

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Psalmen (AT)

Reinhard Müller

erstellt: Mai 2013

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31528/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Psalmen (AT)

Reinhard Müller

→ [Asafpsalmen](#); → [Hymnen und Gebete in Ägypten](#); → [Gebet](#); → [Korachpsalmen](#);  
→ [Lieder außerhalb des Psalters](#); → [Psalter](#); → [Stadtklage im Alten Orient](#)

## 1. Das Buch der Psalmen

### 1.1. Der Name des Buches

**1.1.1. Tehillim.** Das Judentum spricht vom סֵפֶר תְּהִלִּים *sefær tēhillîm* „Buch der Lobgesänge“ bzw. kurz von den תְּהִלִּים *tēhillîm* „Lobgesängen“ (das Wort תְּהִלָּה *tēhillāh* „Lobgesang“ wird in den Psalmen dreißig Mal verwendet, allerdings nur in [Ps 145,1](#) in einer Überschrift). Der hebräische Titel versteht *das Buch* also als Gotteslob, obwohl in den Psalmen Klage und Bitte überwiegen (s. 3.2.). Das entspricht der Bewegung von der Klage zum Lob, die sich in einzelnen Klageliedern (s. 3.2. und 3.4.) und in der Abfolge der Psalmen beobachten lässt (s. 2.6. und → [Psalter](#) 2.1.3.).

**1.1.2. Psalmen.** Die Septuagintahandschrift (→ [Septuaginta](#)) des Codex Vaticanus betitelt das Buch dagegen ψαλμοί *psalmoi* „Saitenlieder“, was der Übersetzung der häufigen Psalmenüberschrift מִזְמוֹר *mizmôr* (s. 1.4.) durch ψαλμός *psalmos* „Saitenlied“ entspricht; die deutsche Bezeichnung „Psalmen“ geht auf diese Tradition zurück (vgl. Vulgata: *liber psalmoreum* „Buch der Psalmen“). Der Begriff „Psalter“ stammt vom griechischen ψαλτήριον *psalterion*, das sich im Codex Alexandrinus als Buchtitel findet und in diesem Zusammenhang wohl „Sammlung von Saitenliedern“ bedeutet (ψαλτήριον *psalterion* bezeichnet eigentlich ein Saiteninstrument, weshalb das Wort auch zur Übersetzung für das hebräische נָבֵל *nebæl* „Leier“ dient, z.B. [Ps 33,2](#)).

### 1.2. Die Zählung der Psalmen

Hebräische Bibel	Septuaginta
Ps 1-8	Ps 1-8
Ps 9/10	Ps 9
Ps 11-113	Ps 10-112
Ps 114-115	Ps 113
Ps 116,1-9	Ps 114
Ps 116,10-19	Ps 115
Ps 117-146	Ps 116-145
Ps 147,1-11	Ps 146
Ps 147,12-20	Ps 147
Ps 148-150	Ps 148-150

Etliche Psalmen werden in der Septuaginta (und in der Vulgata, die in der Zählung der Septuaginta folgt) anders gezählt als in der hebräischen Tradition, an der sich die deutschen Bibeln orientieren. Die Septuaginta zählt [Ps 9](#) und [Ps 10](#) als [Ps 9](#) (tatsächlich sind [Ps 9-10](#) ein Psalm); [Ps 114](#) und [Ps 115](#) werden ebenfalls zusammengefasst, während [Ps 116](#) und [Ps 147](#) jeweils geteilt werden. Eine Übersicht bietet die nebenstehende Tabelle.

[Ps 114](#) und [Ps 115](#) werden auch im Codex Leningradensis, im Codex von Aleppo und in manchen jüngeren hebräischen Handschriften als *ein* Psalm geschrieben, weshalb in dieser Tradition nur 149 Psalmen gezählt werden (s. BHS zu [Ps 115,1](#)); die Zusammenfassung der beiden Psalmen ist bereits in → [Qumran](#) belegt (4Q96). Dagegen betrachtet die babylonische Tradition [Ps 114](#) und [Ps 115](#) als zwei Psalmen (Hossfeld / Zenger, 2008, 258), was möglicherweise ebenfalls in Qumran belegt ist (4Q84). Die Trennung der beiden Psalmen und die damit verknüpfte Zahl von 150 Psalmen fanden schließlich Eingang in den hebräischen *textus receptus*.

Die Septuaginta enthält auch einen 151. Psalm, der laut Überschrift „außerhalb der Zählung steht“; eine hebräische Vorlage findet sich in Qumran (s. 5.3.).

### 1.3. Die fünf Bücher des Psalters

Die Büchereinteilung des Psalters		
	Psalm	Abschluss mit Segen
1. Buch	Ps 1-41	Ps 41,14
2. Buch	Ps 42-72	Ps 72,18f
3. Buch	Ps 73-89	Ps 89,53
4. Buch	Ps 90-106	Ps 106,48
5. Buch	Ps 107-150	

Der Psalter enthält vier sog. Schlussdoxologien, kurze Lobsprüche, die mit dem Ruf → „**Amen!**“ enden ([Ps 41,14](#); [Ps 72,18-19](#); [Ps 89,53](#); [Ps 106,48](#)). Da sie außerhalb der jeweiligen Psalmen stehen, teilen sie den Psalter in fünf große

Abschnitte; die jüdische Tradition sieht darin eine Entsprechung zur Tora: „Mose gab Israel die fünf Bücher der Tora, und David gab Israel die fünf Bücher der Psalmen.“ (Midrasch Tehillim zu [Ps 1,1](#)).

Die Doxologien sind offenbar sukzessive entstanden (vgl. Leuenberger, 2004): Die zweite Doxologie ([Ps 72,18-19](#)) ist mit einer Schlussnotiz zu den Davidpsalmen verknüpft ([Ps 72,20](#): „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isaïs“), die der Tatsache widerspricht, dass auch danach Davidpsalmen begegnen (v.a. [Ps 138-145](#)); das lässt vermuten, dass die ersten beiden Doxologien im Zusammenhang mit älteren Psalmensammlungen entstanden sind (s. 1.5.). Auch die dritte Doxologie ([Ps 89,53](#)) könnte ursprünglich dazu gedient haben, eine ältere Sammlung abzuschließen: den sog. Messianischen Psalter, der durch die Königpsalmen [Ps 2](#) und [Ps 89](#) gerahmt wird.

### 1.4. Die Überschriften der Psalmen

Viele Psalmen beginnen mit einer Überschrift (Titel oder Inhaltsangaben in heutigen Bibelausgaben stammen dagegen von modernen Bearbeitern). Die Überschriften dürften meist nachträglich hinzugefügt sein; da sie Psalmengruppen bilden (z.B. den vorderen Davidpsalter [Ps 3-41](#)), lässt sich ein Zusammenhang mit älteren Sammlungen annehmen (s. 1.5.).

Die Überschriften enthalten oft mehrere Elemente:

#### 1.4.1. Verfasserangabe. Viele Überschriften schreiben den betreffenden Psalm

einer Person oder Personengruppe zu. Am häufigsten wird → [David](#) erwähnt (73-mal im masoretischen Text; einige Septuagintahandschriften und die große Psalmenrolle aus → [Qumran](#) schreiben David weitere Psalmen zu). Viel seltener werden andere Figuren der biblischen Geschichte genannt: [Ps 72](#) und [Ps 127](#) werden → [Salomo](#) zugeschrieben, [Ps 90](#) dem „Gottesmann“ → [Mose](#) (die Septuaginta schreibt einige Psalmen überdies den Propheten → [Haggai](#) und → [Sacharja](#) zu [[Ps 145-148](#) nach griech. Zählung], die syrischen Psalmen [Ps 154](#) und [Ps 155](#) [s. 4.4.] sind mit → [Hiskia](#) verknüpft). Daneben steht die Zuschreibung an Gilden levitischer Tempelsänger, die nach Stammvätern benannt sind (vgl. z.B. [1Chr 6,16-32](#)): die „Söhne Korach“ oder „Korachiten“ ([Ps 42/Ps 43-49](#); [Ps 84-88](#) ohne den Davidpsalm [Ps 86](#); → [Korachpsalmen](#)), „Asaf“ ([Ps 50](#); [Ps 73-83](#); → [Asafpsalmen](#)), „Jedutun“ ([Ps 39](#); [Ps 62](#); [Ps 77](#)), „Heman“ ([Ps 88](#)) und „Etan“ ([Ps 89](#)).



Abb. 3 David spielt die Harfe vor Saul (Lucas van Leyden; 1509).

Unklar ist, welchen Sinn die Zuschreibung (mit der Präposition לַ *lə* „für“, auch „von“) ursprünglich hatte: Bei David, Mose und Salomo legt sich zunächst nahe, an Verfasserschaft zu denken (so die jüdische und christliche Tradition, vgl. die herkömmliche Übersetzung von מִזְמוֹר לְדָוִד *mizmôr ləḏāwīd*: „ein Psalm Davids“). Vom Psalmen dichtenden David spricht schon die große Psalmenrolle aus Qumran: Nach dem darin enthaltenen Prosatext „David’s Compositions“ soll David 3600 „Lobgesänge“ (תהלים *təhillîm*) sowie für das tägliche Opfer 450 „Lieder“ (שיר *šîr*) verfasst haben. Diese Vorstellung dürfte vor allem auf das Bild des Leierspielers am Königshof Sauls ([1Sam 16,14-23](#)) zurückgehen und hängt zugleich mit der Stilisierung Davids als eines vorbildlich frommen Königs zusammen (vgl. das Davidbild der → [Chronik](#)); außerdem übertrifft David mit der großen Zahl der von ihm gedichteten Lieder Salomo, der nach [1Kön 5,12](#) 3000 Sprüche und 1005 Lieder verfasst haben soll. Ursprünglich könnte die Überschrift der Davidpsalmen indes anders gemeint gewesen sein: לְדָוִד kann auch „für (den König) David“ bedeuten, was sich auf eine Sammlung bezogen haben könnte, die für einen königlichen (oder messianischen) Beter bestimmt war.

Bei den Sängergilden zielt die Zuschreibung entweder auf die Entstehung des Psalms im Kreis der benannten Gilde oder darauf, dass der Psalm durch die Gilde tradiert wurde.

**1.4.2. Situationsangabe.** Die Überschriften, die → [David](#) nennen, erwähnen mehrfach, in welcher Situation er den Psalm gebetet habe ([Ps 3](#); [Ps 7](#); [Ps 18](#); [Ps 34](#); [Ps 51](#); [Ps 52](#); [Ps 54](#); [Ps 56](#); [Ps 57](#); [Ps 59](#); [Ps 60](#); [Ps 63](#); [Ps 142](#); weitere Situationsangaben, teils auch losgelöst vom Bezug auf David, sind in der Septuaginta zu finden); meist wird damit auf die Erzählungen in 1-2Sam (→ [Samuelbücher](#)) verwiesen, in einem Fall jedoch auf eine Davidgeschichte, die im Alten Testament offenbar nicht überliefert ist ([Ps 7,1](#)). Die Situationsangaben passen oft nur wenig zum betreffenden Psalm, was die frühe kritische Forschung zum Anlass nahm, die traditionell behauptete davidische Verfasserschaft zu hinterfragen (s. 2.1.).

**1.4.3. Gattungsangabe.** Viele Überschriften enthalten einen hebräischen Gattungsbegriff: Am häufigsten begegnet מְזֻמָּר *mizmôr* „zur Instrumentalbegleitung gesungenes Lied“ (57-mal); weitere Bezeichnungen sind שִׁיר *šîr* oder שִׁירָה *šîrâh* „Lied“ (30-mal, oft neben *mizmôr*), תְּפִלָּה *təfillâh* „Gebet“ (5-mal im Psalter und [Hab 3,1](#)), תְּהִלָּה *təhillâh* „Lobgesang“ (nur [Ps 145](#)) sowie die nicht sicher deutbaren Begriffe מִכְתָּם *mikhtâm* (6-mal), מַשְׁכִּיל *maškil* (13-mal) und שִׁירֵי שִׁיבּוּץ *šiggājôn* ([Ps 7](#)); Untergattungen des „Liedes“ sind שִׁיר הַמַּעֲלוֹת *šîr hamma'ălôt* „Wallfahrtslied“ oder „Aufstiegs-“ bzw. „Stufenlied“ ([Ps 120-134](#); s. 1.5.4.) und שִׁיר יְדִידוֹת *šîr jədîdot* „Liebeslied“ ([Ps 45](#)).

**1.4.4. Weitere Angaben.** Weitere Elemente der Überschriften beziehen sich auf den musikalischen Vortrag oder die liturgische Verwendung, z.B. בְּנִינּוֹת *bingînôt* „mit Saitenspiel“ ([Ps 4](#); [Ps 6](#) etc.), אֶל-עֲיָלֵת הַשָּׁחַר *'al 'ajjælæt haššahar* „nach (der Weise): ‚die Hirschkuh der Morgenröte““ ([Ps 22](#)) oder das sehr häufige לְמַנְצִיחַ *lamnaššeah* „für den Chorleiter“ (?), das oft am Anfang der Überschrift steht. Einen musiktechnischen Sinn hatte wohl auch das oft in der Mitte oder am Ende eines Psalms zu findende סֶלָה *sælāh*, dessen genaue Bedeutung unbekannt ist (die Septuaginta übersetzt διάψαλμα „Zwischenspiel“).



