

Die kollektive Deutung der Königpsalmen

Von Joachim Becker, ss.c.c.

Die Aporie, in der sich die Deutung der Königpsalmen befindet, ist hinreichend bekannt. Auf der einen Seite Frühdatierung und Situierung in der Institution des empirischen Königtums durch die formgeschichtlich-kultisch orientierte Forschung, auf der andern Seite Spätdatierung und Situierung im nachexilischen Weisheitsmilieu, in dem ein gewisser Messianismus lebendig gewesen sein soll. Ein Außenseiterdasein fristen die Makkabäerdeutung sowie die Annahme, gewisse Königpsalmen seien auf fremdländische Herrscher gedichtet worden. Die traditionsreiche kollektive Deutung scheint gänzlich aus dem Feld geschlagen zu sein. Der vorliegende Beitrag wagt ein Plädoyer für eben diese Forschungsrichtung.

Vorausgesetzt werden die Ergebnisse von vier früheren Beiträgen des Verfassers¹. In „Israel deutet seine Psalmen“ geht es um die Berechtigung der kollektiven Psalmendeutung, und zwar noch ohne Berücksichtigung der Königpsalmen². Die Studie „Wege der Psalmenexegese“ stellt die dort gewonnene Einsicht in den Rahmen eines auf Integrierung bedachten Überblicks über die Tendenzen der Psalmenforschung³. In „Isaias – der Prophet und sein Buch“ kam das Phänomen der kollektivierenden Neuinterpretation von Königstexten, die Übertragung der Königsdeutung auf das Volk durch die Redaktion des Jesajabuches, in den Blick, ohne daß jedoch vorerst die Königpsalmen (= KPss) als stützender Analogiefall erkannt wurden. Doch lenkte diese Studie die Aufmerksamkeit auf die theokratische Strömung der exilisch-nachexilischen Zeit und brachte 69–77 einen entsprechenden Überblick über die Geschichte der Königsdeutung (des „Messianismus“) im Alten Testament, der dann in dem Artikel „Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament“ und in der Studie „Messiaserwartung im Alten Testament“ klarer und umfassender zur Darstellung kam. In den beiden letztgenannten Beiträgen wird 137 f. bzw. 63–73 der messianologische Ort der kollektiven Deutung der KPss angezeigt. Wie ersichtlich ist, hat sich die These des vorliegenden Beitrags von zwei Seiten her aufgedrängt: der Berechtigung kollektiver Psalmendeutung überhaupt und dem rechtverstandenen

¹ J. Becker, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS 18) (Stuttgart 1966, 1967²); ders., Isaias – der Prophet und sein Buch (SBS 30) (Stuttgart 1968); ders., Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament, in: Testimonium veritatis (Festschr. Bischof Wilhelm Kempf: FTS, 7. Bd.) (Frankfurt 1971) 125–141; ders., Wege der Psalmenexegese (SBS 78) (Stuttgart 1975); ders., Messiaserwartung im Alten Testament (SBS 83) (Stuttgart 1977).

² Doch wurde ebd. 80–90 schon eine theokratische Deutung von Ps 45 geboten, die ich auch heute noch im wesentlichen für zutreffend halte. Die Gesamtproblematik der kollektiven Deutung der Königpsalmen habe ich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Ffm., im WS 1968/69 in einem Seminar und im WS 1972/73 in einer Vorlesungsreihe behandelt. Aus dem erwähnten Seminar erwuchs eine bisher unveröffentlichte Arbeit von H. Engel mit dem Titel: Überlegungen zur Interpretation der Königpsalmen (Frankfurt [St. Georgen] 1969).

³ Zur kollektiven Psalmendeutung ebd. 85–98, wo 97 f. auf die Königpsalmen hingewiesen wird.

historischen Bild der messianischen Erwartung. Die einschlägigen Beobachtungen an den KPss selbst, die der älteren Forschung vertraut waren, kamen nachträglich hinzu. – Unser Problem muß in einen sehr weit abgesteckten Rahmen hineingestellt werden. Das läßt meist nur eine thetische Behandlung zu. Doch kann immer wieder auf die erwähnten früheren Beiträge verwiesen werden, und die Darlegungen rechnen mit einem Leser, dem nicht jeder Gedanke breit ausgeführt zu werden braucht.

1. Die theokratische Strömung der exilisch-nachexilischen Zeit

Alles Wesentliche zu dieser unabdingbaren Verstehensvoraussetzung ist an anderer Stelle gesagt worden. Wir begnügen uns deshalb mit einigen verdeutlichenden Hinweisen, die unserem Anliegen dienlich sind. In vorexilischer Zeit hat es keinen eigentlichen Messianismus gegeben⁴. In der Situation nach 586 v. Chr. ist gleichfalls keine messianische Erwartung im eigentlichen Sinn festzustellen. Was wir antreffen, ist situationsentsprechend eine *restaurative, dynastische Königserwartung*⁵. Wichtig ist, daß der erwartete Herrscher nicht mit sakralköniglichen oder gar messianischen Zügen ausgestattet wird. Das Deuteronomistische Geschichtswerk äußert sich zur Sache u. a. in Dtn 17, 14–20 und fordert einen in jahwistische Zucht genommenen Herrscher. Noch kleinlicher reglementiert das Ezechielbuch den Fürsten. Schon in Ez 34, 23 f. und 37, 22.24 f. ist er relativ funktionslos; in Ez 44–46 und 48 erscheint er vollends als Statist der Hierokratie. Offensichtlich wird den volleren sakralköniglichen Funktionen der vorexilischen Zeit polemisch entgegengewirkt. Dieser Sachverhalt wird zu berücksichtigen sein, wenn die Frage ansteht, ob die massiv sakralköniglichen Züge, die uns etwa in Ps 2; 45; 72 und 110 entgegengetreten, in reale (individuelle) Königserwartung der exilisch-nachexilischen Epoche umgesetzt werden dürfen. – Neben der restaurativen Königserwartung ist in exilisch-nachexilischer Zeit die *rein theokratische Strömung* bezeugt⁶. Sie gibt das empirische Königtum preis, was in Anbetracht der politischen Realitäten eine nicht weniger verständliche Entwicklung war. Gelegentlich wird das irdische Königtum auf Fremdherrscher übertragen⁷. Die Preisgabe des irdischen Königtums ist gegenüber der restaurativen Königserwartung in zunehmend stärkerer Position gewesen. Man darf den Sachverhalt nicht dadurch verschleiern, daß man den König als unentbehrliches Requisite der Heilserwartung betrachtet und ihn auch da mitverstanden sein läßt, wo er nicht erwähnt wird. Es hilft auch nicht weiter, durch bloßes Spiel mit Worten („Messianismus ohne Messias“) einen kontinuierlichen Strom messianischer Erwartung vorzutäuschen. Nun ist die theokratische Strömung jedoch mit der negativen Kennzeichnung der Preisgabe des empirischen Königtums nicht hinreichend gewürdigt. An die Stelle des empirischen Königtums tritt betont die unmittelbare und ausschließliche *Königsherrschaft Jahwes*⁸. Ferner überlebte die Königsidee in einer typisch theo-

⁴ Vgl. Das historische Bild 125–130; Messiaserwartung 10–41.

⁵ Vgl. ebd. 131–136 bzw. 42–62.

⁶ Vgl. Das historische Bild 131 f. u. 136–140; Messiaserwartung 42–48 u. 63–77. O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1959), versteht unter Theokratie – der Terminus geht auf Flavius Josephus zurück – die statische, gegenwartszufriedene Gottesherrschaft im Gegensatz zur dynamischen eschatologischen Strömung. Der Wert dieser Unterscheidung soll unbestritten bleiben. Nach unserer Terminologie können jedoch eschatologische Texte durchaus theokratisch sein.

⁷ Vgl. Das historische Bild 131 f.; Messiaserwartung 47 f.

⁸ Sie wirkt sich auch an den „antimonarchischen“ Stellen Ri 8, 22 f. und 1 Sam 8 u. 12 aus. Doch ist die reine Theokratie vom Deuteronomistischen Geschichtswerk, das ja das Königtum in sein Restaurationsprogramm aufnimmt, nicht ernstlich intendiert. Vgl. Das historische Bild 125 f. u. 132 f.; Messianismus 10–13 u. 49–52.

kratischen Transformation, nämlich in der Übertragung des (davidischen) Königtums auf das Volk. – Diese Kollektivierung der Königs-idee wird noch ausführlicher aufgezeigt werden müssen. Hier soll nur auf bestimmte Aspekte der damit zusammenhängenden Idee der unmittelbaren Königsherrschaft Jahwes hingewiesen werden, die für die Deutung der KPss von Wert sind⁹. – Auszugehen ist von der Feststellung, daß sich die Jahwe-König-Stellen überwiegend in exilisch-nachexilischen Texten finden¹⁰. Herausragende Zeugnisse sind die Jahwe-König-Psalmen im engeren Sinn (Ps 47; 93; 96–99), für deren exilisch-nachexilischen Ursprung wir entschieden eintreten¹¹. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß die Stellen vom Königtum Jahwes der in die Epoche gehörenden theokratischen Einstellung entquellen. Zur Erklärung des Phänomens bedarf es nicht der gezwungenen Hypothese von *H.-J. Kraus*¹². Es genügt die auf breiter Basis zu belegenden theokratische Strömung. Man hat Dt-Jes mit Bezug auf die exilisch-nachexilische Heilsverkündigung im allgemeinen und die Proklamation des theokratischen Königtums Jahwes im besonderen eine Initialstellung zuerkannt¹³. Doch ist Dt-Jes nur *eine* – wenn auch gewichtige – Stimme im Chor der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, die sich breitgestreut vor allem in den redaktionellen Partien der Prophetenbücher und in vielen Psalmen findet. Die Wurzel des Mißverständnisses ist wohl darin zu suchen, daß man Jes 40–55 für die Botschaft eines im Exil lebenden, mit den großen Propheten vergleichbaren Verkündigers hält. In Wirklichkeit handelt es sich um einen ausgesprochenen Literaten, der in demselben geistigen Klima schreibt wie die Redaktoren der Propheten-

⁹ Für unser Anliegen sind fruchtbar: *O. Eißfeldt*, Jahwe als König, ZAW 46 (1928) 81–105, jetzt in: Kleine Schriften I (Tübingen 1962) 171–193, bes. 179–181; *H.-J. Kraus*, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung (Tübingen 1951); *Becker*, Isaias, 42 f.; *J. Coppens*, La relève du messianisme royal, ETHL 47 (1971) 117–143 (umfassende Literatur).

