

Psalmen und Psalter

„Der Psalter ist als *Gebet- und Lebensbuch* entstanden, das mitten in Leid und Angst eine umfassende, Hoffnung stiftende Deutung menschlicher Existenz ‚im Angesicht Gottes‘ geben will.“¹ Die Psalmentexte verleihen der Beterin/ dem Beter Stimme, wo Worte infolge traumatischer Erfahrungen verloren gegangen sind. Die Beiträge dieses Heftes widmen sich diesem Thema und präsentieren dabei zugleich aktuelle Ergebnisse der Psalmenforschung.

Die Frage des Beters aus Ps 4,7 – *Wer lässt uns Gutes schauen?* – erweist sich heute aktueller denn je. Fragen machen die Dringlichkeit von Not hörbar und fordern eine Antwort. *Nancy Rahn* zeigt anhand von Ps 4, dass Fragen ein zentrales Sprachmittel der Psalmen sind.

Wer nach dem Guten sucht, fragt nach Handlungsoptionen inmitten von Krisen. Psalmen bieten Möglichkeitsräume von Denken und Handeln, so *Kathrin Gies*. Auf der Grundlage von Paul Ricœur stellt sie heraus, wie Ps 31–32 menschliche Nöte aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten und dabei den Psalmenbetern/-innen Denk- und Handlungsperspektiven eröffnen.

Judith Gärtner leitet ihren Beitrag mit der Frage ein: „Was bedeutet die Vergangenheit für uns?“ Sie betont, dass die Geschichtspsalmen (Ps 78; 105; 106; 135; 136) mehr sind als eine Nacherzählung der Tora. Im Gebet werden Ereignisse der Geschichte Israels neu erzählt, konstruiert und zur Deutungsfolie der gegenwärtigen Situation der/des Betenden.

Fragen wie *Warum hast du mich vergessen?* (Ps 42,10) und *Warum hast du mich verstoßen?* (Ps 43,2) bringen nicht nur Nöte zu Gehör, sondern geben Stichworte vor, durch die Psalmen zu Einheiten verbunden werden (z. B. Ps 42–44). *Dieter Böhler* untersucht hierzu Juxtaposition (Nebeneinanderstellungen) und Concatenation (Stichwortverkettungen) in den Psalmen als zentrales Gestaltungsmittel der Psalterkomposition.

Eine Antwort auf die Suche nach dem, der Gutes sehen lässt, bietet Ps 145, wenn es in V. 16 über Gott heißt: *Du tust deine Hand auf und sättigst alles, was lebt, mit Wohlgefallen*. Mit R. Daniel Krochmalnik äußert sich eine jüdische Stimme zu diesem Psalm. Er hebt die Sonderstellung von Ps 145 – in der Synagoge *Aschre* (Selig) genannt – im jüdischen Gottesdienst hervor.

Maria Korten geht unter der neuen Rubrik „Junge Theologie“ der Geschichte des Begriffes „Abendland“ und seiner Umdeutungen nach. *Frank Richter* nimmt sich angesichts von 35 Jahren Wiedervereinigung der Situation und Aufgaben der Kirchen in Ost- und Westdeutschland an und eröffnet damit eine neue Reihe, die sich dem Thema „Der Ost-West-Dialog und die Kirchen“ widmen wird.

Cornelia Aßmann – Norbert Clemens Baumgart

¹ Erich Zenger, *Das Buch der Psalmen* (bearb. von Frank-Lothar Hossfeld), in: ders. u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart 2015, 431–455, hier 452.

NANCY RAHN

„Viele sind es, die fragen ...“

Potentiale von Fragen in den Psalmen am Beispiel von Ps 4

Fragen gehören zur sprachlichen Grundausrüstung der Psalmen. In ihnen verdichten sich sowohl zentrale Konstellationen als auch Themen, die die Psalmen prägen. Anhand von Ps 4 und den in diesem Text begegnenden Fragen skizziert der Beitrag die Bedeutung von Fragen für eine Psalmenlektüre, die für die Multiperspektivität der Psalmen und ihre Anschlussfähigkeit sowie deren historische Erforschung sensibel ist.

Nancy Rahn ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Post-Doc an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Sie hat in Tübingen, Jerusalem und Bern studiert und wurde 2019 mit einer Arbeit über Ps 145 promoviert. Derzeit arbeitet sie zu Empathie in alttestamentlichen Texten. Seit 1. August 2024 ist sie Dozentin für Semitische Sprachen (Schwerpunkt Biblisches Hebräisch) an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Ausgewählte Literatur: „Ein Königtum aller fernsten Zeiten.“ Studien zu Text und Kontexten von Ps 145 und seiner Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte des „Reiches Gottes“ (HBS 94), Freiburg/Br. 2020; Reich Gottes in der Liturgie. Eine rezeptionsgeschichtliche Erkundung zu Psalm 145 in liturgischen Texten unterschiedlicher Religionen und Konfessionen, in: Alma Brodersen/Friederike Neumann/David Willgren (Hg.), Intertextualität und die Entstehung des Psalters (FAT II 114), Tübingen 2020, 137–152; Bilder verändern. Ein Aspekt von Bilddiskursen in der Bibel und bei Bertold Brecht, in: Stefan Münger/Nancy Rahn/Patrick Wyssmann (Hg.), „Trinkt von dem Wein, den ich mischte!“. Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag (OBO 303), Leuven 2023, 392–401.

1. Einleitung

„Every Saturday morning, first thing before breakfast, his parents held conferences with their children requiring them to answer two questions put to each of them: 1. What have you learned that is true (and how do you know)? 2. What problem do you have?“¹

Die Psalmen sind in ihren verschiedenen Anordnungen im Psalter der masoretischen Tradition, im Septuaginta-Psalter, in den Psalmensammlungen von Qumran wahre Kompendien von Theologie und Anthropologie in verdichteter Sprache. Zu dieser verdichteten Sprache gehört auch die vielfältige Nutzung von Fragen.

¹ Mit diesem Zitat aus dem Roman der Autorin Toni Morrison, „God help the Child“, beginnt Carolin Emcke ihre erste Poetikvorlesung in Wuppertal (publiziert in: Carolin Emcke, Was wahr ist. Über Gewalt und Klima. Wuppertaler Poetikdozentur für faktuales Erzählen 2023, Göttingen 2024, 13). Sie verbindet damit implizit Grundaspekte des Fragens: Stetigkeit, Dialogizität, Gemeinschaft, Wahrheitssuche, Zweifel, Demut, Vertrauen.

„Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst?“ (Ps 8,5; vgl. Ps 144,3)

„Wer ist wie Gott?“ (Ps 113,5 u. ö.)

„Was hoffe ich?“ (Ps 39,8)

„Wann stirbt er und vergeht sein Name?“ (Ps 41,6)

„Soll ich Fleisch von Stieren essen und Blut von Böcken trinken?“ (Ps 50,13)

In einem früheren Artikel habe ich grundsätzliche Bedeutungsaspekte der Sprachform der Frage – fokussiert auf das Themenfeld „Gegner*innen in den Psalmen“ – am Beispiel der Psalmen 42 und 43 untersucht.² Im Folgenden möchte ich nun versuchen, diese noch mit recht grobem Pinselstrich gezeichneten Überlegungen anhand von Ps 4 ein Stück weiter zu vertiefen.

Grundlegendes zur Sprachform der Frage und ihrer Bedeutung in den Psalmen sei dazu noch einmal zusammengefasst:³

Das Fragenstellen ist eine menschliche Universalie, prägt sich aber in den einzelnen Sprach- und Schriftkulturen verschieden aus – offensichtlich gibt es in hebräischen und griechischen Texten der Antike keine Fragezeichen. Dies stellt uns vor die methodisch-hermeneutische Frage, wie wir Fragen erkennen (z. B. durch Fragepartikeln oder die Einleitung einer Rede mit einem Verb des Fragens, Forschens, Suchens) und wie wir sie den Untergruppen von Fragen (z. B. Alternativfragen oder rhetorische Fragen) zuordnen können.⁴ Arbeiten wir mit modernen Übersetzungen, lässt sich jeweils hinterfragen, ob einer expliziten Frage im z. B. deutschen Text auch im hebräischen Ausgangstext eine solche zugrunde liegt und ob es u. U. Fälle gibt, in denen die Übersetzung eine eigentlich als Frage formulierte Sentenz als Aussage wiedergibt, in der die ursprüngliche Frage nicht mehr hörbar ist. Bereits bei diesen grundlegenden Problemen zeigt sich, dass uns die Frage nach den Fragen (im Psalter) über den Tellerrand exegetischer und theologischer Forschung hinausführen darf: Vor allem in den Literaturwissenschaften, aber auch in Soziologie, Psychologie und Erziehungswissenschaften sind „Fragen“ ein zentrales Thema.⁵ Die Identifikation von Fragen in konkreten Textzusammenhängen und ihre Bedeutung für diese führt – wegen des grundsätzlich offenen Charakters von Fragen noch einmal verstärkt – auch in die Vielfalt der Kontexte von einzelnen Psalmen.

² Vgl. Nancy Rahn, In Frage gestellt – Fragen stellen, in: Kathrin Liess/Johannes Schnocks (Hg.), *Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen* (HBS 91), Freiburg/Br. 2018, 129–144, mit weiterer Literatur.

³ Vgl. dazu Rahn, In Frage gestellt (wie Anm. 2), 129–144.

⁴ Die einschlägigen Grammatiken geben hier Aufschluss, vgl. für das Hebräische der alttestamentlichen Texte z. B. Jan P. Lettinga/Heinrich von Siebenthal, *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, Gießen 2016, 244–245; 377–378.

⁵ Für meine Überlegungen besonders anregend war die Lektüre der phänomenologischen Diskussion zum Fragen und Antworten von Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 2016.

Schon in der Antike werden sie in verschiedenen Psaltern unterschiedlich kontextualisiert, und in der langen Geschichte ihrer Rezeption in vielfältigen Kunstformen, geschichtlichen Situationen, religiösen Prägungen entfalten sie weitere Potentiale, die sich mit Gewinn untersuchen lassen. Manchmal ergeben sich dabei Antworten auf die gestellten Fragen, wesentlich häufiger aber neue Fragen, wie sich an Ps 4 exemplarisch zeigen wird.

In der Fokussierung auf die in den Psalmen allgegenwärtige Konstellation Beter*in – Gott – Gegner*innen⁶ stellen sich drei Grundlinien heraus, die durch die Verwendung von Fragen unterstrichen werden:

- Fragen machen die Dringlichkeit der Not hörbar
- Fragen führen aus der Vereinzelung
- Fragen implizieren Veränderungspotential.

Diese drei Dimensionen werden uns in der folgenden kurzen Auslegung von Ps 4 wieder begegnen und können von diesem Text aus um eine weitere, noch grundsätzlichere Dimension ergänzt werden:

- Fragen tragen zur charakteristischen kommunikativen Struktur der Psalmen bei und öffnen bewusst Resonanzräume für deren Anwendungskontexte.

2. Textauslegung

Ps 4 in deutscher Übersetzung (Nancy Rahn) mit einigen Hinweisen auf den Text der BHS/LXX:

1 Für den Musikverantwortlichen,⁷ auf Saiteninstrumenten, ein Psalm Davids.

2 Wenn ich rufe, antworte mir,⁸ Gott meiner Gerechtigkeit!

In der Enge hast du mir Weite geschafft,

sei mir gnädig und höre mein Gebet!

3 Männer! Wie lange wird meine Ehre zur Schmach,

werdet Leere ihr lieben,

werdet Täuschung ihr suchen? – Sela

⁶ So die Leitfrage in Rahn, In Frage gestellt (wie Anm. 3), 129–144.

⁷ Die nicht abschließend geklärte Zuschreibung לַמְנַצֵּחַ taucht an dieser Stelle zum ersten Mal im Psalter der masoretischen Tradition auf und weist wohl auf den Verantwortlichen für die Umsetzung der Aufführung hin. Der griechische Text bietet hier (wie auch sonst) die Übertragung „auf das Ende hin“ (εἰς τὸ τέλος, ausgehend von einer anderen Bedeutung der Wurzel נצח als „lange Dauer, Ewigkeit“). Die damit einhergehende mögliche eschatologische Interpretation des ganzen Textes ist auch für die Bedeutung der in ihm zitierten Fragen interessant.

⁸ Der griechische Text hat statt des Imperativs eine Perfektform gelesen und damit den ersten Teil des Verses der rückblickenden Aussage im zweiten Teil angeglichen.

4 Und erkennt: Ja, ausgesondert⁹ hat JHWH einen Treuen für sich!
 JHWH wird hören auf mein Rufen zu ihm hin!
 5 Erzittert¹⁰ und verfehlt euch nicht!
 Sprecht in eurem Herzen, auf eurem Lager, und werdet still! – Sela
 6 Opfert gerechte Opfer
 und werdet euch sicher,¹¹ was JHWH angeht!
 7 Viele sind es, die sagen: „Wer lässt uns Gutes sehen?!
 Erhebe¹² über uns das Licht deines Angesichts, JHWH!“
 8 Gegeben hast du Freude in mein Herz,
 mehr¹³ als zur Zeit ihres Korns und ihres Weins,¹⁴ so viel sie auch sind.
 9 In Frieden will ich mich in einem Zug¹⁵ hinlegen und einschlafen,
 denn du, JHWH, allein,
 im Vertrauen lässt du mich wohnen.

Ps 4 lässt sich nicht deutlich einer klassischen Gattung zuordnen.¹⁶ Vielmehr verband sein Autor bzw. verbanden seine Autoren Elemente von Klage und Vertrauen mit weisheitlicher Unterweisung. Bereits in ersten Überlegungen zur Form des Psalms und seiner Gliederung zeigt sich die

⁹ Die zugrundeliegende hebr. Wurzel ist entweder פלל, im Hif'il „aussondern“, oder פלל, im Hif'il „wunderbar sein lassen“ – für den Fokus dieser Auslegung reicht die Einsicht, dass es um einen besonderen Status geht, der für das Ich des Psalms reklamiert wird.

¹⁰ Die Septuaginta liest das im Hebräischen zunächst v. a. als körperliche und von außen wahrnehmbare Reaktion verstandene „erzittern“ als „zornig werden“ (ὀργίζεσθε). Das ist eine interessante Deutung: Aus der Erkenntnis, dass JHWH sich einen Treuen erwählt hat und ihm Gehör schenkt, folgt gemäß der griechischen Übersetzung Zorn der Beobachtenden, der sich aber nicht in fehlgehendem Handeln niederschlagen, sondern zur Selbst-reflexion anregen soll.

¹¹ Im griechischen Text sind hier und in V. 9 für die Formen der hebr. Wurzel בטח („vertrauen“, „sich sicher sein“) Formen von ἐλπίζω („hoffen“) verwendet, vielleicht, um eine Zukunfts-orientierung des gesamten Textes zu unterstreichen.

¹² Die Verbform ist schwierig und wird in der Kommentarliteratur viel diskutiert. Für den vorliegenden Zusammenhang kann dem nicht weiter nachgegangen werden. Der griechische Text deutet das Verb als „markieren, prägen, bezeichnen“ vom hebr. Wort טנ. In manchen modernen Übersetzungen begegnet den Lesenden „Gewichen ist von uns das Licht ...“ – dies geht auf eine abweichende Vokalisierung des hebr. Textes zurück, die die Wurzel טנ liest. Vgl. dazu die Kommentarliteratur, prägnant zusammengefasst in Friedhelm Hartenstein/Bernd Janowski, Psalmen XV/1,3 (BK.AT), Göttingen 2019, 164; 185–188.

¹³ Mit der Lesart des griechischen Textes ließe sich die Präposition auch temporal verstehen. Im Gesamtzusammenhang des Textes, der „die Vielen“ mit ihrem „Viel“ an Korn und Wein zu überzeugen sucht, liegt ein „Mehr“ der Freude aber wohl interpretatorisch nahe.

¹⁴ Die griechische Version fügt Korn und Wein noch das Öl (ἐλαίου) bei und vervollständigt damit die „Trias der Güter des Landes“ (Hartenstein/Janowski, Psalmen [wie Anm. 12], 191).

¹⁵ Das für das hebr. וּבְזֶמֶר sehr freie „in einem Zug“ soll die m. E. hier ausgedrückte Gleichzeitigkeit der Aktionen hervorheben. Jede*r mit Schlafproblemen (oder ein Mensch mit kleinen Kindern) wird nachvollziehen können, was für ein Segen ein quasi gleichzeitiges Hinlegen und Einschlafen ist.

¹⁶ Zur Diskussion vgl. den Überblick bei Nancy deClaissé-Walford/Rolf A. Jacobson/Beth Laneel Tanner, The Book of Psalms (NICOT), Grand Rapids (MI) – Cambridge 2014, 79–80.

grundlegende Bedeutung der Fragen in diesem Text, auf der im Folgenden auch der Fokus der Exegese liegt. Auf viele Herausforderungen des Textes, sprachliche Einzelheiten und eine breitere Kontextualisierung seiner Gedanken muss verzichtet werden.¹⁷ Es wird sich aber zeigen, dass die Fokussierung auf die Fragen in Ps 4 interessante Aspekte zu seiner Auslegung beiträgt.

Die beiden Fragen in V. 3 und V. 7 rahmen den Kern des Psalms (V. 4–6), in dem zur Erkenntnis Gottes und seines Handelns, zum Nachdenken und Stillwerden und dann zu solidarischem Handeln und Gottvertrauen aufgerufen wird. Um diese Inclusio der Fragezeichen legt sich als äußere Rahmen in den V. 2.8f. die Erfahrung des betenden Ichs mit dem „Gott meiner Gerechtigkeit“. Damit werden die Fragen auch zum Verbindungsglied der Beziehungen Ich – Gott und Ich – Umfeld – Gott. Neben diesen Fragen ist es besonders die Wiederholung von zentralen Wurzeln, die den gesamten Psalm zusammenhält.¹⁸

Die erste Frage des Psalms findet sich in V. 3. Sie folgt auf die Anrufung Gottes in V. 2 als „Gott meiner Gerechtigkeit“, der bereits in der Vergangenheit für Veränderungen im Leben des/der Betenden gesorgt hat und nun abermals zu Solidarität und Gebetserhörung aufgerufen wird. In anderen Klagegebeten des Psalters (und darüber hinaus) werden solche Anrufungen Gottes mit Fragen verbunden: Vgl. z. B. Ps 10,1a: „Warum, JHWH, stehst du in der Ferne?“; Ps 13,2: „Bis wann, JHWH, vergisst du mich dauernd? Bis wann verbirgst du dein Angesicht vor mir?“ Mit Fragen dieser Art werden die individuelle oder kollektive Notsituation und die Dringlichkeit des Eingreifens Gottes unterstrichen. Auch in Ps 4 illustriert eine Frage die Ausgangssituation, diese richtet sich allerdings nicht an Gott, sondern direkt an Menschen¹⁹ (wörtl. Männer! oder Mannessöhne!)²⁰ im Umfeld des JHWH-Treuen (V. 4). Fokussiert wird mit der Frage in V. 3 ihr Verhalten: „Sie lieben Leere/Nichtiges, sie suchen Täuschung/Lüge“. Das betrifft direkt ebenso den Beter/die Beterin, dessen/deren Ehre mit Füßen getreten wird. Der Psalter liefert zahlreiche Beispiele dafür, wie dies wiederum durch Fragen geschieht: „Meine Feinde, sie sprechen Böses über mich/zu mir: Wann stirbt er und vergeht sein Name?“ (Ps 41,6); „Wo ist

¹⁷ Siehe dazu ausführlich Hartenstein/Janowski, Psalmen (wie Anm. 12), 162–193.

¹⁸ So: rufen – hören (V. 2.4), Gerechtigkeit (V. 2.6), Herz (V. 5.8), (Ort zum) schlafen (V. 5.9), vertrauen (V. 6.9), viel (V. 7.8). Auch über diese Wiederholungen werden die verschiedenen Beziehungskonstellationen verbunden bzw. gegenübergestellt.

¹⁹ Vgl. ähnlich auch Ps 62,4 (diesen Psalm bringen Hartenstein/Janowski, Psalmen [wie Anm. 12], 171–172 in enge Verbindung mit Ps 4, im Anschluss an Davida H. Charney); 82,2; 94,16.

²⁰ Wenn בְּנֵי אִישׁ in einem weiteren Sinn verstanden wird, könnte übersetzt werden mit „Menschensöhne“, „Menschenkinder!“ oder „einzelne Menschen/jede*r“. Verschiedene Auslegungen sehen in dieser Gruppe wohlhabende Angehörige der Gesellschaft (unterstützt durch den in V. 8 angesprochenen Wohlstand). Dies ist m. E. möglich, aber nicht zwingend. Der Psalm ist auch hier offen für verschiedene Identifikationen.

dein Gott?“ (Ps 42,2); „Gibt es Wissen beim Höchsten?“ (Ps 73,11). Diese Fragen, die von außen auf Betende treffen, werden transparent auf die Erfahrung der Betenden und derer, die sich Psalmen rezitierend in ihre Fußstapfen stellen.

Die Frage „Wie lange ...?“ fragt, wie auch in den Fällen, in denen sie sich an Gott richtet, nach dem Ende der Not. Sie ist im Hebräischen hier allerdings anders formuliert als in weiteren Fällen (z. B. in den drei Fällen in Ps 13,3), wörtlich: „bis was?“. Es schwingt neben der Frage nach dem Ende des Treibens also auch die Frage nach Grund und Zweck mit.²¹ Inhaltlich ähnliche Fragen finden sich wiederum mehrfach im Psalter, z. B. in Ps 2,1 u. ö. In ihnen wird die erfahrene, beobachtete, wahrgenommene Gebets-situation kondensiert, die der jeweilige Psalm beschreibt, und auf ein mögliches Einstimmen in diese Fragen hin geöffnet. Dabei können Betende sich selbst als Fragende oder aber als In-Frage-Gestellte wahrnehmen.²² Im konkreten Fall von Ps 4,3 sind verschiedene Szenarien möglich:

Fragt hier eine, die z. B. durch falsche Anschuldigungen Unrecht erfahren hat und in ihrer Ehre verletzt wurde, nach dem Zeitpunkt, an dem ihr Gerechtigkeit widerfahren wird?

Sieht hier einer seinen Gott („meine Ehre“ als Gottesepitheton z. B. im Nachbarpsalm 3) durch das Handeln anderer in Frage gestellt?

Verarbeitet dieser Psalm die eine, die andere oder beide Erfahrungen und gibt die Fragen an die betende Gemeinde weiter, die danach fragt, wie sie zu einer Gemeinde von Treuen JHWHs werden kann?

Interessant sind an dieser Stelle und im ganzen Psalm die Verbindungen von Fragen mit Prozessen des Nachdenkens, der Meditation, des Erkennens. So schließt V. 4 ganz unmittelbar mit der Konjunktion „und/aber“ an die Frage an. Damit aus Lüge, Täuschung und Verfehlung innerhalb der Gemeinschaft wieder „gerechte Opfer/Opfer der Gerechtigkeit“ werden,²³ ist die Wahrnehmung des wahrnehmenden und konkret eingreifenden Handelns Gottes notwendig, verbunden mit Selbstreflexion (im Herzen sprechen)²⁴ und Stillwerden.²⁵

²¹ So auch in Ps 79,5; 89,47.

²² Zur Bedeutsamkeit des Identifikationspotentials der Psalmen, gerade auch mit Blick auf für den jüdisch-christlichen Dialog sensible Lesepraxen, vgl. Jürgen Ebach, *Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes*, Gütersloh 2017, 91–92 u. ö.

²³ Hier werden solidarisches Handeln und Kult auf das Engste verknüpft und erschließen sich so, wie auch aus der Sozial- und Kultkritik von Propheten wie Amos bekannt, als zwei Seiten einer Medaille des Zusammenlebens von Menschen und des Zusammenlebens von Menschen mit Gott.

²⁴ In manchen modernen Sprachen wird etwas verinnerlicht, indem es „by heart“ oder „par cœur“ gelernt wird.

²⁵ Ähnliche Aufrufe zu Erkenntnisprozessen an verschiedene Gegenüber, z. T. mit Fragen verbunden, finden sich z. B. in Ps 2,10; 14,4; 19,13.

Nach diesem im Aufruf des/der Betenden grundsätzlich skizzierten Erkenntnisweges folgt die zweite Frage des Textes in V. 7, die den Horizont noch einmal weitet:

„Viele sind es, die sagen: Wer lässt uns Gutes sehen?!“

Diese Frage verbindet sich auf zweierlei Wegen mit dem restlichen Inhalt des Psalms: Einmal fragt sie nach dem „Wer“. Aus der Perspektive des zu Beginn des Texts eingeführten Ichs ist klar, dass JHWH der Adressat von Fragen, Gebeten, Bitten, Erhörungswünschen und damit die Segensquelle²⁶ ist, wie die folgenden Verse illustrieren. In diesem Sinne wird die Frage von V. 7 zur „Bekennnisfrage nach dem wahren Gott“. ²⁷ Auch wenn die Antwort also auf der Hand liegt, bleibt die Frage eine echte Frage, ein Ausdruck des Suchens und Verlangens. In diesem kurzen Vers im Kontext des ganzen Psalms zeigt sich etwas vom Potential von Fragen nicht nur für individuelle, sondern gerade auch für kollektive, gemeinschaftliche Suchprozesse. Über die Frage nach der Quelle des Guten wird der Raum geöffnet für z. B. bereits erfahrenes Gutes, für erfahrenen Segen: Die hebr. Formulierung „sehen lassen“ (יִרְאוּ) weckt Assoziationen an das „leuchten lassen“ (יִאֵר) des göttlichen Angesichts. Das kommunikative Potential von Fragen verbindet sich hier und an vielen weiteren Stellen (nicht nur) in den Psalmen direkt mit dem Nachdenken über den kommunikativen biblischen Gott und die Angewiesenheit der Menschen auf gelingende Kommunikation.

Außerdem wird die Frage nach dem „Guten“ gestellt, deutlicher noch nach der Wahrnehmungsmöglichkeit, dem „Sehen“ des Guten. Offensichtlich wird „Gutes“ in den Erntegaben gesehen, in Korn und Wein, die mit der Prosperität des Landes und dem Segen Gottes verbunden werden.²⁸ Nach Überzeugung des JHWH-Treuen darf die Frage nach dem Guten hier aber nicht stehen bleiben, sondern soll ernstgenommen und weitergeführt werden, auf der Suche nach dem Ausgangspunkt des Guten. Das ist JHWH, der nicht nur wahrgenommen werden kann, sondern selbst wahrnimmt, hört, sieht, das Antlitz erhebt.

Damit sind wir beim schwierigen zweiten Teil von V. 7: Gehört der Aufruf von V. 7b noch zur Frage von V. 7a und in den Mund der Vielen,²⁹ die sie stellen? Und wie genau ist er zu verstehen? Das verwendete Verb kann entweder als eine Form des hebr. נָס „fliehen, verschwinden“ gedeutet werden. Dann liegt eine Deutung als Klageausruf der fragenden Gruppe nahe,

²⁶ Zu den Beziehungen des Psalms zu Num 6,24–26 und weiteren Belegen zur Verbindung Angesicht – Segen vgl. Hartenstein/Janowski, Psalmen (wie Anm. 12), 186–190.

²⁷ So Hartenstein/Janowski, Psalmen (wie Anm. 12), 188 (Hervorhebung im Original).

²⁸ Vgl. dazu z. B. Gen 27,28; Dtn 33,28; Ps 65,5.12; Jer 31,12–14 u. ö.

²⁹ Die Sentenz „Viele (sind es), die sagen“ taucht ebenso in Ps 3,3 auf und ist damit psalterkompositorisch (zumindest in Bezug auf den Psalter der masoretischen Tradition) eng vernetzt mit Ps 4. In Ps 3,3 stellen die Vielen keine offene Frage, sondern konfrontieren Betende mit der Behauptung: „Es gibt keine Hilfe für ihn bei Gott.“

im Sinne von: „Verschwunden ist über uns das Licht deines Angesichts.“ Damit wäre ein ganz konkreter Anlass zur Frage in V. 7a benannt. Die hebr. Wurzel lässt sich aber gleichfalls (so in meiner Übersetzung oben) als Variante des hebr. שׁוּב „erheben“ deuten und wäre dann als eng mit der Frage verbundene Bitte nach der segenspendenden Wahrnehmung, dem Hinschauen Gottes zu verstehen. Entweder aus dem Mund der Vielen von V. 7a oder als Einwurf des betenden Ichs oder, beide Optionen umschließend, als gemeinsamer Anruf der in Ps 4 vorgestellten Menschen(gruppen). Wie der ganze Psalm, so ist ebenfalls der zentrale V. 7 offenbar bewusst mehrdeutig (geblieben) – schon allein dadurch lädt er zur Reflexion ein.³⁰ Ps 4 ist deshalb aber nicht beliebig: Wie auch immer V. 7 genau verstanden wird, im Kern bleibt die Erkenntnis, dass Gottvertrauen und das (zweifelhafte) Fragen nach dem Guten zusammengehören und sich immer wieder begegnen. Sie müssen verhandelt werden, auch als Gemeinschaft derer, die zu Gott ruft. V. 8 illustriert das mit dem Bild der überreichen Ernte und der angemessenen Freude darüber. Das Ich des Psalms nimmt diese Freude bei „ihnen“ wahr, während es sich darüber klar wird, dass die Freude, die JHWH ins Herz legt – die also das gesamte Denken, Fühlen, Wünschen, Handeln bestimmt –, genau wegen dieser Grundsätzlichkeit die Erntefreude, die auf die Zeit der Ernte begrenzt ist, sogar übersteigt. Daraus muss kein Gegensatz zwischen einer „wahren, sich ihres Urhebers bewussten Freude“ (des Betenden) und „fehlgeleitetem Erntejubel“ werden.³¹ Vielmehr wird deutlich, dass die existenziell relevante Frage nach dem Guten und dessen Quelle auch von Perspektiven abhängt, dass sie verbunden ist mit sozialem Status und so immer wieder zu einer Frage der Gesellschaft, des Zusammenlebens werden sollte.³²

Das „beinahe idyllisch(e)“³³ Ende von Ps 4 scheint dem zunächst zu widersprechen: JHWH lässt sorglos und sicher Ruhe finden, das Vertrauen, das bereits zu Beginn des Psalms deutlich wurde, wird bestärkt. Der Sinn des ganzen Textes war, andere von diesem Gottvertrauen zu überzeugen, zum Nachdenken und schließlich zum gemeinschaftsförderlichen Verhalten anzuregen, das aus diesem Nachdenken erwächst. Aber ist das geglückt? Im

³⁰ In der Rezeption wurde der „Meditationscharakter“ der Frage in Ps 4,7 z. B. in Verbindung mit Anleitungen zum Rosenkranzgebet betont, vgl. Susan E. Gillingham, *Psalms Through the Centuries* (Bd. 1), Hoboken 2008, 116 mit Beispielen aus dem 15. Jahrhundert.

³¹ Nach der Angemessenheit dieses Gegensatzes fragen (!) Hartenstein/Janowski, *Psalmen* (wie Anm. 12), 189.

³² Natürlich lässt sich dieser Vers, wie der gesamte Psalm, auch vor dem Hintergrund einer harten Trennung von Beter/Treuem JHWHs und Feinden lesen. Der Text selbst legt diese Lesart aber nicht fest. Vielmehr ebnet er, gerade über die verwendeten Fragen, Wege zur Selbsterkenntnis der Männer/Menschenöhne (V. 3f.), zum Einbezug in die Kult- und Solidargemeinschaft (V. 6) und zur gemeinsamen Bitte um den Segen JHWHs (V. 7) und dem damit verbundenen Vertrauen (V. 4; V. 8–9).

³³ Hartenstein/Janowski, *Psalmen* (wie Anm. 12), 190.

Kontext des Psalters liegen viele offene Fragen noch vor uns. Nur einmal blättern, und das laute Rufen um Hilfe am Morgen in Ps 5 kommt zu Gehör.³⁴ Und bereits in Ps 4 selbst zeigen die eben besprochenen Fragen: Etwas bleibt offen, wartet auf Antwort, will wieder von vorne bedacht werden.

