

Frank-Lothar Hossfeld[†] / Johannes Bremer / Till Magnus Steiner (Hg.)

Trägerkreise in den Psalmen

Bonn University Press



V&R Academic

Bonner Biblische Beiträge

Band 178

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Frank-Lothar Hossfeld[†] / Johannes Bremer /
Till Magnus Steiner (Hg.)

Trägerkreise in den Psalmen

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0611-4

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2017, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Titelbild: Miniatur König Davids. Unbekannter Mönch, Egbert-Psalter fol. 20v., 10. Jh.

Inhalt

Vorwort	7
Frank-Lothar Hossfeld Einführung	9
Ulrich Berges „Singt dem Herrn ein neues Lied“. Zu den Trägerkreisen von Jesajabuch und Psalter	11
Susan Gillingham The Levitical Singers and the Compilation of the Psalter	35
Martin Leuenberger Die Jhwh-König-Theologie der formativen Psalter-Redaktion und ihre Trägerkreise	61
Beat Weber Verbindungslien von den Psalmen Asaphs (Ps 50; 73–83) zu den Psalmen des Psalterteibuchs IV (Ps 90–106). Erwägungen zu einem asaphitischen Trägerkreis	97
Till Magnus Steiner Die Korachiten	133
Corinna Körting Zion zwischen Psalmen und Jesaja	161
Johannes Bremer Eine „Armenredaktion“ im 1. Davidpsalter? Impulse vor dem Hintergrund sozio-ökonomischer Entwicklungen	181

Judith Gärtner Rückblick als Ausblick in Ps 135. Psalmentheologische und psalterkompositorische Überlegungen zur Funktion von Geschichte im 4. und 5. Psalmenbuch	207
Bernd Janowski Auf dem Weg zur Buchreligion. Transformationen des Kultischen im Psalter	223
Zu den Autoren	263

Vorwort

Vom 11. bis 13. Oktober 2012 fand an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn das Forschungskolloquium „Trägerkreise in den Psalmen“ statt, dessen Vorträge vorliegender Band versammelt. Für Frank-Lothar Hossfeld[†], der zur Tagung eingeladen hatte, war die Frage nach den Trägerkreisen der Psalmen eng verbunden mit der Frage nach der Theologie des Psalters, mit der er sich in den letzten Jahren im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Projekts zusammen mit seinen Mitarbeitern Johannes Bremer und Till Magnus Steiner beschäftigte. Sowohl das Forschungskolloquium als auch dessen Veröffentlichung im vorliegenden Band, die der weiteren Diskussion der Beiträge dienlich sei, sind Teil dieses Projekts.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft sei an dieser Stelle großer Dank ausgesprochen. Ohne ihre Förderung wäre dieser Sammelband zu „Trägerkreisen in den Psalmen“ nicht möglich gewesen. Bedanken möchten wir uns auch bei Ulrich Berges, der es ermöglicht hat, dass dieser Band in der Reihe publiziert wird, deren Herausgeber Frank-Lothar Hossfeld viele Jahre war. Ulrich Berges hat nach dem Tod von Frank-Lothar Hossfeld auch die Leitung des DFG-Projektes übernommen. Ein besonderer Dank gilt den Teilnehmern und Vortragenden des Forschungskolloquiums. Die Vorträge, die lebendigen Diskussionen und die nachfolgenden Ausarbeitungen der Beiträge sind von besonderem Wert für die weitere Forschung.

Frank-Lothar Hossfeld[†] vermochte selbst bedauerlicherweise seinen Vortrag aufgrund seiner schweren Krankheit nicht mehr zur Veröffentlichung zu überarbeiten. Stattdessen haben wir uns nach seinem Tod dazu entschlossen, an Stelle einer Einführung in den Band die Begrüßung, welche er am Abend des 11. Oktobers zu Beginn unseres Forschungskolloquiums an die Tagungsteilnehmer gerichtet hat, zu veröffentlichen. Der Wortlaut des mündlichen Vortrages und die von ihm bewusst gewählte Form der Thesen wurden dabei soweit als möglich beibehalten.

Dass unser verehrter Doktorvater Frank-Lothar Hossfeld die Veröffentlichung dieses Sammelbandes nicht mehr erlebt, ist mehr als bedauerlich. Im Gedenken

an ihn und in großer Dankbarkeit haben wir uns deshalb dazu entschieden ihn als Mitherausgeber des Bandes zu benennen.

Bonn/Jerusalem, im Februar 2016

Johannes Bremer und Till Magnus Steiner

Einführung¹

- (1) Der Titel „Trägerkreise in den Psalmen“ beschreibt eher intuitiv eine Menschengruppe, die hinter bestimmten Psalmen steht, bzw. Psalmen dichtet und aufführt, eben Tempelsänger (wie die Asafiten und Korachiter). Das führt auch zu Frage, wer für die Psalmen des dichtenden und singenden David verantwortlich ist. Und weiter, ob die drei genannten Beispiele alle an den Psalmen beteiligten Gruppen erfassen.
- (2) Von Trägerkreisen bzw. Gruppen ist derzeit bei den Exegeten gehäuft die Rede, die sich mit (poetischer) Literatur im Umkreis des Exils und der Zeit nach dem Exil beschäftigen (Klagelieder, die Literatur der sog. beiden Exilpropheten Deuterocesaja/Tritocesaja und Ezechiel sowie die Literatur der Nachexilszeit, wie Esra/Nehemia und die Chronik).
- (3) Man hat den Eindruck, dass sich das weitverbreitete Modell für den Wachstumsprozess zur Endgestalt der verschiedenen Bücher, nämlich das Modell der Fortschreibung und der Unterscheidung von Autor und Redaktor/Redaktoren oder von Prophet und Schülerkreisen verschiebt zur Rede von Gruppen/Trägerkreisen mit eigenem Schicksal und Interessen. Das hat etwas zu tun mit der veränderten geschichtlichen Situation Israels seit dem Untergang des Nord- und Südreiches und der Aufteilung Israels in Bewohner des Heimatlandes und der Diaspora, sei es in Babylonien oder Ägypten (vgl. das Echo auf die Exilierung in den Prophetenbüchern, z. B. Jes 40ff; Jer 29,4–23 [Brief an die Verbannten]; Ezechiel und die Gola-Texte).
- (4) Bei den „Suchbewegungen“ rückt die intertextuelle Vernetzung der o.g. Literatur in den Vordergrund – und mit ihr die jeweilige Rekonstruktion von Abhängigkeiten.

¹ Bei der hier zu Papier gebrachten Einführung handelt es sich um die am Abend des 11. Oktober 2012 zur Eröffnung des Forschungskolloquiums von Frank-Lothar Hossfeld vorgetragenen und kommentierten handschriftlichen Notizen. Der Wortlaut des mündlichen Vortrags findet sich bewusst soweit als möglich beibehalten.