¹⁰ Vgl. Ex 15, 18; Jes 24, 23; 33, 17.22; 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7–12; Jer 10, 7.10; Ez 20, 33; Ob 21; Mich 2, 12 f.; 4, 6 f.; Zef 3, 14 f.; Sach 14, 9 ff. 16 f.; Mal 1, 14; Ps 10, 16; 22, 29; 24, 7.9.10; 29, 10; 47, 48, 3; 68, 25; 69, 35 (vgl. *Becker*, Psalmen, 47 f. bzw. Wege, 94); 84, 4.10; 93; 95, 3; 96–99; 145, 1; 146, 10; 149, 2. Nicht sicher zu datieren, aber vielleicht gleichfalls exilisch-nachexilisch sind Ps 5, 3; 44, 5; 74, 12. Es gibt ferner implizite Jahwe-König-Stellen wie Ps 46, 5; 48, 2.9.15; 76, 3.12; 100; 102, 13; Jes 40, 3 ff. 9 ff.; 42, 13–16; 49, 10.

¹¹ Gegen *S. Mowinkel*, Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (Kristiania 1922 [Neudruck Amsterdam 1961]) und die sich seiner Grundauffassung anschließenden Autoren.

¹² *Op. cit.* (vgl. Anm. 9). Das vorexilische Königliche Zionsfest, das Kraus an die Stelle des Mowinkelschen Festes der Thronbesteigung Jahwes setzt, feiert die Erwählung des Zion und der davidischen Dynastie. Diese Festidee sei durch das Abtreten des empirischen Königtums im Jahr 586 v. Chr. hoffnungslos entleert worden. Nach K. vollzieht Dt-Jes unter dem Einfluß des babylonischen Neujahrsfestes eine theokratische Neuinterpretation der Festidee und proklamiert die unmittelbare Königsherrschaft Jahwes (Jes 52, 7–12). Die neue Idee soll dann in den Festinhalt des exilisch-nachexilischen Neujahrsfestes Eingang gefunden haben, dessen Kultlyrik die Psalmen von der Thronbesteigung Jahwes sind. Wertvoll an dieser Sicht ist m. E. nur, daß die Preisgabe des empirischen Königtums und seine Ersetzung durch das – auch vorher schon bekannte – Königtum Jahwes klar gesehen wird. In seinem Psalmenkommentar spricht K. allgemein von den Kulturtraditionen Jerusalems und räumt somit ein, daß es schon im vorexilischen Kult die Idee des Königtums Jahwes gegeben hat (vgl. z. B. Jes 6, 5), auf die also in den exilisch-nachexilischen Jahwe-König-Stellen theokratisierend und eschatologisierend zurückgegriffen werden konnte.

¹³ Vgl. die in Anm. 12 angesprochene These von Kraus.

bücher allgemein¹⁴. – Trotz seiner variablen Orchestration ist das soeben angesprochene Ideenfeld der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, zu dem auch die Idee des Königtums Jahwes gehört, überraschend einheitlich¹⁵. Das Ideenrepertoire ist nicht überall vollständig anzutreffen. Am reichhaltigsten ist es in den oft breit angelegten redaktionellen Partien der Prophetenbücher, vorab bei Dt-Jes. Die Jahwe-König-Psalmen bieten einen Ausschnitt aus dem größeren zusammenhängenden Bild. Man wird diese Gruppe (Ps 47; 93; 96–99) noch um eine Anzahl von Psalmen erweitern dürfen (z. B. Ps 29; 33; 100; 145; 146; 149). Unter leichter Schwenkung der Kamera kommen neben den Jahwe-König-Psalmen die Zionslieder (bes. Ps 46; 48; 76) in den Blick; die Szenerie verändert sich geringfügig, insofern zusammen mit dem Königtum Jahwes, das auch den Zionsliedern nicht fremd ist, der Zion als Königssitz Jahwes stärker hervortritt und der eschatologische Völkersturm, gleichfalls ein Motiv der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, zur Geltung kommt. Wir werden den Jahwe-König-Psalmen und den Zionsliedern als dritte engverwandte Gruppe die KPss an die Seite stellen und dadurch ein Argument für deren kollektive und theokratische Deutung gewinnen¹⁶.

2. Jes 55, 3–5

Im folgenden soll nun die Übertragung der Königsidee auf das Volk belegt werden, und zwar zunächst an Stellen außerhalb des Psalters. Fernziel bleibt die kollektive Deutung der KPss. Ein weithin anerkanntes Beispiel ist Jes 55, 3–5¹⁷. – Da es sich um einen deuterojesajanischen Text handelt, kann auf sonstige theokratische Züge in Jes 40–55 hingewiesen werden: die Proklamation des Königtum Jahwes (52, 7–12; das Königsprädikat noch in 41, 21; 43, 15; 44, 6), die Übertragung der irdischen Herrschaft auf Cyrus (44, 28; 45, 1) und das kollektive Verständnis der Jahweknecht-Lieder (vgl. unten Nr. 3). – Jahwe will einen ewigen Bund mit Israel schließen, nämlich „die Hulderweise Davids (*hasdê dāwid*), die zuverlässigen (beständigen)“. Die Aussage enthält keinen bloßen Vergleich („wie ich mit Dawid einen zuverlässigen Bund schloß, so schließe ich einen Bund mit euch“), sondern eine Übertragung des Davidbundes auf das Volk¹⁸. Die heute lebhaft diskutierte Frage, was „Bund“ eigentlich bedeutet, kann auf sich beruhen; ebenso die Frage nach dem *historischen* Davidbund, also auch das überlieferungsgeschichtliche Verhältnis des

¹⁴ Vgl. Becker, Isaias, 37 ff.; ders., Jesaja 43, 18–19.21–22.24b–25 (7. Sonntag des Jahres), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage (Lesejahr B, Bd. 2), hrsg. v. J. Schreiner (Würzburg 1970) 228 ff.

¹⁵ Vgl. Becker, Psalmen, bes. 24–35.42–68 (die Königspsalmen werden S. 34 noch unzulänglich beurteilt); ders., Wege, 89–98, bes. 93–96; ders., Isaias, 33–44, bes. 42 ff.

¹⁶ Vgl. unten Nr. 9.

¹⁷ Vgl. O. Eißfeldt, The Promises of Grace to David in Isaiah 55, 1–5, in: Israel's Prophetic Heritage (Festschr. Müllenburg) (London 1962) 196 ff., deutsch: Die Gnadenverheißungen an David in Jes 55, 1–5, in: Kleine Schriften IV (Tübingen 1968) 44–52; als Repräsentant heutiger Kommentatoren Cl. Westermann, Das Buch Jesaja 40–66 (ATD 19) (Göttingen 1966), z. St.; W. Brueggemann, Isaias 55 and Deuteronomical Theology: ZAW 80 (1968) 191–203, bes. 196, Anm. 22; J. Coppens, Le messianisme royal. Les origines. Son développement. Son accomplissement: Lectio divina 54 (Paris 1968) 100 ff. (Literatur, darunter frühere Beiträge, die zu Unrecht eine messianische Erwartung ausgedrückt finden); Becker, Jesaja 55, 1–13 (18. Sonntag des Jahres), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage (Lesejahr A, Bd. 2), hrsg. v. J. Schreiner (Würzburg 1971) 141–152, bes. 145–148. Ablehnend neuerdings W. A. M. Beuken, Isa. 55, 3–5: The Reinterpretation of David, Bijdragen 35 (1974) 49–64.

¹⁸ In der neuen Einheitsübersetzung („getreu der Huld, die ich Dawid erwies“) kommt das nicht deutlich genug zum Ausdruck.

Davidbundes zum Sinaibund. Bei Dt-Jes sind die Traditionen integriert; jedenfalls sind sie ihm alle bekannt, obwohl er den Sinaibund nicht ausdrücklich erwähnt¹⁹. Unter dem Davidbund, den er auf das Volk überträgt, versteht er dasselbe wie die ihm zeitlich vorgängigen Stellen des AT²⁰. Die Wendung *hasdê dāwid* (sonst noch in 2 Chr 6,42) besagt direkt zwar nur die „Hulderweise an David“²¹, aber ohne Zweifel hat Dt-Jes die *aufgrund des Bundes* zugesicherten Hulderweise, besonders den ewigen Bestand der Dynastie, vor Augen. Das geht aus der appositionellen Stellung von *hasdê dāwid* hervor und wird erhärtet durch einen Vergleich mit den Wortfeldern in Ps 89 (Vv 2.3.9.25.38) und in der Natanweissagung (2 Sam 7, 15 f.). – In Jes 55, 4–5 wird Israel als Königsgestalt eingeführt, und die in V 3 in Aussicht gestellten Hulderweise werden teilweise konkretisiert. Die Phraseologie findet sich in Ps 18, 44 f. 48 wieder, bezeichnenderweise in einem KPs. War David einst Zeuge (der Macht Jahwes) für die Völker, so übernimmt jetzt Israel diese Rolle; es ruft Völker, die es nicht kennt, und Völker, die Israel nicht kannten, eilen herbei²².

3. Die kollektive Deutung der Jahweknecht-Lieder

Die kollektive Deutung scheint uns die einzig vertretbare zu sein. Sie fügt sich ein in das auf breiter Basis zu belegende Phänomen der Kollektivierung individueller Prädikate, u. a. der Übertragung von Königsprädikaten auf das Volk. Wir beabsichtigen nicht, in die Auseinandersetzung mit andersdenkenden Autoren einzutreten. Die alte Kontroverse (kollektiv oder individuell; wenn individuell, dann zeitgeschichtlich, messianisch, autobiographisch oder mythisch-kultisch) dauert zur Stunde noch an. Wir beschränken uns darauf, die forschungsgeschichtliche Position der kollektiven Deutung ins rechte Licht zu rücken²³. – Sie hat nicht nur das Votum des Kontexts von Jes 40–55 für sich, sie ist in 49, 3 auch im Text selbst verankert²⁴. Ein wichtiges Zeugnis ist die LXX-Fassung von Jes 42, 1. Im großen und ganzen hat sie exegetische Tradition der Rabbinen auf ihrer Seite²⁵. In der Zeit vor *B. Duhm* war

¹⁹ Zur Noach- und Abrahamtradition vgl. 54, 9 f. bzw. 51, 2.