3. Zusammenfassung

Die Frage nach dem guten Leben, die Ps 4 in V. 7 stellt, beschäftigt Menschen aller Zeiten, bis in die Theologie der Gegenwart.³⁵ Ps 4 sucht ihre Beantwortung in gelingenden Resonanzverhältnissen zwischen Menschen und zwischen Gott und Mensch. Der Weg dorthin besteht in der Suche nach Erkenntnis, im Nachdenken über das Vertrauen und dessen Ort, im Stillwerden und im Weitersuchen und -fragen.

Ausschnitthaft zeigt sich in diesem Text, was für viele Psalmen und ihre Fragen gilt: Sie fordern heraus zu Einstimmung, Nachdenken, Widerspruch. Das taten sie bereits in der Zeit ihrer Entstehung – und sie tun es bis heute. Der Künstler und Illustrator Arthur Wragg (1903–1979) hat in seinem Werk „The Psalms for modern life“ (1933) in den 1930ern durch die Linse der Psalmen einen sozialkritischen Blick auf seine Gegenwart geworfen. In schwarz-weißen Illustrationen erwachen die Psalmen zu neuem Leben. Sie sprechen in die von Armut, Arbeits- und Perspektivlosigkeit gezeichneten Zwischenkriegsjahre in Großbritannien. In der Illustration zu Ps 4, die mit der Frage aus V. 3 des Psalms überschrieben ist, sitzt eine offenbar schwangere junge Frau allein auf einem Bett in einem kleinen Zimmer und schaut an die Wand. Durch eine solche Neukontextualisierung stellen sich auch die Fragen in Ps 4 (und anderen Psalmen) wieder neu und anders: „Männer! Wie lange wird meine Ehre zur Schmach, werdet Leere ihr lieben, werdet Täuschung ihr suchen?“; „Wer lässt uns Gutes sehen?! Erhebe über uns das Licht deines Angesichts, JHWH!“

Liturgisch ist Ps 4 in der christlichen Tradition³⁶ besonders verbunden mit dem Abendgebet, der Komplet, am Samstagabend und damit zur Zeit des

³⁴ Zu den verschiedenen Zeitbezügen in der Psalmengruppe Ps 3–7 vgl. Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2021, 95. Fragen spielen in den Zeitkonstruktionen von Texten allgemein eine interessante Rolle: Im Falle der Psalmen verbinden sie die Gegenwart des Textes mit der Gegenwart der Rezipierenden. Zum Umgang mit ihnen wird innerhalb der Texte auf die Vergangenheit ausgegriffen, und sie sind Teil der Zukunftsgestaltung, mit der sich Psalmen auseinandersetzen.

³⁵ Auch mit Blick auf weitere Fragen der biblischen Literatur lässt sich verfolgen, wie sie mit sog. Grundfragen der Theologie in Verbindung stehen.

³⁶ In der jüdischen Tradition bringt neben dem täglichen, die Psalmen aktualisierenden Gebet vor allem die didaktische Midraschliteratur das Potential von Fragen zur Geltung. Der Ende des 19. Jahrhunderts von August Wünsche ins Deutsche übertragene große „Midrasch

Schlafengehens vor dem Aufstehen zum wöchentlichen „kleinen Ostern“. Der Psalm, der vom Weite schaffenden, rettenden Handeln Gottes an seinem Volk erzählt und daran Fragen nach dem Zusammenleben und dem guten Leben im Hier und Jetzt knüpft, wird anschlussfähig für die Ostererfahrung Jesu als Teil dieses Volkes.³⁷

Tehillim“ ist online zugänglich unter: <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/3658915> [letzter Aufruf: 05.12.2024]. Ps 4,5 taucht außerdem in rabbinischen Erklärungen für die grundlegende Bedeutung des Gebets vor dem Zubettgehen auf.

³⁷ Noch deutlicher als im wöchentlichen Psalmengesang ist dies, wenn Ps 4 am dritten Sonntag der Osterzeit als Antwortpsalm auf die Lesung aus Apg 3 erklingt (Lesejahr B der römisch-katholischen Liturgie).

KATHRIN GIES

Bedrängnis, Schuld und Rettung

Ps 31–32 als Möglichkeitsräume menschlichen Denkens und Handelns

Psalmen können als Möglichkeitsräume des Denkens und Handelns verstanden werden, die die, die sie sprechen, in ethische Problemfelder einführen. Am Beispiel von Ps 31–32 wird gezeigt, wie unterschiedliche Perspektiven auf Notsituationen eingenommen und damit verschiedene Schlussfolgerungen im Hinblick auf das eigene Handeln gezogen werden.

Kathrin Gies ist seit 2021 Professorin an der Otto-Friedrich-Universität, Bamberg. Sie wurde 2009 an der Universität Würzburg mit der Arbeit „Geburt – ein Übergang. Rituelle Vollzüge, Rollenträger und Geschlechterverhältnisse. Eine alttestamentliche Textstudie“ promoviert. 2019 erhielt sie an der Universität Münster die *venia legendi* mit der Habilitationsschrift „Auf der Suche nach Schalom. Eine biblisch-ethische Lektüre von Psalm 34“. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Anthropologie und Ethik des Alten Testaments, Bibeldidaktik und Judentumsstudien. Veröffentlichungen u. a.: *Anthropologie des Alten Testaments*, Paderborn (utb 5997) 2023.

1. Hinführung

„Ich habe die Nacht einsam hingebracht in mancher inneren Abrechnung und habe schließlich, beim Scheitern meines noch einmal angezündeten Weihnachtsbaumes, die Psalmen gelesen, eines der wenigen Bücher, in dem man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein.“¹

So schreibt Rainer Maria Rilke am 4. Januar 1915 an seinen Verleger Anton Kippenberg. Aus den Worten spricht die Wertschätzung Rilkes den Psalmen gegenüber, die für ihn von existenzieller Bedeutung sind. Er schätzt sie in Krisensituationen, allein und in „innerer Abrechnung“, „zerstreut und ungeordnet und angefochten“. In diesem Zustand könne man sich – relativ exklusiv – in ihnen „restlos unterbringen“, womit eine Linderung der persönlichen Not, ein Wiedererlangen des inneren Gleichgewichts verbunden zu sein scheint. Sich in den Psalmen restlos unterbringen zu können, wird durch das hohe Identifikationspotential der Gebetstexte² ermöglicht, die den Betenden in 1. Person Worte zur Verfügung stellen. Rilke scheint in den Psalmen einen Raum für sein eigenes Fühlen und Denken zu finden.

¹ Rainer M. Rilke, *Briefe an seinen Verleger*. Bd. 2, Wiesbaden 1949, 289.

² Vgl. Sigrid Eder, *Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 (BBB 183)*, Göttingen 2019.

Wenn hier die Bedeutung literarischer Texte für eine individuelle Neuausrichtung des Lebens zutage tritt, dann deutet sich auf einer noch grundsätzlicheren Ebene die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Ästhetik an. So wird diskutiert, „inwiefern Literatur dank ihrer fiktiven Beschaffenheit Möglichkeitsräume des Denkens und Handelns eröffnet, die fremde, neue und alternative Deutungs- und Wahrnehmungsoptionen sichtbar machen“³. Ethisch-narrative Ansätze betonen, dass in Erzählungen Handlungsräume und Anforderungssituationen erzeugt werden, die das lesende Subjekt zu Identifikation einladen oder Distanzierung provozieren, es in ethische Aushandlungsprozesse hineinziehen und zu Werturteilen herausfordern.

Auch in der alttestamentlichen Exegese werden in jüngster Zeit im Hinblick auf eine Ethik des Alten Testaments stärker Ansätze einer narrativen Ethik rezipiert.⁴ Somit kann der Blick, anders als es in der älteren Forschung der Fall war, über die Rekonstruktion eines Ethos, das sich vornehmlich in legislativen Texten spiegelt, auf narrative, prophetische und poetische Texte geweitet werden. Insofern also können ebenso Psalmen als Möglichkeitsräume des Denkens und Handelns verstanden werden, die ihre Beter:innen in ethische Problemkonstellationen hineinziehen, ihnen Identifikationsangebote auch in ethischer Hinsicht bieten und zur Ausbildung einer ethischen Identität⁵ verhelfen. Beispielhaft kann die Abfolge von Psalm 31 und 32 zeigen, wie durch die Konfrontation mit Bedrängnis und Schuld und in der Hoffnung auf Rettung Möglichkeitsräume des Denkens und Handelns eröffnet werden. Wie Texte als „Laboratorium der Einbildung [...] [und] Forschungsreisen durch das Reich des Guten und des Bösen“⁶ verstanden werden können, soll im Folgenden zunächst im Anschluss an Paul Ricoeur entfaltet werden.

2. Texte als Möglichkeitsräume des Denkens und Handelns

Paul Ricoeurs Konzept der *Welt des Textes* erlaubt zu präzisieren, inwiefern sich in der Lektüre für das lesende Subjekt neue Handlungsperspektiven eröffnen, so dass ein Text seine ethische Bedeutung entfaltet.⁷ In seinem

³ Claudia Öhlschläger, Vorbemerkung. Narration und Ethik, in: dies. (Hg.), Narration und Ethik (Ethik – Text – Kultur 1), München 2009, 9–21, hier 11.

⁴ Vgl. zu einem Überblick über neuere Publikationen Kathrin Gies, Narrative und poetische Ethik im Alten Testament, in: Verkündigung und Forschung 69 (2/2024), 43–51.

⁵ Vgl. Ruben Zimmermann, Narrative Ethik, in: Konstantin Lindner/Mirjam Zimmermann (Hg.), Handbuch ethische Bildung. Religionspädagogische Fokussierungen, Tübingen 2021, 77–83, hier 81–82.

⁶ Paul Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge 26), München 1996, 201.

⁷ Vgl. im Folgenden Kathrin Gies, Strebe nach Schalom! Eine biblisch-ethische Lektüre von Psalm 34 (WMANT 61), Göttingen 2021, 37–52.

Aufsatz *Philosophische und theologische Hermeneutik*⁸ unterscheidet Ricœur vier Ebenen des Textes:

1. Mit der Textwerdung geht eine Verfremdung der Rede, die Loslösung von dem ursprünglichen Entstehungskontext einher, die Bedingung der Möglichkeit ist, dass der Text durch die Lektüre wieder in einen neuen Zusammenhang gebracht werden kann.
2. Der Text ist als Werk ein strukturiertes Ganzes, das einer kodifizierten Form unterworfen und besonders gestaltet, daher einer strukturalen Analyse zugänglich ist.
3. Mit der Textwerdung wird der Verweisungsbezug zur realen Welt aufgehoben. Der fiktive Text erreicht aber auch Wirklichkeit, und zwar auf einer fundamentaleren und grundsätzlicheren Ebene als die Rede. Somit wird „ein sekundärer Verweisungsbezug freigelegt [...], der die Welt nicht mehr nur als Bereich verfügbarer Gegenstände erreicht, sondern als das, was Husserl ‚Lebenswelt‘ und Heidegger ‚In-der-Welt-Sein‘ nennt“⁹. Aufgabe der Hermeneutik ist es, „die Weise des vor dem Text entfalteten In-der-Welt-Seins darzustellen [...]“. Ein Text ist zu interpretieren als ein *Entwurf von Welt*, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen.“¹⁰ Im Anschluss an Aristoteles bestimmt Ricœur in seiner Metaphern-Theorie das Verhältnis von *mythos* und *mimēsis* in der tragischen *poiēsis* als das von heuristischer Fiktion und Neubeschreibung, nicht Abbildung. Der *mythos* lässt durch seine Ordnung und Struktur das erkennen, was die unmittelbare Betroffenheit in der Realität nicht erkennen lässt. Die *mimēsis* bezieht sich nicht auf die Referenz erster Ordnung, auf die Bedeutung in der Alltagswelt, sondern enthält eine Referenz zweiter Ordnung, einen sekundären Verweisungsbezug auf „einen weniger bekannten Bereich – das Menschliche“¹¹.
4. Die vierte Dimension des Textes bezieht sich nach Ricœur auf die Subjektivität der Leser:innen. Durch den Text, nämlich indem wir uns den Text aneignen, ist es uns möglich, uns selbst zu verstehen: „Was ich mir schließlich aneigne, ist ein Entwurf von Welt.“¹² Indem sich Leser:innen dem Text aussetzen, gewinnen sie durch ihn ein erweitertes Selbst, einen Existenzentwurf: Sie verstehen sich vor dem Text. Wenn die *Welt des Textes* eine fundamentalere Art des *In-der-Welt-Seins* darstellt, dann gelangen Leser:innen nur durch den Text als Entwurf von Welt, mit dem man sich aus

⁸ Paul Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: ders./Eberhard Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45.

⁹ Ricœur, *Hermeneutik* (wie Anm. 8), 31.

¹⁰ Ricœur, *Hermeneutik* (wie Anm. 8), 32.

¹¹ Paul Ricœur, *Fünfte Studie. Metapher und Referenz*, in: ders., *Die lebendige Metapher* (Übergänge 12), München 1986, 209–251, hier 235.

¹² Ricœur, *Hermeneutik* (wie Anm. 8), 33.

der Alltagswelt löst, zu sich selbst. Die Identifikation mit einem Anderen, der Figur der Erzählung, ist notwendig, um zur Selbstidentifikation zu gelangen.

Texte bieten als Verfremdungen von Wirklichkeit fundamentalere Einsichten in die Wirklichkeit und können so auch auf ihre Leser:innen und deren reale Welt zurückwirken. Die Aneignung des Textes durch seine Leser:innen ereignet sich nicht automatisch, sondern liegt in den Leser:innen begründet. Die Welt des Textes präsentiert Deutungen von Welt und Handlungsoptionen, die seine Leser:innen bewerten müssen. Eine ethische Identität entsteht, indem wir Texte lesen, in denen wir uns und unsere Handlungsmöglichkeiten wiedererkennen und diese umsetzen:

„[Im] irrealen Bereich der Fiktion erforschen wir unablässig neue Bewertungsweisen für Handlungen und Figuren. Die Gedankenexperimente, die wir im großen Laboratorium der Einbildung durchführen, sind auch Forschungsreisen durch das Reich des Guten und des Bösen. Etwas umzuwerten, möglicherweise sogar abzuwerten bedeutet immer noch, es zu bewerten. Das moralische Urteil ist nicht abgeschafft, es ist vielmehr selbst den der Fiktion eigenen imaginativen Variationen unterstellt.“¹³

Während das Konzept der *Welt des Textes* Wirklichkeit „vor dem Text“ greifbar macht, kann mit dem Zeugnisbegriff Ricœurs die Rückbezüglichkeit der Texte auf ihren Entstehungskontext gedacht werden. In seinem Aufsatz *Die Hermeneutik des Zeugnisses*¹⁴ entwickelt Ricœur einen Begriff des Zeugnisses als philosophische Kategorie, der als Metapher für Offenbarung in theologischer Perspektive verstanden werden kann.¹⁵ Das Zeugnis hat einen quasi-empirischen Sinn, insofern es auf ein empirisches Ereignis bezogen ist. Es hat einen quasi-juridischen Sinn, da es als Beweismittel dient und zur Urteilsfindung auffordert. Mit Blick auf den Zeugen tritt der quasi-martyriologische Sinn zutage: Der Zeuge bürgt mit seiner Person für die Wahrheit des Zeugnisses. Das Zeugnis ist insofern hermeneutisch, als es zu interpretieren gibt und eine Interpretation fordert. In Bezug auf das Göttliche oder Absolute zeigt es, dass dieses nicht zugänglich ist, sondern nur durch die Reflexion des Selbst erfahrbar ist, das im Konkreten verhaftet ist. Glaube und Offenbarung lassen sich also nicht von Interpretation trennen.

Die Überlegungen Ricœurs erlauben, auch biblische Texte als Möglichkeitsräume des Denkens und Handelns zu verstehen. Sie distanzieren Leser:innen von ihrer Alltagswelt, erlauben mit der Welt des Textes fundamentalere Einsichten in Wirklichkeit und fordern ethische Positionierungen. Als Zeugnisse sind die biblischen Texte rückbezüglich auf ihren Entstehungskontext

¹³ Ricœur, Selbst (wie Anm. 6), 201.

¹⁴ Paul Ricœur, *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: ders. (Hg.), *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg 2008 (französisch 1972), 7–40.

¹⁵ Vgl. Veronika Hoffmann, *Vermittelte Offenbarung. Paul Ricoeurs Philosophie als Herausforderung der Theologie*, Ostfildern 2007.

und bedürfen der Interpretation sowie in ethischer Hinsicht eines Urteils. Sie bezeugen ethische Vorstellungen, aber es bedarf bibelexterner Kriterien, sie zu beurteilen. Der Geltungsgrund ethischer Konzepte liegt also nicht in ihrer Präsentation als Wille Gottes, sondern in der vernünftig verantworteten Lektüre der Leser:innen. Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses der Texte als Möglichkeitsraum ethischen Handelns und als Zeugnis sollen nun Ps 31–32 auf ihr ethisches Potential hin befragt werden.

3. Bedrängnis durch andere und eigene Schuld: Wahrnehmung und Deutung von Welt in Ps 31–32

Nachdem sich seit den 1980ern die Psalterexegese etabliert hatte und Einzelsalmen bevorzugt in ihrem literarischen Kontext, als Teiltexthe von Psalmengruppen, ausgelegt wurden, die wiederum zum gesamten Psalmenbuch zusammengestellt wurden, wird diese Annahme in jüngster Zeit auf Grundlage der materiellen Basis, so der Qumranhandschriften, infrage gestellt und die Annahme, der Psalter sei planvoll komponiert, angezweifelt.¹⁶ Wurde die These, dass mit Ps 25–34 eine Teilgruppe vorliege, breit rezipiert,¹⁷ so kritisiert sie Dieter Böhler in seinem 2021 erschienenen Kommentar. Er sieht im ersten Psalmenbuch Teilkompositionen in Ps 3–21.22–31.32–41, die sich an den David-Erzählungen in den Samuelbüchern orientieren.¹⁸ Jedoch lassen sich gerade die Ps 31–32¹⁹ – unabhängig davon, ob dies

¹⁶ Vgl. u. a. die beiden Sammelbände von Alma Brodersen/Friederike Neumann/David Willgren (Hg.), *Intertextualität und die Entstehung des Psalters. Methodische Reflexionen – Theologiegeschichtliche Perspektiven* (FAT II/114), Tübingen 2020 und von Gianni Barbiero/Marco Pavan/Johannes Schnocks (Hg.), *The Formation of the Hebrew Psalter. The Book of Psalms Between Ancient Versions, Material Transmission and Canonical Exegesis* (FAT 151), Tübingen 2021.

¹⁷ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, „Von seinem Thron sitzt er nieder auf alle Bewohner der Erde.“ (Ps 33,14). Redaktionsgeschichte und Kompositionskritik der Psalmengruppe 25–34, in: Ingo Kottsieper/Jürgen van Oorschot u. a. (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte, Göttingen 1994, 375–388; vgl. auch Kathrin Liess, „Und all sein Tun geschieht in Treue“ (Ps 33,4). Zur Komposition der Teilsammlung Psalm 25–34, in: Brodersen/Neumann/Willgren (Hg.), *Intertextualität* (wie Anm. 16), 185–206.

¹⁸ Vgl. Dieter Böhler, *Psalmen 1–50* (HThKAT), Freiburg u. a. 2021, 43–45.

¹⁹ In den Qumranhandschriften 4QPs^a und 4QPs^s folgt auf Ps 31 der Ps 33 (DJD XVI 12.147, zit. n. Böhler, *Psalmen* [wie Anm. 18], 579), was bedeuten kann, dass Ps 32 später eingefügt oder in den Qumranhandschriften ausgelassen wurde. In jedem Fall bestehen viele Lexemparallelen zwischen Ps 31 und 32, die auf die thematische Verbundenheit der beiden Psalmen verweisen („Mensch“ hebr. אָדָם/’adam in 31,20; 32,2; „retten“ hebr. פָּלַט/PLT pi. in 31,2; 32,7; „Atem“ hebr. רוּחַ/ruah in 1,6; 32,2; „Knochen“ hebr. עֶצֶם/’ešem in 31,11; 32,3; „freuen“ hebr. שָׂמַח/šmāḥ in 31,8; 32,11; „Frevler“ hebr. רָשָׁע/raša in 31,18; 32,10; „Gnade“ hebr. חֶסֶד/ḥesed in 31,8.17.22; 32,10 und „Fromme“ hebr. חַסִּידִים/ḥasidim in 31,24; „Gerechtigkeit“ hebr. צְדָקָה/šedaqa in 31,2 und „Gerechte“ hebr. צַדִּיק/šaddiq in 31,19; 32,11; „vertrauen“ hebr. בָּטַח/Bṭḥ in 31,7.15; 32,10; „Schutz“ hebr. סֵתֶר/seter in 31,21; 32,7; „bewahren“ hebr. נִצָּר/

redaktionell intendiert worden ist – zusammenlesen als Deutung von Erfahrungen, die das Ich als Konfrontation mit äußeren und inneren Feinden versteht, und als Reflexion der sich daraus ergebenden eigenen Haltungen und Handlungen, die es an ein Kollektiv kommuniziert.

3.1 Ps 31–32: Inhalt und Struktur

3.1.1 „Liebet JHWH, alle seine Frommen!“ – Vertrauen in JHWH angesichts der Feinde und Dank für die Rettung (Ps 31)

Nach der Überschrift (31,1) wird Ps 31 bestimmt von sich wiederholenden Vertrauensaussagen (31,2.6.7.15) bei gleichzeitiger Klage (31,10–14) und Bitten um Rettung (31,2.3.10.16.17).²⁰

Bitte um Rettung (31,2–5): Das Ich bekundet seine Zuflucht bei JHWH (31,2a), den es auffordert, es entsprechend der göttlichen Gerechtigkeit zu retten, zu führen und aus dem Netz der – nicht explizit genannten – Feinde herauszuführen (31,2b–5).

Vertrauen auf JHWH und Lobversprechen (31,6–9): Das Ich bekräftigt JHWH gegenüber mit einer *inclusio* sein Vertrauen: „in deine Hand“ (31,6) vertraut es sein Leben, da JHWH es vor der „Hand des Feindes“ (31,9) bewahrt habe. Gott wird als Gott der Treue und Gnade adressiert. Das Ich blickt zurück auf seine Erlösung (31,6) und bekennt sich zu JHWH, was einer Absage an Verehrer der Falschgötter gleichkommt (31,7; vgl. Ps 24,4; Jer 2,5). Auf die göttliche Rettung reagiert das Ich mit einem Lobversprechen, das es mit einer Erzählung von seiner Rettung aus „Elend“ und „Bedrängnissen“ begründet (31,8–9).

Krankheit und Beziehungslosigkeit (31,10–14): Es folgt – eingeleitet durch eine Bitte um Gnade (31,10a) – eine Schilderung der Not des Ichs, die aus körperlichen Beeinträchtigungen besteht (31,10b–11) und von einer Klage über die soziale Isolation begleitet wird (31,12–14).

Vertrauen in JHWH und Feindbitten (31,15–19): An eine erneute Vertrauensaussage des Ichs, das JHWH als seinen Gott bekennt, schließen sich nun explizite Bitten um Rettung aus der Hand der Feinde an (31,15–18a). Wäh-

NSR in 31,24; 32,7), und man kann Ps 32 als Explikation des in 31,11 mit dem Verweis auf „Schuld“ (hebr. *ḥayyāwōn*) nur gestreiften Themas von Sünde und Vergebung lesen.

²⁰ Aufbau und Gedankenführung gelten als schwer bestimmbar (so Hans-Joachim Kraus, Psalmen. 1. Teilband. Psalmen 1–59 [BKAT IV/1], Neukirchen 1989, 399), so dass der Psalm als „Collage“ bezeichnet wird (Frank-Lothar Hossfeld, Psalm 31, in: ders./Erich Zenger [Hg.], Psalm 1–50 [NEB 29], Würzburg 1993, 191–199, hier 191); die V. 2–9.20–25 werden als Rahmen mit Lob und Dank für die Klage in V. 10–19 verstanden (vgl. Liess, Teilsammlung [wie Anm. 17], 195); man erkennt zwei Teile V. 2–9.10–25 (vgl. Hermann Gunkel, Die Psalmen [HKAT 2,2], Göttingen 1968, 131; Kraus, Psalmen, 397–398) oder gliedert kleinschrittig in V. 2–9.10–14.15–19.20–23.24–25 (vgl. Artur Weiser, Die Psalmen [ATD 14/15], Göttingen 1963, 186–188; ähnlich Klaus Seybold, Die Psalmen [HAT I/15], Tübingen 1996, 129).

rend JHWH dem Ich in seiner Gnade helfen möge, sollen die Gottlosen zuschanden werden (31,18b–19). Wegen ihres feindlichen Verhaltens sind die Gegner des Ichs nicht nur seine Feinde, sondern auch die Gottes, von dem Gerechtigkeit eingeklagt wird.

Güte und Gnade Gottes (31,20–23): Angesichts der Verfolgungen bekennt sich das Ich zur rettenden Güte Gottes, die dieser für die Gottesfürchtigen,²¹ also die, die sich ihm anvertrauen und seiner Güte entsprechend handeln, bereithält (31,20–21). Das Ich spricht eine Beracha (einen Lobpreis) für JHWH, die mit dessen Gnadenerweis begründet wird: Obwohl das Ich die Gottesferne gefürchtet hat, hat es Rettung erfahren (31,22–23).

Appell an die Gemeinde, JHWH zu lieben (31,24–25): Daran schließt die explizite Aufforderung an die Frommen JHWHs an, ihn zu lieben, die mit dem zweiseitigen Wirken JHWHs, zum Heil der Gerechten und zum Verderben der Frevler, begründet wird (31,24). Sie mündet in den Aufruf, auch in der Not standhaft zu bleiben und auf JHWH zu vertrauen (31,25).

3.1.2 „Glücklich der, dem Frevel aufgehoben wird!“ – Bekenntnis von Schuld und göttliche Vergebung (Ps 32)

Der weisheitlich geprägte Ps 32 geht von der eigenen Erfahrung von Vergebung nach dem Eingeständnis von Schuld aus (32,3–5) und leitet daraus allgemeine Verhaltensmaximen ab (32,1b–2.6.9.10).²²

Seligpreisung dessen, der Vergebung erfährt (32,1b–2): Eine doppelte Seligpreisung eröffnet nach der Überschrift (32,1a) den Psalm: Glücklich ist der, dem Frevel vergeben ist – so das *passivum divinum*. Adressat ist jeder Mensch (32,2).

Beispiel Erzählung: Verschweigen und Bekennen von Schuld (32,3–5): In erster Person wird von Krankheit und Vergebung erzählt. Da der Abstand aber von der Opposition „schweigen“ (32,3) und „reden“ (32,5) bestimmt wird, legt es sich nahe, dass die körperlichen Gebrechen, das Zerfallen der Gebeine und das damit verbundene Gestöhn, zu Sünde und Schuld gehören und diese auf JHWH zurückgeführt werden, dessen „Hand“ auf dem Ich lastet (32,4).

Aufforderung zu JHWH-Vertrauen (32,6–10): Aus der individuellen Erfahrung des Ichs wird eine allgemeine Schlussfolgerung gezogen: Jeder Fromme

²¹ Zu Gottesfurcht als ethischem Prinzip vgl. Gies, Schalom (wie Anm. 7), 141–156.

²² Die Bestimmung der Struktur wird einheitlicher vorgenommen, so z. B. V. 1a.1b–2.3–5.6.7–8.9–10.11 bei Frank-Lothar Hossfeld, Psalm 32, in: ders./Erich Zenger (Hg.), Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993, 200–205, hier 201–202; vgl. jedoch V. 1–2.3–4.5.6–7.8–9.10–11 bei Gianni Barbiero, Psalm 32. Die Freude der Vergebung, in: Melanie Peetz/Sandra Huebenthal (Hg.), Ästhetik, sinnlicher Genuss und gute Manieren. Ein biblisches Menü in 25 Gängen. Festschrift für Hans-Winfried Jüngling SJ (ÖBS 50), Berlin u. a. 2018, 147–170, hier 151.

soll zu JHWH beten. Die chaotischen Wassermächte können ihm dann nichts antun (32,6). In direkter Anrede bekräftigt das Ich, dass JHWH für es Zufluchtsort ist (32,7). Unklar ist, wer der Sprecher von 32,8–9 ist: Das Ich, das Vergebung erfahren hat und nun andere unterweist, oder Gott selbst?²³ Angekündigt wird die ethische Unterweisung über den Lebensweg (32,8). Der folgende (rätselhafte) Appell, ein weisheitlicher Spruch mit Tiervergleich, der auffordert, einsichtig zu sein, ist an ein Kollektiv gerichtet (32,9). Die eigentliche Lebenslehre, die dem Tun-Ergehen-Zusammenhang entspricht, folgt im Anschluss: Der Gottlose hat viele Schmerzen; denen, die auf JHWH vertrauen, widerfährt dessen Gnade (32,10).

Appell an die Gemeinde: Freude an JHWH (32,11): Der Psalm schließt mit einem Aufruf an das Kollektiv der Gerechten bzw. der von Herzen Aufrichtigen zu Freude und Frohlocken über die rettende Gerechtigkeit JHWHs.

3.2 Das Ich und seine äußeren und inneren Bedrängnisse

In Ps 31 und Ps 32 zeigen sich verschiedene Perspektiven auf die Not des Ichs, die auf äußere Bedrohung oder innere Schuld zurückgeführt wird.

Die Feinde des Beters und ihre Taten werden in Ps 31 umfangreich beschrieben. Zunächst wird auf sie nicht explizit Bezug genommen, sondern sie werden mit Jagdmetaphorik durch ihr hinterhältiges Verhalten charakterisiert: Sie haben dem Ich heimlich ein Netz gelegt (vgl. 9,16; 10,9; 25,5; 35,8 u. ö.).²⁴ Erst dann werden sie mit vielfältiger Terminologie adressiert²⁵ und ihre negativ gewerteten Taten genannt: Sie verleumdten,²⁶ sind hochmütig und verachten andere (31,19.24), und sie bedrohen das Leben des Ichs (31,14), so dass dieses bereits wie ein Toter ist (31,13). Sie werden in klare Opposition zu dem Gerechten gesetzt, gegen den sie sich stellen (31,19); gleichzeitig wird damit das Ich mit dem Gerechten identifiziert. Auch Nachbarn und Bekannte des Ichs brechen den Kontakt mit dem Ich ab (31,12), und wenn Gott dafür gepriesen wird, dass er Schutz vor den Ver-

²³ Vgl. Samuel Hildebrandt, *Whose Voice Is Heard? Speaker Ambiguity in the Psalms*, in: CBQ 82 (2/2020), 197–213. Mit Ausnahme von Ps 45,5 ist im Psalter stets Gott Subjekt von „unterweisen“ (hebr. יָרָה/*JRH*); in anderen Psalmen sind es JHWHs Augen, die den Gerechten zugewandt sind und ihnen Unterstützung bieten (vgl. Ps 33,18; 34,16). Hildebrandt hält die Ambiguität des Sprechers offen: Die Worte können gleichermaßen als Rede Gottes wie als Rede des menschlichen Ichs verstanden werden, das die Gottesrede weitergibt.

²⁴ Vgl. Peter Riede, *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen* (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000.

²⁵ „Feind“ (hebr. אוֹיֵב/*’ojew* in 31,9.16), „Bedränger“ (hebr. צֹרְרִים/*šorrim* in 31,12), „Verfolger“ (hebr. רֹדְפִים/*rodfim* in 31,16), „Gottlose“ (hebr. רְשָׁעִים/*’ša’im* in 31,19).

²⁶ „Tuscheln“ in 31,14; „Lippen der Lüge“ in 31,19; „Gezänk der Zungen“ in 31,21.

schwörungen der Menschen²⁷ bietet, dann klingt durchaus an, dass potentiell jeder²⁸ zu einem Gottlosen werden kann, der andere bedroht.

