

Theologie | Kultur | Hermeneutik

Johann Anselm Steiger (Hrsg.)

## **Das Gebet in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit**





DAS GEBET IN DEN KONFESSIONEN UND  
MEDIEN DER FRÜHEN NEUZEIT

THEOLOGIE – KULTUR – HERMENEUTIK

Herausgegeben von  
Stefan Beyerle, Matthias Petzoldt und Michael Roth

Band 25

Johann Anselm Steiger (Hrsg.)

# DAS GEBET IN DEN KONFESSIONEN UND MEDIEN DER FRÜHEN NEUZEIT



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: behnelux gestaltung GbR, Halle (Saale)  
Satz: Stefan von der Lieth, Hamburg  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05667-5  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# VORWORT

Das Gebet stellte und stellt eine basale Artikulationsform des christlichen Glaubens dar und war von Anbeginn ein intermediales Phänomen, insofern sich jegliche Gebetspraxis nicht nur auf die ihr vorgegebenen Texte der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments bezieht, sondern überdies auf der in diesen gespiegelten medialen Vielfalt der Praxis des Betens basiert. Um diesen Sachverhalt in exemplarischen Fallstudien auszuloten, veranstaltete das mittlerweile von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte *Graduiertenkolleg Interkonnfessionalität in der Frühen Neuzeit* gemeinsam mit dem *Internationalen Arbeitskreis für Auslegungs- und Mediengeschichte der Bibel* im Mai 2013 in Hamburg eine Tagung, deren Beiträge in vorliegendem Band veröffentlicht werden. Ziel dieser fünften Tagung des Arbeitskreises<sup>1</sup> war es, Bibelwissenschaftler sowie Theologie-, Literatur- und Kunsthistoriker zusammenzuführen und das Phänomen ›Gebet‹ in seiner konfessionellen und medialen Bandbreite anhand von herausragenden Denkmälern der Gelehrsamkeit, der Frömmigkeit und der künstlerischen Produktion präzise zu erkunden. Bei der Analyse der vielfältigen Praxis und Theorie des Betens galt es, danach zu fragen, welche Impulse das Beten in der Vormoderne für die Entwicklung medialer, intermedialer und mentaler Innovationen auch für den liturgisch, medial und mental verkörperten Strukturwandel im Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit induzieren konnte. Besonderes Interesse richtete sich hierbei u. a. auf die Durchmischung heterogener medialer Gattungen, etwa die insbesondere im 17. Jahrhundert übliche und auffällig stark ausgeprägte visioverbale Konzeption von der Frömmigkeit dienlicher (nicht zuletzt emblematischer) Literatur mit Holzschnitten und

---

<sup>1</sup> Die Ergebnisse der ersten vier Tagungen liegen publiziert vor in: Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Johann Anselm Steiger/Ulrich Heinen. Berlin, New York 2006 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 101). Leichabdankung und Trauerarbeit. Zur Bewältigung von Tod und Vergänglichkeit im Zeitalter des Barock. Hrsg. von Ralf Georg Bogner/Ulrich Heinen/Johann Anselm Steiger. Amsterdam, New York 2009 (Daphnis 38). Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Johann Anselm Steiger/Ulrich Heinen. Berlin, New York 2010 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 113). Der problematische Prophet. Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst. Hrsg. von Johann Anselm Steiger/Wilhelm Kühlmann. Berlin, New York 2011 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 118)

Kupferstichen, die zur *applicatio sensuum* sowie zur affektwirksamen *imaginatio* und *memoria* führen sollten.

Hamburg, im April 2018

Johann Anselm Steiger



# INHALT

DER DIALOG DER BETER IM HORIZONT DES HEILIGEN.....	9
Religionsgeschichtliche und theologische Anmerkungen zu den Psalmen <i>Stefan Beyerle</i>	
KONTEXT, ERINNERUNGSGESCHICHTE UND METAPHORIK DES VATERUNTERS. ....	37
Eine neutestamentlich-exegetische Perspektive <i>Ruben Zimmermann</i>	
HUMANIZING THE PASSION: DÜRER'S PICTORIAL EXEGESIS.....	57
<i>Jeffrey Chipps Smith</i>	
DE PRECATIONE.....	93
Zur Theorie des Gebets bei Celtis, Erasmus, Melanchthon und Abraham Scultetus <i>Wilhelm Kühlmann</i>	
PADRE DEL CIEL!.....	117
Lyrik und Gebet im italienischen 16. und frühen 17. Jahrhundert <i>Marc Föcking</i>	
»EIN ALMECHTIG, GEWALTIG UND SIEGHAFFTIG DING«.....	141
Zu Martin Luthers Theologie des Gebetes <i>Johann Anselm Steiger</i>	
FRÖMMIGKEIT ALS SYNÄSTHETISCHE ERFAHRUNG.....	161
Emblematik und visuelle Poesie in der Andachts- und Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit <i>Seraina Plotke</i>	

KATHOLISCHER, GEMALTER KULTUS IN ANTWERPEN UM 1600 ..... 177  
*Ursula Härting*

BETEN IM STUDIULO..... 197  
Das Cabinet des Pères du Désert im Château Gaillard in Vannes  
(Morbihan)  
*Thomas Fusenig und Michael Rief*

PERSONENREGISTER.....247

ABBILDUNGSNACHWEISE ..... 253

# DER DIALOG DER BETER IM HORIZONT DES HEILIGEN

Religionsgeschichtliche und theologische Anmerkungen zu den Psalmen

*Stefan Beyerle*

## I. PSALMEN ALS ANREDE UND ANTWORT

Das Gebet als Anrede enthüllt seine Theologie in der Unmittelbarkeit zu Gott bzw. dem Heiligen – in einer Unmittelbarkeit, die die Sprache durch ihre poetische Formgebung, etwa im *parallelismus membrorum*, und ihren Inhalt vermittelt. Entsprechend standen bei der Erkundung des Psalters von Anfang an ästhetische und emotive, die gestalterische Schönheit sowie die Gemütsregung, die Affekte, betreffende Gesichtspunkte im Vordergrund.<sup>1</sup> Auch im Rahmen historischer Nachfragen wurde und wird der Seelenbereich – im weitesten Sinne – nicht ausgespart. In seinen methodischen Vorerwägungen zur Theologie der Psalmen stellt dies auch Gerhard von Rad heraus:<sup>2</sup>

Diese Antwort Israels, die wir zu einem großen Teil dem Psalter entnehmen, ist theologisch ein Gegenstand für sich. Sie zeigt uns, wie diese Taten auf Israel *gewirkt* haben, sie zeigt uns, wie Israel nun seinerseits diese Existenz in der *Unmittelbarkeit und Nähe zu Jahwe* bejaht und verstanden hat, welche Anstalten es getroffen hat, sich vor sich selbst und vor Jahwe in dieser Nähe Jahwes zu *rechtfertigen* oder zu *schämen*.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu etwa Luthers »Windrose der Affekte« in seinen Vorreden auf den Psalter von 1528 und 1545: D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe. Hrsg. von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. ND Königswinter 2008 [Vorrede auff den Psalter, 964–968] = Weimarer Ausgabe. Deutsche Bibel. Bd. 10,1,98–104. Vgl. dazu Wilhelm Kühlmann: Luthers Psaltervorrede von 1528 als poetologische Urkunde frühneuzeitlicher Lyrik und der lateinische Psalter des Eobanus Hessus. In: Ders.: Vom Humanismus zur Spätaufklärung. Ästhetische und kulturgeschichtliche Dimensionen der frühneuzeitlichen Lyrik und Verspublizistik in Deutschland. Hrsg. von Joachim Telle u. a. Tübingen 2006, 44–56.

