

Ulrike Baij

Psalm 110

Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher

Perspektive

„Texts talk to one another; they echo one another; they push one another; they war one another. They are voices in chorus, in conflict, and in competition.“¹

Die Idee aufgreifend, dass jeder Text dialogische Strukturen beinhaltet, entwickelte Julia Kristeva den Gedanken der Intertextualität, der v.a. in der Literaturwissenschaftlichen Debatte aufgegriffen und diskutiert wurde und wird.² Das Konzept ist „as a theoretical rather than a methodological term“³ entworfen worden. Deshalb

scheint das Konzept der Intertextualität, das eine universale Theorie der Beziehungen von Texten anvisiert - und damit sind auch die Beziehungen kultureller Systeme gemeint -, ein schwer handhabbares Werkzeug für die Analyse und Interpretation von Texten zu sein.⁴ In der praktischen Anwendung wird Intertextualität vielfach auf „bewusste, intendierte und markierte Bezüge zwischen einem Text und vorliegenden Texten oder Einflüssen“⁵ eingengt und mit Quellen- und Einflussforschung gleichgesetzt. Der Begriff werde – so Inge Suchsland – „ausgedünnt zu einer neuen Bezeichnung für Althergebrachtes, nämlich das Bemühen, Einflussbeziehungen zwischen Texten nachzuweisen“.⁶

Einerseits scheint der Begriff der Intertextualität nicht für die ‚schlichte‘ Arbeit der Textanalyse zu taugen, andererseits wird er mit Quellenforschung gleichgesetzt. Dazwi-

Reading, 27. T.K. Beal ist der Meinung, dass der Begriff „has been subjected to the very phenomenon it describes - it will not stay within the bounds of any definition but continually spills over“ (ebd. 37 Anm. 1).

4 Siehe S. Gillmayr-Bucher, Intertextualität, 11ff. Vgl. auch B. Stiegler, Intertextualität II, in: D. Kimmich u.a. (Hg.), Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, Stuttgart 1996, 327–332: 327ff.

5 M. Pfister, Konzepte der Intertextualität, in: U. Broich/M. Pfister, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 1–30: 25. Auch E. van Wolde, Trendy Intertextuality?, in: S. Draisma (Hg.), Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel, Kampen 1989, 43–49: 45, macht deutlich, dass es sich bei Intertextualität nicht um ‚comparative studies‘ handele, die von einem älteren ‚Genotext‘ ausgehen, der einen späteren ‚phenotext‘ beeinflusst und bestimmt hat. Gegenüber dieser diachronen Ausprägung arbeiteten ‚intertextual studies‘ synchron.

6 I. Suchsland, Julia Kristeva, 82. I. Suchsland weist darauf hin, dass J. Kristeva aus diesen Gründen den Begriff Intertextualität durch Transposition ersetzt, um so die psychoanalytischen Hintergründe und Implikationen wieder deutlich zu machen (vgl. ebd. 82f). P. Mai führt aus, dass das Konzept der Intertextualität häufig auf traditionelle Analyseverfahren reduziert werde. Er sieht das Konzept primär als „a new kind of hermeneutics“, „Bypassing Intertextuality, Hermeneutics, Textual Practice, Hypertext“, in: H.F. Platt (Hg.), Intertextuality (Research in Text Theory. Untersuchungen zur Texttheorie 15), Berlin/New York 1991, 30–59.

1 D.N. Fowell, Introduction: Writing, Reading, and Relating, in: dies. (Hg.), Reading between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible, Louisville/Kentucky 1992, 11–20: 12.

2 J. Kristeva entwickelt ihren Begriff der Intertextualität in Auseinandersetzung und Aufnahme von Michail Bachtins Begriff der Dialogizität (J. Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: J. Ihwe (Hg.), Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven Bd. 3. Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II, Frankfurt a.M. 1985, 345–375. Da der Begriff der Intertextualität sehr schnell für Quellen- und Einflussforschung verwendet wurde, distanzierte sich J. Kristeva von dem Begriff der Intertextualität und verwendete stattdessen den Begriff der Transposition, Revolution and Poetic Language (Übers. v. M. Walker), New York 1984, 59–60. Siehe auch I. Suchsland, Julia Kristeva zur Einführung, Hamburg 1992, 79ff; J. Hawthorn, Grundbegriffe moderner Literaturtheorie. Ein Handbuch, Tübingen/Basel 1994, 149ff; S. Gillmayer-Bucher, Intertextualität. Zwischen Literaturtheorie und Methodik, Protokolle zur Bibel 8 (1999) 5–20: 6ff.

3 T. K. Beal, Ideology and Intertextuality. Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production, in: D.N. Fowell (Hg.),

schen besteht ein weiter Raum der verschiedensten Auffassungen darüber, was Intertextualität sein könnte. Wolfgang Heinemann z.B. führt an, dass er auf 48 Verwendungsweisen von Intertextualität gestoßen sei.⁷ Es gibt also nicht die eine Methode der Intertextualität, „es gibt vielmehr verschiedene Ansätze, das literaturtheoretische Konzept auch methodisch fruchtbar zu machen.“⁸

Im Folgenden werde ich versuchen, eine intertextuelle Lektüre des 110. Psalms aus alttestamentlicher Perspektive zu entwickeln – wohlgemerkt: eine, nicht die einzig mögliche, denn – auch das ein Aspekt von Intertextualität – Texte sind in Bewegung und nicht auf eine Aussage festzulegen. Sie bergen eine Vielzahl von Bedeutungen in sich, sind vieldeutig, vielstimmig, niemals eindeutig. Die „finale oder absolute Bedeutung eines Textes [ist] nie zu finden“⁹ – so Jannie Hunter. Je nachdem, wie sich ein Text mit anderen verknüpft, bewegt sich seine Bedeutung. Und Texte können auf vielerlei Weise miteinander vernetzt und verwoben werden. Diese intertextuellen Verknüpfungen sind nicht von vornherein hierarchisch, sondern gleichen einem Gewebe auf einer Fläche. So können verschiedene Knüpfungen nebeneinander stehen und die Texte in jeweils andere Muster einweben.

Doch wie könnte eine biblische Intertextualität aussehen? Mit welchen anderen Texten ist ein biblischer Text verwoben? Bezöge sich biblische Intertextualität nur auf den Binnenraum der biblischen Bücher, müsste dann nicht eher von innerbiblischer Auslegung – also von Intra-textualität gesprochen werden? Ist es denkbar, Texte miteinander ins Gespräch zu bringen, die sich ‚historisch‘ nicht aufeinander beziehen? Können sich Texte zeitlich rückwärts und vorwärts aufeinander beziehen ohne Be-

7 W. Heinemann, Zur Eingrenzung des Intertextualitätsbegriffs aus textlinguistischer Perspektive, in: J. Klein/U. Fix, Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1992, 21–37: 21.

8 S. Gillmayr-Bucher, Intertextualität, 18.

9 J.H. Hunter, Interpretationstheorie in der postmodernen Zeit. Suche nach Interpretationsmöglichkeiten anhand von Psalm 144, in: K. Seybold/E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung, FS Walter Beyers (HBS 1), Freiburg u.a. 1994, 45–62: 53.

achtung der Chronologie?¹⁰ Sind als Ausgangspunkte für intertextuelle Verknüpfungen auch solche Markierungen denkbar, die im Text selbst nicht eingeschrieben sind, sondern im Rezeptionsvorgang entstanden sind und entstehen? Und ist dann noch biblische Intertextualität gemeint, wenn außerbiblische Texte mit biblischen verknüpft werden, wenn Texte aus der europäischen Literaturgeschichte mit einem Text des Alten Testaments verwoben werden?

Überlegungen zu biblischer Intertextualität werfen viele Fragen auf. Aufgrund der vielfachen Facetten intertextuellen Fragens werde ich im Laufe meines Aufsatzes immer wieder auf hermeneutische und methodische Fragen der Intertextualität zu sprechen zu kommen.

Ps 110 gilt in der Forschung oft als rätselhaft, unverständlich und lückenhaft,¹¹ gleichzeitig ist dieser Psalm der im Neuen Testament am häufigsten zitierte Text, so als hätte den neutestamentlichen Autoren und Autorinnen zumindest eine Deutung klar vor Augen gestanden: die christologisch-messianische, oder intertextuell formuliert: Das Einweben von Ps 110 in den christologisch geknüpften Textepich der Schriften diejenigen, die an Jesus Christus als ihren Messias glaubten, geschah nach eben jenem christologischen Deutungsmuster.

