VULGATA IN DIALOGUE • 10 (2026) 85–103

Zur Wirkungsgeschichte der verschiedenen Textformen von Psalm 22 (Vg 21)

Andreas Vonach

Professor am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie
der Universität Innsbruck, Österreich.

andreas.vonach@uibk.ac.at GND 121373568 https://orcid.org/0000-0002-5822-3122

ABSTRACT • The Vulgate Psalms in the *Psalterium Gallicanum* (the version translated by Jerome from Origen's Hexapla between 386 and 390) had an inestimable influence on the spirituality and theology of the Latin Church from late antiquity to the twentieth century. Shortly later, Jerome translated the Psalms from Hebrew into Latin in order to be able to engage more effectively in theological and spiritual dialogue with contemporary Jewish scholars. The same psalms in their Hebrew version have had a lasting influence on Jewish spirituality, liturgy and theology. Using Psalm 22 (Vg 21) as an example, this article presents the spiritual dynamics and overall theological reception history of the same psalm in Jewish and Christian contexts. In doing so, it brings into sharp focus the importance of textual development and textual tradition for understanding the psalm's theology and spirituality. Psalm 22 (21) is particularly well suited for such an approach as it continues to play an important role in Jewish and Christian worship to this day.

KEYWORDS • Psalterium Gallicanum – Psalter – Psalm 22 (21) – Esther – David – Jesus – Passion narratives – Jewish liturgy – Christian liturgy

ZUSAMMENFASSUNG • Die Vulgata-Psalmen nach dem „Psalterium Gallicanum" (jene Version, die Hieronymus zwischen 386 und 390 neu aus dem Griechischen der Hexapla des Origenes übersetzt hat) haben Spiritualität und akademische Theologie der lateinischen Kirche von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert in kaum zu überschätzender Weise geprägt. Wenig später hat Hieronymus die Psalmen aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt, um mit den jüdischen Gelehrten seiner Zeit besser ins theologische und spirituelle Gespräch kommen zu können. Dieselben Psalmen haben in ihrer Hebräischen Fassung ihrerseits die jüdische Spiritualität, Liturgie und Theologie nachhaltig geprägt. Anhand von Ps 22 (Vg 21) werden in diesem Beitrag die spirituelle Dynamik und gesamttheologische Wirkungsgeschichte ein und desselben Psalms in verschiedenen jüdischen und christlichen Kontexten dargestellt. Dabei kommt die Bedeutung der Textentwicklung und Texttradierung für theologische Verständnisse und spirituelle Tendenzen desselben in einen neuen Fokus. Ps 22 (Vg 21) eignet sich dafür besonders gut, da er im jüdischen wie christlichen Gottesdienst bis heute eine große Rolle spielt.

SCHLAGWORTE • Psalterium Gallicanum – Psalter – Psalm 22 (21) – Ester – David – Jesus – Passionsgeschichten – jüdische Liturgie – christliche Liturgie

© 2025 The Author(s)
This article is licensed under CC BY 4.0

https://doi.org/10.25788/vidbor.v10i1.1612

1 Hinführung

Die Vulgata-Psalmen nach dem „Psalterium Gallicanum“, das ist jene Version, die Hieronymus zwischen 386 und 390 n. Chr. als erste alttestamentliche Schrift in Betlehem neu aus dem Griechischen, genauer der Hexapla des Origenes, übersetzt hat,[1] haben die Spiritualität und Liturgie, aber auch die akademische Theologie der lateinischen Kirche von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert nachhaltig geprägt. Konkret hat Hieronymus den Wortlaut der LXX zur Grundlage genommen und diesen nach Theodotion[2] korrigiert.

Ebenfalls auf Grundlage der Hexapla hat Hieronymus kurz darauf – jedenfalls noch vor 393 n. Chr. – die Psalmen aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt, um eine adäquate Grundlage für den theologischen und spirituellen Diskurs mit jüdischen Gelehrten seiner Zeit zur Hand zu haben (Wissemann, 10). Dieses *Liber Psalmorum iuxta Hebraicum translatus* bildete bis um 800 n. Chr. *den Psalter* der meisten lateinischen Vollbibeln. Als lose Psalterien waren aber noch zahlreiche andere lateinische Rezensionen im Umlauf. Im Zuge der karolingischen Liturgiereform verhalf Alkuin, ein Gelehrter am Hof Karls des Großen, dem *liber Psalmorum iuxta Septuaginta emendatus*, das zu dieser Zeit in Gallien der gebräuchliche Text war, zum Durchbruch als verbindlichem Psaltertext der Vulgata; daher rührt auch die spätere Bezeichnung als *Psalterium Gallicanum*.

Diese Version der Vulgata blieb verbindlich für die lateinische Liturgie und lateinische Dokumente der Kirche, bis Papst Johannes Paul II. am 25. April 1979 mit der apostolischen Konstitution *Scripturarum Thesaurus* den Text der sogenannten „Neo-Vulgata“ als künftig maßgebend approbierte. Fast 1200 Jahre lang hinterließ demnach das Psalterium Gallicanum unauslöschliche Spuren in lateinischer Liturgie, Spiritualität und Theologie. In gleicher Weise prägten und prägen dieselben Psalmen in ihrem hebräischen Wortlaut der masoretischen Tradition das Glaubens- und Gebetsleben des Judentums sowie dessen Theologien und Spiritualitäten.

Anhand von Ps 22 (21) soll in der Folge dieser unterschiedlichen spirituellen Dynamik und gesamttheologischen Wirkungsgeschichte ein und desselben Textes in verschiedenen jüdischen und christlichen Kontexten nachgespürt werden.

2 Psalm 22–MT: Text und Auslegung

Psalm 22 findet sich in der Hebräischen Bibel genau im Zentrum der ersten Sammlung (Pss 3-41), die gleichzeitig auch die erste Bündelung von frühen Davidpsalmen bildet.[3] Mit der inhaltlichen Abfolge Klage (v 2–9) – Hoffnung (v 10–19) – Bitte (v 20–22) – Lob und Dank (v 22–32) spiegelt der die Mitte der ersten Sammlung bildende Psalm

---

[1] Siehe dazu im Detail Wissemann, Michael, „Das doppelte Psalterium der Vulgata“, *Vulgata in Dialogue* 5 (2021) 9–19, hier 9–10.

[2] Theodotion (θ´) ist ein jüdisch-hellenistischer Bibelübersetzer gegen Ende des 2. Jhs. n. Chr., der sich bei seiner Übertragung ins Griechische treuer als die LXX am Wortlaut des masoretischen Textes orientierte.

das diesem Corpus als ganzem zugrunde liegende Schema verdichtet wider.[4] Mit dem voranstehenden Ps 21 verbinden ihn zahlreiche Leitworte, mit dem Folgepsalm 23 prägende inhaltliche und theologische Motive (ebd., 412; 434).

2.1 Text, Übersetzung und Gliederung

Der hebräische Wortlaut des Psalms folgt der Edition des masoretischen Textes nach der BHS[5], die deutsche Übersetzung stammt vom Autor.

1 Dem Musikverantwortlichen – nach: Hindin der Morgenröte – ein Psalm – dem David.	[1] לַמְנַצֵּחַ עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר מִזְמוֹר לְדָוִד׃
I Klage (2-9) *(Beschwerde)*	
2 Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Fern von meinem Heil sind die Worte meines Schreiens.	[2] אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי רָחוֹק מִישׁוּעָתִי דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי׃
3 Mein Gott! – rufe ich am Tag, aber du antwortest nicht, und in der Nacht, aber nicht ist Ruhe für mich.	[3] אֱלֹהַי אֶקְרָא יוֹמָם וְלֹא תַעֲנֶה וְלַיְלָה וְלֹא־דוּמִיָּה לִי׃
(Der heilige Gott)	
4 Aber du bist heilig thronend – Preisgesänge Israels!	[4] וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל׃
5 Auf dich vertrauten unsere Väter, sie vertrauten, und du hast sie gerettet.	[5] בְּךָ בָטְחוּ אֲבֹתֵינוּ בָּטְחוּ וַתְּפַלְּטֵמוֹ׃
6 Zu dir schrieen sie, und sie wurden gerettet, auf dich vertrauten sie, und sie wurden nicht zuschanden.	[6] אֵלֶיךָ זָעֲקוּ וְנִמְלָטוּ בְּךָ בָטְחוּ וְלֹא־בוֹשׁוּ׃
(Der unwürdige Beter)	
7 Aber ich bin ein Wurm und kein Mann, Schmach der Menschen und gering geschätzt beim Volk.	[7] וְאָנֹכִי תוֹלַעַת וְלֹא־אִישׁ חֶרְפַּת אָדָם וּבְזוּי עָם׃
8 Alle, die mich sehen, spotten über mich, sie spalten die Lippe, schütteln den Kopf:	[8] כָּל־רֹאַי יַלְעִגוּ לִי יַפְטִירוּ בְשָׂפָה יָנִיעוּ רֹאשׁ׃
9 „Wälze auf JHWH, er möge ihn befreien! Er möge ihn retten, denn er hat Gefallen an ihm!“	[9] גֹּל אֶל־יְהוָה יְפַלְּטֵהוּ יַצִּילֵהוּ כִּי חָפֵץ בּוֹ׃
II Hoffnung (10-19) *(Der personale Gott)*	
10 Denn du, du hast mich herausgezogen aus dem Mutterleib, mir Vertrauen einflößend an den Brüsten meiner Mutter.	[10] כִּי־אַתָּה גֹחִי מִבֶּטֶן מַבְטִיחִי עַל־שְׁדֵי אִמִּי׃
11 Auf dich bin ich geworfen vom Mutterschoß an, vom Bauch meiner Mutter an bist du mein Gott.	[11] עָלֶיךָ הָשְׁלַכְתִּי מֵרָחֶם מִבֶּטֶן אִמִּי אֵלִי אָתָּה׃
12 Sei nicht fern von mir, denn Bedrängnis ist nahe, denn es gibt keinen Helfer!	[12] אַל־תִּרְחַק מֶמֶּנִּי כִּי־צָרָה קְרוֹבָה כִּי־אֵין עוֹזֵר׃