²⁰ Vgl. 2 Sam 23, 5 und vor allem die Natanweissagung in 2 Sam 7. Sonstige Stellen gehören teils derselben Epoche an (Jer 33, 21; Ps 89, 4.29.34 f. 40; 132, 12), teils stammen sie aus späterer Zeit (2 Chr 6, 42; 13, 5; 21, 7; 1 Chr 17 als Parallele zu 2 Sam 7).

²¹ Keineswegs die „frommen Taten Davids“ im Sinne eines Genitivus subiectivus.

²² In der Zeugnisfunktion erscheint Israel auch in Jes 43, 10 und 44, 8. Israels Herrschaft über die Völker kommt z. B. in Jes 45, 14; 49, 7. 22 f. und 60, 14 zum Ausdruck, wiederum in Anlehnung an die Phraseologie von Königspsalmen (vgl. Ps 72, 9–11).

²³ Vgl. bes. *C. R. North*, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study* (London 1948) 1956²; *H. Haag*, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948 bis 1958: BZ NF 3* (1959) 174–204; für die Zeit nach 1958 vgl. *O. Kaiser*, *Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterocesaja* (Göttingen 1959) 1962² (zusammenfassend 132–134); *H. M. Orlinsky*, *The So-called „Servant of the Lord“ and „Suffering Servant“ in Second Isaiah*, in: *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah: VTSuppl XIV* (Leiden 1967) 1–133; *N. H. Snaith*, *Isaiah 40–66. A Study on the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences*, ebd. 135–264; *Becker*, *Isaiahs*, 38 f.; *N. Lohfink*, „Israel“ in Jes 49, 3, in: *Wort, Lied und Gottespruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten* (Festschr. J. Ziegler, 2. Tl.) (Würzburg 1972) 217–229.

²⁴ Vgl. *Lohfink*, art. cit., der den Nachweis führt, daß „Israel“ in Jes 49, 3 nicht als „Glosse“ betrachtet werden kann.

²⁵ Vgl. *North*, op. cit., 18 ff.; jetzt auch *A. Neubauer* (u. S. R. Driver) (ed.), *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, 2 Bde. (New York 1969) (die kollektive Deutung überwiegt).

sie in der kritischen Exegese vorherrschend ²⁶. Eine Alternative war damals eigentlich nur die fundamentalistische messianische Deutung. Die Befürworter der zeitgeschichtlich-individuellen Deutung waren – auch qualitativ – eine Minderheit. Das änderte sich mit dem Erscheinen des Jesajakommentars von Duhm ²⁷, der die Jahweknecht-Lieder vom deuterocesajanischen Kontext trennte. Doch auch in der neuen Ära trat *K. Budde* als Prediger in der Wüste auf ²⁸. Durch *S. Mowinkel* ²⁹, der die autobiographische Deutung lancierte (vgl. jedoch schon Apg 8, 34), kam noch einmal Bewegung in die Forschung. Doch wurde die kollektive Deutung u. a. von *H. Wheeler Robinson* und *O. Eißfeldt* unter Zuhilfenahme des Prinzips der *corporate personality* im wesentlichen hochgehalten. Sie dürfte durch *O. Kaiser* ³⁰ an Position gewonnen haben. In letzter Zeit wird sie von *Snaith* und *Lobfink* befürwortet ³¹. Die individuelle Deutung steht unter dem Eindruck folgender Beobachtungen: Der Knecht wird individuell gezeichnet, also ist er kein Kollektiv; er hat eine Mission an Israel zu erfüllen, also ist er nicht Israel. Die vermeintliche literarische Eigenständigkeit der Lieder erlaubt es dann, dem Druck des Kontextes von Jes 40–55 auszuweichen. Es kommt also entscheidend darauf an, daß Jes 40–55 als rein literarisches Kontinuum anerkannt wird, in dem ideale Szenen in sprunghaftem Wechsel aufeinander folgen ³². Im übrigen hängt die rechte Deutung davon ab, daß man das Phänomen der kollektivierenden Neuinterpretation individueller Texte zu würdigen versteht ³³. Daß der kollektiv aufzufassende Knecht eine Mission an Israel erfüllt, ist kein entscheidendes Gegenargument. Man kann sich mit dem idealen Israel, der Exilsgemeinde, dem Heiligen Rest oder ähnlich helfen. Schließlich erfüllt auch die Kirche eine Mission an der Kirche. – Der Jahweknecht trägt u. a. königliche Züge ³⁴, was die bereits behandelte deuterocesajanische Stelle 55, 3–5 nur bestätigt (vgl. oben Nr. 2). Selbstverständlich lassen sich auch prophetische Züge feststellen und insbesondere noch die Züge des Beters der individuellen Klagelieder, deren Sprache Dt-Jes in ausgedehntem Maße verwendet ³⁵.

²⁶ Vgl. Namen wie Rosenmüller, Gesenius, Hitzig, Wellhausen, Stade, S. R. Driver und Dillmann (dazu North, op. cit., 28–39).

²⁷ Das Buch Jesaja (Göttingen 1892) 1901², 1914³.

²⁸ *K. Budde*, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechts Jahwes in Jes 40–55. Ein Minoritätvotum (Gießen 1900). Neben Budde sind Giesebrecht, Marti, Cornill, Haller und E. König zu nennen.

²⁹ Der Knecht Jahwäs (Gießen 1921). An Mowinkel schloß sich Gunkel an. Mowinkel selbst gab 1931 die autobiographische Deutung wieder auf und schrieb die Lieder einem Schülerkreis des Dt-Jes zu; er hielt jedoch daran fest, daß Dt-Jes der Jahweknecht ist. Die autobiographische Deutung blieb in der Folgezeit recht beliebt (Bentzen, Kuhl, Rost, Weiser, H. W. Wolff, Orlinsky und K. Elliger in BK XI).

³⁰ Op. cit. Kaiser wird von Westermann (vgl. oben Anm. 17) und Orlinsky leider nicht berücksichtigt.

³¹ Vgl. die in Anm. 23 angeführten Beiträge.

³² Vgl. die Hinweise in Anm. 14.

³³ Vgl. bes. *Becker*, Psalmen, 10–39.

³⁴ Da die Einzeldiskussion zu weit führen würde, sei auf *Kaiser*, op. cit. (oben Anm. 23) verwiesen.

³⁵ Vgl. etwa *Becker*, Wege, 64 f.

4. Kollektivierung der Königsgestalt durch die Redaktion des Jesajabuches
in Jes 1–39

Die redaktionsgeschichtliche Behandlung der Prophetenbücher hat in den letzten Jahren zunehmend Beachtung gefunden³⁶. Doch wird noch nicht hinreichend gesehen, daß die Verfasser der Bücher bei der Verarbeitung der Hinterlassenschaft alter Propheten ihre eigenen Anliegen verfolgen und ihren Standort in der exilisch-nachexilischen Heilsvorkündigung haben. – Die redaktionelle Neuinterpretation jesajanischer Texte ist an anderer Stelle untersucht worden³⁷. Betroffen sind nicht zuletzt die Königstexte bzw. Königsprädikate, nämlich die Wendung *šamah JHWH* in Jes 4, 2³⁸, die Immanuelgestalt in Jes 7, 14 und 8, 8³⁹ sowie die Kompositionen von Jes 8, 23–9, 6⁴⁰ und 11, 1–5⁴¹. Die Neuinterpretation der Redaktion bezieht die Aussagen auf Israel, und zwar unter dem bedeutsamen Aspekt der Vermehrung des Volkes⁴². Die Deutung ist ohne Seitenblick auf das kollektive Verständnis der KPss gewonnen worden.

5. Theokratische Neuinterpretation in Mich 5, 1–5 und Sach 9, 9 f.?

Wenigstens versuchsweise dürfen diese Stellen hier herangezogen werden⁴³. Mich 4–5 ist insgesamt exilisch-nachexilischen Ursprungs, und die Redaktion des Michabuches ist der des Jesajabuches verwandt; Jes 2, 2–4 hat eine fast wörtliche Parallele in Mich 4, 1–3. In dem redaktionellen Text Mich 2, 12–13 zieht Jahwe als König an der Spitze des Volkes. Nach Mich 4, 7 ist Jahwe König auf dem Zionsberg, und nichts deutet darauf hin, daß die in 4, 8 f. angesprochene Königsherrschaft empirisch zu verstehen ist. Die „Gebärende“ in Mich 5, 2 ist auch von Autoren, die unserer Gesamtkonzeption fernstehen und den Geborenen individuell auffassen, mit Recht kollektiv gedeutet worden⁴⁴. Was mit der „Geburt“ eigentlich gemeint ist, muß man V 2b entnehmen: der Zustrom von Israeliten, d. h. die Vermehrung des Volkes. Wir stoßen auf dasselbe Anliegen, das die Redaktion in die protojesajanischen Königstexte hineingelegt hat. Mich 5, 1–5 führt die individuell gezeichnete Davidgestalt ein, um sie sogleich nach Art von Jes 55, 3–5 mit dem Volk, dem Rest von Jakob (5, 6 ff.), gleichzusetzen. Es ist denkbar, daß mit 5, 1.3.4a.5b ein individuell geprägter Königstext vorgegeben war, den die Redaktion anhand von Zusätzen kollektivierend neuinterpretiert. – Sach 9, 9 f. steht in bemerkenswerter Beziehungs-

³⁶ Neben einer Reihe einschlägiger Monographien und Artikel sei wegen des methodischen Ansatzes besonders hervorgehoben O. Kaiser, *Der Prophet, Jesaja*. Kap. 13–39 (ATD 18) (Göttingen 1973, 1976²). Eine kritische Stellungnahme in ThRv 70 (1974) 201–205.

³⁷ Vgl. Becker, *Isaias*.

³⁸ Ebd. 49 f.

³⁹ Ebd. 53–58.

⁴⁰ Ebd. 58–60. Es sei ergänzend darauf hingewiesen, daß das aus Jes 9, 5 stammende *pālā' jō'es* in 1 QH III, 10 auf die eine oder andere Art theokratisch neuinterpretiert worden ist (vgl. unten Nr. 6).

