwh 'th yd't* V. 10; vgl. 37,18). Was mit den Wortanklängen an Ps 40 nach Ps 19 und 37 neu hinzukommt, ist der dem Toragehorsam beigeordnete Lobpreis Jhwhs (V. 4.6.10f.17; vgl. auch 119,164.171.175), der hier für die toragemäße Verkündigung des Knechts in Ps 19,15 (*hgywn*) und für das torageleitete Reden des Gerechten in Ps 37,30f (*hgb*) steht (vgl. auch 35,28!), aus dem in Ps 1,2 nach Jos 1,8 das meditative Rezitieren der Tora selbst geworden ist. So scheint im Verweis auf Ps 40 schon in Ps 1 der Zusammenhang von Tora und Doxologie auf.

Ganz anderer Art sind die übrigen Tora-Aussagen im Psalter, Ps 78,1.5.10; 89,31 und 105,45, die kaum literarisch anklingen, auf die in dem Proömium des Psalters jedoch über den Torabegriff und ein wenig auch über die Wegmetapher (*hbk* in 78,10; 89,31) sachlich vorausgeblickt sein dürfte. Sie alle betreffen nicht wie die vorher behandelten Stellen das Verhältnis des einzelnen zur Tora Jhwhs, sondern (mit Ausnahme von 78,1) das Verhältnis des Volkes Israel (78,5.10; 105,45) oder stellvertretend für es des Königs (89,31) zur Tora als ein den Verlauf der Geschichte Israels bestimmendes, durchgehendes Motiv, wie wir es aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk kennen. Dafür, wie in der Perspektive des Proömiums Ps 1 beides zusammengedacht werden soll, könnte die explizite Verbindung des kollektiven (geschichtlichen) und des individuellen Aspekts in den »Zwillingspsalmen«²² 111 und 112 Vorbild gewesen sein, von denen Ps 1 auch literarisch abhängig sein dürfte²³. Wie Ps 112 die geschichtlichen Großtaten und Wesenszüge Jhwhs über den Gedanken der Gottesfurcht (111,5.10 / 112,1) auf Tun und Ergehen des einzelnen Gerechten überträgt, so sieht Ps 1 das in der Geschichte Israels von Jhwh geforderte, von Volk und König aber verweigerte »Wandeln nach der Tora« im individuellen Lebenswandel des Gerechten Wirklichkeit werden. Mühelos läßt sich so in die Traditionskette von Ps 78,5f, in die sich der Beter von Ps 78 (Asaf) mit »seiner Tora« einreicht (V. 1–4), wie auch in die Mahnung zum Gesetzesgehorsam an den davidischen König von Ps 89,31f (nach 2Sam 7,14 bzw. 1Kön 2,3f; 1Chr 22,12f; 28,7; 2Chr 6,16 sowie Dtn 17,18–20), den auch die vielen *ldwd*-Überschriften als Paradigma des Frommen zeigen, das programmatische Tora-Konzept von Ps 1,2 hineinlesen.

²² W. ZIMMERLI, Zwillingspsalmen (1972; in: DERS., Gesammelte Aufsätze II [TB 51], 1974, 261–271), 263–267, die Bezeichnung nach H. Herkenne (264 Anm. 9).

²³ Nur in Ps 112,1 begegnet noch das *šry (h)'yš* von 1,1; es ist hier entsprechend Ps 111 im Akrostichon von Alef (*šry*) bis Tau (*t'wt rš'ym t'bd*) durchgeführt, das Ps 1 mit dem ersten und letzten Wort nur andeutet; vgl. auch *'dh* und *mšpt* in 111,1 / 112,5 und 1,5. Ps 111–112 sind durch die Fuge 111,10 / 112,1 und andere Stichwortbezüge zusammengehalten; über Ps 19,10.8 sowie 119,63.74.79.120 und den Anfang in 119,1 ist aus der »Gottesfurcht« und dem »Gefallen« an »Taten« (111,2.10) und »Geboten« (112,1) das »Gefallen« an der Tora Jhwhs geworden.

Nach allem umfaßt die »Tora Jhwhs« in Ps 1 mehr als nur »Gesetz« und »Gesetzesgehorsam«, mehr als bloße Gesetzlichkeit und Vergeltungslehre. Tora Jhwhs, das ist für Ps 1 und in seinem Sinne für den ganzen Psalter eine literarische, in Herz und Mund zu bewegende Größe, die den individuellen Lebensvollzug des glücklich gepriesenen Gerechten in verschiedener Hinsicht grundlegend bestimmt, persönlich in seiner das ganze Leben umgreifenden Relation zur Tora (Ps 19; 119), kosmologisch in der Artikulation der Himmelskunde von der Herrlichkeit Gottes (Ps 19), sozial im Konflikt zwischen Gerechten und Frevlern (Ps 37 und 94), kultisch im Sprechen des Lobpreises (Ps 40) und geschichtlich im Konnex mit der Erwählung des Volkes Israel und des davidischen Königs (Ps 78; 89; 105). Im Lesen und Meditieren der literarischen Größe »Tora Jhwhs« eröffnen sich dem schriftgelehrten Gerechten von Ps 1 alle diese Lebensbezüge, und eben davon, von den Wirkungen und Prägungen der Tora im Leben des Gerechten, handelt in der Sicht von Ps 1 der Psalter. So sind Tora Jhwhs und Psalter zwar nicht dasselbe Buch, aber in der Sache kongruent, wenn nicht identisch. Nach Ps 1 macht der Psalter explizit, was Pentateuch (und Propheten) als Tora Jhwhs für das Leben eines Gerechten implizieren.

Dabei sind in Ps 1 zwar sämtliche Tora-Aussagen des Psalters mit im Blick, doch nicht alle in gleicher Weise auch literarisch berücksichtigt. Besonders eng sind die Wortanklänge an Ps 19; 37 und 40 sowie Ps 94 und 119; lockerer ist die Verbindung zu Ps 78; 89 und 105. Der Befund ist kaum zufällig, sondern zunächst thematisch bedingt: Die literarische Nähe bzw. Ferne spiegelt das sachliche Interesse von Ps 1. Zugleich macht sich darin vielleicht aber auch ein literarisch-redaktionelles Interesse bemerkbar. Ps 19; 37 und 40 stehen im ersten Buch der Psalmen (3–41) und mithin auch vom Leseablauf her dem Proömium am nächsten. Ps 19 ist der erste Psalm nach Ps 1, der in V. 8 die Tora erwähnt, und zwar die Tora Jhwhs, wie auch Ps 1,2 schreibt. Von hier aus wird man auf Ps 119,1 im fünften Buch (107–150) geführt, über den Parallelbegriff »Furcht Jhwhs« in 19,10 auch auf die »Zwillinge« Ps 111–112, die Ps 1 ebenfalls zitiert. Ps 37 ist – nach Ps 9–10; 25 und 34 – das letzte Akrostichon im ersten Psalmbuch; die nächsten, von Ps 1 als solche (Ps 111–112, in 112 von *'šry* bis *t'bd!*) und in der Sache rezipiert (Ps 119), folgen im fünften Buch (zuletzt Ps 145). Ebenso ist Ps 37 der letzte Psalm innerhalb von Ps 1–41, der (nach Ps 7; 11; 31; 32 und 34) ausdrücklich von den beiden Gruppen der Gerechten (*šdyqym*) und der Frevler (*ršym*) spricht; das wiederum führt auf Ps (92–)94 im vierten Buch (90–106), wo der Gegensatz zwischen den beiden Gruppen wie in Ps 1 und 37 noch einmal am Verhältnis zur »Tora« festgemacht wird. Auch die Wegmetapher (*drk*) ist in Ps 37 (danach nur noch 39,2) zum letzten Mal im ersten Buch breit ausgeführt (37,5.7.14.23.34); in Verbindung mit der Tora begegnet sie anschließend erst wieder in Ps 119 (V. 1.3 u.ö.). Ps 40 ist der letzte Psalm im ersten Buch, der die Tora erwähnt und zusammen mit der Seligpreisung von Ps 41 (*'šry*/*'šr* V. 1.3 wie 40,5/

1,1; vgl. danach bes. 94,12; 112,1; 119,1.2)²⁴ das erste Psalmbuch beschließt. Ps 1 ist demnach zunächst als Vorverweis auf die drei Tora-Texte im ersten Buch der Psalmen (Ps 19;37;40) gedacht und formuliert. Ihnen sind bis in die Wortwahl hinein wesentliche Aussagezüge von Ps 1 entnommen. Sie weisen ihrerseits schon gewisse (topische) Berührungen mit den beiden Zitaten aus Jos 1,7f und Jer 17,5–8 auf, die in Ps 1 verarbeitet und mit den Aussagezügen aus Ps 19; 37 und 40 kombiniert sind. Und mit ihnen ergibt sich aus Ps 1 und dem ganzen ersten Psalmbuch eine Leseperspektive, die für alle folgenden Bücher, insbesondere für die noch folgenden Tora-Texte im dritten (78; 89), vierten (94; 105) und fünften Buch (119) bestimmend ist.

Vielleicht darf man noch einen Schritt weiter gehen und die – zweifellos sekundäre, aber vermutlich von dem Verfasser von Ps 1 selbst hergestellte – Verbindung von Ps 1 und 2²⁵ in die Überlegung mit einbeziehen. Trifft es zu, daß Ps 1 unbeschadet der Funktion als Eröffnung des ganzen Psalters im besonderen das erste Buch einleitet²⁶, so liegt es aus der Sicht von Ps 1 nahe, dasselbe für Ps 2 und das zweite Buch (42–72) anzunehmen. Einen Anhalt hätte diese Lesart darin, daß nach den mehrheitlich individuellen Davidpsalmen im ersten Buch im zweiten zunächst die mit der Völkerwelt befaßten Hymnen der Korachiten dominieren (Ps 46–48; vgl. auch Ps 44; 45; 49,2) und am Ende der mehrheitlich wieder individuellen Davidpsalmen 51–72 mit Ps 72 ein Programmtext zur davidisch-salomonischen Völkerherrschaft steht, der sich auf Ps 2 rückbeziehen ließ (vgl. bes. 72,8–11 / 2,8–11) wie am Ende des ersten Buches Ps 40(–41) auf Ps 1 (šry, vgl. auch 72,17b / 2,12; 1,1). Aus der Perspektive von Ps 1(–2) bekommt so auch die – schon vorgefundene – unregelmäßige Verteilung der Tora-Belege über die fünf Bücher, namentlich das Fehlen eines Belegs im zweiten Buch, einen Sinn: Ps 1 blickt danach mit dem Torabezug zunächst vor auf das erste, Ps 2 ohne Tora-, aber mit Völkerbezug auf das zweite Buch, beide zusammen auf den gesamten Psalter, das Kopfstück Ps 3–72 einschließlich der folgenden Bücher drei bis fünf.

²⁴ Zur strukturellen Bedeutung des šry im Psalter, an den Rändern der fünf »Bücher« (1,1; 2,12; 40,5; 41,2; 89,16; 106,3; 144,15 und 146,5) oder an anderen markanten Positionen (32,1.2; 33,12; 34,9; 65,5; 84,5.6.13; 94,12; 112,1; 119,1.2; 127,5; 128,1.2; 137,8.9) vgl. B. JACOB, Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen IV (ZAW 18, 1898, 99–119), 108–113.

²⁵ Vgl. die Stichwortverbindungen in 2,1.10–12 mit 1,1f.5f (sowie 19,10; 111f; 119 »Jhwh fürchten«). In der Sekundärlösung von Ps 1 stehen der (davidische) König von Ps 2 für den glücklich gepriesenen Gerechten und die Völker und Könige für die Frevler (vgl. in diesem Sinne z.B. *hgb* in 2,1 und 38,13).

²⁶ So auf anderem Wege auch P. D. MILLER, The Beginning of the Psalter (in: The Shape and Shaping of the Psalter [JSOT. S 159], Sheffield 1993, 83–92).

