



DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

"Der meine Hände den Krieg lehrt" Ps 18,35 – Exegese und
patristische Deutung eines Gewaltmotivs

verfasst von | submitted by

Philipp Bošnjak

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Agnethe Siquans

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Alter Orient	9
1.1 Einleitende Bemerkungen.....	9
1.2 Altorientalische Kriegsgötter.....	11
1.2.1 Ägypten.....	12
1.2.2 Assyrien.....	15
1.2.3 Persien.....	17
2. Das Motiv „JHWH lehrt den Krieg“ in Ps 18	19
2.1 JHWH als Krieger	19
2.2 JHWH als Lehrer des Krieges in der HB und im Alten Orient	22
2.3 Psalm 18.....	27
2.4 Kriegsmetaphorik in Ps 18.....	32
2.4.1 Ps 18,2–7.....	32
2.4.2 Ps 18,8–16	33
2.4.3 Ps 18,17–20	41
2.4.4 Ps 18,21–25	42
2.4.5 Ps 18,26–30	43
2.4.6 Ps 18,31–32	44
2.4.7 Ps 18,33–37	44
2.4.8 Ps 18,38–46	51
2.4.9 Ps 18,47–50	56
2.4.10 Ps 18,51.....	58
3. Die Auslegung von Ps 18,33–37 anhand der Väter	59
3.1 Einführung.....	59
3.2 Die Exegese der Kirchenväter	60
3.3 Kirchenväter und die Auslegung von Ps 18,33–37.....	63
3.3.1 Diodor von Tarsus	63
3.3.2 Theodoret von Cyrus.....	67
3.3.3 Arnobius der Jüngere	71
3.3.4 Augustinus von Hippo.....	74
3.4 Zusammenfassung.....	78

4. Fazit und Ausblick	79
Literaturverzeichnis	81
Hilfsmittelverzeichnis	86
Abstract – Deutsch	87
Abstract – Englisch	88

Einleitung

„Der HERR ist ein Krieger, HERR ist sein Name.“¹ (Ex 15,3) – Die Heilige Schrift spricht immer wieder in verschiedensten Bildern und Metaphern von Gott. So kennt die Bibel viele positiv konnotierte Gottesbilder. Von Gott wird als Schöpfer, Bräutigam, Vater und sogar als liebende und fürsorgende Mutter gesprochen.² Und dennoch erscheinen hie und da eine Vielzahl an Gottesbildern, die sich auf den ersten Blick nicht mit den eben genannten Bildern in Einklang bringen lassen. Gott ist Richter, er zürnt und straft, Gott ist ein Krieger und sogar ein Lehrer des Krieges.

Weitgehend besteht die Auffassung, dass der Gott des Alten Testaments ein zorniger und strafender sei, während der des Neuen Testaments hingegen ein liebender und verzeihender Gott sei. Doch diese Annahme lässt sich nicht belegen. Das Alte als auch das Neue Testament kennen beide Gottesvorstellungen. Im Alten wie im Neuen Testament begegnet man sowohl einem barmherzigen und liebenden als auch einem zornigen und richtenden Gott. Aber: Wie passen diese unterschiedlichen Gotteskonzeptionen zusammen?

Ziel dieser Arbeit ist es, sich mit einem dieser „kritischen“ Gottesbilder näher auseinanderzusetzen. In Ps 18,35 ist davon die Rede, dass Gott den Krieg lehrt. Gott tritt in Psalm 18 nicht nur als Krieger in Erscheinung, sondern bildet obendrein in der Kunst des Krieges aus. Doch wie kann es sein, dass Gott gleichzeitig als Friedensbringer und Lehrer des Krieges auftritt? Wie lässt sich das Bild des Krieg lehrenden Gottes theologisch deuten und richtig in seinen Kontext einordnen? Wie lässt sich diese anscheinende Widersprüchlichkeit zwischen unterschiedlichen Gottesbildern richtig verstehen?

Krieg ist etwas, das die Menschheit seit jeher begleitet. Auch Religionen und ihr Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklungen haben ihren Beitrag dazu geleistet. Ist es aber gerechtfertigt, Religionen ein Gewaltpotenzial zu unterstellen? Vor allem durch die von Jan ASSMANN angestoßene Monotheismus-Debatte wird primär den monotheistischen Religionen ein inhärentes Gewaltpotenzial zugeschrieben.³ Es ist nicht zu leugnen, dass die Heiligen Schriften der drei monotheistischen Weltreligionen gewaltvolle Passagen aufweisen. Ein

¹ Sofern nicht anders angegeben, folgen alle in dieser Arbeit verwendeten Bibelzitate der Einheitsübersetzung aus dem Jahre 2016.

² Gen 1; Jes 54,5; Dtn 32,6; Jes 49,15.

³ ASSMANN sieht das Gewaltpotenzial monotheistischer Religionen einerseits in der Begründung des Bilderverbots, andererseits in der Bundesidee begründet. Vgl. Jan ASSMANN, Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglaubens, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i. Br. 2015, 246–268, hier: 263–264.

Missbrauch und eine falsche Auslegung solcher Texte haben im Laufe der Geschichte immer wieder zu Gewalt geführt.⁴ Umso wichtiger ist es heute, sich mit schwierigen und problematischen Textstellen auseinanderzusetzen und sie in ihren historischen und sozialen Kontext einzuordnen. Die Bibel enthält eine Vielzahl an Geschichten, in denen Gewalt vorkommt. Eine kritische Aufarbeitung dieser ist notwendig, um möglichen Missverständnissen und eben einem Missbrauch dieser Passagen vorzubeugen. Als Theolog:in steht man vor der Herausforderung, dass auch solche Texte Teil der Bibel sind und somit als göttlich inspirierte Offenbarung anzusehen sind. Vor diesem Hintergrund ist eine Beschäftigung mit schwierig auszulegenden Textstellen unumgänglich.

Die Arbeit gliedert sich in mehrere Teile: Zu Beginn der Arbeit wird in der Einleitung ein kurzer Überblick über den aktuellen Forschungsstand zur Gewaltproblematik im Alten Testament gegeben. Auch auf die Untersuchung der Darstellung Gottes als Krieger wird hierbei Bezug genommen. In einem nächsten Kapitel steht die Beschäftigung mit der Repräsentation verschiedener altorientalischer Kriegsgottheiten im Vordergrund. Welche Bedeutung hatte der Krieg für diese Kulturen? Was für eine Bedeutung hatten diese Gottheiten? Woher kommt die Vorstellung kriegerischer Gottheiten? Aufgrund des Einflusses anderer Kulturen und Religionen auf den israelitischen Glauben und dessen Gottesbild und der Auseinandersetzung mit diesen verdient dieses Thema ein eigenes Kapitel. Darauf aufbauend, folgt im anschließenden Kapitel eine umfassende Beschäftigung mit dem für diese Arbeit zentralen Psalm 18. Dabei wird zuallererst das Bild JHWHs als Krieger und Lehrer des Krieges untersucht. Im Anschluss daran wird Ps 18 näher erläutert. Nach einem Überblick über einleitungswissenschaftliche Fragen des Psalms wird die Untersuchung mit einer Analyse der darin enthaltenen Kriegsmetaphorik fortgesetzt. Dabei verdient der Abschnitt Ps 18,33–37 eine besondere Betrachtung. Das zweite große inhaltliche Thema ist die Auslegung dieses Abschnittes durch ausgewählte Kirchenväter. Dabei wird die Frage leitend sein, wie die kriegerische Metaphorik der Verse 33–37 von den Vätern aufgenommen und verarbeitet wurde und ob sie die Schwierigkeit eines kriegerischen Gottesbildes beschäftigt hat. Abschließend werden die wichtigsten Erkenntnisse dieser Arbeit zusammengefasst.

Was lässt sich zum aktuellen Forschungsstand sagen? Beginnt man über das Thema Gewalt und Krieg im Zusammenhang mit Religion oder Bibel zu recherchieren, stößt man auf eine

⁴ Als Beispiele dienen hier etwa die Missionierung der Sachsen und die Kolonialisierung Nord- und Südamerikas. Vgl. Walter DIETRICH und Christian LINK, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 1995, 187.

Fülle an Literatur. Die Ursache dafür liegt wohl in der allgegenwärtigen Präsenz jener Thematik. Es ist ein Thema, das die Menschheit seit jeher begleitet und daher nichts an Aktualität eingebüßt hat. Vor allem das Erstarken religiös-extremistischer Gruppierungen in den letzten Jahrzehnten hat die Debatte rund um Gewalt und Religion erneut in den Fokus öffentlichen Interesses gerückt. Vor diesem Hintergrund ist auch die intensive Beschäftigung mit dem Thema *Gewalt und Religion* in der theologischen Forschung zu erklären.

Ein Standardwerk über den Krieg im Kontext der Religion ist Gerhard VON RADs *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Darin untersucht er das Konzept des „Heiligen Krieges“ als eine sakrale Institution. Ist im Alten Testament von Kriegen Israels gegen seine Feinde die Rede handelt es sich nach VON RAD um eine Art des religiösen Vollzugs. Veranschaulicht wird dies durch ein Herausarbeiten der Gemeinsamkeiten biblischer Texte, in denen das Thema Krieg zentral ist.⁵ Weitere bedeutende Werke, die sich mit der Thematik beschäftigen, sind der Sammelband *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament* von Irmtraud FISCHER und Gerlinde BAUMANNs *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*. Ersteres unternimmt den Versuch einer Annäherung an das Phänomen der Gewalt und des Krieges im Alten Testament unter Berücksichtigung verschiedener exegetischer Perspektiven. Die Frage nach der Gewaltproblematik wird hierbei von verschiedenen Seiten aus beleuchtet.⁶ Zweiteres stellt das herausfordernde Gottesbild eines gewalttätigen Gottes in den Mittelpunkt. BAUMANN belässt die Gottesbilder in ihren jeweiligen Kontexten und fragt, was diesen angesichts gegenwärtiger Gewalterfahrungen abgewonnen werden kann.⁷

In dieser Arbeit wird zwar auch die Frage nach dem Woher und dem Wieso der Vorstellung Gottes als Krieger gestellt, dennoch liegt der Fokus eher auf dem Motiv, dass Gott den Krieg lehrt. Die enge inhaltliche Verknüpfung dieser beiden Motive erschwert es, sich mit einem der Bilder nicht auseinanderzusetzen. Interessanterweise konnte ich zum Motiv Gottes als Lehrer des Krieges kaum Literatur finden. Insofern wird es primär dieses Gottesbild sein, welches es im Kontext von Ps 18 richtig einzuordnen und zu interpretieren gilt.

Neben den oben genannten Monografien gibt es weitere Studien zum Thema Gewalt und Religion. Die erste aus dem deutschen Sprachraum stammende Studie, die sich im Besonderen mit dem Bild von Gott als Krieger auseinandersetzt, ist von Henning FREDRIKSSON.⁸

⁵ Vgl. Gerhard VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1952.

⁶ Vgl. Irmtraud FISCHER (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (QD 254), Freiburg i.B. 2013.

⁷ Vgl. Gerlinde BAUMANN, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006.

⁸ Vgl. Henning FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger. Studien zum Alttestamentlichen Gottesbild*, Lund 1945.

Darin analysiert er das Bild JHWHs als Krieger und dessen unterschiedliche Vorstellungen im Alten Testament. Nicht unerwähnt soll Sa-Moon KANGs Studie *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* bleiben. In einem ersten Teil analysiert sie das Konzept des „divine war“ unter Einbeziehung anderer altorientalischer Völker und Kulturen. Zudem werden diverse Kriegsgottheiten genauer erklärt. Im zweiten Teil wird der Fokus auf die JHWH-Kriege gelegt.⁹ Dass Kriege auch immer soziokulturelle Verhältnisse widerspiegeln, zeigt unter anderem die Arbeit von Susan NIDITCH. Sie stellt in ihrer Studie *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* dar, dass es sich bei Krieg im Alten Testament um ein vielschichtiges und komplexes Phänomen handelt. Dabei liegt ein Hauptaugenmerk ihrer Studie auf der ethischen Frage nach Gewaltanwendung in unterschiedlichen kriegerischen Kontexten und literarischen Traditionen.¹⁰

Neben den genannten Werken existieren noch weitere, die sich mit der Frage nach Gewalt und Gott bzw. Religion auseinandersetzen. Im Zuge dieser Einleitung wurde versucht, eine repräsentative Auswahl wichtiger Werke zu dieser Thematik zu geben.

Übersetzungen aus dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen wurden selbst vorgenommen. KI wurde zur Kontrolle und eventuellen sprachlichen Verbesserungen der Übersetzungen herangezogen. Wo dies geschah, findet sich in der Fußnote ein Hinweis. Die Übersetzung des Abstract ins Englische wurde ebenfalls unter Zuhilfenahme von KI bewerkstelligt.

⁹ Vgl. Sa-Moon KANG, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin/New York 1989.

¹⁰ Vgl. Susan NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1993.

1. Alter Orient

1.1 Einleitende Bemerkungen

Wie bereits kurz in der Einleitung erwähnt, entstand der Glaube Israels nicht in einem Vakuum, sondern im Kontext und unter Einfluss und in Auseinandersetzung mit den ihn umgebenden Religionen. Um ihn also besser zu verstehen, ist es erforderlich, sich näher mit den Kulturen und Religionen des Alten Orients zu beschäftigen. Gerade bei der Betrachtung bestimmter biblischer Motive kann es hilfreich sein, nachzuforschen, ob diese in den Traditionen und Religionen der altorientalischen Umwelt Israels in Erscheinung treten und was sie dort bedeuten. Im Vergleich mit diesen ist es möglich, das für den israelitischen Religionsglauben Eigene und Besondere herauszufiltern.¹¹

Das Alte Testament hat je nach Zählweise einen Umfang von 39 oder 46 Büchern.¹² Insofern handelt es sich beim Alten Testament nicht um ein Buch, sondern um eine Sammlung verschiedenster Bücher. Diese Schriften entstanden zu unterschiedlichen Zeiten und ließen so die aus ihrer Zeit wichtigen theologischen Motive und Konzepte mit einfließen. Besonders im Alten Orient gab es während der Entstehungszeit der biblischen Schriften einen andauernden Machtkampf um die Vorherrschaft in der Levante. Dieser ständige Machtwechsel sorgte unter anderem dafür, dass Israel mit verschiedensten Völkern und Kulturen in Kontakt kam. Zudem waren die bereits damals bestehenden Handelsbeziehungen zu anderen Völkern eine wichtige Quelle des interreligiösen und interkulturellen Austausches. Durch diese Bedingungen war stets die Möglichkeit einer gegenseitigen Beeinflussung gegeben. Im Besonderen begünstigte die geographische Situierung Israels das ständige Eindringen anderer Imperien. Wer dieses Gebiet beherrschte, hatte freien Zugang zum Mittelmeer und einen Landkorridor, von dem aus sich Ägypten leichter erobern ließ.¹³ Diese Lage brachte nicht nur militärische Vorteile mit sich, sondern war durch die Nähe zum Mittelmeer auch für wirtschaftliche Beziehungen aller Art entscheidend. Berücksichtigt man die unterschiedlichen Großreiche, die in der Levante die Vorherrschaft innehatten, erkennt man, wie Gedanken und Vorstellungen dieser Völker teilweise in der Hebräischen Bibel rezipiert und verarbeitet

¹¹ Vgl. Angelika BERLEJUNG, § 1 Bibel und Orient, in: Walter DIETRICH (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2021, 19–32, hier: 23.

¹² Die Anzahl der biblischen Bücher hängt davon ab, ob ein „katholisches“ Altes Testament oder eines aus den Kirchen der Reformation hervorgegangenes, zugrunde gelegt wird. Das Alte Testament der katholischen Kirche kennt 46 Schriften, wohingegen das der protestantischen Kirchen nur 39 kennt. Grund dafür ist, dass Letztere die deuterokanonischen Schriften aus ihrem Kanon entfernt haben, da sie für ihre Übersetzungen den hebräischen Text voraussetzten.

¹³ Vgl. BERLEJUNG, § 1 Bibel und Orient, 19.

wurden. Die Aufnahme unterschiedlicher Gedanken und Konzepte sorgte für eine Polyphonie innerhalb des Alten Testaments, die es umso schwieriger macht, gewisse Systematiken ableiten zu wollen. Doch was wäre ein Beispiel für solch ein Motiv? Um zu veranschaulichen, wie solch ein Prozess von Statten gegangen ist, soll dies an einem kurzen Beispiel demonstriert werden.

Wie erwähnt, ist es schwierig, aus der Bibel gewisse Systematiken ableiten zu wollen, da man einer Vielfalt an unterschiedlichen Texten begegnet. Dies trifft insbesondere bei der Frage nach dem Menschen zu. Was man vorfindet, ist die unterschiedlich starke Betonung verschiedener Aspekte des Menschseins, aber es lässt sich kein ganzheitliches Bild zeichnen, das die Frage „Was ist der Mensch?“ beantwortet.¹⁴ Dennoch lassen sich gewisse Grundzüge und Grundaussagen über bestimmte Themen machen.

Die uns heute geläufige Zweiteilung des Menschen in Leib und Seele ist dem alttestamentlichen Denken unbekannt. Charakteristisch für eine biblische Anthropologie ist ein ganzheitliches Menschenbild. Der Mensch ist einer. Eine Seele, wie sie durch (neu-)platonische Einflüsse prägend wurde, ist dem israelitischen Gedankengut grundsätzlich fremd. Für das Wort „Seele“ gibt es im Hebräischen auch kein Äquivalent.¹⁵ Das in älteren Bibelübersetzungen oftmals als Seele übersetzte נֶפֶשׁ meint ursprünglich nicht die Seele, sondern bedeutet eigentlich „Kehle“. Die Kehle als Mittel zur Luft- und Nahrungsaufnahme lässt den Menschen leben. Insofern kann mit dem Begriff נֶפֶשׁ die Bedürftigkeit und Geschöpflichkeit des menschlichen Daseins ausgedrückt werden.¹⁶ Dass das israelitische Glaubensgut keine Seele kennt, bedeutet in weiterer Folge, dass keine ausgeprägten Jenseitsvorstellungen existierten. Tatsächlich ist die Religion Israels sehr diesseitsorientiert. Die Frage nach einem Weiterleben nach dem Tod stellte sich nicht in demselben Ausmaß, wie es Jahrhunderte später im Christentum üblich wurde. Erst unter hellenistischer Herrschaft tauchten dies betreffend mehr Fragen auf. Die starke Diesseitsorientierung hat dazu geführt, dass die leibliche Dimension des Menschseins umso mehr beachtet wurde als es z. B. im Christentum der Fall ist. Durch seinen Körper tritt der Mensch in Beziehung zu anderen Mitmenschen, zu Gott und seiner Umwelt. So werden durch gewisse Körperteile und Organe in der Hebräischen Bibel Emotionen ausgedrückt: so bezeichnet das Wort לֵב (Herz) in etwa den Sitz des

¹⁴ Vgl. Silvia SCHROER, § 21 Grundlinien hebräischer Anthropologie, in: Walter DIETRICH (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2021, 305–315, hier: 305.

¹⁵ Vgl. ebd., 306.

¹⁶ Vgl. ebd., 306.

Denkens oder רחם bedeutet Barmherzigkeit, bezeichnet aber die Gebärmutter.¹⁷ Man sieht also, dass sich das Hebräische bildhafter Ausdrücke bedient, um gewisse Emotionen oder auch menschliche Handlungsweisen zu beschreiben.

Der uns bekannte Dualismus von Leib und Seele tritt erst ungefähr ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. in Erscheinung. Die Übersetzer der Hebräischen Schriften ins Griechische bedienten sich des Wortes ψυχή für das Hebräische נפש. Insofern kamen mit der Übersetzung wesentliche Aspekte des hellenistischen Gedankengutes in den israelitischen Kulturkreis. Aber auch hier ist festzuhalten, dass die Übersetzung des Griechischen ψυχή keine Systematik ableiten lässt, sondern auch unterschiedliche Aspekte unterstreicht.¹⁸ Zusammenfassend lässt sich an diesem Beispiel gut demonstrieren, dass gewisse Ideen und Vorstellungen dem Glauben Israels ursprünglich unbekannt waren und erst im Laufe der Jahrhunderte durch andere Völker und Kulturen importiert wurden. Dies zu verstehen, ist für diese Arbeit essenziell, da derselbe Vorgang bei der Entwicklung des Gottesbildes maßgebend gewesen ist.

1.2 Altorientalische Kriegsgötter

Wie bereits weiter oben erwähnt wurde, war das Umfeld Israels bzw. Judas ein polytheistisches. Durch den gegenseitigen kulturell-religiösen Einfluss existieren bezüglich der verschiedenen Gottesvorstellungen Ähnlichkeiten und Überschneidungen. Das jüdische Volk hingegen sticht unter den Völkern des Alten Orients insofern hervor, da es die Verehrung eines einzigen Gottes kennt. Jedoch darf hierbei nicht vergessen werden, dass am Anfang der Geschichte Israels kein reiner Monotheismus stand. Es gab eine Entwicklung hin zum Monotheismus.¹⁹ Zu Beginn stand eine Verehrung mehrerer Gottheiten. Israel unterschied sich demnach kaum von seinen Nachbarvölkern. Nach einiger Zeit setzte sich eine Monolatrie durch. D. h. es wird nur ein Gott verehrt, gleichzeitig wird die Existenz anderer Gottheiten keinesfalls ausgeschlossen. Einen „echten“ Monotheismus gab es erst ab der Zeit des babylonischen Exils.²⁰ Da man Einflüsse anderer Völker auf die Gottesvorstellungen Israels annehmen darf, folgt nun ein religionsgeschichtlicher Überblick über Kriegsgottheiten im Alten Orient.

¹⁷ Vgl. ebd., 307.

¹⁸ Vgl. Bernd JANOWSKI, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, 57.

¹⁹ Vgl. Michaela BAUKS, Monotheismus (AT), URL: <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/monotheismus-at> [Abruf: 9. Februar 2026].

²⁰ Vgl. Hermann VORLÄNDER, Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, in: Bernhard LANG (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 84–113, hier: 84.

Bevor aber dazu übergegangen wird, ist vorab die Frage zu beantworten, was es mit der Vorstellung von Kriegsgöttern auf sich hat. In den altorientalischen Religionen waren die Götter funktional differenziert. Das bedeutet, dass einer jeden Gottheit ein zumeist kosmischer Bereich zugeteilt war.²¹ Es gab z. B. Wettergötter, Jagdgötter, Fruchtbarkeitsgöttinnen oder eben auch Kriegsgötter. Diese unterschiedlichen Bereiche betrafen des Öfteren Dinge, die mit der konkreten Lebenswirklichkeit der Menschen zu tun hatten. Mehr noch: Sie waren häufig für bestimmte Aspekte zuständig, die für das Überleben der Menschen von zentraler Bedeutung waren. So war gutes Wetter eine Voraussetzung für eine gute Ernte. Eine erfolglos verlaufene Jagd konnte das Leben mehrerer Menschen bedrohen. Und ähnlich verhält es sich mit Blick auf den Krieg. Da es sich um ein riskantes Unterfangen handelte, war nicht nur das persönliche Überleben des Einzelnen gefährdet, sondern auch das des Volkes. In der Hebräischen Bibel steht hierbei allerdings die kollektive Dimension im Vordergrund. Wenn Gott an der Seite eines einzelnen Individuums kämpft, ist dies zumeist der König, in dessen Person das Volk kollektiv repräsentiert werden konnte.²²

1.2.1 Ägypten

Das Alte Ägypten kannte eine Vielzahl verschiedenster Gottheiten und ist somit den polytheistischen Völkern des Alten Orients zuzurechnen. Neben wichtigen Gottheiten wie *Geb* (Gott der Erde), *Nut* (Göttin des Himmels) und dem Gott des Nils, die das Überleben der Menschen sicherten, gab es zudem unzählige kleinere Gottheiten, die für andere Bereiche des menschlichen Lebens zuständig waren. Diese dienten in etwa als Beschützer bestimmter Berufsgruppen. Obwohl nicht alle Götter als Tiere gedacht wurden, war eine theiomorphe Darstellung für die ägyptische Götterwelt charakteristisch. Üblich sind auch Mischgestalten, wobei sowohl menschliche als auch tierische Elemente vorkommen.²³

Das ägyptische Reich existierte für einen Zeitraum von ungefähr 2500 Jahren.²⁴ Dass es in dieser Zeitspanne innerhalb der ägyptischen Religion keine Einheitlichkeit gab, ist einleuchtend. So wuchs bzw. verschwand in etwa die Bedeutung einer Gottheit im Laufe der Zeit. Oftmals geschah dies sogar nur in bestimmten Teilen Ägyptens, d. h. während eine Gottheit in Oberägypten verehrt wurde, konnte sie in Unterägypten gleichzeitig überhaupt keine

²¹ Vgl. Manfred KREBERNIK, *Götter und Mythen des Alten Orients*, München 2012, 46–47.

²² Siehe dazu, das Konzept der „korporativen Persönlichkeit“ von ROBINSON. Vgl. Henry Wheeler ROBINSON, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Edinburgh 1981, 35.

²³ Vgl. Emma BRUNNER-TRAUT (Hg.), *Die großen Religionen des Alten Orients und der Antike*, Stuttgart 1992, 23–25.

²⁴ Vgl. ebd., 44–45.

Beachtung finden.²⁵ Interessanterweise kannte die ägyptische Religion eine Zeit lang sogar eine „Dreifaltigkeit“. Die drei Hauptgötter *Amun*, *Re* und *Ptah* wurden zur Zeit des Neuen Reiches als eine Einheit verstanden.²⁶

Doch wie ist die Vielgestaltigkeit der ägyptischen Götterwelt in Bezug auf Kriegsgottheiten zu deuten? Welche Kriegsgötter kannte das Alte Ägypten? Im Alten Ägypten kannte man per se mehrere Kriegsgottheiten. Der erste und wohl wichtigste zu behandelnde Kriegsgott ist der Gott *Month*. Er wurde auch unter dem Beinamen „Herr von Theben“ angerufen, was einen Rückschluss auf seinen Verehrungsort zulässt. Seine Bedeutung und seinen Aufstieg im Götterpantheon verdankte *Month* der elften thebanischen Dynastie. Durch diese setzte sich seine Verehrung landesweit durch. Des Öfteren wurde er auch mit *Horus* gleichgesetzt, der in der Gestalt eines Falken dargestellt wurde. Insbesondere in Zeiten von Expansionsbestrebungen erfreute sich *Month* großer Beliebtheit.²⁷ Die häufigste und ursprünglichste Darstellungsart des *Month* war die in der Gestalt eines Falken. Jedoch gab es bei den ikonographischen Abbildungen keine Einheitlichkeit. Deshalb finden sich Abbildungen, bei denen er etwa ganz als Falke dargestellt wurde, während er andere Male als eine Mischgestalt von Falke und Mensch abgebildet wurde. In seiner Hand hält er meistens ein Schwert. Neben diesem wurde er auch zusätzlich mit der Sonnenscheibe, der Uräusschlange und zwei hohen Federn abgebildet. In späterer Zeit finden sich ikonographische Darstellungen in Stiergestalt.²⁸

Der nächste Gott ist zwar nicht direkt ein Kriegsgott, aber wird des Öfteren mit Gewalt und Chaos assoziiert. Es handelt sich um *Seth*. Dieser war ursprünglich wohl ein Wüstengott und stand somit sinnbildlich für die Gefahr und die Lebensbedrohlichkeit der Wüste. Erwähnenswert ist vor allem die Dualität, mit der *Seth* wahrgenommen wurde. So wurden ihm durchaus positive Eigenschaften, wie Gott der Stärke und der schützenden Macht, zugeschrieben. *Seth* ist somit ein gutes Beispiel für die Uneinheitlichkeit der altägyptischen Religion. Als Gott des Chaos wurde er nicht nur für diverse äußere Unglücksfälle verantwortlich gemacht, sondern wurde auch als das personifizierte Böse wahrgenommen.²⁹ Aus diesem Grund überrascht es nicht, dass er auch als Chaosschlange *Apophis* angesehen wurde. Als Gott der Stärke aber wurde er insbesondere in kriegerischen Situationen angerufen. Dargestellt wurde

²⁵ Vgl. ebd., 28.

²⁶ Vgl. Hellmut BRUNNER, *Altägyptische Religion. Grundzüge*, Darmstadt ³1989, 28–29.

²⁷ Vgl. Richard H. WILKINSON, *Die Welt der Götter im alten Ägypten*. Glaube Macht Mythologie, Stuttgart 2003, 203–204.

²⁸ Vgl. ebd., 204.

²⁹ Vgl. ebd., 197–198.

er durch ein eigenes *Seth-Tier*. Ein Abbild aus der 18. Dynastie zeigt *Seth* und Thutmosis III. Abgebildet ist *Seth* mit menschlichem Körper und einem Tierkopf. Das Relief zeigt *Seth*, der Thutmosis III die richtige Nutzung eines Bogens erläutert. Dies erinnert an Ps 18,35, in dem Gott gleichsam den König in der korrekten Benützung eines Bogens unterrichtet. Das *Seth-Tier* hat eine längliche Nase und zwei nach oben gerichtete Ohren.³⁰

Eine andere Kriegsgottheit ist die Göttin *Neith*. Sie gilt als eine sehr alte Gottheit, die bereits in vordynastischer Zeit verehrt wurde. Ihre Rolle ist ebenso vielseitig. So ist sie in etwa Muttergöttin und Totengöttin zugleich. In den frühesten Darstellungen erscheint *Neith* in Form ihrer Attribute: zwei an einem Pfahl gekreuzte Pfeile. Schon sehr früh wurde sie in anthropomorpher Gestalt abgebildet, was sie zu einer der ersten Gottheiten macht, die in Menschengestalt dargestellt wurden. Ist sie als Kriegerin abgebildet, trägt sie entweder Pfeil und Bogen oder eine Harpune. Im Laufe der Zeit wurde sie dann in theriomorpher Gestalt abgebildet. Hier sind primär zwei Tiere vorrangig. Sie wurde entweder als eine kniende Kuh oder als eine Schlange dargestellt. Ist Ersteres der Fall trägt sie zwischen den Hörnern eine Sonnenscheibe. Für Letzteres tritt sie so entweder als Beschützerin des Gottes *Re* oder aber des Königs in Erscheinung. Für ihre Rolle als Muttergöttin wird sie zumeist mit einem Krokodilkopf abgebildet.³¹

Ein weiterer Kriegs- bzw. Jagdgott ist *Anhuret* oder *Onuris*. Seinen Ursprung hat er in der Gegend von Thinis. Als „Sohn des Re“ wurde er des Öfteren mit dem Sonnengott in Verbindung gebracht. Des Weiteren wurde *Onuris* selbst oft als Gott des Sonnenlichtes *Schu* angesehen. Sowohl die Griechen als auch die Römer verglichen ihn mit ihrem eigenen Kriegsgott *Ares* oder *Mars*. *Onuris* wurde prinzipiell stehend abgebildet. Der rechte Arm war erhoben, um das Schleudern eines Speeres zu symbolisieren. In der linken Hand hält er meistens ein Seil. Dies geht vermutlich auf einen Mythos zurück, in dem er seine in eine Löwin verwandelte Gattin mit diesem einfängt. Interessanterweise zeigen ihn mehrere Abbildungen, wie er den Speer nach unten schleudert. Damit soll das Stoßen des Speeres in einen vor ihm liegenden Feind zum Ausdruck gebracht werden.³²

Eine letzte wichtige, ägyptische Kriegsgottheit ist die Göttin *Sachmet*. Ähnlich wie bei anderen Gottheiten auch, schrieb man *Sachmet* ebenso positive als auch negative Eigenschaften zu. Als wohl bedeutendste Löwengottheit Ägyptens stand sie somit nicht nur für Kraft

³⁰ Vgl. ebd., 198–199.