Die Situation des Ichs, die es angesichts der Nachstellungen der Gottlosen beklagt, ist die von Elend und Bedrängnis (31,8.10), die sich konkret in dem schlechten körperlichen Zustand von Auge, Leib und Gebeinen (31,10–11) zeigt, so dass letztlich die Existenz als Ganze, Leben und Lebenszeit,²⁹ bedroht ist. Hier zeigt sich die enge Verbindung von Leib- und Sozialsphäre: Krankheit, körperliches Leiden, Missachtung, Desintegration und Einsamkeit gehören unmittelbar zusammen, wobei offenbleibt, wie das Verhältnis genau zu bestimmen ist.³⁰

An einer Stelle kommt in Ps 31 auch die innere Bedrängnis durch die eigene Schuld (hebr. עֲוֹן/’awon in 31,11) in den Blick: Schuld ist dabei der aus dem Vergehen entstehende Schaden, der auf einen selbst zurückfällt und den Menschen nicht loslässt, was sich hier in den körperlichen Gebrechen und der sozialen Isolation zeigt.³¹ Die Bitten, nicht beschämt zu werden (31,2.18), beziehen sich auf die soziale Ächtung durch andere. Das Thema Schuld tritt aber in Ps 31 fast vollständig hinter die Feindthematik zurück. Dies dürfte erklären, wieso LXX – durch Syra und Symmachus gestützt – „in Armut“ (griech. ἐν πτωχείᾳ/en ptocheía) liest.

Ganz anders ist der Fokus in Ps 32. Nur einmal wird der Gottlose (hebr. עֲשֵׂר/raša’ in 32,10) genannt, wohingegen mit vielfältigen Begriffen auf die Vergehen des Ichs Bezug genommen wird: „Frevel“ (hebr. עֲשָׂה/peša’ in 32,1.5), „Sünde“ (hebr. חַטָּאת/haṭa’a in 32,1.5), „Schuld“ (hebr. עֲוֹן/’awon in 32,2.5) und „Trug“ (hebr. מִיָּהָר/mijjah in 32,2). Mit Frevel und Sünde werden das Abweichen von der Norm und die Ignoranz gegenüber der Lebensordnung Gottes bzw. das Abweichen vom richtigen Lebensweg und ein gemeinschaftswidriges Verhalten benannt. Innere Bedrängnis entsteht, wenn der Mensch sein Handeln nicht an der göttlichen Gerechtigkeitsordnung orientiert und sein eigenes Fehlverhalten verschweigt (32,3–4).

Während das Ich in Ps 31 seine Not vornehmlich auf Andere zurückführt, versteht es sich in Ps 32 als selbstverantwortlich für das, was es bedroht.

²⁷ „Söhne des Menschen“ (hebr. בְּנֵי אָדָם/b’ne ’adam in 31,20), „Mensch“ (hebr. אִישׁ/’iš in 31,21).

²⁸ Gegen Böhler, Psalmen (wie Anm. 18), 562: „Die hier genannten Menschen אָדָם בְּנֵי sind nicht die Gesamtmenschheit, sondern einfach die Gruppe der anderen in den vorliegenden Fall involvierten Leute.“

²⁹ „Leben“ (hebr. נֶפֶשׁ/nefeš und חַי/haj in 31,10.14); „meine Jahre“ (hebr. שָׁנֹת/š’notaj in 31,11).

³⁰ Vgl. Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2013, 174–180.

³¹ Vgl. Ps 6,1–3; 38,1–7; 39,8–11; 41,4; 103,3; 107,17–20; vgl. zur Frage nach einer Kausalität von Schuld und Krankheit: Angesichts des „ganzheitlichen Menschenbildes“ alttestamentlicher Texte müssen auch diese Psalmen „as testimonies to the deep connectedness of spiritual and corporeal realities“ (Simeon Zahl, Sin and Bodily Illness in the Psalms, in: HBT 42 [2020], 186–207, hier 206) gelesen werden.

Diese beiden Perspektiven auf die erfahrene Welt können als konkurrierende bzw. einander ergänzende Möglichkeitsräume verstanden werden, die multiperspektivisches Denken fördern.

3.3 Göttliche Rettung und Orientierung

Je nachdem, wie das Ich seine Welt wahrnimmt, werden auch Auswege aus der Not anders konzipiert. Angesichts der Widrigkeiten des Lebens erhofft das verfolgte Ich von Ps 31 von Gott „Rettung“,³² die mit der Felsmetapher (31,3.4) oder tempeltheologisch mit der Bezugnahme auf das Heiligtum oder das göttliche Angesicht (31,3.17.21) umschrieben sowie in Bitten und Vertrauensaussagen benannt wird. Daher ruft (31,18) oder schreit (31,23) das Ich zu Gott, dessen Klage Gott hört (31,23).

Die Hoffnung auf Rettung gründet in den Vorstellungen über das Wesen Gottes: Gott wird Gerechtigkeit (hebr. *ḥēdāqā*/שְׁדָא in 31,2), Treue (hebr. *ʾemet*/עֵמֶת in 31,6), Gnade (hebr. *ḥesed*/חֶסֶד in 31,8.17) und Güte (hebr. *ṭuw*/טוּב in 31,20) zugeschrieben. Während Treue, Gnade und Güte Gottes in Bezug auf das verfolgte Ich ausgesagt werden, bezieht sich der Appell an Gerechtigkeit einerseits auf die Rettung des Ichs und andererseits auf Vergeltung den Frevlern gegenüber (hebr. *šlām*/שָׁלֵם pi. in 31,24): „Der barmherzige JHWH ist zugleich der (eifernd) strafende Gott, der seinen Exklusivitätsanspruch zur Geltung bringt und alle Götzenverehrer haßt.“³³

Demgegenüber wird in Ps 32 allein auf die Gnade JHWHs rekurriert (32,10). Rettung und Schutz (32,7) bedeuten hier also nicht die Rettung vor den hinterlistigen Feinden, sondern die Vergebung von Schuld, die in der Seligpreisung ebenfalls dreifach benannt wird.³⁴ Vertrauen in Gott ist in diesem Zusammenhang nicht die Hoffnung auf Rettung, sondern das Bekenntnis von Schuld, das ebenfalls mit einer Trias ausgesagt ist.³⁵ Krankheit, das Zerfallen der Gebeine (32,3), begegnet an dieser Stelle nicht im Zusammenhang sozialer Not, sondern in Verbindung mit Schuld.

Ist in Ps 31 von dem Vertrauen auf JHWH die Rede (31,6.15), so kann dies im Kontext der Feindklage als Vertrauen auf Rettung verstanden werden. Aber es klingt bereits in diesem Psalm an, dass mit der Klage über die Feinde gleichzeitig eine Selbstvergewisserung über das eigene Tun verbunden ist. Wenn sich das Ich von denen, die Falschgötter verehren, distanziert und sein Vertrauen in JHWH beschwört (31,7), dann lehnt es auch deren

³² „Retten“ (hebr. *ṣāla*/פָּלַט pi. in 31,2); „herausreißen“ (hebr. *ṣāla*/נָצַל hi. in 31,3); „retten“ (hebr. *ṣāla*/יָשַׁע hi. in 31,3); „herausführen“ (hebr. *ṣāla*/יָצַא hi. in 31,5).

³³ Hossfeld, Psalm 32 (wie Anm. 22), 192.

³⁴ „Aufheben“ (hebr. *ṣāla*/נָשָׂא in 32,1.5); „zudecken“ (hebr. *ṣāla*/כָּסָה in 32,1); „nicht anrechnen“ (hebr. *ṣāla*/לֹא חָשַׁב in 32,2).

³⁵ „Kundtun“ (hebr. *ṣāla*/יָדַע hi.); „nicht zudecken“ (hebr. *ṣāla*/לֹא כָסָה pi.); „bekenntnis“ (hebr. *ṣāla*/אָמַר in 32,5).

Verhalten ab, das gegen den Gerechten (31,19) und damit gegen Gerechtigkeit gerichtet ist. Die Bitte an Gott, das Ich zu führen,³⁶ ist als Bitte um Rechtleitung auf dem Lebensweg zu verstehen.³⁷ Die, die JHWH fürchten, sind die, die sich an seiner Gerechtigkeitsordnung orientieren (31,20). Der JHWH-Furcht entspricht die Aufforderung, JHWH zu lieben (31,24; vgl. Dtn 6,4; 10,42), die sich weniger auf Emotionen als auf eine innere Einstellung bezieht, die sich in äußeren Taten zeigt.³⁸

Explizit werden Orientierung an Gott, Unterweisung und Lebenslehre in Ps 32 zum Thema (32,8–9) und mit weisheitlicher Terminologie benannt.³⁹ Das Ziel ist, zum Bekenntnis von Schuld anzuleiten und diese durch die Orientierung an der göttlichen Ordnung von vornherein zu vermeiden. Gianni Barbiero hat überzeugend gezeigt, dass der in 32,10 genannte Gottlose als identisch mit dem seine Schuld bekennenden Ich angesehen werden kann:

„Dagegen gewinnt der Psalm seine ganze theologische Tiefe, wenn er einheitlich gelesen wird, wenn z. B. der *רָשָׁע* [*raša*] (V. 10) nicht als jede beliebige Person betrachtet wird, sondern als der Beter selbst, der von der Sünde zu Bekenntnis und Vergebung gekommen ist, und der jetzt seine Heilserfahrung den Mitmenschen übermitteln will.“⁴⁰

Dafür spricht zum einen, dass in der Seligpreisung Folge der Vergebung ist, dass nun im Atem dessen, dem vergeben wurde, kein Trug mehr ist (32,2). Trügerisches Verhalten wiederum ist kennzeichnend für den Gottlosen (Ps 52,4; 101,7; 120,2; vgl. auch 31,19). Zum anderen kennt auch Ps 36 die Vorstellung von Sünde als innerer Feind, vom „Ausspruch der Sünde zum Frevler, im Inneren meines Herzens“ (36,2).⁴¹ In der Konsequenz sind dann nach Ps 32 die Gerechten und die von Herzen Aufrichtigen (32,11) nicht die, die ohne Schuld und Sünde sind, sondern die, die ihre Schuld bekannt haben und denen sie vergeben ist. Dies legt auch die *inclusio*⁴² mit

³⁶ „Führen“ (hebr. *נָהַל*/*NHH* hi. und *נָהַל*/*NHL* pi. in 31,4).

³⁷ Vgl. Ps 5,9; 23,3; 27,11 u. ö. Vgl. Markus P. Zehner, Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verwendung (BZAW 268), Berlin – New York 1999, 484–503.

³⁸ Vgl. Gies, Schalom (wie Anm. 7), 145. Im Deuteronomium ist die Aufforderung, JHWH zu lieben, eng verbunden mit der, seine Weisungen und Gebote zu tun.

³⁹ „Einsicht haben lassen“ (hebr. *שָׂכַל*/*ŠKL* hi. in 32,8); „lehren“ (hebr. *יָרָה*/*JRH* hi. in 32,8); „verständlich sein“ (hebr. *בִּין*/*BiN* hi. in Ps 32,9).

⁴⁰ Barbiero, Psalm 32 (wie Anm. 22), 148; ähnlich ebd. 169: „Wenn wir es richtig verstehen, handelt es sich dabei um dieselbe Person: die Grenzen zwischen Gottlosigkeit und Glauben gehen durch das Herz jedes einzelnen Menschen.“

⁴¹ Vgl. Michael Lichtenstein, Das „innere Chaos“. Beobachtungen zu Ps 36 und der Möglichkeit zur Sünde im eigenen Herzen, in: Alexandra Grund/Annette Krüger/Florian Lippke (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski, Gütersloh 2013, 49–67, hier 52–53.

⁴² Vgl. Barbiero, Psalm 32 (wie Anm. 22), 170.

dem Wortspiel אֲשֶׁרִי / 'ašre (32,1b.2) und יִשְׁרִי / jišre (32,11) nahe: Die Gerechten sind die Seliggepriesenen, denen die Schuld vergeben ist.

Ps 31 sieht also die Handlungsmacht allein bei JHWH, auf den das Ich vertraut; Ps 32 fokussiert auf eine Neuorientierung, die sich aus dem Eingeständnis eigener Schuld ergibt. In der Abfolge von Ps 31 und Ps 32 ergeben sich somit für ihre Beter:innen zwei verschiedene Optionen, sich zu dem zu verhalten, was als misslich in Bezug auf die eigene Lebenssituation verstanden wird.

3.4 Kollektive Verständigung über Denken und Handeln

Beide Psalmen bleiben nicht bei der Darstellung der individuellen Erfahrung, deren Deutung und Reflexion stehen, sondern überführen diese in kollektive Aufforderungen, die das Ich mit seiner Erfahrung der göttlichen Gnade bezeugt. Die Aussage über das Vertrauen in JHWH in 3. Person Sgl. kann als Bekenntnis vor anderen verstanden werden (31,7). Die Gemeinschaft derer, die ihr Leben auf JHWH ausrichten, ist mit dem Verweis auf die Güte für die Gottesfürchtigen präsent (31,20). Die Beracha JHWHs benutzt einerseits eine Form des kollektiven Lobpreises, bezieht sich andererseits auf die individuelle Rettungserfahrung und deren Deutung als Gnade Gottes (31,22–23). Explizit wird die belehrende Hinwendung an das Kollektiv mit den abschließenden Appellen. Die Adressat:innen werden als Fromme angesprochen und zu JHWH-Liebe aufgefordert, die die Ausrichtung an der göttlichen Welt- und Gerechtigkeitsordnung mit umfasst. Diese wird prägnant zusammengefasst: „Die Treuen behütet JHWH, doch er vergilt reichlich dem, der anmaßend handelt.“ (31,24). Versteht man den damit angesprochenen Tun-Ergehen-Zusammenhang als Kategorie sozialer Interaktion, als Form reziproker Solidarität im Sinne der konnektiven Gerechtigkeit Ägyptens, dann ist deutlich, dass damit auch eine Verständigung über ethisches Handeln impliziert ist.⁴³ Mit der Aufforderung, auf JHWH zu harren (31,25), rückt wieder stärker die Bedrohung durch äußere Feinde in den Blick.

Die Belehrung und kollektive Verständigung über den Umgang mit Schuld und Neuorientierung an Gerechtigkeit steht in Ps 32 eindeutig im Vordergrund. Er beginnt mit einer allgemeinen Seligpreisung (31,1b–2), die zwar singularisch formuliert ist, mit der Rede vom Menschen aber kollektive Gültigkeit beansprucht. Sie stellt eine Form der menschlichen Selbstverständigung bzw. kollektiven Selbstvergewisserung dar, welches Verhalten

⁴³ Gerechtigkeit ist zu verstehen als eine Form der sozialen Interaktion, die „auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit [beruht] und [...] nicht die ‚natürliche Folge‘ der guten Tat [ist], sondern eine Funktion gesellschaftlichen Handelns.“ (Bernd Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, in: ZThK 91 [1994], 247–271, hier 261).

und Handeln letztlich zu einem glückenden Leben führt.⁴⁴ Die kollektive Bedeutung des Psalms wird ebenso in der Rede von „jede[m] Fromme[n]“ (32,6) deutlich, die lehrhafte Intention mit der Selbstaufforderung zur Unterweisung und Lehre bezüglich des Weges (32,8–9). Wie Ps 31 endet Ps 32 mit einer sentenzartigen Zusammenfassung, die das zweiseitige Wirken JHWHs dem Gottlosen und dem, der auf JHWH vertraut, gegenüber zum Inhalt hat (32,10). Hier jedoch liegt der Fokus nicht auf der Bestrafung des Sünders, sondern darauf, dass es auch ihm möglich ist, die Gnade JHWHs zu erfahren, wenn er seine Schuld bekennt. So fokussiert die letzte Aufforderung des Psalms an das Kollektiv nicht auf die Bedrohung, sondern die Freude und den Jubel angesichts der göttlichen Gnade (32,11).

4. Fazit

In beiden Psalmen werden Leser:innen und Beter:innen mit einem Entwurf von Welt konfrontiert. Auf einer grundsätzlichen Ebene werden sie in die ethischen Problemfelder der Psalmen hineingeführt und zur Identifikation mit dem sprechenden Ich aufgefordert. Das Ich, das in Ps 31 und in Ps 32 zu hören ist, ist vielfältigen Formen menschlicher Not ausgesetzt. In Ps 31 werden die Erfahrungen von Welt als Bedrängnis durch Feinde, Krankheit und Tod und die Gottlosen als Gegenüber des Ichs verstanden. Der Blick des Ichs von Ps 32 ist ein anderer: Es sieht sich vor allem durch innere Bedrängnisse, seine eigene Sünde und Schuld, bedroht und versteht sich selbst als gottlos. In der Konsequenz steht nicht der Appell an JHWH im Vordergrund, den Frevler zu strafen, sondern der Aufruf, Verantwortung für eigene Taten zu übernehmen, Schuld zu bekennen sowie sich neu auszurichten und an Gerechtigkeit zu orientieren.

Für Beter:innen von Ps 31 und Ps 32 werden diese zu Möglichkeitsräumen des Denkens und Handelns. Indem sie sich dem Text aussetzen, können sie ein anderes Verständnis ihrer selbst erlangen, Haltungen einüben und Handlungen probeweise übernehmen. Das Verständnis der Wirklichkeit als von der Präsenz Gottes bestimmt, die Frage danach, was Frevler und Gerechte sind, wie mit eigener Schuld und deren Konsequenzen umzugehen ist, und die Suche nach der Möglichkeit, von ihr befreit zu werden, fordern die Leser:innen der Texte heraus. Das Ich von Ps 31 und 32 wird für sie zum Zeugen von Wahrheit, von Gerechtigkeit und Gnade, und sein Zeugnis drängt die Leser:innen zu einem eigenen Urteil hinsichtlich der ethischen Optionen, die die Texte anbieten.

⁴⁴ Vgl. Gies, Schalom (wie Anm. 7), 173.

JUDITH GÄRTNER

Relecture der Tora

Identitätsstiftung durch Erinnerung in den Psalmen

„Was bedeutet die Vergangenheit für uns?“ Dies ist eine Frage, die im Buch der Psalmen intensiv bearbeitet wird. Insbesondere in den Geschichtspsalmen Ps 78; 105; 106; 135 und 136 wird die Erinnerung der eigenen Geschichte zum Thema erhoben. Dabei geht es darum, die Narrative der Gründungszeit als relevante Narrative für das Verstehen der Gegenwart zu erweisen. In diesem Sinn stellen die Geschichtspsalmen gedeutete Geschichte dar.

Judith Gärtner (Prof. Dr. theol.), geb. 1972, ist Professorin für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Anthropologie des Alten Testaments, Resilienzforschung, Narratologie, Hermeneutik und Methodik sowie Theologie und Exegese der Psalmen. Publikationen: Das ägyptische Hallel. Eine Untersuchung zu Theologie und Komposition der Psalmen 113–118 (BThSt 193), Göttingen 2023; Vulnerabilität und Resilienz – Psalm 38 als Beispiel einer Verhältnisbestimmung, in: Hildegund Keul (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2021, 137–156; zusammen mit Barbara Schmitz (Hg.), Resilienz narrative im Alten Testament (FAT I 156), Tübingen 2022.

Die Frage nach der eigenen Identität wird in den Psalmen in unterschiedlichen Facetten gestellt. Entscheidend hierfür ist, die eigene Geschichte in ihrem identitätsstiftenden Potential zu ergründen. Daher wird die Frage, was die Vergangenheit für uns bedeutet, intensiv bearbeitet. Insbesondere in den von Hermann Gunkel zur Gruppe der sog. Geschichtspsalmen zusammengestellten Psalmen Ps 78; 105; 106; 135 und 136 wird die Erinnerung der eigenen Geschichte zum Thema erhoben. Sie greifen in signifikanter Weise auf die Erinnerungen der „heilvollen Urzeit“ von Exodus und Landnahme zurück, wie sie in den großen Erzählzusammenhängen der Hebräischen Bibel zu finden sind. Dabei kommt der fundierenden Heilsgeschichte die Funktion zu, die eigene Gegenwart im Lichte der Psalmen neu zu deuten, so dass eine Relecture der Tora in poetischer Form entsteht.¹ Damit stellen die Geschichtspsalmen weit mehr als eine bloße Nacherzählung der Tora dar. Ihnen liegt eine je eigene Geschichtshermeneutik zugrunde, nach der verschiedene Ereignisse aus dem Erzählzusammenhang des Pentateuchs ausgewählt und jeweils unterschiedlich gedeutet werden, wie z. B. die Versorgung in der Wüste in Ps 78, der Väterbund in Ps 105

¹ So auch Friedhelm Hartenstein, Zur Bedeutung der Schöpfung in den Geschichtspsalmen, in: Reinhard Achenbach/Martin Arneith (Hg.), „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto (BZAR 13), Wiesbaden 2009, 335–349, insbes. 335.

oder die Rettung am Schilfmeer in Ps 106. Diesen für die jeweilige Konstruktion von Geschichte bedeutsamen Ereignissen kommt dann paradigmatischer Charakter für die Rekonstruktion von Geschichte und damit für die Konstruktion einer kollektiven Identität zu.² Es geht den Geschichtspsalmen somit um gedeutete Geschichte für die gegenwärtige Situation der betenden Personen.

Um das Verständnis gedeuteter Geschichte beschreiben zu können, ist es ertragreich, auf die in den Kulturwissenschaften intensiv diskutierte Unterscheidung von Erinnerung und Geschichte zurückzugreifen.³ Nicht Geschichtsschreibung im heutigen Sinn findet sich in den Psalmen, sondern die erinnerte Geschichte, die für die Gemeinschaft identitätsstiftend ist. Deswegen werden in den Geschichtspsalmen ausgewählte und gedeutete Ereignisse aus der Vergangenheit als paradigmatisch verstanden und zu einer eigenständigen Narration zusammengestellt. Erinnerte Geschichte bedeutet demnach das ständige Neu-Erzählen bzw. (Re-)Konstruieren der Vergangenheit im Lichte der Gegenwart. Die Intention ist nicht primär auf die Vergangenheit gerichtet, sondern vielmehr darauf, die die eigene Gemeinschaft tragenden und somit paradigmatischen Erinnerungen für die aktuelle Lebenssituation zu deuten. Damit geht einher, dass das Erinnerte von der Vergegenwärtigungssituation der Autor:innen abhängt und einer ständigen Wandelbarkeit und Modifikation unterliegt.⁴

Diese Art der Geschichtsdeutung und Formierung kollektiver Identität kommt verstärkt in der nachexilischen Zeit auf. Nach dem Babylonischen Exil bedurfte es im 4. Jahrhundert n. Chr. der Neukonstituierung des jüdischen Gemeinwesens unter persischer Herrschaft. Hierzu gehört ebenso, dass die großen literarischen Zusammenhänge des Alten Testaments, wie die Prophetenbücher, der Pentateuch und eben auch der Psalter, als literarische Einheiten wahrgenommen werden. Nicht mehr nur der einzelne Psalm, sondern die Formierung des Psalmenbuches ist charakteristisch für die Literaturproduktion dieser Zeit. Daher wundert es nicht, dass die Geschichtspsalmen in dieser Zeit entstanden sind. Sie nehmen bei der Zusammenstellung des Psalters zu einem Buch eine wichtige literarische Funktion ein, indem sie an einem für die literarische Genese des Psalters redaktionell

² Im Hintergrund steht hier die von Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, Columbia 1956, 37–39, in den 1950er Jahren eingebrachte Unterscheidung von pragmatischer Geschichte im Sinne von history und paradigmatischer Geschichte im Sinne von story.

³ Vgl. hier z. B. Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart – Weimar 2017, 156–185; Wulf Kansteiner, *Postmoderner Historismus. Das kollektive Gedächtnis als neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, in: Friedrich Jaeger/Jürgen Straub (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen*, Stuttgart 2004, 119–139.

⁴ Vgl. Judith Gärtner, *Erinnerte Geschichte. Geschichtsdeutung und Geschichtserinnerung in den Psalmen*, in: *BiKi* 75 (4/2020), 212–218.

entscheidenden Ort platziert worden sind. So bildet Ps 78 die kompositionelle Mitte der Asafsammlung (Ps 73–83), aus der er durch seine umfassende Darstellung der Geschichte in zwei Reflexionsgängen (Ps 78,12–39.40–72) allein schon durch seine Länge herausragt. Ps 105 und 106, die vermutlich als Paar in Bezug zueinander entstanden sind, bilden den Abschluss des vierten Psalmenbuches, und Ps 135 und Ps 136 stehen am Übergang zur letzten Davidsammlung (Ps 138–146), die in das große Schlusshallel (Ps 146–150) mündet.

Die Geschichtspsalmen bilden also jeweils unterschiedliche Narrationen der identitätsstiftenden Vergangenheit aus, die als Paradigma kollektiver Gedächtnisse für den Psalter von besonderer Relevanz sind.

1. Die Rätsel der Vorzeit – Schöpfung und Geschichte in Ps 78

Der umfangreiche Geschichtspsalms 78 ist als bewusst gestaltete Komposition zu verstehen, die in drei große Abschnitte, das Proömium (V. 1–11) sowie die beiden Durchgänge durch die Heilsgeschichte Israels (V. 12–39.40–72), untergliedert ist. Die beiden Durchgänge⁵ durch die Geschichte sind in struktureller und konzeptioneller Analogie gestaltet und durch die Scharnierverse (V.17.32.40–42.56), mit denen jeweils ein neuer Abschnitt eingeleitet wird, sprachlich eng miteinander verzahnt.⁶

Beide Geschichtsreflexionen beginnen mit einer Darstellung der Wundertaten JHWHs: zum einen die Fürsorge für das Gottesvolk und Schutz des Schöpfers (V. 12–16), zum anderen die bewahrende Führung des Weltenherrschers (V. 40.55). Auf die Wundertaten folgt jeweils eine ablehnende Reaktion der Väter, die zum Ausbruch des göttlichen Zorns und zum Strafhandeln JHWHs führt (V. 17–31/56–64). Daraufhin wird im letzten Abschnitt der beiden Durchgänge die Barmherzigkeit JHWHs zu seinem Zorn ins Verhältnis gesetzt (V. 38–39/67–72).

Dies geschieht im ersten Durchgang (V. 12–39), indem die Barmherzigkeit des Schöpfergottes und das Schuldigwerden der Väter bereits in den fundierenden Anfängen verankert werden. Konstruiert wird eine Schuldkontinuität von den Anfängen bis in die Gegenwart, indem das Schuldigwerden der Vätergeneration aus dem Proömium in V. 8–11 die einzelnen Unterabschnitte

⁵ Anders Anja Klein, *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments* (FAT 94), Tübingen 2014, 110–126, die aufgrund ihrer literarkritischen Annahme einen linearen Geschichtsablauf von Ägypten bis zur Situation im Land rekonstruiert.

⁶ Vgl. sündigen (חָטָא) in V. 17.32, sich auflehnen/widerspenstig sein (בָּרַדָּה) in V. 8.17.40.56, versuchen (נָסָה) in V. 18.41 sowie vergessen (שָׁכַח) bzw. gedenken (זָכַר) in V. 8.11.35.39.42. Zur kompositorischen Analyse des Psalms vgl. die Übersicht in Judith Gärtner, *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter* (FAT 84), Tübingen 2012, 46–49.

einleitet. Erzählt wird, dass die anthropologisch verankerte Fehlbarkeit des Menschen immer schon von der göttlichen Barmherzigkeit des Schöpfers eingeholt wird.⁷ Denn in dieser Geschöpflichkeit des Menschen, zu der seine Fehlbarkeit gehört – wie das Handeln Israels in der Geschichte deutlich gemacht hat (Ps 78,17–27) –, trifft ihn das göttliche Gedenken und seine Barmherzigkeit.

Im zweiten Durchgang (V. 40–72) wird die den Zorn umfassende göttliche Barmherzigkeit auf der Ebene des geschichtlichen Handelns des Weltenherrschers anhand der Kategorien von Erwählung und Verwerfung erneut entfaltet. Dabei geht das dreifache Erwählungshandeln JHWHs an Juda, Zion und letztlich an David (V. 68.72) hinter die Verwerfung Efraims zurück. Denn die Erwählung Davids als göttlicher Mandatar umfasst das gesamte Volk (V. 70–72). Daher können die Beter in der Reflexion ihrer Geschichte den Untergang des Nordreichs im Nachhinein als Begrenzung des göttlichen Zorneshandelns erkennen, dem seine Erwählung vorausgegangen ist.

In diesem Sinn deutet der Psalm letztlich die Geschichte JHWHs mit seinem Volk als eine Geschichte der göttlichen Barmherzigkeit. Um dies zu erkennen und um mit lobendem Weitererzählen (ספר Piel; V. 3.4.6)⁸ auf die Wundertaten JHWHs in der Geschichte zu reagieren, ist den beiden Durchgängen eine geschichtshermeneutische Reflexion über die Vermittlung der Tradition von Generation zu Generation durch Traditionskundige (V. 1–11; Proömium) vorgeschaltet. Sie nimmt das vor allem in dem Danklied und Dankopfer des Einzelnen, der Toda, geprägte Muster der Vergegenwärtigung und Veröffentlichung (ספר Piel) der Rettungstaten JHWHs auf und transformiert es in die Perspektive des Erzählens kollektiver Rettungstaten.⁹ Die im Rahmen des kultischen Dankes vergegenwärtigten Rettungstaten erhalten auf diese Weise einen paradigmatischen Charakter und werden zum identitätsstiftenden Fundament der Traditionsgemeinschaft.

⁷ In diesem Sinn betont auch Hartenstein, Bedeutung (wie Anm. 1), 132–133 und besonders Anm. 27 die zentrale Bedeutung von V. 38–39 für die Geschichtstheologie von Ps 78. Anders Klein, Gebet (wie Anm. 5), 128–131, die den Abschnitt vor allem vom sogenannten dtr. Richterschema her versteht.

⁸ Vgl. z. B. Ps 9,2.15; 22,23; 26,7; 107,22 und zu den weiteren Belegen Joachim Conrad, Art. ספר, in: ThWAT Bd. V, Stuttgart u. a. 1986, 915–916. So auch Notker Fuglister, Psalm LXXXVIII [sic! = Ps 78]. Der Rätsel Lösung?, in: John A. Emerton (Hg.), Congress Volume (VT.S 43), Leiden 1991, 264–297, hier 286.

⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen von Bernd Janowski, Dankbarkeit. Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen, in: ders. (Hg.), Der Gott des Lebens (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3), Neukirchen-Vluyn 2003, 274–287.

2. Der große Parallelismus membrorum der Heilsgeschichte in Ps 105 und Ps 106

Ps 105 und Ps 106 entwerfen jeweils aus unterschiedlicher Perspektive einen Gesamtentwurf der Heilsgeschichte Israels, der von der Zeit der Erzeltern bis in die Exilszeit reicht. Dabei werden die in Ps 78 herausgestellten beiden Aspekte – das Verhältnis von Schöpfung und Geschichte einerseits sowie das Verhältnis von göttlicher Güte und göttlichem Zorn andererseits – weiter ausdifferenziert.