Hans-Joachim Kraus schreibt in seinem Psalmenkommentar zu Ps 110: „Kein Psalm hat in der Forschung so

10 Vgl. hierzu K. Stierle, Werk und Intertextualität, in: W. Schmid/W.-D. Stempel (Hg.), Dialog der Texte. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, Wien 1983, 7–26: 7; D. Penchansky, Staying the Night: Intertextuality in Genesis and Judges, in: D.N. Frewell (Hg.), Reading, 77–88: 77; E. van Wolde, Trendy Intertextuality, 48; P.D. Miscall schreibt: „Instead of borrowing and influence, instead of a stream of tradition that flows on and into texts, we have texts that displace and decenter one another - we do not have to follow historical priority here - by dispersing and disseminating each other's parts of elements: letters, words, sentences, themes, images, characters and plot.“, Isaiiah: New Heavens, New Earth, New Book, in: D.N. Frewell (Hg.), Reading, 41–56: 45.

11 So der abschließende Satz von H. Graetz, Kritischer Kommentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung 2. Band, Breslau 1883, 590, zu Ps 110; ähnlich auch W.M.L. DeWette, Commentar über die Psalmen, Heidelberg 1856, 532.

viele Hypothesen und Diskussionen ausgelöst wie der 110. Psalm. [...] Immer wieder wird man sich dessen bewusst sein müssen, dass es sich um Versuche handelt.¹² – Herbert Donner fügt hinzu: „Von Zeit zu Zeit ist es gut und nützlich, Wackersteine aufzuheben, umzudrehen und nachzusehen, ob sich Käfer darunter angesammelt haben. [...] Ps 110 [...] dagegen ist in den letzten drei Jahrzehnten häufig umgedreht worden: man muss fürchten, dass die Käfer, die es da einmal gab, davon gelaufen sind. Vielleicht gelingt es aber, einen anzulocken.“¹³ – diese und ähnliche Sätze finden sich in fast jeder Ausführung über Ps 110 und ich muss gestehen, dass, je länger ich mich mit diesem Psalm beschäftige, desto enigmatischer erscheint er mir.

Mein Versuch, mich Ps 110 intertextuell anzunähern, wird vorläufig, fragmentarisch und keinesfalls „das letzte Wort“¹⁴ sein – um eine Formulierung Hans-Joachim Kraus' aufzugreifen, oder um mit Rudolf Kilian zu sprechen: „Zu Ps 110 [...] sind schon gar viele Ansichten geäußert worden, so dass eine weitere anfragende Vermutung keinerlei Schaden anrichten kann.“¹⁵ Vielleicht aber kann eine intertextuelle Lektüre des Psalms einen jener Käfer anlocken, von denen im obigen Zitat die Rede war – oder in intertextueller Weise formuliert: Spuren lesen und Spuren legen, um verschiedene Texte und Zeiten miteinander ins Gespräch zu bringen – und auf diesen Spuren vielleicht ganz andere Käfer anzulocken.

12 H.-J. Kraus, *Psalmen* (BKAT XV/1+2), Neukirchen-Vluyn 1978, 982.

13 H. Donner, *Der verlässliche Prophet. Betrachtungen zu 1 Makk 14,41ff und zu Psalm 110*, in: ders., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* (BZAW 224), Berlin/New York 1994, 213–223: 213.

14 H.-J. Kraus, *Psalmen*, 928.

15 R. Kilian, *Der 'Tau' in Ps 110,3 - ein Missverständnis?*, ZAW 102 (1990) 417–419: 417.

1. Ein Text oder viele Texte – Textzeugen, Versionen und Übersetzungen

Liest man verschiedene Verdeutschungen des Psalms, bekommt man den Eindruck, die Übersetzer hätten verschiedene Psalmen vor sich liegen gehabt. Welches ist aber der Text, von dem auszugehen ist? Gibt es ihn? Und welche Texte haben sich in ihm eingeschrieben, auf welche verweist er? Welche Texte hat die Lektüre- und Auslegungsgeschichte hinzugefügt?

Die Übersetzungsdifferenzen sind nicht nur semantischer Art, sie weisen auf den hebräischen Text hin, der in der Geschichte seiner Auslegung ständig seine Gestalt verändert – und dies im Gespräch zwischen verschiedenen Lesarten der hebräischen Handschriften, der antiken Übersetzungen und der Kommentatoren und Ausleger durch die Zeit. Fast jede Lektüre des Psalms legt einen anderen Text zugrunde. Auf gewisse Weise visualisiert diese Vielfalt der Lektüre einen Grundgedanken der Intertextualität.

Intertextualität meint die Beziehungen der Texte untereinander. Alle literarischen Texte sind aus anderen literarischen Texten gewebt, jedoch nicht im konventionellen Sinn als Spuren des Einflusses von anderen Texten, sondern in dem Sinn, dass jeder Text prinzipiell mit jedem korrelierbar ist. „Kein Text setzt am Punkt null an.“¹⁶ Diese Definition von Text wehrt sich gegen ein übermäßiges Betonen der Textgrenzen, bei dem diese so in den Vordergrund gerückt werden, dass Texte wie Inseln erscheinen, isoliert von allen anderen in der endlosen Weite des Meeres, wie Gefangeneninseln, auf denen die Bedeutung ein für allemal festgesetzt ist und nur eine Sichtweise, eine Art zu lesen dominiert.

Texte aber sind dialogisch, sie rufen andere Texte ins Gedächtnis, erinnern an bereits Gelesenes, an bereits Erlebtes. Kein Text steht isoliert da, jeder sucht sich einen Ort in einer schon vorhandenen Welt der Texte. Texte sind auf syntagmatischer Ebene zwar geschlossen, aber auf der paradigmatischen Ebene der Beziehungen zu anderen

16 K. Stierle, *Werk*, 7.

Texten gewissenmaßen entgrenzt, so dass ein regressus ad infinitum entsteht.¹⁷ In jedem Text - so Pfister - schreiben sich die Spuren - und seien sie auch noch so undeutlich und verwischt - des ganzen Universums der Texte ein.¹⁸

So kann es nicht allein darum gehen, innerhalb der syntagmatischen Grenzen eines Textes die Strukturen zu erforschen, die begrenzte Bedeutungen gestatten, sondern die Analyse sucht die Vernetzungen zwischen den Texten auf. Texte sind durch mehr und weniger sichtbare Fäden miteinander verknüpft, und diese gilt es deutlich hervorzuheben. Dadurch aber wird die Analyse der Sprachgestalt eines Textes innerhalb syntagmatischer Grenzen nicht überflüssig, denn erst über diese Annäherung an einen Text können die Spuren eines Gewebes entdeckt werden.

Deshalb scheint es mir notwendig, einen Text von Ps 110 im prinzipiell unendlichen Verknüpfungsumversum festzuhalten, um ein Gespräch über Ps 110 zu beginnen. Über meinen Versuch, diesen Psalm zu übersetzen, möchte ich eine Bemerkung von Kraus stellen: „Um kritische Neufassungen zu vermeiden und willkürliche Verbesserungen nach Möglichkeit zu umgehen, wird man sich so eng wie möglich an M anlehnen müssen.“¹⁹ – die lectio difficilior ist allemal die interessantere Variante, obgleich nicht immer die verständlichere.

- 1 Von David. Ein Lied.
Spruch JHWHs an meinen Herrscher/Herrn (Adonj):
„Setze dich zu meiner rechten Seite²⁰
bis ich deine Feinde zum Schemel für deine Füße mache.“
 - 2 Den Stab deiner Macht wird ausstrecken JHWH vom Zion.²¹
-
- 17 Vgl. M. Pfister, *Konzepte*, 12.
 - 18 Ebd. 13. M. Pfister schreibt von „einer Art Klangwolke, die jeden Text sirenenhaft verstrickt“ (ebd. 13). Die Grenzen eines Textes werden beweglich, sie sind nie dauerhaft oder stabil, da „texts are always spilling over into other texts“, T.K. Beal, *Glossary*, in: D.N. Fowell (Hg.), *Reading*, 21–24: 23.
 - 19 H.-J. Kraus, *Psalmen*, 927; vgl. auch J. Becker, *Zur Deutung von Ps 110,7*, in: E. Haag (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn* (SBB 13), Stuttgart 1986, 17f.
 - 20 Wörtlich: rechte Hand.

Herrsche inmitten deiner Feinde.

