

Lieder zum Text: Psalmen in der alttestamentlichen Geschichtsdarstellung

Christoph Levin

Psalmen und Geschichte

Seit jeher hat man versucht, den Psalmen einen Ort in der Geschichte zuzuweisen, um ihre Aussage situationsgerecht zu verstehen. Schon innerhalb des Alten Testaments wurde begonnen, die Dichtungen auf bestimmte geschichtliche Ereignisse zu beziehen. Am deutlichsten ist das bei den historisierenden Überschriften des zweiten David-Psalters Ps 51–72. Sie verknüpfen einzelne Psalmen anhand der Erzählungen in den Samuel-Büchern mit Ereignissen aus dem Leben Davids.¹ Auch im vorderen David-Psalter, Ps 3–41, finden sich solche Situationsangaben,² darüber hinaus in Ps 142,1.

Diese Historisierung ist Schriftauslegung. Die Bearbeiter haben die Erzählungen über David nach passenden Anlässen durchkämmt. Ihre Arbeitsweise lässt sich daran erkennen, «daß die biographischen Angaben mühelos mit Stellen aus den Samuelbüchern zu identifizieren sind, sei es, daß sie direkt mit dem dortigen Text übereinstimmen, sei es, daß sie einen Überlieferungskomplex zusammenfassen.»³ Die meisten dieser Angaben sind temporale Umstandssätze und beschränken sich auf Andeutungen. Sie verweisen auf den «Text zum Lied».

Die Situationsangaben verstehen die Zuweisung דָּוִד als Angabe über den Verfasser: «von David». Ob das den ursprünglichen Sinn trifft, ist zweifelhaft. Indessen läuft es gleichfalls auf eine Historisierung hinaus. Sie erstreckt sich daraufhin auf sämtliche mit David verbundenen Psalmen, das sind im hebräischen Text dreiund-siebzig, fast die Hälfte des Psalters. Gleiches gilt für die Zuweisung von Ps 72 und 127 an Salomo, von Ps 89 an den Esrachiter Etan und von Ps 90 an Mose. Bisweilen gehen hebräischer und griechischer Text eigene Wege; die Tendenz ist in beiden dieselbe.

Wie es den Text zum Lied gibt, so das Umgekehrte: das «Lied zum Text».⁴ Auch in der erzählenden Überlieferung findet sich das Bemühen, eine Verbindung zwischen

1 Ps 51,2; 52,2; 54,2; 56,1; 57,1; 59,1; 60,2; 63,1.

2 Ps 3,1; 7,1; 18,1; 34,1.

3 SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung*, 37.

4 Der Begriff wurde von DIEBNER, *Wann sang Deborah ihr Lied?*, 122, für die Psalmen gebraucht, die in die Geschichtsdarstellung des Alten Testaments eingefügt sind.

den Psalmen und der Geschichte zu knüpfen.⁵ In die Abfolge des Enneateuchs sind jeweils an entscheidender Stelle eine Reihe von Psalmen eingefügt: das Meerlied Ex 15,1–18, das Moselied Dt 32,1–43, das Deboralied Ri 5, das Hannalied I Sam 2,1–10, das Bogenlied II Sam 1,17–27 und das Danklied Davids II Sam 22.

Darüber hinaus gibt es weitere poetische Einsprengsel: das Lamechlied Gen 4,23–24, den Jakobsegen Gen 49,1b–27, das Mirjamlied Ex 15,21, die Ladesprüche Num 10,35–36, das Zitat aus dem «Buch der Kriege Jahwes» Num 21,14–15, das Brunnenlied Num 21,17–18, das Hesbonlied Num 21,27–30, die sieben Sprüche Bileams Num 23,7–10.18–24; 24,3–9.15–19.20.21–22.23–24, den Mosesegen Dt 33, Davids Klage um Abner II Sam 3,33–34 und Davids «letzte Worte» II Sam 23,1–7.

Außerhalb des Enneateuchs findet sich in erzählendem Zusammenhang der Psalm des Hiskia Jes 38,9–20, der in der Parallele II Kön 20 keine Aufnahme mehr gefunden hat, und der Psalm des Jona Jon 2,3–10. Mit der Festkantate in I Chr 16,7–36, die aus Ps 96 und Teilen von Ps 105–106 komponiert ist, und mit Davids Dankgebet I Chr 29,10–19 setzt sich die Verknüpfung von Psalmen und Geschichte fort. Im griechischen Text des Danielbuchs wurden das Gebet Asarjas Dan 3,24–50 und der Gesang der drei Männer im Feuerofen Dan 3,51–90 hinzugefügt, im griechischen Esterbuch im Anschluss an Est 4,17 das Gebet Mardochois und das Gebet Esters. In den weiteren Schriften der Septuaginta ist der Lobgesang der Judith Jdt 16,1–17 zu nennen.⁶

Die Stellung in den Erzählungen

Mit Ausnahme des Mirjamlieds Ex 15,21, einem womöglich alten Überlieferungsstück, dessen Einleitung V. 20 an die Erzählung vom Meerwunder anschließt und das hymnische Resümee zu ihr bildet,⁷ und mit Ausnahme von Bileams drittem Spruch in Num 24,3–6.9b, der als Pointe der Erzählung unentbehrlich ist⁸ und durch die Deir 'Allā-Inschrift als eine im Kern alte Überlieferung bestätigt wird, gilt für alle diese poetischen Texte, dass sie einem gegebenen Erzählzusammenhang hinzugefügt worden sind, und zwar in der Regel spät.

Das *Lamechlied* Gen 4,23–24 ist ein «Einschiebsel».⁹ Es «hängt [...] mit der Kainitentafel nicht notwendig zusammen. Es kann von jüngerer Hand zugesetzt sein».¹⁰ Das zeigt die Einleitung, in der Ada und Zilla, die bereits erwähnt waren, noch einmal als Frauen Lamechs eingeführt werden. Das Lied hat mit den Kulturätiologien, die ihm vorangehen, nichts zu tun.¹¹ Im Aufbau des Kapitels setzt es vielmehr jene Bear-

5 Vgl. zum Ganzen MATHYS, *Dichter und Beter*, 125–229. Eine monographische Untersuchung hat WATTS, *Psalm and Story*, vorgelegt.

6 Da die Untersuchung sich auf das Verhältnis von Psalmen und Geschichtsdarstellung beschränken soll, bleiben Stücke in den übrigen Büchern wie Jes 12; Jes 26,1–6; Mi 7,8–20; Hab 3 und andere außer Betracht.

7 Vgl. LEVIN, *Der Jahwist*, 342f.

8 Vgl. LEVIN, *Der Jahwist*, 383f. 385f.

9 STADE, *Das Kainszeichen*, 259.

10 SMEND, *Die Erzählung des Hexateuch*, 29, Anm. 2.

11 WELLHAUSEN, *Composition*, 307.

beitungen voraus, die in V. 6–7.13–15 über die Schuld des Kain nachgedacht haben.¹² Jahwes Schutzversprechen aus V. 15 wird in V. 24 zitiert.¹³

Der *Jakobsegen* Gen 49,1b–28ab¹.β «ist ein ursprünglich selbständiges Gedicht, das mit keiner der Quellenschriften [...] etwas zu tun hat, sondern erst nachträglich in die Genesis eingefügt wurde».¹⁴ Der Einschub unterbricht die Einleitung der Rede, mit der der sterbende Jakob seine Söhne anweist, wo sie ihn begraben sollen: «Und Jakob rief seine Söhne [...] und segnete sie [...] und gebot ihnen und sprach zu ihnen» (Gen 49,1a.28ba².29–33aa). Da die Tradition vom Patriarchengrab die Verbindung der Pentateuchquellen J und P bereits aus einigem Abstand voraussetzt, ist der Jakobsegen nochmals jünger.¹⁵ Die Kette von Stammessprüchen ergänzt die kurze Notiz «und er segnete sie» um eine breite Ausführung. Sie setzt das System der zwölf Stämme Israels voraus und greift auf späte Texte wie die Ruben-Episode Gen 35,22a und die Dina-Erzählung Gen 34 zurück.¹⁶

Das *Meerlied* Ex 15,1–18 macht sich dadurch als Überschuss kenntlich, dass es zu Beginn das Mirjamlied zitiert und es damit im Ablauf der Erzählung vorwegnimmt. Anders als das Mirjamlied geht das Meerlied nicht aus der Situation hervor, sondern wird durch die Einleitung auf sie bezogen: אָז יִשְׂרָאֵלִים וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה: «damals sang Mose und die Israeliten dieses Lied für Jahwe». Anschließend muss in V. 19 in Anlehnung an Ex 14,23.26.28.29 die Erzählung summarisch wieder aufgenommen werden, damit das Mirjamlied in V. 20–21 seinen Anlass zurückerhält.

Die beiden *Ladesprüche* Num 10,35.36 gehören zu dem Abschnitt über die Lade Num 10,33b–36, der nachträglich zwischen Num 10,33a und Num 11,1 eingestellt worden ist.¹⁷ «Die Lade» ist «hier unvermittelt und ohne vorherige Erwähnung eingeführt worden [...], weil man später das Bedürfnis empfand, dieses wichtige Kultobjekt in der Pentateucherzählung vorkommen zu lassen»;¹⁸ und zwar zu einer Zeit, als die heutige Geschichtsdarstellung zum größten Teil schon vorhanden war. Die Ladesprüche sind auf nochmals späterer Ebene angehängt worden. Das zeigt der Umstandssatz וַיְהִי כִּנְסַח הָאָרֶץ «und es geschah, wenn die Lade aufbrach» in V. 35, der sich auf V. 33b zurückbezieht. Ob die Sprüche «ursprünglich mit der Lade etwas zu tun hatten, ist [...] nicht sicher auszumachen. Liest man die Sprüche für sich allein, käme man wohl kaum auf den Gedanken, sie mit der Lade in Beziehung zu setzen».¹⁹

Das *Zitat aus dem «Buch der Kriege Jahwes»* in Num 21,14–15 ist in das aus anderen Berichten zusammengesuchte Stationenverzeichnis Num 21,10–20 nur lose

12 Dazu kurz LEVIN, Die Redaktion R^{JP}, 20f. bzw. 64f.

13 WELLHAUSEN, *Composition*, 8f., sah die Abhängigkeit umgekehrt. Nach ihm «hängt v. 1–15 auf allen Punkten von v. 16ss. ab und ist aus dort gegebenen Motiven entsponnen, namentlich aus dem Liede Lamechs von der Blutrache.»

14 RUDOLPH, Die Josefsgeschichte, 172, gegen die damals übliche Zuweisung an J.

15 Die übliche Zuweisung dieser Stücke an die Priesterschrift lässt sich nicht halten, vgl. LEVIN, Abraham erwirbt seine Grablege, 105 bzw. 113 (zu Gen 49).

16 Vgl. LEVIN, Das System der zwölf Stämme Israels, 170 bzw. 116f.

17 Das hat WELLHAUSEN, *Composition*, 98f., schlüssig gezeigt; vgl. PORZIG, *Die Lade Jahwes*, 33–35.

18 NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 225.

19 ROST, Königsherrschaft Jahwes, 724; vgl. PORZIG, *Die Lade Jahwes*, 35–38.

eingefügt worden.²⁰ «Das Zitat ist so bruchstückhaft und teilweise offenbar fehlerhaft überliefert, daß es sich jeder Erklärung entzieht.»²¹

Im selben Abschnitt findet sich das *Brunnenlied* Num 21,17–18a. Es wurde mit ähnlichen Worten wie das Meerlied eingebunden: אֲזָ יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת «damals sang Israel das folgende Lied».²² Der Rückverweis, der dem Lied in Num 21,16 vorausgeht, bezieht es auf das Wasserwunder in Num 20,2–13 (par. Ex 17,1–7). An seiner jetzigen Stelle wirkt er verspätet.

Die dritte Dichtung im selben Kapitel ist das *Hesbonlied* Num 21,27–30.²³ Es ist ebenfalls nachgetragen, wie fast allgemein anerkannt wird; denn V. 31 setzt V. 24 fort:²⁴ «Israel schlug ihn (= Sihon) mit der Schärfe des Schwerts und nahm sein Land ein vom Arnon bis zum Jabbok [...] Und Israel wohnte im Land der Amoriter.» Diese Nachricht wird in V. 25 weiter ausgeführt: Israel habe alle diese Städte eingenommen und in allen Städten der Amoriter gewohnt, nämlich in Hesbon und seinen Tochterstädten. Daraus erwuchs die Frage, wieso die Städte der Amoriter bis an den Arnon gereicht haben können; denn dieses Gebiet gehörte zu Moab. Die Antwort gibt V. 26: Sihon, der König von Hesbon, muss den früheren König von Moab, nämlich den Vorgänger des im folgenden Kapitel auftretenden Balak (Num 22,4b), besiegt und ihm das Land bis zum Arnon abgenommen haben.²⁵ Auf diese Schlussfolgerung bezieht sich das in V. 27–30 eingefügte Lied.²⁶ Es besingt den Sieg Sihons über Moab und stimmt über Moab das Wehe an. Dabei ist schon die Bileam-Erzählung im Blick. Auf eine Weise gehört das Hesbonlied in die Reihe der Völkersprüche, die Bileam in Num 24,15–24 in den Mund gelegt sind. Es wird den «Spruchdichtern» (מְשֻׁבְּרִים) zugeschrieben. Ein solcher Spruchdichter ist Bileam gewesen (vgl. Num 23,7.18; 24,3.15.20.21.23).

Die Bileamerzählung enthielt ursprünglich statt der heute sieben Orakel nur einen einzigen Spruch. So folgt es der erzählerischen Logik.²⁷ Das ursprüngliche Orakel ist das dritte (Num 24,3–6.9b). Über die ersten beiden ist schon durch den Ablauf des Geschehens entschieden. Wie WELLHAUSEN gesehen hat, «könnte man es wol verstehen, wenn der Seher beim dritten und vierten Spruch sich vorzustellen unterliesse, nachdem er es beim ersten und zweiten getan hatte; dass er es aber gerade umgekehrt macht, dass mit anderen Worten die Einführung 24, 3s. 24, 15s. erst an dritter und vierter Stelle gegeben wird, das ist auf keine Weise zu verstehn».²⁸

20 Die traditionsgeschichtliche Verflechtung von Num 21,10–20 hat NOTH, *Das vierte Buch Mose*, 139f., ebenso knapp wie erschöpfend beschrieben.

21 NOTH, *Das vierte Buch Mose*, 140.

22 Auf die Übereinstimmung mit Ex 15 verweist BLUM, *Studien zur Komposition*, 127.

23 Dazu SCHMITT, *Das Hesbonlied*.

24 Vgl. nur NOTH, *Das vierte Buch Mose*, 141f.; SCHMIDT, *Das vierte Buch Mose*, 113.

25 NOTH, *Das vierte Buch Mose*, 141, hält das poetische Stück für «älter [...] als die vorliegende Erzählung». V. 25.26 seien eingefügt, um den «Spruch» vorzubereiten (143). Dieses Verhältnis ist umzukehren. Zur zeitlichen Ansetzung vgl. SCHMITT, *Das Hesbonlied*, 147–150.

26 Das Hesbonlied ist älter als Jer 48,45–46 (> LXX), da die Parallele ein Mischzitat aus Num 21,28–29 und 24,17 ist; vgl. SCHMITT, *Das Hesbonlied*, 137.

27 Dieser Folgerung kann man nur entkommen, wenn man die Komposition der drei Kapitel mit der Urkundenhypothese erklärt, wie zuletzt SCHMIDT, *Das vierte Buch Mose*, 117–144.

28 WELLHAUSEN, *Composition*, 110.

Das *erste Orakel* Num 23,7–10 beginnt als gedichteter Nachvollzug der Erzählung. Damit verhält es sich zu Num 22–24 wie Ex 15 zu Ex 14 und Ri 5 zu Ri 4. Das Geschehen ist bereits als Ganzes im Blick, ohne dass auf den Ablauf geachtet würde; denn Balak erhebt erst in V. 11 (und ursprünglich in 24,10ab β) den Vorwurf, den V. 8 schon zurückweist. Der Segensspruch selbst, der sich in V. 9b–10a findet, stellt fest, dass die Verheißung der Mehrung aus Gen 13,16 sich erfüllt hat.²⁹ Der Anlass dafür fand sich in Num 22,3.5–6. Die Zusage, dass Israel abgesondert (יִשְׂרָאֵל) wohnen werde, erinnert an Dt 33,28.³⁰

Das *zweite Orakel* Num 23,18–24 reagiert erneut auf Balaks Vorwurf und betont mit steiler theologischer These (vgl. I Sam 15,29; Hos 11,9; Hi 9,32), dass der Segen unwiderruflich sei (V. 19–20). Die Segensaussagen in V. 21–22.³¹ führen das erste Orakel weiter, wie die Aufnahme von אֶם-יִשְׂרָאֵל «siehe, ein Volk» aus V. 10a in V. 24 andeutet. Zum unbehelligten Wohnen und der Mehrung des Volks kommt hinzu, dass Unheil und Mühsal ein Ende haben werden. Am wichtigsten aber ist die Gegenwart des Gottes, der die Israeliten aus Ägypten befreit hat. Er wird ihnen beistehen, dass sie ihre Feinde vernichten können wie ein Löwe. Innerhalb des dritten und ältesten Orakels werden diese Verheißungen noch einmal wiederholt und bekräftigt (24,7–9a). Der Passus ist dort nachgetragen, wie sich am Wechsel von der Anrede in die Beschreibung gut erkennen lässt.

Das *vierte Orakel* Num 24,15–19, das zwischen Bileams Abschied von Balak in Num 24,14a und seinem Aufbruch Num 24,25 eingeschoben ist und dem daher, anders als den ersten drei, die Bühne fehlt, beginnt wörtlich wie das dritte Orakel (V. 15–16 ← V. 3–4) und ist inszeniert wie das erste (V. 17a ← 23,9a). Es bezieht sich nicht mehr auf die gegenwärtige Begebenheit, sondern blickt betont in die Zukunft. Jakob / Israel wird einen Herrscher bekommen, unter dessen Führung es nicht nur Moab, sondern auch Edom / Seir unterjochen wird. Man hat immer angenommen, dass das auf David gemünzt sei, und das ist wahrscheinlich richtig. Der Beleg für Davids Sieg über Moab in II Sam 8,2 ist freilich keine alte Nachricht, sondern wie das ganze dortige Kapitel sehr jung, und das gilt auch für Davids angeblichen Sieg über Edom II Sam 8,13–14.³²

Die weiteren Orakel Bileams, die unmittelbar daran anschließen, weiten diesen Redegang zu einem Völkerspruchzyklus. Das *fünfte Orakel* Num 24,20 richtet sich gegen Amalek, das *sechste Orakel* Num 24,21–22 gegen die Keniter. Beides sind Größen, die sich einem historischen Verständnis entziehen.³³ Weil die Keniter Assur

29 Das Motiv vom Zählen des Staubs (מִנְה עֶפְרָה) findet sich nur Gen 13,16 und Num 23,10. Zu seiner Entstehung vgl. LEVIN, *Die Väterverheißungen*, 129.

30 Die späte Entstehung des Orakels wurde von VON GALL, *Bileam-Perikope*, 16–26, am biblischen Vergleichsmaterial eindrucksvoll aufgewiesen. Auch wenn man nicht jeder seiner Schlussfolgerungen folgen mag, wiegen sie in der Summe.

31 V. 23 ist späterer Einschub, wie WELLSHAUSEN, *Composition*, 111, gezeigt hat. Der Vers fehlt in der Parallele 24,8–9.

32 Vgl. LEVIN, *Aram und/oder Edom*, 65–70 bzw. 178–182.

33 Nach einer ansprechenden Vermutung von SCHMIDT, *Das vierte Buch Mose*, 144, ist die Aussage, dass die Keniter wie in Nestern auf Felsen wohnen, aus dem Edomspruch Jer 49,16 par. Ob 3–4 übernommen.

zum Opfer fallen sollen, gilt das *siebte Orakel* Num 24,23–24, angebunden durch die Wiederholung von עַדְי אָבָד «für immer» aus V. 20, schließlich Assur. Es soll von den Schiffen der Kittäer (Dan 11,30)³⁴ gedemütigt werden. «Mit ‹Assur› ist nach spätem Sprachgebrauch vermutlich das Seleukidenreich gemeint.»³⁵

Das *Moselied* Dt 32,1–43 steht an letzter Stelle vor dem Abschluss der Moserede, der in Dt 31,1 das erste Mal und in Dt 32,45 das zweite Mal erreicht ist.³⁶ Die Erweiterung, die heute Dt 31,1–32,44 umfasst, galt ursprünglich der Niederschrift der Tora, ihrer Verwahrung sowie der Anweisung, sie regelmäßig zu verkündigen (Dt 31,9–13). In V. 24–29 ist präzisierend hinzugefügt, dass Mose, sobald er die Worte dieser Tora (אֶת־דְּבַר־יְהוָה־הַזֶּה) vollständig bis zum Ende (עַד־הַקֶּמֶס) in ein Buch geschrieben hatte, sie den Leviten übergab, die sie neben der Bundeslade verwahren sollen. Zugleich befiehlt er ihnen aber, alle Ältesten der Stämme und alle Amtleute zu versammeln (קָהַל *hi.*), damit er ihnen diese Worte, nämlich die Worte der Tora, vorlese (wörtlich: in die Ohren rede): וַאֲדַבְּרָה בְּאָזְנֵיהֶם אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (V. 28ba) – was er freilich von Dt 5,1 bis 31,1 schon getan hat. Die Verwirrung löst sich dann so, dass Mose stattdessen die Worte des Liedes vorträgt: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּאָזְנֵי כָל־קָהַל «Und Mose las vor (wörtlich: redete in die Ohren) der ganzen Versammlung Israels die Worte dieses Liedes vollständig bis zum Ende» (Dt 31,30). In einem späteren Schritt hat das in Dt 31,22 zu der Folgerung geführt, dass Mose nicht nur diese Tora niedergeschrieben habe, wie Dt 31,9 berichtet, sondern «an jenem Tage» auch dieses Lied. Beide Sätze sind bis auf das Wort הַשִּׁירָה statt הַתּוֹרָה identisch.

Den *Mosesege*n Dt 33,1–29 soll Mose unmittelbar vor seinem Tod gesprochen haben. Deshalb hat man ihn an den Befehl Jahwes in 32,48–52 (← Num 27,12–14)³⁷ angeschlossen, der Mose auffordert, auf den Berg Nebo zu steigen, an die Stätte, wo Mose in 34,1–12 sterben wird. Die Folge ist: «Deut. 33 steht ausserhalb aller Verbindung.»³⁸ Dass die Stammessprüche V. 6–25 in V. 2–5.26–29 durch einen historisierenden Hymnus gerahmt werden, der an Ri 5 und Hab 3 erinnert, spricht dafür, dass der Mosesege als ganzer jünger ist als der Jakobsege in Gen 49. Auch das Moselied ist schon vorausgesetzt.³⁹

Der *Spruch Josuas* Jos 10,12b–13aα, mit dem Josua während der Schlacht in Gibeon Sonne und Mond stillstehen ließ, bildet zusammen mit dem Rahmen Jos 10,12–14 «eine Art Anhang» zu der Erzählung vom Sieg über die Könige des Südens.⁴⁰ Die Einleitung: אִזְ וַדַּבֵּר יְהוֹשֻׁעַ לַיהוָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־הָאָמְרִי לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל

34 Die Septuaginta gibt כְּתִים in Dan 11,30 mit Πρωμάιοι wieder.

35 NOTH, *Das vierte Buch Mose*, 169.

36 In Dt 31,1 ist mit Septuaginta und 1QDeut^b wie in Dt 32,45 zu lesen: «Und Mose vollendete, alle diese Worte zu reden zu ganz Israel.» Masoretentext und Samaritanus bieten stattdessen: «Und Mose ging und redete diese Worte zu ganz Israel.» Das ist die *Lectio facilior*; denn im heutigen Ablauf ist die Rede des Mose an dieser Stelle noch nicht abgeschlossen.

37 Zur Abhängigkeit vgl. nur PERLITT, *Priesterschrift im Deuteronomium?*, 72–76 bzw. 129–133.

38 WELLHAUSEN, *Composition*, 116.

39 Vgl. die Analyse durch PFEIFFER, *Jahwes Kommen von Süden*, 178–203.

40 NOTH, *Das Buch Josua*, 64.

«damals redete Josua zu Jahwe am Tage, als Jahwe den Amoriter vor den Israeliten dahingab», die Ex 15,1 und Num 21,17 gleicht (יָסַף mit folgendem Imperfekt), zeigt, dass hier ein Situationsbezug hergestellt wird, der nicht gegeben war. Das Einzige, was der Spruch mit der Erzählung gemeinsam hat, ist der Schauplatz Gibeon.