<sup>2</sup> So Gerhard von Rad: Theologie des Alten Testaments. Bd. 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München <sup>9</sup>1982 (Einführung in die Evangelische Theologie 1), 367 [Hervorheb.: S. B.].

Die Einsicht von Rads, die letztlich auch die Form einer theologischen Anthropologie bezeichnet, wurde von vielen Psalmenuntersuchungen bis hin zur Anthropologie von Hans Walter Wolff aufgenommen.<sup>3</sup>

Es sind sicher nicht die theologischen Implikationen jener Antwortstruktur, die von Rad dem Psalter verliehen hat, und noch viel weniger die Verweise auf Gottesnähe oder die an Gefühl und Ästhetik orientierte Pragmatik, welche zu kritischen Rückfragen provozieren. – Denn so gesehen müsste man eine ganze Epoche der Forschung am Psalter der Kritik aussetzen: etwa die poetische Analyse der Psalmen durch den über Johann David Michaelis vermittelten Robert Lowth oder auch den ersten Lowth-Kritiker selbst, Johann Gottfried Herder.<sup>4</sup> – Problematisch an von Rads Diktum ist vielmehr sein Ort und damit der Ort des Psalters im theologischen Entwurf: Findet sich doch die »Antwort Israels« nach von Rad, kanonisch gesprochen, nicht im Anschluss an die Chronikbücher<sup>5</sup> – und vor allem der prophetischen Gerichtspredigt nachgeordnet –, sondern *vor* dem Gericht, zusammen mit der Weisheit. Orientierung in der Theologie geben also der Aufriss der Septuaginta bzw. der christliche Kanon, nicht der *Tanach*.<sup>6</sup> Was vielleicht noch schwerer wiegt, ist die mit Blick auf die theologische Gewichtung im Psalter notwendige Loslösung von der Heils- und Unheilsgeschichte,

<sup>3</sup> Vgl. Hans Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*. Mit zwei Anhängen neu hrsg. von Bernd Janowski. Gütersloh 2010, 24 f.; Bernd Janowski: *Anhang II. »Anthropologie des Alten Testaments« vor und nach H. W. Wolff. Eine forschungs- und problemgeschichtliche Skizze*. In: Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (s. o.), 373–414, hier 386–388, dann etwa: Bernd Janowski: *Die »Kleine Biblia«*. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments (1998). In: Ders.: *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*. Neukirchen-Vluyn 1999, 125–164, hier 144 f.

<sup>4</sup> Insbesondere zu Herder vergleiche man das Diktum (Ders.: *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst* [1766]. In: Johann Gottfried Herder: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 32: *Poetische Werke*. Hildesheim 1968, 94 [Hervorheb. im Orig.]): »Noch neulich hat der feinste Kenner der ebräischen Poesie, *Lowth* sich so weit vergessen, daß er die Worte schrieb: »Der Anfang der übrigen Künste ist unvollkommen, grob, und bei niedrigen, unwürdigen Versuchen: die Dichtkunst aber überblicken wir schon bei ihrem Ursprunge in Glanz; denn nicht von menschlichem Witz ist sie erfunden, sondern vom Himmel gesenket; nicht durch kleine Zunahmen gewachsen, sondern gleich bei ihrer Geburt vollständig reif an Stärke und Schönheit erschienen; nicht hat sie der Lüge ihren Schmuck geliehen, sondern sie war die Unterhändlerin zwischen Gott und den Menschen.« Zu diesen prächtigen Worten muss ich allerdings gleich die Anmerkung meines Herausgebers [i. e. Johann David Michaelis, S. B.] dazu setzen: entweder wird hier *Lowth* zu sehr ein Redner; oder er folgt unzuverlässig den Juden, und ihren Nachfolgern unter den Christen, die den Ursprung alles dessen, was hebräisch ist, von Gott ableiten.«

<sup>5</sup> Zur Abfolge 1/2Chr–Ps vgl. Folio 365 verso / 366 recto im *Codex Leningradensis (Petropolitanus)* nach der Faksimile-Ausgabe: *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*. Hrsg. von David Noel Freedman. Grand Rapids u. a. 1998, 742 f. Zur Sache vgl. Emanuel Tov: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis 2012, 70–74.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Hermann Spieckermann: *Die Verbindlichkeit des Alten Testaments. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem ungeliebten Thema* (1998). In: Ders.: *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*. Tübingen 2001 (Forschungen zum Alten Testament 33), 173–196, hier 178–182.

die »gegenüber den ihrem Ursprung nach kultischen Sprach- und Denkformen in der Rolle des Eindringlings (sic!)«<sup>7</sup> bei von Rad auftritt.

Es scheint jedenfalls deutlich, dass neben der neuerlich wiederentdeckten ästhetisch-poetischen Dimension der Psalmen auch ihre kultischen Konnotationen nunmehr stärker Beachtung finden.<sup>8</sup> Im Horizont dessen bleibt dann aber, bei aller Kritik, die von Radsche »Antwort Israels« in der Tat eine *Antwort*, wenngleich ohne das heilsgeschichtlich aufgeladene »Israel«-Verständnis seiner Theologie.

Die theologische Antwort findet zudem einen literarischen Widerhall, der sowohl kompositorisch als auch am Einzelsalm vernehmbar wird. Als Komposition signifikant ist das kurze Zwischenstück in Ps 90–92, das, grob gesprochen, die Korachpsalmen (84–85; 87–88) und die JHWH-König-Psalmen unterbricht<sup>9</sup> und zugleich den Aufgesang für das vierte Psalterbuch (Ps 90–106) bietet.<sup>10</sup> Schon sprachlich fällt auf, dass Ps 90,13–17 als redaktionelles Bindeglied Vorstellungen und Motive aus Ps 92 verarbeitet. So greift die Freude des Beters am Morgen (Ps 92,3,5) auf die entsprechende Bitte in 90,14 zurück, der Jubel über JHWHs Wirken (Ps 92,5) nimmt den Wunsch aus Ps 90,16 auf und der Jubel über das Ausmaß der Werke JHWHs (Ps 92,5) kontrastiert zugleich die Aufforderung des Beters in 90,17. Vor allem aber formuliert Ps 92, etwa in V.5:

5 Ja/Denn, du hast mich erfreut, JHWH, durch dein Handeln,  
über die Werke deiner Hände juble ich,

um dann den Jubel im Lobruf weiter auszuführen (V. 6):

<sup>7</sup> So Hermann Spieckermann: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. Göttingen 1989 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 148), 14.

<sup>8</sup> Zu Ersterem vgl. Klaus Seybold: Psalm 85 als sprachliches Kunstwerk (2007). In: Ders.: Studien zu Sprache und Stil der Psalmen. Berlin/New York 2010 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 415), 113–128 (zur Affektenlehre als hermeneutischem Kontext einer Psaltertheologie vgl. auch Günter Bader: Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters. Tübingen 1996 [Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 33], v. a. 21–29.188–232). Zu Letzterem vgl. u. a. die Studien zu Einzelsalmen wie den sog. »Toreinlass-Liturgien« (Ps 15; 24) oder den »Tamid-Psalmen« (Ps 24; 48; 82; 94; 81; 93; 92) und »Wallfahrtspsalmen« (Ps 120–134): etwa Thomas Podella: Transformationen kultischer Darstellungen. Toraliturgien in Ps 15 und 24. In: Scandinavian Journal of the Old Testament 13 (1999), 95–130; Peter L. Trudinger: The Psalms of the Tamid Service. A Liturgical Text from the Second Temple. Leiden/Boston 2004 (Vetus Testamentum, Supplements 98), 270–273; Hermann Michael Niemann: Stufen und Treppen in der Levante, in der Bibel – und in den Wallfahrtspsalmen? In: Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Alexandra Grund u. a. Gütersloh 2013, 491–518 (Lit.).