---

[3] Mehr Details dazu finden sich in Zenger, Erich u.a., *Einleitung in das Alte Testament. Dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1998, 315-316; Vonach, Andreas, „Die Zuschreibung von Psalmen und anderen Ketubim an biblische Autoritäten und die Frage nach deren Auswirkungen auf jüdische und christliche Kanonbildungen“, in Liborius Lumma / Wilhelm Rees / Andreas Vonach (Hg.), *Religiöse Autoritäten*, iup, Innsbruck 2022, 307–324, hier 321–323.

[4] Vgl. Böhler, Dieter, *Psalmen 1–50* (HThKAT), Herder, Freiburg 2021, 412.

[5] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, W. Rudolph et H. P. Rüger (Ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart [3]1987.

(Der leidende Beter)

13 Es haben mich umringt viele Stiere,
Starke Baschans haben mich umgeben!
14 Sie öffnen gegen mich ihren Mund,
ein Löwe, raubend und brüllend!
15 Wie Wasser wurde ich ausgeschüttet
und alle meine Knochen haben sich zerstreut,
mein Herz wurde wie Wachs,
es ist zerschmolzen inmitten meiner Eingeweide!
16 Ausgetrocknet wie eine Tonscherbe ist meine Kraft,
und meine Zunge klebend an meinem Gaumen,
und in den Staub des Todes legst du mich.
17 Denn Hunde haben mich umringt,
eine Rotte an Übeltätern umkreist mich,
wie der Löwe meine Hände und meine Füße!
18 Ich kann alle meine Knochen abzählen,
sie, sie spähen, sie starren mich an!
19 Sie teilen meine Kleider für sich auf,
und über mein Leinengewand werfen sie das Los.

[13] סָבָבוּנִי פָּרִים רַבִּים
אַבִּירֵי בָשָׁן כִּתְּרוּנִי׃
[14] פָּצוּ עָלַי פִּיהֶם
אַרְיֵה טֹרֵף וְשֹׁאֵג
[15] כַּמַּיִם נִשְׁפַּכְתִּי׃
וְהִתְפָּרְדוּ כָּל־עַצְמוֹתָי
הָיָה לִבִּי כַדּוֹנָג
נָמַס בְּתוֹךְ מֵעָי׃
[16] יָבֵשׁ כַּחֶרֶשׂ כֹּחִי
וּלְשׁוֹנִי מְדֻבָּק מַלְקוֹחָי
וְלַעֲפַר־מָוֶת תִּשְׁפְּתֵנִי׃
[17] כִּי סְבָבוּנִי כְלָבִים
עֲדַת מְרֵעִים הִקִּיפוּנִי
כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי׃
[18] אָסַפֵּר כָּל־עַצְמוֹתָי
הֵמָּה יַבִּיטוּ יִרְאוּ־בִי׃
[19] יְחַלְּקוּ בְגָדַי לָהֶם
וְעַל־לְבוּשִׁי יַפִּילוּ גוֹרָל

III Bittgebet (20-22)

20 Aber du, JHWH, sei nicht fern!
Meine Stärke, eile mir zu Hilfe!
21 Bewahre mein Leben vor dem Schwert,
mein Einziges aus der Hand des Hundes!
22 Rette mich aus dem Maul des Löwen,
und vor den Hörnern der Wildochsen! –
Du hast mir geantwortet.

[20] וְאַתָּה יְהוָה אַל־תִּרְחָק
אֲיָלוּתִי לְעֶזְרָתִי חוּשָׁה׃
[21] הַצִּילָה מֵחֶרֶב נַפְשִׁי
מִיַּד־כֶּלֶב יְחִידָתִי׃
[22] הוֹשִׁיעֵנִי מִפִּי אַרְיֵה
וּמִקַּרְנֵי רֵמִים
עֲנִיתָנִי׃

IV Lobpreis (23-32)

(Individuelles Loblied)

23 Ich will deinen Namen unter meinen Brüdern bekannt machen,
inmitten der Versammlung dich preisen.
24 Die ihr fürchtet JHWH: preist ihn!
Der ganze Samen Jakobs: verherrlicht ihn!
Und übt euch in Ehrfurcht vor ihm, all ihr Nachkommen Israels!
25 Denn er hat nicht verachtet
und nicht verabscheut das Leid des Leidenden!
Und er hat nicht verborgen sein Antlitz vor ihm,
und den ihn um Hilfe Anrufenden hat er erhört.
26 Mein Lobgesang für dich ist groß in der Versammlung,
meine Gelübde will ich erfüllen vor denen, die ihn fürchten.

[23] אֲסַפְּרָה שִׁמְךָ לְאֶחָי
בְּתוֹךְ קָהָל אֲהַלְלֶךָּ׃
[24] יִרְאֵי יְהוָה הַלְלוּהוּ
כָּל־זֶרַע יַעֲקֹב כַּבְּדוּהוּ
וְגוּרוּ מִמֶּנּוּ כָּל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל
[25] כִּי לֹא־בָזָה
וְלֹא שִׁקַּץ עֱנוּת עָנְיִ
וְלֹא־הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ
וּבְשַׁוְּעוֹ אֵלָיו שָׁמֵע
[26] מֵאִתְּךָ תְהִלָּתִי בְּקָהָל רָב
נְדָרַי אֲשַׁלֵּם נֶגֶד יְרֵאָיו

(Gemeinschaftliches Loblied)

27 Arme sollen essen und gesättigt werden,
preisen sollen JHWH, die ihn suchen.
Es lebe euer Herz für immer!
28 Es mögen gedenken und umkehren zu JHWH
alle Enden der Erde,
und sich niederwerfen vor deinem Angesicht
sollen alle Geschlechter der Völker!
29 Denn JHWH gehört das Königtum,
und er ist herrschend unter den Völkern.

[27] יֹאכְלוּ עֲנָוִים וְיִשְׂבָּעוּ
יְהַלְלוּ יְהוָה דֹּרְשָׁיו
יְחִי לְבַבְכֶם לָעַד׃
[28] יִזְכְּרוּ וְיָשֻׁבוּ אֶל־יְהוָה
כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ
וְיִשְׁתַּחֲווּ לְפָנֶיךָ
כָּל־מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם
[29] כִּי לַיהוָה הַמְּלוּכָה
וּמֹשֵׁל בַּגּוֹיִם

30 Es haben gegessen und sollen sich niederwerfen	[30] אָכְלוּ֥ וַיִּשְׁתַּחֲו֑וּ
alle Gesättigten der Erde.	כָּל־דִּשְׁנֵי־אֶ֝רֶץ
Vor seinem Angesicht sollen sich beugen	לְפָנָ֣יו יִכְרְעוּ֮ כָּל־יוֹרְדֵ֪י עָפָ֫ר
alle, die zum Staub hinabsinken.	וְנַפְשׁ֥וֹ לְ֝א חִיָּֽה׃
Und seinen Odem hält er nicht am Leben.	[31] זֶ֤רַע יַעַבְדֶ֑נּוּ
31 Nachkommenschaft wird ihm dienen,	יְסֻפַּ֖ר לַאדֹנָ֣י לַדּ֣וֹר׃
es wird erzählt werden vom Herrn der Generation.	[32] יָבֹ֥אוּ וְיַגִּ֣ידוּ צִדְקָת֑וֹ
32 Sie werden kommen und seine Gerechtigkeit bezeugen	לְעַ֥ם נ֝וֹלָ֗ד
einem Volk, das geboren werden soll –	כִּֽי־עָשָׂ֥ה
denn er hat gemacht.	