„Singt dem Herrn ein neues Lied“. Zu den Trägerkreisen von Jesajabuch und Psalter

1. Einleitung – Forschungsgeschichtliche Entwicklungen

Eine der größten Neuorientierungen in der alttestamentlichen Wissenschaft der letzten dreißig Jahre verdankt sich der Erkenntnis, dass die Bücher der hebräischen Bibel nicht einfach durch Verschriftung mündlicher Traditionen entstanden sind, sondern gezielte Kompositionen darstellen. Damit verabschiedete man sich endgültig von einer atomisierenden Exegese, die sich nur auf Einzelperikopen beschränkte und den literarischen Großkontext unbeachtet ließ. Noch 1984 musste R. Rendtorff mit Blick auf seine deutschen Kollegen feststellen: „Die Frage nach der Komposition des Jesajabuches in seiner jetzt vorliegenden Gestalt gehört nicht zu den allgemein anerkannten Themen der alttestamentlichen Wissenschaft.“¹ Dieses Urteil kann nach den überragenden Studien von E. Zenger zum Psalter² *ad acta* gelegt werden und auch für das Jesajabuch hat sich die Lage grundlegend gewandelt.³ Die Untersuchung der alttestamentlichen Texte muss sowohl deren Genese als auch ihre Geltung in den Blick nehmen, was man methodologisch als „diachron reflektierte Synchronie“ bezeichnen kann. Die Rückfrage nach der Entstehung der Texte ist keineswegs obsolet geworden, steht aber nicht mehr im Mittelpunkt des exegetischen Interesses. Der diachronen Analyse gehen die Untersuchungen zur Synchronie voraus und zwar mit einem besonderen Augenmerk auf die Kompositionsstrukturen, die im Falle von Jesaja und Psalter ganze Bücher oder Buchteile betreffen. Beide Korpora sind zugleich literarisches Kunstwerk, vielschichtiges historisches Zeugnis und Ergebnis einer ca. fünfhundertjährigen Geschichte der Textwerdung. Mit dem Anspruch einer diachron reflektierten Synchronie verbindet sich die Erkenntnis, dass biblische Bücher – besonders das Jesajabuch und der Psalter – als gewachsene Textwelten zu verstehen sind. Als Verfasser kommen nur geschulte Trägerkreise in Frage, die

1 R. RENDTORFF, *Komposition*, 295.

2 Vgl. E. ZENGER, *Psalter*; E. ZENGER, *Psalmenforschung*; E. ZENGER, *Psalmenexegese*.

3 Vgl. U. BERGES, *Buch Jesaja*; U. BERGES, *Jesajabuch*; U. BERGES, *Synchronie*.

mit ihren „literarischen Kathedralen“ bestimmte Diskursansichten innerhalb des nachexilischen Israels, d. h. im perserzeitlichen Jehud vertreten. Wie einleuchtend die Trägerkreis-Hypothese auch klingen mag, so schwierig bleibt es, den Tradenten ein klar konturiertes Profil zu verleihen. Für das Jesajabuch spitzt dies R. R. Wilson folgendermaßen zu: „It is still not clear what the authors and editors who shaped Isaiah were doing, how they were doing it, or even why they were doing it.“⁴ Die Frage nach den Trägerkreisen wird sich nur buchübergreifend lösen lassen, d. h. mit Blick auf Schnittmengen und Kontraste zu benachbarten Schriften. In letzter Konsequenz wird die Literaturgeschichte des Alten Testaments somit zu einer Theologiegeschichte der hebräischen Bibel.

In meiner vor mehr als 15 Jahren abgeschlossenen Habilitationsschrift ging ich für Jes 1–32* von einer Gruppe aus, die ich ob der prägnanten Ausrichtung auf den Zion „Zionsgemeinde“ nannte.⁵ Für Jes 40ff. sprach ich damals recht unspezifisch von „prophetischen Tradenten“⁶, ohne weitere Merkmale für diese Literaten zu benennen. Das änderte sich bei der Kommentierung von Jes 40–48 für HThKAT, bei der ich von levitischen Tempelsängern als Verfasserkollektiv ausging, die ihr Oratorium der Hoffnung im babylonischen Exil begonnen hatten und es nach ihrer Heimkehr unter Darius (ab 520 v. Chr.) in Jerusalem fortgeschrieben.⁷ Bei der Habilitationsschrift hatte ich mich noch am breiten Forschungskonsens eines in Babylon wirkenden Anonymus „Deuterocesaja“ sowie an einem perserzeitlichen Autor „Tritocesaja“ orientiert.⁸ Für die letzten beiden Kapitel des Jesajabuches (Jes 65–66) brachte ich eine „Redaktion der Knechtsgemeinde“ in Stellung, die sich als die wahre Nachkommenschaft Mutter Zions und des Knechts präsentiere.⁹ Mehr als vorläufige Hinweise waren diese Bestimmungsversuche sicherlich nicht und so weist B. Weber zu Recht auf offene Fragen hin: „Wie die Tempelsänger mit der Gemeinde der Knechte in Verbindung zu bringen sind, lässt er unexpliziert.“¹⁰ Doch unterstützt der Schweizer Exeget generell diese Suchrichtung, wenn er ausführt: „Die Annahme einer gemeinsamen Gilde oder stark vernetzter Trägerkreise als Hort von Traditionsüberlieferung, Textproduktion und -redaktion ist eine valable Möglichkeit, die in den Textgestalten greifbaren Eigenheiten wie Gemeinsamkeiten zu erklären.“¹¹ B. Weber hält die Asafiten für das passende Bindeglied, da diese durch ihre literarische Verarbeitung des Nordreichsendes (Ps 74; 77–78; 80; 83) schon Er-

4 R. R. WILSON, *Scribal Culture*, 97.

5 U. BERGES, *Buch Jesaja*, 542; jetzt auch in engl. Übersetzung: U. BERGES, *Book of Isaiah*.

6 U. BERGES, *Buch Jesaja*, 545.

7 Vgl. U. BERGES, *Jesaja 40–48*, 38–43.

8 U. BERGES, *Buch Jesaja*, 545.

9 U. BERGES, *Buch Jesaja*, 545.

10 B. WEBER, *Asaf*, 457, Anm. 2.

11 B. WEBER, *Asaf*, 478.

fahrungen für die literarische Katastrophenbewältigung gesammelt hatten (Neu-Applikation auf die Ereignisse von 586 v. Chr. in Ps 79).¹²

Weitere Untersuchungen wären hier dringend erforderlich, zumal es schon seit Jahrzehnten Hinweise in diese Richtung gibt, so u. a. die von G. Wanke zu den Korachiten: „Die hier an kurzen Beispielen gezeigte gegenseitige literarische Beeinflussung der eschatologischen Texte und der korachitischen Zionspsalmen ist ebenfalls ein Beweis dafür, dass beide Textgruppen der gleichen Zeit angehören.“¹³ Einen wichtigen Schritt in dieser Frage setzte J. Werlitz in seiner außerordentlich informativen Habilitationsschrift aus dem Jahre 1999, in der er sich zu den Trägerkreisen folgendermaßen äußert:

„Der hier entwickelten Auffassung nach handelt es sich bei den für die Komposition von Jes 40–55 Verantwortlichen um eine Gruppe von Rückwanderern, die in einer Verbindung mit der vorexilischen Tempelsängerschaft stehen und – nach ihrer Heimkehr in den dreißiger oder zwanziger Jahren des 6. Jhs v. Chr. – in Jerusalem wohl Anschluß an diese Gruppe der Kultbediensteten gefunden haben. Diese Rückwanderer sehen sich als mit einer Tröstungsbotschaft für Zion beauftragt an, die freilich in Zion selbst auf Einwände gestoßen zu sein scheint.“¹⁴

In Aufnahme und Modifikation gehe ich selbst davon aus, dass es nicht erst die Widerstände gegen die Zionströstung waren, die zur Erstherausgabe von Jes 40 ff. führten („als Selbstvergewisserung einer Gruppe im nachexilischen Jerusalem“, so J. Werlitz)¹⁵, sondern dass sich die heimkehrenden levitischen Sänger an eine ihnen vorgegebene Jerusalemer Jesaja-Überlieferung angeschlossen, die bis zur ersten Deportation im Jahre 597 v. Chr. fortgeschrieben worden war.¹⁶ So konnten sie sich zum einen auf die unbestreitbare Autorität Jesaja ben Amoz stützen und zum anderen erhielt die Jerusalemer Jesaja-Tradition eine Verlängerung bis in die nachexilische Zeit hinein, was sie gegenüber den beiden prophetischen Großrollen Jeremia und Ezechiel konkurrenzfähig machte!¹⁷ Die Auffassung, Tempelsänger hätten als die treibende Kraft hinter dem Jesajabuch gestanden, gewinnt zusehends an Einfluss. So meint W. Dietrich in der Neubearbeitung der Smendschen Einleitung:

„Die Zentrierung des Jes-Buches auf den Zion und die hohe Poetizität sehr vieler seiner Texte – speziell auch im zweiten und dritten Buchteil – lässt an eine Gilde von Tempelsängern bzw. -poeten (zugleich auch Tempelpropheten?) denken, deren Mitglieder zuerst noch am Ersten Tempel Dienst taten, dann mit den Vornehmen aus Jerusalem nach Babylon verschleppt wurden und von dort zum Dienst am Zweiten Tempel zu-

12 Vgl. B. WEBER, Asaf, 458.

13 G. WANKE, Zionstheologie, 115.

14 J. WERLITZ, Redaktion, 321; dazu jetzt auch R. ALBERTZ, Exilszeit, 293 ff.

15 J. WERLITZ, Redaktion, 321.

16 So R. FEUERSTEIN, Deuterijosaja.

17 Vgl. U. BERGES, Jesaja 40–48, 42; U. BERGES, Jesaja, 45.

rückkehrten. Dies bleibt eine Spekulation – vielleicht aber eine einladende und vieles im Jes-Buch erklärende.¹⁸

Meines Erachtens liegt der größte Fortschritt in der Prophetenforschung der letzten zwanzig Jahre in der Redimensionierung des prophetischen Einzelautors und in der gesteigerten Aufmerksamkeit für schriftkundige Tradenten. Das kann so weit gehen, dass einem – wie in meinem Fall – prophetische Autoren wie „Deutero-/Tritojesaja“ völlig entschwinden.¹⁹ Selbst Exegeten, die diesen Schritt nicht gehen, bewerten die Einzelpersönlichkeit nicht mehr als unumstößlichen Faktor ihrer Theoriebildung:

„Es gibt keine durchschlagenden Argumente gegen den Propheten als Autor, aber immer bleibt ein Spielraum von Möglichkeiten. Das nötigt dazu, die Chiffre ‚Deuterojesaja‘ breiter zu fassen und sich in der Regel nicht auf die ohnedies unbekannte Persönlichkeit zu kaprizieren, sondern nach einer in Sprache und Gedanken, in Grenzen auch in der Qualität einheitlichen Textwelt zu fragen.“²⁰

Es ist das Verdienst von O. H. Steck, dass er der Rückfrage nach den Trägerkreisen nicht ausgewichen ist, auch wenn er sich der Schwierigkeiten einer näheren Identifizierung sehr bewusst war. So schreibt er in einer Publikation mit dem Titel „Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis“ die folgenden prägnanten Sätze:

„Nicht zuletzt ist auch die Frage, wie man sich in dieser Zeit Verfasser und intendierte Leserschaft der Prophetenbücher vorzustellen hat, eine historische Frage. Sie erfährt von vornherein eine ungewohnte Antwort. Wir haben vom literatursoziologischen Rahmen der Entstehung der Prophetenbücher (noch) keine eigenständige Anschauung, die wir für die historische Rekonstruktion des Buchwerdens einsetzen könnten. Es sind dafür nur Schlußfolgerungen aus dem literarischen Rezeptionsbefund innerhalb der Bücher selbst möglich. Er muß derzeit die Beweislast tragen, scheint uns aber als solcher (!) für die Frage, von wem und für wen diese Bücher primär gestaltet sind, sprechend genug [...] Ohne die Annahme von eigenartigen Tradentenschulen und -schulung, die sich mit der Pflege prophetischen Überlieferungsgutes befaßt sind, kommt man nicht aus, wenn man der eminenten Detailkenntnis von Textablauf und Textausage in dem Verweisganzen, das Prophetenbücher darstellen, Rechnung trägt und für dessen Errichtung und intentionsgerechte Rezeption einen plausiblen Ort sucht. Daß Prophetenbücher jenseits solch spezifischer Pflegestätten in Tradentenkreisen priesterlichen oder weisheitlichen Traditionswissens damals auch anders rezipiert werden konnten und wurden, bleibt davon unberührt.“²¹

18 W. DIETRICH, *Hintere Propheten*, 305f.

19 Vgl. U. BERGES, *Propheten*, 19–28; U. BERGES, *Farewell*.

20 H.-J. HERMISSON, *Arm des Herrn*, 44.

21 O.H. STECK, *Prophetenbücher*, 15.

2. Literatursoziologische Hintergründe

Der literatursoziologische Hintergrund, vor dem sich die Verschriftung der hebräischen Bibel *grosso modo* zwischen 800–300 v. Chr. abgespielt hat, bleibt zwar weiterhin größtenteils im Dunkeln. Doch zumindest zwei Faktoren scheinen hinreichend plausibel zu sein, um darauf aufbauen zu können.

Zum einen ist es die begründete Annahme, dass die Literalität in Israel wohl kaum um ein Vielfaches höher lag als in den Kulturen seiner Nachbarn. So geht man für Mesopotamien von ca. 5 %, für Ägypten von 7 % und für Griechenland von etwa 10 % aus, wobei die Lese- und Schreibfähigkeit von einfachen Texten durchaus höher gewesen sein mag. Dazu führt K. van der Toorn in seiner Monographie „Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible“ folgendes aus:

„High literacy⁴ was confined to a small group. For the majority of the population, word of mouth remained the principal channel of communication [...] the evidence suggests that the role of writing in Israel was about the same as elsewhere in the ancient Near East; the literacy rate was presumably similar to that in surrounding civilizations as well.“²²

Es versteht sich von selbst, dass für die Frage nach den Trägerkreisen der hebräischen Bibel die veranschlagte Literalität, also die Fähigkeit, ganze Verweissysteme zu entwerfen und kreativ weiterzuentwickeln, von zentraler Bedeutung ist. Für diese hochqualifizierte Arbeit sollte man bei aller gebotenen Vorsicht allerhöchstens 5 % der Gesamtbevölkerung ansetzen. Dabei scheint es geboten, diese geschulten Literaten in der Nähe des nachexilischen Tempelbetriebes zu verorten.

Aber wie hoch lag die Bevölkerungszahl Jerusalems nach der babylonischen Zerstörung bis weit in die persische Zeit der Restauration hinein? Nur von dieser Gesamtzahl her gewinnen die veranschlagten Prozentzahlen ihre wirkliche Bedeutung. Folgt man den Analysen von O. Lipschits, so reduzierte sich für Jerusalem und die unmittelbare Umgebung der besiedelte Raum von 1000 Dunam (= 100 Hektar) kurz vor der babylonischen Invasion auf 110 Dunam (= 11 Hektar) nach der Katastrophe. Bei einem Quotienten von 25 Personen pro Dunam reduzierte sich also die Bevölkerung in Jerusalem von 25.000 auf 2.750.²³ Dabei ergibt sich auch nach der Heimkehr von Exulanten keine demographische Kurve nach oben:

„The evidence shows that the ‚return to Zion‘ did not leave its imprint on the archaeological data, nor is there any demographic testimony of it [...] The demographic figures from the Jerusalem region also attest that even at the height of the Persian

22 K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture*, 11.

23 Vgl. O. LIPSCHITS, *Demographic Changes*, 363f.

period, the city's population was only 3,000, which is about 12 % of the population of the city and its environs on the eve of the destruction. Even if all of the residents of the region were among the exiles who made the return to Zion, the returnees only amounted to several thousand.²⁴