<sup>9</sup> In Ps 89 liegt noch einer der zahlreichen Königspsalmen vor, »Etan, dem Esrachiter« zugeschrieben (V.1).

<sup>10</sup> Zum Folgenden vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger: Psalmen 51–100. Freiburg i. Br. u. a. 2000 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), 607–609.612–615, und die Zusammenfassung in Erich Zenger (Mitarb. Frank-Lothar Hossfeld): III. Das Buch der Psalmen. In: Erich Zenger u. a.: Einleitung in das Alte Testament. Hrsg. von Christian Frevel. Stuttgart <sup>8</sup>2012 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), 428–452, hier 432 f.

6 Wie groß sind deine Taten, JHWH,  
wie tiefgehend deine Gedanken!

Mit dem hymnischen Dank blickt der Beter zurück auf die Klage der Todverfallenheit in Ps 90, die bereits Ps 91 durch die Zusage von Schutz und göttlicher Verheißung beantwortet. Die in der Zusammenstellung der Einzelsalmen deutliche Geschehensfolge<sup>11</sup> verläuft also von der Klage über die Schutzzusage hin zum hymnischen Dank, als *Antwort* des Beters.<sup>12</sup>

Auch der Einzelsalm kann den Antwortcharakter in der Anrede herausstreichen. Etwa in Ps 32, wengleich in christlicher Tradition den sieben Bußpsalmen zugerechnet (vgl. noch Ps 6; 38; 51; 102; 130; 143), formgeschichtlich jedoch ein individuelles Danklied, ist das Gotteslob motiviert durch die Rettung JHWHs aus selbstverschuldeter Not.<sup>13</sup> Der Psalm setzt mit zwei Makarismen ein, die je zwei Heilserfahrungen anführen (Ps 32,1f.): Vergebung von Delikten, Zudecken der Sünde, Nichtanrechnung von Schuld und Abkehr vom Betrug. In der folgenden Explikation jener Makarismen beschreibt der Beter seinen Weg zum Sündenbekenntnis (V.3–5), dessen Vollzug wörtlich zitiert wird (V.5):

Meine Sünde ließ ich dich wissen,  
meine Schuld habe ich nicht verdeckt.  
Ich sprach: »Ich will meine Delikte vor JHWH bekennen.«  
Und du selbst hast meine Sündenschuld vergeben. – Sela.

Auf die Sündenvergebung antwortet nun der Beter, indem er zum einen die Seinen mahnt und zum anderen JHWHs Schutzmacht preist (V.7):

Du selbst (bist) mir eine Zuflucht,  
vor Bedrängnis bewahrst du mich,  
mit Jubelrufen der Rettung umgibst du mich.<sup>14</sup> – Sela.

<sup>11</sup> Zenger/Hossfeld (Anm. 10), 613, sowie Zenger (u. Hossfeld), ebd. (Anm. 10), 432, sprechen von einem »Geschehens- bzw. Aussagebogen«.

<sup>12</sup> Für eine noch breitere kompositionsgeschichtliche Situierung von Ps 90–92 innerhalb von Ps 73–89 (Klage über den Untergang des davidisch-salomonischen Königtums), 94 und 97,10–12 (Verallgemeinerung und Individualisierung des nationalen Problems) sowie von 93–99 (alleiniges Königtum JHWHs) vgl. Reinhard Gregor Kratz: Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 93 (1996), 1–34, hier 24.

<sup>13</sup> Vgl. Hermann Gunkel/Joachim Begrich: Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Göttingen 41985 (Handkommentar zum Alten Testament II/ Ergbd.), 270 f. Die neueren Kommentare heben auch den starken weisheitlichen Tenor (vgl. v. a. V.1f.) hervor. Vgl. etwa Klaus Seybold: Die Psalmen. Tübingen 1996 (Handbuch zum Alten Testament I/15), 134. Martin Luther nannte das Gebet einen »paulinischen Psalm«, und Ps 31,1f. LXX wird in der Tat in Röm 4,7f. zitiert: 7 μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι. 8 μακάριος ἄνθρωπος οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.

<sup>14</sup> So der Übersetzungsvorschlag zum letzten Sticho bei Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Bearb. und hrsg. von Herbert Donner. Heidelberg u. a. 182013, 1249a.

Schließlich bindet der abschließende Lobaufruf beide Aspekte der Antwort zusammen, indem er die zuvor noch Gemahnten in den Freudenruf mit einbezieht (V.II):<sup>15</sup>

Freut euch um JHWHs willen<sup>16</sup> und frohlockt, ihr Gerechten!  
Jubelt alle, die ihr rechtschaffenen Herzens seid!

Mit der Anrede als Antwort verbindet sich sodann ein Kommunikationsgeschehen, das auch ikonographisch, eben nicht nur sprachlich, bezeugt ist. Hierzu seien nur wenige Beispiele angeführt.

## 2. DIE ANREDE-GEBÄRDE DES BETERS IN DER IKONOGRAPHIE

Die Haltung des Antwortenden findet zunächst im Psalter selbst einen sprachlichen Reflex, wenn es in Ps 28,1f. heißt:

1 Von David: Zu dir, JHWH, rufe ich,  
mein Fels, sei nicht stumm<sup>17</sup> mir gegenüber!  
Auf dass du nicht schweigst vor mir,  
und ich mit denen gleichgesetzt bin, die zur Grube hinabsteigen.  
2 Höre meine flehende Stimme,  
wenn ich zu dir um Hilfe schreie,  
wenn ich meine Hände zum Allerheiligsten deines Heiligtums hin erhebe!

<sup>15</sup> Zu den unterschiedlichen Abgrenzungsmöglichkeiten im Übergang von Ps 32 zu 33 vgl. Stephanus D. Snyman: Psalm 32 – Structure, Genre, Intent and Liturgical Use. In: Psalms and Liturgy. Hrsg. von Dirk J. Human/Cas J. A. Vos. London/New York 2004 (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 410), 155–167, hier 155–158, der in Ps 32,11 einen Abschluss markiert sieht.

<sup>16</sup> Da es sich bei diesem Stichos um einen Vorgangssatz mit einem monovalenten, intransitiven Verb (שמח) handelt, liegt ein *beth causae* vor, dem *beth instrumenti* eng verwandt. Vgl. Ernst Jenni: Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth. Stuttgart u. a. 1992, 100–102 u. 106 (Rubrik: 1631). Da JHWH der Anlass der Freude ist, wäre auch die geläufigere Übersetzung »freut euch über JHWH« möglich.

<sup>17</sup> Die Bedeutung von חרש (*Qal*) könnte auch »taub sein« umfassen (so Dörte Bester: Die Sprache der Hände. Zu Korrespondenz und Kontrast eines Bildes in Psalm 28. In: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? [Psalm 8,5]. Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Michaela Bauks u. a. Neukirchen-Vluyn 2008, 23–32, hier 24 mit Anm. 24; Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament. Hrsg. von Walter Dietrich/Samuel Arnet. Leiden/Boston 2013, 188a; anders: Gesenius [Anm. 14], 402b), womit sich jedoch an der hermeneutischen Struktur der »verunmöglichten Antwort« durch den Beter nichts änderte.