IV

Damit kommen wir zu dem zweiten Indiz für die Tora-Struktur des Psalters, der Einteilung in fünf »Bücher« durch die Doxologien am Ende der ersten vier Bücher in Ps 41,14 (I), 72,18–19 (II), 89,53 (III), 106,48 (IV) mit Ps 150,1–6 als Schlußhallel für Buch V und den gesamten Psalter. Die Doxologien verweisen nicht wie Ps 1 ausdrücklich auf die Tora, sondern geben dem Psalter selbst die Struktur des Fünfbücherbuchs in Analogie zur Tora. Was besagt diese Analogie?

Sie besagte gar nichts, wäre sie im allmählichen Werden des Psalters rein zufällig und gleichsam unbemerkt entstanden und erst nachträglich – von Kirchenvätern und Rabbinen – gegen die ursprünglich nur für den Einzelsalm oder für kleinere Teilsammlungen bestimmten Doxologien entdeckt und als Tora-Struktur (miß-)verstanden worden²⁷. Doch was Kirchenvätern und Rabbinen aufgefallen ist, kann auch schon aufmerksamen, schriftgelehrten Lesern des Psalters vor ihnen aufgefallen sein, und jedenfalls dem, der die Formulierung in Ps 106,47f vorgefunden oder aus 1Chr 16,35f übernommen hat, dürfte der Gleichklang von Ps 106,48 mit Ps 41,14 und den anderen *brwk yhwh / 'mn* -Abschlüssen kaum verborgen geblieben sein. So ist wenigstens damit zu rechnen, daß jener letzte Bearbeiter oder auch die (sekundäre) redaktionelle Verwendung der bereits mit Doxologien versehenen Einzelsalmen insgesamt die Fünfteilung und mit ihr eine Analogie zur Tora angestrebt hat. Doch die Spuren redaktioneller Tätigkeit reichen noch weiter, wie sich aus Formulierung und Position der Doxologien im Psalter im Zusammenhang mit anderen, verwandten Strukturelementen der Komposition ergibt. Zunächst zur Formulierung:

41,14 *brwk yhwh 'lhyysr'lmh'wlm w'd h'wlm 'mn w'mn*
Gepriesen sei Jhwh, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen, Amen.

72,18f *brwk yhwh 'lhym 'lhyysr' l'sh npl'wt lbdw*
wbrwk sm kbwdw l'wlm w yml' kbwdw 't kl h'rs 'mn w'mn
Gepriesen sei Jhwh, Gott, der Gott Israels, der allein Wunder tut,
gepriesen sei der Name seiner Herrlichkeit in Ewigkeit,
mit seiner Herrlichkeit fülle sich die ganze Erde, Amen, Amen.

89,53 *brwk yhwh l'wlm 'mn w'mn*
Gepriesen sei Jhwh in Ewigkeit, Amen, Amen.

106,48 *brwk yhwh 'lhyysr' lmn h'wlm w'd h'wlm w'mr kl h'm 'mn*
Gepriesen sei Jhwh, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Volk spreche: Amen.

²⁷ So H. GESE, Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters (1972; in: DERS., Vom Sinai zum Zion [BEvTh 64], 1984², 159–167).

Feste, ständig wiederkehrende Bestandteile sind die Eulogie (Benediktion) »Gepriesen (gesegnet) sei Jhwh« am Anfang, eine längere oder kürzere »Ewigkeitsformel« in der Mitte und das zweifache, in 106,48 variierte »Amen« am Schluß. Alle drei Formeln entstammen geprägter Gebetssprache. Sowohl die Eulogie als auch das Amen haben eine Vorgeschichte in der Alltagssprache und sind von dort in den Tempelkult und die kultisch geprägte Gebetssprache eingegangen²⁸. Ihrer Herkunft aus dem Bereich des Segnens und Fluchens und der ihnen eigenen Pragmatik nach sind sie auch in der liturgischen Verwendung nicht integrierter Bestandteil eines Psalms, eines Hymnus oder eines Gebets, sondern abschließende und zugleich verewigende Beschwörung, aneignende Anerkennung und Bekräftigung für alle Zeiten, von etwas vorher Erfahrenem oder Gesagtem. Die Doxologien sind selbst »nicht hymnisch, sondern eben »eulogisch«, nicht zu singen, sondern zu sprechen, sofern sie nicht rein literarisch geworden sind«²⁹.

Im Psalter sind die Doxologien literarisch geworden, und wie es scheint, sind die einzelnen Formulierungen nicht nur traditionsgeschichtlich, sondern auch von gewissen literarischen Vorgaben inspiriert. Für die Formel *brwk yhwh* »Gepriesen sei Jhwh« mit abschließender Funktion bietet der Psalter selbst einige wenige, darum um so markantere Beispiele. Ihr Vorbild hat sie in der elohistischen Variante *brwk 'lhym* »Gepriesen sei Gott« in 66,20 (vgl. auch V. 8) und 68,36 (vgl. auch V. 20.27), der im Rahmen des elohistischen Psalters (Ps 42–83) die Zerdehnung des Gottesnamens *brwk yhwh 'lhym* in 72,18 Rechnung trägt, eine weitere Parallele im *brwk yhwh* von 135,21³⁰; als strukturierendes Element dient im übrigen auch die Lobaufforderung mit dem Verbum *brk pi*. (»segnen, preisen«) in Ps 26,12; 103,1f.20–22; 104,1.35; 115,18; 134,1–2; 135,19f (mit Schlußformel in V. 21) sowie 145,1f.10.21 (hier wie auch 115,18 mit Ewigkeitsformel)³¹. Des weiteren fällt auf, daß die erste und die letzte *brwk*-Formel im Psalter, Ps 18,47 / 144,1 (*hy yhwh wbrwk swry / brwk yhwh swry*), denen das Verbum *brk pi*. je einmal vorausgeht (16,7) bzw. folgt (145,1.2.10.21), nahezu identisch und – wie auch die beiden Psalmen im ganzen – literarisch voneinander

²⁸ Vgl. E. JENNI, Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters (ThZ 40, 1984, 114–120); ferner J.-P. AUDET, Esquisse historique du genre littéraire de la »bénédiction« juive et de l'»eucharistie« chrétienne (RB 65, 1958, 371–399); J. SCHARBERT, Die Geschichte der *bāruk*-Formel (BZ NF 17, 1973, 1–28); W. SCHOTTRUFF, Der altisraelitische Fluchspruch (WMANT 30), 1969, 163ff; E. PFEIFFER, Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel »Amen« (KuD 4, 1958, 129–141); K. SEYBOLD, Zur Vorgeschichte der liturgischen Formel »Amen« (ThZ 48, 1992, 109–117); weiteres in THAT I, 193–196 und 353ff.374f; ThWAT I, 345–347 und 808ff.814ff; TRE 2, 386–391, und TRE 5, 560–564.

²⁹ So treffend JENNI, aaO 118, zum Aspekt der Verewigung aaO 119.

³⁰ Vgl. schon JENNI, aaO 116. Vgl. im übrigen 18,47; 28,6; 31,22; 119,12; 124,6; 144,1.

³¹ Vgl. im übrigen 16,7; 34,2; 63,5; 66,8; 68,27; 96,2; 100,4; pu. 113,2.

abhängig sind und so einen Bogen der Eulogie um den Psalter spannen. Er könnte den Anstoß für die redaktionelle Verwendung der Schlußdoxologie zur Strukturierung des Psalters gegeben haben, die auch darüber hinaus mit verschiedenen anderen Lobformeln (neben *brk* noch *hll pi.* und *ydh hi.*) organisiert ist.

Doch die Formulierung der Doxologien ist nicht allein aus dem Psalter gespeist. Namentlich das abschließende Amen, das die Eulogie komplementiert und nirgend sonst im Psalter vorkommt, weist auf weitere Vorgaben. Von ihnen ist wenigstens 1Chr 16,35f = Ps 106,47f nicht traditions-, sondern literargeschichtlicher Art.

Die Richtung der literarischen Abhängigkeit ergibt sich aus dem jeweiligen Kontext³². 1Chr 16, 7–36 ist ein späterer Einschub, der nacheinander Ps 105,1–15 (V.8–22) und 96,1–13 (V. 23–33) zitiert und in den historischen Zusammenhang der Initiation der Tempelmusik unter David einordnet. Dabei fügen sich in den vorgegebenen chronistischen Kontext bestens die Todaformel 1Chr 16,34, die die letzte Zeile von Ps 96,13 ersetzt und dafür 1Chr 16,4.7 und 8 (= Ps 105,1) wiederaufnimmt und für den Chronisten zum Repertoire der Kultsänger am (ersten und zweiten) Tempel gehört (1Chr 16,41; 2Chr 5,13; 7,3.6; 20,21; Esr 3,11), sowie die abschließende Doxologie in 1Chr 16,36, die zum Stil des Chronisten gehört (vgl. 1Chr 29,10ff.20; Neh 5,13; 8,6; 9,5ff). Beide haben in der Chronik ihren ursprünglichen Ort und sind in Ps 106,(1.)48 von dort genommen, wie sich nicht zuletzt an der – von den übrigen Doxologien abweichenden – Formulierung (*w'mr* ...) erkennen läßt. Anders die Bitte in 1Chr 16,35, die aus dem historischen Zusammenhang herausfällt, in Ps 106,47 hingegen fest im Kontext des Psalms (V. 1f.4f) und der Zusammenstellung Ps 105–107 (105,1.3.13f.44; 107,1–3) verankert ist. Sie ist – inspiriert durch die Wortanklänge an Ps 105 (1Chr 16,8.10.20f) und Ps 96 (1Chr 16,23.24.25.28f.31) sowie durch die dem Chronisten und der Komposition Ps 105–107 gemeinsamen Todaformel – von hier nach 1Chr 16,35 übernommen, woraus sich auch die leichten Formulierungsdifferenzen erklären (*lhy ys'nw* mit dem Verbum und Ps 106,8.10; 107,13.19, *whsylvnw* mit Ps 106,43; 107,6). Im chronistischen Kontext erzeugt die Bitte eine Transparenz der vorexilischen (davidisch-salomonischen) Verhältnisse auf die »nachexilische« (persische) Zeit, in der sich die Bitte von 1Chr 16,35 erfüllt (Esr 1ff) und zugleich aktuell bleibt (Esr 9,7–9; Neh 1,8f; 9,30.36f). Nimmt man hinzu, daß der Einschub in 1Chr 16 Psalmstücke in seinen historischen Zusammenhang stellt, die im Psalter außerhalb dessen stehen und hier vollständig sind, so läßt sich folgender Überlieferungsgang rekonstruieren: Nachdem bereits in den Überschriften der älteren Teilsammlung Ps (2)3–89 die historische Szene von 1Chr 16* nachgeahmt³³, danach die Fortsetzung in Ps 90ff (mit Ps 96 und 105–107*) in das doxologische Ordnungssystem des vierten und fünften Psalmbuches gebracht worden ist, das seinerseits mit der chronistischen Terminologie der Tempelmusik konvergiert³⁴, zitiert zunächst der Einschub

³² Vgl. H. GUNDEL / J. BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, (1933) 1975³, 438–440; W. RUDOLPH, Chronikbücher (HAT I/21), 1955, 128, sowie GESE (s. Anm. 27), 165f.

³³ Vgl. H. GESE, Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel (1963; in: Vom Sinai zum Zion [s. Anm. 27], 147–158), 158, sowie DERS., Entstehung (s. Anm. 27), 164f.

³⁴ Vgl. in der Konkordanz s.v. *ydh*, *hll* und *brk* in 1–2Chr, Esr-Neh, bes. die Reihenfolge der Verben in 1Chr 16,4.34–36 (ferner 23,30; 29,13; 2Chr 6,24; 7,6; 31,2; Neh 9,5) und dazu unten V. Das Werden des Psalters setzt das ChrG schon voraus, das freilich seinerseits vereinzelt schon vorher (z.B. 2Chr 6,41f) und im Nachtrag auch nachher (z.B.