³¹ Vgl. ebd., 156–158.

³² Vgl. ebd., 118.

und Zerstörung, sondern auch für Schutz und Sicherheit. In der Mythologie soll sie Feuer gegen ihre Feinde gespien haben, was dazu führte, dass sie einigen Königen als Schutzgöttin für Kriege und Schlachten diene. Sie war ebenso deren mütterliche Beschützerin. Trotz dieser positiven Aspekte assoziierte man mit ihr Seuchen und Krankheiten. Am häufigsten wurde sie als Frau mit einem Löwenkopf dargestellt. Über ihrem Haupt ist eine Sonnenscheibe. Auf bildlichen Darstellungen trägt sie ein rotes Kleid, was für ihre Herkunft aus Unterägypten stehen kann oder ihren Aspekt als kriegerische Gottheit symbolisiert.³³

1.2.2 Assyrien

Das assyrische Reich verfolgte eine aggressive Expansionspolitik. Aus diesem Grund ist es naheliegend, dass Kriegsgottheiten eine zentrale Bedeutung für die Assyrier hatten. Ähnlich wie andere Religionen in dieser Zeit war auch die assyrische Religion eine polytheistische, in der es für unterschiedliche Lebensbereiche verschiedene Götter gab. Auch wenn man in den meisten Religionen dieser Epoche eine Vielzahl an Göttern kannte, waren es doch nur wenige, die tatsächlich relevant waren. Für die assyrische Religion schätzt man, dass ungefähr 20 Gottheiten im alltäglichen Leben von größerer Bedeutung gewesen sein dürften.³⁴ Es ist schwierig, eine oder mehrere Hauptgottheiten auszumachen, da sich die Vorrangstellung einer Gottheit im Laufe der Zeit des Öfteren verändert hat. Dies führte in weiterer Folge dazu, dass gewisse Götter gar nicht mehr verehrt wurden. Vier wichtige Götter, deren Ursprünge in die sumerisch-akkadische Zeit zurückreichen, sind *Anu* (Himmelsgott), *Enlil* (Windgott), *Enki* (Gott des Wassers und der Weisheit) und eine Muttergottheit, die unter verschiedenen Namen angerufen wurde.³⁵ Zwei Dinge haben diese Gottheiten gemein: Erstens, sie alle sind einem Schöpfungsaspekt zugeordnet. Dadurch wird deren Bedeutung für das Leben ersichtlich. Die Menschen waren nämlich abhängig von den Kräften der Natur, um ihr Überleben zu sichern. Zweitens, mit dem Aufstieg des assyrischen Reiches verloren sie alle an Bedeutung. Es waren primär der Gott *Aššur* und die Göttin *Ištar*, die nun in den Mittelpunkt rückten. Beide waren für die Assyrier äußerst wichtige Kriegsgottheiten. Dies hängt klarerweise mit der Expansionspolitik zusammen. Neben *Aššur* und *Ištar* waren weiterhin *Ninurta* und *Nergal* wichtige Kriegsgottheiten. Die besondere Assoziation assyrischer

³³ Vgl. ebd., 181–182.

³⁴ Vgl. Manfred HUTTER, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser (KStTh 4,1), Stuttgart 1996, 39.

³⁵ Vgl. ebd., 40–42.

Gottheiten mit Krieg unterstreicht die Bedeutung militärischer Gewalt für das assyrische Reich.

Der für die Assyrer wohl wichtigste (Kriegs-)Gott dürfte *Aššur* gewesen sein. Nach W. G. LAMBERT liegen die Anfänge des Gottes wahrscheinlich auf dem Hügel, auf dem die Stadt Assur erbaut wurde.³⁶ Dort soll er bloß eine Lokalgottheit gewesen sein. Der eher unbedeutende Ursprung des Gottes hatte zur Folge, dass er keine wesentlichen Eigenschaften oder Herrschaftsbereiche hatte. Die für ihn typischen Merkmale dürften einerseits von den älteren babylonischen Gottheiten *Enlil* und *Marduk* übernommen worden sein, andererseits stieg er durch die Expansion des assyrischen Reiches zu einem Kriegsgott auf.³⁷ Grundsätzlich ist es schwierig, einen Ursprung *Aššurs* auszumachen. Untypisch ist auch, dass er im Gegensatz zu anderen Göttern keine eigene Familie zu haben scheint. Dies macht es umso schwieriger, ihn mit anderen Gottheiten zu identifizieren.³⁸ *Aššur* selbst dürfte wohl kein Kultbild gehabt haben. Dies ist insbesondere für den Alten Orient ungewöhnlich, da man annahm, dass die Gottheiten in den jeweiligen Kultbildern präsent seien. Seine Gegenwart wurde vermutlich symbolisch dargestellt, wie in etwa durch ein Schwert. In späterer Zeit wurde er durch eine mit Hörnern geschmückte Krone repräsentiert.³⁹ Obwohl jedwede Art von plastischer Darstellung fehlt, gibt es bildliche Repräsentationen *Aššurs*. Es ist überdies bemerkenswert, dass die Assyrer glaubten, ihre militärischen Unternehmungen gingen direkt auf den Befehl *Aššurs* zurück.⁴⁰ Dies veranschaulicht, dass *Aššur* nicht ein Gott war, der nur zu Verteidigungszwecken angerufen wurde, sondern einer, auf den sich die Assyrer explizit für ihre Expansionspolitik beriefen. Seine kriegerische Natur ist demnach auf Angriff ausgerichtet.

Eine für die Assyrer ebenso bedeutende Kriegsgöttin ist *Ištar*. Diese ist keine rein assyrische Gottheit. Ursprünglich dürfte *Ištar* aus dem südmesopotamischen Raum kommen, da sie des Öfteren auch mit der Göttin *Inana* gleichgesetzt wurde.⁴¹ *Ištar* war eine weibliche Gottheit, die aber auch männliche Züge aufweisen konnte. Der Grund für diese Dualität besteht in der Assoziation *Ištars* mit dem Morgen- bzw. Abendstern. Die Venusgottheit wurde im

³⁶ Vgl. Wilfred George LAMBERT, The God Aššur, in: Iraq 45/1 (1983) 82–86, hier: 85–86.

³⁷ Vgl. HUTTER, Religionen, 48–49.

³⁸ Vgl. Walter MAYER, Politik und Kriegskunst der Assyrer (ALASP 9), Münster 1995, 62.

³⁹ Vgl. ebd., 62.

⁴⁰ Vgl. Douglas R. FRAYNE und Johanna H. STUCKEY, A Handbook of Gods and Goddesses of the Ancient Near East. Three Thousand Deities of Anatolia, Syria, Israel, Sumer, Babylonia, Assyria, and Elam, University Park/PA 2021, 34.

⁴¹ Vgl. HUTTER, Religionen, 44.

semitischen Bereich jedoch als männlich angesehen.⁴² Sie galt nicht nur als Göttin des Krieges, sondern auch der Liebe und der Fruchtbarkeit.⁴³ Darin sind wohl beide Komponenten – die männliche und die weibliche – vereint. Wurde ihre männliche Seite betont, verband man mit ihr mehr den kriegerischen Aspekt. Trat sie als Frau in Erscheinung, war sie für Liebe und Fruchtbarkeit zuständig. Der Aspekt der Zweigeschlechtlichkeit zeigte sich ebenfalls in ihrer Verehrung, bei der es nicht unüblich war, dass sich Priester wie Frauen kleideten. Bedeutung hatte *Ištar* im Besonderen für die assyrischen Könige, da sie diese nicht nur in Schlachten unterstützte, sondern auch eine Art persönliche Schutzgottheit war.⁴⁴ Abgebildet wurde sie für gewöhnlich als stehende Frau oder auf einem Thron sitzend. Das ihr zugeordnete heilige Tier war ein Löwe. Neben der anthropomorphen Gestalt existierten Symbole, durch die sie repräsentiert wurde. So war z. B. ein achtzackiger Stern eines ihrer Symbole.⁴⁵ Die Stadt, in der sie verehrt wurde, war Uruk.⁴⁶ Die hervorragende Bedeutung der Stadt im assyrischen Reich dürfte zu ihrer Popularität beigetragen haben.

Eine dritte Kriegsgottheit der Assyrier war *Nergal*. Er wurde als Gott der Unterwelt und Bringer des Todes angesehen. So galt er ebenso als Gott der Seuchen und diverser Krankheiten. Ein interessanter Aspekt ist, dass er im Gegensatz zu den anderen assyrischen Kriegsgottheiten und trotz seiner zerstörerischen Natur für die Friedenssicherung zuständig war. Einer seiner Namen war daher *Lugalsilima*, was als „König des Friedens“ zu übersetzen ist.⁴⁷ Üblicherweise wurde *Nergal* als junger Krieger dargestellt. In seiner Hand hält er meist eine Waffe, während er mit seinem Fuß auf einen bezwungenen Soldaten tritt.⁴⁸

Als Letztes wäre *Ninurta* zu nennen. Ähnlich wie *Nergal* war *Ninurta* selbst ein Krieger, allerdings mit dem Unterschied, dass er auch mit Landwirtschaft und dem Wetter in Verbindung gebracht wurde.⁴⁹ Er dürfte somit das Gegenstück zu *Nergal* sein, der für Zerstörung und Tod steht, während *Ninurta* für Leben und Fruchtbarkeit stehen konnte.

1.2.3 Persien

Das persische Reich ist primär für seine zoroastrische Religion bekannt. Im Besonderen im Vergleich zu den Religionen anderer Imperien sticht der Zoroastrismus hervor. Als

⁴² Vgl. ebd., 44–45.

⁴³ Vgl. FRAYNE und STUCKEY, *Three Thousand Deities*, 144.

⁴⁴ Vgl. ebd., 144.

⁴⁵ Vgl. ebd., 144.

⁴⁶ Vgl. HUTTER, *Religionen*, 45.

⁴⁷ Vgl. FRAYNE und STUCKEY, *Three Thousand Deities*, 230–231.

⁴⁸ Vgl. ebd., 231.

⁴⁹ Vgl. ebd., 278.

Religionsstifter gilt der persische Priester *Zarathustra*. Was die Frage nach seinen Lebensdaten anbelangt, gibt es in der Forschung keine einheitliche Antwort. Am wahrscheinlichsten ist, dass er entweder um 1500 v. Chr. oder um 1100 v. Chr. auftrat.⁵⁰ Zwei Punkte, die den Zoroastrismus auszeichnen, sind erstens, ein eher monotheistischer Glaube und zweitens, die dualistische Weltansicht. Die persische Religion war grundsätzlich eine polytheistische. Allerdings wurde das polytheistische Götterpantheon durch *Zarathustras* Dualismus neu geordnet. In der persischen Sprache existierten zwei fast bedeutungsgleiche Wörter für „Gott“ – *ahura* und *daeva*.⁵¹ Das Neue, das *Zarathustra* einbrachte, bestand in einer Umdeutung dieser Worte. Die *Ahuras* – mit *Ahura Mazda* an der Spitze – verstand er als die Götter, während die *Daevas* abgestuft und sogar teilweise als Dämonen angesehen wurden.⁵² Wenn deswegen behauptet wird, dass *Zarathustra* einer der ersten Begründer eines Monotheismus war, so ist dies als falsch zu deklarieren. Die Neuerung bestand lediglich darin, dass das Verhältnis der Götter zu *Ahura Mazda* im Lichte eines Dualismus neu geordnet wurde. Dieser *Ahura Mazda* war für *Zarathustra* die oberste Gottheit, aber nicht die einzige.⁵³ Aus diesem Grund handelt es sich beim Zoroastrismus strikt gesehen nicht um einen Monotheismus, wie man ihn etwa aus dem Judentum kennt.

Interessanterweise kennt der Zoroastrismus keine direkten Kriegsgötter. Am ehesten ist noch die Gottheit *Verethragna* zu nennen. *Verethragna* zählt zu den sogenannten *Yazatas*. Hierbei handelt es sich um verehrungswürdige Wesen, bei denen es sich aber nicht notwendigerweise um Gottheiten handeln muss. Normalerweise sind sie Geschöpfe *Ahura Mazdas*.⁵⁴ Er wurde vor allem in gefährlichen Situationen angerufen und um Hilfe gebeten.⁵⁵ Außerdem galt *Verethragna* als ein *Yazata* des Sieges, was ihn somit in den Zuständigkeitsbereich des Krieges rückte.⁵⁶

⁵⁰ Vgl. HUTTER, Religionen, 197.

⁵¹ Das persische Wort *ahura* bedeutet Herr und *daeva* Gottheit. Vgl. ebd., 198.

⁵² Vgl. ebd., 198.

⁵³ Vgl. ebd., 199.

⁵⁴ Vgl. Bijan GHEIBY, *Zarathustras Feuer. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus*, Darmstadt 2014, 70–71.

⁵⁵ Vgl. HUTTER, Religionen, 205.

⁵⁶ Vgl. GHEIBY, *Zarathustras Feuer*, 71.

2. Das Motiv „JHWH lehrt den Krieg“ in Ps 18

2.1 JHWH als Krieger

Der biblische Befund zu Gott als Lehrer des Krieges ist relativ dünn. Neben den eindeutig klaren Stellen Ps 18,35 und Ps 144,1 existiert nur noch Ri 3. Letzteres wird weiter unten kurz näher erläutert. Ansonsten tritt Gott des Öfteren als Krieger in Erscheinung, der mit seinem Volk in die Schlacht zieht, aber eben nicht als jemand, der sein Volk oder einen Einzelnen in der Kriegsführung unterweist. Um die Darstellung Gottes als Krieger soll es in diesem Abschnitt gehen. Damit Gott den Krieg lehren kann, bedarf es – zumindest nach menschlichem Ermessen – einiges an Erfahrung. Diese Überlegung ließe sich mit dem Verweis auf Gottes Allwissenheit beenden. Ein allwissender Gott wird sich ebenso in der Kriegsführung auskennen, ohne je selbst einen Kampf gekämpft zu haben. Allerdings passt diese Vorstellung nicht in altorientalisches Denken, wo Götter eher anthropomorph gedacht wurden. Aufgrund dessen ist die Vorstellung einer kriegerischen und kämpfenden Gottheit keineswegs unüblich gewesen. In der Hebräischen Bibel als auch in der Umwelt Israels gibt es zahlreiche Belege für kämpfende Gottheiten, wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt wurde. Im Folgenden liegt der Fokus auf Israels Gott JHWH.

Vorerst soll erneut an das Warum von Kriegsgöttern erinnert werden. Krieg war einerseits schlicht etwas, das zum Leben der Menschen dazugehörte. Es war wichtig, den Schutz einer oder mehrerer Gottheiten zu erbitten (s. Kap. 1). Andererseits hat es mit dem polytheistischen Weltbild zu tun. Da sich der Übergang von der Monolatrie zum Monotheismus schleichend vollzog, verneinte das israelitische Volk insbesondere in vorexilischer Zeit die Existenz anderer Gottheiten nicht. Dazu kommt die Vorstellung, dass Götter mit ihren jeweiligen Völkern in Kriege ziehen. Im altorientalischen Denken war der Glaube vorherrschend, dass hinter zwei kämpfenden Völkern ebenso deren Götter einen mythischen Kampf gegeneinander ausgefochten haben.⁵⁷ Wenn JHWH mit seinem Volk gegen ein anderes Heer und dessen Gott in die Schlacht zieht, ist es nötig, ihn als tapferen Krieger zu denken.

Bevor nun zu relevanten Bibelstellen übergegangen wird, ist vorab die Frage nach dem Ursprung JHWHs als Kriegsgott zu klären. Im ersten Kapitel wurde aufgezeigt, dass der israelitische Glaube durch die Geschichte hindurch von anderen Religionen und Kulturen mitbeeinflusst wurde. Dies trifft ebenso bei der Frage nach Gott bzw. unterschiedlichen

⁵⁷ Als Exempel diene hier Ex 14,25 [e.Ü.]: כי יהוה נלחם להם – Denn JHWH kämpft/führt Krieg für sie.

Gottesbildern zu. Die Anfänge JHWHs verweisen forschungsgeschichtlich auf einen Ursprung außerhalb Israels. Ri 5,4 deutet auf Edom als Herkunft JHWHs.⁵⁸ Anfänglich wurde JHWH als ein Wettergott angerufen. Aufgrund verschiedener Besitzansprüche der dort lebenden Nomaden dürfte ihm bald die Rolle eines Kriegsgottes zugekommen sein.⁵⁹ Seine Funktion als Wettergott tritt nach und nach in den Hintergrund. Im Laufe der Zeit kommt es dann zu einer Solarisierung des Gottesbildes. Mit diesem Bild geht die Vorstellung eines für Gerechtigkeit und Recht sorgenden Gottes einher. Der religiöse Einfluss der vorherrschenden Imperien hat die Entwicklung der Vorstellung JHWHs als Kriegsgott begünstigt.⁶⁰ Als solcher avancierte JHWH gleichzeitig zum Staatsgott Israels. Dass JHWH zum Staatsgott Israels wurde, steht daher in engem Zusammenhang mit seiner Funktion als Kriegsgott. In Zeiten des Krieges war es üblich, die Verehrung anderer Gottheiten aufzugeben und die Verehrung allein auf den Kriegsgott zu beschränken, was im Falle Israels JHWH gewesen ist.⁶¹ Die ab dem 8./7.Jahrhundert einsetzenden Krisen dürften dazu beigetragen haben, dass aus einer Phase kurzer Monolatrie in Kriegszeiten eine dauerhafte Monolatrie wurde. Man entschloss sich, sich endgültig an den Sieg bringenden JHWH zu wenden.⁶²

Angesichts der Tatsache, dass JHWH früh zu einem Kriegsgott avancierte, mag es überraschend wirken, dass er in der Hebräischen Bibel lediglich ganze dreimal als Krieger bezeichnet wird.⁶³ Es existieren zwar weitere Stellen, die Spuren der Kriegsgottheit JHWH erkennen lassen, aber als Krieger selbst wird dieser nur an drei Stellen bezeichnet.

Der wohl bekannteste Text dürfte Ex 15,3 sein: יהוה איש מלחמה – „JHWH ist ein Mann des Krieges“ [e.Ü.]. Eingebettet ist diese Aussage in das Mose-Lied, in dem JHWHs rettendes Handeln besungen wird. Im Kontext der gesamten Exodus-Tradition gelesen, ist das Kämpfen JHWHs somit eine sein Volk von der Knechtschaft Ägyptens befreiende und erlösende Tat. Eine Gemeinsamkeit zwischen dem Mose-Lied und Ps 18 besteht in der Gattung. Beide Male handelt es sich um ein Lied (שירה), in dem der Sänger einen Lobpreis auf JHWHs

⁵⁸ Der besagte Vers soll aufgrund seines hohen Alters die Ursprünge JHWHs offenlegen. Ersichtlich sind darin auch seine Anfänge als Wettergott. Vgl. Bernhard LANG, *Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002, 218.

⁵⁹ Vgl. Walter BELTZ, *Gott und die Götter. Biblische Mythologie*, Düsseldorf¹1977, 63.

⁶⁰ Vgl. Konrad SCHMID, *Theologie des Alten Testaments (NTG)*, Tübingen 2019, 252–254.

⁶¹ In Ri 10,16 findet sich solch eine Begebenheit. Vgl. LANG, *Jahwe*, 229.

⁶² Vgl. ebd., 230.

⁶³ Vgl. Andreas VONACH, *JHWH ist ein Krieger, JHWH ist sein Name (Ex 15,3a). Ist die Rettung der Gläubigen durch Tötung der Feinde seitens Gottes ein bleibendes biblisches Konzept?*, in: Monika DATTERL u.a. *Gewalt im Namen Gottes – ein bleibendes Problem? (ThTr 25)*, Innsbruck 2016, 129–148, hier: 137.

Rettung vor den Feinden anstimmt. In Ps 18 ist es allerdings der König, der gerettet wird, während es in Ex 15 das ganze Volk ist.

Der zweite Text ist Ps 24,8: יהוה גבור מלחמה – „JHWH ist ein Mann/Held des Krieges“ [e.Ü.].⁶⁴ Im Kontext dieses Psalms wird das Krieger-Sein JHWHs allerdings anders verstanden. Psalm 24 nimmt die Thematik vom Bändigen der Chaosmächte während der Weltschöpfung auf, wie es durch die ersten beiden Verse ersichtlich wird.⁶⁵ JHWH tritt so als Krieger gegen die feindlichen und lebensbedrohenden Urmächte auf. V.10 wiederholt die bereits in V.8 gestellte Frage, wer der König der Herrlichkeit sei. Als Antwort findet sich nun יהוה צבאות (JHWH-Zebaoth). Dabei spielt das Wort צבאות insofern eine wichtige Rolle, da es als „Heere“ zu übersetzen ist. Im ursprünglichen Sinn dürfte damit wohl die Vorstellung JHWHs als Anführer der Heere Israels verknüpft gewesen sein. In späterer Zeit verstand man unter צבאות ebenso gut Naturgewalten oder Engelsheere.⁶⁶ צבאות weist auf alle Fälle eine militärische Bedeutung auf.

Der letzte Text ist Jes 42,13. Der Text stammt genauer gesagt aus Deutero-Jesaja, dessen Entstehungszeit mit dem Babylonischen Exil zusammenfällt. Im Gegensatz zu den vorausgehenden Texten findet in diesem Vers durch die Verwendung der Präposition כ ein Vergleich statt. So heißt es, dass JHWH *wie* ein tapferer Held (גבור) und wie ein Mann der Kriege (כאיש מלחמות) auftritt. Der Vers zielt darauf ab, dem im Exil lebenden Rest Hoffnung und Mut zuzusprechen. Das ins Exil verschleppte Volk wird durch JHWH gerettet werden.⁶⁷

Wie bereits erwähnt, gibt es weitere Texte, in denen JHWH indirekt als Krieger gedacht wird.⁶⁸ Jeder dieser Texte weist eigene Besonderheiten und voneinander abweichende inhaltliche Schwerpunkte auf. An dieser Stelle ist es nicht möglich, jeden einzelnen dieser Textstellen näher zu beleuchten und die Unterschiede herauszuarbeiten. Da der für diese Arbeit zentrale Text Psalm 18 ist, soll im Folgenden auf zwei Differenzen hingewiesen werden, durch die Psalm 18 sich von anderen Texten bezüglich der Kriegerdarstellung JHWHs abhebt.

Wenn JHWH in der Bibel als Krieger vorkommt, handelt er zumeist allein. Das israelitische Volk trägt nichts zu seiner eigenen Rettung bei. JHWH errettet sein Volk durch sein

⁶⁴ In der EÜ (2016) findet sich die freiere Übersetzung: „...der HERR, im Kampf gewaltig.“.

⁶⁵ Vgl. VONACH, JHWH ist ein Krieger, 138.

⁶⁶ Vgl. FREDRIKSSON, Jahwe als Krieger, 55.

⁶⁷ Vgl. VONACH, JHWH ist ein Krieger, 141.

⁶⁸ Exemplarisch seien zwei weitere Texte genannt: Ri 7; 1 Sam 7.

machtvolles Eingreifen.⁶⁹ Beim Lesen von Ps 18 fallen zwei Sachen auf: Erstens, dass die Größe „Volk“ nicht in Erscheinung tritt. Auch Israel wird kein einziges Mal erwähnt. Im Fokus des Psalms stehen JHWH und der König. In Ps 18 wird der König durch JHWHs mächtiges Eingreifen gerettet. Von der zwischen dem König und JHWH innigen Beziehung zeugen auch die im Psalm verwendeten Personalpronomen, die allesamt in der ersten Person gehalten sind.⁷⁰ Man könnte argumentieren, dass Gott sein Volk durch die Hand des Königs rettet. Eine solche Vorstellung war Israel und den umliegenden Völkern nicht unbekannt. Zweitens, es ist eine für die Königszeit gängige Vorstellung, dass die Gottheit an der Seite des Königs kämpft. Dabei dürften sowohl königsideologische als auch politisch-religiöse Motive im Hintergrund stehen.

JHWH ist ein Mann des Krieges. Sowohl der historische als auch der biblische Befund sind eindeutig, was dies anbelangt. Für die Auslegung solcher Texte ist es eminent, die historisch-kulturellen Hintergründe zu kennen und im Kontext eines biblischen Buches richtig zu deuten. Die Pluralität innerhalb der Bibel selbst erlaubt es nicht, sich davon die Vorstellung eines gewaltvollen Gottes abzuleiten. Vielmehr gibt es in der Hebräischen Bibel genug Stimmen, die Krieg und Gewalt kritisch sehen. Dies trifft vor allem auf die Königszeit zu.⁷¹ Bereits die Übersetzer der LXX schienen sich am kriegerischen Gottesbild von Ex 15,3 zu stören und übersetzten κύριος συντρίβων πολέμους – „der die Kriege zerschlagende HERR“ [e.Ü.].

2.2 JHWH als Lehrer des Krieges in der HB und im Alten Orient

In der Hebräischen Bibel wird von Gott immer wieder in verschiedenen Bildern gesprochen, allerdings wurde dem des Lehrers bisher nicht viel Beachtung geschenkt.⁷² Dass Gott lehrt, mag auf den ersten Blick nicht überraschen. So bedeutet selbst das Wort תורה nicht vielmehr als *Weisung* oder *Lehre*. Wenn Gott als Lehrer vorkommt, dann hauptsächlich im Kontext religiösen Lernens. Er unterweist sein Volk in den Geboten und im rechten Handeln. Auch das verwendete Vokabular unterscheidet sich, je nachdem welcher Aspekt des Lehrens hervorgehoben werden soll. ZENGER differenziert zwischen neun verschiedenen Wörtern, die allesamt unterschiedliche Nuancen aufweisen.⁷³ FINSTERBUSCH konzentrierte sich in ihrer

⁶⁹ Vgl. ebd., 147.

⁷⁰ Mit Ausnahme von V.32. Vgl. Millard C. LIND, Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel, Scottsdale/PA 1980, 119.

⁷¹ Vgl. BAUMANN, Gottesbilder der Gewalt, 93.

⁷² Vgl. Karin FINSTERBUSCH, JHWH als Lehrer der Menschen. Ein Beitrag zur Gottesvorstellung in der Hebräischen Bibel (BThSt 90), Neukirchen-Vluyn 2007, 1.

⁷³ Vgl. Erich ZENGER, JHWH als Lehrer des Volkes und der Einzelnen im Psalter, in: Beate EGO und Helmut MERKEL (Hgg.), Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, 2005 Tübingen, 47–68, hier: 48.

Arbeit auf die vier Verben לָמַד (lehren), יָרָה (unterweisen), יָדַע (erkennen lassen) und יָסַר (erziehen).⁷⁴ Sie unterscheidet weiters zwischen dem Lehren Gottes inner- und außerhalb des Psalters, da es je nach Textgattung und Alter zu verschiedenen Verständnissen über Gottes Lehrtätigkeit kommen kann. Wenn z. B. von Gott als Lehrer in biblischen Texten außerhalb des Psalters die Rede ist, dann nehmen diese Texte primär auf die Erfahrung von 586 v. Chr. Bezug.⁷⁵ Die Eroberung durch die Babylonier und das darauffolgende Exil wurden von den biblischen Autoren vielfach aufgegriffen und als Strafe interpretiert. In derartigen Texten weist Gottes Lehrersein eine paränetisch-pädagogische Funktion auf – JHWH erzieht und lehrt sein Volk durch die Erfahrung des Exils.⁷⁶

Wird von Gott in diesem Sinne gesprochen, wird hierfür das Wort יָסַר gebraucht. Es findet sich dort, wo Gott durch sein Lehren sein Volk erziehen zu wollen scheint. Es hat folglich eine erzieherische Komponente. Innerhalb des Psalters bezieht sich dieses Wort auf die persönliche Lebenssituation des Beters, der für sein falsches Tun bestraft werden kann. Gott tritt daher sowohl als persönliches Gegenüber und Erzieher des Einzelnen als auch des gesamten Volkes auf.⁷⁷ Beim Wort יָדַע steht mehr die Vermittlung von Wissen im Vordergrund. יָדַע wird zumeist mit „erkennen“ übersetzt. Die Bedeutung des Wortes kann daher eine Selbstoffenbarung Gottes implizieren.⁷⁸ לָמַד und יָרָה haben eine gänzlich andere Bedeutung. Das Verkünden des göttlichen Willens durch Mittler wie die Propheten steht im Zentrum. Darin besteht ein wesentlicher inhaltlicher Unterschied zu den Psalmen. In diesen ist es stets JHWH selbst, der lehrt, ohne einen Vermittler zu haben.⁷⁹ In Ps 18,35 wird das Verb לָמַד im Piel verwendet. In dieser Form bedeutet es faktitiv „jmd. an etw. gewöhnen“ und in weiterer Folge „jmd. etw. lehren“.⁸⁰ Im Kontext des Psalms kann auch freier mit „jmd. ausbilden“ übersetzt werden.

Das Motiv, dass eine Gottheit als Lehrer des Krieges in Erscheinung tritt, findet sich sowohl in Texten außerhalb des Psalmenbuches als auch in außerbiblischer Literatur. In Ri 3,2 heißt es sinngemäß, dass Gott absichtlich fremde Völker im Land ließ, um Israel im Krieg zu unterrichten (לָמַד). Verglichen mit Ps 18,35 sind zwei Unterschiede ersichtlich: Zum einen

⁷⁴ Vgl. FINSTERBUSCH, JHWH als Lehrer, 7.

⁷⁵ Vgl. ebd., 164.

⁷⁶ Vgl. ebd., 164.

⁷⁷ Vgl. ebd., 165.

⁷⁸ Vgl. ebd., 166.

⁷⁹ Vgl. ebd., 166.

⁸⁰ Vgl. Erwin SCHAWÉ, Gott als Lehrer im Alten Testament. Eine semantisch-theologische Studie, Fribourg 1979, 73.

ist es das einzige Mal in der Bibel, dass Gott das Volk als Ganzes den Krieg lehrt. Wenn in den Psalmen davon die Rede ist, ist es stets ein Einzelner, den Gott lehrt. Zum anderen liegt der Fokus in Ri 3,2 wohl nicht in der Kriegskunst an sich. Denn wie Ri 3,4 erkennen lässt, dienen die anderen Völker lediglich als Mittel, um Israel auf die Probe zu stellen. Im Hintergrund steht das Buch Deuteronomium, welches eigene Gebote für die Kriegsführung kennt.⁸¹ Insofern tritt Gott hier weniger als Lehrer in Sachen Kriegskunst auf. Es geht vielmehr um das Einhalten der von ihm gegebenen und den Krieg betreffenden Gebote.