Während V.1 die Verunmöglichung der Antwort unter Verweis auf JHWHs Schweigen thematisiert, betont V.2 das Heben der Hände als Gebärde (vgl. auch Ps 63,5; 134,2; 141,2; Thren 2,19).<sup>18</sup>

Die Handgebärde des Anbetenden ist in der altorientalischen Ikonographie breit bezeugt.<sup>19</sup> Sie begegnet grundsätzlich in Konstellationen eines Untergebenen gegenüber dem Höhergestellten, hat also ihren Kontext in Heiligtum und Hof. Mit der Hebung der Hände verbinden sich zudem bisweilen weitere Gebärden, die die Unterwürfigkeit und Schwachheit des Gebärdenträgers anzeigen. Etwa in der ägyptischen Ikonographie stößt man in der Zeit des Neuen Reiches auf die Trias des stehenden, knienden und kauernenden Adoranten, der seine Arme auf Schulterhöhe und nach oben abgewinkelt, in offener Handhaltung dem Gott oder Pharao entgegenstreckt (Abb. 1).<sup>20</sup> Blickt man in den mesopotamischen Raum, dann zeigt ein mittelassyrischer Symbolsockel Tukulti-Ninurtas I. aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. den Adoranten in zwei eindeutig als Gebetshaltung anzusprechenden Gebärden: einmal stehend, dann kniend mit erhobener Rechten vor einem emblematischen Götterbild, das wohl den Gott Nusku symbolisiert (Abb. 2).<sup>21</sup> Schließlich kann auch der Anbetende auf die Emblematisierung der erhobenen Hände reduziert begegnen, etwa innerhalb des rekonstruierten kultischen Ensembles oder »Stelenheiligtums« aus Hazor: Auf einer Basaltstele richten sich zwei Arme aus zu den astralen Symbolen von Mondsichel und Sonnenscheibe. Zwar ist die Deutung des »Heiligtums« nach wie vor unsicher, doch dürfte die reduzierte Darstellung von Armen und Händen einer betenden Menschengestalt

<sup>18</sup> Christiane Radebach-Huonker: Opferterminologie im Psalter. Tübingen 2010 (Forschung zum Alten Testament II/44), 87 f. 207 f., diskutiert das Erheben der Hände als Opfergabe in Ps 141,2 und subsumiert die Geste unter die »nicht-materiellen Opfer«.

<sup>19</sup> Vgl. Bester (Anm. 17), 26 f.; vor allem: Othmar Keel: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Zürich u. a. 1984, 287–301.

<sup>20</sup> Man vergleiche dazu eine Kalksteinskizze aus dem frühen Neuen Reich (Mitte des 2. Jtsd.s v. Chr.) und dazu Adolf Erman/Hermann Ranke: Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum. Tübingen 1923, 477, Abb. 188. Zur Deutung vgl. Helga u. Manfred Weippert: Der betende Mensch. Eine Außenansicht. In: Grund (Anm. 8), 435–490, hier 443–451.468 f., Abb. 17, die sowohl die Trias der Gebärden in versetzter Beinposition als auch die offene Handhaltung als typisch altägyptisches Merkmal herausstellen.

<sup>21</sup> Vgl. Liane Jakob-Rost u. a.: Katalog: Museumsinsel Berlin. Das Vorderasiatische Museum. Berlin/Mainz 1992, 160 f., Abb. 103, und Friedhelm Hartenstein: Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34. Tübingen 2008 (Forschungen zum Alten Testament 55), 299, Tfl. 5,1 u. 336. Der Gott Nusku, der sein kultisches Zentrum in Harran hatte, wird als »Wesir« und »Herr des Zepters« verehrt (vgl. Michael P. Streck: Art. Nusku. In: Reallexikon der Assyriologie 9 [1998–2001], 629–633, hier 630 f.). – Erst seit ca. dem 12. Jh. v. Chr. ist bei den Assyriern der Anbetungsgestus mit erhobener Rechten und ausgestrecktem Zeigefinger üblich (vgl. Margarete Falkner: Art. Gebetsgebärden und Gebetsgestus. In: Reallexikon der Assyriologie 3 [1957–71], 175–177, hier 176).



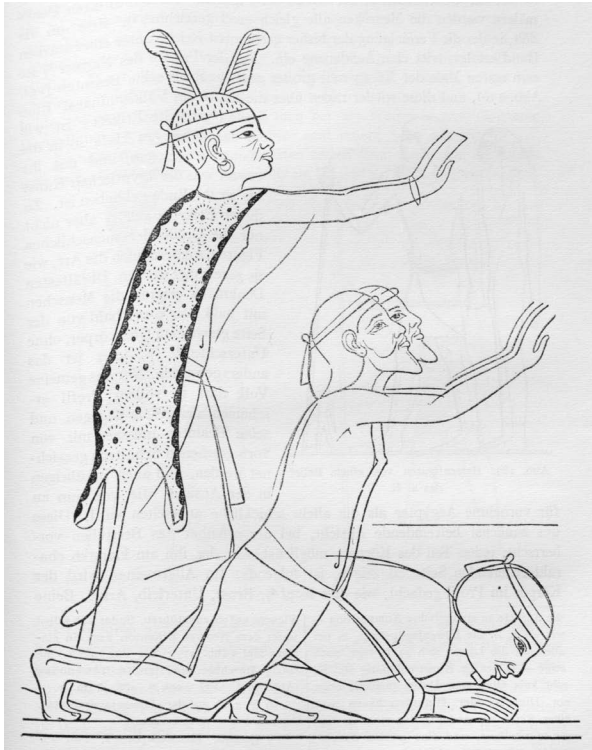


Abb. 1: Kalksteinskizze mit drei Adoranten (Ägypten, Neues Reich).

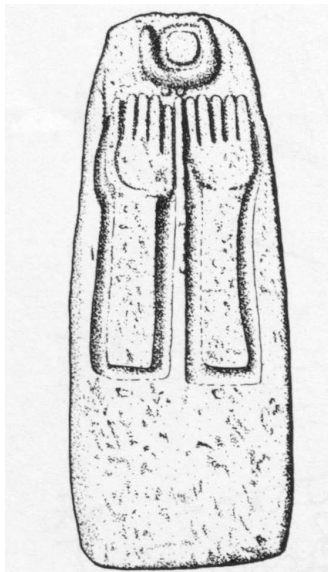


Abb. 2: Spätbronzezeitliche Doppelarmstele (Basalt) aus Hazor (Tell Waqqas), Areal C (13. Jh. v. Chr.).



Abb. 3: Mittellassyrischer Symbolsockel Tukulti-Ninurtas aus dem Ištar-Tempel (Raum 6) in Assur (13. Jh. v. Chr.).

zuzuordnen sein.<sup>22</sup> An den Proportionen des Dargestellten fällt auf, dass die Hände sehr nahe an die Astralsymbole gerückt wurden (Abb. 3).