Nimmt man also die Bevölkerungszahl von 3.000 Personen im perserzeitlichen Jerusalem und seiner unmittelbaren Umgebung (nicht etwa Benjamin mit ca. 12.500 Personen) und legt daran die 5 % hoher Literalität an, dann kommt man auf einen Kreis von ca. 150 Personen. Für E. Ben Zvi sind diese Zahlen noch viel zu hoch. Er rechnet für die zweite Hälfte der perserzeitlichen Epoche (450–332 v. Chr.) mit 1250–1500 Bewohnern Jerusalems, von denen nur eine Handvoll zur höchsten Form der Schriftgelehrsamkeit fähig gewesen sei. Wegen der knappen Ressourcen der Provinz Jehud sei eine größere Gruppe an professionellen Schriftgelehrten auch gar nicht zu finanzieren gewesen.²⁵

Im Wissen um die Gewagtheit, solche Richtzahlen mit biblischen Daten zu vergleichen, können einige Angaben aus nachexilischer Zeit dennoch hilfreich sein. So gibt etwa Esra 2,40f. die Anzahl der heimkehrenden Leviten mit 74 und der Sänger/Asafiten mit 128 an (in der Parallele von Neh 7,43f.: Leviten ebenfalls 74 und Sänger/Asafiten 148).²⁶ Angesichts der völlig überhöhten Priesterzahlen (ca. 4.300) machen die Anzahl der Leviten und Sänger einen sehr viel realistischeren Eindruck. Dazu passt Esras Aktion im Hinblick auf die sehr kleine Zahl von heimkehrwilligen Leviten (Esra 8,15–20), die er scheinbar nur um wenige Männer steigern konnte,²⁷ nämlich um 38 Personen: „Dazu eine Anzahl von Tempeldienern, die David und die Obersten dem Tempel geschenkt hatten, damit sie den Leviten dienten, im ganzen 220 Tempeldiener. Sie alle sind namentlich aufgezeichnet“ (Esra 8,20).²⁸

Die Konzentrierung *administrativer* Schreibkunst auf Jerusalem war schon in vorexilischer Zeit gegeben, wie D. W. Jamieson-Drake in seiner bekannten Studie unterstrich:

„It could hardly be a coincidence that every site outside Jerusalem containing direct evidence of writing was to some degree administratively dependent on Jerusalem. The conclusion to which this evidence points is that professional administrators were trained in Jerusalem, and only in Jerusalem [...] Our evidence shows that even local,

24 O. LIPSCHITS, *Demographic Changes*, 365.

25 Vgl. E. BEN ZVI, *Urban Center*, 201–206.

26 Esra 2,65: „dazu kamen noch 200 Sänger und Sängerinnen“; in Neh 7,67 sind es 245.

27 Vgl. T. WILLI, *Leviten*, 63f.: „Der Priester Esra hat aus allen übrigen Kreisen des Volkes Idealisten gefunden, die sich seiner Rückwanderer-Karawane anschlossen – nur keine Leviten (Esr 8,15–20)“.

28 Vgl. die Zahl der Mitglieder in Qumram. Nach H. STEGEMANN, *Essener*, 69: Höchstzahl der Vollmitglieder 60; Versammlungsraum stehend betend 200; Versammlungsraum sitzend essend 100.

nonprofessional examples of writing are limited to sites which show the strongest evidence of professional administrative involvement through one of the several forms of dependence on Jerusalem.²⁹

Neben der veranschlagten Richtzahl von professionellen Literati und der Konzentrierung auf Jerusalem als *den Ort* schriftstellerischer Tätigkeit³⁰ ist eine dritte Komponente in die Überlegungen zu Trägerkreisen biblischer Bücher einzubeziehen. Sie besteht in der Annahme, dass die alttestamentlichen Schriften nicht das Ergebnis von Einzelautoren sind, sondern von äußerst schriftkundigen Gruppen. Hierzu sei E.-A. Knauf ausführlicher zitiert:

„In der namentlichen Angabe von ‚Autoritäten‘ im Talmud und in ihrem Fehlen in der Tora drückt sich der Unterschied zwischen hellenistischem und vor-hellenistischem Judentum aus. Traditionsliteratur, und nicht Autoren-Literatur, sind beide: Sammlungen dessen, was im Namen von Autoritäten, nicht Autoren, gelehrt und überliefert wird. Weil es nicht auf den Autor ankommt, sondern auf die Autorität, in deren Namen man denkt und weiterdenkt, können die großen Prophetenbücher recht wenige der Worte des historischen Jesaja, Jeremia, oder Ezechiel enthalten, ohne dadurch falsch betitelt zu sein. Der biblischen Abwesenheit des ‚Autors‘ korrespondiert die Abwesenheit des Buches als Artefakt, als Produkt, als Ware in der biblischen Welt [...] Literatur blieb das geistige Eigentum jener Gruppe, die sie besaß und die darüber verfügen konnte.“³¹

Für die Prophetie bedeutet das konkret: Die prägenden Gestalten der gleichnamigen Bücher wie Jesaja, Jeremia und Ezechiel waren keine prophetischen Autoren, sondern Autoritäten und Begründer theologischer Diskurse und Diskursgemeinschaften. Diese Gruppen mit ihren idealisierten Gründungsfiguren (u. a. Jesaja, Ezechiel, Jeremia) standen miteinander in enger Verbindung, hatten große ideologische Schnittmengen, aber auch Kontrastpunkte. Die Biographisierung setzt sich in hellenistisch-römischer Zeit durch. Dann werden aus den Autoritäten auch wirkliche Autoren! So macht bereits das Buch der Chronik (um 300 v. Chr.) aus Propheten wie Jesaja verlässliche Geschichtsschreiber (vgl. 2 Chr 32,32). Josephus Flavius (37/38–100 n. Chr.) betont die Überlegenheit der biblischen Autoren gegenüber Homer, dem Urvater der griechischen Literatur, denn jene hätten ihr Wissen schriftlich fixiert, während dieser seine Dichtung nicht schriftlich hinterlassen habe. Daher habe man sie aus dem Gedächtnis reproduzieren müssen, weshalb so viele Ungereimtheiten festzustellen seien (Contra Apionem I,12).³²

29 D.W. JAMIESON-DRAKE, Scribes, 148.

30 Dazu u. a. E. BEN ZVI, Observations.

31 E.A. KNAUF, Logik, 121.

32 Siehe U. BERGES, Autorschaft.

Das Schreibermilieu im nachexilischen Israel (ca. 100 Personen?) war keineswegs uniform, sondern pluriform und variantenreich. Diese kleinen Gruppen innerhalb der kulturellen Elite im wirtschaftlich bescheidenen Jerusalem müssen sich gekannt haben. So urteilt auch K. Schmid in seiner Literaturgeschichte des Alten Testaments:

„Es legt sich nahe, mit einem homogenen Milieu von Jerusalemer Schriftgelehrten zu rechnen: Obwohl die für die Entstehung der alttestamentlichen Bücher verantwortlichen Kreise wohl sehr überschaubar und geographisch zumindest seit der Perserzeit zumeist in Jerusalem angesiedelt waren, scheinen sie doch theologisch eine vergleichsweise breite Spannbreite von Auffassungen vertreten zu haben. Darauf deuten jedenfalls die zum Teil nahezu konträren sachlichen Profile hin, die in den biblischen Büchern nun zusammenstehen.“³³

Eine weitere Produktions- und Rezeptionsbedingung will mitbedacht sein, bevor die Spurensuche nach literarischen Vernetzungen zwischen Jesajabuch und Psalter beginnt. Es ist nämlich davon auszugehen,

„dass die alttestamentliche Literatur über weite Strecken von Schriftgelehrten für Schriftgelehrte – seien sie nun am Tempel oder am Palast beschäftigt – geschrieben worden ist, das Publikum also im wesentlichen mit der Autorschaft zusammenfällt. Das ergibt sich vor allem aufgrund des hohen Intertextualitätsgrades der alttestamentlichen Literatur, die offenbar auf eine besonders ausgebildete Rezipientenschaft hin ausgerichtet ist.“³⁴

3. Literarische Spurensuche zwischen Jesajabuch und Psalter

Es versteht sich von selbst, dass in diesem Rahmen eine Spurensuche zwischen Jesajabuch und Psalter nur unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit geschehen kann. Die Aufarbeitung der literarischen Beziehungen zwischen Jesajabuch und Psalter ist und bleibt ein Desiderat der Forschung, gerade mit Blick auf die Trägerkreise beider Korpora im nachexilischen Israel.