Abgesehen von Ps 18,35 erscheint das Motiv vom Lehren des Krieges ein weiteres Mal in Ps 144,1. Er ist Teil der Psalmengruppe 138–145 und trägt in V.1 das לָלֵךְ und wird somit David zugeschrieben.⁸² Ps 18 und Ps 144 weisen viele inhaltliche Parallelen auf. Das zeigt nicht nur das in Ps 144,1 aufgenommene Motiv vom Lehren des Krieges, sondern auch weitere mit Ps 18 korrelierende Gemeinsamkeiten. Obwohl Ps 144 mit 15 Versen deutlich kürzer ist, sind ganze sechs Verse aus Ps 18 übernommen.⁸³ Zusätzlich zur Kriegsmetaphorik werden der Theophanie-Bericht (V.5f) und die davidische Reflexion (V.10) übernommen.⁸⁴ Auch inhaltlich ist Ps 144 nicht allzu weit von Ps 18 entfernt. Es geht um die Rettung des von seinen Feinden bedrängten Beters. Dennoch kann und darf Ps 144 nicht einfach als Zusammenfassung des Ps 18 gelesen werden, da neue Motive integriert und verarbeitet werden.⁸⁵ Dass in Ps 144 Bilder und Motive anderer Psalmen Eingang gefunden haben, spricht für ein jüngerer Alter von Ps 144. Eine genaue Datierung ist schwierig. Der Psalm enthält vor- und nachexilische Elemente. Während die Verse 1–11 vorexilische Inhalte wie die Bezugnahme auf das Königtum aufweisen, reflektiert der zweite Teil (12–15) den Mose-Segen aus Dtn 33, was für eine nachexilische Entstehung spricht. Am wahrscheinlichsten ist jedoch eine Entstehung nach 537 v. Chr., die sich jedoch vorexilischer Motivik bedient hat.⁸⁶ Als weitere Argumente werden gemeinhin die hohe Zahl an Aramäismen und der anthologische Aufbau des Psalms angegeben.⁸⁷

⁸¹ In Dtn 20–21 finden sich Gebote den Krieg betreffend. Vgl. FINSTERBUSCH, JHWH als Lehrer, 11.

⁸² Vgl. Christoph BUYSCH, *Der letzte Davidpsalter. Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138–145* (SBB 63), Stuttgart 2009, 277.

⁸³ Vgl. ebd., 277.

⁸⁴ Markus SAUR, *Die Königpsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin 2004, 251.

⁸⁵ Ab V.12 vollzieht sich ein Wechsel der Person von der 1.P.Sg. in die 1.P.Pl.. Die Verse 12–14 drücken die Hoffnung auf materiellen Wohlstand aus. Vgl. ebd., 254.

⁸⁶ Vgl. Martin G. KLINGBEIL, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (OBO 169), Freiburg 1999, 149.

⁸⁷ Vgl. Frank-Lothar HOSSFELD und Erich ZENGER, *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg i.B. 2008, 779.

Eine Verbindung zu Ps 18 wird gleich zu Beginn des Psalms 144 ersichtlich:

לדוד ברך יהוה צורי המלמד ידי לקרב אצבעותי למלחמה 1:

1: „Von David. Gepriesen sei der HERR, mein Fels, der meine Hände den Kampf lehrt, meine Finger den Krieg!“

Inhaltlich knüpft der erste Vers an mehrere Verse aus Ps 18 an. Einerseits verweist die Kriegsmetaphorik klar auf Ps 18,3 und Ps 18,35.⁸⁸ Andererseits spielt die Lobpreisung JHWHs als Fels des Beters auf Ps 18,47 an.⁸⁹ Das Bild des Felsens vermittelt dabei das Gefühl von Schutz und Geborgenheit. Somit wird JHWH erneut als sichere Zuflucht des Beters gekennzeichnet. Ps 144,1 benützt im Gegensatz zu Ps 18,35 ein zusätzliches Wort für *Kampf* – קרב. Eine genauere Bedeutung des Wortes erschließt sich im Zusammenhang der Psalmengruppe 138–145. In Ps 138,7 wird קרב nicht unbedingt wortwörtlich im Sinne eines physischen Kampfes verstanden, sondern beschreibt die Situation des Beters viel allgemeiner. Gemeint ist eher die missliche Lage des Psalmisten. Insofern kann nach BUYSCH das Wort קרב in Ps 144,1 einen nicht-kriegerischen Bezug aufweisen.⁹⁰ Dennoch liegt die Vermutung aufgrund der anderen in Ps 144,1 verwendeten Begriffe und den Rückbezug auf Ps 18 nahe, dass קרב ebenfalls eine militärische oder kämpferische Bedeutung aufweist. Die LXX fügt dem ersten Vers beispielsweise „πρὸς τὸν Γολιάδ“ hinzu und verortet den Psalm so in einen kriegerischen Kontext.⁹¹ Das Wort מלחמה (Krieg) hingegen lässt keinen Zweifel aufkommen, dass der Psalm militärische Konnotationen hat.

Abschließend sind zu Psalm 144 zwei Bemerkungen zu machen, die einerseits das dahinterstehende Menschen- bzw. Königsbild und die im Psalm enthaltene Theophanie betreffen. Auf das Phänomen der Gotteserscheinungen allgemein und die dazu gebräuchlichen Bilder wird unter Berücksichtigung von Ps 18 noch genauer eingegangen werden. Das gleichsam als Gattung geltende Konzept der Theophanie-Schilderungen ist im Alten Orient nicht unbekannt gewesen. Grundlegend handelt es sich um ein machtvollerscheinen und Eingreifen einer Gottheit. Begleitet wird diese durch gewaltig erscheinende Naturphänomene, was an die altorientalische Mythologie des Chaoskampfes erinnert. Dabei greift die Theophanie in Ps 144 auch auf Elemente aus Ps 18 zurück. Jedoch besteht ein Unterschied: Aus dem in

⁸⁸ Vgl. SAUR, Die Königpsalmen, 255.

⁸⁹ Vgl. BUYSCH, Der letzte Davidpsalter, 282.

⁹⁰ BUYSCH sieht in Ps 144,1 einen Hinweis auf Ps 141,2. Dort ist von den zum Gebet erhobenen Händen die Rede. Womöglich ist das Gebet dann als eine Art Kampf (קרב) zu verstehen. Vgl. ebd., 282–283.

⁹¹ Vgl. Adele BERLIN, The JPS Bible Commentary: Psalms 120–150, Philadelphia/PA 2023, 133.

Ps 18 enthaltenen Theophanie-Bericht wird in Ps 144 eine Theophanie-Bitte.⁹² Damit nimmt der Beter im Vergleich zu Ps 18 eine völlig andere Rolle ein. Dass in Ps 18 über JHWHs Erscheinen berichtet wird, bedeutet, dass der König bereits das rettende Handeln JHWHs erfahren durfte. In Ps 144 steht dieses Handeln Gottes noch aus. Diese Abänderung des Berichtes in eine Bitte dürfte mit der (nach-)exilischen Entstehungszeit des Psalms zu tun haben, in der man sich von Gott ein erneutes Eingreifen wie in früheren Tagen erhoffte.

Passend dazu ist auch das Königsbild gezeichnet. Ps 144 rekurriert nämlich in den Versen 3–4 auf Ps 8. Der Kontrast besteht darin, dass nun nicht die hohe Würde und Stellung des Menschen vor Gottes Angesicht hervorgehoben werden soll, sondern dessen Geschöpflichkeit und damit seine Vergänglichkeit und Schwachheit. Somit präsentiert Ps 144 ein gänzlich anderes Bild des Königs vor Gott als Ps 18. Hinter Ps 144 steckt eine Königstheologie, die den König zutiefst menschlich portraitiert. Der König ist und bleibt ein Mensch, der trotz seiner politischen Macht letztendlich auf Gott angewiesen bleibt.⁹³ Das Motiv von JHWH als Lehrer des Krieges bekommt dadurch eine neue Akzentuierung. Ohne JHWH ist der König seinen Feinden hilflos ausgeliefert. Er ist sich seiner Schwäche und Begrenztheit durchaus bewusst, was ihn zu Gott zurückkehren lässt.

Doch war das Motiv einer Gottheit als Lehrer des Krieges im Alten Orient gebräuchlich? Die Antwort ist: Es war für die damalige Zeit nicht unüblich, dass ein Gott einen Menschen in der Kriegskunst unterrichtete. Das Konzept selbst ist nicht-israelitischen Ursprungs. Dass ein König durch eine Gottheit in der Kriegskunst unterwiesen wurde, war bereits ein bei den Assyriern bekanntes Bild. In einer neuassyrischen Königsinschrift heißt es einmal wie folgt: „Sie (sc. die Götter) lehrten mich die Ausübung von Kampf und Schlacht.“⁹⁴ Ebenfalls ist das Übergeben einer Waffe ein häufig auftretendes Motiv in assyrischen Quellen. So berichtet etwa König *Asarhaddon*, wie er sich mit den Waffen zum Kampf rüstet, die er vom Gott *Aššur* überreicht bekommen hat.⁹⁵ Es wird allerdings nicht explizit erwähnt, dass dem König das korrekte Führen der Waffen durch die Gottheit gelehrt wird. Da es sich bei *Aššur* um eine Kriegsgottheit handelt, darf angenommen werden, dass er den König darin unterrichtet hat. Das Motiv der Waffenübergabe findet sich ebenso in Ps 18,36. Dort ist es allerdings

⁹² Vgl. SAUR, Die Königspsalmen, 259.

⁹³ Vgl. ebd., 257–258.

⁹⁴ Eckart OTTO, Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten, in: DERS. und Erich ZENGER (Hgg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7) Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, 33–65, hier: 53.

⁹⁵ Vgl. ebd., 53.

keine Waffe, sondern ein Schild, der dem König als Schutz vor seinen Feinden dienen soll.⁹⁶ Auch der in Ps 18,35 erwähnte Bogen findet einen Niederschlag in der assyrischen Literatur. Als ein Symbol militärischer Stärke und Macht benützte der assyrische König den Bogen in einem einer Schlacht vorausgehenden Ritual. Ein solches kennt auch die Hebräische Bibel in 2 Kön 13,15–17.⁹⁷ Hintergrund der symbolreichen Sprache dürfte die Herrschaftslegitimation sein. Es soll deutlich gemacht werden, dass der König durch die jeweilige Gottheit als legitimiert angesehen wird. Dahinter steht die altorientalische Königstheologie. Der König galt gemeinhin als Garant der sozialen Ordnung. So wie die Götter bei der Erschaffung der Welt das Chaos bändigten, so soll nun der König gesellschaftliches Chaos abwenden und für soziale Ordnung sorgen. Der König kämpft sozusagen als Repräsentant der jeweiligen Gottheit.⁹⁸

Die Assyrier dienen an dieser Stelle lediglich als eines von vielen Beispielen. Da bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit auf verschiedene Kriegsgötter anderer Kulturen eingegangen wurde, soll dies genügen. Für die Frage nach der Vorstellung von Göttern als Lehrer des Krieges ist lediglich von Bedeutung, dass man dieses Konzept in anderen Kulturen kannte und es nicht ausschließlich in Israel vorkam bzw. dort seinen Ursprung gefunden hat.

2.3 Psalm 18

Die leitende Frage, welche im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, ist jene, wie das Bild Gottes als Lehrer des Krieges richtig gedeutet und in seinen Kontext eingeordnet werden kann. Dieses kommt in Ps 18,35 vor. Die Vorstellung von Gott als Krieger rückt demnach in den Hintergrund. Wie bereits des Öfteren erwähnt, ist es bei der Auseinandersetzung mit den Psalmen wichtig, sich bewusst zu machen, dass jeder Psalm für sich alleinsteht und erst einmal so gelesen werden will bzw. soll. Um das Motiv von Gott als Lehrer des Krieges richtig zu verstehen und folglich korrekt auszulegen, bedarf es einer Betrachtung des V.35 im Kontext des Psalms. Es kommt aber nicht nur darauf an, besagten Vers in einen größeren Textzusammenhang einzuordnen, sondern auch darauf, den Text sowohl zeitlich als auch historisch-kulturell zu verorten. Daher werden zuerst gewisse Grundfragen beantwortet werden müssen. Was ist der Inhalt des jeweiligen Psalms? Aus welcher Zeit stammt er? Lassen sich nähere Hintergründe, z. B. was die Entstehung des Psalms betrifft, herauslesen? In einem

⁹⁶ Vgl. LANG, Jahwe, 77.

⁹⁷ Vgl. OTTO, Politische Theologie, 52–53.

⁹⁸ Vgl. Marcel KRUSCHE, Göttliches und irdisches Königtum in den Psalmen, (FAT.2/109), Tübingen 2019, 40–41.

zweiten Schritt wird Psalm 18 dann näher auf seine Struktur und Motivik hin untersucht. Zu guter Letzt bietet es sich an, häufig auftretende Motive herauszuarbeiten.

Verglichen mit anderen Psalmen weist Psalm 18 eine längere Überschrift auf, die näheres über Autor, Gattung und den Sitz im Leben des Psalms errahnen lässt.

לְמַנְצַח לַעֲבֹד יְהוָה לְדָוִד אֲשֶׁר דִּבֶּר לַיהוָה אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַצִּיל־יְהוָה אוֹתוֹ מִכַּף כָּל־:1
אִי־בְיָד שְׂאוּל:

1: „Für den Chormeister, vom Knecht des HERRN von David, der die Worte dieses Liedes zum HERRN sprach, am Tag, als ihn der HERR vor dem Zugriff all seiner Feinde und aus der Hand Sauls rettete.“ [e.Ü.]

Aus dieser Überschrift erfährt man folgendes: 1. Der Psalm steht in irgendeiner Verbindung zu David (לְדָוִד). Ob, wie in der Übersetzung angenommen, David als Autor gelten kann, lässt sich nicht mit eindeutiger Sicherheit beantworten. לְדָוִד kann immerhin auch als „für David“ oder „in Bezug auf David“ übersetzt werden. 2. Es handelt sich um ein Lied (שִׁירָה). 3. Und im Psalm wird die Rettung Davids aus der Hand seiner Feinde (מִכַּף כָּל־אִי־בְיָד) besungen. Sowohl Gattung als auch Inhalt betreffend, gibt es bei der Bestimmung keine größeren Schwierigkeiten. Erwähnenswert ist, dass das feminine שִׁירָה (Lied) einzigartig im Psalter ist. Dies ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Anspielung auf Mose, um David mit ihm gleichzusetzen.⁹⁹ Bei einem Blick auf die Autorschaft wird es komplizierter. Wenn man tatsächlich David als Autor dieses Psalms betitelt, dann ließe sich der Psalm ins 10. Jahrhundert zurückdatieren. Da dies aber als äußerst unwahrscheinlich gilt, braucht es für eine korrekte Datierung andere Anhaltspunkte im Text des Psalms.

Psalm 18 zählt zu den sogenannten Königpsalmen. Damit ist eine Gruppe von Psalmen gemeint, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie entweder von einem König oder vom Königtum allgemein handeln.¹⁰⁰ Hat ein Psalm das לְדָוִד oder לַשְׁלֹמֹה in der Überschrift und ist so einem König zugeschrieben, bedeutet dies in weiterer Folge nicht unbedingt, dass es sich um einen Königpsalm handelt. Bis heute besteht Uneinigkeit darüber, welche Psalmen man als Königpsalmen klassifizieren kann.¹⁰¹ Ein weiteres in den Psalmen nicht unübliches

⁹⁹ Die feminine Form שִׁירָה wird auch in Ex 15 und Dtn 31–32 verwendet. Vgl. Luis ALONSO SCHÖKEL und Cecilia CARNITI, Salmos I (Salmos 1–72). Traducción, introducciones y comentario (Nueva Biblia española), Estella²1994, 321.

¹⁰⁰ Vgl. SAUR, Die Königpsalmen, 24.

¹⁰¹ In Anlehnung an Hermann GUNKEL zählt SAUR folgende Psalmen zu den Königpsalmen: 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144. Vgl. Hermann GUNKEL und Joachim BEGRICH, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen⁴1985, 140.

Motiv ist, dass mit der Fokussierung auf die Figur des Königs oftmals messianische Motive einhergehen. So kann mit Blick auf die Königspsalmen festgehalten werden, dass die zwei Brennpunkte dieser Psalmengruppe ein königstheologischer und ein messianischer sind. Nach SAUR lassen sich die Königspsalmen als Bindeglied zwischen vor- und nachexilischer Zeit verstehen.¹⁰² Mit der Königstheologie hat man vorexilische Elemente im Psalm, während die messianische Motivik als nachexilisch einzustufen ist.¹⁰³ Für die Datierungsfrage bedeutet dies zweierlei: Zum einen lässt sich kein genauer Entstehungszeitraum für Ps 18 festlegen. Zum anderen wird man annehmen müssen, dass der Psalm nicht aus einem Guss heraus entstanden ist, sondern bis zu seiner Endform diverse Redaktionsphasen durchlaufen hat. Wenn man die Entstehung des Psalms aufgrund der darin verarbeiteten Königstheologie in die Zeit des Königtums zurückdatiert, bleiben für den Staat Juda zwei Möglichkeiten übrig. Entweder es handelt sich um die davidische Monarchie oder man datiert ihn in die Zeit der Hasmonäer-Herrschaft im 2. Jh v. Chr.¹⁰⁴ Durch den breiten Entstehungszeitraum verwundert es nicht, dass auch die moderne Psalmenforschung zu keiner Einigkeit bezüglich der Datierung kommt. OEMING in etwa datiert Ps 18 unter Zuhilfenahme von 2 Sam 22 auf das 5. Jahrhundert.¹⁰⁵ 2 Sam 22 enthält Ps 18 nahezu vollständig. Zudem sind die beiden Samuel-Bücher Teil des deuteronomistischen Geschichtswerkes, dessen Endredaktion ungefähr auf die Mitte des 6. Jahrhunderts datiert wird. Ganz anders GRAY, die etwa die Verse 21–31 in Übereinstimmung mit GUNKEL in das 7. Jahrhundert datiert.¹⁰⁶ Am plausibelsten ist allerdings eine vorexilische Entstehung, an die eine nachexilische Bearbeitung anschließt.

Was bedeutet dies für die Frage nach dem Verfasser? Oder steht hinter Ps 18 womöglich eine Gruppe von mehreren Autoren? Die Frage lässt sich ebenso wie die Frage nach der Datierung nur schwer beantworten. Es ist nicht auszuschließen, dass gewisse Abschnitte des Psalms von David stammen.¹⁰⁷ David als alleinigen Autor anzunehmen wäre aufgrund der in Ps 18 unterschiedlichen theologischen Konzeptionen schlichtweg falsch. Dem langen Entstehungszeitraum geschuldet, wird man für die Frage nach der Verfasserschaft wohl mehrere Autoren annehmen müssen.

Bevor nun zu Struktur und Aufbau des Psalms übergegangen wird, ist noch kurz auf 2 Sam 22 einzugehen. Von kleineren Unterschieden abgesehen, handelt es sich um

¹⁰² Vgl. SAUR, Die Königspsalmen, 21.

¹⁰³ Vgl. ebd., 21.

¹⁰⁴ Vgl. Dieter BÖHLER, Psalmen 1–50 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2021, 314.

¹⁰⁵ Vgl. Manfred OEMING, Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41 (NSK.AT 13,1), Stuttgart 2000, 125–126.

¹⁰⁶ Vgl. Alison Ruth GRAY, Psalm 18 in Words and Pictures. A Reading Through Metaphor, Boston 2014, 44.

¹⁰⁷ Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 322.

denselben Text wie in Ps 18.¹⁰⁸ David besingt die Rettung aus der Hand seiner Feinde und aus der Hand Sauls. Sogar der für diese Arbeit zentrale Vers Ps 18,35 hat sein Pendant in 2 Sam 22,35. Die Frage, welcher der beiden Texte der Ältere sei, lässt sich ebenso wenig eindeutig beantworten. Anhand verschiedener sprachlicher Untersuchungen sprechen gewisse Argumente für das Alter sowohl des einen als auch des anderen Textes. Demnach weist 2 Sam 22 einen Mangel an Vokalbuchstaben auf, was auf einen nordisraelitischen Einfluss hindeutet.¹⁰⁹ Teile des Textes könnten daher vor 722 v. Chr. verfasst worden sein. Für das höhere Alter von Psalm 18 spricht dagegen die eher ungewöhnliche Verwendung des bestimmten Artikels ׁ in Verbindung mit ׀.¹¹⁰ Dennoch reichen beide Argumente nicht aus, um das höhere Alter eines der Texte zu belegen.

Was ist über den Aufbau von Ps 18 zu sagen und wie lässt er sich strukturieren? Im Psalm selbst tauchen unterschiedliche Bilder und Motive auf, die mehrere korrekte Strukturierungen zulassen würden. Eine sprachanalytische Gliederung ist ebenso möglich, aber schwierig, da im Psalm z.B. ein Wechsel der „Erzählperspektive“ stattfindet.¹¹¹ Dennoch lässt sich ein grober Aufbau wiedergeben.

Mit seinen 51 Versen gilt Ps 18 als drittlängster Psalm.¹¹² Nach dem einleitenden V.1 folgt in den Versen 2–7 ein Liebesbekenntnis zu JHWH, begleitet von einer Beschreibung der vom Beter durchgestandenen Not.¹¹³ Der Theophanie-Bericht umfasst die Verse 8–16. In 17–20 greift der Psalmist auf Bilder und Motive aus 2–7 zurück. Gottes Handeln am Beter steht im Mittelpunkt. In 21–25 beteuert der Beter seine Unschuld, welche die Ursache für seine Rettung ist. In den Versen 26–28 steht JHWHs Handeln am Menschen im Vordergrund. Gott verhält sich den Taten des Menschen entsprechend.¹¹⁴ Die Verse 29–30 legen den Fokus wieder auf den Beter und JHWH. Ab V.31 setzt der zweite Teil des Psalms ein. Von hier an taucht vermehrt kriegerisches Vokabular auf.¹¹⁵ Eingeflochten sind diese Bilder wiederum in ein die Verse 33–46 umspannendes Dankgebet. Nicht nur der zweite Teil, sondern der ganze Psalm werden in den Versen 47–50 mit einem abschließenden Lob auf JHWH

¹⁰⁸ Vgl. Donald K. BERRY, *The Psalms and Their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18*, in: JSOT 153 (1993) 9–150, hier: 23.

¹⁰⁹ Gemeint sind die *Matres Lectiones*. Die Buchstaben ׀, ׁ, ׂ und ׃ fungieren im Hebräischen als Vokalträger, um das Lesen der reinen Konsonantenschrift zu erleichtern. Vgl. ebd., 23.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 23–24.

¹¹¹ Vgl. SAUR, *Die Königpsalmen*, 50.

¹¹² Vgl. OEMING, *Buch der Psalmen*, 125.

¹¹³ Vgl. BÖHLER, *Psalmen 1–50*, 312.

¹¹⁴ Vgl. OEMING, *Buch der Psalmen*, 129.

¹¹⁵ Vgl. BÖHLER, *Psalmen 1–50*, 312.

abgerundet.¹¹⁶ Der letzte V.51 eröffnet durch das Wort משיח (Gesalbter/Messias) eine messianische Perspektive. Wie zu Beginn, wird erneut דוד (David) erwähnt, was ihn als den Gesalbten JHWHs kennzeichnet.

Ps 18 ist kein lose zusammengewürfelter Text. Es handelt sich um ein komplexes Textgefüge, welches durch die wiederholte Aufnahme bestimmter Motive und Worte sowohl innerhalb des Psalms selbst als auch innerhalb der Hebräischen Bibel inhaltliche Brücken schlägt.

Folgende Gliederung gibt einen inhaltlichen Überblick:¹¹⁷

- 1: Überschrift und Situierung des Psalms
- 2–7: Dankgebet
- 8–16: Theophanie
- 17–20: Dankgebet
- 21–25: Unschuldsbekenntnis
- 26–30: JHWHs ausgleichende Gerechtigkeit
- 31–32: Überleitung
- 33–46: Dankgebet mit kriegerischen Motiven
- 47–50: Lob
- 51: Königliche Aussicht

Was Ps 18 von anderen Psalmen abhebt, ist die Überschrift in V.1. Neben der gewöhnlichen Einleitung יהוה לדוד – „Für den Chormeister. Von David, vom Knecht JHWHs“ [e.Ü.] – folgt in einem Nebensatz (אשר) eine genauere Verortung des Psalms, die so im restlichen Psalter kein weiteres Mal vorkommt.¹¹⁸ Diese Verortung dürfte mit der oben erwähnten Parallele in 2 Sam 22 zu tun haben. Bereits in der Überschrift werden kriegerische Aspekte greifbar. So wird etwa mit den Begriffen יד (Hand) und כף (Hand) auch militärische Stärke assoziiert.¹¹⁹ Der Name שאול (Saul) ließe sich anders punktieren und als „Scheol“ (Unterwelt) lesen. Allerdings ist diese Lesart eher unwahrscheinlich, da die Worte יד und כף einen kriegerischen Kontext implizieren. Zudem ist aufgrund der engen

¹¹⁶ Durch das Aufgreifen verschiedener Worte (יהוה, אלהים, האל) nimmt der Lobpreis Bezug auf vorangehende Stellen. Vgl. ebd., 312.

¹¹⁷ Vgl. SAUR, Die Königspsalmen, 54. Neben der Gliederung von SAUR gibt es weitere mögliche Gliederungsvorschläge: Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 314; Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 322–323.

¹¹⁸ Vgl. SAUR., 50–51.

¹¹⁹ Vgl. GRAY, Psalm 18, 57.

Verbindung des Ps 18 zum Leben Davids die Lesung als Saul einleuchtender. Demnach handelt es sich bei Ps 18 um ein Sieges- und Danklied für die Errettung aus der Hand der Feinde.

Im Kontext von 2 Sam 22 zeichnet sich ein anderes Bild ab. Dort betet der betagte David den Psalm am Ende seines Lebens. Damit ändert sich die Situierung des Psalms. Es ist nunmehr kein Gebet, das David unmittelbar nach der Errettung vor Saul betet, sondern eines, welches er mit Blick auf sein ganzes Leben betet.¹²⁰

Auch innerhalb des Psalmenbuches ist Ps 18 ähnlich einzuordnen. Beim vorangehenden Ps 17 handelt es sich um einen Bittpsalm.¹²¹ Die in Ps 17 vom Beter vorgetragenen Bitten finden demnach in Ps 18 Gehör. In Ps 19 hingegen werden die vom Beter in Ps 18 beteuerten Charakterhaltungen (Reinheit, Gerechtigkeit, etc.) vor dem Hintergrund der Tora reflektiert.¹²² Durch diese inhaltlichen Schwerpunktsetzungen fügt sich Ps 18 gut in den Psalter ein. Dass König David diesen Psalm am Ende seines Lebens gebetet haben soll, deutet erneut auf Mose, der auch am Ende seines Lebens ein Lied (שירה) gesungen hat.¹²³

2.4 Kriegsmetaphorik in Ps 18

Da Ps 18,35 im Zusammenhang der Verse 33–37 weiter unten ausführlicher behandelt wird, widmen sich die Unterkapitel den übrigen Abschnitten des Psalms. Die reichhaltige Bildsprache und Metaphorik reduzieren sich nicht auf die Verse 33–37, sondern finden auch im restlichen Psalm ihren Ausdruck. Damit diese nicht zu kurz kommen, stellt dieser Teil der Arbeit die im Psalm sonst noch vorkommende Kriegsmetaphorik vor.

2.4.1 Ps 18,2–7

In den Versen 2–7 folgt der erste Teil des Dankliedes.¹²⁴ Der Beter beginnt mit einem Bekenntnis zu JHWH – אֶרְחַמְךָ יְהוָה חֹזְקִי – „Ich will dich lieben, HERR, meine Stärke“.¹²⁵ Bereits mit dem Wort חֹזֶק (Stärke) wird der Fokus erneut auf (militärische) Kraft gerichtet. Es ist das einzige Mal, dass JHWH חֹזְקִי (meine Stärke) genannt wird.¹²⁶ Zumal erinnert es an den Exodus als JHWHs Befreiungstat schlechthin.¹²⁷ Weiters finden sich in V.3 Zuschreibungen, die

¹²⁰ Vgl. OEMING, Buch der Psalmen, 124–125.

¹²¹ Vgl. ebd., 119.

¹²² Vgl. BÖHLER, Die Psalmen 1–50, 334.

¹²³ Das entsprechende Kapitel ist Dtn 32. Vgl. ebd., 334.

¹²⁴ Vgl. ebd., 314.

¹²⁵ Im Vergleich zu 2 Sam 22 fehlt Vers 2 zur Gänze. Womöglich handelt es sich um eine spätere Ergänzung im Psalm. Vgl. GRAY, Psalm 18, 58.

¹²⁶ Vgl. BÖHLER, Die Psalmen 1–50, 317.

¹²⁷ Vgl. John GOLDINGAY, Psalms. Volume 1: Psalms 1–41, (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms), Grand Rapids/MI 2006, 257.

allesamt mit Schutz und Sicherheit assoziiert werden können. JHWH ist für den Beter סלעי (mein Fels), מצודתי (meine Bergfeste), צורי (mein Fels), מפלטי (meine Zuflucht) und מגי (mein Schild). Die Verwendung des Possessivsuffixes veranschaulicht die persönliche Beziehung zwischen dem König und Gott. JHWH ist ein sicherer Hort in der Not, Schutz und Zuflucht vor den Feinden. Die in V.3 aufgezählten Zufluchtsstätten sind alles natürliche Orte. Es ist wahrscheinlich, dass hiermit auf 1 Sam 22–24 verwiesen wird, wo sich David vor Saul an entlegenen Orten versteckte.¹²⁸ Dass mit den in V.4 erwähnten Feinden menschliche Gegner gemeint sind, steht außer Frage. Interessant ist, dass die in 5–6 folgenden Bilder eine andere Art von Feind in den Blickpunkt rücken. Nun ist z.B. von חבלי-מוֹת (Fesseln des Todes) und נחלי בליעל (Fluten des Verderbens) die Rede. מוֹת (Tod), בליעל (Verderben) als auch שאול (Scheol/Unterwelt) scheinen gleichsam personifiziert zu werden. Durch Begriffe wie חבלי (Fesseln) und מוקשי (Schlingen) wird eine Jagdmetaphorik eingeführt.¹²⁹ Die Personifizierung der Begriffe stellt dar, dass JHWH nicht nur vor physischen Feinden rettet, sondern auch aus Gefahren, die das Leben an sich bedrohen. Im abschließenden V.7 kommt das Vertrauen des Beters zum Ausdruck. JHWH wird den Hilferuf des Beters hören. Die Verse 2–7 machen sich eine räumliche Sprache zu eigen. Von der in V. 2 erwähnten Bergfeste geht es hinab bis in die Tiefe der Scheol und am Ende steigt der Ruf des Beters bis zum Tempel JHWHs empor.¹³⁰

2.4.2 Ps 18,8–16

Die Verse 8–16 sind nicht nur für Ps 18 aufgrund ihrer reichhaltigen Bildsprache von Bedeutung, sondern auch wegen des hier vorkommenden Theophanie-Berichts. Da Theophanie-Erzählungen eine für die Hebräische Bibel wichtige Textgattung darstellen, soll folgend kurz darauf eingegangen werden. Zuallererst muss geklärt werden, worum es sich handelt. Das Wort Theophanie bedeutet auf Deutsch *Gotteserscheinung*. Es geht um ein wunderbares Eingreifen bzw. Erscheinen Gottes in die Natur, Zeit und Geschichte. Dabei steht allerdings nicht JHWH selbst im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Art seines Kommens.¹³¹ Auch die Gründe seines Kommens können unterschiedlich sein. Normalerweise steht die Rettung seines Volkes im Vordergrund, aber in prophetischer Tradition rückt das Motiv von Gericht und vom Tag JHWHs mehr in den Mittelpunkt. Für Theophanie-Erzählungen ist es typisch,

¹²⁸ Vgl. ebd., 257.

¹²⁹ Vgl. GRAY, Psalm 18, 70–73.

¹³⁰ Vgl. ebd., 75.

¹³¹ Vgl. Jörg JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1965, 1.

dass sie sich verschiedener Naturphänomene bedienen, um das Kommen einer Gottheit zu beschreiben. Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass Göttern immer ein jeweiliges Naturereignis zugeordnet wurde. Das erinnert an JHWHs Anfänge, der ursprünglich ein Wetter- bzw. Sturmgott gewesen ist. In der Hebräischen Bibel finden sich Überreste dessen, wenn JHWHs mächtiges Erscheinen von Sturm und Wind begleitet wird.