Der Aspekt der Anrede, wie er in den sprachlichen Zeugnissen des Psalters die theologisch hervortretende Antwortstruktur formt, kann auch in der Ikonographie ausgemacht werden. Hermeneutisch liegt hier ein Rahmenkonzept vor, das – wenig überraschend – Psalm bzw. Gebet als Kommunikation zwischen dem Beter und dem Heiligen versteht. Spezifischer ist allerdings die Beobachtung, dass sowohl die Sprache als auch die Ikonographie den Beter in einen Raum stellen, der den Beter zwischen Nähe und Distanz zum Heiligen lokalisiert. Ist es auf der sprachlichen Ebene die stets einzuberechnende Verunmöglichung der

<sup>22</sup> Die zumeist *in situ* ausgegrabenen Bestandteile der spätbronzezeitlichen Kultstätte (13. Jh. v. Chr.) lokalisieren in Areal C, in der Südwestecke der Unterstadt von *Tell Waqqas* (Hazor: Stratum I-a). Vgl. Yigael Yadin: Art. Hazor. In: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 2* (1993), 594–603, hier 595 f.; zur Interpretation vgl. Siegfried Mittmann: *Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie*. In: René Kieffer/Jan Bergman: *La main de Dieu / Die Hand Gottes*. Tübingen 1997 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 94), 19–47, hier 25–30 (mit 35 f. Abb. 2a u. 3a). Ein Foto der Rekonstruktion im Israel-Museum findet sich in: *Chronicles of the Land. Archaeology in the Israel Museum Jerusalem*. Hrsg. von Michal Dayagi-Mendels/Silvia Rozenberg. Jerusalem 2013, 44 f. Für eine Interpretation, die die Astralsymbolik auf den Mondgott von Haran bezieht, plädieren: Othmar Keel/Christoph Uehlinger: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Mit einem Nachwort von Florian Lippke. Fribourg 2010, 58–60 mit Abb. 46 u. 47.

Anrede als Antwort (vgl. Ps 28,1f.),<sup>23</sup> wird dies bildlich durch die in der Handerhebung symbolisierte Distanzminderung einerseits und die im Knien und Beugen andererseits markierte Niedrigkeitsgestik ersichtlich.<sup>24</sup>

Neben der in den voranstehenden beiden Abschnitten dargelegten Rahmen-Hermeneutik der Anrede im Gegenüber des Beters zum Heiligen, bieten einzelne Psalmen aber auch konkrete dialogische Strukturen, die mit dem prinzipiellen Anrede-Charakter des Psalters in einem spannungsvollen Verhältnis stehen.

### 3. SPUREN DIALOGISCHER STRUKTUREN IM PSALTER

Dass der Psalter keine durchgängig monologische, bestenfalls noch im eindimensionalen »Dialog« mit Gott begriffene Gebetssammlung bietet, ist so evident wie altbekannt. Jedoch kommt das Thema der Dialoge *in* den Psalmen zumeist nur in abgeleiteter Form zum Tragen, etwa in der seit langem und immer wieder diskutierten pragmatischen und dabei vor allem kultisch-liturgischen Dimension des Psalters. Im Horizont theologischer Fragestellungen scheint also der Durchgang im Sinne einer Problemanzeige geraten.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch Hartenstein (Anm. 21), v. a. 81 mit Anm. 30. In besonders drastischer Weise wird jene Verunmöglichung in der Klage von Ps 88 deutlich, deren Intensität, theologische Bedeutung und Einordnung im inneralttestamentlichen Verstehen des Todes Bernd Janowski: Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis (2001). In: Ders.: Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3. Neukirchen-Vluyn 2003, 201–243, herausgearbeitet hat.

<sup>24</sup> Letzteres ist auch sprachlich im Psalter bezeugt. Vgl. Ps 5,8; 22,28–30; 29,2; 45,12; 66,4; 72,11; 86,9; 95,6; 96,9; 99,5,9; 132,7; 138,2 (vgl. auch Weippert [Anm. 20], 470–482 [Lit.]).

<sup>25</sup> Beat Weber: Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen. Stuttgart 2010, 102, etwa schreibt: »In den Psalmen kommen ›Stimmen‹ in mannigfacher Weise zu Wort und richten ihre Aussagen an unterschiedliche Adressaten. Sprechrichtungswechsel in ein-und-demselben Psalm sind nichts Außergewöhnliches, und nicht selten sind im gleichen Psalm unterschiedliche Sprechende zu vernehmen.« Weitere Hinweise finden sich ebd., 22–25.130–137.235.279–281, und in folgenden Interpretationsansätzen einer Sprechaktanalyse: Hubert Irsigler: Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13. In: Neue Wege der Psalmenforschung. Hrsg. von Klaus Seybold/Erich Zenger. Freiburg i. Br. u. a. 21995 (Herders Biblische Studien 1), 63–104; Andreas Wagner: Die Stellung der Sprechakttheorie in Hebraistik und Exegese. In: Congress Volume. Basel 2001. Hrsg. von André Lemaire. Leiden/Boston 2002 (Vetus Testamentum, Supplements 92), 55–83. Irsigler und Wagner wenden die Sprechakttheorie auf Psalmen an, indem sie beide betonen, dass hier keine selbständige Methode vorliege, die andere Methoden der historisch-kritischen Exegese *ersetzt*. Vielmehr könne die Sprechaktanalyse »nur« *ergänzende* Funktion haben. Demgegenüber favorisiert Christof Hardmeier eine textpragmatische Methode, die der Kommunikationswissenschaft entlehnt ist und das »kommunikative Handlungsspiel« von Texten beachtet. Vgl. Christof Hardmeier: Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel. Gütersloh 2003 (Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte

Eindrücklich und auf den ersten Blick sichtbar dokumentiert das konkret mehrdimensional Dialogische eine aktuelle Neuübersetzung des Psalters, die für jeden Psalm die unterschiedlichen Kommunikationsebenen farblich voneinander unterscheidet.<sup>26</sup> Ein König David zugeschriebenes Bittgebet etwa setzt mit der Anrufung Gottes ein, wenn es heißt (Ps 12,2):

Hilf doch, ADONAI, denn der Treue ist am Ende,  
denn die Verlässlichen sind unter den Menschen verschwunden.

Im weiteren Verlauf des Gebets werden die Lügner und jene, die »mit glatter Lippe reden«, beklagt (V.3 f.), im Anschluss an ein Zitat derer, die mit »großsprecherischer Zunge« auftreten (V.5):

»Kraft unserer Zunge zeigen wir Stärke, unsere Lippen sind mit uns –  
wer sollte da unser Herr sein?«

Es folgt die Antwort Gottes (V.6):

»Wegen der Misshandlung der Elenden,  
wegen des Stöhnens der Armen  
stehe ich jetzt auf«,  
spricht ADONAI,  
»ich setze den ins Heil, den man anschnaubt.«

Im Munde des Beters werden in diesem Psalm also zwei Zitate formuliert, die einen Dialog suggerieren: Die Überheblichkeit der Beklagten steht gegen die Heilszusage Gottes. Beides ist ausdrücklich als Rede der hier »großsprecherisch« Genannten bzw. als Zitat des Ausspruchs Gottes eingeführt. Dann wechselt die Kommunikationsebene, indem sich der Beter nicht mehr an »Adonai« wendet, sondern – wenn doch wohl noch im Zitat – von Mensch zu Mensch über Gott spricht (V.7):

ADONAI'S Worte sind reine Worte,  
geläutertes Silber, das im Schmelzofen von Erde siebenfach gereinigt wurde.

Schließlich kehrt der Psalm wieder zur Anrede des Beters an Gott in der Haltung des Bittenden zurück, wenn es heißt (V.8 f.):

Du, ADONAI, mögest du sie bewahren,  
du mögest uns für immer vor diesem Geschlecht behüten!