- 3 Dein Volk steht freiwillig zu dir (ist Freiwilligkeit)²² am Tag deiner Stärke,
in heiligen Schmuck²³ aus dem Schoß²⁴ der Morgenröte [ist] dir der Tau deiner Jugend²⁵.
- 4 Geschworen hat es JHWH und bereut es nicht:
„DU bist ein Priester auf Dauer“²⁶ nach der Weise Melchisedeks.“
- 5 Adonaj²⁷ [ist] über deiner rechten Hand.
Er zerschmettert am Tag seines Wutschaubens Könige.
- 6 Er richtet über die Völker – voll von Leichen –²⁸
Er zerschmettert Häupter²⁹ auf weiter Erde.
- 7 Vom Bach am Weg trinkt er, darum trägt er erhaben das Haupt.³⁰

- 21 M. Dahood bezieht die Formulierung „vom Zion“ auf JHWH, versteht sie also als Teil der Gottesbezeichnung, *Psalm* III. 1–50 (Ansb), Garden City 1970, 115.
- 22 Viele Ausleger folgen der LXX (querá σοὺ ἡ ἀρχή) und ändern die Vokalisation: „um dich her stehen Adlige“, vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen*, 927.
- 23 Viele Handschriften, Tg und Sym lesen hier: **בְּרִירָרָר**.
- 24 G.A. Rendsburg übersetzt **דָּרָר** ‚Regen‘. Das Wortpaar **דָּרָר** könne und ‚dawn‘ sei ein wohlbekanntes Wortpaar und **דָּרָר** könne durchaus mit ‚Regen‘ übersetzt werden, *Psalm* CX 3B, VT 49 (1999) 548–553: 549.
- 25 Viele Handschriften, LXX und die syrische Übersetzung lesen hier: ‚habe ich dich gezeugt‘. Viele Ausleger schließen sich dem an und übersetzen: ‚habe ich dich wie Tau gezeugt‘. Mit den Argumenten von K. Koenen, *Gottesworte in den Psalmen*. Eine formgeschichtliche Untersuchung (BThSt 30), Neukirchen-Vluyn 1996, 34, bleibe ich beim masoretischen Text. Damit ist auch eine andere Entscheidung gefallen: V.3 beinhaltet keine Gottesrede.
- 26 Um die starke zeitliche und jenseitige Konnotation des deutschen Wortes ‚Ewigkeit‘ zu vermeiden, wird mit ‚auf Dauer‘ übersetzt. Das hebr. Wort **דָּרָר** legt den Fokus weniger auf die zeitliche Dimension der fernem Zukunft als auf Dauerhaftigkeit, Endgültigkeit und Unabänderlichkeit. Siehe E. Jenni, *Das Wort* **דָּרָר** im Alten Testament, ZAW 64 (1952) 197–248: 237.
- 27 Wohl um eine Verwechslung zu vermeiden, ersetzen Targum und etliche Handschriften ‚Adonaj‘ mit dem Tetragramm.
- 28 L. Kunz löst diese Wendung verbal auf: „Er häuft Leichen auf“, *Psalm* 110 in masoretischer Darbietung, ThGl 72 (1982) 334.
- 29 Hebr. **סָפָר**, ist aber kollektiv zu verstehen; siehe A. Schökel, *Art.*: **סָפָר**, ThWAT 4 (1984) 811–813: 813.
- 30 Zu den verschiedenen Textrekonstruktionen von Ps 110,7 siehe J. Becker, *Deutung*. Er nennt nach einer Darstellung der ver-

Diese Übersetzung von Ps 110 markiert den Ausgangspunkt einer intertextuellen Lektüre und des intertextuellen Dialogs. Es geht mir nicht darum, einen Text gegen andere zu extrapolieren, da die Diskussion um die ursprüngliche Textversion auch als Gespräch zwischen den Textzeugen und Textversionen verstanden werden kann, als intertextueller Dialog über die Textgrenzen hinweg. Jede Textversion füllt die Leer- oder Unbestimmtheitsstellen im Text auf und verdeutlicht in ihrer Textfassung die Sinnpotentiale ihres Lektüreprozesses. Es entsteht meist ein kohärenter und harmonischer Text mit einer vermeintlich stabilen Bedeutung. Doch diese Versuchung eines kohärenten Textes birgt die Gefahr in sich, Unerklärbares an den Rand zu drängen, schwer Verstehbares in schon Bekanntes einzugliedern statt es offen stehen zu lassen.

Eine intertextuelle Lektüre stößt sich an dem Ideal eines geschlossenen Textes und öffnet die Grenzen, um den Text ins Gespräch mit anderen Texten zu bringen. Und jeder der Gesprächsteilnehmer, die modernen Rekonstruktionen wie auch die antiken Textzeugen ringen um ein Verständnis des Psalms.

Dies möchte ich an einem Beispiel zeigen, an Ps 110, 3ab. Wörtlich übersetzt, und das heißt in diesem Fall, ohne Veränderung des masoretischen Textes lautet dieser Versteil:

In heiligem Schmuck aus dem Schoß der Morgenröte ist dir der Tau deiner Jugend.

In exegetischen Kommentaren und Abhandlungen sind folgende Übersetzungen, denen jeweils eine bestimmte Re-Konstruktion des Textes zugrunde liegt, zu finden. Es

schiedenen Rekonstruktionen die Deutungsrichtungen, die sich daraus ergeben (ebd. 22f): Deutung auf das Leiden und die Verherrlichung des Messias, Vorstellung vom siegreichen König, koinisidologisch orientierte Deutung auf einen sakramentalen Trunk oder einen Trunk aus einer eschatologischen Heilsquelle. Seine eigene Deutung entwirft das „Stimmungsbild einer blutigen Schlacht“ (ebd. 24).

sind nur einige wenige Beispiele ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

Auf heiligen Bergen, aus dem Schoß der Morgenröte habe ich wie Tau dich gezeugt.³¹
Auf heiligen Bergen aus der Frühe Schoß thauet dir Jugend.³²

In heiligem Schmuck, im Frührot des Morgens steht dir deine Jungmannschaft bereit, wie³ der Tau.³³

Im heiligem Schmuck trete hervor aus dem Schoß der Morgenröte, wie den Tau habe ich dich geboren.³⁴

Im Schmuck einer Geweihten, ein vom Mutterleib Wegstrebender, für dich Geburt deiner Nachkommenschaft.³⁵
When the Holy One appeared he was your Comforter,
the dawn of life for you, the dew of your youth.³⁶

Diese Rekonstruktionen sind meist eine Mischung aus dem masoretisch überlieferten Text des Codex Leningradensis, der Septuaginta, anderen hebräischen Handschriften und Konjekturen, die je eigenen Plausibilitätskriterien folgen. Ich kann hier nicht auf jedes Detail der textkritischen Diskussion eingehen – dennoch soviel:

Schon Symmachus, Targum, Septuaginta und Hieronimus ändern das Nomen ‚Schmuck‘ in ‚Berge‘. Viele hebräische Handschriften folgen diesem Verständnis. Das Fehlen der Wendung ‚dir/für dich Tau‘ und die Veränderung

31 So z.B. H.-J. Kraus, *Psalmen*, 926; P.J. Nel, *Psalm 110 and the Melchisedek Tradition*, JNWSL 22 (1996) 1–14: 3 (allerdings ohne die Wendung ‚wie Tau‘); H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1917, 157 (er übersetzt ‚aus dem Schoß der Morgenröte‘ mit ‚da du gekreicht wardst‘).

32 So z.B. W.M.L. De Wette, *Commentar*, 534; auch H. Hupfeld, *Die Psalmen* Bd. 3, Gotha 1870, 186, der allerdings die Berge zum ersten Teil des Verse zieht und danach einen Punkt setzt. Diese syntaktische Option vollzieht auch H. Graetz, *Kritischer Kommentar*, 588; L.C. Allen, *Psalms 101–150* (WBC 21), Waco/Texas 1983, 79.

33 So z.B. A. Weiser, *Die Psalmen*. Erster Teil: Psalm 1–60 (ATD 14/1), Göttingen 1959, 475.

34 So z.B. G. Widengren, *Psalm 110 und das sakrale Königtum in Israel*, in: P.H.A. Neumann (Hg.), *Zur neueren Psalmenforschung* (WDF 192), Darmstadt 1976, 184–216: 186.