Die in Ps 18,8–16 enthaltene Theophanie-Erzählung weist eine Vielzahl an verschiedensten Bildern und Motiven auf, die unterschiedliche Einflüsse deutlich zu Tage treten lassen.¹³² Die Theophanie ist zwischen die als Dankgebet formulierten Abschnitte 2–7 und 17–20 eingebettet. Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei der in Ps 18,8–16 vorhandenen Theophanie eher um eine Theophanie-Beschreibung. Sie scheint damit nicht in das Gesamt von Ps 18 zu passen.¹³³

Sie enthält zudem eine reichhaltige Kriegsmetaphorik, was auf den eigentlichen „Sitz im Leben“ dieser Textgattung hinweist. Gewöhnlich sind Theophanie-Schilderungen Teil von Siegesfeiern gewesen. Nach einer gewonnenen Schlacht hat man der Gottheit zu Ehren ein Danklied angestimmt, an dessen Beginn eine Theophanie-Schilderung steht.¹³⁴ Damit fügt sich der Theophanie-Bericht Ps 18,8–16 inhaltlich und kontextuell gut ein, da es sich bei Ps 18 ebenfalls um ein Danklied handelt. Verglichen mit anderen Theophanien, besteht allerdings ein Unterschied. Normalerweise betrifft eine Gotteserscheinung immer eine Gruppe von Menschen wie das Volk Israel oder aber sogar Fremdvölker. Die in Ps 18 geschilderte Theophanie geschieht für eine einzige Person.¹³⁵

Wie bereits erwähnt, ist es für Theophanien gang und gäbe, sich unterschiedlicher Naturphänomene zu bedienen, um das Erscheinen der Gottheit anzuzeigen.¹³⁶ Dies trifft insbesondere auf den in Ps 18,8–16 enthaltenen Theophanie-Bericht zu. Der Text beschreibt das gewaltige Herannahen JHWHs in Form eines Berichts, weswegen von JHWH durchgehend in der 3.P. Sg. gesprochen wird. Eine Ausnahme bildet der die Theophanie abschließende V.16, in dem

¹³² Vgl. GRAY, Psalm 18, 73.

¹³³ JEREMIAS deutet das Fehlen von der 1.P. Sg. in Ps 18,8–16 als Hinweis darauf, dass es sich bei Theophanie-Erzählungen um eine eigene Gattung handeln muss. Vgl. JEREMIAS, Theophanie, 3–4.

¹³⁴ Vgl. ebd., 151.

¹³⁵ Normalerweise erscheint JHWH seinem Volk, um es zu retten oder zu richten. In Ps 18 und Ps 144 hingegen ist es der König, dem JHWH hilft. Vgl. ebd., 164.

¹³⁶ Andere exemplarische Bibelstellen sind: Ex 19 und Ijob 38. In 1 Kön 19 bei der Theophanie des Elia wird dieses Konzept interessanterweise anders gebraucht. Dort erscheint Gott weder im Wind noch im Erdbeben noch im Feuer, sondern im leisen Säuseln des Windes.

JHWH direkt angesprochen wird.¹³⁷ Im Folgenden soll nur jene Motivik genauer untersucht werden, die einen Bezug zum Thema dieser Arbeit aufweist.

Die Beschreibung der ihn begleitenden Naturerscheinungen trägt im Gesamten des Psalms dazu bei, Gottes Rüsten für den Kampf zu unterstreichen, um so dem König beizustehen. Die Bilder lassen sich unterschiedlich kategorisieren. Die anschließende Untersuchung der in der Theophanie vorkommenden Motivik bedient sich der von GRAY benutzten Einteilung der Bilder. So finden sich nach ihr drei unterschiedliche Schwerpunkte in der Theophanie, die jeweils einen anderen Aspekt des Erscheinens Gottes unterstreichen.¹³⁸ Dabei wird der Fokus vor allem, aber nicht ausschließlich, auf die Bilder gelegt, die sich mit Krieg in Beziehung setzen lassen. Vorab sei noch erwähnt, dass sich in Ps 18,8–16 zwar kriegerische Motive finden, diese aber weniger mit der Vorstellung von JHWH als Lehrer des Krieges als vielmehr mit der des Kriegsgottes JHWH selbst in Verbindung gebracht werden können.¹³⁹

Als Beispiele für die „Geräuschmetaphorik“ dienen in etwa die Verse 8, 14 und 16.¹⁴⁰ In V.8 ist vom Schwanken und Beben der Erde die Rede. Die beiden hierfür verwendeten hebräischen Verben sind געש (wanken) und רעש (schwanken). Die Bedeutung des Wortes געש ist jedoch nicht völlig geklärt.¹⁴¹ An anderen Stellen bezeichnet es entweder das Erzittern vor JHWH infolge seines Gerichts oder das Tosen der Fluten, welche im altorientalischen Kontext gemeinhin als lebensbedrohende Macht wahrgenommen wurden.¹⁴² In V.8 sind es aber nicht die Fluten, die sich erheben, sondern die Erde wird durch den Zorn JHWHs erschüttert. Gesteigert wird dieses Bild nur noch durch die Verwendung von מוסדי הרים (die Grundfesten der Berge) die vor JHWH erzittern (רגז). Durch das nochmalige Aufgreifen von מוסדות in V.16 bekommt die Theophanie eine Rahmung.¹⁴³ Nach altorientalischem Weltbild war die Erde auf Pfeilern gegründet. Dass hier vor JHWH selbst die Grundfesten der Erde erzittern, veranschaulicht die Bereitschaft Gottes sogar die bestehende Schöpfungsordnung aus dem Gleichgewicht zu bringen, um dem König zu Hilfe zu kommen.¹⁴⁴ Als Grund für das gewaltvolle Erscheinen Gottes wird חרה – das Entbrennen des Zorns – genannt. In V.8 finden sich nicht explizit Worte, von denen sich eine Geräuschmetaphorik ableiten ließe. Das Bild vom

¹³⁷ Vgl. SAUR, Die Königpsalmen, 57–58.

¹³⁸ GRAY spricht von „motifs of noise“, „(motifs) of heat, anger and weapon“ und zuletzt von „(motifs) of speed and hiddenness“. Vgl. GRAY, Psalm 18, 104.

¹³⁹ Dabei werden u.a. Motive aus Ex 15 aufgegriffen. Vgl. OEMING, Buch der Psalmen, 128.

¹⁴⁰ Vgl. GRAY, Psalm 18, 104.

¹⁴¹ Vgl. ebd., 81.

¹⁴² Die anderen Bibelstellen sind: Jer 5,22; 46,7–8; 25,16; Ijob 34,20. Vgl. ebd., 81.

¹⁴³ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 320.

¹⁴⁴ Vgl. GOLDINGAY, Psalms, 261.

Erschüttern und Schwanken der Erde impliziert dies jedoch. Des Weiteren lässt sich auch keine direkte Kriegsmetaphorik ausmachen.

In V.14 kommt eine deutlichere Geräuschmetaphorik zum Vorschein. So ist vom Donner und der Stimme JHWHs die Rede. Die beiden Worte רעם (Donner erdröhnen) und קול (Stimme) tauchen des Öfteren als Begriffspaar auf. Damit einher geht die Vorstellung der donnernden Stimme JHWHs. Es bieten sich verschiedene Möglichkeiten an, die beiden Worte auszulegen. Zum einen wird mit dem Donner das Eingreifen Gottes assoziiert, zum anderen kann man unter Hinzunahme des Wortes קול das Donnern als Kampfschrei JHWHs verstehen.¹⁴⁵ Je nachdem ob קול als „Schall“ oder „Stimme“ übersetzt wird, bieten sich beide Interpretationsmöglichkeiten an. Für Ersteres spricht etwa die Verwendung beider Worte, sind doch רעם und קול als Begriffspaar auch in 1 Sam 7 zur Verwirrung der Feinde eingesetzt worden.¹⁴⁶ Für die zweite Hypothese, רעם und קול als Kampfschrei JHWHs zu interpretieren, spricht hingegen V.16. Hier wird גערה verwendet, das entweder als „Drohen“ oder eben als „Kriegsschrei“ zu übersetzen ist. Dafür spricht auch das Wort אף (zorniger Atem). Mit dem Wort גערה werden für gewöhnlich Chaoskampfmotive assoziiert, womit in V.16 auch ein kriegereischer Bezug gegeben ist.¹⁴⁷ Durch den Kriegsruf JHWHs weichen die Wasser des Meeres zurück. Dass selbst die Fluten vor JHWH zurückweichen, hat insofern eine tröstende Komponente, da diese Fluten in den Versen 5–6 vom Beter als Bedrohung wahrgenommen wurden (נחלי בליעל). Man kann die Gewässer und Fluten sinnbildlich als die Feinde des Beters verstehen.¹⁴⁸ Zudem werden durch das Einbringen des Bildes der zurückweichenden Fluten Exodusbilder aufgegriffen, was sich durch den Gebrauch bestimmter Worte zu bestätigen scheint.¹⁴⁹ V.16 schließt den Theophanie-Bericht ab und rundet ihn mit in V.8 eingeführten Bildern ab.

Die zweite Kategorie betrifft Motive der Hitze, des Zornes und der Waffen. Bei diesen drei einzelnen Aspekten kommt es zu Überschneidungen, wie zu sehen sein wird. Außerdem hat nicht jedes von den in Ps 18,8–16 beschriebenen Naturphänomenen eine Entsprechung in der Realität. Auch dies wird ersichtlich werden. Es werden zwar stets Elemente aus der Natur aufgegriffen, diese wurden aber zur Darstellung des Zornes Gottes hochstilisiert und entsprechen somit keinem echten Naturereignis mehr. Die oft überdramatisierten und

¹⁴⁵ Vgl. GRAY, Psalm 18, 97.

¹⁴⁶ Dort wird der militärische Sieg über die Philister geschildert. Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 322.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 323.

¹⁴⁸ Vgl. GRAY, Psalm 18, 100; 104.

¹⁴⁹ Das hebräische Verb משה (ziehen) wird mit Ausnahme von Ex 2 nur noch in Ps 18 gebraucht. Unweigerlich erinnert es an Mose und setzt David mit ihm gleich. Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 323.

gewaltvollen Bilder sind für Theophanien typisch, verfolgen aber allein den Zweck, die Macht Gottes größer erscheinen zu lassen. Die für diesen Abschnitt relevanten Verse sind 9; 13; 15 und erneut 16.¹⁵⁰

V.9 benutzt Bilder von Rauch (עשן), Feuer (שׂא) und glühenden Kohlen (גחלים). Im Hebräischen werden, wie bereits weiter oben erwähnt, Körperteile benutzt, um menschliche Emotionen zu beschreiben. In V.9 kommt das Wort אף vor, was neben „Nase“ auch mit „Wut“ oder „Zorn“ übersetzbar ist. Die Metaphern von Rauch, Feuer und Kohlen haben hier lediglich eine verstärkende Funktion, um den Zorn Gottes zu untermauern.¹⁵¹ Weiters werden bestimmte Reminiszenzen wachgerufen. Alle drei Bilder erinnern an die Bestrafung und den Untergang der Städte Sodom und Gomorras.¹⁵² So wie die Städte völlig vernichtet wurden, droht dieses Schicksal den Feinden des Königs.

In den Versen 13 und 15 kommen neben der גחלים noch Hagel (ברד) und Blitze (ברקים) dazu. Dienten die Metaphern in V.9 lediglich dazu, JHWHs furchtbares Erscheinen zu beschreiben, haben sie jetzt die Funktion von Waffen inne.¹⁵³ Die Verwendung von Hagel und Blitze als göttliche Waffen ist ein typisches Motiv. Der Ursprung dieser Bilder liegt in den damals für Schlachten verwendeten Waffen – Steinschleudern und brennende Pfeile.¹⁵⁴ Unter Hagel (ברד) stellte man sich vom Himmel fallendes Feuer vor. Ähnlich verhält es sich mit den Blitzen (ברקים). Beides – Hagel und Blitze – sind gebräuchliche Bilder, welche in Theophanien vorkommen. Die in V.15 bewusst gestaltete Parallelisierung mit dem Wort Pfeil (חץ) unterstreicht die Gleichsetzung von Hagel und Blitzen als göttliche Waffen.¹⁵⁵

In V.16 taucht die Wendung מנשמת רוח אפך auf. Übersetzt bedeutet dies in etwa „(durch) das Schnaufen deiner Nase“ [e.Ü.]. Das Wort רוח bezeichnet normalerweise „Geist“ oder „Wind“. In diesem Zusammenhang wäre wohl „Sturmwind“ die beste Übersetzung. Damit einher geht die Vorstellung, dass selbst der Wind ein Zeichen des Zornes JHWHs ist. Verstärkt wird dieses Bild durch die Verwendung des Wortes אף, was an den Zorn JHWHs aus V.9 erinnert, welcher durch das Ein- und Ausschnaufen den Wind hervorbringt, sowie durch das bereits erwähnte Kriegsgeschrei (גערה) JHWHs. Es ist so kräftig, dass es die Gründe des Meeres (אפיקי מים) offenlegt.¹⁵⁶ Der Verfasser des Theophanie-Berichts scheint bewusst

¹⁵⁰ Vgl. GRAY, Psalm 18, 104.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 84.

¹⁵² Vgl. Allen P. ROSS, A Commentary on The Psalms, Volume 1: Psalms 1–41, Grand Rapids/MI 2011, 448.

¹⁵³ Vgl. GRAY, Psalm 18, 94.

¹⁵⁴ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 322.

¹⁵⁵ Vgl. GRAY, Psalm 18, 99.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 100.

gegensätzliche Elemente eingebaut zu haben. In V.9 ist es das Feuer, welches in die Nase JHWHs aufsteigt. Als Gegensatz dazu sind es in V.16 die Wasser, die womöglich durch das Ausschnafen des Feuers zurückweichen.¹⁵⁷ Die Kombination von רוּחַ אֶפֶךְ greift abermals auf eine Ex 15 entlehnte Vorstellung zurück. Denn der Zorn bzw. Wind JHWHs lässt in Ex 15 die Fluten zurückweichen.¹⁵⁸

Die dritte und letzte Kategorie ist die der Schnelligkeit (speed) und der Verborgenheit (hiddenness). Elemente dieser beiden Eigenschaften kommen in den Versen 10; 11; 12 und 13 zum Ausdruck.¹⁵⁹

V.10 gibt erstmals bekannt, dass JHWH hinabsteigt (וִירַד). Sogar die Himmel werden gebeugt (וַיִּטּ), um den Abstieg Gottes zum König zu erleichtern. Auch das Wie des Hinabkommens JHWHs wird genauer erläutert. עָרַפַּל תַּחַת רַגְלָיו – „Dunkle Wolken sind unter seinen Füßen“ [e.Ü.]. Gott bedient sich der Wolken, um zur Erde hinabzusteigen. Im Alten Orient war das Bild einer auf Wolken fahrenden Gottheit weit verbreitet. So wurde etwa der Gott *Baal* als Wolkenreiter bezeichnet. *Adad* stellte man sich ebenso als auf einem Sturm daherkommend vor.¹⁶⁰ Im der Theophanie vorausgehenden Abschnitt 2–7 schreit der Beter in seiner Not zu JHWH. Sein Rufen dringt bis in den Tempel JHWHs, welcher in damaliger Vorstellung der Aufenthaltsort einer Gottheit gewesen ist. In V.10 verlässt Gott diese seine Wohnstatt. Er fährt auf die Erde hinab, um an der Seite des Königs zu kämpfen.

V.11 bietet ein anderes Bild. Hier bedient JHWH sich eines Cherubs und der Flügel des Windes, um hinabzufahren. Es ist das einzige Mal in der Hebräischen Bibel, dass JHWH auf einem Engel hinabsteigt.¹⁶¹ Ob der Cherub in Ps 18 ebenfalls für den König kämpft oder lediglich als „Gefährt“ dient, ist nicht klar. Immerhin handelt es sich bei den Engeln in Gen 3,24 auch um Cherubim.¹⁶² Woher kommt die biblische Vorstellung, dass JHWH auf einem Cherub reitet? Zum einen dürfte es mit dem Gleichklang der beiden hebräischen Worte כְּרוּב (Cherub) und רֶכֶב (Streitwagen) zu tun haben. Zum anderen war auch die Idee einer auf himmlischen Wesen thronenden Gottheit im Alten Orient nicht unbekannt.¹⁶³ So finden sich

¹⁵⁷ Vgl. Konrad SCHAEFER, *Psalms* (Berit Olam – Studies in Hebrew Narrative and Poetry), Collegeville/MN 2001, 42.

¹⁵⁸ Vgl. BÖHLER, *Psalmen* 1–50, 323.

¹⁵⁹ Vgl. GRAY, *Psalm* 18, 104.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 88.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 89.

¹⁶² Die Engel, die das Paradies mit einem flammenden Schwert bewachen. Vgl. Tremper LONGMAN III, *Psalms: An Introduction and Commentary* (TOTC 15–16), Downers Grove/IL 2014, 114.

¹⁶³ Vgl. BÖHLER, *Psalmen* 1–50, 321.

ähnliche Bilder auch im ägyptischen und syro-mesopotamischen Kulturkreis.¹⁶⁴ Weiters dienten Engel nicht nur als Vermittler oder Überbringer göttlicher Botschaften an die Menschen, sondern hatten auch die Aufgabe, die Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem zu wahren.¹⁶⁵ JHWH verlässt den Himmel und steigt auf die Erde hinab. Um diese Brücke zwischen göttlicher und menschlicher Welt zu überqueren, nützt Gott einen Cherub. Dieser Gedanke hat weniger mit einer Beschränkung von Gottes Allmacht zu tun, als ob er nicht ohne Engel auf die Erde kommen könnte. Vielmehr wurde der Abstand zwischen Gott und Mensch so groß gedacht, dass man diesen als unüberbrückbar angesehen hat. Um diese Distanz also zu überqueren, bedurfte es einer Art Zwischenwesen. Zu guter Letzt ist für V.11 die Bedeutung des Verbs *פָּלַח* (fliegen) zu klären. Hierbei handelt es sich weniger um Kriegs- als vielmehr um Jagdmetaphorik. Das Verb wird besonders im Zusammenhang mit Greifvögeln gebraucht. Das Bild, das hier entsteht, erweckt die Vorstellung von JHWH als über seinen Opfern schwebend, um sich auf sie hinabzustürzen.¹⁶⁶

Im anschließenden V.12 wendet sich der Psalmist Bildern zu, die JHWHs „Verborgtheit“ zum Ausdruck bringen sollen. Um das damit Gemeinte besser zu begreifen, sollen exemplarisch die Worte *סֵתֶר* und *סֶכֶה* herausgegriffen werden. Das Wort *סֵתֶר* bedeutet als Verb „sich verstecken“, als Nomen „Versteck“ oder „Schutz“. Im Kontext von V.12 kommt es mit den Worten *וּבְחֹשֶׁךְ* und *בְּיָבוֹתָיו* vor, was „Finsternis“ und „um ihn herum“ heißt. JHWH benützt die Finsternis, um sich zu verhüllen. Das Verhüllen hängt mit dem Tempelkult zusammen. Im Tempel wurde das Allerheiligste ebenfalls unzugänglich aufbewahrt und somit vom Volk nie gesehen. Einerseits steht das Verhüllen sinnbildlich für Gottes Transzendenz, andererseits erfüllt es für den Menschen eine Schutzfunktion vor Gottes Heiligkeit.¹⁶⁷ In Ps 18 dürfte das Verbergen allerdings eine rein praktische Aufgabe übernehmen. So fungiert es im bevorstehenden Kampf auch als ein Schutzmechanismus. Untermauert wird dies durch das Nomen *סֶכֶה* (Hütte). ALONSO SCHÖKEL und CARNITI stellen eine inhaltliche Verbindung zum Laubhüttenfest her.¹⁶⁸ Dieser Hinweis und das Wort *סֶכֶה* erinnern abermals an den Exodus und Gottes Schutz. In V.12 bezieht es sich aber auf Gott und nicht auf den Menschen. BÖHLER übersetzt *סֶכֶה* in Anlehnung an Ijob 36,29 als *Baldachin*.¹⁶⁹ An dieser Stelle findet

¹⁶⁴ Vgl. GRAY, Psalm 18, 89.

¹⁶⁵ Dort, wo Cherubim noch auftauchen, haben sie stets diese Wächterfunktion (Gen 3,24; Ex 25,20; 1 Kön 8,7; Ez 28,14). Vgl. ebd., 90.

¹⁶⁶ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 321.

¹⁶⁷ Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 329.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 329.

¹⁶⁹ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 321.

sich ebenso wie in V.12 eine Parallelisierung mit עב (Wolke). Die Wolken erfüllen demnach die Funktion eines Baldachins.¹⁷⁰ Das Verhüllen JHWHs hat primär eine schützende Funktion, aber ebenso eine bedrohliche. Dunkelheit und Finsternis werden mit Tod und Zerstörung assoziiert, welche für JHWH keine Gefahr darstellen.¹⁷¹

V.13 führt einen gegensätzlichen Aspekt ein. Nun stehen nicht mehr Dunkelheit und Finsternis im Vordergrund, sondern נה (Helligkeit). Dahinter verbirgt sich das assyrische Motiv des Schreckensglanzes. Dieses Konzept tritt auch im Zusammenhang mit kriegerischer Stärke in Erscheinung.¹⁷² Blickt man in diverse Texte und Hymnen der Umwelt Israels, fällt auf, dass es die Funktion dieses Phänomens ist, die Feinde der Gottheit oder aber auch die Schöpfung zu verstören und zu verwirren. Das bloße Erscheinen der Gottheit versetzt bereits in Schrecken. Neben נה erwähnt V.13 anschließend ברד וגחלי־אש (Hagel und Feuerkohlen). V.13 setzt somit die Reihe widersprüchlich auftretender Elemente fort.¹⁷³ Wie solche gegensätzlichen Aspekte zu deuten sind, ist nicht klar. Entweder soll damit Gottes Überlegenheit über die ganze Schöpfung ausgedrückt werden oder das Erscheinen JHWHs ist so überwältigend, dass es nicht in logische Kategorien zu fassen ist und nur „widersprüchlich“ beschrieben werden kann.

Was lässt sich zusammenfassend über Ps 18,8–16 sagen? Die Theophanie weist durchaus kriegerische Motive und Gehalte auf. Neben deutlichen und klar verständlichen Verwendungen von Kriegsvokabular wie in V.15 (וישלח חציו – „Da schoss er seine Pfeile“) finden sich allerdings zum größten Teil subtile Anspielungen auf Krieg und Kampf. Da diese innerhalb einer Theophanie zu Tage treten, sind diese nur im Kontext dieser Gattung zu verstehen. Weiters finden sich in Ps 18,8–16 häufig intertextuelle Verweise auf andere biblische Bücher.¹⁷⁴ Um diese zu erkennen ist einerseits eine gute Kenntnis der Hebräischen Bibel notwendig, andererseits erfordert es ein profundes Verständnis der hebräischen Sprache. Nichtsdestotrotz bietet die Theophanie für den inhaltlichen Gesamtzusammenhang von Ps 18 wichtige Elemente. JHWH erscheint, er rüstet zum Kampf und kommt, um an der Seite des Königs gegen seine Feinde zu kämpfen. Obwohl JHWH bereit für den Kampf ist, existiert jedoch kein Vers, in dem er den König im Krieg zu unterrichten scheint. Die Ursache dessen ist wohl der

¹⁷⁰ Es existieren assyrische Abbildungen, bei denen der König über sich einen Baldachin hat. Vgl. ebd., 321.

¹⁷¹ 1 Sam 2,9. Vgl. GRAY, Psalm 18, 92.

¹⁷² Vgl. ebd., 94.

¹⁷³ Vgl. SCHAEFER, Psalms, 42.

¹⁷⁴ Verschiedene Verse deuten auf das Buch Exodus, aber auch auf Josua.

Theophanie-Bericht selbst. Im Vordergrund steht ganz JHWH und sein Wirken. Der König wird mit keinem Wort erwähnt.

2.4.3 Ps 18,17–20

Bei den Versen 17–20 handelt es sich um den zweiten Teil des Dankliedes.¹⁷⁵ Der Psalmist bedankt sich zwar nicht im wortwörtlichen Sinn bei JHWH, aber der Abschnitt lässt eine dankende Grundhaltung erkennen. Inhaltlich haben die Verse die Errettung des Beters zum Thema. Der Fokus liegt weiterhin auf JHWH. Der Text bekommt durch die häufige Verwendung des Objektpronomens eine persönliche Note.¹⁷⁶ Weiters lassen die Verse 17–20 den Beter rationaler erscheinen. Es wirkt beinahe so, als ob der Beter sich erst nach geschehener Rettung der Gefahr bewusst wird, der er nur mit Hilfe von JHWH entkommen ist. Schließlich gesteht er in V.18 ein, dass die Feinde zu mächtig gewesen sind (כִּי־אֲמָצוּ מִמֶּנִּי – „denn sie waren stärker als ich“).¹⁷⁷ An Kriegsmetaphorik hat dieser Abschnitt eher wenig zu bieten.

V.17 beinhaltet zwei erwähnenswerte Aspekte. Auf der einen Seite deutet das Verb מִשָּׁה (herausziehen) auf Mose und den Exodus. So wie Mose einst aus dem Wasser gezogen wurde, so ist es hier der König, der aus den Wassern gerettet wird.¹⁷⁸ Zum anderen kann die Phrase מִמֵּי רַבִּים (aus vielen Wassern) unterschiedlich gedeutet werden. Am wahrscheinlichsten ist, dass sie sich auf die Chaoswasser bezieht.¹⁷⁹ Damit würde V.17 Chaoskampfmotive aufweisen. Allerdings benützt die Hebräische Bibel öfters das Bild der Wasser, um menschliche Feinde zu beschreiben.¹⁸⁰ Diese Deutung ist mit Blick auf den folgenden Vers anzunehmen.

V.18 lässt nämlich erahnen, dass es sich um menschliche Feinde handeln muss. Im Vers findet interessanterweise ein Wechsel vom Singular in den Plural statt. Der Beter spricht zwar von „meinem Feind“ (אִיבִי) im Singular, allerdings von „meinen Hassern“ (שׂנְאִי) im Plural. אִיבִי im Singular ist womöglich eine Reminiszenz an Saul, wohingegen שׂנְאִי auf andere Feinde Davids oder Sauls Gefährten hindeuten könnte. Das Verb אָמַץ (stärker sein) gibt insofern einen Hinweis, da es sich bei diesem Verb um militärische Stärke handelt. Die „Hasser“ sind somit als Kriegsfeinde zu identifizieren.¹⁸¹

¹⁷⁵ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 314.

¹⁷⁶ Sieben Verben weisen dieses Pronomen auf. Vgl. SCHAEFER, Psalms, 42.

¹⁷⁷ Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 330.

¹⁷⁸ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 323.

¹⁷⁹ Vgl. LONGMAN III, Psalms, 114.

¹⁸⁰ So in Jes 8,6–8. Vgl. ROSS, The Psalms, 450.

¹⁸¹ Vgl. GRAY, Psalm 18, 108.

Mit dem Wort קדם (überfallen) bezieht sich V.19 auf V.6 zurück, in dem von den „Schlingen des Todes“ die Rede ist. In V.19 meint es die in V.18 erwähnten Feinde.¹⁸² Diese sind die Fallstricken, die sich auf den König werfen. אִיד wird zumeist mit „Not“ oder „Unglück“ übersetzt. Die etymologische Herkunft des Wortes ist jedoch nicht restlos geklärt. Als weitere Übersetzungsmöglichkeiten bieten sich aus dem Arabischen auch „Unterdrückung“ oder aus dem Sumerischen „Flut“ an.¹⁸³ In V.19 steht ביום אִיד, was auch in Dtn 32,35 vorkommt.¹⁸⁴

In V.20 wird erneut die räumliche Metaphorik aufgegriffen. Der Beter wird aus der in 5–6 beschriebenen Enge (צַר) gerettet. JHWH führte ihn hinaus ins Weite. Wie bereits in den Versen 5–6 können die Worte sowohl in einem kosmischen als auch in einem kriegerischen Kontext verstanden werden.¹⁸⁵ Das Wort מרחב wird mit Weite und Freiheit assoziiert. Beides ist in einer kriegerischen Auseinandersetzung von Vorteil. Das Verb יצא (hinausführen) deutet erneut auf den Exodus.¹⁸⁶ Am Ende von V.20 wird der Grund für die Rettung des Beters bekannt gegeben. כִּי הִפֵּץ לִי – „denn er hatte an mir Gefallen“.

2.4.4 Ps 18,21–25

Man kann die anschließenden Verse 21–25 unter der Perspektive des vorangehenden V.20 lesen. Sie geben gleichsam den Grund an, warum Gott den König liebt. Die Verse sind in Form eines negativen Schuldbekenntnisses gehalten. Der Beter betont, dass er sich nicht schuldig gemacht hat und auf die Wege JHWHs geachtet hat. Er hat reine Hände (כַּבֵּר יָדַי), auf die Wege des HERRN geachtet (דַּרְכֵי יְהוָה) und er blieb tadellos (תָּמִים). Er ist nicht abgewichen von seinem Gott (לֹא־רָשַׁעְתִּי) und von seinen Geboten ist er nicht abgeirrt (לֹא־אֲסוּר). All dies soll die Unschuld des Beters unterstreichen. Dass JHWH rettend eingreift, scheint im Zusammenhang dieses Abschnittes wie eine Belohnung. Das Gerecht-Sein des Beters bringt ihm die Rettung. Auch in anderen Psalmen erscheint das Motiv, dass durch gutes Tun aufgrund Gottes Eingreifen ein militärischer Sieg davongetragen wird.¹⁸⁷ Im Hintergrund all dieser Überlegungen steht der Tun-Ergehen-Zusammenhang, aber auch die Verheißungen des Buches Deuteronomium. Das Einhalten der Gebote Gottes bringt Segen mit sich. Eine

¹⁸² Das Subjekt sind die in V.18 erwähnten שָׂנְאֵי. Vgl. ebd., 108.

¹⁸³ Vgl. ebd., 109.

¹⁸⁴ Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 331.

¹⁸⁵ Vgl. GRAY, Psalm 18, 111.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 111.

¹⁸⁷ Ps 66,18; 132,12. Vgl. ebd., 122.

Verheißung ist die in Dtn 28,7 erwähnte Errettung vor den Feinden.¹⁸⁸ Der Abschnitt beinhaltet keinerlei Anspielungen auf Kriegsmetaphorik.