---

der Hebräischen Bibel 1/1), 47–77, und zur Anwendung im Psalter: Ders.: Systematische Elemente der Theologie in der Hebräischen Bibel. Das Loben Gottes – ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie (1995). In: Ders.: Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel. Tübingen 2005 (Forschungen zum Alten Testament 46), 339–354.

<sup>26</sup> Vgl. Andreas Ruwe (unter Mitarbeit von Felix Facklam): Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen. Eine textanalytische Übersetzung. Zürich 2012.

Ringsum verkehren die Frevler,  
während sich Niedertracht unter den Menschen erhebt.<sup>27</sup>

Wird in diesem Beispieltext das Zwiegespräch im Munde ein und desselben Sprechers, nämlich des Beters, erst erzeugt, sind solche Psalmen für die Frage nach dem »Dialog im Horizont des Heiligen« vielleicht noch interessanter, in denen konkret dialogische Reden unterschiedlicher Sprecher miteinander kombiniert werden.

#### 4. TEXTGESCHICHTLICHE SPUREN DES ZWIEGESPRÄCHS

Doch bleiben solche Beispiele durchaus in ihrer Identifizierung und Beurteilung schwierig. Ein wichtiger Grund für diese Schwierigkeiten dürfte darin liegen, dass Psalmen bestenfalls indirekt Sprecher- und Situationsansagen formulieren, »Dialogisches« also nicht *per se* seinen *Sitz im Leben* zu erkennen gibt. Außerdem zeigt sich an einigen Stellen, dass die Späteren aufgrund von vermeintlich textlichen Anstößigkeiten bisweilen Anlass zu Eingriffen in die Textüberlieferung hatten. Es ist also durchaus denkbar, dass ursprünglich sehr viel häufiger konkrete, und nicht nur zitierte, Dialoge im Psalter zur Aufführung kamen, die im Zuge der »kanonisierenden Glättung« der Gebete und der viel späteren Kanonisierung selbst nachträglich eliminiert oder eingeebnet wurden. Zwar liegen mit den nun auch in den Handschriften vom Toten Meer bezeugten Psalmen zuverlässigere, weil authentisch-jüdische Befunde vor, doch ist eine verlässliche Rekonstruktion der Textgeschichte nach wie vor nur sehr eingeschränkt möglich.

Der Septuaginta-Psalter bietet das eine oder andere Beispiel für eine »kanonisierende Glättung«. Erwähnt sei etwa der in Ps 91,1–3 zu beobachtende, mehrfache Personenwechsel, den Ps 90,1–3 [LXX] einzuebnen sucht.<sup>28</sup> Der hebräische Text benennt den Beter, der »im Schutz des Höchsten und im Schatten Schaddajs« weilt, in der dritten Person, wechselt dann in die Ich-Rede, bevor ein ganzer Abschnitt in der Du-Anrede, und zwar an den Beter, eröffnet wird. Der griechische Text dagegen vermeidet die Ich-Rede und verbleibt in der dritten Person, die im Anschluss an den göttlichen Schutz JHWH als Vertrauensgaranten hinstellt (s. u.).

Ein anderes Beispiel liefert Ps 106,<sup>29</sup> der in seinem Kern den Beter die Geschichte Israels vom Exodus über die Wüstenwanderung bis zur Landnahme zusammenfassen lässt, und zwar als Geschichte des Abfalls von JHWH (V.6 und

<sup>27</sup> Sämtliche Übersetzungen nach Ruwe (Anm. 26, 22 f.): dort auch zu den Kommunikationsebenen.

<sup>28</sup> Zum Personenwechsel in Ps 91,1–16 hat bereits Johann David Michaelis: Deutsche Uebersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte. Der sechste Theil welcher die Psalmen enthält. Göttingen 1782, 144–146, das Nötige bemerkt.

<sup>29</sup> Zum Aufbau von Ps 106 vgl. Judith Gärtner: Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter. Tübingen 2012 (Forschungen zum Alten Testament 84), 190 f.

7–46). Dabei wird das Geschichtssummarium als Sündenbekenntnis im Wir-Stil eingeleitet (V.6):

Wir haben zusammen mit unseren Vätern gesündigt,  
wir haben Schuld auf uns geladen, gefrevelt.

Die Verse des vorderen Rahmens sprechen die Gemeinde im Imperativ Plural an und fordern zum Dank bzw. Lob auf (V.1–3), wonach jedoch das Beter-Ich in der ersten Person Singular sich an JHWH wendet (V.4 f.). Schließlich erfolgt die Sünden tragende Rekapitulation der frühen Heilsgeschichte im gemeinschaftlichen »Wir«. Wenngleich bereits der Makarismus in V.3 im letzten Teil des Bikolons explizit den Singular gebraucht:

Wohl denen, die Recht bewahren,  
dem, der begeht Gerechtigkeitstat zu jeder Zeit,

und damit auf den Singular in V.4 f. hinführt, betont erst das Beter-Ich in V.4 f. selbst, dass es sich außerhalb und damit im Gegenüber zur Heilsgemeinschaft verortet.<sup>30</sup> Auch hier nivelliert der Septuaginta-Psalter, indem er unter Vorausschau auf das im Kollektiv vorgetragene Geschichtssummarium das Beter-Ich in ein »Wir« ändert Ps 105,4 [LXX]:

Gedenke unser, Herr, in der Heilstat an deinem Volk,  
sorge dich um uns mit deiner Rettungstat!

Die Beispiele ließen sich vermehren, zumal dann, wenn die antik-jüdische Psalmenliteratur aus den Handschriften vom Toten Meer hinzutritt.

## 5. KOMPOSITORISCHE ASPEKTE DES ZWIEGESPRÄCHS IN DEN HODAYOT

Bereits unter den ersten Texten, die die Höhlen in der Mergelterrasse am Nordwestufer des Toten Meeres in der judäischen Wüste zum Vorschein brachten, waren bis dahin nicht bekannte Psalmen, die bald nach ihrer Auffindung von Eleazar Sukenik »Loblieder«, *Hodayot*, genannt wurden.<sup>31</sup> Schon ein erster, noch oberflächlicher Blick auf die Texte zeigt, dass sie sowohl von einem individuell zu verstehenden Beter-Ich als auch durch ein vorgebliches Kollektiv, ebenfalls im Ich-Stil, formuliert wurden. Die erstere Gruppe der *Hodayot* prädiert den Dank angesichts unmittelbarer Bedrohung des Beters. Die zweite Gruppe sieht das »Ich« als Teil einer schon jetzt geretteten, nahezu engelgleichen Gemeinschaft. In der großen Hymnen-Rolle aus Höhle 1 (1QH<sup>a</sup>) von Qumran rahmen die von einer Gemeinschaft artikulierten Psalmen den Block von individuellen Ich-Hymnen,

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 194–196.

