

Die Funktion des Psalters im Neuen Testament

Karl Löning

Keine Textgruppe der Schrift wird im Neuen Testament so häufig zitiert wie die Psalmen. Etwa ein Drittel aller Zitate und Anspielungen auf alttestamentliche Texte im Neuen Testament beziehen sich auf die Psalmen.¹ Im folgenden kann es nicht darum gehen, diesen Befund in seiner ganzen Breite zu behandeln. Meine Absicht ist es vielmehr, an wenigen ausgewählten Beispielen die *Hermeneutik* der Rezeption von Psalmen im Neuen Testament zu untersuchen. Eine Leitfrage wird sein, in welchem Sinn Psalmenzitate im Neuen Testament als Schriftbeweise zu verstehen sind. Im ersten Teil meines Referats geht es um die Psalmenzitation in den Evangelien, vor allem in der Passionstradition. Im zweiten Teil wird am Beispiel des Römerbriefs die Rezeption von Psalmentexten im Zusammenhang argumentativer Kommunikation analysiert. Der dritte Teil behandelt die lukanische Hermeneutik der Psalmen, welche sich in der dreigliedrigen Kanondefinition in Lk 24,44 abzeichnet und in der Pfingstrede des Petrus programmatisch entfaltet wird.

1. Psalmenzitate in den Evangelien

1.1 Zur Zitationstechnik

Zitate aus Psalmen sind vor allem für die Passionstradition charakteristisch. In der Passionsgeschichte nach Markus, auf die ich mich jetzt weitgehend beschränken werde, wird an acht Stellen aus Psalmen zitiert oder auf Psalmen angespielt.² Eine erste Durchsicht ergibt, daß die Psalmen mit einer Ausnahme (Mk 14,62 mit der Anspielung auf Ps 110,1) nicht ohne weiteres messianisch interpretierbar sind. Es liegt also keineswegs auf der Hand, daß sie im Zusammenhang der Passionserzählung als christologische Schriftbeweise zu verstehen sind.

Andererseits läßt sich auch nicht sagen, daß der Psalter im Kontext der Passionsgeschichte in der Regel als »Gebetbuch« zitiert wird. Das promi-

* Joachim Gnilka zum 70. Geburtstag.

1 Nach der Liste der *loci citati vel allegati* bei K. Aland / E. Nestle, *Novum Testamentum Graece* (27 1993) 783-788, gibt es im Neuen Testament insgesamt 110 »direkte« Zitate aus dem Psalter. Zitiert werden 53 verschiedene Psalmen aus verschiedenen Teilen des Psalters, am häufigsten die Psalmen 2; 22; 110; 118.

2 Mk 14,34 (Ps 42,6.12; 43,5); 14,38 (Ps 51,14); 14,62 (Ps 110,1); 15,23 (Ps 69,22); 15,24 (Ps 22,19); 15,29 (Ps 22,8); 15,34 (Ps 22,2); 15,36 (Ps 69,22). Außerdem sind zu berücksichtigen Mk 11,9 (Ps 118,25f.); 11,10 (Ps 148,1).

nenteste Zitat, der Schrei der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz (Mk 15,34 = Ps 22,2), scheint auf den ersten Blick zwar dieser These zu widersprechen. Denn der Psalmvers wird ja vom sterbenden Jesus *als Gebet* gesprochen.³ Aber es handelt sich hier um eine Ausnahme.⁴ Charakteristisch für die Verwendung von Psalmen im Kontext der Passionserzählung ist vielmehr das Phänomen, daß sie zumeist gar nicht als Teiltexthe abgesetzt erscheinen, sondern in die Erzählung einfließen, und zwar auf verschiedenen Textebenen. Ein Beispiel dafür ist die wörtliche Anspielung auf Ps 22,19 in Mk 15,24:

»²⁴ Und sie kreuzigten ihn.

Und aufteilen sie seine Gewänder, werfend ein Los über sie, wer was bekäme.«⁵

Der Psalm wird hier nicht einer Figur der Erzählung als wörtliche Rede in den Mund gelegt, sondern der *Erzähler* des Evangeliums verwendet die Formulierung zur Darstellung der laufenden Handlung (Textebene 1) bei der Kreuzigung Jesu. Er gebraucht als Erzähler die Psalmsprache als seine eigene (vgl. noch Mk 15,23.29.36). In der Getsemani-Episode formuliert der markinische Jesus unter Anspielung auf Ps 42,6.12; 43,5 seine Todesbetroffenheit:

»³⁴ Ganz betrübt ist meine Seele bis zum Tod.

Bleibt hier und wacht (Mk 14,34 par Mt diff Lk).«

Dies ist ein Wort Jesu an die Jünger, kein Gebet. Die *Hauptfigur* der Erzählung verwendet in der wörtlichen Rede (Textebene 2) ebenso wie der Erzähler auf der ersten Textebene die Sprache (*langue*) des Psalters als ihre eigene (vgl. noch Mk 14,38.62).⁶ Das »Hosanna« der Menge beim Einzug Jesu in Jerusalem (vgl. Mk 11,9f.) spielt auf Ps 118,25f. und Ps 148,1 an.⁷ Auch hier werden die Zitate aus den Psalmen nicht als *Gebetstexte* verwendet. Die Menge begrüßt den Messias und »das kommende Königtum unseres Vaters David«. Auch *Nebenfiguren* sprechen in der Passionsgeschichte also die Sprache der Psalmen wie aus eigener sprachlicher Kompetenz. Dagegen gibt es in der markinischen Passionsgeschichte kein einziges durch ein metakommunikatives Signal formell als solches eingeleitetes Zitat aus den

3 Das Todesgebet Jesu nach Lk 23,46 ist Ps 31,6. Daß Lukas Ps 22,2 nicht übernimmt, erklärt sich von Apg 2,25-29 her. Das Zitat aus Ps 16,8-11(G) zeigt, daß die lukanische Auffassung nicht mit dem Motiv der Gottesferne kompatibel ist.

4 Die Fälle, in denen Psalmen im Neuen Testament als Gebetstexte fungieren, sind selten; vgl. das Gebet der Gemeinde in Apg 4,24ff. mit Anspielungen und Zitaten aus Ps 146 und Ps 2 sowie das Gebet Offb 15,3f.

5 Zitiert wird als Übersetzung das Münchener Neue Testament.

6 Demnach ist auch das Todesgebet Jesu (Mk 15,34) formal kein Zitat aus Ps 22, sondern als Jesu eigenes Gebet, das in der Sprache des Psalters formuliert ist, auf der zweiten Textebene angesiedelt.

7 In der Logienquelle wird Ps 118,26 im Jerusalem-Wort zitiert; vgl. Mt 23,39 par Lk 13,35.

Psalmen.⁸ Die Psalmenzitate werden hier also nie als Teiltexthe gekennzeichnet und daher nie wie Texte anderer Herkunft behandelt, sondern fungieren stets als integrale Elemente des vom Autor Markus gebotenen Textes. Dies setzt auch beim impliziten Leser der Markuspassion voraus, daß er in der Sprache des Psalters bewandert ist, weil er anders die intertextuellen Bezüge auf diese Textgruppe nicht erkennen würde.

1.2 Zur Integration der Psalmenzitate in den thematischen Zusammenhang der Passion

Der Befund ist eindeutig und verlangt eine entsprechende Erklärung. Daß der Psalter in der markinischen Passionsgeschichte formal nicht als ein externer Text zitiert wird, sondern daß seine Sprache (*langue*) in der markinischen Passionsgeschichte vom Erzähler und seinen Figuren in ihrer Rede (*parole*) aktuell verwendet, geschrieben bzw. gesprochen wird, ist ein Indiz dafür, daß der Autor Markus den Psalter *primär* als Kompendium benutzt, in welchem sich die religiöse *Erfahrung* gesammelt hat und sich artikuliert, aus der er schöpft, wenn er die Geschichte des Leidens Jesu darstellt. Dieser Umgang mit Psalmentexten entspricht einer wesentlichen Tendenz der Redaktion des Psalters. Besonders seine Eröffnung mit dem weisheitlichen Psalm 1 ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Psalmen als *weisheitliche* Texte gelesen worden sind, in denen sich die Erfahrung derer niedergeschlagen hat, die »nicht im Rat der Gottlosen gehen«, sondern »an der Weisung JHWHs« ihre »Lust« haben (Ps 1,1f.).

Dieser weisheitlichen Relevanz des Psalters als »Lebensbuch«⁹ entspricht auch der inhaltliche Aspekt, unter dem in der markinischen Passionsgeschichte Psalmen meistens rezipiert werden. Es geht darin vor allem um die Erfahrung des Bedrängtseins durch die Macht des Todes als Schicksal der Gerechten und Frommen, erlitten als Gewalt durch Menschenhände und als Hohn der Frevler. Die in den Psalmen verdichtete Erfahrung leidender Gerechter wird in der Passionsgeschichte exemplarisch verkörpert durch die Gestalt Jesu¹⁰, insbesondere in den drei Verspottungsszenen, deren erzäh-

8 Formell mit metakommunikativer Einleitung wird im näheren Kontext der markinischen Passionserzählung nur in zwei Fällen aus dem Psalter zitiert, nämlich Ps 118,22f. in Mk 12,10f. (als »Schrift«) und Ps 110,1 in Mk 12,36 (als Wort Davids).

9 Vgl. E. Zenger, *Morgenröte* (1991) 11; zur Sapientialisierung des Psalters vgl. N. Füglistler, *Die Verwendung und das Verständnis* (1988) 354-360.

10 Vgl. L. Ruppert, *Der leidende Gerechte* (1972); *ders.*, *Jesus als der leidende Gerechte?* (1972); E. Flessemann-van Leer, *Passionsgeschichte* (1967) 79-96; L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus* (1977) 69-76; M.-L. Gubler, *Deutungen des Todes Jesu* (1977) 95-148; G. Barth, *Tod Jesu* (1992) 28-32. Der generische Singular (*der Gerechte*) wird in der Passionsgeschichte nicht zum christologischen Titel, die Vorstellung wird nicht im

lerische Funktion es weniger ist, die Handlung voranzutreiben, als darzustellen, welche Reaktionen die vom Erzähler dargestellten Bilder des leidenden Jesus bei den an der Passion beteiligten Menschen hervorrufen (vgl. Mk 14,65; 15,16-19.29-32). In diesen Motivzusammenhang sind die meisten der Psalmworte der Markuspassion einzuordnen, insbesondere die Bezüge auf Psalm 22 in Mk 15,24.29.34.¹¹ Die Tatsache, daß in der Todesszene Mk 15,33-37 der *Anfang* des Textes von Ps 22 zitiert wird, besagt, daß der *gesamte* Psalm intertextueller Hintergrund der markinischen Darstellung des Todes Jesu ist.¹²

Über den weisheitlichen Aspekt der Exemplarität des Leidens Jesu hinaus hat die Bezugnahme auf Psalmen für die Darstellung des Todes Jesu im Kontext der markinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums insgesamt einen ganz bestimmten *christologischen* Stellenwert. Die Bedeutung der Psalmenzitate und -anspielungen im Text der markinischen Passionsgeschichte läßt sich in dieser Perspektive weiter präzisieren. Der Tod Jesu, genauer gesagt: das Bild des am Kreuz sterbenden Jesus, das in Mk 15,33-37 gezeichnet und nach Mk 15,39 von dem gegenüber dem Gekreuzigten stehenden Kenturio gesehen wird, steht am Ende des Weges, den der Jesus des Markusevangeliums als der *Menschensohn* gehen muß. Der Zusammenhang zwischen dem Vorstellungskomplex des Leidens der Gerechten und dem des Schicksals des Menschensohnes¹³ wird besonders deutlich auf dem

Sinne der Schriftefüllung exklusiv für Jesus reklamiert; anders *F. Stolz*, *Alttestamentliches Reden* (1980) 147f. Gerade die Wertschätzung der Sprache der Psalmen in der Darstellung des Todes Jesu zeigt, daß es hier zunächst nicht um Dogmatik und Apologie geht, sondern um die Identifikation mit dem leidenden Jesus.

11 Dies spricht gegen die Herleitung aus einem kultischen Sitz im Leben. Anders vor allem *H. Gese*, *Ps 22* (1968). Ps 22 sei der Schlüssel für das älteste urchristliche Verständnis des Todes Jesu und die älteste Darstellung des Golgothageschehens (vgl. 17). Von Ps 22 her, dessen Sitz im Leben von der *toda* des zweiten Teils des Psalms her bestimmt wird, schließt Gese auf einen entsprechenden Ursprung der urchristlichen Herrenmahlfeier (vgl. 18).

12 Vgl. *H.-J. Fabry*, *Wirkungsgeschichte* (1988) 311.

13 Es ist richtig, daß die Vorstellung von einer Erhöhung des Menschensohns nach einem verborgenen Erdenwirken in der frühjüdischen Tradition nicht belegbar ist, ebenso daß sie nicht aus der apokalyptisch weiterentwickelten Vorstellung von der Erhöhung des leidenden Gerechten hergeleitet werden kann; vgl. *L. Ruppert*, *Jesus als der leidende Gerechte?* (1972) 75. Es genügt hier die Feststellung, daß dieser Zusammenhang jedenfalls im Markusevangelium hergestellt, nicht vorausgesetzt wird, ob erstmals, kann hier dahingestellt bleiben. (In der Sache besteht eine Affinität zu Aussagen vor allem in der Redenquelle Q zur Opposition des Menschensohnes zu »diesem Geschlecht«, der umkehrunwilligen Generation vor der apokalyptischen Katastrophe, die auch in Mk 9,19 rezipiert ist.) Daß Markus andere christologische Motive und Titel, vor allem die Titel *Gottes Sohn* und *Christus*, mit der *Menschensohn*-Vorstellung und dem Titel *Menschensohn* verknüpft, ist ein Charakteristikum des ersten Evangeliums; vgl. *J. Gnilka*, *Neutestamentliche Theologie* (1989) 35-37. Welchen Sinn die Verknüpfung des

Hintergrund der zweiten Leidensankündigung (Mk 9,31) und der Ankündigung der Auslieferung in der Abendmahlsszene (Mk 14,21). An beiden Stellen liegt die Vorstellung zu Grunde, daß der Menschensohn in die Hände von Menschen ausgeliefert werden muß. Die Opposition Menschensohn – Hände der Menschen bzw. Menschensohn – jener Mensch (der den Menschensohn ausliefert) entspricht der Figurenkonstellation in der Darstellung des Todes Jesu, verweist aber darauf, daß es dabei nicht nur um die Konfrontation des leidenden Gerechten mit den »Frevlern« geht, sondern darüber hinaus um die Konfrontation des Menschensohns mit der Menschenwelt. Der Tod Jesu ereignet sich in einer kosmischen Finsternis. Die *apokalyptische* Menschensohn-Vorstellung¹⁴ wird in der Verbindung mit dem *apokalyptisch-weisheitlichen* Topos des leidenden Gerechten im Kontext des Markusevangeliums und speziell der Markuspassion signifikant transformiert. Der Weg, den zu gehen dem Menschensohn bestimmt ist, führt ihn, den designierten Weltenrichter, vor die Gerichte der Menschen. Durch diese wird er dazu verurteilt, das Schicksal derer zu teilen, die er als Vollstrecker der Gerechtigkeit Gottes aus ihrem Leiden befreien soll. Erst der durch Gott aus seinem durch Menschenhände vollstreckten Tod gerettete Jesus ist der Menschensohn-Menschenrichter. Als exemplarisch geretteter Gerechter wird er seine Funktion als Menschensohn ausüben und die leidenden Gerechten an seiner Rettung durch Gottes Gericht teilhaben lassen, indem er ihnen als Vollstrecker des gerechten Gerichts Gottes an der Menschenwelt ihr Recht verschafft.

Auf diesem *apokalyptischen* Hintergrund wird die Bedeutung des *weisheitlichen* Psalms 22 als Hypotext der markinischen Darstellung des Todes Jesu verständlich. Psalm 22 ist das Danklied eines »Armen« (V. 25), der die Rettung aus der Gottesferne und der Gewalt der Frevler erfahren hat durch Gott, der auf das Schreien derer hört, die ihn fürchten. Diese Rettung interpretiert auch der Psalm als exemplarisch (vgl. V. 23-27) und deutet sie in eschatologischer Perspektive (vgl. V. 28-32). Der Psalm 22 bietet sich insofern besonders für die apokalyptisch-weisheitliche Rezeption im Zusammenhang der markinischen Menschensohn-Christologie an.

1.3 Der Aspekt der Kanonizität

Nach Mk 14,21 geht Jesus als der Menschensohn seinen Weg, »wie geschrieben ist«. Dies führt auf einen weiteren hermeneutischen Aspekt der Rezeption von Psalmen in der Markuspassion. Bisher habe ich betont, daß die aus den

Menschensohn-Titels mit der Vorstellung des leidenden Gerechten hat, läßt sich deshalb am sichersten auf der Basis des kanonischen Endtextes des Markusevangeliums klären.

14 Zu beachten ist, daß dieser Zusammenhang in der Verhörszene vor dem Sanhedrin ausdrücklich hergestellt wird; vgl. das Zitat aus Dan 7,13 in Mk 14,62.

Psalmen rezipierten Formulierungen hier nicht als externe Texte formell zitiert werden, sondern als in den markinischen Text integrierte sprachliche Elemente erscheinen. Daß sie jedoch im Kontext der Menschensohn-Christologie rezipiert werden, impliziert dennoch die Voraussetzung, daß es sich um Worte der Schrift, um kanonische Texte handelt. Untrügliches Merkmal dafür ist, daß in der markinischen Passionsgeschichte die Psalmenworte nicht zufällig in der Nachbarschaft von Anspielungen und Zitaten aus Prophetenbüchern¹⁵, vor allem aus Sacharja¹⁶, stehen.

Auf diesem Hintergrund erscheint vor allem das Gebet des sterbenden Jesus in Mk 15,36 in neuem Licht. Das Wort aus Ps 22 wird nicht einfach nur gesprochen, sondern »mit lauter Stimme geschrien«. Es wird andererseits von den Dabeistehenden mißverstanden als Ruf nach Elija. Beides sind erzählerische Hinweise darauf, daß Ps 22,2 hier als ein Text mit einem bisher nicht zugänglichen, verborgenen Vollsinn eingespielt wird, dessen Bedeutung erst im Zusammenhang des Todes des Menschensohnes Jesus offenbar wird. Ps 22 wird also wie die prophetischen Texte in der Markuspassion als kanonischer Text mit Offenbarungsqualität verstanden, und deshalb wird Ps 22,2 nicht zufällig oder schuldhaft von den umstehenden Spöttern mißverstanden. Die Psalmen werden demnach in ihrer Zugehörigkeit zum Kanon der Schrift und in besonderer Nähe zu den Propheten im Rahmen einer umfassenden Schrift-hermeneutik interpretiert, welche die Schrift ganzheitlich als die eine und

15 In Mk 11,17 wird Jes 56,7 zitiert (»Mein Haus wird Haus des Gebetes gerufen werden ...«) in Verbindung mit einer Anspielung auf Jer 7,11 (»Räuberhöhle«). Klar sind auch einige Anspielungen auf das vierte Gottesknechtslied, z.B. in Mk 14,24 (Jes 53,11f.); 14,61 (Jes 53,7), vielleicht auch Mk 15,27 (Jes 53,12). Ob mit Mk 14,52 (»nackt fliehen«) auf Am 2,16 und mit Mk 15,32.39 (»sehen«) auf Zef 3,15 angespielt wird, muß hier dahingestellt bleiben. Besonders interessant für unseren Zusammenhang ist die Anspielung auf Dan 7,13 einerseits und Ps 110,1 andererseits in Mk 14,62, ferner, daß in der Einführung des Todesgebetes Jesu (Ps 22,2) in Mk 15,34 mit dem Motiv des Schreiens möglicherweise auf Am 8,9 anspielt wird.

16 Daß dieses Buch ein bevorzugter Hintergrundtext für die Markuspassion ist, erkennt man formal schon daran, daß Sach 13,7 in Mk 14,27 explizit als Schriftwort zitiert wird. Dies hat aber vor allem inhaltliche Gründe. Das Königsbild im zweiten Teil des Sacharjabuches, nicht zuletzt gerade die in Sach 13,7-9 entworfene und explizit zitierte Vorstellung des mit dem Schwert geschlagenen Königs und seiner dezimierten Gemeinde ist für die Christologie der Passionsgeschichte und für das Selbstverständnis der markinischen Leser von eminenter Aussagekraft. Auf Sacharja wird bereits in der Darstellung des Einzugs Jesu in Jerusalem mehrfach angespielt (zum Ölberg-Motiv in Mk 11,1 vgl. Sach 14,4, zum Eselsfüllen als Reittier Jesu in Mk 11,2 vgl. Sach 9,9) sowie in der Tempelreinigungsszene (zur Vertreibung der Händler und zum Motiv der Gefäße in Mk 11,15f. vgl. Sach 14,20f., den Schluß des Buches). In der Abendmahlsszene wird mit dem Ausdruck »mein Blut des Bundes« (Mk 14,24) außer auf Ex 24,8 auch auf Sach 9,11 angespielt (»um des Blutes deines Bundes willen«). Wichtig in unserem Zusammenhang ist, daß die ersten Anspielungen auf das Königsbild im zweiten Teil des Sacharjabuches in Verbindung stehen mit den Zitaten aus und Anspielungen auf Ps 118,25f. und Ps 148,1 in Mk 11,9f.

umfassende Offenbarung Gottes in Wortgestalt auffaßt, deren letzter Sinn erst am eschatologischen Ende der Geschichte erkannt wird, wenn Gott seinen in der Schrift schon offenbarten geheimen Ratschluß ausführt. Die letzte Konfrontation Gottes mit der Menschenwelt im Tod, den der Menschensohn durch Menschenhände erleidet, wird dabei als das Ereignis verstanden, das die eschatologische Krise auslöst, und damit wird die Stunde des Todes Jesu zur Stunde der Wahrheit, in der offenbar wird, was als verborgener Sinn in der Schrift bis dahin verborgen war.

1.4 Zur argumentativen Funktion der Reflexionszitate aus dem Psalter

Auf der Grundlage dieser Schrifthermeneutik wird erst nachvollziehbar, in welchem Sinn die Psalmen im Bezug auf die Passion Jesu in den übrigen kanonischen Evangelien und vor allem in den Reden der Apostelgeschichte argumentativ als sogenannte Schriftbeweise zitiert werden können. In Joh 19,24f. wird das Verlosen der Kleider Jesu durch die Soldaten mit einem Reflexionszitat aus Ps 22,19 durch den Erzähler kommentiert:

»²⁴ ... damit die Schrift erfüllt würde:

*Sie zerteilten meine Kleidung untereinander,
und über meine Gewandung warfen sie ein Los.*«

Daß die Gebeine des gekreuzigten Jesus von den Soldaten nicht zerschlagen werden, kommentiert der Erzähler in Joh 19,36 mit einem Reflexionszitat, das Formulierungen aus Ps 34,21(G) und Ex 12,46(G) als Mischzitat aufnimmt:

»³⁶ Es geschah nämlich dieses, damit die Schrift erfüllt würde:

Sein Gebein wird nicht zerbrochen werden.«

Daran schließt sich unmittelbar, ebenfalls in der Form des Reflexionszitats, ein prophetischer Text an (Sach 12,10). In dem Mischzitat stammt das Hauptsatzprädikat (*wird nicht zerbrochen werden*) aus dem Psalmvers, nicht aus Ex 12,46. Es ist also nicht im Sinne von Ex 12 als Anweisung für die Feier des Passamahls aufzufassen, sondern im Sinne des weisheitlichen Psalms 34 als göttliche Zusage, die dem leidenden Gerechten gilt (vgl. V. 20). In der apokalyptisch-weisheitlichen Rezeption des Psalms wird das Futur Passiv als eschatologisches *passivum divinum* verstanden. Daß die Gebeine des Gerechten nicht zerbrochen werden, gilt in dieser Perspektive nicht nur als immer schon gemachte Erfahrung, sondern vor allem als Verheißung, deren eschatologische Bewahrheitung sich in den besonderen Umständen des Todes Jesu zeichenhaft andeutet. Die an sich wenig naheliegende allegorisierende Verknüpfung des Motivs der Verschonung des gekreuzigten Jesus vor dem Zerschlagen der Schenkel mit dem Passalamm-Motiv in Ex 12,46 wäre ohne den Bezug auf Ps 34,21 kaum nachzuvollziehen. Hier erkennt man übrigens deutlich die hermeneutische Voraussetzung der Einheit des Kanons als Offenbarungstext. Alle Teile des Kanons der Schrift haben als Offenba-

rung immer auch eine eschatologische Dimension. »Die Schrift« »sieht voraus«, wie Gott in seiner Weisheit am Ende zu handeln geplant hat, wenn »sie« (die »Schrift«) Gottes Verheißung Menschen zuspricht.¹⁷ Weil dies von der »Schrift« insgesamt gilt, kann z.B. im Kontext der Tempelreinigung an die Stelle der von den Synoptikern zitierten prophetischen Texte (Jes 56,7 kombiniert mit Jer 7,11) in Joh 2,17 ein »Schriftwort« aus dem Psalter treten (Ps 68,10[G]).¹⁸

1.5 Ps 78 und die matthäische Parabeltheorie

Diese für die Schrift in allen ihren Teilen geltende Hermeneutik ist nicht ausschließlich auf die christologische Interpretation biblischer Texte beschränkt. Um dies deutlich werden zu lassen, habe ich im ersten Teil meines Referats die im Neuen Testament bevorzugt zitierten messianischen Psalmen 2 und 110 gerade nicht in den Mittelpunkt gestellt. Diese Art der Schriftauslegung ist auch kein urchristliches Proprium, sondern setzt religionsgeschichtlich die in der essenischen Schrifthermeneutik entwickelte eschatologisch aktualisierende Interpretationstechnik voraus, die sich auf Propheten und Psalmen bezieht.¹⁹ Um die Tragweite dieser Hermeneutik zu verdeutlichen, schließe ich diesen Teil des Referats ab mit einigen Hinweisen zur matthäischen Parabeltheorie, in der das schrifthermeneutische Verständnis der Psalmen in einem offenbarungstheologischen Zusammenhang besonders deutlich in Erscheinung tritt.

Im Gleichniskapitel Mt 13 wird zunächst die markinische Parabeltheorie rezipiert (vgl. Mt 13,10-17 par Mk 4,10-12). Sie erklärt unter Berufung auf einen prophetischen Text (Jes 6,9f.) die Funktion der Gleichnisse. Sie werden als nicht direkt verständliche, deutungsbedürftige Redeform aufgefaßt und im Kontext entsprechend allegorisiert. Dabei betont die markinische Parabeltheorie die Exklusivität des Zugangs der Jünger Jesu zum Sinn der Gleichnisse. »Denen draußen« wird alles in Gleichnissen gesagt, »damit« die Rede Jesu so geartet ist, wie es Jes 6,9f. entspricht.²⁰ Die Deutungen sind den Jüngern vorbehalten. Diese Theorie wird in Mt 13,34f. unter Berufung auf einen Psalm variiert:

»³⁴ Dieses alles redete Jesus in Gleichnissen zu den Volksmengen, und ohne Gleichnis redete er nichts zu ihnen,

17 Vgl. Gal 3,8 mit der für diesen Zusammenhang programmatischen eschatologischen Interpretation von Gen 12,3.

18 Im selben Erzählzusammenhang wird in Mt 21,16 in freilich nur lockerem Zusammenhang mit den prophetischen Texten auch Ps 8,3(G) zitiert.

19 Vgl. N. Füglistner, Die Verwendung und das Verständnis (1988) 352f.366.

20 Vgl. J. Gnülka, Verstockung Israels (1961) 45-86. Nach Mt 13,13 redet Jesus in Gleichnissen nicht damit, sondern weil das Volk verstockt ist; vgl. 107.

³⁵ auf daß erfüllt würde das Gesagte durch den Propheten, (den) sagenden:
*Öffnen werde ich in Gleichnissen meinen Mund,
 aussprechen werde ich Verborgenes seit Grundlegung (der) Welt.*«

Aufschlußreich hinsichtlich der Hermeneutik der Psalmenrezeption sind folgende Beobachtungen: Der hier zitierte Text, der nach Mt durch einen »Propheten«(!) gesprochenes Wort ist, ist ein *Psalmvers* (Ps 78,2). Dieses Psalmwort verwendet Matthäus als die positive Abwandlung der markinischen Parabeltheorie, welche sich auf ein prophetisches Wort beruft. Als Parabeltheorie besagt Jes 6,9f., die Gleichnisse seien als Rede über die Geheimnisse der Gottesherrschaft für Außenstehende unverständlich. Ps 78,2 akzentuiert demgegenüber in der matthäischen Rezeption explizit den positiven Aspekt: Die Gleichnisse sprechen den seit Grundlegung der Welt verborgenen eschatologischen Plan Gottes aus.²¹ Der in der markinischen Parabeltheorie durch das Schriftzitat (Jes 6,9f.) betonte Aspekt der Verborgenheit des Sinns der Gleichnisse Jesu für Außenstehende wird damit positiv gewendet: Die Gleichnisse Jesu sind Offenbarungstexte (deutbare Allegorien). Während die Verstockungstheorie die verhüllende Funktion der Gleichnisse betont, zeigt die auf Ps 78,2 rekurrierende Gleichnistheorie die konstitutive Bedeutung der Gleichnisse für ihre Hörer als wissende Gruppe, betont dies unter dem positiven Aspekt des »Öffnens« und »Aussprechens«.

Ps 78 gehört zur Gruppe der Asaph-Psalmen, die sich mit dem Verlust des ersten, des salomonischen Tempels auseinandersetzen. Ps 78 beinhaltet einen auf das Exodusgeschehen zentrierten Geschichtsrückblick, in dem die Widerspenstigkeit und Treulosigkeit der Vätergeneration wiederholt durch das Zorngericht JHWHs bestraft wird. Die Reihe der Unheilsparadigmen läuft am Ende auf die Zerstörung des Heiligtums von Schilo hinaus (vgl. V. 59f.); dafür verantwortlich gemacht wird der Götzenkult (vgl. V. 57f.). Diese Katastrophe wird dann aber nicht zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels in Parallele gesetzt, sondern es wird im Gegenteil die Erwählung Judas, des Zion und Davids als neuer Hulderweis JHWHs nach der Katastrophe hervorgehoben (vgl. V. 65-72).

In der redaktionellen Überschrift wird der Psalm, den einleitenden Versen entsprechend, als Weisheitslied bezeichnet, also als weisheitlicher Geschichtsabriß interpretiert. Matthäus hat diese Perspektive aufgenommen und apokalyptisch transformiert. Das generelle Thema der Gleichnisse in Mt 13 ist die eschatologische Gottesherrschaft. Die Thematik des Psalms, die Einordnung der Zerstörung des Tempels von Schilo in das Gerichtshandeln Gottes in der Geschichte Israels, verweist in der Sicht der eschatologisierenden Schriftinterpretation des Matthäusevangeliums auf die eschatologische

21 In der von Mt 13,35 gebotenen Fassung des Psalmtextes stehen die Ausdrücke *in Gleichnissen* und *Verborgenes* in Parallelität; vgl. J. Gnilka, *Verstockung Israels* (1961) 107.

Krise beim Kommen der Gottesherrschaft, in deren Kontext das Thema der Zerstörung des Tempels von Schilo durch die Zerstörung des Zweiten Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. neue Aktualität gewonnen hat. Liest man Ps 78 auf diesem Hintergrund, erscheint die Zerstörung des Zweiten Tempels in einer hoffnungsvollen Perspektive.

In Mt 13,35 wird aus den Anfangsversen des Psalms zitiert, die den folgenden Geschichtsabriß metakommunikativ ankündigen. Dies deutet darauf hin, daß auf den Text als ganzen Bezug genommen wird. Dafür ist die Gerichtsthematik des Ps 78 das ausschlaggebende Motiv. Dies wird deutlich im nachfolgenden matthäischen Kontext. Nach einem szenischen Wechsel (V. 36) folgt die allegorische Deutung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen (Mt 13,35-43), die gegenüber der Parabel selbst (Mt 13,24-30) vor allem das Thema des Endgerichts herausarbeitet. Im ersten Teil der Allegorese werden zunächst lediglich die für die Dekodierung der Parabel benötigten allegorischen Schlüssel aufgelistet (V. 37-39). Die eigentliche Deutung (V. 40-43) bezieht sich auf den Schluß der Parabel (13,30b-c). In der Parabel selbst liegt der Akzent auf dem Nein des Hausherrn gegen die Absicht der Knechte, das Unkraut vor der Ernte auszureißen (V. 29). Auf den für das Unkrautsammeln zweckmäßigen Zeitpunkt der Ernte wird im Sinne einer Korrektur hingewiesen (vgl. V. 30). Dies ergibt (auch ohne die Allegorese) einen paränetischen Sinn. Es wird den Jüngern Jesu verwehrt, sich selbst und jetzt gleich als Gerichtsvollzieher Gottes betätigen zu wollen. Die allegorische Deutung entfaltet darüber hinaus als eigenen Schwerpunkt, was in der Parabel über die Ernte gesagt worden ist. Damit wird die paränetische Aussage der Parabel nochmals begründet, und zwar mit dem Wissen darum, wie sich das Gericht Gottes bei der »Vollendung des Aions« vollzieht. Dieses Wissen bezeichnet die auf Ps 78,2 fußende matthäische Parabeltheorie metakommunikativ als das seit Grundlegung der Welt verborgene, das in den Gleichnissen Jesu offenbar wird. In der folgenden Allegorese wird dieses Wissen um die Geheimnisse der Endzeit inhaltlich konkretisiert und zugleich mit dem in Ps 78 gesammelten Wissen um Gottes Gerichte in der Geschichte seines Volkes korreliert. Ps 78 läuft also in Mt 13,36ff. als kanonischer Hypotext mit, und zwar bis an den Schluß der gesamten Gleichnisrede, die mit einer Gerichtsallegorie endet (13,47-50). Dieses intertextuelle Verhältnis wird im abschließenden Dialog über die Rede in metakommunikativ expliziter Form reflektiert:

»⁵² Deshalb ist jeder *Schriřfkundige*, belehrt über das *Königtum der Himmel*, gleich einem Menschen, einem Hausherrn, welcher herausholt aus seinem Schatz(behälter) *Neues* und *Altes*.«

2. Psalmenzitate im Römerbrief

Was wir, ausgehend vom Zitat von Ps 22,2 in der mk Passionserzählung, zunächst für die Evangelien gezeigt haben, nämlich daß Psalmen als kanonische Textgruppe und damit als Offenbarungstexte gelesen und zitiert werden (wie »Propheten«), gilt auch für die übrigen neutestamentlichen Textgruppen, soweit sie Psalmen zitieren. Einen Schwerpunkt stellen der Römerbrief und der Hebräerbrief dar.²² Ich beschränke mich auf den Römerbrief, und zwar auf einige instruktive Beispiele für die intertextuellen Beziehungen zwischen dem paulinischen Text und den zitierten Psalmen einerseits, zwischen den zitierten Psalmen und den im gleichen Zusammenhang herangezogenen Bezugstexten aus Tora und Propheten andererseits.

Eine erste Durchsicht ergibt, daß der Römerbrief insgesamt an neun Stellen²³ den Psalter zusammenhängend zitiert, und zwar in der Regel²⁴ mit förmlicher Einführung des Zitats als Schriftwort. Daß Psalmenzitate nicht wie in der Passionstradition als vom neutestamentlichen Autor selbst geschriebene Elemente erscheinen, hat seinen Grund darin, daß Schrifttexte im Römerbrief generell in argumentativen Zusammenhängen vorkommen und entsprechend als *argumenta ex auctoritate* eingeleitet werden. Inhaltlich fällt auf, daß der Psalter nur in Röm 15,9 im Zusammenhang einer christologischen Aussage zitiert wird (Ps 18,50)²⁵, und zwar ohne die Vorstellung einer »Erfüllung« messianischer Verheißungen. Die messianischen Psalmen 2 und 110 spielen in der christologischen Argumentation bei Paulus keine Rolle. Das Wort »erfüllen« bezieht sich im Römerbrief ausschließlich auf die Tora und ihre Forderungen (vgl. Röm 8,4; 13,8), wenn es um Schrifterfüllung geht.

22 Vgl. P.-G. Müller, Funktion der Psalmzitate (1986).

23 Ps 51,6(G) in Röm 3,4; Ps 14,1-3(G) in Röm 3,10; Ps 32,1f.(G) in Röm 4,7f.; Ps 44,23(G) in Röm 8,36; Ps 69,23f.(G) in Röm 11,9f.; Ps 69,10(G) in Röm 15,4; Ps 18,50(G) in Röm 15,9; Ps 117,1 in Röm 15,11.

24 Die Ausnahme (Röm 10,18) bestätigt diese Regel. Im Frage-Antwort-Schema leitet Paulus die Frage ein als von ihm formuliert: »Doch sage ich, daß sie nicht hörten?« Die Antwort aus der Schrift wird als Überbietung des Frageinhalts eingeleitet: »Mehr noch. *Über die ganze Erde ausging ihr Schall ...*« (Ps 19,5[G]). In ähnlicher Weise wird in Röm 10,19-21 verfahren. Die Einführung der Schriftzitate aus Tora (Dtn 32,21) und Propheten (Jes 65,1.2) werden nicht mit einer gängigen Zitationsformel (»wie geschrieben ist« o.ä.) eröffnet, sondern mit einer Formulierung, die dem Argumentationszusammenhang inhaltlich angepaßt ist, besonders deutlich in V. 20 (»Isaias aber wagt sich vor und sagt«) gegenüber V. 21 (»Zu Israel aber sagt er«).

25 Zur Bedeutung von Ps 18 für die christologische Schriftargumentation vgl. Teil 3 dieses Referats.

2.1 Psalmenrezeption im offenbarungstheologischen Zusammenhang von Röm 1,18-3,31

Der Römerbrief, an eine nicht von Paulus gegründete Gemeinde adressiert, stellt in einem geschlossenen Konzept das Programm der paulinischen Verkündigung dar. Im ersten Hauptteil des Briefes (1,18-3,31) entwickelt Paulus seine Offenbarungstheologie als Grundlage der im zweiten Hauptteil dargestellten Soteriologie.²⁶ In diesem Zusammenhang steht das ausführlichste Zitat aus dem Psalter (Ps 14,1-3[G] in Röm 3,10-18). Zuerst ist nach dem Stellenwert des Zitats im Argumentationsgang von Röm 1,18-3,31 zu fragen.

Ausgangspunkt ist eine anthropologisch verallgemeinernde Analyse der eschatologischen Krisensituation (Röm 1,18-2,16). Gottes Zorn offenbart sich über alle Menschen, weil die Erkenntnis Gottes aufgrund seiner Offenbarung als Schöpfer in Ungerechtigkeit niedergehalten wird (1,18-20). Die Krise wird also in apokalyptisch-weisheitlichem Ansatz auf der Wissensebene angesiedelt. Auf diesem Hintergrund stellt der zweite Abschnitt dieses Hauptteils (2,17-3,31) die Frage nach der Bedeutung des besonderen Wissens des Judentums aufgrund der Offenbarung Gottes in der Tora. Als jüdische Errungenschaften werden Tora und Beschneidung genannt. Dabei ist die Beschneidung der Ritus der ethnischen Initiation, der den Zugang zum Wissensschatz der Tora über die Partizipation an der religiös-kulturellen Welt des Judentums eröffnet. Genau hier setzt die der allgemeinen Krisendiagnose entsprechende Kritik des Torawissens an. Zwar besitzt nach Röm 2,17-20 ein in seiner religiösen Kultur beheimateter Jude in der Tora »die Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit« (V. 20), die ihn zum idealen Lehrer machen könnte, aber dies nur, wenn er selbst von dem zuvor diagnostizierten allgemeinen Verblendungszusammenhang ausgenommen wäre (vgl. V. 21-24). Damit ist die Frage nach dem jüdischen Wissensvorsprung neu zu stellen (vgl. 3,1). Die Antwort fällt dialektisch aus. Die These lautet zunächst, der jüdische Vorsprung sei insofern uneinholbar, als die Juden mit den Worten Gottes betraut worden seien. Diese theozentrische These gilt auch und gerade angesichts der mangelnden Treue von Menschen allein aufgrund der Treue Gottes (vgl. V. 2-8). Dem stellt Paulus in Röm 3,9-18 seine anthropozentrische Antithese gegenüber. Aus der Perspektive der allgemeinen Krisendiagnose von Röm 1,18-2,16 gilt, daß es überhaupt keinen Vorzug von Menschen vor Menschen (vgl. 2,1), also auch nicht von Juden²⁷ gegenüber Nichtjuden gibt. Die Synthese wird in V. 19-24 formuliert (»Wir wissen

26 Ausführlicher dazu *K. Löning / E. Zenger*, Als Anfang schuf Gott (1997) 220-225.

27 Das »Wir« in V. 9 zeigt klar, daß dies keine antijüdische Aussage ist, sondern selbstkritische Analyse eines jüdischen Autors, der sich hier auktorial zurückbezieht auf den Anfang des Textes (»wir« haben vorher kritisch festgestellt), um die eigene Position (»haben wir etwas voraus?«) zu definieren.

aber ...«).²⁸ Danach besteht der eigentliche Vorsprung aufgrund des Torawissens in der »Erkenntnis der Sünde«, auf deren Folie die eschatologische Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Tod Christi in ihrer Bedeutung für alle Menschen überhaupt erst erfaßt werden kann: offenbart ohne die Tora, doch bezeugt durch Tora und Propheten.

Im Zusammenhang dieser Argumentation wird Ps 14,1-3(G) zitiert, und zwar als Begründung der Antithese (V. 9), nachdem zuvor bereits die These mit dem Zitat von Ps 51,6(G) begründet worden ist (V. 4). Die beiden Zitate aus dem Psalter haben je an ihrem Platz die Funktion, die Rolle des menschlichen Adressaten der Toraoffenbarung aufzuweisen bzw. autoritativ zu bezeugen. In der These stehen der »wahre« Gott und der Mensch als »Lügner« in Opposition einander gegenüber. Bereits dieses Verhältnis formuliert der paulinische Text, ohne explizit zu zitieren, unter Anspielung auf Ps 116,11(G): »*Erweisen wird aber Gott sich als wahr, jeder Mensch als Lügner.*« Durch das begründende Zitat von Ps 51,6(G) in Röm 3,4 wird diese Opposition in einer gerichtlichen Auseinandersetzung zugunsten der Partei Gottes entschieden:

»⁴ Auf daß du gerechtesprochen wirst in deinen Worten und siegen wirst, wenn du gerichtet wirst.«

28 Röm 3,19-24 ist ein in sich geschlossener Sinnabschnitt. Mit V. 21 (»Jetzt aber ist ... Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden ...«) beginnt kein neuer Abschnitt, sondern ein weiterer Gedanke innerhalb eines Arguments. Es wird nicht erzählt, sondern argumentiert. Deshalb ist »jetzt« kein Episodenmerkmal, sondern es eröffnet den zweiten Gedanken im Schema einst – jetzt (vgl. Röm 6,22; 7,6.17). Zur Verdeutlichung der segmentierte Text von Röm 3,19-24:

¹⁹ »Wir wissen aber:

Was *das Gesetz sagt*, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, damit jeder Mund gestopft werde und die ganze Welt vor Gott schuldig werde.

²⁰ Denn aus Werken des Gesetzes wird *kein Fleisch* gerechtesprochen werden vor ihm.

Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der *Sünde*.

²¹ Nun aber ist *ohne das Gesetz* die Gerechtigkeit Gottes *offenbart worden*, bezeugt durch das Gesetz und die Propheten, ²² Gerechtigkeit Gottes aber durch den Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben.

Denn es gibt *keinen Unterschied*.

²³ Denn alle haben *gesündigt* und ermangeln der Herrlichkeit Gottes,

²⁴ gerechtesprochen geschenkt durch seine Gnade, durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.«

Gegen den in allen mir bekannten Kommentaren zum Römerbrief in der Gliederung des Briefes vorgenommenen Trennschnitt zwischen V. 20 und V. 21 wendet sich mit einem Argument, das hier besonders interessiert, R.B. Hays, Psalm 143 (1980) 107-115. Die Anspielung in Röm 3,20 auf Ps 143,2(G) impliziere gerade solche Motive, die zu Röm 3,21ff. überleiten (113), vor allem Aussagen zum Stichwort Gerechtigkeit Gottes.

Daß gerade das »Wort« Gottes als Wort des »wahren« Gottes den Sieg in der Auseinandersetzung davonträgt, entspricht der Grundaussage der These (V. 2), die dem Wort Gottes einen absoluten Wert zuspricht, untangiert durch menschliche Untreue und Lüge. In der Antithese schlägt das Pendel zur negativen Seite der Opposition aus. Wieder gibt der Psalmtext den Ausschlag. Beherrschend für die Logik der Argumentation sind die summarischen Negationen (»nicht einer«) bei Motiven, die mit Weisheit und Suche nach Gott zu tun haben, mit denen das Zitat beginnt. Der präzise Sinn dabei ist, die negative Krisenbilanz von Röm 1,18-2,16 jetzt auch auf die Empfänger der Tora zu beziehen. Daß dabei ein Psalm die Argumentationsgrundlage darstellt, zeigt sehr gut, in welchem Sinn der Psalter hier rezipiert wird: als weisheitlicher Text mit kanonischer Autorität. Die beiden zitierten Psalmen beinhalten nach paulinischem Verständnis dasselbe Wissen, das nach Röm 3,19f. in der Tora enthalten ist: »Erkenntnis von Sünde«. Damit bestätigt sich, was sich als Hermeneutik der Psalmenrezeption in den Evangelien aufweisen ließ, in diesen wesentlichen Punkten.

2.2 Psalmenrezeption im Zusammenhang von Röm 10,4-8

Mit zwei weiteren Paradigmen von Psalmenrezeption im Römerbrief soll der Aspekt der Kanonizität näher untersucht werden. Es geht dabei um das Zusammenspiel von Tora-, Propheten- und Psalmentexten in der argumentativen Rezeption bei Paulus. Besonders interessante Beispiele für diesen Sachverhalt finden sich in Röm 10,4ff. und Röm 11,1ff.²⁹

Das Thema von Röm 9-11, Israels Rolle in der Geschichte und in der eschatologischen Krise, stellt sich in der Konsequenz der radikal kulturkritischen voraufgehenden Ausführungen über die Relevanz des Torawissens angesichts der eschatologischen Offenbarung Gottes (Röm 3,1-24) und die nicht minder radikalen soteriologischen Aussagen über die Unmöglichkeit, durch das Tun der Werke des Gesetzes zur Gerechtigkeit vor Gott zu gelangen (Röm 7,1-8,11). Aus der Perspektive der paulinischen Offenbarungstheologie und Soteriologie, die beide zu fundamentalen Prinzipien der religiösen Kultur des Judentums in Spannung stehen, ergibt sich die Frage, wie die Situation der jüdischen Mehrheit im gegenwärtigen Prozeß der Entzweigung über den Weg zur Gottesgerechtigkeit zu beurteilen ist. Im Zentrum der Israel-Reflexionen des Römerbriefes wird daher nicht zufällig erneut die Frage nach der Tragfähigkeit der Tora-Observanz in soteriologischer Perspektive aufgeworfen, diesmal im Blick auf die jüdische Mehrheit.

²⁹ Eine Übersicht über die alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in Röm 9-11 gibt H. Hübner, Gottes Ich (1984) 149-160.

Der Autor bestätigt der Mehrheit religiösen »Eifer«, spricht ihr aber »Erkenntnis« ab (Röm 10,1-3). Damit wird der Tora-Eifer der Mehrheit auf der Ebene des Wissens (bezüglich der »jetzt« geschehenen Christusoffenbarung; vgl. Röm 3,21) für defizitär erklärt. Auf derselben Ebene wird die Diskussion im folgenden weitergeführt. Den Ausgangspunkt bildet die These: »Denn Endziel³⁰ (des) Gesetzes (ist) Christus zur Gerechtigkeit jedem Glaubenden« (V. 4). Bei der Begründung dieser These wird auf einen Psalmvers (Ps 107,26 in V. 7) angespielt, und zwar in sehr engem Bezug zu einem Wort der Tora (Dtn 30,12 in V. 6). Diese Verknüpfung ist hermeneutisch interessant.

Die Argumentation soll erweisen, daß die Tora auf etwas abzielt, das nach der These in V. 4 im Christus-Glauben erreicht wird. Entsprechend kommt in der Begründung die Tora zu Wort. Charakteristisch dabei ist, daß sie sich auf verschiedene Weise zu Wort meldet. In V. 5 enthält die Tora, was *Mose* »schreibt«, in V. 6 dagegen ist sie die Äußerung der *Gerechtigkeit Gottes*, die in der Tora »spricht« (V. 6). Das Spannungsverhältnis von religiöser Kultur und Gottesoffenbarung deutet sich in diesen Formulierungen an. Sie fungieren als Zitationsformeln. Als von Mose »geschriebenes« Wort wird Lev 18,5 zitiert: »*Der sie tuende Mensch wird leben in ihnen.*« Der Satz hebt das Tun der Tora hervor und betont den menschlichen Aspekt, ohne dabei das positive Ziel in Frage zu stellen. Wer die Werke der Tora tut, »lebt« in ihnen. Die Tora ist für den, der ihre Werke tut, die normative Begründung seiner kulturellen Welt. Nach V. 3 wird so aber nicht die Gerechtigkeit Gottes, sondern die eigene aufgerichtet. Dagegengesetzt wird nun in V. 5-8 das Wort, das die personifizierte Glaubensgerechtigkeit sagt:

»⁶ *Sprich nicht in deinem Herzen:*

Wer wird hinaufsteigen in den Himmel (Dtn 30,12)

– das ist: Christos herabzuführen –

⁷ oder:

Wer wird hinabsteigen in den Abgrund (Ps 107,26[G])

– das ist: Christos aus Toten heraufzuführen –.

⁸ Doch was sagt sie?

Nahe ist dir das Wort in deinem Mund und in deinem Herzen (Dtn 30,14).«

30 So die Übersetzung von *R. Bring*, *Christus und das Gesetz* (1969) 35ff.; *M. Theobald*, *Römerbrief* (1992) 284; vgl. den instruktiven Durchblick durch die neuere Forschung zu Röm 10,4 bei *G.S. Oegema*, *Versöhnung ohne Vollendung?* (1996) 239-245; seine These zur paulinischen Position in der Sache von Röm 10,4: »Nach dem Tod und der Auferstehung Jesu ist Christus das Prinzip, mit dem die Tora gedeutet werden soll, handelt sie doch nur von Christus und sind Christus und die christologische Deutung der Tora doch weitaus wichtiger als jede andere Deutung. Somit ist Christus Sinn, Prinzip und Zweck, Wesen, Ziel und Erfüllung der Tora, und es kann ohne Christus kein rechtes Verständnis der Tora geben. ... Christus zeigt, wohin die Tora führt, und die Tora zeigt, wohin Christus uns führt« (250).

Dieses Wort identifiziert Paulus als »das Wort des Glaubens, das wir verkünden«, nämlich als Evangelium, das am Schluß des Proömiums des Briefes programmatisch als »Kraft Gottes« bezeichnet wird, weil in ihm die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird (vgl. Röm 1,16f.). Das Evangelium gilt Paulus also nicht als ein Phänomen der religiösen Kultur, sondern als Offenbarung der Kraft Gottes selbst.

In der Argumentation geht es also um den Nachweis, daß auch die Tora diese Zielvorstellung hat und nicht nur als Anleitung zu menschlicher Gerechtigkeit verstanden werden kann.³¹ Dabei liefert der zitierte Text aus dem Deuteronomium die Basis. Zitiert wird aus dem Zusammenhang einer weisheitlichen Tora-Paränese, welche die Tora als das dem Menschen nahe Wort preist, dem zu folgen dem Herzen des Menschen keineswegs fremd ist. Die zitierte Passage hat die Form einer *correctio* (Nicht-Sondern-Schema), die sich an das Herz des Menschen richtet: »Sprich nicht in deinem Herzen ...«. Die Tora redet hier weisheitlich, als personifizierte Lehrerin. Die von der Tora selbst erteilte Lektion zielt nach der paulinischen Argumentation darauf ab, im verkündigten Evangelium die Offenbarung Gottes zu erkennen, die den Menschen von innen her und unmittelbar zum Geschöpf Gottes macht, nicht durch eigenes Tun, sondern nach der in der Tora und im Evangelium gegebenen Erkenntnis.

Die Bezugnahme auf Ps 107,26 hat in diesem Zusammenhang zunächst eine Brückenfunktion. Die herangezogene Stelle³² vermittelt durch das Wort »Abgrund« zwischen den Schriftzitat und ihrer christologischen Interpretation im Kontext des Briefes.³³ Nimmt man die Anspielung auf Ps 107,26(G) als Bezugnahme auf den gesamten Kontext des Psalms 107, ergeben sich weitere semantische Bezüge zur paulinischen Argumentation in Röm 10,4-8. Der Psalm wird eingeleitet als Danklied derer, die JHWH erlöst und von den Feinden befreit hat. In der rückblickenden Schilderung der Not verwendet der Text das Motiv des Seesturms. Gott bietet den Sturm auf, der die Wogen des Meeres in Bewegung bringt, so daß die Seefahrer »zum Himmel emporsteigen« und »bis zu den Abgründen hinabfahren«. Im Kontext ist klar, daß dieser Seesturm einer korrekativen Pädagogik entspricht. Die aus der Not Geretteten werden dargestellt als Menschen, die ihrer eigenen Weisheit vertraut haben und nun an deren Grenze geführt werden (vgl. V. 27) und in ihrer Not Gott anrufen. Sie sind parallelisiert mit denjenigen, welche

31 Natürlich vermeidet es der Autor, Dtn 30,14 bis zum Ende zu zitieren und zu erwähnen, daß dort nicht nur vom Mund und vom Herzen die Rede ist, sondern auch von den Händen und – *horribile dictu* – vom Tun.

32 Ps 107,26 wird nicht wörtlich zitiert, sondern in syntaktischer Angleichung an Dtn 30,12. Die Einleitung mit »oder« zeigt aber, daß der Satz als Zitat im eigentlichen Sinn gilt und vom vorausgehenden Zitat abgesetzt wird.

33 Die Formulierung »hinab bis zu den Abgründen« (Ps 107,26) kommt der typologischen Deutung in Röm 10,6 mehr entgegen als die in Dtn 30,13 (»jenseits des Meeres«).

zuvor »den Worten Gottes getrotzt« haben (V. 11), welche »dahinsiechten in ihrem sündhaften Treiben« (V. 17) gemäß dem weisheitlichen Zusammenhang von Tun und Ergehen. Ihnen sendet JHWH sein Wort, um sie zu heilen und zu befreien (vgl. V. 20). Damit ergeben sich über die christologische Applikation hinaus vor allem Bezüge zur pragmatischen Strategie der paulinischen Argumentation in Röm 10,4ff. Der Dank derer, die als Glaubende erfahren haben, daß Gott in der Auferweckung Jesu »die ehernen Tore« der Totenwelt »zerbrochen« hat (Ps 107,16), ist zugleich Ausdruck eines Umdenkens, wie es nach Röm 10,5-8 die Tora lehrt.

Dies Beispiel zeigt instruktiv, wie der als »Lebensbuch«, als Handbuch religiöser Erfahrung geschätzte Psalter im Zusammenhang der paulinischen Diskussion um Tora und Gerechtigkeit rezipiert wird. Dabei wird indirekt auch klar, daß die zitierten Texte aus der Tora und Ps 107 im Zusammenhang ihrer christologischen Interpretation keine Beweisfunktion im Sinne von Schriftbeweisen haben. Dies wird sich auch bei meinem letzten Textbeispiel aus dem Römerbrief bestätigen, in dem es vor allem auch um das Zusammenspiel von Zitaten aus dem Psalter und aus prophetischen Texten im paulinischen Argumentationszusammenhang geht.³⁴

2.3 Psalmenrezeption in Röm 11,1-10

Im Verlauf der Israel-Reflexionen hat sich die Frage nach der Situation der jüdischen Mehrheit im eschatologischen Scheidungsprozeß in der Auseinandersetzung um den Weg zur Gerechtigkeit vor Gott zugespitzt: »Hat etwa Gott sein Volk verstoßen?« Die in der Frage unterstellte Behauptung wird umgehend zurückgewiesen, zuerst mit einem *argumentum ad hominem* des Juden Paulus (»Denn auch ich bin ein Israelit ...«), dann mit einem *argumentum ex auctoritate*, dem nicht formell eingeleiteten Zitat von 1 Sam 12,22 bzw. Ps 94,14, mit dem der Unterstellung förmlich widersprochen wird: »Nicht verstieß Gott sein Volk, das er vorhererkannt hat« (V. 2). Dieses Argument, das ja nicht als solches (als Schriftwort) gekennzeichnet ist, wird untermauert durch explizite Schriftargumentation (»Oder wißt ihr nicht, was ... die Schrift sagt?«). Damit wird auf Elija verwiesen und 1 Kön 19,10.14 zitiert (V. 3). Der Autor Paulus identifiziert sich mit Elija und seiner Klage über die Verfolgung der Propheten und die Zerstörung der Altäre JHWHs und untermauert so das *argumentum ad hominem* in V. 1. Dort hat also Paulus sich nicht als die einzige Ausnahme von der Regel der allgemeinen Unverständlichkeit des Volkes Gottes³⁵ hingestellt, sondern als den verfolgten

34 Zu dem von mir übergangenen Zitat von Ps 19,5(G) in Röm 10,18 vgl. die Analyse von F. Mußner, *Gedankengang des Paulus* (1986) 246-248.

35 Vgl. dazu das Zitat aus dem Moselied (Dtn 32,21[GJ]) in V. 19.

Propheten und Retter des JHWH-Glaubens in Israel wie Elija. Gegen die zitierte Klage des Elija setzt Paulus wie der Bezugstext (1 Kön 19,18) einen »Gottesspruch«, ein spezifisches Offenbarungswort im Kontext der Erzählung: »Ich habe mir 7000 Männer übriggelassen, welche nicht (das) Knie beugten vor Baal.« Dies bezieht Paulus in einer eigenen *conclusio* auf den »Rest gemäß Erwählung« in der »jetzigen«, d.h. der eschatologischen Zeit der Krise, d.h. auf die judenchristliche Minderheit der Glaubenden in Israel.

Die Frage, ob Gott sein Volk verstoßen habe, ist damit so beantwortet, daß sich jetzt die weitere Frage ergibt nach dem Sinn der Verstockung eines Teils Israels, der »Übrigen« (V. 7). Bevor Paulus darauf die an seine heidenchristlichen Adressaten gerichtete positive Antwort gibt (vgl. 11,13-32), entfaltet er den auf die »verstockten Übrigen« *Israels* bezogenen negativen Aspekt seiner These. Da es um Israel geht, muß mit der Schrift argumentiert werden, und zwar in der Verknüpfung von Zitaten aus der Tora (Dtn 29,3) und aus dem Buch Jesaja (Jes 29,10) als Mischzitat³⁶ einerseits (V. 8) und dem Zitat eines David-Wortes (Ps 69,23f.[G]) in V. 9 andererseits. Der Bezug des Mischzitats zur paulinischen Argumentation liegt auf der Hand. Begründet wird die Verstockungsaussage in V. 7. Das Zitat von Ps 69,23f.(G)³⁷ hat eine andere Funktion. Dies ergibt sich aus den Stichwortverbindungen zwischen diesem Zitat und den übrigen Schriftzitaten:

36 In beiden Fällen handelt es sich um prophetische Worte. Der formell als Schriftzitat eingeleitete Text von Röm 11,8 basiert auf Dtn 29,3, ist aber syntaktisch verändert, vor allem bezüglich der Negationen, mit Rücksicht auf den aus Jes übernommenen Ausdruck »Geist der Betäubung«. Dtn 29,3 stellt einen Mangel an Verständnis fest, Jes 29,10 die von Gott verhängte Verblendung.

37 Zu den Veränderungen gegenüber dem Text der Septuaginta vgl. *H. Hübner*, Gottes Ich (1984) 104. Das von Paulus eingetragene Stichwort »Falle« betont den Aspekt, der mit dem Motiv der Verfinsternung der Augen zusammenhängt. In der Sache geht es im paulinischen Argumentationszusammenhang ja nicht um Kultkritik, sondern um ein Wissensdefizit, durch das nach Röm 10,2f. der religiöse Eifer für Gott, den Paulus der jüdischen Mehrheit wegen ihrer Tora-Observanz bestätigt, nach seiner Überzeugung fehlgeleitet wird. Das Feindbild des Psalms übernimmt Paulus nicht; vgl. *F. Mußner*, Gedankengang des Paulus (1986) 249.

Ps 69,23f.(G) Es soll werden <i>ihr Tisch</i> zur Schlinge und zur Falle und zum Ärgernis und zur Vergeltung ihnen.	1 Kön 19,10.14 ... <i>deine Altäre</i> rissen sie nieder ...
Verfinstert sollen werden ihre <i>Augen, auf daß sie nicht schauen;</i>	Dtn 29,3 / Jes 29,10 Es gab ihnen Gott den Geist der Betäubung, <i>Augen, auf daß sie nicht schauen ...</i>
und ihren <i>Rücken beuge</i> unablässig.	1 Kön 19,10.14 ... welche nicht <i>beugten</i> das <i>Knie ...</i>

Man sieht, daß das Zitat aus Ps 69 insofern eine abschließende Funktion hat, als in dem Wort Davids Elemente aus den übrigen Schriftargumenten zusammenkommen, die sich dort so nicht verbinden ließen: Die Verwünschung der Opfer («Tisch» der Feinde) im Psalm steht der Klage des Elija über die Zerstörung der Altäre JHWHs durch die Verehrer Baals gegenüber, das götzdienerische Beugen der Knie vor Baal dem Wunsch, die Feinde mögen für immer mit gebeugtem Rücken gehen müssen, der kritischen Diagnose des Mose bzw. Jesaja bezüglich der mangelnden Einsicht bzw. der Verstockung Israels die entsprechende Verwünschung. Der Psalmvers sorgt also in erheblichem Maß für die textuelle Kohärenz der intertextuellen Argumentation des Paulus. Die Zitate aus 1 Kön 19,10.14 und die aus Ps 69,23f. sind im paulinischen Gedankengang im Schema Tun-Ergehen («Vergeltung») auf einander bezogen und ergeben so ein weisheitliches Argument des Briefautors. Inhaltlich möglich ist dies, weil der Psalm wie viele andere das Leiden eines unschuldig verfolgten »Knechts« Gottes (V. 18) thematisiert, und zwar in der sapiential verallgemeinernden Weise, die die Rezeption dieses Psalms hier, aber ebenso an anderer Stelle auch in christologischen Zusammenhängen erlaubt.³⁸ Dieser allgemeinen Relevanz des Psalters als »Lebensbuch« steht seine normative Bedeutung als kanonische Schriftgruppe gegenüber. Beide Relevanzaspekte spiegeln sich in der Art der Rezeption von Psalmentexten im Zusammenhang der theologischen Schriftargumentation im Römerbrief.

³⁸ Vgl. die Zitation von Ps 69,10 in Röm 15,3; Joh 2,17, jeweils mit unverwechselbarer inhaltlicher Nuancierung. Im christologischen Zusammenhang sind die Motive der Klage und der Frömmigkeitsbezeugung von Bedeutung, während Ps 69 in Röm 11,10 und Apg 1,20, wo er auf den Tod des Judas bezogen wird, als Fluchpsalm interessiert.

3. Die Hermeneutik der Psalmen im lukanischen Geschichtswerk

Nach den bisherigen Ergebnissen ist davor zu warnen, den argumentativen Umgang mit Zitaten aus dem Psalter vorschnell als apologetische³⁹ Funktionalisierung in Abwehr von Zweifeln an der Messianität Jesu aufzufassen. Man muß den urchristlichen Autoren und ihren Lesern zunächst einmal zutrauen, daß sie mit der Vorstellungswelt der Schrift, insbesondere des Psalters als »Schatz« (Mt 13,52) ihrer religiösen Erfahrung vertraut sind und *deshalb* im Austausch ihres besonderen Wissens als Glaubende das Neue mit dem Alten vermitteln. Auch die christologischen Schriftbeweise aus dem Psalter beruhen auf dieser Grundlage.⁴⁰ Ich will versuchen, dies an der Rezeption der Psalmen in den Reden der Apostelgeschichte aufzuweisen, und zwar am Paradigma der Pfingstrede des Petrus in Apg 2, in der die christologische Argumentation mit Psalmen nicht nur erstmals im Zusammenhang des lukanischen Gesamtwerks *in extenso* ausgeführt, sondern auch ihre Hermeneutik entfaltet wird.⁴¹ Die Pfingstrede bietet die einzige explizite Begründung dieser Art im Neuen Testament.

3.1 Zur lukanischen Terminologie

Der Gattungsbegriff Psalm kommt im NT nur gelegentlich vor, und zwar so, daß dabei ein Bezug zum Psalter der Schrift eindeutig nicht oder nicht eindeutig gegeben ist (vgl. Röm 15,9; 1 Kor 14,15; Eph 5,19; Jak 5,13).⁴² Eine Ausnahme davon macht der lukanische Sprachgebrauch. Das Wort Psalm bezeichnet hier im Singular unmißverständlich einen Text aus dem »Buch der

39 Eine ursprünglich apologetische Funktion der Schriftzitate wird vorausgesetzt z.B. in der Monographie von B. Lindars, *New Testament Apologetic* (1961) 251-259.

40 Daß dies auch für die Reden der Apostelgeschichte gilt, betont ausdrücklich auch hinsichtlich der Argumentation mit Hilfe der Schriftzitate in Apg 2 M. Rese, *Alttestamentliche Motive* (1969) 38. Die Argumentation mit Joel 3,1-5 und Ps 16,8-11 funktioniert danach keineswegs nach dem simplen Schema von Verheißung und Erfüllung, sondern im Sinne einer Identifikation von Berichtetem und Zitiertem als *hermeneutische Schriftenwendung*.

41 Die Argumentation mit Ps 118,22f. und Ps 110,1 in den Jerusalemer Streitgesprächen wird von Lukas zwar aus dem Markusevangelium weitgehend übernommen (vgl. Mk 12,10f. par Lk 20,17; Mk 12,43 par Lk 20,42f.) und sogar im Sinne seiner Psalmenhermeneutik redigiert (vgl. Mk 12,36: »David selbst sprach im heiligen Geist« gegenüber Lk 20,42: »Denn selber sagt David im Buch der Psalmen«). Die Hermeneutik an dieser Stelle zu entwickeln, ist aber nicht sinnvoll, weil sie im Kontext der Pfingstgeschichte erst in ihrer fundamentalen Bedeutung für das apostolische Zeugnis und das entsprechende Wissen dargestellt werden kann. Dies ist der Grund, weshalb Lukas den Hinweis auf das Charisma Davids tilgt und durch eine Buchbezeichnung ersetzt, obwohl bzw. gerade weil das Geist-Motiv in sein Konzept der Psalmenhermeneutik paßt.

42 Vgl. N. Fuglister, *Die Verwendung und das Verständnis* (1988) 348f.

Psalmen« (Lk 20,42; Apg 1,20), und zwar einen auch numerisch bestimm- baren. Das Zitat von Ps 2,7 in Apg 13,33 wird eingeleitet mit der Formulierung »wie auch im zweiten Psalm geschrieben ist«. Im Plural ist der Begriff Psalmen bei Lukas ausschließlich Bezeichnung für den Psalter (Lk 20,42). Vor allem Lk 20,24 zeigt unübersehbar ein besonderes Interesse des Lukas am Psalter als kanonischem Buch. Die Trias *Gesetz des Mose – Propheten – Psalmen*, die Lukas *ad hoc* gebildet hat (durch Erweiterung des zuvor gesetzten Ausdrucks »von Mose und von allen Propheten« (24,27)⁴³, gibt dem Psalter einen besonderen Stellenwert im Schriftkanon. Im lukanischen Osterzyklus wird zuerst die alle Teile des Kanons umfassende Schrifthermeneutik entwickelt, auf deren Basis in der Pfingstrede die spezielle Psalmen- Theorie aufgebaut ist.

Der Osterzyklus (Lk 23,50-24,53) stellt die Osterereignisse unter dem Aspekt der Stiftung eines spezifischen Wissens dar⁴⁴, welches im Wort der apostolischen Zeugen, von Jerusalem beginnend, die Welt bis an die Enden der Erde erreichen und verändern soll (vgl. Lk 24,47f.; Apg 1,8). Die Osterepisoden entfalten in der Darstellung der Genese dieses Wissens, welche Komplexe es umfaßt. In einem ersten von drei Schritten erinnern sich die Frauen angesichts des leeren Grabes der Worte, die Jesus in Galiläa über sein Menschensohn-Geschick gesagt hat (vgl. Lk 24,6-8 mit Rückverweis auf Lk 9,43b-45). Dieses auf eigener Erinnerung beruhende *kommunikative Gedächtnis* wird in der Emmaus-Episode verknüpft mit dem *kulturellen Gedächtnis*⁴⁵ der jüdischen Religion. Die Rollen im Gespräch auf dem Weg sind so verteilt, daß die unwissenden Jünger alles erinnern, was sie »über Jesus« wissen (V. 19-24), und Jesus ihnen »in allen Schriften das über ihn Gesagte« auslegt, »beginnend von Mose und allen Propheten« (V. 27), ohne daß der Erzähler dies hier konkretisieren kann. Denn in der dritten Episode,

43 Eine dreiteilige Kanon-Definition (*Gesetz, Propheten* und andere von den Vätern überlieferte *Schriften*) verwendet erstmals der Übersetzer des Buches Sirach in seinem griechischen Vorwort. Als dritte kanonische Instanz nach Mose und den Propheten erscheint der Psalter (und dies nicht nur als Repräsentant der Textgruppe der Ketubim) erstmals in 4QMMT. Darin mahnt der Autor einen führenden Politiker, das Buch des Mose, die Bücher der Propheten und den David einzusehen; vgl. *D. Flusser*, *Wie in den Psalmen* (1992) 40. Flussers Folgerung: »Daraus folgt unter anderem, dass solche Erwähnungen [wie Lk 24,44] im Neuen Testament nicht erst aus christologischem Antrieb erfunden worden sind« (41). Als »Schriftwort« wird im Sinne der Erfüllung einer darin enthaltenen Vorhersage ein Psalm erstmals in 1 Makk 7,12.16f. zitiert. Die Ermordung von 60 Schriftgelehrten unter dem Hohenpriester Alkimos (162-160 v. Chr.) wird verstanden als Ereignis »gemäß dem Wort, das er (Gott) geschrieben hat: *Die Leichen deiner Frommen haben sie rings um Jerusalem zerstreut, und ihr Blut haben sie vergossen, und keiner hat sie begraben*« (Ps 79,2f.). Vgl. *N. Füglistler*, *Die Verwendung und das Verständnis* (1988) 352f.

44 Ausführlicher dazu *K. Löning*, *Erinnerung und Erkenntnis* (1993).

45 Diese Terminologie nach *J. Assmann*, *Gedächtnis* (1992).

der Erscheinung des Auferweckten in Jerusalem, müssen die beiden Wissenskomplexe zuerst programmatisch miteinander verknüpft werden (V. 44f.), damit sie als Synthese von altem und neuem Wissen zum Inhalt des apostolischen Redens werden können (vgl. V. 47). In diesem Zusammenhang verwendet der Autor seine dreigliedrige Kanondefinition mit dem Psalter als dem dritten Textkomplex neben Tora und Propheten. Der Psalter wird dabei grundsätzlich als eine Textgruppe verstanden, die wie Tora und Propheten Aussagen enthält über das, was der Gesalbte Gottes »leiden muß«, um an seinen ihm bestimmten Ort an der Rechten Gottes, »in seine Herrlichkeit« zu gelangen (vgl. Lk 24,26f.), d.h. über den ewigen Plan Gottes zur Rettung seines Volkes und aller Menschen. Sobald der erste apostolische Zeuge in der Apostelgeschichte seinen Mund öffnet, redet er von der Notwendigkeit der Erfüllung der Schrift, »die vorhersagte der heilige Geist durch den Mund Davids«, d.h. im Psalter (vgl. die Zitate von Ps 69,26 und Ps 109,8 in Apg 1,20). Es geht um Judas, also nicht unmittelbar um Christologie, um Judas aber hinsichtlich seiner Rolle im christologischen Drama (vgl. Lk 22,22.48).

3.2 Die Psalmen in der Argumentation der Pfingstrede

Die im Osterzyklus nur angedeutete besondere Relevanz der Psalmen für die lukanische Schrifthermeneutik und Theologie wird – nach dem kleinen Präludivium bei der Nachwahl des Matthias – erstmals in der Pfingstrede des Petrus programmatisch entfaltet. Die Rede des Petrus (Apg 2,14-40) folgt ihrem Aufbau und ihrer Argumentationsweise nach den rhetorischen Gesetzen einer Verteidigungsrede vor Gericht, einer Apologie.⁴⁶ Deren Ziel ist es, ein urteilendes Gremium, hier die zusammengeströmte Menge »frommer« Juden »von jedem Volk unter dem Himmel« (V. 5), in einer umstrittenen Sache für den Standpunkt der plädierenden Partei einzunehmen. Diese Form – eine Standardübung der Rednerausbildung in der hellenistisch-römischen Schultradition – ist dem nichtjüdischen Publikum des Lukas, soweit es gebildet ist, vertraut. Diese Rücksichtnahme auf nichtjüdische Bildung ist mit dafür verantwortlich, daß die lukanische Schriftargumentation vom heutigen Leser möglicherweise als textfremde Funktionalisierung von Schriftworten empfunden wird.

Das *exordium* der Rede (V. 14a-21) knüpft an beim Pfingstereignis, dem soeben erfahrenen Wunder der Freisetzung apostolischer Rede und des

⁴⁶ Die Nähe der meisten Acta-Reden zum *genus iudiciale* wird in der neueren Forschung zunehmend berücksichtigt; vgl. P.E. Satterthwaite, *Background of Classic Rhetoric* (1993) 338-341; R. Morgenthaler, *Lukas und Quintilian* (1993).

Verstehens derselben, und deutet dieses eschatologisch unter Bezugnahme auf den prophetischen Text Joel 3,1-5.

Die *narratio* (V. 22-28), die in der forensischen Apologie den zu beurteilenden umstrittenen Sachverhalt im Interesse der plädierenden Partei darstellt (*quaestio facti*), hat in der Pfingstrede an die Passion Jesu zu erinnern (vgl. V. 22-35). Strukturiert ist die Darstellung im lukanischen(!) *Kontrast-Schema*: Der Mann, der durch Gott als Charismatiker ausgewiesen war, wird von denen, die Zeugen seines Wirkens waren, dem Tod »ausgeliefert«. Gott handelt dagegen, indem er ihn aus dem Tod rettet und »aufstehen läßt«. Auffallend ist, daß der Gegensatz zwischen Gott und seinem Volk auf der *Wissensebene* angesiedelt ist. Der Redner erinnert die Hörer an das, was sie selbst *wissen* (V. 22), und konfrontiert sie mit einem Wissen anderer Art (V. 23: *Vorherwissen*), welches das erinnerte Verhalten der Zuhörer in der Passion in den Zusammenhang des ewigen Plans Gottes stellt. Das Eingreifen Gottes zur Rettung des Gekreuzigten aus dem Tod wird in einen argumentativen Begründungszusammenhang mit einem Psalmtext gebracht (V. 25: »denn David sagt über ihn ...«). Auf diese Weise wird argumentativ unterstellt, daß der zitierte Psalmtext das enthält, was zum ewigen Vorherwissen Gottes gehört. Der Psalm enthält dieses Wissen. Es wird als Offenbarungswissen in der Rede freigesetzt. Aus der hermeneutischen Position des Sprechers liest sich der Psalm als Aussage über die zentrale soteriologische Aussage des Lukas überhaupt: Der ewige Plan Gottes ist es, sein Volk *aus dem Tod* zu retten. Diese Errettung erfährt als »Anführer des Lebens« (Apg 3,14) der aus dem Tod gerettete Jesus.

In der *argumentatio* (V. 29-35), die nach der klassischen Rhetoriktradition die *quaestio iuris* im Sinne der plädierenden Partei zu erörtern hat, klärt der lukanische Petrus die Frage der Plausibilität der in der *narratio* aufgestellten Behauptungen über den Tathergang am Kriterium ihrer Schriftgemäßheit: Woher weiß man über das hinaus, was man als Zeuge der Ereignisse selbst schon weiß, daß dies alles dem Plan Gottes entspricht? Die beiden konträren Komplexe von Wissen müssen zu einer Synthese gebracht werden. Wieder spielt dabei der Psalter eine Rolle und vor allem David als dessen Autor. Wieder ist die Argumentation auf einem *Kontrastmodell* aufgebaut. Gegenübergestellt werden das Grab Davids (als kulturelles Phänomen) und das Wissen Davids um den ewigen Bestand seiner Dynastie, schließlich wird sogar der Gegensatz konstruiert zwischen dem nur irdischen Regiment Davids und dem Regiment dessen, der in den Himmel aufgefahren ist, um die Herrschaft der Weisheit⁴⁷ Gottes über die Schöpfung und alle Völker von

47 Zwar wird im lukanischen Werk der Christus nicht ausdrücklich mit der Weisheit identifiziert; daß aber der an Gottes Rechte entrückte Jesus seine Herrschaft von dort beginnt, wo nach Sir 24,4 der ursprüngliche Sitz der Weisheit ist und von wo aus sie ihre Macht über die Völker ausübt, ist gewiß kein Zufall.

neuem zu beginnen (vgl. V. 34f.). Die Spannung zwischen diesen Elementen wird auf der *Wissensebene* aufgehoben: Das in der Natan-Weissagung (vgl. V. 30) grundgelegte Wissen Davids macht ihn kompetent zur prophetischen Rede über den eschatologischen Vollender seiner Herrschaft, für die Davids Herrschaft der Typos ist.

In der *conclusio* (V. 36) werden die Zuhörer aufgefordert, diese neue Synthese von altem und neuem identitätsbegründendem Wissen als »sicher« anzunehmen.⁴⁸

Erst in der Schlußpassage der *argumentatio* verwendet der Redner den messianischen Ps 110,1(G) als christologisches Argument. Der Beweisgang, der zu diesem Ergebnis kommt, führt aber über das Zitat von Ps 16,8-11(G), wie die inhaltlich zentrale Stichwortverbindung zwischen Apg 2,25 (»Vor mir sah ich den Herrn immerzu, weil zu meiner Rechten er ist« = Ps 16,8) und Apg 2,34 (»Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Sitze zu meiner Rechten« = Ps 110,1) signalisiert. Der Redner stützt sich nicht ohne weiteres auf den messianisch gedeuteten Ps 110,1, sondern macht über den Dankpsalm 16 erst plausibel, warum Ps 110,1 auf den gekreuzigten Jesus zu beziehen ist. Ps 16,8-11 bezieht der Redner auf die Rettung Jesu aus dem Tod (V. 27) und interpretiert sie mit dem Psalm als *Offenbarung* des Weges zum ewigen *Leben* (V. 28). Erst auf dieser Basis kann Ps 110,1 auf die Erhöhung des Gekreuzigten bezogen und diese als messianische Inthronisation Jesu interpretiert werden.⁴⁹

3.3 Das kanonische David-Bild und die lukanische Christologie

Nach Apg 2,30 sitzt der zu Gott entrückte Jesus auf Davids Thron (vgl. dazu schon Lk 1,32).

Eine wesentliche Voraussetzung dieser Vorstellung ist das lukanische David-Bild. Es geht dabei speziell um die doppelte Rolle Davids als König und inspirierter Autor der Psalmen.⁵⁰ Dazu gibt der Redner einige konkrete

48 Die »Sicherheit der Worte« zu erkennen, ist überhaupt das Ziel, das das lukanische Doppelwerk bei seinem Leser erreichen will (vgl. Lk 1,4). Auch diese Terminologie ist forensisch.

49 Damit scheint mir auch deutlich zu sein, daß der Verfasser des lukanischen Geschichtswerks den Psalm 16 für seine Argumentation selbst erschlossen hat. Er kommt im NT nur hier und in ähnlichem Verwendungszusammenhang in Apg 13,34 (kombiniert mit Jes 55,3[G]) vor. Deshalb ist der Auffassung von B. Lindars zu widersprechen, die Verwendung von Ps 16 in der Apostelgeschichte sei »the survival of a very primitive argument for the messiahship of Jesus from the fact of the Resurrection«; B. Lindars, *New Testament Apologetic* (1961) 44. Dagegen betont D. Juell mit Recht, daß die lukanische Rezeption von Ps 16 auf dem Hintergrund des pharisäisch-rabbinischen Umgangs mit Psalmen gesehen werden muß; vgl. D. Juell, *Social Dimension* (1981) 555f.

50 Vgl. dazu M. Kleer, *Der liebliche Sänger* (1996).

Texthinweise: Die Formulierung »indem er die Wehen des Todes löste« (Apg 2,24) enthält eine Anspielung auf 2 Sam 22,6 = Ps 18,6(G), eine Formulierung aus dem Psalm, mit dem die kanonische Biographie Davids schließt. Der Psalm steht am Ende der David-Biographie, weil er als die Summe der Gotteserfahrung des Königs David gelesen wird. In der Einleitung zu den »letzten Worten Davids« im unmittelbaren Anschluß daran wird König David als »der Gesalbte des Gottes Jakobs, der liebliche Sänger der Lieder Israels« bezeichnet. Der gesamte Zusammenhang liefert ganz offenbar die kanonische Grundlage für das lukanische Verständnis der Psalmen als messianischer Verheißungstexte. Der Anfang der »letzten Worte« lautet:

»² Der Geist Jahwes, er spricht durch mich.
Auf meiner Zunge liegt sein Wort.

³ Gesprochen hat der Gott Jakobs.
Geredet hat zu mir der Felsen Israels:

...

⁵ Ja, fest steht mein Haus bei Gott.
Hat er doch einen ewigen Bund mit mir geschlossen,
in jeder Hinsicht wohlgeordnet und gesichert.«

(2 Sam 23,2-5)

Die gesamte folgende Darstellung und Argumentation der Petrusrede fußt auf diesem kanonischen David-Bild: David ist für Lukas als gesalbter König der um seine messianologisch-prototypische Bedeutung *wissende* Autor der Psalmen, der aus der Summe seiner Gotteserfahrung das Geschick des eschatologisch erwarteten Gesalbten prophetisch vorausschaut und in den Psalmen ausspricht. Als Summe der Gotteserfahrung Davids am Ende seiner kanonischen Biographie zitiert (2 Sam 22), ist Ps 18 überhaupt die Grundlage der kanonischen Idee der davidischen Verfasserschaft aller Psalmen geworden. Lukas hat diesen Zusammenhang auf seine Weise gesehen, nämlich als hermeneutische Begründung für eine christologische Interpretation der Psalmen.

Für unseren Zusammenhang kommt es darauf an zu sehen, daß die für heutige Leser möglicherweise befremdlich oberflächlich wirkende Schriftargumentation in den Acta-Reden eine nachvollziehbare theologische Begründung hat. Der kanonische David mit seinen Liedern ist für die weisheitlich-apokalyptische Schrifthermeneutik des Lukas Prototyp und Prophet des endzeitlichen Messias in einem, so wie der lukanische Jesus der Gesalbte Gottes gerade darin ist, daß er das entsprechende christologische Wissen stiftet. David selbst ist in der Sicht der kanonischen Schrifthermeneutik des Lukas vor allem ein Geiststräger, ein prophetisch inspirierter König, dem das besondere Wissen um die eschatologische Zukunft des Volkes gegeben ist. Dieser David ist gerade als der Wissende und Geistbegabte der Prototyp eines Messias, der die Herrschaft für Israel und über die Welt nicht gegen Rom kriegerisch erkämpft, sondern durch die »Kraft« (vgl. Lk 24,49; Apg 1,8) des Wortes, durch welches das durch diesen Gesalbten gestiftete Wissen die Welt verändert bis an die Grenzen der Erde. Diese weisheitliche Transformation der

messianischen Hoffnung ist eine der Grundvoraussetzungen dafür, daß Lukas seinem mehrheitlich nichtjüdischen Publikum eine christliche Identität im Sinne der Partizipation an der erneuerten jüdischen Kultur überhaupt anbieten kann.

Literatur

- Aland, K. / Nestle, E.*, Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁷1993.
- Assmann, J.*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
- Barth, G.*, Der Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Bring, R.*, Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus, Leiden 1969.
- Fabry, H.-J.*, Die Wirkungsgeschichte des Psalms 22, in: J. Schreiner (Hrsg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 279-317.
- Flessemann-van Leer, E.*, Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus, in: F. Vierung (Hrsg.), Zur Bedeutung des Todes Jesu, Gütersloh ²1967, 79-96.
- Füglister, N.*, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: J. Schreiner (Hrsg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 319-384.
- Flusser, D.*, Wie in den Psalmen über mich geschrieben steht (Lk 24,44): Jud. 48(1992)40-42.
- Gese, H.*, Ps 22 und das Neue Testament: ZThK 65(1968)1-22.
- Gnilka, J.*, Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3), München 1961.
- Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB.NT, Erg.Bd. 1), Würzburg 1989.
- Gubler, M.-L.*, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung (OBO 15), Fribourg / Göttingen 1977.
- Hays, R.B.*, Psalm 143 and the Logic of Romans 3: JBL 99(1980)107-115.
- Hübner, H.*, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11 (FRLANT 136), Göttingen 1984.
- Juel, D.*, Social Dimension of Exegesis. The Use of Psalm 16 in Acts 2: CBQ 43(1981)543-556.
- Kleer, M.*, »Der liebe Sanger der Psalmen Israels«. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108), Bodenheim 1996.
- Lindars, B.*, New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotation, London 1961.

- Löning, K.*, Erinnerung und Erkenntnis. Zu den offenbarungstheologischen Leitvorstellungen der lukanischen Ostererzählungen, in: T.R. Peters u.a. (Hrsg.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, FS J.B. Metz, Düsseldorf 1993, 74-84.
- / *Zenger, E.*, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.
- Morgenthaler, R.*, *Lukas und Quintilian. Rhetorik als Erzählkunst*, Zürich 1993.
- Müller, P.-G.*, Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief, in: E. Haag / F.L. Hossfeld (Hrsg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*, FS H. Gross (SBB 13), Stuttgart 1986, 223-242.
- Mußner, F.*, Die Psalmen im Gedankengang des Paulus in Röm 9-11, in: E. Haag / F.L. Hossfeld (Hrsg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen*, FS H. Gross (SBB 13), Stuttgart 1986, 243-263.
- Oegema, G.S.*, Versöhnung ohne Vollendung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit, in: F. Avemarie / H. Lichtenberger (Hrsg.), *Bund und Tora (WUNT 92)*, Tübingen 1996.
- Rese, M.*, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (StNT 1)*, Gütersloh 1969.
- Ruppert, L.*, *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (SBS 59)*, Stuttgart 1972.
- *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum AT und zum zwischentestamentlichen Judentum (fzb 5)*, Würzburg 1972.
- Satterthwaite, P.E.*, *Acts against the Background of Classic Rhetoric*, in: B.W. Winter / A.D. Clark (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting (The Book of Acts in Its First Century Setting 1)*, Grand Rapids 1993, 337-379.
- Schenke, L.*, *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditions geschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte (SBS 69)*, Stuttgart 1977.
- Stolz, F.*, *Alttestamentliches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus: ZThK 77(1980)129-148*.
- Theobald, M.*, *Römerbrief. Kapitel 1-11 (SKK NT 6/1)*, Stuttgart 1992.
- Zenger, E.*, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*, Freiburg / Basel / Wien 1991.