⁴¹ Ebd. 61–62. Zur Semantik von *šorāš* in Jes 11, 10 vgl. jetzt J. Becker, *Wurzel und Wurzelproß*. Ein Beitrag zur hebräischen Lexikographie: BZ 20 (1976) 22–44. Israel wird in 4 Esdr 5, 28 in Anlehnung an Jes 11, 10 „Wurzel“ genannt.

⁴² Vgl. bes. Becker, *Isaias*, 54 f.

⁴³ Vgl. schon Becker, *Das historische Bild*, 137, und die dortigen Hinweise auf Becker, *Isaias*.

⁴⁴ Vgl. B. Renaud, *Structure et attaches littéraires de Michée IV–V* (Paris 1964) 71 f.; Th. Lescow, *Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha*: ZAW 79 (1967) 172–207, bes. 199–205.

losigkeit zum Kontext, wenn man wie üblich den König empirisch oder messianisch zu deuten versucht. Verräterisch ist der Personenwechsel in V 10, wo Jahwe selbst der Handelnde ist und – wie in Mich 5, 9 – Pferde und Streitwagen entfernt. Auch in 9, 8 und 9, 11–17 nimmt Jahwe die Funktion des Königs wahr. In Sach 9–14 ist überhaupt nirgendwo eine Bezugnahme auf einen empirischen oder messianischen König zu entdecken⁴⁵. Wohl betonen 14, 9 ff. 16 f. das Königtum Jahwes. Es scheint, daß auch in 9, 9 f. Jahwe selbst der König der Tochter Zion ist. Die Diskrepanz zwischen der sich am empirischen König inspirierenden Form und der eigentlichen Aussage ist nichts Ungewöhnliches. Wir hätten demnach in Sach 9, 9 f. den Fall, daß das empirische Königtum nicht auf das Volk, sondern auf Jahwe übertragen wird. Diese andere Interpretationsmöglichkeit der theokratisch denkenden Redaktion ist auch in Jes 10, 21 wahrgenommen worden, wo der aus Jes 9, 5 stammende Thronbesteigungsname *'el gibbôr* zu einer Gottesbezeichnung uminterpretiert wird⁴⁶.

6. Neuinterpretation von Königsprädikaten im späteren Schrifttum

Die spätjüdischen Belege bestätigen die von uns vorausgesetzte Deutungsmentalität. Der Menschensohn von Dan 7 ist aller Unsicherheit der Forschung zum Trotz das Volk Israel. In 1 QH III, 9 f. wird der aus Jes 9, 5 stammende Titel *pälä' jô'eš* auf Gott übertragen⁴⁷. Nach einem ebenso wahrscheinlichen Verständnis der Stelle ist mit *pälä' jô'eš* das von der Schwangeren Geborene gemeint, wobei doch wohl die Vorstellung von der „Geburt“ der Gemeinde zugrunde liegt. Die messianische Deutung der Wendung ist nicht wahrscheinlich. Es bleibt also dabei, daß in der einen oder anderen Richtung theokratisiert worden ist⁴⁸. Ob auch das in 1 QH VI, 30 vorkommende *gibbôr* in Anlehnung an Jes 9, 5 (*'el gibbôr*; vgl. *'el* in 1 QH VI, 29) auf Gott zu beziehen ist, muß zweifelhaft bleiben⁴⁹. In Dam VII, 16 f. bemerkt der *päšār*-Exeget bei der Erklärung von Am 5, 26 und 9, 11 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit: Der König, das ist die Gemeinde. David, König und Gemeinde werden gleichgesetzt. In 4 Qflor I, 18 f. wird Ps 2, 1–2 auf den Krieg der Völker gegen „die Erwählten Israels“ gedeutet, die offenbar mit dem „Gesalbten“ von Ps 2, 2 identisch sind⁵⁰. In der Johannesapokalypse werden die Gemeinde (12, 5; vgl. 12, 17), ja die einzelnen Gläubigen (2, 27) als der in Ps 2 dargestellte König gesehen (anders 19, 15).

⁴⁵ Anders P. Lamarche, *Zacharie IX–XIV. Structure littéraire et Messianisme* (Paris 1961); Kl. Seybold, *Spätprophetische Hoffnungen auf die Wiederkunft des messianischen Zeitalters in Sach. 9–14: Judaica 29 (1973) 99–111. Zur Beurteilung von Sach 12, 10 vgl. B. Otzen, Studien über Deuterisacharja (Copenhagen 1964); M. Saebo, *Sacharja 9–14. Untersuchungen von Text und Form* (Neukirchen 1969); Becker, *Sacharja 12, 10–11 (12. Sonntag des Jahres)*, in: *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage* (Lesejahr C, Bd. 2), hrsg. v. J. Schreiner (Würzburg 1971), 42–55.*

⁴⁶ Vgl. Becker, *Isaias, 60*. Vgl. auch zu 1 QH III, 9 f. unten Nr. 6.

⁴⁷ So u. a. S. Mowinkel, *Zwei Qumran-Miszellen*, 1. 1 QH III, 9 f.: ZAW 73 (1961) 297 f.

⁴⁸ Umfassendere Information zur Stelle etwa bei J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, Bd. II Anmerkungen (München–Basel 1960) 72–76.

⁴⁹ Vgl. Maier, ebd. 94.

⁵⁰ Zu Dam VII, 16 f. und 4 Qflor I, 18 f. vgl. O. Michel–O. Betz, *Von Gott gezeugt*, in: *Judentum. Urchristentum. Kirche* (Festschr. J. Jeremias): BZNW 26 (Berlin 1960) 3–23, bes. 8 f. Die Verfasser machen ebd. 7 auf einen kollektivierenden Midrasch zu Ps 2 aufmerksam.

7. Kollektive Psalmdeutung allgemein

Bevor wir die Frage stellen, ob auch in den KPss die Übertragung der Königs-idee auf das Volk vorauszusetzen ist, dürfte ein Hinweis auf die kollektive Psalmdeutung überhaupt von Nutzen sein. Der Nachweis ist an anderer Stelle geführt worden⁵¹. Die dort gewonnenen Erkenntnisse haben Modellcharakter für ein analoges Verständnis der KPss, besonders im Hinblick auf das hermeneutische Prinzip der *relecture* oder Neuinterpretation. Es handelt sich überwiegend um individuelle Klage- und Danklieder. Wie die Übertragung der Königs-idee auf das Volk keine ausschließliche Angelegenheit der KPss ist, so beschränkt sich auch die Kollektivierung individueller kultischer Gebetsformen nicht auf den Psalter; sie ist darüber hinaus in den Klageliedern und in den Prophetenbüchern anzutreffen, insbesondere bei Dt-Jes⁵². Der geschichtliche Standort ist immer und überall die exilisch-nach-exilische Heilsverkündigung.

8. Argumentum ex auctoritate

Die Forschungsgeschichte verläuft, was die kollektive Deutung der KPss betrifft, auffallend parallel zur Deutungsgeschichte der Jahweknecht-Lieder (vgl. Nr. 3), mit dem Unterschied, daß die Abkehr von der ehemals blühenden Forschungsrichtung in diesem Fall an den Namen *H. Gunkel* geknüpft ist. Die Abkehr war – ein weiterer Unterschied beim Vergleich mit den Jahweknecht-Liedern – fast total, so daß die kollektive Deutung der KPss praktisch aus der Forschung verschwunden ist. Sie teilt im übrigen das Los der kollektiven Psalmdeutung überhaupt. Deshalb sei der an anderer Stelle skizzierte Überblick über deren Forschungsgeschichte der Aufmerksamkeit empfohlen⁵³. – Zu den älteren – durchaus kritischen – Befürwortern der kollektiven Psalmdeutung, die auch den einen oder anderen KPs einbezog, zählen Autoritäten wie Hitzig, Reuss, Staerk, Baethgen, Smend sen., Kautzsch und Wellhausen⁵⁴.

⁵¹ Vgl. *Becker*, Psalmen; *ders.*, Wege, 85–98.

⁵² Vgl. *Becker*, Psalmen, 26–31, und *ders.*, Wege, 64 f.

⁵³ Vgl. *Becker*, Wege, 85 f.

⁵⁴ Vgl. weiterführende Hinweise ebd. 85, bes. Anm. 1. Hier nur einige instruktive Zitate mit Bezug auf die Königspsalmen: *J. Wellhausen*, Israelitische und jüdische Geschichte (Berlin 1958, 9. Aufl.; 1. Aufl. 1897) 197 f.: „Die Souveränität wurde darum gern auf das Volk übertragen. Wie Israel der Knecht, d. h. der Prophet Jahves ist, so ist Israel auch der Messias und Erbe Davids, vorläufig in Schwachheit, künftig in Kraft. Anm. Ps 28, 8 (lies leammo für lamo) 80, 18 84, 10 89, 39.52 105, 15 132, 10 Ambak 3, 13 Dn 7, 27. Wie sonst Abraham so wird in Ps 89 und 132 David als Vertreter des ganzen Volkes betrachtet; ganz Israel gilt als Erbe des von ihm erworbenen Verdienstes und der ihm gegebenen Verheißungen (Ende der Anm.). Doch erhielt sich daneben auch die Idee des monarchischen Messias“; *ders.*, Skizzen und Vorarbeiten, Heft 5 (Berlin 1899) 166 (zu Ps 2, 6): „... daß nun im ganzen Psalm der Sprecher derselbe ist, nämlich der Messias. Nicht der zukünftige, sondern der gegenwärtige: nämlich Israel als Erbe Davids und Inhaber der Reichsherrlichkeit der Theokratie. Vgl. Ps 89 101 132 . . . Dann (im Fall eines nicht bloß idealen, sondern realen Angriffs) wäre die Situation nach Ps 83 zu beurteilen; 2, 2 und 83, 4 ähneln sich im Wortlaut. ‘al mšihō und ‘al ‘ammeka sind so wenig verschieden wie le‘ammo (so zu lesen für lamo) und mšihō in 28, 8. Daß der Psalm nicht aus der Person des Autors, sondern aus der Seele der Gemeinde heraus gedichtet ist, braucht kaum ausdrücklich erwähnt zu werden“; vgl. auch *ders.*, The Book of Psalms. A New English Translation with Explanatory Notes (London 1898); *R. Smend*, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte (Freiburg–Leipzig–Tübingen 1893, 1899²) 373: „... die Juden übertrugen die dem David gegebene Verheißung nach Js 55, 3–5 auch gern auf das Volk, wie aus Dn 7, 18.22.27 vgl. v 13 f. deutlich ist. Auch das Volk wurde deshalb der Gesalbte des Herrn (in Ps 28, 8 84, 10 89, 38.52 Hab 3, 13

Wenig bekannt, aber in mancher Hinsicht wertvoll sind Beiträge von Gray und Weinel⁵⁵. Das Argumentum ex auctoritate ist gewiß das schwächste aller Argumente, dürfte aber im vorliegenden Fall einen gewissen Informationswert haben und aus forschungsgeschichtlich bedingter Betriebsblindheit aufschrecken.