<sup>31</sup> Vgl. Eleazar L. Sukenik: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. Jerusalem 1955, 39: »Thanksgiving Scroll« oder hebr. *m<sup>e</sup>gillāt ha-hôdājôt*; vgl. auch Menahem Mansoor: *The Thanksgiving Hymns. Translated and Annotated with an Introduction*. Leiden 1961 (*Studies on the Texts of the Desert of Judah* 3).

die in der Forschung häufig dem »Lehrer der Gerechtigkeit«,<sup>32</sup> einer Chiffre für eine wichtige Identifikationsfigur der antiken religiösen Gruppierung(en), zugeschrieben werden. Einige Abschriften der Gebete haben nur Hymnen mit individuellem Beter-Ich (1QH<sup>b</sup>; 4QH<sup>c,d,f</sup>), andere ausschließlich Psalmen im kollektiven Ich-Stil (4QH<sup>a,e</sup>) gesammelt. Lediglich eine Kopie (4QH<sup>b</sup>) verbindet individuelle und kollektive Passagen.<sup>33</sup>

Inwieweit die Texte wirklich eine über die Gottesanrede des bzw. der Beter hinausgehende, »dialogische« Situation widerspiegeln, ist wegen der umstrittenen Frage ihrer Komposition nur in Andeutungen zu klären. Immerhin kann ein vor allem auf kodikologischen Methoden fußendes Rekonstruktionsmodell auf Verknüpfungen von individuellen und kollektiven Passagen hinweisen, die einen Sprecherwechsel wenigstens suggerieren. Um die Unwägbarkeiten einer hypothetischen Gesamtrekonstruktion zu vermeiden, sei exemplarisch auf den Text eingegangen, der individuelles und kollektives »Ich« unmittelbar kombiniert: 4QH<sup>b</sup> (4Q428). Den Übergang markieren die Fragmente 10 und 11 hin zu Fragment 12 in dieser Abschrift, die aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. stammt.

Zunächst bezeichnet sich das individuelle Ich als unrein und schuldig, schon seine Jugend fristete es in Blutschuld, sein Alter in fleischlicher Sünde (4QH<sup>b</sup> Frgm. 10, 3-4).<sup>34</sup> Die Situation des Beters ist aus dem rekonstruierten Gesamtkontext noch ersichtlich: Er steht unmittelbar vor Gott (vgl. 1QH<sup>a</sup> 15,33-34). Während in Fragment 11 aus 4QH<sup>b</sup> nur Buchstabenreste bewahrt sind, betont Fragment 12, im kollektiven Ich, die jubelnde Gemeinschaft derer, die Gott segnen und ohne jede Versündigung leben, darüber hinaus in ewiger Wohlfahrt ihr Dasein fristen (4QH<sup>b</sup> Frgm. 12 i 1-3).<sup>35</sup> Sprecher und Situation determinieren hier also sehr unterschiedliche Haltungen und religiöse Vorstellungen. Allerdings erlaubt der Handschriftenbefund keine Aussage über eine mutmaßliche Dialogsituation. Sowohl die durch eine immer noch recht hohe Hypothetik belastete Rekonstruktion mit Hilfe der verwandten, teilweise identischen Abschriften als auch der

<sup>32</sup> Wer sich realiter hinter der Bezeichnung »Lehrer der Gerechtigkeit« verbarg, ist unklar, und die *Hodayot* selbst nennen den »Lehrer« nicht (vgl. aber CD 1,11; 20,32; 1QpHab 1,13; 2,2; 5,10 u. ö.).

<sup>33</sup> Vgl. Esther G. Chazon: Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls. In: The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment. Hrsg. von Peter W. Flint/James C. VanderKam, vol. 1. Leiden u. a. 1998, 244-270, hier 266 f.; Angela Kim Harkins: Reading with an »I« to the Heavens. Looking at the Qumran *Hodayot* through the Lens of Visionary Traditions. Berlin/Boston 2012 (Ekstasis 3), 8-24 (dort auch zur neueren Forschungsgeschichte über die *Hodayot* insgesamt).

<sup>34</sup> Zum Text vgl. Eileen Schuller: *Hodayot*. In: Esther Chazon u. a.: Qumran Cave 4. XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2. Oxford 1999 (Discoveries in the Judean Desert 29), 69-254, hier 141. Zur Abgrenzung und Textrekonstruktion vgl. Hartmut Stegemann u. a.: 1QHodayot<sup>a</sup>. With Incorporation of 1QHodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>a-f</sup>. Oxford 2009 (Discoveries in the Judean Desert 40), 199; Harkins (Anm. 33), 35.

<sup>35</sup> Zum Text vgl. Schuller (Anm. 34), 145; zur Rekonstruktion s. Stegemann u. a. (Anm. 34), 241; 1QH<sup>a</sup> 19,28-30.

fragmentarische Zustand in 4QH<sup>b</sup> selbst mahnen Zurückhaltung an. Dennoch lehren die Hymnen aus dem Bestand der Handschriften vom Toten Meer, das Zwiegespräch auch in der Kombination und Komposition von Gebeten zu beachten – zumal außerhalb des kanonischen Psalters.<sup>36</sup>

## 6. KOMPOSITORISCHE ASPEKTE DES ZWIEGESPRÄCHS IM PSALTER

Auch der kanonische Psalter des Alten Testaments bietet für ein solches, kompositionelles Szenario Beispiele. An verschiedenen Scharnierstellen der Gesamtkomposition werden die Beter im Gegenüber zu wechselnden Gesprächspartnern vorgestellt. Damit verbinden sich nicht selten Leseanweisungen für Teile oder auch das Ganze des Psalters. Besonders eindrücklich ist der Auftakt des kanonischen Psalters in Ps 1–3. Schon einige terminologische Überschneidungen, die auch gemeinsame Wortfelder berühren, zeugen von Verbindungen zwischen den drei ersten Psalmen.<sup>37</sup> In Ps 1 sind »Gerechte« (V.1–3) und »Frevler« (V.4 f.) im scharfen Kontrast einander gegenübergestellt, wie das Resümee im Schlussvers (V.6) verdeutlicht:<sup>38</sup>

Denn Kenntnis hat JHWH vom Weg/Wandel Gerechter,  
aber Weg/Wandel von Frevlern vergeht.

Der Aufgesang im Makarismus »Glücklich der Mann« spricht vom Menschen, und die Kommunikation des Beters verbleibt auf der zwischenmenschlichen Ebene. Ganz anders der folgende Ps 2: Zwar formuliert noch die erste Strophe (V.1–3) über die gegen JHWH und seinen Gesalbten aufbegehrenden Völker, doch schon der Schluss der Strophe bildet ein Zitat, das nicht mehr vom Beter, sondern

<sup>36</sup> Etwa Hermann Spieckermann: Hymnen im Psalter. Ihre Funktion und ihre Verfasser. In: Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum. Hrsg. von Erich Zenger. Freiburg i. Br. u. a. 2003 (Herders Biblische Studien 36), 137–161, arbeitet Ähnliches für die Hymnen des biblischen Psalters heraus, die er weniger als Gattung denn als »theologische Denkform« beschreibt, wobei Spieckermann (ebd., 149) ausführt: »Positionierung von Hymnen im Kontext ist (fast) immer Theologie im Dialog. Hymnen, will man ihnen annähernd gerecht werden, bedürfen immer der Wahrnehmung ihrer je eigenen Prägung und zugleich ihrer Zusammengehörigkeit. Was sie als Gruppe erkennbar macht, ist indessen keine Form, sondern das gemeinsame inhaltliche Zentrum: die Auslegung der Güte Gottes.«

<sup>37</sup> Vgl. die Makarismen in den Beginn- bzw. Schlussequenzen der ersten beiden Psalmen (Ps 1,1; 2,12), den Verweis auf den »heiligen Berg« als Ort JHWHs (Ps 2,6; 3,5), JHWH als Schutz und Retter (Ps 2,12; 3,9), das, allerdings unterschiedlich ausgestaltete, Motiv der Furcht (Ps 2,11; 3,7), die Frevler als Widersacher (Ps 1,1.4–6; 3,8), dann die Leitwörter »untergehen« (אָבַד) in Ps 1,6; 2,12, »sitzen, thronen« (יָשַׁב) in Ps 1,1; 2,4, »Murmeln« (הִגִּיר) in Ps 1,2; 2,1, »Weg« (דֶּרֶךְ) in Ps 1,1.6; 2,12 und »aufstehen« (קָוַם) in Ps 1,5; 3,2.8.