Unter den Exeget:innen herrscht weitestgehender Konsens darüber, dass Ps 22 in zwei ungleich lange Abschnitte zerfällt, die sich ihrerseits wiederum aus jeweils zwei Stanzen zusammensetzen.[6] Während die meisten Ausleger die Abschnittsteilung nach v 22 ansetzen, schlage ich den Übergang bereits nach v 19 vor und würde die vv 20-22 als Scharnier zwischen den beiden großen Abschnitten (1-19 und 23-32) definieren. Die einzelnen Stanzen lassen eine weitere Untergliederung in – wiederum ungleich lange und unterschiedlich viele – Strophen zu.[7]

2.2 Struktur, Inhalt und Poesie

Ps 22 ist geprägt von einer tiefen Spannung zwischen den beiden Großabschnitten. In kaum einem anderen biblischen Gebetstext liegen *eindringliche Klage* und *schier überbordender Dank*[8] so nahe beisammen wie im vorliegenden Psalm.

Stanze I bildet als Auftakt den ersten großen Klageteil, wobei *Ich*-betonte Gottesanklagen (vv 2–3; 7–9) *Du*-adressierte Äußerungen des Vertrauens auf ebendiesen (vv 4-6) rahmen. Während die Rahmenstrophen gegenwärtige und individuelle Gefühle von Gottverlassenheit und Leiderfahrungen zum Ausdruck bringen, rekurriert der Beter in der Zentralstrophe auf vergangene, kollektive Gotteserfahrungen des Vertrauens und der Rettung der Vorfahren jener Gemeinschaft, der er sich selber zugehörig fühlt. Da der Ort von Ps 22 wohl im Vorhof des zweiten jerusalemer Tempels festgemacht werden kann,[9] handelt es sich dabei um das alttestamentliche Volk Israel. Metaphern des Alleingelassenseins (עזב *verlassen* / רחק *fern sein*) auf der einen und das wiederholte Lexem בטח *retten* auf der anderen Seite bilden die Leitworte der Stanze, die in v9 mit einem Zitat des verhöhnenden Spottes der Widersacher des Betenden im Blick auf

---

[6] Siehe dazu stellvertretend Weber, Beat, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, 123.

[7] Den hier vorausgesetzten Feingliederungsvorschlag samt den programmatischen *Überschriften* verdanke ich meiner Dissertandin Snehal M. D'Souza, die diesen im Rahmen ihrer Dissertation mit weiteren Begründungen publizieren wird.

[8] So Oeming, Manfred, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1 – 41* (NSK-AT 13/1), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000, 145, der diese Einschätzung mit den meisten anderen Kommentator:innen teilt.

[9] Siehe Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen 1 – 59* (BK-AT XV/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn [6]1989, 324-325; Details dazu siehe unten unter „V 1 als Schlüssel zum liturgischen Vollzug des Psalms".

dessen Elend endet. Der Vertrauensrekurs in v 5.6 wird durch Alliteration weicher ב-Laute untermalt.

Fand sich in der ersten Stanze der Vertrauensteil im Zentrum, so fungiert er in der zweiten als Auftakt (vv 10–12). Die Hoffnung des Kollektivs seiner Vorfahren (vv 4–6) aufnehmend, individualisiert der Beter diese Äußerungen, indem er die Grundmotive unter Zuhilfenahme ausgesprochen intimen Vokabulars ([10]בטן *Mutterleib* / שד *Mutterbrust* / רחם *Mutterschoß*) auf seine aktuell erlebte Situation hin anwendet. Das betende Ich des Psalmists vermag demnach aus der kollektiven historischen Erfahrung seiner Vorfahren eine gegenwärtige Hoffnungsperspektive für sich selbst zu formulieren. Nahezu ironisch wirkt die Umwandlung des Spottes seiner Widersacher (v 9) in gläubige Annahme seiner Identität und Herkunft (vv 10.11). Die zweite Strophe der zweiten Stanze steht demgegenüber wieder ganz im Zeichen schier hoffnungsloser Bedrängnis, Todesangst und gottesfernen Ausgeliefertseins. Umrahmt von Feindschilderungen (vv 13–14; 17–19) bilden das Zentrum dieser Strophe (vv 15–16) die prägnantesten Aussagen über das durchlittene Elend des Beters, die der Psalm zu bieten hat (Weber, 123). Nicht zufällig stellen diese beiden Verse gleichzeitig die Mitte des gesamten Psalmes dar. Dieser Textteil ist wie kein anderer metaphorisch geprägt. Sind die Rahmenverse gespickt von Bildern aus der (feindlichen und bedrohlichen) Tierwelt, so finden sich im Zentrum solche, die die eigene Existenz als eine zerbrechliche (Tonscherbe) und vergänglich-zerfließende (Wasser, Wachs) darstellen. Die Tiermetaphern stehen für nicht näher definierte Feinde/Widersacher, denen sich der Beter ausgesetzt fühlt. Mit seinem verzweifelten Schreien (שאג) in der ersten Stanze (v 2b) korrespondiert in der zweiten das bedrohliche Brüllen (שאג) des Löwen (v 14b; Weber, ebd.).

Die dritte Stanze (v 20–22), die das Scharnier zwischen den beiden großen Hälften des Psalms bildet, stellt den prägnantesten Bittteil desselben dar. Mit vier Imperativen, wobei der erste (v 20a) mit אל־תרחק *sei nicht fern!* v 12a wörtlich aufnimmt, wird die Grundproblematik des Beters als bleibendes Motiv für die zweite Texthälfte in Erinnerung behalten. Gleichzeitig werden die Tiermetaphern (Hund – v 21b; Löwe – v 22a; Wildochse – v 22b) der vorangehenden Stanze komprimiert in ihrer Beschreibung einer existentiellen Bedrohungssituation (חרב *Schwert* – v 21a) wiederholt. Völlig abrupt gipfelt die Übergangsstanze in v 22c schließlich in einer „plötzlichen Erhörungsgewissheit“, עניתני *du hast mir geantwortet* (Böhler, 406), die durch einen Stimmungsumschwung des Beters zum zweiten (von Hoffnung, Zuversicht und Lobpreis getragenen) Teil seines Liedes überleitet.

Die vierte Stanze nun ist kunstvoll aufgebaut; den Rahmen mit vv 23.26 bildet ein in Ich-Form gehaltener Lobpreis an Gott als direkt angesprochenes Du. Rekurrierten die vv 4–6 in der zweiten Strophe der ersten Stanze auf die Vorfahren jener Gemeinschaft, in die sich der Beter eingebettet weiß, so sind jetzt die *Brüder* (אחים – v 23) und die gegenwärtige קהל *(gläubige) Versammlung* (vv 23.26) im Blick. Der sich über wesentliche Strecken hinweg einsam und verlassen fühlende Beter weiß sich demnach im Letzten seiner Existenz zumindest religiös in eine historische wie gegenwärtige Gemein-

[10] Bei diesem Begriff liegt zudem ein lautlicher Anklang an בטח – Leitwort in vv 5.6 – vor.

schaft von JHWH-Gläubigen eingebunden.[11] Diese ruft er im Zentrum der vierten Stanze (v 24.25) auch auf, sich seinem Lobpreis Gottes anzuschließen. Die Verortung des Psalms als solchem am (nachexilischen) jerusalemer Tempel erhält damit zusätzliche Plausibilität. Den Grund für seinen zunächst individuell formulierten Lobpreis macht der Beter an einer erfahrenen Heilswende (v 25) fest.

Mit der fünften Stanze erhält das Lied als abschließende Perspektive eine universale Ausweitung jenes Kreises, der in das Lob des Beters einstimmen soll. Diese Universalisierung, die ein weiteres Indiz für das eher geringe Alter des Psalms darstellt (Böhler, 392), erstreckt sich in Raum (*alle Enden der Erde* – v 28a; *alle Geschlechter der Völker* – v 28b; *unter den Völkern* – v 29b) und Zeit (*Nachkommenschaft* – v 31a; *dem künftigen Geschlecht* – v 31b; *Volk, das geboren werden soll* – v 32b). Sämtliche Völker der Erde sollen bis in alle Ewigkeit nach Jerusalem kommen, um dem ewigen König JHWH betend zu huldigen (Weber, 123). Der zweite Psalmteil wird durch das Lexem ספר *bekannt machen / erzählen* gerahmt (v 23.31), Leitworte, die die vierte und fünfte Stanze zusammenhalten, sind קהל *Versammlung* (v 23b.26a) und הלל *preisen* (v 23b.24a.27b), programmatisch für die fünfte Stanze sind גוים *Völker* (v 28d.29b) sowie חוה *sich niederwerfen* (v 28c.30a). Zudem nehmen die vv 30.31 die Motive „Nachkommenschaft“ und „essen“ aus den vv 24.27 chiastisch auf.[12] Schließlich bilden sieben Jussive des Beters in v 27.28 den Auftakt zum großen Finale des kollektiven Gotteslobes. Endete die Scharnierstanze in v 22c abrupt mit dem den Textfluss unterbrechenden Bekenntnis עניתני *du hast mir geantwortet*, so beschließt den gesamten Psalm mit v 32c die ähnlich vom direkten Kontext gelöste Feststellung כי עשׂה *denn er hat gemacht*. „Dieses Eine Wort, […] die Hinausführung des Heilswerks besagend, […] faßt alles in sich.“[13] Diese Conclusio Delitzschs ist mit Blick auf v 22c lediglich dahingehend zu ergänzen, dass Gottes Antwort auf den Hilfeschrei des Leidenden und Bedrängten in seinem universalen Heilshandeln gipfelt, das fortan im liturgischen Vollzug von Generation zu Generation weitertradiert werden wird.

2.3 V 1 als Schlüssel zum liturgischen Vollzug des Psalms

Erste Auskunft über die weitere Bedeutung in der liturgischen Verwendung von Psalm 22 gibt die Überschrift in v 1. Diese besteht aus vier unabhängigen und grammatisch unverbundenen Angaben. Bereits die erste davon weist dezidiert auf offiziellen gottesdienstlichen Gebrauch des Psalms hin. Die nominale Verbform מנצח *m^{e}naze'ach* leitet sich jedenfalls von נצח ab, das in seiner Grundbedeutung *glänzen / strahlen / hervorragend sein*, im (hier vorliegenden) pi'el auch *leiten / dirigieren* heißen kann.[14] Die voran-

[11] „Der Kontrast zwischen Einsamkeit und Gottverlassenheit in der Klage und Gemeinschaftlichkeit im Lobpreis könnte kaum größer sein“ (Weber, *Werkbuch*, 123).

[12] So Böhler, *Psalmen*, 390–391; Weber, *Werkbuch*, 124.

[13] Delitzsch, Franz, *Die Psalmen. Nachdruck der fünften, überarbeiteten Auflage von 1894*, Brunnen Verlag, Gießen / Basel 1984, 220.

[14] Siehe Gesenius, Wilhelm/Buhl, Frants, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Springer-Verlag, Berlin / Göttingen / Heidelberg ^{17}1962, 517.

stehende Partikel ל kann nun entweder als Hinweis auf den Charakter des Textes („für die musikalische Aufführung“) oder aber als Instruktionseinführung für den Regisseur („dem Chorleiter/Musikdirektor“) verstanden werden (Kraus, 25). Da diese Formulierung als Einleitung von 55 Einzelpsalmen des Psalters fungiert und davon auszugehen ist, dass die gesamte Sammlung für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt war, kommt zweiterem Verständnis größere Wahrscheinlichkeit zu. Viel diskutiert ist jedoch das zweite Glied der Überschrift על־אילת השחר. Klar ist, dass על dann die konkretere Information für den מנצח einleitet, wie/wann/warum/zu welchem Anlass der Psalm darzubieten ist. Der MT versteht אילות *ʾajælæt* als feminine Constructusform von איל *Bock/Bergziege/Hirsch* (Gesenius, 29-30), was folgerichtig mit „Hinde“ wiederzugeben ist; die Bedeutung שחר *Morgengrauen/-röte* ist unumstritten (Kraus, 26). Was heißt aber nun „nach (oder: über) Hindin der Morgenröte“, eine Phrase, die in Ps 22,1 singulär auftritt? Vorausblickend auf die den Beter bedrohenden Wildtiere der vv 13-22 oszilliert des Weiteren der Verständnishorizont von אילות zwischen der Lesung von v 1 und jener von v 20 als *ʾælūt Hilfe*[15] sichtlich (Böhler, 393), sodass wohl davon ausgegangen werden darf, dass beide Bedeutungen in der Überschrift mitschwingen. Als ursprüngliches Verständnis legt sich daher nahe, dass das Setting des Psalms im Morgengrauen zu verorten ist, und die Rezitation desselben einerseits die lebensbedrohenden Gefahren der Nacht bannen und andererseits das rettende Eingreifen Gottes am Morgen bekennen soll. Es handelt sich bei על־אילת השחר also ursprünglich um eine das Lied ein- und zuordnende Überschrift. Die nächste Determinante, מזמור *mizmor*, leitet sich von זמר pi’el *singen, musizieren* ab und weist Psalm 22 somit als „ein instrumental begleitetes Lied“ aus (ebd., 97). Die Inbezugsetzung mit David schließlich hat ursprünglich wohl bedeutet, dass der Psalm auf David hin zu lesen und zu verstehen ist, im Laufe der Zeit hat sich jedoch die Deutung des ל als Lamed auctoris durchgesetzt und in der jüdischen wie christlichen Wirkungsgeschichte wurde das Lied als von David verfasst angesehen.[16] V 1 weist Psalm 22 demnach unumstritten als ein für den musikalisch dargebrachten gottesdienstlichen Vollzug gedachtes Lied aus; die vor allem in den vv 23-26 vorausgesetzte Verortung des Beters im jerusalemer Tempel unterstreicht dies. Für die weitere Vollzugsgeschichte des Psalms war es Zeit und Anlass seiner Verwendung betreffend stark davon abhängig, wie die Bestimmung על־אילת השחר konkret verstanden wurde.

3 „Über: Hindin der Morgenröte“ in der rabbinischen Tradition

Die ausführlichste exegetische Beschäftigung aus rabbinischer Zeit mit den Implikationen von על־אילת השחר auf Gesamtverständnis und liturgische Verortung von Ps 22 im Judentum findet sich im Midrasch Tehillim.[17] Das Midrasch kommt der ursprünglichen Bedeutung dieses Überschriftenteils wohl am nächsten, indem es davon ausgeht, dass

---

[15] Abgeleitet von איל *æijal* „Hilfe/Stärke“; siehe Gesenius / Buhl, *Handwörterbuch*, 29.

[16] Näheres zur „Davidisierung“ des Psalters siehe in Vonach, *Zuschreibung*, 321-324.

hier eine Angabe über den Inhalt[18] vorliegt. Es deutet diesen schon früh auf Esther und bereitet damit den Weg für die weitere jüdische Verwendungsgeschichte im Kontext des Purimfestes. Für diese Interpretationsweise werden verschiedene Argumente angeführt, wovon die wesentlichsten die folgenden sind:

- Esther ist Hindin der Morgenröte, weil sie schnell und geschmeidig das Licht Israels aus der Dunkelheit der Bedränger führte;
- „… so waren auch Mardechai und Esther Licht für Israel und Finsterniss für die Völker der Welt“ (Wünsche, *Midrasch*, 191);
- Medien verfinsterte das Licht Israels, Gott aber brachte es in den Tagen der Esther wieder zum Leuchten;
- „Am ersten Tage sprach Esther: ‚Mein Gott!‘, am zweiten Tage sprach sie auch: ‚Mein Gott!‘, am dritten Tage aber sprach sie: ‚Warum hast du mich verlassen?‘ … [da] wurde sie sofort erhört“ (Wünsche, *Midrasch*, 193);
- Esther wird mit der Morgenröte verglichen, weil sie wie diese im Haus des Artaxerxes aufstieg, während Haman und seine Söhne im selben untergingen.

Das Midrasch bietet noch eine zweite Erklärung für die Überschrift עַל־אַיֶלֶת הַשַּׁחַר, nämlich jene, dass die Hindin das frömmste unter den Wildtieren sei, das ihren Jungtieren mit dem größten Erbarmen und der größten Fürsorge aller Tiere begegne (Wünsche, 197). Daraus werden zwei mögliche Verständnisweisen abgeleitet. Einerseits jene, die die Hindin als Bild für den Mond deutet, der just zu jener Zeit zu leuchten beginnt, in der die Erde in größte Finsternis gehüllt ist und damit die größten Gefahren für den Menschen lauern; andererseits die, dass die Hindin trotz Gefahren mit schützendem Geweih ihre Jungtiere jeden Morgen zum erquickenden Wasser des Lebens führt. In beiden Fällen ist die Hindin der Morgenröte eine Metapher für das rettende Eingreifen Gottes, wenn seine Frommen in Gefahr sind. Obwohl diese die ungezwungenste Deutung des MT darstellt,[19] findet sie keinerlei Widerhall in der weiteren jüdischen Tradition, was sich vor allem daran festmachen lässt, dass Psalm 22 weder im Mischnatraktat Tamid noch im täglichen Morgengebet des Sidur rezitiert wird.

4 Weitere Bezüge von Ps 22 auf Esther und Purim

Aus v 3 folgert das Midrasch, dass man die Estherrolle in der Nacht lesen und am Tag wiederholen muss, während die Auslegung der vv 7–9 klar die Erniedrigungsmetaphern als auf Esther und das jüdische Volk, die der bedrohenden Feinde auf Haman und seine Söhne hin liest: „Wie der Kermeswurm unter den Geschöpfen verachtet ist,

---

[17] Sämtliche folgende Verweise auf das Midrasch Tehillim beziehen sich auf die deutsche Edition desselben von August Wünsche aus dem Jahr 1892: Wünsche, August, *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber* (Erster Band), Verlag Sigmund Mayer, Trier 1892.

[18] So auch Peter C. Craigie: „the expression in the psalm title might be taken as an indication of the content of the psalm which follows”; Craigie, Peter C., *Psalms 1-50* (WBC 19), Word Books Publisher, Waco/Texas 1983, 196.

[19] Siehe dazu auch Böhler, *Psalmen*, 393.

so sind auch die Israeliten unter den Völkern verachtet“ (v 7); „das geht auf die Söhne Hamans, welche über sie (die Juden) spotteten, ihre Lippen aufsperrten, mit ihren Häuptern schüttelten und sprachen: Morgen werden sie umgebracht und gekreuzigt“ (v 8; Wünsche, 202). Auch das Gebet von v 12 bezieht Midrasch Tehillim auf den Zeitpunkt, als Artaxerxes beschlossen hatte, die Juden zu vernichten (ebd., 204).

Ähnlich verhält es sich mit den Bildern der zweiten Strophe der zweiten Stanze. In den Stieren von v 13 sieht das Midrasch „die Haufen des Achaschverosch“, in den Gewaltigen Baschans „Hamans Söhne“, im Löwen (v 14) „Achaschverasch“ und in den Hunden (v 17) die „Söhne Hamans“ (ebd., 204-205).

Interessant ist die Deutung des Midrasch von v 19 im Lichte der Lesung von אילות als *ʾæjālût* (v 20). Davon ausgehend, dass die Bedrängung der Juden zu keiner Zeit größer war als zur Zeit Hamans, der eine Totalvernichtung des Diasporavolkes anstrebte, versteht er diese Verse folgendermaßen:

> Denn „er [sc. Haman] sprach zu Achaschverosch: Das ist ein Volk, zerstreut und versprengt unter die Völker“ (Est 3,8). Als Esther das erfuhr, sprach sie zu Mardechai: „Geh, versammle all die Juden“ (das. 4,16), und als sie sprach: „Und dann werde ich zum Könige kommen“ (das.), fingen alle Bewohner (Söhne) des Palastes an zu sprechen: Jetzt geräth er (der König) in Zorn über sie und verhängt über sie den Tod. Der eine sprach: Ich nehme ihre Kleider, der andere sprach: Ich nehme ihre Schmucksachen, der dritte sprach: Ich nehme ihre Ringe, der vierte sprach: Ich nehme den Purpurmantel der Königin, wie es heisst: „Sie vertheilen meine Kleider unter sich und über mein Gewand werfen sie das Los“ (Ps 22,19). Als sie (Esther) das erschaute und sah, betete sie und sprach: „Du aber, o Ewiger, bleibe nicht fern, du, meine Stärke (אילותי), zu meiner Hilfe eile herbei“ (das. V. 20). Als David durch den Heiligen Geist sah, dass sie einst den Heiligen, geb. sei er! mit dem Worte: „אילותי, meine Stärke“ anrufen werde, gab er diesem Psalm die Ueberschrift: Dem Sangmeister. Nach: Stärke der Morgenröthe (ebd., 194; vgl. 205–206).

In v 10 schließlich sahen die Rabbinen den Beweis für die enge Beziehung zwischen Esther und Gott sowie für die Rolle Mordechais in dieser dramatischen Überlebensgeschichte des Judentums: „Esther sprach: Als meine Mutter mit mir schwanger ging, starb mein Vater, und als meine Mutter mich gebar, starb sie selbst, aber du versichertest mich und gabst mir Brüste anstelle der Brüste meiner Mutter, denn es heißt: ‚Und er erzog Hadass‘ (Esth. 2,7) d. i. das Weib Mardechai’s säugte Esther und Mardechai erzog sie“ (ebd., 203-204).

Und letztendlich wird auch das hoffnungsvolle Ende des Psalms auf das „Happy End“ des Estherbuches hin gedeutet: „‘Arme essen und werden gesättigt‘ bezieht sich auf Mordechai und Esther, ‘die die Tische von Königen erlangt haben‘ “ (V 27; ebd., 208).

Dass Ps 22 für das Purimfest eine tragende Rolle spielt, geht auch aus dem Talmudtraktat *Megilla* hervor, insbesondere aus fol. 13a.15b.17b.[20] Eine umfassende Zusammenstellung der weiteren jüdischen Rezeption von Ps 22 im Lichte des Estherbuches bietet Avril, Anne-Catherine et al., *Mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné? Psaume 22*, Suppléments au Cahiers Évangile 121, Éditions du Cerf, Paris 2002, 49–68.

---

[20] Siehe Goldschmidt, Lazarus, *Der babylonische Talmud*, Vierter Band, Jüdischer Verlag, Berlin 1931, 3-132, hier 54-75.

5 Die Deutung der Überschrift in der LXX und Vulgata

Die Wendung על־אילת השׁחר versteht die LXX im Lichte von v 20, vermutlich bereits auf den Targum zurückgreifend,[21] als ὑπὲρ τῆς ἀντιλήμψεως τῆς ἑωθινῆς *über den Beistand am Morgen*, was wohl klar darauf hindeuten sollte, dass man Ps 22 als Psalm für das Morgenlob auffasste. Diesem Verständnis folgt auch Hieronymus im Psalterium Gallicanum (*pro adsumptione matutina; „für die morgendliche Annahme"*).

Das erste Glied, das im Hebräischen den Musikverantwortlichen adressiert, übersetzt die LXX mit εἰς τὸ τέλος *auf das Ende hin*, was Hieronymus im *liber Psalmorum iuxta LXX emendatus* folgerichtig mit *in finem* wiedergibt. Die LXX liest demnach לנצח *auf Dauer* für למנצח,[22] wobei τέλος vom LXX-Übersetzer als Hinweis auf die Endzeit verstanden worden sein dürfte. Rösel geht des Weiteren davon aus, dass mit dieser „Endzeit" im zweiten vorchristlichen Jahrhundert der Psalm in Bezug zur Wiedereinweihung des Tempels nach der seleukidischen Entweihung gesetzt wurde.[23] Hieronymus hat hingegen freilich den Psalm auf dem Hintergrund frühchristlicher Eschatologie verstanden und ihn entsprechend den Zitaten und Anspielungen auf diesen vor allem in den Passionsberichten des Neuen Testaments auf das christliche Erlösungswerk hin verortet. *Pro asumptione matutina* sollte demnach die Verwendung des Psalms am frühen Morgen, *in finem* die spirituell-theologische Ausrichtung der Beter desselben auf Christi Erlösungswerk am Ende der – als verfolgt, unterdrückt, benachteiligt und gedemütigt erlebten – Gegenwartszeit zum Ausdruck bringen.

Das dritte und vierte Glied der Überschrift übersetzt die LXX mit ψαλμὸς τῷ Δαυιδ *ein Psalm, bezogen auf David*, versteht also das ל dezidiert noch nicht auctoritativ als Hinweis auf Autorschaft Davids, sondern als „Dativ der Beziehung"[24], und somit als Widmung an und Hinordnung auf David. Hieronymus dagegen liest gegen seine griechische Vorlage *Psalmus David* (ein Psalm Davids), steht also bereits fest in der Tradition der Davidisierung des Psalters. Psalm 21 nach dem *liber Psalmorum iuxta LXX emendatus* versteht sich demnach als ein von David auf das Erlösungswerk Christi in der Endzeit hin verfasstes Lied für den Morgen-, Passions- und Auferstehungsgottesdienst.

---

[21] Die targumische Wiedergabe von על־אילת השׁחר als על תקוף קורבן תדירא דקריצתא *zur Bestätigung des beständigen Opfers am Morgen* verweist den Psalm eindeutig auf das allmorgendliche Tamid-Opfer am Tempel. Mischna Tamid kennt diese Tradition jedoch nicht mehr. Vgl. Dorival, Gilles, *David, Jésus et la reine Esther. Recherches sur le Psaume 21 (22 TM)*, Peeters, Leuven 2002, 293.

[22] Siehe Bons, Eberhard, „Psalm 4", in Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare*, Bd. II, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, 1504–1507, hier: 1504.

[23] Vgl. Rösel, Martin, „Die Psalmenüberschriften des Septuaginta-Psalters", in Zenger, Erich (Hg.), *Der Septuagintapsalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Herder, Freiburg 2001, 125–148, hier 137–139.

[24] Bons, Eberhard, „Psalm 3", in Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare*, Bd. II, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, 1502–1504, hier: 1502.

6 Die Verwendung von Ps 21 nach dem Psalterium Gallicanum in der westlichen Liturgie

Fasst also die jüdische Liturgietradition diesen Psalm (22-MT // 21-LXX, Vg) vor allem im Lichte des Erlösungsgeschehens durch Esther auf, so die westkirchliche in jenem in Christus. Diese christliche Interpretation fußt auf der Zitation der Verse 2, 7, 8, 9, 17c und 19 in den Evangelien.