1Chr 16,8ff – vermutlich schon aus dem werdenden Psalter – mit Ps 96 und 105 in V. 34.35 auch den Rahmen von Ps 106 (V.1.47) und fügt seinerseits die Doxologie 1Chr 16,36 hinzu, die dann von hier nach Ps 106,48 zurückgetragen wurde. So wurde 1Chr 16,(34.)35f in Ps 106,(1.)47f schließlich zum strukturellen Rahmen von Ps (105–)106 und – gemeinsam mit den vorhergehenden, von einzelnen Vorbildern im Psalter angeregten und mit Ps 106,48 weitgehend übereinstimmenden Doxologien in 41,14; 72,18a und 89,53 – zum Abschluß des vierten Psalmbuchs.

Außer den Ansätzen im Psalter selbst und der Vorgabe 1Chr 16 dürften auch noch der Fluchkatalog in Dtn 27,15–26 sowie die Szene Neh 8,1–8 (V. 6, nur hier und Num 5,22 auch das doppelte Amen) Pate gestanden haben. Beide Stellen gehören sicher in die traditionsgeschichtliche Vorgeschichte der Doxologie (Fluch/Segen + Amen), sollen vielleicht aber auch als Texte mit assoziiert werden. Die doxologische Fünfteilung des Psalters erscheint im Lichte dessen als Gegenstück zum Fluch der Tora in Dtn 27 (V. 26) und als Pendant zur Unterwerfung unter das »Buch der Tora des Mose« oder »Buch der Tora Gottes« in Neh 8 (V. 1.8).

Läßt sich die Grundform der Doxologie somit mühelos aus der Tradition und der Vorgabe 1Chr 16 ableiten, erklären sich die Abweichungen aus dem Kontext des Psalters. Die Zerdehnung der Doxologie in 72,18f wie auch die Verkürzung in 89,53 hat zur Regel, daß auf eine kurze eine lange Doxologie folgt, auf die Grundform in 41,14 die erweiterte Form in 72,18f (beide am Ende von Davidpsalmen) und auf die Kurzfassung in 89,53 das ausführliche Zitat aus 1Chr 16,(34.35.)36 in Ps 106,(1.47.)48. Wie schon erwähnt, berücksichtigt die Erweiterung des Gottesnamens in 72,18a den elohistischen Psalter (42–83) und speziell die elohistische Eulogie in 66,20 und 68,36; alles weitere in 72,18f ist durch das nahegelegene Stichwort *npl'wt* »Wunder« in 71,17 (vgl. auch *lbdk* V. 16) sowie vor allem durch den Abschluß des Königspsalms selbst in 72,17 veranlaßt, der nach einem Kontrapunkt verlangt (vgl. 1Kön 1,47f), und hat auch im weiteren Kontext des Psalters hinreichend Parallelen³⁵. Die Verkürzung von 89,53 wiederum orientiert sich an der Streuung des Gottesprädikats »der Gott Israels«, das sich nur in Davidpsalmen des zweiten Buchs findet (59,6; 68,9.36!; 69,7) und

1Chr 16,8ff) aus Einzelsalmen, Teilsammlungen und schließlich dem werdenden Psalter schöpft.

³⁵ Zu 72,18b vgl. bes. 86,10 (»von David«; vgl. auch V. 9.11f) sowie 136,4 (zu den »Wundern« auch 71,17; 40,6 und die Belege an Schnittstellen im dritten und vierten Buch Ps 105–107. 111 und 119. 136. 145); zu 72,19 vgl. Ps 66 und 96, wo sowohl der Lobpreis des Namens Gottes (66,8.20; 96,2, »Wunder tun« V. 3, wie auch 100,4; 103,1; 113,2; 145,1f.21) als auch die »Herrlichkeit seines Namens« begegnet (66,2.4; 96,8 = 29,2 sowie 79,9), die in 72,19 zum »Namen seiner Herrlichkeit« geworden ist (so nur noch Neh 9,5; vgl. 115,1), mit dem sich die Erde erfüllen soll (vgl. Jes 6,3; Num 14,21 sowie Ps 57,6.12 = 108,6). Vgl. zum Ganzen H. SPIECKERMANN, »Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll«. Pantheismus im Alten Testament? (ZThK 87, 1990, 415–436), 428–430.

dementsprechend in 41,14 und 72,18 als Abschluß der davidischen Sammlungen 3–41 und 51–72 sowie im Zitat von 1Chr 16,36 wieder in Ps 106,48 (nach den Davidpsalmen 101.103) erscheint. Das doppelte Amen in 41,14; 72,19 und 89,53, das dem Vorbild in Neh 8,6 (und Num 5,22) folgt, spart das einfache Amen des Volkes von 1Chr 16,36 für Ps 106,48 auf, wo es auch ausdrücklich um das Schicksal des Volkes geht.

Was die vier Doxologien in Ps 41,14; 72,18f; 89,53 und 106,48 in ihren teils gleichen, teils verschiedenen Formulierungen eint, ist nach allem die Absicht einer Strukturierung, die sämtliche Teilsammlungen und mithin den gesamten Psalter der beschwörenden, anerkennenden und bekräftigenden, Aneignung dienstbar macht, dabei auch Bezüge zu anderen doxologischen Formeln im Psalter herstellt, zwischen dem Gliederungsprinzip der David- und Sängerüberschriften in Ps 3–89 und der doxologischen Gliederung in Ps 90–150 vermittelt und in der Fünfteilung sowie (über Dtn 27 und Neh 8) auch mit der Sprachform der Doxologie selbst die Aneignung des Psalters zu einer Form der Aneignung der Tora werden läßt. So kommen in der doxologischen Fünfteilung Anfang und Ende des Psalters, die – ihrerseits von Fluch und Segen in Jer 17,5–8 abstammende – Seligpreisung des Torafrommen in dem Proömium Ps 1 und der Lobpreis, die verschiedenen Lobformeln im vierten und fünften Buch mit dem »kleinen Hallel« Ps (145.)146–150 am Schluß, zusammen. Torafrömmigkeit und Doxologie, beides in der Nachfolge Davids und stellvertretend für das Volk, bilden danach eine Einheit. Im Psalter bilden sie eine Entsprechung, einen respondierenden Nachhall zur Tora im Pentateuch.

V

Wie schon die Untersuchung der Formulierung erkennen ließ, spielt auch die Position der Doxologien im Psalter eine wichtige Rolle. Daß die Doxologien den Psalter nicht in fünf gleiche, sondern unterschiedlich lange Teile gliedern, spricht keineswegs gegen die Analogie zur Tora³⁶, sondern ist Anzeichen dafür, daß mit der Plazierung neben der Fünfteilung weitere redaktionelle Absichten verbunden sind. Diese erschließen sich zum einen aus dem Verhältnis zu anderen Gliederungsprinzipien im Psalter, zum anderen aus dem unmittelbaren literarischen Kontext, dem Einzelsalm am Ende der Bücher, in dem die Doxologien stehen und eine Zäsur markieren.

Aufs Ganze gesehen konvergiert die Position der Doxologien mit Einschnitten, die auch durch andere Ordnungsprinzipien angezeigt sind, namentlich

³⁶ So GESE, Entstehung (s. Anm. 27), 160.

durch das System der Überschriften, das neben Gattung und Thema³⁷ oder Stichwortverbindungen³⁸ das entscheidende Indiz zur Erklärung der Komposition und Redaktionsgeschichte des Psalters darstellt³⁹. Das Überschriftensystem selbst ist überaus komplex, und die einzelnen Überschriften sind auch in sich vielfach zusammengesetzt. Von den verschiedenen Elementen – »Autorenvermerke« (Namen), Registraturvermerke zu Liedart und Vortragsweise⁴⁰, »historische« Angaben aus dem Leben Davids⁴¹ und Lobformeln – interessieren im Blick auf die Doxologien vor allem die Namen, die in Ps 3–89 dominieren, vereinzelt aber auch danach noch begegnen, sowie die Lobformeln, die in Ps 90–150 vor allem ab Ps 100 als strukturierendes Element dienen; wie die musikalischen Registraturvermerke weisen sie in das chronistische Traditionsmilieu, aus dem die Sammlung des Psalters insgesamt hervorgegangen sein dürfte⁴².

³⁷ Vgl. hierzu C. WESTERMANN, Zur Sammlung des Psalters (1962; in: DERS., *Forschung am Alten Testament* [TB 24], 1964, 336–343); GESE, *Entstehung* (s. Anm. 27), 161.163; K. SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung*, 1986, 21ff.27ff.94ff; neuerdings M. MILLARD, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), 1994. Zur üblichen Aufteilung in individuelle, private (meist Klage) und kollektive, öffentliche Gebete (meist Lob/Dank) vgl. schon die Artikelserie von B. JACOB, *Beiträge zur Einleitung in die Psalmen I–V* (ZAW 16, 1896, 129–181.265–291; 17, 1897, 48–80.263–279; 18, 1898, 99–119; 20, 1900, 49–80), bes. ZAW 16, 158; ZAW 17, 263ff; ZAW 18, 113ff.

³⁸ Vgl. F. DELITZSCH, *Symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae*, 1846, 45ff, und Kommentar; auf seinen Spuren CH. BARTH, *Concatenatio im ersten Buch des Psalters* (in: *Wort und Wirklichkeit I*. FS E. L. Rapp, 1976, 30–40); neuerdings HOSSFELD / ZENGER (NEB 29), 24 und passim.

³⁹ Vgl. dazu G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76), Chico, California 1985; DERS., *Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter* (VT 34, 1984, 337–352); DERS., *The Shape of the Book of Psalms* (Interp. 46, 1992, 129–142); DERS., *Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms* (in: *The Shape and Shaping of the Psalter* [JSOT.S 159], Sheffield 1993, 72–82). Übersichten bei WILSON, *Editing*, 238–244; MILLARD (s. Anm. 37), 251–254; zur Diskussion C. T. NIEMEYER, *Het probleem van de rangschikking der psalmen*, Leiden 1950; MILLARD (s. Anm. 37), 19ff.

⁴⁰ Vgl. dazu W. STAERK, *Zur Kritik der Psalmenüberschriften* (ZAW 12, 1892, 91–151); L. DELEKAT, *Probleme der Psalmenüberschriften* (ZAW 76, 1964, 280–297); J. F. A. SAWYER, *An Analysis of the Context and Meaning of the Psalm-Headings* (TGUOS 22, 1967/68, 26–38); WILSON, *Editing* (s. Anm. 39), 155ff.

⁴¹ Vgl. dazu N. H. TUR-SINAI, *The Literary Character of the Book of Psalms* (OTS 8, 1950, 263–281); B. S. CHILDS, *Psalm Titles and Midrashic Exegesis* (JSS 16, 1971, 137–150); E. SLOMOVIC, *Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms* (ZAW 91, 1979, 350–380); WILSON, *Editing* (s. Anm. 39), 170ff; E. BALLHORN, »Um deines Knechtes David willen« (Ps 132,10). *Die Gestalt Davids im Psalter* (BN 76, 1995, 16–31).

⁴² Vgl. dazu GESE, *Geschichte* (s. Anm. 33); neuerdings M. S. SMITH, *The Levitical Compilation of the Psalter* (ZAW 103, 1991, 258–263).

Die erste Doxologie 41,14 beschließt mit Ps 41 den Davidpsalter 3–41 (außer 33), bevor mit Ps 42 der elohistische Psalter (42–83 mit Anhang 84–49) und eine Sammlung von Psalmen der Sängergilden Korach und Asaf (42–49+50) beginnt. Die zweite Doxologie 72,18f steht mit dem Psalm des Davidsohnes Salomo Ps 72 am Ende der Davidpsalmen 51–72 (außer 66.67.71), bevor mit Ps 73 wieder eine Sammlung der Sängergilden beginnt (73–89 außer 86). Die Doxologie durchkreuzt die Rahmung des elohistischen Psalters und seines Anhangs durch Psalmen der Sänger (42–49.50/73–83.84–89) und steht bewußt vor 72,20, der ursprünglichen Schlußnotiz der Davidsammlung 51–72, die dadurch zum Abschluß eines die ersten beiden Bücher umfassenden, gemeinsam von 41,14 und 72,18f gegliederten »Davidpsalters« 3–72 wird, den auch Ps 1–2 im besonderen einleiten. Danach beschließt die dritte Doxologie 89,53 mit Ps 89 nicht den elohistischen Psalter 42–83+84–89 noch die Teilsammlung (2)3–89 im ganzen, sondern allein die Sammlung von Sängerpсалmen 73–89, bevor mit dem Mosepsalm Ps 90 wieder etwas Neues beginnt.