2.4.5 Ps 18,26–30

Obwohl die Verse 26–30 inhaltlich mit dem vorherigen Teil 21–25 zusammenhängen, findet hier eine thematische Verschiebung statt. War der Fokus zuerst auf das rechtschaffene Handeln des Beters gelegt, steht nun mehr allgemein das Handeln JHWHs an den Menschen im Zentrum. Erst in den Versen 29–30 konzentriert sich der Inhalt wieder auf den Beter. Der Psalmist beschreibt, wer Gott für ihn ist.¹⁸⁹ Allerdings wendet sich der Beter im Gegensatz zum vorherigen Abschnitt wieder direkt an JHWH.¹⁹⁰ V.26 erläutert allgemein, dass Gott sich Menschen gegenüber so verhält, wie diese sich verhalten. JHWH handelt am Psalmisten rechtschaffen, weil dieser rechtschaffen ist.¹⁹¹ Dieses Konzept wird in V.27 fortgeführt, nur dass nun auch die Bösen erwähnt werden. Ein wichtiges Verb in V.28 ist שפל (erniedrigen). Es hat neben der metaphorischen Bedeutung im Psalm noch eine kriegerische und politische Komponente.¹⁹² JHWH erniedrigt die, die auf ihre eigene Stärke vertrauen. V.29 enthält keine Bezugnahmen auf kriegerische Elemente. Zu erwähnen ist allerdings erneut die Licht-Finsternis-Metaphorik. Gott ist derjenige, von dem das Licht kommt. Dadurch wird er als Quelle des Heils und Ursache der Befreiung qualifiziert. Durch ihn überwindet der Psalmist die Dunkelheit. Mit dem Wort יגיה ist vermutlich ein Hinweis auf גה in Ps 18,13 gegeben. Ist dies der Fall, ist es JHWHs Schreckensglanz, der die Finsternis des Beters erleuchtet.¹⁹³ ALONSO SCHÖKEL und CARNITI haben für נר eine andere Deutung. Demnach bezeichnet נר die Davidsdynastie. Als Untermauerung seiner These verweist er auf andere Bibelstellen, in denen das Wort auf diese Weise gebraucht wird.¹⁹⁴ Dies würde immerhin zum letzten Vers des Psalmes passen, in dem auf Davids Nachkommenschaft verwiesen wird (לזרעו עד-עולם – „und seinem Stamm auf ewig“).

Im letzten Vers dieses Abschnittes kommen noch zwei wichtige Worte vor, die einen Bezug zu Krieg und Kampf aufweisen. Das erste der beiden ist גדוד (Scharen). Die korrekte Übersetzung des Wortes ist schwierig. Grundsätzlich meint es „Räuberbande“. Dann müsste das

¹⁸⁸ Vgl. LONGMAN III, Psalms, 115.

¹⁸⁹ Vgl. GRAY, Psalm 18, 134.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 123.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 123.

¹⁹² Jes 2,11; 25,11. Vgl. ebd., 130.

¹⁹³ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 327.

¹⁹⁴ 2 Sam 21,17; 1 Kön 11,36; 15,4; 2 Kön 8,19; Ps 132,17. Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 333.

dazugehörige Verb רוץ (überrennen) aber zusätzlich eine Präposition aufweisen, was es hier nicht tut.¹⁹⁵ Eine andere Übersetzungsmöglichkeit ist „Wall“. Allerdings stammt diese Übersetzung aus der LXX und wirft ebenfalls Bedenken auf.¹⁹⁶ Ein Blick auf die Parallelstelle 2 Sam 22,30 spricht für die Übersetzung als Räuberbande.¹⁹⁷ Unabhängig von der richtigen Übersetzung kommt die kriegerische Komponente dieses Wortes zum Vorschein. Das zweite Wort ist שור mit dem Verb דלג. Hier ist die Übersetzung bereits klarer. Zusammen bedeuten die Worte „eine Mauer überspringen“. Auch dieses Bild lässt sich verschieden interpretieren. GRAY sieht hierin das Bild eines Hirsches, der Mauern überspringt.¹⁹⁸ ROSS hingegen liest die Stelle mehr in einem kriegerischen Kontext. In Anlehnung an 1 Sam 23,2 deutet er diesen Teil des Verses aber als Flucht.¹⁹⁹ Passend zum Dankgebet (33–46) sieht BÖHLER im Überspringen der Mauer kein Fluchtverhalten, sondern im Gegenteil ein Offensivverhalten des Königs gegenüber seinen Feinden.²⁰⁰

2.4.6 Ps 18,31–32

Die beiden Verse 31–32 dienen als Überleitung zum anschließenden Dankgebet. Sie erfüllen im Text eine Art Schanier-Funktion und verbinden den vorausgehenden und folgenden Textabschnitt. Das einzig zu erwähnende Bild in diesen Versen ist das des Schildes in V.31. Das Wort מגן (Schild) vermittelt an dieser Stelle die mit dem Wort verbundenen klassischen Assoziationen wie Schutz und Zuflucht.²⁰¹ Ebenso ist das Wort צור (Fels) zu verstehen, das ebenfalls Schutz und Sicherheit ausdrücken soll. Durch צור (Fels) wird sowohl zum Anfang (V.3) als auch zum Ende (V.47) des Psalms eine Brücke geschlagen.

2.4.7 Ps 18,33–37

Im nun folgenden Teil der Arbeit wird das Motiv des Lehrens des Krieges durch JHWH genauer untersucht. Mit V.33 setzt ein neuer und größerer Abschnitt in Ps 18 ein. Dieser zieht sich bis V.46 durch. Somit handelt es sich gleichzeitig um den längsten Teil von Ps 18. In Anlehnung an SAUR handelt es sich bei den Versen 33–46 um ein vorexilisches Dankgebet.²⁰² Wie bereits in den vorherigen Dankgebeten 2–7 und 17–20 kommt das Wort

¹⁹⁵ An anderen Stellen weist es hingegen eine Präposition auf, wie in Job 15,26; Dan 8,6. Vgl. GRAY, Psalm 18, 132.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 133.

¹⁹⁷ GOLDINGAY macht die Übersetzung des Wortes von der Bedeutung der dazugehörigen Verbform ארוץ abhängig. Das Wort könnte sich auch von רצץ (zermalmen) ableiten. Vgl. GOLDINGAY, Psalms, 271.

¹⁹⁸ Vgl. GRAY, Psalm 18, 133.

¹⁹⁹ Vgl. ROSS, The Psalms, 454.

²⁰⁰ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 327.

²⁰¹ Vgl. GRAY, Psalm 18, 137.

²⁰² Vgl. SAUR, Königpsalmen, 63.

יה (danken) kein einziges Mal vor. Dies ist für die Einordnung des Psalms als Danklied unerheblich. Bei Dankliedern – wie es der ganze Ps 18 ist – handelt es sich im Psalter um eine eigene Gattung, die nicht durch das Vorkommen des Wortes יה klassifiziert werden. Vielmehr weisen die Danklieder eigene Strukturmerkmale auf. Das klassische Muster ist: Aufgesang, Rettungsschilderung und Abgesang. Nach BÖHLER lassen sich die Verse 31–49a als Siegeslied charakterisieren.²⁰³

Obwohl es sich um einen großen zusammengehörigen Abschnitt handelt, wird Ps 18,35 im Kontext der Verse 33–37 näher beleuchtet. Der Grund dafür liegt in der verdichteten und an kriegesischen Motiven reichhaltigen Bildsprache, die sich darin finden lässt.

Was die Verse 33–37 im Vergleich zu den anderen besonders auszeichnet, ist die Fülle an kriegesischen Motiven und Bildern, die auftreten. Gleich zu Beginn des Abschnittes in V.33 heißt es, dass es Gott ist, der den Psalmisten mit Kraft umgürtet (האל המאזרני חיל). Damit wird gleich zu Beginn die Ursache für den Sieg des Königs über seine Feinde festgemacht. Es ist Gott, der den Sieg verschafft. Wie in V.40 könnte man hinter den Worten המאזרני חיל Gott als eine Art Waffenmeister sehen. Sprachlich interessant ist die Verwendung der Partizipien in den Versen 33–35, da sich die Verwendung dieser nicht nur auf Vergangenes beschränkt, sondern auch die Unabgeschlossenheit einer Handlung zum Ausdruck bringen kann. Demnach lässt sich der Text auf zweierlei Arten lesen. Entweder *hat* Gott für den Psalmisten so gehandelt oder er *wird* es auch weiterhin tun.²⁰⁴ Da sich in 33–37 alles um Krieg und Kampf dreht, kann חיל in diesem Zusammenhang wohl nur als kriegesische Stärke zu verstehen sein. „und vollkommen machte er meinen Weg“ – ויתן תמים דרכי. Das Wort ist ein Rückverweis auf V.31, in dem Gottes Weg als תמים beschrieben wird. Hier bezieht es sich auf den Weg des Psalmisten. Ob Weg in diesem Fall in übertragenem Sinne zu verstehen ist, ist nicht sicher. Womöglich beschreibt es den Weg des Königs in den Kampf.

V.34 bringt ein neues Bild ein. Er enthält das Bild einer Hirschkuh (אילות). Es kann sein, dass damit an V.30 angeknüpft und auf das Überspringen einer Mauer Bezug genommen wird. Das dazugehörige Partizip (משוה) hat weiters Gott zum Subjekt. Das Bild der Hirschkuh hat allein die Funktion, den König im Kampf zu beschreiben. Eine Hirschkuh ist schnell und überspringt Hindernisse. Das Bild steht somit für die Agilität des Königs und ist sinnbildlich für sicheren Stand im Kampf zu verstehen. Dass Gott die Füße des Königs denen einer

²⁰³ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 314.

²⁰⁴ Vgl. GRAY, Psalm 18, 141.

Hirschkuh gleich macht, zeigt, wie der König mit Gottes Hilfe erfolgreich kämpfen kann. Das Bild der Hirschkuh wird absichtlich gewählt worden sein, passt es doch zum zweiten Teil des Verses. Hier ist von *וַעֲלֵבְמִתֵּי יַעֲמִידָנִי* – „und auf meine Höhen stellt er mich hin“ [e.Ü.] – die Rede. Interessant ist die Verwendung des Possessivsuffixes mit dem Nomen *בְּמָה* (Höhe). Es sind also wortwörtlich „meine Höhen“. Der Beter des Psalms ist König David. Wenn es seine Höhen sind, dann kann damit nur das Bergland von Judäa gemeint sein.²⁰⁵ Durch das Bild der Höhen entsteht ein Bild von Weite, Sicherheit und Schutz. In kriegerischen Konflikten gilt es als Vorteil, seinem Feind gegenüber eine erhöhte Position einzunehmen.

Der anschließende V.35 ist im Vergleich zu den vorherigen eindeutiger, was Kriegsmetaphorik angeht. Dies ist auch der für diese Arbeit zentrale Vers, in dem es heißt:

מִלְמַד יָדַי לַמִּלְחָמָה וְנַחֲתָה קֶשֶׁת־נְחוּשָׁה זְרוּעָתִי:

35: „Der meine Hände den Krieg lehrt und meine Arme einen bronzenen Bogen zu spannen.“ [e.Ü.]

In diesem Vers findet sich nun das Motiv von Gott als Lehrer des Krieges in die Verse 33–46 eingebettet. Dass Gott als Lehrer des Krieges erscheint, findet sich nicht allzu häufig in der Bibel. Es ist eines der wenigen Male, dass dieses Bild in der Bibel vorkommt.²⁰⁶

לִמַּד wird in V.35 in der Piel-Form benutzt. In der Hebräischen Bibel hat das Verb normalerweise eine theologische Komponente und bezeichnet das Unterrichten in den Geboten und Satzungen der Torah.²⁰⁷

Das Wort *מִלְחָמָה* hat die Bedeutung „Krieg“. Es ist im Hebräischen das gebräuchlichste Wort, um eine militärische Auseinandersetzung zu beschreiben. Daneben war im Alten Orient die Vorstellung von *רֶשֶׁף* bekannt. Das Wort ist nicht als Synonym für *מִלְחָמָה* zu verstehen. Im Hebräischen bedeutet es wortwörtlich „Brand“.²⁰⁸ Vielmehr wurden mit *רֶשֶׁף* die negativen Aspekte des Krieges assoziiert. In Hab 3 findet sich neben *רֶשֶׁף* das Wort *דָּבָר* (Pest). In V.48 findet sich die Verbform *וַיִּדְבֹּר* (unterwerfen).²⁰⁹ Womöglich schwingt im Hintergrund der zerstörerische Aspekt des Krieges für die Feinde JHWHs mit. Für V.35 lässt sich dies nicht

²⁰⁵ Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 335.

²⁰⁶ Die Frage wurde im Kapitel 2.2 dieser Arbeit ausführlicher behandelt.

²⁰⁷ Vgl. GRAY, Psalm 18, 146.

²⁰⁸ Vgl. Othmar KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich 1972, 199.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 199.

bestätigen. Die Worte werden aus Sicht des Königs gesprochen, für den die negativen Konsequenzen des Krieges ausbleiben.

Als Waffe nennt V.35 קשת־נחושה – einen bronzenen Bogen. Bögen waren konventionelle Kriegswaffen und typische Fernkampfwaffen. Sowohl in der Umwelt Israels als auch in der Bibel selbst galt der Bogen als Waffe der Könige. Die Nennung des Bogens greift auf das Bild der Pfeile in V.15 zurück. Dort ist es JHWH gewesen, der die Pfeile geschossen hatte. Nun ist der König der Kämpfende. Damit werden JHWH und der König gleichgesetzt.²¹⁰ Das Spannen eines Bogens erforderte zudem große Kraft. V.35 spricht von einer besonderen Art Bogen – קשת־נחושה. Wenn der König die Kraft besitzt, solch einen Bogen zu spannen, so ist es schlussendlich Gott, dem er diese Kraft verdankt. נחושה darf in diesem Sinn nicht wörtlich als bronzen verstanden werden. Es handelt sich um einen Kompositbogen, der aus verschiedenen Materialien zusammengesetzt ist.²¹¹ Der Bogen hatte in der Welt des Alten Orients neben seiner praktischen auch eine symbolische Funktion. Als Waffe des Königs war er Symbol seiner Macht und Stärke.²¹²

V.35 spricht allgemein von מלמד ידי למלחמה – „Der meine Hände den Krieg lehrt“ [e.Ü.]. Es wird nicht näher erläutert, was JHWH dem König beibringt. Die Nennung des Bogens und dessen Wichtigkeit als königliche Waffe führen allerdings zu der Schlussfolgerung, dass der König in der korrekten Verwendung des Bogens unterrichtet wurde. Dieses Motiv stammt ursprünglich aus Ägypten. Auch das persische Volk kannte diese Vorstellung.²¹³ ADAM sieht in der Rolle des Königs als Kämpfer eine Vorbildfunktion für das übrige Volk. So wie JHWH dem König ein Lehrer ist, so soll es der König nun für das restliche Volk sein. Dass es JHWH ist, der den König den Krieg lehrt, erfüllt wie die Waffenübergabe eine Legitimationsfunktion. Ins Zentrum rückt ADAM dabei die Kriegstüchtigkeit. Da andere biblische Texte diese als positiv bewerten, nimmt ADAM auch für Ps 18,35 diese Vorbildrolle an. Abgesehen von Ps 18 sieht er in der Parallelstelle Ps 144,1 und in Ri 3,1 diese Vorbildfunktion ebenfalls gegeben.²¹⁴

Ein letztes Bild, auf welches für V.35 noch näher einzugehen ist, ist das der Arme (זרועתי). Sie werden im Zusammenhang mit קשת־נחושה (bronzener Bogen) erwähnt. Schon das

²¹⁰ Vgl. Klaus-Peter ADAM, Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Ps 18 (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn 2000, 73.

²¹¹ Vgl. Bernard COUROYER, L'arc d'airain, in: RB 72 (1965) 508–514, hier: 512.

²¹² Vgl. ADAM, Königlicher Held, 79.

²¹³ Vgl. ebd., 99–101.

²¹⁴ Vgl. ebd., 101–102.

Spannen eines einfachen Bogens erforderte viel Kraft. Wenn daher in V.35 ein Kompositbogen eingeführt wird, verweist dieser auf die große Kraft des Königs. Um diesen zu spannen, sind starke Arme erforderlich. Arme (זרועת) sind eine gebräuchliche Metapher in der Hebräischen Bibel. Sie können einerseits für militärische Stärke, aber auch allgemein als Bild für Macht verwendet werden. Dabei steht des Öfteren Gottes mächtiger Arm im Zentrum.²¹⁵ Das Bild der Arme im Kontext vom Lehren des Krieges findet sich ebenso in außerbiblischen Texten. So heißt es z.B. einmal wie folgt: „...because his arm is greater than (that of) [any king].“²¹⁶ Die Erwähnung der Arme in V.35 soll zur Veranschaulichung der Stärke des Königs dienen. Ähnlich wie bei anderen Texten ist es im Letzten auch die Gottheit, die dem König die Kraft verleiht.

Die Verse 33–35 haben den Grund für die nun einsetzende Kampfhandlung gelegt. Das Hauptaugenmerk galt der Vorbereitung bzw. dem Rüsten für den Kampf. Ab V.36 folgt eine konkretere Beschreibung des Kampfes selbst. Dass nun eine inhaltliche Verschiebung vorliegt, ist ebenfalls an der Änderung der grammatikalischen Person ersichtlich. Denn ab V.36 wird JHWH wieder direkt angesprochen. Die Kriegsmetaphorik bleibt aufrechterhalten. Lag in den Versen davor der Fokus noch vermehrt auf einem Angriff (קשת־נהושה), wird nun passend als Gegensatz der Verteidigungsaspekt hervorgehoben (מגן). Der Schild des Beters ist JHWH selbst, der bereits am Beginn des Psalms (V.3) als solches bezeichnet wird. Mit dem Wort תתן־לי – „du gibst mir“ – wird JHWH nicht einfach nur als Geber der Waffen qualifiziert, sondern damit wird das Motiv der „Waffenübergabe“ aufgegriffen.²¹⁷ Hierbei handelt es sich ebenfalls um ein Bild, welches bereits im assyrischen Reich geläufig war. So soll unter anderem die militärische Stärke des jeweiligen Gottes deutlich gemacht werden.²¹⁸ Eine Frage, die sich hier stellt, ist, ob man überhaupt von einer Waffenübergabe sprechen kann. Denn JHWH überreicht dem Beter immerhin einen Schild. Eine Schildübergabe findet sich kein weiteres Mal in altorientalischer Literatur.²¹⁹ Wie ist dieses Bild in Ps 18 nun zu deuten? Wenn in den Psalmen von מגן (Schild) die Rede ist, bezieht sich dies nahezu immer auf JHWH und seine königliche Schutzfunktion im Besonderen für den Zion. Wendet sich der Beter an JHWH als sein Schild, geht es im Letzten um eine Anerkennung JHWHs als echten und wahren

²¹⁵ Vgl. GRAY, Psalm 18, 147.

²¹⁶ James B. PRITCHARD (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton/NJ ³1969, 236.

²¹⁷ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 329.

²¹⁸ Vgl. OTTO, *Politische Theologie*, 53.

²¹⁹ Vgl. ADAM, *Königlicher Held*, 93.

König Israels.²²⁰ In V.36 wird dem König dieser Schild übergeben. Damit erhält er von JHWH die Aufgabe, Volk und Land zu schützen.

Der in V.36b erwähnte rechte Arm (ימין) steht sinnbildlich für die Unterstützung JHWHs. Wie bereits in V.35 dürfte mit dem rechten Arm sowohl Kraft und Stärke symbolisiert sein. Der letzte Teil des Verses ist schwierig zu übersetzen. Die Schwierigkeit besteht in dem Wort ענותך. Man ist sich der Bedeutung des Wortes nicht zur Gänze bewusst. BÖHLER übersetzt „Dein Antworten macht mich groß“²²¹ und führt diese Übersetzung inhaltlich auf die Verse 4 und 7 zurück. Denn der Beter ruft zu JHWH und JHWHs Antwort auf die Not des Beters ist dessen Rettung. Diese Übersetzungsmöglichkeit entsteht aus einer anderen Punktierung des Wortes, die auf 2 Sam 22,36 zurückgeht. ענה kann auch als „Demut“ übersetzt werden. Inhaltlich führt man es dann eher auf die Verse 10–11 und 17 zurück. Diese Verse sind Teil des Theophanie-Berichts, in dem es um Gottes Herabsteigen aus dem Himmel geht.²²² Womöglich wird es als Ausdruck der Demut Gottes gesehen, wenn er des Königs wegen den Himmel verlässt. Für Ps 18 gilt „dein Antworten“ wohl als die bessere Übersetzung. In V.42 wird als Kontrast zum König erwähnt, dass Gott den Feinden nicht antwortet. Religionsgeschichtlich gesehen, könnte ענותך auf eine Orakelbefragung verweisen.²²³

In V.37 wird das Bild der Füße erneut aufgegriffen und knüpft an das der Hirschkuh aus V.34 an. Interessant ist die nun andere Ausrichtung der von Gott verschafften Weite. Bereits in V.20 wurde dem Beter von Gott Weite verschafft. Die unmittelbare Gefahr der Unterwelt und der tosenden Wasser drohte, den König zu verschlingen. Aber JHWH zog ihn herauf. Im Gegensatz zu jener vertikalen Ausrichtung ist in V.37 von einer horizontalen die Rede.²²⁴ Insofern betet der Psalmist תרחיב צעדי תחת – „du schufst weiten Raum meinen Schritten“. Selbst die Knöchel des kämpfenden Beters stehen fest und wanken nicht, wie der zweite Teil des Verses hinzufügt. Das Wort קרסלי kommt in der Hebräischen Bibel nur an dieser Stelle vor. Gemeint sind damit die Knöchel oder der untere Teil des Fußes. Es kann sowohl für Menschen als auch für Tiere benutzt werden und bietet damit die Möglichkeit, es auf die Metapher der Hirschkuh in V.34 zu beziehen.²²⁵ V.37 fügt sich inhaltlich in den

²²⁰ In den Psalmen 3,4; 7,11 und 28,7 kommt diese Unterordnung gut zum Ausdruck. Vgl. ebd., 95–96.

²²¹ BÖHLER, Psalmen 1–50, 330.

²²² Vgl. GRAY, Psalm 18, 152.

²²³ Vgl. ebd., 152.

²²⁴ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 330.

²²⁵ Vgl. GRAY, Psalm 18, 154.

Zusammenhang von 33–37 ein. Sowohl Weite als auch ein fester Stand sind für einen erfolgreichen Kampf entscheidend. Allerdings weist der Vers keine direkte Kriegsmetaphorik auf.

Was kann zusammenfassend für Ps 18,33–37 festgehalten werden? Der Abschnitt kann in zwei Teil gegliedert werden: 33–35 und 36–37. Ersterer legt den Fokus auf die Kampfvorbereitung und den Angriff, während letzterer den Kampf selbst und die Verteidigung in den Blick nimmt. Die beiden Abschnitte scheinen den Auftakt zu der ab V.38ff. entfalteten Kampfhandlung zu bilden. Das Motiv vom Lehren des Krieges durch die Gottheit nimmt dabei eine wichtige Rolle ein. Wie gezeigt wurde, handelt es sich um eine im Alten Orient weit verbreitete Vorstellung. Im Großen und Ganzen lassen sich keine größeren Unterschiede zwischen anderen altorientalischen Vorkommnissen dieses Bildes und Ps 18,35 festmachen. Im Gegenteil, das in V.35 verwendete Vokabular und die benützten Bilder weisen deutliche Parallelen zu anderen Texten auf.²²⁶ Jede dieser Metaphern ist symbolisch aufgeladen. Das macht ein „Übersetzen“ des Textes in die heutige Zeit insofern schwierig, da dem heutigen Leser der Psalmen viele altorientalische Vorstellungen und Konzepte fremd sind. Anspielungen auf die altorientalische Königstheologie wie durch die Erwähnung des Bogens müssen bekannt sein, um den Text verstehen zu können. Beim Konzept vom Lehren des Krieges selbst verhält es sich genauso. Weder das Lehren des Krieges an sich noch die kriegerische Auseinandersetzung selbst stehen im Vordergrund. Ps 18 ist ein Königpsalm. Aus diesem Grund kann auch der Abschnitt 33–37 nicht anders als unter dieser Perspektive gelesen werden. Im Zentrum steht die persönliche Beziehung zwischen JHWH und dem König. Diese findet in 33–46 ihren Niederschlag. Dass JHWH den König mit Waffen ausstattet und ihn im Gebrauch dieser unterrichtet, ist nicht nur Ausdruck der persönlichen Liebe JHWHs zu seinem Gesalbten (מָשִׁיחַ), sondern dient auch der Legitimation des Königs. Dem König kommt die Rolle JHWHs zu. Dies wird durch besagte Motivik ausgedrückt. Abschließend lässt sich sagen, dass es sich um keine ungewöhnliche Vorstellung handelte. Liest man die Stelle in ihrem historisch-kulturellen Kontext, weist sie verglichen mit anderen Texten keine Besonderheiten auf. Gerade weil vor allem das Alte Testament selten in seinem historisch-kulturellen Kontext ausgelegt und gedeutet wurde, soll in einem eigens dafür vorhergesehenen Kapitel die Auslegung von Ps 18,33–37 bei ausgewählten Kirchenvätern näher betrachtet werden. Dabei sollen die Eigenheiten der Deutung des jeweiligen Kirchenvaters deutlich

²²⁶ Waffen wie den Bogen, Arme als Symbol für Macht und das Erlernen von Kriegsfähigkeiten kannte man auch in anderen Texten aus der Umwelt Israels.

nachgezeichnet werden. Bevor dazu übergegangen wird, folgen die restlichen Verse des Psalms.

2.4.8 Ps 18,38–46

Von V.38 angefangen bis zu V.43 berichtet der Psalmist, wie er mit seinen Feinden umgegangen ist. Dabei fällt auf, dass der Beter nicht nur über sich selbst spricht, sondern auch über das, was JHWH getan hat. Der ständige Wechsel zwischen „ich“ und „du“ veranschaulicht das gemeinsame Kämpfen von König und JHWH.²²⁷ V.38 bedient sich auch einer gänzlich anderen Sprache. Es geht nicht um Schutz oder Sicherheit durch Verteidigung. Es geht um das völlige Auslöschen der Feinde. Die Beschreibungen sind klar und deutlich.

Gleich zu Beginn von V.38 wird abermals an das Buch Exodus angeknüpft (Ex 15,9).²²⁸ Sowohl רדף als auch נשג kommen an beiden Stellen vor. Ein Unterschied besteht allerdings in der Perspektive. In Ex 15,9 ist es der Feind (אויב), der diese Worte spricht. In Ps 18 hat sich das Blatt gewendet. Nun ist es der Beter bzw. der König, der so redet. Beide Worte רדף (jagen) und נשג (einholen) rufen Bilder des Weglaufens und der Flucht hervor. Die Formulierung עד־כלותם leitet sich vom Verb כלה ab. Es bedeutet so viel wie „zu Ende gehen“. In der Piel-Form verändert sich die Bedeutung eines Verbs meist dahingehend, dass es eine Verstärkung erfährt. Demnach wäre כלה mit „vernichten“ zu übersetzen. Die Phrase עד־כלותם meint die Vernichtung der Feinde. Auch hiermit ist ein für den Alten Orient typisches Motiv aufgegriffen. Es reicht nicht, seine Feinde zu besiegen. Erst durch die Totalvernichtung der Feinde erweist sich sowohl der König als auch die Gottheit als stark und mächtig.²²⁹

In V.39 taucht das Gegensatzpaar קום (aufstehen) und נפל (fallen) auf. Der König hat die Feinde so sehr niedergeschlagen (מחץ), dass sie sich nicht mehr erheben können. Damit gilt deren Vernichtung (כלה) als gesichert.²³⁰ מחץ erinnert daran, dass es nicht der König allein war, dem der Sieg gelungen ist. Normalerweise wird es nämlich stets mit Gott als Subjekt gebraucht, was hier erneut auf das gemeinsame Kämpfen von Gott und König deuten könnte.²³¹ Es ist schlussendlich JHWH selbst, der die Feinde durch die Hand des Königs niederschmettert. Der Text liest sich, als ob eine Identifikation des Königs mit Gott stattfindet. Hierbei handelt es sich nicht um eine Vergöttlichung des Königs, wie es in den Nachbarvölkern Israels üblich war. Vielmehr wird die teils kosmische Bedeutung des Wortes מחץ benutzt,

²²⁷ Vgl. ebd., 157.

²²⁸ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 330.

²²⁹ Vgl. GRAY, Psalm 18, 157.

²³⁰ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 330.

²³¹ In Ri 5,26 wird als Subjekt ein Mensch genannt. Vgl. GRAY, Psalm 18, 159.

um zu demonstrieren, dass die Kämpfe des Königs auch die Gottes sind.²³² In V.39 wird ein weiteres Mal das Bild der Füße (רגלי) eingeführt. Im Kontext des Verses richtet sich der Fokus jedoch nicht auf die Schnelligkeit und Standfestigkeit des kämpfenden Königs, sondern auf seine Überlegenheit. Die Feinde des Königs sind unter seine Füße gefallen (יפלו תחת רגלי). Das Bild vom Krieger, der über seine Feinde hinwegschreitet und sie niederstampft, veranschaulicht die Unterlegenheit der Feinde.²³³ Das Verb נפל ist als Tod zu verstehen. Damit ist die Vernichtung der Feinde besiegelt.

V.40 orientiert sich primär an bereits bekannten Motiven. So findet sich abermals die Metapher vom Umgürten mit Kraft (תאזרני חיל) durch JHWH, was ihn damit als Ursache für den Untergang der Feinde kennzeichnet.²³⁴ Gott ist es gewesen, der den König für den Kampf ausgestattet hatte.²³⁵ Für die Verse 40–41 wechselt der Psalmist in die Anredeform. Er wendet sich an JHWH. Im zweiten Teil des Verses ist mit dem Wort קמי ein Rückbezug auf V.39 gegeben. Gott hat die, welche sich gegen den König erhoben, ihm zu Füßen niedergeworfen und sie können sich nicht mehr erheben. Der Beter ist sich bewusst, wem er den Sieg über seine Feinde zu verdanken hat. Es ist nicht er allein, der all dies vollbracht hat, sondern der eigentliche Akteur ist Gott. Das Besondere am Wort קמי ist das verwendete Possessivsuffix. Es handelt sich nicht um irgendwelche „Aufständischen“, sondern wortwörtlich um „meine Aufständischen“.²³⁶ Es ist schwierig zu sagen, was damit genau gemeint ist. Womöglich sind es dem König bekannte Personen, die sich gegen ihn erhoben haben. BÖHLER deutet sie als innenpolitische Feinde.²³⁷

Inhaltlich schließt V.41 an die in den Versen 39–40 verwendete Bildsprache an. Im ersten Teil des Verses ist Gott weiterhin der Angesprochene. Er ist es, der dem König „den Nacken seiner Feinde preisgegeben hat“ (נתן ערף). Möglich ist, dass das Bild des Nackens eine Reminiszenz an V.39 ist, wo es heißt, dass die Feinde unter die Füße des Königs gefallen sind. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI verweisen auf Ex 23,27.²³⁸ Eine ähnliche Wendung פנה ערף ist mit „den Rücken zuwenden“ zu übersetzen. Metaphorisch gesprochen meint es in kriegerischen Auseinandersetzungen schlicht „flüchten“. נתן ערף kann im übertragenen Sinne

²³² Exemplarische Stellen, an denen das Wort מחץ vorkommt, sind: Ps 68,21–22; Dtn 32,39; Ps 110,5–6. Vgl. ebd., 159.

²³³ Vgl. ebd., 161.

²³⁴ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 330.

²³⁵ Vgl. GOLDINGAY, Psalms, 274–275.

²³⁶ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 331.

²³⁷ Vgl. ebd., 331.

²³⁸ ונתתי את-כל-איבדיך אליך ערף – Dieselbe Phrase wird verwendet. Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salomos I, 336.

„fliehen“ bedeuten.²³⁹ Aufgrund der vorangehenden Verse, in denen die Vernichtung der Feinde unleugbar geschildert wird, ist die Übersetzung als „fliehen“ im Zusammenhang des Psalms jedoch äußerst unwahrscheinlich. Daher darf man mit GRAY annehmen, dass es sich lediglich um eine weitere Metapher einer Unterwerfung der Feinde durch Gott handelt.²⁴⁰ נָתַן עָרָף als „fliehen“ zu übersetzen ist auch mit Blick auf das Verb אֶצְמִיתָם – „ich habe sie vernichtet“ – unlogisch.

Im nächsten V.42 rückt der Psalmist das Verhalten der Feinde in den Blickpunkt. Ihr verzweifelter Ruf (יִשְׁוּעוּ) zu JHWH bleibt unerhört. V.42 erfüllt primär die Funktion, den Gegensatz zwischen dem König und seinen Feinden zu verdeutlichen. Ihr Schreien wird nicht erhört – das des Königs schon (V.36). Sie haben keinen Retter (אֵין־מוֹשִׁיעַ) – der König hat einen Retter (V.3). Der Vers lässt offen, ob JHWH das Rufen überhaupt hört oder ob er es ignoriert. Selbst wenn er es hört, gibt er keine Antwort (לֹא עֲמָם). Interessant ist jedoch, dass die Feinde zu JHWH rufen. Nimmt man mit BÖHLER an, dass mit den in V.40 erwähnten Aufständischen innenpolitische Konkurrenten gemeint sind, dann handelt es sich bei den nun um Hilfe Schreienden um Israeliten. Dass diese zu JHWH rufen, stellt insofern keine Überraschung dar. Legt man das Wort קָמִי etwas breiter aus, kann man darunter durchaus nicht-israelitische Feinde verstehen. Wenn dies der Fall ist, haben sich die Feinde des Königs zu JHWH bekehrt. Sie haben eingesehen, dass ihre Götter verglichen mit JHWH nichtig sind. Doch trotz deren Umkehr hört JHWH nicht auf ihr Schreien. Das Phänomen, zu einer fremden Gottheit zu beten, war im Alten Orient nicht ungewöhnlich. In assyrischen Quellen ist nachzulesen, wie besiegte Feinde zu einem fremden Gott beten.²⁴¹ Ein Krieg zwischen zwei Völkern wurde oft als mythischer Kampf zwischen deren Gottheiten angesehen. Die Niederlage der einen Seite bedeutete in der Regel auch die Niederlage des Gottes. Sollte diese Denklogik hier im Hintergrund stehen, erscheint die Hinwendung zu JHWH als nachvollziehbar. GOLDINGAY vermutet, dass sie zu ihren eigenen Göttern beten.²⁴² Aufgrund eines Unterschieds bei den Präpositionen zwischen Ps 18,42 und 2 Sam 22,42 bietet sich sogar eine dritte Möglichkeit an. Denn Ps 18,42 gebraucht die Präposition עַל. Wird dies als „betreffend“ oder „über“ übersetzt, kann es bedeuten, dass sie, aufgrund der Art und Weise wie ihnen geschah, zu JHWH schreien.²⁴³

²³⁹ Vgl. GRAY, Psalm 18, 163.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 163–164.

²⁴¹ Vgl. ebd., 165.

²⁴² Vgl. GOLDINGAY, Psalms, 275.

²⁴³ Vgl. ROSS, The Psalms, 457.

In V.43 spricht der Psalmist wieder in der Ich-Form. Chiastisch aufgebaut, setzt der Vers fort, was in den Versen 38–39 angedeutet ist, nämlich die Vernichtung der Feinde.²⁴⁴ In drastischen Bildern beschreibt der Psalmist, was mit seinen Widersachern geschieht. Wie Staub (כעפר) zermalmt er sie und verstreut sie im Wind. Und wie Straßenschmutz (כטיט חוצות) schüttet er sie weg. Das Wort עפר kann Assoziationen zu Gen 3 hervorrufen, wo es heißt, dass der Mensch vom Staub der Erde genommen ist und dorthin zurückkehren muss. Des Weiteren steht es sinnbildlich für die Vergänglichkeit und das Nichts-Sein des Menschen. Das mit diesem Bild verwendete Verb שחק beschreibt das Zermalmen von etwas und unterstreicht so עפר auf besondere Weise. כטיט חוצות kann sich im Vergleich mit anderen Textstellen auf die toten Körper der Gefallenen beziehen.²⁴⁵ Insofern können hiermit die Leichname der Soldaten gemeint sein. Bis weit in die Antike galt das Schänden der Körper Gefallener als große Demütigung den Feinden gegenüber. Dennoch war es nicht unüblich, sondern gehörte in verschiedensten Erzählungen als Zeichen eines errungenen Sieges dazu.²⁴⁶ V.43 ist wie ein Ergebnis oder eine Zusammenfassung der vorangehenden Verse zu lesen. Das Ziel des Königs – die Vernichtung seiner Feinde – ist erreicht.

Die letzten drei Verse des Abschnittes verraten Weiteres über besagte Feinde. In aller Kürze schildert der Psalmist den Sieg und die Unterwerfung über ihm fremde Nationen.²⁴⁷ Der Beter wechselt in V.44 erneut vom „Ich“ zum „Du“ und weiß um JHWH als Grund seines Triumphes. תפלטני מריבי עם – „du rettetest mich vor Anfeindungen des Volks“. ריב bezeichnet normalerweise einen Rechtsstreit, dürfte aber im Kontext von Ps 18 kriegerische Auseinandersetzungen meinen.²⁴⁸ Was ungewöhnlich erscheinen mag, ist die plötzliche Wendung nach innen. Im Vergleich zu den Versen davor rückt der Beter von der Fokussierung auf äußere Feinde ab und die inneren Feinde geraten in den Blickpunkt. Das Wort עם, welches meist das eigene Volk bezeichnet, lässt die Schlussfolgerung ziehen, dass der König unter seinem eigenen Volk Anfeindungen und Drohungen ausgesetzt ist. Möglich ist, dass עם die Hypothese aus V.40 bestätigt und mit den Aufständischen (קמי) doch innenpolitische Feinde des Königs gemeint sind. In 2 Sam 22,44 ist עמי – „mein Volk“ – zu lesen.²⁴⁹ Man wird jedoch annehmen dürfen, dass die Erwähnung von עם und גוים absichtlich so gewählt wurde, um sowohl auf innere als auch äußere Bedrohungen hinzuweisen. JHWH rettet den König

²⁴⁴ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 331.

²⁴⁵ Vgl. GRAY, Psalm 18, 166; 168.

²⁴⁶ Vgl. ebd., 168.

²⁴⁷ Vgl. ROSS, The Psalms, 458.

²⁴⁸ Vgl. ebd., 458.

²⁴⁹ Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 336.

nicht nur vor Feinden aus dem eigenen Umfeld, sondern er setzt ihn sogar als Herrscher über andere Völker ein – תשימני לראש גוים. Da gemeinhin David als der Beter des Psalms angenommen wird, handelt es sich bei den fremden Völkern wohl um die in 2 Sam 8 erwähnten Nationen.²⁵⁰ Der Vers schließt mit עם לא־ידעתי יעבדוני – „Völker, die ich nicht kannte, dienen mir“ [e.Ü.]. ידע kann an dieser Stelle durchaus wortwörtlich mit „kennen“ übersetzt werden. Nach GRAY kann damit genauso eine Umschreibung für einen Vasallenvertrag gemeint sein.²⁵¹

V.45 greift das in V.44b eingeführte Konzept der Fremdvölker auf und führt es weiter aus. Mit einer Einfachheit, die ihresgleichen sucht, unterwirft sich der König andere Nationen.²⁵² Sobald sie nur seine Stimme hören, gehorchen sie. Der Sieg des Königs, die Niederlage der Feinde und die Eroberung der Fremdvölker sind so einschüchternd gewesen, dass die anderen Völker es nicht einmal wagen, gegen ihn das Schwert zu erheben. Die Formulierung אֶזְנִי לִשְׁמֹעַ mutet hier etwas seltsam an, da אֶזְנִי „Ohr“ heißt. Mit diesem Bild soll vermutlich die Leichtigkeit, mit welcher der König andere Völker erobert, hervorgehoben werden. Alleiniges Hören über den König und seine Macht reicht aus und die fremden Nationen gehorchen sofort.²⁵³ יִכְחֹשׁוּ־לִי בני־נכר – „die Söhne der Fremde heucheln mir“ [e.Ü.]. Der Ausdruck „Söhne der Fremde“ ist bloß eine andere Bezeichnung für die fremden Nationen. Etwas herausfordernder ist das Verb כָּחַשׁ, dessen Grundbedeutung „lügen“ ist. BÖHLER erkennt in V.45 eine Anspielung auf Dtn 33. Dort heißt es „Deine Feinde werden sich vor dir erniedrigen“ – (יִכְחֹשׁוּ אִיבֶיךָ לָךְ). Damit ist nichts anderes als der Sieg und die Unterwerfung der Feinde gemeint.²⁵⁴

Mit V.46 endet der in V.33 begonnene Abschnitt. Inhaltlich gibt es in V.46 nichts Neues. Das Triumphieren des Königs und das Scheitern der Feinde ist hier wie auch schon in V.45 das tragende Motiv.²⁵⁵ Erneut wird von בני־נכר gesprochen. Neu ist das Wort יָבֵלוּ, womit eine pflanzliche Metapher eingeführt wird. Übersetzt bedeutet es „verwelken“ oder „fallen“. Im Kontext des Psalms lässt es sich ebenfalls mit „aufgeben“ übersetzen. Vor lauter Erschöpfung und Anstrengung im Kampf gegen den König und JHWH geben die Feinde auf.²⁵⁶ Der zweite Teil des Verses beschreibt, wie die Gegner zitternd aus ihren Burgen hervorkommen.

²⁵⁰ Aramäer, Edomiter und Moabiter. Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 331.

²⁵¹ Vgl. GRAY, Psalm 18, 170.

²⁵² Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 331.

²⁵³ Vgl. GRAY, Psalm 18, 172.

²⁵⁴ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 332.

²⁵⁵ Vgl. ebd., 332.

²⁵⁶ In Ex 18,18 wird mit dem Wort die Erschöpfung Moses' beschrieben. Vgl. GRAY, Psalm 18, 173–174.

Wenn das hier benützte Wort חָרַג (zittern) mit den semantisch ähnlichen Wörtern רָגַז und חָרַד zusammenhängt, erinnert V.46 womöglich an die in den Versen 8–16 geschilderte Theophanie.²⁵⁷ Man könnte insofern von einer „Basileophanie“ sprechen. Das Erscheinen des Königs versetzt die Gegner so sehr in Furcht, dass sie zitternd aus ihren Bollwerken hervorkommen.

2.4.9 Ps 18,47–50

Der nächste Abschnitt des Psalms umfasst die Verse 47–50 und ist damit merklich kürzer als die vorherigen Textabschnitte. Es ist ein abschließendes Lob auf JHWH. Am Anfang stehen Not und Bedrängnis, welche aber durch die Errettung des Königs in einen abschließenden Lobpreis münden. An Motiven und Bildern kommt nicht viel Neues vor, sondern es wird lediglich auf bereits verwendete Metaphern zurückgegriffen. Der Name יהוה, die Bezeichnung Gottes als אֱלֹהִים und die Betitelung Gottes als צוּר schließen den in den Versen 31–32 begonnenen Kreis und runden so das Siegeslied ab. Dreimal preist der König JHWH in V.47. Dieses dreifache Lob findet in den kommenden Versen eine dreifache Begründung.²⁵⁸ Allgemein wird durch Wortwiederholungen in 47–50 an zahlreiche andere Stellen des Psalms angeknüpft.²⁵⁹ Die Phrase חַי־יְהוָה ist eine typische Eidesformel. Im Kontext des Verses allerdings macht solch eine Übersetzung wenig Sinn. Erstens würde es nicht zum im Vers bewusst eingebauten Schema des dreifachen Preisens passen. Und zweitens unterstreicht der Psalmist mit dem Wort חַי (Leben) die Tatsache, dass JHWH ein lebendiger Gott ist. Damit legt der Psalmist das Hauptaugenmerk auf JHWHs lebensrettende Gegenwart.²⁶⁰ Zudem ist es das einzige Mal im Psalter, dass חַי־יְהוָה vorkommt.²⁶¹ Mit בְּרוּךְ צוּר greift der Beter abermals auf das Bild des Felsens zurück. KRAUS deutet צוּר im Zusammenhang dieses Vers als Verweis auf den Zionsberg, der der Ort der lebendigen Gegenwart JHWHs ist.²⁶² Passend dazu wird im dritten Teil das Wort יָרוּם verwendet, was so viel wie „erhoben“ bedeutet. Dadurch wird die Metapher des Felsens nochmals verstärkt. Im Hintergrund steht das bereits bekannte Bild vom auf den Felsen erhobenen Beter. JHWH ist dieser hohe Fels, zu dem der Beter seine Zuflucht nimmt.

In V.48 taucht mit dem Wort נִקְמוּת eine neue Vorstellung auf. Beim hebräischen Wort נִקְמָה – Vergeltung – schwingen grundsätzlich Konnotationen wie Gerechtigkeit und Recht

²⁵⁷ חָרַד und רָגַז kommen in Mi 7,17 und Hos 11,10–11 vor. Das Volk kommt zitternd aus ihren Burgen zu JHWH. Vgl. ebd., Psalm 18, 174–175.

²⁵⁸ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 332.

²⁵⁹ Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 337.

²⁶⁰ Vgl. GRAY, Psalm 18, 176.

²⁶¹ Vgl. GOLDINGAY, Psalms, 277.

²⁶² Vgl. Hans-Joachim KRAUS, Psalmen 1–59 (BKAT 15/1) Neukirchen-Vluyn ⁵1978, 295.

mit.²⁶³ Das, was den Feinden des Königs widerfährt, ist somit Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes. Die herkömmliche biblische Auffassung ist, dass Gott derjenige ist, der die Rache vollzieht. In V.48 überantwortet er sie dem König. Er ist das ausführende Subjekt, auch wenn Gott letztlich der ist, der ihm dies ermöglichte.²⁶⁴ In V.48b wird nochmals die Unterwerfung der Völker erwähnt. Gott ist das Subjekt des Satzes. Das verwendete Verb ist **דבר**. Die genaue Bedeutung ist nicht geklärt, nur dass es etwas mit „unterwerfen“ zu tun hat. Mit **תחתי** wird auf die in den Versen 39–41 benützten Bilder vom Zerschmettern und Besiegen der Feinde Bezug genommen.²⁶⁵

Man kann den anschließenden V.49 als Kurzbeschreibung dessen lesen, wovon der Psalmist durch JHWH errettet wurde.²⁶⁶ Er hat ihn vor seinen Feinden (**אֹיְבֵי**) gerettet, denen, die gegenüber ihm aufstanden (**קָמִי**), erhoben und ihn vom Mann der Gewalt (**אִישׁ חַמָּס**) erlöst. Dieser Vers führt ähnlich wie der vorherige keine neuen Bilder ein. Allein die Wendung **אִישׁ חַמָּס** ist neu und verdient Beachtung. An wen oder was dabei gedacht wurde, lässt sich nur errahnen. Naheliegender ist die Vermutung, dass es Saul ist.²⁶⁷ Eventuell ist **אִישׁ** als kollektives Singular zu verstehen und bezeichnet mehrere Gegner.²⁶⁸ OEMING verortet **אִישׁ חַמָּס** historisch und meint, es handle sich um Antiochus IV.²⁶⁹ Das Wort **חַמָּס** weist ein breites Bedeutungsspektrum auf. Die Grundübersetzung des Wortes ist „Gewalt“. Aufgrund der diversen Übersetzungsmöglichkeiten des Wortes muss damit nicht zwangsläufig physische Gewalt gemeint sein. Man kann darunter in etwa auch soziales Unrecht verstehen, das zwischen zwei Personen oder zwischen verfeindeten Völkern existiert.²⁷⁰

V.50 führt den Lobpreis fort. Das Wort **על-כן** schafft eine Verbindung zum vorherigen und gibt somit auch den Grund für das Danken des Königs an.²⁷¹ Der Beter dankt (**אודך**) JHWH vor den Völkern (**גוֹיִם**). Das Danken aufgrund eines Sieges stellt ebenfalls ein weit verbreitetes Motiv dar. Ungewöhnlicher ist das Danken vor den anderen Nationen.²⁷² Mit der erneuten Erwähnung der Fremdvölker wird ein Rückverweis auf die in V.44 besiegten Völker gemacht. Vor ihnen offenbart der König nun den Grund seines Sieges.

²⁶³ Vgl. GRAY, Psalm 18, 179–180.

²⁶⁴ Vgl. ROSS, The Psalms, 459–460.

²⁶⁵ Vgl. GRAY, Psalm 18, 181–182.

²⁶⁶ Vgl. BÖHLER, Psalmen 1–50, 332.

²⁶⁷ Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 338.

²⁶⁸ So deutet ROSS **אִישׁ** als solchen. Vgl. ROSS, The Psalms, 459–460.

²⁶⁹ Vgl. OEMING, Buch der Psalmen, 130.

²⁷⁰ Vgl. GRAY, Psalm 18, 184.

²⁷¹ Vgl. ebd., 185.

²⁷² Vgl. ALONSO SCHÖKEL und CARNITI, Salmos I, 338.

2.4.10 Ps 18,51

Mit V.51 endet der Psalm. Verglichen mit den anderen Versen weist dieser einige Besonderheiten auf. Er hebt sich, erstens, dadurch von den anderen Versen ab, dass eine dreimalige Nennung des Psalmisten eingebaut wurde. מֶלֶךְ (König), מָשִׁיחַ (Gesalbter) und דָּוִד (David) kommen jeweils im Vers vor. Damit hat dieser Vers eine ähnliche Funktion wie der Erste, da auch der letzte Vers den Psalm im Leben Davids verortet. Ein Wort, das häufig im Kontext von Kriegen und Schlachten verwendet wird, ist יְשׁוּעוֹת. Die Verwendung des Plurals mag bedeuten, dass JHWH dem König mehrere solcher Siege verschafft hat und das dazugehörige Partizip (מַגְדֵּל) weitet den Blick auf die Zukunft. Der Sieg über die Feinde ist als Einlösung des Versprechens Gottes gegenüber David und seinen Nachkommen aufzufassen.²⁷³ Der Psalm endet mit einer messianischen Perspektive. Nicht nur kommt das Wort מָשִׁיחַ in Bezug auf David selbst vor, sondern ebenso wird Davids Nachkommen (זֶרַע) die Gunst (חֶסֶד) JHWHs zugesagt.

Ps 18 bedient sich in den einzelnen Abschnitten in unterschiedlichem Maße kriegerischer Metaphern. Am deutlichsten tritt JHWH in V.35 als Lehrer des Krieges in Erscheinung. Jedoch lassen auch andere Verse eine solche Deutung zu. So kann das Umgürten mit Kraft (V.33 und V.40) durchaus als eine Vorbereitung und Unterweisung auf den bevorstehenden Kampf verstanden werden.

²⁷³ Gott verspricht in 2 Sam 7 sowohl David als auch seinen Nachkommen חֶסֶד. Dies hat Gott u.a. in Ps 18 eingelöst. Vgl. LONGMAN III, Psalms, 117.

3. Die Auslegung von Ps 18,33–37 anhand der Väter

3.1 Einführung

Dieses letzte Kapitel widmet sich der Auslegung des Abschnittes Ps 18,33–37 bei den Kirchenvätern mit besonderem Augenmerk auf V.35. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob – und wenn ja, wie – die kriegerischen Aspekte dieser Verse von den Kirchenvätern gedeutet und ausgelegt wurden.

Man kann die Psalmen zurecht als eines der wichtigsten biblischen Bücher bezeichnen. Als ursprünglich jüdische Gebetssammlung wurden sie bald von der Kirche adaptiert und auf Christus hin gelesen und gedeutet. Ihre Bedeutung für Lehre und Liturgie zeigt sich unter anderem in der Rezeption durch die Kirchenväter. Der Psalter enthält nach Ansicht der Kirchenväter zahlreiche Prophezeiungen, die sich im Leben Jesu erfüllt haben sollen.²⁷⁴ Als göttlich inspiriertes Wort eigneten sich die Psalmen ebenso zum Gebet – handelt es sich doch um Worte, mit denen Jesus selbst gebetet hatte.

Besonders Ps 18 bot den Kirchenvätern eine solide Grundlage an exegetischem Material. Da er zur Gruppe der Königpsalmen gehört, ist es naheliegend, dass er bald auf Christus bezogen wurde. Und als drittlängster Psalm des ganzen Psalters verwundert es nicht, dass zahlreiche Verse, Bilder und Metaphern aus Ps 18 von verschiedensten Kirchenvätern herangezogen und kommentiert wurden. Obwohl nicht nur die Verse 33–37 Kriegsmetaphorik enthalten, beschränkt sich dieses Kapitel allein auf diese Verse. Die darin enthaltenen und verdichteten kriegerischen Motive bieten ein reiches Deutungspotenzial für eine christliche Psalmenexegese. Es wird zu untersuchen sein, wie die christliche Lesart den Bedeutungsinhalt veränderte.

Um einen möglichst guten Überblick über die Verschiedenheit der Auslegungstraditionen zu geben, wurden exemplarisch vier Kirchenväter ausgewählt. Dabei wurden je zwei Vertreter der westlichen und der östlichen Tradition gewählt. In chronologischer Reihenfolge sind dies: Diodor von Tarsus, Theodoret von Cyrus, Augustinus und Arnobius der Jüngere. Ihre biographischen Hintergründe sind ebenso unterschiedlich wie ihre Herangehensweise an den biblischen Text. Dies war eines der für mich entscheidenden Kriterien, diese vier

²⁷⁴ Hermann Josef SIEBEN, Schlüssel zum Psalter. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Kasiodor, Paderborn 2011, 9–10.

Kirchenväter auszuwählen. Ziel ist es, diese Unterschiede mit Blick auf Ps 18,33–37 herauszuarbeiten und zu vergleichen. Mit dieser Auswahl soll eine möglichst gute Übersicht über die Pluralität der Deutungsmöglichkeiten des Bibeltextes geboten werden. Bei allen bestehenden Unterschieden soll gleichzeitig der gegenseitige Einfluss der Kirchenväter aufgezeigt werden.

Zu Beginn muss ein kurzer Überblick über die Väter und deren Exegese gegeben werden. Dabei stehen einerseits die historische Entwicklung der Exegese im Vordergrund, andererseits die Methodik der Kirchenväterexegese. Nach diesem grundlegenden Überblick erfolgen die Auslegungen zu Ps 18,33–37. Um die einzelnen Interpretationen des Textes besser einordnen und verstehen zu können, wird kurz auf das Leben und Wirken eines jeden einzelnen der vier hier zu behandelnden Väter eingegangen. Zu guter Letzt sollen sowohl eventuelle Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede der verschiedenen Deutungen zusammengefasst werden. Im Besonderen soll die Differenz eines historisch-kritischen Verständnisses dabei nicht außer Acht gelassen werden.

3.2 Die Exegese der Kirchenväter

Am Beginn ist festzuhalten, dass es sich bei der Schriftauslegung keineswegs um eine christliche Erfindung handelt. Bereits bei den Griechen war es üblich, Texte und Mythen nicht ihrem Wortsinn nach zu verstehen. Die oft ethisch und moralisch problematischen Epen und Mythen Homers waren mitunter ein Grund für die Philosophen, sich diesen Texten allegorisch anzunähern.²⁷⁵ Dies ermöglichte, Texte nicht auf ihren Wortsinn zu reduzieren, und erlaubte eine größere Bandbreite an Auslegungsmöglichkeiten. Auch dem jüdischen Glauben war die Methodik der Exegese nicht unbekannt. Als wohl bekanntester Vertreter eines allegorischen Zugangs zur Tora gilt vermutlich Philo von Alexandrien. Aus einer wohlhabenden Familie stammend, durchlief er eine fundierte Ausbildung in griechischer Philosophie. Daher war er mit den Geschichten Homers und deren Auslegungen bestens vertraut. Gleichzeitig bediente er sich bei der Auslegung der Tora jüdischer Auslegungsmethoden und vereinte auf diese Weise beide Zugänge in seinen Werken.²⁷⁶

²⁷⁵ Henning Graf REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*. Band I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, 38.

²⁷⁶ Als Veranschaulichung diene die Schlange aus Gen 3. Diese sah Philo als ein Sinnbild für körperliche Lust an. Als typisch jüdische Auslegungsmethode kann der Verweis auf andere Bibelstellen gesehen werden. So verweist Philo auf Stellen, in denen das Wort „Schlange“ auftaucht (*gezera šawa*). Vgl. ebd., 44–46.

Die Auslegungsmethoden der Kirchenväter sind somit Ausdruck einer bereits jahrhundertealten hermeneutischen Tradition. Im Gegensatz zur hellenistischen Tradition wurden keine Mythen ausgelegt. Im Mittelpunkt christlicher Auslegungstradition stand die Heilige Schrift. Als göttlich inspiriertes Wort war dessen korrekte Auslegung von entscheidender Bedeutung. Die rechte Auslegung der Heiligen Schrift war nach Auffassung der Kirchenväter nur demjenigen möglich, der denselben Geist besaß, den man als ihren Urheber annahm.²⁷⁷ Der wohl größte Unterschied in der Herangehensweise an den biblischen Text besteht in der Deutung dieses durch göttlichen Anhauch verfassten Wortes im Lichte des Christuserignisses. Christus war der hermeneutische Schlüssel, durch den das Alte Testament gedeutet wurde.²⁷⁸ Eine weitere Differenz bestand in der Sprache. Da das Neue Testament auf Griechisch verfasst wurde, bezogen sich die Kirchenväter des Öfteren auf die LXX und nicht auf den hebräischen Urtext des Alten Testaments. Eine Ausnahme bildet der Kirchenvater Hieronymus, der sich für die Übersetzung des Bibeltextes ins Lateinische dem hebräischen Original bediente (*veritas hebraica*).²⁷⁹

Die Dualität von Altem und Neuem Testament barg allerdings die Gefahr, die jüdischen Schriften in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu unterminieren. Das Alte Testament wurde keineswegs überflüssig, bekam aber seine wahre Bedeutung erst durch Christus. Diese Sichtweise entwertete das Alte Testament dahingehend, dass es für sich alleinstehend kaum einen Eigenwert besaß. Diese Gegenüberstellung von Altem und Neuem führte zu einer weiteren wichtigen Auslegungsmethode – die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn.

Man kannte zwei Arten, die Schrift auszulegen. Auf der einen Seite fand sich der wortwörtliche bzw. buchstäbliche Sinn (γράμμα) und auf der anderen Seite der geistige (πνεῦμα).²⁸⁰ Diese Methodik entwickelte sich im Laufe der Zeit weiter zu einem vierfachen Schriftsinn. Im berühmten Diktum vom mehrfachen Schriftsinn ist dies zusammengefasst: „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*“²⁸¹ Der buchstäbliche Sinn befasste sich mit der historischen bzw. tatsächlichen Auslegung. Die allegorische Deutung versuchte, hinter dem Buchstaben einen tieferen Sinn auszumachen. Das moralische

²⁷⁷ Vgl. Michael FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter, Freiburg i.B. 2010, 159.

²⁷⁸ Vgl. ebd., 184.

²⁷⁹ Vgl. Adalbert HAMMAN und Alfons FÜRST, Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk, Freiburg i.B. 2004, 177.

²⁸⁰ Vgl. Henri DE LUBAC, Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der Christlichen Schriftauslegung, übers. u. eingeleitet von Rudolf VODERHOLZER (ThRom 23), Freiburg 1999, 93.

²⁸¹ Der Buchstabe lehrt, was geschehen ist; was du glauben sollst, zeigt die Allegorie; der moralische Sinn sagt, was du tun sollst und wohin du streben sollst, meint die Anagogie. [e.Ü.] Vgl. ebd., 319.

Auslegungsprinzip stellte sich die Frage, was der einzelne Gläubige daraus für einen Nutzen ziehen kann. Im Fokus stand somit eine tugendethische Auslegung. Die Anagogie legte das Hauptaugenmerk auf das Endziel christlichen Lebens – das Heil. Am Beispiel Jerusalems sei veranschaulicht, was damit gemeint ist: Der wortwörtliche Sinn bezeichnet die Stadt, der allegorische bezeichnet die Kirche, der moralische die Seele des Einzelnen und der anagogische deutet auf das himmlische Jerusalem.

Eine weitere zu behandelnde Auslegungsmethode, die vor allem mit Blick auf den Psalter wichtig ist, ist die sogenannte Typologie. Im Hintergrund steht der Gegensatz von τύπος und ἀντίτυπος – Bild und Gegenbild. Das Schema, welches hier zutage tritt, ist jenes von Verheißung und Erfüllung. Gewisse Personen, Taten oder Ereignisse wurden als ein Vorausbild für Christus oder die Kirche gesehen. Die Methode der Typologie wurde bereits früh von der Kirche aufgegriffen und auf das Alte Testament angewandt. Die wohl frühesten typologischen Deutungen gehen auf Paulus selbst zurück, der Jesus als neuen Adam deutete.²⁸² Auch anhand der Psalmen lässt sich die Typologie besonders deutlich veranschaulichen. So dient in etwa König David vor allem in seiner Rolle als betender König als ein Vorausbild für Christus. Auf diese Art wird Ps 18 von einigen Kirchenvätern später auf Christus gedeutet.

Ein letztes wichtiges Merkmal der Schriftauslegung der Kirchenväter betrifft das *pro nobis*. Dadurch, dass es sich bei der Heiligen Schrift um ein stets an Menschen gerichtetes Wort Gottes handelt, muss eine Exegese der Heiligen Schrift *für uns* geschehen. Dies bedeutet, dass die Exegese der Kirchenväter einen höchst persönlichen Zug aufweist. Ein zentrales Anliegen war es, die Texte in ihre jeweilige Zeit hineinzübersetzen, sodass die Gläubigen aus diesen Kraft und Trost erfuhren.²⁸³ Schriftauslegung wurde nie um ihrer selbst willen vollzogen. Das Interesse der Kirchenväter war die Verkündigung des Wortes, deren Platz in der Liturgie, in der Feier des Gottesdienstes, zu finden war. In Anlehnung an STUDER ging es um eine Aktualisierung der Heiligen Schrift in das Heute. Es gilt, sich das *pro nobis* der Schriftauslegung beim Lesen der Kirchenvätertexte in Erinnerung zu rufen. Exegese wurde immer für andere zum Zwecke des Trostes, der Erbauung oder der Lehre betrieben.²⁸⁴ Auch wenn gewisse Auslegungen aus heutiger Sicht anstößig oder befremdlich wirken mögen, darf nicht vergessen werden, dass die Kirchenväter die Schrift als Menschen ihrer Zeit lasen

²⁸² Vgl. FIEDROWICZ, Handbuch, 189.

²⁸³ Vgl. Basil STUDER, „Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung)“, in: REAug 42 (1996), 71–95, hier: 74–75.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 86–87.

und deuteten. Ihre Lektüre der Heiligen Schrift war geprägt von den damaligen kulturellen, theologischen und geistigen Vorstellungen und Normen.²⁸⁵

Der Psalter bot den Kirchenvätern als reichhaltige Gebetssammlung immer wieder die Möglichkeit, sich seiner zu bedienen und neu auszulegen. Die im Psalter gesammelten Gebete spiegeln die ganze Bandbreite menschlichen Lebens und menschlicher Emotionen wider und erweisen sich somit für jede menschliche Lebenslage als neu interpretierbare Botschaft. Die These von der Aktualisierung der Heiligen Schrift, wie sie STUDER näher ausführt, ist auch der markanteste Unterschied zu heutiger Exegese. Während in der heutigen bibelwissenschaftlichen Forschung der historisch-kritische Ansatz im Vordergrund steht und das *pro nobis* weitestgehend in den Hintergrund getreten ist, war gerade dieser persönliche Zugang für die Kirchenväter die Grundvoraussetzung schlechthin, sich dem Text zu nähern.

3.3 Kirchenväter und die Auslegung von Ps 18,33–37

Bei der Untersuchung der Auslegung von Ps 18,33–37 durch einige Kirchenväter werden die oben beschriebenen Merkmale patristischer Exegese zu berücksichtigen sein. Dabei wird ebenfalls das *pro nobis* der Exegese ersichtlich werden. Wie bereits weiter oben angekündigt, ist zunächst ein biographischer Umriss geplant, um in einem zweiten Schritt das zu betrachtende Werk im biographischen Kontext des Kirchenvaters zu situieren. Vor allem der Ansatz der Aktualisierung der Heiligen Schrift dürfte klar gemacht haben, dass verschiedene Auslegungen desselben Bibeltextes stets im größeren Zusammenhang des geschichtlichen und biographischen Horizontes gelesen werden müssen.

3.3.1 Diodor von Tarsus

Der erste zu behandelnde Autor ist Diodor von Tarsus. Er stammte aus einer wohlhabenden Familie und durchlief eine gute Ausbildung. Die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie in einigen seiner Werke zeugt von seinem profunden Wissen in diesem Gebiet. Bei seiner Auseinandersetzung mit dem biblischen Text greift er deshalb ebenso auf profane Methoden und Hilfsmittel zurück. Diodor gilt gemeinhin als ein Vertreter der antiochenischen Schule. Dies bedeutet, dass er sich für seine Auslegung mehr am Literalsinn orientiert.²⁸⁶ Man kann ihn sogar als Begründer der antiochenischen Schule ansehen, waren doch zwei

²⁸⁵ Vgl. ebd., 88.

²⁸⁶ Die zwei großen exegetischen Schulen der Antike waren die alexandrinische und die antiochenische, wobei man früher stark vereinfacht der alexandrinischen Schule eine allegorische Auslegung und der antiochenischen eine wortwörtliche zuschrieb. Vgl. Hubertus R. DROBNER, Lehrbuch der Patrologie, Frankfurt a.M. 2004, 329–330.

seiner Schüler Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia.²⁸⁷ Obwohl Diodor eine wortwörtliche Auslegung präferiert, werden in den meisten seiner Kommentare weder Allegorie noch Typologie vernachlässigt. Dennoch finden sich Differenzen zur allegorischen Lesart.

Diodor Tarsensis entwickelte eine eigene Auslegungsmethodik, die sich in zwei Teile gliedert: ὑπόθεσις und διάνοια. Zu Beginn seiner Kommentare nähert er sich dem Schrifttext typisch „antiochenisch“ an und untersucht dessen geschichtliche Bedeutung. Er verortet den biblischen Text im Horizont des damaligen Wissens in seinen geschichtlichen Kontext. Dies ist die ὑπόθεσις. Darauf folgt der zweite Schritt, bei dem er den Text erklärend auslegt. Dabei geht er nicht nur auf inhaltliche Aussagen des Textes ein, sondern auch auf philologische Bedeutungen einzelner Wörter – διάνοια. Dieser Zweischritt wurde von ihm selbst als θεωρία bezeichnet.²⁸⁸ Aber worin besteht nun der fundamentale Unterschied zur Allegorie? Die Bibel – Altes und Neues Testament – spiegelt vorrangig die geschichtliche Wirklichkeit wider. Nichtsdestotrotz können diese Wirklichkeiten aber auch auf zukünftige Heilsereignisse deuten. Der historische Sinn verliert dadurch seine Bedeutung nicht. Darin besteht der Unterschied zur Allegorie, durch die der historische Wortsinn aufgrund einer „besseren“ Auslegung aufgehoben wird, während dieser durch die θεωρία gewahrt bleibt.²⁸⁹

Da der thematische Schwerpunkt dieser Arbeit Ps 18 bildet, muss zu guter Letzt noch auf Diodors Psalmenkommentar verwiesen werden. Hier scheint ein teils anderes Verständnis des Schrifttextes auf. Die Psalmen haben für Diodor eine paränetische Funktion, weswegen auch tropologische bzw. moralische Auslegungen nicht zu kurz kommen. Des Weiteren übernimmt er eine Auslegungsmethodik, die eigentlich aus der Dichtkunst stammt. Die Rede ist von der sogenannten Personexegese. Die Psalmen sind – wie der übrige Bibeltext auch – geschichtlich zu verorten und zu verstehen. Gleichzeitig handelt es sich aber um ein von Gott inspiriertes Wort, was es ermöglicht, sie aus einer anderen „Person“ her zu verstehen.²⁹⁰ So können die Psalmen in etwa von Christus her verstanden werden. Es ist allerdings selten der Fall, dass Diodor Psalmen auf Christus deutet. Diodors Stil ist schlicht.²⁹¹ Dass er nicht

²⁸⁷ Vgl. ebd., 329.

²⁸⁸ Vgl. ebd., 330.

²⁸⁹ Vgl. ebd., 330–331.

²⁹⁰ Vgl. ebd., 331.

²⁹¹ Vgl. Bernhard LANG, Die Bibelkommentare der Kirchenväter (ca. 200–600). Kleines Kompendium mit Forschungsstand und Beispieltexten, in: Nils JANSEN und David KÄSTLE (Hgg.), Kommentare in Recht und Religion, Tübingen 2014, 57–99, hier: 68.

häufig über den Literalsinn hinaus interpretiert, wird auch im Abschnitt Ps 18,33–37 ersichtlich werden.

V.33 legt Diodor wie folgt aus:

„Dieser Gott, sagt er, verlieh mir Stärke. Und er bewahrte mich, sagt er, vollkommen unversehrt.“²⁹²

Im Prinzip paraphrasiert Diodor nur die bereits in V.33 enthaltenen Aussagen. Er liefert keinerlei philologische Interpretationen des Verses. Auch für Diodor ist Gott derjenige, der Kraft und Sicherheit schenkt.

Zu V.34 schreibt Diodor Folgendes:

„Im Falle des Sieges, sagt er, umgürtet er mich mit Kraft. Wenn es aber einmal nötig war zu fliehen – was menschlich ist –, machte er mich äußerst schnell wie einen Hirsch und stellte mich höher als meine Verfolger.“²⁹³

Unter Rückbezug auf V.33 deutet Diodor V.34 als Flucht vor den Feinden, während hingegen das Umgürten mit Kraft durch Gott ein Sinnbild für den Sieg über diese ist. Im Bild des Hirsches sieht Diodor eine Fluchtmetapher. Interessant ist Diodors Einfügung von „οἷα τὰ ἀνθρώπινα“. Selbst bei der Flucht vor den Feinden ist Gott derjenige, der diese gelingen lässt. Eine Niederlage scheint es für Diodor nicht zu geben: entweder schenkt Gott den Sieg über die Feinde oder er errettet aus deren Hand.

Die Auslegung von V.35 verdeutlicht, dass Diodor den Abschnitt 33–37 in einem kriegerischen Kontext liest:

„Er machte mich auch treffsicher, sagt er, wenn es nötig war, auf Feinde zu schießen. Nachdem er im vorigen Vers das Geschickte erwähnt hat, spricht er hier von der Kraft. Denn er machte mich, sagt er, treffsicher, wenn ich schoss, und auch stark, so, als hätte ich Arme aus Bronze.“²⁹⁴

²⁹² Kontrolle und Verbesserung mithilfe von Chat-GPT [Abruf: 17.März 2026]. „Οὗτος, φησίν, ὁ θεὸς ἐνετίθει μοι δύναμιν. Καὶ ἀβλαβῇ με, φησί, διεφύλαττεν.“ Jean-Marie OLIVIER (Hg.), Diodor von Tarsus. Commentarii in Psalmos (CCSG 6), Turnhout 1980, 101.

²⁹³ Kontrolle und Verbesserung mithilfe von Chat-GPT [Abruf: 17.März 2026]. „Ἐπὶ μὲν τοῦ νικᾶν περιζωννύων με δύναμιν ἔφη· εἰ δέ ποτε, φησί, καὶ φεύγειν ἔδει, οἷα τὰ ἀνθρώπινα, δρομικώτατόν με ἐποίησεν κατὰ τὰς ἐλάφους καὶ ἀνώτερον τῶν ἐπιβουλευόντων.“ Ebd., 101.

²⁹⁴ Kontrolle und Verbesserung mithilfe von Chat-GPT [Abruf: 17.März 2026]. „Ἐποίησεν δέ με, φησί, καὶ ἐπιτευκτικόν, εἴ ποτε βάλλειν ἔδει τοὺς πολεμίους. Ἐπειδὴ ἐν τῷ ἀνωτέρῳ στίχῳ τὸ εὖστοχον εἶπε, διὰ τούτου τοῦ στίχου καὶ τὸ ἰσχυρὸν λέγει. Ἐποίησεν γάρ, φησί, καὶ εὖστοχον, εἴ ποτε ἔβαλλον, καὶ δυνατόν ὥσπερ χαλκοῦς ἔχοντα τοὺς βραχίονας.“ Ebd., 102.

Zwei Punkte sind hervorzuheben: Geschicklichkeit und Kraft. Im Kontext des Verses stellt Diodor die Geschicklichkeit in einen Zusammenhang mit dem Bogenschießen. Aus der Tatsache, dass es sich um einen bronzenen Bogen handelt, schließt Diodor auf die Stärke als eine Eigenschaft des in Ps 18 vorkommenden Protagonisten. Infolgedessen schreibt er dem König auch bronzene Arme zu, obwohl dies so im Text nicht erwähnt wird. Dass Gott den Krieg lehrt, kommentiert er nicht. Aufgrund Diodors Auslegung („Ἐποίη δέ με ... ἐπιτευκτικόν...“) kann man jedoch darauf schließen, dass Gott den König wohl im Bogenschießen unterrichtet haben dürfte. Aufgrund Gottes Unterrichts wurde der König treffsicher.

Die Verse 33–35 veranschaulichen den typisch antiochenischen Auslegungsstil Diodors besonders gut. Er arbeitet nah am Text und lässt wenig bis gar keinen Raum für etwaige Allegorien oder mystische Spekulationen offen. Die Verse besagen schlicht und einfach das, was sie besagen. Dieser ernüchternde Stil wird mit der Interpretation von V.36 aufgebrochen.

„Denn durch all dies, sagt er, hast du mir Hilfe verschafft, sodass ich von meinen Feinden befreit werde. Und als wäre ich durch deine rechte Hand gestützt worden, so behielt ich die Oberhand über meine Feinde. Mit ‚Zucht‘ meint er die Erziehung durch das Gesetz. Durch all dies, sagt er, hast du mir Gutes getan: zuerst, indem du mir Gesetze gabst, durch die ich zum Guten erzogen wurde; und dann, weil ich durch die Vorschriften lernte, Ungerechtigkeit zu meiden; und damit ich dadurch nicht geschwächt würde, gabst du mir hinreichende Hilfe.“²⁹⁵

In Diodors Auslegung zu V.36 wird vor allem sein paränetischer Ansatz deutlich. Anzumerken ist, dass sich die LXX-Version dieses Verses vom hebräischen Original unterscheidet.

Hebräisch	Griechisch
36a: ויתן לי מגן ישעך b: וימין תסעדני c: וענותך תרבני:	36a: καὶ ἔδωκάς μοι ὑπερασπισμὸν σωτηρίας μου, b: καὶ ἡ δεξιὰ σου ἀντελάβετό μου, c: καὶ ἡ παιδεία σου ἀνώρθωσέν με εἰς τέλος, d: καὶ ἡ παιδεία σου αὐτὴ με διδάξει.

²⁹⁵ Kontrolle und Verbesserung mithilfe von Chat-GPT [Abruf: 17.März 2026]. „Διὰ πάντων γάρ, φησὶν, ἐδίδους μοι βοήθειαν εἰς τὸ τῶν ἐχθρῶν ἀπαλλαγῆναι. Καὶ ὥσανει τῇ δεξιᾷ τῇ σῇ βοηθούμενος, οὕτω κατεκράτουν τῶν πολεμίων. «Παιδείαν» λέγει τὴν παιδευσιν τὴν ἐκ τοῦ νόμου. Διὰ πάντων με, φησὶν, εὐεργετῆς πρῶτον ὅτι δέδωκας νόμους δι’ ὧν ἐπαιδευόμην τὸ δέον ἔπειτα μανθάνων ἐκ τῶν νομίμων ὅπου οὐ δεῖ ἀδικεῖν, ἀπειχόμεν τούτων· ἀλλ’ ἵνα μὴ βλάπτωμαι ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπιεικείας, ἱκανὴν παρείχες τὴν βοήθειαν.“ Ebd., 102.

Interessanterweise steht mit der Wahl des Wortes *παιδεία* auch eine erzieherische bzw. lehrende Komponente im Vordergrund. Allerdings richtet sich Diodors Fokus nun nicht auf kriegerische Fähigkeiten, sondern auf das Gesetz. Das Einhalten der Gebote und rechtes moralisches Handeln sind es, was den König schlussendlich vor seinen Feinden rettet. In seiner Auslegung zu V.36 weicht Diodor somit am weitesten vom Wortsinn des Textes ab, indem er ihm eine moralische Note gibt. Zwei Wörter, die sich kriegerisch auslegen lassen würden, sind Schild (*ὑπερασπισμὸν*) und Gottes rechte Hand (*ἡ δεξιὰ*). Den Schild deutet er als Hilfe und die Rechte als das Triumphieren über die Feinde.

Ebenso wenig geht er in seiner Interpretation zu V.37 auf kriegerische Motive ein. Er schreibt:

„Und wenn es einmal nötig war, sagt er, durchzukommen und meinen Verfolgern zu entgehen, so machtest du mich sehr schnell auf dem Weg, stark und ausdauernd.“²⁹⁶

Er greift die in V.34 vor den Feinden durch Gott ermöglichte Flucht wieder auf.

Abschließend lassen sich folgende Punkte festhalten: Diodor von Tarsus geht in seiner Psalmenauslegung zu Ps 18,33–37 weder verstärkt auf das Motiv von Gott als Lehrer des Krieges ein noch scheint ihn die Kriegsthematik überhaupt zu beschäftigen. Es finden sich Bezugnahmen und Erwähnungen zum Themenfeld Kampf und Krieg, allerdings sind diese sowohl dem Psalmentext selbst als auch Diodors stringentem Festhalten am Wortsinn des Textes geschuldet. Besonderen Wert legt Diodor auf Gott als Retter. Schlussendlich ist es nicht der König selbst, der sich rettet, sondern Gott ist es, der ihm zu Hilfe kommt.

3.3.2 Theodoret von Cyrus

Theodoret wurde im Jahr 393 in Antiochien geboren. Ähnlich wie bereits Diodor erhielt auch Theodoret in seinen ersten Lebensjahren eine solide Ausbildung, welche den Grundstein für sein späteres Bischofsamt gelegt haben dürfte. Als solcher war er in Cyrus bis zu seinem Tode um 460 tätig. Während dieser 40 Jahre seines Bischofsamtes hinterließ Theodoret ein literarisch reichhaltiges Werk.²⁹⁷ Er wird ebenso der antiochenischen Schule zugezählt und gilt zurecht als deren bedeutendster Vertreter. Dies dürfte nicht nur der Größe seines Werkes zu verdanken sein, sondern auch seiner exegetischen Methodik. Denn, obwohl er, wie bereits

²⁹⁶ Kontrolle und Verbesserung mithilfe von Chat-GPT [Abruf: 17.März 2026]. „Εἰ δὲ ἔδει, φησί, διαβῆναι καὶ ἀπαλλαγῆναι τῶν ἐπιβουλευόντων, ὁζυτάτον με περὶ τοὺς δρόμους ἐποίεις καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἐπίμονον.“ Ebd., 102.

²⁹⁷ Vgl. DROBNER, Patrologie, 438.

Diodor von Tarsus, in antiochenischer Tradition steht, finden sich im Werk Theodorets einige Besonderheiten.

Der erste Schritt besteht darin, – wie es bereits Diodor von Tarsus getan hat – den Text historisch zu verorten. Dabei spielen gewisse Fragen wie nach Autorenschaft, Datierung, Textgattung etc. eine tragende Rolle. Eine Besonderheit Theodorets ist es, dass er die griechischen Übersetzungen des Bibeltextes mit der syrischen Peschitta vergleicht.²⁹⁸ Der wohl markanteste Unterschied zu Diodor ist Theodorets flexibler Umgang mit dem Text. Je nach Text scheint er unterschiedlich auszulegen. Dies hat vermutlich mit seinem Verständnis des Bibeltextes als Ganzes zu tun. So betrachtet er im Unterschied zu seinen Zeitgenossen Altes und Neues Testament viel mehr als die eine einzige Schrift. Deswegen spart Theodoret trotz seiner antiochenischen Herkunft nicht mit typologischen Auslegungen und Interpretationen.²⁹⁹ Sein exegetisches Schaffen ist somit grundsätzlich antiochenisch, allerdings mit alexandrinischen Einflüssen. Dies wird sehr gut durch seine Auslegung zur Überschrift von Ps 18 deutlich.

Ein Blick auf die Auslegung der Überschrift zeigt, dass er diesen ebenfalls im Leben des Königs David verortet sieht.³⁰⁰ Damit ist der engere Kontext der Interpretation des Psalms vorgegeben. In diesem Kontext liest Theodoret den restlichen Psalm. Hier zeigt sich gleich zu Beginn seine antiochenische Herkunft. Er belässt den Psalm zuallererst in seinem „historischen“ Umfeld, bevor er sich an typologische Spekulationen heranwagt. Theodoret benutzt für seine Exegese die LXX, in der das Hebräische לְמַצַּח stets als εἰς τὸ τέλος übersetzt wird. Somit schließt er mit einer Deutung über die Endzeit an. Insofern kann bei Theodoret beides gefunden werden – sowohl historische Auslegungen und Deutungen als auch welche, die sich auf Christus und die Kirche beziehen. Wie versteht Theodoret nun Ps 18,33–37 genauer?

Theodoret weicht nicht allzu sehr vom Inhalt des Psalms ab. Er bewahrt die Grundaussagen des Textes, entwickelt aber gleichzeitig eigene Gedanken und Interpretationen. Seine Auslegungsart ähnelt somit in gewisser Weise der Diodors von Tarsus.

V.33 bringt er in keinen direkten Zusammenhang mit einem Kriegs- oder Kampfesgeschehen. Er führt das Umgürten mit Kraft ganz auf Gott zurück (αὐτοῦ δυνάμει) und dürfte mit dem Verweis auf den geraden Weg (εὐθεῖαν τριβὴν) wohl auf das Einhalten der Gebote Gottes

²⁹⁸ Vgl. ebd., 439.

²⁹⁹ Vgl. ebd., 439–440.

³⁰⁰ Theodoret verweist auf 2 Sam. Vgl. Robert C. HILL, Theodoret of Cyrus. Commentary on the Psalms. Psalms 1–72, Washington, D.C. 2000, 123.

anspielen.³⁰¹ Damit wäre jedenfalls ausgesagt, dass Gott die Kraft zum Einhalten der von ihm gegebenen Gebote verleiht. Dass das Einhalten seiner Vorschriften und Satzungen in weiterer Folge seinen Schutz und Beistand im Kampf gegen die Feinde bedeutet, darauf verweist Theodoret nicht.

In seiner Auslegung zu V.34 nähert sich Theodoret bereits einer Kampfesrhetorik an. Er deutet die Höhen (τὰ ὑψηλὰ ἰστῶν) als ein Erhöhen über den Feind. Zum Bild des Hirsches schreibt er, dass dieser eine natürliche Fähigkeit besitze, unter Beschuss zu bestehen.³⁰² Theodoret baut hier Jagdmetaphorik mit ein. Wie ein Hirsch seinen Jägern entkommt und somit vor den Pfeilen bewahrt bleibt, so wird auch dem Beter eine Rettung vor seinen Feinden ermöglicht.

Interessant ist nun seine Auslegung zu V.35. Sein Kommentar zu V.35 enthält keine näheren Auslegungen weder zum Motiv des Lehrens noch zu dem des Krieges. Im Fokus seines Interesses scheint einzig und allein das Wie des Siegens über die Feinde zu stehen. Und diese werden durch das Erheben der Hände im Gebet bezwungen.³⁰³ Er legt das Bild nicht weiter aus, sondern belässt es bei diesem kurzen Satz. Ob Theodoret hier einen physischen Gegner bzw. ein Kampfesgeschehen vor Augen hat oder die Stelle rein geistig deutet, geht aus seiner Auslegung nicht hervor.

Theodorets Psalmenkommentar enthält ebenso eine Auslegung des Psalms 144, in dem das Motiv vom Lehren des Krieges erneut auftaucht. Auch hier lässt sich Theodorets Herangehensweise gut ablesen. Er beginnt mit einer historischen Verortung und schließt mit einer allegorischen Deutung an. Ps 144,1 verknüpft er mit dem Ende des Exils in Babylon. Die Heimkehrer hatten nach jenem Exil weder Ausrüstung noch Waffen, triumphierten jedoch durch göttlichen Beistand über ihre Feinde. Dies interpretiert Theodoret für den christlichen Leser neu. Gott lehrt weiterhin sowohl die Hände als auch die Finger. Nun unterrichtet er aber nicht in Kampf und Krieg, sondern darin, mit den Händen Werke der Gerechtigkeit zu vollbringen und sich mit den Fingern zu bekreuzigen. Der Feind, gegen den sich dies richtet, ist der Teufel.³⁰⁴ Ps 144,1 wird von Theodoret in dieser Hinsicht allegorisch ausgelegt.

³⁰¹ Vgl. ebd., 129.

³⁰² „...just as he gave the deer the natural ability to trample on the fierce arrows,...“ Ebd., 129.

³⁰³ „...lifting them in prayer, I prevail over my adversaries.“ Ebd., 129.

³⁰⁴ Vgl. Robert C. HILL, Theodoret of Cyrus. Commentary on the Psalms. Psalms 73–150, Washington, D.C. 2001, 347.

Durch Theodorets Deutung bieten sich zahlreiche weitere Interpretationsmöglichkeiten. Dem biblisch versierten Leser dürfte die Erzählung um Mose ins Gedächtnis gerufen sein. Mose gilt gemeinhin als Antitypos zu Christus, der am Kreuz ebenfalls seine Arme erhoben hat und somit über den Tod gesiegt hat. Den Bogen in der zweiten Hälfte von V.35 interpretiert Theodoret folgendermaßen. Der Beter flüchtet nicht mehr vor den Pfeilen, sondern ist nun selbst derjenige, der sie auf seine Verfolger und Widersacher schießt. Theodoret dürfte in Übereinstimmung mit seiner allegorischen Auslegung zur ersten Hälfte des Verses ebenfalls die Pfeile nicht als physische Pfeile verstehen. Allerdings kann an dieser Stelle nur spekuliert werden, woran Theodoret hier dachte.

V.36 weist ähnlich wie die vorangehenden Verse ebenfalls keine nah am Text basierte Interpretation auf. Theodoret sieht nämlich V.36 ähnlich wie Diodor paränetisch. In den vier in der LXX-Version vorkommenden Abschnitten des Verses scheint Theodoret je einen anderen Aspekt des Handelns Gottes zu sehen. 1. *ἔδωκάς μοι ὑπερασπισμὸν σωτηρίας* – den Sünder unterrichten. 2. *ἡ δεξιὰ σου ἀντελάβετό μου* – den Gefallenen aufrichten. 3. *ἡ παιδεία σου ἀνώρθωσέν με* – Gott gibt seine Lehre. 4. *ἡ παιδεία σου αὐτὴ με διδάξει* – den Sünder für würdig halten, gerettet zu werden.³⁰⁵

Auch die Interpretation des letzten Verses 37 muss nicht unbedingt auf einen kriegerischen Kontext reduziert werden. Darin erwähnt Theodoret schlussendlich nur, dass es Gott ist, der ihm Raum und Trost verschafft. Damit greift er Aspekte des Schutzes, der Sicherheit und des Trostes auf.

Theodorets Auslegungsstil von Ps 18,33–37 ist verglichen mit dem Diodors etwas flexibler. Man sieht eine grundsätzliche Orientierung am Wortlaut des Textes, was ihn aber keineswegs davon abhält, spekulativere Deutungen einzubringen. Ob es für Theodoret eine Schwierigkeit darstellt, dass Gott den Krieg lehrt, ist aus dem Textbefund zu Ps 18 nicht deutlich herauszulesen. Sollte dies der Fall sein, umgeht er dieses Problem, indem er eine Alternativdeutung von Gottes Unterrichten im Krieg als ein Unterrichten im Beten einbringt. Zumindest scheint er auf das Lehren Gottes kein größeres Augenmerk zu legen, was die Kürze seiner Auslegung zu V.35 zu bestätigen scheint. Dies ist allerdings Theodorets Auslegungsstil geschuldet. Er erklärt kurz und bündig, was man unter einem zu interpretierenden Vers verstehen kann, ohne eine detailliertere Deutung zu geben.

³⁰⁵ Vgl. HILL, Psalms 73–150, 129.

3.3.3 Arnobius der Jüngere

Der Name Arnobius der Jüngere bzw. Arnobius Junior, wie er auf Latein genannt wird, dürfte den meisten wahrscheinlich unbekannt sein. Arnobius zählt gewiss zu den eher unbekannten Vätern des kirchlichen Westens. Es ist nicht viel über sein Leben bekannt und das, was man weiß, muss aus seinem Werk herausgefiltert werden, um genauere Kenntnis seines Lebens und Wirkens zu bekommen.³⁰⁶

Arnobius war ein aus dem Nordafrika des fünften Jahrhunderts stammender Mönch, der später in Rom wirkte. Warum er Nordafrika verließ, und nach Rom gekommen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Vermutet wird, dass er vor den einfallenden Vandalen geflohen ist. In Rom verfasste er seinen Psalmenkommentar auf Bitten zweier afrikanischer Bischöfe.³⁰⁷ In diesem werden nicht nur theologische Fragen seiner Zeit verarbeitet, sondern auch seine eigene Lebenserfahrung als Mönch findet darin ihren Niederschlag.³⁰⁸ Arnobius hat im Gegensatz zu Diodor und Theodoret einen gänzlich anderen Auslegungsstil. Eine Besonderheit ist, dass er jeden Psalm als Ganzes kommentiert, was voraussetzt, dass der jeweilige Psalm dem Leser bekannt ist. Dennoch hält er nicht durchgehend an diesem Vorhaben fest, sondern fügt vereinzelt gewisse Psalmenverse in den Text ein.³⁰⁹ Dies kann es unter Umständen erschweren, seine Auslegung dem korrekten Vers zuzuordnen. In seiner Methodik finden sich ferner Einflüsse von Origenes.³¹⁰ Er beginnt beim Wortsinn des Textes und arbeitet sich durch verschiedene Interpretationsstufen hinauf bis zur moralischen Deutung. Man darf ihn aber zurecht in die Reihe der Vertreter einer allegorisch-mystischen Exegese einordnen. Arnobius schrieb auf Latein, war jedoch ebenso des Griechischen mächtig. Sprache und Stil seines Psalmenkommentars lassen auf eine gute Ausbildung schließen. Dies wird unter anderem durch seine prägnante Verwendung rhetorischer Stilmittel ersichtlich. Sein Psalmenkommentar fand in den folgenden Jahrhunderten keine große Überlieferung. Spuren führen in etwa nach England und Spanien des siebten bis neunten Jahrhunderts.³¹¹

Wie versteht Arnobius Junior Ps 18,33–37? Es trifft zu, was oben erwähnt wurde. Arnobius kommentiert den Psalm nahezu durchgehend, ohne den Psalmentext selbst einzufügen. Es bedarf somit einer besonderen Aufmerksamkeit, um seine Interpretation des besagten

³⁰⁶ Vgl. Klaus-D. DAUR, Arnobius Junior. Commentarii in Psalmos (CCSL 25), Turnhout 1990, 11.

³⁰⁷ Vgl. ebd., 12–13.

³⁰⁸ Arnobius nimmt in seinem Psalmenkommentar u.a. Bezug auf die Gnaden- und Trinitätslehre. Des Weiteren zeigt sich in gewissen Psalmenauslegungen seine mönchische Herkunft. Vgl. ebd., 14.

³⁰⁹ Vgl. ebd., 33.

³¹⁰ Gemeint ist die *anagoge mystike*, die er von Origenes hat. Vgl. ebd., 15.

³¹¹ Vgl. ebd., 14–16.

Abschnittes dem richtigen Vers beizufügen. Erleichtert wird dies, da Arnobius bestimmte Stichworte und Motive aus den jeweiligen Versen aufgreift.

Zu Beginn soll ähnlich wie bei den zwei vorherigen Kirchenvätern die Frage geklärt werden, wie Arnobius den Psalm einordnet. Dazu sollen seine einleitenden Worte zu Ps 18 näher betrachtet werden. Wie auch der Titel des Psalms darauf hinweist, verweist Arnobius ebenfalls darauf, dass der achtzehnte Psalm mit einer Episode aus dem Leben des Königs David in Verbindung zu bringen ist. In weiterer Folge verweist er auf *Regum uolumina*, sollte jemand mehr über besagte *historiam* erfahren wollen.³¹² Man darf das Wort *historia* hier durchaus seinem Wortsinn nach verstehen. Arnobius nimmt an, dass es sich um eine historisch verortbare Erzählung über König David handelt. Doch an Origenes Methodik der ἀναγωγή μυστική anlehnend, bleibt Arnobius nicht beim historischen Sinn stehen, sondern schreitet mit einer mystisch-moralischen Auslegung des Psalms voran.³¹³ Wenn Arnobius dies in seinen einführenden Worten so erwähnt, ist das der Hintergrund, vor dem der Psalm gelesen werden will. Seine Interpretation ist eine, die auf das Leben des Lesers bzw. Beters abgestimmt sein soll. In seiner Auslegung zum Wort *Diligam te* aus V.2 tritt seine Deutung der Begriffe Feind und Saul hervor. Bei der Befreiung von den Feinden handelt es sich schlussendlich um ein Freiwerden von den Lasten, während Saul sinnbildlich für den Teufel steht.³¹⁴ Die mystisch-moralische Auslegung des Arnobius weist also einen lebenspraktischen Bezug auf. In Bezug auf Ps 18,33–37 hält Arnobius am mystisch-moralischen Wortsinn fest. So werden die in jenem Abschnitt gebrauchten Motive und Bilder nicht unbedingt in einen Kontext mit Krieg und Kampf gestellt.

Das Bild des Weges aus V.33 wird folglich auf Gott und den rechten Lebenswandel hingedeutet. Dass Gott mit Kraft umgürtet, bedeutet nicht primär, dass es sich um einen physischen Kampf handelt.³¹⁵ Im Hintergrund steht bei Arnobius das Motiv des Glaubenskampfes.

Aus V.34 bezieht sich Arnobius lediglich auf das Bild des Hirsches und der Höhen. Ersteres assoziiert er mit Flucht und bringt es mit dem untadeligen Weg aus V.33 in Zusammenhang. Die Höhen deutet er ebenfalls allegorisch und legt sie sinnbildlich für die Höhe der Tugenden aus. Arnobius schreibt:

³¹² „...qui melius quam in psalmo canitur scire uoluerit Regum uolumina legendo reperiet...“. Ebd., 20.

³¹³ „...ut mystica moralibus admiscentes...“. Ebd., 20.

³¹⁴ Vgl. ebd., 20.

³¹⁵ Vgl. ebd., 22.

„Was sollen sie fliehen? Ohne Zweifel jedes Vergehen und alle Sünde. Und durch das Abwerfen der Laster sollen sie auf die Höhen der Tugenden steigen, sofern er selbst unsere Hände zum Kampf unterweist, denn ohne Widersacher gelangt niemand zur Zuflucht der Höhen.“³¹⁶ [e.Ü.]

Es wird deutlich, worum es Arnobius geht. Das primäre Ziel dieser Interpretation ist es, den christlichen Beter weg von einem lasterhaften hin zu einem tugendhaften Leben zu führen. Die wahren Feinde des Christen sind letzten Endes Feinde der Seele. *Facinus* und *peccatum* sind es, vor denen es sich in Acht zu nehmen gilt. Bemerkenswert ist an dieser Stelle die Notwendigkeit des Kampfes, ohne den es keinen Fortschritt, keinen Aufstieg auf die Höhen geben kann. Dieser Aufstieg ist für Arnobius nur möglich, wenn Gott es ist, der die Hände zum Kampf unterrichtet. Die Unumgänglichkeit des Kämpfens ist somit eine Grundkonstante christlichen Lebens. Der Kampf gegen die Laster kann nur mit Gott gewonnen werden.

Aus V.35 legt er das Bild des ehernen Bogens wie folgt aus. Gott soll die Arme wie einen ehernen Bogen machen, damit sie im Gebet nicht schwach werden. Das Bild, das ihm hier vor Augen steht, ist das der ausgebreiteten Arme. Er verweist auf die Schlacht der Israeliten gegen die Amalekiter.³¹⁷ Aus den folgenden beiden Versen 36–37 greift er keine weitere Motivik mehr auf. In seiner Interpretation zum Abschnitt Ps 18,33–37 fokussiert Arnobius sich hauptsächlich auf folgende Bilder: den rechten Weg, das Umgürten mit Kraft, den Hirsch, die Höhen, die Unterweisung im Kampf und den ehernen Bogen.

Arnobius allegorische Exegese ist somit von einer asketisch-spirituellen Dimension durchzogen. Es ist ein geläufiges patristisches Prinzip, dass das christliche Leben ein permanenter Kampf gegen die eigenen Laster ist. Hinzu kommt, dass Arnobius selbst Mönch gewesen ist. Umkehr, der Kampf gegen seine eigenen Schwächen und das Aufsteigen auf die „Höhen der Tugenden“ stehen für ihn als Mönch im Fokus seines Interesses. Ps 18,33–37 bietet mit seiner reichhaltigen Bildsprache und Metaphorik eine ideale Vorlage für eine allegorische Interpretation. Für seine Auslegung zu V.35 ist eine gewisse Theozentrik zu erkennen. Das Ausharren im Gebet gelingt nur, wenn Gott die Hände dazu unterrichtet hat und er es ist, der die Arme wie zu einem ehernen Bogen gemacht hat. Durch die Anspielung auf die Schlacht gegen die Amalekiter schlägt er eine Brücke zum Kreuz Christi. Er nimmt nochmals auf das

³¹⁶ „Quid fugiant? Sine dubio omne facinus omnemque peccatum. Et abiectio uitiorum super excelsa uirtutum excelsant, si tamen ipse doceat manus nostras in proelio, quia sine rebellantibus ad refugium montium non uenitur.“ Ebd., 23.

³¹⁷ „...dum sunt extensa in cruce Amalech uincitur.“ Ebd., 23.

Motiv des Bogens Bezug und bringt es in Verbindung mit Christus als dem Gekreuzigten und schreibt:

„...der die Arme am Kreuz zu einem bronzenen Bogen macht und täglich für uns Fürsprache hält.“³¹⁸ [e.Ü.]

Eine echte Abkehr von der Sünde gelingt schlussendlich nur durch Christi Fürsprache und ein Ausharren im Gebet. Arnobius lässt in seine asketische Deutung gekonnt soteriologische Elemente miteinfließen. Auf das Motiv des Lehrens geht Arnobius ebenso nicht ein. Seine Auslegung zu Ps 144 verrät, dass Gott die Hände im Beten unterrichtet und die Finger darin, sich mit ihnen zu bekreuzigen.³¹⁹

3.3.4 Augustinus von Hippo

Bei einer Abhandlung über die Psalmen und deren Exegese darf der wohl einflussreichste und bedeutendste lateinische Kirchenvater nicht fehlen. Der Einfluss, den Augustinus auf die westliche Kirche ausübte, ist keineswegs zu unterschätzen. Seine Theologie ist engstens mit seiner Biografie verwoben. Um den Bischof von Hippo, seine Lehre und sein Schaffen besser zu verstehen, ist eine Beschäftigung mit seinem Leben unvermeidbar. Trotz der guten Quellenlage, die unter anderem seinem autobiografischen Werk *Confessiones* zu verdanken ist, sollen im Folgenden nur die wichtigsten Stationen seines Lebens genannt werden, die maßgebend für die Entwicklung seiner Theologie waren.

Augustinus wurde im Jahr 354 in Nordafrika geboren. Seine Mutter Monica – eine prägende Gestalt in seinem Leben – war gläubige Christin, während sein Vater sich erst gegen Ende seines Lebens dazu entschied, die Taufe zu empfangen. Aus einer finanziell gut situierten, aber nicht wohlhabenden Familie stammend, wurde ihm nur dank Unterstützung von außen eine gute Ausbildung ermöglicht.³²⁰

Zum Studium ging Augustinus nach Karthago. Der dortige Aufenthalt sollte ihn für sein späteres Leben prägen. Nicht nur ging er in Karthago ein Konkubinat ein, aus dem ihm ein Sohn hervorging, sondern dort kam er auch mit diversen philosophischen und religiösen Vorstellungen in Berührung. Seit früher Jugend suchte er in eben diesen Strömungen Halt und Sicherheit. Aufgrund seines Studiums beschäftigte er sich in etwa mit Ciceros Schrift

³¹⁸ „...qui posuit ut archum aereum brachia in cruce et cottidie interpellat pro nobis.“ Ebd., 23.

³¹⁹ Vgl. ebd., 243.

³²⁰ Vgl. HAMMAN und FÜRST, Kleine Geschichte, 182.

Hortensius, die in ihm die Liebe zur Philosophie erweckte.³²¹ Wenig später gehörte der junge Augustinus eine Zeit lang der Gruppe der Manichäer an. Dabei handelte es sich um eine religiöse Gruppe mit dualistischer Weltanschauung. Die Beantwortung der Frage nach dem Woher des Bösen war für Augustinus nicht ausreichend beantwortet, was für ihn mitunter den Grund darstellte, den Manichäismus hinter sich zu lassen.

Zwischenstationen auf seinem Karriereweg führten ihn zurück nach Thagaste, Rom und schlussendlich nach Mailand. In Mailand fand er, begeistert vom rhetorischen Können des Ambrosius, zum Christentum.³²² Bei seiner Bekehrung handelt es sich um die Wende schlechthin in seinem Leben. Er gab das Streben nach Ruhm und Karriere als Professor auf und widmete sich vollkommen dem neu entdeckten Glauben. Ironischerweise erlangte Augustinus in den nächsten Jahren große Beliebtheit beim Volk, was seine Weihe zum Bischof innerhalb weniger Jahre bewirkte.³²³ Er hinterließ ein großes Werk an Schriften.

Sein größtes und für diese Arbeit zentrales Werk sind die *Enarrationes in Psalmos*. Dabei handelt es sich um Predigten über die Psalmen.³²⁴ Augustinus arbeitete nahezu drei Jahrzehnte an diesem alle Psalmen enthaltenden Werk. Das Charakteristikum seiner Exegese ist eine christologische Lesart des Psalters. Letzten Endes ist es Christi Stimme, die in den Psalmen ertönt. Dabei ist es je nach Kontext essenziell zu differenzieren, wie Christus spricht. Augustinus unterscheidet vier Möglichkeiten: Christus spricht entweder als Sohn Gottes, als Mensch, anstelle der Menschheit oder anstelle der Kirche.³²⁵ Dies lässt sich an seinem Kommentar zu Ps 18,2 ablesen:

„Dies sagt also Christus und die Kirche, das bedeutet, der ganze Christus, Haupt und Leib...“.³²⁶ [e.Ü.]

In ähnlicher Weise wie bereits die zuvor behandelten Väter steht für Augustinus die Überwindung von Lasten und das Fortschreiten im Guten im Mittelpunkt. Aus V.33 legt er die Bilder vom Umgürten mit Kraft und des Weges aus. Die Stärkung durch Gott dient dem Widerstand gegen die Begierden. Den *uiam immaculatam* wird für ihn zum *uiam*

³²¹ Vgl. Klaus ROSEN, Augustinus – Genie und Heiliger. Eine historische Biographie, Darmstadt 2015, 26–27.

³²² Vgl. HAMMAN und FÜRST, Kleine Geschichte, 184–185.

³²³ Vgl. ebd., 187.

³²⁴ Vgl. ebd., 190.

³²⁵ Vgl. DROBNER, Patrologie, 399.

³²⁶ „Dicit ergo hic Christus et ecclesia, id est, totus Christus, caput et corpus...“. Eligius DEKKERS und Johannes FRAIPONT (Hgg.), Augustinus. Enarrationes in Psalmos I–L (CCSL 38), Turnhout 1956, 94.

caritatis – zum Weg der Liebe. Der Weg der Liebe ist der Weg, auf welchem die Menschen zu Gott gelangen, während Gott über den Weg des Glaubens (*fidei*) zu den Menschen gelangt.³²⁷

Zu V.34 deutet er nicht das Bild des Hirsches, sondern das der Füße. Auch dabei steht das Überwinden der Verlockungen dieser Welt im Vordergrund. Interessanterweise geht es nicht wie bei Arnobius um eine Flucht vor den Gefahren der Sünde, sondern um die Vollendung der Liebe (*amorem*) durch Gott. Diese Liebe soll schlussendlich das Böse überwinden. Das Motiv der Höhen interpretiert er ähnlich. Er deutet die Höhen in Bezug auf die himmlische Wohnstatt (*caelestem habitationem*), worauf die Intention (*intentionem*) des Beters durch Gott hingewendet werden soll.³²⁸

Dies führt er zu V.35 fort. Gott ist weiterhin Subjekt. Er lehrt die Hände zur Schlacht (*pro- elium*), was von Augustinus als ein Unterrichten im Vollbringen von guten Werken (*operari*) gedeutet wird. Und dieser Kampf ist gegen die Feinde gerichtet, die versuchen, die Menschen von ihrer himmlischen Berufung abzuhalten. Den ehernen Bogen deutet er nicht als Gebet, sondern vielmehr als Ausharren im Willen, gute Werke zu vollbringen (*intentionem bonorum operum*). Es ist hier nicht möglich und auch nicht Ziel dieser Arbeit, Augustinus Gnadentheologie und deren Entwicklung umfassend nachzuzeichnen. Allerdings könnte seine Auslegung insbesondere der Verse 34–35 seine Gnadentheologie widerspiegeln. Denn in seiner Interpretation zu den beiden Versen bleibt Gott für Augustinus der im Hintergrund Handelnde. Gott ist es, der die Liebe (*amorem*) und die Absicht (*intentionem*) vollendet und stärkt. Er ist somit derjenige, der das Vorankommen im Glauben erst ermöglicht. Aber auch während des Weges kommt Gott mit seiner Gnade zu Hilfe und lehrt die Beständigkeit in guten Werken. Insofern kommt Gott dem Menschen mit seiner Gnade zuvor, indem er es ist, der die Initiative ergreift (V.34/ *gratia praeueniens*), der die Menschen lehrt, gute Werke zu tun (V.35/ *gratia adiuuans*) und der das Tun im Menschen schlussendlich vollendet (*gratia perficiens*).³²⁹ So kommt es auf das Zusammenwirken von Gott und Mensch an. Gott schenkt die Gnade, aber der Mensch muss an seiner eigenen Erlösung mitwirken.

³²⁷ Vgl. ebd., 99.

³²⁸ Vgl. ebd., 99.

³²⁹ Vgl. Alister E. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 2020, 55–56.

Seine Exegese der letzten beiden Verse ist den vorherigen Versen ähnlich. Vor allem in V.36 kommt diese *cooperatio* von Gott und Mensch gut zum Ausdruck. Augustinus schreibt: „Und die Gunst deiner Gnade nahm mich an.“³³⁰ [e.Ü.]

Das, was Augustinus hier als Gnade auslegt, ist die rechte Hand Gottes (*dextera tua*). Aber dabei bleibt er eben nicht stehen, sondern es kommt letzten Endes auch darauf an, dass der Mensch selbst alles, was er tut, auf das ihm vorgegebene Ziel ausrichtet.

In V.37 deutet er lediglich die Schritte (*gressus*) und Spuren (*uestigia*). Das Weitmachen der Schritte durch Gott bedeutet für ihn ein Großmachen der Liebe und ein Befreitwerden von fleischlicher Enge. Durch die *uestigia* wird ein Beispiel hinterlassen, sodass andere seinen Spuren folgen können.

Hat Augustinus bei der Auslegung von Ps 18,33–37 an seine Gnadentheologie gedacht? Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es wohl einer eigenen Untersuchung. Die Exegese dieser fünf Verse erweckt zumindest den Anschein, dass darin Spuren seiner Gnadentheologie zu finden wären. Dafür spricht ebenfalls die Bedeutung seiner *Enarrationes* im Gesamt seines schriftstellerischen Werkes. Immer wieder hat Augustinus theologische Fragen seiner Zeit in den Psalmenauslegungen verarbeitet. Es wäre somit nur logisch, Aspekte seiner Gnadentheologie auch in den *Enarrationes* zu finden. Dagegen spricht die frühe Datierung der Psalmen 1–32, welche Augustinus in den Jahren nach seiner Priesterweihe (391) ausgelegt und kommentiert haben soll.³³¹ Zwar hatte Augustinus zu dieser Zeit bereits eigene Ansichten über das Verhältnis von Gnade und Freiheit, diese aber waren noch nicht zu einer ausgereiften Gnadenlehre entwickelt.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes über diesen Abschnitt aussagen: Seine Auslegung ist wohl am weitesten von einer historischen Interpretation entfernt. Die darin enthaltene Kriegsmetaphorik wird von ihm lediglich metaphorisch auf das Leben der Gläubigen übertragen. Auch das Motiv von Gott als Lehrer legt er dementsprechend aus und misst ihm keine größere Bedeutung bei. Es scheint, als ob ihm die *cooperatio* von Gott und Mensch als Handelnde im Blick auf das Erlösungsgeschehen wichtiger ist.

³³⁰ „Et fauor gratiae tuae suscepit me.“ DEKKERS und FRAIPONT, Augustinus, 100.

³³¹ Vgl. Hildegund MÜLLER, *Enarrationes in Psalmos*, in: AugL 2, 804–858, hier: 806.

3.4 Zusammenfassung

Durch diese kleine Synopse ausgewählter Kirchenväter und ihrer Exegese zu Ps 18,33–37 ist hoffentlich demonstriert worden, dass weder die Kriegsmetaphorik an sich noch das Bild von Gott als Lehrer des Krieges für sie ein Problem darstellten. Die Frage, wie solch eine Motivik mit der Vorstellung eines liebenden Gottes zusammenpasst, scheint sich zumindest nicht in Bezug auf diesen Psalm zu stellen. Die sich am Wortsinn orientierende Exegese belässt den Text primär in seinem historischen Umfeld und dürfte so die Frage nach der Gewaltproblematik automatisch umgehen. Die allegorische Lesart umgeht die Schwierigkeit dadurch, dass sie den Text aktualisiert und anders deutet. Der den Krieg lehrende Gott wird somit zu einem, der den Kampf gegen die eigenen Fehler und Laster lehrt. Das Motiv von Gott als Lehrer wird am ehesten von Diodor aufgegriffen. Bei der Exegese der anderen Kirchenväter tritt Gott in seiner Funktion als Lehrender etwas in den Hintergrund und wirkt zumindest unterstützend. Im Großen und Ganzen ist das Bild vom Kriege lehrenden Gott wohl eines, das für die Kirchenväter nicht von besonderer Relevanz gewesen ist.

4. Fazit und Ausblick

Was ist abschließend zu sagen? Und wie lässt sich nun das Bild Gottes als Lehrer des Krieges richtig verstehen? Zuallererst ist festzuhalten, dass es sich, wie im ersten Kapitel dargelegt, nicht um ein unübliches Bild handelt. Es wurde gezeigt, dass die Vorstellung einer kämpfenden bzw. Kriege lehrenden Gottheit im Alten Orient großen Anklang fand. Die Ursachen für die breite Akzeptanz und die Verbreitung eines solchen Bildes sind vielfältig gewesen. Damalige Gesellschaften sahen sich nicht nur der ständigen Gefahr eines Krieges ausgesetzt, auch die religiöse Vorstellungswelt hatte damit zu tun: Zogen zwei Völker gegeneinander in den Krieg, kämpften ebenfalls deren Götter gegeneinander. Die Vorstellung eines nur liebenden und sanften Gottes entspricht somit nicht altorientalischen Göttervorstellungen.

Gottesbilder und -vorstellungen müssen immer im Lichte der damaligen sozio-kulturellen Verhältnisse und Bedingungen verstanden werden. Dies ist umso wichtiger, wenn gerade anscheinend als schwierig auszulegende Gottesbilder sich mit den uns heute geläufigen Vorstellungen zu widersprechen scheinen. Für die Frage nach dem Woher und Wieso des Bildes JHWHs als Lehrer des Krieges lassen sich mehrere Gründe angeben.

Es darf nicht vergessen werden, dass sich das israelitische Volk des Öfteren in seiner Existenz bedroht sah. Im Laufe der Geschichte führte dies zu einer sich allein an den Kriegsgott JHWH gerichteten Verehrung. Wie gezeigt wurde, dürfte es sich bei JHWH ursprünglich um einen Wettergott gehandelt haben. Die historischen Umstände begünstigten allerdings eine Weiterentwicklung dieses Bildes. Dabei dürften vor allem die eine Wettergottheit begleitenden Naturphänomene eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben. Diese konnten als JHWHs Waffen interpretiert werden. JHWH wurde folglich als Krieger gedacht. Damit ist der Schritt zu einem den Krieg lehrenden Gott leicht gemacht, zumal diese Vorstellung auch in anderen Völkern geläufig war.

Ein weiterer Grund liegt in der Annahme der Existenz anderer Gottheiten. Wie gezeigt wurde, kam ein reiner Monotheismus erst nach dem Babylonischen Exil zum Durchbruch. Sah sich Israel von anderen Völkern – und deren Gottheiten – bedroht, war der Glaube an einen starken und kriegerischen Gott essenziell. Wenn Gott barmherzig war, dann primär seinem eigenen Volk gegenüber.

Die Frage nach der Problematik eines kriegerischen Gottesbildes stellte sich den Kirchenvätern nicht. Geschuldet ist dies deren Auslegungstechnik, mit der man eine solche Gottesvorstellung anders zu deuten vermochte. Auf diese Weise gelang es ihnen, die scheinbar

widersprüchlichen Bilder in Einklang zu bringen. Gott lehrt uns den Krieg. Dieser besteht aber weniger im Töten der Feinde, sondern im Vollbringen guter Werke. Das christliche Leben ist ein Kampf, auf den wir von Gott selbst vorbereitet und gerüstet werden. Das ist das *pro nobis* eines solchen Bildes heute.

Doch wird mit solch einer Interpretation nicht alles schöngeredet? Wie ist es bei all den Ungerechtigkeiten möglich, den Glauben an einen kriegerischen Gott aufrechtzuerhalten? Man kann und darf durchaus in solch einer Gottesvorstellung einen Ausdruck seiner Gerechtigkeit sehen und daraus Trost schöpfen. Die Opfer von Krieg, Terror und Gewalt werden von Gott nicht vergessen. Er ergreift die Initiative, um allem durch die Menschen verursachten Leid ein Ende zu setzen. So darf mit dem Propheten Micha gehofft werden, wenn es heißt:

ושפט בין עמים רבים והוכיח לגוים עצמים עד רחוק וכתתו חרבתיהם לאתים: 4,3
וחניתיהם למזמרות לא ישאו גוי אל גוי חרב ולא ילמדון עוד מלחמה

4,3: „*Er wird Recht schaffen zwischen vielen Völkern und mächtige Nationen zu-
rechtweisen bis in die Ferne. Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen um-
schmieden und ihre Lanzen zu Winzermessern. Sie erheben nicht mehr das Schwert,
Nation gegen Nation, und sie erlernen nicht mehr den Krieg.*“

Alle in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen richten sich nach: SCHWERTNER, Siegfried M., IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin 2014.

Literaturverzeichnis

ADAM, Klaus-Peter, Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Ps 18 (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn 2000.

ALONSO SCHÖKEL, Luis und CARNITI Cecilia, Salmos I (Salmos 1–72). Traducción, introducciones y comentario (Nueva Biblia española), Estella ²1994.

ASSMANN, Jan, Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglaubens, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg i. Br. 2015.

BAUKS, Michaela, Monotheismus (AT), URL: <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/monotheismus-at> [Abruf: 25. Februar 2026].

BAUMANN, Gerlinde, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.

BELTZ, Walter, Gott und die Götter. Biblische Mythologie, Düsseldorf ¹1977.

BERLEJUNG, Angelika, § 1 Bibel und Orient, in: Walter DIETRICH (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart ²2021, 19–32.

BERLIN, Adele, The JPS Bible Commentary: Psalms 120–150, Philadelphia/PA 2023.

BERRY, Donald K., The Psalms and Their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18, in: JSOT 153 (1993) 9–150.

BÖHLER, Dieter, Psalmen 1–50 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2021.

BRUNNER, Hellmut, Altägyptische Religion. Grundzüge, Darmstadt ³1989.

BRUNNER-TRAUT, Emma (Hg.), Die großen Religionen des Alten Orients und der Antike, Stuttgart 1992.

BUYSCH, Christoph, Der letzte Davidpsalter. Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138–145 (SBB 63), Stuttgart 2009.

COUROYER, Bernard, L'arc d'airain, in: RB 72 (1965) 508–514.

DAUR, Klaus-D. (Hg.), Arnobius Junior, Commentarii in Psalmos (CCSL 25), Turnhout 1990.

DEKKERS Eligius und FRAIPONT Johannes, Augustinus. Enarrationes in Psalmos I–L (CCSL 38), Turnhout 1956.

DE LUBAC, Henri, Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der Christlichen Schriftauslegung, hg. u. übers. v. Rudolf VODERHOLZER (ThRom 23), Freiburg 1999.

DIETRICH Walter und LINK Christian, Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995.

DROBNER, Hubertus R., Lehrbuch der Patrologie, Frankfurt a. M. 2004.

FIEDROWICZ, Michael, Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 2010.

FINSTERBUSCH, Karin, JHWH als Lehrer der Menschen. Ein Beitrag zur Gottesvorstellung in der Hebräischen Bibel (BThSt 90), Neukirchen-Vluyn 2007.

FISCHER Irmtraud (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg i.B. 2013.

FRAYNE, Douglas R. – STUCKEY, Johanna H., A Handbook of Gods and Goddesses of the Ancient Near East. Three Thousand Deities of Anatolia, Syria, Israel, Sumer, Babylonia, Assyria, and Elam, University Park/PA 2021.

FREDRIKSSON, Henning, Jahwe als Krieger. Studien zum Alttestamentlichen Gottesbild, Lund 1945.

GHEIBY, Bijan, Zarathustras Feuer. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus, Darmstadt 2014.

GOLDINGAY, John, Psalms. Volume 1: Psalms 1–41 (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms), Grand Rapids/MI 2006.

GRAY, Alison Ruth, Psalm 18 in Words and Pictures. A Reading Through Metaphor, Boston 2014.

GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1985.

- HAMMAN, Adalbert – FÜRST, Alfons, *Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk*, Freiburg i. B. 2004.
- HILL, Robert C. (Hg.), *Theodoret of Cyrus. Commentary on the Psalms. Psalms 1–72*, Washington, D.C. 2000.
- , *Theodoret of Cyrus. Commentary on the Psalms. Psalms 73–150*, Washington, D.C. 2001.
- HOSSFELD Frank-Lothar und ZENGER Erich, *Psalmen 101–150 (HThKAT)*, Freiburg i. Br. 2008.
- HUTTER, Manfred, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser (KStTh 4,1)*, Stuttgart 1996.
- JANOWSKI, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019.
- JEREMIAS, Jörg, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10)*, Neukirchen-Vluyn 1965.
- KANG, Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin/New York 1989.
- KEEL, Othmar, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich 1972.
- KLINGBEIL, Martin G., *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography (OBO 169)*, Freiburg 1999.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalmen 1–59 (BKAT 15/1)*, Neukirchen-Vluyn 1978.
- KREBERNIK, Manfred, *Götter und Mythen des Alten Orients*, München 2012.
- KRUSCHE, Marcel, *Göttliches und irdisches Königtum in den Psalmen (FAT.2/109)*, Tübingen 2019.
- LAMBERT, Wilfred George, *The God Aššur*, in: *Iraq 45/1* (1983) 82–86.
- LANG, Bernhard, *Die Bibelkommentare der Kirchenväter (ca. 200–600). Kleines Kompendium mit Forschungsstand und Beispieltexen*, in: Nils JANSEN – David KÄSTLE (Hgg.), *Kommentare in Recht und Religion*, Tübingen 2014, 57–99.
- , *Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002.

LIND, Millard C., *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottsdale/PA 1980.

LONGMAN III, Tremper, *Psalms: An Introduction and Commentary (TOTC 15–16)*, Downers Grove/IL 2014.

MAYER, Walter, *Politik und Kriegskunst der Assyrer (ALASP 9)*, Münster 1995.

MCGRATH, Alister E., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 42020.

MÜLLER, Hildegund, *Enarrationes in Psalmos*, in: AugL 2, 804–858.

NIDITCH, Susan, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1993.

OEMING, Manfred, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41 (NSK.AT 13,1)*, Stuttgart 2000.

OLIVIER Jean-Marie, *Diodor von Tarsus. Commentarii in Psalmos (CCSG 6)*, Turnhout 1980.

OTTO, Eckart, *Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrscherlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten*, in: DERS. und Erich ZENGER (Hgg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen (SBS 192)*, Stuttgart 2002, 33–65.

PRITCHARD, James B. (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton/NJ 31969.

REVENTLOW, Henning Graf, *Epochen der Bibelauslegung. Band I: Vom Alten Testament bis Origenes*, München 1990.

ROBINSON, Henry Wheeler, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Edinburgh 21981.

ROSEN, Klaus, *Augustinus – Genie und Heiliger. Eine historische Biographie*, Darmstadt 2015.

ROSS, Allen P., *A Commentary on The Psalms, Volume 1: Psalms 1–41*, Grand Rapids/MI 2011.

SAUR, Markus, *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie (BZAW 340)*, Berlin 2004.

SCHAEFER, Konrad, *Psalms (Berit Olam – Studies in Hebrew Narrative and Poetry)*, Collegeville/MN 2001.

SCHAWWE, Erwin, Gott als Lehrer im Alten Testament. Eine semantisch-theologische Studie, Fribourg 1979.

SCHMID, Konrad, Theologie des Alten Testaments (NTG), Tübingen 2019.

SCHROER, Silvia, § 21 Grundlinien hebräischer Anthropologie, in: Walter DIETRICH (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart ²2021, 305–315.

SIEBEN, Hermann Josef, Schlüssel zum Psalter. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor, Paderborn 2011.

STUDER, Basil, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung), in: REAug 42 (1996) 71–95.

VON RAD, Gerhard, Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen ²1952.

VONACH, Andreas, JHWH ist ein Krieger, JHWH ist sein Name (Ex 15,3a). Ist die Rettung der Gläubigen durch Tötung der Feinde seitens Gottes ein bleibendes biblisches Konzept?, in: Monika DATTERL u.a. (Hgg.), Gewalt im Namen Gottes – ein bleibendes Problem? (ThTr 25) Innsbruck 2016, 129–148.

VORLÄNDER, Hermann, Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils, in: Bernhard LANG (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 84–113.

WILKINSON, Richard H., Die Welt der Götter im alten Ägypten. Glaube Macht Mythologie, Stuttgart 2003.

ZENGER, Erich, JHWH als Lehrer des Volkes und der Einzelnen im Psalter, in: Beate Ego – Helmut Merkel (Hgg.), Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, Tübingen 2005, 47–68.

Hilfsmittelverzeichnis

KI-Hilfsmittel	Einsatz	Teil der Arbeit	Anmerkungen
OpenAI ChatGPT-5-mini	Übersetzung	3.3.1 Diodor von Tarsus	Übersetzung diente zur Kontrolle auf etwaige Fehler und zu sprachlichen Verbesserungen
u:ai KI-Software	Übersetzung	Abstract – Englisch	Text wurde auf inhaltliche Fehler überprüft

Abstract – Deutsch

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Bild des Krieg lehrenden Gottes aus Ps 18,35. Es wird den Fragen nachgegangen, wie so ein Bild zur Vorstellung eines liebenden Gottes passt und woher solche gewaltvollen Gottesbilder ihren Ursprung haben. Zudem wird des Weiteren untersucht, wie ausgewählte Kirchenväter das Bild des Kriege lehrenden Gottes ausgelegt haben. Zuallererst werden altorientalische Göttervorstellungen genauer betrachtet, um zu demonstrieren, dass das Bild einer kriegerischen Gottheit durchaus verbreitet gewesen ist. Im Anschluss folgt eine genauere Untersuchung von Ps 18 und der darin verwendeten Kriegsmetaphorik. Ein besonderer Fokus liegt hierbei auf dem Abschnitt Ps 18,33–37. Dabei ist vor allem eine korrekte kontextuelle und historisch-kritische Einordnung des Psalms entscheidend. Diese demonstriert, dass die im Psalm gebrauchte Motivik für die historischen und kulturellen Gegebenheiten nicht unüblich war. Das dritte Kapitel untersucht die Auslegung ausgewählter Kirchenväter zu diesem Abschnitt und wie diese mit der kriegerischen Motivik umgegangen sind. Für die Kirchenväter scheint die Vorstellung eines Krieg lehrenden Gottes kein Problem zu sein. Deren Auslegungen betreffen zumeist das christliche Leben und deuten dieses als Kampf gegen die Feinde – Sünde und Teufel. Die Arbeit macht deutlich, dass die Vorstellung einer kriegerischen und Krieg lehrenden Gottheit keineswegs eine Seltenheit darstellte und dass solche Bilder stets im Zusammenhang damaliger kultureller und zeitlicher Hintergründe verstanden werden müssen.

Abstract – Englisch

This paper deals with the image of God teaching war in Ps 18:35. The questions are explored as to how such an image fits the idea of a loving God and where such violent images of God originate. In addition, it is also examined how selected Church Fathers interpreted the image of God teaching war. First of all, ancient Near Eastern representations of gods are examined more closely in order to demonstrate that the image of a warlike deity was quite widespread. This is followed by a more detailed examination of Ps 18 and the war metaphors used in it. A special focus here is on the passage Ps 18:33-37. Above all, a correct contextual and historical-critical classification of the psalm is crucial. This demonstrates that the motifs used in the psalm were not unusual for the historical and cultural circumstances. The third chapter examines the interpretation of selected Church Fathers on this section and how they dealt with the warlike motifs. For the Church Fathers, the idea of a God teaching war does not seem to be a problem. Their interpretations mostly concern the Christian life and interpret it as a fight against the enemies – sin and the devil. The thesis makes it clear that the idea of a warlike and war-teaching deity was by no means a rarity and that such images must always be understood in the context of the cultural and temporal backgrounds of the time.³³²

³³² Die Übersetzung ins Englische erfolgte durch die von der Universität Wien zur Verfügung gestellte KI u:ai [Abruf: 26.März 2026].