9. Das messianologische Argument

Die KPss sind – jedenfalls in der uns vorliegenden Fassung – exilisch-nachexilischen Ursprungs, obwohl sie sich in motivverwertendem Rückgriff der vorexilischen Institution des Königtums bedienen und in Ps 2; 45; 72 und 110 sogar ausgesprochen sakralkönigliches Kolorit aufweisen. Versucht man sie nun als Zeugnisse einer *individuellen* (exilisch-nachexilischen) Königserwartung zu deuten, so steht dem das rechtverstandene historische Bild der messianischen Erwartung entgegen. Denn eine messianische Erwartung im eigentlichen Sinn hat es in dieser Epoche nicht gegeben⁵⁶; aber auch die sehr wohl nachweisbare restaurative Königserwartung kommt wegen des massiv königsideologischen Kolorits der Texte, namentlich in Ps 2; 45; 72 und 110, nicht in Betracht (vgl. Nr. 1). So bleibt nur die Möglichkeit, die KPss theokratisch auf das Volk zu deuten⁵⁷. Nur auf Grund solcher Neuinterpretation sind die königsideologischen Vorstellungen in das AT herübergerettet worden. – Für die exilisch-nachexilische Datierung der KPss, die hier nicht begründet werden kann, ließen sich vielfältige Beobachtungen zusammentragen, die in der Forschung weithin anerkannt werden. Wir machen nur zusätzlich den Gesichtspunkt geltend, daß die Jahwe-König-Psalmen und die Zionslieder, die so gut wie sicher nicht vorexilischen Ursprungs sind⁵⁸, mit den KPss verwandt sind. Die Grenzen zwischen den drei Gruppen sind fließend. Die Verwandtschaft zwischen Jahwe-König-Psalmen und Zionsliedern wurde bereits herausgestellt (vgl. Nr. 1). Hier ist nun darauf hinzuweisen, daß die Motive des Königtums Jahwes, des Zionsberges als des Königssitzes Jahwes sowie die Vorstellung vom Völkersturm (bzw. vom Kampf gegen die Völker) auch in den KPss hervortreten. Das gilt jedenfalls von Ps 2 und Ps 110. Die KPss ergänzen den Rückgriff auf vorexilische Institutionen und Ideen, der in den Jahwe-König-Psalmen und in den Zionsliedern (auch hier schon mit einer gewissen Akzent- und Szenerieverschiebung gegenüber der erstgenannten Gruppe) feststellbar

kann ‚mašiah‘ nur so mit Hitzig verstanden werden) und allem Anschein nach auch der König genannt. Wenigstens in Ps 2 dürfte das der Fall sein“; *ders.*, ebd. 375: „Auch Ps 20 21 61, 6 ff. 63, 12 ist die Deutung des Königs auf Israel am Ende die einzig mögliche.“ Bemerkenswert ist die heftige Reaktion von *H. Gunkel*, Einleitung in die Psalmen (Göttingen 1933, 1966²) 170 f.: „Kaum einer Widerlegung wert ist die Behauptung, daß einige der Königslieder auf die personifizierte Gemeinde zu deuten seien, obwohl diese Meinung für Ps 2.20.21.101 von einem Wellhausen vertreten worden ist. Diese Auffassung geht von Jes 55, 3 f aus... Auf solche Deutungen aber ist man in völliger Verzweiflung verfallen, weil man die einfache und sich von selbst darbietende Erklärung, wonach die Königspsalmen eben auf israelitisch-judäische Fürsten zu deuten sind, nicht gewollt hat.“

⁵⁵ *C. B. Gray*, The References to the „King“ in the Psalter in their Bearing on Questions of Date and Messianic Belief: *The Jewish Quarterly Review* 7 (1895) 658–686; *H. Weinel*, mšh und seine Derivate: *ZAW* 18 (1898) 1–82, bes. 69–79.

⁵⁶ Das ist ein wesentliches Ergebnis unserer früheren messianologischen Beiträge.

⁵⁷ Dieses Argument gilt mutatis mutandis auch für Königstexte wie Jes 8, 23–9, 5; 11, 1–5; Mich 5, 1–5 und Sach 9, 9 f., falls man versuchen sollte, sie als Zeugnisse einer messianischen oder restaurativen Königserwartung zu werten.

⁵⁸ Vgl. oben Nr. 1. Es wiegt sehr schwer, daß sogar *Gunkel* an diesem Sachverhalt nie irre geworden ist. Zu den Zionsliedern vgl. *G. Wanke*, Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang: *BZAW* 97 (Berlin 1966).

ist, um die Idee des Königtums, das kollektivierend auf das Volk übertragen wird. Es verwundert nicht, daß bei Dt-Jes, der aus der gleichen Situation und mit den gleichen Anliegen wie die drei genannten Psalmengruppen spricht, auch die gleichen Motive vorkommen. – Aus der Verwandtschaft dieser Psalmengruppen läßt sich ein zusätzliches Argument für die kollektive Deutung der KPss gewinnen. Sind die beiden ersten Gruppen theokratisch (was kaum jemand bestreitet), dann sind es auch die KPss, und die Übertragung der Königs-idee auf das Volk ist zwingend. In dieser Hinsicht fehlt der Psalmdeutung Gunkels die Folgerichtigkeit. Er hält mit Recht an der exilisch-nachexilischen Entstehungszeit der Jahwe-König-Psalmen und teilweise auch der Zionslieder fest, verweist aber die KPss durchweg in vorexilische Zeit. Eigentlich müßte er entsprechend den formgeschichtlichen Neigungen, die ihn bei der Auslegung der KPss bestimmen, auch die beiden anderen Gruppen mit Mowinkel für vorexilische Agenden halten. – Die KPss sind m. E. mit der kollektiven Sinnggebung gedichtet worden, evtl. unter Benutzung vorexilisch geprägter Formen und Bauteile. Etwas anderes ist das Unterschieben einer neuen Sinnggebung etwa im Zuge der bloßen Zusammenstellung des Psalters. So folgert *Cl. Westermann*⁵⁹ aus der merkwürdigen Randplatzierung der KPss innerhalb des Psalters, daß sie „offenbar nicht mehr in ihrer ursprünglichen kultischen Bedeutung für den jeweils regierenden König . . ., sondern schon in der sekundären messianischen Deutung“ eingefügt worden sind. Der Tatbestand einer sekundären Deutung genügt in diesem Fall nicht, abgesehen davon, daß W. die Neuinterpretation unreflektiert für „messianisch“ hält.

10. Stellen außerhalb der eigentlichen Königspsalmen

a) Eine überzeugende Stelle ist *Ps 28, 8 f.* Sie wird z. B. von *R. Kittel*⁶⁰, dem man keine Vorliebe für kollektive Deutung nachsagen kann, als wahrscheinlich anerkannt. Jahwe ist nach *V 8* die Stärke seines Volkes (*le 'ammô* statt *lāmô*) und der Schutz des Heils seines „Gesalbten“, d. h. eben dieses Volkes. Im folgenden *V 9* wird noch dreimal das Volk erwähnt. Zu vergleichen sind die sonst vorkommenden fürbitte-ähnlichen Aussagen über das Volk, die – wie in *Ps 28* – immer am Schluß des Psalms stehen: *Ps 3, 9; 14, 7 (= 53, 7); 25, 22; 29, 11*⁶¹; *34, 23; 51, 20 f.; 68, 36; 130, 8; 131, 3* und *1 Sam 2, 10*. Die betreffenden Psalmen sind überwiegend, wenn nicht ausschließlich exilisch-nachexilischen Ursprungs.

b) An *Ps 28, 8 f.* schließt sich *1 Sam 2, 10* an. Vom Zusammenhang des Deuteronomistischen Geschichtswerks, wo es zu diesem Zeitpunkt übrigens noch keinen König gibt, kann abgesehen werden. So bleibt zu entscheiden, ob der Psalm ein vorexilisches Kultgebet ist, das auf das empirische Königtum Bezug nimmt, oder aber eine späte Komposition anthologischer Geprägung. Für die zweite Annahme spricht die Verwandtschaft von *V 8* mit *Ps 113, 7 f.* und von *V 10* mit *Ps 29, 3a. 11*. Das Lied der Hanna scheint der königlosen Zeit zu entstammen mit allen messianologischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Neben dem als König thronenden Jahwe (vgl. bes. *V 10aß*) würde in *V 10b* wohl kaum der empirische König genannt. Ein wichtiger Gesichtspunkt ergibt sich aus dem Vergleich mit den oben unter a) angeführten „Parallelen“.

c) Auf *Hab 3, 13* ist man wegen des Parallelismus „Volk – Gesalbter“ seit jeher aufmerksam geworden. Der König, schon gar der messianische, liegt nicht im Blickfeld. Die Komposition ist kaum vorexilisch.

⁵⁹ Zur Sammlung des Psalters, in: *Forschung am Alten Testament* (München 1964) 336–343, näherhin 342.

⁶⁰ Die Psalmen (KAT XIII) (Leipzig 1914³) z. St.