35 So G. Gertleman, *Psalm CX*, VT 31 (1981) 1–19: 16.

36 So z.B. M. Dahood, *Psalms III*, 112.

des Nomens ‚Jugend‘ in das Verb ‚ich habe dich gezeugt‘ entsprechen der Textversion der Septuaginta. ‚Jungmannschaft‘ und ‚Jugend‘ sind semantische Variationen desselben Wortes.³⁷ Bei der Formulierung ‚wie der Tau‘ ist die Vergleichspartikel eine Konjekture. Im Hintergrund elliptischer Textversionen und Textrekonstruktionen steht der Bezug auf Ps 2,7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“³⁸

Die Rekonstruktionen eines Textes der hebräischen Bibel verknüpfen verschiedene Textversionen und Übersetzungen ineinander, so dass gewissermaßen ein neuer Text entsteht – mit zum Teil weitreichenden Konsequenzen in der Auslegung. Je nachdem, wo sich Ps 110 im Dialog der Texte verortet, verändert sich sein Text und verschiebt sich seine Auslegung.

Textkritik so verstanden lotet die Mehrdeutigkeit der Texte aus, zeichnet sie nach und eröffnet das Gespräch zwischen den Texten statt eine einzige Möglichkeit zu bevorzugen. Gegen eine militaristische Sprache der Textkritik – ich nenne nur die Aufforderungen, eine Lesart sei zu tilgen, auszulöschen – wäre eine Sprache zu suchen, die sich den Texten aussetzt und sich von ihnen befragen lässt.³⁹ Textzeugen wären als das zu verstehen, was sie sind: verschiedene Perspektiven auf einen Text, einen Vers, ein Wort oder auch nur auf einen Vokal aus ihrem jeweiligen Kontext heraus. Und textkritische Varianten eröffneten dann nicht einen Streit der Textversionen, sondern lenkten die Aufmerksamkeit auf Möglichkeiten der Lektüre und auf Diskussionen um das Verstehen einer Aussage.

37 Siehe K. Koenen, Gottesworte, 34, Anm. 3; W.P. Brown, A Royal Performance. Critical Notes on Psalm 110: ay–b, JBL 117/1 (1998) 93–96: 95.

38 Wie in Ps 110 werden in Ps 2 Zusagen JHWHs genannt: die Nähe des Königs zu JHWH, die Herrschaft über die ganze Erde und Unterwerfung der Völker. Stichwortverbindungen wie Berge, Zion, heilig, Zorn verbinden beide Psalmen.

39 Vgl. hierzu J. Ebach, Interesse und Treue. Anmerkungen zu Exegese und Hermeneutik, in: ders. (Hg.), Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 27–51: 45ff.

2. Markierungen und Verknüpfungen in Ps 110

Die Anknüpfungspunkte, die ein Gespräch zwischen Texten auslösen können, sind vielfältig. So nennt Ulrich Broich als Markierungen Anmerkungen, Titel, Untertitel, Motto, Vorwort, Nachwort, Namen, Schriftbild, Stilwechsel, Strukturanalogie, das Auftreten von Figuren aus anderen literarischen Werken oder ein Protagonist liest ein Buch, das intertextuell verknüpft wird. Diese Markierungen können vom Autor bewusst gesetzt sein.⁴⁰ Doch genau so ist es möglich, dass dieselben Markierungen ‚unbewusst‘ in den Text eingetragen wurden oder erst von den Lesenden ‚entdeckt‘ werden. Weiter sind als Markierungen inhaltliche Anknüpfungspunkte, Verkehren, Motive, Wortanklänge, Anspielungen, Zitate, Gattungsmuster, Kontext, semantische, syntaktische und grammatische Parallelen sowie zugrundeliegende Codes und Simsysteme möglich.

Die Signalwirkung der einzelnen Markierungen kann in verschiedenen Texten verschieden hoch sein, weswegen sie auch ‚in terms of implicit, indirect or hidden reference‘⁴¹ thematisiert werden. Diese Markierungen sind nun nicht (nur) im Sinne einer Einfluss- und Quellenkritik zu untersuchen, sondern daraufhin, inwieweit ein Text ‚den hereingeholten Text zum Moment seiner eigenen Bewegung‘⁴² macht – so der Literaturwissenschaftler Karlheinz Stierle. Im Gespräch der Texte verändert sich die Bedeutung sowohl des einen wie des anderen Textes. So kann eine Dimension eines Textes, die vorher abwesend und nicht zu hören war, durch das Hereinklingen eines anderen Textes hörbar werden. Auch kann über in-

40 U. Broich, Formen der Markierungen von Intertexten, in: ders./M. Pfister, Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien, Tübingen 1985, 31–47: 35ff. U. Broich geht ebenfalls von einem engeren Intertextualitätsbegriff aus, der sich auf die vom Autor intendierten Bezüge beschränkt.

41 T.K. Beal, Glossary, 21. Vgl. auch G. Ecker, Zum Wif(e)derlesen: Intertextualität und das Programm einer anderen Literaturgeschichte, in: Differenzen. Essays zur Weiblichkeit und Kultur. Dülmen/Hiddingsel 1994, 77–98: 81.

42 K. Stierle, Werk, 14.

textuelle Verknüpfung ein Element eines Textes, das an den Rand des Textes verbannt oder nur als winziges Detail sichtbar war, in die Mitte rücken und das vermeintliche Zentrum eines Textes stören und somit weitere Bedeutungen schaffen.

Neben der eindeutigen Markierung in V.1: Ein Lied Davids, die den Psalm mit der Person und Biographie König Davids verbindet,⁴³ sind in Ps 110 weitere Spuren gelegt, die gelesen werden können. Der Name Melchisedek in V 4 führt die Lektüre zu Gen 14, jener Begegnung zwischen Abraham und dem Priesterkönig Melchisedek.⁴⁴ Nicht nur die Metaphern ‚Feinde als Fußschemel‘ und ‚Sitzen des Königs zur Rechten Gottes‘ verknüpfen Ps 110 mit dem Alten Orient – eine Art kultureller Intertextualität –, sondern auch das Thema der exklusiven Gottesbeziehung des Königs.⁴⁵ Der Bezug zu Ps 2 wird v.a. über die göttliche Zeugung des Königs hergestellt, setzt allerdings eine Veränderung des masoretischen Textes in V 3b bzw. die Septuagintaübersetzung voraus. Eine zusammenhängende Lektüre mit Ps 109 lässt die beiden Psalmen darüber diskutieren, wer an der Seite JHWHs sitzt: der Arme oder der König. Die Einordnung des Psalms als – vorsichtig formuliert – Ritual zu Ehren eines Königs bringt ihn in weitere Textzusammenhänge wie die Gruppe der sog.

43 Zu David in den Psalmüberschriften und den damit hergestellten intertextuellen Bezügen siehe U. Bail, *Gegen das Schweigen klagen*. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998, 83ff; E. Zenger, *Der Psalter als Buch*. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, in: ders. (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg u.a. 1998, 1–57: 40f.

44 H. Graetz, *Kritischer Commentar*, 590, merkt allerdings an, dass der in Ps 110 genannte Melchisedek „durchaus nicht der im Pentateuch erwähnte Priester des Gottes Elion“ sein muss, es könnte auch der König gemeint sein, der die ewige Gerechtigkeit oder das ewige Heil bringe.

45 R. Kilian, *Tau*, 417, versucht die Wendung ‚wie Tau‘ auf dem Hintergrund des ägyptischen Kulturkreises zu verstehen. Ansonsten vgl. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. 1984, 231ff.

Königspsalmen.⁴⁶ Datierungen – jene reichen von der frühen Königszeit bis in die Zeit der Makkabäer – lesen den Psalm auf der Folie der jeweiligen rekonstruierten Entstehungszeit. Literarische Reminiszenzen und Zitate können einen Dialog mit ganz unvernünftigen Texten eröffnen. Das im Psalm selbst stark thematisierte Verhältnis von König und Gott, von Thron und Altar bringt Ps 110 ein in die Diskussionen um das Verhältnis von Politik und Religion im weitesten Sinn. In den Fokus meiner Überlegungen möchte ich v.a. das Verhältnis von König und Gott stellen.

3. Ps 110 – ideologische Legitimierung einer Theokratie?

Ps 110 thematisiert nicht nur inhaltlich ein enges Verhältnis von König und Gott,⁴⁷ auch auf textektonischer Ebene werden König und Gott aneinandergelknüpft.

Der Psalm beginnt mit einer Aussage JHWHs an den König, eingeleitet durch eine sogenannte prophetische Offenbarungsformel (Spruch JHWHs). Der Herrscher wird direkt angesprochen, ihm gilt die Zusage göttlichen Beistandes, die durch den Sprecher mit höchster Autorität JHWHs vorgetragen wird. Durch das Zitat, in dem JHWH den König direkt anredet, setzt er ihn ‚in sein königliches und priesterliches Amt ein und stiftet so durch die Worte ein neues Verhältnis zwischen sich und dem König‘.⁴⁸

46 Zu den Königspsalmen siehe O. Loretz, *Die Königspsalmen*. Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht. Teil 1: Ps 20, 21, 72, 101 und 144. Mit einem Beitrag von Ingo Kottsieper zu Papyrus Amherst (UBL 6), Münster 1988, v.a. 1–15:209ff. Dort weitere Literatur.