Abb. 4 König David, Harfe spielend (1Sam 18,10; Haggada aus Mähren; um 1740).

## 1.5. Psalmensammlungen im Psalter

### 1.5.1. Doppelüberlieferungen

Psalmen und Psalmteile, die zweifach begegnen, geben einen Einblick in die komplexe Entstehungsgeschichte des → [Psalters](#): Sie lassen erkennen, dass zunächst mehrere Sammlungen nebeneinander bestanden. So wurde [Ps 14](#), der zum vorderen Davidpsalter ([Ps 3-41](#)) gehört, als [Ps 53](#) auch in den mittleren Davidpsalter ([Ps 51-71](#)) eingefügt, [Ps 40,14-18](#), ebenfalls Teil des vorderen

Davidpsalters, gelangte als [Ps 70](#) in die Sammlung von [Ps 51-71](#), während [Ps 108](#) aus zwei Teilpsalmen ([Ps 57,8-12](#) und [Ps 60,7-14](#)) zusammengesetzt wurde, die dem sog. elohistischen Psalter ([Ps 42](#) / [Ps 43-83](#), s. 1.5.3.) entnommen sind.

### 1.5.2. David-, Korach- und Asafpsalmen

Der Psalter enthält drei größere Gruppen von Davidpsalmen, die auf selbstständige Teilsammlungen zurückgehen dürften (Ps 3-41; Ps 51-71, erweitert um den Salomopsalm [Ps 72](#); Ps 138-144, erweitert um den Lobgesang [Ps 145](#), der zum sog. Kleinen Hallel von Ps 146-150 überleitet); in den ersten beiden sind die ältesten Kerne des Psalters zu vermuten. Auch Korach- und Asafpsalmen dürften, zumindest teilweise, ursprünglich selbstständige Sammlungen gebildet haben; ihre Anordnung lässt aber bereits eine redaktionelle Verknüpfung erkennen: Die Asafpsalmen [Ps 50](#) und Ps 73-83 bilden einen Rahmen um die Davidpsalmen Ps 51-71/72, und Ps 50-83 werden ihrerseits von den Korachpsalmen Ps 42/43-49 und Ps 84-88 gerahmt (→ [Asafpsalmen](#); → [Korachpsalmen](#)).

### 1.5.3. Elohistische Psalmen

Ps 42/43-83 werden elohistischer Psalter genannt, da hier vorwiegend der Begriff [אלהים](#) *'ālohîm* „Gott“ begegnet, der Gottesname [יהוה](#) *Jhwh* („Jahwe“) dagegen nur selten; den meisten übrigen Psalmen ist diese „elohistische“ Prägung fremd.

Der Vergleich zwischen den doppelt überlieferten Stücken [Ps 14](#) / [Ps 53](#) und [Ps 40,14-18](#) / [Ps 70](#) hat zu der klassischen These geführt, dass [אלהים](#) *'ālohîm* „Gott“ im elohistischen Psalter nicht zum ursprünglichen Textbestand gehört, sondern auf eine Redaktion zurückgeht, die den Gottesnamen „Jhwh“ durch das Wort „Gott“ ersetzt hat (Ewald, 1835); in vielen älteren Kommentaren wird die vermutete Redaktion rückgängig gemacht (z.B. Duhm, 1899; Baethgen, 1904; Gunkel, 1929; Kraus, 1978). Nach einem anderen Modell geht der Gebrauch des Wortes „Gott“ dagegen auf den Grundbestand des elohistischen Psalters zurück (Delitzsch, 1894; Millard, 1998; Hossfeld / Zenger, 2003). Wichtig ist, dass einige Psalmen dieser Gruppe trotz der elohistischen Prägung mitunter den Gottesnamen „Jhwh“ verwenden (z.B. [Ps 42,9](#); [Ps 83,17.19](#)); das lässt sich entweder mit jahwistischen Nachträgen erklären (Rösel, 1999) oder damit, dass die elohistischen Texte den Gottesnamen programmatisch mit dem universal verständlichen und monotheistisch interpretierbaren Begriff „Gott“ korrelieren wollen (Hossfeld / Zenger, 2003).

Die elohistischen Psalmen geben Einblicke in die Entstehungsgeschichte des Psalters: Ps 42-83 müssen einmal eine selbstständige Sammlung gebildet haben, in der bereits die mittleren Davidpsalmen, die Asafpsalmen und die vorderen Korachpsalmen vereint waren. Da die hinteren Korachpsalmen keine elohistische

Prägung aufweisen (vgl. allerdings Gese, 1972, zu [Ps 84](#)), wurden sie wahrscheinlich erst nachträglich an den elohistischen Psalter angehängt; ihre Anordnung ist offenbar auf die vorderen Korachpsalmen (Ps 42/43-49) bezogen (Hossfeld / Zenger, 2007).

#### 1.5.4. Wallfahrtspsalmen

Die Überschrift שִׁיר הַמַּעֲלוֹת *šîr hamma'ălôt* „ein Wallfahrtslied“ (andere Deutungen: „Aufstiegs-“ oder „Stufenlied“), die sich bei [Ps 120-134](#) findet, lässt eine ursprünglich selbstständige Sammlung vermuten, was durch sprachliche und inhaltliche Gemeinsamkeiten bestätigt wird. Die wahrscheinlichste Deutung der Überschrift als „Wallfahrtslied“ (→ [Wallfahrt](#)) legt einen Zusammenhang mit Pilgerfahrten zum Zweiten → [Tempel](#) nahe, die vor allem bei den großen Jahresfesten stattfanden; allerdings ist umstritten, inwieweit die Lieder tatsächlich für Festpilger bestimmt waren (vgl. Hossfeld / Zenger, 2008). Inhaltlich bedeutsam sind vor allem die wiederkehrenden Bezüge auf das Gottesvolk Israel, die Nennung Jerusalems und des → [Zion](#), aber auch die Rede von der Familie sowie Anspielungen auf die bäuerliche Arbeit.

## 2. Aspekte der Forschungsgeschichte

### 2.1. Datierung der Psalmen

Die beginnende kritische Psalmenforschung des späten 18. und frühen 19. Jh. hinterfragte zunächst die traditionelle Zuschreibung an David; Anstöße boten etwa die in Davidpsalmen enthaltenen Erwähnungen des Tempels (z.B. [Ps 5,8](#)) und Anspielungen auf die Zerstörung Jerusalems ([Ps 51,20](#); [Ps 69,36](#)). Nachdem → [de Wette](#) (1811) die Zuverlässigkeit aller Überschriften bestritten hatte, versuchte die Forschung, die Einzelsalmen möglichst präzise neu zu datieren, was oft mit Spätdatierungen einherging, vor allem in die Makkabäerzeit (Hitzig, 1836; Olshausen, 1853; Duhm, 1899, hielt [Ps 137](#) für den ältesten Psalm, datierte etliche Psalmen in die Zeit der → [Hasmonäer](#) und schrieb einige sogar pharisäischen Kreisen zu).

Die formgeschichtliche Methode (s. 2.2.) führte zu einer Neubesinnung: Einerseits zeigte sich, dass die einseitige Spätdatierung der Vorstellungswelt der Psalmen nicht gerecht wird, da nicht wenige Vorstellungen aus religionsgeschichtlichen Gründen viel älter sein müssen (z.B. die Rede vom göttlichen König), andererseits erwies sich das ganze Unternehmen einer präzisen Datierung der Psalmen als methodisch fragwürdig (vgl. schon de Wette, 1811), da sich zeigte, dass die „eigentümliche Formelhaftigkeit“ der Psalmen (Gunkel / Begrich, 1933) keine Rückschlüsse auf die konkrete Ereignisgeschichte erlaubt.

Die heutige Forschung versucht meist, die Einzelsalmen größeren Epochen zuzuordnen (Königszeit, exilisch-nachexilische Zeit, hellenistische Zeit); dabei

spielen religions- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge ebenso eine Rolle wie der literarische Charakter des betreffenden Psalms.

## 2.2. Form- und Gattungsgeschichte

Herder forderte in seinem Werk „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ (1782/83), dass die Psalmen aus der Kultur des orientalischen Altertums zu erklären seien. In Anlehnung an die bahnbrechenden Untersuchungen → [Lowths](#) (De Sacra Poesi Hebraeorum, 1753), jedoch in großer Selbstständigkeit, richtete er den Blick auf die Eigenart der hebräischen Poesie, die nur durch ästhetische Einfühlung in ihren orientalischen „Geist“ verstanden werden könne. In der Folgezeit griff vor allem → [de Wette](#) die Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Psalmen auf; in seinem Kommentar verknüpfte er sie mit einer Klassifikation der Psalmen „nach Inhalt und Charakter“ (1811, 4. Aufl. 1836; vgl. dazu Seybold, 2010).

Auf der von Herder und de Wette geschaffenen Grundlage entwickelte → [Gunkel](#) das bis heute maßgebliche Programm einer form- oder gattungsgeschichtlichen Untersuchung (Gunkel, 1929; Gunkel / Begrich, 1933): Der Vergleich zwischen einzelnen Psalmen lässt wiederkehrende Formen und Inhalte erkennen, woraus sich die Annahme idealtypischer „Gattungen“ ergibt; die Gattung lässt sich auf einen bestimmten sozialen oder institutionellen Hintergrund („Sitz im Leben“) zurückführen, namentlich im Kult. Gunkels Hauptgattungen sind: Hymnen, Lieder von Jhwhs Thronbesteigung, Klagelieder des Volkes, Königpsalmen, Klage- und Danklieder des Einzelnen; „kleinere Gattungen“ kommen hinzu (Segens- und Fluchworte, Wallfahrtslied, Siegeslied, Danklied Israels, Legende und Tora). Gunkel betonte, dass die Gattungen im Lauf der Zeit „allerlei Veränderungen“ erfuhren, wobei es zunehmend zu „Mischungen verschiedener Gattungen“ kam (Gunkel / Begrich, 1933); auch rechnete er damit, dass die Gattungen sich oft vom ursprünglichen kultischen Sitz im Leben gelöst haben (s. 2.4.).

In der heutigen Forschung kann die gattungsgeschichtliche Methode als heuristisch unverzichtbar gelten; Gunkels Hauptgattungen haben sich im Wesentlichen als tragfähig erwiesen (s. 3.; Thronbesteigungslieder und Königpsalmen sind allerdings keine Gattungen im strengen Sinn, da sie formal sehr uneinheitlich sind, s. 3.5.1. und 3.5.2.). Der unverwechselbaren Gestalt der Einzeltexte wird heute aber größeres Gewicht beigemessen. Zudem wird die Möglichkeit, eine Entwicklung der Gattungen zu rekonstruieren, skeptisch beurteilt; fraglich ist vor allem, ob und inwieweit die Psalmengattungen auf ideale Urformen zurückgehen. Als schwierig erweist sich auch der Zugang zu den sozialen und institutionellen Hintergründen der Gattungen („Sitz im Leben“); es hat sich gezeigt, dass die vorliegenden Texte meist keine eindeutigen Rückschlüsse darauf erlauben. Hinzu kommt, dass der Anteil der rein literarischen, d.h. für den Kontext im Buch geschaffenen Psalmen und Psalmteile wesentlich größer sein dürfte, als Gunkel annahm (s. 2.5. und 2.6.).

### 2.3. Religionsgeschichtliche Kontexte

Um die Psalmen aus ihrer Zeit zu verstehen, zog Gunkel Überlieferungen aus Israels altorientalischen Nachbarkulturen heran, die in den großen archäologischen Expeditionen des 19. Jh.s zutage gekommen waren; zugleich verwies er auf Parallelen aus der griechischen und römischen Antike, mitunter auch aus zeitlich und räumlich entfernteren Kulturen. Gunkel weitete also die für die Gattungsgeschichte grundlegende Suche nach vergleichbaren Texten, Sprachformen und Motiven programmatisch über das Alte Testament hinaus aus, woraus sich eine umfassende religionsgeschichtliche Perspektive ergab. Gunkels Schüler → [Mowinckel](#) führte dieses Programm eigenständig fort (1921-1924); große Wirkung entfaltete seine These, die Thronbesteigungslieder stammten aus dem Kult des altisraelitischen Neujahrsfestes, das dem babylonischen → [Akitu-Fest](#) entspreche (1921/22).

Neue Impulse brachte die Entdeckung der spätbronzezeitlichen nordsyrischen Metropole → [Ugarit](#) (seit 1928/29), da die dort gefundenen Texte überraschende Parallelen zum Alten Testament enthalten: Der Vergleich mit der ugaritischen Poesie führte für die Psalmen zu neuen philologischen und poetologischen Erkenntnissen und eröffnete wichtige religionsgeschichtliche Perspektiven, vor allem zum Motivkreis des göttlichen Königtums (Schmidt, 1961; Lipiński, 1965; Jeremias, 1987; Loretz, 1988; Smith, 2001; Müller, 2008; → [Königtum Gottes](#)). Daneben wurde die von Gunkel begonnene komparatistische Arbeit mit der reichen mesopotamischen und ägyptischen Hymnen- und Gebetsliteratur (s. 4.2.) immer bedeutsamer, namentlich seit dem letzten Drittel des 20. Jh.s (z.B. Crüsemann, 1969; Jeremias, 1977; Gerstenberger, 1980; Janowski, 1989; Emmendorffer, 1998; Zernecke, 2011).