⁶¹ Teilweise sprachlich übereinstimmend mit *28, 8*. Vgl. auch die (theokratische) Idee des Königtums Jahwes in *29, 10*.

d) In *Ps 84, 10* ist die syntaktische Konstruktion umstritten. Übersetzt man „Unsern Schild sieh an, o Gott, und schau auf das Antlitz deines Gesalbten“, handelt es sich um eine sporadische (vorexilische) Königsfürbitte. Fürsten bzw. Könige können nach *Ps 47, 10* und *89, 19* als „Schild“ bezeichnet werden. Doch spricht manches für folgende syntaktische Auffassung: „Du, unser Schild, sieh her, o Gott, und schau auf das Antlitz deines Gesalbten.“ „Unser Schild“ ist Anrede Gottes als des Königs; der „Gesalbte“ ist dann höchstwahrscheinlich das Volk. Man beachte, daß auch in *Ps 28, 7 f.* die Wendungen „Schild“ (= Gott) und „sein Gesalbter“ im selben Zusammenhang stehen. Die Erwähnung des empirischen Königs käme in *Ps 84, 10* recht unvorbereitet, was schon allein daraus ersichtlich ist, daß die Stelle von manchen Kommentatoren als Zusatz gestrichen worden ist. Der Terminus *māgen* „Schild“ wird in den meisten einschlägigen Belegen von Gott ausgesagt, und zwar auch – wie in *Ps 84, 10* – in Form einer Anrede⁶². Der doppelte Vokativ („unser Schild“ und „Gott“, das im elohistischen Psalter an die Stelle eines ursprünglichen „Jahwe“ getreten ist) unterliegt keinen Bedenken. Besonderes Gewicht ist der Feststellung beizumessen, daß Gott in *V 12* ausdrücklich „Schild“ genannt wird, nachdem er schon in *V 4* theokratisch mit „mein König“ angeredet wurde. In der Textüberlieferung haben LXX, Aqu, Sym, Pesch, Hier und die masoretische Akzentsetzung „unser Schild“ als Vokativ aufgefaßt und folglich auf Gott bezogen. Unser Verständnis gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn *Vv 9–10*, wie manche meinen, ein Einschub sein sollte; denn ein Einschub wird normalerweise aus exilisch-nachexilischer Zeit stammen und daher nicht den empirischen König vor Augen haben. Es sei eigens erwähnt, daß die kollektive Deutung des „Gesalbten“ von *Ps 84, 10* wieder von Kittel – wie schon in *Ps 28, 8 f.* (vgl. oben unter a) – als möglich hingestellt wird.

e) In *Ps 80, 16.18* dürften die Wendungen „Sohn“, „Mann der Rechten“ und „Menschensohn“ auf Grund des Kontextes das Volk bezeichnen. Wahrscheinlich stammen sie aus dem Bereich der Königsideologie. Man beachte noch in *V 18* das Verbum *'immes* „stärken“, das auch in *Ps 89, 22* und *Jes 41, 10* vorkommt und gleichfalls zur Phraseologie des Königtums gehören dürfte. Die textlichen Schwierigkeiten in *Ps 80, 16 f.* sind für unsere Frage nicht von Bedeutung.

f) In *Ps 61, 7 f.* kommen wir an die Grenze des Beweisbaren. Um einen späten Einschub handelt es sich nicht. In einem vorexilischen Gebet ist die Fürbitte für den König gut denkbar, und hier ist wohl auch die *Form* des Textes zu Hause. Was aber könnte ein Verfasser oder Bearbeiter der königlosen Zeit sich gedacht haben, falls der Psalm – wofür einiges spricht – dieser Epoche angehört? Eine kollektivierende Neuinterpretation unter Wahrung der traditionellen Form ist nicht auszuschließen. In *V 6b* scheint der masoretische Text mit dem Satz „Du hast verliehen das Erbe derer, die deinen Namen fürchten“ aus der Perspektive des individuellen Beters herauszutreten.

g) Zurückhaltung ist auch bei *Ps 63, 12* geboten. Der Schwur beim empirischen König ist zu belegen (*Gen 42, 15 f.*; *1 Sam 17, 55; 25, 26; 2 Sam 11, 11; 15, 21*). Wahrscheinlicher ist der Schwur bei Jahwe (*Dtn 6, 13; Jos 23, 7; Jes 19, 18; 45, 23; 48, 1; 65, 16; Jer 4, 1 f.; 5, 7; 12, 14–17; Hos 4, 15; Am 8, 14; Zef 1, 5*). Für die

⁶² Vgl. *Gen 15, 1; Dtn 33, 29; Ps 3, 4; 7, 11; 18, 3.31; 28, 7; 33, 20; 59, 12; 115, 9.10.11; 119, 114; 144, 2; Spr 2, 7; 30, 5*. Als Anrede in *Ps 18, 3; 59, 12* und *144, 2*. Ein eigentliches Synonymon für „König, Fürst“ ist *māgen* nur in *Ps 47, 10* und *89, 19*. *M. Dahood*, *Psalms I* (Anchor Bible) (Garden City, New York 1966) zu *Ps 3, 4*, möchte eine eigene Vokabel *māgān* „König“ nachweisen. Das dürfte sich in Anbetracht der soeben angeführten Stellen erübrigen. Das von *Köhler-Baumgartner* z. B. in *Ps 47, 10* angenommene *māgen* II „unverschämt“, das in die Lisowskysche Konkordanz eingegangen ist, wurde in der Neubearbeitung des Lexikons wieder aufgegeben.

Deutung von „der König“ in V 12a ist damit jedoch nichts entschieden. Man könnte geltend machen, daß die Einführung des empirischen Königs unmotiviert erscheint.

h) In der älteren kollektiven Psalmdeutung wurde gelegentlich *Ps 105, 15* herangezogen. Doch bezieht sich „meine Gesalbten“ hier eher auf das Prophetentum. Auch das Prophetentum wurde in exilisch-nachexilischer Zeit gelegentlich auf das Volk übertragen, u. a. in den Jahweknecht-Liedern und in Jes 61, 1 ff. Es scheint neben der Königssalbung eine Prophetensalbung gegeben zu haben, auf die Jes 61, 1 ff. zurückgreift (vgl. 1 Kön 19, 15 f.)⁶³.

11. Ps 89

Man sollte nicht bestreiten, daß Ps 89 nach dem Abtreten des empirischen Königtums entstanden ist⁶⁴. Festzuhalten ist auch an der Einheitlichkeit der Komposition, obwohl eine Dreiteilung unverkennbar ist. Die Einheitlichkeit geht u. a. hervor aus bestimmten „Schlüsselworten“ wie *'āmūnāh* (Vv 2, 3, 6, 9, 25, 29, 34, 38, 50), *hāsād* (Vv 2, 3, 25, 29, 34, 50), *berit* (Vv 4, 29, 35, 40) und *nišba'* (Vv 4, 35, 50)⁶⁵. Thema des Psalmes sind, um mit Jes 55, 3 zu sprechen, die *hāsde dāwid*. Man kann sagen, daß Ps 89 eine breitere, anders akzentuierte Ausfertigung von Jes 55, 3 ist⁶⁶. – Die einleitenden Verse 1–5 schlagen die Motive des Psalmes an. Es folgt in Vv 6–19 ein durchaus funktionsgerechter Hymnus auf die Treue Jahwes, der auch als theokratischer Hymnus auf Jahwes Königtum charakterisiert werden kann. Der in V 16 vorkommende „Königsjubel“⁶⁷ bezieht sich auf Jahwe. Eine bemerkenswerte Stelle ist V 19. Aufgrund des theokratischen Tenors von Vv 6–19 erwartet man in diesem den ersten Teil abschließenden Vers: „Denn Jahwe ist unser Schild (= König) und der Heilige Israels unser König.“ Das entspräche unserer Deutung des gesamten Psalmes. Diese Textauffassung läßt sich dadurch erreichen, daß man das Lamed vor *jahwāh* und *qedōš jīsrā'el* als späteren Zusatz streicht⁶⁸. Dafür könnte man sich auf die Peschitta und die koptische Übersetzung berufen⁶⁹. Nun ist man jedoch sowohl in der älteren als auch in der neueren Forschung ohne Streichung des Lamed ausgekommen. Schon Luther übersetzte: „Denn der Herr ist unser Schild usw.“ *F. Hitzig*⁷⁰ erklärte V 19a analog zu der idiomatischen Wendung *māginnī 'al 'ālohim* „mein Schild ist Gott“ in Ps 7, 11 und betrachtet das Lamed in V 19b als Lamed der Einführung eines Subjektes. Andere dachten – ähnlich wie Hitzig in V 19b – unter Be-

⁶³ Vgl. *Becker*, Das historische Bild, 131. Ergänzend zur Literatur noch *J. Coppens*, Le prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures: *ETHL* 49 (1973) 5–35; *ders.*, Le Messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus (*Bibl. Eph. Theol. Lov.*, t. XXXVIII) (Gembloux 1974).

⁶⁴ Die vorexilische Datierung ist verbreitet. *E. Lipiński*, Le poème royal du Psaume LXXXIX 1–5.20–38 (Paris 1967) versucht einen älteren Königpsalm herauszuschälen. Dazu *Bibl* 49 (1968) 275–280.

⁶⁵ Vgl. *J. M. Ward*, The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX: *VT* 11 (1961) 321–339.

⁶⁶ *Eißfeldt*, Promises (vgl. oben Anm. 17), erkennt diesen Sachverhalt, obwohl er Jes 55, 3 zutreffend deutet. Er hält Ps 89 für vorexilisch. Auf S. 47 bietet er gleichwohl eine gute Aufstellung der sprachlichen Übereinstimmungen zwischen Ps 89 (bes. Vv 6–19) und Dt-Jes.

⁶⁷ Vgl. Num 23, 21; 1 Sam 4, 5 f.; 10, 24; 2 Sam 6, 15; Ps 47, 1.6; 60, 10; 97, 1.8; 100, 1.

⁶⁸ So *Wanke*, op. cit. (vgl. Anm. 58), 20.

⁶⁹ Vgl. *BHS*. Auch die LXX („Denn des Herrn ist unsere Aufnahme und des Heiligen Israels, unseres Königs“) hat eine – andersartige – theokratische Textauffassung, beläßt aber das Lamed.