2.1 Die Bundestreue JHWHs in der Geschichte mit seinem Volk

Ps 105 beginnt in V. 1–6 mit einer ausgestalteten Aufforderung zum Lob JHWHs und schließt mit einer Halleluja-Unterschrift in V. 45, so dass ein hymnischer Rahmen um seinen Hauptteil (V. 7–45) gelegt wird. Dieser wiederum besteht aus drei Teilabschnitten: dem Grund des Lobs in V. 7–11, der heilsgeschichtlichen Entfaltung in V. 12–41 und einer abschließenden Reflexion des Geschichtsdurchgangs in V. 42–45.¹⁰

Indem die Beter den Wundertaten JHWHs in der Geschichte nachsinnen (Ps 105,2), erschließen sich ihnen die Ereignisse der Frühgeschichte von der Bundestreue JHWHs her.¹¹ Das gilt insbesondere für die Zeiten von Not und Gefahr, die sich retrospektiv als Teil der größeren Heilsgeschichte JHWHs mit seinem Volk erweisen. Sie laufen auf die Erfüllung der Bundesszusage, d. h. der Landgabe, zu (Ps 105,45). Dazu werden vor allem in Ps 105,8–11 die Bundesvorstellungen aus Dtn 7,7–11, Gen 15,18, Gen 26,2–5 und Gen 17 aufgenommen. Der priesterschriftlichen Bundeskonzeption eines Bundes auf fernste Zeit (ברית עולם, Gen 17,7) in V. 8 und V. 10 kommt eine herausgehobene Bedeutung zu, weil sie die anderen Bundesvorstellungen rahmt.¹² Das heißt: Die Zusage des Bundes bis in fernste Zeit in V. 8 und V. 10 schließt die gesamten Bundesschlüsse an die Väter mit ein und umfasst zugleich auch die Beter. Diese paradigmatische Bedeutung der Bundesszusage für die Geschichtskonzeption wird in der abschließenden Reflexion der Heilsgeschichte in V. 42 wieder aufgenommen. Auf diese Weise wird der Gang

¹⁰ Zur Diskussion von Struktur und Aufbau des Psalms vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg/Br. 2008, 98; Klaus Seybold, Die Psalmen (HAT 1/15), Tübingen 1996, 414–415.

¹¹ Vgl. hierzu auch Klein, Gebet (wie Anm. 5), 219–220, 224, die ebenfalls die Bundestreue JHWHs als grundlegendes Heilsereignis von Ps 105 profiliert.

¹² Zur priesterschriftlichen Bundestheologie vgl. Matthias Köckert, Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament (FAT 43), Tübingen 2004, 36,77–88; Walter Groß, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundes-Konzepte und die Debatte um den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998, 52–53, 56–57, 60, 63; Klein, Gebet (wie Anm. 5), 220–221.

durch die Geschichte in V. 12–41 durch das Bundesgedenken JHWHs gerahmt und soll von der Bundeszusage her verstanden werden.

In V. 12–41 folgt dann die eigene Darstellung des Erzählzusammenhangs aus dem Pentateuch. Dabei wird dieser in Ps 105 so konstruiert, dass gerade diejenigen Ereignisse aus der Frühgeschichte Israels zu einer Ereigniskette zusammengefügt werden (die Zeit der Erzeltern V. 12–15, die Zeit Josefs V. 16–23, die Zeit in Ägypten V. 24–38, die Zeit in der Wüste V. 39–41), in denen die Bundeszusage der Landverheißung zwar noch nicht erfüllt ist, Israel unter fremden Völkern lebt, aber JHWH sein Volk zu ihrer Erfüllung hinführt. Die Beter erkennen damit, dass JHWH ihre Vorfahren in Zeiten von Not und Gefahr bewahrt hat und seiner Bundeszusage stets treu geblieben ist.¹³

Dazu verwendet der Psalm als geschichtshermeneutische Deutungskategorie das Leitwort schicken/enden (שלח), durch das die Wendepunkte der Not jeweils eingeleitet werden. In diesem Sinn wird Josef seinem Volk voraus nach Ägypten gesandt, um ihm den Weg zu ebnen (V. 17.20), Aaron und Mose werden gesandt, um Israel aus Ägypten zu führen (V. 26), und schließlich entsendet JHWH die Finsternis, um damit den Auszug aus Ägypten einzuläuten (V. 28).

In der Reflexion der Wundertaten JHWHs erschließt sich dem Beter darüber hinaus das fürsorgende Handeln des Schöpfers in der Wüste. Es zeigt sich in der Versorgung mit Manna und Wachteln sowie im Schutz durch die Wolke. Damit zielt die Deutung der Ereignisse des Exodus letztlich vor allem auf die Fürsorge des Schöpfers, der den lebensfeindlichen Ort der Wüste zu einem Ort der Lebensfülle und Gottesnähe macht (Ps 105,39–41). Diese Gotteserkenntnis von JHWH als Herrn des Kosmos ist mit einer universalen Perspektive verbunden, die die Völkerwelt mit einschließt (V. 1.7).¹⁴ Schließlich erkennen die Betenden im Hinterher-Denken der Heilsgeschichte, dass die Bundeszusage mit den Taten, den Weisungen JHWHs, verbunden ist. Die Antwort der Betenden hierauf kann nur ein Lebenswandel gemäß den Weisungen JHWHs sein (V. 45).¹⁵

¹³ Vgl. hierzu auch Klein, Gebet (wie Anm. 5), 238.

¹⁴ Vgl. hierzu Ps 96,2f.10 und die Schlussfolgerung bei Jörg Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987, 131: „Indem Israel von Jahwes Wundern vor den Völkern erzählt (V.2f.), proklamiert es sein Königtum über die Welt vor ihnen (V.10), dessen volle Realisation im Ausschalten allen Unrechts unter der Völkerwelt mit Jahwes Kommen schon begonnen hat (V.13).“

¹⁵ Vgl. hierzu auch Klein, Gebet (wie Anm. 5), 202–203.

2.2 Die Güte JHWHs und das Vergessen des Volkes – die Konstruktion der Schuldgeschichte in Ps 106

In Ps 106 blicken die Beter aus der Perspektive des Exils auf ihre Geschichte zurück, indem sie sich mit den dem Exil zugrundeliegenden Schuldverstrickungen der Vorfahren identifizieren (V. 6). Der Psalm besteht aus einer Hinführung zur Geschichtsreflexion in V. 1–5, einem Schuldbekenntnis in V. 6, der Geschichtsreflexion als Schuldgeschichte in V. 7–42, einer abschließenden Reflexion des Handelns JHWHs in der Geschichte in V. 43.44–46, der Schlussbitte in V. 47 und der Schlussdoxologie in V. 48.¹⁶

Kristallisationspunkte der Geschichtsreflexion, von denen her die Geschichte JHWHs mit seinem Volk gedeutet wird, sind die Rettungstat JHWHs am Schilfmeer (Ps 106,7–12) sowie der Abfall am Horeb (Ps 106,19–23). Formal zeigt sich das daran, dass in dem Abschnitt der Rettungstat am Schilfmeer (V. 7–12) die für den Psalm entscheidenden Leitworte zusammenlaufen. Bei der übergeordneten Leitwortstruktur handelt es sich um das Gedenken JHWHs (V. 45), das der Gottvergessenheit des Volkes (V. 4.7.13.21) gegenübersteht, sowie um die göttliche Güte, die das Handeln JHWHs grundsätzlich bestimmt (V. 4.7.45). Das Rettungshandeln JHWHs (retten [יָשַׁע Hif.]) selbst, das die Israeliten am Schilfmeer erfahren, wird zum Paradigma des Heilshandelns JHWHs in der Geschichte überhaupt. Unter Aufnahme von Ex 13,27–15,21 wird in ganz grundsätzlicher Art und Weise die Rettung vor den Feinden reflektiert. Am Gedenken dieser Rettungstat bemisst sich bis in die Gegenwart der Beter hinein das Verhältnis von JHWH zu seinem Volk (Ps 106,10.21.47). So wird der Abfall von JHWH am Horeb durch das gegossene Kalb in V. 19–23 paradigmatisch als Vergessen der Rettungstat am Schilfmeer gedeutet (Ps 106,21). Daher folgt auf das angefertigte Bild der Vernichtungsbeschluss JHWHs. Dieser kann nur durch die Intervention von Mose als seines Erwählten (Ps 106,23) aufgehalten werden. Dazu muss Mose in die Bresche treten, um den zwischen Volk und Gott entstandenen Riss zu kitten und um den göttlichen Zorn abzuwenden. Dies ist Mose durch seine Erwählung möglich. Moses Erwählung aber wiederum impliziert die Möglichkeit, den göttlichen Zorn abzuwenden. Auf diese Weise ist in seiner Erwählung die Begrenzung des göttlichen Zorns bereits impliziert. Sie ist aber nicht nur auf Mose beschränkt, sondern Israel als Erwählte JHWHs ist in sie mit eingeschlossen (Ps 106,5). Auf diese Weise wird die Schuld des

¹⁶ Zur literarischen Einordnung der Schlussdoxologien vgl. die Diskussion bei Martin Leuenberger, Die Psalterdoxologien. Entstehung und Theologie, in: ders. (Hg.), Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT 76), Tübingen 2011, 166–193; Christoph Levin, Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: *Vetus Testamentum* 54 (1/2004), 83–90, hier 89 und Reinhard G. Kratz, Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, in: *ZThK* 93 (1996), 1–34, hier 28–31.

Volkes, auf die JHWH mit erneutem Erbarmen reagiert, in das geschichtstheologische Paradigma der göttlichen Güte integriert und führt nicht zum vollständigen Ausbruch des göttlichen Zorns.

Die weiteren Verfehlungen des Volkes steigern sich in staatlicher Zeit zur vollkommenen Verunreinigung des Volkes und Entweiheung des Landes (Ps 106,34–42). Als letzter Wendepunkt des Psalms greift die Schlussbitte über ישע Hif. in V. 47 auf die Rettungstat am Schilfmeer zurück. Sie erbittet ein erneutes Eingreifen JHWHs, wie dort einst erfahren, um sein Volk aus der Zerstreuung zu sammeln, damit es dann, wie nach der erfahrenen Rettung in V. 12, wieder in das Gotteslob einstimmen kann. Damit aber erhofft die Bitte eine Wende der Not, die in der vorausgehenden Reflexion des Handelns JHWHs in der Geschichte vorbereitet wird (V. 43.44–46).

Die V. 44–46 stellen für das Verständnis der in Ps 106 zugrundeliegenden Konzeption von Geschichte eine hermeneutische Schlüsselstelle dar, indem das göttliche Handeln in der Geschichte vor dem Hintergrund der Gnadenformel grundsätzlich reflektiert wird. So ist JHWHs Handeln in der Geschichte in V. 45 trotz der tiefen Verschuldungen des Gottesvolkes durch seine Güte (חסד) bestimmt. Sie zeigt sich im erneuten Gedenken des Bundes und führt dazu, dass sich JHWH seinen Zorn leid sein lässt, von ihm abkehrt und sich seines Volkes wieder erbarmt. Im Hintergrund steht hier die aus der späten Prophetie um die Reue JHWHs ergänzte Gnadenformel. Durch die Aufnahme der Begriffe in Ps 106,45b–46 sich leid sein lassen (נחם), Gnade/Güte-Fülle (רב חסד) sowie Erbarmen (רחם) werden zentrale Kategorien aus Joel 2,13 und Jona 4,2 rezipiert.¹⁷ Die Begrifflichkeit wird aber im Unterschied zur Formel in Joel 2,13 und Jona 4,2 nicht in Nominalsätzen, sondern – der narrativen Struktur der Geschichtskonzeption entsprechend – in Verbalsätzen zum Ausdruck gebracht. Darüber hinaus ist entscheidend, dass in Ps 106,45b nur die eine Seite der Gnadenformel, bei der es um die Güte JHWHs geht, aufgenommen wird. Der Langmut im Zorn (ארך אפים) sowie das Übel (רעה) als Gegenstand des Leidseins (נחם)¹⁸ werden im Unterschied zu Joel 2,13 und Jona 4,2 nicht rezipiert. Damit sind drei Aspekte für die Deutung der Gnadenformel in Ps 106 von Bedeutung:

¹⁷ Zur Gnadenformel vgl. die Übersicht bei Ruth Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg/Br. 2002, 218; vgl. zur Erweiterung der Formel Jörg Jeremias, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn 1997, 87–88, 94–97.

¹⁸ Vgl. zu Joel 2,13 Anna Karena Müller, Gottes Zukunft. Die Möglichkeit der Rettung am Tag JHWHs nach dem Joelbuch (WMANT 119), Neukirchen-Vluyn 2008, 122–125 und Matthias Franz, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Ex 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160), Stuttgart 2003, 257–258.

1. Die Langmut JHWHs im Zorn wird im Geschichtsrückblick narrativ ausgeführt.
2. Der Zusammenhang von Schuld des Volkes und Reue bzw. Erbarmen JHWHs wird durch sein Handeln am Schilfmeer und am Horeb paradigmatisch verdichtet.
3. Die seinen Zorn umfassende Güte wird am Ende des Geschichtsrückblicks zusammenfassend in V. 45f. reflektiert, so dass die Beter im Rückblick auf die Geschichtsdarstellung von V. 45f. her die Güte JHWHs als entscheidende Motivation des göttlichen Handelns in der Geschichte erkennen können.

Über ihre Schuldverstrickung hinaus dürfen die Beter deswegen auf die Reue und das erneute Erbarmen JHWHs hoffen. Diese wird in der abschließenden Bitte in Ps 106,47 wiederum unter Aufnahme des geschichtstheologischen Paradigmas am Schilfmeer formuliert. In diesem Sinn entfaltet die Geschichtsreflexion in Ps 106 letztlich narrativ die in der späten Prophetie erweiterte Gnadenformel und erhebt damit die Verhältnisbestimmung von göttlicher Güte und seinem Zorn zu ihrem eigentlichen Thema.

3. Geschichte als Bekenntnis zu dem einen Gott in Schöpfung, Geschichte und Gegenwart in Ps 135 und Ps 136

3.1 Das Lob der Güte JHWHs in Schöpfung und Geschichte in Ps 136

Ps 136 stellt einen Lobpreis des einen Gottes in Schöpfung, Geschichte und Gegenwart dar.¹⁹ Dabei wird das bereits in der hymnischen Hinführung in V. 1–3 formulierte monotheistische Bekenntnis zu JHWH anhand seiner Wundertaten in V. 4–25 ausgeführt. Entsprechend formuliert der Themenvers Ps 136,4: „Der allein (für sich) große Wundertaten tut!“.²⁰ In den Wundertaten JHWHs manifestiert sich seine Güte (חסד) in seinem Handeln in Schöpfung (Ps 136,5–9), Geschichte (Ps 136,10–22) und Gegenwart (Ps 136,23–24,25). Dabei kommt seinem Handeln als Schöpfer eine herausgehobene Bedeutung zu. Deutlich wird dies, indem die Aufzählung der Wundertaten mit dem anfänglichen Schöpfungshandeln JHWHs (Ps 136,5–9) beginnt und mit dem fürsorgenden Schöpfungshandeln, der Versorgung allen Fleisches (Ps 136,25), endet. So zeigt sich in der stetigen Versorgung seiner Geschöpfe mit Nahrung die Güte JHWHs in der erlebten Gegenwart, wie sie

¹⁹ Zu Ps 136 vgl. Christian Macholz, Psalm 136. Exegetische Beobachtungen mit methodologischen Seitenblicken, in: Erhard Blum (Hg.), Mincha. Festschrift für Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 2000, 177–186; Volker Pröbstl, Nehemia 9, Psalm 106 und Psalm 136 und die Rezeption des Pentateuchs, Göttingen 1997, 179–219 und Michael D. Goulder, The Psalms of the Sons of Korah, Sheffield 1982, 220–223.

²⁰ Vgl. zur Stellung von V. 4 auch Martin Leuenberger, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (ATHANT 83), Zürich 2004, 316 und Klein, Gebet (wie Anm. 5), 319.

in der Geschichte, im Exodus und in der Landnahme, zum Ausdruck gekommen ist.²¹ Um diesen Zusammenhang herauszustellen, wird in Ps 136,25 über das Partizip von geben (נתן) auf die letzte Wundertat JHWHs in der Geschichte zurückgegriffen (Ps 136,21.25). Insofern eröffnet das anfängliche Schöpfungshandeln JHWHs die Manifestationen seiner Güte in der Welt (Ps 136,5–9) und ist seinem Geschichtshandeln (Ps 136,10–22) vorgeschaltet.²² Die durch die Partizipienreihe strukturierte Entfaltung der Wundertaten JHWHs in Schöpfung und Geschichte (V. 5–22) ist an dem im Pentateuch vorgegebenen Erzählszusammenhang orientiert: Ps 136,5–9 setzt unter Bezug auf Gen 1 mit der anfänglichen Schöpfung ein, auf die die Knechtschaft in Ägypten (V. 10), der Auszug (V. 11f.), die Errettung am Schilfmeer (V. 13–15), die Führung in der Wüste (V. 16), die Landnahme und die Landgabe (V. 17–22) folgen.

Diese im Pentateuch vorgefundene Ereignisabfolge wird in die Struktur des Hymnus transformiert, und die im Pentateuch narrativ entfalteten Aussagen werden zu Bekenntnissätzen verdichtet. Unterstrichen wird dies durch den Kehrsvers „Ja, seine Güte ist für fernste Zeit! (כִּי לְעוֹלָם חֶסֶד)“, durch den jeder Vers abgeschlossen wird. Inhaltlich erscheint so jede der beschriebenen Handlungen als Ausdruck der göttlichen Güte.

Somit enthält Ps 136 eine eigene Geschichtshermeneutik, die die Wundertaten JHWHs auf ihre wesentlichen Bekenntnisgehalte zuspitzt und als Manifestation der göttlichen Güte das im hymnischen Rahmen (V. 1–3.26) entfaltete monotheistische Bekenntnis ausführt.

3.2 Das Bekenntnis zu JHWH als dem einen Gott in Schöpfung, Geschichte und Gegenwart – Ps 135 als eine Variation zu Ps 136

Auch Ps 135 zielt wie Ps 136 darauf ab, die Exklusivität JHWHs herauszustellen, ohne dabei aber auf die Manifestationen seiner Güte zurückzugreifen. Stattdessen wird der Fokus auf die Entfaltung seiner Herrschaftsbereiche, der Schöpfung (Ps 135,6–7), der Geschichte (Ps 135,8–12) sowie seiner Exklusivität gegenüber anderen Göttern bzw. deren kultischer Repräsentation (Ps 135,15–18), gelegt.²³ Dieser Entfaltung der Herrschaftsbereiche geht

²¹ Vgl. zum Motiv des ständigen Versorgens der Geschöpfe durch den Schöpfer und Königsgott Martin Metzger, Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum, und Jahwe, „der Nahrung gibt allem Fleisch“, in: ders. (Hg.), Schöpfung, Thron und Heiligtum (BThS 57), Neukirchen-Vluyn 2003, 90–111, hier 108–111.

²² Vgl. zur literarischen Kohärenz von Ps 136 Hartenstein, Bedeutung (wie Anm. 1), 148; Macholz, Psalm 136 (wie Anm. 19), 177–186 versteht nur V. 25 nicht im Zusammenhang des Psalms.

²³ Zu Ps 135 vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150 (wie Anm. 10), 661–668; Lothar Vosberg, Studien vom Reden vom Schöpfer in den Psalmen (BEvTH 69), München 1975, 68–73; Egbert Ballhorn, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004, 252–263; Leuenberger, Konzeptionen

eine Aufforderung zum Lob JHWHs als des einzigen Gottes in Ps 135,1–3 voraus, die mit der Erwählung Israels zum Eigentum JHWHs begründet wird (Ps 135,4).²⁴

Als erster Herrschaftsbereich JHWHs wird in Ps 135,6–7 die Schöpfung genannt. Dabei besteht das Charakteristikum von Ps 135 darin, dass die Schöpfertätigkeit JHWHs mit dem Kolorit von Wettergottheiten gezeichnet wird, zu denen ein kämpferischer bzw. kriegerischer Aspekt gehört.²⁵ Im Hinblick auf sein Handeln als Schöpfer wird dies daran sichtbar, dass neben den Herrschaftsbereichen von Himmel, Erde und Meeren eigens die Urfluten erwähnt werden und JHWH in V. 7 als Herr des Wetters gezeichnet wird.²⁶ Insgesamt steht das kontinuierliche, das die Ordnung der Welt bewahrende Schöpfungshandeln im Vordergrund.

Als zweiter Herrschaftsbereich wird die Geschichte durch Aufnahme von Ps 136,10.17–22 ergänzt (Ps 135,8–12). Hier werden ebenfalls die mit dem Wettergott verbundenen kriegerischen Aspekte profiliert. JHWH wird als Herr aller weltlichen Herren charakterisiert (V. 5), indem er den Pharao mit der Tötung der Erstgeburt (Ps 135,8–9) ebenso schlägt wie die Könige bei der Landnahme (Ps 135,10–12). Mit diesen beiden Schlägen wird die Heilsgeschichte Israels auf ihren Anfangs- und Endpunkt hin reduziert, die wiederum paradigmatisch für das Gesamte stehen.

Aus der Exklusivität JHWHs in Schöpfung und Geschichte folgt drittens die Ohnmacht der anderen Götter bzw. deren kultischer Repräsentation (Ps 135,15–18). Dazu wird Ps 115,4–7 zitiert. Die Kultbilder werden als Handwerk von Menschen auf ihre Geschöpflichkeit reduziert und stehen dem alleinig wirkmächtigen Handeln JHWHs ohnmächtig gegenüber.²⁷ Insofern stellt das in Ps 135,5 formulierte Bekenntnis zur Exklusivität JHWHs „Ja, ich weiß, dass JHWH groß (ist) und unser Herr mehr als alle Götter“ den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des Psalms dar. Insofern ist es das theologische Profil des Psalms, die Universalität und

(wie Anm. 20), 312–315; Christoph Levin, Psalm 136 als zeitweilige Schlussdoxologie des Psalters, in: SJOT 14 (2000), 17–27, hier 24–25.

²⁴ Im Hintergrund steht hier Dtn 7,6. Dies ist insofern interessant, als in Dtn 7 die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk JHWHs wie in Ps 135 im Zusammenhang mit der Ablehnung anderer Götter steht.

²⁵ Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Wettergottheiten vgl. Friedhelm Hartenstein, Wettergott – Schöpfergott – Einziger. Kosmologie und Monotheismus in den Psalmen, in: ders./Martin Rösel (Hg.), JHWH und die Götter der Völker, Neukirchen-Vluyn 2009, 77–97.

²⁶ Zitiert wird hier Jer 10,12f. Vgl. hierzu insbesondere die Ausführungen von Helga Weippert, Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches (SBS 102), Stuttgart 1981, 28–37.

²⁷ Zur Bedeutung der Bilder vgl. Friedhelm Hartenstein, Die unvergleichliche „Gestalt“ JHWHs. Israels Geschichte mit den Bildern im Licht von Dtn 4,1–40, in: Bernd Janowski/Nino Zchomelidse (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, Stuttgart 2003, 70–71.

Exklusivität der Herrschaft JHWHs in Schöpfung und Geschichte zum Ausdruck zu bringen.

Das Spezifikum von Ps 135 ist aber, dass es sich bei dem Psalm in hohem Maße um ein redaktionelles Kompilat handelt. Es werden nicht nur Ps 115,4–8²⁸ (Ps 135,15–18) und Ps 136,10.17–22 (Ps 135,8–12) zitiert. Darüber hinaus werden in Ps 135,1f. über die lexematische Aufnahme von Ps 113,1 und Ps 134,1.3 der Anfang des ägyptischen Hallel (Ps 113–118) und das Ende des sog. Wallfahrtspsalters aufgenommen.²⁹ Auch die in Ps 118,2–4 und in Ps 115,9–11.12 ausgeführte Aufforderung zum Lobpreis an das Haus Aaron, das Haus Israel und die JHWH-Fürchtigen wird in Ps 135,19–20 aufgegriffen und um das Haus Levi ergänzt.

Folglich ist Ps 135 wie keiner der anderen Geschichtspsalmen mit seinem literarischen Kontext eng verzahnt und hat sich darüber hinaus als ein durchdachtes Kompilat herausgestellt.

4. Fazit

Die unter dem Begriff der Geschichtspsalmen zusammengefassten Psalmen 78; 105; 106; 135 und 136 haben sich als je eigenständige Entwürfe einer Theologie der Geschichte Israels in Miniatur erwiesen. Sie konstruieren eigene Bilder von Geschichte, indem sie mit ihren verschiedenen geschichtshermeneutischen Kategorien die Ereignisse der (Früh-)Geschichte auswählen und in ihrer paradigmatischen Bedeutung für die Gegenwart interpretieren. So entsteht eine Relecture der Tora, die für die Beter eine identitätsformierende und identitätsvergewissernde Funktion hat. Dieser Rezeptionsprozess von Geschichte, der die Geschichte selbst zum Thema erhebt, gibt einen Einblick in die Entstehung kollektiver Gedächtnisse. Sichtbar wird das in besonderer Weise durch die poetische Form des Psalmengebets. Dabei bedienen sich die Geschichtspsalmen vor allem hymnischer Kategorien, durch die ihr Reflexions- und Rezeptionsprozess transparent wird. Vor diesem Hintergrund erweist sich nicht nur das Verständnis von Geschichte als paradigmatisch, sondern auch der den Psalmen zugrundeliegende Rezeptionsprozess, so dass anhand der Geschichtspsalmen die Entstehung kollektiver Gedächtnisse paradigmatisch abgebildet werden kann.

²⁸ Zu Ps 115 vgl. Walter Beyerlin, *Im Licht der Traditionen. Psalm LXVII und CXV. Ein Entwicklungszusammenhang*, Leiden u. a. 1997, 57–81; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 101–150* (wie Anm. 10), 277–291 und Erich Zenger, *Götter- und Götterbildpolemik in Ps 112–113 LXX = Ps 113–115 MT*, in: ders. (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32), Freiburg u. a. 2001, 229–255.

²⁹ Vgl. hierzu auch Matthias Millard, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen 1994, 78; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 101–150* (wie Anm. 10), 663–664; Leuenberger, *Konzeptionen* (wie Anm. 20), 314; Ballhorn, *Telos* (wie Anm. 23), 252–253.

DIETER BÖHLER

Juxtaposition und Konkatenation

Die Psalmen in lectione continua

Stichwortverkettung (*concatenatio*) leitet von einem Psalm zum nächsten über (*iuxtapositio*). So beginnt Ps 1 mit „selig“, Ps 2 endet auf „selig“. Das verbindet die Gedichte im Psalter zu einem zusammenhängenden Text, der „Davids“ innere Geschichte erzählt.

Dieter Böhler, Jesuit, Professor für Altes Testament in Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Lizentiat in Rom, Promotion in Fribourg, Habilitation in Wien. Publikationen zum Psalter: Das Leiden des Königs und die Bekehrung der Nationen zum Gott Israels. Die Psalmengruppe Pss 22–31 im Zusammenhang gelesen, in: ThQ 203 (2023), 214–230; Zum Prozess der Psalmenverkettung, in: BZ 66 (2022), 272–292; „Über seine Tora soll er murmeln Tag und Nacht“ (Ps 1,2). Der Psalter als König Davids Meditation der Tora, in: Christoph Dohmen (Hg.), Das Alte Testament und seine Kommentare. Literarische und hermeneutische Orientierungen (SBB 81), Stuttgart 2021, 178–195; Christologie und die lectio continua des Psalters, in: Biblica 102 (2021), 515–536.

Wer immer lesend oder meditierend in den Psalter eintritt, wird sofort im Portal der Psalmen 1–2 mit den beiden Prinzipien *concatenatio* und *iuxtapositio* vertraut gemacht. Schon Hieronymus bemerkte, dass das „selig“ am Anfang von Ps 1 und das am Ende von Ps 2 miteinander zusammenhängen.¹ Das ist aber nicht alles. Dem die Tora „murmeln“ Beter von Ps 1,2 stellt Ps 2,1 Völker entgegen, die Rebellion „murmeln“. „Der Weg der Frevler verliert sich“, sagt Ps 1,6, und Ps 2,12 warnt die rebellischen Könige, „dass ihr den Weg nicht verliert“. Diese Stichwortverbindungen verketteten die beiden Psalmen miteinander (*concatenatio*) und fordern dazu auf, die beiden nebeneinandergestellten Gedichte (*iuxtapositio*) zusammenzulesen: Der einsam meditierende Beter von Ps 1 wird so in Ps 2 als König auf dem Zion identifiziert. Seine Tora-Meditation wird der Rebellion der Nationen und ihrer Könige entgegengesetzt, und die Frevler von Ps 1 fließen mit den gottfeindlichen Nationen aus Ps 2 zusammen. Ps 3 nimmt mit der Überschrift „von David“ die betend kämpferische Königsfigur von Ps 1–2 auf und entwickelt sie weiter zu einer Davidgeschichte (Ps 3–18/2 Sam 15–22).

¹ Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos* (hg. v. Siegfried Risse) (FC 79), Turnhout 2005, 70: „Quia a beatitudine coeperat, in beatitudine desivit.“ Die Kirchenväter lasen einen Psalm selbstverständlich mit seinen Nachbarpsalmen zusammen, berücksichtigten also die Juxtaposition. Ambrosius, *Explan. Ps 36*[37], Nr. 3, deutet den Zusammenhang zwischen Ps 36 und 37 (MT) so: „In schöner Weise beschreibt der hl. David im vorangehenden Psalm das Leben des Ungerechten, hier nun das des Gerechten“ (*Sancti Ambrosii Opera Omnia VI, Explanatio Psalmorum XII* [hg. v. Michael Petschenig, 2. Aufl. Michaela Zelzer] [CSEL 64], Wien 1999, 72).

Die Bücher I (Ps 1–41) und II (Ps 42–72) begleiten als „geistliches Tagebuch Davids“ (Zenger) das Leben Davids bis ins Alter (Ps 71,18) und führen bis zu Salomo (Ps 72; Kolophon 72,20!). Buch III (Ps 73–89) beklagt die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Dynastie. Buch IV (Ps 90–106) antwortet darauf mit dem bleibenden Königtum Gottes. Buch V (Ps 107–150) bittet um die Wiederherstellung Israels.² In den Psalmen „von David“ nach dem Kolophon (z. B. Ps 88 und 108–110) betet David als verewigter Fürbitter für sein Volk.

Für Hengstenberg und Delitzsch (19. Jahrhundert) war die Verkettung der Psalmen untereinander noch eine selbstverständliche Tatsache, die sie bei ihrer Auslegung berücksichtigten. Auch war für sie klar, dass ein Psalm nie nur von seinem ehemaligen historischen Entstehungskontext her zu interpretieren ist, sondern immer auch aus dem jetzigen literarischen Zusammenhang des Psalters. Delitzsch schreibt:

„Diese Erscheinung, daß Ps. mit gleichem Hauptgedanken oder auch nur mit merklich ähnlichen Stellen, besonders am Anfang und Schluß, kettenartig aneinandergefügt sind, läßt sich durch die ganze Sammlung hindurch beobachten“³.

Gunkel wusste noch darum,⁴ konnte aber nicht mehr wie Delitzsch in der „Sammlung [...] den Stempel eines ordnenden Geistes“⁵ erkennen. Gunkel sähe sie lieber nach Gattungen geordnet, was sie erkennbar nicht sind – auch wenn es eine deutliche Tendenz von Klageliedern (Buch I–III) zu Lobliedern (Buch V) gibt. Nach Gunkels wichtigen formgeschichtlichen Einsichten konzentriert sich die Psalmenexegese lange hauptsächlich auf Gattungsfragen. Sie ordnet die einzelnen Psalmen bei ihren altorientalischen Verwandten ein und vergisst darüber den literarischen Sitz jedes Psalms im Psalterzusammenhang. Westermann⁶, Zimmerli⁷ und Barth⁸ nahmen das Thema wieder auf. Lohfink, Hossfeld/Zenger und Böhler vertreten die Stichwortverknüpfung und die Nebeneinanderstellung nachdrücklich als wesentliches Element der Psalterkomposition.

² Vgl. Dieter Böhler, Psalmen 1–50 (HThKAT), Freiburg u. a. 2021, 30–31.

³ Franz Delitzsch, Die Psalmen, Leipzig 1894, 16.

⁴ Vgl. Hermann Gunkel/Joachim Begrich, Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1966, 436.

⁵ Delitzsch, Psalmen (wie Anm. 3), 15.

⁶ Vgl. Claus Westermann, Zur Sammlung des Psalters, in: ThViat 8 (1961/62), 278–284.

⁷ Vgl. Walther Zimmerli, Zwillingspsalmen, in: Josef Schreiner (Hg.), Wort, Lied und Gottespruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Joseph Ziegler (FzB 2), Würzburg 1972, 105–113.