3.1. Themen, Motive, Epitheta

Die oben angeführte Vermutung, die Schriften des Alten Testaments seien von literarisch hoch geschulten Experten im flächen- und zahlenmäßig sehr kleinen nachexilischen Jerusalem und Jehud – in Kenntnis voneinander und zum Teil auch in Konkurrenz zueinander – verfasst worden, sollte in der alttestament-

³³ K. SCHMID, Literaturgeschichte, 46.

³⁴ K. SCHMID, Literaturgeschichte, 49.

lichen Forschung stärker als bisher Berücksichtigung finden. Geschieht dies aber, dann gewinnt die Tatsache an Bedeutung, dass der Begriff und das Thema „Zion“ im Jesajabuch und im Psalter eine durchgehende Konstante bildet, im Ezechielbuch aber komplett fehlt!³⁵ Darüber hinaus findet sich „Zion“ ebenso wenig in der priesterschriftlichen Tradition, die ansonsten mit Jes 40ff. durchaus enge Verbindungen aufweist (u. a. das Wechselspiel von Schöpfungs- und Geschichtstheologie). T. Willi führt zu diesem Befund aus:

„Über das Fehlen von ‚Zion‘ in Hos, Jon, Nah, Hab, auch in Hi, Prov, Ruth, wird man weniger verwundert sein, wohl aber über die Tatsache, dass der Begriff und die Vorstellung weder in Hag noch in Mal, und auch nicht in Esr–Neh (in I–II Chr grade mal IChr 11,5 und IIChr 5,2) eine Rolle spielen. Die Bezeugung der Zionsvorstellung beschränkt sich somit auf die Jesaja-Schule, Sach und (Deutero-)Mi, schließlich auf ausgewählte Psalmen, also auf ein im Ganzen überraschend enges Segment.“³⁶

Schon vor über vierzig Jahren hatte W. Zimmerli in seinem Ezechielkommentar darauf aufmerksam gemacht, dass Begriffe, die für Jes 40ff. konstitutiv sind, im priesterlichen Prophetenbuch schlichtweg fehlen:

„Es fehlen [...] bei Ezechiel alle weichen Züge und wärmeren Töne. Es ist nicht von der Barmherzigkeit, der Liebe, der Bundestreue, der heilschaffenden Gerechtigkeit Jahwes geredet. Dieses ganze Vokabular fehlt dem Buche Ez. חסד, רחמים, אמונה, ישועה, ישע, אהבה, sucht man im Buche Ez vergeblich.“³⁷

Das Fehlen von „Zion“ im Ezechielbuch lässt sich dadurch erklären, dass jener Begriff unweigerlich die Frage aufwirft, in welchem Verhältnis die Völker zu JHWH stehen, der als himmlischer König seine Wohnung in Jerusalem und auf dem Zion genommen hat. Zukunftsvisionen wie die in Jes 2,2–5 und Mi 4,1–5 von unbeschnittenen Völkern, die am Zion von JHWH selbst Tora empfangen oder die Ansage von Ps 87, Fremdländer würden Geburtsrecht auf dem Zion genießen (V.4), werden den priesterlichen Verfassern des Ezechielbuches ein Gräuel gewesen sein!

Hieran anknüpfend kommt auch *שִׂשׂוֹן* „Jubel“ (Jes 12,3; 22,13; 35,10; 51,3.11; 61,3) in Ez überhaupt nicht vor und *שִׂמְחָה* „Freude“ (Jes 9,2; 16,10; 22,13; 24,11; 29,19; 30,29; 35,10; 51,3.11; 55,12; 61,7; 66,5) findet sich nur negativ im Sinne von Schadenfreude auf Seiten des verhassten Brudervolkes Edom (Ez 35,15; 36,6). Während für das priesterliche Ezechielbuch die Restaurierung des Opferkultes in Jerusalem zur zentralen Erwartung gehört, hoffen die levitischen Sänger und

35 Vgl. C. KÖRTING, Zion, 228: „In mancher Hinsicht bieten die prophetischen Schriften dem Psalter entsprechende Voraussetzungen. Auch hier läßt sich in einigen Bereichen nachweisen, daß eine an Zion orientierte Theologie die Gestaltung der Einzeltexte und das Wachstum der Bücher bestimmt hat.“

36 T. WILLI, Zion, 71 f.

37 W. ZIMMERLI, Ezechiel 25–48, 877.

Dichter auf Zion als den Ort, an dem תּוֹדָה „Loblied/Lobopfer“ und זְמִירָה „Spiel/Klang“ zu Hause sind (Jes 51,3).

Vom שִׁיר הַקּוֹדֶשׁ „neuen Lied“ ist bekanntlich nur im Jesajabuch (Jes 42,10) und im Psalter die Rede (Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1). Von allen prophetischen Büchern ist allein das Jesajabuch von Gesängen und Liedern geprägt. Nur dort (ab Jes 54,17) und im Psalter (bes. in Buch IV und V) finden sich die עֲבָדִים „Knechte“ an markanten Stellen.³⁸ Exklusiv in diesen beiden Korpora findet sich die Motivkonstellation „Zion“, „Arme“ und „Knechte“, wobei die Notlage der Knechte am Ende des Jesajabuches höher zu sein scheint als im Psalter. Nur im Jesajabuch und im Psalter werden die Armen und Gebeugten als Gruppe sichtbar, die unter der besonderen Zusage des befreienden Gottes stehen und auf dem Zion ihren Ruheplatz finden sollen.³⁹

Der „Jubel“ (רָגַח) bzw. das „Jubeln“ (רָגַח) ist im Jesajabuch geradezu das Markenzeichen der Erlösten und Befreiten, die zum Zion unterwegs sind (Jes 12,6; 42,11; 43,14; 44,23; 48,20; 49,13; 51,11; 52,8.9; 54,1; 55,12; 65,14). Das findet sich in den übrigen Prophetenbüchern nur noch an wenigen Stellen und zwar als Echo auf Jes 40ff. (Jer 31,7.12; 51,48; Zef 3,14.17; Sach 2,14). Anders verhält es sich im Psalter, wo der Jubel erwartungsgemäß zu Hause ist. Er findet sich nicht nur (u. a. Ps 5,12; 20,6; 30,6; 32,11; 33,1; 35,27), aber auch in den Liedern der Sängergilden (Ps 42,5; 47,2; 81,2; 84,3; 89,13) sowie gehäuft in den JHWH-König-Psalmen (Ps 90,14; 92,5; 95,1; 96,12; 98,4.8). In den Geschichtspsalmen (Ps 105,43; 107,22) und an markanter Position im Wallfahrtspsalter (Ps 120–134), dessen zentrales Lied die Wende der Gefangenschaft Zions besingt (Ps 126,2.5), steht das Motiv ebenfalls. Insofern die Hilfe vom Zion kommt (Ps 20,6), können die Gerechten über Gottes Recht und Gerechtigkeit jubeln (Ps 32,11; 33,1; 35,27; 118,15). Am Schluss des Psalters findet sich dieser Jubel im Munde der חֲסִידִים „Frommen/Chasidim“ (Ps 132,9.16; 145,7; 149,5).

Neben dem „Jubel“ (רָגַח) kennzeichnet die „Freude“ (שִׂמְחָה) die Reaktion der Befreiten. An den Stellen, wo beide Begriffe gemeinsam vorkommen, geht es immer um das nachexilisch gewendete Los Zions/Jerusalems (Jes 35,10; 51,11; 55,12; Zef 3,17). Im Psalter ist es besonders die Gewissheit der Gottesgegenwart in seinem Heiligtum auf dem Zion, welche die „Freude“ des Beters und der betenden Gemeinde hervorruft (Ps 43,4; 45,16; 68,4; 97,11; 100,2). Die Ferne vom Ort der Freude erfüllt die „Zionsmusiker“⁴⁰ mit großer Trauer und das umso mehr als die Zwingherren von ihnen „Freude“ verlangen (Ps 137,3). Die Zunge soll den Sängern am Gaumen kleben, wenn sie Zion vergessen und Jerusalem nicht zur

38 Vgl. U. BERGES, Knechte; »Knechte« in Jes 54,17; 56,6; 63,17; 65,8.9.13.14.15; 66,14; im Psalter Ps 34,23; 69,37; 79,2.10; 89,51; 90,13.16; 102,15.29; 105,25; 113,1; 123,2; 134,1; 135,14.

39 Vgl. U. BERGES, Armen; U. BERGES / R. HOPPE, Arm, 39–44.49–56.

40 F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Psalmen 101–150, 689.

„höchsten Freude“ erheben (Ps 137,6). Danach wird von „Freude“ im Psalter nicht mehr gesprochen! Die Formulierung „höchste Freude“ in Ps 137,6 lautet wörtlich עַל רֵאשׁ שְׂמֵחָתִי „über das Kopfbende meiner Freude [hinaus]“. Es ist kaum zufällig, dass keine Stelle im AT diesem Ausdruck näher kommt als Jes 51,11 (vgl. Jes 35,10). Dort werden die Befreiten JHWHs beim Einzug in Zion „ewige Freude auf ihrem Haupt“ haben.

Ein weiterer, beide Textwelten verbindender Befund besteht darin, dass das Epitheton „JHWH Zebaot“ im Psalter nach Ps 89 nicht mehr vorkommt und ebenso in den so genannten tritojesajanischen Kapiteln fehlt.⁴¹ Die 15 Belege im Psalter verteilen sich auf ganze acht Psalmen (Ps 24; 46; 48; 59; 69; 80; 84; 89), wobei fünf von ihnen den Sängergilden zugeschrieben sind (Korach 46; 48; 84; Asaf 80 und Ethan 89).⁴² Der Gebrauch von „JHWH Zebaot“ sagt nicht nur etwas über die Gottheit selbst, sondern auch und gerade über die Verwender dieses Epithetons. Sie verankern darin zions- und königstheologische Aspekte: „So impliziert der Name Jhwh Zebaot die Vorstellung von der Gegenwart des himmlischen Herrschers in seinem Heiligtum auf dem Zion; sowohl der solchermaßen bezeichnete göttliche König als auch der in nachexilischer Zeit erhoffte davidische König garantieren Schutz und Sicherheit gegenüber inneren und äußeren Feinden.“⁴³ Wo keine Zionstheologie vorliegt (wie in Ezechiel) oder wo die davidisch-königliche Restaurationshoffnung nicht mehr gepflegt wird (wie in den Psalterbüchern IV–V und in Tritojesaja), kommt auch das Epitheton „JHWH Zebaot“ nicht mehr vor!

Es sind besonders die verwendeten bzw. die vermiedenen Epitheta, welche die jeweiligen Schreibernamen auszeichnen und voneinander abheben. Während die Verfasser von Jes 40–54 „JHWH Zebaot“ sechsmal verwenden, überwiegend in der geprägten Wendung „JHWH Zebaot ist sein Name“ (Jes 47,4; 48,2; 51,15; 54,5), vermeiden die Tradenten des Ezechielbuches den Titel völlig. Demgegenüber findet er sich in Jeremia 82 Mal! Im Gegenzug bietet Ezechiel 217 Mal das Epitheton „Adonai JHWH“, das in Jeremia nur ganze 8 Mal vorkommt.

Eine interessante Spur bietet auch der Titel „Gott Jakobs“, der außerhalb des Hexateuchs nur noch an wenigen Stellen begegnet (vgl. 2 Sam 23,1; Jes 2,3; Mi 4,2; Ps 20,2; 24,6; 94,7; 114,7), und zwar gehäuft in den Psalmen der Sängergilden (Asaf: Ps 75; 76; 81; Korach: Ps 46; 84). Auch kommt „Jakob“ in den Psalmen 18 Mal vor und dabei zur Hälfte (9 Mal) erneut in den Sängerpсалmen:

41 Dazu U. BERGES / A. SPANS, Jhwh Zebaot; in Jes 1–39 dagegen begegnet JHWH Zebaot 56x; in 40–55 noch 6x.

42 „Sollte überhaupt eine Beeinflussung von außen aus dem Gebrauch dieses Epithetons zu erschließen sein, dann kommt dafür eigentlich nur die Prophetie, als der Haupttradent dieses Namens, in Frage.“ (G. WANKE, Zionstheologie, 46; siehe auch 41)

43 U. BERGES / A. SPANS, Jhwh Zebaot, 181.

„In vielen Fällen liegt auch in den Psalmen eine ähnliche Bedeutung des Wortes ‚Jakob‘ vor, wie wir sie schon seit Deuterocesaja feststellen können, oder wie sie in Gen 49, Num 23 und 24 vorliegt. Es ist einmal das gesamte Israel, und zwar ein einheitliches, man möchte fast sagen ‚ideales‘ Israel gemeint [...] Das andere Mal begegnet ‚Jakob‘ als Bezeichnung für das aus dem Exil hervorgegangene Israel, das sich später um Jerusalem als eine Kultgemeinde sammelte [...].“⁴⁴

Diese theologische Zuspitzung des Begriffs „Jakob“ ist auch in Jes 40ff. zu beobachten, wo der Name am zweithäufigsten nach den Vätererzählungen vorkommt.⁴⁵

Eine weitere Verbindung zwischen Jesajabuch und Psalter besteht im Motiv der Tora-Gabe vom Zion aus, was sich nach S. Gillingham auf den Psalter bezogen aus der Abfolge der Psalmen ergibt (u. a. Ps 19 als Mitte der Einlassliturgie von Ps 15–24; Ps 119 als Vorwort zum Wallfahrtspsalter Ps 120–134): „Indeed, as the law and Zion together compensate for the lack of a king, it could be said that the Torah in the Psalter, with the latter’s fivefold division, emanates not from Sinai but from Zion instead.“⁴⁶ In der entsprechenden Fußnote ergänzt sie dann: „The only explicit reference to this idea in the Hebrew Bible is in Isa 2,3 and Mic 4,2: ‚Out of Zion shall go forth instruction (torah)‘.“⁴⁷ Anders als der Psalter bedenkt aber das Jesajabuch die Konsequenzen einer Zulassung von Menschen aus den Völkern zum Zion, d. h. einer Zulassung *ohne* Beschneidung (Jes 56,1–8)!

Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Jesajabuch und Psalter bezüglich der in Aussicht gestellten kultischen Verehrung JHWHs sind ebenfalls noch nicht aufgearbeitet. Aber die Einschätzung von S. Gillingham regt auch hier zum Weiterdenken an:

„The Psalter’s interest in liturgy, in stark contrast with the priestly laws in the Pentateuch, is not so much in what is done by way of ritual and sacrifice as in what is said and sung. But this does not mean, as some have suggested, that the Psalter is an a-cultic book. It *is* interested in liturgy, but from a different perspective, and this perspective mirrors what we know of the role of the Levites in the post-exilic cult.“⁴⁸

Auch das Jesajabuch ist nicht einfach als kultfeindlich einzustufen – in dieser Hinsicht war P. Hanson viel zu statisch⁴⁹ –, sondern es formuliert Bedingungen und Abgrenzungen, sowohl nach innen als auch nach außen.

44 G. WANKE, *Zionstheologie*, 57.

45 Dazu M. POLLIACK, *Typological Use*.

46 S.E. GILLINGHAM, *Singers*, 102.

47 S.E. GILLINGHAM, *Singers*, 102, Anm. 28.

48 S.E. GILLINGHAM, *Singers*, 113.

49 Vgl. P.D. HANSON, *Dawn*; P. D. HANSON, *Isaiah 40–66*; dagegen bereits B. SCHRAMM, *Opponents*.

3.2. Die hymnischen Responsorien in Jes 40ff. und der Psalter

Die Gemeinsamkeiten zwischen Jesajabuch und Psalter sind bei den hymnischen Responsorien in Jes 40ff. besonders eindrücklich. Die strukturierende Funktion dieser Verse gehört spätestens seit der Dissertation von F. Matheus zur *opinio communis* der Forschung, auch wenn es weiterhin Diskussionen um deren genaue Anzahl und Abgrenzung gibt.⁵⁰ In den beiden Kommentarbänden in HThKAT zu Jes 40–48 und 49–54⁵¹ werden Jes 42,10–12; 44,23; 48,20–21; 49,13; 52,9–10 zu den hymnischen Passagen gezählt, da sie jeweils imperativische Aufforderungen zum Lob, Angaben der zum Lob Aufgerufenen und mit „ki“ eingeleitete Begründungen aufweisen. Besonders wenn man sich von Deuterodesaja als prophetischem Einzelautor verabschiedet und sich der Sänger-Hypothese zuwendet, werfen diese Verse ein erhellendes Licht auf die Trägerkreise. Sie sind kein ornamentales Beiwerk, das ab und zu den Text ein wenig auflockert, sondern sie laden die Adressaten zum begleitenden Lob innerhalb der Rezitation dieser Kapitel ein:

„Diese hymnische Strukturierung kann nicht zufällig sein, sondern beruht auf einem dem Psalter nahe stehenden Kompositionswillen [...] Geht man von Tempelsängern als Verfasser von Jes 40ff. aus, die über einige Jahrzehnte ab 550 v. Chr. zuerst in Babel, dann in Jerusalem ihr Oratorium der Hoffnung und des Trostes schrieben, passen diese hymnischen Passagen bestens ins Gesamtbild. Die Adressaten werden zusammen mit den Enden der Erde und der gesamten Schöpfung aufgefordert, durch die ihnen aus der kultischen Tradition bekannten Loblieder JHWHs Größe und Überlegenheit aufs Neue zu preisen.“⁵²

Bekanntermaßen ist die Frage der Rezeptionsrichtung – vom Psalter zu Jesaja oder von Jesaja zum Psalter – weiterhin umstritten. Wie immer man sich entscheidet, so knappe Urteile wie das von J. Jeremias, „Die Folgerung ist mir unabweisbar, daß Ps 98 die Ankündigung DtJes’s [...] als eingetretenes Faktum preist und aufgrund dessen zum ‚neuen Lied‘ aufruft“⁵³, sind m. E. nicht mehr zulässig. Es bleibt auffällig, dass die Rede vom „neuen Lied“ außer in Jes 42,10 nur noch im Psalter begegnet (Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1). Sollte der Einzelbeleg im Responsorium von Jes 42,10 eine derartige Wirkung gehabt haben, dass er gleich mehrfach in den Psalmen übernommen wurde? Und warum sollten die Psalmendichter nur das Stichwort vom „neuen Lied“ übernommen haben und keine weiteren Themen aus Jes 40ff. wie das Knechtsein von Jakob/Israel mit

50 Siehe F. MATHEUS, Neues Lied, mit der Maximalbestimmung von Jes 42,10–12.13; 44,23; 45,8; 48,20–21; 49,13; 51,3; 52,7–12; 54,1–3.

51 Vgl. U. BERGES, Jesaja 40–48; U. BERGES, Jesaja 49–54.

52 U. BERGES, Jes 40–48, 63f.

53 J. JEREMIAS, Königtum Gottes, 134.

seiner weltweiten Sendung zu den Völkern (vgl. 42,1 ff)? Ist die Nicht-Aufnahme weiterer Themen und Motive aus Jes 40 ff. im Psalter tatsächlich so zu erklären, „dass für die Psalmen die Zeit der Schmerzen und damit die Heilswende zurückliegt und damit die Thematik von ‚Trost‘ und ‚Befreiung‘ nicht mehr (in dieser Unmittelbarkeit) gegeben ist“⁵⁴? M. E. bleibt die konträre Einschätzung von H. Leene weiterhin bedenkenswert:

„It is difficult to imagine that a psalmist who was inspired by Deutero-Isaiah proceeded so selectively. The opposite is more likely: the composers of Isaiah 40–55 borrowed from an existent hymnic tradition for certain pivotal points of their dramatic composition, or even from these very songs passed on to us in Pss 98 and 96.“⁵⁵

Erstaunlicherweise hat die ähnliche Einschätzung von C. Westermann in der Einleitung seines Kommentars zu Jes 40–55 aus dem Jahre 1966 nur wenig Beachtung gefunden:

„Eines der wesentlichsten Merkmale der Prophetie Deuterojesajas besteht in der Verbindung der Prophetie mit der Psalmen Sprache. Der Prophet muß in ganz besonderem Maß mit den Psalmen vertraut gewesen sein. Nun haben gewiss die Psalmen in den Gottesdiensten der Exilierten eine beherrschende Rolle gespielt, so daß alle, die sich zu diesen Gottesdiensten hielten, so in den Psalmen gelebt haben können wie Deuterojesaja. Es fällt aber auf, daß bei Hesekiel davon gar nichts zu spüren ist, er vielmehr eine Fülle priesterlicher Sprachformen in seine Verkündigung verwoben hat (Zimmerli). Dann ist es immerhin möglich, daß Deuterojesaja in einem Zusammenhang mit den Tempelsängern steht, denen insbesondere die Pflege und Tradierung der Psalmen oblag.“⁵⁶

Fast dreißig Jahre später geht O. Kaiser in eine ähnliche Richtung, indem er feststellt: „Sprachlich und formgeschichtlich erweisen sich die Texte der dtjes Sammlung weithin den Traditionen der Jerusalemer Tempelsänger verpflichtet.“⁵⁷ Auch J. Blenkinsopp ist hier anzuführen, der zu Jes 42,10–12 ausführt: „The invitation to celebrate Yahveh in song is one of the several passages in chs. 40–55 (with 44:23; 49:13; 54:1) that are modeled on the liturgical hymns of praise [...] It is a literary composition that uses material from psalms extolling Yahveh as king and creator.“⁵⁸ Und B. Gosse hält in einem rezenten Aufsatz fest: „The presentation of the return from exile in the Book of Isaiah depends of the Psalms of Asaph.“⁵⁹

54 B. WEBER, *Asaf*, 477, Anm. 63.

55 H. LEENE, *History*, 246.

56 C. WESTERMANN, *Jesaja*, 11.

57 O. KAISER, *Grundriss II*, 49.

58 J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40–55*, 214f. Vgl. auch T.N.D. METTINGER, *Search* 1997, 151f.; H.L. GINSBERG, *Arm of YHWH*, 154; Jes 52,10 sei „dependent from Ps 98,1.2.3“.

59 B. GOSSE, *L’usage*, 66; siehe ebenfalls B. GOSSE, *Isaïe*, 41–55.

3.3. Detailbeobachtungen aus Jes 49–54 und ihre Bezüge zum Psalter

Aus meinem Kommentar zu Jes 49–54 sollen einige Detailbeobachtungen präsentiert werden, die für die Frage nach den Autoren und Trägerkreisen des Jesajabuches und des Psalters von Bedeutung sein dürften. In monographischen Studien müssten diese und noch viele andere Verbindungen aufgezeigt, gesammelt und systematisch ausgewertet werden.

Jes 49,1 מִמְּעֵי אִמִּי הִזְכִּיר שְׁמִי („aus dem Schoß meiner Mutter hat er meinen Namen genannt“): Die Kombination von מֵעָה „Leib“ und אִם „Mutter“ kommt neben Jes 49,1 nur noch ein einziges Mal im AT vor, und zwar im Vertrauenspsalm 71,6: „Auf dich habe ich mich gestützt von Mutterleib an, aus dem Schoß meiner Mutter hast du, du mich entbunden, in dir ist immer mein Lobgebet“⁶⁰.

Jes 49,2 וַיִּשָּׂם פִּי כְּחֶרֶב חֲדָה („und wie ein scharfes Schwert hat er meinen Mund gemacht“): Das „scharfe Schwert“ kommt im Zusammenhang von Sprechen und Sprache nur noch in Ps 57,5 vor. Dort klagt der Beter, er müsse sich unter Löwen, d. h. bei seinen Gegnern lagern, deren Zähne Speer und Pfeile seien und deren Zunge ein scharfes Schwert sei (vgl. Ps 55,22; 59,8; 64,4). Die Waffe des scharfen Wortes dient dem Propheten nicht nur zur Verkündigung der Gottesbotschaft, sondern bietet ihm auch Schutz vor gegnerischen Angriffen. Daher dient das Verbergen im Schatten seiner Hand in erster Linie nicht dem Überraschungseffekt, mit dem JHWH seinen Knecht zum Einsatz bringt, sondern dem Schutz vor seinen Gegnern. Während צֶלַח „Schatten“ als Metapher für Schutz und Hilfe breit belegt ist (u. a. Jes 4,6; 16,3; 25,4f.; 30,2f.; 32,2; Ps 17,8; 36,8; 57,2; 63,8; 91,1), findet sich die Kombination „Schatten“ und יָד „Hand“ neben Jes 49,2 und der Aufnahme in Jes 51,16 nur noch im Wallfahrtspsalm 121,5: „JHWH ist dein Hüter, JHWH ist dein Schatten über deiner rechten Hand, am Tag schlägt dich die Sonne nicht, und nicht der Mond in der Nacht“⁶¹.

Der Knecht ist nicht nur „wie ein scharfes Schwert“, sondern von Gott auch zu einem „spitzen Pfeil“ gemacht, versteckt in seinem קֹחֶרֶת „Köcher“ (im Kriegskontext: Jes 22,6; Ijob 39,23; Kgl 3,13). In Ps 127,5 – erneut aus dem Wallfahrtspsalter – wird „der Mann/Held“ (הַגִּבֹּר) glücklich gepriesen, der seinen Köcher mit Söhnen der Jugend gefüllt hat, denn sie werden beim Rechtstreit mit ihren Gegnern im Stadttor nicht unterliegen. JHWH als „Held“ (Jes 42,13) hat nur *einen* Pfeil in seinem Köcher, den Knecht!

Jes 49,5 וַיִּתֵּן לִּי אֱלֹהֵי הַיְהוָה צֹרֵךְ („Gott ist meine Stärke“): Der Wertschätzung des Knechts durch JHWH steht dessen Bekenntnis gegenüber: „mein Gott ist meine Stärke“.

60 Die Übersetzung stammt von F.-L. Hossfeld, siehe F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Psalmen 5–100, 290.

61 Die Übersetzung stammt von E. Zenger, siehe F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Psalmen 5–100, 428.

Dass JHWH יְהוָה „Stärke“ ist, wird besonders im Psalter besungen (u. a. Ps 29,1; 62,12; 63,3; 68,29.35.36) und gehört zum Vertrauensbekenntnis des Einzelnen. In Jes 12,2 ist es Zion als kollektive Größe, die dies jubelnd bekennt. Der Völkerkontext, der in Jes 49,6b voll zum Tragen kommt, findet sich in Bezug auf „JHWH als Stärke“ bereits in Jes 45,24, wo es heißt, „nur in JHWH sind Gerechtigkeiten und Stärke“, und zwar als Aussage über den Gott Israels im Munde von Nicht-Israeliten, die sich von ihren Götterbildern ab- und JHWH zuwenden.

Jes 49,8 בְּעֵת רְצוֹן עָנִיתִיךָ („zur Zeit des Wohlgefallens habe ich dir geantwortet“): Dass JHWH „zur Zeit des Wohlgefallens“ (בְּעֵת רְצוֹן) hilfreich eingegriffen hat, ist ähnlich nur noch in Ps 69,14 belegt („Ich aber komme mit meinem Gebet zu dir, HERR, zur Zeit deines Wohlgefallens“), ein Psalm, der auf vielfache Weise mit Jes 40ff. im Allgemeinen und mit den Kapiteln 49–54 im Besonderen in Verbindung steht („Tröster“ V 21; „Knecht“ V 18; „Spott über den Mann, den JHWH geschlagen hat“ V 27; „Knechte“ V 36; „Neuerrichtung von Zion und Umland“ V 36). So gehört Ps 69 mit seinen sukzessiven Erweiterungen in die Nähe levitischer Sängerkreise, die in nachexilischer Zeit wohl auch für die Komposition und Redaktion des Jesajabuches verantwortlich waren.⁶² Dafür spricht, dass רְצוֹן „Wohlgefallen“ zum einen ein kultischer Terminus ist, der die Annahme wohlgefälliger Opfergaben durch Gott bezeichnet (u. a. Ex 28,38; Lev 1,3; 19,5; 22,19.20.21), zum anderen in der Sprache der Psalmen beheimatet ist und dort sein Wohlwollen gegenüber dem Beter anzeigt (u. a. Ps 5,13; 19,15; 30,6.8; 40,9).

Jes 49,23b לֹא-יִבְשׁוּ קַיִי („meine Harrenden werden nicht beschämt“): Das Possessivsuffix in קַיִי „meine Harrenden“ unterstreicht, dass JHWH sich selbst als Garant der auf ihn Hoffenden in Anspruch nehmen lässt. Im Jesajabuch ist es zuerst der Prophet selbst, der auf JHWH harrt (Jes 8,17), ihm folgen die Gerechten (Jes 25,9; 26,8; 33,2). Zur Gruppe derer, welche gespannt auf JHWHs Eingreifen hoffen (Jes 40,31), können auch Menschen aus fernen Gestaden („Inseln“) gehören (Jes 51,5; 60,9). Das Verb קוּה „harren/hoffen“ ist besonders im Psalter beheimatet, wo der Begriff immer stärker Fromme und Frevler scheidet (Ps 25,5.21; 27,14; 37,34; 40,2; 52,11; 130,5). Neben Jes 49,23 gibt es nur zwei Psalmverse, in denen die Verneinung von בִּישׁ, also nicht „beschämt werden“, in Parallele zum Hoffen auf JHWH steht (Ps 25,3; 69,7).

Jes 50,10 יִרְאֵה יְהוָה מִי בְכֶם יִרְאֵה יְהוָה („wer unter euch ein JHWH-Fürchtender ist“): Der feststehende Ausdruck יִרְאֵה יְהוָה „JHWH Fürchtender“ muss überraschen, denn er findet sich in der Prophetie nur noch in Mal 3,16 und ist ansonsten im Psalter zu Hause (Ps 15,4; 22,24; 25,12; 27,1; 115,11.13; 118,4; 128,1.4; 135,20; zudem Spr 14,2). Die Kategorisierung, die der Ausdruck „JHWH Fürchtender“ beinhaltet, lässt sich auch bei anderen Begriffsbildungen wie „JHWH Suchende“ (מְבַקֵּשׁ יְהוָה)

62 Siehe A. GROENEWALD, Psalm 69, 70–74.