### 2.4. Die Bildsprache der Psalmen

Die traditions- und religionsgeschichtliche Frage nach der Vorstellungswelt der Psalmen wurde durch die bahnbrechenden ikonographischen Untersuchungen Keels (1972) grundlegend erweitert und vertieft; Keel verglich die Bildsprache der Psalmen erstmals umfassend mit einer Fülle bildlicher Darstellungen aus den altorientalischen Kulturen, was auf viele Psalmen neues Licht warf und bislang rätselhafte Aussagen zu verstehen half (→ [Ikonographie](#); → [Ikonographische Exegese](#)). Die ikonographische Methode, die seitdem in vielen Einzelstudien durchgeführt wurde, kann heute als unverzichtbarer Zugang zu den Psalmen gelten (vgl. z.B. Hossfeld / Zenger, 2000 und 2008; methodisch grundlegende Überlegungen zur Interpretation der Psalmen im Licht altorientalischer Bilder bei Hartenstein, 2008).

### 2.5. Nachkultische Psalmen und Bearbeitungen

Bereits Gunkel war davon ausgegangen, dass zahlreiche Psalmen, vor allem

Klage- und Danklieder des Einzelnen, nicht mehr aus dem Kult stammen, obwohl sie sprachliche Formen verwenden, die in der kultischen Dichtung geprägt wurden: „Die frommen Seelen haben es gelernt, Lieder zu singen, in denen sie von jeder äußeren Handlung absahen, und die nicht mehr für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren. ... So ist die ‚geistliche Dichtung‘, der eigentliche Schatz des Psalters, entstanden.“ (Gunkel / Begrich, 1933).

Die jüngere Forschung hat diesen „Psalmen im nachkultischen Raum“ (Stolz, 1983) wachsende Aufmerksamkeit gewidmet. Dabei zeigte sich, dass für die kultferne Gebets- und Meditationspraxis wahrscheinlich nicht nur neue Psalmen gedichtet, sondern auch viele ältere Psalmen bearbeitet wurden (vgl. schon Deissler, 1963). Die nachkultischen Psalmen und Psalmfortschreibungen ließen den Psalter zu einem Gebets- und Meditationsbuch werden (ähnlich bereits Gunkel / Begrich, 1933; vgl. Füglistler, 1988; Lohfink, 1992; Zenger, 1998). Diese Entwicklung hängt offenbar mit der (spät-)nachexilischen Gruppenfrömmigkeit zusammen, wie sich an den Gruppenbezeichnungen der עֲנָוִים *ʿānāwîm* „Demütigen“, צַדִּיקִים *ṣaddîqîm* „Gerechten“ und חַסִּידִים *ḥāsîdîm* „Getreuen“ erkennen lässt, die die nachkultischen Psalmen und Bearbeitungen prägen (Rahlf's, 1892; Lohfink 1990; Levin, 1993; Zenger, 1998; Nömmik, 2000; Ro, 2002).

## 2.6. Redaktionelle Zusammenhänge

Die Entdeckung von Psalmfortschreibungen und rein literarischen Psalmen verband sich mit der Frage nach der komplexen Geschichte des Psalters (s. 1.5.5. und → [Psalter](#), 4.). Immer deutlicher wurde erkannt, dass die Psalmen nicht zufällig beieinander stehen, sondern planvoll angeordnet sind; aus ihrer Folge lassen sich theologische Aussagen entnehmen, die über den einzelnen Psalm hinausgehen. Die Untersuchung dieser Aussagelinien führte zur Frage nach möglichen Redaktionen (Hossfeld / Zenger, 1993).

Die redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Psalters hat kleinere und größere Strukturen herausgearbeitet: Benachbarte Psalmen sind oft absichtsvoll nebeneinander gestellt (*iuxtapositio*), teils auch durch redaktionelle Elemente verkettet (*concatenatio*; vgl. Lohfink, 1992); ein Sonderfall sind „Zwillingspsalmen“, die sich gegenseitig auslegen, v.a. [Ps 105](#) / [Ps 106](#) und [Ps 111](#) / [Ps 112](#) (Zimmerli, 1972). Auch in größeren Psalmengruppen lassen sich Aussagelinien erkennen, die, weil sie über den Einzelsalm hinausgreifen, redaktionell geschaffen sein müssen (z.B. [Ps 3-14](#) und [Ps 25-34](#) [Zenger, 1998]). Im gesamten Psalter lässt sich eine Bewegung von der Klage zum Lob erkennen (Klagelieder stehen vorwiegend im Bereich von [Ps 1-89](#), während in den hinteren Teilen des Psalters Lobpsalmen überwiegen, vor allem im sog. theokratischen Psalter [Ps 93-100](#), im Ägyptischen Hallel [Ps 113-118](#), im Großen Hallel Ps [135-]136 und im Kleinen Hallel [Ps 146-150](#); → [Hallel](#)).

Neue Perspektiven für die redaktionsgeschichtliche Analyse bietet der Vergleich mit Psalmenhandschriften aus Qumran (v.a. der großen Psalmenrolle 11Q5, aber auch etlichen Handschriften aus Höhle 4), da diese, soweit sie erhalten sind, die Psalmen oft anders anordnen, teils auch zusätzliche Stücke bieten. Allerdings ist umstritten, wie sich diese Sammlungen zum protomasoretischen Psalter verhalten (vgl. Fabry, 1998; Lange, 2009).

### 3. Gattungen und Psalmengruppen

#### 3.1. Hymnus

Als Hymnen gelten v.a. [Ps 8](#); [Ps 19](#); [Ps 29](#); [Ps 33](#); [Ps 47](#); [Ps 96](#); [Ps 98](#); [Ps 100](#); [Ps 103](#); [Ps 104](#); [Ps 105](#); [Ps 111](#); [Ps 113](#); [Ps 117](#); [Ps 135](#); [Ps 136](#); [Ps 146](#); [Ps 147](#); [Ps 148](#); [Ps 149](#); [Ps 150](#), außerhalb des Psalters z.B. [Jes 42,10-13](#); [Dan 3,52-90](#) LXX.

##### 3.1.1. Formmerkmale

Hauptmerkmale sind nach Gunkel die *Einführung*, die zum Lob Jhwhs auffordert, und das *Hauptstück*, das Anlass und Inhalt des Lobgesangs entfaltet. Idealtypisch ist die Form im Mirjamlied (→ [Mirjam](#)) von [Ex 15,21](#) enthalten (das heute allerdings vielfach als Abbeviatur der Gattung betrachtet wird, nicht als hymnische Urform). Die *Einführung* enthält meist pluralische Imperative („singt“, „preist“, „lobt“), die an die Gemeinde gerichtet sind; eine Variante ist die Selbstaufforderung zum Lob („ich will loben“, „ich will singen“, „lobe, Jhwh, meine Seele“).

Singt (für) Jhwh,  
denn / ja (׃ K) er hat seine Hoheit gezeigt,  
Rosse und ihre Wagenkämpfer hat er ins Meer geschleudert!

Einführung  
Hauptstück

Abb. 5 Aufbau des Hymnus am Beispiel von Ex 15,21.

Das *Hauptstück* wird meist mit ׀ *kî* angeschlossen, das entweder als Konjunktion („denn“, „dass“) oder als emphatische Partikel („ja“, „fürwahr“) zu deuten ist; im ersten Fall wäre das Hauptstück begründende Fortsetzung des Lobaufrufs (Gunkel / Begrich, 1933), im zweiten „Durchführung des geforderten Lobes“ (Crüsemann, 1969). Das Hauptstück spricht meist von Jhwh in der 3. Person, seltener wird Jhwh angeredet; Jhwhs Eigenschaften und Taten werden gern mit Nominalsätzen oder Partizipien benannt. Als ursprünglichen Sitz im Leben nahm Gunkel den Festkult im Heiligtum an.

##### 3.1.2. Imperativische und partizipiale Hymnen

Eine wichtige formale Differenzierung wurde von Crüsemann (1969) eingeführt: Er unterschied zwischen dem *imperativischen Hymnus* vom Typ des Mirjamliedes und dem *partizipialen Hymnus*, der Jhwh mit *partizipialen Prädikationen* besingt, z.B. [Am 5,8](#):

Der die Plejaden und den Orion macht, ... Jhwh ist sein Name!“

Crüsemann verknüpfte diese Unterscheidung mit einer entstehungsgeschichtlichen Überlegung: In Israels Nachbarkulturen (v.a. Ägypten, Mesopotamien, auch Griechenland) ist eine Fülle von Götterprädikationen und Götterepitheta belegt, die den hymnischen Partizipialprädikationen des Alten Testaments ähneln. Die partizipialen Hymnen seien daher aus Israels Umwelt übernommen und erst sekundär auf Jhwh übertragen worden; dagegen erweise sich der imperativische Hymnus, der von Jhwhs geschichtlichen Heilstaten handle, als genuin israelitische Form. Immerhin finden sich auch zur imperativischen Lobaufforderung vereinzelte mesopotamische und ägyptische Parallelen, die zur Vorgeschichte des imperativischen Hymnus in Israel gehören könnten.

Gunkels Definition des Hymnus ist mitunter grundsätzlich bestritten worden: Westermann (1977) verwies darauf, dass das Hebräische nicht zwischen „loben“ und „danken“ unterscheidet und kein eigenes Wort für „danken“ hat; die von Gunkel vorgeschlagene Trennung zwischen Hymnus und Danklied sei daher durch die Unterscheidung zwischen *berichtenden* und *beschreibenden Lobpsalmen* zu ersetzen: Das *berichtende* Lob handle von einer einmaligen göttlichen Rettungstat (z.B. [Ex 15,21](#)), während das *beschreibende* die göttlichen Eigenschaften zum Gegenstand habe (z.B. [Ps 33](#); [Ps 113](#)). Spieckermann (1994) betonte dagegen die formale Vielfalt der Texte, die Gunkel als Hymnen klassifiziert hatte. Der Hymnus sei keine Gattung, die auf eine ideale Grundform zurückgehe, sondern eine Textgruppe, deren Formen und Inhalte variabel seien; den hymnischen Texten sei gemeinsam, dass sie als „Sprechakt und Sprachform“ des Gotteslobs theologischen Reflexionen über die *conditio humana* dienen.

Die gegenwärtige Forschung verzichtet vielfach darauf, nach der Urform des Hymnus zu fragen; auch wenn meist weiterhin eine hymnische Gattung angenommen wird, werden die Möglichkeiten, deren Geschichte zu rekonstruieren, skeptisch beurteilt. Auf der inhaltlichen Ebene zeigt sich immer deutlicher, in welchem hohem Maß hymnische Texte durch tempeltheologische Vorstellungen geprägt sind, deren gedankliches Zentrum der Motivkreis des Königsgottes ist (Spieckermann, 1989; Müller, 2008). Diese Prägung deutet auf kultische Hintergründe; jedoch ist damit zu rechnen, dass die Hymnen des Psalters sich vom kultischen Gebrauch gelöst haben, teils auch von vornherein für den literarischen Zusammenhang des Buches verfasst worden sind.

### 3.2. Klagelied des Einzelnen (KE)

Das KE kann als „Grundstock des Psalters“ (Gunkel / Begrich, 1933) gelten. Dazu zählen v.a. [Ps 3-7](#); [Ps 13](#); [Ps 17](#); [Ps 22](#); [Ps 26](#); [Ps 28](#); [Ps 31](#); [Ps 35](#); [Ps 38](#); [Ps 39](#); [Ps 54-57](#); [Ps 59](#); [Ps 61](#); [Ps 64](#); [Ps 70](#); [Ps 88](#); [Ps 102](#); [Ps 109](#); [Ps 140-143](#).