⁸ Vgl. Christoph Barth, Concatenatio im ersten Buch des Psalters, in: Brigitta Benzing (Hg.), Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. Festschrift für Eugen Ludwig Rapp, Meisenheim 1976, 30–40.

Hengstenberg vermutete noch Anfang des 19. Jahrhunderts:

„Da alle in dem dritten und vierten Buche eingereihten Davidischen Lieder größeren Cyclen angehören, so müssen wir von vornherein erwarten, daß solche Cyclen auch in den ersten Büchern vorkommen werden.“⁹

Hossfeld und Zenger sprechen von „Teilkomposition“¹⁰ oder Kompositionsgruppe. Manche von diesen mögen schon vorher eine Teilsammlung gewesen sein, andere wurden erst bei der Psalterzusammenstellung zu Gruppen zusammengefügt. Ein hauptsächliches Mittel der Gruppierung sind die Überschriften („von David“, „von den Korachitern“ oder „Aufstiegslied“), die „Halleluja“-Rahmungen im Schlusshallel (Ps 146–150) und auch die Einteilung in fünf Bücher durch die Doxologien (Ps 1–41; 42–72; 73–89; 90–106; 107–150).¹¹

Die unmittelbarsten Verknüpfungsmittel sind aber Nebeneinanderstellung und Stichwortverkettung. Absichtsvolle Juxtaposition zeigt sich etwa, wenn auf den Morgenpsalm 3 der Abendpsalm 4, auf diesen dann der Morgenpsalm 5 folgt. Ein Stichwort kann auch eine ganze Gruppe von Psalmen durchziehen, so, wenn der Beter in den Psalmen 3,8; 7,7; 9,20; 10,12 ungeduldig ruft: „Steh auf, JHWH!“, woraufhin Ps 12,6 endlich sagt: „Jetzt stehe ich auf, spricht JHWH“. So entsteht eine psalmenübergreifende Aussage.

Das vierte Buch des Psalters (Ps 90–106) wird nicht nur durch die Doxologien Ps 89,53 und 106,48 begrenzt, es wird auch durch die singuläre Überschrift „von Mose“ in Ps 90 hervorgehoben. Der Name des Mose kommt außerhalb von Buch IV nur in Ps 77,21 vor. In Buch IV aber, das mit der „Mose“-Überschrift eingeleitet wird, steht sein Name sieben Mal: Ps 90,1; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32. Die Zahl sieben ist sicher berechnet. Buch IV antwortet auf die Klage von Buch III. Dieses beklagt die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sowie den Untergang der davidischen Dynastie. Buch IV erinnert an die vorstaatlichen mosaischen Grundlagen, die bleiben, nachdem das Königtum zusammengebrochen ist. Dabei ist eine der konkreten Antworten, die Buch IV auf den Untergang des irdischen Königtums gibt: „Der Herr ist König!“. Das Stichwort *JHWH mlk* in Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1 verkettet die Psalmen 93–99 zu einer Gruppe mit einer Aussage: Das Königtum JHWHs hat Bestand.¹²

Die Psalmen 3–4 nehmen das Prinzip der Stichwortverkettung aus Ps 1–2 sofort auf. Sie sind die einzigen im ganzen Psalter, die die Formulierung „viele sagen“ (*rabbîm ’omrîm*: 3,3; 4,7) aufweisen. Die Defätisten um den (literarischen) David (des Psalters) werden immer mehr und reden immer defätistischer.

⁹ Ernst W. Hengstenberg, *Commentar über die Psalmen* (Band II), Berlin 1850, 156.

¹⁰ Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg u. a. 2007, 10.

¹¹ Vgl. Böhrer, *Psalmen* (wie Anm. 2), 28–56.

¹² Vgl. Gerald H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76), Chico 1985, 215.

Ps 7,18 kündigt am Ende des Psalms ein Danklied an:

„Ich will danken JHWH, weil er gerecht ist, ich will besingen den Namen JHWHs, des Höchsten!“

Das nimmt Ps 9,2 auf:

„Ich will danken JHWH mit meinem ganzen Herzen, [...] ich will besingen deinen Namen, Höchster!“

Damit schließt Ps 9 direkt an Ps 7 an. Es schiebt sich aber Ps 8 dazwischen. Dieser ist eine Meditation über den Namen JHWHs. Der Rahmen um Ps 8 lautet in den V. 1 und 10:

„JHWH, unser Herr, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde!“

Psalm 7 kündigt das Danklied für JHWH an, Psalm 9 liefert es und besingt den Namen. Davor aber meditiert David über ebendiesen Namen und seine Größe in Ps 8.¹³

Die Psalmen 28 und 29 werden an ihren Enden durch deutliche Stichwort-Konkatenation miteinander verbunden:

Ps 28,8.9: „JHWH ist Schutz für sie (*'oz lāmō*), und die rettende Schutzwehr seines Gesalbten ist er. Rette dein Volk und segne dein Erbe und weide sie und erhebe sie in Ewigkeit!“

Ps 29,10.11: „JHWH hat sich über die Flut gesetzt, und es sitzt JHWH als König in Ewigkeit. JHWH wird machtvollen Schutz geben seinem Volk (*'oz l'ammō*). JHWH wird segnen sein Volk mit dem Frieden.“

Die Psalmen 28 und 29 gehören zu einer Psalmengruppe, die thematisch durch das Thema des Tempels verbunden ist. Ps 22 spricht an seinem Ende von einem Dankopfer (V. 23–32). Daran knüpft Ps 23 an, der in V. 6 erstmals im Psalter das „Haus des Herrn“ erwähnt.¹⁴ Ps 24,3–4 fragt dann daran anknüpfend:

„Wer darf hinaufsteigen auf den Berg JHWHs, und wer darf sich hinstellen an der Stätte seines Heiligtums?“

Der Beter von Ps 26 setzt fort in V. 6.8:

„Ich kann waschen in Unschuld meine Hände und will umkreisen deinen Altar, JHWH! [...] JHWH, ich habe lieb gewonnen das Areal deines Tempels und den Ort der Wohnung deiner Herrlichkeit.“

In Ps 27,4–6 sagt er:

„Eines erbitte ich hiermit von JHWH, danach will ich suchen: zu wohnen im Hause JHWHs alle Tage meines Lebens, um hinzuschauen auf die Schönheit JHWHs und zu betrachten in seinem Tempel, denn er kann mich bergen in seiner Hütte am Tage des Übels. Er kann mich verstecken im Versteck seines Zeltes [...], und ich will opfern in seinem Zelt“.

¹³ Vgl. Böhler, Psalmen (wie Anm. 2), 162–183.

¹⁴ Der Sache nach meinte schon Ps 15,1 mit „deinem Zelt“ den Tempel. „Haus des Herrn“ steht nur in Ps 23,6; 27,4; 92,14; 116,19; 118,26; 122,1.9; 134,1; 135,2. Dazu kommt „Gotteshaus“ in Ps 42,5; 55,15; 84,4; 135,2.

Ps 28,2 spricht – einzigartig im Psalter! – vom *d^ehîr*, dem Allerheiligsten des Tempels (1 Kön 6,5.16.19.20.21.23.31). In Ps 29 umkreist ein Gewitter den (nicht genannten) Tempel von Jerusalem. Der Psalm spricht in V. 9 von Gottes (himmlischem) *hêkāl* (Palast/Tempel). Hengstenberg sah in den Psalmen 23–29 einen „Cyclus von Psalmen [...]“. Die Beziehung auf das Heiligtum geht durch sie von Anfang bis zu Ende hindurch¹⁵. Psalm 30 spricht tatsächlich nicht mehr vom Tempel, und doch fügt die Überschrift mit „ein Lied zur Tempelweihe“ ihn als Abschluss der Serie dem „Cyclus“ an, der teils durch Stichwortverkettungen, mehr noch aber durch Juxtaposition und thematische Verbindung zu einer zusammenhängenden Komposition wird.¹⁶

Eine wichtige Stichwortverbindung findet sich darin zwischen den Psalmen 24 und 25. Im Unterschied zu Ps 15, der fragt, unter welchen Bedingungen sich ein Israelit Gott nahen darf,¹⁷ ist Ps 24 von Anfang an menschenweit ausgelegt:

„Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner.“

Die Frage hier ist also: Wer aus den Völkern darf sich dem Gott Israels nähern?¹⁸ Unter den Zulassungsbedingungen, die Ps 24 für das Heiligtum des Herrn aufstellt, nennt V. 4:

„der nicht erhob zu Nichtigem seine Seele (*nš' nāpæš*)¹⁹ und sich nicht zuschwor einem Trugbild“.

Eine zentrale Bedingung ist also, den Götzen abzuschwören, seine Hände nicht zu einem Nichts zu erheben. Das Nichts ist ein Abgott wie in Jer 18,15. Der in Juxtaposition direkt folgende Ps 25 eröffnet mit der Stichwortverkettung:

„Zu dir, JHWH, will ich erheben meine Seele (*nš' nāpæš*)“.

Der Beter hat seinen alten Abgöttern abgeschworen und dient jetzt JHWH. Die Psalmen 33–34–35 sind dadurch zusammengebunden, dass das Stichwort „Loblied“ (*t^ehillah*) die Psalmen 33 und 34 eröffnet und Ps 35 schließt:

Ps 33,1: „Für Redliche ziemt sich ein Loblied“

→ Ps 34,2: „immer sei sein Loblied in meinem Mund!“

→ Ps 35,28: „Meine Zunge murmle deine Gerechtigkeit, den ganzen Tag dein Loblied!“

¹⁵ Hengstenberg, Psalmen (wie Anm. 9), 155.

¹⁶ Vgl. Böhler, Psalmen (wie Anm. 2), 544–545.

¹⁷ Das Zinsverbot in Ps 15,5 ist israelspezifisch: Dtn 23,20f., Lev 25,37; vgl. Böhler, Psalmen (wie Anm. 2), 261.

¹⁸ Dass sich Ps 24 an die Heiden richtet, zeigt auch V. 6: „Das ist das Geschlecht derer, die nach ihm [JHWH] fragen, die dein Angesicht suchen, Jakob.“ Wer den Gott Israels sucht, muss in Israel nach ihm fragen, wie in Sach 8,23.

¹⁹ Der MT liest „meine Seele“, LXX, Vg (iuxta Heb. und selbst iuxta LXX!) und sogar das Tg lesen „seine Seele“. Die Qumranrollen zeigen, wie verwechselbar dort Waw und Jod sind. Vgl. Böhler, Psalmen (wie Anm. 2), 440–441.

Zuletzt war „Loblied“ in Ps 22,3.26 vorgekommen; es wird erst wieder in Ps 40,4 erscheinen. „Ein Loblied“ steigert sich zu „sein Loblied“ und schließlich direkt anredend zu „dein Loblied“. Die Juxtaposition der drei Psalmen mit dem verbindenden, die Trias rahmenden Stichwort macht aus den drei Gedichten ein Triptychon.²⁰ Nach Ps 33 hat Gott die Welt durch sein Wort geschaffen und lenkt sie durch seinen Blick. Nach Ps 34 sollte der Mund des Menschen darauf antworten, Gott loben und bittend auf ihn schauen. Aber der Beter von Ps 35 macht die Erfahrung, dass der Mund der Frevler den Gerechten verhöhnt und ihr Auge ihn mit Augenzwinkern verspottet. Weitere verbindende Stichworte sind „der Engel des Herrn“, der im ganzen Psalter nur in Ps 34,8 und 35,5–6 vorkommt, sowie „das Auge des Herrn“ in Ps 33,18; 34,16 (Plural).²¹

Eine besondere Dynamik entfaltet die *lectio continua* der Psalmen 37–38–39–40, die nicht nur in Juxtaposition stehen, sondern auch durch Stichworte verkettet sind.²² In Ps 37 fordert David den Angeredeten²³ auf: „Halt still vor JHWH und harre auf ihn (*dôm wehithôllêl*)!“ In Ps 38 versucht David selbst in schwierigen Zeiten, dieses Schweigen des Weisen zu wahren und sich an seinen eigenen Rat zu halten: Er wird „wie ein Stummer, der den Mund nicht auftut (*k’illēm lō’ jiptah pîw*)“ (Ps 38,14). In Ps 39, 3 sagt er: „ich verstummte in Stille (*næʿlamtî dûmîāh*)“, fragt, ob sein „Harren (*tôhaltî*)“ auf den Herrn noch Sinn habe, bevor er schließlich resigniert „verstummt [...] und den Mund nicht mehr auftut (*næʿlamtî lō’ ʾæptah pî*)“ (Ps 39,10). Der Gesalbte des Herrn ist mit seiner Hoffnung auf Gott völlig gescheitert und verstummt in Resignation. Dann jubelt er in Ps 40 völlig unvermittelt: „Ich hoffte, ja hoffte auf den Herrn [...], er zog mich herauf aus der vernichtenden Grube [...] und gab in meinen Mund ein neues Lied.“ Der verstummend kapitulierte hatte, weil Gott nichts unternahm, bekennt nun, Gott habe ihn heraufgezogen aus der Grube und ihm ein neues Lied in den Mund gelegt. Hier zeigt sich, was der lukanische Jesus meint, wenn er sagt, „in den Psalmen“ stehe alles geschrieben darüber, dass der Messias

²⁰ Vgl. Edwin Rodrigues, *Psalm of Praise for the Rescue of the Throat. Concatenation and lectio continua of Pss 33–34–35* (ÖBS 54), Berlin 2022.

²¹ Vgl. schon Ps 32,8. Die Fügung *ʿējn YHWH* (Sg. und Pl.) kommt im Psalter überhaupt nur in Ps 33,18; 34,16 und 116,15 vor.

²² Vgl. dazu ausführlicher: Dieter Böhler, *Christologie und die lectio continua des Psalters*, in: *Bib.* 102 (2021), 515–536.

²³ Der Zusammenhang zeigt, dass es eine königliche Figur ist: „Vor unserem Auge erhebt eine königliche Gestalt“ (Norbert Lohfink, *Die Besänftigung des Messias. Gedanken zu Psalm 37*, in: Josef Hainz u. a. [Hg.], *„Den Armen eine frohe Botschaft. Festschrift für Franz Kamphaus, Frankfurt/M. 1997, 75–87, hier 84*). David mahnt den Kronprinzen zur Gewaltlosigkeit angesichts herrschenden Unrechts. Vgl. Böhler, *Psalmen* (wie Anm. 2), 672–673.

leiden und von den Toten auferstehen müsse (Lk 24,44–46). „Die neutestamentliche Christologie ist weithin ‚Psalmen-Christologie‘“ (Zenger).²⁴

Psalm 43 ist mit Ps 42 durch den Refrain in 42,6.12; 43,5 verbunden:

42,6: „Was solltest du niedergedrückt sein, meine Seele, und hast dich aufgeregt meinetwegen? Harre auf Gott, denn noch werde ich ihm danken die Rettungen von seinem Angesicht her!“

42,12 = 43,5: „Was solltest du niedergedrückt sein, meine Seele, und was willst du dich aufregen meinetwegen? Harre auf Gott, denn noch werde ich ihm danken die Rettungen meines Angesichts, meinem Gott!“

Der Refrain variiert leicht, wie es in hebräischer Poesie üblich ist (vgl. Ps 80,4.8.20). Der dritte Refrain bindet Ps 43 aber so eng an Ps 42, dass Ps 43 gemeinhin als dritte Strophe zu Ps 42 gilt. Denn es ist ja nicht nur der Refrain, der die beiden Psalmen zusammenbindet, auch die Frage in Ps 43,2 nimmt unübersehbar 42,10 auf:

Ps 42,10: „So will ich sagen zu El, meiner Steilklippe: Warum hast du mich vergessen? Warum muss ich betrübt dahergehen, drangsaliert vom Feind?“

Ps 43,2: „Denn du bist der Gott meiner Schutzwehr! Warum hast du mich verstoßen? Warum muss ich betrübt einhergehen, drangsaliert vom Feind?“

Ps 43,2 wiederholt in gewisser Weise 42,10, variiert aber auch. Da Ps 43 offensichtlich die dritte Strophe zu Ps 42 ist und doch Ps 43 immer als eigener Psalm überliefert worden ist (auch in der LXX!), wird oft vermutet, Ps 43 sei nachträglich als dritte Strophe hinzugedichtet und mit dem Refrain an Ps 42 angeschlossen worden.²⁵ Dabei hat der Dichter Ps 43 auch als Brücke zu Ps 44 gedichtet. Denn wo Ps 42,10 sagte „Warum hast du mich vergessen?“, sagt Ps 43,2: „Warum hast du mich verstoßen (*zn̄h*)?“ So wird Ps 43,2 zum Bindeglied zwischen Ps 42,10 und Ps 44,10.24: „Aber du hast uns verstoßen [...]. Verstoß nicht auf Dauer!“ Schon das nach Ps 42 überraschend auftretende Heidenvolk (*gôf*) in 43,1 leitet über zu den Nationen in 44,12.15. Die Hinzudichtung von Ps 43 als dritte Strophe von Ps 42 macht aus den Psalmen 42–43 durch Juxtaposition und Konkatenation eine zusammenhängende „Erzählung“ über die Sehnsucht nach Gottesnähe aus der Gottesferne. Durch die Juxtaposition von Ps 44 werden Ps 42–43 nachträglich auf das kollektive Israel gedeutet.²⁶

²⁴ Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, „Selig, wer auf den Armen achtet (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: JBTh 7 (1992), 21–50, hier 27.

²⁵ Vgl. Böhler, Psalmen (wie Anm. 2), 775–776, 777–778; Erich Zenger, „Erhebe dich doch als Hilfe für uns!“ Die Komposition Ps 42–44; 46–48 als theologische Auseinandersetzung mit dem Exil, in: Ingo Kottsieper u. a. (Hg.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz (AOAT 359), Münster 2008, 295–316, hier 305–307; Matthias Millard, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9), Tübingen 1994, 74.

²⁶ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen I (NEB), Würzburg 1993, 266.

Am Ende von Buch II sind die Psalmen 70 und 71 in Juxtaposition und durch Stichworte verkettet:

Ps 70,2: „Herr, zu meiner Hilfe eile!“ (vgl. V. 6)

Ps 71,12: „Mein Gott, zu meiner Hilfe eile!“

Der Ruf „eile mir zu Hilfe“ findet sich im ganzen Psalter überhaupt nur fünf Mal: in der Mitte (Ps 22,20) und am Ende von Buch I (Ps 38,23 chias-tisch!, Ps 40,14) und eben am Ende von Buch II (Ps 70,2; 71,12). Hier zeigt sich Gestaltungswille am Gesamtpsalter.

Der berühmte Psalm „De profundis“ schließt mit der im folgenden Denn-Satz begründeten Aufforderung:

Ps 130,7: „Harre, Israel, auf den Herrn!“

Der Folgepsalm 131 endigt mit dem Imperativ:

Ps 131,3: „Harre, Israel, auf den Herrn!“

Die Formulierung verkettet die Psalmen 130 und 131 und findet sich sonst im Psalter nie mehr.

Der Aufstiegspsalter Ps 120–134 wird durch die Überschrift „Lied der Aufstiege“ zusammengehalten.²⁷ Auch die räumliche Bewegung im Text (Ps 120: fern in Mesch; Ps 121: Aufbruch zur Wanderung; Ps 122: Ankunft in Jerusalem; Ps 134: im Tempel) macht aus der bloßen Juxtaposition einen zusammenbindenden Faden.

Ein weiteres Einigungsprinzip ist die Referenz der 15 Psalmen auf den Aaronitischen Segen Num 6,24–26 mit seinen 15 Worten (stufenartig 3+5+7).²⁸ Der Segen hebt an mit „Segen“ und endet auf „Frieden“. Die Aufstiegspsalmen beginnen mit der Sehnsucht nach „Frieden“ (Ps 120,6.7; 122,6.7.8; 125,5; 128,6), die in der Mitte nachlässt, je mehr vom Heiligtum her „Segen“ entgegenkommt (Ps 128,4.5; 129,8; 132,15; 133,3; 134,3²⁹). Das zweite Segenswort „behüten“ wird in Ps 121 ausführlich meditiert. Es fehlt aber auch nicht an auffälligen Stichwortverkettungen. So findet sich die Formel „der macht[e] Himmel und Erde“ zwar auch vor und nach dem Aufstiegspsalter (Ps 115,15; 146,6), vor allem aber in ihm: Ps 121,2; 124,8; 134,3.

Psalm 135 ist der erste Psalm nach dem Aufstiegspsalter. Er knüpft aber unübersehbar an ihn an. Der letzte Psalm des Aufstiegspsalters beginnt so:

„Siehe, preist den Herrn, alle Knechte des Herrn, die stehen (*ha'omdim*) im Hause des Herrn in den Nächten!“ (Ps 134,1)

²⁷ In Ps 121,1 „für die Aufstiege“.

²⁸ Vgl. Dieter Böhler, „Über seine Tora soll er murmeln Tag und Nacht“ (Ps 1,2). Der Psalter als König Davids Meditation der Tora, in: Christoph Dohmen (Hg.), Das Alte Testament und seine Kommentare. Literarische und hermeneutische Orientierungen, Stuttgart 2021, 178–195, hier 191–193. Klaus Seybold, Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6,22–27, Neukirchen-Vluyn 1977; Leon J. Liebreich, The Songs of Ascents and the Priestly Blessing, in: JBL 74 (1955), 33–36.

²⁹ In Ps 124,6 und 134,1.2 wird JHWH „gepriesen“.

Der Folgepsalm hebt so an:

„Lobt den Namen des Herrn, lobt ihr Knechte des Herrn, die stehen (*šə'omdîm*)
im Hause des Herrn, in den Vorhöfen des Hauses unseres Gottes!“ (Ps 135,1)

Der Anschlusspsalm 135 verändert „die Stehenden“ (*ha'omdîm*) zu „welche [sind] Stehende“ (*šə'omdîm*), tauscht damit die Determinationspartikel *ha* aus gegen die im Aufstiegspsalter besonders häufige Relativpartikel *šə*³⁰ und verstärkt so noch die Anbindung an den Aufstiegspsalter.

Auch bloße Juxtaposition ohne bedeutende Stichwortverkettung kann für die Interpretation eines Psalms sehr bedeutend sein. Psalm 137 lautet:

„An den Strömen von Babel, da saßen wir, und wir weinten, wenn wir Zions gedachten.

2 An die Weiden in seiner Mitte hängten wir unsere Leiern.

3 Denn dort verlangten, die uns gefangen hielten, Lieder von uns,
unsere Peiniger forderten Jubel: Singt für uns eines der Lieder Zions!

4 Wie hätten wir singen können die Lieder des HERRN, fern, auf fremder Erde?
[...]

7 Gedenke [= vergiss nicht], HERR, den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems,
die sagten: Reißt nieder, bis auf den Grund reißt es nieder!

8 Tochter Babel, du der Verwüstung Geweihte:

Selig, wer dir vergilt deine Taten, die du uns getan hast.

9 Selig, wer ergreift und zerschlägt am Felsen deine Nachkommen.“

Die Judäer im Babylonischen Exil weigern sich, in der Fremde „die Lieder des HERRN“ zu singen. Das Einzige, wozu sie sich in der Lage sehen, sind grässliche Flüche gegen Edom, den Komplizen³¹ des Eroberers (V. 7), und vor allem Babel selbst (V. 8–9). Dabei ist der abschließende Fluch kaum zu ertragen – wenn man Ps 137 isoliert liest. Der Folgepsalm ist überschrieben „Von David“. Der ideale König erhebt sich zum Protest gegen die resignierte Stimmung der Exilanten und stimmt „ein Lied des Herrn“ an in der Fremde:

Ps 138,1–5

„Von David.

Ich will dir danken mit meinem ganzen Herzen, vor Göttern will ich dir singen
und spielen.

2 Ich will mich niederwerfen zu deinem heiligen Tempel hin,
will deinem Namen danken für deine Huld und für deine Treue. [...]

4 Dir, HERR, sollen alle Könige der Erde danken, wenn sie die Worte deines
Munds hören.

5 Sie sollen singen auf den Wegen des HERRN.“

³⁰ Ps 122,3.4; 123,2; 124,1.2.6; 129,6.7; 133,2.3.

³¹ Ez 36,5.

Im Angesicht der falschen Götter des Fremdlands stimmt David ein Lied an für den wahren Gott. Er singt es in Richtung Jerusalem und erwartet allen Ernstes die Bekehrung der Heidenvölker zum Gott Israels. Der Fluch der Exilanten steht im Psalter (Ps 137), aber David weist ihn sofort zurück (Ps 138).

Ähnlich bedeutend ist die Juxtaposition von Ps 149 und 150. In Ps 149,5–7 heißt es:

„In Herrlichkeit sollen die Frommen frohlocken, sie sollen jauchzen auf ihren Lagern,

6 Hochgesänge auf Gott in ihrer Kehle, ein zweischneidiges Schwert in ihren Händen,

7 um unter den Nationen Vergeltung zu üben, Strafgericht bei den Völkern [...].“

Die Einheitsübersetzung hat das „und“ in V. 6 nicht übersetzt („Hochgesänge ... und ... ein Schwert“) und hebt genau damit die Zweideutigkeit dieses „und“ hervor: Addiert es das Schwert zu den Gesängen oder identifiziert es als *Waw adaequationis*³² die Lieder mit der Waffe? Das hieße dann: „Hochgesänge ... wie ein zweischneidiges Schwert.“ Der Folgepsalm 150 klärt die Frage:

„1 Halleluja! Lobt Gott in seinem Heiligtum, lobt ihn in seiner mächtigen Feste!

[...]

3 Lobt ihn mit dem Schall des Widderhorns, lobt ihn mit Harfe und Leier!

4 Lobt ihn mit Trommel und Reigentanz, lobt ihn mit Saiten und Flöte!

5 Lobt ihn mit tönenden Zimbeln, lobt ihn mit schallenden Zimbeln!“

Es bleiben nur Musikinstrumente übrig. David hat keine andere Waffe als die Harfe!

Die Stellung eines Psalms im Psalter ist ein bedeutendes Auslegungskriterium. Dass die Anordnung der Psalmen psalmenübergreifende Aussagen macht, zeigt sich auch in 11QPs^a, der wichtigsten Psalmenrolle aus Qumran. Die Qumrangemeinde lehnte den Tempelbetrieb ihrer Zeit als illegitim ab und ersetzte die Kultteilnahme dort durch Torastudium. Die spezifische Psalmenabfolge in 11QPs^a drückt das aus.

„Die Tatsache, dass in 11QPs^a der ‚Wallfahrtspsalter‘ 120–132 nicht zum Tempel führt (Ps 133–134), sondern zur Tora (Ps 119), begründet den Verdacht, dass hier eine qumrantypische Psalmenfolge, die sich gegen das Tempeleestablishment richtet, angestrebt ist.“³³

Nur abschließend sei noch angemerkt, dass Lukas bei seinen Liedern in der Kindheits Erzählung selbstverständlich das Konkatenationsprinzip weiterhin anwendet. Das *Magnificat* (Lk 1,46–55) endet auf die Verheißung an

³² Vgl. Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Paradigms and Indices* (Übers. v. Takamitsu Muraoka) (subsidia biblica, 14/II), Rom 1993, 174h, GK § 161a, Anm. 1.

³³ Böhler, *Psalmen* (wie Anm. 2), 32.

Abraham und die Väter (V. 55), die Zacharias im *Benedictus* (Lk 1,68–79) in V. 72–73 aufnimmt. Das letzte Wort des *Benedictus* ist „Frieden“, der vorletzte Vers spricht vom „Aufgang aus der Höhe“. Das *Gloria* der Engel (Lk 2,14) nimmt das auf mit „Ehre (*doxa*) in der Höhe, Frieden auf Erden!“ Simeons *Nunc dimittis* schließlich (Lk 2,29–32) greift aus dem *Gloria* zuerst den Frieden und dann die Herrlichkeit (*doxa*) auf.³⁴

Die neueste Psalmenforschung entdeckt nur wieder neu, was frühere Jahrhunderte schon einmal wussten. Noch einmal also Delitzsch:

„Diese Erscheinung, daß Ps. [...] kettenartig aneinandergefügt sind, läßt sich durch die ganze Sammlung hindurch beobachten“.³⁵

So werden die Psalmen zu einem zusammenhängenden Buch, dem Psalter, einer „Sammlung“ mit dem „Stempel eines ordnenden Geistes“.³⁶

³⁴ Vgl. Norbert Lohfink, Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: ders. (Hg.), Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg u. a. 1999, 218–236.

³⁵ Delitzsch, Psalmen (wie Anm. 3), 16.

³⁶ Delitzsch, Psalmen (wie Anm. 3), 15.

DANIEL KROCHMALNIK

Aschre

Schlüssel zum Paradies

Die Synagoge ist kein Ort der Psalmenandacht. Nur 50 % der 150 Psalmen finden Eingang im jüdischen Gebet. Der Ps 145 – in der Synagoge *Aschre* (Selig) genannt – nimmt hier eine besondere Stellung ein, die sich sogar mit dem *Schema 'Jisrael* vergleichen lässt. Der vorliegende Beitrag setzt sich mit der Entwicklung, Einbindung und Bedeutung von Ps 145 im Synagogengottesdienst auseinander.

Rabbiner Prof. em. Dr. Dr. h. c. Daniel Krochmalnik, Jg. 1956. Schriftauslegung im Judentum. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 3 Bände, 2000–2003. In dieser Reihe erscheint im kommenden Jahr mein Psalmen-Kommentar. Ferner Herausgeber der Jubiläumsausgabe der Gesammelten Schriften Moses Mendelssohns (JbbA) und der Elie Wiesel Werke (EWW).

1. Der Psalm *katexochen*

Von allen Psalmen (*Tehillim*) titelt allein Psalm 145: „*Psalm Davids*“ (*Tehilla LeDavid*). Der Titel entspricht dem Inhalt des Psalms, denn in ihm geht es um das Gotteslob, der 145. ist sozusagen ein Psalm in zweiter Potenz, ein Metapsalm. Weitere Kunstgriffe unterstützen diesen Anspruch. Der Psalm zählt im masoretischen Text genau 150 Wörter, das ist die kanonische Zahl der Psalmen, die auch in den anderen Versionen bekräftigt wird. Die LXX, die einen 151. Psalm hat, merkt ausdrücklich an, dass er überzählig ist (*exoten tou arithmou*). Als ob der Psalmist damit sagen wollte, dieser Psalm sei Inbegriff allen Psalmenlobs. Die gleiche Aussage steckt im Abecedarium. Gewiss, es gibt noch mehr alphabetische oder alphabetisierende Psalmen (Ps 9; 10; 25; 33; 34; 103; 111; 112; 119). Während aber sonst das alphabetische Akrostichon eher ein künstliches, pädagogisches oder mnemotechnisches Hilfsmittel ist, gehört es hier zur Aussage und Botschaft des Psalms selbst, alles menschenmögliche Gotteslob soll „von A bis Z“ durchbuchstabiert werden. Sehr schön sagt es Adele Berlin:

„The entire alphabet, the source of all words, is marshalled in praise of God. One cannot actually use all of the words in a language, but by using the alphabet one uses all potential words.“¹

¹ Zitiert bei Reuven Kimelman, *Ashre. Psalm 145 and its Rhetorical Structure*, in: Lawrence A. Hoffman (Hg.), *My People's Prayer Book. Traditional Prayers (Modern Commentaries Vol. 1–10)*, Vermont 1999, 35–36. Ein ähnliches Argument findet man schon bei Rabbi Bezalel Aschkenasi (ca. 1520 – ca. 1592), zitiert von Rabbi Elie Munk, *Die Welt der Gebete. Kommentar zu den Werktags- und Sabbat-Gebeten nebst Übersetzung* (Bd. 1), Basel 1962, 87.