47 Zum Begriff ‚Theokratie‘ und zur Begriffsgeschichte innerhalb der alttestamentlichen Diskussion siehe E.M. Dörfluß, *Mose in den Chronikbüchern*. Garant theokratischer Erwartungen (BZAW 219), Berlin/New York 1994, 18–118. Ich meine mit Theokratie nicht das nachexilische Gesellschaftsmodell in Israel, sondern möchte damit die enge Verbindung zwischen König und Gott, politischer und religiöser Legitimation von Herrschaft zur Sprache bringen.

48 K. Koenen, *Gottesworte*, 35.

Dem König wird ein Ort an der rechten Seite JHWHs zugesagt. Dieser Ort der Nähe wird zu einem Herrschafts-ort, indem er mit einem Sieg über die Feinde verbunden ist. Die Redewendung ‚Feinde als Schemel der Füße des Königs‘ stellt eine intertextuelle Verbindung zu vorderorientalischen ikonographischen Darstellungen her, die eben diese Metapher ins Bild bringen, um die fast identifikatorische Nähe zwischen König und Gott auszusagen: der König ist Gottes Repräsentant auf der Erde.⁴⁹

Die in Ps 110 ausgesprochene lokale Nähe zwischen König und Gott bindet den Psalm ein in die jüdisch-jerusalemische Königs-theologie, in der eine exzeptionelle Beziehung JHWHs zum König entworfen wird, die von der Beziehung JHWHs zu Israel scheinbar unabhängig ist und einer ‚Monopolisierung der Gottesbeziehung Israels durch den König‘⁵⁰ gleichkommt. Die enge Verbindung von König und JHWH wird deutlich in der Zeugung des Königs durch Gott (Ps 2,7), er ist Erstgeborener (Ps 2,7; 89,28), sitzt zur Rechten Gottes (Ps 80,18), er kann als Göttlicher bezeichnet werden (Ps 45,7), ist Segensmittler (Ps 21, 7; 72,6f) und wird als Herrscher über die Welt inthronisiert – um nur einige Züge dieses Herrschaftskonzeptes zu nennen.⁵¹ Der König wird ‚aus der Menge seiner Untertanen herausgehoben und im staatlichen Interesse auf einen Gottes-Gnaden-Thron gesetzt‘.⁵²

Zu dieser großen Nähe zwischen König und Gott kommt die priesterliche Funktion des Königs,⁵³ die eine enge Verquickung von politischer Macht und Kult nahe legt. Dabei scheint es m. E. unwesentlich zu sein, inwiefern der

49 O. Keel, Bildsymbolik, 224–285. Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen, 923.

50 R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in vorexilischer Zeit, in: Die Bibel. Das Alte Testament in Bildern, erzählt von E. Lessing. Mit Beiträgen von F. Kardinal König, R. Albertz, F. Crisemann, J. Ebach, W. Görg, München 1997, 285–360, 321.

51 Vgl. K. Seybold, Art. 𐤀𐤍𐤁𐤏 II-IV, ThWAT 4 (1984) 933–956: 943ff.

52 E.S. Gerstenberger, Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart u.a. 2001, 147.

53 Vgl. z.B. 2Sam 6,14ff; 1Kön 8; 2Kön 10, 18ff.22; Ps 21, 7.

König in Realität das Amt eines Priesters ausgeübt hat,⁵⁴ schon die Beanspruchung der Heiligkeit der Priester durch den König stärkt das Konzept eines sakralen Königtums.⁵⁵ In Ps 110, 4 wird dieser Gedanke deutlich ausgesprochen, indem dem König in einem Wort JHWHs die priesterliche Würde zugesagt wird: ‚DU bist ein Priester auf Dauer nach der Weise Melchisedeks.‘ Durch diesen Sprechakt wird ‚der König zu dem, was er ist.‘⁵⁶ Kult und Herrschaft schieben sich auf ideologischer Ebene ineinander, so wie auch Tempel und Palast eine bauliche Einheit bilden.

Diese enge Verbindung zwischen Gott und König lässt sich in Ps 110 nicht nur in den Gottesreden beobachten. Während in der Gottesrede in V. 1b und in der Aussage des Sprechers in V.2a JHWH das Subjekt der Unterwerfung der Feinde und der Herrschaft ist, wird in V.2b der König aufgefordert zu herrschen. Versteht man V.3 im Sinne eines kriegerischen Feldzuges des Königs, ist er auch dort Subjekt der militärischen Expansion, während in V.5 und 6 wieder JHWH die Weltherrschaft errichtet. Wird V.3b im Sinne von Ps 2,7 und der Fassung der Septuaginta verstanden, dann wird die Nähe des Königs zu Gott durch die göttliche Zeugung noch potenziert.

Durch den Wechsel des für die zu errichtende Weltherrschaft verantwortlichen Subjekts entsteht eine Identifizierung zwischen Gott und König oder anders formuliert: Gott und König kämpfen Seite an Seite, Hand in Hand, wobei in V.1 der König auf der Seite der rechten Hand Gottes ist, in V.5 jedoch JHWH über der rechten Hand des Königs. Diese auf den ersten Blick sich widersprechende Ortsbestimmung aber muss nicht als Widerspruch aufgefasst werden, sondern eher als Perspektivenwechsel, so Schaefer: „The King is seated at the LORD’s right

54 Die Verbindung der beiden Ämter gilt als Indiz für Datierung. Vgl. H. Donner, Prophet, 89–98; K. Koenen, Gottesworte, 35; S. Schreiner, Psalm CX und die Investitur des Hohepriesters, VT 27 (1977) 216–222. Zum Verhältnis von Priester- und Königsamt vgl. S. Schreiner, ebd., 216ff; G. Widengren, Psalm 110, passim.

55 Zur Diskussion K. Seybold, Art. 𐤀𐤍𐤁𐤏, 946f.

56 K. Koenen, Gottesworte, 36.

hand and the LORD fights at the king's right side.⁵⁷ Es wird die große Nähe zwischen Gott und König aus verschiedenen Perspektiven zur Sprache gebracht.

In diesem Sinne kann auch die parallele Formulierung ‚Tag deiner Stärke‘ – bezogen auf den König – und ‚Tag deines Zorns‘ – bezogen auf JHWH – verstanden werden. Des Königs

„siegreiche Stunde fällt zusammen mit dem ‚Zornestag Jahwes‘ [...] Des irdischen Königs kriegerisches Wirken ist einbezogen in den machtvollen Ausruf Gottes am ‚Tag seines Zorns‘ [...] Der inthronisierte König aber ist Vollzugsorgan eines letzten göttlichen Einschreitens.“⁵⁸

So rücken Gott und König nicht nur lokal, sondern auch temporal zusammen.

Diese Verbindung wird gesteigert durch die Nähe der beiden Bezeichnungen יְיָ (Adoni) und יְיָ (Adonaj). Wird in V.1 der König mit יְיָ bezeichnet, wird JHWH in V.5 mit יְיָ ins Wort gebracht, eine Bezeichnung, die im Alten Testament einzig JHWH vorbehalten ist. Dennoch spielt der Psalm mit dem Gleichklang der Worte, um jene Nähe zu betonen. Hans Möller geht einen Schritt weiter, indem er יְיָ in V.5 nicht auf Gott, sondern auf den König bezieht. Die Schwierigkeit, dass die Bezeichnung יְיָ JHWH vorbehalten ist, sieht er wohl, löst sie jedoch mit dem Hinweis auf Gen 18f auf:

„Dadurch, dass in Ps 110,1 der König sich zur Rechten Gottes setzen soll, ist er zum Mitregenten Gottes erhoben worden. So kann

ihm wie den Engeln in Gen 18,3f; 19,18f das göttliche יְיָ zuerkannt werden.“⁵⁹

So ergebe sich ein glatter Zusammenhang.

Es ist aber zu fragen, ob der Psalm nicht gerade einen derartigen glatten Zusammenhang verweigert und dennoch gleichzeitig jene große, fast identifikatorische Nähe zwischen König und Gott herstellt, die Distanz zwischen beiden aber in wenigstens einem Buchstaben betont: dem Qames der einzig Gott vorbehaltenen Bezeichnung. Mindestens an diesem, wenngleich gewissermaßen flüchtigen Vokal wird einer Verwechslung von Thron und Altar Einhalt geboten.

Dennoch: der Psalm schreibt dem König einen Ort an der Seite JHWHs zu, er schreibt dem irdischen Herrscher die exklusive Beziehung zu Gott gewissermaßen auf den Leib; zwischen den äußersten Punkten seines Körpers – Füße in V.1 und Kopf als letztes Wort des Psalms – entfaltet sich der Textkörper der Autorisierung und Legitimierung des Königs durch Gott. In intertextueller Reminiszenz auf ein bekanntes Chanson könnte formuliert werden: der König ist von Kopf bis Fuß auf die machtvolle Nähe Gottes eingestellt – eingestellt nun aber in Sinn von ‚ins Amt genommen, institutionalisiert‘.

In der Forschung wurde interessanterweise immer wieder versucht, dem Körper des König eine konkrete Gestalt zu geben. Er wird z.B. identifiziert mit dem Hohepriester Jesua b. Jozadak,⁶⁰ dem Hasmonäer und Hohepriester Simon⁶¹ oder mit Josia.⁶² Auch die Inthronisation König Davids und Salomos wurde diskutiert.⁶³ Zugrunde liegt die Frage, an welchem Ort der Geschichte Israels eine

57 K. Schaefer, *Psalms* (Beri Olam. Studies in Hebrew Narratives and Poetry) Collegeville/Minnesota 2001, 273; Th. Booij, *Psalm CX: „Rule in the Midst of your Foes!“*, VT XL, 4 (1991) 396–407; 403f. Vgl. auch K. Homburg, *Psalm 110*, 1 im Rahmen des jüdischen Krönungszeremoniells, ZAW 84 (1972) 243–246; 245, der allerdings das Sitzen zur rechten JHWH räumlich versteht und auf den südlich vom Tempel gelegenen Palast verweist.

58 H.-J. Kraus, *Psalmen*, 935f.

59 H. Möller, *Der Textzusammenhang in Psalm 110*, ZAW 92 (1980) 287–289; 288. Vgl. auch W.M.L. De Wette, *Commentar*, 537f.

60 H. Graetz, *Kritischer Commentar*, 587.

61 H. Donner, *Prophet*, passim. Siehe auch G. Gerleman, *Psalm CX*, passim.

62 C. Schedl, *Aus dem Bache am Wege*. *Textkritische Bemerkungen zu Psalm 110* (109), ZAW 73 (1961) passim.

63 Vgl. S. Schreiner, *Psalm CX*, 216.

Person in Personalunion eine königliche und priesterliche Funktion innehatte.⁶⁴ M.E. aber liegt gerade die Eigenart dieses Psalms und der Psalmen im ganzen darin, dass sie aufgrund ihrer offenen Sprache transportabel sind in andere historische Situationen hinein und gerade so, gleichsam in intertextueller Weise den konkreten historischen Anlass (wenn ein solcher überhaupt vorliegt) eines Psalms transzendieren und sich mit weiteren Situationen, Gestalten und Texten verknüpfen.

Eine Gestalt jedoch wird in Ps 110 namentlich erwähnt, nämlich Melchisedek, von dem im Alten Testament nur noch in Gen 14, 18–22 erzählt wird. Welche Erwähnung Melchisedeks die ältere ist, welcher Text Bezug auf den anderen nimmt oder ob beiden Texten eine ältere Melchisedektradition zugrunde liegt,⁶⁵ ist in intertextueller Hinsicht ein Randthema. Es stellt sich eher die Frage, wie die Gestalt Melchisedeks in Ps 110 hereingespielt wird, welche Aussagen des Psalms verstärkt werden und inwiefern der Text Gen 14 das Textgewebe von Ps 110 verändert.

Nach Gen 14 ist Melchisedek der König von Salem, d.i. Jerusalem⁶⁶ und Priester des Gottes El Eijon. Er verkörpert die Königs- und die Priesterherrschaft in einer Person, als kanaanäischer Stadtkönig steht er für ein sakrales

Königtum.⁶⁷ Je nachdem wie Ps 110 datiert wird, wird der Fokus des Hiereinnemmens von Melchisedek mehr auf den *Priesterkönig* oder den *Priesterkönig* gelegt, also mehr auf die zusätzliche Legitimierung des Königtums oder des Hohepriesterturns mit weltlicher Macht. Eine weitere Möglichkeit könnte darin bestehen, dass auf Melchisedek als „Priester des siegreichen Gottes“ Bezug genommen wird, also eine Betonung der militärischen Stärke JHWHs in Ps 110 – so Koenen.⁶⁸ Vielleicht ist es gerade die Kontextlosigkeit der Gestalt des Melchisedek, die ihn in vielen Zeiten und an vielen Orten zitierbar werden lässt.

Bei allen genannten Möglichkeiten aber wird ein theokratisches Konzept im Mittelpunkt von Ps 110 gesehen, ein Konzept, das keine Trennung von Religion und Staat, von Thron und Altar kennt, sondern im Gegenteil beide Bereiche zur gegenseitigen Legitimierung ineinander schiebt. „Eine engere Verquickung von Thron und Altar lässt sich kaum denken.“⁶⁹ – so Albrecht.

4. Eine Zwischenbemerkung

Mitte Januar diesen Jahres las ich ein Zitat des Philosophen Peter Sloterdijk in einem Interview anlässlich seines Fernseh-Magazins ‚Das philosophische Quartett‘. In jenem Interview zitierte Sloterdijk – ob bewusst oder unbewusst – Ps 110.

67 C. Westermann, Genesis 2. Teilband: Gen 12–36 (BKAT 1/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 242.

68 K. Koenen, Gottesworte, 34 Anm. 11.

69 Siehe R. Oberforcher, Priesterturn, 153.

70 R. Albrecht, Religionsgeschichte, 321. Auch A. Weiser, Psalm 478, spricht von einer Verbindung von Thron und Altar; er formuliert jedoch einige Sätze weiter tendenziell antijudaistisch, wenn er den Psalm als ‚ein Zeugnis der israelitischen Nationalreligion‘ (ebd. 479) bezeichnet, denn er das Christentum entgegengesetzt, das zwar auf dem Alten Testament fußt, aber ‚von Jesus aus dem Raume des Politisch-Nationalen herausgenommen und in die Weite und Tiefe der Gottesherrschaft vollendet wurde‘ (ebd. 476).

64 Siehe E.S. Gerstenberger, Psalms, 265.

65 Vgl. hierzu die Überlegungen von P.J. Nel, Melchisedek, passim; Th. De Kruijf, The Priest-King Melchisedek: The Reception of Gen 14, 18–20 in the Hebrews Mediated by Psalm 110, *Bijdr.* 54 (1993) passim; K. Engelken, Art. Melchisedek, NBL 2 (1995), 754–756; R. Oberforcher, Das alttestamentliche Priesterturn und die tragenden Priestergestalten: Melchisedek, Levi, Aaron, in: M. Ohler (Hg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 141–160: 153f.

66 Vgl. hierzu D. Elgavish, The Encounter of Abram and Melchisedek King of Salem. A Covenant Establishing Ceremony, in: A. Weinn (Hg.), Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History, Leuven u.a., VA 2001, 495–508; 496ff; H. Seebass, Genesis II/1. Vätergeschichte I (11,27–22,24), Neukirchen-Vluyn 1997, 55f.

„Die USA sind derzeit die siegreich amtierende Theokratie“ – „Ein Gottesstaat? Wie das?“ – „Amerika besetzt genau die Stelle zur Rechten Gottes, die nur einmal zu besetzen ist. [...] Der Kampf der Nachahmungseiferstliche bezieht sich auf ein Gut, das innerhalb dieses Eifersuchtswetbewebes erst konstruiert wird, nämlich die Kultur zu sein, auf der die Hand Gottes am sichtbarsten ruht.“⁷¹

Sloterdijk leiht sich gewissermaßen Worte aus Ps 110, um die gegenwärtige weltpolitische Lage zu analysieren. Ohne nun die Aussage Sloterdijks im gegenwärtigen Diskurs der globalen Terrorismusdebatte diskutieren zu wollen, macht seine Bezugnahme auf die theokratischen Inhalte von Ps 110 deutlich, dass jedes theokratische Konzept in der Gefahr steht, einen Kampf um den einzigen Gott und damit um die Weltherrschaft zu initiieren.⁷² Doch was hat jene Aussage von Sloterdijk mit der Exegese von Ps 110 zu tun? Ist sie nur als ein Gebrauchendes biblischen Textes zu werten? Oder kann sie als ein Element intertextuellen Fragens Teil der Exegese sein? Intertextuelle Verknüpfungen können aufgrund von Anknüpfungspunkten, an denen ein Text mit anderen verwoben wird, und aufgrund von Lücken, in die hinein andere Texte geknüpft werden, entstehen. Diese Verknüpfungen

⁷¹ taz 19./20. Januar 2002, 3–4: 4.

⁷² Ein anderer Intertext betont mehr die religiöse Komponente des Psalms, um nicht zu sagen: den Rückzug eines Königs ins Privat-Religiöse. In einem Roman über Bathseba lässt der Autor Tony Lindgren Bathseba über den betagten und passiv gewordenen König David sagen: „David scheint der abgrundtiefe Unterschied zwischen verlierten und gewinnen nicht mehr zu kümmern. Meist ist er im Zeit des Herrn, ich bin ein Priester in der Art von Melchisedek, sagt er. Melchisedek war hier in Jerusalem sowohl Priester als auch König, bevor David kam, vielleicht war er auch der Herr selbst, ich weiß nicht, sein Name ist einer der Namen des Allerhöchsten, Mein König Ist Die Gerechtigkeit, heißt er auch. Die Tempeldiener tragen ihn, seine Säufle gleich der Lade des Herrn, er sitzt unter den Flügeln der Cherubim. Ja, ich spreche von König David.“ Vgl. T. Lindgren, Bathseba. Roman, München/Wien 1991, 233 (schwedisch: Bat Seba, Stockholm 1984). Interessant ist an dieser intertextuellen Rezeption von Ps 110, dass David, Melchisedek und JHWH in eine große Nähe gerückt werden bzw. David den Priesterkönig und den allerhöchsten Gott in sich aufnimmt.

fun gen aber geschehen primär im Rezeptionsvorgang, d.h. erst die Lesenden setzen im Leseprozess die Verknüpfungen.⁷³ Es sind die Lesenden, die diese Verbindungen herstellen, nämlich aufgrund des einfachen Falls vorgängiger Lektüre, aufgrund bewusster Setzung oder aufgrund von kaum sichtbaren Spuren, die zu den Rändern des Textes führen und über die Seite hinaus, vergebundierend und erinnernd in der Welt der Texte. Die Lesenden gebrauchen die Möglichkeiten eines Textes in ihrer Weise, indem sie die Leerstellen auffüllen und den Text mit anderen verweben. Der Text selbst „contains potential referential worlds that become actualized when they are read“.⁷⁴

Lesen hat mit Erinnerung zu tun, mit Erinnerung an die Lektüre anderer Texte. Und so wird beim Leseprozess der verwobene Text „auch gar nicht als Text hereingespielt, sondern als Erinnerung an die Lektüre eines Textes, das heißt als angelegener, umgesetzter, in Sinn oder Imagination überführter Text“.⁷⁵

Die im individuellen Leseprozess erinnerten und hereingespielten Texte stellen Fragen an den Text, können auf Themen aufmerksam machen, die im auszuliegenden Text überlagert sind von anderen Themen des Textes oder von der Rezeptionsgeschichte. Diese Assoziationen gehören m.E. mit zu einer verantworteten intertextuellen Lektüre, aber nicht als versteckter, sondern als offengelegter Fokus im Lektüreprozess.

Ein anderer, oft unbewusst mitgelesener Text, ist die Lektüre von Ps 110 durch die Brille des Hebräerbriefs. Obwohl ganz eindeutig der Hebräerbrief Ps 110 auf-

⁷³ Der Vorgang einer Produktionsintertextualität wird hier bewusst außer acht gelassen, denn dies reflektiert die Verknüpfungen, die beim Entstehen eines Textes wirksam sind. Dabei spielt die Kategorie des Autors eine Rolle, denn entweder setzt dieser bewusst die Verknüpfungen oder er bezieht sich unbewusst auf andere Textgewebe.

⁷⁴ E. van Wolde, *Trendy Intertextuality*, 48.

⁷⁵ K. Stierle, *Werk*, 17. Vgl. auch C. Grivel, *Serien intertextueller Perzeption*. Eine Skizze, in: W. Schmid/W.-D. Stempel (Hg.), *Dialog der Texte*. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, Wien 1983, 57.

nimmt und zitiert, erscheint es manchmal geradezu umgekehrt – so als wäre Ps 110 eine Art Visitenkarte des Jesus Christus. Schon 1883 kritisiert Heinrich Graetz in seinem Psalmenkommentar, dass die christliche Dogmatik sich fest an diesen Psalm geklammert habe, um die Göttlichkeit des Messias Christus zu belegen. Er schreibt: „Weil nun die christliche Dogmatik diese morsche Stütze braucht, kann sie sich von der abenteuerlichen Auslegung dieses Psalms gar nicht frei machen.“⁷⁶ Wobei – nebenbei bemerkt – Graetz den Psalm als „im ganzen aber unverstänlich wegen Lückenhaftigkeit“⁷⁷ bezeichnet. Ein behutsamer und nachdenklicher Weg ist zu gehen, um einerseits die Beziehung der Christen und Christinnen zur gesamten Bibel nicht aufzugeben und andererseits gleichzeitig den Ort wahrzunehmen, den die hebräische Bibel, das Alte Testament, uns, Menschen aus den Völkern, zuweist und ermöglicht.

Mit Sloterdijks politischer Aktualisierung und dem Graetzschen Hinweis auf eine christliche Indienstnahme des Psalms im Ohr wende ich mich noch einmal Ps 110 zu, vor allem den Textgeweben, mit denen der Psalm sich verknüpft – vielleicht sind Muster zu entdecken, die gegen eine Vereinnahmung des Psalms als Theokratisches Konzept mit gewaltigen Gewaltkonnotationen oder als christlich-dogmatische Basis mit Konnotationen, die den Psalm gewissermaßen dem Judentum enteignen, Widerstand leisten.

5. Melchisedek, Abraham und der Arme – Gen 14 und Ps 109 als Intertexte

Ps 110 legt durch die Erwähnung des Namens Melchisedek eine verbindende Spur zu Gen 14,18–20. Dieser Spur möchte ich nun folgen, wobei Melchisedek weniger in seiner Funktion als Priesterkönig in den Blick kommt als

vielmehr die narrative Präsentation der Begegnung zwischen Melchisedek und Abraham.⁷⁸ Der Begegnung zwischen den beiden geht ein Befreiungskrieg voraus. Abraham hört von der Gefangennahmung seines Neffen Lot. Daraufhin bricht er mit einer kleinen Truppe auf und schlägt die Feinde bei einem nächtlichen Überfall, nimmt ihnen die Beute ab und befreit Lot. Umrahmt von der Begegnung mit dem König von Sodom, der in Kontrast zum König von Salem skizziert wird, findet die Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek statt. Der Text von Gen 14,18–20 lautet übersetzt:

V.18 Melchisedek, der König von Salem,
brachte Brot und Wein heraus,

er war ein Priester des El Eljon.

V.19 Er segnete ihn und sprach:

„Gesegnet sei Abraham von El Eljon,
Schöpfer des Himmels und der Erde.

V.20 Gesegnet sei El Eljon,

der deine Feinde in deine Hand gab.“
Da gab er ihm den Zehnten von allem.

Es ist eine Begegnung zwischen verschiedenen Völkern und Religionen, gewissermaßen eine interreligiöse und internationale⁷⁹ Begegnung. Melchisedek, dessen Name übersetzt werden kann mit ‚[der Gott] Melek ist gerecht‘, ‚König ist Saedeq‘ oder ‚König der Gerechtigkeit‘⁸⁰, tritt vor die Tore seiner Stadt und kommt Abraham, dem Fremden, mit Brot und Wein entgegen – eine Geste der ‚höchsten Ehrerbietung‘⁸¹ und Gastfreundschaft.

„Melchisedek – so Westermann – trägt in seinen Händen dem erschöpften Befreier Nahrung und Labsal entgegen und nimmt ihn damit als königlicher Gastgeber in den

⁷⁸ Zur Forschungsgeschichte- und Forschungslage kann ich hier aus Platzgründen nicht eingehen. Siehe W. Schatz, Genesis 14. Eine Untersuchung (EHS 23/2), Bern u.a. 1972.

⁷⁹ Darauf macht E.A. Speiser, Genesis. Introduction, Translation and Notes (Anch 1), Garden City/New York 1964, 105, aufmerksam.

⁸⁰ Siehe K. Engelken, Art. Melchisedek, 754; C. Westermann, Genesis, 240.

⁸¹ Siehe K. Engelken, Art. Melchisedek, 755.