### 3.2.1. Formmerkmale

Die Gattung ist durch drei Elemente gekennzeichnet: 1. Am Anfang steht die *Anrufung (invocatio)*, meist unter Verwendung des Gottesnamens (z.B. „Jhwh, mein Gott“ in [Ps 7,2](#)); die Anrufung kann auch in die Klage eingebettet sein (z.B. [Ps 13,2](#): „Wie lange, Jhwh, ...?“). 2. Der erste Hauptteil ist die *Klage*, d.h. die Schilderung einer lebensbedrohlichen Notlage (vor allem durch Krankheit, falsche Anklage und Feinde); eröffnet wird sie gern mit Fragen nach Grund und Sinn des Leidens (לָמָּהּ *lāmāh* „warum“, „wozu“) oder nach seiner Dauer (עַד-אַנָּה *'ad-ānāh* „wie lange“, מַתַּי *mātaj* „wann“). Meist nimmt die Klage verschiedene Aspekte der Not in den Blick: a. Jhwh als den eigentlichen Verursacher des Leidens („Gottklage“, teils gesteigert zur Anklage Jhwhs), b. das eigene Leid („Ichklage“) und c. die Feinde („Feindklage“). 3. Der zweite Hauptteil ist die *Bitte*, „das Herzstück der Gattung“ (Gunkel / Begrich, 1933); das Klagelied wird daher auch *Bittgebet* oder *Bittpsalm* genannt. Die Bitte enthält meist imperativische Aufforderungen, mit denen Jhwh bewegt werden soll, die Not zu beenden („blicke her“, „höre mich“, „antworte mir“, „erbarme dich meiner“, „eile herbei“, „rette mich“ etc.); die Bitte kann als „einleitender Hilfescrei“ (Gunkel / Begrich, 1933) am Anfang stehen, mitunter wird auch der Vorgang des Betens benannt („ich rufe“, „ich schreie um Hilfe“, „ich bete“). Eine Variante der Bitte sind jussivisch formulierte Wünsche, die sich gegen die Feinde richten (z.B. [Ps 40,15b](#): „Es sollen zurückweichen und beschämt werden, denen mein Unglück gefällt!“). Oft wird der Bitte Nachdruck verliehen, indem „Beweggründe göttlichen Einschreitens“ (Gunkel / Begrich, 1933) genannt werden: Das betende Subjekt appelliert z.B. an Jhwhs Güte und Erbarmen oder betont, dass Jhwh an seinem Tod kein Gefallen haben kann ([Ps 6,6](#); [Ps 88,11-13](#); [Jes 38,18](#)).

Zwei Elemente können hinzutreten: Neben Klage und Bitte steht mitunter ein *Vertrauensbekenntnis* (z.B. [Ps 13,6](#); [Ps 22,10-11](#)), häufiger noch schließt ein *Lobgelübde* das KE ab (z.B. [Ps 13,6](#); [Ps 22,23](#); [Ps 35,28](#); in [Ps 54,8](#) mit einem *Opfergelübde* verbunden). Das Vertrauensbekenntnis kann sich zum *Vertrauenslied* verselbstständigen ([Ps 16](#); [Ps 23](#); [Ps 27,1-6](#)).

Ein „Muster“ des KE bietet [Ps 13](#), da hier „die einzelnen Bestandteile der Gattung besonders deutlich auseinandertreten“ (Gunkel, 1929). Die Klage wird idealtypisch als *Gottklage* (V. 2), *Ichklage* (V. 3a) und *Feindklage* (V. 3b) entfaltet. In der *Bitte* werden die drei Themen in derselben Reihenfolge aufgenommen (V. 4-5), wobei auffällt, dass den Feinden keine an Jhwh gerichtete imperativische Aufforderung gewidmet wird (Steck, 1980).

2	Wie lange, Jhwh, willst du mich für immer vergessen, wie lange willst du dein Angesicht vor mir verbergen?	Klage	Gottklage
3	Wie lange muss ich Pläne in meine Seele legen, Qual in mein Herz des Tags?		Ichklage
	Wie lange soll sich mein Feind gegen mich erheben?		Feindklage
4	Stück dich her, erlaube mir, Jhwh, mein Gut, lass doch meine Augen leuchten, dass ich nicht schlafe in den Tod,	Bitte	Gut Ich
5	dass mein Feind nicht sprache: Ich habe ihn bewegt, meine Widersacher nicht juchzen, weil ich wankte!		Feind
6	Ich aber – auf deine Huld vertraue ich, mein Herz juchzte über deine Rettungsgestalt!		Vertrauensbekenntnis
	Ich will Jhwh singen, weil er sich meiner angenommen hat!		Lobgelübde

Abb. 6 Aufbau des Klagelieds des Einzelnen am Beispiel von Ps 13.

### 3.2.2. Zum Sitz im Leben

Die Forschung hat vielfach versucht, die institutionellen und kultischen Hintergründe des KE zu erhellen. So wurde vermutet, dass das Gebet um Heilung nicht ans Heiligtum gehörte, sondern in den unmittelbaren Lebensbereich des Kranken (Seybold, 1973); als Sitz im Leben wurden häusliche Bitrituale vorgeschlagen (Gerstenberger, 1980). Feindklagepsalmen, vor allem die Gebete unschuldig Angeklagter (z.B. [Ps 7](#); [Ps 35](#)), wurden auf das Heiligtumsasyl (Delekat, 1967) oder die (hypothetische) Institution eines kultischen Gottesgerichts zurückgeführt (Beyerlin, 1970).

Zu beachten ist jedoch, dass die meisten KE – zumindest in ihrer vorliegenden Gestalt – literarische Weiterentwicklungen der Gattung darstellen, die sich längst vom ursprünglichen Sitz im Leben gelöst haben; die Texte bieten in der Regel zu wenige Anhaltspunkte, um die Sitze im Leben zu erfassen, die im Hintergrund der Gattung stehen.

### 3.2.3. Der Stimmungsumschwung

Eine viel diskutierte Frage ist der sog. Stimmungsumschwung: Mehrfach münden Klage und Bitte, in denen die Verzweiflung des betenden Subjekts zum Ausdruck kommt, scheinbar unvermittelt in ein Vertrauensbekenntnis und / oder Lobgelübde, wobei die Gewissheit vorausgesetzt wird, dass Jhwh das Gebet erhört hat (v.a. [Ps 13,6](#); [Ps 22,23](#); [Ps 54,8](#); [Ps 57,8](#); [Ps 59,17-18](#)).

Die Forschung schlägt verschiedene Erklärungen vor:

- Ein liturgisches Modell ist die Annahme eines *priesterlichen Heilsorakels* (Küchler, 1918; Begrich, 1934): Nachdem der Beter im Tempel seine Klage gesprochen habe, sei ihm die Erhörung seines Gebets von einem Priester zugesagt worden; der Beter habe mit Vertrauensbekenntnis und / oder Lobgelübde geantwortet. Anspielungen auf das priesterliche Heilsorakel wurden vor allem in [Ps 35,3](#) und [Klgl 3,57](#) vermutet, die Redeform wurde in Analogie zu den Heilsorakeln bei Deuterijosaja rekonstruiert (z.B. [Jes 41,8-13](#); [Jes 43,1-7](#)). Indes hat sich das Heilsorakel als prophetische Gattung erwiesen; eine liturgische Gattung eines priesterlichen Heilsorakels lässt sich nicht belegen.
- Die ältesten KE dürften wie die DE als Gebetsformulare entstanden sein. Da die verschiedenen Formulare wahrscheinlich in denselben Heiligtumsarchiven aufbewahrt wurden, könnte es sich für die beteiligten Ritualexperten nahegelegt haben, Äußerungen der Klage und des Vertrauens zu neuen Gebetsformularen zusammenzustellen (→ [Gebet 2.2.1.](#)).
- Die KE könnten bereits im Rückblick auf die erfahrene Erhörung von Klage und Bitte verschriftet worden sein (→ [Gebet 2.2.1.](#)). Diese Erklärung passt vor allem zu den Psalmen, in denen die Klage in ein Danklied überzugehen scheint (z.B. [Ps 31](#)).

● Ein weiteres Modell setzt auf der sprachlich-pragmatischen Ebene an: Im Prozess von Klage und Bitte stelle sich die Gewissheit der Erhörung ein; die Wende zum Lob falle mit dem Aussprechen dieser Gewissheit zusammen (Janowski, 2001). So betrachtet kann das KE als „zielgerichtetes Vertrauensparadigma“ erscheinen (Markschies, 1991), d.h. als Abfolge von Sprechakten, die, weil sie von vornherein an Jhwh gerichtet sind, das Vertrauen auf ihn herstellen (vgl. Rechberger, 2012).

### 3.3. Danklied des Einzelnen (DE)

Als DE gelten v.a. [Ps 18](#); [Ps 30](#); [Ps 41](#); [Ps 66,13-20](#); [Ps 116](#); [Ps 118](#); [Ps 138](#) sowie [Jes 38,10-20](#) (der „Psalm des Hiskia“); [Jona 2,3-10](#); [Sir 51](#).

Das DE ist das Gegenstück zum KE: Der Beter dankt Jhwh, dass er die Klage erhört hat, und erzählt der Gemeinde von seiner Rettung. Diese „doppelte Sprechrichtung“ (Crüsemann, 1969) lässt einen kultischen Sitz im Leben vermuten. Er spiegelt sich auch darin, dass das hebräische תודה *tôdāh* nicht nur „Danklied“ bedeuten kann (z.B. [Ps 42,5](#)), sondern auch „Dankopfer“ (z.B. [Jer 17,26](#)): Mit dieser Opferart erfüllte der Beter seine Gelübde aus der Zeit der Not (z.B. [Ps 56,13](#)); durch die Mahlfeier des Dankopfers wurde er wieder in die gottesdienstliche Gemeinschaft aufgenommen ([Ps 22,23](#)).

Das DE hat zwei Hauptteile: 1. die *Einführung* oder *Dankrede*, die sich an Jhwh richtet („ich erhebe dich“, „ich preise dich“ etc.), wobei meist der Gottesname Jhwh vokativisch genannt wird; 2. die *Erzählung* oder *Zeugenrede*, die sich an die Gemeinde richtet, meist *über* Jhwh spricht und von der erfahrenen Rettung handelt. Mögliche Gegenstände der Zeugenrede sind: a. der Rückblick auf die erlittene Not, b. die Anrufung Jhwhs (teils sogar mit dem Zitat des Klagegebets, vgl. [Ps 30,10-11](#)) und c. die Schilderung der rettenden Tat Jhwhs.

Die formale Vielfalt ist beim DE besonders ausgeprägt. Die traditionellen Zuschreibungen der angeführten Psalmen zu dieser Gattung sind nicht selten umstritten. Fraglich ist außerdem, ob die erhaltenen DE noch auf den genannten Sitz im Leben zurückgeführt werden können oder nicht vielmehr als rein literarische Kompositionen zu betrachten sind.

### 3.4. Klagelied des Volkes (KV)

Als KV gelten v.a. [Ps 44](#); [Ps 60](#); [Ps 74](#); [Ps 79](#); [Ps 80](#); [Ps 83](#); [Ps 85](#) sowie [Jes 63,11-64,11](#); [Jo 2,17](#); [Klgl 5](#).

Das KV ist das kollektive Gegenstück zum KE. Abgesehen davon, dass es eine Mehrzahl von Sprechern hat (1. P. Pl., mitunter auch kollektiver Gebrauch der 1. P. Sg., z.B. [Ps 44,7](#)), die implizit oder explizit das Gottesvolk repräsentiert, sind Aufbau und Formelemente dieselben wie beim KE: Auch das KV besteht aus *invocatio* (Anrede Jhwhs in der 2. Ps. Sg., meist mit dem Vokativ „Jhwh“ oder

„Gott“), *Klage* (Schilderung der Not) und *Bitte* (imperativische Aufforderungen, die Jhwh bewegen sollen, die Not seines Volkes zu wenden); selten kommen *Vertrauensbekenntnis* und *I* oder *Lobgelübde* hinzu ([Ps 79,13](#); [Ps 85,2-4](#)). Eine Besonderheit sind hymnische Abschnitte, die Jhwhs frühere Heilstaten in Erinnerung rufen ([Ps 44,2-9](#); [Ps 74,2.13-17](#); [Ps 80,9-12](#); [Ps 83,10-13](#)); die Bitten zielen darauf, dass die künftige Rettung des Gottesvolkes der heilvollen Vergangenheit entsprechen soll.

Den Sitz im Leben vermutete Gunkel im öffentlichen → „**Fasten**“ (צום *šôm*), einem „Klagefest“, das bei Notlagen (Krieg, Seuchen, Dürre, Hunger etc.) abgehalten worden sei (vgl. [Jer 14,12](#); [Jo 2,15-17](#)). Die erhaltenen KV dürften allerdings zum größten Teil auf den Untergang des jüdischen Königiums 587 v. Chr. zurückblicken (→ [Zerstörung Jerusalems](#)). Daher ist fraglich, inwieweit aus den Texten eine königszeitliche Urform der Gattung und ein entsprechender Sitz im Leben erschlossen werden können.

In den meisten Fällen ist deutlich, dass die KV die einschneidenden Krisenerfahrungen bewältigen, die durch das Ende des jüdischen Königiums am Anfang des 6. Jh.s verursacht wurden; Hauptthemen sind die Zerstörung des Tempels und die Unterdrückung des Gottesvolkes. Allerdings ist nicht selten umstritten, wie das jeweilige KV genauer zu datieren ist; neben der sog. Exilszeit wird mitunter auch die persische Epoche erwogen, teils sogar die Makkabäerzeit.

Eine wichtige Frage betrifft das Verhältnis zu altorientalischen Vergleichstexten, namentlich aus Mesopotamien und dem hethitischen Reich. Prägender Einfluss wird vor allem den sumerischen Stadtklagen zugemessen (Emmendorffer, 1998), monumentalen Gedichten, die über den Untergang von Städten und Tempeln handeln (→ [The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature](#) 2.2.2 – 2.2.6; → [Stadtklage im Alten Orient](#)).