Der auf das Ganze gehende Ausgriff des Psalms kommt aber auch direkt in der ständigen Wiederholung des Wörtchens „Qol“ (*alle, jedes, ganz*) zum Ausdruck – nicht weniger als 17 Mal in 21 Zeilen! Ferner wird der 145. Psalm durch seine besondere Stellung hervorgehoben. Er ist der letzte David-Psalm und kann als Doxologie des Fünfbuchs Davids angesprochen werden. Er ist eingerahmt von der doxologischen Formel, mit der die vier ersten Bücher Davids schließen (Ps 41,14; 72,18–19; 89,53; 106,48): die Segensformel (*Baruch H'*) und die Ewigkeitsformel (*Olam*, 145,1.2.21).² Allein die übliche *Amen*-Formel fehlt, dafür wird in der Schlusszeile die äquivalente Lobformel *Hallelujah* variiert und das sogenannte kleine *Hallel* (Ps 146–150) angehängt, das man auch als großes *Amen* betrachten kann.³ Der Psalm ist schließlich in beiden Testamenten und auch ins Zwischen-testamentarische hinein dicht vernetzt – rückwärts zur *Gnadenformel* vom Sinai (Ex 34,6/ /Ps 145,8), vorwärts zum *Vaterunser* (Mt 6,11/ /Ps 145,15b).⁴ Wenn Daniel betet (Dan 3,33; 4,31/ /Ps 145,13), dann fallen ihm Worte des Psalms 145 ein.

Die Sonderrolle von Psalm 145 im synagogalen Gottesdienst ist somit biblisch gut vorbereitet. In der jüdischen Liturgie wird der Psalm mit Versen aus anderen Psalmen eingerahmt. Ihm werden drei Seligpreisungen vorgeschaltet: „*Selig (Aschre) die Bewohner Deines Hauses, die immerdar dich preisen!*“ (Ps 84,5), sowie die beiden Seligpreisungen, die dem Psalm 145 im Psalter unmittelbar vorausgehen: „*Selig (Aschre) das Volk, dem es so ergeht! Selig (Aschre) das Volk, dessen Gott der HERR ist!*“ (Ps 144,15). Vom hebräischen Wort *Ascher* (*selig*) stammt denn auch der Name Psalms 145 in der Synagoge: „*Aschre*“. Entsprechend diesen drei Seligpreisungen soll ein Jude das *Aschre* dreimal täglich aufsagen, zweimal im Morgengebet (*Schacharit*) und einmal im Nachmittagsgebet (*Mincha*), dann werde er nach dem Talmud wirklich selig, „*ein Kind der zukünftigen Welt*“ (bBer 4b), wie der marienfromme Christ für seine 3 AVE-Andacht. Dem Psalm nachgeschaltet wird das Gelöbnis: „*Wir aber preisen Jah von nun an bis in Ewigkeit, Hallelu-Jah*“ (Ps 115,18).⁵

² Vgl. Martin Leunenberger, Die Psalterdoxologien. Entstehung und Theologie, in: ders. (Hg.), *Gott in Bewegung. Religions- und Theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel* (FAT 76), Tübingen 2011, 183.

³ Obwohl die doxologische Funktion des Psalms offenkundig zu sein scheint, wird sie in der Forschung bestritten, vgl. Egbert Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des vierten und fünften Psalmbuchs* (Psalm 90–105), Berlin 2004, 294, ebenso Joachim Vette in: Manfred Oeming/Joachim Vette (Hg.), *Das Buch der Psalmen*, Bd. 3 (Psalm 90–151) (NSK.AT 13/3), Stuttgart 2016, 240, der Ballhorn zitiert.

⁴ Zur Beziehung zum Siraziden vgl. Reinhard G. Kratz, *Das Schēma' des Psalters. Die Botschaft vom Reich Gottes nach Psalm 145*, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (ZAW Beihefte 345), Berlin 2004, 623–638.

⁵ Traditionelle Gründe für diese psalmistische Umrahmung bringt Rabbi Munk, *Welt* (wie Anm. 1), 88–91.

Die rahmenden Paratexte: die biblische Überschrift (*Tehilla LeDavid*), der Prolog (Ps 84,5 u. Ps 144,15) und der Epilog (Ps 144,15) orientieren die Lektüre des Psalms in einer Weise, die nicht unbedingt mit seiner ursprünglichen Absicht übereinstimmen muss; sie gehören in jedem Fall zur inner- und nachbiblischen Psalmendeutung.⁶ Zur Davidisierung des Psalters können wir auf die weiterhin gültige Arbeit von Hossfeld und Zenger verweisen.⁷ Hier sei nur angemerkt, dass die David-Zuschreibung in der Überschrift in einem gewissen Kontrast zum Inhalt des Psalms steht, denn es wäre demnach ein König – nicht wie in den Königspsalmen sonst üblich das Volk –, der Gott als „den König“ (*HaMelech*) pro- und akklamiert. Eine Rangelei ist nicht zu befürchten, denn David hat sich bereits im vorigen Psalm zum „Knecht“ Gottkönigs und zu dessen Sänger mit zehnsseitigem Psalter degradiert (144,9.10). In unserem Psalm tritt er von Anfang bis Ende in der Rolle des An- und Vorbeters Gottkönigs auf (1–2.5–6.21). Die erste Seligpreisung im Prolog des *Aschre* führt den Leser oder Beter in das Gotteshaus (Tempel, Synagoge), die zweite und dritte führt ihn zum Gottesvolk, das „Wir“ im Epilog schließt ihn in dieses Kollektiv mit ein. Der Psalm konjugiert aber von Anfang bis Ende in der ersten Person Singular (145,1.21), die suggerierten kultischen und kollektiven Tendenzen sind ihm womöglich wesensfremd und nachträglich aufgesetzt. Ursprünglich könnte dieser Psalm die Andacht eines Einzelnen – der sich freilich mit der gottesdienstlichen Gemeinde verbunden weiß – über die Preiswürdigkeit und Gepriesenheit Gottkönigs gewesen sein.⁸ Erst die nachträgliche Einrahmung und liturgische Verwendung hätten in diesem Fall aus einer anthologischen Komposition weisheitlichen Gepräges einen gottesdienstlichen Lobpsalm der Gemeinde gemacht. Ein solches feierliches Oratorium wäre allerdings als Auftakt zum großen Finale des Psalters durchaus am richtigen Platz, so dass die Umdeutung des Psalms möglicherweise schon im Psalter selbst erfolgt ist und von der Synagoge bloß übernommen wurde. Ein Blick auf den Psalm kann bei der Entscheidung dieses klassischen Dilemmas der Psalmenforschung weiterhelfen.

⁶ Vgl. dazu die klassische Arbeit von Joachim Becker, *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen* (SBS 18), Stuttgart 1966. Zu den Deutungs-Kategorien vgl. Notker Fuglister, *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*, in: Josef Schreiner (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (FB 60), Würzburg 1988, 352–384 und Reinhard G. Kratz, *Qumran. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Entstehung des biblischen Judentums*, München 2022, 204–241.

⁷ Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Überlegungen zur Davidisierung des Psalters* [zuerst 2010 erschienen], in: Christoph Dohmen/Thomas Hieke (Hg.), *„Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes“* (Ps 78,1). *Studien zu Psalmen und Psalter*, Stuttgart 2015, 131–141.

⁸ Vgl. Claus Westermann, *Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt*, Göttingen 1984, 159.

2. Lobeskalation

Abgesehen von jenen Exegeten, die in Psalm 145 nur eine späte katalogartige Ansammlung theologischer Phrasen erblicken, hat es verschiedene Gliederungsvorschläge des Psalms gegeben, von denen die rhetorische Analyse von Reuven Kimelman m. E. der beste ist.⁹ Psalm 145 ist gerahmt und gemittet. Die Sinnmitte steht buchstäblich in der Textmitte, nämlich in den Zeilen 11 bis 13 (*Kaf, Lamed, Mem*). Liest man diese Initialen in umgekehrter Reihenfolge, dann kann man daraus das Wort „*MeLeCH*“ (König) bilden. Das Fehlen der *Nun*-Zeile im masoretischen Psalter¹⁰ könnte als Spatium gedacht sein und als Wink, die drei Buchstaben zu diesem programmatischen Wort zusammenzusetzen. Jedenfalls kommt in diesen drei Versen vier Mal das Wort *Malchut*, *basileía*, *Königtum*, vor, damit ist das zentrale Thema des Psalms angeschlagen. Der Psalm ist ferner gerahmt. Dabei haben die rahmenden Zeilen die präzise Funktion, den Rahmen des Lobpreises anzugeben: In der Ouvertüre (1–2) ermuntert sich der Psalmist zunächst selbst zum täglichen Lobpreis, im Interludium (10) lädt er die *Chassidim* dazu ein, dort und im Finale (21) ruft er „*alles Fleisch*“ dazu auf, das „*Alles-was-Atem-hat*“ im letzten Vers des Psalters (150,6) vorwegnehmend. Um das *Melech*-Zentrum des Psalms (11–13) legen sich diesseits und jenseits zwei Textblöcke aus jeweils 7 Versen (3–9.14–20). Der erste Block zerfällt wiederum in zwei Abteilungen (3–6.7–9), die gegensätzliche Eigenschaften Gottes preisen, in vier Versen dessen unendliche Größe (*Gedula*) und in drei Versen dessen allgegenwärtige Güte (*Tuw*). Der zweite Block beschreibt in sieben Versen das Pendant zur Macht Gottes: seine Herablassung zu den Ohnmächtigen. In diesem längeren Block kommen das Reich Gottes und sein ganzes elendes Volk (*Am-Oni*, Ps 22,28) in den Blick. Das Elend geht, gottlob, nie aus, schon darum ist das Reich Gottes ein *imperium sine fine* (13). Hier hören wir bereits die frohe Botschaft: Selig sind die Armen (Mt 5,3).

Die besondere Form des Psalms verdeckt freilich seinen theologischen Kern. In keinem anderen Psalm rollt eine derartige Loblawine ab. In den ersten sieben Versen drängeln sich nicht weniger als zehn Lobakte zusammen. Wir haben sie zur Übersicht in einer Tabelle aufbereitet.

⁹ Kimelman, Ashre (wie Anm. 1), 31–35, siehe besonders das Schema auf S. 35. Die chiastische Disposition von Vette (in: Oeming/Vette, Psalmen [Bd. 3] [wie Anm. 3], 240) scheint von Kimelman abzuhängen, er wird aber nicht genannt, was in diesem Kommentarwerk leider öfter passiert.

¹⁰ Die Biblia Qumranica und die anderen alten Versionen ergänzen die fehlende Zeile, siehe Kratz, Qumran (wie Anm. 6), 208.

	Hebr.	LXX	Vulg.	Verben (Inf.)
1.	ארממך	ύψόω	exaltare	erheben
2.	אברכה	εὐλογέω	benedicere	segnen
3.	אהללה	αἰνέω	laudare	preisen
4.	ישבח	ἐπαινέω	laudare	rühmen
5.	יגידו	ἀπαγγέλω	Pronuntiare	künden
6.	אשיחה	διηγέομαι	Narrare	reden
7.	יאמרו	εἶπω	Dicere	besprechen
8.	אספרנה	διηγέομαι	Narrare	erzählen
9.	יביעו	ἐρεύγομαι ¹¹	eructare ¹²	sprudeln
10.	ירננו	ἀγαλλιάω	Exsultare	bejubeln

Es war gewiss nicht die Absicht des Psalmisten, ein Lexikon der Sprache des Lobes zu bieten. Der Eindruck aber einer „escalation of praise“¹³, wie Kimelman es genannt hat, des fieberhaften Hervorsprudelns, des sich überschlagenden Komplimentierens, der sich auch in der traditionellen Rezipitation des *Ashre* beobachten lässt, ist sicher Absicht. Gleichwohl bleibt es nach wie vor ungewiss, ob der Psalm eine Meditation oder eine liturgische Aktion schildert. In manchen Synagogen wird das *Ashre* als Responsorium rezitiert, wobei Vorbeter und Gemeinde sich bei jedem Vers abwechseln. Ob der Psalm aber selbst ein Wechselgesang oder wenigstens ein dialogisches Wechselspiel zwischen Vorbeter und der gottesdienstlichen Gemeinde wiedergibt, von der Art: „Ich will dich preisen“ (2) – „Sie sollen preisen“ (7),¹⁴ das hängt davon ab, wie man die Verben in der 3. Person Pl. auffasst und übersetzt: als Imperfekte oder als Imperative bzw. Jussive. Heißt z. B. V. 7: „Alles singt ein Denkmal deiner großen Güte“ (Moses Mendelssohn) oder: „aussagen **soll** man deiner vielen Güte Gedächtnis“ (Martin Buber)? Soweit ich sehe, bevorzugen die meisten christlichen Übersetzer und Ausleger die letztere Auffassung, so dass für sie in dem Psalm sich weniger eine Überlegung als eine Gebetshandlung darstellt.¹⁵

¹¹ Eigentlich: aufstoßen, rülpsen, ausspritzen.

¹² Eigentlich: rülpsen, brechen.

¹³ Kimelman, *Ashre* (wie Anm. 1), 33.

¹⁴ Vette, in: Oeming/Vette, *Psalmen* (Bd. 3) (wie Anm. 3), 241.

¹⁵ So etwa bei Luther; vgl. auch Hans-Joachim Kraus, *Psalmen* (BKAT XV/I), 946–947; Westermann, *Psalmen* (wie Anm. 8), 57; Erich Zenger, *Psalmen. Auslegungen 3: Dein Angesicht suche ich*, Freiburg/Br. 1998, 168; Einheitsübersetzung usw.

3. Messianische Utopie

Shlomo Dov Goitein hat das *Aschre* das „*Sch^ema*“ des Buches der Psalmen“ genannt.¹⁶ Dieser hyperbolische Vergleich mit dem jüdischen Stammgebet betont die Bedeutung des *Aschre*, doch in mehreren Hinsichten übertrifft das *Aschre* das *Sch^ema* *Jisrael* noch. 1. Quantitativ: Das *Aschre* wird im öffentlichen Gottesdienst dreimal täglich aufgesagt, das *Sch^ema* bloß zweimal. Allerdings ist das *Sch^ema* unschlagbar, es ist das erste Gebet, das ein Jude spricht, und das letzte, das er hört. 2. Qualitativ: das *Aschre* ist monotheistischer als das monotheistische Glaubensbekenntnis. Denn der Ausruf des Moses: „Höre Israel! Adonai, unser Gott, Adonai (ist) einzig!“ (Dtn 6,4) richtet sich an das Volk Israel alleine, und er betrifft einzig den Gott Israels, während der letzte Ausruf Davids sämtliche räumliche und zeitliche Grenzen sprengt: „Alles, was lebt, preise seinen heiligen Namen immer und ewig!“ (21). 3. Performativ: Das Glaubensbekenntnis besagt, wenigstens nach gängiger Meinung, die Einheit des Sondergottes (JHWH) und des Universalgottes (*Elohim*). In Wahrheit bleibt die Aussage offen, denn es handelt sich grammatikalisch um einen Nominalsatz, es fehlt die Kopula, die Subjekt und Prädikat zu einer Aussage verbindet („*ER unser Gott, ER Einer!*“, Martin Buber). Je nachdem, an welcher Stelle die Kopula eingesetzt wird und in welchem Tempus, ergeben sich völlig unterschiedliche theologische Aussagen (Henotheismus, Monotheismus, Monotelismus, Monismus). In jedem Fall aber überlässt es das Bekenntnis den Betern, das fehlende Glied zu ergänzen, die Einheit Gottes ist ihnen mit anderen Worten nicht vorgegeben, sondern aufgegeben. Das ist sicher mit ein Grund dafür, weshalb jüdische Beter beim Aufsagen des Glaubensbekenntnisses die Augen fest zudrücken und mit der rechten Hand bedecken, der Akt der Einung soll mit der größtmöglichen Konzentration geschehen. Für die Kabbalisten besteht der gesamte Gottesdienst aus solchen Akten der Einung, sogenannten „*Jichudim*“.¹⁷ Das *Aschre* ist nun ein privilegierter liturgischer Ort, wo die zehn antagonistischen Kräfte Gottes, die von den Kabbalisten so genannten *Sfirot*, vereint werden:¹⁸ seine Größe (*Gedula*) und seine Güte (*Tuw*, 3–9), seine Gewalt (*Gewura*) und sein Erbarmen (*Rachamim*, 11–20), seine Majestät (*Kawod*) und seine Herablassung (*Schmira*, 5.20), seine Gerechtigkeit (*Zedeq*) und seine Barmherzigkeit (*Chessed*, 18), seine unendliche Ferne (*Ejn Cheqer*) und seine unmittelbare Nähe (*Qirwa*, 3.18). „Würde man“, sagt Claus Westermann,

¹⁶ Zitiert bei Kimelman, *Ashre* (wie Anm. 1), 37 und Kratz, *Qumran* (wie Anm. 6), 638.

¹⁷ Vergleiche dazu meinen soeben erschienenen Aufsatz: 1700 Jahre Aschkenas. Versuch einer historisch-theologischen Bilanz, in: Michael Hüttenhoff/Herbert Jochum/Martin Vahrenhorst (Hg.), *Nebeneinander – gegeneinander – miteinander. Juden und Christen in Deutschland* (Kulturelle Grundlagen Europas Bd. 10), Münster 2024, 307–312 (dort auch weiterführende Literatur).

¹⁸ *Siddur HaAr'i* (Rabbi Jizchak Luria), Aharon Barsani & Söhne (Hg.), Israel 2004, 84.

„nur das eine von beidem von Gott sagen, wäre das nicht der wirkliche Gott“.¹⁹ Der jüdische Philosoph Emil L. Fackenheim hat es auf die Formel gebracht: „Grundprinzip des Judentums“ sei „die Nähe der Unendlichkeit Gottes“.²⁰ Dieses Gottesreich, das das *Aschre* herbeibetet, ist eine verkehrte Welt, eine messianische Utopie. Ein rabbinisches Gleichnis drückt es so aus:

„Komm und sieh, wie verschieden die Handlungsweise Gottes von der Handlungsweise eines Menschen aus Fleisch und Blut ist. Die Handlungsweise eines Menschen aus Fleisch und Blut ist, dass der Hohe den Hohen beachtet, nicht aber beachtet der Hohe den Niedrigen, anders ist aber die Handlungsweise Gottes, er ist hoch und beachtet den Niedrigen.“ (bSot 5a).

Das *Aschre* ist in dieser Hinsicht ein repräsentatives Gebet, sein Porträt Gottes als Einheit widerstreitender Tendenzen kehrt in den meisten jüdischen Hymnen wieder! Überall stößt man auf die Umkehrung vom „Herrn“ (*Adon*) zu „meinem Herrn“ (*Adonai*, *Adonai Li*), vom Schöpfer (*Osse Bereschit*) zum Erbarmmer (*Merachem*).²¹

Ein rabbinischer Ausspruch, der selber in die Gebetsordnung eingegangen ist, formuliert die allgemeine Regel so:

„Überall [in den drei Teilen der Hebräischen Bibel], wo du die Größe (*Gedulato*) des Heiligen, gelobt sei er, findest, dort findest du auch seine Selbsterniedrigung (*Anwetanuto*)“ (bMeg 31a).²²

Auch die moderne Psalmenexegese hat diese Bipolarität als spezifische Differenz des biblischen Lobpsalms festgehalten; Claus Westermann schreibt:

„Alle beschreibenden Lobpsalmen, sind – mehr oder weniger deutlich – beherrscht von den in Spannung zueinander stehenden beiden Aussagen, dass Gott in Majestät thront und dennoch der Sich-Erbarmende ist.“²³

Der Gebetsweg des *Aschre* vollzieht in exemplarischer Weise den Abstieg Gottes von der Höhe in die Tiefe, der die Voraussetzung für den berühmten „Stimmungsumschwung“ von der Klage zum Jubel ist. Insofern ist das *Aschre* tatsächlich ein Schlüssel zum Paradies.

¹⁹ Westermann, Psalmen (wie Anm. 8), 161.

²⁰ Man lese dazu die erleuchtenden Seiten in seinem letzten Buch: Emil L. Fackenheim, Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart (VIKJ 27), Berlin 1999, 241–245.

²¹ So z. B. im Pijut *Adon Olam* von Shlomo ibn Gabirol oder im Gebet oder im Segensspruch *Baruch ScheAmar*, der den Psalter des Morgengebets einleitet.

²² Vgl. dazu die wichtige Untersuchung von Peter Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968, 13.

²³ Claus Westermann, Lob und Klage in den Psalmen [6. Aufl. von: Das Loben Gottes in den Psalmen], Göttingen 1983, 100.

Junge Theologie

MARIA KORTEN

Das Abendland

Entwicklungsgeschichte eines Begriffs

Dieser Aufsatz geht der 500-jährigen Geschichte des Begriffs *Abendland* nach und erörtert, welche Deutungsänderungen er im Laufe der Zeit erfahren hat. Die Quellen wurden beispielhaft für ihr Zeitalter ausgewählt, um die bedeutendsten Wegpunkte und Veränderungen darstellen zu können. So kann schließlich die gegenwärtige Nutzung und Rezeption des Begriffs vor allem durch konservative und rechte Gruppierungen vor dem Hintergrund seiner Geschichte analysiert werden. – *Maria Korten* hat an der Universität Erfurt 2023 den Master of Arts in Theologie und Wirtschaft erhalten. Ihre Abschlussarbeit am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft behandelte das Thema „Abendland oder Abendländer? Entwicklungsgeschichte einer Idee und ihre Relevanz für die Gegenwart“.

Der Ausdruck *Abendland* hat eine bald 500-jährige Geschichte, während derer sich seine Bedeutung mehrfach veränderte. Durch die gegenwärtige Nutzung vor allem durch rechte Gruppierungen gewinnt der Begriff erneut an Aktualität. Im folgenden Beitrag werden seine Bedeutungsverschiebungen analysiert, indem schlaglichtartig auf die wegweisenden Quellen bis ins 19. Jahrhundert (1.), die bis in die Gegenwart einflussreiche Verwendung bei Oswald Spengler (2.) und die weitere Rezeption im 20. und 21. Jahrhundert (3.) eingegangen wird. Die Analysen können damit zu einem differenzierten Verständnis des Begriffs und seiner Verwendung in der Gegenwart beitragen.

1. Entwicklung vor dem 19. Jahrhundert

Unter Kaiser Diokletian (243/245–311/316) gab es in der Verwaltung des römischen Imperiums die Gegenüberstellung der beiden Regionen Ost und West, für die die Begriffe *Oriens* und *Occidens* genutzt wurden.¹ Der Begriff *Oriens* bedeutet *Aufgang* und bezieht sich hierbei auf die im Osten aufgehende Sonne. Das *Morgenland* bezeichnete zunächst also lediglich eine Region östlich der betrachtenden Person.²

Der deutsche Begriff *Abendland* kam erst sehr viel später auf. Martin Luther schrieb in der Bibelübersetzung von 1522 von der Reise der „Weisen aus

¹ Vgl. Hubert Canic, *Orient und Okzident*, in: RGG⁴ 6 (2002), 651–653, hier 651.

² Vgl. Reiner Anselm, *Morgenland*, in: RGG⁴ 5 (2002), 1501f., hier 1501.

dem *Morgenland*“ (griech. „μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν“, lat. „Magi ab oriente“; vgl. Mt 2,1)³. Zunächst existierte demzufolge das Wort *Morgenland*. Die Bezeichnung *Abendland* ist erstmals in der „Chronica der Alten Christlichen Kirchen“ (1529/1530) von Caspar Hedio schriftlich belegt: Kaiser Honorius käme „in Occident / das ist / in die Abendlender“⁴. Damit verwendete er den Begriff *Abendland* in seiner Pluralform. Diese sollte bis ins 18. Jahrhundert dominieren.⁵ Hedio nutzte den Begriff als Beschreibung für die westlichen Gebiete des römischen Reiches, wie sie seit der Theodosianischen Teilung (395) bestanden. Dazu zählten Teile von Süd-, West- und Nordeuropa ebenso wie Gebiete Nordafrikas. Bei Hedio gehörten demnach auch Regionen zum *Abendland*, die gegenwärtig nicht mehr als Teil dessen betrachtet werden. Wohingegen er andere Gebiete, die heute oft wie selbstverständlich als *abendländisch* betrachtet werden, wie Deutschland, nur teilweise oder gar nicht dazuzählt.⁶

Beim deutschen Begriff *Abendland* ging es demnach zunächst um eine rein geographische Beschreibung, ohne eine ideelle Aufladung.

Mit den Expansionen der europäischen Länder in der Neuzeit nahm auch das Wissen über andere Länder und Kulturen zu. Es wurde nun als notwendig empfunden, eine gemeinsame, dezidiert christliche Identität zu schaffen, um sich damit vom Fremden und als gefährlich Wahrgenommenen abzugrenzen. Aus diesem Grund wurde mit Ende des 18. Jahrhunderts zunehmend von dem einen *Abendland* im kollektiven Singular gesprochen, statt von den *Abendländern* im Plural, um so auch sprachlich die gemeinsame Identität sichtbar zu machen. Neben der Abgrenzung nach außen hatte diese sprachliche Änderung auch innereuropäische Gründe: Nach dem Ende der Konfessionskriege im 16. und 17. Jahrhundert war die politische und gesellschaftliche Situation weiterhin angespannt. So war eine gemeinsame abendländische Identität gleichzeitig auch ein Versuch, für den neu erreichten innerchristlichen Religionsfrieden „eine Art vorrechtlich sozialmoralische[...] Grundlage [...] zu bezeichnen.“⁷

³ Novum Testamentum. Graece et Latine, hg. von der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.

⁴ Caspar Hedio, *Chronica der Alten Christlichen Kirchen*. Aus Eusebio, Ruffino, Sozomeno, Theodoret, Tertulliano, Justino, Cypriano und Plinio, Straßburg 1529 (1530), 11. Buch, 34. Kapitel.

⁵ Vgl. Oskar Köhler, *Abendland (Occident, Europa)*, in: TRE 1 (1977), 17–42, hier 17.

⁶ Vgl. Alexandra Lason, *Umstrittenes Abendland. Eine theologische Grundlagenreflexion (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 53)*, Berlin 2021, 33.

⁷ Friedrich Wilhelm Graf, *Europa als das „Abendland“?*, in: Anthony B. Atkinson/Peter M. Huber/Harold James u. a. (Hg.), *Nationalstaat und Europäische Union. Eine Bestandsaufnahme. Liber Amicorum für Joachim Jens Hesse*, Baden-Baden 2016, 349–358, hier 351.

Die östlichen Länder wurden zwiespältig betrachtet: Zwar wurde zwischen „westeuropäischer Modernität und osteuropäischer Rückständigkeit“⁸ differenziert, gleichzeitig gab es aber ein Interesse an „den Anderen“. Diese Faszination wird in den Werken Georg Friedrich Wilhelm Hegels erkennbar. Er merkte an, dass bei „den Orientalen [...] eine sinnliche, materielle Seite vorherrschend“⁹ sei, wohingegen „im Abendland [...] der Gedanke“¹⁰ überwiege. Diese Aussage zeigt, dass der *Abendland*-Begriff nicht nur in religiösen Kontexten benutzt wurde, sondern auch für zivilisatorische und kulturelle Aussagen herangezogen werden konnte.¹¹ Darüber hinaus sei laut Hegel in der Weltgeschichte erkennbar, dass das *Abendland* über das *Morgenland* triumphiere und die europäische, „sich begrenzende[...] Vernunft“¹² siegen werde.

Im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert traten vier Konstanten besonders hervor: 1. Der *Abendland*-Begriff wurde in Deutschland überwiegend in katholischen Kreisen genutzt. 2. Es war umstritten, ob und inwieweit neben dem Christentum auch das Judentum Teil des *Abendlandes* sei. Davon abhängig konnte die *Abendland*-Rhetorik für antisemitische Zwecke verwendet werden. 3. Mit der *Abendland*-Semantik war oft Modernitätskritik verbunden. Der vor allem durch die Industrialisierung hervorgerufene gesellschaftliche Wandel brachte Krisen und Konflikte mit sich. Es setzte sich eine bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft durch, die politisch und kulturell zunehmend pluralistisch und offen war. Kritiker dieser Veränderungen nutzten den *Abendland*-Begriff, um eine alle verbindende, „als normativ unterstellte Kultursubstanz zu behaupten“¹³. Sie bauten auf eine Tradition, gestützt von gemeinsamen christlichen und antipluralistischen Werten. 4. Daraus folgte automatisch eine Ablehnung all derjenigen, die „anders“ waren und nicht das teilten, was aus Perspektive des Antipluralismus allen Europäern gemein sei. Das *Abendland* wurde somit zum Kampfbegriff und ließ sich gegen diejenigen verwenden, die dieses Gemeinsame nicht anerkannten oder auf die es (scheinbar) nicht zutraf.¹⁴

⁸ Arnd Bauerkämper, Zivilgesellschaftliches Engagement im Katholizismus? Die Debatte über das „christliche Abendland“ in Deutschland, Österreich und Italien, 1945 bis 1965, in: Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz (Hg.), Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. – New York 2009, 175–214, hier 178.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke, 18, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 618), Frankfurt/M. 1971, 193.

¹⁰ Hegel, Philosophie (wie Anm. 9), 193.

¹¹ Vgl. Bauerkämper, Zivilgesellschaftliches Engagement (wie Anm. 8), 178.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesung über die Ästhetik III (Werke, 15), Frankfurt/M. 1970, 353.

¹³ Graf, Europa (wie Anm. 7), 351.

¹⁴ Vgl. Graf, Europa (wie Anm. 7), 350f.

Diese Faktoren verstärkten sich im Laufe des 19. Jahrhunderts. Das *Abendland* sollte eine „einheitlich, konstant und kontinuierlich gedachte[...] deutsche[...] Reichs- und Nationstradition in der Vormoderne“¹⁵ konstruieren. Ziel war das Erschaffen einer Basis für die entstehende Nation, die auf einem idealisierten Blick auf die Vergangenheit beruhte. Die Begriffe *Reich* und *Abendland* konnten schließlich aus politischer wie aus kultureller Perspektive synonym benutzt werden: Beide beschrieben eine Ordnung, deren Wurzeln bis in die römische Antike reichten und die im Mittelalter theologisch erweitert wurde. Daraus wurde schließlich ein Weltherrschaftsanspruch abgeleitet.¹⁶

Die direkte sprachliche Verbindung zwischen *Abendland* und Christentum wurde im 19. Jahrhundert von Leopold von Ranke eingeführt. Das *christliche Abendland* verband er mit der Kaiserzeit des frühen Mittelalters.¹⁷ Für Ranke wurde das *Abendland* von drei Faktoren bestimmt: der Antike, dem römischen, papstzentrierten Christentum und der germanischen Kultur. Er schrieb 1824 von der inneren Einheit, die die romanisch-germanischen Länder miteinander verband. Teil des *Abendlandes* waren für ihn England, Spanien, Frankreich, Italien, Deutschland und die skandinavischen Länder.¹⁸ Nach Ranke befand sich das *christliche Abendland* schon im 8. Jahrhundert in Gefahr, als es durch den Islam und die „Heiden“ aus Sachsen und Friesland unter doppelter Bedrohung stand.¹⁹ Welche historischen Ereignisse, Traditionen und Institutionen prägend für das *Abendland* waren, wurde zu diesem Zeitpunkt allerdings unterschiedlich bewertet.

Mit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts änderte sich die Verwendung des *Abendland*-Begriffs. Die Geschichtswissenschaft wurde zunehmend von Protestanten dominiert. Die katholische Sicht wurde abgelehnt und stattdessen eine liberale und preußisch-kleindeutsche Perspektive etabliert. Mit einer zunehmend spezialisierenden Geschichtsforschung, die die großen

¹⁵ Jos Stübner, „Abendland“, „Lateinische Zivilisation“ und „Zivilisation des Todes“. Zivilisationismus und rechte Untergangsvorstellungen in Polen, Deutschland und Österreich, in: *Studia Litteraria et Historica* 10 (2021), 1–39, hier 6.