Die vierte Doxologie 106,48 schließlich bildet mit Ps 106 eine große Zäsur im doxologischen Gliederungssystem des vierten und fünften Buchs. Ps 100 schließt die vorhergehende Sammlung der Jhwh-Königs-Psalmen 93–99 ab⁴³ und bereitet zugleich die Strukturierung des Folgenden vor, wie die Wiederholung der (pluralischen) Todaformel – in der Grundform lautet sie: *hwdw lyhwh ky t'wb ky l'm hsdw* »Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, denn seine Güte währet ewiglich«⁴⁴ – aus Ps 100,4f in (105,1) 106,1 (vgl. auch V. 47); 107,1 (vgl. auch V. 8.15.21.31 und V. 22); 118,1(–3).29 (vgl. auch V. 19.21.28) und 136,1(–26) zeigt. Die Todaformel wiederum korrespondiert im vorliegenden Kontext mit dem abschließenden Halleluja, das in den Über- und/oder Unterschriften⁴⁵ von Ps 104–106.111–117.135 und 146–150 begegnet und nicht selten mit dem *brk* »segnen, preisen« verbunden ist. Die Beziehung ist angezeigt in Ps 100,4 (*btwdh – bthlh* bzw. *hwdw lw brkw šmw*) und 106,(1f).47.48 (*lhdwt – bthlk, brwk yhwh – bllw yh*), wonach auf den »Dank« (Toda) immer der Lobpreis (Halleluja) und mit dem Lobpreis die Eulogie (Benediktion in und

⁴³ Vgl. 100,1 mit 95,2; 98,4.6 (66,1); V. 2 mit 95,6 (sowie 2,11; 72,11); V. 3 mit 95,6f (74,1; 79,13); V. 4 mit 96,8; V. 5 mit 89,2.

⁴⁴ Zu ihr vgl. K. KOCH, »denn seine Güte währet ewiglich« (EvTh 12, 1961, 531–544); H. SPIECKERMANN, »Barmherzig und gnädig ist der Herr ...« (ZAW 102, 1990, 1–18), 17f; F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), 1969, 44 (eine andere, individuelle »Toda-Formel« aaO 267f); THAT I, 647–682; ThWAT III, 455–474.

⁴⁵ Mit WILSON, Editing (s. Anm. 39), 126–129.179–181.186f.219ff gehe ich von der masoretischen Platzierung des Halleluja und nicht von der Vereinheitlichung der LXX zur Überschrift aus; anders zuletzt wieder MILLARD (s. Anm. 37), 28.30ff.46f.204 (255 fehlerhafte Wiedergabe der Unterschriften in M).

außerhalb der Doxologie) folgt. Dazwischen steht »David« als Exempel für die »Danksagung« (*ydh hi., twdb*)⁴⁶ wie für den Lobpreis (*hll pi./pu., tbbh*)⁴⁷ und die Eulogie (*brk pi.*)⁴⁸. Gemeinsam mit dem Todapsalm 100 und den dazwischen platzierten Davidpsalmen 101.103 beschließt das Halleluja in 104–106 den gesamten Komplex Ps 90–106, und in genau derselben Reihenfolge (Toda – David – Halleluja mit und ohne Eulogie) sind auch die drei folgenden Abschnitte 107–117 (*hwdw lyhwh* ... 107,1, *ldwd* 108–110, *hllw yh* 111–117), 118–135 (*hwdw lyhwh*... 118,1.29, *ldwd* 122.124.131.133 im Rahmen der Wallfahrtspsalmen *šyr hm'lw* 120–134, *hllw yh* 135) und 136–150 (*hwdw lyhwh* ... 136,1, *ldwd* 138–145, *hllw yh* 146–150) organisiert. Die Einteilung nach Doxologien fügt sich in dieses Gliederungssystem sprachlich und sachlich gut ein, unterbricht allerdings den Zusammenhang und fügt die Buchgrenze hinzu, die Ps 90–106 von den in gleicher Weise nach Todaformel, David und Halleluja strukturierten Abschnitten 107–117.118–135.136–150 trennt; statt Doxologie und Amen markiert das hier übliche Halleluja, insbesondere das »kleine Hallel« Ps (145)146–150 und dessen Schlußakkord in 150,1–6, den Abschluß der doxologischen Fünfteilung. Ähnlich wie bei 72,18f greifen zwei Ordnungsprinzipien ineinander.

So stimmen die Doxologien zwar mit verschiedenen Einschnitten überein, die Überschriften und andere Lobformeln markieren, sind mit diesen aber nicht identisch. Wie es scheint, setzen die Doxologien die anderen Gliederungsprinzipien vielmehr schon voraus und tragen an einigen wenigen, ausgesuchten Nahtstellen neue Zäsuren nach. Was aber ist damit über die Fünfteilung in Analogie zur Tora hinaus intendiert?

⁴⁶ 108,4; 109, 30 nach 107 (V. 1.8.15.21.22.31); 122,4 wie auch 119,7.62 nach 118 (V.1.19.21.28.29); 138,1.2.4.; 139,14; 140,14; 142,8; 145,10 nach 136 (V. 1.2.3.26) und 137; vgl. noch 92,2; 95,2; 97,12; 99,3 vor 100 (V. 1.4) und 105–106 (105,1; 106,1.47), sowie 111,1; 116,17; 147,7 im Halleluja; vorher öfters im 1.–3. Buch.

⁴⁷ 109,1.30 wie auch 107,32 im Blick auf 111–117 (111,1.10; 112,1; 113,1.3.9; 115,17.18; 116,19; 117,1f); 145,1–3.21 im Blick auf 146–150 (146,1.2.10; 147,1.12.20; 148,1–5.7.13.14; 149,1.3.9; 150,1–6), ebenso 119,164.171.175 im Blick auf 135 (V. 1.3.21); vgl. noch 96,4; 102,19.22 nach 100,4 und im Blick auf 104–106 (104,35; 105,45; 106,1.2.12.47.48; hitp. 105,3; 106,5); vorher vereinzelt auch im 1.–3. Buch.

⁴⁸ 103,1.2.20–22 im Blick auf 104,1.35 und 106,48; 145,1–2.10.21 mit *hll pi.* und *tbbh* im Blick auf 146–150; die übrigen Belege s.o. IV mit Anm. 30.31. Zusammen mit *hll* begegnet *brk* vor allem an Schnittstellen der Komposition, vgl. 96,2.4; 100,4; (103)104,1.35; 106,48; 113,1–3; 115,18; (134,1f)135,19–21;145,1f.21.

VI

Aufschluß über die Intention gibt der unmittelbare Kontext, das sind die Schlußpsalmen der Bücher, die mit Doxologien versehen sind. In diesen Psalmen stößt man auf einzelne, geschichtstheologisch prominente Stationen der Geschichte Israels, mit denen sich, sieht man sie zusammen, in Umrissen auch der Verlauf dieser Geschichte abzeichnet⁴⁹. So führen die ersten beiden Doxologien in 41,14 und 72,18f (mit V. 20) auf die Königszeit unter David und Salomo (72,1.20). Während Ps 41 wie der gesamte erste Davidpsalter 3–41 mehr die individuelle Seite im Leben Davids zeigt, die die Doxologie in 41,14 mit dem Gottesprädikat »der Gott Israels« und dem respondierenden, doppelten »Amen« verallgemeinert, handelt der Salomopsalm Ps 72 – in Übereinstimmung mit den Hymnen Ps 45.46–48.65–67 und 68 sowie mit Ps 2 – von der universalen Völkerherrschaft des Davididen im Auftrag Jhwhs, was die Formulierung der Doxologie mit 72,18b.19b auch eigens reflektiert: »der allein Wunder tut« und »mit seiner Herrlichkeit fülle sich die ganze Erde«. Beide Aspekte des Königtums, der individuelle und der universelle, gehören zusammen, wie dem Gleichklang von 72,18a mit 41,14, der aufeinander abgestimmten Platzierung im Anschluß an Davidpsalmen und vielleicht auch dem Reflex auf 72,17 in 72,19a zu entnehmen ist, der eine – ansonsten völlig unbedeutende – Verbindung von Ps 72 und 41 über das Stichwort *šm* »Name« in 41,6/72,17 zum Vorschein bringt (vgl. der Sache nach auch 72,2–4.12–14/41,1a). Nimmt man die in den Überschriften von Ps 3–72 angedeutete »historische« Situation hinzu, so erscheinen das erste und zweite Buch des Psalters nachgerade als sachliche und literarische Entsprechung zur chronistischen Darstellung der von David initiierten und seit Salomo praktizierten Tempelmusik (vgl. 1Chr 15–16.25 und 26,1.19 und zu den »Söhnen Korachs« von Ps 42–49.84–88 bes. 2Chr 20,19). Der Durchgang durch die fünf Bücher des Psalters wird so zu einem Vorgang der persönlichen Aneignung dieser historischen Situation für jeden, der den Psalter in seiner Zeit und unter seinen individuellen Lebensumständen liest und meditiert.

Auch die folgenden Psalmen 73–89 gehören gemäß den Überschriften und der chronistischen Parallele noch in die vorexilische Königszeit, doch führt die Doxologie in 89,53 auf einen Text, in dem der Untergang des davidischen Königtums, des Davidbundes von Ps 2 und 72 (vgl. 89,4f.20–38 mit 72,5.17; 2,6f) und der Davidstadt Jerusalem, beklagt wird (89,39ff); die Zweiteilung von Heil und Unheil in Ps 89 (V. 1ff.39ff) ließ sich mit Ps 73,1 (M: *'k t'wb lys' l'lhym*) und 74,1 (*znḥ* wie 89,39) als Inklusion zum Anfang des dritten Buchs lesen. Ebenso führt die nächste Doxologie 106,48 auf ein Bußgebet des Volkes (V. 6ff), das in einem

⁴⁹ Vgl. dazu bereits R. G. KRATZ, Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser (ZThK 89, 1992, 1–40), 36–38.

bis in die Mosezeit von Ps 90 zurückreichenden⁵⁰ Geschichtsrückblick die Preisgabe des Volkes Israel an die Völker beklagt (V. 27.40ff) und in 106,47 um Befreiung und Sammlung aus den Völkern bittet. Geht es in Ps (73/74–)89 um die Institution des Königtums und die Königsstadt⁵¹, so in Ps (90–)106 um das Volk, was wiederum die Formulierung der Doxologie (mit 1Chr 16,36) eigens reflektiert: »Und alles Volk spreche: Amen«. Wie 41,14 und 72,18f sind auch 89,53 und 106,(47.)48, jeweils mit einer kurzen und einer längeren Doxologie, als zwei Seiten derselben Medaille konzipiert, das eine Paar als Reflex auf die Gründung und den Bestand des davidisch-salomonischen Königtums, das andere als Reflex auf die in Ps 89 und 106 – wie auch in anderen, hier überhaupt vermehrt auftretenden Volksklagen und Geschichtsreflexionen des dritten und vierten Buchs – bedachte Katastrophe von 587, mithin auf den Einbruch und den Zustand des »Exils«.

Wieder steht mit den Überschriften in Ps 73–89 und vor allem mit dem Gleichklang von 1Chr 16,35f in Ps 106,47f (nach Ps 96 und 105 im Kontext 90–106) die christliche Szene der Installation der Tempelmusik unter David und Salomo im Hintergrund. Doch schon sie weist mit 1Chr 16,35 über ihre Zeit hinaus auf die 70 Jahre des Exils in 2Chr 36, auf die Heimkehr aus den Völkern nach Übergabe des Reiches Gottes von David und Salomo (1Chr 17) an die persischen Könige (2Chr 36,22f/Esr 1,1ff) und auf die Wiederaufnahme und beinahe nahtlose Fortsetzung des Kults am zweiten Tempel (vgl. zur Tempelmusik Esr 2,41/Neh 7,44; Esr 3,10f; Neh 11,17.22f; 12,45–47). Die Position der Doxologien in Ps 89,53 und 106,(47.)48 ist zweifellos von der chronistischen Darstellung und ihrer Transparenz auf die exilisch-nachexilischen Verhältnisse inspiriert, suggeriert aber in der Abfolge der Bücher zugleich einen – sachlich gesteuerten – »historischen« Verlauf. In ihm folgt – im Sinne der doxologischen Zäsuren! – auf die Gründerepoche unter David und Salomo (Ps 2/3–41.42–72) die Epoche des Niedergangs (Ps 73–89.90–106), die die vorexilische Königszeit abschließt (Ps 89) und in die von Mose präfigurierte, mindestens »70 Jahre« währende (Ps 90,10) Exilszeit führt (Ps 90–106), in der das davidisch-salomonische Königtum an Jhwh allein übergeht (Ps 74,12 im Kontext; 93ff; 103,22) und von der an David selbst seine »historische« Rolle von Ps 2–41.42–72 ganz verliert und nur noch

⁵⁰ Vgl. dazu WILSON, *Editing* (s. Anm. 39), 187f.214ff; TH. KRÜGER, Ps 90 und die »Vergänglichkeit des Menschen« (Bib. 75, 1994, 191–219), 211f.

⁵¹ Vgl. G. H. WILSON, *The Use of Royal Psalms at the Seams of the Hebrew Psalter* (JSOT 35, 1986, 85–94); zum Anschluß in Ps 90ff DERS., *Editing* (s. Anm. 39), 214f; ferner zum vierten Buch M. D. GOULDER, *The Fourth Book of the Psalter* (JThS 26, 1975, 269–289); E. ZENGER, *Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs* (in: *Israel und Kirche heute*. FS E. L. Ehrlich, 1991, 236–254); KRÜGER (s. Anm. 50), 213–219; MILLARD (s. Anm. 37), 107–109.147–152, zusammenfassend 162–168 sowie 199–213.

das Vorbild des frommen Einzelnen ist⁵². Das schließt keineswegs aus, daß im Rahmen des linearen Geschichtsverlaufs innerhalb einer Epoche auch epochenübergreifende Texte begegnen, die Volksklage Ps 44 oder die Bitte um Restitution Ps 51,20f im zweiten Buch etwa, oder die Volksklagen des dritten Buchs, die »historisch« gelesen mit Ps 89 die Königszeit beschließen (vgl. die Erwähnung von Assur in 83,9; Babel in 87,4), zugleich aber – in der Perspektive des Landes – schon auf die Exilslage von (722 und) 597/87 zurück- bzw. vorausblicken⁵³, oder auch die vielen Heilsaussagen und -ausblicke zur Zeit des Niedergangs und des »Exils« im dritten und vierten Buch. In der doxologischen Rezeption werden solche Texte entweder gegen den Primärsinn auf die gedachte Epoche bezogen und damit historisch eingegrenzt oder auch im Sinne der chronistischen Transparenz und der paradigmatischen Bedeutung der Geschichte (vgl. Mose als Modell für das Exil in Ps 90) so verstanden, daß jede einzelne Epoche als Teil des gesamten Geschichtsverlaufs immer auch das Ganze in sich birgt, sowohl einen Platz in der linearen Verlaufslinie der Geschichte hat als auch mit anderen Epochen gewissermaßen gleichzeitig ist und so für sich wie auch im geschichtlichen Zusammenhang immer auf den Ausgang der Geschichte und mithin auf die eigene Situation des Rezipienten zielt. Damit wird der doxologische Durchgang durch die fünf Bücher des Psalters zu einem Vorgang der persönlichen Aneignung wichtiger Stationen der Geschichte Israels, soweit bis jetzt zu sehen, von der Zeit des Königtums unter David und Salomo (Ps 3–41.42–72) bis zu seinem Untergang und dem »Exil« (Ps 73–89.90–106), dessen Wurzeln wiederum bis in die Mosezeit zurückreichen.

Im Anschluß an die vierte und letzte Doxologie in 106,48 findet mit Ps 107 ein weiterer Übergang statt, der Übergang vom vierten zum fünften Buch in Ps 107–150. Es ist nach anderen Lobformeln gegliedert, die eigentlich Ps (90)100–150 miteinander verbinden, durch die Zäsur in 106,(47.)48 aber als eigenes Buch abgegrenzt. Im Sinne des redaktionellen Konzepts der Doxologien beginnt mit der Erfüllung der Bitte von 106,47, die nach dem Vorbild 1Chr 16,35f mit der Doxologie in V. 48 verbunden ist, in 107,2f⁵⁴ eine Epoche der Restitution, in der in

⁵² Er ist dies auch in Ps 3–41 und 51–72, doch hat er für die Doxologien, die sich in 3–72 an Davidpsalmen orientieren, hier eben auch die »historische« Rolle. Danach orientieren sich die Doxologien anders, David rückt damit etwas ins Abseits (86.101.103.108–110.122.124.127.131–133.138–145), so daß sich jetzt in den verschiedenen Kompositionsbögen (2–89, 18/144, Lobformeln) verschiedene Bedeutungen überlagern (s.u. VII). Vgl. zur Frage auch M. S. SMITH, *The Theology of the Redaction of the Psalter: Some Observations* (ZAW 104, 1992, 408–412).

⁵³ Vgl. KRÜGER (s. Anm. 50), 210; in Auseinandersetzung mit Wilson auch J. CLINTON MCCANN JR., *Books I–III and the Editorial Purpose of the Hebrew Psalter* (in: *The Shape and Shaping of the Psalter* [JSOT.S 159], Sheffield 1993, 93–107).

⁵⁴ Vgl. auch 106,44 mit 107,6.13.19.28, die Aufnahme des »Dankes« von 106,1.47 in 107,1.8f.15f.21f. 31f.

anderer Form wiederkehrt, was gemäß Ps 3–72 einmal gewesen und gemäß Ps 73–106 verlorengegangen ist. Im Gesamtgefüge der verschiedenen Lobformeln des vierten und fünften Buchs führt sie in einem Dreiklang des Dankens und Lobens aus, was vorher in Ps 100–106 (bes. 100,4f/ 106,1f.47f) in der Epoche des »Exils« präludiert wurde. Findet hier der in Ps (73–)89 beklagte Untergang des davidisch-salomonischen Königtums in der Verallgemeinerung und Individualisierung des nationalen Problems (Ps 90–92.94 und 97,10–12) sowie im alleinigen Königtum Jhwhs in Ps 93–99 eine schon im »Exil« mögliche, dauerhafte Lösung, worauf Ps 100–106 rück- und vorblickend reagiert, so steht in Ps 107–150 das in Ps (73–89.90–)106 beklagte Schicksal des exilierten Volkes im Vordergrund, das hier ebenfalls auf dem Wege der Verallgemeinerung und Individualisierung (vgl. bes. Ps 107 und 145.146–148) sowie mit dem Rekurs auf die Herrschaft Jhwhs im Reich Gottes (Ps 145; 146,10) in der Form der rühmenden Danksagung (Toda) und des Lobpreises (Halleluja und Eulogie) überwunden wird⁵⁵.

Die doxologische Untergliederung des fünften Buchs in die drei Abschnitte 107–117. 118–135 und 136–150 führt dabei ihrerseits auf verschiedene Stationen eines Weges, auf dem – immer gleichzeitig auf zwei Ebenen, der kollektiven (nationalen) und der individuellen – die Überwindung des Exilsproblems und Restitution gefunden wird. So ist bei dem ersten Abschnitt 107–117 gemäß 107,2f vor allem an den Aspekt der Sammlung aus allen Völkern gedacht, die sich konkret in unterschiedlichen Rettungserfahrungen des einzelnen äußert (Ps 107 *hwdw lyhwh*...), für den in dieser Perspektive auch der David von 108–110 und natürlich auch der Fromme aus dem Kreis der Gerechten und gottesfürchtigen Knechte Jhwhs⁵⁶ von 111–113.115–116 stehen. Er wird so – in den Davidpsalmen 108–110 und im Halleluja von 111–117⁵⁷ – zum Exempel des Volkes Israel und der heilvollen geschichtlichen Zuwendung Jhwhs (Ps 111–112), insonderheit des (zweiten) Exodus (Ps 114; vgl. im vierten Buch die entsprechenden Erinnerungen in Ps 105–106). Wie in Ex 15 hat auch dieser neuerliche »Exodus«, die

⁵⁵ Vgl. dazu und zu den genannten Psalmen, die das fünfte Buch rahmen und vielfache Bezüge zum vierten Buch aufweisen, KRATZ, Die Gnade des täglichen Brots (s. Anm. 49), sowie schon J. P. BRENNAN, Some Hidden Harmonies in the Fifth Book of Psalms (in: Essays in Honor of J. P. Brennan hg. von R. F. McNAMARA, New York 1977, 126–158); zum vierten und fünften Buch die Hinweise oben Anm. 51, sowie WILSON, Editing (s. Anm. 39), 214ff.220ff; MILLARD (s. Anm. 37), 199ff.227ff; K. KOCH, Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte (in: Neue Wege der Psalmenforschung, FS W. Beyerlin [Herders Biblische Studien 1], 1994, 243–277).

⁵⁶ Die »Knechte Jhwhs« in 113,1; 116,16 und im folgenden bes. wieder 134,1; 135,1.14; 136,22 (sowie 119; 123,2; 132,10; 143,2.12; 144,10 mit Inklusion zu 18,1 als erstem Beleg im Psalter); die »Gottesfürchtigen« in 111,5.10; 112,1; 115,11.13 und im folgenden 118,4; 119,63.74.79; 128,1.4; 135,20; 145,19; 147,11.

⁵⁷ Vgl. die Inklusionen 117,2/107,8.15.21.31.43; 108,5; 111,7f; 115,1.

Sammlung der Diaspora, das Heiligtum zum Ziel (114,2), wo auf der individuellen Ebene der Dank des Geretteten wie auch der anschließende Lobpreis seinen Ort hat⁵⁸. Daran ist bei dem zweiten Abschnitt 118–135 gedacht, der den Weg der gottesfürchtigen Knechte Jhwhs, darunter vorbildhaft auch David (122.124.131–133) und Salomo (127 »Hausbau«⁵⁹), zum (zweiten) Tempel in Jerusalem beschreibt. Diesem Aspekt dient vor allem die Gruppe der Wallfahrtspsalmen 120–134, die von dem einleitenden Aufruf zur Toda in Ps 118–119 (*hwdw lyhwh*... 118,1.29)⁶⁰ und dem abschließenden Lobpreis in Ps 135 (Halleluja, *brwk yhwh*)⁶¹ gerahmt ist. Der Rahmen greift unverkennbar auf die vorausgegangene Wegstrecke in 107–117 zurück und ist auch mit dem folgenden Abschnitt 136–150 verzahnt⁶² und gibt sich so als Fortsetzung und Zwischenschritt zu erkennen. Er öffnet das Tor zur heiligen Stadt, das durch die »Tore der Gerechtigkeit« (118,19f), im Kontext: durch das Tor der Tora von Ps 119, zum wiederaufgebauten (118,22–25) »Haus Gottes« führt (118,26–28), und meldet am Ende den erfolgten Einzug ins Heiligtum (135,1–3 nach 134,1f; 118,26; 116,19; vgl. im vierten Buch die Vorankündigung Ps 100 und vorher öfters⁶³). Der dritte Abschnitt 136–150 schließlich hat summarischen Charakter. Er führt die Knechte Jhwhs zunächst noch einmal durch die Geschichte des Volkes Israel (136 *hwdw lyhwh*...) bis zur Landgabe (V. 21f), Rettung aus Feindeshand (V. 23f) und Erhaltung allen Lebens durch Versorgung mit Nahrung (V. 25), was im Folgenden wiederum auf die individuelle Rettung des vorbildhaften »Knechts David«

⁵⁸ Vgl. zum Heiligtum noch 108,8 = 60,8; 110,4; 115,9ff (Aaron); 116,14.17–19; Toda 107; 108,4; 109,30; 111,1; 116,17; Halleluja und Eulogie 107,32; 109,30; 111–117 sowie 113,2; 115,18. Die Deutung auf den (zweiten) Exodus und die Wallfahrt zum Tempel entspricht der Verwendung des sogenannten »ägyptischen Hallel« Ps 113–118 in der liturgischen Tradition; vgl. dazu MILLARD (s. Anm. 37), 13f.30ff.80ff.

⁵⁹ Nach 2Sam 7 und 1Chr 17 auf Dynastie und Tempelbau gelesen.

⁶⁰ Vgl. auch 118, 19.21.28; 119,7.62; 122,4f.

⁶¹ V. 1–3.19–21; vgl. vorher 119,164.171.175 sowie 119,12; 124,6; 134,1–2.

⁶² Verbindungen nach vorne: 118,1 / 107,1; 118,2–4 / 115,9–11.12–13; 118,26 / 115,12f. 15; 118,19ff / 116,14.17–19 (vgl. auch 119 vor 120ff wie 111f vor 113ff), sowie 135,1f (nach 134,1) / 113,1; 116,16–19; 135,3a wie 117,1f (*hllw*...) / 107,1; 118,1.29 (*hwdw*...), vgl. 2Chr 5,13; 135,15–18 / 115,4–8; 135,19–20 (118,2–4) / 115,9–11.12–13; 135,19–21 (nach 134,1–2) / 115,18 und 134,3 (mit 118,26) / 115,12f.15. Verbindungen nach hinten: 118,1ff.29 / 136,1ff, sowie 135,8–12 / 136,10.17–22.

⁶³ Vgl. die Orientierung am und zum Heiligtum in 5,8; 9,15; 15; 18,7; 20,3; 23,6; 24,3ff; 26,8; 27,4; 36,9 im ersten Buch; 42,5 und 43,4; 48,10; 52,10; 55,15; 63,3; 65,5; 66,13; 68,25.30.36 im zweiten Buch; angesichts der Zerstörung 74,3.7; 78,69; 79,1 und 84,3.5.11 im dritten Buch; 92,14; 93,5; 96,6.8 vor 100,4 sowie 116.118 und 134.135 am Ende der Wallfahrtspsalmen 120ff (vgl. 122,1ff) im vierten und fünften Buch. Zum Wortfeld vgl. schon JACOB, Beiträge (s. Anm. 37) III (ZAW 17, 1898, 263–279); zum Motiv der Wallfahrt MILLARD (s. Anm. 37), 63ff und den Index 282, ferner M. S. SMITH, The Psalms as a Book for Pilgrims (Interp. 46, 1992, 156–166).

(143,2.12; 144,10) und seine dankbare Hinwendung zum Tempel als Form der Heimkehr aus dem Exil (137.138–145)⁶⁴ und im Halleluja von 146–148.150⁶⁵ auf die Versorgung und Behütung jedes Gottesfürchtigen (145,19; 147,11), ja aller Menschen und der ganzen Welt im Reich Gottes bezogen wird. In der doxologischen Rezeptionsperspektive greift der dritte Abschnitt also zeitlich hinter Ps 106/107–135 zurück und erinnert noch einmal an die bis dahin zurückgelegte Wegstrecke, dürfte aber kaum als bloße Wiederholung aufgefaßt worden sein, sondern wurde vermutlich im besonderen unter dem Aspekt der lebenserhaltenden Dauerversorgung der geretteten »Heimkehrer« (136/145.146–148 mit Vorgabe im vierten Buch Ps 104 und vorher⁶⁶) in der nach Ps 118–135 erreichten und wiederaufgebauten Stadt Zion-Jerusalem gelesen (vgl. den Bogen 137/ 147, dazu im vierten Buch die Vorankündigung Ps 102⁶⁷ und vorher 51,20f; 69,36f).

Sammlung aus den Völkern und Rettung aus allen Nöten (107–117), Weg und Einzug ins Heiligtum und Wallfahrt (118–135) sowie Versorgung der Heimkehrer und jedes einzelnen Geretteten in der Stadt im Rahmen von Schöpfung und Erhaltung der Welt (136–150), dies sind die Aspekte, die für die doxologische Rezeption des Psalters in den drei Abschnitten des fünften Buchs bestimmend sind. In ihnen sieht sie den Zustand des »Exils«, der als nationales und kollektives Problem andauert (vgl. Ps 137), jedenfalls für den einzelnen überwunden und die Hoffnung auf die heilsgeschichtliche Restitution für den Wirklichkeit werden, der in seinem individuellen Leben auf welche Weise auch immer Rettung und Heimkehr zum Tempel und in die sichere, wohlversorgte Stadt schon erlebt hat und auch weiterhin erlebt. Die Rezeptionsperspektive orientiert sich am Gliederungsprinzip der verschiedenen Lobformeln des vierten und fünften Buchs, das ebenso wie die Formulierung der Doxologie aus der Chronik, besonders 1Chr 16, entlehnt ist. Im chronistischen Kontext aber blickt die Bitte aus Ps 106,47 in 1Chr 16,35 schon ihrerseits vor auf den Übergang von 2Chr 36 nach Esr 1, mithin auf den Übergang von der Epoche des 70 Jahre währenden Exils in die Epoche der »nachexilischen« Restitution, in der der Zustand des »Exils« zwar noch andauert (vgl. Esr 9; Neh 9 oder die Rückschläge in Esr 4, den späten Heimzug in Esr 7,1ff; 8,15ff), in grundlegenden kultischen und politischen Einrichtungen aber eine Heilszeit für Israel in Juda-Jerusalem angebrochen ist. Im Psalter sind aus diesen kultisch-politischen Einrichtungen der »nachexili-

⁶⁴ Vgl. die »Danksagung« vor dem Tempel in 138,1.2.4.8, ferner 139,14; 140,14; 142,8; 145,10; 147,7 wie vorher 118ff bzw. 106/107–135 (die Belege s.o. Anm. 46).

⁶⁵ Vorbereitet und miteinander verbunden durch *thlh* in 145,1.21, dazu *brk pi*. V. 1–2.10.21 wie auch in 100.104.106.113.115 und 134.135 (s.o. Anm. 48). Ps 149 ist vermutlich eine Einschreibung aus makkabäischer Zeit und gehört zunächst noch nicht dazu.

⁶⁶ Vgl. etwa Ps 33.34.36.65.

⁶⁷ Vgl. dazu O. H. STECK, Zu Eigenart und Herkunft von Ps 102 (ZAW 102, 1990, 357–372); DERS. Abschluß (s. Anm. 20), 151ff.157ff.

schen« Zeit, die in der Chronik denen der vorexilischen Zeit entsprechen, theologische Grundlagen geworden, die – ebenfalls »vor«- wie »nachexilisch«⁶⁸ – mehr den einzelnen als die kollektive Größe Israel betreffen. Nicht die persischen Könige, sondern Jhwh allein beerbt die davidisch-salomonische Dynastie von 1Chr 17 (Esr 1ff / Ps 93ff; 145 »Reich Gottes« wie 1Chr 17,14); statt der Heimführung der ganzen babylonischen Gola werden einzelne aus den verschiedensten Notlagen gerettet, kommen zur Danksagung zum Tempel und kehren nach Jerusalem heim (Esr 1–2; 7,1ff; 8,15ff / Ps 107ff; 137.138ff; 147,2); für die Wiederaufnahme des Kults, den Wiederaufbau des Tempels bald nach der Heimkehr mit persischer Erlaubnis und die Promulgation der Tora als persisches Reichsrecht steht im Psalter der im Lebensvollzug des einzelnen sich wiederholende Hinzug zum Heiligtum durch das Tor der Tora (Esr 3–6.7ff mit abschließender Doxologie in 7,27f!; Neh 8 mit Doxologie Neh 8,6 / Ps 118–135 mit Torapsalm 119); für den Bau der Mauer und die politische Stabilisierung der Provinz Juda unter Nehemia steht im Psalter die geschichts- und schöpfungstheologisch begründete Versorgung aller Menschen im Reich Gottes (Ps 136–150), auch und gerade der gottesfürchtigen Knechte Gottes in dem wiederaufgebauten und wiederbesiedelten Zion-Jerusalem (Neh 1ff / Ps 137/147). In deutlicher Analogie zum chronistischen Werk und daran wohl auch bewußt orientiert, bildet der Psalter somit die Geschichte Israels in doxologisch gegliederten Epochen ab, die aber im Unterschied zur chronistischen Konzeption nicht politisch gedacht, sondern ins Allgemeinmenschliche und Individuelle transformiert sind und dementsprechend im Schluß-Hallel Ps 146–150 enden, in dem – in Ausführung von Ps 145 (V. 1f.21) – der Lobpreis jedes einzelnen (146), der Gemeinschaft in Jerusalem (147) und der gesamten Schöpfung im Himmel wie auf Erden (148.150) erklingt. Im Durchgang durch die fünf Bücher durchschreitet der Leser die einzelnen Stationen der Geschichte Israels und vollzieht sie erinnernd und bestätigend nach als Stationen seines eigenen, individuellen Lebens, als Weg von erlittenem Unheil zu erlebtem oder noch erhofftem Heil, als Weg von der politischen Verfaßtheit des Königtums und seinem Untergang in das Reich Gottes, das in der persönlichen Rettungserfahrung, in Toragehorsam und Kult sowie in der Erhaltung und Versorgung des Lebens Wirklichkeit ist und zugleich noch aussteht.

Treffen die gemachten Beobachtungen zu, so sind im fünfteiligen Psalter Epochen der Geschichte Israels in die Tora-Struktur des Pentateuch gebracht, die nicht im Pentateuch, sondern im deuteronomistischen Geschichtswerk und

⁶⁸ In diesem Sinne entsprechen sich Buch V und I–II, unterbrochen vom nationalen (kollektiven) Zusammenbruch in Buch III–IV mit Aussichten auf Restitution bes. ab Ps 93ff.100ff; Wiederholungen, etwa des Wallfahrtsmotivs (s.o. Anm. 63), bekommen so eine übergreifende Bedeutung im Ganzen.

in den Propheten, also im späteren Kanonteil Nebiim, und danach auch im chronistischen Geschichtswerk stehen, an dem sich der Psalter orientiert. In dem dabei vorausgesetzten Schriftenbestand trifft sich die doxologische Fünfteilung mit dem Proömium Ps 1, das auch über den Tora-Bezug hinaus konzeptionelle und strukturelle Überschneidungen mit dem redaktionellen Konzept der Doxologien aufweist. Gemäß Ps 1 und der doxologischen Fünfteilung soll der Psalter eine Entfaltung der Tora sein, die unter Einbezug der Geschichte Israels (Nebiim) expliziert und ergänzend ausführt, was die Tora Jhwhs der Sache nach enthält. Der Psalter ist damit noch nicht Tora, aber er ist auf dem besten Wege dazu, selbst zum Gegenstand des Schriftstudiums, neben der Tora des Mose und der Propheten zur Tora Davids, zu werden, wie es spätestens seit Qumran der Fall ist.

VII

Anlage und theologische Kontur des Psalters, wie sie eben dargestellt wurden, repräsentieren nicht das Selbstverständnis des Psalters an sich noch der einzelnen in ihm versammelten Psalmen, sondern bilden ein redaktionelles Konzept, das sich aus Ps 1 und den vier Doxologien Ps 41,14; 72,18f; 89,53 und 106,48 im Kontext des Psalters ergibt. Es handelt sich nicht um *die* Komposition des Psalters, sondern um eine von vielen Rezeptionsmöglichkeiten der Psalmen und ihrer Komposition, die freilich im Psalter selbst ihren literarischen Niederschlag gefunden hat und so zu einem Bestandteil des Psalters geworden ist. In methodischer Hinsicht ist dieses Konzept zu unterscheiden von den Sinndimensionen einzelner Psalmen und Psalmgruppen, die sich der religions- und traditions-geschichtlichen, der gattungs- und überlieferungsgeschichtlichen wie auch der literarkritischen Einzelexegese erschließen. Das hier dargestellte Konzept hingegen ist Gegenstand der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung, die sich auf die verschiedenen Sammlungsprinzipien und -vorgänge und ihre konzeptionellen Implikationen, mithin auf die Komposition des Psalters und Rezeptionsvorgänge im Werden dieser Komposition konzentriert, die die Einzelexegese keineswegs überflüssig macht, sie aber ergänzen muß und in der gegenwärtigen Forschung darum auch mit Recht wieder stärker zur Geltung gebracht wird⁶⁹. Im Unterschied zu anderen redaktionellen Elementen wie Überschriften, Stichwortver-

⁶⁹ Die ältere Forschung bei NIEMEYER (s. Anm. 39); von den Neueren vgl. bes. die Arbeiten von WILSON (s. Anm. 39) und MILLARD (s. Anm. 37), ferner Interp. 46, 1992; J. CLINTON McCANN (Hg.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT.S 159), Sheffield 1993; HOSSFELD / ZENGER (NEB 29); zur Methodik auch E. ZENGER, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? (in: *Ein Gott Eine Offenbarung*. FS N. Füglistner, 1991, 397–413).

bindung, Gruppierung nach Gattung und Thema, die vor allem der Organisation der Sammlung dienen, haben wir es bei Ps 1 und vermutlich auch bei den Doxologien mit kontextgebundenen Neuformulierungen zu tun, die eigens dafür in den Psalter eingeschrieben wurden, um der Gesamtkomposition ein bestimmtes redaktionelles Profil zu geben. Die Formulierungen leben von und für den Kontext des Psalters; von ihm beziehen sie ihren Sinn, und zugleich lenken sie sein Verständnis in dem von ihnen intendierten Sinn. Der Befund hält dazu an, auch in anderen Fällen zu fragen, ob redaktionsgeschichtliche Phänomene in Einzelsalmen, literarische Zuwächse bis hin zur Abfassung ganzer Psalmen⁷⁰, nur auf diesen einen Psalm beschränkt oder nicht vielmehr im weiteren Horizont einer Psalmengruppe⁷¹ oder des Psalters im ganzen zu sehen sind.

Sachlich ist das redaktionelle Konzept von Ps 1 und der Doxologien zu unterscheiden von anderen Rezeptionsperspektiven, die der Psalter – über den Primärsinn der Einzelsalmen hinaus – in sich birgt⁷². Neben der toraorientierten Rezeption, die vieles andere unter sich vereint, finden sich – ohne Bezug auf die Tora – spätweisheitliche (individuelle), chronistisch-kultische (tempelorientierte), deuteronomistisch-prophetische (israelorientierte) und davidisch-messianische Tendenzen. Dabei handelt es sich allerdings nicht nur um Tendenzen der (sekundären) rezeptionellen Verwendung des Psalters, sondern um Perspektiven, die, wie das toraorientierte Konzept von Ps 1 und der Doxologien, dem Psalter selbst in seiner sogenannten »Endgestalt« inhärent, freilich auch außerhalb dessen belegt sind. Damit aber stellt sich die Aufgabe, die verschiedenen Rezeptionsperspektiven im Psalter genauer zu lokalisieren, d.h. die komplexe, viestimmige und mithin diffuse »Endgestalt« konzeptionell, literarisch und also auch diachron zu differenzieren⁷³. Die diachrone Differenzierung (in und zwischen einzelnen Psalmen) und die synchrone Lektüre (auf allen literarischen Ebenen) schließen sich keineswegs aus, sondern sind aufeinander angewiesen. Weder genügt das wahllose, mehr oder weniger zufällige Aufsammeln von

⁷⁰ Bahnbrechend sind die Arbeiten von W. BEYERLIN (Bibliographie im Anhang zur FS: Neue Wege der Psalmenforschung, 1994); vgl. auch die Literarkritik bei H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), 1989.

⁷¹ Vgl. etwa die Arbeiten von G. WANKE (BZAW 97, 1966); M. D. GOULDER (JSOT.S 20, Sheffield 1982); K.-J. ILLMANN (Åbo 1976); P. SCHELLING (DNL.T, Kampen 1985); H. P. NASUTI (SBL.DS 88, Atlanta, Georgia 1988); K. SEYBOLD (BThS 3, 1978 sowie ZAW 91, 1979, 247–268); H. VIVIERS (ZAW 106, 1994, 275–289).

⁷² Vgl. dazu J. BECKER, Israel deutet seine Psalmen (SBS 18), 1966²; J. REINDL, Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen (VT.S 32, 1980, 333–356), und bes. N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende (in: Beiträge zur Psalmenforschung [fzb 60], 1988, 319–384).

⁷³ Vgl. die verschiedenen Vorschläge seit GUNKEL / BEGRICH (s. Anm. 32), 433ff, von WESTERMANN (s. Anm. 37), GESE (s. Anm. 27), WILSON (s. Anm. 39), MILLARD (s. Anm. 37), 169ff, und zuletzt KOCH (s. Anm. 55).

Wort- und Sachparallelen und deren Zusammenschau auf derselben Ebene der »Endgestalt« noch das Aufspüren von Zusätzen, die wahllos und mehr oder weniger zufällig in den Text geraten sind und nur für sich und nicht im Zusammenhang mit allem anderen, was schon dastand, gesehen werden. Das Proömium Ps 1 und die Doxologien zeigen, daß beides, die aus dem Kontext gespeiste, zugewachsene literarische Neuformulierung und der durch sie jedesmal neu gedeutete Gesamtkontext, nicht zu trennen ist; das eine ist ohne das andere nicht verständlich.

Ob Ps 1 und die vier Doxologien auf einer literarischen Ebene liegen und zusammen eine das Ganze neu akzentuierende Bearbeitungsschicht bilden, ist schwer zu sagen. Von den Formulierungen her haben sie wenig gemein, von dem redaktionellen Konzept im Kontext des Psalters her stimmen sie weitgehend überein. Jedenfalls setzen beide Bearbeitungsindizien den mehr oder weniger fertigen Psalter voraus. Vorausgesetzt sind ältere, nach »Autoren« geordnete Teilsammlungen und deren Zusammenfassung in der davidisch(-messianisch) gerahmten Sammlung Ps 2–89, deren Gliederungsprinzip die Doxologie in 41,14 respektiert, in 72,18f jedoch durchkreuzt. Vorausgesetzt sind des weiteren die wohl auch ihrerseits einmal selbständig überlieferten – in sich literarisch überaus eng vernetzten – Teilsammlungen der Jhwh-Königs-Psalmen in Ps 93–99* und der Wallfahrtspsalmen Ps 120–134*, die den Grundstock von Ps 90–150 bilden, sowie ein namhafter Bestand in diesem letzten Drittel des Psalters, das durch die Doxologien zum vierten und fünften Buch geworden ist. Darin dürfte bereits das Prinzip der Anordnung nach Lobformeln das herrschende gewesen sein, das die Doxologien in ihr Konzept der fünf Bücher integrieren, in 106,48 jedoch auch wieder durchkreuzen.

Auch die Ordnung nach Lobformeln scheint demnach nicht in einem Zug entstanden zu sein, wie sich an einigen Zäsuren noch ablesen läßt. Ps 100⁷⁴ ist der redaktionelle, für den Kontext geschaffene Programmtext für die Gliederung nach Todaformeln (*hwdw lyhwh* ...), die über Ps 105–107⁷⁵ und 118⁷⁶ bis Ps 136

⁷⁴ Zu den Verbindungen zum Kontext s.o. V mit Anm. 43; N. LOHFINK, Die Universalisierung der »Bundesformel« in Ps 100,3 (ThPh 65, 1990, 172–183).

⁷⁵ Noch ohne das Zitat aus dem Einschub 1Chr 16,7–36 in Ps 106,48, sei es, daß der Einschub in der Chr mit dem Zusatz 1Chr 16,36 noch nicht erfolgt, sei es, daß der Zusatz in Ps 106 noch nicht nachgetragen worden ist (s.o. IV).

⁷⁶ Ps 118 weist Verbindungen zu 116.115 und 111,1 auf (s.o. Anm. 62), Ps 115 solche zu 113 (*hll / brk* in 115,15–18 und 113,1–3; s.o. Anm. 48) und 111f (vgl. 112,2; 113,9; 115,13f, die »Gottesfürchtigen« s.o. Anm. 56); ebenso ist auch Ps 134 – über 120–133 hinweg (vgl. hier 134 mit 133,3; 124,8; 128,5; 121,2; 122,1ff) – speziell mit Ps 116 (V. 16–19), 115 (V.12–15.18) und 113 (V. 1) verbunden wie 136 mit 118. Zu erkennen ist darin die Folge von drei mehr oder minder parallel strukturierten, vielleicht sukzessive angewachsenen Kompositionsbögen in Ps (90)93–107* (mit Ps 100), (111f)113–118* (mit 114 im Zentrum, aber noch ohne 117), (119) 120–136* (noch ohne 135), in die die beiden Grundsammlun-

reicht und mithin den Anhang der Jhwh-Königs-Psalmen (als Antwort auf die davidische Sammlung Ps 2–89) und den der Wallfahrtspsalmen (als Reaktion auf die Thronbesteigung Jhwhs) umspannt. Als ein weiterer Zuwachs schließt sich in Ps (137)138–144 eine Gruppe von Davidpsalmen an, auf den vielleicht auch die Einfügung und/oder die Überschriften in Ps 101.103.108–110.122.124.127. 131.133 zurückgehen und der einen Bogen zurück nach Ps 2–89, besonders Ps 18, schlägt⁷⁷. Neben der Todaformel gewinnt – als Antwort auf die vielen Segnungen und Segenswünsche im Kontext⁷⁸ (vgl. zuletzt Ps 144,12–14) – mit ihr die Eulogie an Bedeutung (*brk* in Ps 18,47/144,1 sowie Ps 100,4; 103,1–2.20–22; 104,1.35; 113,2; 115,18; 124,6; 134,1–2). In Ps 117 und 135 ist schließlich die für das Halleluja verantwortliche Bearbeitung zu greifen⁷⁹, das sich in Ps 104–106; 111–117 (bes. 113,1–3); (134)135,1–3.19–21 mit der (teilweise vorgegebenen) Eulogie zu solennen Abschlüssen verbindet und dadurch die mit der Todaformel eingeleiteten Psalmen 100.107.118 und 136, die einmal einen Abschluß markierten, zur Eröffnung der folgenden, durch Halleluja abgeschlossenen Abschnitte werden läßt; in dem letzten Anhang Ps 145.146–150 (zunächst noch ohne 149) beherrscht es die – möglicherweise überhaupt nur für diesen Platz im Psalter verfaßten – Texte nach Form und Inhalt. Die doxologische Fünfteilung, die in Ps 106,48 nach dem Vorbild von 1Chr 16,34–36 (und Ps 135,21) die Abfolge Todaformel – Halleluja durch die Eulogie mit respondierendem Amen ergänzt und hier wie vorher noch einmal eigene Zäsuren markiert, setzt dieses letzte Stadium der Halleluja-Schlüsse, das Proömium Ps 1 zudem noch eine andere, in Ps 111–112 (und 119) greifbare, spätweisheitliche Bearbeitung⁸⁰ und vergleichbare Aussagen im ganzen Psalter voraus.

gen (Jhwh-Königs- und Wallfahrtspsalmen) und ältere oder neu verfaßte Einzelpsalmen integriert wurden.

⁷⁷ Ps 144,12–15 klingt wie ein Schlußwort, das in V. 15 auf 89,16 (im Bogen 2–89 mit 2,12?) sowie 33,12 zurückblickt (vgl. auch 65,5 im Kontext); vgl. dazu schon JACOB (s. Anm. 24). Ps 145 scheint mir ein Redaktionstext zu sein, der den älteren Schluß der Davidpsalmen in 144 fort schreibt und literarisch wie sachlich die Brücke zum folgenden Halleluja in 146–150 bildet.

⁷⁸ 107,38; 109,28; 112,2; 115,12.13f.15; 118,26; 128,4.5; 129,8; 132,15.

⁷⁹ Ps 117 ist eine literarische Bildung für das Buch, vgl. die Anklänge an 106,47b (63,4; 145,4; 147,12) in V. 1, die Todaformel und 108,5; 115,1 (138,2; 89, 2.50) in V. 2. Ps 135 ist zusammengesetzt aus 113.115.134 und 136 (s.o. Anm. 62) und gibt sich damit ebenfalls als redaktionelle Bildung für den Kontext zu erkennen. Die literarischen Bezüge weisen ihn aus als Abschluß von 120–134 (Aufnahme von 134 und Imitation des vorgefundenen Schlusses in 136, *brwk*-Formel mit Halleluja in 135,21) und als Entsprechung zum Halleluja in 104–106 (Geschichte aus 136) und 111–117 (Aufnahme von 113.115); vgl. zur abschließenden Funktion von 135 schon TH. W. RIEDEL, Zur Redaktion des Psalters (ZAW 19, 1899, 169–172).

⁸⁰ Zu ihr vgl. BECKER, REINDL (beide Anm. 72), LEVIN (s. Anm. 8).

Das Proömium wie die doxologische Fünfteilung gehören somit zu einer der letzten Bearbeitungen des Psalters. Beide beziehen den Psalter auf eine literarische Größe außerhalb seiner selbst, die »Tora Jhwhs«, die in der Hauptsache den Pentateuch und zusätzlich den seinerseits auf die Tora bezogenen späteren Kanonteil »Propheten« umfaßt. Diese Größe ist Gegenstand des Torastudiums des schriftgelehrten Gerechten, von dem Ps 1 und ihm zufolge der ganze Psalter mit einschlägigen Kontaktstellen zur »Tora Jhwhs« handelt. Diese Größe ist aber auch das strukturelle Modell für die Doxologien, die den schriftgelehrten Gerechten von Ps 1 und intendierten Leser des Psalters – seinem Lern- und Lebensinhalt entsprechend – im doxologisch-affirmativen Durchgang durch die fünf Bücher mitbeten und auf sich beziehen lassen, was Tora und Nebiim, das Gesetz und die Geschichte Israels von den Anfängen über die vergangene Königszeit und das »Exil« bis hin zu neuerlicher Heilserfahrung in der persönlichen Rettung und Bewahrung, im Studieren und Halten der Tora, in der Wallfahrt zum Heiligtum und in der dauerhaften schöpfungsgemäßen Erhaltung und Versorgung des Lebens, kurz: im Reich Gottes, für das Leben jedes einzelnen bedeuten. So verschieden und vielfältig alle diese Themen sind, mit Ps 1 und den Doxologien, gelesen im und für den Kontext des Psalters, verbinden sie sich zu einem einheitlichen, wenn auch höchst komplexen theologischen Tora-Konzept. In ihm sind Psalmstellen und mit ihnen verbundene Traditionen zusammengedacht, die vorher für sich und sukzessive Eingang in den Psalter gefunden haben, und so erweist sich der Psalter in der Tat als eine »kleine Biblia«, als »thesaurus« für fast alles, was es an theologischen Entwürfen und Richtungen im Judentum zu seiner Zeit gab.

Seine nächste Parallele hat dieses komplexe theologische Konzept im Buch Jesus Sirach, wo dieselben Traditionen zusammenfließen und das dem Psalter auch kanongeschichtlich am nächsten steht⁸¹. Außer den auch hier, besonders im Väterhymnus verarbeiteten späteren Kanonteilen Tora und Nebiim erwähnt der griechische Prolog des Sirach-Enkels »übrige Schriften« (1f.8–10.24f), zu denen vermutlich schon der fertige Psalter zu rechnen ist; jedenfalls der Lehrbrief von Qumran 4QMMT⁸² um 150 v.Chr. setzt ihn voraus und ordnet ihn in die später

⁸¹ Vgl. FÜGLISTER (s. Anm. 72), 357ff; STECK, Abschluß (s. Anm. 20), 136ff.157ff.

⁸² Die einschlägige Stelle zitiert H. STEGEMANN, Die »Mitte der Schrift« aus der Sicht der Gemeinde von Qumran (in: *Mitte der Schrift?* [JudChr 11], 1987, 149–184), 160 Anm. 37. Zur Psalmenüberlieferung in Qumran vgl. A. S. VAN DER WOUDE, Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988) (ThR 55, 1990, 245–307), 296–299, sowie in der Fortsetzung (ThR 57, 1992, 1–57), 45–49; WILSON, *Editing* (s. Anm. 39), 63ff.93ff; DERS., *The Qumran Psalms Manuscripts and the Consecutive Arrangement of Psalms in the Hebrew Psalter* (CBQ 45, 1983, 377–388); DERS., *The Qumran Psalms Scroll Reconsidered: Analysis of the Debate* (CBQ 47, 1985, 624–642); neuerdings P. W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (StTDJ), 1995. Ebenfalls vorausgesetzt ist der Psal-

auch in Lk 24,44 zitierte Reihe autoritativer Schriften »Tora, Propheten und Psalmen« ein. Mit dem Zitat von Jos 1 will Ps 1 den Psalter wie und mit Nebiim (Jos 1,7f – Mal 3,22–24) als Anhang zur Tora etablieren, und eben diesen Schriftenbestand spiegelt annähernd schon das chronistische Geschichtswerk um die Mitte des 4. Jahrhunderts v.Chr. (mit späteren Nachträgen) und nach ihm und dem im Laufe des 3. Jahrhunderts gewordenen Psalter schließlich das Sirachbuch im frühen 2. Jahrhundert wider. Auch theologiegeschichtlich markiert Sirach in etwa die zeitliche Grenze; schon die eschatologisch-messianische Deutung von Ps 1 in 4Qflor⁸³ ist ebenso wie die Rezeption des Psalters (neben Propheten) in den Pescharim von Qumran (1QpPs, 4QpPs^{a,b}) und sein vielfacher Gebrauch bis hin zur Um- und Neugruppierung in 11QPs^{a84} einen Schritt weiter. Im Unterschied dazu und zu anderen eschatologischen Richtungen des 2. Jahrhunderts v.Chr. gehört das Tora-Konzept des Psalters auf eine Linie mit dem kultisch-weisheitlichen Typ einer zwar ebenfalls eschatologisch orientierten, insgesamt aber mehr gegenwartsbezogenen, individualisierten und lebenspraktischen Frömmigkeit, der sich im Laufe des 3. und um die Wende zum 2. Jahrhundert v.Chr. aus der theokratischen Konzeption des chronistischen Geschichtswerks entwickelt und über den Kristallisationspunkt im Sirachbuch⁸⁵ in

ter in Bar, vgl. dazu O. H. STECK, Zur Rezeption des Psalters im apokryphen Baruchbuch (in: Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin [Herders Biblische Studien 1], 1994, 361–380).

⁸³ Dazu G. J. BROOKE, Exegesis at Qumran. 4Q Florilegium in its Jewish Context (JSOT.S 29), Sheffield 1985; neuerdings A. STEUDEL, Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b}) (StTDJ 13), 1994.

⁸⁴ Vgl. zur Diskussion H.-J. FABRY, 11QPs^a und die Kanonizität des Psalters (in: Freude an der Weisung des Herrn. FS H. Groß [SBB 13], 1986, 45–67), sowie WILSON (s. Anm. 82); MILLARD (s. Anm. 37), 213ff; FLINT (s. Anm. 82). Für uns besonders interessant ist die Fassung von Ps 145, in der nach jeder Zeile die aus 145,1f.21 gesponnene Eulogie *brwk yhw wbrwk šmw l'lm w'd* »Gepriesen sei Jhwh und gepriesen sei sein Name für immer und ewig« ergänzt wird, was sprachlich den Doxologien und Ps 135,21, formal dem Refrain der Todaformel in Ps 136, auf den Ps 145 in 11QPs unmittelbar folgt, und im Zusammenhang der Reihe 106,1; 107,1; 118,1–4.29; 136 sowie Sir 51,12 entspricht.

⁸⁵ Vgl. die Anklänge an Ps 1 in Sir 14f und dazu MARBÖCK (s. Anm. 7), 211ff; Sir 50,22 (nach Ps 72,18) und 50,28 (nach Ps 1,2) für den Zusammenhang von Tora (Weisheit, Gottesfurcht) und Doxologie; Sir 51 mit ausführlicher Toda (V. 12 nach Ps 136) und Doxologie am Ende des Buches (V. 30), und nicht zuletzt die Gebete Sir 36; 39,12ff; 42,15ff. In nächster (zeitlicher und konzeptioneller) Nähe zu Sir sind die über die ganze Erzählung verstreuten Gebete im Tobitbuch zu sehen, die den »Sitz im Leben« der Lobformeln, auch des Zusammenhangs von Tora und Lobpreis Gottes, veranschaulichen; vgl. (nach Rahlfs) Tob 3,1–6.11–15 mit V. 16f; 4,19; 6,18; 8,4–8.15–17; 10,14; 11,13f.16f; 12,6ff (als Schlüssel für die ganze Erzählung!); 12,17ff; 13,1ff.10ff; 14,2ff (14,14 »Amen« als Buchschluß); ferner etwa Gebet des Azarja und Lobgesang der drei Männer im Feuerofen (beide im Kontext Dan 3 bzw. Dan 1–6).

verschiedenen anderen Schriften weitergewirkt hat bis in die Gebetsprache der Synagoge und des Neuen Testaments⁸⁶.

Mit den Doxologien und den anderen gliedernden Lobformeln sind im Psalter aus dem Tempelkult entlehnte liturgische Formeln literarisch geworden, die den jüdischen und in seinem Gefolge teilweise auch den christlichen Gottesdienst bis heute prägen⁸⁷. Der Psalter als ganzer war zweifellos nicht (mehr) für liturgische Zwecke am zweiten Tempel bestimmt und wurde auch erst sehr spät in den Ritus der Synagoge integriert⁸⁸. Und doch ist er mit den Doxologien selbst als eine Art Liturgie gestaltet, bei der der Leser nicht nur auf Tora und Kult verwiesen wird, sondern das Lesen des Psalters als solches zum torakonformen liturgischen Vorgang wird. Wie die gottesdienstliche Liturgie an der himmlischen Liturgie partizipiert, so läßt der Psalter in seiner von Ps 1 und den Doxologien geprägten Gestalt seinen Benutzer im privaten, dem Tempel- und Synagogengottesdienst adäquaten Gebet sowie in der von diesem Gebet vermittelten Glaubens- und Lebenshaltung an dem partizipieren, was Gott gemäß Tora und »Propheten« für die Seinen schon jetzt und in Zukunft vorgesehen hat.

⁸⁶ Vgl. dazu KRATZ, Reich Gottes und Gesetz (s. Anm. 18), bes. 474f; DERS., Die Gnade des täglichen Brots (s. Anm. 49).

⁸⁷ Vgl. TRE 11, 252–271; zu den Belegen zwischen Qumran und NT die Hinweise in ThWAT I, 833–835 (Eulogie); THAT I, 209 (Amen); 502 (Halleluja); 682 (Toda); ferner B. NITZAN, Qumran Prayer and Religious Poetry (StTDJ 12), 1994; I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1931³ (Nachdr. 1962⁴), 494f. 496f; J. HEINEMANN, Prayer in the Talmud (SJ 9), 1977, 77ff und Index A (s.v. Responses); H. H. HENRIX (Hg.), Jüdische Liturgie (QD 86), 1979, darin vor allem C. THOMA, Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge, 47–65; im Blick auf den Psalter auch MILLARD (s. Anm. 37), 109ff (PsSal), 152ff (Achtzehn-Bitten-Gebet), 158ff (Hodajot von Qumran), abschließend 245ff.

⁸⁸ Vgl. dazu ausführlich J. MAIER, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat) (in: Liturgie und Dichtung I [PiLi 1], 1983, 55–90); FÜGLISTER (s. Anm. 72), 329–350; zum Verhältnis auch MILLARD (s. Anm. 37), 245ff.