Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 2

Artikel: Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters
Autor: Jenni, Ernst
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878159

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters

1. Von den abschliessenden Doxologien in Ps 41,14; 72,18–19; 89,53 und 106,48 ist in den Kommentaren meist nur die Rede, wenn es um die literargeschichtlichen Fragen des Werdens und Wachsens des jetzigen Psalters geht. Man ist sich einig, dass der liturgische Lobpreis nicht zum betreffenden Psalm ursprünglich hinzugehört, sondern relativ spät zur Markierung der Unterteilung des Psalters in fünf Bücher – vielleicht nach Analogie des Pentateuchs – jeweils hinzugefügt worden ist. Der genaue Hergang ist nicht mehr erkennbar (es können auch mehrere Stadien der Hinzufügung angenommen werden); auch die Datierung ist nicht exakt möglich. Viel seltener als diese literarkritischen Einleitungsprobleme kommen Fragen der Gattung oder gar des theologischen Inhalts zur Sprache. Man setzt als bekannt voraus, was eine Doxologie ist, und rangiert diese responsorischen Formeln zusammen mit der Gemeindehymnik, etwa als deren Ableger in den Buchkolophonen der frommen Schreiber. Was das Theologische anbelangt, so begnügt sich z. B. der sonst so ausführliche Kommentar von Kraus mit knappen Bemerkungen zum doppelten *'āmēn* als einem «Zeichen dafür, dass der Psalter in allen seinen Einzelstücken von der Gemeinde rezipiert und angeeignet wurde».[1]

Die folgenden Ausführungen wollen nun nicht die bisherigen – zugestandenermassen nicht allzu reichhaltigen – Auslegungsergebnisse nach der literarkritischen oder theologischen Seite hin in Frage stellen. Es geht vielmehr um den ergänzenden Versuch, ausgehend von einem kurzen Blick auf die Traditionsgeschichte der einzelnen Bestandteile, wie sie bereits in verschiedenen Wortuntersuchungen erarbeitet worden ist, die Funktion der doxologischen Abschlussformeln insgesamt vom Standpunkt der linguistischen Pragmatik, der Lehre von den Sprechhandlungen, her zu beleuchten. Es sollen also nicht so sehr die begrifflichen Redeinhalte («Lobpreis», «Ewigkeit», «Gewissheit»/«Gültigkeit»), als vielmehr deren Verwendung bei dem offenbar als nicht ganz unproblematisch empfundenen Redeabschluss untersucht werden. Während die typischen Liedeinleitungen, der Beginn der «gesteigerten Rede», mit den Formeln der Aufmerksamkeitserregung («Höret…!»), der Formulierung der Intention («Ich will singen…»), des Aufrufs zum Mitsingen («Lobet…!») usw. vor allem in der Formgeschichte seit jeher untersucht worden sind, scheint der notgedrungene Übergang von der «gesteigerten Rede» zum Schweigen bisher weniger Beachtung gefunden zu haben, wenn man von der ausschliesslich ästhetischen Betrachtungsweise absieht.

[1] H.-J. Kraus, Psalmen, BKAT XV (^{5}1978) 469.

Bevor wir hier weitergehen, sollen die genannten doxologischen Formeln kurz in Erinnerung gerufen werden. Am einfachsten ist der Wortlaut der Doxologie in Ps 89,53 mit der Baruk-Formel und der Amen-Formel: «Gepriesen sei Jahwe in Ewigkeit, Amen, Amen». Ps 41,14 erweitert die Baruk-Formel ein wenig: «Gepriesen sei Jahwe, *der Gott Israels, von Ewigkeit* zu Ewigkeit, Amen, Amen». Ähnlich lautet die Baruk-Formel in Ps 106,48, wo aber auch die Amen-Formel etwas ausgeweitet ist: «Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit, *und alles Volk spreche:* Amen, *Hallelujah!*».[2] Am umfangreichsten ist die Doxologie in Ps 72,18–19: «Gepriesen sei Jahwe (Gott), der Gott Israels, *der allein Wunder tut.* Und gepriesen sei *sein herrlicher Name* auf ewig, *und die ganze Erde werde voll seiner Herrlichkeit,* Amen, Amen.» Die Baruk-Formel ist hier verdoppelt (wie schon die Amen-Formel bisher immer) und jeweils mit einem hymnischen Element erweitert. Es folgt dann noch in V. 20 die Unterschrift zu einer älteren Sammlung von Davidspsalmen: «Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais.» Die Ausgestaltung der doxologischen Grundelemente *bārûk Jhwh l^e'ōlām* und *'āmēn* geschieht in zwei Richtungen, um die Aussage zu steigern: einerseits durch Verdoppelung (Apposition zu Jahwe, Doppelformel mit *'ōlām,* zweimalige Baruk- und Amen-Formel), andererseits durch Aufnahme hymnischer Superlative («alles Volk», «ganze Erde», «allein») und Aufforderungen («Hallelujah!»).

2. Die beiden Formeln, abgekürzt Baruk-Formel und Amen-Formel genannt, fordern natürlich zu traditionsgeschichtlichen Untersuchungen heraus. Auch wenn sie jetzt nur noch Abschlussformeln sein sollten, welche die Unterteilungen des Psalmenbuches zu markieren haben, und auch wenn mit der steigernden Ausgestaltung als deren Kehrseite eine gewisse Desemantisierung zur Floskel verbunden sein kann, so fällt doch von der Geschichte der Formeln und ihrem ursprünglichen Sitz im Leben ein gewisses Licht auf die jetzige Verwendung.

Bei der Lobspruchformel *bārûk Jhwh (l^e'ōlām)* kann zunächst ganz einfach auf die vorhandene Literatur verwiesen werden. Eine grössere Untersuchung findet sich bei Schottroff (1969) in dem Kapitel «Die Segensformel und ihr Beitrag zur Frage nach der Herkunft der Fluchformel» seiner Monographie «Der altisraelitische Fluchspruch».[3] Die *bārûk*-Formel hat ihre Parallele und Alternative in der *'ārûr*-Formel «verflucht ist...», was ihr schon ein

[2] Zum literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problem des Verhältnisses von Ps 106,48 zu I Chr 16,36 vgl. H. Gunkel – J. Begrich, Einleitung in die Psalmen (1933) 438–440; W. Rudolph, Chronikbücher, HAT I/21 (1955) 128; G. Wehmeier, Der Segen im Alten Testament (1970) 126.

[3] W. Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch, WMANT 30 (1969) 163–198.

wenig von ihrer vermeintlichen Harmlosigkeit nimmt. Sehr gut sind die noch direkter zum Thema gehörenden Ausführungen von Wehmeier in seiner Basler Dissertation.[4] Aus den 34 Fällen der Formel *bārûk Jhwh* (mit Nominalsatz in 3. Person) kann er eine ganze Geschichte der Formel im Alten Testament ablesen, aus der hier nur ganz wenige Beispiele zitiert werden sollen.

Recht ursprünglich ist die Lobformel in I Sam 25,32: David ist von Abigail davor bewahrt worden, Nabal umzubringen, und bricht, zu Abigail gewendet, in den Ruf aus: «*bārûk Jhwh,* der Gott Israels, der dich heute mir entgegengesandt hat». Hier und in ähnlichen Fällen wird Gott als Besitzer und Spender der *b^{e}rākāh,* der heilschaffenden Segensmacht, bezeichnet. Die Begründung wird in einem Satz mit (meistens) *'^{a}šær* geliefert. Nach der Erfahrung der göttlichen Hilfe wird die Lobformel spontan ausgesprochen und nennt jeweils die konkrete Tat, auf Grund deren das Lob erklingt. Die Formel ist nicht ursprünglich im Kult beheimatet, dringt aber dann vom Alltagsleben her auch dort ein, z.B. I Kön 8,56: «*bārûk Jhwh,* der seinem Volk Israel Ruhe verliehen hat, ganz wie er verheissen hat...», bei der Tempeleinweihung, sodann etwa Ps 28,6 beim Umschwung von der Klage zum Lob im Klagelied des Einzelnen. Sowohl in alltäglicher als auch in liturgischer Verwendung haben die Lobformeln in erster Linie den Charakter eines Bekenntnisses: sie wenden sich an den Kreis der menschlichen Zuhörer und nicht unmittelbar an Gott. Erst ganz spät erhalten sie die formale Struktur des Gebets (Ps 119,12 «du bist *bārûk*»; I Chr 29,10). Sonst wird etwa am Schluss gewisser Psalmen die Erfahrung des Beters in der Lobformel zusammengefasst, z.B. Ps 66,20: «*bārûk* ist Gott, der mein Gebet nicht verworfen noch seine Gnade von mir gewendet hat.» Wahrscheinlich aus solchem Gebrauch heraus hat sich dann die Lobformel zur Schlussdoxologie entwickelt, wie sie an den Buchabschlüssen des Psalters steht.

Der Nominalsatz der Baruk-Formel lässt nicht erkennen, ob eine indikativische Aussage («Jahwe ist gepriesen») oder eine optativische Wunschform («Jahwe sei gepriesen») gemeint ist. Beides zusammen wird getroffen, wenn man gerundivisch übersetzt: «Jahwe ist preisenswert/ist zu preisen». Dementsprechend hat die Septuaginta, wenn *bārûk* auf Gott bezogen ist, das Verbaladjektiv εὐλογητός (auf Menschen bezogen εὐλογημένος). Die doxologische Sprachform lebt übrigens in der intertestamentalen Literatur, auch in Qumran und im Neuen Testament weiter; am bekanntesten ist der Lobspruch in Lk 1,68: «Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, dass er sich seines Volkes angenommen hat...».

[4] S.o. A.2. Zusammenfassung S.131 und im Art. *brk* pi. «segnen», THAT I (^{3}1978), Sp.374–375.

Soweit die Traditionsgeschichte der Baruk-Formel. Die Formel stammt nicht aus dem Kult und aus der Psalmendichtung, sondern aus dem Bereich des Segenswunsches im Alltag, hat sich aber dann als Eulogie in der Liturgie eingebürgert. Sie hat von Anfang an immer den Charakter einer Antwort auf eine Gottestat, verliert allerdings dann etwas von ihrer ursprünglichen Spontaneität, bleibt aber auch in der verallgemeinerten liturgischen Verwendung bekennende Antwort. Gerade deswegen eignet sie sich so gut als Abschlussformel, mit der ein Redaktor (als Vertreter der Gemeinde) die in den vorausgehenden Psalmen verkündeten Gottestaten für sich und für die Leser rezipiert und aneignet.

3. Auch die Amen-Formel ist traditionsgeschichtlich schon mehrfach aufgearbeitet worden, recht umfassend z. B. im THAT-Artikel von Wildberger (1971).[5] Einige referierende Andeutungen mögen daher in unserem Zusammenhang genügen. Auch die Beteuerung *'āmēn* «wahrlich» gehört ursprünglich zur Alltagssprache, wie das 1960 gefundene Ostrakon von Yavneh-Yam zeigt: «wahrlich, ich bin unschuldig» sagt dort ein Landarbeiter in seiner Eingabe an den Statthalter.[6] Im Alten Testament kommt *'āmēn* dreissigmal vor, in fast allen Fällen als Antwortformel gebraucht, die in zwei Richtungen geht: Es wird damit bezeugt, dass etwas Ausgesprochenes wahr ist, und zugleich wird das Ausgesprochene als gültig und verpflichtend anerkannt. Am häufigsten ist *'āmēn* Antwort auf einen ausgesprochenen Fluch (Dt 27,15–26 in der Fluchreihe zwölfmal), mit der man den Fluch im Falle der Verschuldung auf sich nimmt. Umgekehrt identifiziert sich die Gemeinde mit dem Vorbeter, wenn dieser den Lobpreis ausgesprochen hat. Die Situation lässt sich am besten in Neh 8,6 erkennen: «Darnach pries Esra Jahwe, den grossen Gott. Und alles Volk antwortete mit erhobenen Händen: Amen! Amen!». Das Responsorische ist auch in I Chr 16,36 deutlich, ebenso in etwas verallgemeinerter Form in Ps 106,48: «und alles Volk spreche: Amen!».[7]

Auch hier ist also wie bei der Baruk-Formel die Herkunft aus einem nichtkultischen Bereich noch erkennbar. Ging es dort um die spontane, aber konventionalisierte Reaktion auf eine Segens*tat* Gottes, so hier um die aner-

[5] H. Wildberger, Art. *'mn* «fest, sicher», C. *'āmēn,* THAT I, Sp. 193–196.

[6] H. Donner – W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, ([3]1971–76) Nr. 200, Zeile 11; J. C. L. Gibson, Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, I (1971), 26–30; A. Lemaire, Inscriptions hébraïques. I. Les ostraca (1977) 259–268; K. Jaroš, Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel (1982), 76–78 (Nr. 55); D. Conrad, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (ed. O. Kaiser), I/3 (1983) 249 f. (Zeit Josias), mit Lit.

[7] S. o. A. 2. Zum Weiterleben der liturgischen Responsion im Judentum, im Neuen Testament und in der alten Kirche vgl. die Lit. in THAT I, 209.

kennende und aneignende Antwort auf ein Macht*wort* Gottes (Fluch und Segen). Beide wurden in institutionalisierter Form im Verlauf der Ausbildung des nachexilischen Wortgottesdienstes als Antwort der Gemeinde auf die in den Psalmen verkündeten Taten und Worte Gottes übernommen.

4. Das Ergebnis der traditionsgeschichtlichen Untersuchung ist auch für die Formkritik eindeutig: Bei den Schlussdoxologien des Psalters handelt es sich nicht um Formelemente, die aus dem Hymnus oder aus dem Klage- und Bittgebet herausgewachsen sind. Sie haben ihre eigene Herkunft aus dem Bereich des Segnens (und Fluchens). Die Doxologien sind damit nicht Fortsetzung der Psalmen, sei es der belehrenden Hymnen oder der Gebete, sondern (abschliessende) Antwort auf das Vorangehende, wie das auch wörtlich zum Ausdruck kommt in Ps 106,48: «und alles Volk spreche:...». Es sind zwar in Ps 72 hymnische Elemente in die Doxologie eingeflossen, in V. 18 der Partizipialstil («der allein Wunder tut»), dazu die Herrlichkeitsaussagen in V. 19. Sonst aber sind die Doxologien nicht hymnisch,[8] sondern eben «eulogisch», nicht zu singen, sondern zu sprechen, sofern sie nicht rein literarisch geworden sind.

Theologisch bedeutet das nun: Es handelt sich nicht mehr um theologische Belehrung über Gott und sein Walten wie im Hymnus. Es geht also nicht so sehr um die Offenbarung oder Belehrung, sondern um die Aufforderung, es gleichzutun und wie der «Doxologe» das Gehörte zu akzeptieren, sich mit dem Vorangehenden zu identifizieren. Eine Predigt müsste also nicht über die Segensmacht Jahwes und was das alles bedeutet reden, sondern sollte die Reaktion des Menschen auf den Segen thematisieren.

Exegetisch bedeutet das: Es kommt nicht so sehr auf den Sinngehalt der Worte in ihrem reinen Aussagewert an, auf das, was die Linguisten und Kommunikationstheoretiker den propositionalen Gehalt, den Kommunikationsinhalt, nennen, sondern auf das Handlungsmässige, das mit dem Sprechakt verbunden ist, das, was in der neueren Sprachwissenschaft das ganze Feld der Pragmatik ausmacht. Wenn wir uns über die Formelhaftigkeit der Doxologien beklagen oder wenn wir die Formeln als «leer» beargwöhnen, so zeigt das nur, dass wir sie immer noch mit einem propositionalen statt mit einem pragmatischen Massstab messen.[9] Im Extremfall könnte die mit dem Sprechakt verbundene Handlung ja auch durch nicht-verbale Handlungen erreicht

[8] C. Westermann, Zur Sammlung des Psalters, in: ThViat 8 (1961/62) 278–284 = Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien, ThB 24 (1964) 336–343, stellt die Doxologien noch zu nahe zu den Lobpsalmen.

[9] Zur Illustration des Gemeinten mag der Lapsus jenes Hebräisch-Schülers dienen, der nach der Bedeutung von *hæ'æmīn* («glauben») gefragt wurde und schliesslich nach dem Hinweis, das Verbum sei etymologisch mit «Amen» verwandt, spontan die Antwort «aufhören» gab.

werden, z. B. durch Kopfnicken oder durch Beifallklatschen. Eine säkularisierte verbale Form der Doxologie (oder wenigstens eine Analogie) ist das Bravo-Rufen, bei dem es auch nicht in erster Linie auf den Sinngehalt des Wortes oder gar auf die Etymologie von «bravo» ankommt.

5. Sehen wir nun einmal versuchsweise die Doxologien vom rein pragmatischen Standpunkt aus an: Wie wird die Aufgabe gelöst, die poetische Psalmenrede zum Abschluss zu bringen? Psalmen sind ja auch in Buchform nicht nur gewöhnliche, normale Rede; diese besondere, kunstvolle, poetisch gesteigerte Rede kann doch nicht einfach abbrechen. Es gibt verschiedene Mittel, das Ende angemessen herbeizuführen:

a) Man nennt einfach das Ende beim Namen – wie im Funkverkehr, wo der Sprechpartner nicht durch Augenkontakt auf das Ende des Gesprächs vorbereitet wird –, indem man «Ende» sagt. Das ist höchst unpoetisch und kommt in unseren Texten nur gerade in der Bemerkung Ps 72,20 vor: «Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais», was ja keine Doxologie ist.

b) Man fügt ein *da capo* an, die sog. Rahmenbildung. Die Rahmenbildung ist ein bekanntes poetisches Kunstmittel, das vor allem im Hymnus verwendet wird: Ps 8,10 nimmt V. 2 wörtlich wieder auf: «Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!» In unseren Doxologien wäre zu vergleichen das Hallelujah von Ps 106,48, das wie in den sog. Hallelujah-Psalmen am Ende den Aufruf des Hymnenanfangs nochmals aufnimmt (vgl. Ps 106; 113; 117; 135; 146–150).

c) Spezifischer zur Doxologie gehört das Hinauszögern des Endes, das Ritardando. Wie im Hebräischen schon jeder Satz seine Satzpausa durch besondere Betonung und Vokaldehnung andeutet, so wird hier das Ende durch Zerdehnung markiert. Was bei manchen Psalmen durch Übergang zu einem anderen Metrum erreicht wird (sog. «schwerer Schluss»), das geschieht hier durch Verdoppelung (s. o. vor allem zu Ps 72,18 f.) und Wiederholung des Amen: *'āmēn w^e'āmēn* (Ps 41,14; 72,19; 89,53). Hier ist es kaum notwendig, darüber zu spekulieren, warum das Amen gerade zweimal steht, z. B. um Freude *und* Ernst auszudrücken, wie Wildberger andeutet.[10] Das gehört ganz einfach zum Ritardando-Effekt.

d) Eng mit dem Hinauszögern verbunden ist die Negierung des Endes, wenigstens der Intention nach. Das Gesagte soll überhaupt nicht aufhören, sondern ewig weitergelten: «auf ewig» (Ps 72,19; 89,53) und «von Ewigkeit zu Ewigkeit» (41,14; 106,48). Auch hier ist für die Auslegung nicht in erster Linie eine Analyse inhaltlicher Art über den «hebräischen Zeitbegriff» oder

[10] THAT I,195.

den Begriff der Ewigkeit gefordert. Die einfache Formel und erst recht die *ʿōlām*-Doppelformel haben hier die pragmatische Funktion des Redeabschlusses durch «Verewigung».[11]

* * *

Die Formgeschichte der Festschrift-Artikel, ihrer Einleitungs- und ihrer Schlussformeln ist noch nicht geschrieben. Die Möglichkeiten sind auch hier mannigfaltig. Sie reichen von dem Versuch, eine plausible Beziehung zwischen dem Inhalt des Artikels und dem Fachgebiet des Jubilars herzustellen (Lk 1,68 böte sich z. B. an), bis zu den «Möge-Sätzen», die dem ambivalenten Charakter eines runden Geburtstages gerecht werden möchten. Um dem inneren Widerspruch aller Festschriften, dass die Teilnehmer sich selbst statt dem Jubilar ein Denkmal setzen, pragmatisch zu begegnen, ist hier – sicher im Sinne des Jubilars – die alteingeführte doxologische Buchunterschrift am Platz: «Soli Deo gloria!»

Ernst Jenni

[11] Anhangsweise sei noch eine weitere Möglichkeit angedeutet: die des stufenweisen Abklingenlassens, bei dem der Wortinhalt wegfällt und nur noch die Musik weitergeht. Vergleichbar wäre das Orgelspiel nach dem Gottesdienst, das nicht-verbal das Feierliche noch etwas verlängert und damit den Übergang zum Ende vermittelt. Hierher könnte man, allerdings ausserhalb der Doxologien, vielleicht das abschliessende «Sela» bei gewissen Psalmen rechnen (Ps 3; 9; 24; 46 usw.), wobei diese liturgische Anweisung, wenn sie tatsächlich etwas Musikalisches meint, häufiger auch als Zwischenspiel vorkommt.