### 3.5. Psalmengruppen mit gemeinsamer Thematik

#### 3.5.1. Jhwh-Königs-Psalmen

Eine wichtige Gruppe sind die sog. Jhwh-Königs-Psalmen [Ps 47](#); [Ps 93](#); [Ps 96](#); [Ps 97](#) und [Ps 99](#), von Gunkel „Lieder von Jahves Thronbesteigung“ genannt (→ [Königtum Gottes](#)). Die Gruppe ist formal uneinheitlich; am häufigsten begegnen hymnische Elemente ([Ps 47](#); [Ps 96](#); [Ps 99,5-9](#)). An hervorgehobener Stelle enthalten die Jhwh-Königs-Psalmen den sog. Thema-Ruf יהוה מלך *jhwh mālāk* „Jhwh wurde König / herrscht als König“ ([Ps 93,1](#); [Ps 96,10](#); [Ps 97,1](#); [Ps 99,1](#); vgl. [Ps 47,9](#)).

Die Bedeutung des Rufes war lange umstritten: Entweder ist ein dynamischer Vorgang gemeint („Jhwh wurde König“), was auf die Vorstellung einer göttlichen Thronbesteigung verweist (neben Gunkel vor allem → [Mowinckel](#), 1921). Oder der Ruf bezeichnet einen Zustand („Jhwh herrscht als König“), was ein dauerhaftes

und unveränderliches Königtum Jhwhs voraussetzt (Michel, 1956; Jeremias, 1987). In jüngerer Zeit zeichnet sich ein neuer Konsens ab: Der Ruf ist wahrscheinlich als Proklamation zu verstehen, die auf das Motiv der Thronbesteigung bezogen ist; er dürfte sowohl den Vorgang im Blick haben als auch die fortdauernde Herrschaft, die daraus resultiert (Otto, 1988; Janowski, 1993; Kratz, 2003; Leuenberger, 2004; Hossfeld / Zenger, 2007; Müller, 2008).

Die Jhwh-Königs-Psalmen stammen wahrscheinlich aus verschiedenen Zeiten: Während [Ps 93](#) (wie der verwandte [Ps 29](#)) fast unbestritten als verhältnismäßig altes, königszeitliches Lied gilt, erweist sich [Ps 96](#) als Neukomposition unter dem Einfluss → [Deuterojesajas](#); auch bei [Ps 99](#) zeichnet sich eine nachexilische Entstehung ab. Umstritten ist dagegen, wie [Ps 47](#) und [Ps 97](#) einzuordnen sind.

### 3.5.2. Königpsalmen

Formal noch disparater sind die sog. Königpsalmen [Ps 2](#); [Ps 18](#); [Ps 20](#); [Ps 21](#); [Ps 45](#); [Ps 72](#); [Ps 89](#); [Ps 101](#); [Ps 110](#); [Ps 132](#); [Ps 144](#). Das gemeinsame Thema ist der irdische König, womit entweder der Herrscher der Königszeit oder der messianische Heilskönig der Endzeit gemeint sein kann: Die ältesten Stücke, zu denen wahrscheinlich die Grundschichten von [Ps 18](#), [Ps 21](#), [Ps 45](#) und [Ps 72](#) zählen, sind auf die königszeitliche Theologie der Weltordnung bezogen, die auf den König ausgerichtet ist, während [Ps 20](#), [Ps 132](#) und [Ps 144](#) wahrscheinlich aus nachköniglicher Zeit stammen und den erwarteten messianischen Herrscher in den Blick nehmen. Bei [Ps 2](#), [Ps 89](#), [Ps 101](#) und [Ps 110](#) ist dagegen umstritten, ob die Grundschichten vom königszeitlichen Herrscher sprachen; zumindest teilweise könnte es sich auch um Gedichte handeln, die von vornherein auf den künftigen → [Messias](#) bezogen sind. Insgesamt ist mit einer komplexen Entwicklung zu rechnen, in der Motive und Texte, die vom Königshof stammen, nach dem Ende des Königtums weitertradiert und in messianisch-eschatologischem Sinn umgeformt wurden (Saur, 2004; Hartenstein / Janowski, 2012, zu [Ps 2](#); → [Eschatologie](#)).



Abb. 7 David spielt Harfe vor Saul (Rembrandt; 1660 n. Chr.).

### 3.5.3. Zionspsalmen

Die kleine Gruppe umfasst [Ps 46](#); [Ps 48](#); [Ps 76](#); [Ps 84](#) und [Ps 87](#) und ist auf den Traditionskomplex der → [Zionstheologie](#) bezogen. Dieser kreist um die Vorstellung, dass der Zion als Wohnort Jhwhs ([Ps 46,5](#); [Ps 76,3](#)) die (mythisch überhöhte) Mitte des Kosmos ist ([Ps 48,2-4](#); [Ps 87,1](#)); Jhwhs Gegenwart bewahrt den Zion vor chaotischen Mächten und feindlichen Völkern ([Ps 46,2-8](#); [Ps 48,5-8](#); [Ps 76,6-7](#)), und von hier aus herrscht Jhwh über Israel und die Welt ([Ps 46,2,8](#); [Ps 76,2](#) etc.; → [Chaos](#); → [Weltbild](#)). Wegen der Rede über den göttlichen Herrscher

überschneiden sich die Zionpsalmen vor allem mit den Jhwh-Königs-Psalmen. Außerdem zeigen sich zahlreiche Querbezüge zu den Prophetenbüchern, namentlich zum → [Jesajabuch](#).

#### 3.5.4. Geschichtspsalmen

Gegenstand der Psalmengruppe [Ps 77](#); [Ps 78](#); [Ps 105](#); [Ps 106](#) und [Ps 114](#) ist die heilvolle → [Geschichte](#), die das alttestamentliche Israel mit seinem Gott erfahren hat. Diese Geschichte wird in poetischer Form nacherzählt und in unterschiedlicher Weise ausgelegt. Während [Ps 77](#) und [Ps 114](#) zentrale Wunder der Heilsgeschichte, vor allem Israels Rettung am Schilfmeer (→ [Meerwundererzählung](#); → [Exodustradition](#)), mit dem Motivkreis des göttlichen Kampfes gegen die chaotischen Urfluten verschmelzen (vgl. [Ex 15](#)), gehen [Ps 78](#); [Ps 105](#) und [Ps 106](#) an der gesamten Heilsgeschichte von Exodus, → [Wüstenwanderung](#) und → [Landnahme](#) entlang; [Ps 78](#) nimmt sogar die Erwählung des Zion und die Verwerfung des Nordreichs in den Blick. Dabei wird teils ausschließlich Jhwhs heilvolle Zuwendung zu Israel gepriesen ([Ps 105](#)), teils werden Jhwhs Heilstaten mit Israels Abkehr von Jhwh kontrastiert ([Ps 78](#); [Ps 106](#)). Insgesamt zeigt sich, dass die Geschichtspsalmen die Geschichte Jhwhs mit seinem Volk paradigmatisch vergegenwärtigen; in ihnen kann jede Generation des Gottesvolkes sich ihrer Identität vergewissern (Gärtner, 2012).

#### 3.5.5. Weisheitspsalmen

Während weisheitliche Themen in vielen Psalmen begegnen und der Psalter im Ganzen als weisheitlich geprägt erscheinen kann (Zenger, 1998), werden seit Gunkel einige Psalmen im engeren Sinn Weisheitspsalmen genannt, da weisheitliche Weltdeutung und Lehre in ihnen besonderes Gewicht erhält (→ [Weisheit](#)). Dazu zählen die sog. *Makarismen* (→ [Seligpreisungen](#)), die mit אֲשֶׁר־ „Wohl dem ...!“ eröffnet werden ([Ps 1](#); [Ps 112](#); [Ps 128](#)), sowie Sprüche über das von Jhwh gesegnete Leben ([Ps 127](#); [Ps 133](#)) und Reflexionen über das scheinbare Glück der Frevler ([Ps 37](#); [Ps 73](#)) und die menschliche Vergänglichkeit ([Ps 49](#); [Ps 90](#)); auch der monumentale Geschichtspsal [Ps 78](#) wird als weisheitliches Lehrgedicht eingeführt ([Ps 78,1-4](#); vgl. [Dtn 32,1-2](#)). Die sog. Torapsalmen [Ps 1](#), [Ps 19](#) und [Ps 119](#), die auf die religiöse Praxis der Torameditation bezogen sind und die Gebote der Tora rühmen, lassen sich ebenfalls den Weisheitspsalmen zurechnen, da sie die Torafrömmigkeit mit weisheitlichen Redeformen und Denkweisen verknüpfen; für die Anlage des Psalters hat vor allem der Torapsalm [Ps 1](#) hohes Gewicht, da er gemeinsam mit dem messianischen [Ps 2](#) das sog. doppelte Proömium des Psalters bildet.

### 3.6. Sonderformen

#### 3.6.1. Akrostichische Psalmen

Eine auffällige Form haben die alphabetischen Psalmen oder → [Akrosticha](#) (Ps

9/10; [Ps 25](#); [Ps 34](#); [Ps 37](#); [Ps 111](#); [Ps 112](#); [Ps 119](#); [Ps 145](#)), deren Sätze oder Verse (meist Bikola) mit den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnen; im längsten Psalm, [Ps 119](#) (dem sog. güldenen ABC), beginnen je acht Verse mit je einem Buchstaben des Alphabets. Diese Psalmen, die eine Fülle von Querbezügen zu anderen Texten inner- und außerhalb des Psalters enthalten, wurden offenbar von gelehrten Schreibern verfasst, um als Lesetexte für eine fromme Meditationspraxis zu dienen.

### 3.6.2. Liturgien

Eine sehr uneinheitliche Gruppe bilden → [Liturgien](#), d.h. Psalmen oder Psalmteile, die einen Wechselgesang oder eine Wechselrede mehrerer Sprecher voraussetzen scheinen (vor allem die Frage-Antwort-Liturgie [Ps 24,7-10](#), die sog. Toreinzugsliturgien [Ps 15](#) und [Ps 24](#), die sog. Dankliturgien [Ps 66](#) und [Ps 118](#) sowie [Ps 136](#) mit dem litaneiartigen Responsorium „denn seine Güte währet ewiglich“; zu weiteren möglichen Liturgien Steymans, 2004). In manchen Stücken könnte sich eine gottesdienstliche Verwendung spiegeln (v.a. [Ps 24,7-10](#) und [Ps 118](#)), jedoch ist auch damit zu rechnen, dass einige Texte literarisch als Liturgien stilisiert worden sind.

## 4. Vergleichstexte

### 4.1. Psalmen außerhalb des Psalters

Für gattungsgeschichtliche Vergleiche sind zunächst die im Alten Testament enthaltenen poetischen Texte außerhalb des Psalters heranzuziehen, die den Psalmen formal nahestehen, teils einer der Hauptgattungen der Psalmen zuzurechnen sind (vgl. Mathys, 1994). Dazu zählen vor allem das Schilfmeerlied ([Ex 15](#)), das Moselied ([Dtn 32](#)), das Lied der → [Debora](#) ([Ri 5](#)), das Lied der → [Hanna](#) ([1Sam 2](#)), die letzten Worte → [Davids](#) ([2Sam 23](#)), [Jes 12](#) und [Jes 26](#), der Psalm des → [Hiskia](#) ([Jes 38](#)), die Hymnen bei → [Deuterocesaja](#) (z.B. [Jes 42,10-13](#)), der Psalm des → [Jona](#) im Bauch des Fisches ([Jona 2](#)), der Psalm → [Habakuks](#) ([Hab 3](#)) und Davids Danklied anlässlich der Aufstellung der → [Lade](#) in Jerusalem ([1Chr 16](#), zusammengesetzt aus [Ps 105](#); [Ps 96](#); [Ps 106](#)). Hinzu kommen kleinere poetische Stücke, vor allem in den Prophetenbüchern.

### 4.2. Altorientalische und antike Hymnen und Gebete

Aus Israels altorientalischen Nachbarkulturen haben sich zahlreiche religiöse Texte gefunden, die mit den Psalmen verwandt sind; im Blick auf poetische Fügungen, Bildsprache und theologische Konzepte zeigen sich einschlägige Parallelen. Die Psalmendichtung, deren Anfänge in der israelitisch-judäischen Königszeit liegen, war in ihrem Umfeld kein Fremdkörper, sondern teilte manche sprachliche Muster und religiöse Vorstellungen mit den benachbarten Kulturen. Dennoch erweisen sich die Psalmen im Vergleich als Texte *sui generis*. Das ist

teils durch die Eigenheiten der althebräischen Sprache und Religion bedingt, teils durch die Psalmendichtung der exilisch-nachexilischen Zeit, denn in ihr schlug sich die vom Ende des Königtums ausgelöste Transformation der Jhwhreligion nieder, die diese zu einer im Alten Orient einzigartigen Religionsgestalt machte. Allerdings finden sich auch in jüngeren Psalmen und Psalmteilen Elemente, die in altorientalischen und antiken Hymnen und Gebeten Entsprechungen haben.