⁷⁰ Die Psalmen II (Leipzig–Heidelberg [1836, 1865²]) z. St.

rufung auf die arabische und akkadische Grammatik sowie auf sporadische Belege im AT an ein emphatisches Lamed in der Bedeutung „was betrifft“⁷¹. Diese Möglichkeit ist in neuerer Zeit unter Auswertung des Ugaritischen nachhaltig verfolgt worden, und man sieht in V 19 einen klassischen Beleg für das emphatische Lamed: „Denn *fürwahr* Jahwe ist unser Schild usw.“⁷² Obwohl uns diese Deutung äußerst willkommen ist, bleiben angesichts der ähnlich konstruierten Stelle Ps 47, 10, wo das Lamed einen Dativ ausdrückt⁷³, ernste Zweifel. Es wäre ja denkbar, daß V 19 am Schluß des theokratischen Hymnus zu Vv 20–38 überleiten soll und das empirische Königtum einführt. Denn dieses ist dem Verfasser als historische Größe und früherer Träger der Verheißungen wesentlich und der Ausgangspunkt für die Übertragung auf das Volk. Andererseits ist der so verstandene V 19 auch wieder nicht das, was man sich unter einer solchen Überleitung vorstellt. – In Vv 20–38 folgt eine Rekapitulation der Davidverheißung. Von V 39 an wird die Übertragung der Verheißung auf das Volk greifbar, um derentwillen der geschichtliche Rückblick gegeben worden ist. Der „Gesalbte“ von V 39 ist Israel⁷⁴. Entsprechend ist *‘abād* in V 40 zu deuten. „Seine Mauern“ (vgl. Ps 80, 13!) und „seine Burgen“ in V 41 kann nicht auf einen individuellen König bezogen werden. Aufschlußreich ist die Inklusion von „dein Gesalbter“ (V 39) und „dein Knecht“ (V 40) einerseits und von „deine Knechte“ (V 51) (im Plural) und „dein Gesalbter“ (V 52) andererseits. Zum Diadem (*nezār*) in V 40 ist „Krone (*‘aṭārāt*) unseres Hauptes“ in Kglg 5, 16 zu vergleichen⁷⁵. In V 42 ist wieder deutlich die Vorstellung vom Volk oder Land gegeben, da von „Vorübergehenden“ (vgl. Ps 80, 13!) und „Nachbarn“ die Rede ist. Die „Tage der Jugend“ in V 46 erinnern an Ps 129, 1. Nur auf das Volk passen V 51b und vollends die Ausdrucksweise „die Spuren deines Gesalbten“ in V 52b. Ein Kommentar wie Kittel hat wieder entgegen seinen sonstigen Neigungen das kollektive Verständnis von Ps 89, 39 ff. aufgrund von Beobachtungen am Text rückhaltlos anerkannt⁷⁶.

12. Psalm 144

Der Psalm ist ein dankbares Objekt für unsere Beweisführung. In Vv 1–11 gibt er sich als Königsgebet, in Vv 12–15 als Gemeindegebet. Wer den Psalm in zwei zusammenhanglose Teile zerlegt, entzieht sich dem Sachverhalt, der eine Erklärung fordert. Die Hypothese einer Liturgie mit verteilten Rollen ist unbefriedigend, weil Vv 1–11 alle Zeichen einer (späten) anthologischen Komposition an sich trägt⁷⁷. Die höhere Einheit ist nur zu gewinnen, wenn der Psalm als Ganzes ein Gebet des

⁷¹ Vgl. etwa *Gesenius-Kautzsch*, § 143e und 119u.

⁷² Vgl. die im übrigen zurückhaltende Darstellung von *Fr. Nötscher*, Zum emphatischen Lamed: VT 3 (1953) 372–380, bes. 379; beifällig auch *W. L. Moran*, The Bible and the Ancient Near East (Garden City, New York 1961) 60; *M. Dahood*, in: *Bibl* 47 (1966) 407 f. (weitere Literatur); *ders.*, Psalms I (vgl. Anm. 62), 143, und Psalms II (1968), 315 f.

⁷³ Falls man nicht *māginē-‘arāš* als Pluralis majestatis verstehen und – wieder unter Zuhilfenahme des emphatischen Lamed – auf Jahwe beziehen will.

⁷⁴ Der Vers hat Ähnlichkeit mit Ps 78, 59, wo Israel Objekt ist.

⁷⁵ Kglg 3, 22–24 enthält bemerkenswerte Anklänge an Ps 89 (*hasdē jahwāh; ‘āmūnāb*), was von den Klageliedern allgemein gilt (vgl. z. B. das nur in Kglg 2, 7 und Ps 89, 40 vorkommende *ni‘er*). Zur Kollektivierung individueller Formen in Kglg 3, u. a. in V 24, vgl. *Becker*, Psalmen, 30 f.

⁷⁶ Vgl. oben Nr. 10, zu Ps 28, 8 f. und 84, 10, sowie ebd. Anm. 60.

⁷⁷ Vgl. V 1 mit Ps 18, 47 u. 18, 35; V 2 mit Ps 18, 3, 48; V 3 mit Ps 8, 5; V 4 mit Ps 39, 6 u. Ijob 14, 2; V 5 mit Ps 18, 10 u. 104, 32; V 6 mit Ps 18, 15; V 7 mit Ps 18, 17, 45 f. (vgl. *benē nekār*); V 9 mit Ps 33, 2 f. u. Ps 18, 50; V 10 mit Ps 18, 51; V 15 mit Ps 33, 12. Die Komposition ist gleichwohl einheitlich und im Bereich von Vv 1–11 als Königsklage stilisiert.

königlichen Volkes ist⁷⁸. Daß der eine oder andere unter den älteren Befürwortern der kollektiven Psalmdeutung unsere Ansicht teilt, versteht sich von selbst. Unter den Heutigen hat A. Deissler⁷⁹ den Sachverhalt teilweise anerkannt: „Sprache (Aramaismen!) und Abfassungszeit („Anthologie“!) weisen Ps 144 als eindeutig nachexilisch aus. Also kann er kein eigentliches Königslied mehr sein. Die alte Gattung des Königslieds war nur die Basis, um Ps 144 als ein Lied für den Sprecher der Jahwegemeinde zu dichten . . .“ Dann allerdings macht Deissler diesen Sprecher, der schon überflüssig ist, zum Vertreter des kommenden Messias. Hier wirken sich unzutreffende messianologische Vorstellungen aus.

13. Ps 2

Der Psalm wird – völlig unabhängig von einer kollektiven Deutung – von vielen als exilisch-nachexilisch betrachtet. Dabei spielen sprachliche Gründe eine Rolle. Auch die Stellung im Psalter ist ein ernstzunehmender Gesichtspunkt; denn Ps 1 und Ps 2 sind möglicherweise als eine Art Proömium für den Psalter gedichtet worden⁸⁰. Unter Voraussetzung der exilisch-nachexilischen Entstehungszeit ist das oben (Nr. 9) ausgeführte messianologische Argument voll anwendbar. Der Psalm ist im Grunde ein Zionslied eschatologischer Ausrichtung, in dem auch das Königtum Jahwes seinen Platz hat. Das Besondere ist nur, daß das Volk als Königsgestalt auftritt. Wie in Ps 46; 48 und 76 ist das Motiv des eschatologischen Völkersturms beherrschend, der in die Szenerie der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung gehört und hier in Ps 2 als Aufstand gegen Jahwe und seinen „Gesalbten“ gezeichnet wird. Gegen Ende des Psalms (Vv 10–12) setzt sich der theokratische Gedanke durch, so daß der „König“, der ja nicht eigentlich gemeint war, aus dem Blick gerät.

14. Ps 18 (= 2 Sam 22)

Der einheitliche Psalm präsentiert sich als königliches Danklied und ist wohl eine (exilisch-nachexilische) historisierende Dichtung *ex persona Davidis*⁸¹. Zugleich legen jedoch bestimmte Beobachtungen die kollektive Deutung nahe, die bei der midraschischen Mentalität der Psalmendichter mit der erwähnten Historisierung *ex persona Davidis* durchaus verträglich ist. Es ist schon immer aufgefallen, daß manche Stellen für späte (nachdeuteronomische) Entstehungszeit sprechen. Die verbreitete Auffassung, daß ein älterer Kern überarbeitet worden ist, brauchen wir nicht auszuschließen, halten sie aber für weniger wahrscheinlich. Wir beschränken uns auf die Indizien für die kollektive Deutung. Schimmert in Vv 21–25, wo die Gesetzestreue hervorgehoben wird, die hinter dem davidischen Beter stehende exilisch-nachexilische Gemeinde durch? Ausdrücklich wird in V 28 das „demütige Volk“ genannt. In Vv 44 f. 48 findet sich die Phraseologie von Jes 55, 3–5 (vgl. oben Nr. 2). Ist hier die gleiche Kollektivierung wie dort anzunehmen?⁸² Ein guter Hinweis ist in V 50 („unter den Völkern“) gegeben. In V 51 läßt der Dichter doch wohl durchblicken, daß weder David noch ein anderer König der eigentliche Beter ist.

⁷⁸ Vgl. den Analogiefall Ps 66, der Gemeindegebet und individuelles Danklied in sich vereinigt. Dazu Becker, Psalmen, 57 f.

⁷⁹ Die Psalmen, Bd. III (Düsseldorf 1965) 207.

⁸⁰ Vgl. Becker, Wege, 113 u. 117.

⁸¹ Vgl. ebd. 99–111, bes. 105.

⁸² Eine Variante der LXX (vgl. BHS) liest in V 44aß statt *roʿš gôjim* die Wendung *ʾôr gôjim*, die aus Jes 42, 6 und 49, 6 (vgl. 51, 4) stammt. Diese Textänderung spricht für eine kollektive Deutung – im Sinne der Jahweknecht-Lieder – innerhalb der ältesten Textüberlieferung.

15. Ps 132

Der Psalm gehört zu der mit *šir hamma 'alót* etikettierten Gruppe Ps 120–134, die m. E. *en bloc* von demselben Verfasser gedichtet worden ist. Aber auch unabhängig von dieser Annahme ist er so gut wie sicher exilisch-nachexilischen Ursprungs. Er ist Zionslied, Jahwe-König-Psalms (vgl. Vv 7–8) und (kollektiver) Königpsalm in einem. In Gebetsform und etwas freier dichterischer Ausschmückung rufen Vv 1–4 die historische Tat Davids in Erinnerung, die sowohl die Erwählung des Zion als auch die Verheißung an David begründet (vgl. 2 Sam 6–7). In Vv 6–8 versetzt sich die betende Gemeinde mitten in das Ereignis der Überführung der Bundeslade. Der Zusammenhang und die Ortsangabe *šedê-ja'ar* (wohl *qirjat je'arim* von 1 Sam 7, 1–2; vgl. 2 Sam 6, 2–4) deuten darauf hin. Unter Berufung auf David bittet die Gemeinde, die sich „dein Gesalbter“ nennt, um Erhörung (V 10). „Deine Frommen“ (V 9) steht in Quasiparallelität zu „dein Gesalbter“⁸³. Die Deutung von V 10 auf einen regierenden Davididen scheidet an der exilisch-nachexilischen Abfassungszeit. Eine messianische Deutung ist – von messianologischen Gesichtspunkten ganz abgesehen – auszuschließen, weil der „Gesalbte“ offensichtlich gegenwärtig ist. Die Bezugnahme auf die Natanweissagung in Vv 11–12 hat nur die Funktion, die *hasdê dāwid* zu evozieren, was in Ps 89 noch ausführlicher der Fall war. Worauf es dem Psalmisten ankommt, geht dann aus Vv 13 ff. hervor: die Erwählung des Zion und das Heil des Volkes. In V 17 erscheint David sozusagen nur noch als Typus des Volkes, das der eigentlich gemeinte Gesalbte und Verheißungsträger ist⁸⁴.

