

## Die Gnade des täglichen Brots

Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser<sup>1</sup>

von

*Reinhard Gregor Kratz*

»Der Brot gibt allem Fleisch, ja seine Güte währet ewig«, lautet das Lob Gottes im Psalter (136,25) – »unser täglich Brot gib uns heute«, lautet die Bitte des Vaterunser in der wohlvertrauten Übersetzung Martin Luthers. Daß das eine mit dem anderen nichts zu tun hätte, ist kaum anzunehmen. Theologisch handelt es sich um zwei Seiten derselben Sache. Der Hymnus wie das Bittgebet (vgl. Mt 6,8) bringen je auf ihre Weise die unbedingte Angewiesenheit des Menschen auf Gott zum Ausdruck, und dies nicht von ungefähr hinsichtlich des elementarsten Grundbedürfnisses des Lebens überhaupt, nämlich hinsichtlich der Versorgung mit Nahrung, die für gewöhnlich so selbstverständlich zu sein scheint, in Wahrheit aber ganz und gar nicht selbstverständlich ist, da nicht, wo Mangel an Nahrungsmitteln herrscht, und erst recht nicht da, wo solche reichlich zur Verfügung stehen. Doch nicht nur dem Sinn, sondern auch der Form nach stehen sich beide Aussagen näher, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Ob Lob oder Bitte, in beidem, dem Psalm wie dem Vaterunser, hat das christliche Gebet seine Sprache gefunden, eine Sprache, die Gott und den Menschen in allen seinen Lebensbezügen zusammenbringt, Gott dem Menschen näher und den Menschen Gott nahe bringen will<sup>2</sup>.

So dürfte es vielleicht einmal der Mühe wert sein, den sprachlichen und theologischen Gleichklang genauer zu erkunden und theologiegeschichtlich nach den Zusammenhängen zu fragen, die sich hier zwischen Altem und Neuem Testament zeigen. Nach einer ersten Orientierung im Alten Testament (I) wenden wir uns sogleich dem Ende der Entwicklung im Neuen Testament

---

<sup>1</sup> Ausgeführte Fassung meiner am 14. 12. 1990 gehaltenen Probevorlesung vor der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

<sup>2</sup> Vgl. für diesen Zusammenhang G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens I, 1979, 209 f; zur zentralen Bedeutung des Vaterunser in der christlichen Rezeption die Hinweise bei U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1), 1985, 337 ff.352, sowie unten Anm. 108. – Im folgenden werden Kommentare nach einer ersten, vollständigen Angabe nur noch mit Verfassernamen, alles übrige bei Wiederholung mit üblichem Verweis zitiert.

zu (II), um von da aus wieder zurückzublicken und zu prüfen, wie es vom einen zum anderen gekommen ist (III–VII).

## I

Im Alten Testament weisen die einschlägigen Belege zum Thema vor allem in den Bereich der Psalmen; locus classicus und wahrscheinlich ältester Beleg ist hier Ps 104:

Der Gras sprossen läßt für das Vieh  
und Saatgrün für die Feldarbeit des Menschen<sup>3</sup>,  
um Brot aus der Erde hervorgehen zu lassen,  
und Wein erfreue des Menschen Herz,  
um das Antlitz leuchten zu lassen von Öl,  
und Brot stärke des Menschen Herz (V. 14 f)<sup>4</sup>,

und im weiteren die berühmten Sätze:

Sie alle warten auf dich,  
daß du ihre Speise gibst zur rechten Zeit;  
gibst du ihnen, lesen sie auf,  
öffnest du deine Hand, sättigen sich sich an Gutem (V. 27 f).

Wie die einzelnen Verse richtet der Psalm sein Augenmerk auch insgesamt unmittelbar auf Phänomene in der Welt, die von Gottes Erhaltung und fürsorglicher Bewahrung, ja steten Erneuerung<sup>5</sup> dieser Welt und des Lebens auf ihr zeugen und die spontan, von sich aus also den Psalmsänger zu seinem Lobpreis veranlassen. Auch die Aussagen über die Erschaffung der Welt durch Gott im Anfang, mögen sie ursprünglich oder später zugesetzt<sup>6</sup> sein, sind auf

<sup>3</sup> Zur Übersetzung von 'sb (Saat/Saatgrün) und 'bdh (Ackerdienst/Feldarbeit) vgl. etwa H. J. KRAUS, Psalmen, 2. Teilband (BK XV/2), 1978<sup>5</sup>, 877.879 (Note i).

<sup>4</sup> Zum (finalen) Sinn der schwierigen Konstruktion in V. 14b.15, die hier bewußt etwas holprig, dafür offen wiedergegeben ist, vgl. die Kommentare, bes. F. DELITZSCH, Die Psalmen (Biblicher Kommentar über das Alte Testament), 1894<sup>5</sup> (Nachdr. 1984), 638.642; B. DUHM, Die Psalmen (KHC IX), 1899, 243; H. GUNKEL, Die Psalmen (HK II/2), 1926<sup>4</sup>, 455. Zur Frage des Subjekts der Infinitive im folgenden.

<sup>5</sup> Vom Menschen V. 30a, von der Erde V. 30b.

<sup>6</sup> Vgl. jüngst H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), 1989, 21 ff (angezweifelt werden V. 1.5–9.12 f.19.24\*.25 f.31 f.34 f). Zur Frage der Vorgeschichte schon F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), 1969, 285 ff; P. AUFFRET, Hymnes d'Égypte et d'Israël. Etudes de structures littéraires (OBO 34), 1981, 175 ff.198 ff und 221 ff in Auseinandersetzung mit Crüsemann.

diesen Aspekt ausgerichtet<sup>7</sup>, wie im besonderen aus dem resümierenden Abschnitt gegen Ende des Psalms (V. 27–30) erhellt, in dem sich die zweite der vorhin zitierten Formulierungen zum Thema findet. Er bezieht sich deutlich auf die unmittelbar vorausgehenden Abschnitte über das Leben zu Land (V. 10–23) und zu Wasser (V. 25 f) zurück<sup>8</sup> und ist mithin bestimmend für die Anlage des ganzen Texts<sup>9</sup>. Versorgung allen Lebens, vor allem der Menschen, aber auch der Tiere, mit Nahrung und zugleich Entzug wie Vergabe von Leben bilden danach die Grundkonstante, die der Psalmist in der dreigeschossigen Welt (Himmel – Erde – Meer) und in ihr bei Gott entdeckt, zum Ruhme Gottes wie zur eigenen Freude.

Mit dieser Wahrnehmung Gottes als Lebensspender unmittelbar im Beobachten der Natur und ihrer Abläufe bewegt sich der Psalm, wie man längst weiß, in den traditionellen Bahnen altorientalischer Hymnik und Weisheit<sup>10</sup>. So begegnet denn auch in der wohl berühmtesten und auch nächsten Parallele, dem ägyptischen Aton-Hymnus von Echnaton (Amenophis IV.) aus der

<sup>7</sup> Vgl. O. H. STECK, Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104 (1978; in: DERS., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien [ThB 70], 1982, 240–261), 251 f. 253 f.

<sup>8</sup> *klm* in V. 27 etc. bezieht sich genau genommen auf alle vorher (in V. 5–24) genannten, auf Nahrung angewiesenen Lebewesen der Erde (Menschen, Tiere, aber auch Berge V. 13a und Bäume V. 16, kurzum: die ganze Erde V. 13b), mithin auf »deine Werke« bzw. »deine ›Schöpfungen« in V. 24, jedenfalls in der Endgestalt auch auf die des Meeres (V. 25 f), wiederum von Tieren und wohl auch den Menschen, Fischern oder Händlern, auf den Schiffen. Vgl. dazu STECK, aaO 249 Anm. 18; literarkritisch geglättet SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 42, sowie die folgende Anm.

<sup>9</sup> Zur Anlage des Psalms vgl. AUFFRET (s. Anm. 6), 137 ff. 175 ff, bes. 179 ff zur Rahmenstellung von V. (1–9 und) 27 ff; STECK, aaO 247 ff. 250 ff, bes. 248 ff. 250 f zur zentralen, übergreifenden Bedeutung von V. 27–30 (Lebensversorgung und Lebenszeit) fürs Ganze: Luftraum in V. 2–4; Schaffung von Lebensräumen Erde / Meer V. 5–9; verschiedene Lebensräume V. 10–12. 13–18 und entsprechende Zeiträume V. 19–23 auf der Erde; Lebensraum Meer V. 25 f. Etwas anders SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 43 ff, zusammenfassend 46 ff, der seine drei Teile stärker voneinander abhebt und theologisch entsprechend gewichtet: I V. 1–4\* Gottes Gegenwart (Gott); II V. 10–23\* Die gute Ordnung auf der Erde (Welt); III V. 24–33\*, bes. V. 29 f Gott als Herr über Leben und Tod (Mensch – Gott). Nicht zuletzt durch die literarkritischen Eingriffe, aber auch durch den schwerlich einleuchtenden Einschnitt bei V. 16 (aaO 36 ff: V. 10 f. 14 f Lebensgrundlage, V. 16–23 Lebensraum, V. 23 Lebensaufgabe) geht dabei allerdings der sachliche Zusammenhang verloren, der V. 27 f mit V. 29 f im Blick auf V. 10–23 verbindet: die Definition der Lebensgabe durchgehend (!) über die Nahrungsvergabe in den verschiedenen Lebensräumen (V. 10. 11 f; V. 13. 14 f. 16 für V. 13–18 Inklusion »Berge«) wie in der Zeit (V. 21. 23 in V. 19. 20–23). Vgl. dazu auch STECK, aaO 249 Anm. 19.

<sup>10</sup> Zur »Weisheit« in Ps 104 vgl. bes. H. J. HERMISSON, Observations on the Creation Theology in Wisdom (in: Israelite Wisdom [FS S. Terrien], New York 1978, 43–57), 47 ff. 51 ff, sowie STECK, aaO 242 f Anm. 6; 244 Anm. 8.

Amarna-Zeit (14. Jahrhundert v. Chr.)<sup>11</sup>, wie in vielen anderen Beispielen derselben Tradition, aber auch in solchen mesopotamischer Herkunft eben gerade die ausreichende Versorgung mit Nahrung als herausragendes Merkmal des von Gott gewährten Lebens als unverfügbarer Gabe<sup>12</sup>. Die Konstanz des Themas beruht auf der konkreten Erfahrung, daß die Welt einer vom Menschen in ihren Grundlagen noch nicht ernsthaft in Frage gestellten guten Ordnung folgt (vgl. in Ps 104 demgegenüber gerade nur V. 35), in der jedes Einzelphänomen seinen festen, für das Funktionieren des Ganzen sinnvollen Ort hat. Hinzu kommt die israelitische Rezeption der altorientalischen Tradition, die konsequent zwischen dem transzendenten Gott als dem Schöpfer und Herrn der Natur und der damit entdämonisierten, ganz in die Sphäre der Welt eingeholten Natur selbst unterscheidet. Gerade mit ihr aber hat sich Israel die günstigsten Voraussetzungen geschaffen, um sich nun erst recht in aller Unbefangenheit und freudiger Hingabe, ohne Scheu und mit großer Liebe zum Detail der Beobachtung der von Gott gelenkten Natur, ihrer Abläufe und Einzelphänomene widmen zu können<sup>13</sup>. Im Rahmen von Ps 104 verschafft sich so auf

<sup>11</sup> Vgl. dazu die Hinweise bei STECK, aaO 244 f Anm. 9; SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 31 Anm. 28; 38 f; 40 Anm. 48; 41 Anm. 53; 44 mit Anm. 59; 47 f; ferner AUFFRET (s. Anm. 6), 255 ff. 279 ff; B. JANOWSKI, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils (WMANT 59), 1989, 27 f (mit der Ankündigung Anm. 39). Im Blick auf unser Thema bemerkenswert ist die Zeichnung der Nachtiere, nicht als Repräsentanten der Todes-sphäre (vgl. ÄHG [s. Anm. 12] 92,33 f), sondern als Zeugen des Lebens; vgl. zuletzt J. JEREMIAS, Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments (JBTh 5, 1990, 11–36), 21 f mit Anm. 22; 23.

<sup>12</sup> Vgl. im Echnaton-Hymnus – bei J. ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete (ÄHG), 1975, 215 ff – Nr. 92,45.46(–58, gefolgt von der Lebensvergabe Z. 59 ff wie Ps 104,27 f.29 f).85 f sowie 90 ff (Bewässerung).105 ff (Vegetation, Jahreszeiten) und aus demselben Umkreis 89,33(.39 gemäß Anm. S. 556).46; 95,37; ferner etwa die in W. BEYERLIN (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Erg. 1), 1975, 40 ff.52 f aufgeführten Belege = ÄHG 87,17.38.67.111–120.148 und 195,92.121–123.170 f samt Parallelen 78,6 f; 88,55 ff; 101,8 ff; 129,79 f.82 f; 141,14–16; auch BEYERLIN, aaO 70–72. Im mesopotamischen (und syrischen) Bereich dominiert das Motiv der Fruchtbarkeit (durch Regen etc.) als solches und dient, wenn überhaupt ausdrücklich zweckgebunden, neben den Menschen vor allem den Göttern zur Ernährung; Vgl. in bezug auf Ps 104 die Hinweise bei GUNKEL, 450, und BEYERLIN, aaO 104–106; ferner A. FALKENSTEIN / W. VON SODEN, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete (SAHG), 1953, 60 f.76 f.110 sowie 224.250 und bes. 303 (für Götter).307 (für die Menschen).311 (wohl für alle).

<sup>13</sup> Zu den beiden Aspekten der »Erfahrung« und der Unterscheidung von »Gott und Welt« als treibendem Motiv zur Naturbeobachtung vgl. STECK (s. Anm. 7), 242 f.243 ff. Aus beidem wird auch die scheinbar so säkulare Weltwahrnehmung der Erfahrungsweisheit verständlich; vgl. in unserem Zusammenhang: Prov 6,6–8; 12,9.11; 19,15; 20,13; 24,30 ff; 27,(23–)27; 28,19; 30,25; 31,14 f(27) (theologisch motiviert 3,9 f; 10,3; 13,25; 19,23), anders dann Koh 9,11. Die nächste Parallele zur detaillierten, positiven Natur-

sehr spezielle, spezifisch tempeltheologische Weise Ausdruck, was – möglicherweise einer religionsgeschichtlich bedingten Differenz entsprechend (s. Anm. 12) – im Alten Testament sonst auf ihre geschichtstheologische Weise auch die dtn.-dtr. Vorstellung von der Gabe des Landes als Lebens- und Ernährungsgrundlage<sup>14</sup> sowie in Auseinandersetzung um den wahren Spender des Regens und der Fruchtbarkeit<sup>15</sup> vor Augen führt: Leben und lebenserhaltende Güter kommen von Jhwh, dem höchsten Gott im Tempel zu Jerusalem, wie die einen, dem alleinigen Gott Israels, wie die anderen sagen würden.

Im Blick auf den Fortgang der Untersuchung ist noch auf zwei Gesichtspunkte gesondert hinzuweisen, die sich aus der näheren Textbeobachtung ergeben. Der eine betrifft das Verhältnis von Gottes Tun und des Menschen Zutun bei der Hervorbringung von Nahrung. Das Problem stellt sich schon grammatisch. So ist nicht ohne weiteres ersichtlich, wer als Subjekt der beiden finalen Infinitive in V. 14 f zu gelten hat, zumal es auch in V. 15aα.b noch einmal wechselt: Gott, der das Feld sprießen läßt, oder der Mensch, der es zu bewirtschaften hat<sup>16</sup>. Für das eine (Gott als Subjekt) sprechen der behandelte Schlußabschnitt und die Tradition. Für das andere spricht V. 23, wo als Tagewerk des Menschen der Ackerbau genannt ist, der im Rhythmus der Zeit, abwechselnd mit dem nächtlichen Schreien des Löwen zu Gott nach Beute, natürlich ebenso wie die Feldarbeit in V. 14 die Erzeugung von Nahrung zum Ziel hat. Wenn es sich nun aus verschiedenen Gründen nahelegt, in V. 14b.15aβ Gott als Subjekt beizubehalten<sup>17</sup>, löst sich also die Spannung im

---

beschreibung in Ps 104 bilden natürlich die Gottesreden im Hiobbuch (vgl. hier 38,26 f.39–41; 39,29 f; ferner 36,30 f; 28,5), die im Kontext des Buches freilich eine ganz andere Funktion haben (s. u. III). Vgl. dazu auch JEREMIAS (s. Anm. 11), 20 ff.24 f.

<sup>14</sup> Es ist das »Land, wo Milch und Honig fließt« (Ex 3,8 u. ö.), vgl. bes. Dtn 11,10 ff; 26,1 ff; 33,13 ff sowie Lev 26,4 f.20.26 und dazu W. ZIMMERLI, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (ThW 3), 1975<sup>2</sup>, 56–58; für den Zusammenhang mit dem Manna in der Wüste gemäß Dtn 8 (bes. V. 9, weitere Belege zu Brot und Manna / Land unten Anm. 21 f) L. PERLITT, Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b) (in: DERS./J. JEREMIAS [Hg.], Die Botschaft und die Boten [FS H. W. Wolff], 1981, 403–426), 406 f.410.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesem Aspekt der in Anm. 14 genannten Stellen (sowie Jer 5,24 und bes. Hos 2) W. H. SCHMIDT, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, 1990<sup>7</sup>, 166 ff, bes. 168 f; DERS., Königtum Gottes in Ugarit und Israel (BZAW 80), 1966<sup>2</sup>, 61 f; ferner L. BRONNER, The Stories of Elijah and Elisha (POS 6), Leiden 1968, 65 ff.77 ff. Aussagen wie Ps 104,13 f.23; Hi 38,24 ff, aber auch Ps 65,5.10 ff (Segen / Fruchtbarkeit vom Tempel aus) sind ebenfalls vor diesem Hintergrund der kanaänisch-israelitischen Auseinandersetzung zu sehen.

<sup>16</sup> Die Frage wird in den Kommentaren kaum gestellt; nur DELITZSCH, 642, spricht sich eindeutig für Gott als Subjekt aus, DUHM, 243, verbindet die beiden Infinitive im gleichen Sinn mit V. 13a. Zur Spannung vgl. bes. SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 35 f.

<sup>17</sup> Der »Mensch« ist Objekt in V. 15aα.b, ebenso in V. 15aβ (»Gesicht« des Menschen); demnach dürfte das Subjekt, wenn auch wechselnd, in beiden Fällen von ihm,

ganzen Psalm damit nicht auf. Dem Menschen geht es dabei nicht viel anders als dem Löwen: Muß der seine ihm von Gott zugedachte Beute selbst erjagen (V. 21 f), so fällt auch für den Menschen das Brot nicht vom Himmel, sondern will erarbeitet sein<sup>18</sup>. Gottes Gabe zeigt sich dann in der Ermöglichung solcher Arbeit und im reichen Ertrag, so daß das Produzieren zum Empfangen wird.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft das Lexikalische. Auch wenn das Vaterunser nicht von ungefähr gerade das »Brot« als das einfachste Grundnahrungsmittel nennt, darf die Untersuchung sich nicht allein auf dieses Lexem beschränken. »Brot« steht im Vaterunser gewiß nicht für sämtliche materiellen oder gar auch geistigen Bedürfnisse des täglichen Lebens<sup>19</sup>, wohl aber für die Nahrung überhaupt. In Ps 104 begegnet die traditionelle Trias »Brot (Korn) – Wein – Öl«, die im Alten Testament wie im übrigen Alten Orient die Grundnahrungsmittel bezeichnet<sup>20</sup> und hier (in V. 14 f) in besonderer Weise aufs »Brot« (*lḥm*, in LXX meistens ἄρτος, zuweilen aber auch τροφή)<sup>21</sup>, in

---

für den und an dem etwas geschieht, verschieden sein. Hinzu kommt der sachliche Zusammenhang mit V. 14a und 13: Nach der notwendigen Voraussetzung des Regens (V. 13a.b für V. 14 f. 16–18 wie V. 10 für V. 11 f und von der Zeit V. 19 für V. 20–23, s. o. Anm. 9) legt V. 14a die Bestimmung der von Jhwh durch den Regen bewirkten Vegetation fest, den einfachen Genuß für das Vieh (V. 14aα wie V. 11 f. 16–18), den Ackerbau für den Menschen; die finalen Infinitive und Verbalsätze V. 14b.15 erscheinen danach als Verlängerung der göttlichen Bestimmung für den Menschen, immer noch abhängig von *mšmyh* ... *šb* und parallel (nicht etwa subordiniert) zu *l'bdt h'dm* in V. 14a. Jhwh läßt das Feld durch den Menschen bewirtschaften und bewirtschaftet es darin – zum Erhalt wie zur Freude des Menschen – doch selbst. Des näheren dürften die Verse so angelegt sein, daß V. 14b (nach 14a) Obersatz ist, der durch die Trias in V. 15 mit Inklusion »Brot« ausgeführt wird, was freilich nicht mit der syntaktischen Anlage (im Parallelismus) übereinstimmt; vgl. zur Frage die Hinweise oben Anm. 4 sowie auch AUFFRET (s. Anm. 6), 151–153; G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione III*, Bologna 1985, 117 f; SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 35 f Anm. 36.

<sup>18</sup> S. die einschlägigen Parallelen in der Weisheit oben Anm. 13, bes. die »Ameise« Prov 6,6 ff; 30,25. Zum Stellenwert der Arbeit als Gabe Gottes SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 36 Anm. 37.

<sup>19</sup> So Luther im Kleinen Katechismus und danach G. STRECKER, *Die Bergpredigt 1985*<sup>2</sup>, 123 mit Anm. 71.

<sup>20</sup> Vgl. SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 35 Anm. 36, mit Verweis auf E. KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im alten Orient (BZAW 87)*, 1963, 1 ff, für die Belege aus der Umwelt Israels.

<sup>21</sup> In den Psalmen: 78,20.25; 104,14 f; 105,40; 132,15; 146,7; 147,9, dazu 37,25; 127,2. Vgl. im übrigen: Prov 30,8 f; vom Manna (wie Ps 78; 105) öfters in Ex 16 (wie dort V. 8.12 auch 1Kön 17,6); Num 21,5; Neh 9,15; Dtn 8,3; vom Land Lev 26,4 f. 26; Num 15,18 f; Dtn 8,(3.)9; auch 2Kön 18,32 = Jes 36,17; für den Fremdling Dtn 10,18; ferner Vergabe oder Entzug (Mangel) in Jes 3,1(.7); 30,23; 33,16; 51,16 (übertragen 30,20; 55,1 f. 10 f); Jer 5,17; 37,21; 38,9; 52,6; Ez 4,9 ff bes. V. 16 wie noch 5,16; 14,13

V. 27 f auf die »Speise« (*klb*, in LXX wiedergegeben mit βρωσις oder τροφή)<sup>22</sup> konzentriert ist; andere Begriffe und Verben aus demselben Wortfeld<sup>23</sup> sind ebenso zu berücksichtigen. Entscheidend ist, daß Gott der Geber der Speise ist.

## II

»Das wahre Gebet ist die Schöpfung der Juden, und auch das Vaterunser folgt jüdischen Vorbildern«, schreibt Julius Wellhausen<sup>24</sup> am Anfang seiner Erläuterungen zum matthäischen Text des neutestamentlichen Hauptgebets (Mt 6,9–11, par. Lk 11,2–4); und mit der vielzitierten Formulierung von Johann Jakob Wettstein<sup>25</sup>, die an sich dasselbe besagen wollte, nun aber in ihr genaues Gegenteil verkehrt wird, fügt er hinzu: »wenngleich es [sc. das Vaterunser] nicht bloß ex formulis Hebraeorum zusammengesetzt ist«. Bei den »jüdischen Vorbildern« denkt

(und Lev 26,26; Ps 105,16, ähnlich Jes 3,1); 16,19; Hos 2,7 f (Land); Am 4,6 ff (vgl. 8,11 f); Thr 1,11,19; 4,4 (vgl. 5,6) sowie Hi 15,23; 20,14 ff; 24,5; 27,14; 30,3 f; Koh 9,11.

<sup>22</sup> In den Psalmen: 78,18,30 (vb. 24 f.29); 104,21,27 f; 145,15 sowie 81,17 (hi.), dazu noch 22,27,30; 59,16; 128,2. Vgl. im übrigen: Hi 36,30 f (zur Vorstellung Ez 27,33); 38,41; 39,29 f (vgl. 9,26); vom Manna (wie Ps 78) oder Land (wie Ps 81,17) nominal Ex 16,18,21; Lev 25,6 f (mit sozialer Verpflichtung V. 35 ff; vgl. Dtn 23,20 f.25); Neh 9,25 sowie Jes 62,8 f; 65,13 f.21 f (vgl. Koh 6,2); Ez 47,12; vb. hi. Ex 16,32; Num 11,4,18; Dtn 8,3,16; Jes 58,14 (wieder mit sozialer Verpflichtung V. 7.10 f; vgl. Ez 18,7,16; Hi 22,7; Prov 25,21 sowie Jes 32,6; Ps 69,22); Ez 16,19; Hos 11,4.

<sup>23</sup> Wiederum kommen Stellen in Frage, an denen Vergabe oder Entzug (Mangel) der Nahrung ganz direkt oder auch indirekt auf Gott selbst bzw. auf eine Verpflichtung ihm gegenüber zurückgeführt werden. Vollständig erfaßt sind im folgenden jeweils die Belege aus Pss und Weisheit (Prov, Hi, Koh), die übrigen in Auswahl. Vgl. mit *šb'* wie Ps 104,13,16,28; Ps 22,27; 37,19; 59,16; 65,5; 78,29 und im hi. 81,17; 105,40; 107,9; 132,15; 145,16; 147,14; ferner Hi 27,14; 38,27 (hi.); Prov 3,9 f; 13,25; 19,23; 1Sam 2,5 sowie Jes 23,18; Jer 5,7 (hi.); 31,14; 50,19; Hos 4,10; 13,6; Mi 6,14; Am 4,8; Lev 25,19; 26,5 und für das vb. q. etwa noch die Formel »essen und satt werden« (wie Ps 22,27; 37,19; 78,29) in Ex 16,8,12; Lev 26,26; Dtn 6,11; 8,10,12; 11,15; 14,29; 26,12; 31,20; 2Chr 31,10; Neh 9,25; Jes 66,11; Joel 2,19,26; mit *šqb* hi. wie Ps 104,11,13; Ps 36,9 (vgl. Ps 65; Ez 47); 78,15 sowie Hi 21,24; mit *trp* wie Ps 104,21; Ps 111,5 sowie Prov 30,8 f; Hi 4,11; 24,5; 38,39; (*zwn* in Ps 106,15 text.em.; Hi 36,31 nach HAL 256?); mit *šm'* wie Ps 104,11; Ps 107,5; Hi 24,11; *r'b* in Ps 34,11; 37,19; 105,16; 107,5,9,36; 146,7 sowie Hi 5,20; 24,10; Prov 10,3; *h'sr* in Ps 34,10 f; Prov 13,25 sowie Jes 51,14; Ez 4,17; Ex 16,18; Neh 9,21; Dtn 2,7; 8,9; 1Kön 17,14.

<sup>24</sup> Das Evangelium Matthaei, 1904, 26.

<sup>25</sup> Der vollständige Wortlaut in Wettsteins Novum Testamentum Graece, Amsterdam 1751/52, Bd. I (zu Mt 6,9): Tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est tam apte, ut omnia contineat quae a Deo peti possunt cum agnitione Majestatis divinae et subjectionis nostrae (zitiert bei E. LOHMEYER, Das Vaterunser [ATHANT 23], 1952<sup>3</sup>, 6; vgl. auch LUZ, 339 Anm. 48).

Wellhausen nun allerdings nicht an das Alte Testament, sondern an die zeitgenössischen jüdischen Gebete aus dem Umkreis von Jesus und dem werdenden Neuen Testament<sup>26</sup>, namentlich an das Qaddisch-Gebet, das wenigstens mit den ersten beiden und wahrscheinlich ursprünglichen<sup>27</sup> Du-Bitten im Vaterunser (Name, Reich) ziemlich genau übereinstimmt. Im traditions- oder, wenn man so will, auch religionsgeschichtlichen Vergleich<sup>28</sup> hebt Wellhausen das

<sup>26</sup> Der Text der einschlägigen Parallelen (Qaddisch, XVIII und Habinenu) bei G. DALMAN, *Worte Jesu I*, 1889, 299 ff. 304.305 f; W. STAERK, *Altjüdische Liturgische Gebete* (Kleine Texte 58), 1930, 9 ff. 20.29 ff. Vgl. dazu D. DE SOLA POOL, *The Kaddish*, New York 1909; O. HOLTZMANN, *Berakot* (in: DERS./G. BEER [Hg.], *Die Mischna I/1*, 1912), 10 ff. 61 ff; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1931<sup>3</sup> (Nachdr. 1962<sup>4</sup>), 27 ff. 41 ff. 92 ff und die Nachträge 515 ff. 527 f; J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns* (SJ 9), 1977, 312 f. 318 (Index), sowie die einschlägigen Beiträge in: M. BROCKE (u. a. Hg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, 1974, 29–127 (englisch: *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, 1978). Für den Zusammenhang des aramäischen Vaterunser mit dieser Tradition vgl. G. KLEIN, *Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunser* (ZNW 7, 1906, 34–50), und danach DE SOLA POOL, aaO 21.111 f; P. FIEBIG, *Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebets* (BFChTh 30, 1926/27, 3. Heft), bes. 28 ff; vor allem aber DALMAN, *Worte Jesu I*, 1930<sup>2</sup>, 283–365; K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (WUNT 1), 1950; HEINEMANN, aaO 62 f. 185 ff. 191 f; neuerdings wieder M. HENGEL, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund* (ThR 52, 1987, 327–400), 381–388.

<sup>27</sup> Zur Rekonstruktion der ursprünglichen Textfassung, heute weitgehend einhellig gesehen im Bestand von Lk mit dem Wortlaut von Mt, vgl. etwa JOACH. JEREMIAS, *Das Vater-Unser* (CwH 50), (1962) 1967<sup>4</sup>, 11–15, und die Kommentare, zuletzt LUZ, 335 f; anders, doch wenig überzeugend G. SCHWARZ, *Matthäus VI. 9–13 / Lukas XI. 2–4. Emendation und Rückübersetzung* (NTS 15, 1968/69, 233–247); zur Diskussion auch J. CARMIGNAC, *Recherches sur le »Notre Père«*, Paris 1969, 18 ff. Auch die dritte, vermutlich zugesetzte Bitte »Dein Wille geschehe« hat im Qaddisch eine entfernte Entsprechung, einmal im *kr'wth* der Schöpfung der Welt, zum anderen in der Bitte um Erhöhung und Erfüllung (*'bd hitp.*) »eures Betens und Bittens« (*b'wtkwn, slwtkn*) vor dem »Vater im Himmel«. Zum Nebeneinander von »Name« und »Reich / Königreich« Gottes in Qaddisch und Vaterunser vgl. im übrigen die Parallelen bei LUZ, 343 Anm. 70, sowie unten VI.

<sup>28</sup> Von WELLHAUSEN nicht erwähnt ist das XVIII-Gebet, das schon in der Gesamtlage ähnlich ist: Den Du- und Wir-Bitten im Vaterunser entspricht hier (in umgekehrter, eher zeitlich-linear gedachter Reihenfolge!) die Aufteilung in die beiden »Tafeln« der gegenwartsbezogenen (allgemein-menschlichen) und der eschatologischen (nationalen) Inhalte. Vgl. dazu ELBOGEN (s. Anm. 26), 28.31 f. 32 ff; KUHN (s. Anm. 26), 12 f. 25 f. 40; danach auch G. STRECKER, *Vaterunser und Glaube* (in: F. HAHN/H. KLEIN [Hg.], *Glaube im Neuen Testament* [FS H. Binder] [BThSt 7], 1982, 11–28), 16; DERS., *Die Bergpredigt* (s. Anm. 19), 113 f; zur Textstruktur des Vaterunser KUHN, aaO 30 ff, bes. 38 f; LUZ, 334. Hinzu kommen Berührungen im einzelnen: Vgl. *Beraka* 3 (»Name«), 6 (Vergebung von Sünde), 7 und 8 (Erlösung und Bewahrung vor Bösem), 9 (»Brot«), 11 und 14 (babyl. Rez. 15) (»Reich«), 13 (»Wille«) und dazu KUHN, aaO 40 ff. Bis auf den

»nationale, eschatologische oder messianische Element« des Qaddisch hervor und hält dem im besonderen die Brotbitte entgegen: »Die Bitte ›unser täglich Brot gib uns heute‹ könnte dort nicht vorkommen«, schreibt er abschließend zu Mt 6,9<sup>29</sup>.

Natürlich könnte sie vorkommen und kommt auch vor, wie die entsprechende Erweiterung im »Qaddisch unserer Lehrer« (*wmzwn' rwyh'*), auf ihre Weise die neunte Beraka im Achtzehn-Bitten-Gebet (XVIII), die andere einschlägige Parallele neben Qaddisch, und das jüdische Tischgebet zeigen<sup>30</sup>. Gleichwohl fällt die verhältnismäßig geringe Belegdichte in den Gebeten des zeitgenössischen Judentums auf, der im Vaterunser das Eigengewicht, mithin die Unverzichtbarkeit des »Brots« an erster Stelle der Wir-Bitten neben sonst öfters bezeugter Vergebung und Bewahrung vor »Versuchung« in einer dermaßen prägnanten Formulierung gegenübersteht. Und so kommt denn auch an der Brotbitte keinesfalls vorbei, wer zu klären versucht, in welcher (mehr oder weniger eschatologischen) Perspektive die einzelnen Bitten, die beiden Tafeln von Du- und Wir-Bitten für sich und – dies besonders im Verhältnis zum XVIII-Gebet – der Zusammenhang der beiden Tafeln zu deuten sind<sup>31</sup>. Ange-

---

Rahmen von XVIII sind die Themen ganz parallel auf Du- bzw. eschatologische Bitten und Wir- bzw. gegenwartsbezogene Bitten verteilt. Die klassischen – mitunter freilich auch zum Zwecke der Apologetik gesuchten (vgl. nur R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1977, 23 f) – Unterscheidungsmerkmale aus dem Vergleich im allgemeinen bei LUZ, 350 f.

<sup>29</sup> Wie oben Anm. 24; vgl. auch JEREMIAS (s. Anm. 27), 22.

<sup>30</sup> Das Qaddisch de Rabbanan bei STAERK (s. Anm. 26), 31, doch handelt es sich zweifellos um eine sekundäre Komposition und Erweiterung des ursprünglichen Wortlauts (vgl. dazu DE SOLA POOL [s. Anm. 26], 90 ff, bes. 95 f). Zur 9. Beraka in XVIII (s. Anm. 28) bestehen charakteristische Unterschiede (KUHN [s. Anm. 26], 44; LUZ, 347), die angesichts von Ps 104 aber auch nicht überstrapaziert werden sollten. Wie XVIII kennt auch der »dreifache Lobpreis« des Tischgebets (vgl. im Traktat Berakot bei HOLTZMANN [s. Anm. 26], 77ff; dazu auch DALMAN<sup>2</sup> [s. Anm. 26], 330 f) die Verbindung von »täglichem Brot« und (nationaler) Eschatologie; im ersten Lobpreis ist interessanterweise gerade die der Formulierung nach nächste Parallele zur Brotbitte, Ps 136,25, zitiert, und es wird die Gabe des Brots zusammen mit dem »König der Welt« und seinem »großen Namen« gepriesen! Zu beachten sind übrigens auch die Lobsprüche über den einzelnen Speisen (Berakot VI,1 ff).

<sup>31</sup> Vgl. STRECKER, *Vaterunser* (s. Anm. 28), 17: »Die Richtigkeit der einen [sc. ›eschatologischen‹] oder anderen [sc. ›auch eschatologischen‹] Interpretationsrichtung entscheidet sich im wesentlichen an der vierten Bitte um das Brot Mt 6,11.« Zur Diskussion vgl. die Hinweise ebd. Anm. 23; LUZ, 339 mit Anm. 50; CARMIGNAC (s. Anm. 27), 337ff, hier 337.344 f; bes. aber A. VÖGTLE, *Das Vaterunser – ein Gebet für Juden und Christen?* (in: M. BROCKE [u. a. Hg.], *Das Vaterunser* [s. Anm. 26], 165–195), 172 ff; DERS., *Der »eschatologische« Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser* (in: E. ELLIS/E. GRÄSSER [Hg.], *Jesus und Paulus* [FS W. G. Kümmel], 1975, 344–362), 347 ff und 358:

sichts der offenkundigen Berührungen zwischen Psalm und Vaterunser in diesem Punkt, stellt sich die Frage, wie weit die »jüdischen Vorbilder«, von denen Wellhausen spricht, hinter die zeitgenössische Gebetstradition zurückreichen, gegebenenfalls eben bis hinein ins Alte Testament, von dem die jüdischen Gebete ja ohnehin alle leben, und ob die von Wellhausen und anderen benannte *differentia specifica* der Brotbitte somit vielleicht in diesen älteren »jüdischen Vorbildern« des Alten Testaments ihren Ursprung hat<sup>32</sup>.

Um hier genauer vergleichen zu können, ist es allerdings notwendig, den Sinn der Brotbitte so exakt wie möglich einzugrenzen. Nun stellt bekanntlich gerade sie vor außerordentlich schwierige exegetische Probleme. Die leidige *crux interpretum* des Wortes ἐπιούσιος, das nur im Vaterunser, hier in allen Fassungen (Mt 6,11; Lk 11,3; Did 8,2), und vielleicht noch in einem viel jüngeren Papyrus (oberägyptisch, 5. Jahrhundert n. Chr.) belegt ist<sup>33</sup>, hält den Spielraum für alle möglichen Deutungen offen. Ich kann nur rekapitulieren, was die Forschung längst herausgebracht hat: Weder die Etymologie<sup>34</sup> noch das

---

»Als *eigentlich kritischer Punkt* bleibt die *Auslegung der ersten Bitte, der Brot-Bitte*«; für einzelne Bitten unten Anm. 40 f.

<sup>32</sup> Die einschlägige Literatur begnügt sich zumeist mit dem Hinweis auf mehr oder minder zufällig herausgegriffene Parallelstellen; vgl. aber LOHMEYER (s. Anm. 25), 93 ff. 101 f. Eigens zur Frage, doch gerade auch zur Brotbitte enttäuschend J. HERMANN, Der alttestamentliche Urgrund des Vaterunsers (in: FS O. Procksch, 1934, 71–98), 86–88; A. DEISSLER, Der Geist des Vaterunsers im alttestamentlichen Glauben und Beten (in: M. BROCKE [u. a. Hg.], Das Vaterunser [s. Anm. 26], 129–150), 143 f.

<sup>33</sup> Vgl. dazu W. FOERSTER, Art. ἐπιούσιος, ThWNT II, 1935, (587–595) 587.594 f.; LOHMEYER (s. Anm. 25), 97 f.; jüngst LUZ, 345 mit Anm. 76. Der fragliche Beleg findet sich in F. PREISIGKE (u. a. Hg.), Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten I, 1915, 522 (Nr. 5224,20). Ist die sprachliche Ableitung der vorgeschlagenen Ergänzung (!) ἐπιουσιων (gen. pl. von τὰ ἐπιούσια, entsprechend lat. *diaria*?) auch hier nicht sicher, so stützt doch jedenfalls der Kontext des Ausgabenverzeichnisses für Nahrungsmittel und andere Güter des alltäglichen Bedarfs die materielle, ganz gleich ob auf heutigen oder morgigen Tagesbedarf zielende Deutung der Brotbitte. Nicht zu zählen ist der Beleg in einigen Hss von 2Makk 1,8 für die Schaubrote (vgl. Num 4,7), vgl. WELLHAUSEN, z. St., und FOERSTER, aaO 587 Anm. 4. Auch ein – jetzt elektronisch möglicher – Kontrollgang durch den Thesaurus Linguae Graecae (einschließlich einer Auswahl von Papyri) hat keinen neuen Beleg erbracht.

<sup>34</sup> Zu entscheiden gilt es zwischen verschiedenen Varianten der Ableitungen ἐπί + εἶναι oder ἐπί + ἔναι. Vgl. die Übersicht der Vorschläge bei FOERSTER, aaO 587 ff mit Lit.-Nachtrag ThWNT X/2, 1979, 1081 f.; W. BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament, (Nachdr.) 1971<sup>5</sup>, 587 f., und 1988<sup>6</sup>, 601 f.; CH. MÜLLER, Art. ἐπιούσιος, EWNT II, 1981, 79–81; ferner S. A. FALCONE, The Kind of Bread We Pray for in the Lord's Prayer (in: R. F. McNAMARA [Hg.], Essays in Honor of J. P. Brennan, New York 1977, 36–59); CARMIGNAC (s. Anm. 27), 121 ff, bes. 128 ff; LUZ, 345 f.; nur bedingt hilfreich J. P. BOCK, Die Brotbitte des Vaterunsers, 1911, 1–66.

Zeugnis der antiken Versionen<sup>35</sup> oder der Kirchenväter<sup>36</sup> noch die Rückübersetzung<sup>37</sup> in das semitische, allen Anzeichen nach aramäische<sup>38</sup> Original vermag eine einigermaßen sichere Klärung des Wortsinns herbeizuführen. Auch der Rekurs auf »jüdische Vorbilder« im Alten Testament hilft da nicht weiter; trotz der oft zitierten, freilich ganz anders akzentuierten Stelle Prov 30,8<sup>39</sup> erbringt auch er keine Lösung des philologischen Problems.

Lohnt es also nicht, sich bei dieser Frage des längeren aufzuhalten, scheint mir der methodisch gewiesene Weg der, von dem fraglichen, für die Interpretation darum unergiebigem Wort vorerst abzusehen. Danach aber kann gar kein Zweifel über den Sinn der übrigen Satzfügung bestehen: Wie die folgenden Wir-Bitten auch<sup>40</sup>, spricht die Brotbitte vom Erhalt des menschlichen Lebens

<sup>35</sup> Hierzu bes. FALCONE, aaO 40 ff.

<sup>36</sup> Hierzu bes. CARMIGNAC (s. Anm. 27), 122 ff; ferner BOCK (s. Anm. 34), 67 ff, sowie G. WALTHER, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese (TU 40/3), 1914, 12 f. 25 f. 39 ff. 57 ff. 76 f. 88 ff. 110 ff; W. DÜRIG, Die Deutung der Brotbitte des Vaterunser bei den Lateinischen Vätern bis Hieronymus (LJ 18, 1968, 72–86).

<sup>37</sup> Hierzu bes. CARMIGNAC (s. Anm. 27), 137 ff; P. GRELOT, La quatrième demande du »Pater« et son arrière-plan sémitique (NTS 25, 1968/69, 299–314); J. STARCKY, La quatrième demande du Pater (HThR 64, 1971, 401–409).

<sup>38</sup> Vgl. die oben Anm. 26 angegebene Lit. (bes. DALMAN<sup>2</sup> und KUHN), zuletzt wieder LUZ, 366. Nur ganz wenige nehmen hebräische Ursprache an, so etwa CARMIGNAC (s. Anm. 27), 29 ff; STARCKY (s. Anm. 37), dazu aber VÖGTLE, Vaterunser (s. Anm. 31), 166 f.

<sup>39</sup> Auf sie wird immer wieder verwiesen, da sie auch sprachlich der Brotbitte am nächsten zu kommen scheint: *lhm hgy* (LXX: τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐτάρακη, aufgenommen in der Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza 1,6 in der Edition von K. BERGER [TANZ 1], 1989, 12 f; vgl. auch Prov 31,14 f sowie PsSal 5,16 f im Kontext!) für das fragliche τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον. Vgl. etwa J. HENSLER, Das Vaterunser (NTA IV/5), 1914, 81; DALMAN<sup>2</sup> (s. Anm. 26), 329 f; HERMANN (s. Anm. 32), 87 f. Doch selbst wenn das ἐπιούσιος die Beschränkung auf das Nötigste meinte, was keineswegs sicher ist, steht hier doch nicht das rechte Maß, sondern die verlässliche (tägliche) Gabe des Brots im Vordergrund.

<sup>40</sup> Beachte vor allem den in zeitgenössischen Gebeten eher unüblichen (auch hier zugesetzten?) Nachsatz zur Vergebungsbitte Mt 6,12b/Lk 11,4b und dazu LUZ, 347 Anm. 93. Auch die dritte Wir-Bitte um Bewahrung vor »Versuchung« (sowie Rettung von »Bösem« bei Mt, vielleicht noch vormatthäisch zugesetzt und durch καὶ μὴ . . . ἄλλα syntaktisch aufeinander bezogen, also nicht als eigene Bitte zu zählen!) setzt in ihrer Offenheit die ständige, lebenslange Bedrohung der Anfechtung und Anfeindung voraus (so mit LUZ, 348 f). Vgl. zur Frage auch VÖGTLE (s. Anm. 31), Vaterunser, 175 ff; DERS., Bezug, 353 ff; STRECKER, Vaterunser (s. Anm. 28), 18 f (etwas anders akzentuiert DERS., Bergpredigt [s. Anm. 19], 124 ff). Müßig scheint mir die Aufregung über die »Bedingung« der Vergebung (bes. nach Mt; vgl. hier 6,14 f, wohl danach auch Mk 11,25; ferner Mt 5,23 f; 18,35; JesSir 28,2): Weder kommt sie der Gnade Gottes zuvor und befreit von eigener Schuld, noch begründet sie ein Anrecht auf die Gnade der göttlichen Vergebung.

in dieser Welt<sup>41</sup>, das gleichermaßen das Brot wie die Vergebung (untereinander wie von Gott) und die Bewahrung vor »Versuchung« nötig hat. Von daher legt sich für die Stellung im Ganzen des Gebets, wenn ich den Ertrag der neutestamentlichen Diskussion richtig einschätze, eine differenzierte Interpretation nahe. Sie orientiert sich vor allem an dem Gegenüber von Du- und Wir-Bitten, daneben an vergleichbaren »Brot«-Aussagen im übrigen Neuen Testament<sup>42</sup> und läßt sich vielleicht folgendermaßen zusammenfassen: In allem wohlversorgt von Gott, zielt das in den Wir-Bitten gemeinte Leben gemäß den Du-Bitten auf die Durchsetzung Gottes in dieser Welt, auf die Heiligung seines Namens<sup>43</sup> und das kom-

<sup>41</sup> Vgl. in diesem Sinn auch STRECKER, Vaterunser (s. Anm. 28), 17 f; DERS., Bergpredigt (s. Anm. 19), 123 f; LUZ, 346 f. Die sprachlichen Differenzen zu Lk, der hier (imp. präs. δίδου; καθ' ἡμέραν) wie auch im zweiten Teil der Vergebungsbitte (präs. ἀφίομεν; παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν) die Zeit dehnt, spricht nicht gegen das ganz gewöhnliche Verständnis der wahrscheinlich ursprünglichen Fassung bei Mt; auch Lk hat den Aorist (11,4a.c wie Mt 6,12a.13a)! Der ingressive Aspekt des imp. aor., insbesondere das δὸς ἡμῖν σήμερον der Brotbitte zielt auf die Bedürfnisse des Augenblicks (der Gebetsverrichtung) und betont die Dringlichkeit, ist aber nicht schon deswegen eschatologisch oder etwa nur aus der Situation des »Wanderradikalen« (dazu LUZ, 347), aber wohl auch nicht lediglich als maßvolle Bescheidenheit im Sinne von Prov 30,8 (s. o. Anm. 39) zu verstehen.

<sup>42</sup> Vgl. STRECKER, Vaterunser (s. Anm. 28), 19.22 f; DERS., Bergpredigt (s. Anm. 19), 124.130 f; LUZ, 350 f; auf ihre Weise schon KUHN (s. Anm. 26), 36 f.44, bzw. LOHMEYER (s. Anm. 25), 92 ff und bes. 102 ff mit den Schlußfolgerungen 104 ff.108 ff; JEREMIAS (s. Anm. 27), 23 f; anders akzentuiert dann auch VÖGTLE (s. Anm. 31), Vaterunser, 178 ff; DERS., Bezug, 358 ff, dessen Deutung die Gabe des Brots als solche freilich nivelliert und mich an die originelle Verlegenheitslösung der altkirchlichen Asketen (Gregor von Nyssa oder Chrysostomos) erinnert, wonach es sich um ein göttliches Zugeständnis an die für das Streben nach engelgleicher Vollkommenheit (gemäß 3. Bitte) hinderliche leibliche Bedürftigkeit handelt (vgl. WALTHER [s. Anm. 36], 39 ff.57 ff). Zum Brot der Brotbitte vgl. im übrigen die Arbeit von BOCK (s. Anm. 34); A. SEEBERG, Die vierte Bitte des Vaterunser. Rektoratsrede Rostock vom 1. 7. 1914 (in: R. SEEBERG [Hg.], Worte des Gedächtnisses an den Heimgegangenen und Arbeiten aus seinem Nachlaß, 1916, 62–82); E. M. YAMAUCHI, The »Daily Bread« Motif in Antiquity (WThJ 28, 1965/66, 145–156); L. M. DEWAILLY, »Donne-nous notre pain«: quel pain? Notes sur la quatrième demande du Pater (RSPTh 64, 1980, 561–588); ferner CARMIGNAC (s. Anm. 27), 143 ff (bes. die Hinweise 177ff) und 191 ff.

<sup>43</sup> Daß diese in Verbindung mit der kommenden Bitte um das Kommen des Reichs eine eschatologische Dimension hat, läßt sich kaum bestreiten; vgl. ELBOGEN (s. Anm. 26), 93; B. G. GRAUBARD, Das »Kaddisch«-Gebet (in: M. BROCKE [u. a. Hg.], Das Vaterunser [s. Anm. 26], 102–119), 108 ff. Aber ob die »Heiligung des Namens« ausschließlich durch Gott selbst oder (auch) durch den Menschen zu erfolgen hat und ob dies nur ein für allemal am Ende der Zeiten (im Gericht) oder (auch) schon jetzt und immer geschehen soll, läßt sich für die Du-Bitten des Vaterunser ebensowenig definitiv festlegen wie für ihr Vorbild im Qaddisch; vgl. dazu LUZ, 342–344; für das zweite ähnlich schon STRECKER, Vaterunser (s. Anm. 28), 21 f; DERS., Bergpredigt (s. Anm. 19), 116 f.

mende Reich; und worauf das von Gott versorgte Leben gemäß den Du-Bitten hinzielt, das nimmt gemäß den Wir-Bitten schon in diesem Leben selbst, d. h. im täglichen Brot, in der Vergebung der Sünden sowie der Bewahrung vor »Versuchung«, konkrete Gestalt an.

Damit ist aber zugleich die entscheidende Differenz zu Ps 104 bezeichnet. Was dort unmittelbar in der Lebenserfahrung gegeben war, das Brot und mit ihm die gütige Zuwendung, die Präsenz Gottes, das ist im Vaterunser zu einem theologisch hoch befrachteten, komplexen Heilsgut geworden, das das Leben in den eschatologischen Horizont des Reiches Gottes, das Reich Gottes aber auch in den Horizont des Lebens stellt. Sucht man nach »jüdischen Vorbildern« der Brotbitte im Alten Testament, so ist zu fragen, wo das Brot in dieser Weise zum Heilsgut geworden ist und sich eine entsprechende Perspektive abzuzeichnen beginnt.

### III

Kehren wir also wieder zurück zum Alten Testament und sehen nach, wie sich die übrigen Belege dort in den großen Bogen von Ps 104 zum Vaterunser einordnen. Dies kann hier natürlich nur exemplarisch geschehen. Die Auswahl wird jedoch dadurch erleichtert, daß sich in den Psalmen 145–147 drei Texte finden, die allesamt das Speisungsthema berühren, es in verschiedene Richtungen neu akzentuieren und dabei mehr oder weniger ausdrücklich auf Ps 104 und andere einschlägige Texte im Psalter wie auch untereinander Bezug nehmen. Die drei Psalmen sind alle ziemlich jung und fassen vieles von dem zusammen, was ihnen vorausgegangen ist. Es bietet sich daher an, von ihnen her den Gang der Entwicklung in ihrer ganzen Breite aufzuspüren.

Wir beginnen mit der zweiten der drei Strophen von *Ps 147*:

Stimmt an für Jhwh mit Dank,  
Singt unserem Gott auf der Leier:  
Der den Himmel mit Wolken bedeckt,  
der der Erde Regen bereitet,  
der die Berge Gras sprießen läßt<sup>44</sup>,  
der dem Vieh sein Brot gibt, den jungen Raben,  
wonach sie schreien (V. 7–9).

Es ist unübersehbar, daß in diesen Versen Ps 104,13.14 zitiert wird, wenn auch mit charakteristischen Unterschieden: Regen und Gras dienen ausschließlich der Versorgung der Tiere, die hier allein das »Brot« bekommen und von

<sup>44</sup> Eine Ergänzung nach G und Ps 104,14 (vgl. BHS) empfiehlt sich ganz und gar nicht, s. im folgenden.

denen – in Konkretion der »Vögel des Himmels« von Ps 104,12.17 und mit der wahrscheinlich sprachgebenden Hiob-Parallele Hi 38,41<sup>45</sup> – die besonders eindringlich krächzenden (»Söhne« der) Raben eigens genannt sind. Die Menschen und speziell die »Feldarbeit« sind in dem entsprechend umformulierten Zitat (besonders 147,8b.9a) offenbar ganz bewußt ausgespart und dürfen nicht einfach der Vollständigkeit wegen nach Ps 104,14aß und LXX ergänzt werden. Vielmehr ist von den Menschen gleich anschließend in dieser Strophe (V. 10f)<sup>46</sup>, von ihrer Versorgung mit Nahrung in der nächsten Strophe (V. 12 ff, bes. V. 14!) die Rede, so daß gerade hier der Ansatzpunkt für das Verständnis der besonderen Akzentuierung des Psalms vermutet werden muß.

Zunächst zur unmittelbaren Fortsetzung in V. 10f:

Nicht an der Stärke des Rosses hat er Lust,  
nicht an den Schenkeln des Mannes hat er Gefallen;  
Jhwh hat Gefallen an denen, die ihn fürchten,  
an denen, die auf seine Güte (*hsd*) harren.

Wieder sind es geliehene, diesmal aus Ps 33 (V. 17f)<sup>47</sup> genommene Worte, mit denen der Psalm zum Ausdruck bringt, in welcher Absicht zuvor die Speisungsaussage aus Ps 104 zitiert wurde: Die Versorgung der Tiere, insbesondere derer, die sich im Unterschied zum produzierenden Menschen wie auch zum

<sup>45</sup> Zu den verschiedenen Einflüssen auf die Formulierung vgl. bes. J. P. M. VAN DER PLOEG, Psalmen Deel II (BOT VII B), Roermond 1974, 491ff, bes. 493; C. ALLEN, Psalms 101–150 (WBC 21), Waco, Texas 1983, 308 f; RAVASI III, 949 f.950 ff, bes. 953 f. Hier in Ps 147,9b sind die »Raben« aus Hi 38,39–41 wohl über Ps 104,(12 ff.)17.21 f hineingekommen, die »Löwen« von Hi 38,39 f und Ps 104,21 f aber – ihrer Stärke wegen? – ausgeschlossen (vgl. Ps 34,10 f und zu den »Rossen« aus Ps 33,17 f in 147,10 f noch Hi 39,18 f); vgl. im übrigen 147,8aα mit 1Kön 18,45 (sowie Hab 3,3; *ksb* pi. in 104,6.9); 147,8aß mit Hi 5,10 (sowie 38,25 ff.37 f; Gen 2,5; 7,4, ferner Dtn 11,14; 28,12.24; 1Kön 8,36 = 2Chr 6,27; 1Kön 18,1; *kwn* hi. aus Hi 38,41 oder Ps 65,10?); 147,8b.9a aus 104,13aα.14aα und 14 f.27 f (»Brot geben«).

<sup>46</sup> Zur Anlage des Psalms in drei Strophen (V. 1–6.7–11.12–20) vgl. von den Kommentaren bes. RAVASI III, 945 ff; ferner CRÜSEMANN (s. Anm. 6), 131 ff; L. VOSBERG, Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen (BEvTh 69), 1975, 91 ff; P. AUFFRET (s. Anm. 6), 121 ff, sowie P. E. BONNARD, Un psaume pour vivre. Le psaume 147 (146–147). Le ré-créditeur, le créateur, c'est l'éducateur (EeV 89, 1979, 113–121). Die Aufteilung in zwei (LXX) oder drei (DUHM, 298 f) Psalmen erkennt die Komplexität des Gedankengangs, die intern (vgl. nur V. 2 mit V. 13 ff; V. 6 mit V. 7 ff) wie in den Beziehungen nach außen (zu Ps 33.104 und 145 f) einen sachlichen Zusammenhang bildet. Die zweite Strophe im einzelnen: V. 7 (imp.), V. 8–9 (pt. mit Art. außer V. 9), V. 10–11 (vb. finit. + pt. ohne Art.); vgl. auch unten Anm. 62.

<sup>47</sup> Zur Aufnahme von Ps 33 (vgl. auch 20,8 f; Hi 39,18.19 ff) vor allem VOSBERG, aaO; AUFFRET (s. Anm. 6), 130 f; zu dem gedanklichen Umweg über Jes 40,26.27 ff (vgl. Ps 147,4 f) ALLEN, 308.

ebenfalls übergangenen, Beute machenden Löwen von Ps 104 (V. 14.23 sowie V. 21 f) nicht selbst versorgen können, wird so zum Vorbild, ja zum Bild für die innere Einstellung des Menschen zu Gott überhaupt. Der Verfasser von Ps 147 formuliert damit in der Speisungsaussage von den Tieren positiv, was er für die Menschen mit Ps 33 gegen die vermeintliche Stärke von Pferden und Menschen abgrenzt und im nächstfolgenden Ps 34 schon in ausdrücklicher Abgrenzung zu Ps 104 (vgl. ähnlich Hi 4,10 f für den Gottlosen gegenüber 38,39!) vorgefunden hat: »Junge Löwen mögen darben und hungern; wer aber Jhwh sucht, leidet keinen Mangel an irgendwelchem Guten« (V. 11)<sup>48</sup>. Dasselbe klingt von ferne noch nach in Ps 111, wo die »Raubbeute« des Löwen (*trp*)<sup>49</sup> zu der von Gott gewährten Speise derer geworden ist, die Jhwh fürchten (V. 5). Und schließlich sind es auch im Jesus-Wort bei Mt (6,25 ff) die »Vögel des Himmels« wie Ps 104 (V. 12.17), in der Parallele bei Lk (12,22 ff) die Raben aus Ps 147 (und nicht etwa die Löwen), die neben den berühmten Lilien des Feldes als Beispiel dafür dienen, wie auch der Mensch sich ohne Sorge Gott anvertrauen darf und soll. Eine ähnlich argumentative, wenn natürlich auch etwas anders akzentuierte Funktion kommt bekanntlich der Naturbetrachtung in den Gottesreden des Hiobbuches zu, wo sich ebenfalls das Motiv der göttlichen Speisung vor allem der Tiere (!) findet. Es ist die Art, wie die jüngere Weisheit das von der älteren angesammelte Wissen in die theologische Reflexion überführt<sup>50</sup>, und von derselben Denkweise ist auch die Aufnahme und Umformung von Ps 104 in Ps 147 geprägt.

<sup>48</sup> Die übliche Änderung in *kbdym* oder *kbyrym* nach G (origineller übrigens DUHM, 97 f) ist überflüssig und verdirbt die Pointe (vgl. *trp* in 111,5). Zum Sinn vgl. noch 34,9 f und für die Berücksichtigung in Ps 147 etwa 34,19.21 mit 147,3 (nach Jes 61,1).

<sup>49</sup> Vgl. Ps 104,21; Hi 4,11; 38,39 (u. ö. im Bild des Löwen) sowie Hi 24,5 (par. »Brot«); Prov 30,8 f (vb. hi. mit »Brot«); 31,15, ferner Mal 3,10. Zur Frage der Ableitung s. die Wörterbücher, für die Identität des Stamms HAL, 363 f.

<sup>50</sup> S. o. Anm. 13, weitere Belege in Hi (und Prov) Anm. 21–23. Sind es in der Argumentation der Freunde Hiobs (vgl. 15,23; 20,14 ff; auch 27,13 f und dazu G. HÖLSCHER, Das Buch Hiob [HAT I/17], 1952, 66; dagegen positiv 5,10; 36,30 f) nur die Frevler, in Hiobs Mund die (zu Unrecht) Deklassierten, unter die er selbst geraten (24,5.10 f und 30,3 f; vgl. auch 21,23 ff), denen es an Nahrung mangelt, so halten die Gottesreden beidem außer der Zuverlässigkeit vor allem die Unerforschlichkeit, mithin Unberechenbarkeit der göttlichen Nahrungsvergabe im Rahmen der Schöpfungsordnung entgegen; im Einzelfall beleuchtet dieses Verhältnis der schon erwähnte Gegensatz von Hi 4,10 f (als Bild für den Gottlosen; Zusatz nach B. DUHM, Das Buch Hiob [KHC XVI], 1897, 26 f) und 38,39 f. Ps 147 nimmt also Hi 38,39 f (im Kontext der Gottesreden als Antwort auf Hiobs Klagen) wieder die Spitze im Sinne der weisheitlichen Durchschnittstheologie: Die Natur und speziell die Versorgung in ihr zeugen nicht von der Rätselhaftigkeit Gottes, sondern geben Vorbild und Orientierung für den Frommen im Unterschied zum Frevler (Löwen). Ähnlich die Aufnahme von Dtjes (Jes 40,26.28) in Ps 147,4 f (vgl. auch V. 15 ff mit Jes 55,10 f; Hi 37,10; 38,22; Ps 33,6 ff). Spricht die Schöpfungs-aussage beim

Aber die Speisung der Tiere ist nicht nur Anschauungsmaterial für das Vertrauen auf Gott. Der himmlische Vater weiß eben, daß der Mensch auch seinerseits der Nahrung bedarf. Im Horizont des weisheitlichen Konzepts der Jhwh-Furcht, wie wir es in den gerade behandelten Versen von Ps 147 gefunden haben, führt diesen Aspekt schon der voranstehende Ps 146 aus. Ebenfalls mit Anleihen aus Ps 104 und 33 sowie anderen Texten<sup>51</sup> ist die in Ps 147 am Beispiel der Tiere und insbesondere der Raben verdeutlichte Haltung zu Gott in Ps 146 der Ausgangspunkt:

Vertraut nicht auf Fürsten,  
auf einen Menschen, bei dem keine Rettung ist!  
Fährt sein Odem aus, kehrt er wieder<sup>52</sup> zur Erde zurück,  
am selben Tag werden zunichte seine Pläne.  
Wohl dem, dessen Hilfe<sup>53</sup> der Gott Jakobs ist,  
dessen Hoffnung auf Jhwh, seinen Gott, (gestellt) ist (V. 3–5).

In der Negation (»vertraut nicht«) bringt dieser Psalm den Sachverhalt von Ps 147,7–11 auf den Begriff. Das *bṭḥ* ist Schlüsselwort für das, was beide Psalmen lehren möchten: das Leben nicht auf die eigene Kraft und Vorsorge (147,10 f) noch auf Menschen überhaupt (146,3 f) zu bauen, sondern allein und bedingungslos auf Gott. Auch die Herleitung dieses Gedankens aus der Naturbetrachtung von Ps 104, die in Ps 147 im Zitat zu greifen ist (vgl. in Ps 146 V. 1/104,1.35; V. 2/104,33!), erscheint hier begrifflich ausgebildet, wieder in mehr grundlegender Art: V. 4 konfrontiert die vermeintliche Stärke des Menschen (V. 3; vgl. 147,10) mit dem Weg alles Irdischen entsprechend 104,29 f(!); V. 5 weitet das »Warten« auf Speisung (*šbr* nach 145,15; 104,27)<sup>54</sup> auf »Hoffnung« überhaupt aus, ergänzend zu *ʿzr* und entsprechend dem Paar *bṭḥ* / *γš* in

---

Propheten noch für sich selbst, genauer für Jhwh und seine Mächtigkeit in Natur und Geschichte, so wird sie hier in ihrem regelmäßigen Vollzug mit dem erfahrbaren bzw. schon erfahrenen, dauerhaften Geschick von Stadt (V. 2 f.13–14) und Frommen (V. 6) gleichgesetzt. Vgl. dazu auch JEREMIAS (s. Anm. 11), 24 f.26 ff; zur Differenzierung der Schöpfungsaussagen in Dtjes auch R. G. KRATZ, Kyros im Deuterocesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1), 1991, 108 ff.

<sup>51</sup> Vgl. die Kommentare (bes. VAN DER PLOEG, ALLEN, RAVASI) und bes. J. REINDL, Gotteslob als »Weisheitslehre«. Zur Auslegung von Ps 146 (in: DERS. / G. HENTSCHEL [Hg.], Dein Wort beachten. Alttestamentliche Aufsätze, 1981, 116–135), 123 f; J. S. KSELMAN, Psalm 146 in its Context (CBQ 50, 1988, 587–599), 589 f.

<sup>52</sup> Wörtlich: »zu seiner Erde«, natürlich der, aus der er gemacht ist (Gen 2,7; 3,19).

<sup>53</sup> Die Präposition ist entweder als *beth essentiae* aufzufassen (vgl. GK, § 119 i; DELITZSCH, 818, u. a.) oder als Dittographie zu streichen (vgl. BHS; DUHM, z. St., u. a.).

<sup>54</sup> Als Nomen nur noch Ps 119,116, im pi. V. 166 sowie Jes 38,18; Est 9,1; Ru 1,3 (anders q. Neh 2,13.15).

V. 3. Anschließend an den Kopfsatz V. 3–5<sup>55</sup> wird sodann in einer Reihe von Partizipien, die vor allem die Hilfe des Bedürftigen zum Inhalt hat, aufgezählt, was alles Gott für den tut, der auf ihn allein baut. Eines dieser Partizipien, und zwar das am Ende der ersten Reihe (V. 6–7a) am Übergang zur zweiten (V. 7b–9)<sup>56</sup>, lautet: *ntn lhm lr'bym* – »Der Brot gibt denen, die hungern« (V. 7aß). Daß die, die auf Gott vertrauen und mithin zu den »Frommen« gehören, genug zu essen haben und nicht hungern müssen, ist wiederum eine Erkenntnis der jüngeren Weisheit, die auf der älteren fußt, wonach zu essen hat, wer dafür arbeitet und sich auch sonst rechtens verhält<sup>57</sup>. Das Versagen des Leistungsprinzips, wie es die Erfahrung lehrt, führt zu einer theologischen Neuaufwertung, die die Gotteserfahrung in die Lebenserfahrung integriert und Gott als Vorzeichen des Lebens definiert. In diesem Sinne ist es dann »umsonst, daß man früh aufsteht und spät sich niedersetzt und sein Brot in Mühsal ißt«, es sei denn, der Herr habe es gegeben (Ps 127,1 f); umsonst ist der Hände Arbeit, es sei denn, man »fürchte Gott und gehe auf seinen Wegen«, um davon auch essen zu können (Ps 128,1 f). Diese in Ps 127 und 128 als solche artikulierten Einsicht bewährt sich für den »Gerechten« vor allem in Nöten aller Art, darunter der Hunger, in denen die Zusicherung der Versorgung mit Nahrung zur Gnadenaussage wird (Ps 34,9–11 im Kontext<sup>58</sup> und dazu 111,5; vgl. auch

<sup>55</sup> Zur Anlage vgl. RAVASI III, 933 f, sowie im besonderen REINDL (s. Anm. 51), 125 ff; KSELMAN (s. Anm. 51), 590 f. 591 f. 592 ff.

<sup>56</sup> So mit REINDL (s. Anm. 51), 129 f, aber ohne die Streichung von V. (8b.)9b (aaO 131) oder die öfters vorgeschlagene Umstellung von V. 8b vor V. 9b (DUHM, 297; GUNKEL, 612, dazu KSELMAN [s. Anm. 51], 595). Die erste Reihe V. 6–7a ist in V. 6a noch abhängig von V. 5 (Gott Jakobs/Jhwh, sein Gott), im folgenden V. 6b–7 (abgesetzt durch pt. mit Art. V. 6b) sprachlich schon auf das ab V. 7 ff genannte Subjekt Jhwh bezogen und macht Aussagen mehr allgemeiner Art (pt. + unpers. acc.-Objekt + l...); die zweite Reihe V. 7b–9 hat bis V. 9a *yhwh* + pt. + persönliches, direktes acc.-Objekt, wird in V. 9aß.b als Fortsetzung von V. 8b.9a (Gerechter/Frevler – Trias Fremdling/Waise/Witwe) durch invertierte Verbalsätze (Obj.–Präd.) weitergeführt, von denen sich V. 10 deutlich abhebt (Syntax, wieder Präposition *l* für die zeitl. Erstreckung wie V. 6b bzw. *b* in V. 2), und macht mit alledem Aussagen spezielleren Inhalts, die in V. 7b–8a (in einem Chiasmus) besonders mit V. 7aß, im Chiasmus V. 8b–9 mit V. 7a (V. 6b pt. mit Art. und zeitl. *l* als eine Art Überschrift) zusammenhängen (vgl. zu dieser Verbindung KSELMAN, aaO 593 f. 594 f); V. 10 schließt mithin in einer Inklusion zu V. 2 (Jhwh – mein/dein Gott mit zeitlichen Bestimmungen) das Ganze ab.

<sup>57</sup> Vgl. oben Anm. 13.50.

<sup>58</sup> Zur Anlage des Akrostichons vgl. bes. RAVASI I, 1985, 614 f, sowie L. J. LIEBREICH, Psalms 34 and 145 in the Light of Their Key Words (HUCA 27, 1956, 181–192), 182 ff; AUFFRET (s. Anm. 6), 75 ff. Unserer Ansicht nach bilden die V. 9–11 (9 f Aufforderung, 11 Aussage) einen dritten Abschnitt im ersten Hauptteil nach V. 2–5 (2–3.4 Aufforderung, 5 Ich – Rettung) und V. 6–8 (6 text.em. Aufforderung, 7–8 Er/Sie – Rettung);

107,5–9.36; 146,7 sowie 33,18 f; 37,19), und ebenso in dem stereotyp weisheitlichen Gegensatz zum gottlosen »Frevler« (Ps 37,19.25 im Kontext<sup>59</sup>; vgl. auch 36,9 mit V. 1 ff.12 f und dazu Ps 65, bes. V. 5.10 ff; ferner 34,11 mit V. 22; 104,35; 145,15 f mit V. 20; 146,8b.9b; 147,6). Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt – zumal wenn die Einsicht sich nicht bewährt hat, weil wieder einmal die Erfahrung dagegen spricht<sup>60</sup> – zu dem, was gewöhnlich mit »Spiritualisierung« bezeichnet wird, eine Erweiterung und Vertiefung des Sinnhorizonts der Gnadenaussage, in dem zunächst mit dem Brot (so schon Ps 34,9; 36,8.10 f), dann auch statt des Brots die Gnade selbst, ja der Geber zur Gabe wird, die Hunger und Durst stillt und den Frommen damit am Leben erhält<sup>61</sup>.

In diesen weisheitlichen Denkraum, in dem sich, wie wir an Ps 147 und 145 noch sehen werden, die ganze Entwicklung bewegt, ordnet sich Ps 146 also zuvörderst ein. Die Gabe des Brots spricht hier im Unterschied zu Ps 104 nicht für sich, sondern wird erst im absoluten, vorgängigen Vertrauen auf Gott als Gnadengabe wahrgenommen, die den bedürftigen Gerechten, der sich allein auf Gott angewiesen weiß, vom gänzlich gottlosen Frevler scheidet (V. 8b.9b). Das Brot (mit V. 6–7a vor allen anderen Bedürfnissen der Not in V. 7b–9) ist sozusagen auf dem Wege dazu, eine Heilsgabe ersten Ranges zu werden. Der Psalm schließt mit dem Lob Jhwhs als König. Hofft auf ihn, den König in Ewigkeit, und er wird euch geben, was ihr braucht, lautet in etwa die Anweisung des Psalms. »Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes, und euch wird alles dies (was ihr zum Leben braucht) dazugegeben

---

in den V. 12–23 sehen wir den nächsten, zweiten Teil mit V. 12 Lehreröffnung, V. 13 ff Lehre (13 Frage, 14–15 Antwort imp., 16 ff Folgeaussagen). *kl twb* V. 11 bezeichnet an sich und im Zusammenhang des Bildes V. 11a (s. o. Anm. 48) die konkrete Speise (vgl. Ps 104,28; 107,9; Jer 31,14), nähert sich im Zusammenhang mit V. 9 f aber schon der übertragenen Bedeutung (vgl. Ps 103,5).

<sup>59</sup> Das Nahrungsthema steht hier in engem sachlichem Konnex mit der Landvergabe an die »Frommen«. Sie wiederum bildet das Gerüst des ganzen Psalms im Widerstreit zwischen Frommen und Frevlern: Vgl. V. 1 f.3 ff (V. 3)/V. 7.8 f/V. 10 f.12 ff (bes. 18 f)/V. 21 f.23 ff (bes. 25 f)/V. 27–29.30 ff/V. 34.35 ff und zu den Einschnitten und entsprechenden Abschnitten auch RAVASI I, 672 ff, bes. 674. Auch hier mischt sich die konkrete Vorstellung vom Land als Ernährungsgrundlage bereits mit der übertragenen als Heilsgut schlechthin (vgl. Jes. 58,14 und zu Ps 37,25 f auch Jes 65,13 ff: Nahrung – Segen für andere).

<sup>60</sup> Einen schönen Beleg dafür böte Ps 17,12.14, sollte in V. 14 die Speisung des Gottlosen und seiner Kinder durch Gott gemeint sein (ДУИМ, 49 f). Möglich ist aber auch die Auffassung im Sinne der Strafe entsprechend Hi 20,23 (DELITZSCH, 168).

<sup>61</sup> Vgl. in den Psalmen etwa: 16,11; (23,1 ff); 42,3; 90,14; 91,16; 103,5 und in bildlicher Redeweise von unheilvoller »Speise« 60,5; 80,6; 88,4; 123,3 f sowie Hi 3,24; 7,4; 9,18; 10,15; Thr 3,15; ferner Jes 30,30; 55,1 f(.10 f); Am 8,11 f; Dtn 8,3.

werden«, heißt es dafür im Jesus-Wort, das uns oben schon zu Ps 147,8 f in den Sinn kam (Mt 6,33; Lk 12,31).

## IV

Der Schluß von Ps 146: »Jhwh ist König für immer, dein Gott, Zion, von Geschlecht zu Geschlecht« (V. 10) ist aus Ex 15 (V. 18.17) gespeist und führt uns nicht zuletzt über diesen, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang wieder zurück zu Ps 147, jetzt zur positiven Fortsetzung des Gedankens aus der zweiten in der dritten Strophe V. 12 ff (vgl. die Aufnahme von 146,10 in 147,12). Auch hier bekommt der, der nach dem Vorbild der Natur zuerst auf Jhwh vertraut (ihn »fürchtet«, »auf seine Güte hofft«, V. 11), seine Nahrung. Nur ist die Speisung anders akzentuiert als bei den als Vorbild angeführten Tieren der zweiten Strophe 147,7–11 und dementsprechend anders als für die Menschen in Ps 146:

Preise, Jerusalem, Jhwh,  
Lobe, Zion, deinen Gott:  
Die Riegel deiner Tore hat er festgemacht,  
deine Söhne in deiner Mitte gesegnet.  
Der deinen Grenzen Frieden schafft,  
mit dem Fett des Weizens sättigt er dich (147,12–14).

Im Einklang mit der ersten Strophe, 147,1–6<sup>62</sup>, wird das Thema der Restitution Zion-Jerusalems wiederaufgenommen, hier wie dort mit grundsätzlichen Schöpfungsaussagen parallel gesetzt (Introduktion pt. + impf. V. 2 f.14), die einmal die unfafßbare Macht Jhwhs aufweisen sollen (V. 4 f), zum anderen

<sup>62</sup> Zur Anlage des Psalms im ganzen s. die Hinweise oben Anm. 46. Der Erklärung bedürfen im Aufbau der Einzelteile (V. 1–6.7–11.12–20) vor allem die Verbformen, und zwar insbesondere die Rolle der Imperfekte sowie der zumeist stillschweigend hingenommene, aber überaus auffallende Wechsel von Partizip mit und ohne Artikel. Auch wenn die Untersuchungsbasis natürlicher größer sein und andere Beispiele (wie Ps 104 u. a. oder auch Jes 44,24 ff) mit umfassen müßte, sei hier wenigstens eine textimmanente Lösung versucht. Zunächst zu den Imperfekten: Sind sie innerhalb der Schöpfungsaussagen V. 4 f(4b).8f(9b) und 15–18, die den anhaltenden Zustand der Schöpfungserhaltung bezeichnen, als mehr oder minder gleichzeitige oder gleich anschließende Entfaltungen der Partizipien aufzufassen (vgl. für Ps 104 STECK [s. Anm. 7], 255 Anm. 35), so hat dasselbe für die übrigen, den Schöpfungsaussagen parallel gestalteten Konstruktionen in V. 2.10 f.14 und 19 f (hier pf. wie V. 13!) zu gelten. Das impf. steht hier also überall für den noch nicht abgeschlossenen, aber schon in Gang befindlichen und / oder regelmäßig sich wiederholenden Vorgang, und auch das »einmalige« Heilsereignis an der Gottesstadt (V. 2.13 f), einzelnen Frommen (V. 3.6.10 f) und ganz Israel (V. 19) wird

die natürliche Fruchtbarmachung der Erde<sup>63</sup> durch das gleichermaßen der Natur wie dem Volk Jakob-Israel (in Jerusalem!) eingeprägte Wort Gottes ausführen (V. 15–18.19f).

Im Hintergrund steht die an der Schuld Israels gescheiterte Heilsgeschichte, die hier im Gegenzug zu Ps 81 (V. 17.5)<sup>64</sup> und auf Zion-Jerusalem konzentriert zu ihrer Erfüllung gelangt. Erfüllt ist damit eine Erwartung, wie sie im Kontext des Psalters ebenfalls Ps 132 hegt, wo außerhalb der Reihe<sup>65</sup> in V. 15 die Sättigung von Zions »Armen« erscheint. Natürlich gehört der Segen in Form von Regen und Fruchtbarkeit des Landes ohnehin zu den Heilsqualitäten des Tem-

---

– entsprechend dem Verhältnis von Schöpfung und Erhaltung mit einzelnen abgeschlossenen Akten als Voraussetzung (pf. in V. 13.20) – als ein solcher wahrgenommen. Vgl. ebenso Ps 145,15a.18b.19a.20b im Kontext V. 14–16.17–20; Ps 146,9f und dazu W. GROSS, Verbform und Funktion (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 1), 1976, 82. Die sprachlichen Anleihen aus den Propheten in Ps 147 sind damit ihrer eschatologischen Perspektive beraubt. Nun zu den etwas schwierigeren Partizipien: Nach dem Vorbild von Ps 146 (s. o. Anm. 56 zu V. 6b) ist damit zu rechnen, daß der Artikel einen gewissen Einschnitt markiert, dem alles weitere untergeordnet ist. Danach gehört V. 2 noch als Apposition zu V. 1, V. 3 hingegen zum folgenden Abschnitt bis V. 5 bzw. 6; V. 8 (dreimal Art. für den ganzen Vorgang) ist Voraussetzung für V. 9 und – nur der Brotvergabe an die hilfsbedürftigen Tiere entsprechend – V. 10f; V. 12f entspricht V. 1f(!) und 7 (Introduktion), V. 14ff dem Neueinsatz mit Artikel V. 3 und 8, wobei V. 14 sachlich noch V. 13 weiterführt, V. 15 die Überschrift für alles Folgende ist (Wort in der Natur V. 16–18 mit Inklusion *šlh* + *dbrw* und in der Geschichte V. 19f *dbrw*) und V. 16 speziell den Naturvorgang V. 16–18 einleitet, dem (ähnlich dem Verhältnis V. 8f/10f sowie V. 3–5/6) V. 19f entspricht. Vgl. zu den Entsprechungen innerhalb und zwischen den drei Strophen (V. 1f.3–5/6; V. 7.8f/10f; V. 12f.14 bzw. 15.16–18/19f) auch AUFFRET (s. Anm. 6), 128f.

<sup>63</sup> Zum Anschluß von V. 15ff an V. 13f vgl. VOSBERG (s. Anm. 46), 97f. Sofern V. 15–18 die zur Fruchtbarkeit führende Winter- und Regenzeit beschreiben (so KRAUS, z. St.), besteht ein unmittelbarer sachlicher Zusammenhang mit V. 14; vgl. zur Vorstellung auch H. BRUNNER, »Was aus dem Munde Gottes hervorgeht« (1958; in: DERS., Das hörende Herz. Kleine Schriften [hg. von W. RÖLLIG, OBO 80], 1980, 391f) sowie die schon oben (Anm. 12) zitierte Hymne an Nanna, SAHG, 224. Die Stelle hat Affinitäten zu Ps 33,6f und bes. 148,8 sowie Jes 55,10f, wo der Naturvorgang V. 10 aber Bild für das Wortgeschehen V. 11 (vgl. V. 1f) ist; anders Dtn 8,3 und dazu PERLITT (s. Anm. 14), 421f.

<sup>64</sup> Der Bezug von Ps 147,14 zu 81,17 ist evident; *hḡ* und *mšpṭ* außer in 147,19/81,5 in den Pss 18,23; 89,31f; 119,12f.83f.155f in Parallele, häufiger hingegen in DtrG, ChrG und Ez (vgl. die Tabelle bei G. LIEDKE, Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze [WMANT 39], 1971, 13ff), unserer Stelle bes. verwandt Dtn 4,7f.

<sup>65</sup> Die Symmetrie der Themen (Ruhestatt, Priester/Fromme, David wie 2Chr 6,41f) in V.(6f.)8–12/13–18 (V. 6f.8 = 13f; V. 9 = 16; V. 10–12 = 17f) ist leicht zu erkennen; V. 15 ist demgegenüber ein eigener Akzent, vielleicht in Ausführung von 2Chr 6,41bβ (wie auch V. 9b/16b). Beachte auch hier den Zusammenhang von Zion und »Gesetz« (V. 12).

pels in Jerusalem, wie schon Ps 65,(5.)10–14 (vgl. 36,9) zeigt (vgl. ferner Hg 1; 2,15 ff; Sach 8; Mal 2,1–3 / 3,10 f). Die je auf verschiedene Weise hergestellte Beziehung zur Heilsgeschichte, hier ohne, dort mit »David« (mit Ps 132 vgl. auch 78,68 ff), sowie die entsprechend geprägte Formulierung der Versorgung mit Nahrung<sup>66</sup> legen jedoch den Schluß nahe, daß in beiden Psalmen darüber hinaus an die klassische Heilsgabe des Landes im Sinne von Ex 15 (V. 17) gedacht und diese einmal als (eschatologisches) Ziel der früheren David-Verheißung (Ps 132)<sup>67</sup>, zum anderen als Heilsziel Zions verstanden ist, das mit dem (prophetisch geweissagten, hier im hymnischen Lob als vollendet gepriesenen) Wiederaufbau der Stadt und der Rückführung der versprengten »Söhne« in die sicheren Grenzen Jerusalems<sup>68</sup> erreicht ist. Der ursprünglich in der unmittelbaren Lebenserfahrung verankerte (Ps 104), dann mit der weisheitlichen Vertrauens-Frage verbundene (Ps 146 und 147,6.7–11) hymnische Lobpreis der

<sup>66</sup> Zu Ps 147,14/81,17 s. o. Anm. 64, zum Hintergrund der Formulierung bes. Dtn 32,14 im Kontext. *šyd* in Ps 132,15 hat in Hi 38,41 (par. *’kl*, für die Tiere!) eine Parallele, zusammen mit *lhm* bezeichnenderweise aber nur in Ps 78,25 (vom Manna!); vgl. auch Neh 13,15 ff (mit der Sabbatthematik wie Ex 16).

<sup>67</sup> Vgl. dazu T. VEIJOLA, Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms (AASF B 220), Helsinki 1982, 161 f; jüngst SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 94 f; 148 Anm. 34; 136.

<sup>68</sup> Ps 147 gehört jedenfalls in die Zeit nach Nehemia, in der die Stadt wieder aufgebaut ist und die »Söhne« in ihrer Mitte versammelt sind (pf. V. 13), auch wenn die Sammlung der »Versprengten Israels« noch ausstehen sollte (V. 2; zum impf. vgl. jedoch oben Anm. 62). Dazu stimmt auch die Entwicklung in der prophetischen Erwartung, bes. im Jesajabuch, die hier, durch einschlägige Bezugnahmen markiert, vorausgesetzt wird. Zu den lit. Bezügen vgl. die Hinweise oben Anm. 44.47 f.50, hier bes. Ps 147,2b / Jes 11,12; 56,8; Ez 39,28; Ps 147,3 / Jes 61,1; Jer 33,6; Ps 147,4 f / Jes 46,26.28; Ps 147,13 / Jes 45,1 ff; Ps 147,15 ff / Jes 55,10 f und zu Ps 147,12.13 f (nach V. 1 f) auch Jes 60–62 im ganzen, bes. 60,15 ff; 61,1 f.4.5 f; 62,6 f.8 f, sowie 65,18 ff; Jer 31,10 f.12–14; 33,6 f.10 f. Zur Einordnung der Belege vgl. KRATZ (s. Anm. 50), 82 ff.84 ff.102 f. Je nachdem, wie spät man die prophetischen Stellen ansetzt, ist der Psalm zu datieren. Wie andernorts gezeigt, stellt – gegenüber Sammlung der Gola und Tempelbau – die Erwartung einer Sammlung der Diaspora (so wohl Ps 147,2b mit Parallelen) sowie des Stadt- bzw. Mauerbaus (hier »Tore« V. 13) einschließlich der Restituierung des jüdischen Umlands (»Städte Judas«, hier »deine Grenzen« V. 14) ein ziemlich spätes, etwa in der Mitte des 5. Jahrhunderts einsetzendes und seitdem herrschendes Stadium der Entwicklung dar, in dem auch die innere, soziale Konsolidierung zunehmend als Problem erkannt wurde (vgl. hier V. 3 sowie *’nwym* V. 6, ähnlich *’bywym* in Ps 132,15). Ob der Psalm noch in denselben Kontext (um 400 oder das laufende 4. Jahrhundert) gehört oder viel später (im 3. Jahrhundert) anzusetzen ist, hängt sodann – neben den prophetischen Schriftbezügen – von seiner literarischen Verankerung im Psalter als Buch sowie davon ab, ob und gegebenenfalls welche Beziehung zu den späten, eschatologischen Erwartungen in Ps 102,13 ff und Tob 13 f bestehen; vgl. dazu O. H. STECK, Zu Eigenart und Herkunft von Ps 102 (ZAW 102, 1990, 357–372), 366 ff.370 f.

göttlichen Brotvergabe kommt so zusätzlich in einen heilsgeschichtlichen Horizont zu stehen, der das Brot zwar Brot sein läßt, ihm aber auch mehr abgewinnt als nur die zum Leben nötige Nahrung. In der Gabe des Brots realisiert sich jetzt vielmehr die in der Heilsgeschichte präfigurierte Verheißung Gottes, die in Ps 147 mit prophetischen Verheißungen besonders des Jesajabuches identifiziert wird. So leben denn die gesammelten »Söhne« im wiederaufgebauten Jerusalem nicht länger vom Brot allein, sondern dazu von Gottes Wort – vom Wort des Heils, das die Propheten für Zion verkündet haben, wie vom Wort des Schöpfers, aus dem das Brot entsteht (147,15–18), und vom Wort der »Satzungen und Rechte«, die Jhwh seinem Volk (in Zion-Jerusalem) als einzigem unter den Völkern gegeben hat (147,19f)<sup>69</sup>.

Was so in Ps 147 und 132 der Formulierung und Sache nach andeutungsweise auf Zion-Jerusalem bezogen ist, erscheint in anderen Texten des Psalters ganz unmittelbar: die Heilsgeschichte in der kultischen Vergegenwärtigung. Die Gabe des Brots hat in diesem Umfeld zuerst beim himmlischen Manna in der Wüste ihren Ort (Ps 105,40f, vgl. auch V. 16; 78,18ff sowie vielleicht 106,15 text.em.), entsprechend den einschlägigen Parallelen in Ex 16, Num 11, Dtn 8,3 und Neh 9,15.20, von denen nur Dtn 8 (vgl. auch Ex 16,35 / Jos 5,12; Num 11,12) eine Verbindung zur dauerhaften Versorgung durch die Gabe des ertragreichen Landes herstellt<sup>70</sup>. Eine solche Verbindung scheint in sehr junger, spätweisheitlicher Rezeption der Heilsgeschichte auch in Ps 111,5f intendiert zu sein, sofern man die Gabe der »Beute« an Jhwh-Fürchtige unmittelbar vor der Landgabe auf das Himmelsbrot beziehen darf<sup>71</sup>. Der Kontext des Psalms (vgl. Jhwh-Furcht V. 10 und 112,1) und insbesondere V. 5b (impf.) machen freilich deutlich, daß die einstmals gewährte Überlebenshilfe als Inbegriff der ewig gültigen Bundesverpflichtung (vgl. V. 9 für die »Befreiung« aus Ägypten oder – nach V. 5 ff – dem Exil?, vgl. 136,16.21 f.23 f) zusammen mit der Gabe des Landes (vgl. Ps 37!) Zeichen bleibender Zuwendung des »gnädigen und barmherzigen« Jhwh (V. 4b) ist und also auch weiterhin dem zuteil wird, der Jhwh fürchtet und an seinen – wie Ps 1 und 119 es dann sagen werden: in der Tora mitgeteilten – Werken und Satzungen »Gefallen hat« (V. 1 f).

Weit umfassender sieht es jedoch schon Ps 136. In ihm wird die gesamte Heilsgeschichte von der Schöpfung (V. 5–9) über die Herausführung aus Ägypten und das Meerwunder (V. 10–15), die Wüstenzeit (V. 16) bis zur Landnahme (V. 17–20) und Landgabe (V. 21 f) rekapituliert (vgl. Ps 105 von Abraham an). Der gesamte Geschichtsüberblick gipfelt in der Errettung aus

<sup>69</sup> S. o. Anm. 63 f.

<sup>70</sup> Vgl. dazu PERLITT (s. Anm. 14).

<sup>71</sup> Vgl. DELITZSCH, 687; KRAUS<sup>5</sup>, 942.

Feindeshand (V. 23 f)<sup>72</sup> und schließlich in der schon eingangs zitierten Sentenz, der nur noch eine zum Anfang des Psalms (V. 1–3) zurückblickende, abschließende Rahmenformulierung folgt:

Der Brot gibt allem Fleisch – ja seine Güte währet ewig!  
Dankt dem Gott des Himmels – ja seine Güte währet ewig! (V. 25 f).

Die Formulierung gleicht der in Ps 146,7 und 147,9 (*ntn lhm + l*), doch dürfte Ps 136 nicht der nehmende, sondern eher der gebende Teil sein; 146,7 kombiniert den Ausdruck aus 136,25a mit 107,5.9(.36)<sup>73</sup>, 147,8 f, wie schon gesehen<sup>74</sup>, mit 104,14. Demgegenüber handelt es sich in Ps 136 wohl um eine Eigenbildung, die in ihrem ersten Teil parallel zur Landgabe in V. 21 f<sup>75</sup> formuliert ist und dementsprechend durch Hos 2,7.10, entfernt auch durch die Gabe des Manna in Ex 16,29.15.8 (sowie Ps 78,20; Neh 9,15?) beeinflusst sein könnte<sup>76</sup>, im zweiten Teil (*kl bsr*) der Sache nach zutreffend Ps 104,11 f.14 f(*lhm*).21.27 f(*ntn*) zusammenfaßt (vgl. *kl hy* in 145,15 f, »alles Fleisch« hier V. 21), im Ausdruck aber – wie in V. 8 f (nach Gen 1,14 ff) – der priesterschriftlichen Diktion zu folgen scheint<sup>77</sup>. Beides zusammen geht weit

<sup>72</sup> Befreiung aus dem Exil nach SPIECKERMANN (s. Anm. 6), 162 Anm. 10; zur vorausgesetzten Analyse vgl. schon K. SEYBOLD, Die Psalmen. Eine Einführung (Urban-Taschenbücher 383), 1986, 51; aber auch J. BAZAK, The Geometric-Figurative Structure of Psalm CXXXVI (VT 35, 1985, 129–138). Redaktionsgeschichtlich von Interesse ist vor allem das Verhältnis (des ganzen Psalms oder seiner Überarbeitung?) zu Ps 135, der Ps 136 mit 115 (113/134) zusammensieht.

<sup>73</sup> Der Bezug legt sich durch den Zusammenhang mit der Gefangenenbefreiung in 107,(2 f.)10 ff nach V. 5–9 entsprechend 146,7b nach V. 7aß nahe. Vgl. im übrigen *r'b* in 33,18 f; 34,11; 37,19; anders 50,12; 105,16.

<sup>74</sup> S. o. in III *ntn* in Ps 104,27 f, hier aber nicht *lhm*, sondern *'klh*.

<sup>75</sup> Zu *ntn + nhlh* in Ps 136 und 135 (V. 12) vgl. bes. Dtn 4,38 im Kontext 4,32 ff (seit der Schöpfung). Vgl. im übrigen (mit Jhwh als Subjekt) Dtn 4,21; 15,4; 19,10; 20,16; 21,23; 24,4; 25,19; 26,1(ff) im Zusammenhang von Land und Versorgung mit Nahrung) sowie Num 16,14; 1Kön 8,36 = 2Chr 6,27; Ps 105,11; 111,6, aber auch 2,8.

<sup>76</sup> Nur in Ex 16,29 (sonst vb. finit.) sowie Hos 2,7 (pl.) begegnet *ntn pt. + lhm*. Ein Bezug auf das Manna fehlt allerdings in Ps 136,16 und dürfte allein aufgrund des Ausdrucks für V. 25 ebenso schwer wie für das *lqt* in Ps 104,28 (und öfters in Ex 16) nachzuweisen sein. (Dasselbe gilt übrigens für die Zeitbestimmung *dbr ywm bywmw* Ex 16,4, aber etwa auch Dan 1,5, die manche im επιούσιος der Brotbitte wiederfinden möchten.) Vgl. im übrigen (wieder nur mit Jhwh als Subjekt) Gen 28,20; Dtn 10,18 (vgl. V. 17 mit Ps 136,2 f); Ru 1,6; Jes 30,20.23 (33,16; 55,10); öfters im profanen Gebrauch.

<sup>77</sup> *kl bsr* außer in Ps 136,25 und 145,21 nur noch 65,3 (vgl. der Sache nach 36,7b; Mensch und Tier in 135,8); ein Bezug auf P legt sich von der Regelung der Nahrungsfrage in Gen 9,1 ff (vgl. hier V. 16 f nach 6,13 sowie 6,19; 7,15 f; 8,17) her nahe. Eine weitere Verbindung besteht – der Sache nach – so auch zu Stellen, an denen Gott als Schöpfer oder Herr des Lebens »allen Fleisches« prädiert ist (vgl. Ps 104,27 f.29 f),

über den Bezug zur Landgabe (V. 21 f) hinaus und läßt die Gabe des Brots so zu einem eigenen, die Heilsgeschichte krönenden Heilsgut von bleibender Dauer werden.

Dies alles ist, wie ich finde, einigermaßen erstaunlich, gewinnt man doch den Eindruck, als sei die – in der Schöpfung der Welt angelegte (V. 5–9) – Versorgung aller Lebewesen mit Nahrung so ziemlich das einzige, womit Israel am Ziel seiner besonderen (vgl. *'bdw*, V. 22) göttlichen Führung durch die Geschichte angelangt ist. Der Psalm entstammt offenbar einer Zeit<sup>78</sup>, in der Israel anspruchlos geworden ist: Kein Zion-Jerusalem, kein Tempel, kein König, allein das nackte Überleben, Rettung aus Feindeshand (V. 23 f) und das tägliche Brot zusammen mit der übrigen Kreatur, zählt und reicht auch aus, um die in der Schöpfung der Welt wie in der Geschichte Israels bewährte »Güte«<sup>79</sup> Gottes konkret und unmittelbar in der eigenen Gegenwart zu erleben. Somit steht hier also noch ganz für sich allein, was in den Psalmen 147 und 132 dann ein – wenn auch wesentlicher – Teil des umfangreicheren Restitutionsprogramms ist, das die Heilsgeschichte nach dem Modell von Ex 15 (mit Ziel in Zion-Jerusalem!) zu ihrem (eschatologischen) Abschluß bringt und das auch in die Nachdichtung von Ps 136 in JesSir 51,12a ff (bes. 12 f-i.m) eingegangen ist.

Fragt man, warum die Gabe des Brots in den vorgeführten Beispielen aus der Psalmenüberlieferung so in den Vordergrund der heilsgeschichtlichen Vergewisserung tritt, wird man wohl zuerst wieder<sup>80</sup> an konkrete Erfahrungen des Mangels an ausreichender Nahrung denken müssen, die für gewöhnlich die Wertschätzung des täglichen Brots steigern und das Bewußtsein für die Abhängigkeit vom Geber der Speise schärfen. Hinzu kommt die theologische Interpretation, durch die diese Erfahrung des Mangels im Bereich der prophetischen

bes. Num 16,22; 27,16; Jer 32,27; Hi 12,10; 34,14 f. Vgl. dazu A. R. HULST, *Kol bašar* in der priesterschriftlichen Fluterzählung (OTS 12, 1958, 28–68).

<sup>78</sup> Zu Zeit und Umständen der Entstehung vgl. schon kurz und treffend DELITZSCH, 776. Vielleicht schon der ganze Psalm (V. 25), wenigstens seine Überarbeitung (V. 8 f) setzt P voraus und steht in nächster Nähe zum heilsgeschichtlichen Konzept der Grundschrift des Dtjes-Buches (vgl. dazu KRATZ [s. Anm. 50], bes. 148 ff); er ist somit jedenfalls »nachexilisch«, worauf auch V. 24 anspielen könnte (s. o. Anm. 72), und kann sowohl vor wie nach dem zweiten Tempel verfaßt sein. Das besondere Profil des Psalms erhellt nicht zuletzt aus seiner Wirkungsgeschichte in JesSir 51,12a ff, wo das bescheidene, aber elementare Ziel der Heilsgeschichte von Ps 136 wieder (mit Sammlung, Zion und David) heilsgeschichtlich ausgebaut wird. Etwas anders K. KOCH, »denn seine Güte währet ewiglich« (EvTh 12, 1961, 531–544), 536 ff; dazu H. SPIECKERMANN, »Barmherzig und gnädig ist der Herr...« (ZAW 102, 1990, 1–18), 17 f.

<sup>79</sup> Zur Bedeutung von *ḥsd* vgl. die einschlägigen Artikel von H. J. STOEBE, THAT I, 1978<sup>3</sup>, (600–621) 612 ff.617; H. J. ZOBEL, ThWAT III, 1982, (48–71) 59 ff.64, sowie KOCH, aaO 538; SPIECKERMANN, aaO 2 Anm. 5.

<sup>80</sup> Zur analogen Situation in der Weisheit s. o. in III mit Anm. 57.

Überlieferung hindurchgegangen ist. In der Prophetie<sup>81</sup> ist der Mangel an Nahrung in Form von Hunger und Durst Zeichen des göttlichen Gerichts über Volk und Land, insbesondere aber über die Stadt Jerusalem und ihre Bewohner<sup>82</sup>; die Aufhebung des Gerichts bedeutet dementsprechend Stillung des Hungers, das Brot wird zum Zeichen und bald auch zum Bild<sup>83</sup> umfassenden Heils<sup>84</sup>. In der Rezeption der Heilsgeschichte weiß die Psalmenüberlieferung die von den Propheten angesagte Katastrophe hinter sich und ist dabei, mit der Prophetie die Trümmer wieder aufzurichten. Sie tut dies einmal in der einfachen Rekapitulation der Heilsgeschichte (so etwa in Ps 136), zum anderen unter Aufnahme eschatologischer Hoffnungen, die aus der Heilsgeschichte abgeleitet und hymnisch aktualisiert werden (so etwa Ps 147 oder 132), wobei die Präsenz des eschatologischen Heils im Hymnus in weisheitliche Lebens- und Glaubenslehre (entsprechend Ps 146) übergeht.

## V

Ein drittes Beispiel, das neben Ps 146 und 147 die kultisch-weisheitliche Transformation unseres Themas belegt, ist *Ps 145*, den wir am Schluß behandeln, nicht etwa, weil er der jüngste von allen dreien wäre, sondern weil er uns sachlich am nächsten an die Brotbitte im Neuen Testament heranführt. Nach dem eindeutig sapientialen Horizont von Ps 146 und dem prophetischen Bezugsfeld von Ps 147 zeigt sich hier ein weiterer theologischer Horizont, in dem die Gabe des Brots zu neuer, eigener Bedeutung gelangt ist.

Auch in Ps 145 finden wir – wie schon in Ps 147 – ein deutliches Zitat aus Ps 104, diesmal aus dem resümierenden Schlußabschnitt des Psalms (104,27–30) die Verse 27 f:

Aller Augen warten auf dich,  
und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,  
›du<sup>85</sup> öffnest deine Hand  
und sättigst alles, was lebt, mit Wohlgefallen (V. 15 f).

<sup>81</sup> Vgl. die Belege (unter anderen) oben Anm. 21–23. Analog ist die Verteilung auf Frevler und Gerechte in der Weisheit, dazu oben in III.

<sup>82</sup> Die meisten Belege finden sich im Jesajabuch (bes. in Jes 3; 30 und 33 sowie Dtjes und Tritojas), und auch Jer 5,7.17; 31,14; 37,21; 38,9; 52,6; Ez 4,16; Mi 6,14 f sowie Thr 1,11.19; 4,4; 5,6 handeln von der Stadt.

<sup>83</sup> Vgl. Jes 30,20; 55,1 f.10 f; auch 66,10 ff; Am 8,11 f (vgl. Dtn 8,3) und zum Phänomen der »Spiritualisierung« in der Weisheit schon oben in III mit Anm. 61.

<sup>84</sup> Dieses schließt auch den Aspekt der sozialen Verantwortung mit ein; vgl. Jes 58,7.10 f.14 f mit Parallelen (oben Anm. 22).

<sup>85</sup> Entweder ist das pt. *pwtḥ* V. 16 abhängig von *w'tḥ* in V. 15, oder es ist mit BHS 't in V. 16 als Personalpronomen zu lesen.

An dem Zitat fallen einige kleinere Besonderheiten auf, namentlich die sprachliche Vereinfachung in V. 15b (*ntn* + Obj. aus 104,27b.28a; vgl. 147,9; 136,25), die sachlich zutreffende Interpretation des schwierigen *klm* von 104,27 durch *kl hy* in V. 16b sowie vor allem die Ersetzung von *twb* aus 104,28b durch *ršwn*<sup>86</sup>. Am wichtigsten aber ist vielleicht der Wechsel in der Aussageform von den finiten Verben mit Subjektwechsel (Du – Sie) in Ps 104 zur durchgehenden Jhwh-Prädizierung in Ps 145 (*w'th* + pt., V. 15b.16)<sup>87</sup>, die nachdrücklich auf den Geber der Speise weist. Im näheren Kontext zielt das Zitat zusammen mit V. (13<sup>n</sup>)<sup>88</sup> 14 auf die physische, gewissermaßen objektive Bedürftigkeit der Kreatur und insbesondere des schwachen Menschen, während der folgende Abschnitt V. 17–20 den eher individuellen, subjektiven Aspekt der Angewiesenheit auf Gott behandelt, wie er sich vor allem im Gebet um Rettung und Bewahrung des Frommen und seiner Erhörung äußert. Beide Abschnitte sind parallel gebaut und ergänzen einander: Der Mensch lebt auch danach nicht vom Brot, vielmehr von Gott allein, der das Brot gibt und den Frommen erhört und behütet.

Nun stehen die beiden Abschnitte (V. 13<sup>n</sup>–16.17–20) nicht isoliert, sondern dienen im näheren Kontext des Psalms als Ausführung der vorausgehenden Lobaufrufe in V. 1–12. Sie werden schon vorher von einzelnen Durchführungselementen unterbrochen (vgl. V. 1–2+3; V. 4–7+8f; V. 10–12+13 ff), münden aber zusammengenommen in den Aufruf zur Verbreitung des Lobs von Jhwhs »Reich« (*mlkw't*, par. »Stärke« *gbwrh*) unter allen Menschen (V. 11 f), das in V. 13 (jetzt par. *mmšlh*) dann auch die Hauptdurchführung mit den beiden Abschnitten V. 13<sup>n</sup>–16.17–20 eröffnet; V. 21 schließt das Ganze mit einer Inklusion zu V. 1 f ab (*thlh, brk šm* + 1.sg. wie auch V. 5b.6b). Demzufolge sind die Aussagen in V. 13<sup>n</sup>–20 als Konkretionen der göttlichen *mlkw't*

<sup>86</sup> Am wahrscheinlichsten ist vielleicht doch die Deutung auf die Gabe (vgl. DELITZSCH, 815 mit Verweis auf Apg 14,17; F. BAETHGEN, Die Psalmen [HK II/2], 1897<sup>2</sup>, 426), trotz V. 19 und Tg, wonach *ršwn* auf das Begehren der Empfänger zu beziehen wäre (vgl. RAVASI III, 912 f; ALLEN, 293); am wenigsten wahrscheinlich ist die Deutung auf den Geber und sein Erbarmen für die Empfangenden.

<sup>87</sup> Aus dem Zitat erklärt sich auch der Wechsel vom Er- (*yhwh* + pt.) in den Du-Stil, der im Abschnitt V. 13<sup>n</sup>–21 ungewöhnlich, in V. 1–13 hingegen regelmäßig ist.

<sup>88</sup> Die *n*-Strophe (s. BHS) paßt vorzüglich in den Aufbau und scheint darum ursprünglich zu sein. Es ergibt sich danach: V. 13<sup>n</sup>.14–16 entsprechend V. 17.18–20. Zur Diskussion vgl. bes. LIEBREICH (s. Anm. 58), 187 ff; P. AUFFRET, Essai sur la structure littéraire du Psaume 145 (in: Mélanges bibliques et orientaux [FS H. Cazelles] [AOAT 212], 1981, 15–31); W. G. E. WATSON, Reversed Rootplay in Ps 145 (Bib. 62, 1981, 101–102); A. BERLIN, The Rhetoric of Psalm 145 (in: A. KORT/S. MORSCHAUSER [Hg.], Biblical and Related Studies Presented to S. Iwry, Winona Lake, Indiana 1985, 17–22); B. LINDARS, The Structure of Psalm CXLV (VT 29, 1989, 23–30); speziell zum Aufbau auch RAVASI III, 917 f.918 ff; ALLEN, 295 f.

aufzufassen; sie realisiert sich in der Gewährung der nötigsten, elementarsten Lebensgrundlagen, die hier eben die Gabe des Brots sowie die Erhörung und Bewahrung des Frommen umfassen. Der Begriff der göttlichen *mlkwt* dürfte unmittelbar aus Ps 103 (V. 19, par. *mmšlh* V. 22) genommen sein, wo er im Abgesang den weiteren Horizont der vorher dankbar gepriesenen Sündenvergebung absteckt, im kanonischen Zusammenhang am Übergang zu Ps 104 (mit einschlägigen Querbezügen in 103,19–22) jedoch ebenso die Verbindung von individueller und allgemeiner Angewiesenheit des Menschen auf Gottes gütige Zuwendung auf einen theologischen Nenner bringt.

Beide Texte bedienen sich damit eines Begriffs, der ursprünglich nicht in den Psalmen (vgl. noch Ps 45,7 vom irdischen König), sondern – mit Gott als Inhaber und Geber der *mlkwt* – im chronistischen Geschichtswerk und in den konzeptionell vom chronistischen Geschichtsbild abhängigen Danielerzählungen zu Hause ist, hier aber noch für einen anderen Vorstellungszusammenhang steht<sup>89</sup>. Auch danach geht es um elementare Lebensgrundlagen, freilich um solche, die mit dem Reichsbegriff unmittelbar etwas zu tun haben und also mehr politischen Inhalts sind. Namentlich handelt es sich um Tempel und Gesetz, die das Fundament des nachexilischen jüdischen Volkswesens ausmachen, zu dessen Aufbau und Erhaltung der jüdische Gott sein »Reich« in Rechtsnachfolge der judäisch-davidischen Könige den persischen (ChrG), zur Bewahrung der Gola in der Zeit des Exils bis zum (chronistischen) »ersten Jahr des Kyros« zuvor auch schon den babylonischen und »medischen« Königen (so Dan 1–6\*; vgl. Jer 27–29) anvertraut hat. Ihr »Reich« ist das »Reich« Gottes auf Erden, und in ihm hat die Bürger-Tempel-Gemeinde der nachmaligen Provinz Juda ihren staatlich sanktionierten, von der fremden Regierung auch materiell unterhaltenen Ort.

Diese für den Begriff der göttlichen *mlkwt* eigentlich bezeichnenden politischen Konnotationen sind in der (kultisch-weisheitlichen) Rezeption des Begriffs durch Ps 103 und 145 offensichtlich bewußt ausgeblendet worden. Seinen Grund hat das wahrscheinlich im Scheitern des zugrundeliegenden Konzepts. Der politische status quo der Perserzeit, den die theokratische Theologie in ChrG und Dan 1–6\* voraussetzt, konnte nicht halten, was er einmal versprach. So dürfte es frühestens gegen Ende des immer mehr in Aufstände verstrickten Perserreichs, vielleicht aber auch erst nach dessen Zerschlagung durch

<sup>89</sup> Zum Folgenden vgl. R. G. KRATZ, *Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63), 1991, 161 ff (dort die Belege im einzelnen), bes. 167 mit Anm. 42; 170 mit Anm. 57 zu den terminologischen Berührungen zwischen Ps 145, Dan 1–6 und ChrG. Hinsichtlich der Richtung der Abhängigkeiten werden die aaO 167f.176 gemachten Andeutungen hiermit revidiert.

Alexander in hellenistischer Zeit (im Laufe des 3. Jahrhunderts) zu der Neuorientierung gekommen sein, wie wir sie in den späten, immer auch weisheitlich geprägten (beachte nur die akrostichische Komposition von Ps 145!) Gebeten des Psalters finden. Die zerfallene Einheit und Universalität des multinationalen Weltreichs bleibt dem Gottesreich allein vorbehalten, das sich – dies auch im Unterschied zur eschatologischen Neuorientierung in Dan 2,40–44\* und 7<sup>s-90</sup> – nun unmittelbar im individuellen Leben von Mensch und Tier (*kl ḥy*, *kl bśr*) konkretisiert. Die politisch-kosmische Ordnung geht ganz in der natürlichen (Schöpfungs-)Ordnung des gütigen Gottes auf, in der zuerst das Überleben (145,14.15 f) und speziell für den Menschen zugleich das persönliche Bekenntnis zählt, Gott »zu fürchten und zu lieben« (V. 18–20? zur Jhwh-Furcht vgl. auch Ps 103,11–13.17 im Kontext). Wo beides gegeben ist, dort ist nach Meinung von Ps 145 das Reich Gottes auf Erden präsent und unter den Menschen bekannt (V. 12), dort ist Gottes »heiliger Name« in aller Munde geehrt (V. 1 f.21).

## VI

Die Parallele des in Ps 145 gefundenen Konzepts zum Vaterunser ist frappant. Die beiden ursprünglichen Du-Bitten des Vaterunser (Name, Reich) erscheinen in Ps 145 bereits an exponierter Stelle im alles andere umfassenden Rahmen (»Name« V. 1 f.21, zusammen mit »Reich« in 103,1.19–22) bzw. im alles andere zusammenfassenden Zentrum des Psalms (»Reich« V. 11 f.13)<sup>91</sup>, hier als Aufforderung zum Lobpreis an Dritte, dort als Aufforderung Gottes zur Durchsetzung seiner selbst gefaßt. Und so, wie die Du-Bitten im Vaterunser durch die folgenden Wir-Bitten ins Leben eingeholt werden, so erfahren auch hier »Name« und »Reich« eine fast schon gleichlautende Konkretion: Markant am Anfang steht (zusammen mit der Hilfe für den Schwachen) die Gabe des Brots im Zitat von Ps 104 entsprechend der Brotbitte; der Bitte um Sündenvergebung und Bewahrung vor »Versuchung« entspricht im Psalm die Zusage der Erhörung und Bewahrung des Frommen (im Unterschied zum Frevler, V. 20b), der sich aufrichtig, fürchtend und liebend, an Jhwh hält, wobei im literarischen Bezug von Ps 145 (bes. V. 11–13) auf Ps 103(f) sogar eigens der Aspekt der Sündenvergebung noch nachklingt. Wenn ich recht sehe, ist damit Ps 145 (in der Auswahl und Anordnung der Akzente aus Ps 103/104)

<sup>90</sup> Mit Ps 145,13 vgl. außer Dan 3,33; 4,31 auch 2,44; 7,14.27, zur Frage im folgenden.

<sup>91</sup> Hinzu kommt der »Wille« (*רצונו*) in Ps 145,16 und bes. V. 19; vgl. dazu oben Anm. 86.

die nächste Parallele zu Bestand und Konzeption der Themenkombination im Vaterunser<sup>92</sup>.

Wie aber läßt sich diese Übereinstimmung erklären? An direkte literarische Abhängigkeit ist kaum zu denken. Dafür sind die Formulierungen sowie die Art und Weise der Themendurchführung zu verschieden. Hingegen ist die Stellung von Ps 145 im Rahmen der gesamten jüdischen Gebetstradition zu beachten. Zwar wird der Psalm selbst zusammen mit dem »kleinen Hallel« der Psalmen 146–150 erst verhältnismäßig spät zu einem Teil der Liturgie<sup>93</sup>, doch muß er schon vorher, insbesondere auf dem Weg zur Bildung des Qaddisch, von eminentem Einfluß gewesen sein. Dieser zeigt sich an der spezifischen Verbindung von *šm* und *mlkwth*, den beiden »Säulen der Welt« nach jüdischer Gebetsauffassung. Mögen bei der Formulierung der alten Eulogie<sup>94</sup> *yh' šmh rb' mbrk l'lm w'lmy 'lmy'* »Es sei sein großer Name gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit« (mit folgendem *wymlyk mlkwth* »und er bringe zur Herrschaft sein Reich« im Qaddisch) bzw. *brwk šm kbwd mlkwth l'wlm w'd* »Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reichs für immer und ewig« auch andere Stellen (bes. Dan 2,20 bzw. Ps 72,19; 113,2) Pate gestanden haben; besagte Kombination jedoch ist in Ps 145 (Rahmen und Zentrum) und 103 (Rahmen) einzig und schon in Ps 145 aus den genannten Psalmversen (im redaktionellen Zusammenhang des Psalters) und dem Kontext von Dan 2,20 (in Dan 1–6 und 7, vgl. bes. 3,33b; 4,31b; 6,72b sowie 7,14b.27b mit Ps 145,11–13) sowie dem von 1Chr 29,10 ff (hier u. a. *mmlkh + šm*, V. 12 f) gespeist<sup>95</sup>. So ist Ps 145 sei-

<sup>92</sup> Den Zusammenhang hat bereits Arnold Mengerling (1596–1647) in seiner *Schola catechetica*, S. 332, gesehen, den K. ANER, *Das Vaterunser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit* (SGV 109), 1924, 21 f, zitiert. Zur Rezeption von Ps 103 vgl. O. BETZ, *Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Ps 103 für das Werk Jesu* (1984; in: DERS., *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* [WUNT 42], 1987, 185–201).

<sup>93</sup> Zum Gebrauch der Psalmen im Gottesdienst vgl. ELBOGEN (s. Anm. 26), 81–87, bes. 81 f.85; N. FÜGLISTER, *Die Verwendung und das Kanonverständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende* (in: *Beiträge zur Psalmenforschung* (Ps 2 und 22) [fzb 60], 1988, 319–384), 329 ff.337 ff (mit weiterer Lit.).

<sup>94</sup> Zu ihr vgl. ELBOGEN (s. Anm. 26), 5.22.26 und bes. 93 sowie 495 ff; HEINEMANN (s. Anm. 26), 314 (Index), bes. 109 f.125.127.133–138 sowie 93 ff.157.284; danach auch HENGEL (s. Anm. 26), 383 ff, und neuerdings die Hinweise in M. HENGEL/A. M. SCHWEMER (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), 1991, 2 ff (Vorwort); 62 f.91 f Anm. 132 (A. M. SCHWEMER); 285 f.289 ff (TH. LEHNARDT).

<sup>95</sup> Zu den Bezügen s. die Hinweise oben Anm. 89. Aus Ps 145,1 f.21 selbst ist sodann in 11QPs<sup>a</sup> die Formel *brwk yhw' wbrwk šmw l'wlm w'd* »Gepriesen sei Jhwh und gepriesen sei sein Name für immer und ewig« gesponnen, die – entsprechend dem Refrain im hier unmittelbar vorhergehenden Ps 136 – nach jeder Zeile ergänzt wird; der rätsel-

nerseits an der Bildung der Eulogien beteiligt und repräsentiert bereits selbst den Anfang der jüdischen Gebetstradition, die aus der überkommenen (Psalmen-)Überlieferung auswählt, feste Formeln ausbildet und so auch zu den klassischen Formulierungen im Qaddisch und – über es hinaus und wie Ps 145 verbunden mit den Belangen des täglichen Bedarfs – im Vaterunser gefunden hat.

Aber natürlich gibt es auch Unterschiede, in manchem Detail wie auch im Gesamtduktus. Eigene Akzente setzt das Vaterunser insbesondere in der Frage der Sündenvergebung (»wie auch wir. . .«) und mit der Möglichkeit, selbst unter die Frevler von Ps 145,20 zu geraten (»Führe uns nicht. . .«), was gesondert zu untersuchen wäre. Hinsichtlich unseres Themas, der Brotvergabe im Horizont von »Name« und »Reich« Gottes, fällt sodann die Prägnanz der Formulierung im Vaterunser auf, die auch eine – in der jüdischen Gebetstradition von Ps 145 bis zum Qaddisch freilich schon angelegte – Konzentration in der Sache erbringt: Gemeint ist wirklich das und nur das, was gesagt ist.

Vielleicht am auffälligsten aber ist die unterschiedliche Aussagerichtung: hier das Gotteslob, das sich auf bestehendes Heil bezieht und zu dem andere eingeladen werden, dort das Gebet, das um Verwirklichung des Heils bittet. Theologisch unerheblich, darf die Differenz in der geschichtlichen Betrachtung doch nicht allzu rasch hermeneutisch nivelliert werden. Sie weist vielmehr auf zwei verschiedene Wege des Umgangs mit der Eschatologie, die sich seit Dan 7\* (und 2,40–44\*) in Weiterführung des theokratischen, von Hause aus un-eschatologischen Konzepts von Dan 1–6\* (und ChrG) mit dem Begriff des »Reiches Gottes« verbindet und in späteren Schriften (Apokryphen und Pseudepigraphen, Qumran, Targum, rabbinische Texte und Gebete, Neues Testament)<sup>96</sup> immer irgendwie einwirkt, wenn auch keineswegs überall einfach übernommen ist. So erscheint Ps 145 im Vergleich mit den übrigen späten Belegen als extreme Ablenkung der Eschatologie, an deren Stelle der allgemeinemenschliche Erfahrungsbereich getreten ist<sup>97</sup>. Der einzige Hinweis, der dar-

---

hafte, leider abgebrochene Schluß von Kol. XVII: *zw't lzkrown* erklärt sich vielleicht aus den (späteren) drei Benediktionen der Neujahrstefilla, den sog. Malkujot (Name und Reich), Zikarot und Schofarot, vgl. dazu ELBOGEN (s. Anm. 26), 141 f; HEINEMANN (s. Anm. 26), 90 f. 94 ff Anm. 26, und in beiden den Index; ferner DALMAN (s. Anm. 26), 82 mit Anm. 5. Aus 1Chr 29 ist – entsprechend der späteren liturgischen Verwendung des Davidgebets selbst (ELBOGEN, aaO 86) – im übrigen auch die Doxologie am Ende von Mt 6,13/Did 8,2 genommen.

<sup>96</sup> Vgl. vorläufig KRATZ, *Translatio* (s. Anm. 89), 243 ff; ausführlich DERS., *Reich Gottes und Gesetz im Danielbuch und im werdenden Judentum* (erscheint demnächst in einem Kongreßband zum Buch Daniel in BETHL).

<sup>97</sup> An anderer Stelle steht dafür die Verbindung von »Reich« und Gesetz (Rabbinen) oder von »Reich« und Weisheit (Zusammenstellung von Ps 145 und syrPs II = Ps 154 in 11 QPs<sup>a</sup> oder von Ps 145–147 in M).

über hinausweist, findet sich in V. 20b, wo die Endzeiterwartung freilich – gut weisheitlich (vgl. Ps 1) und übrigens auch gemäß Ps 104,35 – ganz auf die Vernichtung einzelner Frevler<sup>98</sup> reduziert ist. Wenn demgegenüber das Vaterunser und die gesamte neutestamentliche Rede vom »Reich Gottes« die Präsenz Gottes in seinem Reich als sich im Jetzt erfüllende, mit dem Kommen Jesu bereits erfüllte Eschatologie sehen, so ist auch hier der Gegenwartsbezug der Eschatologie eindeutig gegeben und dennoch (wie in vergleichbaren jüdischen Gebeten und auch andernorts) im eschatologischen Horizont belassen.

Wie beides ineinander übergeht, läßt sich bei unserem Thema an PsSal 5 beobachten.

- (1) Herr Gott, ich will deinen Namen preisen unter Jubel  
 ...
- (8) Denn wenn ich hungere, werde ich zu dir rufen, o Gott;  
 und du wirst mir geben.
- (9) Vögel und Fische nährst du;  
 wenn du Wasser in der Öde gibst, damit Gras wachsen kann,
- (10) (geschieht es,) (um) Futter (zu bereiten) in der Wüste für alles Lebende;  
 und wenn sie hungern, erheben sie ihr Angesicht zu dir.
- (11) Könige und Fürsten und Völker nährst du, o Gott;  
 was ist des Armen und Bedürftigen Hoffnung, wenn nicht du, Herr?
- (12) Und du wirst erhören, denn wer außer dir ist gütig und mild,  
 des Elenden Seele zu erfreuen, wenn du deine Hand in Barmherzigkeit öffnest?
- (13) Die Güte eines Menschen ist sparsam [heute] und morgen,  
 und wenn er sie wiederholt ohne Murren, dann ist es erstaunlich!
- (14) Deine Gabe aber ist voll Güte groß und reich,  
 und wer seine Hoffnung auf dich setzt, dem wird es an Gabe nicht mangeln.
- (15) Über die ganze Erde hin reicht dein Erbarmen in Güte, Herr  
 ...
- (18) Die den Herrn fürchten, (freuen sich) der Güter,  
 und deine Güte (ist) über Israel in deinem Königreich.
- (19) Gepriesen (sei) die Herrlichkeit des Herrn, denn er ist unser König  
 (V. 1.8–15.18f)<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> *šmd* hi. im Psalter sonst nur in Ps 106 V. 23 für die Bestrafung des abgefallenen Israel, hier auf den einzelnen übertragen, und V. 34 für die versäumte Tötung der götzenverehrenden Völker. Mit Ps 145,20 vgl. auch 146,9b; 147,6b.

<sup>99</sup> Übersetzung S. HOLM-NIELSEN, Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV/2), 1977, 73–75. Auch wenn es Unsinn ist, heißt es in V. 9f allerdings: »Die Vögel und die Fische nährst du, indem du . . . gibst (ἐν τῷ δίδόναι) . . ., um Futter zu bereiten (ἐτοιμάσαι) . . .« (vgl. aaO 74 Note 10a). Schuld ist wohl nicht die Textüberlieferung, sondern die in Ps 147,8f schon vorgemachte Beschränkung von 104,14f.27f; 145,15f auf die Tiere, die hier erst in V. 11f wieder ausdrücklich auf die Menschen ausgedehnt ist.

Entsprechend Ps 103 bildet auch hier der Lobpreis von »Name« (V. 1, vgl. PsSal 6) und »Reich« Gottes (V. 18 f) den Rahmen, innerhalb dessen – wie in Ps 145 – die Gebetserhörung und Rettung aus Not (V. 1 ff; dazu wiederum PsSal 6) sowie die Speisung von Mensch und Tier (V. 8 ff) die zentralen Themen sind. Signifikant ist die nicht gerade übliche Verbindung von (»Name«) »Reich« und »Brot«, die – über die im Qaddisch gefestigte Eulogie des »Namens« und »Reichs« hinaus – eine Art Zwischenglied in der Entwicklung der jüdischen Gebetstradition von Ps 145<sup>100</sup> zum Vaterunser markiert.

Nimmt man den Text für sich<sup>101</sup>, dominiert also auch hier die Erfahrung der Präsenz des Gottesreichs in der gütigen Zuwendung und Zuteilung Gottes an seine Schöpfung und den frommen Beter, wobei die überreiche Versorgung aller Kreatur mit Nahrung und Zuteilung nach Maß (V. 7–12 mit V. 13–15.16 f) offenbar als Beispiel, ja als Garantie für die Gebetserhörung in Not (V. 1–4.5–7, das Maß V. 3 f) gedacht ist (vgl. bes. »rufen« / »erhören« V. 8.12, dementsprechend die Bitte im Vaterunser; die Hoffnung des Armen V. 11 wie V. 2 u. a. m.). Daß V. 18 f mit einem konjizierten Optativ (statt überliefertem Aorist) demgegenüber speziell und als etwas Eigenes die eschatologische Heilshoffnung des Beters ausdrücken soll<sup>102</sup>, ist aufgrund der Rückbezüge (»sich freuen« wie V. 12; »Güte« wie V. 2.12.13–15) ganz unwahrscheinlich. Eine weitere Dimension ergibt sich freilich aus den »gerechten Gerichten« V. 1.4<sup>103</sup>, vielleicht auch aus der in der Wir-Bitte formulierten »Bedrängnis« (θλίβεσθαι) der Verse 5–7, womit man an den Kontext der ganzen Sammlung der PsSal verwiesen wird. Was in Ps 145,20 nur gerade angedeutet ist, erscheint hier breit ausgeführt: das endzeitliche Gericht über den Frevler (im eigenen Volk) zusammen mit dem Gericht über die äußeren Feinde und Heiden (Römer), das im Jetzt der jüngeren Geschichte (des 1. vorchristlichen Jahrhunderts) schon stattgefunden hat, gleichzeitig aber auch für die Zukunft noch

<sup>100</sup> Zu den Bezügen von PsSal 5 zu Ps 145 und anderen kanonischen Psalmen vgl. die Fußnoten in der Ausgabe von HOLM-NIELSEN, z. St. sowie 57. Speziell zum Thema Gebet in Gottesfurcht (Ps 145,17–20) vgl. H. BRAUN, Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomos (1950/51; in: DERS., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 1967<sup>2</sup>, 8–69), 30 f.

<sup>101</sup> Zu den Einleitungsfragen vgl. HOLM-NIELSEN, aaO 58 f, der für die ganze Sammlung verschiedene Verfasser annimmt; J. SCHÜPPHAUS, Die Psalmen Salomos (ALGHJ 7), Leiden 1977, 37–41 und passim, der durchgängig schichtet; danach auch O. CAMPONOVO, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), 1984, 200 ff.214 ff.

<sup>102</sup> Gegen CAMPONOVO, aaO 216–218 vgl. schon J. JEREMIAS, Das Königtum Gottes in den Psalmen (FRLANT 141), 1987, 146 f.

<sup>103</sup> Vgl. etwa PsSal 2,10; 3,3; 4,8; 8,23.34 u. ö. und dazu BRAUN (s. Anm. 100), 35 ff; SCHÜPPHAUS (s. Anm. 101), 83 ff; auch CAMPONOVO, aaO 217 Anm. 60.

erwartet wird. Dementsprechend sind der himmlische König und sein »Reich« gemäß PsSal 2 (V. 30.32)<sup>104</sup> sowie 17,1–3 in den Gerichten (über Frevler und Heiden) der Vergangenheit und Gegenwart, gemäß PsSal 17,34.46 in der künftigen Heilszeit des Messias (V. 21 ff) präsent. In diesem Kontext läßt sich dann auch die Präsenz des Gottesreiches nach PsSal nur als Angeld und Vorverwirklichung des endzeitlichen Heils für den Frommen begreifen.

Sieht man von hier aus noch einmal auf die oben beschriebene Differenz, so zeigt sich zunächst derselbe Befund wie bei der Mehrzahl der Belege überhaupt, daß es nämlich kaum jemals um die Erwartung eines zukünftigen, eschatologischen »Reiches« an sich, sondern vor allem darum geht, wie dieses zukünftige »Reich«, in dem Gott allein König ist, sich schon gegenwärtig manifestiert, auswirkt und erfahren läßt, sei es in der himmlischen Schau oder sei es noch unmittelbarer, lebensnäher eben in der natürlichen oder auch (wieder) politischen Weltordnung, im Kult, in der Weisheit, im Gesetz, speziell im Sabbat und schließlich in der Verkündigung, später der Person Jesu. Die unterschiedliche Perspektive der Reichsauffassung (mit oder ohne eschatologischen Horizont) erklärt sich dabei in der Hauptsache aus der unterschiedlichen inhaltlichen Konkretion der Eschatologie. Ist sie in den jüdischen Hymnen und Gebeten vor und neben dem Vaterunser wie in PsSal und anderen Belegen beibehalten, so haben sich in ihr speziell die – andernorts, besonders im hellenistischen Judentum auch wieder präsentisch gefaßten – politischen Inhalte behaupten können. Gewissermaßen komplementär dazu stehen die allgemeinen menschlichen und anderen individuellen Lebenserfahrungen (Nahrung, Gesetz, Weisheit, Tempel) in der Mehrzahl der Fälle<sup>105</sup> allein für die Präsenz des

<sup>104</sup> Hier im theokratisch-politischen Sinne, wobei der Sturz der irdischen Macht (Hasmonäer, Pompeius) schon vorausgesetzt, alles andere für die eschatologische Zukunft erwartet wird (anders Dan 4 und 5 f). Die Jhwh-Furcht ist auch hier individualisiert, so daß dann Könige wie Fromme (entsprechend dem Gericht an Königen und Frevlern) gerettet werden (vgl. PsSal 5,11 aus Ps 148,11), freilich ohne daß ein König wieder eingesetzt würde.

<sup>105</sup> Eine Ausnahme, die die Regel bestätigte, macht vielleicht Ps 22,27 ff, jedenfalls dann, wenn man – was sich wie immer bei strittigen Fällen empfiehlt – zunächst beim überlieferten Text bleibt und V.(28–)29 mit V. 27 bzw. mit dessen (sekundärer) Wiederaufnahme in V. 30 zum eschatologischen Freudenmahl in Jhwhs endzeitlichem Reich (*mlwkh*) verbindet (vgl. SPIECKERMANN [s. Anm. 6], 244 f). Doch wirklich aufeinander bezogen sind die beiden Vorstellungen (noch) nicht: In der Anlage könnte V. 27 durchaus auch als Abschluß noch zum Vorhergehenden zu ziehen, V. 28 f (und 30 ff) als etwas anderes aufzufassen sein (so die meisten, vgl. RAVASI I, 408 f.421 f); und vor allem vorstellungsmäßig ist die Königsherrschaft hier eindeutig vom Motiv der universalen Völkerhuldigung (V. 28.\*30) und nicht vom »Essen« motiviert. Das unsinnige *klw* in V. 30 mag dann ursprünglich doch einmal etwas anders gelautet haben (s. BHS ohne Änderung des Konsonantenbestands!) oder an die falsche Stelle im Text geraten, editori-

Gottesreichs wie in Ps 145. Im Vaterunser hingegen wurden nun gerade die in Ps 145 und PsSal 5 ausschließlich für die Präsenz stehenden Inhalte wie die Brotvergabe auch für das kommende, eschatologische Reich in Anspruch genommen, und beides scheint unter Ausschluß der politischen Konnotationen miteinander identifiziert; das Wunder der Brotvermehrung sowie das Gleichnis vom Gastmahl schließen sich daran nahtlos an.

Nach allem zeigen sich in Ps 145, PsSal 5 und dem Vaterunser drei unterschiedlich akzentuierte Variationen desselben thematischen Zusammenhangs von göttlichem »Namen« und »Reich« und menschlichen Grundbedürfnissen, darunter besonders signifikant die natürlich-biologische Lebenserhaltung durch Nahrung. Überall repräsentiert das im Rahmen der Schöpfungsordnung mit Nahrung versorgte, daneben durch Gebetserhörung, Rettung aus Not oder Sündenvergebung auch individuell behütete Leben des frommen Beters die Gegenwart Gottes als wirksame Präsenz seines »Namens« und »Reichs«, sei es ganz unmittelbar oder sei es in der Applikation künftigen, eschatologischen Heils. Damit ist also auch die Brotbitte des Vaterunser nicht ohne »jüdisches Vorbild«. Sie reiht sich in den größeren theologiegeschichtlichen Traditionsfluß jüdischer und frühchristlicher Gebetsüberlieferung ein, in dem das »Brot« zunehmend zu einem Heilsgut erster Ordnung wird, sich schon in späten Psalmen mit verschiedenen anderen Heilskonzepten und darunter eben im besonderen mit der Reich-Gottes-Vorstellung und der liturgisch geprägten Eulogie von »Name« und »Reich« verbindet. Im Blick auf die Vaterunser-Interpretation bestätigt sich so die sachliche Relation der beiden Tafeln von Du- und Wir-Bitten. Daneben fällt wenn auch nicht sprachlich, so doch sachlich ein Licht auf das umstrittene ἐπιούσιος: In Frage kommt danach nur eine Ableitung, die sich im Bedeutungsfeld der natürlichen Nahrung bewegt; eine übernatürliche Speisung ist für die Vorstellung vom Reich Gottes, ob präsentisch oder eschatologisch, nicht bezeichnend.

## VII

Wir kommen zum Schluß und fassen in drei Punkten zusammen, was sich aus den vorstehend herausgearbeiteten Einzelheiten an weiterführenden Perspektiven ergibt.

---

sche Randglosse zu V. 27 gewesen sein (vgl. SPIECKERMANN, aaO 245 Anm. 16), inhaltlich bestimmend ist es für V. 28 f und 30–32 sicher nicht. – Die zweite Ausnahme ist vielleicht Jes 25,6 in Verbindung mit 24,23 (vgl. O. KAISER, Der Prophet Jesaja Kapitel 13–39 [ATD 18], 1983<sup>3</sup>, 161: von »gleicher Hand eingefügt«), doch steht hier eine deutlich andere Tradition als die des Lebens- und Nahrungsspenders Jhwh im Hintergrund (vgl. die von KAISER, aaO 161 f mit Anm. 7, angegebenen Parallelen).

1. In den Psalmen 145–147 ist uns eine dreifache Wiederaufnahme von Ps 104, dem hier als Grundlage zum Thema der göttlichen Brot- und Nahrungsvergabe genommenen Text, begegnet. Diese Wiederaufnahmen sind nicht etwa nur thematischer, sondern literarischer Art, wobei Ps 104 jedesmal regelrecht »zitiert« und im Zuge dessen durch die Art des Zitats und den neuen Kontext ausgelegt wird. Die drei Psalmen 145–147 stehen somit nicht (nur) in einem traditionsgeschichtlichen Konnex mit Ps 104 und der hymnischen Psalmentradition im allgemeinen, sondern sind dabei, gewissermaßen eine neue Tradition zu bilden, genauer: die alte, überkommene Tradition der Tempeltheologie in der Weise schriftgelehrter Rezeption umzuformen und damit in eine eigene, neu akzentuierte Gebetstradition zu überführen, aus der schließlich auch das Vaterunser erwachsen ist.

Dasselbe Bild, nur noch um einiges differenzierter, ergibt sich im Blick auf die inhaltlichen Aspekte der Wiederaufnahmen. Außer der durchgehenden Verwurzelung in der hymnischen Psalmentradition weisen die drei Psalmen zusätzlich Beziehungen zu je einem anderen Traditionsbereich auf, und zwar Ps 145 zum chronistischen Konzept des »Reiches Gottes«, Ps 146 zur Weisheit, Ps 147 zur Prophetie (besonders des Jesajabuchs). Dahinter stehen in der Tat traditionsgeschichtliche Wandlungen innerhalb der Psalmentheologie, die sich auch an anderen Beispielen aus den Psalmen belegen lassen. Das Eindringen oder die Rezeption von Heilsgeschichte, weisheitlicher Lebensbewältigung und Prophetie in die Psalmen ist ein Vorgang, der durch verschiedene (Zeit-)Erfahrungen bedingt ist und an dem verschieden orientierte, zum Teil wohl auch der Herkunft nach verschiedene Kreise der Psalmenüberlieferung teilgenommen haben. Der Vorgang wird von den drei Psalmen 145–147 insofern reflektiert, als jeder für einen der zusätzlichen Traditionsbereiche steht. Und doch sind die drei fraglichen Texte nicht nur einfache Repräsentanten der in verschiedene Richtungen diffundierenden Entwicklung. Sie haben diese vielmehr schon hinter sich und verarbeiten sie unter einer weitgehend einheitlichen, gemeinsamen Grundperspektive. Diese zeigt sich rein äußerlich schon an der Konstanz unseres Themas der göttlichen Nahrungsvergabe, das zu einem herausragenden Merkmal weisheitlicher Lebenseinstellung (Ps 147,7–11; 146), prophetisch-heilsgeschichtlicher Verheißung (Ps 147 im ganzen) und chronistischer Reichstheologie (Ps 145) geworden ist. Auch die konstante literarische Benutzung von Ps 104 (und anderen, hier wie dort zitierten Psalmen, besonders Ps 33) sowie literarische Querbezüge zwischen den Psalmen 145–147 weisen in dieselbe Richtung. Vor allem aber verbindet die drei Texte der kultisch-weisheitlich geprägte Denkhorizont, in dem die verschiedenen theologischen Konzepte in der schriftgelehrten Verarbeitung auf den praktischen, individuellen Lebensvollzug coram deo bezogen werden und aus der theologischen (kultischen, chronistisch-theokratischen oder eschatologisch-prophetischen

und heilsgeschichtlichen) Systematik Lebenslehre und Anleitung für den Frommen wird, der sein Leben (im Gebet) Gottes Führung anvertraut. Für ihn realisieren sich danach die großen Themen der Tradition und schriftlichen Überlieferung Israels in den unmittelbar erfahrenen göttlichen Gaben und im gottesfürchtigen Vollzug seines persönlichen Lebens. Die Texte zeichnet mithin in besonderer Weise und übergreifend eine kultisch-weisheitliche Rezeption vorgegebener Heilsperspektiven aus. Das Leben gewinnt darin eine theologische Dignität, die sowohl ihm selbst wie auch den übernommenen und neu gefaßten Heilskonzeptionen zugute kommt. Letztere werden ausdrücklich und unmittelbar auf das ausgerichtet, worauf hin sie auch ohnedies zielen, damit sie das Leben unter veränderten geschichtlichen Bedingungen, die nicht mehr ihrer Ursprungssituation entsprechen, nicht noch verfehlen. Das Leben seinerseits bekommt mit den ihm zugesprochenen Heilszügen die Qualität, die es verdient, um nicht dem Lauf der Welt ausgeliefert, sondern ausschließlich Gott, dem Spender des Lebens, verpflichtet zu sein. Danach wird in den Psalmen 145–147 eine Position sichtbar, die in der theologiegeschichtlichen Entwicklung der nachexilischen, vermutlich schon hellenistischen Zeit neben oder nach den von ihr rezipierten, aber neu akzentuierten Positionen anderer Überlieferungskreise eine eigene Rolle zu spielen scheint.

2. Außer der theologiegeschichtlichen Seite hat der Befund, auf den wir in Ps 145–147 gestoßen sind, auch eine entstehungsgeschichtliche Seite, die hier nicht mehr ausführlich behandelt werden kann, aber wenigstens schon einmal angedeutet sei. Der schriftgelehrte Charakter der Texte, insbesondere der wiederholte Rückgriff auf Ps 104, in Ps 145 auf Ps 103–104 im Zusammenhang, und andere, teils wiederum dieselben Texte (Ps 33) im Psalter, läßt fragen, ob die Psalmen jemals für sich bestanden haben oder ob vielleicht schon ihre Entstehung etwas mit dem Werden des Psalmenbuches zu tun hat. Die hier genannten literarischen Querbeziehungen sind u. E. Grund genug, noch genauer auf solche zu achten und zu prüfen, ob sie – wie in den »nachkanonischen« Psalmen (Qumran, PsSal) – auf mehr oder weniger freier Benutzung einzelner »kanonischer« Psalmentexte beruhen oder (erst) im näheren und fernerer Kontext des Psalters Sinn machen. Die Vermutung ist so abwegig nicht, zieht man zusätzlich noch die Position der fraglichen Texte am Schluß des Psalters und als Abschluß des fünften Buches (Ps 107–150) mit in Betracht. Mit der Fünfteilung könnten auch die Bezüge gerade zu Ps (103) 104 am Schluß des vierten Buches (vgl. dazu auch Ps 148 »Schöpfung« mit Bogen in V. 11 nach Ps 2,1 f. 10), daneben die exponierte Wiederaufnahme des Themas vom Königtum Gottes in Ps 145 und 146 nach Ps 93 ff sowie die Individualprobleme (Frevler – Gerechte) in allen drei Texten nach Ps 90–92 am Anfang des vierten Buches zusammenhängen. In dieser bekanntermaßen durch die Doxologien (41,14; 72,18 f; 89,53 und 106,48) und wohl auch durch Ps 1 konstituierten,

der Tora nachgebildeten und, wie wir meinen<sup>106</sup>, historisierend gelesenen Fünf-Bücher-Einteilung nimmt das fünfte Buch – nach dem Untergang des Königtums von David-Salomo (2–41.42–89) entsprechend Ps 89 und dem »Exil« (90–106) entsprechend Ps (105) 106 – die Stelle der »nachexilischen« Heilszeit ein. Vor allem hier hat auch die Rezeption der prophetischen Heilsverheißungen (vgl. Ps 107,2f nach 106,47 sowie besonders Ps 147), die gerade nach Ausweis der Rahmentexte Ps 107 und 145.146 ff (außer 149) die Vollendung der Heilsgeschichte auf den kultisch-weisheitlichen Lebensvollzug im allge-

<sup>106</sup> Wie in der maschinenschriftlichen Fassung meiner Dissertation *Translatio imperii* (Zürich 1987, Anm. 807) schon einmal notiert, sind die Doxologien – wie auch immer entstanden (vgl. H. GESE, Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters [1972; in: DERS., Vom Sinai zum Zion [BEvTh 64], 1974, 159–167]; G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* [SBLDS 76], Chico, California 1985, 182 ff) – kaum zufällig platziert: 41,14 schließt den älteren, mit Ps 2 – ebenfalls redaktionell? – eingeleiteten Davidspsalter (2/3–41) ab und markiert damit den geistigen Horizont, in dem die einzelnen Stücke gelesen werden; 72,20 faßt nicht nur Ps 51–72 (David) ein, sondern weist mit 72,18f zurück auf 41,14 und denkt also im selben Horizont; als Königpsalm korrespondiert 72 mit 2, gegenüber der persönlichen Klage in 41 kommen in 72 die von dem König beherrschten Völker mit in den Blick (von der Redaktion reflektiert in V. 19b), entsprechend Ps 2,10–12 huldigen sie in 72,8 ff. 15 ff dem Statthalter Gottes auf Erden (ganz im Sinne der Chronik werden Salomo V. 1 und David V. 20 zusammengesehen!). Sind damit die wesentlichen Grundpfeiler des von Jhwh installierten Königtums redaktionell umrissen, so weist Ps 89,53 nun auf die Klage über den Verlust der Institution, den Rückblick auf den Davidsbund (89,4 ff. 20 ff wie 72,5. 17; 2,6 f) und dessen Aufhebung in der Zerstörung Jerusalems (89,39 ff); folgerichtig führt die nächste Markierung in Ps 106 auf ein Bußgebet des Volkes (V. 6 ff), das ebenfalls die Katastrophe (722) 587 reflektiert (V. 27.40 f) und um Befreiung aus den Völkern bittet (V. 47). Die Restitution beginnt dementsprechend in Ps 107,2 f mit der Herausführung der Zerstreuten aus aller Welt und scheint danach bes. mit den Toda-Formeln und »Halleluja«-Psalmen (vgl. schon 104–106) als Markierung sukzessive, wiederum nach bestimmten thematischen Schwerpunkten geordnet (s. im folgenden), ausgeführt: 107 (Toda)/108–110 (David/Priester)/111–117 (Halleluja)/118 (Toda)/119.120–134 (Tora und Einzug ins Heiligtum)/135 (Halleluja)/136 (Toda)/137.138–145 (David)/146–150 (Halleluja). Daß zu dieser durch die Doxologien markierten Fünfteilung Ps 1 als Eröffnung vorzüglich paßt, versteht sich von selbst und wird etwa auch von WILSON, aaO 186 Anm. 44; 204 ff, sowie O. H. STECK, *Der Kanon des Alten Testaments* (in: J. ROHLS/G. WENZ [Hg.], *Vernunft des Glaubens* [FS W. Pannenberg], 1988, 231–252), 242 f Anm. 25, so gesehen. Sollten die Vermutungen zutreffen, dann hätte man es mit einer Redaktion zu tun, die ähnlich wie ChrG, wohin auch über das Interesse an der durch David initiierten Tempelmusik (Überschriften!) sowie über das in Ps 1 (gut chronistisch: *twrt yhw*) zum Vorschein kommende, mit Esra einsetzende, schriftgelehrte Gesetzesverständnis Beziehungen bestehen, am Schicksal des davidisch-salomonischen Königtums orientiert ist, dieses freilich nicht (mehr) in die Herrschaft der Perser (2Chr 36/Esr 1), sondern in das alleinige Königtum Jhwhs (seit »Exil«: Ps 93–99 + Toda in 100) einmünden läßt.

meinen anwendet bzw. überträgt, ihren passenden Ort. Damit bewegt sich derjenige schon im Stand des Heils, der in und mit dem Lesezusammenhang des Psalmenbuches die Geschichte seines Volkes bis ins fünfte Buch durchschritten und sich im Zuge dessen (nach Anweisung von Ps 1 sowie 111 f und 119 vor 120 ff) die Lehren der Geschichte als toragemäße Glaubens- und Lebenslehre, wie sie das Psalmenbuch im toragemäßen fünfteiligen Durchgang durch die Geschichte Israels bietet, zu eigen gemacht hat. Wer die Tora des Psalmenbuches in seinem Leben befolgt, ist gewissermaßen »aus den Völkern gesammelt« (Ps 107; 147), ist schon durch das Tor der Tora (Ps 118–119) in das Heiligtum eingegangen (Wallfahrtspsalmen 120–134 + 135 f), lebt im »Reich Gottes« (Ps 145.146), ist ins wiederaufgebaute Jerusalem eingetreten (Ps 147, vgl. 137/138) und hat darum allen Grund, in das der Schöpfung inhärente Lob Jhwhs mit einzustimmen (Ps 148; 150). Ein Vergleich mit der Konzeption des himmlischen Kults in den Sabbatliedern aus Qumran verspricht hier weitere Einsichten.

3. Schließlich hält der Befund dazu an, den gefundenen traditions- und theologiegeschichtlichen Zusammenhang im Horizont einer biblischen Theologie als solchen zu bedenken, wozu allerdings wiederum einige wenige Hinweise genügen müssen. Die literarische Verwendung von Ps 104 sowie die – ebenfalls schriftbezogene – Rezeption überlieferter Heilskonzepte in Ps 145–147 lassen sich als Vorgang innerbiblischer Auslegung verstehen. Schon die traditions- und vorstellungsgeschichtlichen Wandlungen im Hintergrund dieser drei Texte, die das Motiv der göttlichen Versorgung mit Nahrung in weisheitlicher, prophetischer oder heilsgeschichtlicher Perspektive brechen, weisen in diese Richtung. Eindeutig aber handelt es sich um Auslegung, wo in Abhängigkeit von schriftlichen Vorgaben formuliert und die überlieferte Tradition auf diesem direkten Wege interpretiert, für die eigene Zeit und Situation bestätigend, ergänzend oder korrigierend aktualisiert und angeeignet wird. Dieselbe Verstehenskategorie legt sich danach aber auch für den weiteren Zusammenhang mit PsSal 5 und dem Vaterunser, mithin für den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament im allgemeinen nahe. Wiederum eindeutig ist das natürlich da der Fall, wo in der nichtkanonischen Literatur, also in den Apokryphen und Pseudepigraphen wie in den Targumen, in Qumran etc., und ebenso im Neuen Testament mehr oder minder ausdrücklich (mit oder ohne Zitationsformel) Schriften des nachmaligen Alten Testaments zitiert, einzelne Stellen benutzt und dabei ausgelegt werden<sup>107</sup>. In PsSal 5 wie in der ganzen Sammlung ist das mit Händen zu greifen, so daß jedenfalls bis dahin der traditions- und theologiegeschichtliche auch ein literarischer Zusammenhang im Prozeß produktiver Auslegung ist.

<sup>107</sup> Vgl. KRATZ, Kyros (s. Anm. 50), 218 ff.

Im Unterschied dazu wie auch im Vergleich zu den offenkundigen Reflexionszitataten und Anspielungen im übrigen Neuen Testament kann man das für das Vaterunser und speziell die Brotbitte (trotz der Nähe zur Formulierung in Ps 136,25) nicht so ohne weiteres sagen. Und doch scheint mir auch hierfür die Verstehens-kategorie der produktiven Auslegung nicht ganz unangemessen. Zum einen enthält eben auch die traditions-geschichtliche, d. h. sachlich-vorstellungsmäßige Aneignung, sei es in der Bestätigung oder in der Transformation der aufgenommenen Vorstellung, immer auch ein Moment der Auslegung, obschon es sicher nicht im Vordergrund steht und im Fluß der Tradition, hier der jüdischen Gebetstradition, wohl auch weniger bewußt ist. Zum anderen ist die Themenkombination von »Name«, »Reich« und »Brot« derart selten, so daß, wenn nicht mit literarischer Abhängigkeit, so doch mit Berücksichtigung ganz bestimmter Texte (wie eben Ps 145 oder PsSal 5) bei der an der Eulogie des Qaddisch orientierten, aber weiterführenden Bildung des Vaterunser gerechnet werden muß. Demnach treibt auch das Vaterunser schon im Munde Jesu die Auslegungsgeschichte im Rahmen der jüdischen Gebetstradition fort. Zugleich setzt es eine weitere Auslegungsgeschichte innerhalb des Neuen Testaments und darüber hinaus<sup>108</sup> in Gang. Außer der eigenen Wirkungsgeschichte wären dabei das Speisungswunder (seinerseits mit Elia- / Elisa-Typologie, besonders 2Kön 4,42–44) als Zeichen des anbrechenden »Reichs« (Mk 6,30–44; 8,1 ff und par., bes. Lk 9,11!) und die Speisung im eschatologischen »Reich« (vgl. besonders Lk 14,1.15) zu diskutieren, aber auch die Abendmahlsworte sowie die spezifisch johanneische Deutung des Wunders (als »Zeichen« 6,14) in der Brotrede Joh 6, die nunmehr den Geber selbst zur Gabe werden läßt und damit zu einem Verständnis des »Brots« gelangt, das seinerseits wiederum nicht ohne Vorgabe in der autoritativen Leitüberlieferung des Alten Testaments ist (vgl. besonders Jes 55,1–3 sowie Dtn 8,3 im Kontext).

Das Modell der Auslegungs- oder Rezeptionsgeschichte<sup>109</sup> eröffnet in allen Fällen die Möglichkeit, Zusammenhänge und Differenzen in gleicher Weise als Ausdruck einer kontinuierlichen, wenn auch durchaus nicht immer geradlinigen geschichtlichen und theologischen Gesamtbewegung zu erfassen, ohne

---

<sup>108</sup> Vgl. zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte die Hinweise oben Anm. 36 (bes. die Arbeit von WALTHER zu den griechischen Vätern), ferner F. E. VOKES, *The Lord's Prayer in the First Three Centuries* (StPatr 10 [TU 107], 1970, 253–260); O. DIBELIUS, *Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche*, 1930; K. ANER, *Das Vaterunser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit* (s. Anm. 92); I. FURBERG, *Das Pater Noster in der Messe* (Bibliotheca Theologiae Practicae 21), Lund 1968.

<sup>109</sup> Vgl. dazu C. DOHMEN, *Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte* (TThZ 96, 1987, 123–134).

unnötige, konfessorisch-apologetische Brücken oder Gräben künstlich konstruieren zu müssen. Das Modell bietet sich daher in vorzüglicher Weise als methodische und sachliche Grundlage einer biblischen Theologie an, die historisch-theologiegeschichtlich die gesamte, auch außerkanonische Breite der weitverzweigten jüdischen und frühchristlichen Auslegungsgeschichte im Blick hat und die vor diesem Hintergrund die besondere, anderes ausschließende Wahrheitsbezeugung erhebt und aus der historischen Entwicklung heraus für heute begründet, auf die sich der christliche Glaube nun einmal im Kanon des Alten und Neuen Testaments sowie in der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Wahrheitsfindung, in Schrift und Tradition also, verbindlich und ein für allemal festgelegt hat. Dem kommt entgegen, daß die Beziehungen zwischen (spätem) Altem und Neuem Testament offenbar weit enger sind, als im Blick auf potentielle Vermittlungsinstanzen wie Qumran, die Apokalyptik, die rabbinische Überlieferung oder den Hellenismus manchmal angenommen. Die genannten Überlieferungsbereiche sind als Zeugen der in verschiedene Richtungen diffundierenden Auslegungsgeschichte gleichwohl in die geschichtliche Betrachtung mit einzubeziehen, die eine eindeutige Richtung von den alttestamentlichen Anfängen hin zu allen darauf Bezug nehmenden Texten verfolgt. Erst danach ergeben sich der Biblischen Theologie auch von ihrem Ziel, dem Christusgeschehen im Neuen Testament, her wiederum eigene Gesichtspunkte, die rückwärtig den Ausgangspunkt der geschichtlichen Entwicklung im Alten Testament in neuem Licht erscheinen lassen. Inwieweit letzteres im Rahmen einer Theologie des Alten Testaments und selbst in dem einer »Biblischen Theologie« Alten und Neuen Testaments tatsächlich und materialiter geschehen und nicht allenfalls gerade noch vorausgesetzt, aber nur im Rahmen der Dogmatik wirklich ausgeführt werden kann, ist eine Frage, die einer eigenen, fachübergreifenden Erörterung bedürfte.