

THEOLOGIE DER PSALMEN VON H.-J. KRAUS — VERSUCH EINER BILANZ NACH 20 JAHREN

Treść: - I. Geschichte. — II. Theologische Anordnung und methodisches Verfahren. — III. Grundgedanken. 1. „Der Gott Israels“. 2. „Das Volk Gottes“. 3. „Das Heiligtum und der Gottesdienst“. 4. „Der König“. 5. „Die feindlichen Mächte“. 6. „Der Mensch vor Gott“. 7. „Die Psalmen im Neuen Testament“. — IV. Auseinandersetzung. 1. Die Aufgabenstellung. 2. Die einzelnen Optionen. 3. Die Wirkungsgeschichten der Psalmen. 4. Der Psalter als Sammlung. — V. Zusammenfassung — Streszczenie.

I. GESCHICHTE

Erst etwa zwanzig Jahre nach der ersten Auflage seines berühmten Kommentars zu den Psalmen¹ hat der damalige Professor der reformatorisch-systematischen Theologie in Göttingen das Lebenswerk gekrönt mit der Veröffentlichung der *Theologie der Psalmen*². Sie bildet ein Corpus mit dem Kommentar als dessen dritter Teilband in der von Martin Noth begründeten Serie *Biblischer Kommentar*. Der Ursprung des Werkes geht zurück auf die 16-seitige „Skizze“ *Zur Theologie der Psalmen*, die den Einleitungsteil des Kommentars abschließt³. Die Ausführlichkeit des dann angewachsenen Opus machte den dritten Band notwendig. So ist ein „in diesem Umfang erstmals versuchtes Unternehmen“⁴ in der Geschichte der Psalmenexegese zustande gekommen.

Das Buch ist unmittelbar nach der fünften Auflage des Psalmen-Kommentars erschienen, die als „grundlegend überarbeitet und verändert“ angekündigt wurde. Kraus führt zwar eine neue Theorie von Psalmengattungen ein, die weniger formalistisch und mehr „themenorientiert“ als die Klassifikation von H. Gunkel ist, sonst aber scheint der Kommentar — nach dem Urteil N. Lohfinks — „im Wesentlichen intakt“ zu sein; *die theologische Richtung der Auslegung ist ganz und gar die alte geblieben*⁵. Ähnliches lässt sich auch über *Theologie der Psalmen* sagen. Sie folgt meistens den schon im Kommentar entworfenen Linien und Themen.

¹ H.-J. Kraus, *Psalmen*, BK XV/1-2, Neukirchen – Vluyn 1961, 1978.

² H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, BK XV/3, Neukirchen – Vluyn 1979, 1989².

³ H.-J. Kraus, *Psalmen*, LXIV-LXXX.

⁴ R. Oberforcher, *ZThK* 105 (1983), S. 85.

⁵ N. Lohfink, *ThPh* 57 (1982), S. 571.

II. THEOLOGISCHE ANORDNUNG UND METHODISCHES VERFAHREN

Das umfangreiche Material ist in sieben Kapitel aufgeteilt. Die methodischen und theologischen Voraussetzungen sind im *Vorwort* und in den *Prolegomena* dargestellt. Drei Register — Bibelstellen, Namen und Sachen, hebräische Hauptbegriffe (nur 45 Einträge) — vollenden das Werk. Es fehlt eine Bibliografie; stattdessen findet man im Text verstreute kurze Literaturübersichten.

Zu Beginn verrät Kraus sein Streben: Er will mit der Psalmen-Theologie eine Art Theologie des ganzen Alten Testaments *in nuce* entwerfen. Damit ist er jedoch noch nicht zufrieden. Letztendlich will er eine biblisch-theologische Perspektive im Zusammenhang der beiden Testamente erreichen (5)⁶. Sowohl im ersten als auch im zweiten Punkt lässt er sich von den Aussagen Martin Luthers inspirieren, der den Psalter „eine kleine Biblia“ nennt und Christus als den eigentlichen Beter der Psalmen erkennt (10–11).

Die Grundthesen G. von Rads bezüglich der Theologie der Psalmen sind die Ausgangspunkte für die Stellungnahme Kraus'. Zuerst verdeutlicht der Verfasser die theologische Einordnung der Psalmen unter dem Titel *Israel vor Jahwe (Die Antwort Israels)*⁷. Das *dialogische Prinzip* (M. Buber) bringe die Gefahr der Vorstellung, dass Gott und Mensch als zwei einander korrespondierende Partner auf gleicher Ebene gegenüberstehen. Damit werde auch das Geheimnis dieser Korrespondenz ausgelotet. Im Psalter hingegen wird eine klare Distanz zwischen beiden Subjekten aufgerissen (9–10). Den Grund einer solchen Übervorsichtigkeit Kraus' sieht F.J. Stendebach in seinem von K. Barth beeinflussten reformatorisch-theologischen Vorverständnis⁸. Tatsächlich kommt der Name Barths im Buch öfter als der der anderen Theologen vor (23, 48, 49, 185, 204 u.a.). Wiederum sieht Kraus als notwendig die Präzisierung der Grundsatzklärung von Rads, dass die Theologie der Psalmen ein Gegenstand für sich ist. Einerseits betont er die Kultpraxis Israels als *Sitz im Leben* der Psalmen, *die zum größten Teil im Heiligtum von Jerusalem gesungen und gesprochen worden sind* (10), andererseits hebt er hervor die „kerygmatische Intention“ der Psalmlieder gegen die frömmigkeitsgeschichtliche und religionspsychologische Forschung (11). So wird sorgfältig vermieden, die Theologie der Psalmen als eine Geschichte der Religion Israels anzulegen⁹. Dabei verschärft er noch die Kritik an der Religion als *Urgefahr des Menschen* (K. Kerényi), worin der *Mensch das Göttliche in Besitz genommen und in Betrieb gesetzt* hätte (12). Solcher Kritik solle in den Psalmen ständig begegnet werden.

Das methodische Vorgehen Kraus' beim Aufbau seiner Theologie ist konsequent „formgeschichtlich angelegt“ in direkter Linie Gunkels. Wie jedoch oben gesagt, versucht Kraus die traditionelle Gattungsforschung zu modifizieren. Das soll vor allem durch die Bezugnahme auf die Überlieferungsgeschichte und auf die

⁶ Ein besonderes Interesse für die biblische Theologie hat Kraus öfters gezeigt. Cf. *Die biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen – Vluyn 1970; *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen – Vluyn 1972.

⁷ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1969⁶, S. 366.

⁸ F.J. Stendebach, *BiKi* 35 (80), S. 66.

⁹ R.J. Clifford, *TS* 48 (1987), S. 785.

Untersuchung zur Gebetssprache der Psalmen geschehen. Bei Anwendung der ästhetischen Kriterien will er den Fehler Gunkels vermeiden, die formalistischen Standards der modernen Dichtung dem Psalter aufzuzwingen (13–14). Bemerkenswert ist zuletzt der damals seltene Rückgriff auf die Wirkungsgeschichte der Psalmen im früheren Christentum, die zweifellos unverzichtbar für eine Theologie der Psalmen ist. Somit überschreitet Kraus in einem gewissen Grade die Grenzen der formkritischen Methode.

Für das Gesamtbild seines Ansatzes scheint bedeutsam das äußerst häufig angewandte religionsgeschichtliche Verfahren. Auf diese Weise wird die Einzigartigkeit der Religion Israels sehr stark zum Ausdruck gebracht, die beinahe zur Grundintention aller Psalmentexte erhoben wird. Charakteristisch ist für die Argumentation auch der ständige Dialog mit der Philosophie (z.B. Herder, Hegel) und systematischen Theologie (u.a. Calvin, Luther, Tillich, Pannenberg, Barth). Sollte das auf die Übereinstimmung der Schlussfolgerungen hinweisen, wird solche Methodologie fragwürdig. In all dem zeigt sich Kraus als engagierter Theologe. Es wurde seine meditative, geistige Haltung und meisterliche Sicherheit mit Recht herausgestellt¹⁰. Für eine *Theologie*, die nicht lediglich eine Religionsgeschichte sein will, halte ich das für unerlässlich und fruchtbar; gleichwohl beeinflusst das doktrinäre Engagement unvermeidlich die Forschung, was auch gelegentlich bei Kraus festzustellen ist.

Einige der Vorhaben seines Forschungsprogramms bleiben dennoch unerfüllt. Schafft er eine neue Klassifikation der Formgruppen, so ist hinter den veränderten Titeln jene von Gunkel leicht zu erkennen¹¹. Will seine Theologie von der Sprachform der Psalmen nicht abstrahieren (14), so fehlt das Handeln der Sprachgestaltung, insofern sie „theologiehaltig“ ist. So wundert man sich nicht mehr, warum auch der Name Alonso Schökels in der Diskussion fehlt, obwohl sein poetischer Ansatz schon seit den 60er Jahren bekannt war. Oberforcher postuliert an dieser Stelle *eine Art theologischer Grammatik des offenbarungsgemäßen Betens*, die die Relevanz der künstlerischen Darstellungsweise in den Psalmen für ihre Theologie hervorhebt. Die folgenden Beispiele wurden angeführt: die auffällige Korrespondenz zwischen tabufreier Notschilderung und dem Gottesbild, die Funktion der Naturmetaphorik für die Präzisierung der Stellung des Menschen vor Gott, die meditativ-beherrschende Wirkung von Parallelisierung und Synonymbildung¹².

III. GRUNDGEDANKEN

1. „Der Gott Israels“ (§ 1)

Im ersten Kapitel wird die Eigenart der Rede der Psalmen von Gott als dem Adressaten des Beters analysiert. Zuerst werden Namen Gottes (an erster Stelle der kultisch wichtigste *twabc hwhy*), seine Bezeichnungen (!*wyl*], \$*lm*, *vdq*, l[*b*-!wda)

¹⁰ M. Nobile, *Anton* 65 (1990), S. 663.

¹¹ N. Lohfink, a.a.O., S. 572.

¹² R. Oberforcher, a.a.O., S. 87.

und Attribute (Offenbarung, Verborgtheit, Heiligkeit, Herrlichkeit-dwbk, Gerechtigkeit, dsx, tma, hnwma) besprochen und schließlich der spezifische Raum Gottes — „die himmlische Welt“. In der Darstellung des „Gottes Israels“ legt Kraus die Emphase auf den Genetiv — bemerkt Schenker. Alle fünf Unterabschnitte bilden konzentrische Kreise, in denen die Bewegung von innen nach außen verläuft¹³. Die Bemerkung erfasst richtig die Grundabsicht Kraus', um „Jahwes Selbstkundgabe ad extra“ hervorzuheben. Gottes Sich-Äußern wird besonders in der Idee v wiedergegeben, die *Inbegriff der Zuwendung, Verheißungstreue und Gegenwart Jahwes* ist (22). Dabei taucht das Leitmotiv seiner Theologie auf — Gott der Psalmen ist Deus praesens. Auch die anderen Motive, die das ganze Werk durchdringen, sind in diesem Kapitel erkennbar. Der Glaube Israels und sein Gott sind in jeder Hinsicht eigenartig. Die Psalmen bedienen sich zwar der mythischen Vorstellungen der religiösen Umwelt, zugleich aber tritt die totale „Depotenzierung“, Entmachtung aller Götter und Gewalten (34) und „Entmythologisierung“ des Weltbilds ein (59).

Bemerkenswert erscheint auch die Distanzierung des Verfassers von dem gesetzlichen Verständnis der hrwt. Die soll eher dynamisch als Weisung (Buber) verstanden werden (40). Ähnlich lehnt Kraus mit von Rad die Interpretation des alttestamentlichen Begriffs der Gerechtigkeit als ethische Norm ab. Weil im alten Israel Maß eines Verhaltens das jeweilige Gemeinschaftsverhältnis selbst darstellte, war Jahwes Gerechtigkeit *keine Norm, sondern Taten, und zwar Heilserweisungen* (52).

2. „Das Volk Gottes“ (§ 2)

Die Frage ist hier, welche „Israel-Theologie“ in den Psalmen zur Sprache kommt. In den folgenden Unterabschnitten werden zunächst Anfänge und Grundlagen Israels (Exodus, Bund), dann das Verhältnis zwischen Geschichte und Schöpfung, schließlich das Gottesvolk als Kultgemeinde erörtert.

Jahwe und sein Volk sind unlöslich aneinander gebunden. Die Voraussetzung der Existenz Israels ist die Erwählung, deren Urdatum der Exodus ist. Die Befreiung aus Ägypten ist keine „Emanzipation“, sondern „ein schöpferischer Vorgang“, der allein in Jahwes Initiative liegt (61–62). Das unvergleichliche Verhältnis zwischen Gott und seinem Eigentumsvolk wird durch den Begriff tyrb bezeichnet, worin es *um eine gemeinsame, zweiseitig erklärte, verbindliche, bindende, einen Bund begründende Verpflichtung* geht (67). Dabei hält Kraus die Diskussion über das hypothetische Bundeserneuerungsfest offen. Als letzte Folge des Bundes zeigt sich das große Mysterium des einsamen Weges Israels in der Völkerwelt: *Die Existenz Israels vollendet sich in der Sendung zu den Völkern* (71–72).

Zum Verhältnis von Geschichte und Schöpfung unterstreicht Prato¹⁴ mit Recht das Bemühen des Verfassers, beide zusammengesetzt und aufeinanderbezogen zu halten, gegen den Versuch, die erste als eine logische Voraussetzung der zweiten zu beschränken (contra Westermann). Jedenfalls bleibt die Geschichte des erwählten

¹³ A. Schenker, *FrRu* 31 (1979), S. 116.

¹⁴ G.L. Prato, *CivCat* 142: 1991, N. 2, S. 298.

Volkes der einzige Ort der Selbstmitteilung Gottes, so dass Jahwe in den Psalmen keine Schöpfergottheit ist (77). Nur geht es nicht um Geschichte als solche, sondern um die Geschichte der Taten Gottes, wobei die *memoria*-Struktur des Appells an diese Geschichte dem Geschichtsrezidiv gegenüberzustellen ist (73). Ihrerseits bedeutet die Schöpfung eine *radikale Entgötterung und Entdämonisierung der Welt*, die zur *Weltwerdung der Welt* führt (79). Deshalb spricht sich Kraus für die Formel *creatio contra nihilum* aus, *wenn unter nihil das abgründige Chaos... mitbegriffen wird* (77).

Angesichts der Geschichts- und Schöpfungstaten Jahwes wird die angeredete, an heiliger Stätte in Jerusalem hörende Gemeinde Israels zur Kultgemeinde (Ihq). Ihre eigentliche Antwort ist das Lob. Hoffnungsvoll erwartet Israel Segen von Jahwe, um *seinen Weg in der Welt der Völker zu gehen und ... (das) Ziel nicht zu verfehlen* (87).

3. „Das Heiligtum und der Gottesdienst“ (§ 3)

Die Ausführungen bezüglich Israels als Kultgemeinde werden der Ausgangspunkt für die Analyse des Kultus auf Zion. Zuerst stellt Kraus grundsätzliche Begriffe für den Gottesdienst zusammen: der Berg Zion als der qualifizierte Ort; *hieros logos* der Lade-Erzählung als Grunddokument der Erwählung Jerusalems; die Wallfahrt zum Zion-Heiligtum als der Höhepunkt des Lebens; die Zeit im Heiligtum als qualitativ andere, d.h. erfüllte Zeit. Für den Schlüsselsatz der Kulterfahrung Israels hält der Verf. Ps 36,10: Im *Israel*-Heiligtum, das also keine *königliche* Kultstätte ist, wird das aus Jahwe kommende, „erfüllte und ausfüllende Leben“ erfahren, und zwar auf kaum ekstatisch-magische Weise (94).

Dann stellt Kraus die Zion-Theologie dar. Ursprünglich fremde Kultrationen wurden teilweise schon in der jebusitischen Zeit auf die Gottesstadt als den Thronitz Jahwes und Mittelpunkt des Universums übertragen. In Israel mussten sich aber die mythologischen Motive der durch Erwählung und Geschichte bestimmten Relation unterordnen (97). Sodann unterlag der kosmische Chaoskampf der Historisierung und nahm die politische Form des Völkerkampfes bzw. des Heiligen Kriegs an (99). Die Elemente der Zion-Theologie betrieben *kosmische Expansion unerhörten Ausmaßes*, die nachfolgend im Universalismus und in der Eschatologie der Propheten nachweisbar ist (101).

Es schließt sich an die Besprechung der eigentlichen kultischen Abläufe: Torliturgien, der Einzug des Königs Jahwe, Proskynese, Prozessionen, Haupttypen der Opfer, Veranstaltungen aus besonderem Anlass (Fasten), Entlassungszeremonie. In der Erforschung des Kultus Israels erkennt Kraus die einseitige, vereinheitlichende Tendenz, die differenzierten Kultaspekte in ein geschlossenes Bild zu integrieren (gegen Mowinckels *Thronbesteigungsfest*, Weisers *Bundesfest* und *ritual-pattern*-Ideologie der Uppsala-Schule). Es kann keine Rede von einem *Thronbesteigungsfest Jahwes* sein. Man kann nur von einem kultischen Einzug des Gottkönigs Jahwe sprechen, der sich mit einer Lade-Prozession vollzog (110).

Zur Theologie des Kultus erscheint die Behauptung wichtig, dass der alttestamentliche Gottesdienst die Grenzen des Kultischen sprengte und auch den Alltag

prägte, weil der Kultus in Israel kein geschichtsferner, unpolitischer Raum war (125). Die Eigenart des Gottesdienstes Israels steckt im Sich-Beziehen nicht auf eine mythische Urzeit oder ein periodisches Naturgeschehen, sondern auf *die Geschichte der großen Taten Jahwes, in die das Schöpfungsgeschehen hineingenommen war* (126). Das Besondere des Kultus in Jerusalem ist auch eine Zukunftsbezogenheit. Von großer Bedeutung ist die Rolle der Kultprophetie, die die Anrede von Jahwe her übermittelte (127). In der hier häufigen Widerlegung des Mowinckelschen Kultverständnisses betont Kraus die durch das institutionelle Gesetz unberührte Freiheit Jahwes (128). Das genauer bestimmte Ziel des Kultus ist die Gemeinschaft mit dem *Deus praesens*, dessen Segen unerlässlich für Israel ist, das vom Gott-Volk-Verhältnis allein lebt (130). *Nicht aktualisierende Darstellung eines Kultdramas, sondern bezeugende und mit-teilende Applikation in Wort und Mimik* der heute Leben schaffenden geschichtlichen Taten Jahwes ist im Psalter festzustellen — folgert Kraus zum Schluss in klarer Opposition zu Mowinckel (132).

4. „Der König“ (§ 4)

Nach der Kritik an *divine-kingship-pattern* und einer kurzen Besprechung des möglichen *Sitzes im Leben* der Königpsalmen (Thronbesteigungsfest, Hochzeit des Königs, Fürbitte für den König) behandelt der Verf. die Bezeichnungen des Königs im Psalter (§1m, xyvm, yhla). Den Erwägungen zur Rolle des Königs im Gottesdienst sowie zum Charisma und Auftrag des Regenten stellt er mit K.H. Bernhardt *eine grundsätzliche Orientierung* voran: Den Psalmen blieben fremd wesentliche Momente der altorientalischen Königsideologie, wie die Identität von Gott und König, der König als Objekt des Kultus, die Gewalt des Königs über die Kräfte der Natur (139). Dennoch übte der in Jerusalem regierende König kultische Funktionen aus, vor allem bei der Inthronisation bzw. im von Kraus angenommenen, jährlich gefeierten königlichen Zionfest, das *die Voraussetzungen und Grundlagen sowohl des Heiligtums auf dem Zion wie auch des Königtums der Davididen in Erinnerung rief* (145). Das im Akt der Inthronisation empfangene königliche Charisma sowie die konkreten Aufträge lagen nach innen hin im Bereich von Recht und Gerechtigkeit, nach außen hin waren sie durch Aspekte des Krieges und der Überwindung aller Feinde gekennzeichnet (151). Die erstaunlich kühnen Aussagen über die Weltherrschaft der Davididen in den Psalmen, sind „weder Protz noch Hofstil“ — behauptet Kraus im Widerspruch zu Gunkel — *weder Ideal noch Postulat* — folgert er gegen Alt — *sondern Abschottung eines umfassenden Mandats, das Jahwe als Schöpfer und Herr der Welt seinem erwählten König übereignet hat* (152–153). Zugleich bestimmen das Bild des Gesalbten zerbrechliche Menschlichkeit und Armut.

Zur Frage des Messianismus meint Kraus: *Ein solches Verständnis ist in den Psalmen explizit nicht wahrzunehmen* (155).

5. „Die feindlichen Mächte“ (§ 5)

Die formgeschichtliche Fragestellung, wieder in der Auseinandersetzung mit der „Mythisierung“ der *pattern-school*, bestimmt das Vorgehen des Verfassers in diesem Kapitel. Zunächst handelt es von den Feinden des Volkes (§ 5,1), danach von den Feinden des Einzelnen (§ 5,2). Abschließend wird die Tendenz der Psalmen reflektiert, in den Feinden mythische Mächte zu sehen, die das Vorstellungsvermögen von Menschen übersteigern (§ 5,3).

Die Feinde des Gottesvolkes sind die fremden Völker, die gegen Israel Krieg führen und dadurch zu Feinden Jahwes werden. Dabei ist es unübersehbar, dass die gegnerischen Aktionen die historischen Vorgänge überschreiten (159). Letztlich geht es in diesem Konflikt um die Vollendung der Schöpfung, deren *ordo* durch die zerstörenden Kräfte („Chaosströme“) bedroht ist. Es geht um die souveräne Herrschaft Jahwes über die Geschichte und die Schöpfung, die sich in der eschatologischen Perspektive vollzieht.

Die Feinde des Einzelnen sind Verfolger und Ankläger, die die Gerechten und Kranken von Gott scheiden wollen. Damit wird auf zwei sakrale Institutionen hingewiesen: die Gottesgerichtsbarkeit und die Krankenreinigung. Obwohl es gegen *jegliche frühzeitige Mythisierung* zu betonen ist, dass Menschen die feindlichen Mächte des Einzelnen sind, wird auch hier das Menschliche transzendiert (166). Mit mythischer Metapher der urbildlich bösen und unheimlichen Mächte wird das das Verstehen Übersteigende chiffriert (167).

Zur umstrittenen Deutung der !wa y|p spricht sich der Verf. aus für die Definition der „Übeltäter“ als Menschen, die gegen ihre Opfer magische, *präfigurierend-effektive Maßnahmen* ergreifen (170).

6. „Der Mensch vor Gott“ (§ 6)

Während die ersten fünf Kapitel — wie W. Brueggemann bemerkt — eher eine gute Zusammenfassung von dem sind, was im Kommentar zu erwarten war, und keine neuen Richtungen entwickeln, gehen die letzten beiden über den Rahmen des Kommentars hinaus¹⁵.

Kraus spricht lieber vom *Menschen in Israel* (§ 6,1) als vom *hebräischen Menschen* (L. Köhler). Denn der israelitische Mensch ist *nicht als Individuum... zu sehen, sondern in der rückhaltlosen Partizipation an der Geschichte und Überlieferung* des Gottesvolkes. Dies hat aber weder mit einem primitiven Kollektivismus noch mit der altorientalischen Vorstellung von dem Über- bzw. Urmenschen zu tun (175). Es werden vier Institutionen genannt, in denen der Einzelne als solcher erscheint: das Dankopfer, die sakrale Gerichtsbarkeit, der Restitutionsakt eines Kranken, die Torliturgie (176). Im Gebet des in der Tiefe der Anfechtung notleidenden Menschen ist ein faszinierender *Stimmungsumschwung* feststellbar, der auf das Eingreifen Jahwes — vor allem im Heiligtum — zurückzuführen ist (177).

¹⁵ W. Brueggemann, *JBL* 101 (1982), S. 283.

In den Psalmen findet Kraus den am besten geeigneten Textbereich, um „Aspekte der Anthropologie“ zu gewinnen (§ 6,2). Im ständigen Dialog mit Wolff¹⁶ betrachtet der Verf. einige der anthropologisch relevanten Begriffe (rfb, vpn, bl, xwr). Seine Ansicht wird „theologisch ausgerichtet“, d.h., dass „Wahrheit über den Menschen ganz und gar abhängig ist von der Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes“ (185).

Die zwei nächsten Unterabschnitte sind den charakteristischen Bezeichnungen der Beter in den Psalmen gewidmet: „arm“ und „gerecht“. Die *Armen* sind keine religiöse Partei in Israel oder eine Menschenart von ideellem Frömmigkeitstyp, sondern es sind die den feindlichen Mächten hilflos Preisgegebenen, die die Rechts- und Heilsprivilegien wahrnehmen, *die Jahwe als Gott der Gerechtigkeit und der Rechtshilfe allen denen zusagt und gewährt, die sich vorbehaltlos ihm anvertrauen und allein auf ihn hoffen* (191). Der *Gerechte* — der Gegenbegriff zum *Gottlosen* — ist der durch Gottes Urteil von allen menschlichen Anklagen Freigesprochene, der gerechtfertigte Unschuldige. Im Verhältnis zu Gott wird andererseits die Schuldverfallenheit aller Menschen erkannt. Am Ende der Liste der Benennungen des Beters wird die Beziehung des Einzelnen auf die Tora ausgeführt. Von besonderer Wichtigkeit finde ich hier die Kritik Kraus' an dem Missverständnis der Exegese, von „Gesetzesfrömmigkeit“, von *starrer Religiosität oder gar von nomistischem „Judaismus“* zu sprechen. Seine Bemerkung, dass das Einführen der Theologie des Paulus in das Alte Testament als Kriterium für das Verständnis des *Gesetzes ein schwerwiegender Fehler* wäre (203), halte ich für zutreffend in zweifachem Sinne: Erstens gibt die irrtümliche Vorstellung des alttestamentlichen Gesetzes der Bedeutung der Tora in der Heilsgeschichte nicht Recht; zweitens bedingt solche Auffassung verhängnisvollerweise auch die Auslegung des paulinischen Denkens, wie es die Geschichte der Exegese des Römerbriefs zeigt¹⁷.

Sowohl über das *Leben* als auch über den Tod (§ 6,5) erweist Jahwe seine unbegrenzte Machtvollkommenheit, so dass der Wert von beiden einer gründlichen Relativierung vor Gott unterliegt. Jahwes *dsx* ist etwas Besseres als das sterbende Leben. Er ist der Herr des Todes. Nur was die Errettung vom Tod betrifft, bleibt Kraus mit Calvin auf der Bahn des *diesseitigen Verständnisses* (210).

Eine „majestic presentation“ nennt Brueggemann die Darstellung des Psalms 73 unter dem Gesichtspunkt *der großen Probleme des Lebens* (§ 6,6), in dem es wesentlich um das unschuldige Leiden geht. Neben den Ausführungen über *die Armen* und *die Gerechten* soll das *die am meisten schöpferische Arbeit im ganzen Kapitel sein*¹⁸. Der Argumentationsgang des Psalms 73 führt zur Behauptung, dass die Beter Israels den existentiellen Problemen *nicht mit Formeln oder allgemeinen Wahrheiten* begegnen, sondern im Erzählen und Bezeugen der einzigartigen Geschichte des erwählten Volkes mit seinem Gott (220–221).

¹⁶ H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Göttingen 1977³.

¹⁷ Cf. J.-N. Aletti, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, *Nuove vie dell'eggesi*, Roma 1997, S. 66–69.

¹⁸ W. Brueggemann, a.a.O., S. 283.

7. „Die Psalmen im Neuen Testament“ (§ 7)

Von allen Rezensenten wurde der letzte Teil, der ein Fünftel des Buches umfasst, als wirklich neu und auch als der beste begrüßt. Eine inneralttestamentliche Basis für den wichtigen Schritt hat sich Kraus geschaffen¹⁹ mit den Überlegungen zur Beziehung der Überschriften der Psalmen auf die Geschichte Davids (§ 6,7). Entscheidend ist hier nach Kraus die hermeneutische Tendenz der Redakteure zu begreifen, die im Psalter die Stimme des verheißenen Königs Israels, des Messias, hören (222). Als eigentliches Ziel seines Beitrags zur biblisch-theologischen Forschung bestimmt der Verf. die Prüfung, ob die im urchristlichen Kerygma vollzogene Neuprägung des Aussagewillens der Psalmen irgendeine Relevanz für die Erkenntnis des alttestamentlichen Selbstzeugnisses haben könnte (223).

In der neutestamentlichen *Bezugnahme auf die Psalmen* (§ 7,1) sind bedeutsam die kerygmatische Intention, der parakletische und paränetische Charakter und die eschatologische Wende. *Psalmen besonderer Bedeutung* (§ 7,2) werden Pss 2, 22, 69, 110 und 118 genannt. Dabei ist festzustellen, dass vor allem Pss 2, 110 (12 von 19 Seiten des Absatzes sind allein den beiden gewidmet) und 22 untersucht werden. Der Akzent liegt anscheinend auf der messianischen Botschaft des Neuen Testaments. Das Bild der Rezeption des Psalters im Urchristentum wird mit einer Übersicht der deutlich *Zitierten Psalmen-Texte* (§ 7,3) in den Büchern des Neuen Testaments vollzogen, die „Zug um Zug“ nach der kanonischen Reihenfolge zur Sprache kommen.

Die letzte Aussage des Werkes befasst sich dann selbst mit dem letzten Buch des Kanons. Offb 22,4 (ὁψουται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ), in dem die Rezeption von Ps 17,15 und Ps 42,3 vorkommt, lässt das vereinheitlichende Motiv der H.-J. Kraus' Theologie der Psalmen erkennen: Die Gegenwart Gottes im israelitischen Kultus (*Deus praesens*) wird im ewigen Eschaton erfüllt werden.

IV. AUSEINANDERSETZUNG

Von mehreren Lesern wurde „die erste kohärente Theologie der Psalmen“ mit Begeisterung aufgenommen und als *brillantes, faszinierendes und umfassendes Werk* gelobt²⁰. Das große Interesse für das Buch hat natürlich zwangsläufig eine kritische Wertung ausgelöst. Aus der Perspektive der vergangenen zwanzig Jahre und aufgrund der Fortschritte in der Psalmenforschung lassen sich die Vor- und Nachteile des Werkes Kraus' noch besser erkennen.

1. Die Aufgabenstellung

Die Formulierung „Theologie der Psalmen“ wird von dem methodischen Gesichtspunkt aus fragwürdig; denn die Psalmen stellen keinen systematischen

¹⁹ F. Stendebach, a.a.O., S. 69.

²⁰ B. Feininger, «A Decade of German Psalm Criticism», *JSOT* 20 (1981), S. 98.

Vortrag der Theologie dar. Schon damals hielten sich viele zurück, diesen Titel zu benutzen und bevorzugten mehr neutrale Begriffe, z.B. *Aspekte der Lehre*²¹. Gleichwohl wird bis heute auf diese Formel zurückgegriffen. So entscheidet sich u.a. Morla Asensio, nachdem er seine Vorbehalte dargelegt hat, für den Titel „Theologie des Psalters“, allerdings nur aus Respekt vor dem traditionellen Brauch²².

Die gesamte Disposition des Werkes ist als thematisch zu bewerten. Es ist wesentlich eine Sammlung der Themen, jedoch nach einer Logik entwickelt, die durch den Inhalt der Psalmen bestimmt wird²³. Der thematische Ansatz Kraus' spiegelt die differenzierte Botschaft der Psalmen besser wider als die zu schematischen Auffassungen von Eichrodt, Weiser („Bund“) oder von Rad („Antwort Israels“). Nur ist die Gliederung zu „neutral“ in Anbetracht der anderen Traditionen des Alten Testaments und lässt das Besondere des Psalters nicht hervortreten²⁴. Die Auswahl und Ordnung der Themen ist relativ konventionell. Sie reflektiert den damals herrschenden Trend, der in der folgenden Übersicht der anderen „Theologien“ deutlich wird:

— R. Tournay (6 „Themen“): Moralmonotheismus; Gott in seinen Verhältnissen zum erwählten Volk; Attribute Gottes; Gegenwart Gottes im Tempel; Universalismus; praktisches Leben; Armut und Arme²⁵

— É. Beaucamp: I. der Gott des Bundes, II. ein Name, der ein Programm ist, III. der Name, der ein Appell ist²⁶

— P. Auvray (6 „Themen“): Gott; Gott und Mensch; Vertrauen auf Gott; Kultus und Tempel; individuelle Frömmigkeit; Retribution nach dem Tod²⁷

— L. Sabourin (6 „Themen“): Gott der Psalmisten; Gott und Mensch; Mensch und Gott; kultische Festivitäten; eschatologische Hoffnungen; messianische Hoffnung²⁸

— L.C. Allen (7 „Themen“): Funktion; Lob; Glaube; Segen; Heil; Hoffnung; Heilige Schrift²⁹.

Kraus teilt zwei oben feststellbare, methodisch fragwürdige Tendenzen mit: ein „thematisches“ Schema und eine dogmatische Orientierung, in der man vom Wesen Gottes anfängt, um dann mit der Stellung des Menschen vor Gott zu enden³⁰. In den neueren, „postkritischen“ Versuchen, die Botschaft der Psalmen zu organisieren, ist dagegen eine mehr „funktionelle“ Einstellung zu beobachten. Morla Asensio betont

²¹ T. Ballarini, V. Reali, «Salmi», in *Ultimi storici. Salmi. Sapienziali*, Introduzione alla Bibbia III, ed. T. Ballarini, S. Virgulin, S. Lyonnet, Bologna 1978, S. 279.

²² V. Morla Asensio, *Libri sapienziali e altri scritti*, Introduzione allo studio dell Bibbia 5, Brescia 1997, S. 293. Cf. auch A. Tronina, *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza. Jak rozumieć Pismo święte?* 8, Lublin 1995, S. 5.

²³ G.L. Prato, a.a.O., S. 297.

²⁴ R.E. Murphy, *CBQ* 42 (1980), S. 543.

²⁵ R. Tournay, *Les Psaumes*, La Sainte Bible, Paris 1964³.

²⁶ É. Beaucamp, «La Théologie des Psaumes. Un dialogue avec Dieu vivant», *EtF* 18 (1968), S. 103–136 (= DBS IX, S. 166–187).

²⁷ P. Auvray, «Psaumes», in *Introduction à la Bible*, éd. H. Cazelles, Paris 1973, S. 515–524.

²⁸ L. Sabourin, *Le livre des Psaumes. Traduit et interprété, Recherches*, Nouvelle Série 18, Montréal – Paris 1988.

²⁹ L.C. Allen, *Word Biblical Themes: Psalms*, Waco 1987.

³⁰ V. Morla Asensio, a.a.O., S. 362.

den Vorrang der menschlichen Erfahrung in den Erwägungen der Psalmisten und ordnet den gesamten Stoff dem Prinzip des Appells zu: I. Der Mensch als Subjekt/Objekt des Appells, II. Gott als Subjekt/Objekt des Appells³¹. Brueggemann seinerseits legt in einem soziologischen Ansatz drei, ein geschlossenes System bildende psychologische Kategorien fest, die die Grundaussagen aller Psalmen zum Ausdruck bringen sollen: *Orientation — joy, Disorientation — hurt, Reorientation — revival of hope*³².

2. Die einzelnen Optionen

a) *Kultprämissen*. Die grundlegende Voraussetzung, dass die Kultpraxis Israels der Sitz im Leben der meisten Psalmen ist, scheint zu schematisierend zu sein. Der Versuch Kraus', fast alle Gattungen der Psalmen in einen einzigen — im übrigen sehr hypothetischen — Komplex der Zionsfeste zu integrieren, beschränkt das theologische Leistungsvermögen einiger Gebetslieder. In diesem kultischen Rahmen finden die Tora- und Weisheitspsalmen mit Mühe Platz, wie auch andere, die von kultischen Abläufen und von der Zionstheologie unabhängig erscheinen³³. Trotz der Ankündigung, den Einfluss der Weisheitslehre auf die Psalmdichtung für die Theologiebildung auszunutzen (14–15), bleibt der Sitz im Leben der Weisheitspsalmen ungeklärt. Unterdessen wird es heute immer deutlicher, dass viele Psalmen als Ergebnis der Tätigkeit der Schreiber in der exilischen und post-exilischen Zeit aufzufassen sind. Sie wurden mehr durch das Interesse für Weisheit und Tora und die Suche nach wahrer Frömmigkeit als durch den Gottesdienst beeinflusst³⁴. Die forcierte Kultprämissen unterdrückt den Aspekt der persönlichen Frömmigkeit, der in den Klageliedern des Einzelnen anwesend ist. Kraus lässt die Thesen Albertz', die auf Familie und kleine Gesellschaftsgruppen als Milieu dieser Psalmenkategorie hinweisen³⁵, leider unberücksichtigt. Nach Brueggemann wird die Funktion und Dynamik der Klage abgeschwächt, da die Emphase auf dem Kult und seinem königlichen Charakter liegt. Er meint, die Hypothese des königlichen Kults sei im Schwinden begriffen und spricht sich für eine neue Forschungsrichtung aus, die *less a theology of glory* ist³⁶.

b) *Geschichte — Schöpfung — Kult*. Für *einen besonderen Vorzug* des Werkes Kraus' hält Oberforcher *die entschlossene Zuordnung und Rückbindung aller Gebetsäußerungen an die alttestamentliche Bundes- und Offenbarungsgeschichte und die ebenso deutliche Zurückweisung und Kritik aller bisherigen religionsphänomenologischen Deutungsversuche*³⁷. Dabei hat sich aber der Verf. vor einigen Überzeichnungen nicht gehütet.

³¹ Ibidem, S. 293–322.

³² W. Brueggemann, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Augsburg 1984.

³³ V. Morla Asensio, a.a.O., S. 345.

³⁴ P.D. Miller, *Interpreting the Psalms*, Philadelphia 1986, S. 11.

³⁵ R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978, S. 23–49.

³⁶ W. Brueggemann, *JBL* 101 (1982), S. 284.

³⁷ R. Oberforcher, a.a.O., S. 86.

Bezüglich des Verhältnisses *Geschichte — Schöpfung* weicht Kraus von der Prävalenz des „Heilsglaubens“ bei Westermann ab. Er wendet sich auch gegen *die theologische Apotheose der Geschichte*, womit er die Gegenüberstellung von *Geschichte* und *Theophanie* bei Pannenberg verurteilt (46). Dennoch bleibt geschichtliche Offenbarung die Voraussetzung für den Glauben Israels an Gott als Schöpfer. Infolgedessen tritt die Schöpfung als eine Arena der Gottes-Selbstmitteilung an die Menschen nicht genug auf³⁸.

Die in der Konzeption Kraus' spürbare Spannung zwischen der Heilsgeschichte und der Schöpfungstheologie ist besser zu verstehen angesichts der Memorialdimension des Kultes. Im Gottesdienst tritt nämlich eine „Reaktivierung“ des früheren Rettungs- und Bundeshandelns Gottes zugunsten seines Volkes ein. Während sie eine Hauptintention der Psalmen zu sein scheint, schenkt Kraus diesem kultischen Aspekt des Appells an die Geschichte relativ geringe Beachtung. Er erwähnt zwar die „*memoria*-Struktur“, dennoch fehlt die thematische Aufnahme der *Grundaussage vieler Psalmen, dass die Bewältigung der Not ganz wesentlich an dem Wiedergewinnen des (heilsgeschichtl.) Gedächtnisses hängt*³⁹. Solche Beziehung des Kultes zur Geschichte geht in den Psalmen zusammen mit der mythologischen Charakterisierung der geschichtlichen Traditionen. Das bewirkt fernerhin eine Verschmelzung der verschiedenen theologischen Elemente in der religiösen Erfahrung der Psalmisten. So wird die Diskussion über das problematische Verhältnis *Geschichte — Schöpfung* weitgehend überflüssig, weil die Dichter des Psalters kein spekulatives Interesse für die Theologie zeigen⁴⁰.

c) *Die Andersartigkeit* des Glaubens Israels im Vergleich zur religiösen Umwelt wird von Kraus emphatisch betont. Jede Rezeption fremdreligiöser Elemente ließe eine antagonistisch-polemische Grundintention erkennen (48). Nach Schenker gibt es aber Bereiche (Weisheit, Gesetz, Tempelbau), wo solche „Grundintention“ nicht nachzuweisen ist. Aus theologischer Sicht — behauptet er — *ist es nicht erforderlich, dass ein Inhalt des Alten Testaments spezifisch israelitisch ist, damit er als Offenbarung qualifiziert werden kann*. Schenker weist auch auf die tendenziöse Definition der Religion als „Urgefahr des Menschen“ hin, die die Religion in Widerspruch zur Offenbarung stellt. Dieses Vorverständnis führt zu einer einseitigen Analyse des Verhältnisses des „Jahwe-Glaubens“ zu den anderen Religionen: Vor dem Hintergrund der magisch-mythischen Versuche, Gott in die Gewalt zu bekommen, zeigt sich Israel von der Umwelt total verschieden⁴¹. An dieser Stelle erscheinen die Ausführungen von Morla Asensio aufklärend. Die Frage, welcher Aspekt der Tradition — Geschichte oder Mythos — im Psalter überwiegt, hat letztlich keinen Grund; weder war die Mentalität Israels absolut geschichtlich, noch jene von Kanaan ausschließlich mythisch⁴².

³⁸ R.E. Murphy, a.a.O., S. 543.

³⁹ R. Oberforcher, a.a.O., S. 87.

⁴⁰ V. Morla Asensio, a.a.O., S. 315–316.

⁴¹ A. Schenker, a.a.O., S. 117.

⁴² Libri sapienziali, 306.

3. Die Wirkungsgeschichte der Psalmen

Es wurde schon erwähnt, dass das letzte Kapitel des Werkes Kraus' ein Novum in der damaligen theologischen Reflexion über die Psalmen war. Damit wagte der Verf. den sicheren Grund der formgeschichtlichen Methode zum Teil zu verlassen, um sein Programm der Theologie der Psalmen als biblische Theologie *in nuce* zu vollziehen. Der Vorgang der Neuinterpretation („relecture“) der Psalmen muss jedoch auch auf die vorchristliche Zeit ausgedehnt werden; denn die Wirkungsgeschichte innerhalb des Psalters hat eine große Bedeutung für den theologischen Charakter der Psalmen. In dieser Hinsicht besteht bei Kraus ein Mangel. *In einer neuen Interpretation in einer neuen Zeit* — bemerkt Becker bezüglich der exilischen und nachexilischen Zeit — geht der Sinn der Psalmentexte über den des ursprünglichen Kontextes hinaus. Für die auffälligste Form der neuen Deutung hält er die Transformation ursprünglich kultischer Klage- und Danklieder in eschatologische Lieder, die eine neue Lage Israels in Konflikten mit seinen Nachbarn widerspiegeln⁴³. Oberforcher weist auf die noch früheren Rezeptionsprozesse hin, nämlich die Umgestaltung der *individuellen bzw. nichtoffiziellen oder auch profaner Psalmentexte in Formulare des öffentlichen Kultus*. Die Bedeutsamkeit dieser Vorgänge sowie der nachexilischen Eschatolisierung und Messianisierung für die Theologie der Psalmen sollte von Kraus mehr gewürdigt worden sein⁴⁴.

Paradoxerweise wurde das beste der Kraus' *Theologie der Psalmen* der strengsten Kritik unterzogen. K.-H. Walkenhorst in seinem 22-seitigen Artikel⁴⁵ analysierte die Ergebnisse der Untersuchungen Kraus' zum Thema *Die Psalmen im Neuen Testament* vom letzten Kapitel seines Buches. Nach einer diplomatischen Verbeugung — der Abschnitt ist *ein dankenswerter Fortschritt auf dem Wege zur biblischen Theologie* — übte Walkenhorst eine ausführliche Kritik an der Weise, wie Kraus die Frage nach der Relevanz der neutestamentlichen Aufnahme von Psalmen für ihr inneralttestamentliches Verständnis behandelt. Am Beispiel der ersten drei von fünf *Psalmen besonderer Bedeutung* (Pss 2, 110, 22) macht er nicht nur die meistens negative Beantwortung der obigen Frage sichtbar, sondern führt eine Beurteilung der Konzeption der biblischen Theologie von Kraus durch. Seine kritische Stellungnahme lässt sich so zusammenfassen:

— Für eine *biblische* Theologie ist der Rückgriff auf die Psalmenüberschriften unerlässlich (Kraus sieht davon bewusst ab), weil sie die theologische Gedankenwelt der Redakteure des Psalters zum Ausdruck bringen; erst der als Heilige Schrift redigierte Psalter ermöglicht von der alttestamentlichen Verstehensweise der Psalmen zu sprechen.

— Man darf nicht übersehen — wie es bei Kraus der Fall ist — die vom Neuen Testament vorausgesetzte Rezeptions- und Interpretationsgeschichte der Psalmen zwischen der Kanonisierung des Psalters und dem Auftreten Jesu; die jüdische Theologie der letzten vorchristlichen Jahrhunderte erhellt das alttestamentliche Selbstverständnis.

⁴³ J. Becker, *Wege der Psalmenexegese*, SBS 78, Stuttgart 1975, S. 93ff.

⁴⁴ R. Oberforcher, a.a.O., S. 86.

⁴⁵ K.-H. Walkenhorst, «Theologie der Psalmen: Eine kritische Stellungnahme zur biblischen Theologie von Hans-Joachim Kraus», *ZKT* 104 (1982), S. 25–47.

— Das urchristliche Kerygma ist für das inneralttestamentliche Verständnis der Psalmen relevant, manchmal auch, wenn keine Entsprechungen in der frühen jüdischen Literatur vorliegen.

Schließlich lässt sich folgern, dass die Ausführungen Kraus' zur Rezeption der Psalmen im Neuen Testament noch keine ausreichende und definitive Antwort auf die methodischen Erfordernisse einer biblischen Theologie geben.

4. Der Psalter als Sammlung

Zum Schluss der Besprechung ist noch auf einen Aspekt der Theologie der Psalmen einzugehen, der von Kraus kaum aufgenommen wurde, der aber angesichts der neueren Forschung nicht vernachlässigt werden darf. Es handelt sich um den theologischen Charakter des Psalters als Sammlung. Mays verteidigt Kraus in dieser Hinsicht mit der Bemerkung, dass seine Theologie der Psalmen keine Theologie des Buches der Psalmen ist. *The psalms are read* — setzt er fort — *in the context of their setting, not as they were understood as Scripture at the point of the completion of the Psalter*⁴⁶. Nur ist eben die redaktionelle Struktur des Psalters und sein Verständnis als Heilige Schrift für die Bestimmung der Psalmentheologie höchst bedeutsam, wie Walkenhorst das am Beispiel der Überschriften bewiesen hat. Die Untersuchung des Psalters als Sammlung hat in der letzten Zeit einen präzisen Bau des Buches hervorgehoben. Es lässt sich eine Logik in der Sammlung feststellen, die die Abfolge der Psalmen nach theologischen Kriterien leitet. So wird der Beginn des Psalters zum hermeneutischen Schlüssel der Gesamtheit⁴⁷. Denn die Psalmen 1-2 legen ein Procedere vor, das die theologische Reflexion über den ganzen Psalter gestaltet⁴⁸. Demnach erscheint eine globale Behandlung des Psalters für die theologische Interpretation der Psalmen unverzichtbar.

V. ZUSAMMENFASSUNG

„Theologie der Psalmen“ von H.-J. Kraus ist ohne Zweifel eine epochemachende Leistung, sogar *der Gipfel einer vor allem von Gunkel her lebenden deutschen Auslegungsrichtung*⁴⁹. In den Grenzen der formkritischen Methode wird das Werk unübertrefflich bleiben. Aber auch an seinen Schwung und seine Ausführlichkeit reicht bis heute kein anderes heran. T. Wittstruck⁵⁰ nennt bis 1994 nur zwei andere

⁴⁶ S.L. Mays, *Interpr* 42 (1988), S. 92.

⁴⁷ D. Scaiola, «Libro dei Salmi», in *Libri sapienziali e altri scritti*, Corso di Studi Biblici 4, ed. A. Bonore, M. Priotto e al., Torino 1987, S. 128–133.

⁴⁸ J. Wehrle, «Ps 1 — Das Tor zum Psalter. Exegese und theologische Schwerpunkte», *MThZ* 46 (1995), S. 215–229; A. Wénin, «Le Psaume 1 et l'„encadrement du livre des louanges“», in *Ouvrir les écritures*, FS Paul Beauchamp, éd. P. Bovati, R. Meynet, LD 162, Paris 1995, S. 151–176.

⁴⁹ N. Lohfink, a.a.O., S. 571.

⁵⁰ T. Wittstruck, *The Book of Psalms. An Annotated Bibliography, I–II, Books of the Bible* 5, New York – London 1994.

Psalmentheologien neben Kraus. Die von Brueggemann⁵¹ ist durch seinen „social approach“ zu beschränkt. In der von H. Spieckermann⁵² geht es nicht um eine Synthese der Botschaft der Psalmen, sondern um den eigentlichen theologischen Quellgrund der Psalmen, um das „Zentrum“ oder den „Kern“ der Psalmentheologie. Beide also erheben auf die Vollständigkeit ihrer Vorhaben keinen Anspruch. Dazu kommt noch ein relativ geringes Interesse für die Theologie der Psalmen in der gegenwärtigen Forschung. Von seiner Zusammenfassung der heutigen Psalmenexegese schließt J. Vermeulen die Theologie aus⁵³. Girard übersieht erstaunlicherweise in seinem Überblick der Literatur über die Psalmen⁵⁴ das Werk von Spieckermann. Angesichts all dessen bleibt „Theologie der Psalmen“ von H.-J. Kraus auch nach zwanzig Jahren ein unerlässlicher Bezugspunkt für die biblische Forschung⁵⁵.

TEOLOGIA PSALMÓW H.-J. KRAUSA — — PRÓBA BILANSU PO 20 LATACH

STRESZCZENIE

Publikacja jest niewątpliwie pracą epokową, a nawet szczytem istniejącego od Gunkela kierunku interpretacji w Niemczech. W granicach metody formalno-krytycznej dzieło pozostanie niedoścignione. Nie sięga go również żadne inne dzieło w odniesieniu do rozmachu oraz szczegółów. T. Wittstruck wymienia obok Krausa do 1994 r. jedynie dwie inne *Teologie Psalmów*. Dzieło Brueggemanna jest ze względu na „social approach” zbyt ograniczone. H. Spieckermannowi w swojej pracy nie chodzi o syntezę posłannictwa Psalmów, lecz o właściwe źródłowe tło, o „centrum” lub „sedno” teologii psalmów. Obydwa dzieła zatem nie roszczą sobie tytułu kompletności ich zamierzeń. Do tego dochodzi stosunkowo słabe zainteresowanie teologią psalmów w dotychczasowych badaniach. J. Vermeleyen wyłącza ze swojego streszczenia dzisiejszej ekzegezy psalmów — teologię. Girard pomija dziwnym zbiegiem okoliczności w swoim „Przeglądzie” dzieło Spieckermann. Wobec tych wszystkich ułomności „Teologia Psalmów” H.-L. Krausa pozostaje również po dwudziestu latach nieodzownym punktem odniesienia dla badań nad Biblią.

Tłumaczenie: Gerard Cygan

⁵¹ W. Brueggemann, *Israel's Praise*, Philadelphia 1988.

⁵² H. Spieckermann, *Heilsgegenwart: Eine Theologie der Psalmen*, FRLANT 148, Göttingen 1989.

⁵³ J. Vermeulen, «Où en est l'exégèse du Psautier?», *LV(L)* 40 (1991).

⁵⁴ M. Girard, «L'exégèse des Psaumes. État de la recherche (1980–1992)», in «De bien des manières». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*, éd. M. Gourgues et L. Laberge, Montréal – Paris 1995.

⁵⁵ Viele Übersetzungen die nach dem Erscheinen des Werkes gefertigt wurden, beweisen seinen Erfolg und seine weite Anerkennung: span. *Teologa de los Salmos*, Salamanca 1985; eng. *Theology of the Psalms*, Minneapolis 1986; ital. *Teologia dei Salmi*, Brescia 1989.