16. Ps 110

Wir bleiben uns der Tatsache bewußt, daß durchschlagende Indizien fehlen, und stützen uns auf die Gesamtpräsentation der kollektiven Deutung. Daß in Ps 110 offenkundig König und Volk unterschieden werden, braucht kein unüberwindliches Hindernis zu sein, da ein kollektiv zu deutender Psalm vorgeprägte Formen enthalten kann. Der Psalm atmet die eschatologische Atmosphäre der Zionslieder und der Jahwe-König-Psalmen, wobei der Straf- und Rachedanke besonders hervortritt. Unsere Deutung erklärt am ehesten, warum nicht der „König“, sondern Jahwe beim Feldzug gegen die Völker in Vv 5–7 der Handelnde ist⁸⁵.

17. Ps 72

Neben der kultisch orientierten Deutung, die mit einer vorexilischen Agende rechnet, und der messianischen Deutung, die eine exilisch-nachexilische Komposition bevorzugt, hat es in der kritischen Forschung (z. B. bei Hitzig und Wellhausen) gelegentlich die Auffassung gegeben, daß Ps 72 als Gebet für einen (persischen oder seleukidischen) Fremdherrscher gedichtet worden ist⁸⁶. Die kollektive Deutung hat

⁸³ In 2 Chr 6, 41 f. wird Ps 132, 8–10 (mit V 1) frei zitiert. „Dein Gesalbter“ ist hier anscheinend auf Salomo zu beziehen. Doch lesen die meisten Hss „deine Gesalbten“. Der Chronist kennt übrigens keinen Messianismus (vgl. *Becker*, Das historische Bild, 138 f.; *ders.*, Messianismus, 74–77).

⁸⁴ Wie unbeschwert man in einem nachexilischen Psalm vom davidischen Königtum sprechen konnte, beweist Ps 122, 5, wo die Throne des Hauses David für die Gemeinde vereinnahmt werden.

⁸⁵ Der Satz „Aus einem Bach wird er auf dem Feldzug trinken“ in V 7 ist hochpoetischer Ausdruck für das von Jahwe anzurichtende Blutbad und vervollständigt die Aussagen von Vv 5–6.

⁸⁶ Zur messianologischen Implikation dieser Auffassung vgl. den Hinweis oben in Anm. 7.

sich an ihm nur selten versucht⁸⁷. M. E. beabsichtigt der Dichter eine Salomo-Travestie des königlichen Volkes. Die Aussage von Vv 8–11 liegt dann auf einer Linie mit der von Stellen wie Jes 45, 14; 49, 7.22 f. und 60, 14, deren Motivverwandtschaft mit Ps 72, 8–11 schon immer aufgefallen ist. In V 16 haben wir das Motiv der Vermehrung des Volkes, jenes ständigen Anliegens exilisch-nachexilischer Autoren⁸⁸. Dabei werden vegetarische Fruchtbarkeit des Landes und die Vermehrung der Bewohner wie in Jes 4, 2 nebeneinandergestellt⁸⁹. Wenn V 17b eine Bezugnahme auf den Abrahamsegen sein sollte (vgl. Gen 12, 3 u. ö.), hat die kollektive Deutung ein starkes Argument hinzugewonnen.

18. Ps 45

Ps 45 ist an anderer Stelle ausführlich berücksichtigt worden⁹⁰. Dort werden bezüglich Entstehungszeit, Milieu und genereller Eigenart die Auffassungen von R. Tournay gutgeheißen. Zusätzlich werden die Konturen eines Thronbesteigungsliedes herausgearbeitet. Entschieden abgelehnt wird jedoch die Deutung Tournays auf ein bräutliches Verhältnis des Messias Königs zu Israel, die auf unzulänglichen messianologischen Voraussetzungen beruht⁹¹. In Wirklichkeit hat der Psalm das bräutliche Verhältnis Israels zu Jahwe vor Augen. Dieser Auffassung ist neuerdings auch O. Loretz⁹², der diese Deutung dann allerdings in den irrelevanten Bereich glosierender Nach- und Deutegeschichte verweist. Der ursprüngliche Psalm ist nach Loretz ein Stück Liebeslyrik. Die wichtigsten interpretierenden Glossen findet er in V 7 und V 12. Er stimmt also mit uns nur insofern überein, als er gesehen hat, daß die Deutung auf das Verhältnis Jahwes zu Israel im jetzigen Text verankert ist. Wir haben in Ps 45 den Fall, daß das Königtum nicht auf das Volk, sondern – wie in Sach 9, 9 f. (vgl. oben Nr. 5) – auf Jahwe übertragen wird. Das Volk wird in Ps 45 kollektivierend als die Braut dargestellt.

19. Ps 101

Wir beschränken uns auf die Feststellung, daß die ältere kollektive Psalmendeutung in der Königsgestalt das Volk ausgedrückt fand⁹³. Der Versuch, in bestimmten Versen Jahwe als den Sprechenden zu erkennen⁹⁴, beweist zum mindesten, daß die vorliegende Komposition als agendarisches Königsgebet schwierig erscheint.

⁸⁷ Vgl. jedoch den Beitrag von C. B. Gray (oben Anm. 55).

⁸⁸ Vgl. den Hinweis oben in Anm. 42.

⁸⁹ Zu Jes 4, 2 vgl. Becker, Isaias, 49 f.

⁹⁰ Vgl. Becker, Psalmen, 80–90.

⁹¹ Vgl. ebd. 81: „Daß der Messias König an Jahwes Stelle als Bräutigam der endzeitlichen Gemeinde auftritt, ist ein Gedanke, der in der alttestamentlichen Messiaserwartung bis zur letzten Stunde keinen Platz hat.“ Dieser Satz ist auch aufrechterhalten gegenüber R. Sorg, Ecumenic Psalm 87. Original Form and Two Rereadings. With an Appendix on Psalm 110, 3 (Fifield, Wisconsin 1969) S. XIV. Etwas anderes ist die targumische und rabbinische sowie vor allem die kirchliche Deutung; vgl. jetzt L. Robitaille, L'Eglise, épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du Psaume 44 (45) (Québec 1971).

⁹² Studien zur althebräischen Poesie. 1. Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zu Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenlieds und des 45. Psalms (AOAT 14, 1) (Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1971) bes. 67–70.

⁹³ Vgl. z. B. Fr. Baethgen, Die Psalmen (Göttingen 1897²) z. St.

⁹⁴ Vgl. K. Budde, Zum Text der Psalmen: ZAW 35 (1915) 191 f. – Den vollständigsten Überblick über die Forschungstendenzen bietet wohl O. Kaiser, Erwägungen zu Ps 101: ZAW 74 (1962) 195–205, der sich jedoch für eine vorexilische Agenda des Herbstfestes einsetzt.

20. Ps 20 und 21

Gegen die gängigen Situationsbestimmungen (Gebet vor bzw. nach der Schlacht; Inthronisationsgedicht o. ä.) haben wir, insofern die Aussage der *Form* gemeint ist, nichts einzuwenden. Doch werfen wir mit der gebotenen Zurückhaltung die Frage auf, ob wir es bei den beiden Psalmen nicht mit einer auf die Gemeinde bezogenen Nachdichtung oder eventuell einer entsprechenden Neuinterpretation von Königsliturgien zu tun haben. – Die Ablehnung von Streitwagen und Pferden in Ps 20, 8 scheint ein bevorzugter Topos später Psalmen (33, 16 f.; 44, 6–9; 147, 10 f.) und von redaktionellen Partien der Prophetenbücher (Hos 1, 7; 14, 4; Mich 5, 9; Sach 9, 10) zu sein, so daß Zweifel an der vorexilischen Entstehungszeit aufkommen. Nicht ins Gewicht fällt die pluralische Form in 20, 6.8.9, da sie in einer Königsliturgie zu erwarten ist. – Mehr eine Sache der Auslegungsgeschichte – aber als solche nicht ohne Bedeutung – ist die masoretische Setzung des Atnach in 20, 10, wodurch der empirische König eliminiert wird: „Jahwe, rette! Der König (= Jahwe) erhöre uns am Tag, da wir rufen.“ Die Tradition der kollektiven Auslegung kam aber auch ohne diesen Trick aus und argumentierte aus dem Parallelismus zwischen „König“ und „wir“ („erhöre *uns*“) ⁹⁵. – In Ps 21 werden Vv 9–14 unterschiedlich beurteilt. Wird der König angeredet, von dem jedoch Vv 2–8 in der 3. Person sprechen, so macht der Psalm den Eindruck eines Compositums aus disparaten Bauteilen. Das entspricht kaum einer agendarischen Königsliturgie, sehr wohl aber einer theokratisierenden Komposition der exilisch-nachexilischen Zeit. Läßt man mit vielen Auslegern Vv 9–14 nicht an den König, sondern an Jahwe gerichtet sein, was insbesondere der abschließende V 14 nahelegt, so ist – wie in Ps 110, 5–7 – das auffallende Betonen des Handelns Jahwes als theokratischer Zug zur Kenntnis zu nehmen.

⁹⁵ R. Smend, loc. cit. (vgl. Anm. 54), 375, zitiert eine auf jüdische Auslegungstradition zurückgehende Kommentierung des Clemens von Alexandrien: „Herr, rette den König, das heißt das zum König gesalbte Volk. Denn nicht nur David. Deshalb fährt er auch fort: Und erhöre uns.“ – Mit LXX, Targ und Hier kann anstelle des Jussivs (*ja'ʾnenú*) der Imperativ (*ʾanenú*) gelesen werden.