¹⁶ Vgl. Felix Korsch, „Deutschland ist Abendland“. Anmerkungen zu Ideengeschichte und Wiederkehr eines Kampfbegriffs, in: Friedrich Burschel (Hg.), *Das faschistische Jahrhundert. Neurechte Diskurse zu Abendland, Identität, Europa und Neoliberalismus*, Berlin 2020, 39–110, hier 53.

¹⁷ Vgl. Rainer Kampling, *Das „christliche Abendland“*, in: Wulf Köpke/Bernd Schmelz (Hg.), *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch zur europäischen Kulturgeschichte*, München 1999, 489–492, hier 489.

¹⁸ Vgl. Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514 / Die Osmanen und die spanische Monarchie im 16. und 17. Jahrhundert* (Historische Meisterwerke. Standard-Klassiker-Ausgabe in zwölf Bänden), Hamburg 1957, 7.

¹⁹ Vgl. Köhler, *Abendland* (wie Anm. 5), 18.

Zusammenhänge weniger berücksichtigte, rückte der *Abendland*-Begriff in den Hintergrund und verlor so an Bedeutung.²⁰

2. Oswald Spengler: „Der Untergang des Abendlandes“

Im 20. Jahrhundert erlebte die *Abendland*-Rhetorik durch Oswald Spengler und sein zweibändiges Werk „Der Untergang des Abendlandes. Morphologie der Weltgeschichte“ (1918/1922) einen neuen Aufschwung.

Spengler betrachtete das *Abendland* als die gegenwärtige Hochkultur, die auf bereits untergegangene Hochkulturen folgte, während die russische gerade im Entstehen war.²¹ Das *Abendland* war für ihn die „westeuropäische, heute über den ganzen Erdball verbreitete“²² bzw. die „westeuropäisch-amerikanische[...]“²³ Kultur. Dass für Spengler die Vereinigten Staaten von Amerika zum *Abendland* dazugehören, ist für seine Zeit ungewöhnlich.²⁴

Nach Spengler werde in der *abendländischen* Kultur in allen Aspekten – politisch, geistig und wirtschaftlich – nach Ausdehnung gestrebt. Grenzen werden überwunden, ohne dabei zwingend einen bestimmten Zweck zu verfolgen.²⁵ Entstanden sei das *Abendland* zwischen 900 und 1200, im Zeitalter der Ottonen. Seinen Höhepunkt hatte es zur Zeit des Absolutismus.²⁶ Hier zeichnet sich eine antidemokratische Haltung Spenglers ab, der Demokratie als „Herrschaft des Geldes“²⁷ bezeichnete. Mit Philosophen wie Ludwig Feuerbach und Arthur Schopenhauer habe die letzte Phase des *Abendlandes* begonnen. Die Zivilisation führe zum moralischen Zusammenbruch und zum Untergang der Staaten. Das *Abendland* befinde sich inmitten dieser Entwicklung, wenngleich es mit dem Ersten Weltkrieg schon fast den Höhepunkt erlangt habe.²⁸ In dieser Phase entstünden laut Spengler die Imperien der Endzeit, die nun die Macht ergreifen könnten.

²⁰ Vgl. Konrad Repgen, *Abendland*, in: Friedrich Jaeger (Hg.), *Enzyklopädie der Neuzeit* 1, Stuttgart 2005, 1–4, hier 2.

²¹ Vgl. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Vollständige Ausgabe in einem Band, München 1963, 28 und 867, Anm. 544.

²² Spengler, *Untergang* (wie Anm. 21), 74.

²³ Spengler, *Untergang* (wie Anm. 21), 7.

²⁴ Vgl. Jasper M. Trautsch, *Vom „Abendland“ in „den Westen“*. Die Liberalisierung der Bundesrepublik in der Nachkriegszeit in begriffsgeschichtlicher Sicht, in: *Historische Zeitschrift* 311 (2020), Nr. 3, 633–666, hier 645.

²⁵ Vgl. Spengler, *Untergang* (wie Anm. 21), 430.

²⁶ Vgl. Spengler, *Untergang* (wie Anm. 21), 76ff.

²⁷ Spengler, *Untergang* (wie Anm. 21), 78.

²⁸ Vgl. Spengler, *Untergang* (wie Anm. 21), 1068ff.

Für die *abendländische* Kultur sah Spengler diese Rolle bei Deutschland,²⁹ das sich aufgrund der autoritären und straffen inneren Ordnung sowie der adeligen Schicht der Staatsführung und der staatstragenden, arbeitenden Schicht besonders gut dazu eigne.³⁰

Kritik an der Umdeutung des *Abendland*-Begriffs kam sowohl aus protestantischen als auch aus katholischen Kreisen: Während Erstere nach 1918 auf der Suche nach einer neuen Grundorientierung waren, wollten Letztere ihr Bild von dem traditionellen historischen Mittelalter nicht der Spengler'schen Philosophie opfern.³¹

Spenglers Werk und seine Thesen wurden auch im Nationalsozialismus rezipiert. Adolf Hitler nahm in seinen Reden wiederholt Bezug auf das Spengler'sche Geschichtsmodell. Eine Schnittmenge gab es in der Ansicht, dass Deutschland eine besondere Rolle als Hegemonialmacht Europas zuteilwerden sollte. Spengler teilte jedoch nicht Hitlers antisemitischen Fanatismus und die nationalsozialistische biologistische Rassenlehre.³² Hitler kritisierte die These, das *Abendland* gehe unter, da er vielmehr einen „Wiederaufstieg der Völker dieses Abendlandes“³³ erwartete. Nach der Kriegswende in Stalingrad (1943) erschien der Begriff *Abendland* vermehrt in der nationalsozialistischen Rhetorik. Das Regime präsentierte sich nun als Retter des *Abendlandes*, das durch den deutschen „Verteidigungskrieg“ gesamt-europäische Ziele verfolge, indem es das *Abendland* gegen den aus dem Osten kommenden Bolschewismus verteidige.³⁴

3. Entwicklung im 20. Jahrhundert

Bis nach Ende des Ersten Weltkriegs wurde der Begriff *Abendland* hauptsächlich von konservativen Kräften genutzt. Neben der Aufklärung und den Prinzipien der Französischen Revolution wurden auch die neu aufgekommenen politischen Bewegungen Nationalismus, Sozialismus und Liberalismus kritisiert. Damit verbunden war – wie schon oft zuvor – das Streben nach einem rechristianisierten Europa nach dem Vorbild des Mittel-

²⁹ Vgl. Wolfgang Krebs, Kultur, Musik und der ‚Untergang des Abendlandes‘. Bemerkungen zu Oswald Spenglers Geschichtsphilosophie, in: Archiv für Musikwissenschaft 55 (1998), Nr. 4, 311–331, hier 316.

³⁰ Vgl. Anton Mirko Koktanek, Spenglers Verhältnis zum Nationalsozialismus in geschichtlicher Entwicklung, in: Zeitschrift für Politik, 13 (1966), Nr. 1, 33–55, hier 38.

³¹ Vgl. Repgen, *Abendland* (wie Anm. 20), 2f.

³² Koktanek, Spenglers Verhältnis (wie Anm. 30), 39ff.

³³ Adolf Hitler/Max Domarus, Kundgebung auf dem Tempelhofer Feld [1.5.1935], in: Hitler: Reden und Proklamationen 1932–1945; kommentiert von einem deutschen Zeitgenossen (Bd. 1: Triumph, Halbbd. 2: 1935–1938), Wiesbaden 1965, 501–503, hier 502.

³⁴ Vgl. Korsch, „Deutschland ist Abendland“ (wie Anm. 16), 84.

alters.³⁵ Gleichzeitig fand eine Distanzierung vom Begriff des *Westens* statt, der ab Mitte des 19. Jahrhunderts an Bedeutung zunahm und auf liberale Werte und Demokratie baute, während der *Abendland*-Begriff auf antidemokratische und antiliberalen Werte verwies.³⁶

Nach dem Zweiten Weltkrieg war das *Abendland* einer der politischen Schlüsselbegriffe, nicht nur im rechten Spektrum, sondern auch in der sozialdemokratischen und liberalen Politik. Anders als beispielsweise der Begriff *Reich* war das *Abendland* nicht durch den Nationalsozialismus diskreditiert worden.³⁷ Allmählich verlor der Begriff seine antidemokratische Bedeutung und beschrieb nun die Vision für ein demokratisch verfasstes Nachkriegs-Deutschland.³⁸ Wurden die gemeinsamen Werte und die einstige kulturelle, auf dem christlichen Glauben beruhende Einheit im *Abendland* betont, war das dahinterliegende Ziel, Deutschland wieder einen Platz in der *abendländischen* Gemeinschaft zu sichern. Es wurde nun eine „Einheit in der Vielfalt“³⁹ beschworen, umrahmt vom christlichen Glauben, sodass aus Religion und Politik eine „einheitliche und universale Kultur entstanden sei“⁴⁰, ähnlich wie im Mittelalter.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges versöhnte sich die katholische Kirche endgültig mit der Demokratie, nachdem sie dem Prinzip der Volkssouveränität lange Zeit negativ bis distanziert gegenübergestanden hatte.⁴¹ Diese Annäherung bewirkte, dass das *christliche Abendland* seine antidemokratische Position aufgeben musste. Politisch ist dies u. a. daran erkennbar, dass für Konrad Adenauer „christliche Weltanschauung“, „abendländische Weltauffassung“ und „freiheitliche Weltauffassung“ einen identischen Inhalt beschreiben.⁴² Das *christliche Abendland* solle das „gemeinsame Ziel aller verantwortungsbewußten Christen [...] sein“⁴³. Eine weitere semantische Veränderung des Begriffs geschah durch seine Amerikanisierung, als

³⁵ Vgl. Trautsch, Vom „Abendland“ in „den Westen“ (wie Anm. 24), 642f.

³⁶ Vgl. Trautsch, Vom „Abendland“ in „den Westen“ (wie Anm. 24), 643f.

³⁷ Vgl. Vanessa Plichta, Reich – Europa – Abendland. Zur Pluralität deutscher Europaideen im 20. Jahrhundert, in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik 40 (2001), Nr. 2, 60–69, hier 65.

³⁸ Vgl. Trautsch, Vom „Abendland“ in „den Westen“ (wie Anm. 24), 648f.

³⁹ Vanessa Conze, Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970) (Studien zur Zeitgeschichte 69), München 2005, 117.

⁴⁰ Conze, Europa (wie Anm. 39), 117.

⁴¹ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Demokratie, in: LThK³ 3 (2001), 83–87, hier 85.

⁴² Vgl. Trautsch, Vom „Abendland“ in „den Westen“ (wie Anm. 24), 652.

⁴³ Konrad Adenauer, Ansprache, NEI-Kongress, Luxemburg, 30. Januar bis 1. Februar 1948, in: Michael Gehler/Wolfram Kaiser (Hg.), Transnationale Parteienkooperation der europäischen Christdemokraten. Dokumente 1945–1965, München 2004, 118–120, hier 120.

das *Abendland* geographisch erweitert wurde und nun auch die Vereinigten Staaten dazugezählt wurden.⁴⁴

Die Demokratisierung und Amerikanisierung des *Abendland*-Begriffs in den 1940er und 1950er Jahren erlaubte den konservativen Kreisen der Bundesrepublik, sich liberale Werte anzueignen. Da sich diese Gruppen nun in Gemeinschaft mit anderen demokratischen Staaten sahen, konnten sie leichter deren ideologische Vorstellungen für sich übernehmen.⁴⁵ Der *Abendland*-Begriff ermöglichte den Unionsparteien, ihrer Politik eine moralische Begründung zu geben, deren Quelle in Tradition und Religion lag. Der Rückgriff auf die Idee des *Abendlandes* war ein Mittel, um den Konservatismus zu erneuern. Damit wurde diese Idee zugleich zu einem Element in der geistigen Rekonstruktion nach dem Zweiten Weltkrieg, da sie als Gegenteil zum Nationalismus fungieren konnte. Wo zuvor nationale Traditionen einen hohen Stellenwert hatten, nahmen diesen nun gemeinsame europäische Traditionen ein. Der Universalismus des Christentums eignete sich als Vorbild für eine Politik, die über die Grenzen der einzelnen europäischen Nationen hinausging, und wurde damit zum Gegenmodell zu nationalstaatlichen Machtfantasien.⁴⁶ Andere Parteien protestierten gegen diese von der CDU angeführte Neuinterpretation des Begriffs *Abendland*. So warnte Carlo Schmid (SPD) im Jahr 1952, die neue Lesart führe dazu, dass Ostdeutschland und -europa nicht mehr eingeschlossen seien.⁴⁷

Andere politische Akteur*innen, vor allem rechtskonservative Kräfte, folgten der Transformation der *Abendland*-Rhetorik nicht. Während der oben beschriebene Rückbezug auf das Mittelalter mit der damit einhergehenden Idealisierung desselben in vielen Kreisen mit dem Ende der 1940er Jahre zurückging, blieb er in der sogenannten „Abendländischen Bewegung“ noch bis in die 1950er Jahre vorhanden.⁴⁸ Gegner*innen der Neuinterpretation des *Abendland*-Konzeptes „befürworteten autoritäre, hierarchisch geordnete Gesellschaftsmodelle“⁴⁹ und richteten sich gegen politischen Pluralismus und Demokratie. Die zuerst in der „Abendländischen Bewegung“ vorherrschende Ablehnung der Vereinigten Staaten verschwand, als sich der Antikommunismus durchsetzte und ein starker Bündnispartner (die Vereinigten Staaten) benötigt wurde.⁵⁰

In den 1960er Jahren veränderte sich die gesamtgesellschaftliche Rezeption der *Abendland*-Rhetorik. Das *Abendland* wurde vermehrt „als ein stark ideo-

⁴⁴ Vgl. Plichta, Reich (wie Anm. 37), 68.

⁴⁵ Vgl. Trautsch, Vom „Abendland“ in „den Westen“ (wie Anm. 24), 658.

⁴⁶ Vgl. Korsch, „Deutschland ist Abendland“ (wie Anm. 16), 86f.

⁴⁷ Vgl. Trautsch, Vom „Abendland“ in „den Westen“ (wie Anm. 24), 661.

⁴⁸ Vgl. Conze, Europa (wie Anm. 39), 117.

⁴⁹ Bauerkämper, Zivilgesellschaftliches Engagement (wie Anm. 8), 185.

⁵⁰ Vgl. Korsch, „Deutschland ist Abendland“ (wie Anm. 16), 90.

logisches, gar reaktionäres Konzept“⁵¹ betrachtet, welches nur noch durch eine Modernisierung zu retten war. Dass der Gebrauch des *Abendland*-Begriffs letztlich stetig zurückging, während der Begriff des *Westens* zunahm, ist jedoch nicht als notwendiges Indiz dafür zu sehen, dass sich politische Einstellungen gewandelt hatten. Vielmehr verweist es auf die zunehmende Säkularisierung und Abkehr vom christlich geprägten Sprachgebrauch, so dass das christlich konnotierte Wort *Abendland* veraltet wirkte. Ein weiterer Faktor, der beim Rückgang des *Abendland*-Begriffs einen Einfluss hatte, war, dass es nach wie vor kein Äquivalent in vielen anderen Sprachen dazu gab. Die Begriffe *Europa* oder *Westen* hingegen ließen sich besser gemeinsam nutzen.⁵²

4. Thilo Sarrazin: „Deutschland schafft sich ab“

Nach dem oben geschilderten Rückgang der *Abendland*-Rhetorik bekam der Begriff mit Anfang der 2000er Jahre wieder mehr Beachtung. Dies hing zusammen mit dem zunehmenden, gegen den Islam gerichteten Rechtspopulismus. Ein erster Höhepunkt war 2010 mit der Veröffentlichung des Bestsellers „Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen“ von Thilo Sarrazin erreicht. Ähnlich wie schon bei Spengler dreht sich der Inhalt um das *Abendland* und um die Gefahren, vor denen es steht. Sarrazin betrachtet die Gefahr jedoch nicht als natürliche Entwicklungsstufe des *Abendlandes*, sondern als durch den Islam und durch muslimische Einwander*innen verursacht.

Das Wesen Europas beschreibt Sarrazin als säkular und demokratisch, die Menschenrechte achtend. Ein wichtiger Wert sei die Freiheit von und zu Religion. Die Identität Deutschlands sieht er eng verbunden mit der deutschen Sprache und Traditionen, sodass er Zukunftsbilder ablehnt, in denen die Mehrheit der Deutschen muslimisch ist und in denen zumeist türkisch oder arabisch gesprochen wird.⁵³ Muslim*innen seien diese Werte, vor allem die Demokratie fremd,⁵⁴ weswegen ihre Migration nach Deutschland eine Gefahr darstelle. Durch die Migration von Muslim*innen sei das „kulturelle und zivilisatorische Gleichgewicht“⁵⁵ Europas gefährdet. Hier wird deutlich, dass Sarrazin am Verständnis des *Abendlandes* eine Modernisierung vorgenommen hat, waren es doch gerade Modernitätsskepsis und antidemokratische Einstellungen, die noch kein Jahrhundert zuvor konsti-

⁵¹ Korsch, „Deutschland ist Abendland“ (wie Anm. 16), 93.

⁵² Vgl. Trautsch, Vom „Abendland“ in „den Westen“ (wie Anm. 24), 665.

⁵³ Vgl. Thilo Sarrazin, Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen, München 17/2010, 308.

⁵⁴ Vgl. Sarrazin, Deutschland (wie Anm. 53), 264.

⁵⁵ Sarrazin, Deutschland (wie Anm. 53), 267.

tativ für das *Abendland* waren. Dass er nur dem *Abendland* einen Fortschritt zuerkennt, seinem angenommenen Gegenpol im Osten jedoch nicht, ermöglicht es Sarrazin, die beiden Regionen als Gegensätze darzustellen und die Verwendung des *Abendland*-Begriffs zu rechtfertigen.⁵⁶ Die Grenze zu diesem fortschrittlicheren *Abendland* verlaufe „ganz klar am Bosphorus“⁵⁷. Als Symptome des befürchteten Verfalls Deutschlands macht Sarrazin, wie zuvor auch Spengler, „Vermassung, Dekadenz und Verlust der eigenen Identität“⁵⁸ aus. Deutschland müsse wieder gestärkt werden, um seinen Untergrund aufzuhalten. Dies wäre unter anderem dadurch möglich, dass sich die deutsche Gesellschaft des „sozialen Ballasts“⁵⁹ entledige und sich eine nationale Elite gründe.

5. Verwendung in der Gegenwart

Auch in der Gegenwart ist das *Abendland* Thema in politischen Räumen. Dabei wird es weiterhin überwiegend von konservativen und rechten Gruppierungen diskutiert.

Die Alternative für Deutschland (AfD) nahm den Begriff *Abendland* in die Präambel ihres Parteiprogramms auf, wo die Rede ist von der „abendländische[n] christliche[n] Kultur“⁶⁰. Wie so oft wird der Begriff auch hier nicht weiter definiert. Björn Höcke äußerte sich 2014 mit Blick auf die Organisation „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“ (Pegida), er freue sich einerseits darüber, dass sie sich für den Erhalt der Kultur des *christlich-jüdischen Abendlandes* einsetze. Andererseits bedauere er, dass sie sich nicht auch für die „antiken und germanischen Wurzeln desselben“⁶¹ engagiere. Alexander Gauland nutzte 2016 den Begriff *Abendland*, um eine Distanz zum Islam aufzubauen, der kein Teil Deutschlands sei, dort allerdings zunehme. Seit 1683, als das Osmanische Reich vor Wien besiegt wurde, gebe es eine klare Trennung zwischen *Abendland* und „den osmanisch-muslimisch besetzten Territorien“⁶². Für die AfD ist das

⁵⁶ Vgl. Korsch, „Deutschland ist Abendland“ (wie Anm. 16), 97.

⁵⁷ Sarrazin, Deutschland (wie Anm. 53), 258.

⁵⁸ Volker Weiß, Deutschlands neue Rechte. Angriff der Eliten – Von Spengler bis Sarrazin, Paderborn 2011, 12.

⁵⁹ Weiß, Neue Rechte (wie Anm. 58), 12.

⁶⁰ Alternative für Deutschland (Hg.), Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland, Stuttgart 2016, 6.

⁶¹ Götz Kubitschek/Björn Höcke, „Glücklich der Staat, der solche Bürger hat!“ – AfD-Landeschef Björn Höcke im Gespräch über die PEGIDA, Steigra 2014, online unter: <https://sezession.de/47597/gluecklich-der-staat-der-solche-buerger-hat-afd-landeschef-bjoern-hoecke-im-gespraech-ueber-die-pegida> (abgerufen: 17.08.2023).

⁶² O. A., Gauland: „Wir sind keine christliche Partei“, Berlin 2016, online unter: <https://jungfreiheit.de/politik/deutschland/2016/gauland-wir-sind-keine-christliche-partei/> (abgerufen: 17.08.2023).

Abendland also nicht deckungsgleich mit Westeuropa, und nicht alle, die in den westeuropäischen Staaten leben, sind aus ihrer Perspektive Menschen des *Abendlands*: Neben deutschen Personen muslimischen Glaubens gehören aus Perspektive der AfD z. B. auch diejenigen, deren Lebensentwurf nicht dem traditionellen Familienbild entspricht, nicht zum *Abendland*. So betrachtet Gauland die sogenannte „Ehe für alle“ als nicht der *christlich-abendländischen* Kultur entspringende Beziehungsform. Die Ehe sei nur als Bund zwischen einem Mann und einer Frau „Kernelement unserer christlich-abendländischen Kultur“⁶³. Die Verbindung zwischen *Abendland* und Christentum innerhalb der AfD ist komplex: Offizielle Positionen der beiden großen Kirchen in Deutschland, besonders zum Thema Migrationspolitik, werden abgelehnt. Die Deutsche Bischofskonferenz hat 2024 schließlich erklärt, dass die „völkisch-nationalistische Gesinnung“⁶⁴ der AfD nicht vereinbar sei mit dem christlichen Menschenbild.

Mit der Organisation Pegida gibt es seit Herbst 2014 eine nicht-parteiliche Organisation, die sich für den Erhalt des *Abendlandes* einsetzt. Im Zusammenhang mit der sogenannten „Flüchtlingskrise“ 2015 und 2016 erfuhr die Bewegung einen starken Zuwachs.⁶⁵ Im „19-Punkte“-Positionspapier von Dezember 2014 wird erklärt, Pegida trete für „die Erhaltung und den Schutz unserer christlich-jüdisch geprägten Abendlandkultur“⁶⁶ an. Später verschwand der Begriff aus der offiziellen Rhetorik.⁶⁷ Ähnlich wie durch die AfD und Sarrazin wird der Begriff hier nicht definiert oder inhaltlich gefüllt. Das Institut für Staatspolitik (IfS), der „Think Tank“ der Neuen Rechten in Deutschland⁶⁸, beschreibt das *Abendland* als „traditionelle Bezeichnung für den westlichen und mittleren Teil Europas“⁶⁹. Als prägende

⁶³ Alexander Gauland, *Die Ehe für alle ergibt gesellschaftlich keinen Sinn*, Berlin 2017, online unter: <https://www.afd.de/alexander-gauland-die-ehe-fuer-alle-macht-gesellschaftlich-keinen-sinn/> (abgerufen: 08.08.2023).

⁶⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Völkischer Nationalismus und Christentum sind unvereinbar. Erklärung der deutschen Bischöfe*, Bonn 2024, 12.

⁶⁵ Vgl. Stübner, „Abendland“ (wie Anm. 15), 5.

⁶⁶ O. A., Positionspapier der PEGIDA, 2014, online unter: <https://www.menschen-in-dresden.de/wp-content/uploads/2014/12/pegida-positionspapier.pdf> (abgerufen: 04.08.2023), Nr. 13. Aus der angegebenen Datei selbst ist der Ursprung des Positionspapiers nicht nachzuvollziehen. Auch auf der offiziellen Website von Pegida findet sich kein Hinweis darauf. Da jedoch verschiedene Zeitungen und Medien auf denselben Link hinweisen oder die genannten Punkte übereinstimmen, wird davon ausgegangen, dass das Papier authentisch ist.

⁶⁷ Vgl. Korsch, „Deutschland ist Abendland“ (wie Anm. 16), 39.

⁶⁸ Helmut Kellershohn, „Es geht um Einfluss auf die Köpfe“. Das Institut für Staatspolitik, Bonn 2016, online unter: <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechts-extremismus/230002/es-geht-um-einfluss-auf-die-koepfe-das-institut-fuer-staatspolitik/> (abgerufen: 05.08.2023).

⁶⁹ Karlheinz Weißmann, *Abendland*, in: Erik Lehnert/Karlheinz Weißmann (Hg.), *Staatspolitisches Handbuch* 1, Schnellroda 2009, 11f., hier 11.

Faktoren werden die Germanen und das lateinische Christentum bezeichnet. Die Verwendung soll „den übergeschichtlichen Standort der Protestierenden bestimmen“⁷⁰ und dient der Identitätsstiftung. Indem der Begriff weitestgehend unbestimmt bleibt, zeigt er an, dass Pegida-Anhänger*innen nicht (nur) für sich selbst, sondern für ein höheres Ziel protestieren: Nicht nur Dresden oder Deutschland sei durch die befürchtete Islamisierung in Gefahr, sondern auch das *Abendland* in seiner Gesamtheit.⁷¹ Auch Götz Kubitschek (Mitbegründer des IfS) gebraucht den *Abendland*-Begriff in seinen Reden. Dabei verwendet er ihn diametral zu den Nutzer*innen der Nachkriegszeit. Wollten diese sich noch von Osteuropa abgrenzen, weil sie von dort eine Gefahr kommen sahen, nimmt Kubitschek Osteuropa und Mitteldeutschland mit seiner ethnischen Homogenität als „Segen der Geschichte“⁷² wahr. Diese Gebiete gäben die letzte Gelegenheit, dass das *christlich-europäische Abendland* seine Identität behalten könne. Damit ist für ihn der Osten Europas nicht länger eine Region, die bekämpft und gefürchtet werden müsse, sondern stellt für ihn einen „Hort der eigenen ethnischen Identität“⁷³ dar. Aber auch von den ursprünglichen römisch-antiken Wurzeln des Begriffs löste Kubitschek sich mit dieser Ansicht, gemäß derer der (süd-)östliche Teil des heutigen Europas dem Orient und nicht dem Okzident zuzuordnen war.

Im Jahr 2017 wurde die „Oswald Spengler Society“ gegründet, die sich mit den Thesen und Inhalten von Spenglers Werk beschäftigt. Der belgische Historiker David Engels, einer der Mitbegründer der Gesellschaft, bezieht sich in seinen Reden und Texten immer wieder auf Spengler und dessen Vorstellungen der abendländischen Zivilisation und ihrem Untergang. Engels betrachtet das gegenwärtige Europa als dem Untergang geweiht. Gründe dafür sind für ihn: „Masseneinwanderung [...], Zerfall der klassischen Familie [...], Islamisierung“⁷⁴. Er fordert eine „kollektive Rückbesinnung auf das Christentum“⁷⁵ als dem gemeinsamen Kern des „abendländischen Wesens“⁷⁶.

⁷⁰ Volker Weiß, *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Bonn 2017, 155.

⁷¹ Korsch, „Deutschland ist Abendland“ (wie Anm. 16), 40.

⁷² Zitiert nach: Weiß, *Die autoritäre Revolte* (wie Anm. 70), 185.

⁷³ Weiß, *Die autoritäre Revolte* (wie Anm. 70), 186.

⁷⁴ David Engels, *Abendland oder Europäische Union*, Tegernsee 2019, online unter: <https://www.theeuropean.de/politik/untergang-des-abendlandes> (abgerufen: 12.10.2024).

⁷⁵ Engels, *Abendland* (wie Anm. 74).

⁷⁶ Engels, *Abendland* (wie Anm. 74).

6. Fazit

Der Begriff *Abendland* wurde in seiner Geschichte immer wieder umgedeutet. Zunächst eine geographische Beschreibung für die westlichen Gebiete des römischen Reiches, wurde er später ideologisch aufgeladen und genutzt, um eine Distanz zwischen dem *Abendland* und den *Anderen* zu schaffen. Die Ansicht, wer diese *Anderen* waren und sind, erlebt bis heute einen andauernden Wandel. Grund dafür waren und sind meist die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität und der Schutz vor vermeintlichen Gefahren.

Die Verwendung des Begriffs *Abendland* ist paradox: Diejenigen, die ihn heutzutage verwenden, nutzen ihn, um für ihre Ideale eine Bedeutung in der Geschichte zu konstruieren. Die Vergangenheit wird damit den eigenen Bedürfnissen entsprechend umgedeutet, um einem modernen Konstrukt zu einer langen und eindeutigen Tradition zu verhelfen. Schon mit der Verwendung des Begriffs *Abendland* stellt man sich in eine (vermeintliche) Tradition, wobei außer Acht gelassen wird, dass das *Abendland* im Laufe seiner Geschichte verschiedene Ideen bezeichnete.

Der Ost-West-Dialog und die Kirchen

In der Öffentlichkeit wird verstärkt über das Verhältnis von Ost- und Westdeutschland diskutiert. In vielem sind sich Ost und West nähergekommen, das gegenseitige Verständnis und die Zusammengehörigkeit sind gewachsen. Aber es gehen auch Risse durch das Land – mit teils gravierenden Folgen für Politik und Gesellschaft. Können die Kirchen einen Raum für diese Diskussionen bieten, die ja erhebliche gesellschaftliche und politische Auswirkungen haben? Welchen Beitrag können sie trotz allgemein schwindender Bedeutung zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Ost und West leisten? Dem werden in lockerer Folge an dieser Stelle Beiträge von Intellektuellen aus Kirche, Kultur und Wissenschaft nachgehen. Red.

FRANK RICHTER

Die Balken des Kreuzes zeigen in vier Himmelsrichtungen

Christen und Kirchen in der Ost-West-Debatte

Der Beitrag skizziert die Aufgabe der Kirchen in Seelsorge und Verkündigung mit Blick auf die Situation in Ostdeutschland. Es werden die Verunsicherung der Menschen und die Orientierungs- und Sinnkrise der Gesellschaft hervorgehoben. Der Aufsatz zeichnet nach, welche Rolle die Kirchen in dieser Hinsicht vor und nach 1989 in der Gesellschaft gespielt haben. Auch heute sollten sie jenseits der Institution das Evangelium bezeugen und eine einseitige Beschränkung auf eine östliche oder westliche Perspektive überwinden. Eine ihrer Funktionen liegt in Moderation und Mediation in gesellschaftlichen Konflikten. Die Kirchen können Räume des Erzählens, Zuhörens, Wahrnehmens öffnen. Sie sollen mit anderen um Lösungen für den Konflikt zwischen globalem Süden und Norden ringen. –

Frank Richter, Jg. 1960, geb. in Meißen, katholischer Theologe, 2009 bis 2016 Direktor der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Mitglied des Sächsischen Landtags a. D.

Die Einheit Deutschlands kommt in die Jahre. 2025 jährt sie sich zum 35. Mal. Nachdem es lange so schien, als sei deren „Vollendung“ (welch ein theologisch aufgeladener Begriff!) nur eine Frage der Zeit, melden sich in den letzten Jahren immer mehr Skeptiker zu Wort. Sie betonen die Enttäuschungen, die Ungerechtigkeiten sowie die verfestigten Unterschiede zwischen dem westlichen und dem östlichen Landesteil. In zahlreichen Grafiken, auf denen statistisch erhobene Daten abgebildet werden, erscheint die „Demarkationslinie“ zwischen der alten Bundesrepublik und der DDR. Nur noch selten wird die grundgesetzlich verankerte Herstellung gleichwertiger Lebensverhältnisse (Art. 72, Abs. 2) beschworen. Die berechtigten Hinweise,

dass seit 1990 sehr viel saniert und aufgebaut wurde und dass die Menschen im Osten, obgleich sie noch immer über geringere Vermögen und Einkommen verfügen als ihre Landsleute im Westen, dennoch zu den wohlhabendsten in ganz Europa zählen, verfangen bei vielen nicht. Eine große Zahl wählt aus Empörung, Wut und Protest. Die davon profitierenden Parteien fremdeln mit den Prinzipien der freiheitlichen Grundordnung oder lehnen diese grundsätzlich ab. Fachkundige Beobachter erkennen darin eine ernstzunehmende Gefahr für die Demokratie. Die „Illiberalität“ des Viktor Orban in Ungarn wird von manchen Zeitgenossen als „gar nicht so schlecht und erfolgreich“ empfunden – so jedenfalls habe ich es in Gesprächen auf den Straßen und Plätzen meines Wahlkreises immer wieder gehört.