⁷⁶ H. Graetz, Kritischer Kommentar, 586.

⁷⁷ Ebd. 590.

Frieden, den Šalōm seines königlichen Waltens auf.“⁸² Als Priester segnet Melchisedek im Namen seines Gottes El Elijon Abraham, und – das ist das Erstaunliche – Abraham lässt sich im Namen dieses anderen Gottes segnen und gibt Melchisedek als Zeichen des Sich-segnenlassens den Zehnten der Beute.⁸³ Im anschließenden Konfliktgespräch mit dem König von Sodom wird die stille Akzeptanz des Segens zum ausdrücklichen Bekenntnis, wenn Abraham bei JHWH El Elijon, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, schwört und auf die Beute verzichtet. Abraham nimmt nichts von dem, was Sodom gehört. Im Bekenntnis des Abraham wird der Gott Melchisedeks nicht ausgespielt gegen den eigenen Gott, der Segen des gewissermaßen feinden Gottes nicht zurückgewiesen, sondern ausdrücklich anerkannt. Horst Seebass formuliert am Ende seiner Ausführungen über Gen 14 und ich möchte dies ausführlich zitieren:

„Lot hatte sich schon von Abraham getrennt, doch trat Abraham noch für ihn ein. Man höre dies auf dem Hintergrund der Zerrissenheit in Judentum und Christentum, aber auch zwischen Judentum und Islam“.

Dieser ökumenischen Bemerkung fügt er eine politische hinzu: Abraham

„suchte nicht wie manche Politiker in Geschichte und Gegenwart eine übernatürliche Legitimation, sondern ließ sich im Gegenteil von einem Fremden in die Pflicht nehmen, als dieser im Namen des Einzigartigen ihn entgegentrat.“⁸⁵

Diesen Gedanken der Offenheit und der Toleranz nimmt auch Bertold Klappert auf, wenn er diese Szene, in der Abraham sich von dem heidnischen König der Gerechtigkeit aus der Völkerwelt segnen lässt, wo doch nach

82 C. Westermann, *Genesis*, 242; ähnlich auch H. Seebass, *Genesis* III/1, 56.

83 F. Crüsemann, *Der Zehnte in der israelitischen Königszeit*, *WuD NF* 18 (1985) 21–47: 38f, steht darin eine Begründung des allgemeinen Zehnten.

84 Vgl. H. Seebass, *Genesis* III/1, 57.

85 Ebd. 61.

Gen 12,1–4 die Segensverheißung für die Völkerwelt von Abraham ausgeht, als

„eine bis heute unabgeholene Überlieferung [sieh!], die über den Trialog (von Juden, Christen und Muslimen) hinaus das weite Feld der Begegnung und der Zusammenarbeit mit den außerabrahamitischen Religionen eröffnet und auch von dort her Segen, Segnung und Belehnung erwartet und erhofft.“⁸⁶

Melchisedek kann also nicht nur herrschaftslegitimierend als Priesterkönig in das theokratische Konzept von Ps 110 eingeknüpft werden. Gen 14, so gelesen, fällt dem theokratischen Konzept gewissermaßen ins Wort – als eingebeter Gegenteil, der mit dem Namen Melchisedek in Ps 110 aufgerufen wird und eine andere Lektüre herausfordert: Akzeptanz des Anderen und des Fremden, Gastfreundschaft und Segen über nationale und religiöse Grenzen hinweg lassen den König aus der Stadt der Gerechtigkeit (Jes 1,26) die exzeptionelle Beziehung eines jeden Königs zu seinem Gott brüchig werden und betonen ein wesentliches Kriterium dieser Beziehung: die königliche Herrschaft ist Repräsentant göttlicher Gerechtigkeit (vgl. Ps 82) und das meint gemeinschaftsgemäßes Handeln und Gemeinschaftstreue.⁸⁷ Das gerechte Handeln des Königs schließt unabdingbar die Rechtshilfe für marginalisierte Personen und Personengruppen mit ein (vgl. Ps 72,1–4).⁸⁸ JHWH ist Garant der Freiheit der Marginalisierten in politischer und ökonomischer Hinsicht gegen die politisch Mächtigen – und daran hat sich nach dem

86 B. Klappert, *Auf dem steinigen Weg Abrahams*. Eine Skizze gemeinsamer Aufgaben von Juden, Christen und Muslimen, <http://www.jerelations.net/articl3/klappert.htm>, 7.

87 Vgl. B. Janowski, *Israel: Der göttliche Richter und seine Gerechtigkeit*, in: J. Assmann u.a., *Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeptionen*, in: *diess.* (Hg.), *Gerechtigkeit*, Tübingen 1998, 20–28: 21: K.-P. Adam, *Der königliche Held*. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18 (WMANT 91), *Neukirchen-Vluyn* 2001, 218ff.

88 R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments*. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 2: Thematische Entfaltung, *Neukirchen-Vluyn* 2001, 259ff.

biblischen Zeugnis jede menschliche Herrschaft zu orientieren.

In diesem Zusammenhang stellt sich eine weitere Verknüpfung ein, die entsteht, liest man den Psalter als planvolle Buchkomposition. Psalmen sind dann sowohl in ihrem jeweiligen Eigenprofil zu lesen als auch und vor allem in ihrer Einbindung in und Verknüpfung zu den jeweiligen Nachbarpalmen und dem weiteren Kontext.⁸⁹ Durch diese Verknüpfungen kann die spezifische Bedeutung des einzelnen Psalms sich verstärken oder verändern, von weiteren Bedeutungen überlagert werden oder dazu in Widerspruch treten.

Der Psalm, der genau vor Ps 110 steht, endet mit den Versen (Ps 109, 30f):

V.30 Preisen will ich JHWH sehr mit meinem Mund,
inmitten der vielen will ich ihn loben;
V.31 ja, er steht an der rechten Seite des Armen,
um sein Leben vor den Richtern zu retten.

Werden beide Psalmen nacheinander gelesen, und v.a. Ps 110 im Kontext der Lektüre des letzten Verses von Ps 109, dann widersprechen sich die Aussagen, dann entsteht ein Streit um den Ort Gottes. Oder – und so formuliert Koenen –

„Liest man Ps 110 nun im Licht der Schlusszeile von Ps 109, so gilt der Psalm, ohne dass man sich zu plastisch ausmalen darf, wer rechts oder links von wem ist, nicht mehr dem König, sondern dem Armen aus Ps 109. An diesen von Feinden verfolgten Armen, der in seiner Not zu Jahwe geschrien hat und auf dessen machtvolle Hilfe er vertraut hat, sind die Sieges-Zusagen von Ps 110 jetzt gerichtet.“⁹⁰

Auf dem Hintergrund dieser Lektüre ist in der Tat das theokratische Konzept nur noch gebrochen lesbar. Der Fokus verschiebt sich von Legitimierungsversuchen der davidischen Königsideologie zu der Erwartung eines besseren, zukünftigen Königiums, dessen wesentliche Eigen-

schaften Gerechtigkeit und Frieden sind und besonders das Engagement für die Marginalisierten, die Armen und Elenden.⁹¹

Das intertextuelle Potential der Psalmen besteht darin, dass sie im Laufe ihrer Entstehung als einzelne Psalmen und der kanonischen Endfassung als Psalter viele Bedeutungen in sich aufgenommen haben, vielstimmig lesbar waren und sind. Die Erfüllung der Verheißung, die Ps 110 im intertextuellen Gespräch mit Melchisedek, Abraham und jenem Gott, an dessen rechter Seite der Armee sitzt, entwirft, steht noch aus. Dennoch erhebt sie Einspruch gegen alle Versuche, Gott ideologisch auf die eigene Seite zu setzen, um Herrschaftsansprüche zu legitimieren. Ps 110 so intertextuell gelesen, könnte ein interreligiöses Gespräch eröffnen, in dem Gerechtigkeit und Frieden den Gesprächston angeben – ein Gespräch, das heute dringend notwendig wäre. Und dies könnte eine biblische Intertextualität ermöglichen, indem sie die ‚alten‘ Texte mit gegenwärtigen Fragestellungen und Texten ins Gespräch bringt – in aller Offenheit und Eindeutigkeit.

⁸⁹ Siehe E. Zenger, *Psalter*, passim. Dort auch weitere Literatur.

⁹⁰ K. Koenen, *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde. Ps 90–110 als Komposition* (BBB 101), Weinheim 1995, 108.

⁹¹ Jes 9,6; 11,3–5; 32,1; Jer 23,5f; 33,5; Ez 37,24; Sach 9,9.