Von der reichhaltigen und vielgestaltigen mesopotamischen Gebetsliteratur sind vor allem die in großer Zahl belegten sog. Handerhebungsgebete (*Šuilla*-Gebete) zu nennen (Edition: Ebeling, 1953), deren Formen und Inhalte besonders zu den KE Parallelen aufweisen (Zernecke, 2011); andere Hymnen- und Gebetsgattungen kommen hinzu (Auswahledition: Lenzi, 2011; Übersetzungen: TUAT II; TUAT.NF VII), etwa die sog. Herzberuhigungsklagen, mit denen das Herz erzürnter Götter beruhigt werden sollte (Edition: Maul, 1988). Die monumentalen ägyptischen Götterhymnen (Übersetzungen: Assmann, 1999; → [Hymnen und Gebete](#) in Ägypten) unterscheiden sich formal und konzeptionell meist deutlich von den Psalmen, auch wenn in manchen poetischen Fügungen und Motiven Ähnlichkeiten zu erkennen sind (ein vielzitiertes Beispiel ist die Nähe zwischen [Ps 104](#) und dem Großen Sonnenhymnus des → [Echnaton](#) [→ [Aton](#)]; dass der Psalm von dem ägyptischen Text literarisch abhängig sei, wie oft behauptet, kann indes nicht als erwiesen gelten [Uehlinger, 1990; Knigge, 2000; Müller, 2008; Krüger, 2010]); neben den Hymnen sind auch die ägyptischen Gebete der sog. persönlichen Frömmigkeit zu vergleichen (Übersetzungen: Assmann, 1999). Die hethitische Hymnen- und Gebetsliteratur gehört ebenfalls in den kulturellen Umkreis der Psalmen (Übersetzungen: TUAT II; TUAT.NF VII), auch wenn sich ihre Formen von den Psalmen deutlich unterscheiden; jedoch bietet die in diesen Texten oft zentrale Rolle des königlichen Beters Vergleichspunkte zu einigen Königpsalmen und zu den mitunter hervortretenden königlichen Zügen des betenden Ich in den Individualpsalmen.

Wenig beachtet wird bislang, dass die Psalmen auch mit Gebetstexten der griechischen und römischen Antike zu vergleichen sind, obwohl Gunkel diese Texte konsequent herangezogen hatte (s. 2.3.): Zu nennen sind besonders die sog. Homerischen Hymnen (Edition: Evelyn-White, 1936) oder die „Hymnen des Orpheus“ (Edition: Quandt, 1955; zu griechischen Hymnen im Allgemeinen Burkert, 1994; Paulsen, 2009); auch Stücke der frühgriechischen Lyrik bieten Vergleichspunkte zu den Psalmen (Müller, 2003).

#### 4.3. Psalmen und Qumran

Einige biblische Psalmen sind in → [Qumran](#) in einer anderen Textform belegt (z.B. [Ps 89](#) in 4Q236; [Ps 91](#) in 11Q11), was Einblicke in eine komplexe Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte gibt. Zudem enthalten die Texte aus Qumran eine Fülle von nichtbiblischen Hymnen und Gebeten: Die große Psalmenrolle (11Q5; Edition des hebräischen Textes: Dahmen, 2003) fügt den

kanonischen Psalmen eine Reihe von weiteren Stücken hinzu; darunter finden sich Vorlagen des [Ps 151](#) der → [Septuaginta](#), des DE in [Sir 51](#) sowie der syrischen [Ps 154](#) und [Ps 155](#) (s. 4.4.). Nichtkanonische Gebete, von der Forschung meist gleichwohl Psalmen genannt, finden sich auch in etlichen anderen Handschriften (Auswahledition: Charlesworth, 1997). Die Hodajot („Loblieder“ [1QH; Edition: Stegemann, 2009]) bilden eine eigenständige Gattung, da sich ihre Form deutlich von den Psalmen unterscheidet; sie lehnen sich aber an die Psalmensprache an, verwenden manche Motive der Psalmen und stehen der Frömmigkeit der späten Psalmen nahe (vgl. Lohfink, 1990). Auch die „Lieder für das Sabbatopfer“ (4Q400-407; Edition: Newsom, 1998), die aus dem Tempelkult zu stammen scheinen, lassen sich als eigene Gattung beschreiben; in ihr sind vor allem hymnische Formen der Psalmen weiterentwickelt.

#### 4.4. Apokryphen

Die sog. Apokryphen der Septuaginta enthalten nicht wenige Hymnen und Gebete, die den Psalmen nahestehen: Die 18 → [Psalmen Salomos](#), entstanden in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr., bilden eine eigenständige Sammlung, die auf eine verlorene hebräische Vorlage zurückgeht. Das Buch der → [Oden](#) vereint kanonische Stücke wie [Ex 15](#) und [Dtn 32](#) (s. 4.1) mit Gebeten, die nur im griechischen Text biblischer Bücher belegt sind (z.B. das Lied der drei Männer im Ofen in [Dan 3](#) Septuaginta), zusätzlichen Stücken wie dem Bußgebet des Manasse sowie den neutestamentlichen Gebeten Magnificat ([Lk 1,46-55](#)), Benedictus ([Lk 1,68-79](#)) und Nunc dimittis ([Lk 2,29-32](#)). Psalmenartige Stücke finden sich auch in anderen apokryphen Büchern der Septuaginta (z.B. [Jdt 16](#); [Tob 13](#); [Sir 51](#)). Die syrische Psalmenübersetzung kennt nicht nur den [Ps 151](#) der Septuaginta, sondern auch vier weitere Psalmen ([Ps 152-155](#) [Übersetzung: van der Woude, 1974]; zu den Vorlagen von [Ps 154-155](#) in Qumran s. 4.3.).

## 5. Zur Theologie der Psalmen

### 5.1. Gottesbild

Im Psalter treffen sich theologische Hauptlinien des Alten Testaments, weshalb Luther von einer „kleinen Biblia“ oder „Summa“ der gesamten Bibel sprechen konnte (Vorrede zum Psalter, seit 1528 [WA.DB 10.1]). Das Gottesbild der Psalmen ist dabei so vielschichtig wie ihre Geschichte; uralte Vorstellungen, die in Israels altorientalischen Nachbarkulturen Parallelen finden, sind mit jüngeren Konzepten verknüpft, die sich Israels einzigartiger Gotteserfahrung verdanken.

Im Zentrum des Gottesbildes steht die Vorstellung des königlichen Gottes. Ihre Wurzeln sind sehr alt und mit anderen altorientalischen Gottesbildern verwandt, sie wurde aber um zahlreiche neue Züge angereichert, die sie zu einer singulären Konzeption werden ließen: Der archaische Vorstellungskreis des königlichen →

[Wettergottes](#) Jhwh (v.a. [Ps 29](#)) ist um das Bild des Herrschers über die Völkerwelt erweitert (z.B. [Ps 47](#)), in deren Mitte sich das um den Zion gescharte Gottesvolk befindet (z.B. [Ps 46](#); [Ps 48,10-12](#); [Ps 76](#)), das von Jhwh einst aus Ägypten geführt (z.B. [Ps 77](#); [Ps 105](#)) und mit seiner תּוֹרָה *tôrāh* „Weisung“ betraut wurde ([Ps 1](#); [Ps 19](#); [Ps 119](#); vgl. [Ps 78](#)). Zugleich wird der göttliche König, der in seinem unsichtbaren (himmlischen) Palast residiert (z.B. [Ps 18,7](#)), als derjenige verstanden, der die Bitten des leidenden Individuums erhört (z.B. [Ps 22](#)), was dieses mit dankbarem Gotteslob beantwortet (z.B. [Ps 30](#)); auf den „Lobgesängen“ Israels thront Jhwh ([Ps 22,4](#)). Weil die Frommen dennoch leiden müssen, vor allem wegen der Verfolgung durch die Frevler (z.B. [Ps 35](#); [Ps 55](#); [Ps 69](#)), geben die Psalmen der Hoffnung Ausdruck, dass der königliche Gott sich bald als Richter erweisen möge (z.B. [Ps 9/10](#); [Ps 58](#); [Ps 75](#)), der seine Feinde zur Rechenschaft ziehen (z.B. [Ps 11](#); [Ps 68](#); [Ps 82](#)) und den leidenden Gerechten zum Recht verhelfen wird (z.B. [Ps 113](#); [Ps 146](#)); der Wunsch, dass die alleinige Gottheit Jhwhs weltweit erkannt werden möge (z.B. [Ps 83,19](#); [Ps 100,3](#)), verbindet sich mit der Aufforderung an die Völkerwelt, gemeinsam mit Israel in das Lob des göttlichen Königs einzustimmen (z.B. [Ps 96](#); [Ps 117](#)).

## 5.2. Welt- und Menschenbild

### 5.2.1. Kosmologie

Der Königsgott Jhwh wird als „Herr der ganzen Erde“ gepriesen ([Ps 97,5](#)), der den Himmel durch sein Wort geschaffen ([Ps 33,6](#)) und das Weltengebäude über chaotischen Fluten gegründet hat ([Ps 24,1f.](#); [Ps 104,5](#)); er hat die Fluten dauerhaft gezähmt ([Ps 29,10](#); [Ps 65,7f.](#); [Ps 89,10](#); [Ps 93](#); [Ps 104,6-9](#); → [Chaos](#)), mythische Ungeheuer, die einst in ihnen wohnten, besiegt ([Ps 74,13f.](#); [Ps 89,11](#)) und sein Volk aus Ägypten durch die Wüste in das Land geführt, das er → [Abraham](#) und seinen Nachkommen verheißen hatte ([Ps 77,14-21](#); [Ps 78](#); [Ps 105,8-11](#); [Ps 114](#)). Auf dem → [Zion](#) hat er sich ein Heiligtum erbaut, das so fest gegründet ist wie die Erde ([Ps 78,69](#); vgl. [Ps 24,2](#); [Ps 93,1f.](#); [Ps 104,5](#); → [Weltbild](#)). Der königliche Gott spendet der Erde → [Fruchtbarkeit](#) ([Ps 104,13](#)), belebt durch seinen Atem Tier und Mensch ([Ps 104,30](#)), trinkt und speist seine Geschöpfe ([Ps 104,11.15.27f.](#); [Ps 145,15f.](#); [Ps 147,9](#)). Die Himmel sind vom Glanz ihres Schöpfers erfüllt ([Ps 8,2](#); [Ps 19,2](#)) und verkünden seine Gerechtigkeit ([Ps 97,6](#)). Der Mensch, obgleich ein vergängliches Geschöpf ([Ps 8,5](#); [Ps 49,13](#); [Ps 89,48f.](#); [Ps 103,14-16](#); [Ps 144,4](#); [Ps 146,4](#)), hat von Jhwh königliche Würde erhalten ([Ps 8,6-9](#); [Ps 103,4](#)). Alle Bewohner der Erde, in deren Mitte sich das Gottesvolk befindet, sind gemeinsam mit dem gesamten Kosmos zum Huldigungsjubel für Jhwh aufgerufen ([Ps 98,4-9](#); [Ps 148](#); [Ps 150,6](#)).

### 5.2.2. Das Ich vor Gott

Im Mittelpunkt einer Mehrzahl von Psalmen steht das betende Ich; in ihm spricht in der Regel nicht das Gottesvolk, sondern ein einzelner Mensch. Die Texte

spiegeln dabei keine Erlebnisse von Einzelpersonen, vielmehr verdichten sich in ihnen auf überindividuelle Weise Grunderfahrungen existenzieller Not und menschlicher Hinfälligkeit und Erfahrungen der Rettung aus Krankheit und Todesgefahr.

Entscheidend ist, dass das betende Subjekt seinem Gott stets unmittelbar gegenüber tritt; wer die Psalmen betet, bedarf keines priesterlichen Mittlers. Viele Psalmen verknüpfen diese Gottunmittelbarkeit mit einer imaginierten → [Audienz](#) vor dem Königsgott (Hartenstein, 2008), was sich vor allem in der Vorstellung des göttlichen Thronraums greifen lässt, in dem der Beter / die Beterin Zuflucht sucht (traditionsgeschichtliche, vor allem ikonographische Argumente zeigen, dass die wiederkehrende Rede vom Schatten der göttlichen → [Flügel](#) [z.B. [Ps 17,8](#)] auf den schützenden Thronraum anspielt; auch die Rede vom zugewandten oder verborgenen Angesicht Jhwhs [z.B. [Ps 13,2](#)] ist im Zusammenhang der Audienzvorstellung zu verstehen). Wer sich in der Sphäre Jhwhs befindet, hat an der Fülle des Lebens teil ([Ps 73,28](#)), was im Motiv der Sättigung ([Ps 36,8-9](#); [Ps 63,6](#); [Ps 65,5](#)) oder im Symbol des → [Lichtes](#) dargestellt werden kann ([Ps 27,1](#); [Ps 36,10](#)). Wendet Jhwh sich jedoch ab, gerät das Ich in die Sphäre des Todes (vgl. Barth, 1997; Spieckermann, 1989; → [Tod](#)): Das leidende Individuum wird aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen ([Ps 31,13](#)) und erfährt, obwohl physisch noch am Leben, die Macht des Todes ([Ps 18,5-6](#); [Ps 30,4](#); [Ps 88,4](#) u.ö.); die Toten, die sich in der *לַאֲשֵׁר שְׁאֵל* „Unterwelt“ befinden, loben Jhwh nicht ([Ps 6,6](#); [Ps 88,11](#); [Ps 115,17f.](#); [Jes 38,18f.](#); [Sir 17,27f.](#) [Lutherbibel: [Sir 17,25f.](#)]). Das leidende Ich appelliert daher an Jhwh, dass er es in seinem eigenen Interesse vor dem Tod retten möge ([Ps 30,10](#)).

Das Verhältnis zwischen betendem Ich und Jhwh hat eine große Spannweite: Die Psalmen enthalten Hilfeschreie zu Jhwh aus tiefster Not ([Ps 22](#); [Ps 69](#)), sie ringen mit Jhwh in leidenschaftlichen „Konfliktgesprächen“ (Janowski, 2003), klagen ihn sogar an ([Ps 88](#)) und lassen zugleich das Gotteslob als Sinn des Lebens erscheinen ([Ps 30,12-13](#); [Ps 63,4.6](#); [Ps 119,175](#)). Sie wissen um die menschliche Fähigkeit zur sündhaften Abwendung von Gott ([Ps 14](#); [Ps 36](#)), die sich in Israels Geschichte gezeigt hat ([Ps 78](#); [Ps 106](#)), zielen aber darauf, dass die gestörte Gottesbeziehung des Einzelnen wie des Gottesvolks durch Gebet, Meditation und Lobpreis wiederhergestellt wird ([Ps 32](#); [Ps 51](#); [Ps 103](#); [Ps 130](#)). Sie meditieren über die menschliche Vergänglichkeit ([Ps 49](#); [Ps 90](#)) und klagen über das Wohlergehen der Frevler ([Ps 37](#); [Ps 73](#)), sind aber stets Sprechakte, mit denen die Beziehung der Betenden zum Gott des Lebens befestigt und die Lebenskraft der Betenden erneuert wird ([Ps 103](#)); die von den Psalmen geschaffene Gottesgemeinschaft kann derart eng sein, dass sie über die Grenze des Todes hinausreicht ([Ps 49,16](#); [Ps 73,23-26](#)).

### 5.2.3. Die Feinde

Sehr häufig sprechen die Psalmen von den Feinden (→ [private Feinde](#); →

[staatliche Feinde](#)) des betenden Ich oder den Widersachern der Gerechten und Frommen; hinzu kommt die Rede von den Feinden des Gottesvolkes im KV. Die Klage über feindliche Bedrohung ist wiederholt mit nachdrücklichen Bitten um göttliche Vergeltung verknüpft (z.B. [Ps 58](#); [Ps 79](#); [Ps 109](#)).

Im Hintergrund der Feindklage des Einzelnen dürfte u.a. die Erfahrung stehen, dass Krankheit den Ausschluss aus der Gemeinschaft bedeutete ([Ps 22](#); [Ps 38](#)). Ein weiterer Hintergrund ist offenbar die Mordanklage des Unschuldigen, der im Heiligtum → [Asyl](#) suchte ([Ps 7](#); [Ps 35](#)). In anderen Feindmotiven scheint sich die Situation der Belagerung zu spiegeln ([Ps 3](#); [Ps 59](#)). In der Regel spielen die KE aber eher unbestimmt auf erlittene Schmähungen, üble Nachrede und Gewalt an; deutlich ist meist nur, dass die Feinde mit Worten und Taten die soziale Integrität der Betenden zu zerstören suchen (vgl. die Rede von der gefährdeten „Ehre“ des Ich z.B. in [Ps 4,3](#)). Die Feindklage verwendet verschiedene Metaphern, um die Feinde als Exponenten des → [Chaos](#) zu zeichnen (Riede, 2000): Neben militärischen Bildern (z.B. [Ps 27,3](#)) und Jagdmetaphern (z.B. [Ps 35,7](#)) begegnet auch das Bild wilder Tiere (z.B. [Ps 22,13-14](#)); gern werden die Metaphern verschmolzen (z.B. [Ps 57](#)). Wiederholt begegnet der Gedanke, dass die Feinde sich selbst zugrunde richten (z.B. [Ps 57,7](#); vgl. Sticher, 2002); er dürfte mit dem Vertrauen auf die göttliche Weltordnung zusammenhängen.

Viele Psalmen verknüpfen die Feindmotivik mit der Rede von den רשעים *rəšā'im* „Frevlern“, die die Gerechten bedrohen (z.B. [Ps 73,6-8](#)) und Gottes Macht leugnen ([Ps 10,4](#); [Ps 14,1](#); [Ps 36,2](#)). Die Klage über die Frevler mündet oft in die Hoffnung auf ein richtendes Handeln Jhwhs (z.B. [Ps 94,2](#)); in dieser Perspektive erscheinen die Vergeltungswünsche, die gegen die Frevler gerichtet sind, als „Schrei nach Veränderung“ einer als ungerecht erfahrenen Welt (Zenger, 1994), mit dem die rettende Durchsetzung der göttlichen Herrschaft herbeigeseht wird.

### 5.3. Die Antwort Israels und das weltweite Gotteslob

Nach von Rad (1957) hat Jhwh „sich sein Volk nicht als stummes Objekt seines Geschichtswillens, sondern zum Gespräch erwählt“; die „Antwort Israels“ auf Jhwhs erwählendes Handeln und Reden sei vor allem dem Psalter zu entnehmen. Tatsächlich können die Psalmen als Gebete des um den Zion versammelten Gottesvolkes gelesen werden, das die Völkerwelt und den gesamten Kosmos zum Lob Gottes aufruft ([Ps 47](#); [Ps 98](#); [Ps 100](#); [Ps 150](#)); im Vordergrund dieser Perspektive stehen naturgemäß Hymnen, KV, Geschichts- und Zionpsalmen, jedoch sind auch die Gebete des Einzelnen in diesen Horizont eingezeichnet ([Ps 3,9](#); [Ps 25,22](#); [Ps 28,9](#); [Ps 51,20](#); [Ps 69,36](#); [Ps 102,13-29](#) u.ö.; vgl. Becker, 1966; Marttila, 2006). Der Bezug auf die Tora, die Israel gegeben ist ([Ps 1](#)), die Hoffnung auf den → [Messias](#) ([Ps 2](#)) und die Ausrichtung auf das Gotteslob der ganzen Welt, in deren Mitte sich Israel befindet ([Ps 146-150](#)), rahmen den Psalter und lassen sich als Leseanweisung für jeden einzelnen Psalm betrachten. Wer, ohne dem Gottesvolk anzugehören, die Psalmen betet, erkennt die Gottheit Jhwhs an und

tritt in die weltweite Gemeinschaft derer ein, die mit Israel das Lob seines Gottes erheben. Zugleich teilen die Psalmen aber die das ganze Alte Testament durchziehende Spannung zwischen partikularen Aussagen, die allein Israel betreffen, und universalen Perspektiven, die sich vor allem über die anthropologische Dimension von Grunderfahrungen erschließen lassen.

## 6. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Entscheidend ist, dass die Psalmen in Judentum und Christentum eine zweifache Rezeptions- und Wirkungsgeschichte erfahren haben, die bei aller grundlegenden Differenz zwischen beiden Religionen zahlreiche Parallelen aufweist (vgl. Gillingham, 2008).

Die Psalmen wurden schon früh zum Gegenstand von Auslegung und theologischer Reflexion: Aus dem antiken Judentum sind vor allem die Kommentierungen einzelner Psalmen in Qumran zu erwähnen (v.a. 4Q171 zu [Ps 37](#)), aus der rabbinischen Literatur der Midrasch Tehillim (Übersetzung: Braude, 1959; Kompilation weiterer rabbinischer Kommentierungen: Feuer, 1987), aus dem frühen Hochmittelalter der Psalmenkommentar des → [Raschi](#) (Übersetzung: Gruber, 2004). Für das Selbstverständnis des aus dem Judentum hervorgehenden Christentums hatten die Psalmen offenbar von Beginn an hohes Gewicht, was sich im Neuen Testament niederschlug, in dem der Psalter das am häufigsten zitierte Buch ist; in der Darstellung von Jesu Passion spielen Psalmzitate und Szenen, die nach Psalmmotiven gestaltet sind, eine Schlüsselrolle. Aus der reichen Geschichte der christlichen Psalmenauslegung lassen sich beispielhaft → [Augustins](#) Enarrationes in Psalmos (CCL 38-40) und → [Luthers](#) Operationes in Psalmos (WA 5) anführen.

Im jüdischen und christlichen Gottesdienst wuchs den Psalmen eine zentrale liturgische Bedeutung zu; dabei entwickelte sich in beiden Religionen aus der Psalmenlesung die Praxis des Psalmengesangs, die eine Fülle von Vertonungen und liturgischen Formen aus sich heraussetzte. Daneben ist für den christlichen Gottesdienst die von den Psalmen inspirierte Lieddichtung hervorzuheben, die vor allem durch Luthers Nachdichtungen (z.B. „Ein feste Burg ist unser Gott“ nach [Ps 46](#)) und → [Calvins](#) Genfer Psalter entscheidende Anstöße erhielt. Zugleich sind die Psalmen in Judentum und Christentum aber stets Gebets- und Meditationstexte der persönlichen (und kultfernen) Frömmigkeit geblieben.

Die anthropologische Dimension der Psalmen entfaltete vor allem für die moderne Lyrik inspirierende Wirkung (z.B. Celan). In der neuzeitlichen Musik begegnen besonders seit der Romantik Vertonungen von Psalmen, die konzertant aufgeführt werden (z.B. in Brahms' Deutschem Requiem). Die bildende Kunst hat seit der Spätantike bis in die Moderne auf vielerlei Weise Motive der Psalmen aufgenommen.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

# Empfohlene Zitierweise

Müller, Reinhard, Art. Psalmen (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), 2013

## Literaturverzeichnis

Beat Weber, [BiblioPss1990ff.: Bibliography of Psalms and the Psalter since 1990](#) (wird regelmäßig aktualisiert)

### 1. Lexikonartikel

- Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1928ff.
- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971-1996
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff.
- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975-1992
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Biblisches Reallexikon, 2. Aufl., Tübingen 1977
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Dictionary of Judaism in the Biblical Period. 450 B.C.E. to 600 C.E., New York 1996
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Eerdmans Dictionary of the Bible, Grand Rapids 2000
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003

### 2. Kommentare

- Alonso Schökel, L. / Carniti, C., 1994-1996, Salmos. Traducción, introducciones y comentario, 2 Bde., Estella (Navarra)
- Baethgen, F., 1904, Die Psalmen übersetzt und erklärt, 3. Aufl. (HK II/2), Göttingen
- Bertholet, A., 1923, Das Buch der Psalmen (HSAT 2), Tübingen
- Briggs, C.A. / Briggs, E.G., 1906-1907, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, 2 Bde. (ICC), Edinburgh (ND 1976)
- Craigie, P., 1983, Psalms 1-50 (WBC 19), Waco
- Dahood, M., 1966-1970, Psalms, 3 Bde. (AncB 16-17A), New York
- Deissler, A., 1963-1965, Die Psalmen, 3 Bde., Düsseldorf
- Delitzsch, F., 1894, Die Psalmen, 5. Aufl. (BC 4,1), Leipzig
- De Wette, W.M.L., 1811, Commentar über die Psalmen, Heidelberg (4. Aufl. 1836; 5. Aufl. 1856)
- Duhm, B., 1899, Die Psalmen erklärt (KHC 14), Tübingen
- Gerstenberger, E.S., 1988, Psalms, Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry (FOTL

14), Grand Rapids

- Gerstenberger, E.S., 2001, Psalms, Part 2 and Lamentations (FOTL 15), Grand Rapids
- Girard, M., 1994-1996, Les psaumes redécouverts. De la structure au sens, 3 Bde., Montreal
- Goldingay, J., 2006-2011, Psalms, 3 Bde. (Baker Commentary on the Old Testament), Grand Rapids
- Graetz, H., 1882-1883, Kritischer Commentar zu den Psalmen. Nebst Text und Uebersetzung, 2 Bde., Breslau
- Gunkel, H., 1929, Die Psalmen (HK II/2), Göttingen (6. Aufl. 1986)
- Hartenstein, F. / Janowski, B., 2012, Psalmen (BK XV, 1. Lieferg.), Neukirchen-Vluyn
- Hirsch, S.R., 1888, Die Psalmen übersetzt und erklärt, Frankfurt
- Hitzig, F., 1836, Die Psalmen, historisch-kritisch untersucht, Heidelberg
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 1993, Die Psalmen, Bd. 1: Psalm 1-50 (NEB), Würzburg
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2002, Die Psalmen, Bd. 2: Psalm 51-100 (NEB), Würzburg
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2007, Psalmen 51-100, 3. Aufl. (HThKAT), Freiburg u.a.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2008, Psalmen 101-150 (HThKAT), Freiburg u.a.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2012, Die Psalmen, Bd. 3: Psalm 101-150 (NEB), Würzburg
- Hupfeld, H., 1867-1871, Die Psalmen, 2. Aufl., Gotha
- Kraus, H.-J., 1978, Psalmen, 5. Aufl. (BK XV), Neukirchen
- Oeming, M., 2000, Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41 (NSK.AT 13,1), Stuttgart
- Oeming, M. / Vette, J., 2010, Das Buch der Psalmen. Psalm 42-89 (NSK.AT 13,2), Stuttgart
- Olshausen, J., 1853, Die Psalmen (KEH 14), Leipzig
- Ploeg, J.P.M. van der, 1973-1974, Psalmen uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT VII B), Roermond
- Ravasi, G., 1981-1984, Il libro dei Salmi, 3 Bde., Bologna
- Seybold, K., 1996, Die Psalmen (HAT 1/15), Tübingen
- Tate, M.E., 1990, Psalms 51-100 (WBC 20), Waco
- Weber, B., 2001-2010, Werkbuch Psalmen, 3 Bde., Stuttgart u.a.
- Weiser, A., 1966, Die Psalmen, 7. Aufl. (ATD 14-15), Göttingen
- Wellhausen, J., 1895, The Book of Psalms: Critical Edition of the Hebrew Text, Printed in Colors with Notes, Leipzig u.a.