Im Blick auf die tiefgreifenden Veränderungen, die der Osten Deutschlands nach 1990 erfahren hat und die manches erklären, stechen folgende hervor: der immense Bevölkerungsschwund, die Abwanderung junger und qualifizierter Fachkräfte, die damit einhergehende Überalterung der Bevölkerung, die Deindustrialisierung (nach 1945 im Osten schon die zweite), die Entwicklungsunterschiede zwischen den urbanen Zentren (Berlin, Leipzig, Jena, Dresden u. a.) und den ländlich geprägten Regionen, der Verlust an politischer Souveränität infolge der Aufgabe der Eigenstaatlichkeit, die Überschichtung der Gesellschaft durch die aus dem Westen zugewanderten Funktionseleiten.

Im Hinblick auf eine Aufgabe, die den Kirchen in Seelsorge und Verkündigung zukommt, möchte ich zwei weitere Veränderungen hervorheben: die umfassende Verunsicherung der Menschen und die Orientierungs- und Sinnkrise der Gesellschaft.

Die DDR war vieles – unter anderem eine selbst ernannte „Diktatur des Proletariats“. Sie war auch eine gesellschaftspolitische Konstruktion aus Sicherheit und Sinn. Die dunkle Seite der „DDR-Sicherheit“ ist an den Gedenk- und Erinnerungsorten der Stasi-Gefängnisse zu besichtigen. Bespitzelung, Denunziation und Repression sollten Ruhe und Ordnung schaffen. In Wirklichkeit zersetzten sie das Vertrauen der Menschen und den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Daneben freilich gab es eine Sicherheit, die von nicht wenigen als hell, angenehm und bequem empfunden wurde: die Planbarkeit des Lebens. Wer sich ideologisch korrekt äußerte, politisch konform verhielt und mit Kritik sparte, konnte sich auf den Staat verlassen. Dieser versprach zwar keinen überbordenden Reichtum, aber einen bescheidenen Wohlstand. Im Sinne eines ideologischen Überbaus waren die Sicherheit und Planbarkeit eingebettet in eine mit staatlicher Autorität für allgemeingültig erklärte „wissenschaftliche Weltanschauung“, eine absolut gesetzte Sinnerzählung vom immerwährenden Fortschritt. Dieser würde für soziale Gerechtigkeit und die zunehmende Gleichheit der Lebensverhältnisse sorgen. Am Ende der Zeiten – so die Verheißung – würde er den vollendeten Kommunismus für alle Menschen in allen Ländern auf der

ganzen Erde hervorbringen. Darüber freilich musste man sich im Alltag keine Gedanken machen, das war schließlich noch lange hin und käme – früher oder später – sowieso, quasi wie von allein. Im Hier und Heute genügte es, der Staatsführung zu vertrauen und seiner Arbeit nachzugehen.

Natürlich war es mitnichten so, dass alle Menschen diese Sinnerzählung glaubten – schon gar nicht in ihrer Gänze und ganz und gar nicht in den letzten Jahren des untergehenden Staates. Aber es war auch nicht so, dass gar niemand dieser Erzählung geglaubt oder sie gar keine Plausibilität gehabt hätte. Viele Jahre lang ging es auch in der DDR aufwärts. In der Kombination mit der Sicherheit für die Planung des eigenen Lebens entlastete die alles überwölbende Sinnerzählung von der Beantwortung schwieriger Fragen. In einer der säkularisiertesten Regionen Europas, in der eine überdurchschnittlich große Anzahl der Menschen religiösen Angelegenheiten indifferent bis ablehnend gegenüberstand, genügte die staatlich garantierte Verbindung von Sinn und Sicherheit fürs Größte. Die Bewältigung des Alltags kostete genug Kraft und Energie. Darüber hinaus gab es auch im Sozialismus die vielen „kleinen Freuden“, die man – wie überall auf der Welt – genießen konnte.

Nach und nach und erst in den Jahren, in denen die Dysfunktionalität der sozialistischen Planwirtschaft immer unübersehbarer hervortrat – ebenso die räumliche und die ideologische Enge des Staates – und in denen die Sehnsucht der Menschen nach Freiheit und nach persönlicher Beschäftigung der großen weiten Welt anwuchs, in denen parallel dazu die Repression zunahm und die Staatsführung der DDR mehr und mehr an Vertrauen verlor, gerieten die Kirchen in den Blick. Auch für diejenigen, die mit dem christlichen Glauben nichts anzufangen wussten. Die Kirchen standen für Weite und Freiheit, für eine andere Wirklichkeit. Sie waren als die einzigen, vergleichsweise unabhängigen Institutionen übriggeblieben. Die Kirchen wurden attraktiv. An sie konnte man sich wenden. Ihnen konnte man vertrauen. Die Kirchen erschienen weder gleichgeschaltet noch korrumpiert – was zwar nicht hundertprozentig, aber doch im Großen und Ganzen zutraf. Sie verfügten über Gebäude, in denen man sich unangemeldet versammeln konnte. Sie pflegten Kontakte in den Westen. Pfarrerinnen und Pfarrer beherrschten die Kunst der freien Rede und der Anwendung demokratischer Spielregeln. Ihre Sprache war unideologisch und herzlich.

Für die zahlenmäßig sehr kleine katholische Kirche in der DDR, deren Amtsträger sich über viele Jahre hinweg aus den gesellschaftlichen Entwicklungen herauszuhalten versucht hatten, bekamen zwei Ereignisse eine einschneidende Bedeutung.

1987 fand in Dresden ein DDR-weites Katholikentreffen statt. Am Abschlussgottesdienst im *Großen Garten* nahmen ca. 100.000 Gläubige teil. Das Katholikentreffen war ein schönes Fest und eine große Demonstration.

1988 und 1989, nach langem Zögern, beteiligte sich auch die katholische Kirche an der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Deren Motto lautete „Eine Hoffnung lernt gehen.“ Das am 30. April 1989 verabschiedete Abschlussdokument, an dem auch Katholiken mitgeschrieben hatten, kann heute noch als eine ideelle, spirituelle und politische Vorbereitung der Friedlichen Revolution bewertet werden.

Es ist kein Zufall, dass die gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen des 89er Herbstes von vielen Christinnen und Christen – auch von katholischen – getragen wurden. Diese Tatsache belegt, dass die gesellschaftliche Relevanz der biblischen Botschaft nicht allein von der Anzahl der getauften Christen abhängt, sondern vor allem von deren Geistesgegenwart, von deren Mut und Bereitschaft, sich mit den anderen Menschen guten Willens zusammenzuschließen. Die Kirchen agierten in jenen Jahren selbstlos jesuanisch. Es ging ihnen nicht um Renommee oder politischen Einfluss. Sie leisteten der Gesellschaft einen praktischen Dienst. Heute würde man von „politischer Diakonie“ sprechen. Bei den ungezählten Versammlungen in den großen und kleinen Kirchen des Landes wurde weder am Eingang noch am Ausgang nach dem Taufschein gefragt. Die Versuchung lag nahe, angesichts der als falsch und hohl desavouierten marxistisch-leninistischen Sinnerzählung ein Bekenntnis zum christlichen Dogma einzufordern. Ich kann mich nicht erinnern, dass dieser Versuchung nachgegeben worden wäre.

Schon wenig später, im Zuge der Herstellung der deutschen Einheit, wurden die Kirchen auf dem Territorium der untergegangenen DDR in die gesamtdeutschen strukturellen Verbünde (Deutsche Bischofskonferenz, EKD usw.) eingegliedert. Sie kamen in die Position derer, die in der alten Bundesrepublik zum gesellschaftlichen Establishment gehörten bzw. als solche wahrgenommen wurden. Die Kirchen im Osten wurden nicht wie die meisten Betriebe, Organisationen und Institute „abgewickelt“. Sie wurden gesellschaftlich aufgewertet, befördert und mehr als auskömmlich ausgestattet. Weil dies im Zuge der Wiedervereinigung logisch und als Anerkennung ihrer aktiven Rolle während der Friedlichen Revolution empfunden wurde, waren die innerkirchlichen Widerstände vergleichsweise gering. Dennoch gab es diese, vor allem bei der Einführung der Militärseelsorge. Sie schien vielen Christen im Osten, insbesondere im Raum der evangelischen Kirchen, ganz und gar nicht zu ihrer friedensethischen und pazifistischen Tradition zu passen. Auch gegen die Einführung des Einzugs der Kirchensteuer über die Finanzämter und gegen den Religionsunterricht an staatlichen Schulen erhoben sich Proteste. Viele befürchteten, dass die damit einhergehende Nähe der Kirchen zum Staat und seinen Finanzen der Glaubwürdigkeit der Kirchen und ihrer Botschaft eher schaden als nützen würden. Gleich, wie man damals dazu gestanden hat und auch heute noch steht: die Hoffnung, dass diese Maßnahmen zu mehr Christlichkeit in der ostdeutschen Gesell-

schaft beitragen würden, ist verfliegen. Das Gegenteil scheint eingetreten. Der Osten Deutschlands ist nach wie vor eine der säkularisiertesten Regionen Europas. Der Westen Deutschlands nähert sich in dieser Hinsicht dem Osten an. Beiden Teilen Deutschlands fehlt eine Sinnerzählung, die stark und glaubwürdig genug ist, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stiften. Im Osten Deutschlands wirkt der beschriebene Verlust nach, auch wenn das selten thematisiert wird. Er spiegelt sich in den nostalgisch verklärten Erinnerungen an eine damals entweder tatsächlich oder nur vermeintlich vorhandene menschliche Nähe und Solidarität. Dass die westlich-liberale Gesellschaftsordnung keine übergeordnete, verbindende und sinnstiftende Erzählung kennt (außer vielleicht die von der immer größer werdenden Freiheit und Selbstbestimmung und der Abwehr autoritärer Systeme) und dass der demokratisch verfasste Staat eine solche Sinnerzählung nicht vorgibt, scheint mir in Teilen der Bevölkerung im Osten noch nicht verarbeitet. Die Wahlergebnisse, die von völkisch, identitär und nationalistisch argumentierenden Politikern im Osten (nicht nur im Osten, aber besonders da) erzielt werden, hängt auch damit zusammen. Und dass auch die Mehrheitsgesellschaft im Westen Deutschlands keine christlich geprägte war und ist, sondern höchstens eine „christentümliche“, musste auch ich erst nach und nach begreifen.

Wenn ich danach frage, ob und welche Schlussfolgerungen aus den beschriebenen Erfahrungen und Erinnerungen für Christen und Kirchen in der aktuellen innerdeutschen Ost-West-Debatte gezogen werden können, ist mir klar, dass es wohl andere und drängendere Probleme gibt. Im Hinblick auf den Zustand der Kirchen im Inneren sind es vor allem die Missbrauchsskandale und deren Aufarbeitung. Der damit zusammenhängende Vertrauensverlust ist kaum zu überschätzen. Gerade in einer Zeit, in der die Welt von Kriegen, Menschenrechtsverletzungen und der existenzbedrohenden Klimaerhitzung gezeichnet ist, sind die Kirchen als wichtige moralische Instanzen schwer beschädigt. Das ist tragisch und fatal. Die Wiederherstellung des Vertrauens dürfte eine sehr lange Zeit in Anspruch nehmen.

Gleichwohl, gegen eine ehrliche, auf Augenhöhe geführte, innerdeutsche Ost-West-Debatte im Binnenraum der Kirchen ist nichts einzuwenden. Enttäuschungen, tatsächliche oder vermeintliche Ungerechtigkeiten und Verständnislosigkeiten gibt es auch unter dem Zeichen des Kreuzes. Darüber kann und sollte man sich austauschen. In den Jahren nach 1990 bestand die Chance, kirchliche Strukturen so zu erneuern, dass sie zur Situation im Osten passten. Vielleicht bestand ebenso die Chance, liebgewordene Traditionen im Westen auf den Prüfstand zu stellen. Das scheint wie „vergossene Milch“ von gestern. Dass sich die Formen, in denen Christen im Westen und im Osten Deutschlands ihren Glauben leben, auch heute noch unterscheiden, sollte nicht als Manko wahrgenommen werden. Das „Aggiornamento“ des Glaubens bezieht sich ja nicht nur auf die Zeit, in der wir leben, sondern

ebenso auf den Lebensraum, in den wir gestellt sind. Christen im Osten und im Westen sollten unterhalb der institutionellen Verfasstheit ihrer Kirchen nach Wegen suchen, das Evangelium Jesu Christi in ihrem Umfeld glaubhaft zu bezeugen und sich darüber auszutauschen. Sich dabei auf eine innerdeutsch-westliche und innerdeutsch-östliche Perspektive zu beschränken, widerspräche der katholischen Weite des christlichen Glaubens. Sie ist angesichts der gegenwärtigen Probleme, welche die Menschheit insgesamt betreffen, unbedingt zu vermeiden. Die Balken des Kreuzes Jesu zeigen in alle Himmelsrichtungen.

Die oben beschriebenen Erfahrungen des Kirche- und Christseins in der Zeit der DDR, im Osten Deutschlands, vor 1990, taugen nur bedingt, auf das Kirche- und Christsein heutzutage und hierzulande übertragen zu werden. Sie sind aber auch nicht unnütz, wenn es um die Identifizierung der aktuellen Aufgaben und Möglichkeiten des christlichen und kirchlichen Engagements geht.

Vier Funktionen möchte ich nennen:

Eine *erste* Funktion, welche Kirchen und Christen deutlicher erfüllen sollten, ist die Relativierung der irdischen und somit auch der politischen Realität. So schwer die vielfältigen Krisen der Gegenwart (Klimaerhitzung, weltweite Migration, Krieg, Terror, Pandemie etc.) und deren Summe auf der Gesellschaft insgesamt und auf jedem Einzelnen lasten und so sehr diese unsere Aufmerksamkeit beanspruchen, so sehr gilt es, sich von ihnen nicht erdrücken zu lassen. Wir sind nicht die ersten Menschen, die es mit untragbar erscheinenden Lasten und unbeantworteten Fragen zu tun haben. Sicher: Keine Last darf bagatellisiert, kein Problem ignoriert, keine Frage für unwichtig erklärt werden. Kein einziger in Not geratener Mensch darf fallen gelassen werden. Ebenso sicher: Wir sind weder die Herren der Welt noch die Vollender der Geschichte. Die Christen und die Kirchen können bezeugen, wie man mit Enttäuschungen, Fehlern und der Erfahrung des Scheiterns zurechtkommen kann, ohne die Freude am Leben und an dessen Weitergabe zu verlieren.

Vorbildhaft lebende Menschen erzeugen dabei die größte Glaubwürdigkeit. Rupert Neudeck, einer der liebenswürdigsten Menschen, die ich kennenlernen durfte, der inzwischen verstorbene Mitbegründer der Organisation Cap Anamur/Deutsche Not-Ärzte, setzte sich in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts dafür ein, geflüchtete vietnamesische Boatpeople aus dem südchinesischen Meer zu retten. Mehrere tausende Menschen verdanken ihm ihr Leben. Ich hatte die Freude, ihm mehrmals begegnen zu können. Rupert Neudeck übersandte mir wenige Monate vor seinem Tod einen kleinen Text, der – so schrieb er – sein Glaubens- und Lebensbekenntnis wiedergibt. Es lautete: „Seit ungefähr 20 Jahren bin ich jemand, der geheilt ist von den großen faustischen Aufgaben und Anforderungen. Ich weiß, er [Gott] hält Himmel und Erde zusammen. Wir werden uns alle einmal

wiedersehen. Dass mir dieses Bewusstsein geschenkt worden ist – das schätze ich am Christentum. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.“

Sich entschieden, empathisch, selbstlos, couragiert und bescheiden für Menschen in Not einzusetzen, sich, wenn nötig, den politischen und staatlichen Autoritäten entgegenzustellen und auch im Scheitern gelassen und frohgemut zu bleiben, ist als christliche „Orthopraxie“ wichtiger als die dogmatische Orthodoxie.

Eine *zweite* Funktion ist die der Moderation und Mediation in schwierigen Konfliktsituationen. Auch wenn ich die Rede von der „gespaltenen Gesellschaft“ für übertrieben halte, so scheint mir die dahinterliegende Befürchtung doch sehr real. Um zu vermeiden, dass die wechselseitigen Verständnislosigkeit und Unversöhnlichkeiten weiter um sich greifen und der innere Frieden zerbricht, braucht es allseits akzeptierte und seriös agierende Vermittler. Die Verinnerlichung und radikale Beherzigung der Bergpredigt, in der Jesus die Friedensstifter seligpreist, war für die Friedlichkeit der Revolution von 1989 von elementarer Bedeutung. Die Christen und Kirchen können daran anknüpfen. Natürlich funktioniert das „Brückenbauen“ in der demokratischen und pluralistischen Gesellschaft des Jahres 2024 anders als in der vergleichsweise übersichtlichen Konfliktlage des Jahres 1989. Umso wichtiger, anspruchsvoller und wertvoller ist es, dass Christen und Kirchen diese Aufgabe auch heutzutage erfüllen. Räume für Dialoge und Debatten bereitzustellen, die Türen der Häuser und Herzen weit zu öffnen und qualifiziertes Personal vorzuhalten, dürfte nicht schwieriger sein als damals. Es wäre eine Leistung der politischen Diakonie. Die Themen der Ökumenischen Versammlung von 1988 und 1989 (Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung) stehen heute wie damals auf der Tagesordnung. Wenn es damals selbstverständlich war, dass diese sachgerecht nur in ökumenischer Verbundenheit bearbeitet werden können, so sollte es heutzutage selbstverständlich sein, dass sie nur in einer Ökumene neuer Qualität – nämlich unter Einbeziehung anderer Religionen und Weltanschauungen, aller „Menschen guten Willens“ – angegangen werden können.

Eine *dritte* Funktion steht im Zusammenhang mit dem Prinzip und der Praxis dessen, was ich als „Narrativ vor Diskursiv“ (nicht: Narrativ statt Diskursiv!) bezeichne. Die innerkirchlich eingeübten Formate des Bibelteilens, der Anhörkreise und der Seelsorgegespräche helfen, Emotionen aufzunehmen, zu versachlichen und blockierte Kommunikationssituationen aufzulösen. Sie schaffen den Raum, in dem sich Menschen angstfrei äußern und den zerschnittenen roten Faden ihres Lebens wiederfinden.

Nur wer diesen fest in seinen Händen hält, hält es aus, Andersdenkende und Andersfühlende wahrzunehmen, anzuhören und wertzuschätzen – so irritierend ihr Andersdenken und Andersfühlen auch sein mag. An den Appellen, „Wir müssten doch mehr miteinander reden und einander zuhören“, fehlt es nicht. Was vielerorts fehlt, sind Räume und Zeiten, zunächst

einmal miteinander zu schweigen und sich gegenseitig auszuhalten. Es fehlt an organisierten Gelegenheiten, geeigneten Techniken und Methoden sowie an Menschen aus Fleisch und Blut, die sich angreifbar und berührbar machen, die zuhören und darauf verzichten, Antworten auf Fragen zu geben, die niemand gestellt hat. Nach mehrjährigen Erfahrungen in verschiedenen parlamentarischen Gremien behaupte ich, dass die Berücksichtigung dieser Prinzipien auch in der politischen Meinungs- und Konsensbildung von großem Nutzen wäre.

Viertens und *letzten*: Wie in den Ökumenischen Versammlungen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung der 80er und 90er Jahre des letzten Jahrhunderts müssen Kirchen und Christen darauf bestehen, dass sich die für die Zukunft der Menschheit entscheidenden Fragen nicht auf den Konflikt zwischen dem Westen und dem Osten reduzieren lassen, sondern dass der Konflikt zwischen dem globalen Süden und dem globalen Norden gleichrangig mitgedacht werden muss. Er vor allem muss einer friedlichen und gerechten Lösung zugeführt werden, um weitere Verteilungskämpfe und Kriege zu verhindern.

Zu den tief berührenden Erfahrungen der letzten Jahre gehörten für mich die Begegnungen in der Praxis des Kirchenasyls. Gemeinden, die sich der ungerechten Abschiebung eines schutzsuchenden Menschen aktiv entgegenstellen, laden ein kleines Stück der globalen Ungerechtigkeit auf ihre Schultern und machen dabei eine urchristliche Erfahrung. Das Institut des Kirchenasyls ist über 1.500 Jahre alt. Ein Mensch, der Aufnahme in einer Kirche bzw. in einem sakralen Raum findet, ist sicher vor Verfolgung. Er kann aufatmen. Aufgrund der zahlreichen skandalösen Falschentscheidungen des „BAMF“ (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge), infolge derer schutz- und asylsuchende Menschen – in nicht wenigen Fällen sind es Familien mit Kindern – in Länder abgeschoben werden sollen, in denen ihnen Diskriminierung, Folter und Schlimmeres drohen, kommt es immer wieder zur Neu- und Wiederbelebung des Kirchenasyls. Deutschlandweit engagieren sich tausende Kirch- und Pfarrgemeinden, Klöster und christliche Gemeinschaften, nachdem sie die schutzsuchenden Menschen kennengelernt und deren Verfolgungsgeschichte nachvollzogen haben. Sie können das Unrecht, welches den Menschen im globalen Süden in der Vergangenheit angetan wurde und auch in der Gegenwart angetan wird, nicht ungeschehen machen. Aber sie beherzigen das Wort Jesu: „Was ihr einem der geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Weit über 90 Prozent der Kirchenasyle gehen positiv im Sinne der schutzsuchenden Menschen aus. Kirchenasyle werden im Osten wie auch im Westen Deutschlands durchgeführt. Wie schon gesagt: Die Balken des Kreuzes Jesu, des alle Menschen in seine Liebe einschließenden, zeigen in alle Himmelsrichtungen.

Buchbesprechungen

Praktische Theologie

Jan Loffeld, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg/Br.: Herder 2024, 191 S., 22,00 €, ISBN 978-3-451-39569-7

Das Phänomen sich durchsetzender Säkularität scheint in unseren Kulturen allgegenwärtig, wurde durch den Missbrauchsskandal befeuert, und die Corona-Pandemie hat ihr Übriges dazu beigetragen, Menschen von ihrer Kirchlichkeit zu entfremden. Zwar zeigt die neue ökumenische Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, dass man sich nach wie vor Einiges von den Kirchen erwartet. Die pastorale Praxis zeigt hingegen, dass gute Erfahrungen, z. B. im Kontext der sakramentalen Rituale an den Lebenswenden, Menschen zwar freudig annehmen und dankbar erinnern lassen. Das führt sie aber nicht in die Kirchengemeinden zurück, sondern wird als Service zur Gestaltung des eigenen Privatlebens verstanden, in dem man längst andere Prioritäten setzt.

Jan Loffeld analysiert all dies umfassend und sehr belesen auf der Basis vielfacher soziologischer Zugänge rund um die Stichworte „Säkularität“, „Ana-Theismus“ und „Nones“. Er bebildert dies mit zahlreichen eigenen pastoralen Erfahrungen aus Deutschland und den Niederlanden. Den Menschen fehlt in deren eigener Einschätzung nichts, wenn sie keinerlei Zugang mehr zu Glauben, Kirche und Gott pflegen. Statistisch gesehen, ist in den säkularen Ländern Nordeuropas sogar die Lebenszufriedenheit besonders hoch. Im Verhältnis dazu ist kirchliches Engagement machtlos: Auch sehr gute pastorale Praxis ändert daran nichts.

Das bedeutet jedoch nicht, so Loffeld, dass damit Glaube und kirchliches Enga-

gement wertlos würden. Es gibt und wird voraussichtlich auch weiterhin Gläubige geben; und gute Pastoral wird über den inneren Kreis hinaus zumindest punktuell bedeutsam bleiben. Zudem ergibt es sich immer wieder, dass Menschen religiöse Fragen für sich entdecken, mit denen sie nicht gerechnet haben. Loffeld zählt in diesem Feld sehr umfassend auf, welche kirchlichen Vorgänge dazu dienlich sein können. Er warnt aber nachdrücklich, sie in pastorale Konzepte und Pläne fassen zu wollen. Die Fluidität heutigen Lebens ist mehr darauf angewiesen, den Menschen authentisch zu begegnen, auf ihre Erzählungen zu hören und eventuell darin mit ihnen gemeinsam die Spuren zu entdecken, die Gott in unserem und ihrem Leben hinterlässt.

Theologisch sieht Loffeld darin eine radikale Freiheit des Menschen verankert. So wie Gott frei ist, sich uns zuzuwenden, kann der Mensch ein glückliches und erfülltes Leben auch ohne Gott führen. Er ist eben nicht notwendig, kann nur um seiner selbst gesucht und geliebt werden, frei von Verzweckung für Lebenssinn und -glück. Indem die Pastoral Menschen genau diese Freiheit zugesteht und zusagt, ist sie offen dafür, dass Menschen wider ihr eigenes Erwarten religiöse Fragen entdecken, die sie vorher nicht hatten.

So vielschichtig die Argumentation Loffelds ist, so schlüssig und erhellend seine Darstellung, so pastoral klug seine Vorschläge zumindest für manche derzeitigen Verhältnisse sind: An die Stelle der hier vertretenen theologischen Anthropologie ist ein Fragezeichen zu setzen. Wird hier nicht aus der soziologischen Analyse zu umstandslos eine fraglose Faktizität abgeleitet? Wird Gott hier nicht

um seine Schöpferrolle verkürzt, die Rahner'sche Theologie zu umstandslos als „Zeichen der Zeit“ über Bord geworfen? Macht es nicht gerade für pastoral Tätige – die dieses Buch primär adressiert – einen fundamentalen Unterschied, ob ich den Menschen, der mir begegnet als einen wahrnehme, der in seiner Person von Gott geschaffen und umstands-

los geliebt ist – auch wenn er ihn nicht sucht und erkennt? Dennoch: Ein gut strukturiertes, spannend geschriebenes Buch, das Vieles erhellt und so manche Selbstverständlichkeiten entlastend in Frage zu stellen vermag. Und das für Diskussionen sorgen darf.

Maria Widl

Systematische Theologie

Elisabeth Höftberger, *Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog*, Bielefeld: transcript 2023, 392 S., 52,00 €, ISBN 978-3-8376-6637-3

Elisabeth Höftbergers Dissertation widmet sich der Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im Horizont des jüdisch-christlichen Dialogs. Die Arbeit beleuchtet historische Rezeptionspraktiken und beschreibt die Herausforderungen, die sich aus dem Verhältnis von Tradition und Reform ergeben. Dabei steht das Konzil als dynamischer Prozess im Zentrum, der die Frage der Kontinuität und die notwendige Transformation der Kirche in einer pluralen Welt reflektiert.

Die methodologische Klarheit und die fundierte Einordnung des theologischen Diskurses, die Höftberger hier vorlegt, überzeugen. Der Beitrag zur Rezeptionstheorie, die Betrachtung des locus theologicus „Israel“ bzw. „Judentum“ sowie die umfassende Kontextualisierung der theologischen Debatten machen das Werk zu einer unverzichtbaren Referenz für all jene, die sich vertieft mit der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Horizont einer Israeltheologie befassen wollen. Der übersichtliche Aufbau und die prägnante Sprache ermöglichen es, trotz der komplexen Thematik den Argumentationslinien zu folgen. Höftbergers

Analyse, wie sich die Lesarten von *Nostra Aetate* 4 im Laufe der letzten 50 Jahre verschoben haben, bietet eine wertvolle Perspektive auf aktuelle Herausforderungen für eine Reformulierung des kirchlichen Traditionsverständnisses (171–217). Die wiederholte Untersuchung von Traditionsmetaphern trägt zur Anschaulichkeit der Problematik bei und regt zu einer Vertiefung in die traditionshermeneutischen Sprachspiele und Trickkisten an. Die Reflexion über die Digitalisierung und ihre Auswirkungen auf die Traditionsbildung (46–49) bietet eine gute Grundlage für weitere mögliche Praxisverknüpfungen. Die Diskussion um Benedikt XVI. zeigt paradigmatisch die komplexen Spannungen zwischen Reform und Traditionsbewahrung. Benedikts Ansatz, das Konzil als „Hermeneutik der Reform“ zu lesen, war stets ein Versuch, die Kontinuität der Tradition zu wahren, während er zugleich Raum für notwendige Erneuerungen schuf – eine Balance, die angesichts der berstenden Vielfalt theologischer Positionen und historischer Kontexte eine erhebliche Herausforderung darstellte (219–241). Benedikt betonte, sich nach seinem Rücktritt aus der öffentlichen Lehrautorität zurückzuziehen, blieb jedoch durch Publikationen und Äußerungen präsent. Diese Form der „traditionsproduktiven“ Wirksamkeit zeigt, dass Benedikts Einfluss auf subtiler, informeller Ebene fortwirkte. Dieser performative Widerspruch

führt zu einer komplexen Rezeption seiner Rolle, wie Höftberger unter Bezugnahme auf Michael Seewald beschreibt, die als prägend für die Entwicklung der katholischen Kirche im 21. Jahrhundert gelten kann (236). Der Vergleich mit anderen Positionen – darunter Gilles Routhier, Kurt Koch, Gavin D’Costa, Mariano Delgado und Michael Seewald – zeigt die Bandbreite der möglichen Hermeneutiken und macht deutlich, wie die Bewertung von Traditionskontinuität vom dahinterliegenden Traditions-konzept und von Imaginationen des „Anfangs“ geprägt ist (242–251).

Höftbergers Studie leistet einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung neuer Antworten auf die Herausforderungen und Möglichkeiten der Kirche, sich zwischen Tradition und notwendiger Reform neu zu verorten. Das Leitwort heißt: Dialog.

Für Theolog:innen und Praktiker:innen des interreligiösen Dialogs, die sich fundiert mit der Hermeneutik des Konzils auseinandersetzen möchten, ist dieses Buch eine wertvolle Ressource, die auch open-source kostenlos heruntergeladen werden kann.

Thomas Sojer

Beiträge des nächsten Heftes

Marion Bayerl

Das gegenwärtige kirchliche Krisenphänomen aus religionssoziologischer und ethischer Perspektive

Jakob Drobnik

Sexualmoral an den Grenzen des Menschlichen.
Eine Diskussion zum Nordischen Modell

Christoph Raedel

Transidentitäten und Transzendenz.
Der Auftrag der Kirche im Spannungsfeld von Kreuz und Queer

Autorinnen und Autoren

Dr. Cornelia Aßmann
Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Exegese und Theologie
des Alten Testaments
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Prof. Dr. Norbert Clemens Baumgart
Professur für Exegese und Theologie des Alten Testaments
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Prof. Dr. theol. habil., Lic. in re bibl. Dieter Böhler SJ
Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt am Main, Deutschland

Prof. Dr. Judith Gärtner
Professur für Altes Testament
Universität Rostock
Universitätsplatz 1, 18055 Rostock, Deutschland

Prof. Dr. Kathrin Gies
Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaften
Otto-Friedrich-Universität Bamberg
96045 Bamberg, Deutschland

Maria Korten
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Rabbiner Prof. em. Dr. Dr. h. c. Daniel Krochmalnik
Brunnenstr. 3, 10119 Berlin, Deutschland

Dr. Nancy Rahn
Theologische Fakultät Bern
Länggassstr. 51, 3012 Bern, Schweiz

Frank Richter
Dölkau 34a, 06237 Leuna, Deutschland

Thomas Sojer
Stüdelegasse 5, 6845 Hohenems, Österreich

Prof. em. Dr. Maria Widl
Ehemalige Inhaberin der Professur für Pastoraltheologie und
Religionspädagogik
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland