

Harald Buchinger, Wien

*Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung**

Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft

Mehr als alle anderen biblischen Texte prägen die Psalmen Theologie und Spiritualität der römischen Liturgie. Die im liturgischen Psalmengebrauch vorausgesetzte Hermeneutik ist aber aus mehreren Gründen zum Problem geworden: Einerseits setzt nicht nur die verständige Feier der Tagzeitenliturgie, sondern auch ein angemessenes Verständnis der überkommenen Texte der eucharistischen Liturgie eine selbstverständliche Vertrautheit nicht nur mit dem Psalter, sondern mit weiten Teilen der Bibel und ihrer liturgischen Verwendung als hermeneutischen Horizont und assoziativen Resonanzboden voraus; diese Voraussetzung ist heute kaum mehr gegeben.¹ Andererseits fußt die liturgische Rezeption alttestamentlicher Texte auf einer Hermeneutik der christlichen Aneignung, die nicht erst unter dem Anspruch christlich-jüdischen Dialogs als Enteignung problematisiert werden muss²; die liturgische Hermeneutik biblischer, vor allem alttestamentlicher Texte ist eines der meistdiskutierten Themen der Theologie überhaupt.

Es ist nun nichts Neues, dass man den liturgischen Umgang mit der Bibel angemessen nur in interdisziplinärer Arbeit erforschen kann. Als ein Musterbeispiel dafür kann das „interdisziplinäre Compendium Liturgie und Dichtung“ erwähnt werden; etliche Beiträge darin widmeten sich der Psalmenhermeneutik.³ Damals war allerdings der radikale Paradigmenwechsel noch nicht abzusehen,

* Dieser Beitrag geht auf einen am 6.3.1999 gehaltenen Vortrag auf dem alljährlich von Godehard Joppich veranstalteten Gregorianik-Dozentenseminar in Schmerlenbach/D zurück (vgl. den Bericht von Ch. TAPP, Beiträge zur Gregorianik 27 [1999] 86); er entstammt also der interdisziplinären Zusammenarbeit von Theologie und Kirchenmusik. Die methodologische Konkretisierung kann aber vielleicht darüber hinaus fruchtbar gemacht werden; vgl. auch Anm. 12.

¹ So ist es nur konsequent, dass die überkommene Ordnung der Messgesänge in der Praxis weitgehend ersetzt wird; „dies ist eine liturgiehistorische Revolution, die kaum beachtet ist“ (vgl. F. K. PRASSL, Das Psalmengebet in der Katholischen Tradition und heute. In: I.A.H. Bulletin 20 [1992] 129–137, hier 131).

² Vgl. zum Themenkomplex A. GERHARDS, Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum. In: Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS H. Waldenfels. Hg. G. Riße – H. Sonnemans – B. Theß. Paderborn 1996, 245–258.

³ Das zweibändige Sammelwerk (Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Compendium. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 [PiLi 2]) vereinigt Beiträge von namhaften Theologen und Vertretern verwandter Disziplinen; in jüngster Zeit wurde die Serie übrigens um einen nicht minder wertvollen Sammelband bereichert: Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. Hg. A. Franz. St. Ottilien 1997 (PiLi 8). Der einzige Beitrag, der sich explizit den Psalmen widmet (D. MICHEL, Christen beten den Psalter. Anmerkungen eines Alttestamentlers. In: Ebd. 773–790), geht dem Phänomen von Neuinterpretationen und deren Mechanismen innerhalb des alttestamentlichen Psalters nach (der „ursprüngliche Sinn“ wird „typisiert, spiritualisiert oder eschatologisiert“ [ebd. 786]) und bietet wich-

den die exegetische Psalmenforschung in den vergangenen Jahren vollzogen hat⁴; als dieses neue Paradigma lässt sich „kanonische Auslegung“ identifizieren⁵.

Die Entwicklungen innerhalb der Bibelwissenschaft gehen aber teilweise so rasant vor sich, dass andere theologische Disziplinen nur Schritt halten können, wenn Exegeten selbst ihre Methoden und Ergebnisse dem interdisziplinären Dialog erschließen. So hat 1992 Norbert Lohfink die exegetische Psalmenforschung für den liturgischen Umgang mit dem Psalter fruchtbar gemacht.⁶ Die Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgikdozenten/-innen in Münster 1994 hat das Thema aufgegriffen und dem christlichen Psalmenverständnis mehrere Hauptreferate gewidmet.⁷ Der Nestor der Erforschung des christlichen Psalmenverständnisses, Balthasar Fischer, hat den dortigen Beitrag Georg Braulik über das christologische Verständnis der Psalmen prompt als „historischen Brückenschlag“ bezeichnet.⁸ Fischer meinte damals vor allem den Brückenschlag zwischen historisch-kritischer Exegese und Liturgiewissenschaft. Darüber hinaus fand aber in Münster auch ein weiterer Brückenschlag statt: mit der AKL hat die deutschsprachige Liturgiewissenschaft erstmals auf breiter Basis die Tagzeitenliturgie nicht nur in deutscher Gregorianik gefeiert, sondern den Beitrag der Gregorianik zur liturgischen Hermeneutik des Alten Testaments auch ausdrücklich reflektiert.⁹

Hier soll nicht versucht werden, diesen Brückenschlag weiter auszubauen; Ziel der folgenden Ausführungen ist es schlicht, einen Aufriss der einzelnen Pfeiler zu skizzieren und die mögliche Gestalt einer Brücke zu umreißen, die auf diesen ruhen könnte.¹⁰ Dabei wird weder Originalität noch Vollständigkeit beansprucht; es sollen aber gelegentliche Hinweise darauf versucht werden, wo die hermeneutischen Fundamente tragen und an welchen Stellen u. U. noch weitergebaut werden muss. Vor dem Hintergrund der exegetischen Methodendiskussion, der Vertiefung der hermeneutischen Fragestellung in der gregorianischen Semiologie und nicht zuletzt der anstehenden Reform der Liturgiereform¹¹ soll dabei folgendermaßen vorgegangen werden:

tige Thesen dazu; er gibt freilich einen Vortrag von 1982 wieder (vgl. ebd. 773, Anm. 1) und ist darum der Gattungsforschung verpflichtet (vgl. ebd. 778ff).

⁴ Das gilt auch noch für den Sonderband: PSALMEN – schöpferischer Umgang mit Tradition. In: I.A.H. Bulletin 20 (1992); ebenfalls sehr anregend, aber weithin unberührt von der jüngsten exegetischen Diskussion vgl. auch G. BADER, *Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters*. Tübingen 1996.

⁵ Vgl. in der deutschsprachigen Psalmenexegese m. W. erstmals N. LOHFINK, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6. In: JBTh 3 (1988) 1–33; zur forschungsgeschichtlichen Einordnung vgl. ebd. 1, Anm. 2. F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER machen die konsequente „kanonische Psalmenauslegung“ ausdrücklich zum methodischen Programm ihres Kommentars: Würzburg 1993 (NEB 29) hier 24.

⁶ N. LOHFINK, Psalmengebet und Psalterredaktion. In: ALW 34 (1992) 1–22.

⁷ Die Tagung ist im Sammelband *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund*. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159) dokumentiert; vgl. darin die Beiträge von G. BRAULIK, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament? (57–86), A. A. HÄUSSLING, Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes (87–102) und G. JOPPICH, Christologie im Gregorianischen Choral (270–291).

⁸ BRAULIK (s. Anm. 7); Zitat FISCHER, ebd. 57, Anm. 2.

⁹ JOPPICH (s. Anm. 7); vgl. auch DERS., Vom Schriftwort zum Klangwort. In: I.A.H. Bulletin 23 (1995) 89–122.

¹⁰ Das Bild von der „Auslegung des AT als ein riesiger, auf vier Pfeilern ruhender Brückenbogen: Vorgeschichte des AT – endgültige Gestalt des AT – frühchristliche Interpretation – Gegenwartsverständnis“ wurde von B. Fischer geprägt; vgl. DERS., Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen. In: ThRv 67 (1971) 5–12, hier 5.

¹¹ In mehreren Bereichen der Liturgiereform (eucharistische und Tagzeitenliturgie; Heortologie) erweist sich gerade der liturgische Umgang mit dem AT als besonderes Problemfeld, das im Zeitalter des christlich-jüdischen Dialogs zusätzliche Brisanz erhält; vgl. z. B. N. LOHFINK, Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen. In: LJ 47 (1997) 3–22.

Zunächst wird das klassische Verständnis christlicher Psalmenhermeneutik (1) skizziert. Dabei soll gezeigt werden, wie sich dieses v. a. von Balthasar Fischer entwickelte hermeneutische Schema in der jüngsten Liturgiereform niedergeschlagen hat; ferner soll auf wichtige Kritikpunkte hingewiesen werden. Im zweiten Schritt soll knapp über die Psalmenhermeneutik in der jüngeren bibelwissenschaftlichen Forschung informiert werden (2). Bei allen Unterschieden zeigen sich gewisse fundamentale Konvergenzen zwischen patristischer und kanonischer Psalmenhermeneutik, die anschließend weitergeführt werden können (3). Schließlich werden die hermeneutischen Überlegungen zu einem Analyse-schema konkretisiert (4). In diesem methodologischen Durchblick sollen Schritte und Hilfsmittel der theologisch-hermeneutischen Analyse von Antiphonen vorgestellt werden; vielleicht kann so ein Weg zur Erschließung authentischer liturgischer Theologie und Spiritualität gewiesen werden.¹²

Dieses Analyseschema ist deutlich von einer exegetischen Methodenlehre zu unterscheiden. Hier geht es nicht um die historisch-kritische Auslegung von Psalmen, sondern um die hermeneutisch präzise Analyse ihrer Rezeption in der Liturgie, die ihrerseits Auslegung des Psalmtexts impliziert. Die dieser Auslegung immanente Hermeneutik der liturgischen Quellen selbst ist der Analyse und erst recht der Wertung vorgegeben, was nicht heißt, dass die Ergebnisse dieser Analyse die Erstellung einer durchaus wertenden Kriteriologie anstoßen könnten; das liegt aber jenseits des Horizonts dieses Beitrags.

Aus qualitativen und quantitativen Gründen liegt es nahe, die methodologische Konkretisierung in Blick auf Offiziumsantiphonen vorzunehmen:

1) Die Auswahl eines Verses als hermeneutischer Schlüssel ist die pointierteste Weise, in der sich liturgische Psalmenhermeneutik äußert¹³: „vor allem die Antiphonen“ sind nach der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet „Hilfsmittel, die Psalmen zu verstehen und zu christlichen Gebeten zu machen“.¹⁴ In ihnen spitzt sich also das hermeneutische Problem zu, dass die christliche Liturgie Texte verwendet und sich aneignet, die a priori nicht für sie verfasst, gesammelt und redigiert wurden.

2) Außerdem haben Antiphonen auch quantitativ den größten Anteil an liturgischer Psalmenverwendung (wenn man einmal von der Offiziumspsalmodie als solcher absieht), sowohl in der Tagzeitenliturgie¹⁵, als auch in den Messgesängen¹⁶.

¹² Eine Reihe von Diplomarbeiten und Dissertationen, die am Institut für Liturgiewissenschaft in Wien erstellt werden, beschreiten diesen Weg mit dem Ziel der Erforschung der Offiziumsantiphonie. Bisher wurden Arbeiten von Dr. I. Fischer zum Triduum Sacrum, Mag. M. Stadlbauer zu Epiphanie und Mag. A. M. Štrbák zum Palmsonntag begonnen; sie sollen den von Prof. Dr. H. Auf der Maur † geprägten heortologischen Forschungsschwerpunkt des Instituts weiterführen und ergänzen.

¹³ Psalmogene Antiphonen sind der hermeneutisch einfachere Regelfall gegenüber der komplizierteren und selteneren Juxtaposition eines weiter hergeholten Textes.

¹⁴ AES 110; vgl. auch ebd. 113.

¹⁵ Responsorien sind zwar ebenfalls häufig Psalmcentones; im Vergleich mit den Antiphonen ist der Umgang mit der Bibel in den Responsorien aber viel freier und der Einfluss freier Dichtung wesentlich größer.

¹⁶ Vgl. zuletzt A. GERHARDS, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier. In: Der Psalter in Judentum und Christentum. FS N. Lohfink. Hg. E. Zenger. Freiburg 1998 (Herders biblische Studien 18) 355–379, hier 359, mit statistischen Angaben in Anm. 18 (vgl. PRASSL [s. Anm. 1] 131). Abgesehen von den Antiphonen zu den klassischen Prozessionsgesängen Introitus und Communio sind auch die Responsa von Graduale und wohl auch Offertorium in gewissem Sinn als Antiphonen zu verstehen: bei den Gradualien wird in den meisten Fällen ein Vers eines Psalms als Responsum herausgenommen, während der Versus den ersten fortlaufenden Vers des Psalms zitiert; damit ist er wohl der letzte Rest einer Rezitation des ganzen jeweiligen Psalms. Bei den jüngeren Offertoria ist die Situation häufig etwas komplexer.

3) Die Messpsalmodie darf hier allerdings in den Hintergrund treten¹⁷; einerseits ist in der Messliturgie eine quantitative und teilweise auch qualitative Reduktion der Psalmenfrömmigkeit festzustellen; andererseits ist die Centonisation der Texte komplexer und nur zu verstehen, wenn man bedenkt, „daß die Meßantiphonie ursprünglich eingebettet ist in den Cursus der Tagzeitenliturgie, in dem der ganze Psalter Woche für Woche persolvirt wird“¹⁸.

Abgesehen von den Hilfsmitteln, die im letzten Teil vorgestellt werden sollen, können sich die bibliographischen Angaben auf eine Auswahl der jüngsten Literatur beschränken. Diese Einschränkung ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass sowohl in der Bibelwissenschaft als auch in der Liturgiewissenschaft des deutschen Sprachraums vor gut 10 Jahren wesentliche Etappen der Forschung erreicht wurden: 1987 erschien in erster Auflage der Band des Handbuchs der Liturgiewissenschaft, der sich u. a. der liturgischen Psalmenverwendung und deren hermeneutischer Grundlage widmet.¹⁹ Das Jahr 1988 ist mit Artikeln Notker Fuglister²⁰ und Norbert Lohfink²¹ durch Meilensteine der deutschsprachigen Psalmenexegese markiert. Da mit der Dokumentation des jüngsten Münsteraner Psalmensymposiums zudem eine hervorragende und aktuelle Dokumentation der jüngsten exegetischen Forschung vorliegt²², kann hier auf eine Wiederholung der dortigen Literaturberichte verzichtet werden.

1. Das klassische Verständnis christlicher Psalmenhermeneutik

1.1 Das hermeneutische System Balthasar Fischers

In seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1946 „Zur Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“²³ hat Balthasar Fischer einen hermeneutischen Raster dargestellt, der zwar in manchem zu präzisieren und zu ergänzen ist, aber prinzipiell nicht überholt ist.²⁴ Ausgehend

¹⁷ Es muss auch darauf verzichtet werden, spezifisch ökumenische Fragen zu thematisieren; zur psalmenhermeneutischen Problematik im Kontext protestantischer Liturgiereform vgl. z. B. schon N. MÜLLER, Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen. Untersuchungen zur hermeneutischen Problematik der lutherischen Propriumspsalmodie. München 1961 (FGLP 10/21).

¹⁸ GERHARDS (s. Anm. 16) 369.

¹⁹ Vgl. B. FISCHER – H. HUCKE, Poetische Formen. In: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. Regensburg 1987 [=1990] (GDK 3) 180–219 worin auch Psalmen, Responsorien und Antiphonen behandelt werden.

²⁰ N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22. Hg. J. Schreiner. Würzburg 1988 (fzb 60) 319–384.

²¹ LOHFINK (s. Anm. 5).

²² Vgl. Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16). Die folgenden Ausführungen wissen sich nicht zuletzt dem Anm. 16 genannten Beitrag von A. Gerhards umfangreich verpflichtet.

²³ Nach dem Erstdruck (Freiburg 1949) ist der Beitrag „Zur Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“ nun in B. FISCHER, Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hg. A. Heinz. Trier 1982, 15–35, zugänglich.

²⁴ Mit Recht weist Fischer wiederholt auf die breite Rezeption seines hermeneutischen Schemas hin; vgl. z. B. DERS. (s. Anm. 10) 6; DERS., Zur relecture chrétienne des Psalters im patristischen Zeitalter. In: JAC 34 (1991) 159–163, passim; er selbst bot m. W. zuletzt in Christological Interpretation of the Psalms Seen in the Mirror of the Liturgy. In: QL 71 (1990) 227–235, eine Synthese seiner Hermeneutik. Dass generell für die Beschreibung auch der späteren patristischen Psalmenhermeneutik taugt, was Fischer aufgrund seiner Habilitationsschrift über: Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes. Mönchen-Gladbach [1946] (Habil., mschr.) entwickelt hat, beweist z. B. die Anwendung des hermeneutischen Instrumentars auf: Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche, in der Habilitationsschrift H. J. Auf der Maurs (Leiden 1977). Die mitunter kritisch weiterführenden Anmerkungen im folgenden Beitrag kommen aus dem klaren Be-

von der fundamentalen Frage, „ob und wie überhaupt *christliche Psalmenfrömmigkeit* möglich ist“²⁵, konkretisiert er „die Frage nach der Psalmenauffassung, der *Psalmenfrömmigkeit der Rezeptionsepoche*“. Diese Frage nach dem altkirchlichen Psalmenverständnis stellt Fischer dabei ausdrücklich „selbst auf die Gefahr hin, daß die Antwort sich als zeitgebunden und für uns Heutige nicht mehr vollziehbar herausstellen sollte [. . .]; es ließe sich auf diesem Wege immerhin ein geschichtliches Verständnis für den weitverzweigten liturgischen Psalmengebrauch grundlegen, den wir als lebendiges Erbe der Frühzeit heute noch in Händen halten“²⁶.

Eine grundlegende Antwort findet Fischer darin, dass der Kirche der ersten drei Jahrhunderte „*der ganze Psalter* [. . .] *ein prophetisches, im Christusereignis erfülltes Buch* [ist], sozusagen jeder einzelne Psalm vermag ihr von Christus zu sprechen, oder er redet zu Christus, oder es redet Christus in ihm“²⁷. Der Schlüssel des christlichen Psalmenverständnisses liegt also in der „Christologisierung des Gesamtpsalters [. . .]. Der entscheidende Weg ist der der *Typologie*“²⁸. Diese Christologisierung geschieht nun konkret auf drei verschiedenen Wegen:

1) Wo ein Psalm Christus als dem idealtypischen Beter in den Mund gelegt wird, spricht Fischer von einer „Christologisierung des ‚Unten‘“; der Psalm wird zur *vox Christi ad Patrem*.²⁹

2) Frühchristliche Psalmenfrömmigkeit hat aber nicht nur Christus mit dem Beter von Psalmen identifiziert; sie kennt auch eine „Christologisierung des (göttlichen) ‚Oben‘ in den Psalmen“; das heißt, „in dem, der in den Psalmen [. . .] angeredet wird, im Gott der Psalmenbeter beginnt frühchristliches Psalmenverständnis weithin Christus zu sehen“³⁰. Der Psalm wird also zu *vox Ecclesiae ad Christum*.³¹

3) Nicht alle Psalmen sind Gebete im eigentlichen Sinn, also „Du-Psalmen“, die in einer der genannten Weisen christologisiert werden können.

„Für das restliche Drittel sog. ‚Er-Psalmen‘ müssen wir ein drittes Leitwort hinzufügen: *Psalmus vox de Christo*. Hier geht die Christologisierung bald vom menschlich-geschöpflichen ‚Unten‘ des Psalms und bald von seinem göttlichen ‚Oben‘ aus. [. . .] Wir können so zusammenfassen: *die Psalmen reden der Frühkirche entweder von oder zu Christus, oder sie hört Christus in ihnen reden*.“³²

Alle drei genannten hermeneutischen Mechanismen werden seit jeher vorausgesetzt, wenn die Liturgie Psalmen verwendet.

wusstsein, wie sehr sie sich auch dort der dargestellten Hermeneutik verdanken, wo sie diese weiterdenken wollen.

²⁵ FISCHER (s. Anm. 23) 16; Hervorhebungen hier und im Folgenden original.

²⁶ Ebd. 17.

²⁷ Ebd. 21.

²⁸ Ebd.

²⁹ Auch das Gebet der Kirche kann man mit Augustinus christologisch verstehen: „*Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis*“ (so FISCHER [s. Anm. 23] 22).

³⁰ Ebd. 22.

³¹ Eine der theologischen Wurzeln dieser „Christologisierung des Oben“ sieht Fischer in der „Jahwe-Kyrios-Christus-Gleichung“, so explizit z. B.: B. FISCHER, Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten in der nachkonziliaren Liturgia Horarum von 1971. In: DERS. (s. Anm. 23) 121–137 (= LJ 23 [1973] 97–111), hier 123, also durch die Zusammenschau der Übertragung des Tetragramms als κύριος durch die LXX einerseits und der Bezeichnung Christi als κύριος im NT andererseits.

³² FISCHER (s. Anm. 23) 22f.

1.2 Liturgische Konkretisierung in der jüngsten offiziellen Reform der römischen Tagzeitenliturgie

Liturgisch wirkmächtig geworden ist dieses christliche Psalmenverständnis erneut in der jüngsten Reform des römischen Breviers zur Liturgia Horarum.³³ Es bestimmt einerseits den erneuerten liturgischen Text selbst mit seinem inhärenten hermeneutischen Verständnis: die Liturgia Horarum bietet Ergänzungen zu den einzelnen Psalmen, die bewusst als „Hilfsmittel“ bezeichnet werden, „um die Psalmen zu verstehen und sie zu christlichen Gebeten zu machen: die Überschriften, die Psalmorationen und vor allem die Antiphonen“³⁴. Von den neuformulierten Psalmtiteln, die „zur christlichen *relecture* des Psalters einladen“³⁵, von den Psalmen-Kollekten – „wie kleine Inseln rein christlichen Gebetes, von denen aus der Beter [. . .] den Inhalt des im Erfüllungssinn verstandenen Psalms rekapitulieren kann“³⁶ –, von der Psalmenverteilung, die das Wochenpascha Fr–So ausdrückt, und nicht zuletzt auch von der unglücklichen Streichung der sogenannten Fluchpsalmen und -stellen³⁷ erwartete Fischer sogar „so etwas wie eine neue Phase betont christlicher Psalmodie“³⁸; es sollte gelingen, „das vorchristliche Psalmenbuch des AT in ein Christusgebetbuch zu verwandeln“³⁹.

Über den liturgischen Text hinaus expliziert andererseits der offizielle Metatext, die Allgemeine Einführung in das Stundenbuch, diese Hermeneutik und verleiht ihr kirchenamtliche Autorität.⁴⁰ Schon die Überschrift „Die Psalmen und ihre Verhältnis zum christlichen Gebet“⁴¹ thematisiert eine fundamentale Differenz zwischen dem in der Liturgie rezitierten alttestamentlichen Schriftwort und dem christlichen Gebet, das darin Ausdruck finden soll. Nach Meinung der Autoren muss man die Psalmen erst „zu christlichen Gebeten machen“,

³³ B. Fischer war Mitglied der speziell mit dem Problem der Psalmen befassten Gruppe 3 der nachvatikanischen Reform der Tagzeitenliturgie (vgl. A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg 1988 [ital. Rom 1983], 525, Anm. 7); deren Relator, J. Pascher, beruft sich in seinem „als Revisionsbericht zu charakterisierenden Artikel“ (so nach GERHARDS [s. Anm. 16] 23) ausdrücklich und an exponierter Stelle auf die zitierte Antrittsvorlesung Fischers: J. PASCHER, Die Psalmen als Grundlage des Stundengebetes. In: EL 85 [1971] 260–280, hier 260f. Auch der Sekretär der nämlichen Gruppe, A. Rose, ist Autor einer Monographie über: Les psaumes, voix du Christ et de l'Eglise. Paris 1981, die wiederholt an Fischer anknüpft. Zur Behandlung der Psalmen in der Reform der Tagzeitenliturgie vgl. umfassend: V. HUONDER, Die Psalmen in der Liturgia Horarum. Freiburg/Schweiz 1991 (SF 74).

³⁴ AES 110; vgl. dazu FISCHER, Hilfen (s. Anm. 31).

³⁵ FISCHER, ebd. 126.

³⁶ Ebd. 131. Leider wurden die Psalmorationen im neuen deutschen Stundenbuch nie rezipiert und finden sich auch in der lateinischen Liturgia horarum nur als Anhang.

³⁷ Fischer spricht sich übrigens vorsichtig gegen die völlige Tilgung der entsprechenden Passagen im Stundenbuch aus, die z. B. in benediktinischen liturgischen Büchern nie vollzogen wurde.

³⁸ FISCHER (s. Anm. 10) 12.

³⁹ FISCHER (s. Anm. 31) 137.

⁴⁰ Es ist bekannt, dass es sich dabei um weit mehr als ein juridisches Dokument handelt; es wird „als das bemerkenswerteste der ganzen nachkonziliaren Liturgiereform angesehen. Es ist in der Tat ein theologischer, pastoraler, asketischer und liturgischer Traktat über das Gebet, über den Sinn des Stundengebetes und seiner Teile [. . .]. Es ist die Frucht dieser Gruppe von Periti, die jahrelang über die Texte nachgedacht haben, die das Gebet der Kirche nähren“ (BUGNINI [s. Anm. 33] 555).

⁴¹ Überschrift zu AES 100–109.

die sie offensichtlich vor Anwendung gewisser „Hilfsmittel“ nicht sind.⁴² Die inhaltlichen Ausführungen des genannten AES-Kapitels impliziert ein hermeneutisches Stufenmodell, das mit Recht ins Schussfeld der Kritik geraten ist. So fordert AES 107: „Zunächst [sic!] soll der Psalmenbeter dem Wortsinn getreu folgen [. . .]“. AES 108 stellt aber sogleich fest, dass, „wer im Stundengebet die Psalmen betet,“ das „im Namen des ganzen Leibes Christi, ja in der Person Christi selbst“ tue. „Diese Grundeinsicht [. . .]“ in jenen hermeneutischen Mechanismus also, den Balthasar Fischer Christologisierung des/von Unten nennt, „[. . .] behebt Schwierigkeiten, die sich aus dem Gegensatz zwischen dem Text eines Psalms und der Gemütslage des Beters ergeben könnten.“ AES 109 schließlich stellt fest: „Wer die Psalmen im Namen der Kirche betet, muß auf ihren Vollsinn [*ad plenum sensum*] achten, vor allem auf den messianischen Sinn, um dessentwillen die Kirche das ganze Psalmenbuch übernommen hat.“ Die Fortsetzung betont den „christologischen Sinn“ bzw. „Aspekt“ und die Rolle auch der psalmogenen Antiphonen, „die, dem jeweiligen Psalm entnommen, diesen Aspekt hervorheben“. Auf diese Anleitung zum Verständnis der Psalmen selbst folgen die bereits zitierten Darlegungen über „Die Antiphonen und andere Hilfen für das Psalmengebet“ (AES 110–120).

Mit Albert Gerhards lässt sich resümieren:

„Der Überblick über das Psalmenkapitel der AES demonstriert ein zwiespältiges Verhältnis zum Psalter. Ist man einerseits bemüht, den literarischen und spirituellen Wert der Psalmen herauszustreichen, so werden andererseits so viele Kautelen eingebaut, daß der Abschnitt mitunter eher wie eine Warnung vor dem Psalter wirkt als eine Einführung in das Psalmengebet. [. . .] Die Psalmen erscheinen im Grunde als ein Fremdkörper, der auf unterschiedliche Weise ‚mundgerecht‘ zu machen ist.“⁴³

Letztlich findet man hier doch das Konzept einer „überholten Offenbarungsstufe“ wieder, die erst sekundär auf eine „Einchristlichung“⁴⁴ wartet.

1.3 Kritische Anfragen

Man täte Balthasar Fischer Unrecht, wenn man seine vor mehr als einem halben Jahrhundert entwickelte Theologie mit den Kriterien heutiger Sensibilität mäße. Bei allem Respekt vor seinem epochemachenden Œuvre darf jedoch eine fundamentale Voraussetzung mancher seiner Ausführungen als überholt gelten: das offenbarungstheologische Evolutionsdenken, welches das Alte Testament „mit den so weithin zeit- und volks- und ortsbedingten Liedern Israels“ angesichts des Christusereignisses als „Gebetswort einer überholten Offenbarungsstufe“ bezeichnet⁴⁵, und dem ein hermeneutisches Stufenmodell der Verchristli-

⁴² AES 110. In abgewandelter Form und ohne die Frage nach der Christologisierung taucht das Problem in der Messpsalmodie wieder auf; vgl. nur die Pastorale Einführung in das Messlektionar 19ff. Dass die Frage nach dem Gebetscharakter christlicher Psalmodie auch unter geänderter hermeneutischer Perspektive ein Schlüssel liturgischen Psalmenverständnisses bleibt, soll unten der Exkurs zur hermeneutischen Relevanz der differenzierten Wahrnehmung liturgischer Sprechakte andeuten.

⁴³ GERHARDS (s. Anm. 16) 368.

⁴⁴ Z. B. FISCHER (s. Anm. 23) 16.21; vgl. auch Anm. 46.

⁴⁵ Ebd. 16. Die hermeneutische Sensibilität ist freilich auf christlicher Seite überhaupt erst in jüngerer Zeit gewachsen; vor 35 Jahren fasste auch noch ein so renommierter Exeget wie N. FÜGLISTER das „Psalmenproblem“ so zusammen: „Wie können die alttestamentlichen Psalmen, als fixe Formeln und vor- und unterchristliche Texte, unser christliches Gebet werden?“ (N. FÜGLISTER, *Das Psalmengebet*. München 1965 [= ²Münsterschwarzach 1997], 11).

chung des Psalters im liturgischen Gebrauch entspricht.⁴⁶ Der Psalter wird nicht erst dadurch zu einem christlichen Text, dass er christologisch interpretiert wird; das Psalmenverständnis wird auch nicht umso christlicher, je expliziter und häufiger die christologischen Anwendungen in seiner Rezeption werden. Generell lässt sich schließlich fragen, ob die Gegenüberstellung von „Wortsinn“ und „Erfüllungssinn“ – womöglich beide noch im Singular! – sachgemäß ist.⁴⁷ Sie impliziert nämlich ein Gefälle, in dem entweder der eine eine bloß vorläufige, eben überholte Voraussetzung ist, oder – aus der gegenteiligen Perspektive – umgekehrt der andere eine künstliche und entfremdende Vereinnahmung des eigentlichen historischen Sinns wäre.

Abschließend sei angemerkt, dass sich dieses hermeneutische Reflexionsdefizit auch in der jüngsten Reform der Tagzeitenliturgie niedergeschlagen hat:

„Aus heutiger Perspektive erweist sich ein hermeneutisches Problem der AES als besonders gravierend: Das Faktum, dass der Psalter Bestandteil des ersten Teils der Bibel und somit von Anfang an Buch der Kirche ist, wurde offenbar nicht reflektiert. [...] Die gelegentliche Erwähnung des Wortsinns kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Eigenwert ohne den *sensus plenior* eher gering eingestuft wird. Die Psalmen – wie das ganze Erste Testament – werden vornehmlich in ihrem Verweischarakter auf das Christusereignis wahrgenommen und danach bewertet.“⁴⁸

2. Zur Psalmenhermeneutik in der jüngeren bibelwissenschaftlichen Forschung

2.1 Eine methodische Neuorientierung

Im vergangenen Jahrzehnt wurde in der deutschsprachigen Psalmenexegese ein methodischer Zugang neu erschlossen, der sich zu einer Haupttendenz der Forschung entwickelte.⁴⁹ „Sie läßt sich auf die Kurzformel bringen: ‚Vom Text zum Kontext‘ und ‚Von der Diachronie zur Synchronie‘.“⁵⁰ Die Prinzipien der jüngst etablierten kanonischen Auslegung⁵¹ sind weder völlig neu noch unumstritten.⁵² Die entscheidende Frage, ob der Psalter „in seiner

⁴⁶ So spricht Fischer von einer „Minimal-Christianisierung [sic, nicht Christologisierung!], H. B.] der Psalmen, die entsteht, wenn ich den Gott, von dem und zu dem sie reden, als den Vater unseres Herrn Jesus Christus begreife“ (FISCHER [s. Anm. 31] 123). Vgl. z. B. auch das ebd. 126 entfaltete vierstufige Konzept mit seiner Durchführung ebd. 127–131; besonders ungeschützt formuliert im Meditationsbändchen: Dich will ich suchen von Tag zu Tag. Meditationen zu den Morgen- und Abendpsalmen des Stundenbuches. Freiburg 1985, 14–23; vgl. ferner z. B. Anm. 44.

⁴⁷ Die Belege im Œuvre Fischers sind Legion; in AES vgl. v. a. Nr. 107.109.111.

⁴⁸ GERHARDS (s. Anm. 16) 368.

⁴⁹ Einen griffigen Überblick über Schwerpunkte der Auslegung im Kontext derzeitiger Psalmenforschung gibt die Einleitung des Psalmenkommentars von HOSSFELD – ZENGER (s. Anm. 5) 19–25; zugespitzt auf unsere Fragestellung stellt Braulik die Haupttendenz gegenwärtiger Psalmenforschung dar (s. Anm. 7) 58–62. Über die jüngste Diskussion informiert E. ZENGER, Der Psalter als Buch. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 1–57, mit erschöpfenden Literaturhinweisen; vgl. jüngst auch DERS., Die Psalmen im Psalter. Neue Perspektiven der Forschung. In: ThRv 95 (1999) 443–456.

⁵⁰ BRAULIK (s. Anm. 7) 57.

⁵¹ Vgl. LOHFINK (s. Anm. 5); ZENGER, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung. In: Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N. Füglistner. Hg. F. V. Reiterer. Würzburg 1991, 397–413.

⁵² Mit der „kanonischen Auslegung“ werden einerseits ausdrücklich Impulse der jüngeren amerikanischen Exegese aufgegriffen; zugleich knüpft sie an Beobachtungen z. B. des Psalmenkommentars F. Delitzschs (¹1859/60) an. Kritisch vgl. z. B. O. LORETZ, Adaptation ugaritisch-kanaanäischer Li-

Endgestalt oder gar schon auf Vorstufen seiner Entstehung als eine Art Lesebuch zusammengestellt wurde“ und darum „ein planvoll strukturiertes Ganzes“ sei, mag zwar noch immer kontrovers sein.⁵³ In jedem Fall aber kann die Betrachtung des Psalters als kanonisches Buch beanspruchen, der „Verwendung und dem Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende“ gerecht zu werden⁵⁴; an dieser Verwendung des Psalters als „Erbauungsbuch“ knüpfte außerdem jüdischer und christlicher Umgang mit dem Psalmenbuch an, der in der (auswendigen) Rezitation des (ganzen) Psalters bestand.⁵⁵

2.1.1 Ein altes Paradigma: gattungsorientierte Auslegung

Fast ein Jahrhundert lang war die Psalmenauslegung in erster Linie darum bemüht, die literarische Form einzelner Psalmen präzise zu erheben und die Gattungen differenziert zu beschreiben; seit Hermann Gunkel († 1932) unterschied man Lob (Hymnus) und Dank, Klage und Bitte. Die Auslegung war am einzelnen Text interessiert; man fragte vor allem nach seiner ältesten Form und seinem ältesten Gebrauch.⁵⁶ „Der unmittelbare literarische Kontext, in dem der jeweilige Psalm steht, bleibt dabei ebenso ausgeblendet wie die Stellung des Psalms im Ganzen des Psalmenbuchs.“⁵⁷ Dass die einzelnen Psalmen im biblischen Psalmenbuch nicht nach Gattungen geordnet vorliegen, kann man von dieser Warte aus nur bedauern.⁵⁸

In der nachvatikanischen Reform der Tagzeitenliturgie ist diese exegesegeschichtliche Epoche in verschiedener Hinsicht wirkmächtig geworden: Nach AES 106 ist das *peculiare litterarium genus* verantwortlich für die „Impulse, die von den Psalmen ausgehen“, und denen „sein Herz öffnet, wer psalliert.“ Dementsprechend fordert AES 121 einen der Gattung entsprechenden Vollzug. Gravierender noch als Vollzug und Verständnis ist die Verteilung der Psalmen: „Sie sind nicht mehr primär *currente Psalterio*, sondern gattungsbezogen verteilt – entsprechend dem damaligen Stand der Psalmenexegese.“⁵⁹ Schließlich haben

teratur in Psalm 6. Zu H. Gunkels funktionalistischer Sicht der PsalmenGattungen und zur Ideologie der „kanonischen“ Auslegung bei N. Lohfink. In: UF 22 (1990) 195–220, v. a. 212–216, und E. S. GERSTENBERGER, Der Psalter als Buch und als Sammlung. In: Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin. Hg. K. Seybold – E. Zenger. Freiburg 1994 (Herders biblische Studien 1) 3–13; es sei auch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Kanonbegriff kontrovers diskutiert wird.

⁵³ Über den Forschungsstand informiert jüngst ZENGER (s. Anm. 49); Zitat p. 1.

⁵⁴ Der gleichnamige Aufsatz von FÜGLISTER (s. Anm. 20) markiert dementsprechend einen Fixpunkt der jüngeren Psalmenforschung; s. u. 2.2.

⁵⁵ Füglisters These, „daß um die Zeitenwende der Psalter als Ganzes ‚frömmigkeitlich‘ verstanden und gebraucht wurde“ (FÜGLISTER [s. Anm. 20] 351), wurde breit rezipiert und v. a. von Lohfink weiter konkretisiert (LOHFINK [s. Anm. 6] v. a. 3–7).

⁵⁶ Dass der Psalter weder das Kultbuch des Zweiten Tempels noch das Gesangbuch der Synagoge war, bedarf keiner neuerlichen Begründung; vgl. z. B. FÜGLISTER (s. Anm. 20) 329–344, sowie Anm. 142–143.

⁵⁷ ZENGER (s. Anm. 51) 398.

⁵⁸ Lohfink stellt fest, dass Gunkels Äußerungen über Anordnung der Psalmen „fast tragikomisch klingen“ (LOHFINK [s. Anm. 6] 7).

⁵⁹ GERHARDS (s. Anm. 16) 368. Auch Lohfink schreibt „gerade (der) Bibelwissenschaft ein gerütteltes Maß an Schuld für die Psalmenfremdheit, die wir in unseren Gemeinden konstatieren“ zu; durch die formgeschichtliche Methode habe diese die „erst im Psalterzusammenhang gegebene messianische Bedeutungsfülle selber gar nicht mehr geahnt“ (LOHFINK [s. Anm. 11] 15f).

übrigens auch die Antiphonen nach AES 113 die Funktion, die literarische Gattung eines Psalms zu verdeutlichen.

2.1.2 Ein neues Paradigma: kanonische Auslegung

Die heutige Psalmenexegese negiert die Ergebnisse der Form- und Gattungskritik nicht. Sie übergeht auch nicht die redaktionsgeschichtliche Fragestellung, die zu erhellen versucht, welche Geschichte der jeweilige Text hatte, bevor er die überlieferte Textgestalt erhielt. Neben diese diachrone Frage tritt aber wieder stärker die synchrone Frage: man betrachtet Psalmen nicht mehr nur oder in erster Linie als selbstständige Texte: „Die einzelnen Psalmen werden sowohl auf der Ebene ihrer Psalmgruppen bzw. Psalmsammlungen als auch im Rahmen eines der fünf Psalmbücher wie des kanonischen Gesamtbuches gelesen. Die *Psalmenexegese* hat sich zur *Psalterexegese* weiterentwickelt. Die Botschaft des Psalters ist eben mehr als die Summe der Botschaften seiner Einzelsalmen.“⁶⁰ Die Redaktoren wandten vor allem zwei Kunstgriffe an: durch planvolle Anordnung (*iuxtapositio*) oder gezielte redaktionelle Verkettung (*concatenatio*) werden die Aussagen einzelner Texte verknüpft⁶¹; die im Kontext gelesenen Psalmen interpretieren einander. Darüber hinaus blickt kanonische Exegese auch auf die Aussage, die ein Psalm im Ganzen nicht nur des Psalters, sondern der ganzen jüdischen oder christlichen Bibel erhält.⁶²

2.2 Hermeneutische Mechanismen

Umfang und Textgestalt des kanonischen Psalters waren zur Zeitenwende noch nicht völlig fixiert. Es ist das allgemein anerkannte Verdienst Füglisters, die hermeneutischen Mechanismen identifiziert und systematisiert zu haben, die diesen Prozess bestimmt haben.⁶³

Parallel zur „*Kanonisierung*“ des Psalters stellt er eine „*Sapientialisierung*“ fest – Zenger spricht von einer „weisheitlichen Imprägnierung des Psalters“ und kann „die Herkunft der Endkomposition des Psalters aus dem Milieu der Weisheitsschule“ plausibel machen.⁶⁴ Hand in Hand mit dieser Entwicklung geht einerseits eine „*Nomisierung*“ – der Psalter kreist um die Tora und wird selbst als Tora verstanden –, andererseits eine „*Prophetisierung*“; Füglisters versteht dabei „Prophetie im spezifisch jüdischen Sinn der Voraussage oder Ankündigung des Zukünftigen und letztlich Eschatologischen“⁶⁵. Nicht nur einzelne Psalmen, sondern der ganze Psalter stehe unter einem eschatologischen Vorzeichen. Diese Dynamik der Eschatologisierung setzt sich im frühjüdischen Verständnis fort; auch die

⁶⁰ BRAULIK (s. Anm. 7) 59.

⁶¹ Über die Verbindungen des Psalms zu seinen Nachbarsalmen hinaus beachtet kanonische Auslegung die Stellung in der jeweiligen kompositionellen Einheit; sie liest die Psalmenüberschriften als Deutehorizont und hört die innerbiblischen Bezüge und Wiederaufnahmen eines Psalms mit; vgl. ZENGER (s. Anm. 51).

⁶² Je nach Umfang des relevanten Kontexts unterscheidet man „Endtextexegese“ / „holistische Exegese“ (die Auslegung eines Texts im Kontext seines Buchs) und „kanonische Exegese“ (die Auslegung im Horizont der ganzen Schrift); vgl. BRAULIK (s. Anm. 7) 58.

⁶³ FÜGLISTER (s. Anm. 20) 352–384.

⁶⁴ ZENGER (s. Anm. 49) 43–47.

⁶⁵ FÜGLISTER (s. Anm. 20) 365.

hellenistisch-jüdische Übersetzung der Septuaginta legt davon deutlich Zeugnis ab.⁶⁶ Insofern die eschatologischen Hoffnungen einerseits an einen Messias geknüpft werden, und andererseits David zur messianischen Gestalt stilisiert wird, ist die „*Davidisierung*“ ein wichtiger Schritt der „*Messianisierung*“ nicht nur z. B. der Königspsalmen, sondern des Psalters als Ganzen. Diese Zuspitzung auf einen kommenden Messias schließt aber nicht aus, dass verschiedene Psalmen, darunter auch messianische, eine „*Kollektivierung*“ oder „*Demokratisierung*“⁶⁷ erfahren. Diese hier nur angedeuteten Prozesse der *relecture* finden alle innerhalb des Alten Testaments selbst statt. In traditioneller Terminologie heißt das, dass die Psalmen einen neuen Literalsinn erhalten.⁶⁸

Jüngst hat übrigens Gerhard Bodendorfer für das Phänomen der Historisierung eine breitere Aufmerksamkeit eingemahnt, als ihm bisher im Zusammenhang der genannten Vorgänge zuteil wurde.⁶⁹

3. Konvergenzen und Weiterführung

3.1 Kanonische Lektüre und christliche Psalmodie

In der jüngeren Psalmenforschung findet die These breite Zustimmung, dass der Psalter in seiner kanonischen Gestalt als Meditationsbuch redigiert wurde.⁷⁰ Konkret hat man sich unter dieser „*Meditation*“ am ehesten das auswendige Hersagen der Psalmen in ihrer numerischen Reihenfolge vorzustellen.⁷¹ Die genannten Stichwortverbindungen dienen dann

⁶⁶ Vgl. v. a. J. SCHAPER, *Eschatology in the Greek Psalter*. Tübingen 1995 (WUNT 2,76); vgl. DERS., *Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie*. In: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. Hg. M. Hengel – A. M. Schwemer. Tübingen 1994 (WUNT 72) 38–61.

⁶⁷ Dieser Begriff stammt von BRAULIK (s. Anm. 7) 68.

⁶⁸ So BRAULIK, ebd. 69.

⁶⁹ G. BODENDORFER, *Zur Historisierung des Psalters in der rabbinischen Literatur*. In: *Der Psalter in Judentum und Christentum* (s. Anm. 16) 215–234, v. a. 218f. Das Phänomen begegnet im kanonischen Psalter vor allem in den Psalmtiteln und wurde ein Schlüssel jüdischen Psalmenverständnisses.

⁷⁰ Um die Zeitenwende waren die Psalmen „nicht im Kult, sondern in der weitgehend nichtkultisch bestimmten Volksfrömmigkeit beziehungsweise in der Spiritualität gewisser jüdischer Kreise und Richtungen verankert [. . .], die bei der Endgestaltung des alttestamentlichen Kanons sowie [sic!] bei der Entstehung des Neuen Testaments maßgeblich beteiligt waren“ (FÜGLISTER [s. Anm. 20] 351).

⁷¹ Zenger folgert – wie übrigens schon FÜGLISTER (s. Anm. 20) 351 – aus 4 Makk 18,10.15, „daß diese ‚fromme‘ Lebensweisheit des Psalters, die man als ‚kleine Biblia‘ bzw. als ‚Kurz-Tora‘ auswendig lernen konnte und wie die ‚große‘ Tora ‚Tag und Nacht‘ rezitierte (vgl. Ps 1) in den Kreisen der Anawim und Hasidim bekannt und beliebt war“ (*Der Psalter in Judentum und Christentum* [s. Anm. 16] 47). Zu den biblischen Wurzeln des Meditierens, „indem man, im Rhythmus des Atems, auswendig gewußte Texte murmelte“ und seinem Nachleben in der *meditatio* der christlichen Mönche genauso wie bei den jüdischen Psalmengenossenschaften vgl. v. a. LOHFINK (s. Anm. 6) 4–7, mit Literatur. Bei aller Entsprechung zwischen der inneren Logik der Psalterredaktion und späterer jüdischer und christlicher Verwendung lässt sich allerdings keine historische Kontinuität im Gebrauch des Psalters nachweisen; vgl. den Exkurs: *Jüdische Psalmenauslegung und -verwendung*. Auffallend ist allerdings die Häufigkeit von Psalterhandschriften unter den Septuagintafragmenten auf Papyrus bis zum Anfang des 3. Jh.s; vgl. M. HENGEL, *Die Septuaginta als „christliche Schriften-sammlung“*. In: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (s. Anm. 66) 182–284, hier 203f.

nicht nur der hermeneutischen relecture; sie sind auch mnemotechnische Hilfen, die „dazu beitragen, daß der Psalter als ganzer zu einem Meditationstext wird, den man auswendig lernen und immer wieder neu vor sich hin murmeln kann“⁷².

Wenn also plausibel zu machen ist, dass das Rezitieren des Psalters in seiner kanonischen Reihenfolge die eigentliche Intention der Redaktoren des Psalters ist, ist die Psalmodie *currente Psalterio* nicht eine beliebige Weise liturgischer Psalmenverwendung unter anderen. Der Psalmengebrauch z. B. der Alten Mönche „entsprach offenbar genau den Bedingungen und Intentionen, die die Redaktoren des kanonischen Psalmenbuches bewegt“ haben.⁷³

Die innere Ordnung des kanonischen Psalmenbuchs hat aber dann nicht nur Konsequenzen für die äußere Gestalt der liturgischen Rezeption des Psalters, vor allem für die Psalmenverteilung in der Tagzeitenliturgie. Sie bestimmt auch und vor allem die Hermeneutik jener anderen Weise liturgischer Psalmenverwendung, die einzelne Psalmen, Psalmverse oder sogar noch kleinere Bruchstücke isoliert und neu kontextualisiert. „Voraussetzung des rechten liturgischen Gebrauchs der Psalmen ist der tägliche Umgang mit der Bibel allgemein und speziell mit dem Psalter. Die durch den liturgischen Kontext sich ergebende Akzentuierung des Einzelsalms oder Psalmverses muß vor dem Hintergrund permanenter kanonischer Psalter- (und Bibel-)Rezeption gesehen werden.“⁷⁴ Das bedeutet aber umgekehrt, dass ein Verständnis der liturgisch akzentuierten Verwendung von Psalmen oder Psalmteilen ohne diese kanonische Psalterrezeption unmöglich ist.

Hier muss einerseits nach den Konsequenzen für die Liturgiefähigkeit jener gefragt werden, denen die selbstverständliche Vertrautheit mit den einzelnen Texten in ihrem kanonischen Zusammenhang fehlt⁷⁵; andererseits ist die Eignung der überkommenen Liturgie für die „Glaubenserfahrung in unklarer Zeit permanenter Katechumenatssituation“ zu überdenken⁷⁶. Wie steht es mit dem Anspruch einer in Bibel und Liturgie geformten Spiritualität, wenn der Psalter ursprünglich tatsächlich der exklusiven Frömmigkeit kleiner Gruppen zuzuweisen wäre?⁷⁷

3.2 Hermeneutische Konvergenzen

Zunächst ist festzuhalten, dass schon das Phänomen einer mehrfachen inneralttestamentlichen relecture verbietet, von „dem Wortsinn“ im Singular zu sprechen. Sowohl der dia-

⁷² LOHFINK (s. Anm. 6) 8f.

⁷³ Seitens der Liturgiewissenschaft hat Häußling die bibelwissenschaftlichen Erkenntnisse aufgegriffen und weiterverfolgt (HÄUSSLING [s. Anm. 7] Zitat 98; vgl. ebd. 93; 98f auch eine Bestandsaufnahme über die Verwendung des *Psalterium currens* in Geschichte und Gegenwart).

⁷⁴ GERHARDS (s. Anm. 16) 356.

⁷⁵ Diese Vertrautheit ist selbstverständlich nicht ausschließlich durch liturgischen Psalmengebrauch zu erreichen; dazu taugt die nachvatikanisch erneuerte Tagzeitenliturgie selbst in den nicht-geprägten Zeiten weder aufgrund ihrer Psalmenverteilung, noch aufgrund der verwendeten Übersetzung.

⁷⁶ HÄUSSLING (s. Anm. 7) 97; vgl. auch DERS., Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg? In: DERS., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. M. Klöckener – B. Kranemann – M. B. Merz. Münster 1997 (LWQF 79) 241–256. [= Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS B. Kleinheyer. Hg. Th. Maas-Ewerd. Freiburg 1988, 227–247].

⁷⁷ So hat Häußling, Christoph Levin glossierend, gemeint: „Der überarbeitete Psalter hat seinen Sitz im Leben nicht im Tempelgottesdienst [wir möchten aktualisierend sagen: nicht in der Kathedrale]. Er gehört in das Konventikel und ins Kämmerlein [wir möchten wieder aktualisierend sagen: in das Kloster, zu den Mönchen und Nonnen]“ (HÄUSSLING [s. Anm. 7] 94).

chron differenzierte Befund der Redaktionskritik als auch die synchron orientierte kanonische Lektüre erschließen eine Vielfalt von Neudeutungen, die verschiedenen hermeneutischen Prinzipien folgen. Zudem sind die Wege der relecture keine hermeneutischen Einbahnstraßen; Kollektivierung und Individualisierung finden nebeneinander statt; Historisierung und Eschatologisierung gehen mitunter Hand in Hand.

Es lässt sich aber auch zeigen, dass die meisten der hermeneutischen Mechanismen, die den verschiedenen Psalterredaktionen zugrundeliegen⁷⁸, mit jenen Prinzipien konvergieren, von denen die christliche relecture geleitet ist. Man sieht heute deutlicher, dass „Kanonisierung“ und „Sapientialisierung“ vor den exklusiv christlichen Neudeutungen grundlegend für neutestamentliche Psalmenrezeption sind.⁷⁹

Es ist aber auch nur ein kleiner Schritt von der Kollektivierung eines Psalms zu seiner „Ekklesiologisierung“.⁸⁰ Zwischen der „Messianisierung“ des Psalters und seiner „Christologisierung“ besteht schließlich wenig mehr als ein terminologischer Unterschied; die zunehmende Davidisierung des Psalters steht – auch wenn sie historisierende und eschatologisierende Tendenzen nebeneinander umfasst –⁸¹ in direkter perspektivischer Verlängerung zu dessen umfassender Messianisierung und letztlich Christologisierung. Stein des Anstoßes bleibt freilich die Identifikation dieses Messias mit dem Gott der Psalmen, also was Fischer „Christologisierung von oben“ genannt hat.⁸²

3.3 Perspektivische Hermeneutik statt hermeneutischer Opposition

Balthasar Fischer schloss bei der Entwicklung seines christologischen Psalmenverständnisses noch ausdrücklich und methodisch „jene wenigen Psalmen von unserer Betrachtung aus, die auch noch eine heutige gläubige Psalmenexegese als im unmittelbaren Wortsinn

⁷⁸ Es wurde schon angemerkt, dass sich die davidisierenden und eschatologisierenden Tendenzen des Psalmenverständnisses in verschiedenen Strömungen frühjüdischer Zeit fortsetzen; deutliche Niederschläge davon finden sich z. B. in der Übersetzung der Septuaginta und in den Qumran-Schriften.

⁷⁹ Karl Löning weist anhand verschiedener Textgruppen nach, wie fundamental weisheitliches und kanonisches Verständnis für die neutestamentliche Verwendung von Psalmen ist: K. LÖNIG, Die Funktion des Psalters im Neuen Testament. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 269–295 passim.

⁸⁰ Die Kollektivierung eines Texts als solche ist ein größerer hermeneutischer Schritt als wenn „zur Stimme der Ekklesia“ wird, „wo die Stimme des atl. Bundesvolkes redet“ (vgl. FISCHER [s. Anm. 23] 21).

⁸¹ Differenziert vgl. E. BALLHORN, „Um deines Knechtes David willen“ (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter. In: BN 76 (1995) 16–31 (Literatur!).

⁸² Angesichts der exegetischen Kritik und im Horizont des jüdisch-christlichen Dialogs setzt sich Gerhards mit der Psalmenhermeneutik Balthasar Fischers auseinander (A. GERHARDS, Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs. In: TThZ 103 [1993] 245–257, hier 251–254). Jüngst vertrat übrigens Zechmeister, u. a. ausdrücklich in Fortführung von Gedanken J. B. METZ', eine provokante These, die sich freilich erst im tatsächlichen jüdisch-christlichen Dialog bewähren müsste: „Meines Erachtens dürfen wir unseren jüdischen Geschwistern im Glauben diese Provokation gar nicht schuldig bleiben, [. . .] – wenn wir uns unsererseits von der messianisch-apokalyptischen Weisheit des Judentums zur volleren Erkenntnis des Messias ‚reizen‘ lassen (vgl. Röm 11, 14)“ (M. ZECHMEISTER, Wenn Christen jüdische Gebete sprechen. Zum christlichen Umgang mit den Psalmen. In: ThPQ 147 [1999] 20–30, hier 29f).

messianisch ansieht⁸³. Er wollte aufweisen: „Die Kirche der Märtyrer sieht nicht nur eine Handvoll Stellen im Psalter im Lichte Christi leuchten; *der ganze Psalter ist ihr ein prophetisches, im Christusergehn erfülltes Buch.*“ Er wies auf, „daß sie [sc. ‚die Schriftsteller der Märtyrerzeit‘, H. B.] in der *christologischen Interpretation* der Psalmenstellen ihr Eigentliches sagen“⁸⁴. Für die Kirche reservierte Fischer das „dankbar-frohe Bewußtsein, daß nur ihr, der an Christus Glaubenden, der volle, der Erfüllungssinn eines Gebetbuches geschenkt war, das in den Händen des psalmenbetenden Juden ewig ‚Buchstabe‘ bleiben mußte“⁸⁵. „Die Wege [. . .], auf denen der Märtyrerkirche diese Einchristlichung, ja Christologisierung des Gesamtpsalters gelingt“⁸⁶, führen in diesem Konzept also eindeutig vom mutmaßlichen „Wortsinn“ weg; die Christen beten froh und dankbar in hermeneutischer Opposition nicht nur zum „psalmenbetenden Juden“, sondern auch zum „Buchstaben“ der Bibel.⁸⁷ Dementsprechend beschränkt sind dann auch die Möglichkeiten der „Wissenschaft der alttestamentlichen Exegese und Theologie“: Sie kann ihren „unersetzlichen und unschätzbaren Dienst“ nämlich nur „bei dieser Erhebung des Wortsinns“ leisten. „Aber christliches Psalmengebet kann sich mit diesem Wortsinn der Psalmen nicht begnügen.“⁸⁸

Nach den Forschungen Notker Füglisters und Georg Braulik muss man sich freilich weder in „dankbar-frohem Bewusstsein“ noch mit schlechtem exegetischen Gewissen in Opposition zum Psalter des Alten Testaments begeben, um abseits des „Wortsinns“ ein „Eigentliches“ sagen zu können. Schon das kanonische Alte Testament selbst ist Ergebnis einer mehrfachen und differenzierten relecture. Erst recht gilt für christliche Psalmenverwendung: „Wenn neutestamentliche Schriften Psalmen zitieren oder auf sie anspielen, darf der alttestamentliche Textsinn nicht auf den ursprünglichen Sinn des ältesten erschließbaren Textstadiums beschränkt werden. Die neutestamentliche [und folglich *a fortiori* auch die liturgische; H. B.] christologische Neuaufnahme z. B. muß die Vielfalt der schon im Alten Testament evozierten Zusammenhänge berücksichtigen.“⁸⁹

Christliche relecture muss zwar nicht zu einer totalitären Christologisierung des Psalters führen; weder im Neuen Testament noch in der kirchlichen Tradition ist christologische Neudeutung eine unerlässliche Bedingung für exegetische oder liturgische Verwendung von Psalmen.⁹⁰ Andererseits kann die jüngere Psalmenexegese aufweisen, „wie weit dieses im Neuen Testament keineswegs exklusive christologische (bzw. messianische) Psalmenverständnis im zeitgenössischen jüdischen Psalmengebrauch verwurzelt ist“⁹¹. Die hermeneutischen Mechanismen christlicher Psalmenverwendung entspringen einer hermeneuti-

⁸³ FISCHER (s. Anm. 23) 21.

⁸⁴ Ebd. 21; Hervorhebungen original.

⁸⁵ Ebd. 32.

⁸⁶ Ebd. 21.

⁸⁷ Angesichts der Christologisierung des Psalters würde man bei der Lektüre „durch den Offenbarungsfortschritt überwindener Aussagen ‚Gott danken, der uns von solchen Banden befreit hat‘.“ Fischer wendet dieses Zitat der syrischen Didaskalie ausdrücklich auch auf Teile des Psalters an; vgl. FISCHER (s. Anm. 31) 123 und 136, Anm. 56.

⁸⁸ So FISCHER (s. Anm. 46) 15.

⁸⁹ BRAULIK (s. Anm. 7) 77.

⁹⁰ Häußling holt das Problem, mit Verweis auf Karl Rahner, theologisch ein: „Christomonismus, Christi Mittlerschaft zu Gott monopolisiert, bekommt der Erkenntnis Gottes nicht und zuletzt auch nicht der Erkenntnis Jesu“ (HÄUßLING [s. Anm. 7] 100).

⁹¹ FÜGLISTER (s. Anm. 20) 325.

schen Dynamik des kanonischen Psalters selbst. „Je mehr man sich auf die Intentionen der Psalterredaktion einläßt, desto stärker gewinnt man den Eindruck, daß zwischen ‚altem‘ und ‚neuem‘ Testament nicht etwa ein Abgrund klafft, sondern das Neue des ‚neuen‘ Testaments fast nur noch darin besteht, daß jetzt als gekommen behauptet wird, was vorher nur als Hoffnung und antizipierte Zukunft formuliert werden konnte.“⁹²

3.4 Exegese-geschichtliche Einholung

Es kann hier nur angedeutet werden, dass etliche der methodischen Postulate der kanonischen Auslegung bei aller Differenz mit Prinzipien konvergieren, welche die christliche Psalmenverwendung und -auslegung seit ältester patristischer Zeit leiten⁹³: Schon die älteste erhaltene Psalmenhomilie⁹⁴ reflektiert über die kanonische Stellung einzelner Psalmen⁹⁵; sie macht die biblischen Psalmenüberschriften zum Schlüssel der Auslegung⁹⁶. Sie setzt sich ferner mit den verschiedenen Verfasseramen auseinander und bezeugt in diesem Zusammenhang die „Totaldavidisierung“ des Psalters.⁹⁷

Außerdem soll darauf hingewiesen werden, dass vor allem die „Christologisierung des/von unten“ inzwischen in den weiteren Horizont der „prosopologischen Exegese“ gestellt wurde; Marie-Josèphe Rondeau sieht mit Hilarius von Poitiers in der Frage, „im Namen welcher Person, oder auf welche Person hin (*ex cuius persona, uel in quem*) verstanden werden muß, was gesagt ist“, den Schlüssel patristischer Psalmenauslegung.⁹⁸

Eine beachtliche Synthese von patristischer Exegese und liturgischer Wirklichkeit hat schließlich Christoph Jacob am Beispiel des Ambrosius vorgelegt (allerdings ohne näher spezifisch auf die Psalmenexegese einzugehen): „Der geistige Sinn der Schrift erschließt sich erst im Licht der Taufe; in dieser biblischen Hermeneutik gründet dann auch die Hermeneutik der Allegorese“.⁹⁹

4. Methodische Konkretisierung: Schritte und Hilfsmittel der Analyse von Antiphonen

Wenn im Folgenden versucht wird, die hermeneutischen Überlegungen zu einem Analyseschema zu konkretisieren, ergibt sich daraus ein Maximalprogramm. Die einzelnen Horizonte wollen aber den hermeneutischen Raum ermessen, in dem die liturgische Psalmodie selbst die einzelnen Texte verstanden haben will. Die überkommene Gestalt der Liturgie setzt dabei nicht nur eine Vertrautheit der Feiernden mit der ganzen Bibel voraus, die als

⁹² LOHFINK (s. Anm. 6) 21.

⁹³ Auf diese Konvergenzen hat m. W. erstmals Braulik hingewiesen; (BRAULIK [s. Anm. 7] 77–83).

⁹⁴ Vgl. H. BUCHINGER, Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt. In: TThZ 104 (1995) 125–144. 272–298.

⁹⁵ Ebd. 277.

⁹⁶ Ebd. 277–288. Die Überschriften des kanonischen Texts sind von den christlichen Psalmentiteln wohl zu unterscheiden.

⁹⁷ Ebd. 288–290.

⁹⁸ Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe–Ve siècles). Vol. I: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan. Vol. II: Exégèse prosopologique et théologie. Rom 1982–1985 (OCA 219f) hier II,7; vgl. CSEL 22, 19,7f; vgl. dazu FISCHER (s. Anm. 24).

⁹⁹ Ch. JACOB, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand. Frankfurt/Main 1990 (Theoph. 32) 283.

erste methodisch eingeholt werden soll (4.1).¹⁰⁰ Der liturgische Gebrauch biblischer Texte ist immer auch von Prinzipien und Ergebnissen der christlichen Exegese geleitet, wie sie in der patristischen Zeit entwickelt wurde; der altkirchliche Schriftgebrauch (4.2) gehört also zum weiteren Kontext liturgischer Texte. Als engerer Kontext sind die weiteren liturgischen Texte selbst zu beachten (4.3).

Die methodischen Schritte sollen anhand der ersten Antiphon der zweiten Weihnachtsvesper (Ps 109 [110] 3: *Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum genui te*) illustriert werden.

Erstens zog schon Godehard Joppich 1994 in Münster dieses Beispiel von „Christologie im Gregorianischen Choral“ heran¹⁰¹; außerdem ist der Text aus Ps 109 (110) reizvoll, da dieser zwar für die Darstellung liturgischer Psalmenrezeption „besonders ertragreich“ ist, „da dieser Psalm aufgrund seiner messianischen Deutungstradition im NT einen bevorzugten Platz im Stundengebet (und in den Meßgesängen) einnimmt“¹⁰². Der entsprechende Vers 3 wird vom NT aber gerade nicht zitiert.¹⁰³

Schließlich würde eine Aufarbeitung der Vesperantiphonen die Darstellung Joseph Paschers ergänzen, der zwar anhand der psalmogenen Antiphonen von Weihnachten die liturgische Psalmenhermeneutik der Festtagspsalmodie illustriert, sich dabei aber auf die Antiphonen der Vigil beschränkt hat.¹⁰⁴

4.1 Der Text im Kontext der Bibel – kanonische Auslegung

4.1.1 Der Kontext der hebräischen Bibel

Rezeptionsgeschichtliche Studien können die exegetische Forschung nur in ihren Ergebnissen verarbeiten. Dabei werden sie besonderes Augenmerk auf die hermeneutischen Mechanismen legen müssen, die sich einerseits aus dem diachronen Prozess von redaktioneller relecture ergeben und sich andererseits durch kanonische Exegese erheben lassen.

Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger haben in den vergangenen Jahren sukzessive Studien auch zu jenen Teilen des Psalters vorgelegt, die in ihrem Kommentar noch nicht bearbeitet sind.¹⁰⁵ Ansonsten ist man auf jene jüngeren Kommentare, die die kanonische Auslegung nicht betreiben, sowie auf Einzelstudien angewiesen.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Die Beachtung der kanonischen Exegese ist also keine ideologische Festlegung auf eine bestimmte bibelwissenschaftliche Methode; sie versucht der im liturgischen Psalmengebrauch selbst implizit vorausgesetzten Hermeneutik gerecht zu werden. Die Frage, inwieweit die faktische Ausklammerung bestimmter biblischer Bücher oder Texte aus dem Schriftgebrauch einer bestimmten liturgischen Tradition Implikationen für den Kanonbegriff der entsprechenden Gemeinde hat, kann hier nicht weiterverfolgt werden.

¹⁰¹ JOPPICH (s. Anm. 7) 284f.

¹⁰² GERHARDS (s. Anm. 16) 364. Schon die AES 109 zitiert die Rezeption von Ps 110 (109) in Mt 22,44ff als „bekanntestes Beispiel“ für die Deutung der Psalmen im „messianischen“ bzw. „Voll-sinn“.

¹⁰³ Dementsprechend beschränkt sich auch die systematisch orientierte Studie von D. GÜNTNER, *Das Gedenken des Erhöhten im Neuen Testament. Zur ekklesialen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110*. München 1998 (Benediktbeurer Studien 6) auf Ps 110 (109) 1.4.

¹⁰⁴ J. PASCHER, *Sinngerechtes Brevierbeten*. München 1962, 43–65.

¹⁰⁵ Vgl. die entsprechenden Angaben bei ZENGER (s. Anm. 49) 51; 57. Hossfeld/Zenger haben ferner einen umfangreichen Psalmenkommentar in der Reihe „Herders Theologischer Kommentar“ angekündigt.

¹⁰⁶ Die wichtigsten jüngeren Bibliographien zur Psalmenforschung zitiert ZENGER (s. Anm. 49) 1, Anm. 1.

Ps 110 (109) 3 bereitet derartige textliche Probleme, dass hier auf eine Präsentation der widersprüchlichen Exegesen verzichtet werden kann. Der ganze Psalm spielt aber eine wichtige Rolle bei der kanonischen relecture der Königspsalmen. So ist er zwar einer jener Psalmen, für die noch am ehesten Wurzeln im Ritual der Königszeit vermutet werden können. Im 5. Psalmenbuch des kanonischen Psalters beschließt Ps 110 (109) den in sich verknüpften Davidpsalter Ps 108 (107) – 110 (109), bevor mit 111 (110) eine Reihe von Halleluja-Psalmen beginnt.¹⁰⁷ Darüber hinaus ist er in eine Makrostruktur von Königspsalmen eingebunden, die den gesamten Psalter umgreift und ein Anknüpfungspunkt für dessen Christologisierung war.¹⁰⁸

4.1.2 Der Kontext der griechischen Bibel

4.1.2.1 Die Übersetzung der Septuaginta

Die Übersetzung der Septuaginta ist als Bibel der neutestamentlichen und der meisten patristischen Schriftsteller von größerer Bedeutung für die christliche Rezeption des AT als der Masoretentext. Es ist bekannt, dass die LXX diesen nicht einfach übersetzen; sie sind vielmehr Niederschlag hellenistisch-jüdischer Theologie. Unabhängig von der Frage nach ihrem textkritischen Wert müssen sie als Zeugnis eines relativ selbständigen Textverständnisses wahr- und ernstgenommen werden¹⁰⁹; die zu verschiedener Zeit entstandenen Übersetzungen der einzelnen Bücher spiegeln dabei durchaus unterschiedliche Konzepte¹¹⁰.

Gerade im Psalter der Septuaginta – und damit indirekt auch im Psalterium der römischen Liturgie – schlagen sich starke eschatologisierende Tendenzen nieder, die im politischen Kontext Palästinas im 2. Jh. vor Christus interpretiert werden können.¹¹¹ Ps 109 (110) 3 ist „eine der bemerkenswertesten messianischen Interpretationen im Septuaginta-Psalter“.¹¹² Der Vers bezeugt nicht nur das Faktum einer Messianisierung, sondern bietet auch wichtige Information über den Inhalt der messianischen Erwartungen:

„Ps 109 LXX kombiniert, anders als seine Vorlage, protologische und eschatologische Elemente [...] und arbeitet so die Merkmale der *ἡμέρα τῆς δυνάμεως σου* heraus. An diesem Tag wird also die *potentielle* Macht der Erlöserfigur (vgl. V. 1) *aktualisiert* werden (vgl. V. 2, *ἐξαποστελεῖ*). Der Erlöser wird diese Macht ausüben in Gemeinschaft mit den Heiligen in ihrem himmlischen Glanz [...]. Die Korrelation zwischen Protologie und Eschatologie erschließt das Verständnis von Ps 109 LXX.“

¹⁰⁷ Vgl. z. B. K. KOCH, Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte. In: Neue Wege der Psalmenforschung (s. Anm. 52) 243–277, hier 251–154. Diesen und andere Interpretationsvorschläge der Struktur des 5. Psalmenbuchs führt E. ZENGER, Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107–145. In: BN 82 (1996) 97–116, weiter; zu Ps 108–110 vgl. v. a. 107f.

¹⁰⁸ Vgl. FÜGLISTER (s. Anm. 20) 372; BRAULIK (s. Anm. 7) 62–69, v. a. 65f.

¹⁰⁹ Unter der Gesamtleitung von Marguérite Harl bringt der Pariser Verlag Cerf seit 1986 eine umfassend kommentierte Übersetzung der Bible d'Alexandrie heraus; der Psalmenband lässt allerdings noch auf sich warten.

¹¹⁰ Zum Septuaginta-Psalter vgl. SCHAPER (s. Anm. 66) sowie DERS., Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 165–183.

¹¹¹ So zuletzt SCHAPER, ebd. 168ff.

¹¹² Vgl. dazu SCHAPER, Eschatology (s. Anm. 66) 101–107; DERS., Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie (s. Anm. 66) 53–56; DERS., Der Septuaginta-Psalter (s. Anm. 110) 173–175.

Dem Kommen des Erlösers am Ende der Tage entspricht seine ‚Geburt‘ noch vor der Erschaffung der Himmelskörper.“¹¹³

Exkurs: Der Horizont „zwischen-testamentlicher“ Schriften

Genauso wie die Bücher der hebräischen Bibel nicht im historischen und religiösen Vakuum entstanden sind, ist die Übersetzung der Septuaginta eine Lebensäußerung des hellenistischen Judentums. Auch wenn dessen Literatur außerhalb der Perspektive liturgischer Psalmenhermeneutik liegt, kann die Septuaginta erst im weiteren Horizont ihres theologie- und literaturgeschichtlichen Kontextes angemessen wahrgenommen werden. Dabei ist selbstverständlich immer die Vielfalt frühjüdischer Strömungen zu beachten.

Sowohl der „Glanz der Heiligen“ als auch die Präexistenz des Messias von Ps 109 (110) 3 haben Parallelen in kanonischer und nichtkanonischer Literatur.¹¹⁴ In Qumran ist Ps 110 (109) übrigens nicht belegt.¹¹⁵

4.1.2.2 Neutestamentliche Rezeption

Der Schritt zur christlichen Auslegung findet nicht erst in der Exegese der Kirchenväter statt; schon das Neue Testament kennt sowohl die „Christologisierung des/von unten“, indem es Christus Psalmworte in den Mund legt, als auch die „Christologisierung des/von oben“, also Gebet mit Psalmworten zu Christus. Auch die exegetische relecture von Psalmen als *vox de Christo* ist ein wichtiges theologisches Prinzip neutestamentlicher Christologie¹¹⁶; die Psalmen werden nämlich nicht in erster Linie als Gebete rezipiert. Ihre argumentative Funktion beschränkt sich dabei übrigens keineswegs auf christologische Darlegungen¹¹⁷.

Ohne Übernahme des hermeneutischen Gefälles zwischen „Wortsinn“ und „Erfüllungssinn“ auf verschiedenen Stufen der Christologisierung, bleibt das von Balthasar Fischer systematisierte hermeneutische Repertoire sicher ein probates Mittel zur Beschreibung der hermeneutischen Prinzipien, von denen christliche relecture von Psalmen und anderen alttestamentlichen Texten geleitet ist. In der Liturgie lebt die im Neuen Testament grundgelegte christologische und ekklesiologische Psalmenverwendung der Alten Kirche fort. Die Unterscheidung von „Christologisierung des/von oben“ oder „unten“ ist zur hermeneutischen Beschreibung dieser Phänomene nicht überholt. Als *vox Christi ad Patrem* sollte man freilich weder die generelle Möglichkeit bezeichnen, jedes beliebige alttestamentlich-jüdische Gebetswort in den Mund Christi zu legen noch die prinzipiell trinitarische Struktur jedes christlichen Gebets¹¹⁸; im terminologischen Sinn sollte man diese Kategorie jenen

¹¹³ SCHAPER, Septuaginta-Psalter (s. Anm. 110) 174f.

¹¹⁴ Vgl. dazu zuletzt SCHAPER, ebd.

¹¹⁵ Das jüngste Inventar der in Qumran entdeckten Psalmenrollen und -fragmente bietet nebst einer Deutung des Befundes H.-J. FABRY, Der Psalter in Qumran. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 137–163.

¹¹⁶ Beispiele gibt schon FISCHER (s. Anm. 23); vgl. ausführlich ROSE (s. Anm. 33) 33–54.

¹¹⁷ Vgl. das differenzierte Bild bei LÖNING (s. Anm. 79).

¹¹⁸ In diesem Sinn hängen Ekklesiologisierung und Christologisierung fundamental zusammen; „Christus ist der einzige Weg, auf dem die Christen, die eben nicht Glieder des erwählten Volkes Israel sind, in Kommunikation mit Gott treten können“ (GERHARDS [s. Anm. 82] 250).

Stellen vorbehalten, an welchen die Christologisierung als qualifizierter exegetisch-hermeneutischer Mechanismus der *relecture* identifiziert werden kann.

Ps 109 (110) LXX ist eine der wichtigsten Schriftstellen für die Christologie verschiedener neutestamentlicher Schriften; vor allem die Vorstellung der Inthronisation Jesu als Messias zur Rechten Gottes war auch grundlegend für die Herausbildung späterer Bekenntnistraditionen.¹¹⁹ AES zieht Mt 22,44 als „bekanntestes Beispiel“ messianischer Psalmendeutung heran.

Obwohl das Neue Testament Ps 109 (110) 3 nicht zitiert, vermutet Joachim Schaper auch in diesem Vers „a decisive factor in the formation of Pauline christology, inasmuch as it provided the basis for a fusion between messianic and sapiential concepts“.¹²⁰

4.2 *Der Text im Kontext nachbiblischer christlicher Literatur – patristische Psalmenauslegung und Psalmenverwendung*

In liturgischen Texten schlägt sich Theologie, bei der Verwendung biblischer Texte also Exegese, nieder. Die Kenntnis des patristischen Deutungshintergrundes ist also unerlässlich für das Verständnis der Psalmenverwendung in der Liturgie.¹²¹

4.2.1 *Vorbemerkung: Übersetzungen als Referenzsystem patristischer und liturgischer Psalmenverwendung*

Identifikation der Textgestalt

Erster Schritt jeder Auseinandersetzung mit einem Bibeltext ist die Identifikation der jeweiligen Textgestalt. Gerade in den ältesten Stücken des gregorianischen Repertoires haben sich Lesarten erhalten, die nicht mit der Vulgata übereinstimmen; nicht in allen diesen Fällen darf man freilich damit rechnen, dass die Liturgie hier eine altlateinische Übersetzung konserviert hat und daraus auf besonderes Alter der jeweiligen Stücke schließen. Die Liturgie interpoliert häufig biblische Zitate, oder sie centonisiert ein oder mehrere Texte. Seltener ist die gezielte tiefgreifende Veränderung der Aussage eines Bibeltexts aus theologischer Motivation zu beobachten.¹²²

Referenzsystem der Psalmenverwendung in der römischen Liturgie sind die lateinischen Versionen und damit indirekt vor allem die Septuaginta.¹²³ Für die produktive Zeit der

¹¹⁹ Entsprechend umfangreich ist die Literatur zur neutestamentlichen und patristischen Rezeption von Ps 109 (110); nach den von H. J. SIEBEN, *Exegesis patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*. Rom 1983 (SuPa 2) 35f. verzeichneten Beiträgen vgl. G. DAUTZENBERG, Psalm 110 im Neuen Testament. In: *Liturgie und Dichtung* (s. Anm. 3) 1, 141–171, und v. a. M. HENGEL, Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes. In: *Anfänge der Christologie*. FS F. Hahn. Hg. C. Breytenbach – H. Paulsen. Göttingen 1991, 43–73. Aus systematisch-liturgiewissenschaftlicher Perspektive hat den Befund GÜNTNER (s. Anm. 103) aufgegriffen.

¹²⁰ SCHAPER, *Eschatologie* (s. Anm. 66) 170f. führt die Thesen Hengels weiter.

¹²¹ Ich beziehe die Terminologie aus dem Untertitel der Habilitationsschrift AUF DER MAURS (s. Anm. 24).

¹²² Als besonders krasses Beispiel zitiert Gerhards den Introitus „Populus Sion“ vom zweiten Adventsonntag: GERHARDS (s. Anm. 16) 370, Anm. 53.

¹²³ Zur Vielfalt lateinischer Psalterrezensionen und ihrer Verbreitung vgl. z. B. die Einleitung von R. WEBER zu seiner Edition *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins*. Rom 1953 (CBLa 10) XIII–XXI.

ursprünglichen Gregorianik ist allerdings bedeutsam, dass bis Alkuin in den Vollbibeln das *Psalterium iuxta Hebraeos* stand, das auch in der Folgezeit nicht überall vom *Psalterium Gallicanum* verdrängt wurde¹²⁴; Studienbibel und liturgische Textausgabe waren also nicht notwendig identisch.

Es ist übrigens bemerkenswert, dass häufig dunkle Stellen der hebräischen Bibel Anlass nicht nur für philologische Kommentare, sondern auch für theologische Spekulationen gaben.¹²⁵ Wo der überlieferte Text unklar ist, entsteht eine Freistelle, an der zeitgenössische Theologie in den heiligen Text eingetragen werden kann.

Ps 109 (110) 3 ist ein schönes Beispiel für dieses Phänomen. Die Stelle ist eine klassische *crux interpretum*; aber gerade der kryptische Vers konnte zum Haftpunkt werden, an dem sich messianische Konzepte niederschlugen.¹²⁶

Gegenüber der Offenheit der griechischen ἀρχή für die „Herrschafts“-Konnotation engt das lateinische *Psalterium iuxta Septuaginta* mit *principium* die Semantik auf die „Ursprungs“-Bedeutung ein.

Das *Psalterium iuxta Hebraeos* interpretiert den Vers übrigens völlig anders; es setzt dabei noch nicht die masoretische Vokalisation des Konsonantentexts voraus: *populi tui*¹²⁷ spontanei erunt in die fortitudinis tuae in montibus sanctis quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae – von der Präexistenzvorstellung der Septuaginta keine Spur!¹²⁸

Konsequenzen für den liturgischen Bibeltext

Wenn die Liturgie ihr Textgefüge aus biblischen Zitaten und Anspielungen aufbaut, funktionieren diese Bezugnahmen natürlich nur innerhalb des Referenzsystems der zugrundeliegenden biblischen Version, also in der Regel der Vulgata. Wenn in den in jüngerer Zeit erneuerten liturgischen Büchern überkommene Antiphonen neben Psalmen gestellt werden, die in der Version der Nova Vulgata zu rezitieren sind, werden diese Bezüge zerstört, und der biblisch-liturgische Kosmos bricht zusammen¹²⁹; das wohl jüngste Beispiel ist das lateinisch-deutsche *Vesperale monasticum*¹³⁰. Das Phänomen der „liturgischen Bibelverdunstung“ beschränkt sich also nicht auf die Übersetzung liturgischer Texte, sondern betrifft auch den Umgang mit überkommenen Zitaten biblischer Texte selbst.¹³¹

Ps 109 (110) 3 als erste Antiphon der zweiten Weihnachtsvesper bietet gleich zwei Beispiele dafür: Das *tecum principatus* der Nova Vulgata ist nur mehr ein entfernter Anklang

¹²⁴ Vgl. Weber im Vorwort zu seiner Vulgata-Ausgabe (Stuttgart ³1983 [=1969] deutsch p. XI).

¹²⁵ An solchen Stellen ist die vergleichende Untersuchung christlicher und jüdischer Übersetzungs- und Auslegungstraditionen besonders verlockend, auch wenn die Suche nach mutmaßlichen Abhängigkeiten nicht immer fruchtbar ist.

¹²⁶ Vgl. Anm. 112.

¹²⁷ עַמְּךָ statt עַמְּךָ.

¹²⁸ J. HALEVY, Un passage de la Vulgate (Ps 110,3). In: *Journal of the Asiatic Society* 19 (Calcutta 1902) 134–136 war mir leider nicht zugänglich.

¹²⁹ Auf dieses Problem hat schon z. B. F. VANDENBROUCKE, Sur le Psautier liturgique latin. L'exemple du triduum sacrum. In: *Miscellanea Liturgica*. FS G. Lercaro. Rom 1967, 2, 935–956 hingewiesen; vgl. jüngst wiederum A. ROSE, Het probleem van een ‚liturgisch‘ psalterium. In: *TLI* 83 (1999) 243–254.

¹³⁰ St. Ottilien 1996; vgl. meine Rezension in: *BiLi* 70 (1997) 331.

¹³¹ Vgl. N. LOHFINK, Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie. In: *StZ* 125/4=218 (2000) 247–259.

an das *tecum principium* des Psalterium Gallicanum; der Ursprungs-Gedanke, den die Weihnachtsliturgie aufgreifen wollte, ist völlig verlorengegangen. Außerdem setzt *in splendoribus sanctis* andere Akzente als *in splendoribus sanctorum*. Das Problem setzt sich in den deutschen Übersetzungen fort: die allgemein verbreitete Antiphon „Dein ist die Herrschaft am Tag deiner Macht [. . .]“¹³² vermag die Resonanz der christlichen Tradition nicht mehr zu wecken.

4.2.2 Psalmenauslegung und Psalmenverwendung

Der Psalter ist eines der meistgebrauchten Bücher der christlichen Tradition. Seine Rezeption muss nach verschiedenen hermeneutischen Voraussetzungen differenziert werden; der hermeneutische Anspruch des jeweiligen Kontexts will beachtet werden, damit die Tradition christlicher Psalmenverwendung nicht zu einem Steinbruch zusammenhangloser Theologoumena wird. Die Neudeutung eines Psalmzitats hat unterschiedliches Gewicht, je nachdem ob sie den Text selbst erklären will, oder ob sie dadurch entsteht, dass das Zitat in einem anderen exegetischen oder systematischen Zusammenhang herangezogen wird.

1) Den höchsten wissenschaftlichen Anspruch haben auch in patristischer Zeit die Kommentare zum Psalter; die interpretatorische Arbeit geschieht dabei in verschiedenen Gattungen, von Scholien zu ausgewählten Problemen des Textes über Traktate bis zu umfangreichen und systematisch angelegten Volumina. Marie-Josèphe Rondeau hat einen verlässlichen Führer zu den griechischen und lateinischen Psalmenkommentatoren der Spätantike bereitgestellt.¹³³

2) Auch Homilien wollen in erster Linie Bibel auslegen; die Exegese ist dabei aber nicht nur vom Ziel kritischer Erklärung geleitet. Dem Prediger und seiner Gemeinde geht es nicht ausschließlich um das Verständnis des auszulegenden Textes; Psalmenhomilien aktualisieren den Text nicht nur in Blick auf die gesamte Bibel und Heilsgeschichte, sondern auch auf die spezifische liturgische Situation.

3) Für das christliche Psalmenverständnis ist aber nicht nur relevant, wie die biblischen Texte zu verschiedenen Zeiten ausgelegt wurden. Ein wesentlicher Teil der Rezeptionsgeschichte des Psalters besteht darin, dass Psalmen oder Psalmverse verwendet wurden, um andere biblische oder heilsgeschichtliche Gegebenheiten zu erhellen. Es ist bekannt, dass schon ein Gutteil neutestamentlicher Christologie anhand von Psalmziten entfaltet oder zumindest verifiziert wird¹³⁴, genauso wie auch das Geschick der Gemeinde im Licht jener Erfahrungen interpretiert wird, die man im Psalter kodifiziert fand¹³⁵. Auch wenn dadurch der Psalm selbst in neuem Licht erscheint, muss freilich der hermeneutische Unterschied zwischen Psalmenauslegung und Psalmenverwendung gewahrt werden.

Eine Reihe von Hilfsmitteln führt zu den entsprechenden Quellen und zur Sekundärliteratur:

¹³² So das deutsche Stundenbuch genauso wie das Monastische Stundenbuch.

¹³³ Vgl. Anm. 98.

¹³⁴ Neben der „Psalmenchristologie“ des Hebräerbriefs sei nur an die narrative Rezeption von Ps 21 (22) in den synoptischen Passionsgeschichten oder an den argumentativen Rekurs auf Ps 15 (16); 109 (110) etc. in den Predigten der Apostelgeschichte erinnert. Vgl. ferner jüngst LÖNING (s. Anm. 79).

¹³⁵ Vgl. nur Apg 4,23ff.

Mit der *Biblia Patristica* liegt ein verlässliches Verzeichnis aller biblischen Zitate und Anspielungen in der christlichen Literatur vor. Die ersten drei Jahrhunderte sind durch BiPa 1–3 flächendeckend erschlossen; für die Folgezeit steht der Bibelstellenindex erst für ausgewählte Autoren zu Verfügung¹³⁶. Darüber hinaus muss auf die mehr oder weniger zufälligen Stellen zurückgegriffen werden, die in den rezeptionsgeschichtlich orientierten Kommentaren gesammelt sind: Jean-Claude Nesmy hat Vers für Vers Zitate und Anspielungen auf Psalmen im Neuen Testament und bei den Apostolischen Vätern gesammelt; darüber hinaus fasst er patristische Zeugnisse und gelegentlich sogar mittelalterliche Exegesen zusammen.¹³⁷ Ausgewählte Hinweise (übrigens auch auf jüdische Auslegungen) zu jedem Psalm finden sich ferner im Psalmenkommentar Gianfranco Ravasis.¹³⁸

Die ältere Sekundärliteratur zur patristischen Exegese hat Hermann Joseph Sieben in der *Exegesis Patrum* nach Schriftstellen geordnet verzeichnet¹³⁹; eine umfassende Bibliographie zur Rezeptionsgeschichte der Bibel erscheint laufend in den *Annali di Storia d'Esegesi*.

Natürlich wären Studien zur liturgischen Psalmenverwendung mit dem Anspruch überfordert, den deutungsgeschichtlichen Hintergrund völlig zu erhellen, und zwar nicht nur quantitativ, sondern auch prinzipiell: für die Erschließung des unmittelbaren exegetischen Horizonts der liturgieproduktiven Phase der Spätantike und des Frühmittelalters fehlen oft die Voraussetzungen. Es wäre nämlich zu klären, was in Dom- und Klosterschulen gelesen und tradiert wurde; wo man einzelne Traditionen fassen kann, fragt sich immer noch, ob die Kenntnis patristischer Exegese aus direkter Überlieferung stammt, oder auf Exzerpten, Florilegien und Katenen fußt.

Es ist klar, dass Ps 109 (110) seine Bedeutung als Schlüsselvers neutestamentlicher Christologie auch in patristischer Zeit behält. V. 3, der im NT und bei den Apostolischen Vätern noch nicht zitiert wird, findet spätestens in der Zeit Justins und Irenäus' Eingang in christliche Testimoniensammlungen.¹⁴⁰ Der Vers wird dabei sowohl auf die Inkarnation als auch auf die ewige Zeugung des Logos interpretiert¹⁴¹, wobei sich bei manchen Autoren auch beide Deutungen nebeneinander finden; dementsprechend wird der „Schoß“ manchmal auf Maria, häufiger aber anthropomorph auf Gott selbst bezogen. In den christologischen Streitigkeiten wird Ps 109 (110) 3 zu einem wichtigen Schriftargument im Streit um Präexistenz und Gleichewigkeit des Logos mit dem Vater. Daneben wird der „Tag deiner Macht“ aber

¹³⁶ BiPa 4: Eusebius von Caesarea, Kyrill von Jerusalem, Epiphanius von Salamis; 5: Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Amphilochius von Ikonium; 6: Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Ambrosiaster; angekündigt ist BiPa 7 zu Didymus von Alexandrien.

¹³⁷ La tradition médite le Psautier Chrétien. 2 Bde. Saint Cénére 1973–1974.

¹³⁸ Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. 3 Bde. Bologna 1985 [=1991] (CLPB 12; 14; 17).

¹³⁹ Vgl. Anm. 119.

¹⁴⁰ Die patristische Rezeption von Ps 109 (110) hat M.-J. RONDEAU, Le „Commentaire des Psaumes“ de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110. In: RHR 176 (1969) 5–33. 153–188; 177 (1970) 5–33, umfassend aufgearbeitet; speziell zu Ps 109 (110) 3 in seinem Amalgam mit Ps 2 vgl. ferner C. BASEVI, La generazione eterna di Cristo nei Ps 2 3 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo. In: Aug. 22 (1982) 135–147; zu Ps 109 (110) 3c bis Origenes vgl. F. PARENTE, ΠΡΟ ΕΩΣ-ΦΟΡΟΥ ΕΓΕΝΝΗΘΗ ΗΜΩΝ Ο ΚΥΡΙΟΣ. L'interpretazione cristiana di Salmo 109.3c LXX da Giustino ad Origene. In: SCO 24 (1975) 197–210. Einen stichwortartigen Überblick gibt auch NESMY (s. Anm. 137) 607–609.

¹⁴¹ Die Rezeption von Ps 109 (110) im Zusammenhang von Zeugung und Geburt des Logos ist gegenüber der Deutung in Blick auf Auferweckung und Verherrlichung Christi eine beträchtliche theologische Neuerung des 2. Jhs.

auch auf Kreuz oder Gericht interpretiert, gelegentlich auch auf die Machterweise des irdischen Jesus, die Geistsendung und andere Heilsereignisse.

Exkurs: Jüdische Psalmenauslegung und -verwendung

Inzwischen ist es wissenschaftliches Gemeingut, dass man die Wurzel der christlich-liturgischen Psalmenverwendung nicht in der Liturgie des ältesten nachbiblischen Judentums zu suchen habe.¹⁴² Die Vorstellung einer Kontinuität wäre in verschiedener Hinsicht anachronistisch: Erstens macht der judaisische Befund deutlich, „daß man Bedeutung und Funktion der Psalmen für christliche Liturgie und Volksfrömmigkeit nicht aus früher jüdischer Tradition ableiten kann“¹⁴³. Zweitens muss man die liturgiehistorische Evidenz ernstnehmen, die Psalmodie im christlichen Kontext kaum vor der Wende zum dritten Jahrhundert belegt. Manche der ältesten Hinweise beziehen sich zudem auf privates Psalmengebet oder auf die Verwendung von Psalmen als Lektionstext; liturgischer Psalmengesang ist jedenfalls erst am Anfang des dritten Jahrhunderts eindeutig nachweisbar.¹⁴⁴ „Wenn im Christentum seit den frühen Mönchen und – zumindest nach den erhaltenen Quellen – später auch im Judentum die Psalmen Basistexte einer Volks- und Laienfrömmigkeit wurden“, ist es also nur „als analoge Entwicklung aus ähnlichen Voraussetzungen zu betrachten“¹⁴⁵.

Die jüdische Wirkungsgeschichte des Psalters ist für die Liturgik also weniger aus historischen als aus systematischen Gründen wichtig. Die Liturgiewissenschaft muss die Öffnung des blinden Auges erst nachvollziehen, die in der bibeltheologisch orientierten Exegese in jüngerer Zeit stattgefunden hat, wo die jüdische Wirkungsgeschichte regelmäßig Eingang in die Kommentare findet.¹⁴⁶

Für den konkreten Ps 110 sei hier nur auf „die konsequente Auslegung von Ps 110 auf Abraham als Beispiel“ verwiesen.¹⁴⁷ Bodendorfer spricht von einer „konsequent dialogischen Exegese“ und fordert, dass „diese jüdischen Interpretamente auch für Christen neu

¹⁴² Spätestens der Beitrag J. MAIERS, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat). In: Liturgie und Dichtung (s. Anm. 3) 1,55–90, hat der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft diese judaistischen Erkenntnisse vermittelt; Füglisters zitiert L. I. Rabinowitz: „Mit der einzigen Ausnahme des ‚Hallels‘ (Pss 113–118) war ‚die öffentliche Liturgie in der Periode des Talmuds (d. h. bis zum ausgehenden 6. Jh. n. Chr.) vollständig psalmenlos“ (Füglisters [s. Anm. 20] 338).

¹⁴³ G. STEMBERGER, Psalmen in Liturgie und Predigt in der rabbinischen Zeit. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 16) 199–213, hier 211. Dass man schon gar nicht versuchen sollte, Kontinuitäten bis in die Tempelliturgie zu projizieren, muss heute nicht mehr eigens betont werden. Die wenigen einschlägigen Texte aus der ältesten rabbinischen Literatur „sind natürlich eher theologische Rekonstruktionen als historische Erinnerungen“ (ebd. 202). „Auch die einst für die Liturgie des Tempels bezeugten Psalmen sind nicht sofort in die Synagoge übernommen worden, sondern erst spät nachweisbar“ (ebd. 211).

¹⁴⁴ In BUCHINGER (s. Anm. 94) 272–277 habe ich versucht, einen Überblick über das differenzierte Bild zu geben.

¹⁴⁵ STEMBERGER (s. Anm. 143) 211f.

¹⁴⁶ Nach RAVASI (s. Anm. 138) und den Andeutungen in der NEB ist vor allem auf den angekündigten umfangreicheren Kommentar Hossfelds und Zengers zu warten. Ein unerlässliches Hilfsmittel der Erforschung jüdischen Schriftgebrauchs ist übrigens A. HYMAN, Torah haketubah vehamesurah. A Reference Book of the Scriptural Passages Quoted in Talmudic, Midrashic and Early Rabbinic Literature. Hg. A. B. Hyman. 3 Bde. Tel Aviv² 1979.

¹⁴⁷ Diese starke jüdische Auslegungstradition war auch den antiken christlichen Autoren nicht unbekannt; vgl. RONDEAU (s. Anm. 140) 14.

erarbeitet und ver-innerlicht werden für ein neues Miteinander im Lesen der gemeinsamen Heiligen Schrift. Das Phänomen der Historisierung [. . .] breitet einen Gegenentwurf zur christlichen typologischen Exegese aus“¹⁴⁸.

Die liturgiewissenschaftliche Reflexion wird diese von exegetischer und bibeltheologischer Seite geäußerten Anregungen und Desiderate aufzugreifen haben. Nun ist freilich Historisierung ein Mechanismus, der von heutiger Liturgietheologie zu Recht beargwöhnt wird; darum werden die beteiligten Disziplinen hier in einen Dialog zu treten haben, dessen Entwicklung oder gar Ergebnisse noch nicht abzusehen sind; dabei müsste auch das Verhältnis von literarischer und liturgischer Hermeneutik präzise bestimmt werden.

4.3 *Der Text im Kontext christlicher Liturgie – Isolierung und Kontextualisierung*

4.3.1 *Bibel und Liturgie als hermeneutische Horizonte*

Der kirchliche Umgang mit der Bibel beschränkt sich nicht auf die Liturgie; liturgische relecture biblischer Texte setzt vielmehr die Lektüre und Aneignung des Texts im kanonischen Kontext voraus. Ohne den selbstverständlichen Horizont der gesamten kanonischen Bibel bleibt liturgisch akzentuierte Psalmenverwendung unverständlich oder zumindest exzentrisch.¹⁴⁹

Die überkommene Tagzeitenliturgie der römischen Tradition trug diesem Anspruch dadurch Rechnung, dass sie zyklisch mehr oder weniger die gesamte Heilige Schrift zu Gehör brachte. Der ganze Psalter wurde spätestens seit Benedikt jede Woche vollständig rezitiert; zumindest theoretisch übernahm auch die Tagzeitenliturgie des Cursus Romanus diesen Brauch, der mit wenigen Ausnahmen außerdem die kanonische Psalmenfolge wahrte.¹⁵⁰ Die so gut wie ausschließlich psalmogenen Antiphonen der nichtgeprägten Zeiten führen auch hermeneutisch selten über die Ebene kanonischer Psalmenrezeption hinaus.

Der hermeneutische Horizont liturgischer Psalmenverwendung ist also die gesamte Bibel. Dieser Horizont des ursprünglichen kanonischen Kontexts darf nicht aus dem Blickfeld entwinden, wenn neue Kontextualisierung neue hermeneutische Perspektiven auftut. Andererseits geht es in der Liturgie „nicht primär um die Vermittlung von Bibeltext, sondern um die Erfahrung der Wirklichkeit des göttlichen Heils sowie um die Einbettung des einzelnen Menschen in die Glaubensgeschichte Israels und der Kirche“¹⁵¹. Zu diesem Zweck werden nicht nur einzelne Texte der Schrift herangezogen, sondern auch Textteile isoliert und neu kontextualisiert.¹⁵² Im Idealfall eines umfassenden liturgischen Lebens, das sich in Eucharistie und Tagzeitenliturgie von gewöhnlichen und geprägten Zeiten äußert,

¹⁴⁸ BODENDORFER (s. Anm. 69) 233.

¹⁴⁹ Hier kann nicht weiter auf die fundamentale „perichoretische Beziehung von Bibel und Liturgie“ und das Wechselverhältnis von Kanonbildung und Kodifizierung der Liturgie eingegangen werden; vgl. dazu zuletzt GERHARDS (s. Anm. 16) 356.

¹⁵⁰ Vgl. die Tabellen bei PASCHER (s. Anm. 33) 266–269. Angelus A. Häußling macht aber darauf aufmerksam, dass über lange Zeit faktisch nur eine Auswahl benutzt wurde, da das Ordinarium v. a. von Heiligenfesten überlagert wurde (HÄUßLING [s. Anm. 7] 88f, mit illustrativen Belegen). Ps 109 (110) kam dadurch übrigens „sogar faktisch [. . .] tagtäglich“ vor (ebd. 89).

¹⁵¹ GERHARDS (s. Anm. 16) 357.

¹⁵² Ich beziehe diese Termini von GERHARDS, ebd. 363ff.

erhellen einander dann nicht nur die verschiedenen rezipierten Bibeltexte¹⁵³; durch die unterschiedliche Auswahl und Akzentuierung erscheint auch derselbe Text oder Textteil wie in einem Kaleidoskop in verschiedenem Licht. Diese liturgischen Konnotationen ergänzen einander und reichern das Verständnis des jeweiligen Textes an. Die gesamte Liturgie ist also ein zweiter hermeneutischer Horizont für das Verständnis eines Psalms oder Psalmverses.¹⁵⁴ Dazu ist einerseits die Stellung ganzer Psalmen im Kontext einer Feier und eines Feierzyklus zu untersuchen, andererseits die Verwendung von Textteilen und Anspielungen in verschiedenen neuen Kontexten.¹⁵⁵

4.3.2 Die Stellung des Psalms im Kontext der Liturgie

Ein fundamentales Interpretament eines Psalms ist seine liturgische Stellung im mehrfachen kosmischen und liturgisch-anamnetischen Zyklus des Tages, der Woche und des Jahres. Darüber hinaus ist die ganze jeweilige Feier der unmittelbare Kontext, in dem die einzelnen Texte einander interpretieren.

Seit Benedikt eröffnet Ps 109 (110) die (zweite) Sonntagsvesper; diese Stellung blieb ihm sogar in der jüngsten Reform der römischen Liturgia Horarum und in den meisten anderen Psalmenverteilungen erhalten. Ausschlaggebend für diese Anordnung war wohl schon für Benedikt die messianisch-christologische Rezeption des Psalms im Neuen Testament; sein enger Bezug zum Paschamysterium Christi prädestiniert den Text für eine privilegierte Stelle der Feier des Wochenpaschas. In der vorvatikanischen Liturgia Horarum wird Ps 109 (110) übrigens im kanonischen Kontext der Psalmengruppe 109 (110) – 113 (114) rezipiert.

Exkurs: Zur hermeneutischen Relevanz der differenzierten Wahrnehmung liturgischer Sprechakte

Die Untersuchung liturgischer Psalmenverwendung muss über den bloßen Text hinaus nicht nur die äußere Gestalt des Vollzugs reflektieren, sondern auch die Hermeneutik, die sich daraus ergibt; Psalmodie kann nämlich semiotisch nach verschiedenen Sprechakten differenziert werden.

Selbstverständlich steht liturgische Psalmodie spätestens seit Benedikt unter dem Anspruch, dass „Herz und Stimme zusammenklinge“¹⁵⁶; in dieser auch in nachvatikanischen Dokumenten zitierten Maxime kann man den Auftrag zu existentiell gefülltem Gebetsvollzug sehen¹⁵⁷. Nun hat sich aber gerade an der Psalmodie des in der Benediktsregel kodifi-

¹⁵³ Es bleibt freilich zu beachten, dass die Liturgie kein homogenes Bezugssystem ist; vgl. z. B. GERHARDS, ebd. 355.

¹⁵⁴ Neben Bibel und Liturgie darf die christliche Rezeptionsgeschichte der Bibel als weiterer hermeneutischer Horizont nicht vergessen werden; liturgische Aktualisierung von Psalmen wird sich meist als später Reflex patristischer relecture herausstellen.

¹⁵⁵ Es liegt außerhalb des Horizonts dieses Beitrags, die Übersetzung liturgischer Texte zu kritisieren. Die Erhaltung biblischer Bezüge ist aber eine vitale Voraussetzung biblisch-liturgischer Spiritualität, welche zuletzt immer wieder missachtet wurde; vgl. LOHFINK (s. Anm. 131).

¹⁵⁶ RB 19,7: ... sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet uoci nostrae.

¹⁵⁷ Ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die RB vgl. die Liturgiekonstitution SC 90 (Kontext: Stundengebet als „Quelle der Frömmigkeit und Nahrung für das persönliche Beten“); AES 108 verweist ausdrücklich auf die RB, trägt aber interpretierend ein: „... das Herz des Beters ...“.

zierten monastischen *opus Dei* eine Kontroverse darüber entzündet, ob Psalmodie monastischen Typs überhaupt ursprünglich als Gebet zu vollziehen sei. In der ältesten monastischen Praxis wird die Psalmodie selbst nämlich nicht als Gebet vollzogen, sondern das eigentliche Gebet folgt der Psalmenrezitation und wird in einer Kollekte zusammengefasst¹⁵⁸; Adalbert de Vogüé hat diese liturgische Gestalt der Psalmodie in die markante These „psalmodier n'est pas prier“ gefasst¹⁵⁹.

Relevant wird diese Unterscheidung gerade dort, wo das ebenfalls von der Benediktsregel festgeschriebene Prinzip, im Stundengebet alle Psalmen zu rezitieren¹⁶⁰, zu angeblich „für christliches *Beten* gegebenen Unvollziehbarkeiten“¹⁶¹ gewisser Psalmen oder Verse führt, und in weiterer Folge ihre „Eliminierung aus dem *Gebetsvollzug*“¹⁶² der Tagzeitenliturgie nach sich zieht.¹⁶³

In Geschichte und Hermeneutik der Psalmenverwendung in der christlichen Liturgie unterschied man spätestens seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts Art und Gattung des Sprechakts: Psalmodie als Lesung oder als Gebet und Gesang.¹⁶⁴ Mit der Entstehung der Tagzeitenliturgie differenziert sich die Gestalt der Psalmenrezitation weiter; die prinzipielle Unterscheidung zwischen „kathedraler Psalmodie“ einzelner ausgewählter Psalmen und „monastischer Psalmodie“ *currente Psalterio*¹⁶⁵ hat hermeneutische Konsequenzen: Wo einzelne Psalmen spezifisch für eine Hore ausgewählt werden – Prinzip der gemeindlichen Tagzeitenliturgie –, stehen sie wohl unter dem Anspruch, als Gebetswort für alle Teilnehmer dieser Liturgie vollziehbar zu sein, und zwar „in seiner Wortbedeutung“.¹⁶⁶ Wo hingegen eine liturgische Ordnung ihren Partizipanten eine Reihe von Psalmen vorsetzt, die sich nach Sitz im Leben, Gattung, Inhalt mitunter gravierend unterscheiden, überfordert ein

¹⁵⁸ Vgl. z. B. A. VERHEUL, Les Psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui. In: QL 71 (1990) 261–295, hier v. a. 267.278.

¹⁵⁹ Vgl. zuletzt den gleichnamigen Artikel in: EO 6 (1989) 7–32. Die ältere Forschung zum Thema hat Balthasar Fischer in den deutschen Sprachraum vermittelt: B. FISCHER, Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt. In: TThZ 90 (1981) 1–18; Kritisch äußerte sich u. a. A. BÖCKMANN, Gibt die Regel Benedikts Hinweise zum Verhältnis von Psalmodie und Stillgebet? In: Traditio et Progressio. FS A. Nocent. Hg. G. Farnedi. Rom 1988 (StAns 95 = AnLit 12) 81–111. Übrigens ist auch Häußling „konform der Tradition des alten Mönchtums, die meinte und es so übte, die Psalmen seien, als solche, nicht ‚Gebet‘, [...] sie sollen allenfalls Gebet werden“ (HAÜSSLING [s. Anm. 7] 88).

¹⁶⁰ RB 18,23.

¹⁶¹ FISCHER (s. Anm. 23) 16; Hervorhebung H. B.

¹⁶² FISCHER (s. Anm. 10) 10; Hervorhebung H. B.

¹⁶³ Trotz gewisser Anzeichen eines differenzierteren Verständnisses (vgl. Anm. 168) ist die AES (v. a. Nr. 100–120) von der Kategorie des Psalmenbetens bestimmt.

¹⁶⁴ Vgl. z. B. BUCHINGER (s. Anm. 94) 273ff. Auf die hermeneutische Tragweite der Unterscheidung wies z. B. A. GERHARDS, Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien. In: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Dassmann. Hg. G. Schöllgen – C. Scholten. Münster 1996 (JAC.E 23) 177–190, hier 178, hin.

¹⁶⁵ Vgl. A. GERHARDS, „Benedicam Dominum in omni tempore“. Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet. In: Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe. FS L. Brinkhoff. Hg. M. Klöckener – H. Rennings. Freiburg 1989, 3–33; zugespitzt auf die Psalmodie DERS. (s. Anm. 16) 361f; ähnlich bereits A.-G. MARTIMORT, Vom Beten der Psalmen im Stundengebet. In: Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. FS Th. Schnitzler. Hg. J. G. Plöger. Freiburg 1980, 384–394.

¹⁶⁶ Vgl. GERHARDS (s. Anm. 16) 362.

solcher Anspruch vermutlich nicht nur die Partizipanten (die hier bewusst nicht „Beter“ genannt werden), sondern eben auch prinzipiell die Hermeneutik der entsprechenden Liturgie.¹⁶⁷ Einen möglichen Ausweg, der weder zur Verstümmelung von Bibel und Liturgie führen, noch Zuflucht zur allegorischen Umdeutung des kanonischen Texts nehmen muss, weist hier vielleicht die eingehendere Reflexion über den semiotischen und damit auch hermeneutischen und existentiellen Anspruch des jeweiligen liturgischen Sprechakts, in dem Psalmen zu Wort kommen.¹⁶⁸ Die *ruminatio* als christliche Meditation steht dabei gewissermaßen zwischen Lesung und Gebet¹⁶⁹; es könnte sein, dass sie dabei ziemlich genau den Intentionen der Psalterredaktion selbst entspricht¹⁷⁰. So bleibt es, mit Angelus A. Häußling „den Exegeten zu danken, die mit dem Hinweis auf die ‚kanonische Psalmenexegese‘ der Liturgiewissenschaft einen Weg zu finden helfen, wie eines der derzeit schwierigsten Probleme des Faches anzugehen ist“¹⁷¹.

4.3.3 Isolation einzelner Verse und neue Kontextualisierung

Es wurde schon angesprochen, dass die Liturgie Psalmen nicht nur in ihrem ursprünglichen Kontext gebraucht. Liturgische Psalmenverwendung erhält ihr spezifisches Kolorit gerade dadurch, dass einzelne Psalmverse isoliert und neu kontextualisiert werden.¹⁷² Durch Kombination mit anderen Schriftversen treten einerseits die einzelnen Texte in ein neues Licht; andererseits ergibt erst die Summe dieser Konnotationen die semantische Fülle eines liturgischen Formulars. Über das Syntagma einer liturgischen Feier im Kontext des gesamten jeweiligen Festes hinaus wird das Verständnis des einzelnen darin verwendeten Textes schließlich auch noch von allen hermeneutischen Dimensionen angereichert, die der Text an anderer Stelle des liturgischen Jahres erhält.

Ein wichtiger Beitrag der Gregorianik liegt darin, über den bloßen Text hinaus die Akzente präzise erheben zu können, die eine liturgische Kontextualisierung dieses Textes setzen will. Spätestens seit den Beiträgen Godehard Joppichs zur Münsteraner AKL-Tagung von 1994 und dem Beitrag Albert Gerhards' zum Münsteraner Psalmensymposium 1997 ist die Bedeutung der neuartigen Antiphonare in den interdisziplinären Diskurs liturgiewissenschaftlicher und exegetischer Psalmenforschung eingebracht.¹⁷³

Nebenbei könnte man hier übrigens auch Folgerungen für die hermeneutische Qualität liturgischer Psalmenverwendung ziehen, die nicht zuletzt für die immer wieder anstehende

¹⁶⁷ Vgl. Häußling im Nachtrag zum Wiederabdruck eines Artikels über Fluchpsalmen und Brüderlichkeit (= LJ 16 [1966] 212–222) zur Offiziumsordnung der Benediktusregel: „Der nach neuzeitlichem Verständnis subjektiv redliche ‚Vollzug‘ der Einzelaussagen eines Psalms war nicht im Blick“ (HÄUSSLING [s. Anm. 76] 271–279, hier 280).

¹⁶⁸ Ansätze könnte man schon in der AES finden: Nr. 103 stellt dem Vortrag von Psalmen als Lesung nicht einfach die Kategorie „Gebet“, sondern „Gedichte und Lieder“ gegenüber; Nr. 104 umschreibt die Psalmodie: „Wer also mit Verständnis psalliert, geht Vers um Vers meditierend durch, im Herzen stets zur Antwort bereit.“

¹⁶⁹ Gerhards weist darauf hin, dass Martimort in diesem Kontext „schon vor Jahren“ die Kategorie der „Meditation“ eingeführt habe (MARTIMORT [s. Anm. 165] 387; zit. GERHARDS [s. Anm. 16] 30).

¹⁷⁰ Vgl. LOHFINK (s. Anm. 6); von der Liturgiewissenschaft aufgegriffen durch HÄUSSLING (s. Anm. 7), v. a. 92 mit Anm. 130.

¹⁷¹ HÄUSSLING, ebd. 102.

¹⁷² Vgl. GERHARDS (s. Anm. 16) 363f.

¹⁷³ Vgl. ebd. mit Verweis auf JOPPICH (s. Anm. 9).

Neuschaffung liturgischer Texte relevant sind: liturgische Psalmenhermeneutik determiniert zwar die Deutung des jeweils isolierten und kontextualisierten Texts. Neben dieser Eingrenzung des Verständnisses muss sie aber zugleich hermeneutische Horizonte öffnen. Solche hermeneutisch offenen Antiphonen könnte man als ursprünglich im Sinn heutiger Liturgietheologie bezeichnen; je stärker narrative Antiphonen zu einer historisierenden oder mimetischen Hermeneutik zwingen, desto dekadenter wären sie aus der Perspektive anamnetischen Liturgieverständnisses.

Allerdings ist nicht a priori zu postulieren, dass einer solchen systematischen Wertung und Reihung auch eine historische Entwicklung z. B. der Festformulare entspricht; historische Stratifikationen müssen zunächst methodisch unabhängig von heutigen liturgietheologischen Präferenzen ermittelt werden.

Leider gibt es weder einen Bibelstellenindex zum Antiphonale Missarum Sextuplex¹⁷⁴, noch zum Corpus Antiphonarium Officii¹⁷⁵. Als heuristisches, zur Analyse der ältesten Quellen aber unverlässliches Hilfsmittel bleibt nur Carolus Marbachs Index zum nachtridentinischen Brevier und Missale.¹⁷⁶ Zum Graduale und Offertoriale gibt es zumindest zwei Wortkonkordanzen.¹⁷⁷

Ps 109 (110) 3 wurde nach Ausweis Marbachs nur an Weihnachten, und zwar als Graduale der Nachmesse, und als erste Antiphon der zweiten Vesper verwendet; in einzelnen historischen Traditionen kehrte die Antiphon außerdem an verschiedenen Stellen des Weihnachtsfestkreises wieder.¹⁷⁸ Angesichts der zentralen Bedeutung für die neutestamentliche Christologie erstaunt es übrigens, dass Ps 109 (110) 1 für die liturgische Feier des Paschamysteriums keine Rolle zu spielen scheint.

Die hermeneutische Beschreibung der Antiphon ist besonders diffizil: Der als Gottesrede an seinen messianischen König stilisierte Vers ist zwar als vox ad Christum zu bezeichnen; die erste Person des abschließenden *genui te* verbietet aber eine Aneignung als Gebet zu Christus. Trotz der direkten Anrede bleibt der Text also „Meditation“ und vox de Christo.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Die Analyse christlicher Psalmenverwendung war lange von der Dichotomie von „alttestamentlichem Wortsinn“ und „neutestamentlichem Vollsinn“ oder „Erfüllungssinn“ geprägt; dazu kam manchmal ein wechselseitiges Misstrauen – gelegentlich auch eine gewisse Unkenntnis – zwischen den beteiligten Disziplinen, einerseits der Exegese gegenüber einer christlichen Vereinnahmung der Texte, andererseits der Liturgiewissenschaft und/oder Patristik gegenüber einer Exegese, die eben nicht zum genannten „Vollsinn“ führt.

¹⁷⁴ Hg. R.-J. Hesbert. Rom 1985. [¹Bruxelles 1935].

¹⁷⁵ Hg. R.-J. Hesbert. 6 Bde. Rom 1963–1979 (RED.F 7–12).

¹⁷⁶ Carmina Scripturarum. Antiphona[e] et Responsoria ex Sacro Scripturae Fonte in Libros Liturgicos Sanctae Ecclesiae Romanae derivata. Hildesheim ²1994 [= Straßburg 1907].

¹⁷⁷ G. MILANESE, Concordantia et instrumenta lexicographica ad Graduale Romanum pertinentia. Genova – Savona 1996 (Bibliotheca Gregoriana 1); D. FOURNIER, Concordance textuelle du Graduale Romanum Triplex et des versets de l'Offertoriale Triplex. Solesmes 1996 (Subsidia Gregoriana 5).

¹⁷⁸ Vgl. Corpus Antiphonarium Officii III. Hg. J.-R. Hesbert. Rom 1968 (RED.F 9) 504.

Angesichts der Erkenntnis einer vielfältigen relecture vor und nach dem Ende der Kanonisierung des Psalters und der ganzen christlichen und jüdischen Bibel scheinen sich bisherige Selbstverständlichkeiten allerdings zu überholen: Einerseits entpuppt sich der „Wortsinn“ als Fiktion; schon innerhalb des Alten Testaments erfahren die Psalmen eine mehrfache relecture, die komplexen hermeneutischen Mechanismen folgt. Noch viel weniger gibt es allerdings eine endgültige christliche Interpretation, die einen exklusiven „Erfüllungssinn“ oder einen definitiven „Vollsinn“ freilegen würde. Die überkommene hermeneutische Terminologie ist aufgrund ihrer hermeneutischen und theologischen Vorurteile schwer belastet. Es wurde aber auch noch keine neue Terminologie für die literarischen und liturgischen Aktualisierungen geprägt; hier ist ein offenes Desiderat einer zeitgemäßen Hermeneutik von Bibel und Liturgie.¹⁷⁹

Eine liturgische Psalmenhermeneutik wird die Vielfalt der beschriebenen hermeneutischen Mechanismen zu wahren haben. Außerdem gilt es, die Kreativität und das mitunter spielerische Element der Aktualisierung zu beachten¹⁸⁰, auch wenn derartige liturgische Aktualisierungen systematisches und sogar dogmatisches Gewicht haben¹⁸¹. In diesem Sinn kann man mit Balthasar Fischer von einer „Verbindlichkeit“ der Christologisierung von Psalmen¹⁸² nicht nur im Vollzug der Liturgie, sondern auch für die systematische Theologie sprechen; diese Verbindlichkeit kennt gewisse Grade, deren höchster in den Antiphonen der Festtage erreicht wird.

Andererseits sieht man heute wieder deutlicher, dass der Psalter nicht nur im Licht dieser Neudeutungen zu verstehen ist. Christliche Psalmenfrömmigkeit wird nicht nur von der liturgischen Christologisierung geprägt, wie sie vor allem in den Antiphonen des Herrenjahres entfaltet wird. Die komplexe Hermeneutik der Texte, die zu besonderen Anlässen neu kontextualisiert werden, ist nämlich umgekehrt nicht ohne die Verinnerlichung des Psalters in seinem ursprünglichen kanonischen Zusammenhang zu verstehen¹⁸³, was lange durch die Liturgie der nichtgeprägten Zeiten gewährleistet war¹⁸⁴. Nur so bleibt der hermeneutische „Eigenwert“ und „Überschuss“ des Alten Testaments gerade auch unter den problematischen Kategorien von Verheißung und Erfüllung gewahrt, der heute zurecht von bibelwissenschaftlicher Seite eingemahnt wird.¹⁸⁵ Schließlich darf auch die fundamentale Bedeutung der existentiellen und anthropologischen Dimension des Psalters in der Liturgie

¹⁷⁹ Fundamental ist das Phänomen der relecture, das auch der Ausgangspunkt der Fischerschen Hermeneutik war; Gerhards' Begriff der „Kontextualisierung“ ist ein weiterer fester Anknüpfungspunkt.

¹⁸⁰ Eine einseitige Fixierung eines christlichen Erfüllungssinnes verbietet schon die Verwendung desselben Texts in verschiedenen liturgischen Kontexten; es sei nur an Ps 23 (24) erinnert, der zur Deutung der Feier der Inkarnation, der Höllenfahrt und der Himmelfahrt herangezogen wird.

¹⁸¹ So macht Josef Wohlmuth die Liturgie konsequent zum locus theologicus seiner Christologie: J. WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg 1992.

¹⁸² Vgl. z. B. FISCHER, *Hilfen* (s. Anm. 31) 123.

¹⁸³ Vgl. nochmals 3.1 mit Anm. 74; dort ist bewusst von „kanonischer Psalterrezeption“ und nicht vom „Wortsinn“ die Rede!

¹⁸⁴ S.o. 4.3.1; die psalmogenen Antiphonen der nichtgeprägten Zeiten boten in der Regel keine Neuinterpretation.

¹⁸⁵ Vgl. z. B. E. ZENGER, *Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung*. In: *Christologie der Liturgie* (s. Anm. 7) 31–56, v. a. 52ff.

angesichts der spektakuläreren hermeneutischen Mechanismen nicht relativiert werden. Auch die Christologisierung ist nur der Spezialfall des grundlegenden Phänomens der Rollenidentifikation.¹⁸⁶

Abschließend könnte man vorschlagen, das Bild vom Aufstieg zu modifizieren, das dem überkommenen evolutionistischen Offenbarungsverständnis zugrundeliegt. Christliches Psalmenverständnis wäre dann nicht ein Aufstieg vom „Wortsinn“ über verschiedene Stufen der Christologisierung bis zu einem „Vollsinn“; statt dessen könnte man vom sich-Bewegen in einer Landschaft liturgischer und biblischer Texte sprechen. Dabei nimmt man von unterschiedlichen Standpunkten aus verschiedene hermeneutische Horizonte wahr. Die wichtigsten liturgischen Wegweiser zu solchen Standpunkten mit ihren hermeneutischen Perspektiven – und damit zu wechselnden Horizonten der Wahrnehmung – sind die Antiphonen; sie weisen aber gerade keine hermeneutischen Einbahnstraßen, auch wenn es Gabeln gibt, an denen sich hermeneutische Wege eindeutig trennen (so z. B. mitunter jüdische und christliche Wege, aber auch die Wege verschiedener christlicher Exegetenschulen). Wo die Koordinaten einer entsprechenden Landkarte zu suchen sind, wollte oben zumindest ansatzweise skizziert worden sein.

¹⁸⁶ So A. A. HÄUSSLING, Liturgie. Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart. In: DERS., Identität (s. Anm. 76) 2–10, hier 7 (= Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991 [SKAB 140] 118–130). „Es gibt [. . .] keinen anderen Grund, der den so intensiven Gebrauch der Psalmen in der Liturgie der Kirche rechtfertigt, wenn nicht auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht wird, im Sprecher der Psalmen sich selbst in gleichem Geschick von Unheil und Heil wiederzufinden und darin sich selbst zu verstehen“ (ebd.).