6.1 Zur Rezeption von Ps 21 (Vg) im Neuen Testament

Da die Vulgata des Hieronymus – und im Falle der Psalmen die Version des *liber Psalmorum iuxta LXX emendatus* – der verbindliche Bibeltext der Westkirche bis zur Liturgiereform nach dem zweiten Vatikanischen Konzil geblieben ist, muss dieser Text die Grundlage für die weiteren Überlegungen bilden. Die maßgeblichen Psalmverse lauten:[25]

2 Deus Deus meus respice me: *quare me dereliquisti /* *longe a salute mea verba delictorum meorum*	2 Gott, mein Gott, schau auf mich! Warum hast du mich im Stich gelassen? / Weit weg von meiner Rettung sind die Worte meiner Vergehen.
7 ego autem sum vermis et non homo / *obprobrium hominum et abiectio plebis*	7 Ich aber bin ein Wurm, und nicht ein Mensch, / Schmach der Menschen und Abschaum des Volkes.
8 omnes videntes me deriserunt me / *locuti sunt labiis moverunt caput*	8 Alle, die mich sahen, verlachten mich, / sie redeten mit den Lippen, sie schüttelten den Kopf.
9 speravit in Domino eripiat eum / *salvum faciat eum quoniam vult eum*	9 Er hat auf den Herrn gehofft, er möge ihn herausziehen, / er möge ihm Heil bringen, weil er ihn will!
17c foderunt manus meas et pedes meos	17c sie durchbohrten meine Hände und meine Füße.
19 diviserunt sibi vestimenta mea / *et super vestem meam miserunt sortem*	19 Sie haben unter sich meine Kleider verteilt, / und über mein Gewand warfen sie das Los.

Vers 2 wurde Jesus im Markus- und Matthäusevangelium als Verzweiflungsschrei und gleichzeitig letzte Worte vor seinem Tod in den Mund gelegt. Damit ist er gemäß dieser beiden Evangelien mit dem vorliegenden Psalm auf den Lippen gestorben. Mk 15,34 // Mt 27,46 im Wortlaut: καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον· ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; *und zur neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: „Eloi, Eloi, lema sabachthani?“, was übersetzt heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* Bei den Worten Jesu selbst handelt es sich um die griechische Umschrift einer aramäischen Wiedergabe von v 2a; sie spiegelt eine spätere mündliche Sprachform des Aramäischen wieder als etwa das Targum, indem מטול מה bereits zu לימה *li[e]mah* („warum“/“wozu“) kontraktiert erscheint.[26] Die gebotene griechische Übersetzung gibt den aramäischen Grundtext, der im Wortlaut dem hebräischen MT entspricht, wörtlich auf Griechisch wieder; diese Wiedergabe entspricht nicht der LXX, die – wie auch in deren

[25] Der lateinische Text und dessen Übersetzung ist hier und im gesamten Beitrag entnommen aus: Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch* (Sammlung Tusculum), Herausgegeben von Beriger, Andreas/Ehlers, Widu-Wolfgang/Fieger, Michael, De Gruyter, Berlin 2018.

[26] Vgl. Artikel מטא, HAL V (1995) 1735.

Gefolge die Vg – das erste μου (Vg: meus) weglässt und nach dem zweiten die Wortfolge πρόσχες μοι (Vg: respice me) *schau auf mich* einfügt[27].

Die Verse 7-9 spielen in den Passionsberichten der synoptischen Evangelien die entscheidende Rolle für die Verankerung des Leidens und Sterbens Jesu in der alttestamentlichen Tradition. Konkret werden Teile davon in den Perikopen Mk 15,29a.30.32b; Mt 27,39.40b.43a.44; Lk 23,35a.36a.37b.39b entweder direkt zitiert oder es wird auf diese deutlich angespielt. Der Grundtext des Markusevangeliums lautet: [29] Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· […] [30] σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. […] [32] […] καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. *Und die Vorübergehenden verspotteten ihn und schüttelten ihre Köpfe und sagten: […] Rette dich selbst und steig vom Kreuz herunter! […] Und die mit ihm Gekreuzigten schmähten ihn auch.*[28] Die entsprechenden Parallelen in Mt 27 und Lk 23 sind im Wesentlichen wortident.

In Mk 15,24 // Mt 27,35 // Lk 23,34 wird mit *diviserunt vestimenta eius mittentes sortem super eis*[29] Ps 21,19 gleichsam wörtlich zitiert. Joh 19,24b verweist sogar dezidiert auf den Psalmvers: *ut scriptura impleatur dicens …* („damit die Schrift erfüllt werde, die sagt … [Zitat Ps 21,19-Vg]"). Des Weiteren wird in Joh 19,35-37 auf Ps 21,17c angespielt; wörtlich zitiert wird indes Sach 12,10.

Vor allem die wörtlichen Aufnahmen der v 2, 9b und 19 in den Passionsberichten der Evangelien als direkte Jesusworte haben in der Patristik dazu geführt, in Ps 22 (21-Vg) als ganzem die authentische *vox Christi* zu vernehmen:

> The Fathers assume that King David was the human author of Psalm 22, but they demonstrate no desire whatsoever to locate the psalm in David's life or in any other Old Testament context. David is merely mouthpiece, through whom "the Prophetic Spirit speaks in the name of Christ" (Justin der Märtyrer, Erste Apologie 38). He is "the king and prophet who spoke these words" but "endured none of these sufferings" (Justin der Märtyrer, Erste Apologie 35). […] For Justin Martyr, Tertullian, and Lactantius alike, it is not enough to ignore the Old Testament context of Psalm 22; they must emphatically deny that it even has one. […] "David himself did not suffer this cross, nor did any other king of the Jews" (Tertullian, Adversus Marcionem 3.19). Rather, Psalm 22 contains "the entire passion of Christ, who was even then prophetically declaring His glory" (Tertullian, Adversus Marcionem 3.19).[30]

Wurde demnach in der Frühzeit des Judentums im betenden „Ich" des Psalms Israel als Kollektiv im Tempel gesehen und später von den Rabbinen tragende Verse auf Esther und damit den Vollzug auf das Purimfest hin gedeutet, so machte das frühe Christentum im „Ich" des Psalmbeters Jesus selbst fest und rezitierte das Lied kollektiv vor allem im Rahmen seines Passionsgedenkens. Daher ist Vall recht zu geben, dass die

---

[27] Bereits Ecker führt diese Ergänzung der LXX überzeugend auf eine Glosse in der hebräischen Vorlage des Übersetzers zurück. Siehe Ecker, Jakob, *Porta Sion. Lexikon zum lateinischen Psalter (Psalterium Gallicanum)*, Paulinus-Druckerei, Trier 1903, 112; 1641.

[28] Siehe dazu die entsprechenden Passagen in Ps 21 (Vg),7b.8b.9.

[29] So die Wiedergabe der Vulgata; deutsch: „sie verteilten seine Kleider, indem sie das Los über sie warfen".

[30] Vall, Gregory, „Psalm 22: Vox Christi or Israelite Temple Liturgy?", The Thomist 66/2 (2002) 175–200, here 179.

Evangelisten den Psalm Jesus genau in der Weise in den Mund gelegt haben, in der er im ursprünglichen frühjüdischen Setting gedacht war.

> „On the cross Jesus takes Psalm 22 upon his lips as an Israelite who had lived his life as an *ani* and who now faced his ultimate trial. […] He prayed the opening line of Ps 22 both to express the depth of his suffering and desolation and to make a solemn act of trust in God" (ebd., 196).

Darüber, ob die jüdische Interpretation des Psalms auf Esther erst als Reaktion auf die christliche Jesustradition hin entstanden ist, oder ob die beiden Interpretationsstränge parallel verlaufen sind, entstand eine größere Diskussion,[31] die an dieser Stelle nicht weiter verfolgt zu werden braucht.

6.2 Weitere Weichenstellungen von LXX und Vg für die christliche Anwendung

Der oben bereits erwähnte Einschub von LXX, Vg, … in der Klage von v 2 führte dazu, dass im Psalm in der Folge der Aspekt der göttlichen Hilfe und des Beistands schon im ursprünglich programmatischen Klageteil ins Zentrum des Verständnisses gerückt wurde, was sich auf die Hermeneutik des gesamten Psalms auswirkt (Böhler, 414). Durch die Wandlung der *Worte meines Schreiens* (דברי שאגתי) in *Worte meiner Vergehen* (οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου / *verba delictorum meorum*) in v 2b klingt ein „Moment von Schuldbewusstsein" an (ebd., 415), das in v 3b durch die Wiedergabe der Ruhelosigkeit des Beters (MT) als ἄνοια / insipientia („Torheit") weitergeführt wird. Die Kirchenväter verstehen diese Verse als Worte Jesu im Garten Getsemane, in denen die Sinnhaftigkeit der Anrufung Gottes im Wissen der Verzögerung seiner Erhörung derselben zum Ausdruck kommt; die Beter:innen sollen sich dieses Bewusstsein zu eigen machen.[32] Im christlichen Verständnis erfährt somit die ursprünglich in der ersten Strophe zum Ausdruck gebrachte absolute Gottverlassenheit des Beters von vornherein eine spirituelle Relativierung, verbunden mit einem ethisch-moralischen Impetus.

Diese Spiritualisierung setzt sich in v 4 fort, wo der MT wohl so zu verstehen ist, dass Gott über den Lobgesängen Israels thront. „Die nie verstummenden Lobgesänge Israels auf seinen immer helfenden Gott sind gleichsam Gottes königlicher Thron. Gott wohnt in Israel, das ihn unaufhörlich preist für seine nie ausbleibende Hilfe" (Ecker, 112). Die Wiedergabe der LXX als σὺ δὲ ἐν ἁγίοις κατοικεῖς, ὁ ἔπαινος Ισραηλ – *du aber, du wohnst unter den Heiligen, Lobpreis Israels* – hält daran fest, dass Gott inmitten seines Volkes wohnt, er thront aber nicht *über* dem Lobpreis, sondern er *ist* selbst der Lobpreis. Dies bedeutet nicht nur, dass „ihm das Lob gilt"[33], sondern vor allem, dass Israel durch seine Präsenz ausgezeichnet, geheiligt, ist. So hat es auch Hieronymus verstanden (*tu autem in sancto habitas Laus Israhel* / du aber wohnst im Heiligtum, Ruhm Israels), der gleichzeitig die Präsenz Gottes unter den ihm lobsingenden Gläubigen eindeutig im Gotteshaus lokalisiert. Damit wird der Ort des Psalmvollzugs unmissverständlich

---

[31] Siehe dazu im Detail Brown Tkacz, Catherine, „Esther, Jesus, and Psalm 22", CBQ 70/4 (2008) 709–728, esp. 720-726.

[32] Siehe dazu Dorival, *David*, 271–273.

[33] Bons, Eberhard, „Psalm 21", in Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare*, Bd. II, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, 1553–1557, hier: 1554.

im Heiligtum verankert und die ihn verinnerlichende Gemeinde als durch ihren Gottesbezug hervorstechend dargestellt.

Beim im MT klar verständlichen Vers 13, סבבוני פרים רבים אבירי בשׁן כתרוני, *es haben mich umringt viele Stiere, Starke Baschans haben mich umgeben*, löst die LXX die Metapher אבירי בשׁן auf und übersetzt sinngemäß mit *fette Stiere*, was die Vg mit der Wiedergabe *tauri pingues* übernimmt. Damit wird zwar die Aussageintention des MT gewahrt, die reale Bedrohung des Beters durch ihm feindlich gesinnte Menschen jedoch stark relativiert. Diese Tendenz verstärkt sich in v 17c nochmals, wo über eine bedrohliche Schar an Übeltätern im MT metaphorisch gesagt wird, dass sie dem Beter כארי ידי ורגלי סבבוני *wie der Löwe meine Hände und meine Füße umringt* haben. Die LXX liest für כארי *wie der Löwe* כרה *graben / durchstechen* (ὤρυξαν), wodurch eine Klage darüber entsteht, dass ihm feindlich gesinnte Menschen dem Beter die Hände und Füße *eingraben* (ὀρύσσω), sprich ihn handlungsunfähig machen, was Hieronymus zur jesuanisch-passionsgeschichtlichen Deutung *foderunt manus meas et pedes meos* („sie durchbohrten meine Hände und meine Füße“) hochstilisiert.

V 18a אספר כל־עצמותי *ich kann alle meine Knochen abzählen* gibt der Hauptüberlieferungsstrang der LXX wörtlich wieder, während mehrere Handschriften ἐξηρίθμησαν *sie haben gezählt* (3. pl. aor.)[34] lesen, worauf sich die Vg-Übersetzung *dinumeraverunt omnia ossa mea* („sie haben alle meine Knochen gezählt“) stützt. Dadurch wird, mit Rekurs auf v 15b *et dispersa sunt universa ossa mea* („und alle meine Knochen sind verstreut“), die Bosheit und Rohheit der Widersacher, denen sich der Beter ausgeliefert sieht, stärker hervorgehoben. Sämtliche Handlungen der vv 18.19 werden so als geschehene Attacken der Feinde gegen den Beter verstanden. „En vv.18s la LXX nous présente les formes verbales à l’aoriste décrivant un acte du passé et abandonnant ainsi le sens typologique de la description des ennemis“ (Dorival, 348–349).

Nach der parallel formulierten Rettungsbitte des Beters vor (v 22a) *dem Maul des Löwen* מפי אריה und (v 22b) *den Hörnern der Wildochsen* (קרני רמים) markiert das in Apposition gesetzte עניתני *du hast geantwortet* von v 22c im MT den endgültigen Übergang des Psalms vom Bitt- zum Lobgebet. Dagegen lesen LXX und Vg hier das Nomen „meine Niedrigkeit“ (LXX: τὴν ταπείνωσίν μου; Vg: humilitatem meam), das die Verfasstheit des Beters näher beschreiben soll. Zudem gibt die LXX die „Wildochsen“ als μονοκερώτων *Einhörner* (Vg: *unicornium*) wieder, wodurch v 22b den Stimmungsumschwung im Psalm als früher schon vollzogen voraussetzt. Galten Einhörner im hellenistischen Judentum bereits als „positives Symbol rettender göttlicher Macht“ (Böhler, 415), so im frühen Christentum als „Messiassymbol“ (ebd.). Dementsprechend übersetzt die LXX in der Rettungsbitte das מן des MT in v 22a mit ἐκ *aus* (Vg: *ex*), in v 22b hingegen mit ἀπὸ *durch* (Vg: *a*).

---

[34] Siehe Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009, 771; Avril, Anne-Catherine et al., Mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné? Psaume 22, Suppléments au Cahiers Évangile 121, Éditions du Cerf, Paris 2002, 11; Dorival, David, 348–349.

In v 30c hält der MT mit ונפשו לא חיה *und seinen Odem hält er nicht am Leben* deutlich daran fest, dass der einzelne konkrete Mensch nicht ewig leben, aber durch seine Nachkommen (v 31) eine Kontinuität und Erinnerung in dieser Welt haben wird. Die LXX stellt durch die Lesung von ו statt א und die Wiedergabe von נפש *Odem* mit ψυχή *Seele* einen Parallelismus von 30c und 31a her (Bons, 1557), der καὶ ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ // καὶ τὸ σπέρμα μου δουλεύσει αὐτῷ *und meine Seele wird ihm leben, // und meine Nachkommenschaft wird ihm dienen* lautet, und mit der ausgedrückten eschatologischen Hoffnung die hebräische Vorlage geradezu konterkariert. Dienen gemäß dem MT die Nachkommen des Verstorbenen dem Herrn, so tun sie dies gemäß der LXX gemeinsam mit dessen (unsterblicher) Seele. Diese Theologie greift die Vg auf, indem sie *in conspectu eius cadent omnes qui descendunt in terram // et anima mea illi vivet et semen meum serviet ipsi* („vor seinem Angesicht fallen alle nieder, die in die Erde hinabgestiegen sind // und meine Seele wird ihm leben“) wiedergibt. Damit loben in der Vorstellung des Hieronymus gerade die von den Toten Auferstandenen ihren Schöpfer und Erlöser in besonderer Weise.

Der Wortlaut von Psalm 21 in der Version des *liber Psalmorum iuxta LXX emendatus* stellt also insgesamt ein messianisch geprägtes Gebet für christgläubige Gemeinden und deren Gottesdienste dar, das vor allem als frühmorgendlicher Bitt- und Lobgesang mit stark eschatologischem Impetus geeignet scheint. Die Rezeption dieses Psalms in den Passionsgeschichten der Evangelien legt zudem dessen Verwendung in der vorösterlichen Fasten- und Bußzeit und respektive in der Karwoche nahe.

6.3 Psalm 21-Vg in der lateinischen Liturgie

In den Liturgien der Fasten- und Osterzeit findet der Psalm die erste Anwendung am Samstag der fünften Fastenwoche (Samstag vor Palmsonntag); als Introitusantiphon *Domine ne longe* werden die vv 20 und 7 vorgetragen.[35] Damit beginnt die letzte Messe vor der Karwoche mit der Bitte um Gottes Beistand (*Domine ne longe auxilium tuum*) angesichts der Kleinheit und Hilfsbedürftigkeit des Menschen (*ego autem sum vermis, et non homo*).

Wird der Palmsonntagsgottesdienst in gregorianischer Choraltradition gestaltet, so erklingt vor der Matthäuspassion der *Tractus Deus deus meus*, der sich aus den vv 2-9.18b.19.22.24.32 zusammensetzt.[36] An den ersten Klageteil des Psalms (v 2-9) schließt sich somit direkt jene Klage an, die im folgenden Evangelium rezipiert wird (v 18b.19), um sodann in die Rettungszuversicht (v 22) alle präsenten Gottesfürchtigen (v 24) und auch die künftigen Generationen (v 32) einzubeziehen. Wird das gewöhnliche Messformular für die Feier des Palmsonntag verwendet, so werden als Antwortpsalm auf die erste Lesung (Jes 50,4-7 – Auszug aus dem dritten Gottesknechtlied) die vv 8-

[35] Vgl. *Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, Herder, Freiburg ^{2}1988, 132.

[36] Siehe *Graduale Novum. Editio Magis Critica Iuxta Sc 117. Tomus I, De Dominicis et Festis*, ConBrio Verlagsgesellschaft, Regensburg 2011, 103–108.

9. 17-18. 19-20. 23-24 gesungen, wobei v 2a als Kehrvers fungiert.[37] Die ersten drei Strophen stimmen somit fast nahtlos in die geschilderten Erfahrungen der Demütigung und Verspottung des Gottesknechtliedes ein, wobei mit v 19 wiederum jene Klage zum Ausdruck kommt, die im Evangelium direkt zitiert werden wird. Schließlich kann die Kommunion nochmals mit den vv 2-3.5.7.15cd.17-18.22-24.28.30c-32 musikalisch umrahmt werden, wobei Mt 26,42 *Pater si non potest hic calix transire nisi bibam illum fiat voluntas tua* („Vater, wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann, dass ich ihn trinken werde, geschehe dein Wille") als Antiphon dient (*Graduale Novum*, 110). Mit dieser Auswahl werden sowohl die Klage der ersten als auch das Gotteslob der zweiten Psalmhälfte nochmals verdichtet zum Ausdruck gebracht.

Früher wurde am Gründonnerstag zur *denudatio altaris* nach der Übertragung des Allerheiligsten in eine Seitenkapelle der gesamte Ps 21-Vg gebetet, mit v 19 *diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem* („Sie haben unter sich meine Kleider verteilt, und über mein Gewand warfen sie das Los") als Antiphon. Damit wurde der Entität des Altares als repraesentatio Christi Rechnung getragen. Heute findet sich der Psalm mit eben dieser Antiphon im Stundenbuch als zweiter Psalm der Lesehore am Karfreitag.

Am fünften Sonntag der Osterzeit im Lesejahr B dienen die vv 26-27. 28.30ab. 31-32 mit dem Kehrvers v 26a *apud te, Domine, laus mea in ecclesia magna* („Bei dir, Herr, mein Lob in großer Versammlung") als Antwortpsalm auf die erste Lesung (Apg 9,26-31; *Schott Messbuch* 286-287). Die Lesung endet mit der Mitteilung, dass die Kirche (*ecclesia*) Gottes stetig wuchs, in Gottesfurcht gefestigt wurde und in Frieden lebte. Die sechs Verse des Antwortpsalms schließen mit dem Motiv des Lobpreises in großer Versammlung, die stetig wächst, direkt daran an. Die Betergemeinschaft des Psalmisten wird damit gleichsam mit der versammelten Kirchengemeinde identifiziert.

Ebenfalls im Lesejahr B am Pfingstmontag besteht der Antwortpsalm auf die erste Lesung (Ez 37,1–4 – Auferweckung der Totengebeine) aus den vv 23-24. 26-27. 28.31b-32; als Kehrvers dient ein Ausschnitt aus v 23a: *Nomen tuum, Domine, narrabo* („Deinen Namen, Herr, will ich verkünden"; ebd., 336). Ez 37,1-14 und den zweiten Teil von Ps 21-Vg verbindet die Hoffnung eines niedergeschlagenen Volkes auf Wiederbelebung durch Gottes Geist und theologisch das Motiv der Auferstehung.

Außerhalb der Fasten- und Osterzeit kommt der Psalm im Stundengebet als einziger Psalm auf drei Abschnitte aufgeteilt in der kleinen Hore am Freitag der dritten Woche vor. Die nicht-psalmogene Antiphon *Vidimus eum despectum virum dolorum et scientem infirmitatem* („Wir sahen ihn, einen verachteten Mann der Schmerzen und mit Krankheit vertraut") besteht aus Versatzstücken von Jes 53,2b.3a. Die Lesung des Psalms am Freitag ist freilich auch seiner Rezeption in den Passionserzählungen der Evangelien geschuldet. Des Weiteren findet sich der Psalm noch in einem Energumenenexorzismus des *Rituale Romanum* als Bestandteil einer längeren Psalmenreihe. Konkret folgen auf die Allerheiligenlitanei, Ps 53 samt Oration und vier Evangelienstellen (Joh 1,1–14; Mk 16,15–18; Lk 10,17–20; Lk 11,14–20), ebenfalls mit einer Oration abgeschlossen,

[37] Vgl. *Schott Messbuch. Für die Sonn- und Festtage des Lesejahres B*, Verlag Herder, Freiburg 2020, 141–142.

spezifische Exorzismusgebete über eine als von Dämonen besessen geltende Person; darauf folgt das athanasianische Glaubensbekenntnis; vor diesem „kann nach Bedarf wiederholt werden, bis der Besessene vollständig befreit ist… oft das Vater unser, Ave Maria,… das [apostolische] Glaubensbekenntnis…, das Loblied Magnificat [und]… das Loblied Benedictus.“[38] Auf das athanasianische Glaubensbekenntnis folgt dann die Psalmenreihe Ps 90[39].67.69.53.117. 34.30.21.3.10.12. Eine Oration beschließt die Psalmenreihe; mit einem Exorzismusgebet gegen den Satan und die abgefallenen Engel endet der Ritus.[40] Ps 21 steht also an achter Stelle der elf Psalmen umfassenden Reihe zwischen Ps 30 und Ps 3 und wird überschrieben mit *Deus, deus meus respice* („Gott, mein Gott, schau [auf mich]“); die in der LXX-Tradition eingefügte Vertrauensbitte gilt demnach als Programm, stehen doch auch Ps 30 für Geborgenheit (v 2) und Ps 3 für Schutz bei Gott (v 4). Seine Funktion im Exorzismus wird beschrieben als *Psalmus, qui de Passione et Resurrectione Domini aperte loquitur*[41] „Psalm, der offen über Leiden und Auferstehung des Herrn redet“; er wird also klassisch christologisch gedeutet und soll die Erlösung des Besessenen von den satanischen Mächten durch die Wirkkraft des Auferstandenen zum Ausdruck bringen.

7 Ausblick

Im Judentum ist es vor allem das Motiv des leidenden Gerechten – sowohl individuell als auch kollektiv gedeutet – im Tempel, der sein Ausgesetztsein an Schmähungen, Misshandlungen und sogar Tötungsabsichten vor Gott und der Gemeinde in Ps 22-MT zum Ausdruck bringt, das die liturgische Verwendung des Psalms bestimmt. Das Schicksal des jüdischen Volkes, aber auch seine einzigartige Gottesbeziehung, scheinen mit diesem Psalm besonders gut beschrieben werden zu können. Dies findet insbesondere durch die schon frühe Inbezugsetzung von Ps 22 mit den im Estherbuch geschilderten Ereignissen durch die Rabbinen nachhaltige Rezeption in Gottesdienst und gläubiger Tradition.

Durch zahlreiche Zitate und Anspielungen vor allem in den Passionsgeschichten der Evangelien hat Ps 21 nach der griechisch-lateinischen Tradition seine Verwendungsgeschichte in der Westkirche vor allem im Rahmen der Liturgie der Fasten- und Osterzeit erhalten. Der leidende, gerechte, Psalmbeter wurde gleichsam mit Jesus identifiziert, die vollziehende Gemeinde somit in dessen Heil bei Gott mit hineingenommen. Diese Heilszuversicht des Psalms drückt sich sogar in einem Energumenenexorzismus aus, der zumindest theoretisch nach wie vor in Verwendung ist.

---

[38] Parsch, Pius (Hg.), *Römisches Rituale Deutsch. Neu eingeleitet von Jürgen Bärsch. Festgabe für Rudolf Pacik* (Pius Parsch Studien 10), Echter Verlag, Würzburg 2012, 344.

[39] Die Zählung der Psalmen erfolgt nach LXX.

[40] Der gesamte Energumenenexorzismus im vollen Wortlaut findet sich in Sodi, Manlio/Flores Arcas, Juan Javier (Ed.), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)* (Monumenta LiturgicaConcilii Tridentini 5), Libreria Editrice Vaticano, Città del Vaticano 2004, 206–227.

[41] Baruffaldi, Girolamo, *Ad Rituale Romanum Commentaria. Editio Tertia Veneta*, Typographia Balleoniana, Venetiis 1792, 448.

Ps 22 (21) stellt somit ein beredtes Beispiel für die bleibend lebendige Verwendung eines biblischen Gebetstextes in beiden großen Traditionssträngen dar. Die Analyse weiterer Psalmen durch analoge Verfahren wäre jedenfalls ein lohnendes und erhellendes Projekt, haben diese Texte doch die Gebets- und Glaubenstradition großer gläubiger Menschenmengen nachhaltig geprägt und tun dies – durchaus teils unbewusst und unreflektiert – auch weiterhin.