Das *Deboralied* ist ganz oberflächlich in Ri 5 eingefügt worden. Mit der häufigen temporalen Verknüpfung בַּיּוֹם הַהוּא «an jenem Tage» angebunden, ist es Debora und Barak, den Protagonisten der Erzählung von Ri 4, in den Mund gelegt worden. Es reißt die redaktionelle Schlussformel der Erzählung von Barak, Debora und Sisera auseinander. «5,31b schließt nahtlos an 4,24 an»:41 «Und die Hand der Israeliten legte sich härter und härter auf Jabin, den König von Kanaan. [...] Und das Land hatte Ruhe vierzig Jahre.» Die Ruheformel, ein wichtiger Bestandteil des Rahmens (Jos 11,23; Ri 3,11.30; 8,28), wird weit abgedrängt. «Damit hat auch das Lied nicht von Anfang an neben Kap. 4 gestanden, sondern wird als Einschub anzusehen sein.»42

Das *Hannalied* I Sam 2,1–10 «handelt von ganz anderen Dingen als die in die Situation passen, und ist gar keine dem Zusammenhange sich anfügende Ergänzung, sondern eine fremdartige und späte Interpolation».43 Es ist «mitten in den narrativen Zusammenhang der Hanna-Samuel-Erzählung» eingeschoben worden,44 den es in dem Augenblick unterbricht, als Samuel an das Heiligtum übergeben wird. Das geschieht zwar genau besehen bereits in I Sam 1,21.25 durch den Vater Elkana, als dieser zum jährlichen Opfer am Heiligtum weilt. Doch spätere Erwägung lässt Samuel zuvor entwöhnt werden,45 weshalb Hanna mit ihrem Kind nicht mit hinauf gezogen sei (V. 22). Das musste Elkana, der laut V. 21 «mit seinem ganzen Haus» (וְכָל־בֵּיתוֹ), also auch mit Hanna, nach Silo gegangen war, ihr ausdrücklich gestattet haben (V. 23). Sie kommt erst im dritten Jahr nach (V. 24), ohne dass Elkana inzwischen die Szene verlassen hätte. Nachdem das Kind in V. 25 durch Elkana und die Seinen46 übergeben worden ist, nimmt Hanna in V. 26–28a unversehens das Wort und erläutert dem Priester – und dem Leser – die Dedikation.47 An diese Rede schließt das Hannalied als zweiter Teil an: «Und Hanna betete und sprach» (2,1a).48 Die neue Einleitung lässt den Nachtrag erkennen. Ursprünglich ist auf 1,25(.28b) die Heimkehr Elkanas und das Resümee der Erzählung gefolgt: «Der Knabe aber war Diener für Jahwe unter den Augen des Priesters Eli» (2,11).

41 MATHYS, *Dichter und Beter*, 176.

42 RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 84.

43 WELLHAUSEN, *Composition*, 236f.

44 DIETRICH, *Samuel*, 69.

45 Dieses Motiv hängt vermutlich mit der sich entwickelnden Vorstellung zusammen, Samuel sei wie Simson von Geburt an ein Nasiräer gewesen, vgl. I Sam 1,11bβ ← Ri 13,5a und besonders I Sam 1,11 LXX (sowie 4QSam^a, txt.em.) ← Ri 13,7. Durch die Stillzeit überträgt sich die Abstinenz der Mutter (I Sam 1,15aγ) auf das Kind.

46 Der griechische Text gleicht die Härten aus, die durch die Überarbeitung entstanden sind, und lässt die Mutter das Kind übergeben.

47 Die Fortsetzung «Und er (sie) betete(n) dort Jahwe an» (V. 28b), die entweder auf den Knaben oder auf Elkana und sein Haus zu beziehen ist, schließt offenbar an V. 25 an. Der Satz wurde von 4QSam^a auf Hanna bezogen, von der Septuaginta (Codex Vaticanus) übergangen.

48 Die Septuaginta bietet nur καὶ εἶπεν «und sie sprach».

Das *Bogenlied* II Sam 1,17–27 ist auf ähnliche Weise wie das Meerlied (Ex 15,1) und das Brunnenlied (Num 21,17) eingebunden.⁴⁹ Der einzige Unterschied ist, dass das Bogenlied als הַיָּמִינָה הַזֹּאת bezeichnet wird, während das Meerlied und das Brunnenlied הַיָּמִינָה הַשְּׂרִירָה genannt werden – eine Bezeichnung, die sonst nur noch für das Moseliad Dt 32 und das Danklied Davids II Sam 22 gebraucht wird, also auf die poetischen Einschübe im Enneateuch beschränkt ist.⁵⁰ Aber der Unterschied unterstreicht nur den Zusammenhang. Wie das Moseliad soll auch das Bogenlied gelehrt werden (לְלַמֵּד, V. 18, vgl. Dt 31,19.22).

Davids Klage um Abner in II Sam 3,33–34 ist nahezu gleich eingeleitet wie das Bogenlied. Das Lied scheint ad hoc geschaffen zu sein. Es gehört zu jenen Zusätzen, die Davids Unschuld und Gerechtigkeit herausstellen sollen (vgl. V. 26b.28). Abner sei gefallen, wie man vor Ruchlosen (בְּגֵי־עוֹלָה) fällt. Dass das Lied eingeschoben ist, steht wegen der Wiederaufnahme von V. 32bβ וַיִּבְכוּ כָּל־הָעָם «und das ganze Volk weinte» in V. 34b וַיִּסְפוּ כָּל־הָעָם לְבָכּוֹת עָלָיו «und das ganze Volk fuhr fort, um ihn zu weinen» außer Zweifel.

Die Einbindung von *Davids Danklied* in II Sam 22,1 ist «insofern bemerkenswert, als es für diese Überschrift eine fast wörtliche Entsprechung in der Einleitung des Mose-Liedes Dt 31:30 gibt».⁵¹ Wenn daraus auch nicht zu folgern ist, dass Dt 31 und II Sam 22 von ein und demselben Verfasser eingefügt worden sind,⁵² ist die Übereinstimmung jedenfalls gewollt. «The poetic insertion in Deut. 32–33 [...] resembles 2 Sam. 22–23:7 in many ways.»⁵³ Das Danklied gehört ebenso wie die daran anschließenden *letzten Worte Davids* in II Sam 23,1–7 zu den Anhängen, die nach der Trennung der Bücher Samuel und Könige an das Buch Samuel angewachsen sind. «Und zwar sind zuerst die Stücke 2. Sam. 21,1–14 und 24,1–25 hinzugekommen, wie daraus hervorgeht, daß in 24,1a sachlich an 21,1–14 angeknüpft wird. Dieser Zusammenhang wurde sekundär durch das Dazwischentreten der Anekdoten und Listen über die «Helden Davids» 2. Sam. 21,15–22 + 23,8–29 getrennt, und dieser sachlich zusammenhängende Überlieferungskomplex wurde seinerseits wieder nachträglich durch die eingeschobenen poetischen Stücke Kap. 22 und 23,1–7 auseinandergerissen».⁵⁴ «Die Lieder Kap. 22 und 23,1–7 sind an möglichst unpassender Stelle eingeschaltet und man hat für ihr Alter keineswegs die Gewähr früher Aufnahme in den historischen Zusammenhang; sie stehn im Gegenteil vollkommen außerhalb desselben.»⁵⁵

Das gilt ebenso für I Kön 8,12–13: «Der sog. *Tempelweihspruch* ist als Anhängsel zu betrachten. Das ergibt sich nicht nur daraus, daß sein Platz unsicher überliefert ist – in LXX befindet er sich hinter 8,53 –, sondern auch durch das vage *ʿaz* «damals», mit dem deutlich neu eingesetzt wird, ohne daß eine konkrete Situation auch nur an-

49 Darauf hat besonders FORESTI, *The Rejection of Saul*, 148f., hingewiesen.

50 Die Belege für הַיָּמִינָה הַשְּׂרִירָה sind Ex 15,1; Num 21,17; Dt 31,19.21.22.30; 32,44; II Sam 22,1 par. Ps 18,1.

51 VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 121.

52 So VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 121; vgl. dagegen MATHYS, *Dichter und Beter*, 154.

53 CARLSON, *David*, 228.

54 NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 62, Anm. 3. Vgl. auch VEIJOLA, *Die ewige Dynastie*, 106, der weitere Autoren für diesen allgemein anerkannten Sachverhalt nennt.

55 WELLHAUSEN, *Composition*, 261.

gedeutet würde».⁵⁶ «Man rechnet ihn wohl im allgemeinen – meist stillschweigend – mit zum ältesten Bestand von 1–13, und zwar mit Rücksicht auf die ohne weiteres unterstellte [...] Ursprünglichkeit [...]. Literarkritisch wahrscheinlich ist das nicht».⁵⁷ Das folgende Tempelweihgebet 1 Kön 8,14–53 knüpft inhaltlich nicht etwa an den Tempelweihspruch an, wie man bei alter Überlieferung erwarten sollte, sondern wird durch ihn von seinem Anlass getrennt.

Der *Psalm des Hiskia* Jes 38,9–20 «ist in V.9 mit einer eigenständigen Einleitung versehen, die sich keineswegs glatt an V.8 anfügt. Noch weniger ist V.21 die natürliche Fortsetzung von 20».⁵⁸ Er fehlt in den Königebüchern, wo die Hiskiaerzählungen ihren ursprünglichen Ort haben. Seine Stellung vor V. 21 ist ungeschickt, «wo doch erst von der Einleitung der Genesung durch Jesaja gesprochen wird, während der Psalm die Heilung bereits voraussetzt».⁵⁹ Der Psalm ist nicht für den hiesigen Anlass gedichtet worden, sondern war ein vorgegebenes Stück.⁶⁰ «Entstanden ist das Lied sehr spät [...], da es viele Aramaismen aufweist».⁶¹

Auch der *Psalm des Jona* Jon 2,2–10, der sich zwischen 2,1 und 2,11 herausnehmen lässt, ohne dass eine Narbe bleibt, ist kein ursprünglicher Bestandteil der Erzählung. «Darüber, daß er eine spätere Zutat ist, [...] ist sich die Wissenschaft einig».⁶² Zwar wäre es denkbar, dass schon der erste Verfasser ein vorgegebenes Stück in seine Erzählung eingebaut hat; aber nicht nur, dass an dieser Stelle eher ein Klage lied statt ein Danklied zu erwarten ist: «Der Jona des Psalms ist ein anderer als der der Erzählung.»⁶³ «Diese frommen und dankergebenen Worte passen doch gar nicht zu dem störrischen Jona, der sich nachher nur noch unglaublicher benimmt als vorher.»⁶⁴ Mit dieser Feststellung ist freilich noch nicht gesagt, warum der Psalm hinzugefügt wurde, und welche Bedeutung er für den Aufbau des Buches hat.⁶⁵

Die Herkunft der Dichtungen

Nicht wenige dieser Stücke muten in ihrer Sprache und auch im Inhalt recht archaisch an. Das hat die Exegese dazu geführt, ihnen ein hohes Alter zu attestieren.⁶⁶ Es würde allerdings voraussetzen, dass die Dichtungen die längste Zeit außerhalb jenes

56 WÜRTHWEIN, *Das Erste Buch der Könige*, 88.

57 NOTH, *Könige*, 175, unter Verweis auch auf JEPSEN, *Quellen*, 22, Anm. 1.

58 WILDBERGER, *Jesaja*, 1454.

59 WILDBERGER, *Jesaja*, 1455, unter Verweis auf die vergleichbaren Fälle 1 Sam 2,1–10 und Jon 2,2–10.

60 Vgl. noch immer die eingehende Analyse durch BEGRICH, *Der Psalm des Hiskia*.

61 MARTI, *Das Buch Jesaja*, 261.

62 VON RAD, *Der Prophet Jona*, 76. Merkwürdigerweise gilt diese Feststellung heute nicht mehr ohne Einschränkung, vgl. den Bericht von JEREMIAS, *Der Psalm des Jona*, 203.

63 WOLFF, *Obadja und Jona*, 105, der 103–105 die schlagenden Gründe aufführt, warum der Psalm als Nachtrag angesehen werden muss.

64 VON RAD, *Der Prophet Jona*, 77; zitiert von WOLFF, *Obadja und Jona*, 105.

65 Dazu JEREMIAS, *Der Psalm des Jona*.

66 HOLZINGER, *Einleitung in den Hexateuch*, 228–242 (= §29. Die poetischen Einsätze in JE), referiert die Auffassungen der älteren Forschung.

literarischen Traditionsstroms überliefert wurden, in dem die erzählenden Werke und schließlich die Bücher des Alten Testaments zu ihrer heutigen Gestalt herangewachsen sind.

Es gibt Hinweise auf außerkanonische Quellen. Das Bogenlied, mit dem David um Saul und Jonathan trauert, soll dem «Buch des Redlichen» (סֵפֶר הַיָּשָׁר) entnommen sein (II Sam 1,18). Derselben Quelle wird der Tempelweihspruch Salomos I Kön 8,12–13 zugeschrieben. Allerdings findet der Verweis sich dort nur im griechischen Text,⁶⁷ wenngleich er auf eine hebräische Vorlage zurückgeht.⁶⁸ Als dritte Übernahme aus dem «Buch des Redlichen» ist der Spruch Josuas in Jos 10,12–13 ausgewiesen; diesmal steht der Quellenverweis nur im hebräischen Text. Für den Spruch in Num 21,14 wird «das Buch der Kriege Jahwes» (סֵפֶר מִלְחַמַּת יְהוָה) als Herkunft genannt. Solche Angaben lassen sich nicht verifizieren. Im jetzigen Zusammenhang dienen sie der Historisierung. Wenn hebräischer und griechischer Text eigene Wege gehen, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Verweise fiktiv sind.

Das schließt nicht aus, dass es solche Sammlungen gegeben hat. Das Buch der Psalmen lässt erkennen, dass es auf mehreren ursprünglich selbständigen Sammlungen beruht, die nach und nach miteinander verbunden wurden. Es ist ohne weiteres vorstellbar, dass ein Psalm, der außerhalb des Psalters erhalten geblieben ist, aus Quellen stammt, die heute verloren sind. Ein weiterer Beleg ist die Psalmenrolle aus Höhle 11 von Qumran (11QPs^a), die außer den Psalmen 93 und 101–150 und den «letzten Worten» Davids auch sechs Psalmen enthält, die keine Aufnahme in den hebräischen Kanon gefunden haben, darunter drei der fünf Syrischen Psalmen. Allerdings zeigt die Abfolge, dass die Psalmenrolle eine spätere Zusammenstellung ist.⁶⁹ Ein Beispiel für ein sekundäres Florilegium sind die im Codex Alexandrinus (5. Jh. n.Chr.) und seither an den Psalter angehängten «Oden», in denen jene biblischen Cantica für den liturgischen Gebrauch zusammengestellt wurden, die außerhalb des Psalters zu finden sind.⁷⁰

In einigen Fällen lassen sich die Fragen, die die eingefügten Psalmen aufgeben, leichter im jetzigen Kontext lösen als mit der Annahme weiterer Quellen. Solche Psalmen sind wahrscheinlich nicht übernommen, sondern ad hoc gedichtet worden, wobei vorgegebene Muster eingeflossen sein können. Übernommene Dichtungen wiederum können an ihren neuen Kontext angepasst worden sein. Auch weitere Bearbeitungen nach dem Einbau sind zu erwarten. Jedes Lied muss deshalb gesondert untersucht werden. Das kann hier nur in vier Beispielen geschehen: zwei Übernahmen (I Sam 2,1–10; II Sam 22), und zwei Psalmen, die anhand gegebener Muster ad hoc gedichtet worden sind (Ex 15,1–18; Ri 5).

67 Die Angabe lautet wörtlich ἐν βιβλίῳ τῆς ψδῆς (= סֵפֶר הַיָּשָׁר «im Buch des Liedes»). Das ist mit WELLHAUSEN, *Composition*, 269, als Buchstabenvertauschung für סֵפֶר הַיָּשָׁר zu deuten.

68 PAKKALA, *God's Word Omitted*, 224–231.

69 Diese und weitere Psalmen-Handschriften aus Qumran sind gesammelt publiziert in CHARLESWORTH (Hg.), *Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers* (Tabelle Übersicht: 288f.).

70 Ex 15,1–19; Dt 32,1–43; I Sam 2,1–10; Hab 3,2–19; Jes 26,9–20; Jon 2,3–10; Dan 3,26–45.52–88; Jes 5,1–9; 38,10–20; das Gebet Manasses; sowie aus Lk 1–2 das Magnificat, das Benedictus, das Nunc dimittis und das (erweiterte) Gloria in excelsis Deo.

Der eindeutigste Fall ist das *Danklied Davids* in II Sam 22, da bei ihm die Vorlage in Ps 18 erhalten geblieben ist, von der die Dublette nur unwesentlich abweicht.⁷¹ Die Einbindung in V. 1 ist nachträglich für Ps 18 übernommen worden, wo sie als Situationsangabe dient, sich aber von den anderen Überschriften dieser Art unterscheidet.⁷² שִׁירָה statt שִׁיר begegnet im Psalter nur an dieser Stelle.

Der lange Psalm ist aus zwei früheren Kompositionen zusammengestellt worden, die sich in V. 4–20 und V. 33–50 erkennen lassen.⁷³ Den Anfang in V. 4–20 bildet ein Danklied für die Errettung vom Tode, das in V. 8–16 eine vorgegebene Theophanieschilderung in sich aufgenommen hat.⁷⁴ Etwa ab V. 33 ist ein Vertrauenslied des kämpfenden Königs zu greifen, in dem sich auch Züge des Danklieds finden. Der hymnische Auftakt in V. 2–3, der eine ungewöhnliche Fülle von Gottesprädikationen bietet, scheint der Verbindung beider Teile zu dienen.

Die Übernahme nach II Sam 22 geschah spät; denn der Psalm hat an den Bearbeitungen teilgenommen, die der Psalter erfahren hat.⁷⁵ Vor allem in dem Zwischenteil V. 21–34 hat die späte Gruppen-Frömmigkeit die gegebenen Vertrauensäußerungen in ihrem Sinne gelesen. Deutlich ist das in V. 31: כָּנָן הוּא לְכָל הַחַסִּים בּוֹ «Er ist ein Schild für alle, die auf ihn trauen».⁷⁶ Die Aussage gleicht der Schlusszeile, die Ps 2 mit Ps 1, dem Motto der Gerechtigkeits-Bearbeitung,⁷⁷ zu einem Paar verklammert: אֲשֶׁר־יִקְרָא כָּל-חַוְסֵי בּוֹ «Wohl allen, die auf ihn trauen» (Ps 2,12b). In V. 21–25 begründet der Beter mit seiner Tora-Gerechtigkeit, dass er der Zuwendung Jahwes gewiss ist. Es ist dieses Motiv, das den Psalm so geeignet für die Samuel-Bücher gemacht hat, deren späte Bearbeitungen David als den exemplarischen Gerechten schildern.⁷⁸ In V. 28 meldet sich die Armen-Frömmigkeit des «demütigen Volkes» (עַם עָנִי) zu Wort (vgl. Zeph 3,12), in V. 26 haben die «Treuen» (חַסִּידִים) ihre Spuren hinterlassen.⁷⁹ Im Rahmen der messianischen Bearbeitung von Ps 2–89 wurde der Abschlussvers Ps 18,51 hinzugefügt.⁸⁰

Das *Hannalied* I Sam 2,1–10 ist dem Danklied Davids in vielem verwandt. Auch dieser Psalm war vorgegeben; nur dass sich sein früherer Ort nicht benennen lässt. Auf den jetzigen Kontext nimmt er keine Rücksicht. Dass der Sprecher eine Frau ist, kann man dem Wortlaut nicht entnehmen. Eine späte Komposition ist der Psalm in jedem Fall.

71 Die Textgeschichte bringt es mit sich, dass nicht eine Fassung als Ganze die ältere ist, sondern jede von beiden ältere und jüngere Lesarten enthält, über die je einzeln entschieden werden muss. Aufs Ganze gesehen hat Ps 18 die Priorität. Auf eine interessante Veränderung der Kosmologie, die in II Sam 22 gegenüber Ps 18 geschehen ist, macht HARTENSTEIN, *Wolkendunkel und Himmelsfeste*, 131–136, aufmerksam.

72 Vgl. dazu MATHYS, *Dichter und Beter*, 153f. Anm. 95.

73 Zur inneren Abgrenzung vgl. MÜLLER, *Jahwe als Wettergott*, 19f.

74 Eingehend untersucht von MÜLLER, *Jahwe als Wettergott*, 18–42.

75 Ein weiteres Zeichen dafür ist, dass Ps 18 auf die Geschichte des Psalters eingewirkt hat. Der Anfangsteil von Ps 144 ist «offensichtlich eine anthologische Kurzfassung von 18» (SEYBOLD, *Die Psalmen*, 530). Vgl. auch MATHYS, *Dichter und Beter*, 262–266.

76 Die Aussage wurde auch nach Prov 30,5 übernommen, vgl. MEINHOLD, *Die Sprüche*, 498.

77 Vgl. LEVIN, *Das Gebetbuch der Gerechten*, 359–361 bzw. 294–296.

78 Dazu MATHYS, *Dichter und Beter*, 150–155.

79 Vgl. LEVIN, *Das Gebetbuch der Gerechten*, 377–379 bzw. 310–312.

80 RÖSEL, *Die messianische Redaktion*, 112–116.

Einen möglichen Kern bilden die hymnischen Prädikationen in V. 6–7: «Jahwe tötet und macht lebendig, führt ins Totenreich und herauf. Jahwe macht arm und macht reich, er erniedrigt, aber erhöht auch.» Dieses Bekenntnis wird in V. 8b schöpfungstheologisch begründet: «Denn Jahwe gehören die Säulen der Erde, auf sie hat er den Erdkreis gestellt.» Dazu bildet V. 10α²β eine Klimax: «Der Höchste lässt im Himmel donnern, Jahwe richtet die Enden der Erde.» In der Gewittertheophanie tritt Jahwe seine Herrschaft an.

Wie häufig wird die Theophanie beschworen, um die Herrschaft des Königs zu bekräftigen. Das geschieht in dem einleitenden Vers, der eine nahe Parallele in dem Krönungshymnus Ps 21 hat: «Mein Herz frohlockt in Jahwe, mein Horn ist erhöht in Jahwe, mein Mund ist weit aufgerissen gegen meine Feinde, denn ich freue mich deiner Hilfe» (vgl. Ps 21,2). Dieser Duktus wird in V. 4–5 fortgeführt, zunächst militärisch: «Der Bogen der Starken ist zerbrochen, die Strauchelnden aber sind gegürtet mit Kraft», dann im Sinne der allgemeinen Wohlfahrt, die aus der Herrschaft des Königs hervorgeht: «Satte müssen sich um Brot verdingen, Hungernde aber können ausruhen für immer, die Unfruchtbare gebiert sieben, aber die Kinderreiche welkt dahin.» Die Gegensatzpaare entsprechen dem antithetischen Handeln Jahwes in V. 6–7.

Dieser Königspsalme läuft heute in V. 10b auf eine messianische Pointe hinaus: «Und er gebe Stärke seinem König und erhebe das Horn seines Gesalbten.» Es wurde schon immer gesehen, dass dieser Abschluss zugesetzt ist.⁸¹ Die Nähe zu II Sam 22,51 // Ps 18,51 ist bekannt.⁸² Das Hannalied hat demnach an der messianischen Bearbeitung teilgehabt, obwohl es nicht (mehr?) zum Psalter gehört.⁸³ An seiner heutigen Stelle deutet es die Erzählung über die Entstehung des Königtums unter Saul und David als die Verheißung ihres Wiedererstehens.

Auch die weiteren Bearbeitungen des Psalters haben im Hannalied ihre Spur hinterlassen. Die Armen-Frömmigkeit der Anawim-Bearbeitung ist in V. 8a zu fassen. In V. 9a ergreifen die «Treuen» (תְּסִידִים) das Wort und verwahren sich gegen die Frevler (רְשָׁעִים). Deshalb versteht sich vielleicht die Mahnung V. 3 als Abgrenzung gegen die Sünder im Horizont des eschatologischen Gottesgerichts. Wie nahe I Sam 2,1–10 dem Psalter steht, zeigt sich an dem späten Komposit-Psalme 113, für den neben Ps 135,1 und anderen Texten das Hannalied verwendet ist.⁸⁴

Ganz anders verhält es sich mit dem *Meerlied* Ex 15,1–18. Es wurde für seinen jetzigen Ort geschaffen. Indem dieser Psalm zu Beginn das Mirjamlied vorwegnimmt, gibt er sich als dessen erweiterte Fassung zu verstehen; einzig der Imperativ שִׁירוּ «sing!» wurde in den Kohortativ אֲשִׁירָה «ich will singen!» geändert, um den Hym-

81 SEGAL, *Studies in the Books of Samuel*, 557: «The last two lines קָרַן יָרִים are a later liturgical addition.»

82 Sie wird ad oculos demonstriert von MATHYS, *Dichter und Beter*, 155.

83 MATHYS, *Dichter und Beter*, 129: «Liegen in ISam 2,10; IISam 22,51 [...] tatsächlich sekundäre Elemente vor, so dürften sie ihren Weg in die beiden Psalmen vor ihrer Einführung ins deuteronomistische Geschichtswerk gefunden haben.»

84 «Anders als mit literarischer Abhängigkeit lassen sich diese Berührungen nicht erklären» (MATHYS, *Dichter und Beter*, 144). Über die Priorität entscheidet, dass in I Sam 2 das stufenweise Wachstum der Motive nachvollziehbar ist, die in Ps 113 schon verbunden sind. Auch Ps 75 ist vom Hannalied beeinflusst.

nus in ein Danklied zu wandeln, jene Gattung, die für die späten Geschichtspsalmen üblich ist. Darauf folgt in V. 2 das Zitat von Ps 118,14.28. Es ist dem Danklied V. 5.14.17.18–19.21.28 entnommen, das im Rahmen von Ps 118 überliefert ist.⁸⁵ Der Schluss dieses Danklieds wurde aus der Anrede Jahwes in das beschreibende Bekenntnis verändert: «Er ist mein Gott, ich will ihn preisen, der Gott meines Vaters, ich will ihn erheben.» So eingeleitet, bildet das Meerlied eine Nachdichtung der Erzählung in Ex 14. Die meisten Anspielungen in V. 4–5.8–10 stammen aus der Priesterschrift. Aber mit dem Wind (רוּחַ) V. 8) ist auch die jahwistische Fassung vorausgesetzt (14,21).⁸⁶ Für den Sieg Jahwes über die Ägypter wird in V. 6 der kriegerische Hymnus aus Ps 118,15–16 angedeutet: «Deine Rechte, Jahwe, verherrlicht sich mit Macht. Deine Rechte, Jahwe, zerschmettert den Feind.» Im zweiten Teil blickt das Meerlied nicht mehr zurück, sondern sagt die kommende Heilsgeschichte voraus. Mit dem Bekenntnis «Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe!» in V. 11a richtet es sich auf die Eroberung des verheißenen Landes, die in dem Heiligtum ihr Ziel findet, das Jahwe für immer gegründet hat und wo er seine Königsherrschaft antreten wird (V. 11b–18).

Die Dichtweise des Meerlieds gleicht aufs engste dem *Deborali*ed Ri 5, das ebenfalls eine poetische Nachdichtung des Prosaberichts ist, der ihm vorangeht. Die Grundfassung, die später um eine Reihe von Stämmesprüchen und weitere Anspielungen ergänzt worden ist, findet sich in V. 3–5.6a (ohne בְּיַמֵּי יַעֲקֹב) 7–8.12a (ohne דָּבָרֵי יִשְׂרָאֵל) b–15aα.γb.18–21a.24–27.31a.⁸⁷ Wie Ps 118,14.15–16.28 für Ex 15 bildet diesmal Ps 68,8–9 die poetische Matrix, in Verbindung mit Jes 63,19 und Ps 92,10. In diesen Rahmen ist die Nachdichtung der Erzählung eingefügt: Baraks Sieg über Sisera und das schmachliche Ende, das Sisera durch die Hand der Jael gefunden hat. Die Darstellung beschränkt sich oft auf Andeutungen, die man nur anhand der Prosa-Fassung in Ri 4 versteht.⁸⁸ Das Lied, dessen junges Alter auch durch die Sprache erwiesen wird,⁸⁹ steigert mit den Mitteln des Hymnus den Jahwekrieg, den die Erzählung schildert, zu einem Ausblick auf das eschatologische Gottesgericht: «So werden umkommen alle deine Feinde, Jahwe!» (Ri 5,31a ← Ps 92,10).

Die Funktion der Dichtungen

Ein Überblick über die Lieder zum Text, die in die alttestamentliche Geschichtsdarstellung eingefügt worden sind, lässt gemeinsame Muster erkennen. Mehrere von ihnen werden auf fast wörtlich dieselbe Weise eingeleitet: Ex 15,1; Num 21,17; Jos 10,12; I Sam 1,17; sowie Dt 31,30 und II Sam 22,1. Drei werden auf ein und dieselbe Quelle zurückgeführt (Jos 10,13 MT; II Sam 1,18; I Kön 8,13 LXX). Darüber hinaus bestehen vielfältige inhaltliche Querverbindungen. Das muss nicht bedeuten, dass dieselben Verfasser am Werk waren, wohl aber, dass sie dieselbe Geistesart teilten.

85 Dazu LEVIN, Psalm 136, 19f. bzw. 315f.

86 SCHMITT, Meerwunderbericht, 34.

87 Für die Analyse vgl. LEVIN, Das Alter des Deboraliedes.

88 WELLHAUSEN, *Composition*, 215–218, hat das Verhältnis auf den Kopf gestellt und damit die Forschung lange beeinflusst.

89 Vgl. WALTISBERG, Zum Alter der Sprache des Deboraliedes.

Im synagogalen und im christlichen Gottesdienst antworten Bekenntnis und Gebet auf die Lesung der Schrift. Nimmt man dieses Wechselverhältnis zum Vorbild, lässt sich für den Einbau an einen liturgischen Anlass denken. So urteilt HERTZBERG über das Hannalied und den Psalm des Jona: «Dort wie hier ist ein bereits vorhandener Psalm, der dem Herausgeber passend erschien, eingeschoben worden. In beiden Fällen ist das ähnlich zu beurteilen, als wenn bei uns ein geeignetes Gesangbuchlied einer Bibellesung zugesetzt wird.»⁹⁰

Der Vergleich gilt aber nicht ohne Vorbehalt. Wären die eingefügten Psalmen auf die gottesdienstlichen Lesungen bezogen, müssten sie in den Ablauf der Geschichtserzählung regelmäßiger eingefügt sein. Vielmehr stehen die großen Lieder an bestimmten Wendepunkten der Heilsgeschichte: das Meerlied am Höhepunkt des Exodus, am Beginn der Wüstenwanderung und im Ausblick auf den Einzug in das verheißene Land; das Brunnenlied am Ende der Wüstenwanderung;⁹¹ das Moselied am Ende der Verkündigung der Tora, die es in gewisser Weise bündelt; das Deboralied am Übergang von der kriegerischen Landnahme zur Richterzeit; das Hannalied am Beginn der Königszeit, auf die es vorausblickt; das Danklied Davids am idealen Höhepunkt der Königszeit und als Davids Vermächtnis und wieder als Vorausblick, nämlich auf die Wiederkehr des davidischen Königtums für immer. Auf diese Weise gliedern die Lieder den Ablauf der Geschichte.

Allerdings darf man diese Gliederung nicht grundsätzlich verstehen; denn an welcher Stelle die Lieder eingefügt wurden, hing auch von den vorhandenen Textverhältnissen ab. Das Danklied Davids konnte erst an die Samuel-Rolle angefügt werden, als diese von den nachmaligen Königebüchern getrennt war.⁹² Es steht am Ende des Buches Samuel wie am Ende des Lebens Davids, so wie das Moselied sowohl die Tora als auch das Leben Moses beschließt, und ähnlich wie der Segen des sterbenden Jakob am Ende des Buches Genesis. In all diesen Fällen sind die heutigen Bücher Grenzen vorausgesetzt.

Das Deboralied, das sich nicht am Rand, sondern mitten in einem Buch findet, wurde Debora in den Mund gelegt, weil sie schon in Ri 4,4 als Prophetin eingeführt war. Denn der Sinn dieser Psalmen ist durchgehend prophetisch. «Ihre Sänger sind alle [...] so etwas wie inspirierte Propheten.»⁹³ Das gilt auch für Hanna. Targum Jonathan lässt sie «im Geist der Prophetie» (ברוּחַ נְבוֹיָה) sprechen.⁹⁴ Mose gilt auf dieser Ebene als Prophet ebenso wie der Psalmen dichtende David. «Zu eng sind [...] die Berührungen zwischen Dtn 31,30 und IISam 22,1, als daß sie sich dem Zufall verdanken. [...] David tritt an die Seite des Mose».⁹⁵ Das Moselied wiederum setzt ein wie das Buch Jesaja (vgl. Dt 32,1 mit Jes 1,2), und vice versa bringt der Psalm des Jesaja als

90 HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, 20.

91 BLUM, *Studien zur Komposition*, 127, hat in der Übereinstimmung von Ex 15,1 und Num 21,17 ein bedeutungsvolles Wechselspiel gefunden: «Jhwhs Heilshandeln und Israels Antwort im Lied korrespondieren einander am Beginn und am Ende des Wüstenweges».

92 Vgl. LEVIN, *On the Cohesion and Separation of Books*, 132f. bzw. 120f.

93 LOHFINK, *Psalmen im Neuen Testament*, 110.

94 Vgl. MATHYS, *Dichter und Beter*, 130.

95 MATHYS, *Dichter und Beter*, 155.

«Zusammenfassung des Jesajabuches»⁹⁶ das Meerlied in Erinnerung (vgl. Jes 12,2.5 mit Ex 15,1–2).

Nicht zuletzt dienen diese Psalmen dazu, das Geschehen theologisch zu deuten. Es war Hans-Peter MATHYS, der darauf hingewiesen hat, dass im Alten Testament die Theologie im eigentlichen Sinne bevorzugt in der Hymnik ihren Ort hat, während es systematische Abhandlungen zur Gotteslehre bekanntlich nicht gibt. «Psalmen, Doxologien und Gebete eignen sich besonders gut für die Systematisierung überkommenen Glaubengutes.»⁹⁷ Die Lieder zum Text zeigen, wie in Jahwes überliefertem Handeln sein Wesen zur Geltung kommt. Die schriftlich überlieferte Geschichte wird zur Gotteslehre, und zwar verblüffend unisono: «Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe» (Ex 15,11). «Es ist keiner wie der Gott Jeschuruns» (Dt 33,26). «Es ist keiner heilig wie Jahwe; denn es gibt keinen außer dir. Es ist kein Fels wie unser Gott» (I Sam 2,2). «Denn wer ist ein Gott, wenn nicht Jahwe, und wer ist ein Fels, wenn nicht unser Gott» (II Sam 22,32).

Die Lieder zum Text lassen die Begebenheiten der überlieferten Geschichte zum wirksamen Wort werden, zur schriftlichen Offenbarung im genauen Sinn. Deshalb kommt diesen Psalmen «im Zusammenhang mit dem Prozeß der Kanonisierung eine zentrale Rolle zu».⁹⁸ Die Überlieferung wird Prophetie. Damit erfüllt sie das Kriterium der Kanonizität.

Die Geschichte wird in gedichteter und verdichteter Form leichter erinnert, und sie wird unmittelbar. Die historisierenden Danklieder sind Anlass, Gottes Handeln in der Gegenwart zu entdecken und für die Zukunft zu erwarten. So hebt das Meerlied «die Exodustat aus dem geschichtlichen Kontext heraus und verleiht ihr ewige Gegenwart durch ihre Rühmung als exemplarisches Rettungshandeln Jahwes überhaupt, am Einzelnen wie am Volk».⁹⁹ Wer diesen Psalm betet, erlebt die Heilsgeschichte hier und jetzt an der eigenen Person: «Ich habe *dich* aus dem Land Ägypten, aus der Knechtschaft, herausgeführt» (Ex 20,2).

Bibliographie

- BEGRICH, J., *Der Psalm des Hiskia. Ein Beitrag zum Verständnis von Jesaja 38,10–20* (FRLANT 42), Göttingen 1926.
- BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin / New York 1990.
- CARLSON, R. A., *David, the Chosen King. A Traditio-historical Approach to the Second Book of Samuel*, Stockholm 1964.
- CHARLESWORTH, J. H. (Hg.), *Pseudepigraphic and Non-masoretic Psalms and Prayers* (DDA 4A), Tübingen / Louisville 1997.
- DIEBNER, B.-J., Wann sang Deborah ihr Lied? Überlegungen zu zwei der ältesten Texte des TNK (Ri 4 und 5), in: *ACEBT* 14, Kampen 1995, 106–130.

96 So MATHYS, *Dichter und Beter*, 181.

97 MATHYS, *Dichter und Beter*, 1.

98 MATHYS, *Dichter und Beter*, 247.

99 SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 115.

- DIETRICH, W., *Samuel. Teilband 1* (BK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2011.
- FORESTI, F., *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School. A Study of 1 Sm 15 and Related Texts*, Roma 1984.
- VON GALL, A., *Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope*, Gießen 1900.
- HARTENSTEIN, F., Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: JANOWSKI, B. / EGO, B. (Hgg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 125–179.
- HERTZBERG, H. W., *Die Samuelbücher* (ATD 10), Göttingen 1960.
- HOLZINGER, H., *Einleitung in den Hexateuch*, Freiburg / Leipzig 1893.
- JEPSEN, A., *Die Quellen des Königsbuches*, Halle 1953.
- JEREMIAS, J., Der Psalm des Jona (Jona 2,3–10), in: BAUKS, M., et al. (Hgg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2008, 203–214.
- LEVIN, C., Abraham erwirbt seine Grablege (Genesis 23), in: ACHENBACH, R. / ARNETH, M. (Hgg.), *Gerechtigkeit und Recht zu üben (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag* (BZAR 13), Wiesbaden 2009, 96–113; = Ders., *Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Bd. 2 (BZAW 431), Berlin / New York 2013, 103–123.
- Das Alter des Deboralieds, in: Ders., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin / New York 2003, 124–141.
 - Aram und/oder Edom in den Büchern Samuel und Könige, in: *Textus* 24 (2009), 65–84; = Ders., *Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Bd. 2 (BZAW 431), Berlin / New York 2013, 178–195.
 - Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter, in: *ZThK* 90 (1993), 355–381; = Ders., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin / New York 2003, 291–313.
 - *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
 - On the Cohesion and Separation of Books within the Enneateuch, in: DOZEMAN, T. B., et al. (Hgg.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Atlanta 2011, 127–154; = Ders., *Re-Reading the Scriptures. Essays on the Literary History of the Old Testament* (FAT 87), Tübingen 2013, 115–141.
 - Ps 136 als zeitweilige Schlußdoxologie des Psalters, in: *SJOT* 14 (2000), 16–25; = Ders., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin / New York 2003, 314–321.
 - Die Redaktion R^{JP} in der Urgeschichte, in: BECK, M. / SCHORN, U. (Hgg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag am 11.11.2006* (BZAW 370), Berlin / New York 2006, 15–34; = Ders., *Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Bd. 2 (BZAW 431), Berlin 2013, 59–79.
 - Das System der zwölf Stämme Israels, in: EMERTON, J. A. (Hg.), *Congress Volume Paris 1992* (VT.S 61), Leiden etc. 1995, 163–178; = Ders., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin / New York 2003, 111–123.

- *Die Väterverheißungen. Eine Bestandsaufnahme*, in: GIUNTOLI, F. / SCHMID, K. (Hgg.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles* (FAT 101), Tübingen 2015, 125–143.
- LOHFINK, N., Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: SEYBOLD, K. / ZENGER, E. (Hgg.), *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin* (HBS 1), Freiburg etc. 1994, 105–125.
- MARTI, K., *Das Buch Jesaja* (KHC 10), Tübingen etc. 1900.
- MATHYS, H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132), Freiburg Schweiz / Göttingen 1994.
- MEINHOLD, A., *Die Sprüche. Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31* (ZBK.AT 16.2), Zürich 1991.
- MÜLLER, R., *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen* (BZAW 387), Berlin / New York 2008.
- NOTH, M., *Das Buch Josua* (HAT I/7), Tübingen ²1953.
- *Könige. 1. Teilband* (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn 1968.
- *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen ³1967.
- *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.
- *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966.
- PAKKALA, J., *God's Word Omitted: Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible* (FRLANT 251), Göttingen 2013.
- PERLITT, L., Priesterschrift im Deuteronomium?, in: *ZAW* 100 (1988), Suppl. 65–88; = Ders., *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen 1994, 123–143.
- PFEIFFER, H., *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld* (FRLANT 211), Göttingen 2005.
- PORZIG, P., *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer* (BZAW 397), Berlin / New York 2009.
- VON RAD, G., Der Prophet Jona, in: Ders., *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1974, 65–78.
- RICHTER, W., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18), Bonn 1963.
- RÖSEL, C., *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89** (CThM.BW 19), Stuttgart 1999.
- ROST, L., Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit? in: *ThLZ* 85 (1960), 721–724.
- RUDOLPH, W., Die Josefsgeschichte, in: RUDOLPH, W. / VOLZ, P., *Der Elohists als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63), Gießen 1933, 143–183.
- SCHMIDT, L., *Das vierte Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13* (ATD 7,2), Göttingen 2004.
- SCHMITT, H.-C., Das Hesbonlied Num. 21,27aßb–30 und die Geschichte der Stadt Hesbon, in: Ders., *Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Studien* (BZAW 310), Berlin / New York 2001, 131–154.
- Wie deuteronomistisch ist der nichtpriesterliche Meerwunderbericht von Exodus 13,17–14,31? in: *Bib.* 95 (2014), 26–48.
- SEGAL, M. H., Studies in the Books of Samuel. II. The Composition of the Book, in: *JQR* 5 (1915/16), 555–587.

- SEYBOLD, K., *Die Psalmen. Eine Einführung* (UB 382), Stuttgart ²1991.
 – *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996.
- SMEND, R., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin 1912.
- SPIECKERMANN, H., *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- STADE, B., Das Kainszeichen. Zur Entstehungsgeschichte der jahvistischen Pentateuchquelle und zur israelitischen Sagenkunde, in: Ders., *Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen*, Gießen ²1907, 229–273.
- VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF B 193), Helsinki 1975.
- WALTISBERG, M., Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5, in: *ZAH* 12 (1999), 218–232.
- WATTS, J. W., *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative* (JSOT.S 139), Sheffield 1992.
- WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin ⁴1963.
- WILDBERGER, H., *Jesaja. 3. Teilband* (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982.
- WOLFF, H. W., *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona* (BK XIV/3), Neukirchen-Vluyn 1977.
- WÜRTHWEIN, E., *Das Erste Buch der Könige. Kapitel 1-16* (ATD 11,1), Göttingen 1977.

Prof. Dr. Christoph Levin,
 Ludwig-Maximilians-Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät,
 Lehrstuhl für Altes Testament I,
 Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München,
 <levin@lmu.de>.