<sup>38</sup> Vgl. Friedhelm Hartenstein/Bernd Janowski: Psalmen. Neukirchen-Vluyn 2012 (Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1,1), 11 (Bernd Janowski).



von einem Kollektiv der Aufrührerischen gegen JHWH und seinen Gesalbten gesprochen ist (V.3):<sup>39</sup>

Wir wollen zerreißen ihre Fesseln  
und wir wollen werfen von uns ihre Stricke!

Weiter spricht dann in der zweiten Strophe (V.4-5) der Beter, indem er auf ein Zitat des im Himmel thronenden Gottes (V.6) hinführt. Im Übergang von der zweiten zur dritten Strophe (V.7-9) prallen nun unvermittelt zwei wörtliche Reden in der ersten Person, nämlich das göttliche und das Ich des »Gesalbten«, aufeinander (V.6 f.):

*Gott* Ich selbst bin es, der meinen König eingesetzt hat,  
auf Zion, meinem heiligen Berg.  
*Gesalbter* Ich will erzählen von einer Verfügung JHWHs;  
Er sprach zu mir:  
*Gott* »Mein Sohn bist du!  
Ich habe dich heute geboren!«

In der Schlusstrophe (V.10-12) richtet sich der »Gesalbte« – oder Beter? – wieder an Menschen, die Könige und Herrscher der Erde, die er an die Hinwendung zu JHWH gemahnt.<sup>40</sup> Nun wird das Ich der dritten Strophe (V.7-9) kaum mit dem Beter der rahmenden Strophen identisch sein, da das Zitat der Gottesrede in der adoptianistischen Prädikation »Mein Sohn bist du!« (V.7) nur den schon im Munde JHWHs genannten »Gesalbten« bzw. König (V.2.6) meinen kann.<sup>41</sup> Psalm 2 vollzieht also einen Sprecherwechsel vom Beter-Ich, zur direkten Rede Gottes im »Ich« (V.6), dann zum König oder »Gesalbten« (V.7a) und wieder zurück zum Beter-Ich – oder wiederum zum König bzw. »Gesalbten«? – (V.10-12), wobei in einer der identifizierten Kommunikationsebenen – zum ersten Mal im Psalter – Gottesreden begegnen (V.6.7b). Theologisch betont der Königpsalm (vgl. u. a. Ps 89; 110) die Souveränität JHWHs unter den Herrschern der Nationen.

Mit Ps 3 begegnet das erste durch eine Überschrift eingeleitete Gebet im Psalter. Ebenfalls zum ersten Mal wird Gott direkt durch den Beter angesprochen (V.2):

JHWH – wie zahlreich sind meine Widersacher,  
viele erheben sich gegen mich.

<sup>39</sup> Weber (Anm. 25), 133, charakterisiert die Rede als kommissiv, im Sinne einer Selbstverpflichtung.

<sup>40</sup> Zu Aufbau und Form von Ps 2 vgl. Hartenstein/Janowski (Anm. 38), 61-74 (Friedhelm Hartenstein). Zu traditions- und religionsgeschichtlichen Aspekten vgl. Friedhelm Hartenstein: »Der im Himmel thront, lacht« (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte. In: Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität. Hrsg. von Dieter Sänger. Neukirchen-Vluyn 2004 (Biblisch-theologische Studien 67), 158-188, hier 170-182.

<sup>41</sup> Vgl. Hartenstein/Janowski (Anm. 38), 65 (Friedhelm Hartenstein).

Nach einem Zitat aus dem Munde jener Widersacher<sup>42</sup> formuliert der Beter eine Vertrauensaussage, die wieder direkt an JHWH ergeht und syntaktisch gleich eine Marke setzt (V.4):

Aber *du selbst, JHWH*, bist Schild um mich herum,  
bist meine Ehre und der, der mein Haupt erhöht.

In der nachfolgenden Strophe (V.5–7) redet weiterhin das Beter-Ich, nun jedoch über sich selbst und seine Situation im Gegenüber zu Gott sinnierend. Hier ist nicht mehr Gott angesprochen. Der Beter befindet sich in einem inneren Monolog. In der letzten Strophe (V.8 f.) kehrt er zur Ansprache Gottes zurück und zwar in imperativer Aufforderung:

Erhebe dich, JHWH,  
verschaff mir Hilfe, mein Gott!  
Ja, du hast allen meinen Feinden auf die Wange geschlagen,  
Zähne der Frevler zerschmettert.  
Von JHWH kommt Rettung,  
über deinem Volk ist dein Segen. – Sela.

Wenn auch in einem völlig anderen situativen Kontext führt dieses an Gott gerichtete Gebet die Motivik aus Ps 2 (V.9) vom Zerschmettern und Zerschlagen der feindlichen Völker fort – in Ps 2 allerdings im Munde JHWHs formuliert.

Schon wegen der fehlenden Überschriften in Ps 1 und 2 werden die ersten beiden Psalter-Gebete als »Proömium« oder »Eingangsportal« in die Psalter-Sammlung charakterisiert.<sup>43</sup> Eine Bestätigung dieser Einschätzung und zugleich weiterführende Konturierungen ergeben sich aus dem Nachvollzug der Kommunikationsebenen in Ps 1–3.<sup>44</sup> Der Psalter setzt mit einer zwischenmenschlichen Kommunikation ein, die im Sinne der Leseanweisung auch den Lesern und Hörern späterer Zeiten die rechte Zuordnung zu den Gerechten weisheitlich vor Augen führt (Ps 1). Die Gegnerschaft der Herrscher wird im Sprecherwechsel von betendem und königlichem Ich harsch in ihre Schranken gewiesen. Psalm 2 bringt zudem zitathaft die Gottesrede zum Tragen, die noch einmal JHWHs Souveränität im Kontrast zu den feindlichen Völkern und ihren Repräsentanten betont. Erst in Ps 3 wendet sich das Beter-Ich unmittelbar an Gott. Nicht zuletzt durch die mehrdimensional dialogische Struktur in Ps 1–3 vollzieht sich der Weg von der zwischenmenschlichen Unterscheidung in »Gerechte« und »Frevler« (Ps 1), über die Zusage göttlicher Macht (Ps 2) hin zur eigentlichen Gebetshaltung dessen, der sich in JHWH gerettet und gesegnet weiß (Ps 3; vgl. V.9).<sup>45</sup>

<sup>42</sup> So in V.3b: »Keine Rettung gibt es für ihn (i. e. den Beter) durch Gott!«

<sup>43</sup> Vgl. Hartenstein/Janowski (Anm. 38), 1–6 (Bernd Janowski).

<sup>44</sup> Vgl. dazu die Kennzeichnungen der Kommunikationsebenen bei Ruwe (Anm. 26), 11–13 (vgl. auch Wagner [Anm. 25], 54 f.).

<sup>45</sup> Vgl. dazu Beat Weber: Rez. Ruwe, Andreas, Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen. In: Review of Biblical Literature 05/2013, www.bookreviews.org [aufgerufen im April 2018]. Weber (Anm. 25), 50–54, nimmt Ps 3 zur »Ouverture« hinzu, die also