### 3. Weitere Literatur

- Arneth, M., 2000, „Sonne der Gerechtigkeit“. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 (BZAR 1), Wiesbaden
- Assmann, J., 1999, Ägyptische Hymnen und Gebete. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet, 2. Aufl. (OBO), Freiburg / Göttingen
- Augustinus, A., Enarrationes in Psalmos (CCL 38-40), Turnholt, 1956
- Barth, C., 1997, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, 3. Aufl., hg. v. B. Janowski, Stuttgart u.a.
- Begrich, J., 1934, Das priesterliche Heilsorakel, in: Ders., 1964, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 21), München, 217-231
- Becker, J., 1966, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS 18), Stuttgart
- Beyerlin, W., 1970, Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht (FRLANT 99), Göttingen
- Braude, W.G. (Hg.), 1959, The Midrash on Psalms (Yale Judaica Series 13), 2 Bde., New Haven

- Burkert, W., 1994, Griechische Hymnoi, in: Ders. / F. Stolz (Hgg.), 1994, Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich (OBO 131), Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 9-17
- Burkert, W. / Stolz, F. (Hgg.), 1994, Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich (OBO 131), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Charlesworth, J.H., 1997, Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers (The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English translation 4A), Tübingen / Louisville
- Crüsemann, F., 1969, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn
- Dahmen, U., 2003, Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPSa aus Qumran (Studies on the Texts of the Desert of Judah 49), Leiden u.a.
- Delekat, L., 1967, Asylie und Schutzorakel am Zionsheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen, Leiden
- Ebeling, E., 1953, Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung“, Berlin
- Emmendorffer, M., 1998, Der Ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen
- Ewald, H., 1835, Allgemeines über die Hebräische Poesie und über das Psalmenbuch. Die Dichter des Alten Bundes, Bd. 1, Göttingen
- Evelyn-White, H.G. (Hg.), 1936, Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric: New and Revised Edition, London / Cambridge Massachusetts
- Fabry, H.-J., 1998, Der Psalter in Qumran, in: Zenger (Hg.), 1998, 137-163
- Feuer, A.C., 1987, Sēfer Tehillim. A new translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic sources, 2 Bde., Brooklyn / New York
- Füglistner, N., 1988, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: Schreiner (Hg.), 1988, 319-384
- Gärtner, J., 2012, Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (FAT 84), Tübingen
- Gerstenberger, E.S., 1980, Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn
- Gese, H., 1972, Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: Ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BevTh 64), München 1974, 159-167
- Gillingham, S., 2008, Psalms through the Centuries (Blackwell Bible Commentaries 1), Malden u.a.
- Gruber, M.I., 2004, Rashi's Commentary on Psalms (The Brill Reference Library of Judaism 18), Leiden
- Grund, A., 2004, „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“. Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit (WMANT 103), Neukirchen-Vluyn
- Gunkel, H. / Begrich, J., 1933, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK II Erg.-Bd.), Göttingen (ND 1975)
- Hartenstein, F., 2008, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34 (FAT 55), Tübingen
- Herder, J.G., 1782/83, Vom Geist der Ebräischen Poesie, in: Ders., Schriften zum Alten Testament, hg. v. R. Smend, Frankfurt a.M. 1993, 661-1308
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2003, The So-Called Elohistic Psalter: A New Solution for an

- Old Problem, in: B.A. Strawn / N.R. Bowen (Hgg.), *A God So Near: Essays on Old Testament Theology* (FS P.D. Miller), Winona Lake, Ind., 35-77
- Human, D.J. / Vos, C.J.A. (Hgg.), 2004, *Psalms and Liturgy*, London
  - Janowski, B., 1989, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT59), Neukirchen-Vluyn
  - Janowski, B., 1993, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, in: Ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 247-280, 335-336
  - Janowski, B., 2001, *Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen*, in: M. Ebner u.a. (Hgg.), *Klage* (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn, 25-53
  - Janowski, B., 2003, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn
  - Jeremias, J., 1977, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, 2. Aufl. (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn
  - Jeremias, J., 1987, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT141), Göttingen
  - Keel, O., 1972, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich u.a. (5. Aufl. Göttingen 1996)
  - Knigge, C., 2000, *Überlegungen zum Verhältnis von altägyptischer Hymnik und alttestamentlicher Psalmendichtung. Zum Versuch einer diachronen und interkulturellen Motivgeschichte*, *Protokolle zur Bibel* 9, 93-122
  - Koenen, K., 1995, *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Psalm 90-110 als Komposition* (BBB 101), Weinheim
  - Körting, C., 2006, *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen
  - Kratz, R.G., 2003, *Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel*, *ZThK* 100, 147-162
  - Krüger, A., 2010, *Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivatik und Theologie von Psalm 104* (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn
  - Küchler, F., 1918, *Das priesterliche Orakel in Israel und Juda*, in: W. Frankenberg / F. Küchler (Hgg.), *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft* (FS W.W. Graf v. Baudissin; BZAW 33), Gießen, 285-301
  - Lange, A., 2009, *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer, Bd. 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten*, Tübingen
  - Lenzi, A., 2011, *Reading Akkadian Prayers and Hymns: An Introduction*, Atlanta
  - Leuenberger, M., 2004, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter*, Zürich
  - Levin, C., 2003, *Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter* (1993), in: Ders., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin / New York, 291-313
  - Liess, K., 2004, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II/5), Tübingen
  - Lipiński, E., 1965, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*, Brüssel
  - Lohfink, N., 1990, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (SBS 143), Stuttgart
  - Lohfink, N., 1992, *Psalmengebet und Psalterredaktion*, *ALW* 34, 1-22

- Loretz, O., 1988, Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe (Ps 24,7-10; 29; 47; 93; 95-100 sowie Ps 77,17-20; 114) (UBL 7), Münster
- Lowth, R., 1753, De sacra poesi Hebraeorum. Praelectiones academicae Oxonii habitae, Oxford
- Luther, M., Operationes in Psalmos, 1519-1521 (WA 5), Weimar, 1892
- Luther, M., Vorrhede auff den psalter, 1528 (WA.DB 10.1), Weimar, 1956
- Marksches, Ch., 1991, „Ich aber vertraue auf dich, Herr!“ Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen, ZAW 103, 386-398
- Marttila, M., 2006, Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter (FAT II/13), Tübingen
- Mathys, H.-P., 1994, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Maul, S., 1988, „Herzberuhigungsklagen“, die sumerisch-akkadischen Eršahung-Gebete, Wiesbaden
- Michel, D., 1956, Studien zu den sog. Thronbesteigungspsalmen, in: Ders., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (ThB 93), Gütersloh 1997, 125-153
- Millard, M., 1998, Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und אלהים im Psalter, in: Zenger (Hg.), 1998, 75-100
- Mowinckel, S., 1921-1924, Psalmenstudien, Bd. 1-6, Kristiania
- Müller, H.-P., 2003, Psalmen und frühgriechische Lyrik. Drei Beispiele, BZ 47, 23-42
- Müller, R., 2008, Jhwh als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin / New York
- Newsom, C., 1998, Shiroṭ 'Olat HaShabbat, in: H. Eshel u.a. (Hgg.), Qumran Cave 4, Bd. 6: Poetical and Liturgical Texts, Part 1 (DJD 11), Oxford, 173-401
- Nömmik, U., 2000, Die Gerechtigkeitsbearbeitungen in den Psalmen. Eine Hypothese von Christoph Levin formgeschichtlich und kolometrisch überprüft, UF 31, 443-535
- von Nordheim, M., 2008, Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (WMANT 117), Neukirchen-Vluyn
- Otto, E., 1988, Mythos und Geschichte im Alten Testament. Zur Diskussion einer neueren Arbeit von Jörg Jeremias, BN 42, 93-102
- Paulsen, T., 2009, Götterhymnen aus dem archaischen und hellenistischen Griechenland, in: Witte / Diehl (Hgg.), 2009, 165-195
- Quandt, W., 1955, Orphei Hymni, 2. Aufl., Berlin
- von Rad, G., 1957, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München (10. Aufl. 1992)
- Rahlfs, A., 1892, עָנָה und עָנָה in den Psalmen, Göttingen
- Rechberger, U., 2012, Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn
- Riede, P., 2000, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn
- Rösel, C., 1999, Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung 2-89\*, Stuttgart
- Ro, J.U.-S., 2002, Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel (BZAW 322), Berlin / New York
- Saur, M., 2004, Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie (BZAW 340), Berlin / New York
- Schmidt, W.H., 1961, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der

Königsprädikation Jahwes (BZAW 80), Berlin (2. Aufl. 1966)

- Schnocks, J., 2002, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (BBB 140), Berlin u.a.
- Schreiner, J. (Hg.), 1988, Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (FzB 60), Würzburg
- Seybold, K., 1973, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen (BWANT 99), Stuttgart u.a.
- Seybold, K., 2003, Poetik der Psalmen (Poetologische Studien zum Alten Testament 1), Stuttgart u.a.
- Seybold, K., 2010, Studien zu Sprache und Stil der Psalmen (BZAW 415), Berlin / New York
- Seybold, K., 2010, W.M.L. de Wettes Arbeit an den Psalmen, in: Ders., 2010, 35-52
- Smith, M., 2001, The Origins of Biblical Monotheism: Israel's polytheistic background and the Ugaritic texts, Oxford
- Spieckermann, H., 1989, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen
- Spieckermann, H., 1994, Alttestamentliche „Hymnen“, in: Burkert / Stolz (Hgg.), 1994, 97-108
- Steck, O.H., 1980, Beobachtungen zur Beziehung von Klage und Bitte in Psalm 13, BN 13, 57-62
- Stegemann, H. (Hg.), 2009, 1QHodayot<sup>a</sup> (DJD 40), Oxford
- Steymans, H.U., 2004, Traces of Liturgies in the Psalter: The communal laments, Psalms 79, 80, 83, 89 in context, in: Human / Vos (Hgg.), 2004, 168-234
- Steymans, H.U., 2005, Psalm 89 und der Davidbund. Eine strukturelle und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (ÖBS 27), Frankfurt a.M.
- Sticher, C., 2002, Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen. Ein theologisches Denkmuster der Psalmen (BBB 137), Berlin / Wien
- Stolz, F., 1983, Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt 129), Zürich
- Uehlinger, C., 1990, Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25-26 (\*), Bibl 71, 499-526
- van der Woude, A.S., 1974, Die fünf syrischen Psalmen (JSRZ IV), 29-47
- Westermann, C., 1977, Lob und Klage in den Psalmen. 5., erweiterte Auflage von „Das Loben Gottes in den Psalmen“, Göttingen
- Witte, M. / Diehl, J.F. (Hgg.), 2009, Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit (FAT II/38), Tübingen
- Zenger, E., 1994, Ein Gott der Rache. Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg i.B. u.a.
- Zenger, E., 1998, Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, in: Zenger (Hg.), 1998, 1-57
- Zenger, E. (Hg.), 1998, Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18), Freiburg i.B. u.a.
- Zenger, E. (Hg.), 2001, Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32), Freiburg i.B. u.a.
- Zenger, E. (Hg.), 2003, Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum (HBS 36), Freiburg u.a.
- Zerneck, A.E., 2011, Gott und Mensch in Klagegebeten aus Israel und Mesopotamien. Die Handerhebungsgebete Ištar 10 und Ištar 2 und die Klagepsalmen Ps 38 und Ps 22

im Vergleich (AOAT 387), Münster

- Zimmerli, W., 1972, Zwillingspsalmen, in: Ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Band II, München 1974, 261-271

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 David spielt die Harfe vor Saul (Lucas van Leyden; 1509).
- Abb. 2 König David, Harfe spielend (1Sam 18,10; Haggada aus Mähren; um 1740).
- Abb. 3 Aufbau des Hymnus am Beispiel von Ex 15,21.
- Abb. 4 Aufbau des Klagelieds des Einzelnen am Beispiel von Ps 13.
- Abb. 5 David spielt Harfe vor Saul (Rembrandt; 1660 n. Chr.).
- Abb. 6 David spielt die Harfe vor Saul (Lucas van Leyden; 1509).
- Abb. 7 David spielt Harfe vor Saul (Rembrandt; 1660 n. Chr.).

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balingen Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)