

Zum Inhalt:

Dank der überarbeiteten Perikopenordnung wurden acht Psalmen in die sechs ordentlichen Predigtreihen aufgenommen, genauso wie viele weitere alttestamentliche Texte, deren Anzahl in der Perikopenordnung insgesamt etwa verdoppelt wurde. Das Alte Testament gewinnt damit in den evangelischen Kirchen in Deutschland an Gewicht. Erstmals finden sich somit einige Psalmen in den sechs Predigtreihen, die in diesem Themenheft in einem mehrperspektivischen und interdisziplinären Ansatz beleuchtet werden. Grundlegende Beiträge befassen sich mit der homiletischen Herausforderung von Psalmenpredigten.

1 & 2–2020

# Liturgie und Kultur



Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

## Psalmen predigen

Die Psalmen der Perikopenordnung als Predigttexte

# Liturgie und Kultur

# LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

## Psalmen predigen

Die Psalmen der Perikopenordnung als Predigttexte

## LITURGIE UND KULTUR

11. Jahrgang 1 & 2–2020

ISSN 2190-1600

### Herausgegeben von:

JOCHEN ARNOLD

KRISTIAN FECHTNER

ALEXANDER DEEG

JOHANNES GOLDENSTEIN

THOMAS KLIE

MARCELL SASS

HELMUT SCHWIER

ULRIKE WAGNER-RAU

### Redakteure und Redakteurin dieses Heftes:

REINHARD MÜLLER

TRAUGOTT ROSER

LYNN KRISTIN SCHROETER

### Satz:

LINDEN-DRUCK

VERLAGSGESELLSCHAFT MBH

Namentlich ausgewiesene Beiträge werden von den Autoren verantwortet und geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

## Zur Einführung – Psalmen predigen

Die Psalmen der Perikopenordnung als Predigttexte..... 4

REINHARD MÜLLER / TRAUGOTT ROSER

## THEMA

**Psalm 16**..... 12

Psalm 16 (AT) – exegetische Beobachtungen I ..... 14

JÖRG JEREMIAS

Psalm 16 – exegetische Beobachtungen II ..... 17

MARKUS SAUR

Psalm 16 – Gebetsgedanken aus  
systematisch-theologischer Sicht..... 22

ANNE KÄFER

Psalm 16 – praktisch-theologische Perspektive I..... 24

GERALD KRETZSCHMAR

Psalm 16 – praktisch-theologische Perspektive II..... 26

KONSTANZE KEMNITZER

**Psalm 24** ..... 28

Psalm 24 – exegetische Beobachtungen ..... 30

CHRISTOPH LEVIN

Psalm 24 – systematisch-theologische und  
praktisch-theologische Fragen..... 39

TRAUGOTT ROSER

**Psalm 46**..... 42

Psalm 46 – exegetische Beobachtungen ..... 44

JOHANNES SCHNOCKS

Psalm 46: Gottes Werk – systematisch-theologische  
Überlegungen..... 47

ANNE KÄFER

Psalm 46 – praktisch-theologische Perspektive I..... 49

KONSTANZE KEMNITZER

Psalm 46 – praktisch-theologische Perspektive II..... 51

TRAUGOTT ROSER

**Psalm 51**..... 53

Psalm 51 – exegetische Beobachtungen ..... 56

REINHARD MÜLLER

Psalm 51: misere me – systematisch-theologische Thesen ... 60

MICHAEL BEINTKER

Psalm 51 – praktisch-theologische Beobachtungen ..... 62

TRAUGOTT ROSER

**Psalm 84**..... 64

Psalm 84 – exegetische Beobachtungen ..... 66

REINHARD MÜLLER

Psalm 84 – praktisch-theologische Perspektive..... 69

KONSTANZE KEMNITZER

**Psalm 85**..... 71

Psalm 85 – exegetische Beobachtungen ..... 73

REINHARD MÜLLER

Psalm 85: „Singe den Zorn“ –  
systematisch-theologische Sicht ..... 76

ANNE KÄFER

Psalm 85 – praktisch-theologische Perspektive.....	78
KONSTANZE KEMNITZER	
<b>Psalm 90.....</b>	<b>79</b>
Psalm 90 – exegetische Beobachtungen .....	83
JOHANNES SCHNOCKS	
Psalm 90: Du bist unsere Zuflucht – systematisch-theologische Thesen .....	87
MICHAEL BEINTKER	
Psalm 90 – praktisch-theologische Perspektive.....	89
GERALD KRETZSCHMAR	
<b>Psalm 126.....</b>	<b>91</b>
Psalm 126 – exegetische Beobachtungen .....	92
CHRISTOPH LEVIN	
Psalm 126: Befreiung – systematisch-theologische Thesen..	97
MICHAEL BEINTKER	
Präzise Mehrdeutigkeit.....	99
FRIEDHELM HARTENSTEIN	
Die Predigt der Psalmen in systematisch-theologischer Perspektive.....	109
MICHAEL BEINTKER	
Die Rezeption alttestamentlicher Psalmen in deutschsprachiger Literatur – ausgewählte Beispiele.....	112
CHRISTINA HOEGEN-ROHLS	
„... sie sollen reden von deinen mächtigen Taten“ (Ps 145,6) .....	132
ALEXANDER DEEG	
Psalmen im Gottesdienst.....	139
JOHANNES GOLDENSTEIN	
40 Jahre Feierabendmahl.....	149
PETER CORNEHL	

## LITERATUR

<b>Christine Wenona Hoffmann: Homiletik und Exegese. Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart.....</b>	<b>155</b>
JAN MATHIS	
<b>Konrad Schmid: Theologie des Alten Testaments (Neue Theologische Grundrisse NThG) .....</b>	<b>157</b>
MICHAEL MEYER-BLANCK	
<b>Michael Wolter: Jesus von Nazaret (Theologische Bibliothek Bd. VI).....</b>	<b>159</b>
MICHAEL MEYER-BLANCK	
<b>Peter Ebenbauer – Bert Groen: Zukunftsraum Liturgie. Gottesdienst vor neuen Herausforderungen .....</b>	<b>161</b>
PREDRAG BUKOVEC	
<b>Autorinnen und Autoren.....</b>	<b>163</b>

LITURGIE UND KULTUR wird kostenlos abgegeben. Es wird jedoch um eine Beteiligung an den Druckkosten in Höhe von 12,00 € pro Jahrgang bzw. von 8,50 € für diese Doppellieferung gebeten.

Ev. Bank eG  
BLZ: 520 604 10  
Konto Nr.: 660 000  
IBAN: DE05 5206 0410 0000  
6600 00  
BIC: GENODEF1EK1  
Verwendungszweck:  
AO 6201010202 LuK

Korrespondenz, Manuskripte und Rezensionsexemplare, deren Publikation bzw. Besprechung vorbehalten bleibt, bitte an:

Geschäftsstelle der  
Liturgischen Konferenz (LK)  
c/o Kirchenamt der EKD  
Herrenhäuser Str. 12  
30419 Hannover  
Tel. 0511 2796-214  
E-Mail: lk@ekd.de  
[www.liturgische-konferenz.de](http://www.liturgische-konferenz.de)

---

# Psalmen predigen: Die Psalmen der Perikopenordnung als Predigttexte

## Zur Einführung

REINHARD MÜLLER UND TRAU GOTT ROSER

Wer am Aschermittwoch 2021 einen Gottesdienst mit Ascheritus nach VELKD-Agende besucht, kann eine Predigt zu Psalm 51, dem vierten Bußpsalm, erwarten: Ps 51 zählt zu den acht Psalmen, die dank der überarbeiteten Perikopenordnung in die sechs ordentlichen Predigtreihen aufgenommen wurden, genauso wie viele weitere alttestamentliche Texte, deren Anzahl in der Perikopenordnung insgesamt etwa verdoppelt wurde. Das Alte Testament gewinnt damit in den evangelischen Kirchen in Deutschland an Gewicht.

### Nur ein Randthema der Homiletik?

Erstmals finden sich nun einige Psalmen in den sechs Predigtreihen. Zwar hat es auch vorher eine eigene Psalmenreihe für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres gegeben. Die Predigt über die Psalmen blieb aber weitgehend die Ausnahme: Psalmen waren lediglich als Marginaltexte vorgesehen. In der Homiletik waren die Psalmen daher – ganz im Gegensatz zu prophetischen Texten – lediglich ein Randthema. Auch in der neueren Homiletik finden sie kaum Erwähnung. Das war freilich nicht immer so; die Predigtgeschichte kennt klassische Beispiele von Psalmenpredigten und gar Predigtreihen über Psalmen.

Johannes Calvin predigt zwischen 1549 und 1554 fast sonntäglich über die Psalmen. Ab 1552 sind die Psalmen zugleich Thema seiner Vorlesungen in der Genfer Akademie. Anders als die Auslegungen sind die Predigten zum großen Teil verloren gegangen. Matthias Freudenberg erkennt in Calvins Zugang zu den Psalmen eine „theologische Bemühung, die sich biographisch auswirkt“<sup>1</sup>; in der auf die Predigt zielenden Beschäftigung mit dem Psalmisten David kommt es zu einer Deutung des eigenen Selbst und des eigenen Lebens.

Friedrich Schleiermacher predigt v.a. im Jahr 1800 über einzelne Verse oder kurze Abschnitte von Psalmen.<sup>2</sup> Auch sonst hat Schleiermacher immer wieder über Psalmtexte gepredigt, obwohl er sich grundsätzlich kritisch zur Predigt über das Alte Testament geäußert hat.<sup>3</sup>

Dietrich Bonhoeffers Hochschätzung des Psalters als „Gebetbuch der Bibel“ findet Ausdruck im regelmäßigen gottesdienstlichen Gebrauch des ganzen Psalters und einer

---

1 *Freudenberg, Matthias*: Johannes Calvin als Ausleger der Psalmen (2008), <http://www.reformiert-info.de/1728-0-105-16.html> (05.09.2019); vgl. auch *Selderhuis, Herman J.*: Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen, Leipzig 2004.

2 Vgl. *Trillhaas, Wolfgang*: Schleiermachers Predigt, Berlin u.a. 1975, 2. Anhang.

3 Vgl. *Deeg, Alexander*: Christliche Predigt des Alten Testaments (2017), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15225/> (aufgerufen am 16.01.2020).

dezidiert christologischen Auslegung; Bonhoeffer warnt eindringlich vor einer selektiven Auswahl von Psalmen oder gar einer Aufgabe des Psalters. Predigten zu Psalmen finden sich nicht erst in den Schriften aus Zingst und Finkenwalde. Peter Zimmerling beobachtet, dass v.a. in dieser Zeit Predigt und Gebet nahe beieinander liegen.<sup>4</sup> Zu allen Phasen der Predigtstätigkeit Bonhoeffers sind Psalmenpredigten zu finden.<sup>5</sup>

Gerhard Ebeling gibt 1968 unter dem Titel „Psalmenmeditationen“ eine Sammlung von Predigten heraus;<sup>6</sup> im Vorwort beruft er sich auf Luthers Psalmenauslegung und „Dietrich Bonhoeffer, der uns im Predigerseminar zum intensiven Gebrauch des Psalters angehalten hat“ (S. 3f.); obwohl es sich um gehaltene Predigten handelt, vermeidet Ebeling den Begriff ‚Predigt‘ und begründet dies mit einem etwas unklaren Hinweis auf Ansprüche homiletischer Theorie, der seine Texte nicht genügen würden. Die Auswahl der Psalmen ist eher zufällig; zwei der Texte der aktuellen Perikopenrevision (Ps 24 und Ps 51) sind allerdings in der Textsammlung enthalten.

Ganz anders dagegen die Präsenz der Psalmen in den liturgischen Teilen des Gottesdienstes; hier erklingen sie als Zitate und Lesungen, als Grundlage von Psalmenliedern, im gemeindlichen (Wechsel-)Gebet und Gesang. Abgesehen von der Freude darüber, dass der Reichtum biblischer Predigttexte nun auch um Gattungen wie Klagelied, Zionslied oder weisheitliche Dichtung erweitert wird, stellt sich die Frage, ob Psalmen sich überhaupt als Predigttexte eignen, zumal wenn sie als Gebete oder zu betende Texte verstanden werden. Die Trennung zwischen Homiletik und Liturgik in der Gottesdienstlehre ist freilich künstlich; sie wird dem Gottesdienst als Kommunikationsgeschehen nicht gerecht. Insofern erweitert die Perikopenrevision den liturgischen Umgang mit Psalmen um die Perspektive eines homiletischen Zugangs.

## Hochschätzung der Psalmen in der Zeit der Reformation

In der Christenheit hatten die Psalmen von Beginn an höchstes Gewicht. In Luthers Bibelauslegung spielten die Psalmen eine Schlüsselrolle; es lässt sich sogar der Eindruck gewinnen, dass Luther Hauptgedanken der Rechtfertigungslehre anhand der Psalmen entwickelt hat. Ins Deutsche übersetzte Luther den Psalter i.W. zweimal, 1524 und 1531; während sich seine Übersetzung von 1524 recht eng am hebräischen Urtext orientierte, löste er sich 1531 an einigen Stellen stärker davon ab, um den Text im Deutschen verständlicher zu machen und zugleich den christologischen Sinn, den er in den Psalmen enthalten sah, klarer hervorzuheben. Luther hat auch über Psalmen gepredigt, namentlich die Psalmen 1, 8, 25, 65, 72 und 110 sowie über einzelne Psalmverse. Allerdings verwendete er die Psalmen insgesamt eher selten als Predigttexte. Calvin wiederum befasste sich, wie oben gezeigt, zeit seines Lebens intensiv mit den Psalmen. Stärker als Luther suchte Calvin in seinen Predigten stets dem ursprünglichen hebräischen Wortsinn, der *hebraica veritas*, möglichst nahe zu kommen. Das Buch der Psalmen – so Calvin – sei ein Spiegel, der zeigt, was uns zu Gebet und Lobpreis Gottes führen soll.

4 Vgl. Zimmerling, Peter: Bonhoeffer als Praktischer Theologe, Göttingen 2006, 83.

5 Vgl. Bonhoeffer, Dietrich: Predigten – Auslegungen – Meditationen 1925–1945, hg. v. Otto Dudzus, Gütersloh 1998.

6 Ebeling, Gerhard: Psalmenmeditationen, Tübingen 1968.

## Moderne Psalmenforschung und heutige Predigtaufgabe: ein echter Dialog

Was kann die moderne Psalmenforschung zur Predigt über Psalmen beitragen? Zwei Aspekte seien hervorgehoben; der eine betrifft alle, die eine Predigt über einen Psalm schreiben, der andere diejenigen, die zu den Psalmen wissenschaftlich arbeiten: Zum einen ist heute dank der modernen Philologie die hebräische Ursprache viel besser bekannt als zu Zeiten Luthers und Calvins. Wie die heutige alttestamentliche Wissenschaft die *hebraica veritas* versteht, lässt sich mit einem aktuellen Lexikon wie der 2010 erschienenen 18. Auflage des „Gesenius“<sup>7</sup> oder der *Konzisen und aktualisierten Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament* von 2013<sup>8</sup> gut erschließen; bei der Predigtvorbereitung kann ein solch wissenschaftlich angeleiteter Blick auf den hebräischen Urtext eine Inspirationsquelle sein. Zum zweiten arbeitet die heutige Psalmenforschung intensiv darüber, auf welche Weise die Psalmen von Gott, Welt und Mensch sprechen und welche sprachliche Bewegung sich zwischen den Betenden und ihrem Gott ereignet.<sup>9</sup> Großes Gewicht erhält dabei die Erschließung der kulturgeschichtlichen Zusammenhänge, aus denen die Psalmen stammen und die tief in die Geschichte des Alten Orients zurückreichen. Die oft ungewohnten Wendungen und sprachlichen Bilder haben meist eine eindrucksvolle Vorgeschichte, in deren Licht sie sich besser verstehen lassen. Hier ist die alttestamentliche Wissenschaft gefordert, ihre vielfältigen Ergebnisse so zu vermitteln, dass sie für all die nutzbar sind, die über die Texte predigen.

Zwischen 2017 und 2019 hat die Liturgische Konferenz der EKD einen Ausschuss zu „Psalmen als Predigttexte“ eingesetzt, dessen Aufgabe es war, einen echten Dialog zwischen aktueller Psalmenforschung und Homiletik zu führen. Alttestamentliche, neutestamentliche, systematisch-theologische und praktisch-theologische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen folgten der Einladung, sich mit den acht Perikopenpsalmen zu befassen. Schnell wurde deutlich, dass selbst die kürzesten der ausgewählten Psalmen sehr komplex sind. Die Psalmen sind Texte, deren Sprache und Vorstellungswelt sich oft als fremd erweisen. Vertraute und dank der Lutherübersetzung von Vielen geradezu verinnerlichte Lesarten sind exegetisch nicht immer zu halten. Wer sich aus praktisch-theologischer Perspektive den Psalmen nähert und sie in kybernetische oder seelsorgliche Zusammenhänge stellt, spürt die Widerständigkeit der alten Texte.

### Psalmenpredigten als enzyklopädische Aufgabe

Schnell wurde im Gespräch deutlich, dass ganz grundlegende Fragestellungen den Einbezug systematischer Theologie notwendig machen. Gut, dass auch eine Neutestamentlerin und eine Vertreterin und ein Vertreter der systematischen Theologie der Einladung gefolgt waren! Sie sorgten dafür, dass aus dem Dialog ein intensiver enzy-

7 *Gesenius, Wilhelm*: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 18. Aufl. hg. von Herbert Donner, Heidelberg 2010.

8 *Dietrich, Walter und Arnet, Samuel* (Hg.): *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament* (KAHAL), Leiden 2013.

9 Vgl. z.B. *Müller, Reinhard*: Sprachgewalt und Lebensfülle. Einblicke in die Psalmen, in: *Simm, Hans-Joachim* (Hg.): *Aspekte der Bibel. Themen, Figuren, Motive*, Freiburg i.B. u.a. 2017, 207–218.

klopädischer Diskurs wurde. Es ist eine Herausforderung, eine christliche Predigt zu einem Text zu halten, dessen Gottesvorstellung getränkt ist von vormoderner Naturerfahrung und einer agrarischen Lebenswelt, die unserer heutigen Lebenswelt im Herzen Europas meist fremd ist. Hinter den Psalmen stehen vielfach mythologische Gedanken und Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch, die sich von heutigen Vorstellungen zutiefst unterscheiden. Zugleich aber haben sich in den Texten religiöse Erfahrungen niedergeschlagen, die in menschlichen Grunderfahrungen verankert sind und daher mit den Erfahrungen der heutigen christlichen Gemeinde zusammenklingen können. Die Psalmen sind Texträume, die – trotz oder gerade wegen ihrer Fremdheit und historischen Abständigkeit – im Gottesdienst, in Predigt und Liturgie zu Resonanzräumen gegenwärtiger Gotteserfahrung werden können.

Ebenso wurde deutlich, dass die religiösen Erfahrungsräume, die durch die poetische Sprache der Psalmen eröffnet werden, liturgisch und homiletisch zu gestalten sind. Dabei lässt sich auf eine reiche Geschichte der Rezeption der Psalmen als poetischer Texte zurückblicken. Bei allen exegetischen Detailfragen und bei aller grundsätzlichen hermeneutischen Problematik kann der Umgang mit den Psalmen dennoch zu einer Entdeckungsreise werden: Die Poesie der Psalmen lädt ein, sich den Texten nicht nur fragend und forschend, sondern auch kreativ, staunend und wundernd, gelegentlich auch irritiert zu nähern. Es ist inspirierend, sich auf die Übersetzungsarbeit, auf Vergleiche mit altorientalischer Lyrik und sogar auf textkritische Probleme einzulassen, wenn man den Text als eigenständige Größe gelten lässt, die sich in ihrer Tiefe und in ihrem Geheimnis nie ganz ausleuchten lassen wird.

Die Beiträge des vorliegenden LuK-Heftes dokumentieren den interdisziplinären Diskurs, den die Vertreterinnen und Vertreter unterschiedlicher theologischer Fächer in zweijähriger Arbeit geführt haben. Zu jedem Psalm wurden knappe Impulse aus exegetischer, systematisch-theologischer und homiletischer Perspektive eingebracht, die im vorliegenden Band in leicht überarbeiteter Form veröffentlicht werden. Wir hoffen, dass das, was in der Ausschussarbeit zu intensiven Diskussionen geführt hat, die Leserinnen und Leser zu eigenem Nachdenken anregt. Unser Ziel ist nicht ein lineares Verfahren vom Text zur Predigt, sondern eine Vertiefung des Verständnisses von Psalmtext und gegenwärtiger Wirklichkeit in einem hermeneutischen Zirkel. Die einzelnen Beiträge lassen in frei wählbarer Abfolge lesen. Wir hoffen, dass das Heft nicht nur Predigteinfälle, sondern auch kreative Ideen zur Verwendung der Psalmen in Liturgie und Gottesdienstgestaltung anregt.

## Zur Auswahl der Perikopenpsalmen

Die neue Perikopenordnung der EKD sieht insgesamt acht Psalmen als Predigttexte vor, nämlich die Psalmen 16 (16. S. n. Trin.), 24 (1. Advent), 51 (Aschermittwoch), 46 (Reformationsfest), 84 (Kirchweih) und Ps 85 (Drittletzter S. d. Kj.) zählt zu Reihe III, 85 (Drittletzter S. d. Kj.), 90 (Totensonntag) und 126 (Ewigkeitssonntag). Ps 84 (Kirchweih) zählt zu Reihe I, Ps 51 zu Reihe III – hier freilich für den eher marginalen Kasus Aschermittwoch, Ps 46 (Reformationsfest) zu Reihe IV, und die übrigen vier Psalmen (16; 24; 90 und 126).

Die Auswahl der Psalmen und ihre Verteilung auf die sechs Jahreszyklen ließen sich aus unserer Sicht diskutieren. In exegetischer Perspektive fällt auf, dass klassische Klage- und Danklieder des Einzelnen fehlen – als Beispiele ließen sich etwa Ps 6 oder Ps 30 nennen; auch Ps 23 ließe sich natürlich vermissen. Einige der ausgewählten Psalmen, vor allem 24, 51, 84, 85 und 90, erweisen sich exegetisch als ausgesprochen kompliziert: Sie sind wie auch Ps 46 schon wegen ihrer Länge eine Herausforderung; es stellt sich die Frage, ob die Predigt den gesamten Psalm zum Gegenstand haben muss oder ob nicht die Auswahl eines Abschnitts sinnvoll wäre. Die Perikopenordnung schlägt denn auch bei einigen Psalmen nur jeweils Teilabschnitte als Predigttext vor (nämlich bei Ps 16, 51, 84 und 90); die dort vorgeschlagenen Abgrenzungen lassen sich exegetisch allerdings hinterfragen. Die Positionierung der Psalmen an Randtagen des Kirchenjahres – vom 1. Advent und Reformationstag einmal abgesehen – ließe sich ebenfalls diskutieren. Kommt den Texten nicht eine viel zentralere Position in der Frömmigkeit zu, der privaten wie der der Kirche in ihrer Verbundenheit mit dem Judentum, mit den christlichen Kirchen der Ökumene und durch die Zeiten? Werden die Psalmen nicht auch in der neuen Perikopenordnung marginalisiert? Es lohnt sich, diesen Gedanken umzudrehen: vielleicht ist es ein Zeichen der Demut, wenn im Gottesdienst meist nicht *über* Psalmen gepredigt, dafür aber in jedem Gottesdienst *mit* und *in* ihnen meditiert, gebetet und gesungen wird. Das freilich würde voraussetzen, dass die Psalmen tatsächlich zur Sprache kämen, ohne Zerstückelung, mit viel Raum für ihre poetische Sprache, damit sie zum Klingen kommen und Resonanz bei Sprechenden und Hörenden erzeugen.

## Homiletische und poimenische Anforderungen

Die Aufzählung der Sonn- und Feiertage, an denen die Psalmen als Predigttexte vorgesehen sind, lässt die homiletische Herausforderung erkennen: Zum Totensonntag werden in vielen Gemeinden trauernde Angehörige zum gottesdienstlichen Gedenken an die Verstorbenen und kirchlich Bestatteten des vergangenen Jahres eingeladen. Die Predigt findet also im Rahmen eines Gottesdienstes statt, der Züge einer Kasualfeier hat. Ob sich aber Psalm 90 tatsächlich so einfach mit dem Trauerthema vereinbaren lässt, wie eine oberflächliche Lektüre von V. 12 („Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden“) naheulegen scheint, war im Ausschuss umstritten. Es wird nicht einfacher, wenn man den Sonntag als Ewigkeitssonntag feiert und damit auf Psalm 126 zurückgreift. Nicht nur wäre es schon aus exegetischer Sicht problematisch, würde man den Psalm ausschließlich eschatologisch predigen; der Text kennt auch nicht die Unterscheidung zwischen kollektiver und individueller Eschatologie, die in der Trauersituation tröstend nahegebracht werden könnte. In diesem wie in anderen Fällen liegt eine wesentliche Herausforderung darin, dem Bedürfnis der Predigthörerinnen und -hörer entgegen zu kommen und zugleich der *Eigenart* des Textes gerecht zu werden.

## Stilistische und liturgische Resonanzräume

Das wichtigste stilistische Merkmal der Psalmen ist ihre poetische Sprache. Jeder Psalm ist ein Gedicht, in dem sich die Charakteristika der althebräischen Poesie ausprägen. Zwei Grundzüge seien genannt: Zum einen der *parallelismus membrorum*, der Parallelismus der Glieder; er bildet eine Art Gedankenreim: Ein Gedanke wird zweimal mit etwas anderen Worten ausgesagt. Ein Beispiel aus Ps 16: „Das Los ist mir gefallen auf liebliches Land, / mir ist ein schönes Erbteil geworden.“ Oder aus Ps 51: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz / und gib mir einen neuen, beständigen Geist.“ Solche Gedankenreime eröffnen Räume, wo sich die Hörerinnen und Hörer der Texte selbst in den Psalm hineinschreiben können. Der Parallelismus sollte schon beim Vorlesen genau beachtet werden, was auch eine liturgische Aufgabe ist. Zu vermeiden ist, dass die Lesung vom ersten Versteil zum zweiten hastet, ohne dass die beiden Vershälften einander gegenübergestellt werden. Zweitens ist der große Reichtum an sprachlichen Bildern zu nennen, der die Psalmen prägt. In den Sprachbildern steckt stets eine erstaunliche Dynamik. Ps 84: „Der Vogel hat ein Haus gefunden / und die Schwalbe ein Nest für ihre Jungen / – deine Altäre, HERR Zebaoth“. Ps 126: „Die mit Tränen säen, / werden mit Freuden ernten.“ Für die Predigt ist der poetische Charakter der Psalmen nicht allein eine Herausforderung, sondern auch eine Chance. Es kommt darauf an, der biblischen Poesie in den eigenen Worten Resonanzräume zu schaffen. In einer Sprache, die nur nüchtern erklärt, können die Psalmen nur schwer zum Klingen kommen.

Die poetische Sprache der Psalmen und ihre Positionierung an besonderen Tagen des Kirchenjahres eröffnet der liturgischen Gestaltung viele Möglichkeiten. Es lohnt sich, die homiletische Aufgabe über den Weg kreativer liturgischer Inszenierung anzugehen. Es eröffnen sich Chancen der intensiven Zusammenarbeit zwischen Kirchenmusikerinnen und -musikern und Predigerinnen und Predigern, denn nicht erst seit der Reformationszeit – aber in dieser besonders – wurden viele Psalmen als Lieder verdeutscht und angeeignet. Wie der Beitrag von Christina Hoegen-Rohls zeigt, gibt es gerade in der Lyrik des Expressionismus bis in die Gegenwart poetische Texte, auf die im Gottesdienst Bezug genommen werden kann. Die Psalmen als Sprachschule des Glaubens können anstiften zu eigenen poetischen Ausdrucksformen wie etwa Sprechmotetten, Poetry- und Preacherslams. Es lohnt sich, genau zu bedenken, wie ein Predigttext aus den Psalmen im Gottesdienst inszeniert werden kann. Auf den Kasus kann dabei gezielt eingegangen werden, etwa an Kirchweih, Reformationstag oder Aschermittwoch.

## Jeder Psalm ist eine kostbare Welt für sich

Inhaltlich enthält jeder Psalm eine kleine Welt. Zugleich sind die einzelnen Psalmen im biblischen Psalter als sinnhafte Gruppen zusammengestellt. Deshalb ergeben sich weitere Sinnebenen, wenn die Psalmen in biblischer Reihenfolge nacheinander gelesen werden. Die jetzt ausgewählten acht Perikopenpsalmen sind theologisch – jeder für sich – außerordentlich gehaltvoll und bieten für die Auslegung unerschöpfliches Potential. Psalm 16 ist – in den Worten von Hermann Gunkel – „ein schöner Vertrauenspsalm aus kindlich frohem, in Gott vergnügtem Herzen“ – eine, trotz des romantischen Tons, treffende Zusammenfassung. Psalm 24 ist die biblische Inspirati-

onsquelle für Georg Weissels „Macht hoch die Tür ...“, Psalm 46 die für Luthers „Ein feste Burg ...“. Psalm 51, der vierte der altkirchlichen Bußpsalmen, ist einer der tiefsten biblischen Texte zur Vergebung der Sünden. In Psalm 84 regt schon der durch Johannes Brahms berühmte Beginn „Wie lieblich sind deine Wohnungen, HERR Zebaoth ...“ zum Nachdenken an. Psalm 85 enthält nicht nur Worte der gemeinsamen Klage, sondern auch das vielzitierte Bild, „dass Gerechtigkeit und Friede sich küssen“. Psalm 90 handelt von der Begrenztheit und zugleich der gottgegebenen Fülle des Lebens, und in Psalm 126 ist schon das eröffnende Wort „Wenn der HERR die Gefangenen Zions erlösen wird, / so werden wir sein wie die Träumenden“ von atemberaubender Dynamik. Die neue Perikopenordnung bietet die Chance, aus diesem Reichtum zu schöpfen. Der Ausschuss arbeitete knapp drei Jahre. Die Mitglieder des Ausschusses trafen sich während der Tagungen der Liturgischen Konferenz; in jeder Arbeitssitzung wurde einer der Psalmen im enzyklopädisch angelegten Diskus besprochen. Die Ausschussmitglieder hatten dazu knappe Thesenpapiere vorbereitet, die für das vorliegende Heft von LuK so überarbeitet wurden, dass die Fragen der jeweils anderen Fächer aufgenommen und eingearbeitet werden konnten. Diese Texte bilden als Arbeitshilfen für Predigende zu den einzelnen Psalmen den ersten Teil des Themenschwerpunkts. Kriterium für die Aufnahme ist nicht die Vollständigkeit der Perspektiven, sondern dass es sich tatsächlich um einen Beitrag zum interdisziplinären Gespräch gehandelt hat. Zu einigen der Arbeitssitzungen wurden zudem ausführlichere Beiträge verfasst, die grundsätzliche Fragestellungen betrafen. Sie bilden den zweiten Teil des vorliegenden Heftes. Der alttestamentliche Beitrag von Christoph Levin führt in grundlegende Fragen der Psalmenauslegung anhand von Psalm 24 ein, so dass auf einen eigenen exegetischen Beitrag zu diesem Psalm in Teil I verzichtet werden konnte.

Wir hoffen, dass die Leserinnen und Leser dieses Heftes die Ergebnisse des Ausschusses „Psalmen als Predigttexte“ nicht nur im Sinne einer Predigthilfe nutzen, sondern sich mit hineinnehmen lassen in ein Gespräch unterschiedlicher Fachdisziplinen, das seinen Ausgangspunkt beim gemeinsamen Lesen biblischer Texte nimmt und im gemeinsamen Gebet im gottesdienstlichen Raum sein Ziel findet.

### Übersicht zu den Perikopen-Psalmen, Predigtreihen und liturgischen Texten

Kirchenjahr	Psalmen der Woche	Psalmen als Predigttext	Predigtreihe	AT-Lesung	Epistel	Evangelium
1. Advent	Ps 24,1–10	Ps 24,1–10	VI	Sach 9,9–10	Röm 13,8–12	Mt 21,1–11
Aschermittwoch	Ps 51,3–14	Ps 51,1–14(15–21)	III	Joel 2,12–19	2. Petr 1,2–11	Mt 6,16–21
16. Sonntag nach Trinitatis	Ps 68,4–7.20f.35f.	Ps 16,(1–4)5–11	VI	Klgl 3,22–26.31–32	2. Tim 1,7–10	Joh 11,1.3.17–27.38b–45
Kirchweihe	Ps 84,2–3	Ps 84,1–13	I	Jes 66,1–2	Offb 21,1–5a	Lk 19,1–10
Reformationstag	Ps 46,2–12	Ps 46,1–12	IV	Dtn 6,4–9	Röm 3,21–28	Mt 5,1–10
Drittletzter Sonntag des Kirchenjahres	Ps 85,9–14	Ps 85,1–14	III	Mi 4,1–5(7b)	Röm 8,18–25	Lk 17,20–24
Ewigkeitssonntag	Ps 126,1–6	Ps 126,1–6	VI	Jes 65,17–19.23–25	Offb 21,1–7	Mt 25,1–13
Totensonntag	Ps 90,1–14	Ps 90,1–14(15–17)	VI	Dtn 34,1–8	1. Kor 15,35–38.42–44a	Joh 5,24–29

## Psalm 16

Biblia Hebraica

מִכְתָּם לִדָּוִד  
שְׁמִרְתִּי אֶל בְּיַחְסְדֵי בְּיָד:

אֲמַרְתָּ לִּי הַחַיָּה אֲדֹנָי אֲתָה  
טוֹבָתִי בְּלֵעָלְיָד:

לְקוֹדְשִׁים אֲשֶׁר-בְּאֶרֶץ הַחַיָּה  
וְאֲדֹנָי רַב־יְהוָה אֲפָצְיָבָם:

יָרְבוּ עֲצָבוֹתַם  
אֲחֹרַי מִנְּהַר:

בְּלֵאשֶׁרֶת נִסְפִיָּהֶם מִדָּם

וּבְלֵאשֶׁרֶת אֲתִשְׁמוֹתֶם עַל-שִׁפְתָּי:

יְהוָה מִנְתַּחֲלָקִי וְכוֹסִי  
אֲתָה תוֹמִיד גּוֹרְלִי:

הַכְּבִלִים נִפְלִי-לִי בְּנַעֲמִים

אֶי-יִחַלֶּת שִׁפְרָה עָלַי:

Übersetzung Luther 2017

<sup>1</sup> Ein güldenes Kleinod Davids.

Bewahre mich, Gott; denn ich  
traue auf dich. /

<sup>2</sup> Ich habe gesagt zu dem HERRN: Du  
bist ja der Herr!

Ich weiß von keinem Gut  
außer dir.

<sup>3</sup> An den Heiligen, die auf Erden sind,  
an den Herrlichen hab ich all  
mein Gefallen.

<sup>4</sup> Aber jene, die einem andern  
nachlaufen,  
werden viel Herzeleid haben.

Ich will das Blut ihrer  
Trankopfer nicht opfern  
noch ihren Namen in  
meinem Munde führen.

<sup>5</sup> Der HERR ist mein Gut und mein Teil;

du hältst mein Los in  
deinen Händen!

<sup>6</sup> Das Los ist mir gefallen auf  
liebliches Land;  
mir ist ein schönes Erbeil  
geworden.

Übersetzung von Markus Saur

<sup>1</sup> Ein miktām Davids.

Bewahre mich, Gott; denn ich  
habe mich in dir geborgen.

<sup>2</sup> Ich habe zu Jhwh gesagt:  
Mein Herr bist du,  
mein Gutes gibt es nicht  
über dich hinaus.

<sup>3</sup> An den Heiligen, die im Lande sind,  
und den Herrlichen – mein  
ganzes Gefallen ist an ihnen.

<sup>4</sup> Zahlreich werden die Schmerzen  
derer; die einen anderen  
(sc. Gott) umworben haben,  
ich will nicht ausgießen  
ihre Trankopfer von Blut  
und nicht erheben ihre  
Namen auf meine Lippen.

<sup>5</sup> Jhwh ist der Teil meines Anteils  
und mein Becher;  
du hältst mein Los.

<sup>6</sup> Messschnüre sind mir auf Lieb-  
lichkeiten gefallen,  
für wahr, mein Erbeil gefällt mir.

אֲבֹרָךְ אֲתִיחַתֶּה אֲשֶׁר יַעֲצֵנִי	7 Ich lobe den HERRN, der mich beraten hat;	7 Ich segne Jhwh, der mich beraten hat,
אֶף-לֵילִיּוֹת יִסְרוּנִי כְלִיּוֹתַי:	auch mahnt mich mein Herz des Nachts.	fürwahr, nächstens haben mich meine Nieren gezüchtigt.
שׁוֹיִתִּי יְהוָה לְנֶגְדִי תְּמִיד	8 Ich habe den HERRN allezeit vor Augen;	8 Ich habe Jhwh mir allezeit gegenübergestellt,
כִּי קָמִינִי בֶל-אֶמְוֹס:	er steht mir zur Rechten, so wanke ich nicht.	ja, er ist zu meiner Rechten, ich werde nicht wanken.
לָכֵן   שָׂמַח לְבִי וְגִיל כְּבוֹדִי	9 Darum freut sich mein Herz, und meine Seele ist fröhlich;	9 Darum hat sich mein Herz gefreut und jubelte meine Ehre,
אֶף-צָשָׁרַי יִשְׁכֵּן לְבִטְחִי:	auch mein Leib wird sicher wohnen.	fürwahr, mein Fleisch wohnt sicher.
כִּי   לֹא-תִחַנֵּב נַפְשִׁי לְשָׂאֹל	10 Denn du wirst meine Seele nicht dem Tode lassen	10 Ja, du überlässt mich nicht der Totenwelt,
לֹא-תִתֵּן חַסִּידֶיךָ לְרֵאוֹת שְׂחָת:	und nicht zugeben, dass dein Heiliger die Grube sehe.	du lässt deinen Getreuen die Grube nicht sehen.
תּוֹדִיעֵנִי אֲרַח חַיִּים	11 Du tust mir kund den Weg zum Leben:	11 Du lässt mich erkennen den Weg des Lebens,
שָׂבַע שְׂמֵחוֹת אֲתִפְּנֶדֶךָ	Vor dir ist Freude die Fülle	Fülle von Freuden vor
נַעֲמֹת בְּיָמֶיךָ נַצְיָה:	und Wonne zu deiner Rechten ewiglich.	deinem Angesicht, Lieblichkeiten in deiner Rechten immerdar.

# Psalm 16 (AT) – exegetische Beobachtungen I

JÖRG JEREMIAS

Psalm 16 gehört zur kleinen Gruppe intimer Vertrauenspsalmen, deren bekanntestes Beispiel Ps 23 ist und deren Lektüre guttut und stärkend wirkt, weil in ihnen ein ungetrübtes Gottesverhältnis des Betenden seinen Ausdruck findet, das scheinbar ohne Fragen auskommt. Dabei wird leicht übersehen, dass sich die Vertrauenspsalmen des Psalters aus den Klagepsalmen entwickelt haben und Ps 16 mit einer Bitte einsetzt, die in jedem Klagepsalm stehen könnte. Wenn der große Prophetenforscher Bernhard Duhm in seinem Psalmenkommentar zu Ps 16 bemerkt: „Keine äußere Veranlassung, nur sein Glücksgefühl treibt den Beter“, so blendet er alle Elemente aus, die Ps 16 mit den Klagepsalmen verbinden und die von den Gefährdungen des Lebens sprechen, den zurückliegenden wie den gegenwärtigen.

1. Von ihnen ist primär in den *äußeren Rahmenversen 1–2 und 10–11* die Rede. Diese Verse unterscheiden sich darin vom Korpus des Psalms, dass sie Gott gebetsartig direkt anreden (sonst nur kurz V. 5b). Wird am Beginn des Psalms nicht sogleich deutlich, vor welcher Gefahr Gott den Betenden „bewahren“ soll, so reißen die abschließenden Vv. 10–11 den Gegensatz von nicht weniger als Leben und Tod auf. Von Haus aus ist Lebensgefahr bzw. die Gefahr des Todes mitten im Leben im diesseitigen Leben gemeint, wie vor allem der weisheitliche Begriff „Weg zum Leben“ und die Beschreibung erfüllten Lebens in V. 11 nahelegen. (Petrus in seiner Pfingstpredigt und Paulus in Pisidien haben allerdings im Gefolge der LXX „Leben“ im nachösterlichen Sinn verstanden [Apg 2,25ff.; 13,35].) Ohne Gottes Hilfe (Vv. 7–9) wäre der Beter dem Tod ausgeliefert gewesen, und er ist noch immer vom Tod bedroht.
2. Dagegen sprechen die *inneren Rahmenverse 3–4 und 7–9* von schon überwundenen lebensbedrohenden Gefahren; sie tun dies aber nun in erzählender Gestalt, Vv. 3–4 bekenntnisartig, Vv. 7–9 im Stil des Danklieds. Vv. 3–4, möglicherweise ein Zuwachs zum Psalm<sup>1</sup>, nennen mit den „Heiligen“ und „Herrlichen“ wahrscheinlich Vorbilder, denen der Betende nachgeeifert hat, während er mit Abscheu auf Menschen blickt, die den Verlockungen der „fremden (Mächte)“ verfallen sind, deren Reiz das Unbekannte und Neue bilden. Demgegenüber sprechen Vv. 7–9 von Gefahren, die dank des Beistands Gottes überwunden sind und die den Betenden zu Lob und Dank gegenüber Gott treiben. Es waren Gefahren und Probleme, die quälend seine durchwachten Nächte bestimmten, die aber durch Gottes Lenkung (seinen „Rat“ zur richtigen Entscheidung) und durch seine Nähe („zu meiner Rechten“ meint von Haus aus Gottes Hilfe im Kampf für den König: Ps 18,36 u.ö.) überwunden wurden, sodass „sicheres Wohnen“ (im Hintergrund steht die Bedrohung durch Feinde) seine

1 So Zenger, Erich in seinem Kommentar, weil nur in diesen Versen die Glieder des Parallelismus membrorum mit einem Waw verbunden sind und nur in ihnen charakteristisch kultische Sprache verwendet wird.

Gegenwart prägt. Wie groß die Gefahren waren, belegt in V. 8b der kleine Satz: „So wanke ich nicht“. Welche Vorstellungen dieses Verb bei den ersten Lesern wachrief, zeigt im kosmischen Horizont etwa Ps 46,3: „Darum fürchten wir uns nicht, wenngleich ... die Berge mitten ins Meer wankten“, d.h. wenn die gesamte Welt ins Chaos versänke, und im individuellen Horizont etwa Ps 13,5: „Erhöre mich, JHWH, mein Gott ..., damit sich meine Widersacher nicht freuen, dass ich wanke“, d.h. den Boden unter den Füßen verliere und in den Machtbereich des Todes gelange.

3. Auf die genannte Weise doppelt umrahmt stehen *im Zentrum des Psalms* Vv. 5–6: V. 5 ein zeitloser Nominalsatz, der in V. 6 durch Verbalsätze erläutert wird. Die Aussage in V. 5: „JHWH ist mein Teil“ ist nur traditionsgeschichtlich verständlich. Angespielt wird auf die ideale Landverteilung, wie sie im Buch Josua beschrieben ist, wonach jeder Stamm und jede Sippe einen prinzipiell gleichwertigen „Anteil“ an Land als Acker-Los zugelos erhielt, indem „Messschnüre“ (erstes Wort in V. 6) ausgeworfen wurden.<sup>2</sup> Ausgenommen von diesem Akt waren nur die Leviten (Num 18,20; Dtn 10,9), deren „Anteil“ JHWH war, d.h. die ihren Unterhalt nicht von bäuerlicher Arbeit bestritten, sondern von kultischen Abgaben. Es geht beim „Anteil“ bzw. „Los“ also um das im Leben Nötigste und Unverzichtbare, um die Lebensgrundlage.
4. Die im Zentrum stehenden Vv. 5–6 finden eine kurze anspielartige Vorwegnahme am Anfang des Psalms in V. 2b, in einem bekenntnisartigen, Gott anredenden Satz (ebenfalls einem zeitlosen Nominalsatz), und eine Erläuterung im abschließenden V. 11. Der kurze Satz von V. 2b („ein Gut außer dir gibt es für mich nicht“) hat seine engste Sachparallele im bekannten Ps 73,25. Der Unterschied zwischen beiden Psalmen besteht darin, dass in Ps 73 deutlicher als in Ps 16 zum Ausdruck kommt, welch eines langen Anmarschweges es bedurfte, bis das redende „Ich“ diese Erkenntnis gewonnen hat. Sie ist auch dem Beter von Ps 16 keineswegs einfach zugefallen, wie Vv. 3–4 und Vv. 7–9 belegen wollen.
5. V. 11 expliziert den sachlichen Gehalt der Vv. 5–6: zunächst mit weisheitlichen Begriffen, dann mit Kategorien der Tempeltheologie, die metaphorisch auf alle Situationen des Lebens ausgeweitet werden. Der „Weg zum Leben“ ist umfassend vorgestellt; er umgreift Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da „Leben“ ständig vom „Tod“ in Gestalt von Lebensminderungen aller Art bedroht ist (V. 10), bedarf es der Anleitung Gottes, damit es gelingt. Wenn es aber gelingt, wenn JHWH „Anteil und Becher“ geworden ist, dann findet (wörtlich) „vor JHWHs Angesicht“ eine „Sättigung mit Freuden“ statt. Wie Friedhelm Hartenstein<sup>3</sup> aufgewiesen hat, ist der Begriff des „Angesichts JHWHs“ von Haus aus fest mit dem Tempel verbunden; er stammt aus der Übertragung einer Audienz vor dem König auf Gott. Für Ps 16 ist

2 Ob der „Becher“ von V. 5 als Behälter für die (zuvor beschrifteten) Lose diente oder ob es sich bei ihm um einen „Ordal-Becher“ handeln sollte, ist unklar; vgl. zu Ps 16 *Liess, Kathrin*: Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen, Tübingen 2004 (FAT II/5), 190f. Sie selbst plädiert für einen „Mahl- und Festbecher“.

3 *Hartenstein, Friedrich*: Das Angesicht JHWHs, Tübingen 2008.

Gott jederzeit und überall zugänglich, und das „Festmahl“ in seiner Nähe (vgl. Ps 23,5) bietet Freuden in Überfülle. Nicht weniger kühn ist die abschließende Aussage in V. 11b: Die „Lieblichkeiten“ des Lebens-Loses (V. 6) werden mit Gottes „Rechter“ verbunden, mit der er nach V. 8 Beistand in Not zu gewähren pflegt: „Lebens-Fülle“ in Gottes Gegenwart und Bewahrung vor allen Lebens-Gefährdungen werden dem zuteil, dessen „einziges Gut“ (V. 2b) und dessen Lebens-Grundlage (Vv. 5–6) Gott ist. Diese Gewissheit gründet in der Erfahrung, dass Gott sich dem Beter in schwieriger Entscheidung als „Ratgeber“ und in bedrohlichen Gefahren als Beistand bewährt hat (Vv. 7–9). Sie gilt „für alle Zeiten“ (letztes Wort des Psalms). Damit rücken Aussagen wie „[...] und ich werde bleiben im Hause JHWHs immerdar“ (Ps 23,6) bzw. „Eines bitte ich von JHWH [...]: dass ich bleiben könne im Hause JHWHs mein Leben lang“ (Ps 27,4) in den Horizont des Lesers.

# Psalm 16 – exegetische Beobachtungen II

MARKUS SAUR

- 1 Ein *miktām* Davids.  
Bewahre mich, Gott, denn ich habe mich in dir geborgen.
- 2 Ich habe zu Jhwh gesagt: Mein Herr bist du,  
mein Gutes gibt es nicht über dich hinaus.
- 3 An den Heiligen, die im Lande sind,  
und den Herrlichen – mein ganzes Gefallen ist an ihnen.
- 4 Zahlreich werden die Schmerzen derer, die einen anderen (sc. Gott)  
umworben haben, ich will nicht ausgießen ihre Trankopfer von Blut  
und nicht erheben ihre Namen auf meine Lippen.
- 5 Jhwh ist der Teil meines Anteils und mein Becher,  
du hältst mein Los.
- 6 Messschnüre sind mir auf Lieblichkeiten gefallen,  
fürwahr, mein Erbteil gefällt mir.
- 7 Ich segne Jhwh, der mich beraten hat,  
fürwahr, nächstens haben mich meine Nieren gezüchtigt.
- 8 Ich habe Jhwh mir allezeit gegenübergestellt,  
ja, er ist zu meiner Rechten, ich werde nicht wanken.
- 9 Darum hat sich mein Herz gefreut und jubelte meine Ehre,  
fürwahr, mein Fleisch wohnt sicher.
- 10 Ja, du überlässt mich nicht der Totenwelt,  
du lässt deinen Getreuen die Grube nicht sehen.
- 11 Du lässt mich erkennen den Weg des Lebens,  
Fülle von Freuden vor deinem Angesicht,  
Lieblichkeiten in deiner Rechten immerdar.

## 1. Gliederung

Psalm 16 wird durch eine Überschrift in V. 1a eröffnet. In Vv. 1b–2 folgt auf die eröffnende Bitte eine Vertrauensaussage mit anschließendem Bekenntnis zu Jhwh. Vv. 3–4 sind durch eine dynamische Haltung des Beters geprägt, der sich zum einen auf die Heiligen und Herrlichen bezieht, zum anderen von den Verehrern anderer Götter und ihren Kulte abgrenzt. Im Zentrum des Psalms bekennt der Beter in Vv. 5–6, dass Jhwh sein Erbteil ist. Vv. 7–9 sind erneut durch eine Dynamik des Beters bestimmt, der Jhwh segnet bzw. lobt, sich von ihm orientieren lässt und dadurch gefestigt wird; diese Hinwendung des ganzen Menschen zu Gott mündet in Freude und Jubel. Vv. 10–11 bringen mit dem Kontrast zwischen der Totenwelt und dem von Jhwh erschlossenen Weg des Lebens noch einmal das Vertrauen des Beters auf Jhwh zum Ausdruck, der sich von Jhwh vor Totenwelt und Grab geborgen weiß. Der Psalm ist demnach konzentrisch gegliedert, wobei der äußere Rahmen durch die Vertrauensaussagen, der innere

Rahmen durch die Dynamik des Beters und das Zentrum durch das Bekenntnis zu Jhwh als dem Erbteil des Beters bestimmt sind:

- V. 1a      *Überschrift*
- Vv. 1b–2   *Vertrauensbekenntnis*
- Vv. 3–4    *Dynamik des Beters*
- Vv. 5–6    *Zentrum*
- Vv. 7–9    *Dynamik des Beters*
- Vv. 10–11 *Vertrauensbekenntnis*

## 2. Literar- und Redaktionsgeschichte

Der Text ist in seiner vorliegenden Gestalt an einigen Stellen nur schwer zu erschließen, die Übersetzung ist dementsprechend mit einigen Unsicherheiten behaftet.<sup>1</sup> Trotz dieser Probleme lässt sich ein Aufbau des Textes erkennen, der es nahelegt, von einem literarisch einheitlichen Text auszugehen. Dafür spricht insbesondere die durchgängige Rede des Beters in der 1. Person, die nur durch den Wechsel der Anrede Jhwhs auf der einen und des Redens von Jhwh auf der anderen Seite strukturiert wird. In literar- und redaktionsgeschichtlicher Perspektive ist gefragt worden, ob die von kultischer Sprache geprägte Passage in Vv. 3–4 einem älteren Grundpsalm später zugewachsen ist.<sup>2</sup> Dagegen spricht zum einen, dass sich kultisch bestimmte Sprache mit dem Motiv des tempeltheologisch zu deutenden Bechers auch in V. 5 und mit dem hymnischen Lob Jhwhs ebenfalls in V. 7 findet. Zum anderen liegen weder zwischen V. 2 und V. 3 noch zwischen V. 4 und V. 5 stilistische oder andersartige signifikante Brüche vor, die nach einer redaktionsgeschichtlichen Erklärung verlangten. Vielmehr spricht, wie im gesamten Psalm, auch in Vv. 2–5 durchgehend der Beter in der 1. Person, und ein Wechsel in der Sprechrichtung liegt erst zwischen dem Reden über Jhwh in V. 5a und der Anrede Jhwhs in V. 5b vor.

## 3. Form und Gattung

Im Blick auf Form und Gattung wird Ps 16 durch unterschiedliche Einflüsse bestimmt. Dabei treten die Bitte zu Beginn des Psalms und die Vertrauensaussagen im äußeren Rahmen sowie die bekenntnisartigen Aussagen des Beters im Zentrum des Psalms besonders hervor. Die Mischung von Vertrauens- und Bittelementen mit explizit kultischer und weisheitlicher Sprache weist den Psalm als eine späte literarische Bildung aus, die sich einer klassischen Gattungszuordnung entzieht. Es handelt sich vielmehr um „ein Vertrauenslied mit Klage- und Dankliedelementen, mit weisheitlicher Prägung und einem ausgeprägten bekenntnishaften Stil.“<sup>3</sup>

1 Das gilt insbesondere für Vv. 3–4.

2 Vgl. Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: Die Psalmen I. Psalm 1–50, Würzburg 1993 (NEB 29), 108f.

3 Liess, Kathrin: Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen, Tübingen 2004 (FAT II/5), 110.

## 4. Theologische Schwerpunkte

Ps 16 wirft eine Reihe von theologischen Problemen auf, die hier nur in Umrissen dargestellt werden können.

- a) Das Nebeneinander von Vertrauens-, Klage-, Bekenntnis-, Kult- und Weisheitselementen spiegelt ein hohes integratives Potential des Psalms, der sich einlinigen Zuordnungen entzieht und vielmehr durch das Nebeneinander unterschiedlicher Sprachformen und theologischer Akzente eine Dialogizität spiegelt, die die vielfältigen Prägungen der Verfasserkreise erkennen lässt.
- b) Ein Problem des Psalms stellt die Interpretation der Rede von den „Heiligen“ in V. 3 dar: Ist mit den *q̄dōšim* eine bestimmte Gruppe von Frommen gemeint, wie das etwa in Ps 34,10 der Fall zu sein scheint, oder handelt es sich in Ps 16,3 um einen Verweis auf die als „Heilige“ bezeichneten Ahnen, die der Beter kultisch verehrt?<sup>4</sup> Vor dem Hintergrund der weisheitlichen Prägung des Psalms, dem es um den Weg gelingenden Lebens geht, scheint Letzteres eher weniger wahrscheinlich.
- c) Die Probleme der Fremdgötterverehrung, die in V. 4 angedeutet werden, berühren sich mit Diskussionen, die sich insbesondere in der deuterocesajanischen Tradition, aber auch weit darüber hinaus finden lassen. Ps 16 stellt hier eine Stimme in der nachexilischen Auseinandersetzung um die alleinige Verehrung Jhwhs bzw. das *monotheistische* Gottesbild dar.
- d) Die Topologie der Landgabe wird in Vv. 5–6 mit dem tempeltheologisch zu verstehenden Bechermotiv verbunden. Damit erscheinen das Land und der Tempel gleichermaßen als Erbteil und Lebensraum des Beters – beide bilden die Grundlage für den Weg gelingenden Lebens, auf den der Psalm in V. 11 zuläuft.
- e) In Vv. 7–9 werden anthropologische („Nieren“ – „Herz“ – „Fleisch“) und weisheitliche („beraten“ – „züchtigen“) Linien miteinander verknüpft und in die Form des Lobes gebracht. Im hymnischen Sprechen zeigt sich der ganze Mensch als ein von Jhwh gebildeter und auf Jhwh bezogener Mensch – auch das ist eine Grundlage gelingenden Lebens.
- f) Das Bild vom „Weg des Lebens“ in V. 11 nimmt weisheitliche Topologie auf (vgl. Spr 15,24).<sup>5</sup> Der weisheitliche Hintergrund des Psalms erschließt sich allerdings schon in der Rede von Ratschlag und Züchtigung in V. 7. Wie die Erkenntnis in V. 11 haben auch die vorangehend genannten Formen der Unterweisung des Menschen ihren letzten Grund in Jhwh: Erkenntnis wird von Jhwh her erschlossen.
- g) Der weisheitliche Hintergrund des Psalms kann bei der Interpretation von Vv. 10–11 hilfreich sein: Stehen „Totenwelt“ und „Grube“ hier für Orte der Todeserfahrung mitten im Leben oder geht es um die Bewahrung des Lebens über den Tod hinaus?<sup>6</sup> Der dem Beter von Jhwh her erschlossene Weg des Lebens ist im Kontext des Psalms als ein Weg gelingenden Lebens abseits von Totenwelt und Grube zu

4 Vgl. zu diesem Problem die Übersicht von Liess, Weg des Lebens, 138–147.

5 Vgl. Seybold, Klaus: Der Weg des Lebens. Eine Studie zu Psalm 16, in: *ders.*, Studien zur Psalmenauslegung, Stuttgart 1998, 75–84 (zuerst veröffentlicht in: ThZ 40/1984, 121–129).

6 Vgl. Janowski, Bernd: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 336–346.

verstehen. Ps 16 ist durch eine gewisse Offenheit gekennzeichnet, die einer eschatologischen Deutung nicht entgegensteht, die weisheitlichen Prägungen des Psalms weisen aber darauf hin, dass es den Psalmisten um das gelingende und bewahrte Leben im Hier und Jetzt geht.

## 5. Psalterkompositionelle Aspekte

Ps 16 steht nicht isoliert im Psalter, sondern ist ein zentraler Bestandteil der Psalmen-  
gruppe Ps 15–24, die eine eigenständige, konzentrisch aufgebaute Komposition inner-  
halb des ersten Psalmenbuches darstellt:<sup>7</sup>

Ps 15	<i>Toreinzugsliturgie</i>
Ps 16	<i>Vertrauenspsalm</i>
Ps 17	<i>Klagepsalm</i>
Ps 18	<i>Königpsalm</i>
Ps 19	<i>Torapsalm</i>
Ps 20f.	<i>Königpsalm(en)</i>
Ps 22	<i>Klagepsalm</i>
Ps 23	<i>Vertrauenspsalm</i>
Ps 24	<i>Toreinzugsliturgie</i>

Innerhalb dieser Psalmengruppe werden verschiedene theologische Schwerpunkte gesetzt. Ps 15 eröffnet Ps 15–24 mit einer stark ethisch ausgerichteten Einzugsliturgie und führt in Ps 15,2 mit *šædæq* („Gerechtigkeit“) zu Beginn einen Leitbegriff der Psalmengruppe ein. Ps 16 vertieft den am Heiligtum ausgerichteten Ps 15 und profiliert die Gottesbeziehung des Psalmisten. Stichwortassoziationen (gebildet mit der Verbalwurzel *mōt*) liegen vor zwischen Ps 15,5, Ps 16,8 und Ps 17,5 und verankern Ps 16 lexematisch im Kontext seiner Nachbarpsalmen. Ps 17 nimmt in Ps 17,2 die Gerechtigkeitsthematik aus Ps 15 auf. Ps 18 transformiert Klage- und Lobmotive in königlich-davidischer Perspektive. Ps 19 steht mit seiner Meditation über die Tora im Zentrum der Sammlung. Ps 20–21 nehmen die königliche Perspektive aus Ps 18 auf. Ps 22 vertieft die Klage aus Ps 17. Ps 23 bildet mit Ps 16 eine *inclusio*, die sich nicht nur der Form nach, sondern auch an einzelnen lexematischen und konzeptionellen Entsprechungen erkennen lässt: In Ps 16,2; 23,6 wird das Gute mit Jhwh verbunden; in Ps 16,5; 23,5 findet sich das Bechermotiv; in Ps 16,11, 23,3.5–6 ist von Überfülle, der Wegleitung durch Jhwh und Dauerhaftigkeit die Rede – die Haltung des Vertrauens auf Jhwh wird von Ps 16 herkommend in Ps 23 vertieft. Ps 24 korrespondiert am Ende der Psalmengruppe mit Ps 15. Mit der hymnischen Schlusspassage in Ps 24,7–10, die Jhwh Zebaot als Ehrenkönig in kosmischen Dimensionen besingt, wird die Toreinzugsliturgie

<sup>7</sup> Vgl. Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: „Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?“ Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24, in: Braulik, Georg u.a. (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS Norbert Lohfink), Freiburg im Breisgau u.a. 1993, 166–182.

in umgekehrter Bewegungsrichtung übersteigert: Nicht der Beter allein bewegt sich auf den Berg Jhwhs zu – Jhwh kommt zugleich entgegen. Das Ende von Ps 24 leuchtet damit die Metapher vom Weg des Lebens in Ps 16,11 in weitesten Dimensionen aus.

---

# Psalm 16 – Gebetsgedanken aus systematisch-theologischer Sicht

ANNE KÄFER

## Zugrundegelegt ist die Übersetzung der Lutherbibel 2017

Dieser Psalm ist ein Gebet, in dem der Betende sich auf sein eigenes Beten besinnt und damit zur Reflexion über den Sinn des Gebetes anregt. Dabei wird das Gebet als Hinwendung des Betenden zu Gott verstanden, in Lob und Dank und auch in Not. Es wird vollzogen als Kommunikation mit Gott bei Tag und Nacht und in der Zuversicht, dass auch im Tod die Gottes-Kommunikation kein Ende haben werde.

### 1. Gebetsinhalt

Sein Gebet beginnt der Betende, indem er Gott gegenüber seine Treue bekundet. Ein Glaubensbekenntnis stellt er an den Anfang und bekräftigt damit, dass er das erste Gebot erfülle und außer Gott keine anderen Götter oder Güter verehere: „Du bist ja der Herr! Ich weiß von keinem Gut außer dir.“ (V. 2)

Der Betende bekennt sich vertrauensvoll zu Gott, weil er dessen gewiss ist, dass Gott ihm in seinem bisherigen Lebensvollzug stets treu und zugewandt gewesen sei. Ohne eigenes Zutun sei ihm „liebliches Land“ zugefallen (V. 6). Er habe sich nicht selbst eine Lebenssicherung verdienen müssen, vielmehr habe er geerbt, was er zum Leben bedarf. Ein „schönes Erbteil“ verdankt der Betende seinem Schöpfer, bei dem seiner Überzeugung nach die Entscheidungshoheit über sein gesamtes Dasein liegt (V. 6). Der Betende spricht voll Gewissheit zu Gott: „[D]u hältst mein Los in deinen Händen!“ (V. 5)

Das Gebet ist also ein Bekenntnis zu Gott, mit dem der Betende seinem Schöpfer für das eigene Dasein dankt und mit dem er Lob für die Güte des göttlichen Handelns äußert. Die heilvolle Zuwendung Gottes, die der Betende bereits erlebte, ist für ihn Anlass, auch die Zukunft als von Gott bewahrte, gute Zukunft zu erkennen. Dabei hat der Betende sich selbst in seiner physischpsychischen Ganzheit im Blick. Sowohl körperliches Wohlergehen als auch seelisches Heil erwartet er. Voller Freude weiß er sich in Ewigkeit bei Gott geborgen. Mit seiner fröhlichen Zuversicht grenzt sich der Betende von Andersgläubigen ab. Diejenigen, die ihr Herz an andere Güter hängten als an Gott, würden darum „viel Herzeleid haben“ (V. 4).

### 2. Gebet als Gottes-Kommunikation

Im Gebet erinnert sich der Betende seiner bisherigen betenden Bezogenheit auf Gott, in der er Gott gegenüber seine Treue bezeugte. Diese Treueversicherungsakte bestärken ihn in seinem Gottvertrauen, da sie nicht zulassen, dass er seinen Blick von Gott abwendet. Sein gottbezogenes Herz scheint bereits derart auf Gott ausgerichtet zu sein, dass es nicht einmal des Nachts ein Gottvergessen gestattet.

Im betenden als einem mit Gott kommunizierenden Lebensvollzug kommt dem Betenden mehr und mehr die Güte Gottes zu Bewusstsein, die ein ewiges Leben in voller Freude vor Augen stellt. Solche Bewusstseinsstärkung vollzieht der Betende schon, während er die Worte des Psalms ausspricht. Die anfängliche Bitte um Bewahrung wandelt sich im Verlauf des Psalms zur ausdrücklichen Gewissheit, dass die eigene Gott-Bezogenheit ungetrübte Freude und ewiges Leben mit sich bringen werde. Dabei stimmt der Betende im Vollzug des Betens mehr und mehr in Gottes Willen ein und lässt sich ein auf Gottes lebensbestimmende Entscheidungshoheit.

Dies erinnert an das neutestamentlich überlieferte Vaterunser, mit dem uneingeschränktes Vertrauen auf Gottes Wollen und Wirken ausgedrückt wird. Mit diesem Gebet verlässt sich der Betende ganz auf Gott, indem er spricht: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ (Mt 6,10). Doch wie kommt solches Vertrauen auf Gottes Souveränität zustande? Ist das bekennende Gebet hierfür Bedingung oder vielmehr Ausdruck bereits vorhandenen Gottvertrauens? Und wenn auch das Gottvertrauen wie das Leben insgesamt Gabe Gottes ist, müssten dann nicht diejenigen, die ob ihrer Andersgläubigkeit „Herzeleid“ erleiden, mit Mitleid und Bedauern bedacht werden?

### 3. Gottes-Kommunikation über den Tod hinaus

Der Betende von Ps 16 geht davon aus, dass seine „Seele“ nicht sterben (V. 10), sondern „ewiglich“ leben werde (V. 11). Ist hier etwa die Vorstellung von einem Seelen-Leben nach dem Tod des Leibes formuliert? Oder wird vielmehr angenommen, dass die Gott treue Seele während der Existenz des Leibes zum wahren, freudevollen Leben gelange? Die beiden letzten Verse des Psalms erinnern an die „Lebensrede“ aus Joh 11,25.26, die ein Leben nach dem irdischen Dasein sowie ein erfülltes irdisches Dasein verheißt: „Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben.“ Diese Lebens- und Auferstehungsgewissheit, die der johanneische Christus verkündigt, scheint mit dem Psalm in entdeckende Beziehung gesetzt werden zu können. Im Vertrauen auf den in Christus geoffenbarten Schöpfer weiß sich der Betende hier und jetzt und in Ewigkeit von Gott bewahrt.

# Psalm 16 – praktisch-theologische Perspektive I

GERALD KRETZSCHMAR

Psalm 16 ist in Predigtreihe VI als Predigttext für den 16. Sonntag nach Trinitatis vorgesehen. Im Gottesdienstbuch lautet die Themenformulierung für diesen Sonntag „Der starke Trost“. Kirchenjahreszeitlich liegt der Sonntag Ende September, Anfang Oktober. Jahreszeitlich-atmosphärisch liegt der Sonntag im Frühherbst, der gegebenenfalls noch spätsommerliche Züge trägt. In allen Bundesländern sind die Ferien vorbei. Der Alltag ist wieder eingeleitet. In Familien kann es markante Einschnitte geben. Nach der Kleinkindphase ist ein Kind in eine Kindertagesstätte gekommen, Kinder wurden eingeschult, andere Kinder sind neu auf einer weiterführenden Schule, ältere Jugendliche haben die Schule beendet und beginnen eine Ausbildung oder ein Studium. Vor Berufstätigen liegt ein neues Arbeitsjahr – zumindest, wenn man bis zum nächsten großen Urlaub im kommenden Sommer schaut. Ältere Herrschaften sind vielleicht froh, dass nach der Ferienzeit alles wieder in geregelten, vertrauten Bahnen verläuft. Es herrscht Alltag, für viele allerdings so, dass sie gerade dabei sind, sich in eine neue Situation hineinzugeben.

Die Sichtung der liturgischen Texte des Sonntags könnte dazu verleiten, die christliche Auferstehungshoffnung in den Mittelpunkt des Gottesdienstes und der Predigt zu stellen (vgl. Joh 11,1–45; Lk 7,11–17; 2 Tim 1,7–10; Hebr 10,35.36[37.38]39). Manfred Josuttis überschreibt den Sonntag mit der Formulierung „Sterbetraining“.<sup>1</sup> Irgendwie immer noch im Sommer, in einer Zeit, die noch von Farben, Licht, Lebensfreude und für viele vom Aufbruch in eine neue Ausbildungs-, Arbeits- oder Lebensphase geprägt ist, scheint das Thema Tod und Auferstehung lebensweltlich nicht recht zu passen. Um die situationshermeneutische Passung des theologischen Themas des 16. Sonntags nach Trinitatis etwas zu erhöhen, bietet die Aufnahme von Ps 16 in die Reihe der Predigttexte dieses Sonntags interessante Optionen. Hans-Joachim Kraus bestimmt den Psalm als ein individuelles Vertrauenslied.<sup>2</sup> Angesichts einer womöglich tödlichen Bedrohung äußert ein Mensch in diesem Lied sein Vertrauen zu Gott. Die Worte des Psalms beschreiben, wie es sich anfühlt, wenn ein Mensch von sich sagt, sein leibliches alltägliches Leben sei von Gott umgeben. Vv. 1–4 unterstreichen das Vertrauen zu Gott. Vv. 5–6 schildern die Gründe, die der hier sprechende Mensch für sein Vertrauen zu Gott hat. Gott gibt ihm „Gut“ und „Teil“, d.h. Land zum Bewirtschaften, Wasser, einen geschützten Raum.<sup>3</sup> Diese Lebensgrundlage zu haben, schlägt sich nicht nur kognitiv nieder. Der Mensch fühlt das auch körperlich, organisch, im Herzen. Der Zustand, in dem sich der Mensch in Ps 16 befindet, ist Geborgenheit, das Gefühl von Sicherheit. Darum freut sich der ganze Mensch, Leib und Seele (V. 9). Die Vv. 9–11 verstärken das

1 Vgl. Josuttis, Manfred: Erleuchte uns mit deinem Licht. Gedanken und Gebete zu den Gottesdiensten des Kirchenjahres, Gütersloh 2009, 204–206.

2 Vgl. Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. 1. Teilband, Neukirchen 1960 (BKAT, Bd. XV/1), 119.

3 Vgl. Abart, Christine: Lebensfreude und Gottesjubiläum. Studien zu physisch erlebter Freude in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2015 (WMANT 142), 46.

Gefühl noch einmal. Dieses Empfinden mündet wieder in einen leiblichen Ausdruck, nämlich dem der Freude in V. 11.<sup>4</sup>

Für die Predigt über Ps 16 am Ende des Sommers kann ich mir gut vorstellen, den *großen Trost* nicht gleich mit dem *ganz großen* Thema Tod und Auferstehung zu verbinden. Vielmehr bietet der Psalm die Möglichkeit, den großen Trost zunächst einmal noch in Form kleinerer, situationshermeneutisch passenderer, deswegen aber nicht unwichtigerer *Brötchen* zu backen. Gerade der kirchenjahreszeitliche Kontext des Sonntags, aber auch seine spezifische zeitliche Verortung im *weltlichen* Jahr, im Arbeits-, Schul- und Ausbildungsjahr bieten dazu schöne Anknüpfungspunkte. In der Zeit um Erntedank gibt es allerlei Grund zum Danken. Vielleicht für eine schöne, erholsame, beglückende Sommerzeit, ganz handfest für unser Essen und Trinken, aber auch für die vielen immateriellen Dinge, die Menschen zum Leben so nötig haben wie das tägliche Brot. Neben dem Dank kann in situationshermeneutischer Hinsicht die Situation des Neuanfangs, des Neubeginns thematisiert werden. Die Predigt könnte unterschiedliche Beispiele für den Übergang in neue Lebenssituationen am Ende der Sommerzeit benennen. Offene Fragen, Ungewissheiten könnten angesprochen werden, aber auch mit Spannung Erwartetes und mit Hoffnung Versehenes. In diese Situationen anstehender Neuanfänge und Aufbrüche kann die sehr konkrete leiblich-emotionale Semantik des Psalms den stärkenden Trost Gottes zusprechen. So kann die Predigt über Ps 16 zu einem Zuversicht spendenden Erlebnis werden. Wenn das gelingt, verlassen die Gottesdienstbesucherinnen und -besucher die Kirche als gestärkte Menschen. Sie wissen, dass Gott sie auf den neuen Wegen, die nun vor ihnen liegen, zuverlässig begleiten wird.

---

4 Vgl. Abart, Lebensfreude und Gottesjubiläum, 48–59.

# Psalm 16 – praktisch-theologische Perspektive II

KONZTANZE KEMNITZER

## Zum imaginativen Potential von Ps 16

Imaginativ wird uns Psalm 16 als das „güldene Kleinod Davids“ (V. 1) hingehalten. Wie auf einer kostbaren Kamee sehen wir einen betenden Menschen, hell profiliert vor dunklem Grund: Von „Nacht“ (V. 7), „Tod“ (V. 10a), „Grube“ (V. 10b), Götzenverehrung mit blutigen Trankopfern (V. 4b) und „Herzeleid“ (V. 4a) setzen sich „mein Gut und mein Teil“ (V. 5), „Heilige“ (V. 3a), „Herrliche“ (V. 3b), „liebliches Land“ (V. 6), „Freude die Fülle und Wonne ewiglich“ (V. 11) ab. Die Dunkelheit steigert sich bis zum Abgrund des Todes – doch umso feiner ziseliert leuchten die Konturen der betenden Gestalt auf: Noch im Bodenlosen wird ihr der Weg zum Leben kundgetan.

Beim genaueren Hinschauen auf die imaginäre Kamee von Ps 16 erkennen wir neben ihr die Gemeinschaft, in die sie sich hineingestellt sieht (V. 3). Letzten Halt findet sie aber nur im Herrn (V. 8): Sie schaut die Hand des Herrn, die das Los auf liebliches Land fallen lässt (V. 5).

## Zum „Auferstehungssonntag im Herbst“

Dreimal hebt das Kirchenjahr das Thema Auferstehung mit je eigenem Schwerpunkt heraus: am Osterfest, Ewigkeitssonntag und am 16. Sonntag nach Trinitatis, genau zwischen zwei Osterfesten, 24 Wochen vom Ostersonntag entfernt.<sup>1</sup> Dass dieser Sonntag vielerorts in Vergessenheit gerät, liegt an der Dominanz der Arbeits- und Ferienwelt und daran, dass ihn der Tag des Erzengels Michael und aller Engel und auch das Erntedankfest überdecken können. Der Wochenspruch erinnert: „Jesus Christus hat dem Tod die Macht genommen ...“ (2 Tim 1,10b). In Joh 11 klingt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (V. 25). Kgl 3,22 beschreibt kollektiv die Haltung der Getröteten: „Die Güte des Herrn ist, dass wir nicht gar aus sind ...“. Die soziale Kraft der Auferstehungshoffnung steht im Zentrum.

## Homiletische Impulse

*Ars moriendi – ars vivendi:*

Wenn die gesellschaftlichen Rhythmen zur Arbeit antreiben, denken viele, sie funktionieren nur, wenn sie große Sinnfragen ausblenden. Ps 16 ermutigt – gerade weil wir wieder viel bewegen wollen –, gemeinsam gedanklich bis an die Grube zu treten und fest im Vertrauen auf das Leben in Christus die Herausforderungen anzugehen.

<sup>1</sup> Vgl. Sechzehnter Sonntag nach Trinitatis, Erklärung im blauen Beiblatt des Perikopenbuches, hrsg. von der Liturgischen Konferenz für die Evangelische Kirche in Deutschland, Leipzig <sup>2</sup>2019.

*Erinnerung ans Erbeil:*

Ps 16 erinnert uns, als Christinnen und Christen, dass uns von der Taufe an ein gutes Erbeil bereitet ist. Gerade wenn die Logik von Geld und Ehrgeiz jetzt wieder um sich greift, steckt in der Erinnerung an dieses Erbeil durch Christi Auferstehung befreiungstheologisches Potential in der Vermögensgesellschaft.

*Das Lied im Fallen:*

Alles wird verwelken und fallen. Ps 16 aber weiß von einem Los, das dorthin gefallen ist, wo der Weg des Lebens in Ewigkeit weitergeht. Das kann als Grundmelodie für alles Fallen in uns klingen.

## Psalm 24

Biblia Hebraica

Übersetzung Luther 2017

Übersetzung von Christoph Levin

לְדוֹד מְקוֹמֹר

לְהִיחָה הָאָרֶץ וּמִלֹּאֲהָ

תִּבְלֵל וְיִשְׁבֵּי בָהּ:

כִּי־הוּא עַל־יַמִּים יִסְדָּהָ

וְעַל־הַיְהוּדוֹת יְבֹנְנֶהָ:  
מִי־יַעֲלֶה בְהַר־יְהוָה

וּמִי־יִקְוֶה בְּמִקְוֹם קְדֹשׁוֹ:

נְקִי כַפַּיִם וְבַר־לֵבָב

אֲשֶׁרוֹ לֹא־נִשְׂאָ לִשְׂוֹא נַפְשִׁי  
וְלֹא נִשְׁבַּע לְמוֹקְמָה:

יֵשָׂא בְרִיבָה מֵאֵת יְהוָה

וְצִדְקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ:

זֶה דְּוֹר דָּרְשׁוֹ

בְּמִקְשֵׁי פְנֵי־יַעֲקֹב סֵלָה:

1 Ein Psalm Davids.

Die Erde ist des HERRN  
und was darinnen ist,  
der Erdkreis und die  
darauf wohnen.2 Denn er hat ihn über den  
Meeren gegründet  
und über den Wassern bereitet.

3 Wer darf auf des HERRN Berg gehen,

und wer darf stehen an  
seiner heiligen Stätte?4 Wer unschuldige Hände hat  
und reinen Herzens ist,wer nicht bedacht ist auf Lüge  
und nicht schwört zum Trug:5 der wird den Segen vom  
HERRN empfangen  
und Gerechtigkeit von  
dem Gott seines Heiles.6 Das ist das Geschlecht, das  
nach ihm fragt,  
das da sucht dein Antlitz,  
Gott Jakobs. SELA.

1 Von David. Ein Saitenspiel.

Dem HERRN gehört die  
Erde und ihre Fülle,  
der Erdkreis und die  
darauf wohnen.2 Denn er ist es, der sie über den  
Meeren gegründet hat3 Wer darf hinaufsteigen auf  
des HERRN Berg,  
und wer darf stehen am  
Ort seines Heiligtums?4 Wer unschuldige Hände hat  
und reines Herzens istdass er meine Seele nicht  
zu Nichtigem erhebt5 wird Segen vom HERRN davontragen  
und Gerechtigkeit von  
dem Gott seiner Hilfe.6 Das ist das Geschlecht {derer,  
die nach ihm fragen},  
die da suchen dein  
Antlitz: Jakob. SELA

שָׂאוּ שְׁעָרֵימָן רְאִשֵׁיכֶם וְהַנְּשֹׂאוֹ פִתְחֵי עוֹלָם	7 Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch,	7 Erhebt, ihr Tore, eure Häupter und erhebt euch, ihr Tore der Urzeit,
יִבְאוּ מֶלֶךְ הַכְּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְהוָה עֲזֹו וְגִבּוֹר	dass der König der Ehre einziehe! 8 Wer ist der König der Ehre? Es ist der HERR, stark und mächtig, der HERR, mächtig im Streit.	dass der König der Ehre einziehe! 8 Wer ist der König der Ehre? Es ist der HERR, ein Starker und ein Held, der HERR, ein Kriegsheld.
יְהוָה גִּבּוֹר מֶלֶךְהַמָּה: שָׂאוּ שְׁעָרֵימָן רְאִשֵׁיכֶם וְשֹׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם	9 Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch,	9 Erhebt, ihr Tore, eure Häupter, <und hebt euch hoch,> ihr Tore der Urzeit,
יִבְאֵה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד: מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סֵלָה:	dass der König der Ehre einziehe! 10 Wer ist der König der Ehre? Es ist der HERR Zebaoth; er ist der König der Ehre. SELA.	dass der König der Ehre einziehe! 10 Wer ist der König der Ehre? Es ist der HERR Zebaoth; er ist der König der Ehre. SELA

# Psalm 24 – exegetische Beobachtungen

CHRISTOPH LEVIN

- 1 EIN PSALM DAVIDS.  
Die Erde ist des HERRN und was darinnen ist,  
der Erdkreis und die darauf wohnen.
- 2 Denn er hat ihn über den Meeren gegründet  
und über den Wassern bereitet.
- 3 Wer darf auf des HERRN Berg gehen,  
und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?
- 4 Wer unschuldige Hände hat und reines Herzens ist,  
wer nicht bedacht ist auf Lüge  
und nicht schwört zum Trug:
- 5 der wird den Segen vom Herrn empfangen  
und Gerechtigkeit von dem Gott seines Heils.
- 6 Das ist das Geschlecht, das nach ihm fragt,  
das da sucht dein Antlitz, Gott Jakobs. SELA
- 7 Machet die Tore weit  
und die Türen in der Welt hoch,  
dass der König der Ehre einziehe!
- 8 Wer ist der König der Ehre?  
Es ist der HERR, stark und mächtig,  
der HERR, mächtig im Streit.
- 9 Machet die Tore weit  
und die Türen in der Welt hoch,  
dass der König der Ehre einziehe!
- 10 Wer ist der König der Ehre?  
Es ist der HERR Zebaoth;  
er ist der König der Ehre. SELA

I

Psalm 24 besteht aus drei Teilen: Vv. 1–2 sind ein hymnisches Bekenntnis zu Jahwe als dem Schöpfer der Welt. Vv. 3–6 bilden einen Tugendkatalog oder Beichtspiegel, der die Voraussetzungen nennt für die Teilnahme am Kult und für den belohnenden Segen Jahwes. Vv. 7–10 sind eine Einzugsliturgie in zweifacher Wechselrede. „Man könnte die drei Teile des Psalms unter die Titel ‚De mundo‘, ‚De homine‘ und ‚De Deo‘ stellen.“<sup>1</sup> Die Teile sind untereinander nicht verbunden. Sie unterscheiden sich auch in der Poesie. In Vv. 1–6 herrschen Zweizeiler vor, aber Vv. 7–10 bestehen aus vier Dreizeilern. Die Prägung ist so markant, dass die Teile wahrscheinlich je für sich eine eigene Vorgeschichte

1 So *Spieckermann, Hermann*: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, Göttingen 1989 (= FRLANT 148), 200.

gehabt haben. Dennoch hat auch die heutige Anordnung ihr Recht, die Ps 24 als einen einzigen Psalm zählt.

Allerdings kommt es dem Verständnis – und auch der Homiletik – zugute, wenn man den Text nicht als gegebene, sondern als gewachsene Einheit erfasst, deren Aussage sich unter dem Eindruck immer neu wechselnder *Sitze im Leben* Schritt für Schritt entwickelt und gewandelt hat. Die Dynamik, die diese Entwicklung bestimmt hat, erschöpft sich nämlich nicht in der schließlich erreichten Textgestalt, sondern drängt über sie hinaus in die weitere Auslegungsgeschichte, als deren vorläufig letztes Glied wir uns selbst und unseren heutigen Verkündigungsauftrag vorfinden. Der biblische Text ist in der Regel nicht einfach ein Statement, sondern der Niederschlag eines Gesprächs mit vielen Teilnehmern. Der Weg zur Predigt beginnt mit dem Versuch, sich in dieses Gespräch einzuhören und zunächst passiv, aber dann auch aktiv daran teilzunehmen und sich mit der eigenen Stimme vernehmbar zu machen.

Das prägnanteste Stück ist der dritte Teil (Vv. 7–10). „Dieser Abschnitt ist eine in sich abgeschlossene, durchaus selbständig vorstellbare Liturgie.“<sup>2</sup> Er ist die Vorlage für das Lied „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit!“, das wörtlich mit Luthers Übersetzung einsetzt: „Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch“, nur dass die beiden Sätze vertauscht sind.<sup>3</sup> Der Chiasmus, der sich daraus ergibt, lässt das Zusammenspiel mit der gottesdienstlichen Psalmlesung noch reizvoller werden. Das beliebte Lied, das zum Advent so fest gehört wie der Adventskranz und der Herrnhuter Stern, ist, wenn man genau hinsieht, eines der politischsten, das sich im Evangelischen Gesangbuch findet. Das liegt an der biblischen Vorlage.

Die im Lied zitierte Doppelzeile bedarf der Erläuterung. In der Lutherbibel von 1964 findet sich deshalb die Fußnote: „Gemeint sind die Tore des Tempels – vielleicht: uralte Pforten.“ Seit der Revision 2017 steht an derselben Stelle: „Wörtlich: ‚Erhebt, ihr Tore, eure Häupter, und erhebt euch, ihr uralten Pforten.‘“ Die neue Anmerkung gibt zu verstehen, dass Luthers Übersetzung nicht ohne Weiteres den Sinn des hebräischen Textes wiedergibt. Kurz gesagt: Die Aufforderung lautet nicht: „Tür auf!“, sondern: „Kopf hoch!“

Angesprochen werden die Tore: „Erhebt, ihr Tore, eure Häupter!“ Tore können nicht hören. Wir haben es mit übertragener Redeweise zu tun. Ferner: Es sind die Tore selbst, die heben sollen, nicht die Wächter die Tore. Und zwar sollen die Tore nicht sich selbst bewegen. Sie sollen ihre Häupter erheben. Doch wie Tore keine Ohren haben, so haben sie auch keinen Kopf.

Daraus folgt: Das Objekt „eure Häupter“ ist nicht mit dem angeredeten Subjekt zu verbinden, sondern mit dem Verb. Die Wendung *ns' ro'sš* „das Haupt erheben“ klingt an. Das Haupt darf erheben, oder jemandes Haupt wird erhoben, wenn er freigesprochen wird. So geschieht es dem Mundschinken des Pharaos, als er aus dem Gefängnis wieder zu Ehren kommt (Gen 40,13.19f.). So geschieht es, als Jojachin, der letzte überlebende König von Juda, vom babylonischen Großkönig aus dem Kerker geholt wird (2 Kön 25,27). In Sach 2,4 ist gesagt, dass Juda so zerstreut war, dass niemand das Haupt hat

2 Spieckermann, Heilsgegenwart, 204.

3 Es wurde von Georg Weissel (1590–1635) gedichtet für die Einweihung der neu errichteten Altrossgärtner Kirche in Königsberg in Preußen am 2. Advent 1623.

erheben können. Hiob spricht davon, dass er sein Haupt nicht erheben kann, „gesättigt mit Schmach und getränkt mit Elend“ (Hiob 10,15). Im Ägyptischen kann das Aufheben des Kopfes die Genesung von Krankheit bedeuten.<sup>4</sup> Im ugaritischen Keret-Epos reagieren die Menschen auf die Wiederkehr des Regens: „Es hoben den Kopf die Pflüger, nach oben die Getreidearbeiter.“<sup>5</sup> So sollen auch in Ps 24 die Tore ihren Kopf (wieder) erheben: als Ausdruck der Befreiung von Gefangenschaft, Not und Gefahr.

Damit beantwortet sich die Frage, für wen die Tore stehen. Die Metapher bezieht sich nicht auf die Torflügel, sondern auf die Torbauten (*š<sup>o</sup>ārīm*). Die Parallel-Aussage redet die Toröffnungen (*p<sup>e</sup>tāhīm*) an. Das Tor war naturgemäß der aufwendigste Teil der Befestigung. Meist war es der imponierendste Bau der Siedlung, bisweilen das einzige öffentliche Gebäude. Dort fanden die Gerichtsverhandlungen statt. So kommt es, dass das „Tor“ zum Inbegriff für die Stadt geworden ist.

Mit der Aufforderung: „Erhebt, ihr Tore, eure Häupter“, wird der Stadt angekündigt, dass ihr König kommen wird und in sie einziehen will. Im Rückschluss besagt das, dass die Stadt deswegen ihren Kopf gesenkt hatte, weil sie ihren König entbehren musste. Der Gott als König – auch das ist uneigentliche, diesmal eher mythische als metaphorische Rede: Wir finden uns in der Bildwelt der nordwestsemitischen Mythologie. Der königliche Gott wird als Kriegsheld verstanden. So erklärt sich seine Abwesenheit: Er war mit seinen Truppen aus der Stadt gezogen in den Kampf mit den Gegnern.

Sieg oder Niederlage entscheiden über das Königtum. Wer im Kampf unterliegt, büßt die Königswürde ein. Die Geschichte des israelitischen und judäischen Königtums ist eine stete Abfolge solcher Rivalenkämpfe. Es genügt, an die Auseinandersetzungen zwischen David und Saul, an den Kampf um die Thronfolge Davids und an den Aufstand Jehus gegen König Joram zu erinnern.

In unserem Fall ist es der Gott Jahwe, der in den Kampf zieht. Seine Rivalen waren jene Götter des nordwestsemitischen Pantheons, mit denen der Wettergott im Wechsel der Jahreszeiten um die Herrschaft rang. Zu Beginn des Jahres im Herbst, wenn mit dem Regen die Vegetationsperiode einsetzt, kämpft der Wettergott mit dem chaotischen Meerese Gott und besiegt ihn im Gewittersturm. Im Frühjahr, wenn die Trockenzeit einsetzt, muss er sich dem Todesgott Mot geschlagen geben. Sieg oder Niederlage entscheiden, welcher Gott das Königtum übernimmt.

Die Aufforderung, den siegreichen König einzulassen, ruft von innerhalb der Stadt die Frage hervor, wer es ist, der da einziehen will. Die Antwort lautet: „Es ist Jahwe, der Kriegsheld.“ Dies gesagt, sehen sich die Sprecher umso mehr zu der Aufforderung berechtigt: „Erhebt, ihr Tore, eure Häupter, dass der König der Ehre einziehe!“ Doch noch einmal ist der Name des Königs gefragt, und mit noch größerem Nachdruck: „Wer ist der (*mī hū*)?“ Zu groß ist der Zweifel, ob die Zeit des ängstlichen Harrens vorüber ist. Es könnte auch der Feind sein, der den angestammten König (*mæläk me ’ōlām*) besie-

4 Papyrus British Museum 10326,7–8, vgl. Zandee, Jan: Egyptological Commentary on the Old Testament, in: Heerma van Voss, Matthieu S.H.G. (Hg.), Travels in the World of the Old Testament (FS Martinus Adrianus Beek), Assen 1974 (= SSN 16), 269–281, dort 277f.

5 KTU 1.16 III 12–13, deutsche Übersetzung von Dietrich, Manfred / Loretz, Oswald in: Kaiser, Otto (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 3, Gütersloh 1997, 1246. Vgl. Gruber, Mayer Irwin: Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East, Bd. 2, Rom 1980, 598–613 (dessen Deutung von Ps 24,7.9 allerdings verfehlt ist).

gen konnte und nun heranzieht, die Stadt zur Beute zu nehmen. Für diesen Fall würde man die Tore, die während der Abwesenheit des Königs fest verschlossen waren, einem Usurpator öffnen. Bitter getäuscht müsste man das Haupt, statt es zu erheben, unter ein fremdes Joch beugen.

Eine einzige Antwort genügt deshalb nicht. Erst als das Zeugnis verdoppelt wird – als seien wir in einer Gerichtsverhandlung –, glaubt man die erlösende Kunde: „Jahwe Zebaoth ist der König der Ehre!“ Jahwe ist derjenige Gott, der im Kampf seine Ehre (*kābôd*) gewonnen hat. Der gesamte Redewechsel läuft auf diese Feststellung hinaus. Sie ist ein Bekenntnis, für das es viele ähnliche Parallelen gibt. Bekannt ist der Seraphengesang im Tempel (Jes 6,3), den Jesaja bei seiner Berufung vernimmt: „Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth. Die Fülle der ganzen Erde ist seine Ehre (*m<sup>e</sup>lo' kol hā'āraṣ k<sup>e</sup>bôdô*).“ Ähnlich in Ps 29. Dort verbindet sich anlässlich der Thronbesteigung Jahwes die Huldigung der übrigen Götter mit dem Gesang der Kultteilnehmer zu dem Hymnus: „Und in seinem Tempel sprechen alle die Seinen: ‚Ehre!‘ (*kābôd*).“

Die Erfahrung der Gottverlassenheit betraf nicht nur den Wechsel der Jahreszeiten. Sie wurde in Jerusalem bittere Realität, als mit der babylonischen Eroberung das jüdische Königtum unterging. Seither hatte der Gott Jahwe seinen irdischen Mandatsträger verloren. So stand seine eigene Herrschaft in Frage. Die Hoffnung, die sich von nun an durch die Jahrhunderte zog, war die Wiederkehr des Königtums und mit ihr die Rückkehr des göttlichen Königs.

Sie ist eines der großen Themen in den Rahmenstücken des Buches Deuterjesaja (Jes 40–55), das wir – entgegen der üblichen Einordnung – in der persischen Zeit in Jerusalem datieren müssen. „Steig auf einen hohen Berg, du Freudenbotin Zion! Erhebe deine Stimme mit Macht, du Freudenbotin Jerusalem! Erhebe sie und fürchte dich nicht! Sage den Städten Judas: Seht, euer Gott! Siehe, der Herr Jahwe! Er kommt als ein Starker, und sein Arm wird für ihn herrschen. Siehe, sein Lohn ist bei ihm, und was er sich erwarb, zieht vor ihm her“ (Jes 40,9–10). Die in der Rolle des Boten personifizierte Stadt bekommt den Befehl, auf den Berg zu steigen, um hinter den Horizont zu sehen, wo die Schlacht tobt, aus der der Sieger mit seinen Mannen und seiner Beute heranzieht. Es ist eine Situation wie bei Jehus Revolution in 2 Kön 9,17–20, wo der Wächter auf dem Turm von Jesreel den heranrasenden Jehu in der Ferne erkennt.

Die Frage ist offen: Wer wird der Sieger im mythischen Kampf sein? Wer die Bangigkeit dieser Frage versteht, kann die erlösende Botschaft von Jes 40 und Ps 24 nachempfinden: „Seht, euer Gott! Siehe, der Herr Jahwe!“ „Es ist Jahwe Zebaoth, er ist der König der Ehre!“ Dieselbe Szene wird in Jes 52,7–8 erkennbar: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der da Frieden verkündigt, Gutes predigt, Heil verkündigt, der da sagt zu Zion: Dein Gott ist König! Deine Wächter rufen mit lauter Stimme und jubeln miteinander; denn sie werden's mit ihren Augen sehen, wenn Jahwe nach Zion zurückkehrt.“ Und noch einmal in Sach 9,9.10b: „Du Tochter Zion, freue dich sehr, und du Tochter Jerusalem, jauchze! Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer, [...] und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin. [...] Seine Herrschaft wird reichen von einem Meer bis zum andern und vom Strom bis an die Enden der

6 Das unverbundene Stichwort „arm“ (*ānt*) ist ein später Zusatz, mit dem die Gruppe der frommen Armen (Anawim) den Anspruch erhoben hat, dass der Messias aus ihren Reihen kommen solle.

Erde.“ Mit dem Ritt auf dem Esel, dem königlichen Reittier, macht er seinen Anspruch auf die Macht geltend, die diesmal bis an die Enden der Erde reichen soll, und das Jauchzen ist jenes rituelle Geschrei, mit dem bei der Thronbesteigung die Zustimmung erklärt wird.

Die Antwort auf die Frage: „Wer ist der König der Ehre“ schildert Jahwe als den siegreichen Kriegshelden: „Jahwe, ein Starker und ein Held des Kampfes“. Er hat seine Herrlichkeit unter Beweis gestellt, indem er sich als der Sieger erwiesen hat und nun vom Schlachtfeld in seine Herrschaft zurückkehrt. Der Ausdruck „Held des Kampfes“ (*gibbôr milḥāmāh*) ist kontrahiert aus dem geläufigen Doppelbegriff *gibbôr ḥayil wʾiš milḥāmāh* „ein starker Held und ein Mann des Kampfes“. So wird David geschildert, bevor er an Sauls Hof kommt, das heißt als der künftige König (1 Sam 16,18). Als starker Held (*gibbôr ḥayil*) gelten Gideon (Ri 6,12), Jiftach (Ri 11,1), Sauls Vater Kisch (1 Sam 9,1), Jerobeam I. (1 Kön 11,28), der Syrer Naeman (2 Kön 5,1) und Boas (Rut 2,1). Als *ʾiš milḥāmāh* beschreibt Saul gegenüber David den Goliath (1 Sam 17,33). In nächster Parallele zu Ps 24,8 bezeichnet das Meerlied in Ex 15,3 Jahwe als *ʾiš milḥāmāh*. Dem entspricht, dass Jahwe das Epitheton *šbāʾôt* trägt: „Jahwe der Heere“.<sup>7</sup>

Die Legitimität seiner Herrschaft setzt voraus, dass der einziehende König kein Neuling ist. Er kommt in seine angestammte Herrschaft zurück. Das Verb *bwʾ* „kommen“ sagt das ebenso wie die Rede von den „Toröffnungen der Urzeit“ (*pitḥê ʾôlām*). Das Königtum Jahwes gilt als Königtum seit unvordenklicher Zeit. So im Schilfmeerlied Ex 15, 18: „Jahwe ist König von jeher und für immer“, ähnlich Ps 29,10: „Jahwe residiert als König für alle Zeit“, und Ps 93,2: „Dein Thron ist gegründet seit je, von jeher bist du.“ Es gibt keinen, der ihm den Rang streitig machen könnte.

Mit der Betonung der Dauer wird zugleich deutlich, dass es sich bei der imaginierten Rückkehr vom Kampf nicht um ein einmaliges, sondern um ein zyklisches Ereignis handelt. Der Kampf der Götter um das Königtum spiegelt den Wechsel der Jahreszeiten, der in Palästina viel deutlicher ist als hierzulande.

In Ps 24 wird der Sieg nicht nur reflektiert, sondern der Psalm begehrt ihn. „Die alte Liturgie von der Ankunft des göttlichen Kriegers zeigt, dass der Mythos Jahwes Jahr für Jahr in einem kultischen Geschehen inszeniert wurde.“<sup>8</sup> Der Mythos wird Ritus. Wahrscheinlich ist der Psalm Teil der Liturgie gewesen, die am Fest der Thronbesteigung den Einzug des Gottes in die Stadt und in sein Heiligtum imaginiert hat. Das dürfte auch der Grund gewesen sein, diesen Text schriftlich festzuhalten. Er gehörte von Anfang an dorthin, wo er noch heute seinen Sitz im Leben hat: in den Gottesdienst. Auch wenn wir das Königtum Gottes nicht mehr zum Jahresbeginn, sondern zum Beginn des Kirchenjahrs begehen und auf den menschengewordenen Gott beziehen, der in sein Eigentum einzieht.

## II

Wenn der mythische Zusammenhang noch deutlicher werden kann, dann in dem Schöpfungsbekenntnis, das den Psalm in Vv. 1–2 eröffnet. Es hat wahrscheinlich ein-

7 Nach Smend, Rudolf: Jahwekrieg und Stämmebund, Göttingen <sup>2</sup>1963 (= FRLANT 84), 61, hat das Epitheton in Ps 24,8.10 den vermutlich ältesten Beleg.

8 Müller, Reinhard: Jahwe als Wettergott, Berlin / New York 2008 (= BZAW 387), 167.

mal unmittelbar vor der liturgischen Wechselrede Vv. 7–10 gestanden. Dass die vier Zeilen eine Einheit für sich gewesen sind, belegt ein ähnlicher Vierzeiler, der sich in Spr 3,19–20 findet: „Jahwe hat die Erde mit Weisheit gegründet / und nach seiner Einsicht die Himmel bereitet. / Durch seine Erkenntnis quellen die Wasser der Tiefe hervor / und triefen die Wolken von Tau.“ Ein solches Bekenntnis ist demnach kein Einzelfall gewesen.

Die beiden Verse bilden zwei synonyme Parallelismen, die sich von den Trikola in Vv. 7–10 auch dadurch abheben, dass sie im Fünfer-Metrum stehen, nicht im Metrum des Dreihebers. Anders als die dramatischen Imperative und die in der Wechselrede angedeutete Aktion sind die vier Sätze einfache Feststellungen. Das Bekenntnis kommt ja immer im Modus der Behauptung daher. Die Einsicht, die in der Wechselrede am Schluss steht: „Jahwe Zebaoth ist der König der Ehre“ (V. 10), ist jetzt vorausgesetzt. Die beiden Credo-Sätze, die den heutigen Psalm rahmen, legen sich gegenseitig aus: Als Besitzer und Schöpfer der Welt (V. 1) ist Jahwe ihr König (V. 10).

Der Nominalsatz: „Jahwe gehört die Erde und ihre Fülle“, wird im Parallelismus entfaltet: „der Erdkreis und die darauf wohnen“, und mit einer Begründung beschlossen, die in zwei Verbalsätzen auf Jahwes Handeln verweist: „denn er ist es, der sie über den Meeren gegründet hat und sie über den Strömen befestigt.“ Die singularischen Suffixe, die sich auch im zweiten Vers durchhalten, zeigen, dass *hā'āræš* „Erde“ und *tebel* „Erdkreis“ synonym verstanden werden: Die Erde wird unter dem Aspekt der Lebenswelt gesehen. Das bewohnbare Festland bedarf eines Fundaments. Jahwe selbst hat es gelegt. Das Verb *ysd* „gründen“ bezeichnet die Gründung eines Bauwerks. „Es ist das Handeln eines Baumeisters, der die Welt wie einen Tempel-Palast oder eine Stadt errichtet.“<sup>9</sup> Wie eine Stadt gegründet ist (*kwn*, Ps 48,12; 107,36), so ist auch die Erde auf festen Grund gesetzt. Zu dieser Aussage gibt es nicht wenige Parallelen: „Der du die Erde gegründet hast auf festen Boden, dass sie bleibt für immer“ (Ps 104,5). „Du hast vorzeiten die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk“ (Ps 102,26).

Diese Gründung geschah über den Wassern und über den Strömen. Gemeint ist das Urmeer, das die Erdscheibe seitlich umgibt und das auch unter der Erde fließt, wie man an den Quellen sieht, aus denen das Wasser emporsteigt. Das „über“ (hebr. *'al*) kann auch im Sinne von „gegen“ gelesen werden. Was sich hier andeutet, ist wieder der Chaotkampf.

Der Dativ *l'yhw* trägt in dem einleitenden Nominalsatz den Ton: „Es ist Jahwe, dem die Erde gehört“. Damit wird anderen Göttern das Eigentumsrecht an der Erde bestritten. Dieser Anspruch ist auch aus dem Epitheton *ʿdôn kol hā'āræš* „Herr der ganzen Erde“ geläufig, das sich in Ps 97,5 und in einer Grabinschrift des 8./7. Jh.s aus *Ḥirbet Bêt Layy* findet<sup>10</sup> und das dem Sinn nach auch für den ugaritischen Wettergott Ba'lu geläufig ist.<sup>11</sup> Das Recht Jahwes auf die Erde leitet sich ab aus seiner Eigenschaft als Baumeister. Die Aussage hat in Ps 89,9–12 ein sekundäres Echo gefunden: „Jahwe, Gott Zebaoth, wer ist wie du? Mächtig bist du, Jahwe, und deine Treue ist um dich her. Du herrschst über das ungestüme Meer, du stillst seine Wellen, wenn sie sich erheben. Du hast Rahab zu Tode

9 Spieckermann, Heilsgegenwart, 201.

10 B Lay(7):1, bei Renz, *Johannes*: Die althebräischen Inschriften, Teil 1, Darmstadt 1995, 245.

11 Müller, Jahwe als Wettergott, 98.

geschlagen und deine Feinde zerstreut mit deinem starken Arm. Himmel und *Erde* sind *dein, du hast gegründet den Erdkreis und was darinnen ist.*<sup>6</sup>

Diese Vorstellung von der Entstehung der Lebenswelt unterscheidet sich grundlegend von den aus Gen 1–3 geläufigen Vorstellungen. Stattdessen erinnert sie sogar an die Marduk-Theologie des babylonischen Schöpfungsepos *Enuma elisch*: Schöpfung als Kampf gegen das Chaos. Der periodische Kampf des Wettergotts gegen den chaotischen Meerese Gott, hier in Gestalt des Meeres und der Ströme, geht über in eine Vorstellung, nach der aus diesem Kampf nicht nur der Wechsel der Jahreszeiten hervorgeht; Jahwes Sieg hat die Weltordnung insgesamt geschaffen und sichert deren Bestand.

Das hat in Palästina besondere Bewandnis. Das Land über dem nördlichen Ausläufer des ostafrikanischen Grabens ist eine tektonische Bruchzone. Die Erfahrung des Bebens und Erbebens der Erde wird im Alten Testament oft genannt. An den gestürzten Säulentrommeln in Bethshean (und ähnlichen Zerstörungen an vielen anderen Orten des Landes) kann man die Wucht dieser Erfahrung geradezu sehen, deren religiöse Bedeutung unter anderem in der Überschrift des Buches Amos zu greifen ist: „zwei Jahre vor dem Erdbeben“. Es lag nahe, das personifizierte Meer mit den Erdbeben ursächlich zu verbinden: So wie die wütenden Herbststürme über dem Mittelmeer die Wellen gegen die Küste trieben, rannten die Wellen des unterirdischen Ozeans gegen die Berge an, die als die tragenden Säulen der Lebenswelt in die Tiefe ragten, und suchten das Weltgebäude zum Einsturz zu bringen. Noch in der späten Jesaja-Apokalypse wird der bevorstehende Weltuntergang anhand solcher Vorstellungen beschrieben (vgl. Jes 24,18–20). In der Theophanie verschmolzen Gewitter und Erdbeben zu einem einzigen dramatischen Natur- und Gottesereignis. Besonders klar zeigt das Ps 93, dessen Thema der Aufstand der Ströme (*n<sup>e</sup>hārôt*) des Urmeers ist.<sup>12</sup>

Unter solchen Bedingungen führt die mythische Auseinandersetzung mit dem Meer zur Erschaffung der Erde. Die durch Erdbeben stets gefährdete Lebenswelt gilt als dem Chaos abgerungen, das in Gestalt des Meeres noch weiterhin an den Rändern der Lebenssphäre seine bedrohliche Macht spielen lässt und je und je in die Schranken gewiesen werden muss. Die Weltordnung bleibt prekär, aber Jahwe hält den Meerese Gott in Schach, so dass die Erde nicht wankt. Angesichts solcher Erfahrungen wird der Unterschied zwischen *creatio prima* und *creatio continua* gegenstandslos, wie der Tempuswechsel von *y<sup>e</sup>sādāh* „er hat sie gegründet“ (Perfekt) zu *y<sup>k</sup>ôn<sup>e</sup>nāēhā* „er wird sie befestigen/befestigt sie“ (Imperfekt) zeigt. Die Schöpfungsaussage: „Jahwe hat die Erde gegründet“, wird zur Verheißung: „Jahwe wird die Erde bewahren und als sein Eigentum gegen das Urmeer verteidigen, gegen dessen Widerstand er sie gegründet hat“. Jahwes Königtum gilt nunmehr als *conditio sine qua non* alles Seins.

### III

Das ruft wie von selbst auf der menschlichen Seite die Ethik auf den Plan. Das galt zunächst für den König, der als der Mandatar Gottes bei der jährlichen Feier der Thronbesteigung verpflichtet wurde, Gottes umfassende Weltordnung in seinem begrenzten

12 Vgl. dazu Müller, Jahwe als Wettergott, 64–85; *Jeremias, Jörg*: Das Königtum Gottes in den Psalmen, Göttingen 1987 (= FRLANT 141), 15–29.

Machtbereich zu realisieren und zu bewahren. Nach dem Verlust des Königtums betraf es jedermann. Die Ethik des Alten Testaments, beginnend mit dem *dominium terrae* in Gen 1,28, ist im großen Ganzen königliche Verantwortungsethik ohne das Königtum. Der Ort, wo göttliche und menschliche Ordnung sich berührten, war der Kult. Der regelmäßige Gottesdienst war der Spiegel und zugleich die Voraussetzung für die Ordnung der Welt. Deshalb kehrt die Frage: „Wer ist der König der Ehre?“, die den Einzug des Gottes betraf, auf menschlicher Ebene wieder: „Wer darf hinaufsteigen auf Jahwes Berg?“

Was sich unter dieser Frage zunächst wie ein Beichtspiegel ausnimmt oder wie die Vorlage für einen Reinigungseid (berühmtestes Beispiel ist das 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuchs,<sup>13</sup> ein anderes Hiobs Reinigungseid Hiob 31), entpuppt sich bei näherer Hinsicht als ein Vierzeiler, der einmal selbständig bestanden haben kann. Ein Reinigungseid kann er schon deshalb nicht sein, weil dafür die negativen Aussagen vorherrschen müssten: „Ich habe nicht ...“. Bevor das Stück im heutigen Rahmen zur Bedingung für den Aufenthalt am Kultort wurde, nannte es – eher im Sinne des Lohns als der Forderung – die Voraussetzungen für den Segen Jahwes: „Wer unschuldige Hände hat und reines Herzens ist und nicht falsch schwört, der wird Segen von Jahwe davontragen und Gerechtigkeit von dem Gott seiner Hilfe.“ Es ist nicht abwegig, wenn man sich an die Seligpreisungen Jesu erinnert sieht. „Hand, Herz und – wie man wohl ergänzen darf – Mund (Zunge, Lippen) erfassen den Menschen als ethisches Subjekt in den drei Grundbereichen des Handelns, Denkens und Redens.“<sup>14</sup> Die Bedingungen beziehen sich auf das Verhalten im Rechtsleben und damit auf die soziale Ordnung im engeren Sinne. Das entspricht der innenpolitischen Hauptaufgabe des Königs, nämlich dem letztinstanzlichen Richten. Ein eindeutiger Beleg findet sich in dem Krönungshymnus Ps 72,1.5.7.17a: „{Jahwe}, übergib dein Recht dem König und deine Gerechtigkeit dem Königssohn. [...] {Er möge lange leben} vor der Sonne und vor dem Mond von Geschlecht zu Geschlecht. [...] Es blühe in seinen Tagen {Gerechtigkeit} und Fülle von Heil, bis kein Mond mehr ist. [...] Sein Name bleibe für alle Zeit, vor der Sonne sprosse sein Name.“ Das Königtum Gottes, das die Weltordnung im Großen schafft und garantiert, wird zur Voraussetzung, aber auch zur Bedingung für eine Ethik, die die Sorge für die Ordnung der Welt im begrenzten Wirkungsfeld des Menschen zur Norm werden lässt. In der Spätzeit, wo wir uns mit Ps 24,3–6 wahrscheinlich befinden, betraf das jedermann. Man kann die Wahrung von Recht und Gerechtigkeit in gewissem Sinne als die Mitte der Tora verstehen. Das spiegelt sich noch in unserem Verständnis der Adventszeit, wenn die anbrechende Königsherrschaft Christi zum Anlass der Buße wird.

Wer den Forderungskatalog noch konkreter haben will, kann Ps 15,1–2 und 15,3.4b–5 hinzunehmen, wo dieselbe Form zweimal wiederkehrt und diesmal den ganzen Psalm bestimmt: „Jahwe, wer darf weilen in deinem Zelt? Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? Wer in Vollkommenheit wandelt und tut Gerechtigkeit und Wahrheit redet in seinem Herzen.“ – „Wer mit seiner Zunge nicht verleumdet, wer seinem Nächsten

13 Deutsche Übersetzung von Brunner, Hellmut, in: Beyerlin, Walter (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 1975, 89–93; oder von Ockinga, Boyo in: Kaiser, Otto (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. II/4, Gütersloh 1988, 510–518.

14 Spieckermann, Heilsgegenwart, 203.

nichts Böses tut und keine Schmähung herumträgt über seinen Nachbarn, [...] wer seinem Nächsten schwört und es nicht vertauscht, wer sein Geld nicht auf Zinsen gibt und nimmt nicht Geschenke wider den Unschuldigen: Wer das tut, der wird nimmermehr wanken.“

Später wurde die Allgemeingültigkeit allerdings wieder eingeschränkt. In V. 4a $\beta$  findet sich ein Verweis auf das zweite Gebot des Dekalogs: „dass er meine Seele nicht zu Nichtigem erhebt“. Der Zusatz, erkennbar an dem unvermittelten Wechsel in die Gottesrede,<sup>15</sup> soll den Tora-Bezug explizit machen. Es wird sozusagen der betroffene Paragraph angeführt – sachlich zu Recht, weil das Namensgebot des Dekalogs das Schwören vor Gericht betrifft.<sup>16</sup> Auch V. 6 ist offensichtlich nachgetragen: eine Definition, die den Tugendkatalog auf die Frommen bezieht, die Jahwe suchen. Diese ekklesiologische Verengung sollte man in der Predigt besser übergehen, da sie dazu führt, dass aus der allgemeinen eine spezielle Ethik wird, die mit der Allgemeingültigkeit und Öffentlichkeit des Königtums Jahwes nicht gut vereinbar ist.

---

15 Viele hebräische Handschriften und die antiken Übersetzungen lesen statt der ersten die dritte Person.

16 Das wurde nachgewiesen von *Veijola, Timo*: Das dritte Gebot (Namensverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallele, in: *ZAW* 103/1991, 1–17; auch in: *ders.*, *Moses Erben*, Stuttgart 2000 (= *BWANT* 149), 48–60.

# Psalm 24 – systematisch-theologische und praktisch-theologische Fragen

TRAUGOTT ROSER

nach Mitschrift der Diskussion im Anschluss an den Vortrag von C. Levin

## Ein Text zum Sprechen: Ist ein Psalm ein Gebet?

Psalm 24 ist kein Gebet in Form einer Anrede an Gott; Klage und Anklage, Bitte oder Dank fehlen. Stattdessen enthält der Psalm Sprachformen und Redewendungen mit liturgischem Charakter: Bekenntnis; Wechselrede von Frage und Antwort, refrainartige Aufforderungen. Auch der Titel des Psalmenbuchs als ספר תהלים („Buch der Lobgesänge“) deutet auf ein „erweitertes Gebetsverständnis“. Eine Predigt zu Ps 24 sollte deshalb den liturgischen Charakter berücksichtigen und sich insbesondere der Frage stellen, ob sich der Psalm als Bekenntnis eignet.

In weiter, enzyklopädischer Perspektive ist die Grundsatzfrage zu klären: Was ist Gebet? Die Frage kann in exegetischer, systematisch-theologischer und praktisch-theologischer Perspektive bedacht werden. In einer begrenzteren Perspektive stellt sich die Frage nach dem Gebet als Sprachhandlung: Lässt Ps 24 eine spezifische Sprache des Gebets erkennen oder eine spezifische Pragmatik von Gebetsprache?

## Ein Text zum kritischen Studium

Wird ein Psalm als Predigttext verwendet, vollzieht sich in der Rede des Predigers oder der Predigerin ein Übergang von überlieferter poetischer Rede in den Sprachmodus der Verkündigung. Hierbei ist der poetische Charakter der Psalmen zu bedenken: Poetische Texte eröffnen Sprach- und Vorstellungsräume, die sich einer begrifflichen Fixierung entziehen und die einer nicht von vornherein geklärten Verhältnisbestimmung zur Predigt als *Kommunikation des Evangeliums* bedürfen. Wie bei jedem Predigttext muss in exegetischer Perspektive auch bei einem Psalm geklärt werden, was jeweils die Textgrundlage ist. Dazu gehören die Abgrenzung des verwendeten Abschnitts, textkritische Einzelentscheidungen sowie die verwendete Übersetzung. Abzulehnen ist die unhinterfragte Orientierung an einer kanonisierten Textgrundlage, wie sie z.B. im Perikopenbuch abgedruckt ist. Entsprechend ist es unerlässlich, bei der Predigtvorbereitung den hebräischen Text genau zur Kenntnis zu nehmen. Vor dem Hintergrund exegetischer, liturgischer und rezipientenorientierter Überlegungen ist zu entscheiden, welche Teile des Textes zur Grundlage der Predigt gemacht werden oder an anderer Stelle des Gottesdienstes gesprochen werden; insbesondere ist zu klären, ob der gesamte Psalm als Predigttext verwendet wird oder nur ein Teil bzw. mehrere Teile daraus.

Ps 24 verweist nicht nur auf einen einzigen liturgischen Ort. Die Literarkritik zeigt, dass der Psalm drei Abschnitte unterschiedlichen Alters enthält. Wie andere Psalmen hat auch Ps 24 *Bausteincharakter*; für die einzelnen Abschnitte lässt sich jeweils eine eigene Performativität vorstellen; darin liegen mögliche Impulse für die Lesung des

Textes im Gottesdienst der Gegenwart. Der Text enthält die inhärente Zeiterfahrung des Wechsels der Jahreszeiten (vgl. Beitrag von C. Levin), deren mythologischer Hintergrund mit der gemeindlichen Zeiterfahrung in der Gegenwart kaum übereinstimmt. Durch die Positionierung als Predigttext am 1. Advent kommt dem Text aber Bedeutung für die liturgische Gestaltung von Zeit zu.

Die jeweils einzelnen Sprachformen des Psalms enthalten ganz unterschiedliche performative Dynamiken, die aber wiederum aufeinander aufbauen, etwa die Abfolge von bekenntnisartiger Redeform in Vv. 1f. und katechetischer Wechselrede in Vv. 3–5. Die exegetischen Beobachtungen verbinden sich mit homiletischen Konzepten, die sich der Dramaturgie der Predigt widmen.

## Ein Text zum Hören: zur Situation von Hörerin und Hörer

Psalmen fassen individuelle Erfahrung in generalisierbare Sprache. Für die Predigtarbeit ist zu bedenken, welche Resonanz der Predigttext bei Hörerin und Hörer erzeugen kann. Besonders ist darauf zu achten, ob das Individuum durch Bildwelt und Sprache des Psalms vulnerabel ist. Eine entsprechende Situationsanalyse wird potentielle Erfahrungshorizonte der Hörerinnen und Hörer im Blick haben.

Ps 24 enthält Hinweise auf ein Grundverständnis menschlicher Existenz, die einer Reflexion bedürfen. Dazu gehören *erstens* die Grunderfahrung der Bedrohtheit des Lebens (Vv. 1f. 7–10) als gefährdete Lebenswelt, die Gott dem Chaos abringt. *Zweitens* stellt der Psalm die Frage, wer als ‚gerecht‘ gelten kann. Dazu gehören Fragen des Zusammenhangs von Ethik und Heiligkeit (Vv. 3–5). *Drittens* regt der Psalm die Gewissen als Ort der Selbstreflexion an, als Ort der Anfechtung (M. Luther), denn das Spiel von Frage und Antwort und dem Zusammenhang von Gerechtigkeit und Heiligkeit kann bei den Hörenden Selbstzweifel und Glaubenzweifel auslösen.

## Ein Text des Bekenntnisses zum Glauben

Die in Psalmen erkennbaren Vorstellungen von Gott und Mensch bedürfen einer Reflexion unter Bezug auf einschlägige dogmatische *loci*. Nicht alles lässt sich in einer Predigt ansprechen, in der Vorbereitung lohnt es sich aber, sich dem Psalm bewusst systematisch-theologisch anzunähern. Bei Ps 24 lassen sich folgende Beobachtungen machen:

Der Herr ist „mächtig im Streit“ (V. 8): Psalm 24 zeichnet das Bild eines kriegerischen Gottes (De Deo).

*Creatio prima* und *creatio continua* werden in Vv. 1f im Zusammenhang gedacht (De Creatione).

Das Proprium des 1. Adventssonntag mit dem Evangelium des Einzugs Jesu in Jerusalem (Mt 21,1–11) stellt den Psalm in den Horizont von Erwartung zwischen Furcht und Hoffnung (De Christo).

Der Psalm nimmt den Ort des Heiligtums in den Blick (Vv. 3–5) und stellt an die Gegenwart die Frage nach Sakralität und sakralen Räumen (Pneumatologie und Ekklesiologie).

## Ein Text für die Gestaltung von Predigt und Liturgie

Ps 24 in seiner Lebendigkeit und gleichzeitig auch Fremdheit stellt die Predigerin / den Prediger vor die Aufgabe, die vielschichtige Dynamik des Psalms auf zu nehmen und für die Struktur und Denkbewegung einer Predigt fruchtbar zu machen. Die Sprachformen und Poetik des Psalms sind anregend, das Setzen eigener Schwerpunkte und Akzente ist aber nötig.

Gerade am 1. Adventssonntag ist zu klären, wie explizit in der Predigt der Bezug zu Jesus Christus gemacht werden kann oder soll und inwiefern dies auch durch das Gesamte des Gottesdienstes, die weiteren Lesungen, Gebete, liturgischen Handlungen etc. erfolgen kann. Dabei spielt eine besondere Rolle, dass die Motivik von Ps 24 in Adventschorälen und liturgischen Texten ausgesprochen intensiv rezipiert wurde, etwa EG 1 „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit“, EG 4 „Nun komm der Heiden Heiland“, EG 9 „Nun jauchzet, all ihr Frommen“ und öfter.

## Psalm 46

Biblia Hebraica

Übersetzung Luther 2017

Übersetzung von Johannes Schmocks

לְכַנְעַן לְבַיְתֵךָ קָרָח  
עַל־עַלְמוֹת שִׁיר:  
אֱלֹהִים לְנוּ מַחֲסֵה וְעֹז  
עֲזָרָה בְּצָרוֹת נִמְצָא מֵאָדָּ:

עַל־כֵּן לֹא־יָדָא  
בְּהִמְרֵ אֲרָץ  
וּבְמוֹט נְהָיִים בְּלֵב יָמִים:

יְהִימוּ יְהִימוּ מִיָּמִו  
יְרַעְשׂוּ־הָרִים בְּגִאוֹתַי סֵלָה:

נָהָר פִּלְעִי וְשִׁמְחוּ עִיר־אֱלֹהִים  
קֹדֶשׁ מִשְׁבֵּץ עֲלֵינוּ:

אֱלֹהִים בְּקֹרְבָה  
בְּלִ־תְּמוֹט  
יַעֲזֹרֵה אֱלֹהִים לְפָנוֹת בְּקָרֵ:

הִמְנוּ גֹוִים מָטוּ מִקְלֹבוֹת  
נִתְּנוּ בְּקֹלוֹ תִּמְנוּ אֲרָץ:

1 Ein Psalm der Korachiter, vorzusingen,  
nach der Weise »Junge Frauen«.

2 Gott ist unsre Zuversicht und Stärke,  
eine Hilfe in den großen

Nöten, die uns getroffen haben.  
3 Darum fürchten wir uns nicht,

wengleich die Welt unterginge  
und die Berge mitten  
ins Meer sanken,

4 wengleich das Meer wütete

und wallte und von seinem Unge-  
stüme die Berge einfielen. SELA.

5 Dennoch soll die Stadt Gottes fein  
lustig bleiben mit ihren Brunnlein,  
da die heiligen Wohnungen  
des Höchsten sind.

6 Gott ist bei ihr drinnen,  
darum wird sie fest bleiben;  
Gott hilft ihr früh am Morgen.

7 Die Völker müssen verzagen und  
die Königreiche fallen,  
das Erdreich muss vergehen,  
wenn er sich hören lässt.

1 Dem Musikmeister, den Söhnen  
Korachs, auf Alamot, ein Lied.

2 Gott ist für uns Zuflucht und Stärke,  
als Hilfe in Nöten

wurde er sehr gefunden.  
3 Darum werden wir uns nicht fürchten,

wenn sich ändert die Erde,  
wenn wanken die Berge  
im Herzen der Meere.

4 Es mögen tosen, es mögen schäumen  
seine Wasser,

es mögen beben die Berge in  
seinem (des Meeres)

Hochmut. SELA

5 Ein Fluss, seine Kanäle werden  
erfreuen die Gottesstadt,  
heilig sind die Wohnungen  
des Höchsten!

6 Gott ist in ihrer Mitte,  
sie wird nicht wanken,  
helfen wird ihr Gott beim  
Anbruch des Morgens.

7 Es tosten Nationen, es wankten  
Königreiche,  
er erhob seine Stimme, es  
schwankte die Erde.

- יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ  
 מִשְׁעָבֵלֵנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֵלָה׃  
 לְבו־יְהוָה מִפְּעֻלֹת יְהוָה  
 אֲשֶׁר־יֵשׂם שָׁמַיִם בְּאָרֶץ׃  
 מִשְׁבֵּת מִלְחָמוֹת עֲדִיקָהּ הָאָרֶץ  
 קָשָׁת יֵשֶׁבֶר  
 וְקֶצֶץ חֲנִית  
 עֲגֻלֹת יִשְׂרָף בְּאֵשׁ׃  
 הֲרַפּוּ וְדָעוּ כִּי־אֲנִי אֱלֹהִים  
 אֲרוּם בְּגוֹיִם אֲרֶץ׃  
 יְהוָה צְבָאוֹת עִמָּנוּ  
 מִשְׁעָבֵלֵנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֵלָה׃
- 8 Der HERR Zebaoth ist mit uns,  
 der Gott Jakobs ist  
 unser Schutz. SELA.  
 9 Komm her und schauet die  
 Werke des HERRN,  
 der auf Erden solch ein  
 Zerstören anrichtet,  
 10 der den Kriegen ein Ende  
 macht in aller Welt,  
 der Bogen zerbricht,  
 Spieße zerschlägt  
 und Wagen mit Feuer verbrennt.  
 11 Seid stille und erkennet,  
 dass ich Gott bin!  
 Ich will mich erheben unter  
 den Völkern,  
 ich will mich erheben auf Erden.  
 12 Der HERR Zebaoth ist mit uns,  
 der Gott Jakobs ist unser  
 Schutz. SELA.
- 8 JHWH der Heere ist mit uns,  
 eine Burg für uns ist der  
 Gott Jakobs. SELA  
 9 Gehet, schauet die Werke JHWHs,  
 der gelegt hat Schrecken  
 auf die Erde.  
 10 Aufhören lassend Kriege bis  
 ans Ende der Erde,  
 den Bogen wird er zerbrechen  
 und zerschlagen die Lanze, Wagen  
 wird er verbrennen im Feuer.  
 11 Lasst ab und erkennt: ja, ich bin Gott,  
 ich werde erhaben sein  
 über die Nationen,  
 erhaben sein über die Erde.  
 12 JHWH der Heere ist mit uns,  
 eine Burg für uns ist der  
 Gott Jakobs. SELA

# Psalm 46 – exegetische Beobachtungen

JOHANNES SCHNOCKS

## 1. Arbeitsübersetzung

- 1 Dem Musikmeister, den Söhnen Korachs, auf Alamot, ein Lied.
- 2 Gott ist für uns Zuflucht und Stärke,  
als Hilfe in Nöten wurde er sehr gefunden.
- 3 Darum werden wir uns nicht fürchten, wenn sich ändert die Erde,  
wenn wanken die Berge im Herzen der Meere.
- 4 Es mögen tosen, es mögen schäumen seine Wasser,  
es mögen beben die Berge in seinem (des Meeres) Hochmut. SELA
- 5 Ein Fluss, seine Kanäle werden erfreuen die Gottesstadt,  
heilig sind die Wohnungen des Höchsten!
- 6 Gott ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken,  
helfen wird ihr Gott beim Anbruch des Morgens.
- 7 Es tosten Nationen, es wankten Königreiche,  
er erhob seine Stimme, es schwankte die Erde.
- 8 JHWH der Heere ist mit uns,  
eine Burg für uns ist der Gott Jakobs. SELA
- 9 Gehet, schauet die Werke JHWHs,  
der gelegt hat Schrecken auf die Erde.
- 10 Aufhören lassend Kriege bis ans Ende der Erde,  
den Bogen wird er zerbrechen und zerschlagen die Lanze,  
Wagen wird er verbrennen im Feuer.
- 11 Lasst ab und erkennt: ja, ich bin Gott,  
ich werde erhaben sein über die Nationen, erhaben sein über die Erde.
- 12 JHWH der Heere ist mit uns,  
eine Burg für uns ist der Gott Jakobs. SELA

## 2. Überschrift

Die Überschrift ordnet den Psalm in die erste Korachsammlung (Ps 42–49) ein, die das zweite Psalmenbuch eröffnet. Hier eröffnet der Psalm die Dreiergruppe der Ps 46–48 mit einem deutlichen Bezug zur Gottesstadt bzw. dem Zion. In der thematisch parallel aufgebauten zweiten Korachsammlung (Ps 84f.; 87f.) entspricht dieser Gruppe Ps 87.

### 3. Gliederung

Das Psalmkorporus gliedert sich in drei Abschnitte: Vv. 2–4.5–8.9–12 (vgl. auch das SELA-Zeichen). In dieser Struktur beginnt der erste Abschnitt in V. 2 mit einem Bekenntnissatz und die beiden folgenden Abschnitte enden in Vv. 8.12 jeweils mit einem sich als Refrain wiederholenden Bekenntnissatz. Diese Verse hängen eng miteinander zusammen. Die Vv. 8.12 nehmen variierend die Grundthese in V. 2 von Gott als der Zuflucht für die Wir-Gruppe des Psalms auf. Bei allen Variationen der Gottesbezeichnungen und der Schutzmetaphern bleibt doch das betonte, aber von Luther nicht übersetzte „für uns“ erhalten und wird im Refrain durch ein paralleles „mit uns“ ergänzt.

### 4. Theologische Schwerpunkte

In den Kommentaren wird zu V. 2 darauf hingewiesen, dass Luther mit den „Nöten, die uns getroffen haben“ die LXX bzw. das Psalterium Gallicanum übersetzt hat. Der hebräische Text rückt dagegen an dieser Stelle nicht die Nöte ins Zentrum, sondern macht eine Erfahrungsaussage über Gott. So hat etwa Delitzsch übersetzt: „als Hilfe in Drangsalen bewährt gar sehr“ und kommentiert: „Gott selber heißt *nimša' m'od* als der in Drangsalen sich finden lassende.“<sup>1</sup> Dieses Bekenntnis zu Gott als Schutz, Zuflucht und Nothilfe hat bereits Hupfeld dazu geführt, den Psalm eng zu „Ein feste Burg“ in Parallele zu setzen.

Die zwischen diesen Bekenntnisversen liegenden Verse bilden insofern einen Kontrast, als in Vv. 3b.4.5–7.9–11 nicht vom „Wir“ die Rede ist. Es geht hier in der ersten Strophe um Schöpfungsmotivik und Gottes Macht über das kosmische Chaos, in der zweiten Strophe um seinen Schutz für die Gottesstadt vor anstürmenden Völkern und in der dritten Strophe um die Schlussfolgerungen aus beiden Aspekten. Für unseren Zusammenhang entscheidend ist nun, dass alle Aussagen des Psalms durch die Vv. 2f.8.12 auf das „Wir“ der Betenden bezogen, also angeeignet werden. Wenn wir den Psalm heute beten, so geht es trotz der für uns religionsgeschichtlich so fremden Bilder also doch irgendwie um die Hilfe Gottes für uns, wie auch immer wir uns bedroht fühlen. Um den Text aber so verstehen zu können, müssen wir seinen Gedankengang genauer verstehen. Für einen einheitlichen Gedankengang spricht, dass die „Strophen“ untereinander durch Stichworte verbunden sind und so ihre Aussagen teils weiterführen, teils kontrastieren.

Im Hintergrund der ersten Strophe stehen altorientalische Schöpfungsmythen, nach denen die Welt in einem Kampf gegen die chaotische Urflut erschaffen wurde und nur erhalten bleiben kann, wenn die dauernde Bedrohung durch die heranstürmenden Wassermassen vom Schöpfergott in seiner königlichen Herrschaft eingedämmt wird. Der Psalm feiert das Vertrauen auf diesen Gott in entsprechend gewaltigen Bildern, ein Vertrauen, das auch dann nicht erschüttert wird, wenn die beständigen Berge vom Ansturm der chaotisch tosenden Wassermassen ins Wanken geraten.

<sup>1</sup> Delitzsch, Franz: Biblischer Kommentar über die Psalmen, Leipzig 31894, 346.

Die zweite Strophe knüpft daran an. Auch hier muss ein religionsgeschichtlicher Hintergrund mitgedacht werden: die Erhaltung der Welt durch den Königsgott wird im Tempelkult täglich rituell begangen und erfahrbar gemacht. So ist die Stadt des Tempels ein konkreter Ort und hat doch auch eine kosmische Bedeutung. Auch sie wankt nicht, solange Gott im Tempel in ihrer Mitte ist. Aber die Bedrohung kommt nun nicht mehr in der Gestalt von Chaos-Wässern – ganz im Gegenteil erfreuen Wasserkanäle, Luthers Brunnlein, die Gottesstadt. Nun sind es feindliche Völker, die chaotisch „tosen“ und die Stadt bedrohen. Gott hilft seiner Stadt am Morgen – auch das ist ein wichtiges Motiv im Alten Orient. Der Psalm verweist für die Art des machtvollen Eingreifens auf die Stimme Gottes und das Schwanken der Erde, was Elemente einer Theophanie sind.<sup>2</sup> Gottes Rettung ereignet sich wie ein strahlender und welterschütternder Sonnenaufgang nach einer bedrohlichen dunklen Nacht. Der Refrain bezieht diese Schilderung auf die Wir-Gruppe des Psalms. Die mythischen Aussagen werden damit ganz konkret auf die Welt der Betenden bezogen. Dieser Gott ist kein ferner Gott, sondern er ist der Welt und uns, die wir in unserer Not auf ihn hoffen, rettend zugewandt! Damit entsteht allerdings die Gefahr, den Psalm partikularistisch zu verengen und Gott zu vereinnahmen: Er ist mit uns, aber nicht mit den anderen!

Die dritte Strophe begegnet dieser Gefahr und macht eine solche Leseweise unmöglich. Durch „Gehet, schauet“ wird hier ein Erkenntnisprozess eingeleitet, der von der Zerstörung von Kriegsgerät berichtet und in eine Gottesrede mündet. Gott selbst sagt, dass er über die Nationen (vgl. V. 7) und über die Erde (vgl. V. 3) erhaben sei. Im Blick auf die ersten beiden Strophen und als deren logische Konsequenz werden damit nicht nur die potentiell feindlichen Völker, sondern die ganze Schöpfung dem Gottsein Gottes unterstellt. Die schöpferische Zuwendung Gottes zur Erde hat also nicht nur Bedeutung für unseren Blick auf die Natur, sondern mit ihr verbunden ist die universale Herrschaft Gottes über alle Menschen. Hier liegt die Begründung dafür, dass er bis ans Ende der Erde die Kriege beendet, dass er also nicht nur die Waffen der Feinde, sondern Kriegswaffen überhaupt zerstört.

Ps 46 ist ein Psalm, der fremd erscheinen mag, weil er religionsgeschichtlich voraussetzungsreich ist. In diesem Gewand bezeugt er aber die Konsequenzen unseres biblischen Glaubens an einen weltzugewandten und engagierten Schöpfergott: Das Gottsein dieses Gottes bedeutet Zuflucht und Rettung für alle Menschen und schließt das Ende *aller* Kriege ein. Wir können einwenden, dass diese Vision im Blick auf den Unfrieden unserer Welt weit entfernt erscheint, aber sie gibt doch die Dimension des Glaubens an diesen Gott an – sonst wäre unsere Hoffnung zu gering.

2 Vgl. *Lichtenstein, Michael*: Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Welt. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition (WMANT 139), Neukirchen-Vluyn 2014, 310–321.

# Psalm 46: Gottes Werk – systematisch-theologische Überlegungen

ANNE KÄFER

## Übersetzung der Lutherbibel 2017

Aus systematisch-theologischer Sicht bietet der Psalm ein Nachdenken über das hier vertretene Gottesbild an. Wer ist Gott? Was ist sein Wesen? Und welche Aufgaben und Funktionen sind ihm zugeordnet?

Welche Antworten der Psalm auf diese Fragen gibt und welche Rückfragen durch diese Antworten aufgeworfen werden, das kann ein systematisch-theologischer Blick auf den Psalm entdecken. In drei Überlegungsschritten wird dem Gottesverständnis des Psalms nachgegangen und dabei die Schwierigkeit herausgehoben, Gott zugleich als Heil bringend und als Schöpfer der ganzen Welt vorzustellen.

### 1. Gottesbild

Der wesentliche Aspekt der Beschreibung Gottes, die der Psalm enthält, wird durch die Überschrift herausgestellt, die Martin Luther dem Psalm gegeben hat: „Ein feste Burg ist unser Gott.“ Gott wird metaphorisch als „feste Burg“ bezeichnet, weil seine Kraft und Hilfe allen Feinden trotz.

Gottes Schutzmacht besteht nach Psalm 46 in zwei Hinsichten: Sie wird zum einen als Schutz vor Naturgewalten beschrieben. Gottes Macht bewahre auch in den extremsten Naturkatastrophen. Das tiefe Meer und die hohen Berge könnten denjenigen Menschen nicht feindlich sein und nicht schaden, denen Gott in seiner Stärke helfe. „[W]enngleich die Welt unterginge“, ist Gott doch „unsre Zuversicht und Stärke“, halten die Betenden fest (Vv. 3.2). An diese Aussagen über die Schutzmacht Gottes gegenüber Naturgewalten schließt sich allerdings schon gleich eine erste Frage an: Wird Gott als Schöpfer der ganzen Welt angesehen, muss es dann nicht auch seiner Macht und Stärke verdankt und geschuldet sein, wenn das Meer wütet, die Berge wanken und die Welt untergeht? Oder werden etwa von Gott unabhängige Chaosmächte angenommen, die Gottes friedlicher und lebengebender Schöpfung entgentreten? Dann allerdings wäre Gottes Schöpfermacht sehr klein und eingeschränkt gedacht.

Gottes Schutzmacht und Stärke wird zum Zweiten als mächtig und stark gegen menschliche Gegner angesehen. Wenn die Stadt Gottes mit ihren Brunnlein von Feinden belagert und bedroht sei, werde Gott sie schützen. Er werde mit seiner Macht und mit seiner Gewalt die Feinde vernichten. Davon sind die Betenden überzeugt.

An diese friedensstiftende Maßnahme schließt sich die Frage an, ob wohl angenommen werden kann, Gott greife unmittelbar und kriegsentscheidend in den Prozess seiner Schöpfung ein. Dies widerspräche allerdings der Überzeugung, dass Gott wusste, was er tat, als er seine Geschöpfe erschuf. Die Annahme, dass Gott in den Schöpfungsprozess eingreifen müsse, um sein eigenes Werk nachträglich zu verbessern, achtet seine ewige Weisheit überaus gering.

Wenn die Überzeugung von Gottes universalem, allmächtigem und allwissendem Schöpferhandeln festgehalten wird, dann müssen sowohl die sogenannten Chaosmächte als auch die menschlichen Feinde in seinem Handeln begründet sein. Wenn Gottes Macht als Macht des universalen Schöpfers gedacht wird, dann kann es prinzipiell kein anderes Woher der Chaosmächte und der menschlichen Feinde geben als Gott selbst.

## 2. Das Natur- und Menschenbild

Zwei weitere Punkte, die aus systematisch-theologischer Sicht bei der Predigt des Psalms bedacht werden sollten, knüpfen an die genannten an. Sie betreffen nicht das Woher, sondern die Bewertung des beschriebenen Geschehens. Hierbei kommt neben dem Gottesbild auch das Natur- und das Menschenbild der Psalmverfasser in den Blick. Der Psalm differenziert zwischen Wasser, das lebensbedrohlich ist, und Wasser, das lebensnotwendig ist. Es werden die Brunnlein der Stadt einem wütenden Meer entgegengesetzt. Und so wie die Naturgegebenheit Wasser nach zwei Seiten hin unterschiedlich bewertet wird, so werden auch die Menschen unterschiedlich qualifiziert. Es gibt nach Aussage des Psalms diejenigen, die Gott anbeten und Gott auf ihrer Seite haben. Und es gibt andererseits die feindlichen Völker. Diese würden Gottes vernichtende Stärke spüren. Diese unterschiedliche Bewertung von Naturgegebenheiten wie Menschen erfolgt aus Sicht der Betenden. Ist diese Differenzierung aber eine solche, der auch Gott zustimmte? Unterscheidet der Schöpfer denn Erwählte von Verworfenen? Gilt sein rettendes, lebensförderliches Heilshandeln gar allein den Erwählten? Und kann deren Erwähltsein etwa daran erkannt werden, dass sie Hilfe, Schutz und Rettung erfahren?

Solche Rettung wiederum soll nach Aussage des Psalms auf Kosten der Feinde gehen. Denn von Gott wird angenommen, dass er mit Gewalt die Kriege endet, die feindlichen Völker mit Verzagtheit schlägt und also „ein Zerstören anrichtet“ (V. 9). Insbesondere im Blick auf solche Annahmen ist die christliche Rezeption dieses Psalms vor die Frage gestellt, ob sie für Gott tatsächlich zutreffend sind.

## 3. Anmerkungen zur christlichen Rezeption

Meines Erachtens fordert die Predigt des Psalms vor allem im Blick auf das hier vertretene Gottesbild und seine christliche Rezeption heraus. Wird Gott aus christlicher Sicht als der allmächtige Schöpfer der gesamten Welt bekannt, dann ist nicht denkbar, dass Gott zuzeiten lärmend und brandschatzend ins Weltgeschehen eingriffe. Zudem ist die Vorstellung eines exklusiven Rettungshandelns nicht kompatibel mit dem universalen Heilszuspruch, der in Christus geoffenbart worden ist. Überhaupt aber ist ein gewalttätiges, zerstörerisches Handeln Gottes nicht vereinbar mit seiner Liebe, die er durch seinen eigenen Tod erwiesen hat. Bei der Predigt des Psalms müsste darum wohl vor allem darauf abgehoben werden, dass aus christlicher Sicht Gottes Rettungshandeln niemanden ausschließt. Außerdem sollte darauf hingewiesen werden, dass das Leiden unter Naturgewalten und Krieg keine Einschränkung weder der Macht noch der Liebe Gottes bedeutet. In Not und Elend mögen die Geschöpfe vielmehr ihre Verzweiflung ihrem Schöpfer überlassen, damit er ihren Glauben stärke; auch ihren Hass mögen sie ihm anvertrauen, auf dass sie friedlich gestimmt werden. So erleben sie Gottes Macht und Stärke.

# Psalm 46 – praktisch-theologische Perspektive I

KONSTANZE KEMNITZER

## Zum imaginativen Potential von Psalm 46

Imaginativ verdichtet sich ein kontrastreiches Bild: Die Stadt Gottes mit lebensspendendem Wasser und Gott selbst in ihrer Mitte steht fest für alle Zeit (Vv. 3–8) – und tosten noch so sehr das kosmische Chaos (Vv. 1–4) und das Kriegstreiben aller Völker (Vv. 9–12) um sie her. Ihr Gott siegt über beide Chaosdimensionen, über Weltenuntergang und Menschenkriege. Besondere Kontraste aus Krach und Stille, Dröhnen und Gesang, Lärm und Ruhe prägen die Imagination: Des Meeres Ungestüm und das Tosen der Kriegszerstörungen sind voller ohrenbetäubender Gewalt – doch in der Stadt Gottes plätschern die Brunnlein in friedlicher Morgenstimmung. Gegen die todbringende Wucht der Mächte der Welt und der Menschen ertönt, besser *er-donnert* die vehemente Stimme Gottes und fordert endgültige Stille (V. 11). Fest und gewiss singt in dieser Klangkulisse das Vertrauenslied der Seinen.

## Zum Reformationstag

Der Reformationstag, 31.10. (bzw. das Reformationsfest am Sonntag danach), mit seinen liturgischen Gestaltungselementen, der roten liturgischen Farbe, dem Wochenspruch aus 1 Kor 3,11 („Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“) und dem tanzend-fanfarehaften Wochenlied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ (EG 341) erscheint in energischer protestantischer Bekenntniskraft. Die weiteren Texte verstärken diesen Klangcharakter: Dtn 6,4–9 (Höre, Israel), Röm 3,21–28 („[...] und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade [...]“), Mt 5,1–12 (Seligpreisungen), Mt 10,26b–33 („Wer nun mich bekennt vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater [...]“), Gal 5,1–6 („Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest [...]“). Psalm 46 ist zugleich Predigttext und Wochenpsalm – und er ist die Textbasis des Liedes „Ein feste Burg ist unser Gott“ (EG 362) vom Reformator Dr. Martin Luther. Das heißt aber auch: Ps 46 ist noch weniger *allein auf der Kanzel* als andere Predigttexte. Das Luther-Lied muss entweder deutlich auf seinen Platz verwiesen werden oder kann als Verständnisschlüssel und christliche Interpretation fungieren.

Besondere Ambivalenzen prägen den Jetztraum am Reformationstag: Festes evangelisches Bekennen liegt in der Luft – und trifft auf vielfach verzagte Herzen, voller Sorgen und Schwanken im eigenen Glauben und im Blick auf die Kirche mit all ihren Schwächen und Schäden. Die protestantische Tradition mit Posaunenklängen kraftvoll und öffentlich erstehen zu lassen, ist eine Chance: endlich einmal wieder Profil zeigen! – Doch zugleich ist solches Kollektivbekenntnis in Zeiten der Privatisierung des Glaubens vielen suspekt. Nach allem, was Geschichte und Gegenwart lehrt, soll es keinen Krieg um die Wahrheit mehr geben. Frieden für alle wäre schön – sind da lauthalse Bekenntnisgesänge nicht eher hinderlich?

## Homiletische Impulse

### *Ekklesiologische Verknüpfung von Text- und Jetzttraum:*

Ps 46 als *Spiegel* für unser Kirchenbild: Ist die Kirche eine sichere Stadt im Weltgebräuse, geborgen und gefestigt mitten im Tosen und Toben der Welt und der Menschen, ihrer Naturgewalten, ihrer Kriege? Wollen wir so eine Kirche sein? Und woran wäre das zu erkennen, dass wir in Christus auf solches Vertrauen gegründet sind? Und wie würden wir uns darin festigen? Und wie würden wir das von Generation zu Generation weitergeben, wenn wir es empfangen haben?

### *Poimenische Verknüpfung von Text- und Jetzttraum:*

Ps 46 als *Vertrauenslied*, das im Singen und Beten tröstet und bewegt: Lässt sich das Lied in unser eigenes Leben und Leiden hineinholen? In unser Leiden mit, in und an der Kirche? In unser Mitleiden mit, in und an unseren (fernen) Nächsten, auch angesichts von Natur- und Kriegsgewalten? Und auch in unser persönliches inneres Brausen im eigenen Gewissen und den Gewalten, die uns in der Seele zu schaffen machen? Woran würden wir es merken, dass wir dieses alte Vertrauenslied in uns tragen und zu unserem eigenen machen? Und geben wir es als Kraft- und Mutquelle anderen weiter?

### *Tauftheologische Verknüpfung von Text- und Jetzttraum:*

Die Ambivalenz des Wassers in Ps 46 als todbringende Urgewalt und lebensspendender Brunnquell kann auch an die Taufe und ihre umfassende Spannung von Leben und Tod denken lassen. „Ich bin getauft!“ war Luthers Trostsatz, wenn die Welt über ihn zusammenstürzte. Können wir durch das Erinnern an die eigene Taufe innerlich an die Brunnlein der Stadt Gottes zurückkehren und Ruhe tanken? Ist die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Gnade unser inneres Entrée in den Frieden der Gottesstadt? Und wenn es so ist – wie hilft das, unser Leben zu gestalten?

# Psalm 46 – praktisch-theologische Perspektive II

TRAUGOTT ROSER

## Zum liturgischen Ort von Psalm 46 im Gottesdienst

Psalm 46 spiegelt ein liturgisches Geschehen aus der Zeit seiner Entstehung oder frühen Verwendung wider: Der Hinweis „Lied für den Chormeister“ lässt erkennen, dass der Psalm als ganzer Text als eine dramaturgische Inszenierung von Stimmen konzipiert ist. Die Gattung „Zionslied“ unterstreicht den hymnischen Charakter, obgleich Zion namentlich nicht genannt ist, sondern als „die Stadt“ bezeichnet ist. Als Text einer konkreten Erfahrungssituation steht Ps 46 in einer Spannung zu einer wiederholenden Verwendung im Jahreslauf. Die existenzielle Akutsituation einer Bedrohung durch Mächte und Gewalten lässt sich erinnern, aber kaum repetitiv gestalten, es sei denn als Gedenken.

## Ps 46 drängt auf performative Gestaltung

Die Sprachformen von Ps 46 enthalten eine performative Dynamik und bauen aufeinander auf. *Stimmenwechsel* (wir / ich) im Text entsprechen einem akustischen Stimmengewirr, bei dem Schilderungen des Tosens, Tobens und Wütens der Weltgewalten (Naturgewalten V. 3, Gewalten der Völker und Könige V. 7) und der gewaltigen Wirkung der Stimme Gottes (V. 7) kontrastiert werden mit dem Erschallen der mächtigen Stimme Gottes (Vv. 9–11: „Lasst ab!“). Das Erheben der Stimme (Gottes) vermittelt Erhabenheit und damit ein Gegenprogramm zum Erfahrungsraum des Menschen. Auffallend ist der Refrain Vv. 8.12, zugleich das Bekenntnis der Sprecherinnen und Sprecher der Erfahrungsteile.

Ps 46 enthält *affektive* Anteile in den Stimmen, die Zuversicht äußern (Vv. 2; zum Haus Gottes als Da-Sein Gottes in der Stadt V. 5f.; Refrain-Vv. 8.12) und von Anfechtungserfahrung geprägt sind (Vv. 2b.4–7.9). Es handelt sich um sehr starke Emotionen: Erschrecken, Furcht, Getröstet-Sein. Dabei handelt es sich um kollektive Erfahrungen in einer kollektiven Bedrohung. Auffallend ist, dass der Text keine Klage und keine Bitte enthält; er richtet sich – einschließlich der Gottesrede – durchgängig an ein Kollektiv, dem der ‚Beter‘ selbst angehört.

Eine zentrale Frage zur Gestaltung der Psalmlesung ist der Umgang mit V. 11: Der Wechsel des Sprechersubjekts im Psalm bedarf einer akustischen Markierung oder entsprechenden Gestaltung.

## Reflexion des Textes im Blick auf die Hörerinnen und Hörer

Ps 46 versprachlicht individuelle Erfahrungen in Worte und Bilder, die für viele Menschen gleichzeitig und gemeinsam aussprechbar sind, ohne dass sie an individueller Bedeutung verlieren. So schützt das gemeinsame Sprechen das verletzliche Individuum im Gottesdienst als dem Raum des Heiligen. Vor allem die Figur des *parallelismus membrorum*, der zwischen den beiden Satzteilen einen Bedeutungsraum eröffnet, bietet

bei entsprechendem Lesen (mit Pausen) einen Resonanzraum für individuelle Erfahrungen jenseits begrifflicher Eindeutigkeit.

Der Psalm setzt bei aller individueller Erfahrung dennoch eine kollektive Erfahrungssituation voraus. In einer Predigt ist darauf zu achten, auf die kollektive Erfahrung nicht zugunsten individueller Situationen von Bedrohung zu verzichten. Der Begriff der „Erschütterung“ beschreibt die Erfahrung von Natur- und politischer Gewalt, aber auch der Gottesbegegnung des Kollektivs. Im christlichen Gottesdienst handelt es sich um einen explizit ekklesiologisch orientierten Text, der die Zugehörigkeit der/s Einzelnen zur Gemeinschaft voraussetzt.

## Homiletischer Impuls zur Struktur der Predigt

Eine Predigt im Sinne eines dramaturgischen Ansatzes („moves and structures“) könnte die Erfahrungen von Anfechtung und Erschütterung aufgreifen und sie in einem weiteren *move* überführen in eine Vergewisserung des Da-Seins Gottes „in der Stadt“. Dabei kann der Wechsel der affektiven Anteile im Text selbst aufgegriffen werden. Als Struktur bietet sich die Refrain-Struktur des wiederholenden Bekenntnisses an, die eine tröstende Vergewisserung und ein Beschwören von Schutz zum Ausdruck bringen kann. Dabei ist der Gottestitel „Herr der Heerscharen“ bewusst motivisch einzusetzen.

## Liturgische Gestaltung

Die Evangelienlesung für den Reformationstag ist Mt 5,1–12 (Seligpreisungen). Daraus ergibt sich ein doppelter Bezug zu Ps 46: Auch hier erklingt die Stimme Jesu von ‚erhobener Stelle‘ (V. 1); V. 11 benennt Erfahrungen der Bedrohung, auf die mit fröhlichem Jubel geantwortet werden soll. Mt 5,14 geht schließlich vom Licht der Welt und der Stadt auf dem Berge aus, die nicht verborgen bleibt; hier ist allerdings nicht mehr der Tempel, sondern die Gemeinde als Haus Gottes gemeint.

Die Rezeption von Ps 46 findet seit der Reformation v.a. über den Choral „Ein feste Burg ist unser Gott“ statt: das Tosen der Welt („...und wenn die Welt voll Teufel wär’ und wollt uns gar verschlingen“) findet eine christologische Auflösung. Es empfiehlt sich, die Lesung von Ps 46 nicht durch den Choral zu ersetzen, den Choral aber, evtl. nach der Predigt, ergänzend mit der Gemeinde zu singen.

## Psalm 51

לְמִנְצֵחַ מִזְמוֹר לְדָוִד:

<sup>1</sup> Ein Psalm Davids, vorzusingen,

<sup>1</sup> Für den Chorleiter.

בְּבוֹאֵי אֱלֹהֵי נֹתַן הַנִּבְיָא כְּאַשְׁר־לָא אֶלְבַּת־שִׁבְעַ:

<sup>2</sup> als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er zu Batscha eingegangen war.

<sup>2</sup> als zu ihm der Prophet Nathan hineinging, nachdem er zu Batscha eingegangen war.

הֲכִינִי אֱלֹהִים כְּחֹסֶדְךָ  
כְּרַב רַחֲמֶיךָ מִחוֹת פִּשְׁעֵי:

<sup>3</sup> Gott, sei mir gnädig nach deiner Güte, und tilge meine Sünden nach deiner großen Barmherzigkeit.

<sup>3</sup> Sei mir gnädig, Gott, nach deiner Huld, nach der Menge deines Erbarmens wisch ab meine Frevel!

הַרְבֵּה כִּפְּסֵי מַעֲוֵי  
וּמַחְסָאֵי טְהוּרֵי:

<sup>4</sup> Wasche mich rein von meiner Missetat, und reinige mich von meiner Sünde;

<sup>4</sup> Wasch mich gründlich von meiner Schuld, und von meiner Sünde reinige mich!

כִּי־פָשַׁעִי אֲנִי אֲדַע  
וּחַטָּאתִי נִגְדִי תָמִיד:

<sup>5</sup> denn ich erkenne meine Missetat, und meine Sünde ist immer vor mir.

<sup>5</sup> Denn meine Frevel erkenne ich, und meine Sünde ist ständig vor mir.

לֵךְ לְבָדָךְ | הִטָּאתִי  
וְהִרַע בְּעֵינֶיךָ טְשׁוֹתַי  
לִמְשֵׁן תִּצְדַּק בְּדַבְרֶיךָ:

<sup>6</sup> An dir allein habe ich gesündigt und übel vor dir getan, auf dass du recht behaltest in deinen Worten und rein dastehst, wenn du richtest.

<sup>6</sup> An dir allein habe ich gesündigt, und was böse ist in deinen Augen, habe ich getan, auf dass du gerecht seiest in deinem Sprechen, rein dastehest in deinem Richten.

תִּזְכֶּה כְּשֹׁפֵטֶךָ:

הִרְבֵּעֲנוּ חוֹלְלֹתַי  
וְבִחֲטָא יִחַמְּתֵנִי אֲמִי:

<sup>7</sup> Siehe, in Schuld bin ich geboren, und meine Mutter hat mich in Sünde empfangen.

<sup>7</sup> Siehe, in Schuld wurde ich gekreißt, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.

הִרְאֵמַת הַפֶּפֶתְךָ בְּטוֹחוֹת  
וְכִסְתָּם חֲכָמָה הוֹדִיעֵנִי:

<sup>8</sup> Siehe, du liebst Wahrheit, die im Verborgenen liegt, und im Geheimen tust du mir Weisheit kund.

<sup>8</sup> Siehe, an Festigkeit hast du Gefallen, die im Innern ist, und im Geheimen lässt du mich Weisheit erkennen.

חַטָּאתַי בְּאֵזוֹב וְאַטְהַר

<sup>9</sup> Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde;

<sup>9</sup> Mögest du mich entsündigen mit Ysop, dass ich rein werde,



- כִּי לֹא־תִחַפֵּץ גִּבּוֹר וְאַתָּה  
 עוֹלָה לֹא תִרְצֶה:  
 זָבַח אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה  
 לִב־נִשְׁבֵּר וְנִדְחָה אֱלֹהִים לֹא תִבְהֶה:  
 הִיטִיבָה בְּרָצוֹןךָ אֶת־צִיּוֹן  
 תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָּם:  
 אַז תִּחַפֵּץ זָבַח־אֲדָמָה עוֹלָה וְכֹלֵל  
 אַז יֵעָלוּ עַל־מִזְבִּיחַךָ פָּרִים:
- 18 Denn Schlachtopfer willst du nicht, /  
 ich wollte sie dir sonst geben,  
 und Brandopfer gefallen dir nicht.  
 19 Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein  
 geängsteter Geist,  
 ein geängstetes, zerschlagenes Herz  
 wirst du, Gott, nicht verachten.  
 20 Tue wohl an Zion nach deiner Gnade,  
 baue die Mauern zu Jerusalem.  
 21 Dann werden dir gefallen rechte  
 Opfer, / Brandopfer und  
 Ganzopfer;  
 dann wird man Stiere auf deinem  
 Altar opfern.
- 18 Denn Schlachtopfer begehrest du  
 nicht, ich würde es ja geben,  
 Brandopfer gefallen dir nicht;  
 19 die Schlachtopfer Gottes sind ein  
 zerbrochener Geist,  
 ein zerbrochenes und zerschlagenes  
 Herz verachtest du, Gott, nicht.  
 20 Vollbringe doch in deinem Wohl-  
 gefallen Gutes an Zion,  
 mögest du Jerusalems Mauern  
 erbauen!  
 21 Dann wirst du rechte Schlachtopfer be-  
 gehen, Brandopfer und Ganzopfer,  
 dann lassen sie auf deinem AI-  
 tar Jungstiere aufsteigen.

# Psalm 51 – exegetische Beobachtungen

REINHARD MÜLLER

1. Der Psalm eröffnet den mittleren Davidpsalter (Ps 51–70/71). Die Zuschreibung an David ist – wie auch in anderen Psalmen dieser Sammlung (Ps 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63) – mit einer Situationsangabe verknüpft; sie verweist auf die Erzählung von 2 Sam 11f. und setzt eine – zumindest grobe – Kenntnis der Story voraus (vgl. Ps 51,2 mit 2 Sam 12,1: „[...] und er [sc. Nathan] *ging zu ihm hinein* [...]“). Ps 51,2 verknüpft dies mit einem Wortspiel mit der Wurzel בוא „hineingehen“ (die freilich in 2 Sam 11 so nicht gebraucht ist). Der Anlass, Ps 51\* auf diese Situation zu beziehen, dürfte das im Psalm enthaltene Sündenbekenntnis sein, das sich mit 2 Sam 12,13 berührt („Und David sprach zu Nathan: *אֲטָאֲתִי לַיהוָה*, *Ich habe an Jahwe gesündigt*“; vgl. Ps 51,6: *אֲטָאֲתִי | לְךָ לְבַדְּךָ*, „*An dir allein habe ich gesündigt*“); das Motiv der Blutschuld (דָּמִים in Ps 51,16) lässt an die Ermordung Urias (2 Sam 11,14ff) denken. Ps 51\* ist aber nicht auf die Erzählung hin komponiert; das Corpus des Psalms spielt mit keiner Silbe eindeutig auf 2 Sam 11f. an. Die auf David bezogene Überschrift erweist sich (wie in den meisten anderen Fällen) als Nachtrag, wohl im Zusammenhang mit einer entsprechenden Psalmensammlung. Bemerkenswert ist, dass die Hervorhebung der Sünde Davids der Chronik entgegensteht, wo die Erinnerung an die Batscha-Episode unterdrückt ist.
2. Ps 51 gehört zum sog. elohistischen Psalter (Ps 42–83), wo – anders als sonst in den Psalmen – der Gottesname יהוה „Jahwe“ nur selten begegnet, während sehr häufig das Appellativum אֱלֹהִים „Gott“ verwendet ist. Zahlreiche Indizien lassen vermuten, dass hier eine Redaktion am Werk war, die den Gottesnamen an den meisten Stellen durch אֱלֹהִים „Gott“ ersetzt hat (wobei יהוה „Jahwe“ an einigen Stellen stehengelassen wurde, um die Identität von „Gott“ und „Jahwe“ anzuzeigen); wenn Ps 51 von „Gott“ spricht (Vv. 3.12.16.19), dürfte dort ursprünglich jeweils „Jahwe“ gestanden haben. Das Ziel der „elohistischen Redaktion“ war m.E. eine universalistische Öffnung des Gottesgedankens, da אֱלֹהִים „Gott“ nach Gen 1,1ff., 9,1ff. mit der gesamten Menschheit in Beziehung steht und namentlich nach Gen 20 auch von Nichtisraeliten gefürchtet wird.
3. Dass Vv. 20f. nicht zum ursprünglichen Psalm gehören, wurde bereits von Ibn Esra vermutet. Die auf den Zion und Jerusalem gerichtete Bitte (V. 20) leitet eine überraschende Wendung im Blick auf das göttliche Interesse am Opferdienst (V. 21) ein, die nicht im Horizont des vorausgehenden Gebets liegt. Der Zion wird hier als Ort des kultisch vermittelten Heils gezeichnet, geschützt durch Mauern, die von Gott selbst errichtet werden; ähnliche zionstheologische Fortschreibungen finden sich am Ende von Ps 69 und Ps 102.
4. Der Psalm lässt sich grob der Gattung des Klagelieds des Einzelnen zuordnen; gattungstypische Elemente sind die Formen der Bitte (vgl. v.a. V. 3: *הֲנִנִי אֱלֹהִים*, „Sei mir gnädig, Gott ...!“ z.B. mit Ps 57,2) und des Lobgelübdes (vgl. v.a. V. 16b: *תִּרְנֶן לִשׁוֹנִי צְדָקָתְךָ*: „meine Zunge juble über deine gerechte Tat!“). Allerdings ist die Form der Individualklage stark abgewandelt; die Sprachform der Bitte durchzieht fast

den ganzen Psalm, anstelle der Notschilderung steht eine Art Sündenbekenntnis (V. 5–8), die Elemente der Gott- und Feindklage fehlen, und das Lobgelübde ist inhaltlich auf ungewöhnliche Weise zugespitzt (V. 15: אֶלְמִדָּה פְּשָׁעִים דְּרַבְּרִיךְ ... „Ich will Abtrünnige deine Wege lehren ...“) und mit weiteren Bitten verknüpft (Vv. 16f.), weshalb auch kein „Stimmungsumschwung“ zu beobachten ist.

5. Zur Gliederung wird meist vorgeschlagen, dass Vv. 3–11 und Vv. 12–19 zwei Hauptteile bilden: Vv. 3–11 kreisen um „Reinigung“ (\*רטה in Vv. 4.9) von Sünde und Schuld, V. 12–19 zielen darauf, dass Gott das betende Ich zu einem gottgemäßen Leben bereiten möge. Die Teile sind durch Leitwörter vielfach miteinander verknüpft.
6. Der erste Hauptteil (Vv. 3–11) lässt sich gliedern in: 1. einleitende Bitten um Befreiung von Schuld (Vv. 3f.), 2. Sündenbekenntnis als Reflexion über Sündenerkenntnis (Vv. 5–8), 3. weitere Bitten um „Entsündigung“ (Vv. 9–11, vgl. חטא pi. „entsündigen“ in V. 9).
7. Einleitend (V. 3) appelliert das betende Ich an Gottes „Huld“ (חֶסֶד; Luther: „Güte“), was in der Vorstellung des göttlichen Königs verwurzelt ist (worin חֶסֶד die freundliche und für die Empfangenden überwältigende Zuwendung des erhabenen königlichen Gottes bezeichnet), und an die „Menge“ seiner „Erbarmungen“ (רַב רַחֲמֶיךָ; Luther: „große[n] Barmherzigkeit“), was – da רַחֵם „Mutterleib“ bedeutet – auf die mütterlichen Gefühle Gottes verweist. Die Bitten in Vv. 3f. sprechen metaphorisch von Tilgung (V. 3: מַחָה eigtl. „auswischen“) und Reinigung (V. 4) von Sünde. Schuld und Sünde (V. 4) werden durch V. 3b als „Abtrünnigkeiten“ spezifiziert (פְּשָׁעֵי, ein Begriff der ursprünglich auch in der politischen Sphäre gebraucht wurde; Luther: „Sünden“), was die Sünde als gebrochene Treue erscheinen lässt.
8. Das „Sündenbekenntnis“ (Vv. 5–8) entfaltet einen äußerst hintergründigen Gedankengang: Das betende Ich „erkennt“ seine „Abtrünnigkeiten“ (Luther: „meine Missetat“) und hat die eigene Sünde beständig im Blick (V. 5). Diese Erkenntnis schließt ein, dass die Sünde „allein an“ Gott getan ist (לִי לְבַדֶּיךָ), was mit der deuteronomistischen Formel vom „Tun des Bösen in den Augen Jahwes“ (Luther: „und übel vor dir getan“) parallelisiert wird; darin deutet sich an, dass die Sünde – was immer sie sei – im Kern stets ein Bruch des Ersten Gebots ist. Durch diese Einsicht tritt die Erkenntnis hervor, dass Gott in seinem Reden und Richten gerecht und lauter ist (V. 6b). Die anschließende Doppelaussage (Vv. 7f., vgl. das doppelte הן „siehe“) hat für die theologische Anthropologie größtes Gewicht: V. 7 bezieht sich nicht auf eine weitervererbte Sünde, sondern darauf, dass schon der allererste Beginn der eigenen Existenz (rückschreitend von den Geburtswehen [חיל polal] zur Empfängnis!) in einem Lebenszusammenhang stand, der von der Macht der Sünde geprägt war (vgl. Hi 15,14!). Gott wiederum „hat Gefallen“ (חָפַצְתָּ; Luther: „du liebst“) an אֱמֶת „Festigkeit, Verlässlichkeit, Treue“ (Luther: „Wahrheit“), „die im Verborgenen liegt“ (Luther), d.h. wohl im verborgenen Innern des Menschen (V. 8a); dort „lässt er“ den Menschen „Weisheit erkennen“ (V. 8b: וּבְסֵתֶם וּבְכִמְתָּם תֹּדִיעַנִי; Luther: „und im Geheimen tust du mir Weisheit kund“). Der Inhalt dieser von Gott gegebenen Weisheit ist wahrscheinlich nichts anderes als die gestaffelte Erkenntnis der Vv. 5–7. Erstaunlich bleibt, dass dies mit אֱמֶת „Treue“ parallelisiert wird, die in den Psalmen fast ausschließlich Gott selbst zugeeignet ist (einzige Ausnahme: Ps 15,2). Das lässt darauf schließen, dass אמת im menschlichen Innern von Gott gewirkt sein muss, genauso wie er die „weise“ Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit bewirkt.

9. „Ysop“ (V. 9) wird neben dem Passaritual (Ex 12,22) bei der rituellen Reinigung von Aussatz (Lev 14) und der Unreinheit, die durch Berührung eines Toten entsteht (Num 19), verwendet; hier verweist Ysop metaphorisch auf den ansteckenden Charakter von Sünde (Hossfeld / Zenger z.St.), der durch Gott so beseitigt wird, dass das betende Ich „weißer wird als Schnee“ (vgl. das Weiß festlicher Kleider, Koh 9,8) – was den Bereich der Anschauung gezielt überbietet.
10. V. 10: Wegen des Motivs der „zerschlagenen Gebeine“ hat man den Psalm oft zu eng als Krankheitspsalm gedeutet; die Gebeine stehen für das – vom physischen Leib untrennbare – Selbst des betenden Ich (vgl. Ps 6,3; 31,11 etc.), das Zerschlagen deutet auf erlittenen göttlichen Zorn (vgl. Ps 44,20 vom Gottesvolk). Freude und Jauchzen sind *signa* der wiederhergestellten Gottesbeziehung.
11. Der zweite Hauptteil (Vv. 12–19) lässt sich gliedern in: 1. Bitten um neue Erschaffung von Herz und Geist, 2. Gelübde und Bitten um Befähigung zu Gotteslob und Verkündigung (Vv. 15–17), 3. die Rede vom „zerschlagenen Geist“ und „zerschlagenen Herz“ als gottgefälligem Dankopfer (Vv. 18f.).
12. Die Bitte von Vv. 12–14 steht v.a. dem (literargeschichtlich wahrscheinlich sehr späten) Passus Ez 36,26f. nahe („Ich will euch *ein neues Herz* und *einen neuen Geist* in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. Ich will *meinen Geist in euch geben* und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln ...“). Dabei ist nicht nur das „reine Herz“ als Erzeugnis göttlicher *creatio* gedacht (vgl. ברא in V. 12), sondern auch der „Geist“ (רוח hier außergewöhnlich als mask., m.E. wegen Parallelisierung zu לב נכון „dem befestigten Herzen“ nach Ps 57,8 / 108,2, wobei כון ni. als *passivum divinum* auf die kosmische *creatio continua* verweist, vgl. Ps 93,1f.); der menschliche Geist wird von Gott zum bereitwilligen Gottesdienst (V. 14) „befestigt“ (V. 12) bzw. das betende Ich durch den gottgegebenen Geist „gestützt“ (V. 14), gleichzeitig empfängt es in der Gegenwart Gottes den göttlichen „heiligen Geist“, der alttestamentlich kaum belegt ist (sonst nur Jes 63,10f.), in den Schriften vom Toten Meer aber häufig begegnet (z.B. Gemeinschaftsregel, Habakukpescher). Göttlicher und menschlicher Geist bilden nach Ps 51,12–14 keine Einheit, fließen dank göttlichen Schöpfungshandelns aber ineinander.
13. In V. 15 gelobt das betende Ich, „Abtrünnige“ (פִּשְׁעִים; Luther: „Übertreter“ – der Begriff verweist implizit erneut aufs Erste Gebot) die göttlichen „Wege“ zu lehren und so „Sünder“ zur Umkehr bzw. Rückkehr zu Gott zu bewegen; die Wegmetapher erinnert an spätdeuteronomistische Sprache, wo sie für Gottesfurcht und Gebotsgehorsam steht (vgl. z.B. Dtn 8,6; 11,22). V. 17 bittet um Öffnung der Lippen, was anzeigt, dass das dankbare Gotteslob letztlich durch Gott selbst verursacht ist. Eingerahmt durch V. 15 und 17 ist die Bitte von V. 16, Gott möge das betende Ich „der Blutschuld entreißen“ – was einen klassischen *terminus* des Klagegebets (נצל hi.; Luther: „Errette mich“) auf den Bereich bezieht, in dem menschliches Leben gewaltsam zerstört wurde – die größtmögliche Form von Schuld (vgl. עָוֹן in Vv. 4.7.11) im zwischenmenschlichen Bereich. Diese – für sich genommen – überraschende Aussage (Spieckermann hält V. 16 deshalb für nachgetragen) dürfte synthetisch mit V. 6 („An dir allein habe ich gesündigt ...“) zu denken sein und steht nur scheinbar dazu im Widerspruch.

14. Vv. 18f.: Statt Schlacht- und Brandopfern sind „ein zerschlagener Geist“ und „ein zerschlagenes Herz“ die „Schlachtopfer Gottes“ (זְבַחַי אֱלֹהִים; Luther: „die Opfer, die Gott gefallen“). Das nimmt den Begriff „zerschlagen“ aus V. 10 wieder auf; der damit angedeutete Zusammenhang dürfte sich insgesamt darauf beziehen, dass das betende Ich gemäß Ps 51 die eigene Verfallenheit an den Machtbereich der Sünde erkennt (Vv. 5–7) und angesichts dessen darauf setzt, dass Gott selbst diese Erkenntnis bewirkt hat (V. 8b) und in Verbindung mit ihr durch sein schöpferisches Handeln Herz und Geist des Menschen so erneuert, dass sie ihm bereitwillig (s. V. 14: רִיחַ נְדִיבָה; Luther: „[mit] einem willigen Geist“) und verlässlich (s. אָמֵן „Festigkeit“ in V. 8) dienen.

# Psalm 51: misere me – systematisch-theologische Thesen

MICHAEL BEINTKER

1. Psalm 51 ist ein Bußgebet, das die zentralen Momente der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade in sich vereinigt und in seiner soteriologischen Tiefe und sprachlichen Eindringlichkeit schwerlich zu überbieten ist.
2. Mit Martin Luthers Worten gesagt: Dieser Psalm „ist der vornehmsten Lehrpsalmen einer, darin David uns recht lehrt, was Sünde ist, woher sie kommt, was sie schadet, wie man sie los wird“. Gott „muss uns durch seinen Geist wieder neu schaffen und uns zum neuen Wesen, zur neuen Kreatur gebären, sonst ist sie so mächtig, dass sie [...] auch die Gebeine zerschmettert mit Schrecken und Verzagen, bis uns seine Gnade zu Trost kommt“.<sup>1</sup>
3. Der Psalm markiert die entscheidenden Schritte der Buße als Umkehr zu Gott und der Versöhnung mit ihm: a) Bitte um Gottes Erbarmen, b) Trauer über die Schwere der eigenen Schuld, c) Gewissheit, dass Gott vergeben kann und bei aufrichtiger Reue auch jede Schuld vergibt, d) Freude an Gottes befreiender und neuschaffender Gnade, e) Befreiung zum Gotteslob vor den Menschen.
4. Es ist bedeutsam, dass hier nicht mit dem Schuldbekennnis, sondern mit der Bitte um Vergebung eingesetzt wird. Darin wird der Psalm zum Zeugen für die Vorordnung des Evangeliums vor das anklagende Gesetz; erst im Horizont der Vergebung werden wir zur Erkenntnis eigener Schuld wirklich fähig.
5. Nur Gott kann uns von unserer Schuld befreien. Es gibt nichts, was wir vor Gott zu unserer Entlastung rituell oder ethisch in Szene setzen können. Die einzigen Opfer, die Gott nicht verachtet (aber auch nicht einfordert!), „sind ein geängsteter Geist und ein geängstetes, zerschlagenes Herz“ (V. 19).
6. „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz ...“ (V. 12): Das läuft auf Neuschöpfung hinaus. Das für diesen Vorgang gewählte Verb *bara* ist wie in der Genesiserzählung ausschließlich dem Schaffen Gottes vorbehalten.
7. So wird der Psalm zu einem Kardinalbeleg für das *sola gratia* und die darin beschlossene schöpferische Kraft, die mit ihrer revolutionierenden Wucht alles neu macht und uns in die Lage versetzt, im Sinne der Gebote Gottes zu handeln.
8. „... an dir allein habe ich gesündigt“ (V. 6a) – „Errette mich von Blutschuld“ (V. 16a): Zwischen beiden Aussagen besteht kein Gegensatz, denn man kann zwischen der Schuld an Gott und der Schuld am Mitmenschen nicht trennen. Wer sich an den Mitmenschen und Mitgeschöpfen verfehlt, verfehlt sich zugleich und erst recht an Gott. Die Sicht des Psalms widerstreitet der Reduktion des Sünden-themas auf die Gottesbeziehung und der Dualisierung von Sünde und Schuld.
9. Dem Sog der Sünde kann sich niemand entziehen, ihre Anziehungskraft ist so unwiderstehlich, dass selbst elementare kreatürliche Vorgänge wie das Zeugen und

1 Luther, Martin: Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens [1531–1533], WA 38, 36, Z. 25–32.

Gebären ihre Unschuld verlieren und mit Sünde kontaminiert werden. V. 7 richtet den Blick auf die allgemeine Situation des Sünderseins und ihre alles durchdringende Dramatik. Die Aussage braucht nicht im Sinne des klassischen Erbsündendogmas gedeutet zu werden.

10. „... auf dass du recht behaltest in deinen Worten“ (V. 6b): Das ist die Theodizee des Psalmisten – die Rechtfertigung Gottes in Gericht und Gnade.

# Psalm 51 – praktisch-theologische Beobachtungen

TRAUGOTT ROSER

## Die Sinnlichkeit der Buße: Zur liturgischen Einordnung

Als Predigttext ist der Psalm am Aschermittwoch für einen evangelischen Gottesdienst vorgesehen, nicht am Buß- und Bettag, wo er gebetet wird. In Fortführung der bis in die Alte Kirche zurückreichenden Tradition eines öffentlichen Bußgottesdienstes zum Beginn der Fastenzeit findet bis heute auch in evangelischen Kirchen am Aschermittwoch eine liturgische Feier mit Bußcharakter statt, die sich wachsender Beliebtheit erfreut und zunehmend auch unter Verwendung ritueller Zeichen wie dem Aschekreuz gestaltet wird. In lutherischen Agenden ist meist eine Gemeindebeichte vorgesehen. Der Psalm erinnert aufgrund seiner Gebetsgestalt aber daran, dass Buße mit inneren Prozessen (von Reue und Trauer angesichts individueller Schuld, über Vertrauen und Hoffnung auf Gottes Vergebung bis zur Freude ob der Befreiung) verbunden ist. Gnade bedarf über den Zuspruch als Vergebungswort hinaus aber auch einer sinnlichen Erfahrung zur gesprochenen Formel. Die Bilder von Geburt, zerschlagenen Gebeinen, einer Reinwaschung (weißer als Schnee!), der Verwendung von Ysop und der Einpflanzung eines reinen Herzens sind leiblich-sinnlich (vgl. Vv. 4.7.9.12). Dem entspricht durchaus der Ritus eines individuell aufgetragenen Aschekreuzes, gerade wenn er in der Gemeinschaft der Sünderinnen und Sünder geschieht. Wie beim Segen besteht ein zunehmendes Bedürfnis nach spürbaren Zeichen der Zuwendung. Sowohl die liturgische Gestaltung der Psalmlesung als auch der homiletische Umgang damit bedürfen deshalb einer poimenischen Grundierung.

## Existenzielle Erfahrungen: zur seelsorglichen Ausrichtung

Die Sündenerfahrung ist existenziell und radikal; Psalm 51 bietet Anknüpfungspunkte für Seelsorge, wenn Zeit und Raum für die inneren Prozesse gelassen wird. Im Psalm sind die innigsten Herzenswünsche eines Sünders, der sich der Gründe und Tragweite seiner schweren Vergehen bewusst geworden ist, in Sprache gefasst. Die narrative Einbettung des Psalms in die Vita Davids kann durchaus homiletisch-poimenisch fruchtbar gemacht werden, wenn sie als *exemplum* menschlicher Erfahrungen genutzt wird. Zu beachten ist aber, dass dies auch einen distanzierenden Effekt haben kann: Wenn die Besonderheiten der David-Batseba-Situation zu stark hervorgehoben werden, steht dies der Generalisierbarkeit entgegen.

Potentiell anstößig kann V. 7 sein („... meine Mutter hat mich in Sünde empfangen“), da er Assoziationen i.S. der Erbsündenvorstellung ermöglicht und misogynen Traditionen Vorschub leisten kann. Homiletisch stellen sich zwei Möglichkeiten: Entweder diese Problematik wird explizit thematisiert (es handelt sich um eine übersteigerte Metapher, die den biologischen Zusammenhang des Menschen mit seiner Mutter zum Ausgangs-

punkt nimmt, um eine Universalität des Sündenzusammenhangs auszudrücken), oder der Vers wird ausgelassen. Dieses entspricht der Freiheit der Predigerin und des Predigers im Umgang mit dem Predigttext.

## Die Predigt führt zum Gebet: Impulse für die homiletische Gestaltung

Im Sinne des biographischen Bezugs der Überschrift in V. 2 lässt sich der Psalm mit einem Story-Telling-Konzept verbinden, das den Hörerinnen und Hörern eine exemplarische Geschichte anbietet und dadurch Gelegenheit zur eigenen Selbstreflexion gibt. Zu beachten ist dabei, dass der Akzent auf der Reue Davids liegt, nicht auf einer illustrierenden Dramatisierung seiner Taten. Der Psalm zeigt am Tiefpunkt der Vita Davids, dass dieser in der Lage ist zu beten: Wer wie dieser den Psalm betet, wird so zum Gebet trotz der eigenen – und oftmals so empfundenen – Unwürdigkeit ermutigt. Im Beten erfährt sich die betende Person bereits als in Beziehung mit Gott stehend, im Angesicht Gottes als dessen Ebenbild, gerade in der Ambivalenz der Selbsterkenntnis.

Zur Predigtpraxis ist auch auf den Gebetscharakter zu verweisen. Alle Selbstaussagen im Psalm sind Aussagen innerhalb der Gottesbeziehung. Sünde ist in existenzieller Weise verstanden, „wenn der Mensch vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht er selbst sein will oder verzweifelt er selbst sein will.“<sup>1</sup> Die Hörerinnen und Hörer, die am Aschermittwoch am Gottesdienst teilnehmen, suchen bewusst die Thematisierung des eigenen Seins im Zusammenhang der Gottesbeziehung. Nicht schon durch die Predigt am Aschermittwoch wird ihnen ein neues, reines Herz eingepflanzt – der Ascheritus ist der Beginn eines längeren Prozesses der Selbstreflexion vor und mit Gott, ein anhaltendes Gebet.

1 Kierkegaard, Søren: Der Begriff der Angst. In: *ders.*: GS 11./12. Abt., hg. von Em. Hirsch / H. Gerdes, Gütersloh<sup>3</sup>1991, 47f.

## Psalm 84

Biblia Hebraica

Übersetzung Luther 2017

Übersetzung von Reinhard Müller

לְמַנְעָה עַל הַגִּיטִית  
לְבַיְתֵךָ יְהוָה מִזְמֹרָה:

<sup>1</sup> Ein Psalm der Korachiter,  
vorzusingen, auf der Gittit.

מִהַר יְדִידוֹת מִשְׁבֹּנוֹתֶיךָ יְהוָה צְבָאוֹת:

<sup>2</sup> Wie lieblich sind deine Woh-  
nungen, HERR Zebaoth!

נִבְסְפָה גְּסַבְלֹתֶיךָ | נִפְשִׁי לְחַצְרוֹת יְהוָה

<sup>3</sup> Meine Seele verlangt und sehnt sich  
nach den Vorhöfen des HERRN;  
mein Leib und Seele freuen  
sich in dem lebendigen Gott.

לְבִי וּבִשְׂרִי יִרְגְּזוּ אֵל אֱלֹהֶיךָ:

<sup>4</sup> Der Vogel hat ein Haus gefun-  
den und die Schwalbe ein  
Nest für ihre Jungen –  
deine Altäre, HERR Zebaoth,  
mein König und mein Gott.

גַּם-צִפּוֹר | מְצָאָה בַּיַּת וְדָרוֹר | מִן לֵךְ

<sup>4</sup> Ja, der Vogel hat ein Haus gefunden  
und der Sperling ein Nest für sich,  
wohin er gelegt hat seine Brut:  
deine Altäre, HERR Zebaoth,  
mein König und mein Gott!

אֲשֶׁר-שָׂתָה אֶפְרָיִם

אֶת-מִזְבְּחוֹתֶיךָ יְהוָה צְבָאוֹת מְלֹכֵי וְאֱלֹהֵי:

אֲשֶׁרִי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ

<sup>5</sup> Wohl denen, die in deinem  
Hause wohnen;  
die loben dich immerdar. SELA.

עוֹד יִהְיֶה לְךָ שְׂלָה:

<sup>6</sup> Wohl den Menschen, die dich  
für ihre Stärke halten  
und von Herzen dir nachwandeln!

אֲשֶׁרִי אֶדָם עוֹזֵלֵךְ בָּךְ

<sup>6</sup> Wohl dem Menschen, der in  
dir seine Stärke hat!  
Pilgerstraßen sind in  
ihrem Herzen.

מִסְלֹוֹת בְּלִבָּבְכֶם:

עֲבָרֵי | בְּעַמְקֵי הַבָּבָא

מַעַן יִשְׁתַּחֲוּוּ

גַּם-צִבְרֵי-כֹחַ יִשְׁטְחֵה מוֹרָה:

<sup>7</sup> Hindurchziehend durch das Baka-Tal,  
zu einer Quelle machen sie es,  
auch mit Segnungen hüllt  
es Frühregen ein.

- יִלְכוּ מִתְּחִיל אֶל-יְהוָה  
 וְרָאוּ אֶל-אֱלֹהֵיהֶם בְּצִיּוֹן:  
 יְהוָה אֱלֹהֵים צְבָאוֹת שְׁמֵרָה תִפְלְטֵנִי  
 הָאֲזִינָה אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֵלָה:  
 מְגִנֵּנוּ יְהוָה אֱלֹהֵים  
 וְהִבֵּט פָּנָיו מִשָּׁמַיִם:  
 כִּי טוֹב-יְהוָה בְּחַצְרוֹתָיו מֵאֶלֶף  
 בְּחֵרֵי הַסְּתוּפִים בְּבַיִת אֱלֹהֵי  
 מִדְּוָר בְּאֶהֱלֵי-רֹשָׁע:  
 כִּי שְׁמֵשׁ | וּמְגֹן יְהוָה אֱלֹהֵים  
 תָּן וּכְבוֹד יִתֵּן יְהוָה  
 לֹא יִמְנַע-טוֹב לְהֹלְכִים בְּתַמִּים:  
 יְהוָה צְבָאוֹת  
 אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵים אֱמֵן:  
 8 Sie gehen von einer Kraft zur andern,  
 und schauen den wahren  
 Gott in Zion.  
 9 HERR, Gott Zebaoth, höre mein Gebet;  
 vernimm es, Gott Jakobs! SELA.  
 10 Gott, unser Schild, schaue doch;  
 sieh an das Antlitz deines  
 Gesalbten!  
 11 Denn ein Tag in deinen Vorhöfen  
 ist besser als sonst tausend.  
 Ich will lieber die Tür hüten  
 in meines Gottes Hause  
 als wohnen in den Zelten  
 der Frevler.  
 12 Denn Gott der HERR ist Sonne  
 und Schild; /  
 der HERR gibt Gnade und Ehre.  
 Er wird kein Gutes man-  
 geln lassen den Frommen.  
 13 HERR Zebaoth,  
 wohl dem Menschen, der  
 sich auf dich verlässt!
- 8 Sie gehen von einer Kraft zur andern,  
 ein jeder sieht zu Gott in Zion hin.  
 9 HERR, Gott Zebaoth, höre mein Gebet,  
 merke auf, Gott Jakobs! – SELA  
 10 Unser Schild, sieh her, Gott,  
 und blicke an das Antlitz  
 deines Gesalbten!  
 11 Denn besser ist ein Tag in deinen  
 Vorhöfen als tausend;  
 ich habe erwählt, an der Schwelle  
 zu sitzen im Haus meines Gottes  
 statt zu wohnen in den  
 Zelten des Frevlers.  
 12 Denn der HERR Gott ist Sonne  
 und Schild,  
 Gunst und Ehre gibt der HERR,  
 er verweigert nicht etwas Gutes  
 denen, die in Redlichkeit wandeln.  
 13 HERR Zebaoth,  
 wohl dem Menschen, der  
 auf dich vertraut!

# Psalm 84 – exegetische Beobachtungen

REINHARD MÜLLER

## Zum Text

- V. 11a wird in Luther 2017 („[E]in Tag in deinen Vorhöfen / ist besser als sonst tausend.“) als sog. Kernstelle hervorgehoben. Der Spruch ist an die weisheitliche Form des מן ... טוב („besser ... als“) Spruches angelehnt, jedoch in die Gebetsform eingebettet, indem er die Anrede an Gott aus V. 10 weiterführt; die Kernstelle ist also kein bloßer Sinnspruch, sondern ein Gebet.
- V. 3: Luther 2017 „sehnt sich“ וְגַם-כָּלֵתָהּ wörtlich stärker „ja (ver)schmachtet“ (\*לה\* Grundbed. „zugrundegehen“).
- V. 3: Luther 2017 „mein Leib und Seele“ לִבִּי וּבִשְׂרָי „mein Herz“ (die Mitte der Person) „und mein (vergängliches) Fleisch“.
- V. 3: Luther 2017 „freuen sich in“ יִרְנְנוּ אֵל „jubeln ... zu“.
- V. 5: Luther 2017 „die loben dich immerdar“ nach LXX εις τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων αἰνέσουσίν σε – עוֹד יִהְיוּ לְךָ „sie werden dich weiterhin / fortan loben“.
- V. 6: Luther 2017 „die dich für ihre Stärke halten“ עוֹד לְךָ בְּךָ „(Wohl dem Menschen,) der in dir (seine) Stärke hat“.
- V. 6: Luther 2017 „und von Herzen dir nachwandeln“ מְסֻלוֹת בְּלִבְבֵם „Straßen (wohl i.S.v. Wallfahrtsstraßen, d.h. Straßen, die zum Zion führen) sind in ihrem Herzen“.
- V. 7: Luther 2017 „durchs dürre Tal“ בְּעֵמֶק הַבָּכָא „durchs Baka-Tal“ (Baka ist ein bestimmter Strauch, dessen botanische Identifizierung unsicher ist; nach Zenger „die Balsamstaude, die nur in dünnen, wasserlosen Regionen wächst“).
- V. 7: Luther 2017 „wird es ihnen zum Quellgrund“ מַעְיָן יִשְׁתַּוְּהוּ „machen sie es zu einer Quelle“.
- V. 8: Luther 2017 „schauen den wahren Gott“ MT אֵל-אֱלֹהִים „(ein jeder) erscheint vor / zeigt sich Gott“; das Nif'al „erscheinen / sich zeigen“ wird von den Masoreten allerdings stets verwendet, um das ursprüngliche Qal „sehen“, „ansehen“ zu vermeiden; ראה q „sehen“ wird in den Parallelstellen zudem nicht mit der Präposition אֵל „zu ... hin“ verknüpft; der Konsonantentext legt die Lesung „(ein jeder) sieht den Gott der Götter“ nahe; vgl. LXX ὁφθῆσεται ὁ θεὸς τῶν θεῶν „der Gott der Götter wird erscheinen“.
- V. 11: Luther 2017 „die Tür hüten“ הַסְתוֹפֵף wörtl. „an der Schwelle weilen“ (hapax legomenon, das vom Nomen סף „Schwelle“ abgeleitet ist).
- V. 11: Luther 2017 „in den Zelten der Frevler“ בְּאֹהֲלֵי-רָשָׁע „in den Zelten *des Frevlers*“.
- V. 12: Luther 2017 „den Frommen“ לְהַלְכִים בְּתַמִּים „denen, die in Vollkommenheit / Redlichkeit wandeln“.

## Zu Gliederung, Form und Gattung

- V. 1: Die Überschrift ordnet den Psalm in die Gruppe der Korachpsalmen (Ps 42–49; 84f.; 87f.) ein.
- Luther 2017 schlägt eine Gliederung in die drei Abschnitte V. 2–5.6–10.11–13 vor. Das zweite וַיִּשְׁרֵי „Wohl den (Menschen)“ in V. 6 bietet in der Tat einen formalen und inhaltlichen Einschnitt, da der wiederholte Makarismus nach „denen, die in deinem Hause wohnen“ jetzt die Menschen (אָדָם) in ihrem Verhältnis zu Gott in den Blick nimmt. Einen weiteren Neueinsatz bietet allerdings die Bitte des betenden Ichs in V. 9 („HERR, Gott Zebaoth, höre mein Gebet“), weshalb sich als dritter Teil auch Vv. 9–13 abgrenzen ließe.
- Die **Form** des Psalms ist singulär; die Mischung verschiedener Formelemente hat Züge einer Liturgie. Am Anfang (V. 2) steht ein sog. Bewunderungsruf („Wie lieblich ...!“); danach spricht ein betendes Ich über sein Verhältnis zu den „Vorhöfen“ des Jahwe Zebaoth, des „lebendigen Gottes“ (V. 3), was in V. 4 mit dem Bild der an den Altären nistenden Schwalbe verknüpft wird; in V. 5 mündet die gedankliche Linie in einen ersten Makarismus über „die, die in deinem Hause wohnen“. Vv. 6–8 bieten einen erweiterten zweiten Makarismus, der mit dem Stichwort אָדָם „Mensch(en)“ eine anthropologische Ebene eröffnet. V. 9 setzt mit der Bitte des betenden Ichs neu ein; V. 10 führt das Gebet weiter, wobei ein „Wir“ erscheint („Gott, *unser* Schild“). V. 11 scheint eine Begründung zu V. 9f zu geben (כִּי „Denn ...“), wobei thematisch eher an Vv. 2–5 angeknüpft wird; in V. 11b erscheint wieder das betende Ich. In V. 12 folgen, mit einem weiteren כִּי „Denn“ eingeleitet, Aussagen über Jahwe und seine Zuwendung zu den „Frommen“, was in V. 13 in einen abschließenden weiteren Makarismus mündet, der erneut über אָדָם „den Menschen“ spricht.
- Der Psalm ist möglicherweise nicht von einer Hand verfasst. Auf Nachträge deuten u.a.: das nachhinkende מְלִכֵי וְאֱלֹהֵי am Ende von V. 4, das doppelte וַיִּשְׁרֵי „wohl denen/den“ in Vv. 5.6, der Neueinsatz in V. 9, das unvermittelte „Wir“ in V.10 und die generalisierenden Aussagen in Vv. 12f. (bes. V. 12b mit der Aussage über Jahwes Verhältnis zu denen, die in Vollkommenheit wandeln).

## Zu Motivik und Inhalt

- „Wohnungen“, „Vorhöfe“, Altäre“ und „Haus“ in Vv. 2–5 stehen für Jahwes Tempel. Diese Motivik wird in V. 11 weitergeführt, wo das Motiv der Schwelle hinzukommt, worin sich die Grenze zwischen dem Außen und dem Inneren des Tempels symbolisch verdichtet; nach V. 11 zieht es das betende Ich vor, sich an diesem Übergangsort aufzuhalten statt „in den Zelten der Frevler zu wohnen“. Dem Tempel als Sphäre des fortwährenden Heils stehen also vergängliche („Zelte“) Wohnorte gegenüber, in denen „Frevle“ herrscht. Die lebensfördernde Wirkung der Tempelsphäre wird anhand der an den Altären nistenden Schwalbe verdeutlicht. Das Sehnen des betenden Ichs richtet sich auf den Tempel, und der Jubel seines „Herzens“ und seines „Fleisches“ sind auf den „lebendigen Gott“ gerichtet, der dort wohnt. Der Aufenthalt allein an der Peripherie des Tempels („Vorhöfe“) ist besser als alles andere (V. 11).

- Im Rahmen der anthropologischen Aussage von Vv. 6–8 liegt hohes Gewicht auf der Motivik von Regen und Fruchtbarkeit in V. 7, die umrahmt ist von Aussagen, die darauf zielen, dass der in V. 6 angeredete Gott („die *dich* ...“), in V. 8 als „Gott der Götter in Zion“ apostrophiert, die Stärke der Betenden bzw. der Ursprung ihrer Kraft ist: Dies wird dadurch symbolisiert, dass das „dürre Tal“ „ihnen zum Quellgrund“ wird bzw. sie sich das Tal zum Quellgrund *machen* (so der hebr. Text). Ursächlich für das „Gehen von einer Kraft zur andern“ ist das Schauen des „Gottes der Götter in Zion“ (V. 8); letzteres Motiv ist in der traditionellen Vorstellung einer Audienz beim Königsgott verwurzelt.
- Die auf den Menschen gerichteten Makarismen in V. 6 und V. 13 sind aufeinander bezogen: In Jahwe die eigene Stärke zu finden (V. 6) bedeutet, auf ihn zu vertrauen (V. 13; Luther „der sich auf dich verlässt“) und umgekehrt.
- Sehr auffällig ist die Bezeichnung des gepriesenen Gottes als „Sonne“ in V. 12, die mit dem klassischen Jahwe-Epitheton „Schild“ verknüpft wird; traditionsgeschichtlich knüpft das an die Lichtmetaphorik der Audienzmotivik an (vgl. z.B. Ps 36,10: „... in deinem Lichte sehen wir das Licht“), geht jedoch mit der deutlichen „Solarisierung“ darüber hinaus. Das Sonnenmotiv könnte eine universalistische Tendenz haben, vgl. die Rede vom „Menschen“ in Vv. 6.13.
- V. 10 schlägt einen Bogen zur großen Klage über den Sturz des Gesalbten in Ps 89 (vgl. „unser Schild“ in Ps 89,19) und erinnert zugleich an den „Königspsalme“ 132 (vgl. V. 10: „wende nicht ab das Antlitz deines Gesalbten“). Dass Gott durch „Schauen und Ansehen“ hilft, entspricht erneut der Audienzmotivik.
- In Ps 84 bleibt allerdings offen, wie der Gesalbte zu identifizieren ist: Im Kontext des Psalms ließe sich der Gesalbte mit der Jahwegemeinde identifizieren, deren kultische Mitte und inneres Ziel der Tempel ist (vgl. die sog. kollektivierende Tendenz in Ps 89 und Ps 132).
- Überraschend ist die Erwähnung der Gruppe der „Frommen“ in V. 12b: Sie wird implizit mit dem betenden Ich aus Vv. 3.9.11 identifiziert, aber auch mit „denen, die in deinem Hause wohnen“ (V. 5), der Wir-Gruppe in V. 10 sowie den „Menschen“ in Vv. 6.13, deren Stärke Jahwe ist bzw. die auf ihn vertrauen.

# Psalm 84 – praktisch-theologische Perspektive

KONSTANZE KEMNITZER

## Zum imaginativen Potential von Psalm 84

Der Psalm besingt das Haus des Herrn als Licht- und Lebensort. Eine ziehende Sehnsucht, fast ein *wildes Weh*, ergreift die Seele nach dieser Heimat. Dürre und Mangel der Welt und das erbärmliche Wohnen der Frevler sind nur angedeutet. Stark und universal leuchtet das Gottes- und Selbstbild!

## Zum Jetzttraum „Kirchweihe“

Ps 84 ist Predigttext, Tagesspruch und Eingangspsalme am Kirchweihfest. Dankbarkeit für die *eigene Kirche vor Ort* bestimmt die Feier. Zugleich wird über das konkrete Gebäude hinaus über Kirche und Heimat nachgedacht. Die Inbesitznahme von Kirchen und Kapellen als *meine Kirche* geschieht vielfach unreflektiert, lebensgeschichtlich spontan und zufällig. Trotz – oder gerade wegen – der Mobilisierung von Biographien sind Kirchengebäude individuelle Ankerpunkte. Die emotionale Kraft dieser Verknüpfungen mit Gotteshäusern wird sichtbar, wenn Kirchengebäude geschlossen, verkauft oder umgewandelt werden sollen. Die Zerstörung von Kirchen und heiligen Stätten in Kriegsgebieten führt auch über Glaubensgrenzen hinweg zu Solidarität. Entsprechend wird manchmal überraschend energisch der Wiederaufbau von Gotteshäusern unterstützt und anerkannt, dass sich die menschliche Seele nach diesen *sehnen* kann. Die Bedeutung von Kirchengebäuden wird auch ökonomisch und politisch begriffen und gefördert. Die V. KMU lässt außerdem erkennen, dass die *Sichtbarkeit der Kirche* nicht nur durch soziales Engagement, sondern auch durch gepflegte Gotteshäuser garantiert wird. Der Psalm ist überdies für Küsterinnen und Küster Ausdruck des Berufsethos, gerade wenn sie „die Tür hüten“ durch Schlüsseldienste etc.

## Homiletische Impulse

### *Ruhelose Sehnsucht:*

Die Rede von der Schwalbe und ihrem Nest lässt an Jesu Ausspruch von den Füchsen denken, die ihre Grube haben, während der Menschensohn nichts hat, wo er sein Haupt hinlege. Gerade weil der Psalm intensiv von seelischer Heimat im Tempel träumt, wird deutlich, dass auf Erden nirgends sonst Sicherheit, Frieden und Kraft zu finden sind. Das ist auch alltagspraktisch virulent: Wohnraum ist knapp und teuer; wer ein Haus gefunden hat für sich und seine Familie, lebt einen für viele unerreichbaren Traum. Wer gar weltweit über Vertreibung und Zerstörung von Wohn- und Gotteshäusern nachdenkt, spürt noch schärfer die menschliche Unbehauetheit und Bedürftigkeit. Aus diesen Gedanken kann am Kirchweihfest Solidarität mit Notleidenden ohne Wohnung, Heimat und geistlichen Ruheort wachsen.

*Wechselnde Nähe zum Haus des Herrn:*

Die Seele findet sich im Psalm gedanklich mal im Vorhof, mal auf der Türschwelle, mal an den Altären wieder. Darin kann sich die Lebenserfahrung spiegeln: mal ganz von ferne, dann wieder nah findet sich die Seele an einem Gottesdienstort. So gelesen ist der Psalm ein Angebot zum Nachdenken über die eigene Biographie und den persönlichen Glaubenslebenslauf.

*Performative Predigtoptionen:*

Jenseits diskursiver Predigtentwürfe können auch Inszenierungen mit Ps 84 im konkreten Kirchenraum erprobt werden, z.B. Raum(zeit)reisen durch Kasualienenerinnerung am Taufstein, am Altar, an der Kirchentür. Ps 84 bietet auch Potentiale für klangliche Inszenierungen: Das Zwitschern von Schwalben, das Rauschen im Quellgrund, das sanfte Prasseln von Frühregen.

„Wie lieblich“ Gemeindeglieder ihre Kirchengebäude finden, kann auch in Statements vorbereitet werden – am besten in generationenverbindender Vielfalt.

## Psalm 85

לְמִנְצֵחַ | לְבְנֵי קִרַח מִזְמוֹר׃ ,

<sup>1</sup> Ein Psalm der Korachiter, vorzusingen.

<sup>1</sup> Für den Chorleiter. Für die Söhne Korachs, ein Psalm.

רָצִיתָ יְהוָה אֱרֶצְךָ

<sup>2</sup> HERR, der du bist vormals gnädig gewesen deinem Lande

<sup>2</sup> Du hast Wohlgefallen gefunden, HERR, an deinem Land,

שָׁבַתָּ שָׁבוֹת [שָׁבֹת] יַעֲקֹב׃

und hast erlöst die Gefangenen Jakobs;

du hast gewendet die Gefangenschaft Jakobs.

וְגִשָּׂאתָ עֵזְרָא עַמְּךָ

<sup>3</sup> der du die Missetat vormals vergeben hast deinem Volk

<sup>3</sup> Du hast vergeben die Schuld deines Volkes,

כִּסִּיתָ כָּל-חַטָּאתֶם סֵלָה׃

und all ihre Sünde bedeckt hast; – SELA –

zugedeckt all ihre Sünde. – Sela

אֶסְפָּתָ כָּל-עֲבֻרֶיךָ

<sup>4</sup> der du vormals hast all deinen Zorn fahren lassen

<sup>4</sup> Du hast eingesammelt all deinen Grimm,

הָשִׁיבוֹת מִחֲרוֹן אַפְּךָ׃

und dich abgewandt von der Glut deines Zorns:

abgelassen von deiner Zornesglut.

שׁוּבוּנוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל׃

<sup>5</sup> Hilf uns, Gott, unser Heiland,

<sup>5</sup> Stell uns wieder her, Gott

וְהִפְרָ כַעֲסֶךָ עַמְּנוּ׃

und lass ab von deiner Ungnade über uns!

unserer Rettung, und zerbrich deinen Verdross an uns!

הֲלֵעֹלָם תִּצְאָנֵינוּ

<sup>6</sup> Willst du denn ewiglich über uns zürnen

<sup>6</sup> Willst du uns für immer zürnen, andauern lassen deinen Zorn

תִּמְשָׁךְ אַפְּךָ לְדָר וָדָר׃

und deinen Zorn walten lassen für und für?

von Geschlecht zu Geschlecht?

הֲלֹא-אֲתָה תְּחַיֵּב תְּחַיֵּנוּ

<sup>7</sup> Willst du uns denn nicht wieder erquickten,

<sup>7</sup> Willst du uns nicht wieder beleben,

יְעַמְּךָ יִשְׁמַח-וּדְבָרְךָ׃

dass dein Volk sich über dich freuen kann?

dass dein Volk sich an dir freue?

הַרְאֵנוּ יְהוָה חַסְדְּךָ וְיִשְׁעֶךָ תִּתְּנֵנוּ לָנוּ:	8 HERR, zeige uns deine Gnade und gib uns dein Heil!	8 Zeige uns, HERR, deine Huld, und deine Rettung gib uns!
אֲשַׁמְעֶנָּה מִהִדְבַּר הָאֵל   יְהוָה כִּי   דִּבְרֵי שְׁלוֹם אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי־סִדְרֵינוּ וְאֵל־יִשׁוּבוּ לְכַסְלָהּ:	9 Könnte ich doch hören, was Gott der HERR redet, dass er Frieden zusagte seinem Volk und seinen Heiligen, auf dass sie nicht in Torheit geraten.	9 Ich will hören, was Gott, der HERR, redet: Ja, er redet Frieden zu seinem Volk und zu seinen Getreuen, auf dass sie nicht zurück- kehren zur Torheit.
אָדָּ   קְרוֹב לִירְאָיו יִשְׁעוּ לִשְׁכֵּן בְּבֵרוֹ בְּאֶרְצוֹנוּ: חֲסִדֵי־וְאֵמֶת נִפְגְּשׁוּ אֲדָק וְשָׁלוֹם נִשְׁקוּ: אֲמֹת מֵאֶרֶץ תִּצְמַח וְאֲדָק מִשְׁמֵי נִשְׁקוּ: גְּמִיּוּהוּ וְיָתֵן הַטּוֹב וְאֶרְצֵנוּ תִתֵּן וּבִלְהִי: אֲדָק לִפְנֵי יְהוָה וְיֵשֶׁם לְדַרְדָּר פְּגֻמָּיו:	10 Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten, dass in unserm Lande Ehre wohne; 11 dass Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen; 12 dass Treue auf der Erde wachse und Gerechtigkeit vom Himmel schaue; 13 dass uns auch der HERR Gutes tue und unser Land seine Frucht gebe; 14 dass Gerechtigkeit vor ihm her gehe und seinen Schritten folge.	10 Gewiss, nahe ist denen, die ihn fürchten, seine Rettung, dass Herrlichkeit wohne in unsrem Land. 11 Huld und Treue haben sich getroffen, Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst. 12 Treue sprießt aus der Erde hervor, und Gerechtigkeit schaut vom Himmel herab. 13 Auch gibt der HERR das Gute, und unser Land gibt seinen Ertrag. 14 Gerechtigkeit geht vor ihm her und achtet auf den Weg seiner Schritte.

# Psalm 85 – exegetische Beobachtungen

REINHARD MÜLLER

## Zum Text

- V. 2: Luther רָצִיתָ „bist *gnädig* gewesen“ (vgl. „Gnade“ in V. 8), eigtl. „hast Wohlgefallen gefunden“. Luthers „hast *erlöst die Gefangenen* Jakobs“ ist eine Übersetzung des Q<sup>r</sup>ê שְׁבַתָּ שְׁבוּת יַעֲקֹב. Ursprünglicher ist die Lesart des K<sup>t</sup>ib שְׁבַתָּ שְׁבוּת יַעֲקֹב, das wahrscheinlich eine restitutio ad integrum bezeichnet, vgl. Zenger: „Du hast wiederhergestellt den Ur-Anfang Jakobs“.
- V. 4: אָסַפְתָּ Luther „hast ... *fahren lassen*“, eigtl. „du hast eingesammelt / zurückgezogen“.
- Vv. 2–4: Luther verknüpft die Verse durch dreimaliges „*vormals*“ mit den Bitten, die ab V. 5 folgen. In der hebräischen Syntax stehen Vv. 5ff. aber unverbunden neben Vv. 2–4, die jeweils Verbformen der 2. Ps. Sg. AK/Perfekt enthalten.
- V. 5: שׁוּבוּ Luther „*hilf uns*“, eigtl. „stelle uns wieder her“ entsprechend V. 2. וְהִפְרָה וְעָמְנוּ וְעָמְנוּ Luther „und *lass ab von* deiner Ungnade über uns“, eigtl. „und brich deinen Unmut über uns“.
- V. 8: חַסְדְּךָ Luther „deine *Gnade*“ – V. 11: חֶסֶד Luther „*Güte*“; der semantisch schwer zu fassende Begriff bezeichnet die freundliche und verlässliche Zuwendung des königlichen Gottes zu seinen Verehrern, die von diesen als überwältigend erfahren wird (vgl. die Übersetzung „Huld“).
- V. 9: חֲסִידָיו Luther „seinen *Heiligen*“, eigtl. „seinen Getreuen/Frommen“ אֱלֹהֵי-יְשׁוּבוּ Luther „auf dass sie nicht ... *geraten*“, eigtl. „zurückkehren“.
- V. 11–14: Luther schließt die einzelnen Sätze jeweils mit „*dass*“ an V. 10 an, was die Satzaussagen von Vv. 11–14 mit der Infinitivkonstruktion von V. 10b parallelisiert; auf diese Weise wird ein enger Zusammenhang zwischen V. 10 und Vv. 11–14 hergestellt. Die hebräische Syntax ist jedoch anders konstruiert: Vv. 11–14 bieten Schilderungen, die parataktisch neben V. 10 stehen.

## Zu Gliederung, Form und Gattung

- V. 1: Die Überschrift ordnet den Psalm in die Korachpsalmen (Ps 42–49; 84f.; 87f.) ein.
- Die Anrede an Jahwe in Vv. 2–8 und die Rede über Jahwe in Vv. 9–14 (vgl. auch den Neueinsatz in V. 9) teilen den Psalm zunächst in zwei Abschnitte; so auch Luther 2017.
- Vv. 2–4 werden durch die Verbformen der 2. Ps. Sg. AK/Perfekt zusammengehalten („du bist ... hast“ etc.) und bilden einen ersten Abschnitt. Die perfektiven Verbformen nehmen abgeschlossene Handlungen in den Blick und betrachten das jeweilige Ergebnis.
- Vv. 5–8 werden durch die imperativischen *Bitten* in V. 5 und V. 8 zusammengehalten und bilden einen zweiten Abschnitt; die Bitten rahmen zwei vorwurfsvolle Fragen in Vv. 6f. (vgl. das „denn“ bei Luther), die die Dringlichkeit der Bitte verstärken. Die Bitten sind auf ein „Wir“ bezogen, das offenbar mit „deinem Volk“ (עַמְּךָ in Vv. 3.7) gleichgesetzt wird.

- Vv. 9f. bilden einen dritten Abschnitt, der aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist: V. 9 formuliert den Wunsch eines betenden Ichs, das hier zum einzigen Mal im Psalm genannt ist. V. 10 enthält einen Aussagesatz, der durch das einleitende emphatische  $\text{דָּא}$  „doch“ (Luther), auch „gewiss“ den sprachlichen Gestus der (Selbst-)Vergewisserung hat.
- Vv. 11–14 bilden einen vierten Abschnitt, der durch die Verbformen in der dritten Person und den beschreibenden bzw. schildernden Gestus zusammengehalten wird. Der Abschnitt steht relativ unverbunden neben dem vorangehenden Text, ist aber durch das Stichwort  $\text{אֶרֶץנוּ}$  „unser Land“ in V. 13 mit V. 10, durch den Begriff  $\text{חַסְדִּים}$  „Gnade / Güte“ (Luther) in V. 11 mit V. 8 sowie durch  $\text{שְׁלוֹמִים}$  „Friede“ mit V. 9 verknüpft.
- Die Form des Psalms ist singular. Wegen der Bitten der Wir-Gruppe in Vv. 5–8 wird der Psalm gern als *Klagelied des Volkes* klassifiziert. Im Blick auf die verschiedenartigen Sprechakte der vier Abschnitte spricht man auch von einer *Klageliturgie*: Die rückblickend-resultativen Aussagen von Vv. 2–4 haben einen dankenden Gestus, die in V. 9 ersehnte Gottesrede lässt sich als Antwort auf die klagenden Bitten von Vv. 5–8 verstehen, und die Selbstvergewisserung des / der Sprecher in V. 10 samt der Schilderung von Vv. 11–14 entsprechen offenbar dem Inhalt des erhofften göttlichen Wortes.

### Zu Motivik und Inhalt

- Vv. 2–4 blicken auf die – bereits erfahrene oder visionär erhoffte? – Wiederherstellung Jakobs (V. 2), die parallelisiert wird mit der göttlichen Vergebung kollektiver Schuld (V. 3) und der Abwendung des göttlichen Zorns (V. 4); begrifflich und thematisch berührt sich das auffallend mit Ex 32, vgl. v.a. die Fürbitte des Mose in Ex 32,12 („wende dich ab von der Glut deines Zorns“).
- Vv. 5–8 weisen dagegen in eine Gegenwart, in der diejenigen, die hier sprechen, noch unter dem göttlichen Zorn leiden. Sie bitten darum, dass Gott sich von seinem Zorn abwenden, sie „erquicket“ ( $\text{חַיֵּנוּ}$  wörtl. „beleben“) und sein Volk mit Freude erfüllen möge.
- Vv. 9f.: Das Ich von V. 9 hat prophetische Züge (vgl. Hab 2,1). Jahwes „Getreue“ (die Gruppe derer, die sich treu zu ihm halten) werden hier mit „seinem Volk“ parallelisiert. Das erhoffte göttliche Friedenswort soll das Volk davon abhalten, „zur Torheit zurückzukehren“, d.h. zum Abfall von Jahwe. Die Nähe des göttlichen Heils „für die, die ihn fürchten“ äußert sich darin, dass „Ehre“ bzw. „Herrlichkeit“ ( $\text{כְּבוֹד}$ ) im Land wohnt, was auf die göttliche Gegenwart im Heiligtum verweist.
- Vv. 11–14: Das (ursprünglich vermutlich selbständige und vorexilische) Beschreibungslied besingt die heilvolle Ordnung von Lebenswelt und Kosmos, die durch den göttlichen König Jahwe aufgerichtet wird.  $\text{חַסְדִּים}$  „Güte“,  $\text{אֱמֻנָה}$  „Treue“,  $\text{צְדָקָה}$  „Gerechtigkeit“ und  $\text{שְׁלוֹמִים}$  „Friede“ erscheinen dabei als personifizierte und hypostasierte (V. 12a: „Treue sprießt aus der Erde“) Größen, was das Bild eines Hofstaates (V. 12b: „Gerechtigkeit blickt vom Himmel herab“ – sc. aus dem Fenster im Obergemach des göttlichen Palasts) oder einer göttlichen Entourage Jahwes andeutet. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund gehört u.a. die Verehrung des Gottes *Šadæaq* im nordwestsemitischen Kulturkreis sowie die kultische Anrufung des *šulmu*

*ʿIli* „des Friedens / Heils des (Gottes) El“ in Ugarit; die Welt wurde als von göttlichen Mächten durchwaltet erfahren. Den sachlichen Mittelpunkt bildet V. 13 mit der (eigentümlich durch ׀ „auch“ eingeleiteten) Aussage, dass Jahwe „das Gute“ (הַטֹּב) und „unser Land seine Frucht“ gibt – was auf den Motivkreis des königlichen Wettergottes verweist, der die Erde durch den Regen tränkt und die Pflanzen gedeihen lässt (vgl. Ps 65,10–14).

# Psalm 85: „Singe den Zorn“ – systematisch-theologische Sicht

ANNE KÄFER

Vorausgesetzt ist die Übersetzung der Lutherbibel 2017

## 1. Herausforderungen des Psalms

Herausfordernd sind an Psalm 85 vornehmlich zwei Punkte. Zum einen wird Gottes Handeln als zornbestimmt beschrieben und seine Stimmung und Einstellung gegenüber den Menschen als im Lauf der Zeit wandelbar angesehen. Zum anderen scheint angenommen zu werden, dass Gottes Handeln in Wechselwirkung mit dem Handeln des Menschen stehe.

1.1. Das Leid, das die betende Gruppe erlebt, begründet sie mit Gottes Zorn. Dem Zorn Gottes scheinen die leidvollen Erfahrungen von Gefangenschaft, Krieg und Ungerechtigkeit geschuldet zu sein. Damit diese ein Ende hätten, bittet die betende Gruppe darum, Gott möge von seinem gnadenlosen Zorn ablassen: „Hilf uns, Gott, unser Heiland, und lass ab von deiner Ungnade über uns!“ (V. 5).

Die betende Gruppe scheint anzunehmen, dass sie, wie ihre Vorfahren auch, durch „Missetat“ Gottes Zorn verursacht habe (V. 3). Den vormaligen Zorn gegenüber seinem Volk habe Gott schließlich fahren lassen. Entsprechend dieser zeitlich begrenzten Zornesstimmung, die für Gott vorgestellt wird, wird um einen erneuten Stimmungsumschwung gebeten. Gott möge gnädig sein und Freude gewähren.

1.2. Gottes Zorn, dessen Ende sie erbittet, scheint die betende Gruppe durch menschliches Handeln verursacht zu wissen. Denn sie verweist auf frühere Missetaten, die Zorn hervorgerufen hätten, und sie bringt die Gewissheit zum Ausdruck, dass Gott hingegen gnädig und nahe sei „denen, die ihn fürchten“ (V. 10). Gottes Stimmungswechsel werden auf das Tun des Menschen zurückgeführt und dementsprechend als in Abhängigkeit von menschlichem Handeln (Missetaten oder Gottesfurcht) vorgestellt.

Andererseits werden das menschliche Handeln und Leben in Abhängigkeit von Gottes Stimmung beschrieben. Denn es bedürfe der Zuwendung und Hilfe Gottes, damit das menschliche Zusammenleben friedlich und gerecht gerate. Das liebevolle Küssen zwischen Gerechtigkeit und Frieden sei ermöglicht, wenn Gottes strafendes Zürnen beendet sei. Wenn Gottes Zorn von seiner Gnade abgewechselt werde, werde allerorten Gerechtigkeit sein.

## 2. Auslegungsanregungen

2.1. Sowohl die Einsicht in Gottes Allmacht als auch insbesondere die Überzeugung, dass Gott Liebe ist (vgl. Röm 4,17 und 1 Joh 4,16), stehen der Vorstellung eines wankelmütigen, beeinflussbaren und zeitweise zornig gestimmten Gottes entgegen.

Das im Psalm verwendete überaus anthropomorphe Bild von Gott als einem, der beinahe wie Zeus beleidigt und zornig Blitze schleudert, scheint in menschlichem Erleben begründet zu sein. Denn im Erleben von Leid und Unheil werden Gründe und Schuld für die eigene Notlage gesucht; eigenes Versagen und Vergehen wird festgestellt, und dieses wird als strafwürdig erachtet; von Gott wird dann gleich wie von Menschen eine strafende, zornige Reaktion gegenüber seinen verderbten Geschöpfen erwartet.

Allerdings wird damit zugleich suggeriert, es sei dem Menschen möglich, Gottes allmächtiges Handeln zu beeinflussen. Es werden dem menschlichen Geschöpf erhebliche Macht und Einflussnahme zugestanden und dabei wird außerachtgelassen, dass der Schöpfer von Ewigkeit her Beschaffenheit und Handeln seiner eigenen Geschöpfe kennt und lenkt und von diesen also keineswegs zu Stimmungswechseln herausgefordert wird.

- 2.2. Die in Ps 85 beschriebene Wechselbeziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer sowie die hierdurch bedingte Wechselstimmung in Gott sollte wohl am besten als Ausdruck menschlichen Gotteserlebens angesehen und ausgelegt werden. Es sind Menschen, die von Gott menschlich reden und die dabei ihre eigenen Stimmungen und Vergeltungsvorstellungen in emotional-bildlicher Weise auf Gott übertragen. Aus christlicher Sicht ist deutlich, dass jeglichem Erleben von Gottverlassenheit und göttlicher Ungnade die treue, unwandelbare Liebeszusage Gottes in Jesus Christus entgegensteht. Gottes Offenbarung in Jesus Christus enthüllt das Erleben eines zürnenden Gottes als unzutreffend. Denn um der Sünde des Menschen willen hat sich Gott selbst dem Kreuzestod ausgesetzt und das Bild eines zornig-wütenden, rächenden Herrschers konterkariert. Das Kreuzesgeschehen gewährt also Vertrauen auf Gottes unverbrüchlichen Heilswillen, von dem sämtliches Leben abhängig ist. Entsprechend diesem Willen ist das Leben der Geschöpfe nach Gottes Gerechtigkeit gestaltet. Diese aber ist nicht an menschlichen Maßstäben ausgerichtet und zu manchen Zeiten scheint sie außer Kraft gesetzt zu sein. Besonders wertvoll ist es, zu eben diesen Zeiten an Gottes Heilszuwendung erinnert zu werden.

# Psalm 85 – praktisch-theologische Perspektive

KONSTANZE KEMNITZER

## Zum imaginativen Potential von Ps 85

Die erste Passage des Psalms (Vv. 2–4) rauscht in großen Stichworten fast zitathaft am Hörenden vorbei. Das mehrfache „Vormals“ blockiert intuitives Imaginieren, denn offensichtlich wird auf konkrete Situationen angespielt, für die aber im schnellen Tempo der Anspielungen eigene Erinnerungen fehlen. Das macht den Einstieg in den Psalm mühsam. Umso unmittelbarer und verständlicher drängen sich dann plötzlich Bitten und Flehen (Vv. 5–8) auf. Diese Passage ist so anklagend und verzweifelt formuliert, dass Unrechts- und Katastrophenszenarien aller Art in die Vorstellung einfallen. Mit der dritten Passage (Vv. 9–14) setzt der Psalm dann intensive poetisch-metaphorische Imaginationen frei, die in eine andere Wirklichkeit hinüberlauschen lassen: Dort begegnen sich Treue und Güte, küssen sich Gerechtigkeit und Friede.

## Zum „drittletzten Sonntag im Kirchenjahr“

Mit dem drittletzten Sonntag wird in der dunkler werdenden Jahreszeit das Ende des Kirchenjahres eröffnet, verbunden mit endzeitlichen Fragen und Sorgen. Auf die Frage in Lk 17,20ff. „Wann kommt das Reich Gottes?“ antwortet Jesus, dass das Reich Gottes mitten unter euch ist. Darin schwingt Zuspruch und Drängen zugleich: sein Bei-uns-Sein und die universale Zerstörungskraft des Jüngsten Tages (Lk 17,26ff.). Nüchtern und wachsam, angetan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil (1 Thess 5,8), leben die Kinder des Tages – in Erwartung des unabänderlich nahenden Weltendes –, der kommt wie ein Dieb in der Nacht. Diese biblische Rede trifft auf die alltäglichen Meldungen aus Kriegsgebieten und Nachrichten von Katastrophen. Individuelle und kollektive Überlebenssorgen bedrücken die Generationen. Ratlos stehen die einen, verzweifelt die anderen an den Abgründen der Zeit und vor den Tragödien der Menschen wie der Menschheit. Von den letzten Tagen zu sprechen, zu beten und zu singen (Wochenlied EG 426) ist der Versuch, dem lähmenden Entsetzen und dem verbitterten Verstummen mit der Botschaft von Jesus Christus zu widerstehen.

## Homiletische Impulse

Alle drei Passagen des Psalms, das rückblickende Erinnern, das gegenwärtige Schreien und das fortträumende Schauen, sind anspruchsvoll, ja zehrend. So zu beten, heißt kollektive heilsgeschichtliche Erinnerungen zu bewahren, irdische Notlagen als Gottesanklage anzuprangern und in das Traumbild eines göttlich-hypostatisierten Hofstaates einzutauchen. Darüber zu predigen kann entweder bedeuten, einer der einzelnen Pas-

sagen besonderes Gewicht zu geben, oder sich dafür zu entscheiden, über ihre Dynamik zu sprechen: gemeinsam erinnern, klagen und lauschen.

*Erinnere mich!*

So schwer die ersten Verse von Psalm 85 beim ersten Hören mitzuvollziehen sind, so sehr lohnt sich doch, gemeinsam Erinnerungsarbeit zu betreiben. Die individualisierte Identitätskonstitution der Gegenwart und der Zerfall des Generationenzusammenhalts belasten die einzelnen Seelen und Gewissen. Die erste Passage von Ps 85 ermutigt dazu, kollektive Erinnerungen des Guten und der Bewahrung zu sammeln und auf sie zurückzuschauen. Die großen Themen, die in Vv. 2–4 angesprochen sind, Gnade, Erlösung, Sünde, Vergebung, können narrativ und imaginativ ins Gedächtnis geholt werden. Was dem Psalmbeter wohl selbstverständlich war, ist vielen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen heute nicht geläufig. Doch Trost aus dem Glauben ist nicht einfach auf Knopfdruck mit steilen Begriffen zu haben, sondern bedarf pädagogischer Mühen, braucht, dass wir einander etwas vom „Vormals“ erzählen. Die Gefangenen Jakobs – wie war das mit ihrer Befreiung? Die Tilgung der Missetat des Volkes – wie wurde das erzählt? Das Abklingen des Zornes Gottes – welche biblischen Geschichten schwingen darin?

*Schreie und wehklage mit!*

Besonders V. 5 bringt eng zusammen, was doch so weit auseinanderdriftet: Gott als Heiland und sein Ungemach über uns. Die seelsorgliche Spannung ist groß und lässt sich bis in psychoanalytische Tiefen auszeichnen: Die Mutter / der Vater als Lebensquelle zwischen Freude und Zorn, zwischen Ermutigung / Ermöglichung und Vernichtung. Die existentielle Verunsicherung ist auf die Spitze getrieben in den Fragen: Willst Du denn nicht mehr? Willst Du mich / uns nicht mehr? Urvertrauen ringt mit Urmisstrauen. Zugleich macht diese zweite Passage aus individuellem Klagen gemeinsames Schreien. So können wir diese Härte vielleicht tragen: Aus den vereinzelt und vereinsamen Menschen wird die Gemeinschaft der sich verlassen erlebenden Gotteskinder. Darin aber liegt schon Segen, dass wir uns gemeinsam den Tragödien stellen, dass wir Tränen und Wut gemeinsam teilen und Solidarität weltweit trainieren.

*Könnte ich doch hören ...*

V. 9 geht davon aus, dass „sein Wort“ vor Torheit bewahrt. Dem widersprechen immer wieder auch heute sog. Aufklärer, die dagegenhalten, dass Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit gerade da zu finden seien, wo die Torheit des Glaubens an Gottes Wort aufhöre. Ist nicht gerade der Glaube an Gott und Gottes Wort vielen Fanatikern die Begründung für Abschottung, Krieg und Gewalt? Hier hat es gewiss großes Potential, die Vorsicht des Psalmbeters zu beachten. Er spricht nur tastend davon, Gottes Wort zu empfangen. Er maß sich keinen Besitz an: „Könnte ich doch hören“ – So redet ein Mensch, der mit anderen Menschen ins Gespräch kommen will über die Wahrheit, und Gottes Weisheit keineswegs für sich gepachtet hat. Er lauscht hinüber in die andere Wirklichkeit, wie durch eine dicke Membran hindurch, auf das, was Gott der Herr redet. Die Imaginationen vom göttlichen Hofstaat aus Gerechtigkeit, Friede, Treue und Güte fordern die eigene Vorstellungskraft heraus. Wir werden ermutigt, miteinander hinüberzulauschen und uns gemeinsam darin zu üben, von dort drüben aus einzig und allein Segen und Heil zu erwarten.

## Psalm 90

Biblia Hebraica

תַּפְלֵלָה לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים  
אֲדֹנָי מֵעַן אֲתָהּ הָיִיתָ לָנוּ בְּדָר וָדָר:

בְּטָרִם | הָרִים יִלְדוּ  
וּתְחִלָּל אֶרֶץ זִבְחֵיךָ

וּמֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אֲתָהּ אֵל:

תָּשֵׁב אֲנוֹשׁ עַד־בָּא

וְתֹאמַר שׁוּבוּ בְנֵי־אָדָם:

כִּי אֵלֶיךָ שׁוֹנֵם בְּעֵינֶיךָ  
כִּינֹם אֲתִמּוֹל כִּי יַעֲבֹר

וְאֲשַׁמְרֶתָּה בְּלִילָהּ:

זֶרְמֹתֶם שָׁנָה יְהוָה

בְּבִקְרַתְּךָ בְּחֶצְרֵי יְהוּדָה:

בְּבִקְרַת יַעֲזֵב וְחֶלְקֶךָ  
לְעֵרֵב יִמּוֹלֵךְ וְגִבְשׁ:

Übersetzung Luther 2017

<sup>1</sup> Ein Gebet des Mose, des Mannes Gottes.  
Herr, du bist unsre Zuflucht  
für und für.

<sup>2</sup> Ehe denn die Berge wurden  
und die Erde und die Welt  
geschaffen wurden,  
bist du, Gott, von Ewigkeit  
zu Ewigkeit.

<sup>3</sup> Der du die Menschen lässest sterben  
und sprichst: Kommt wieder,  
Menschenkinder!  
<sup>4</sup> Denn tausend Jahre sind vor dir  
wie der Tag, der gestern  
vergangen ist,  
und wie eine Nachtwache.

<sup>5</sup> Du lässest sie dahinfahren wie einen  
Strom, sie sind wie ein Schlaf,  
wie ein Gras, das am Morgen  
noch sprosst,

<sup>6</sup> das am Morgen blüht und sprosst  
und des Abends welkt  
und verdorrt.

Übersetzung von Johannes Schmocks

<sup>1</sup> Ein Gebet von Mose, dem  
Mann Gottes.

Herr, du warst ein Unterschlupf  
für uns in Generation  
und Generation.

<sup>2</sup> Ehe (die) Berge geboren wurden  
und du Land und Erdkreis  
hervorbrachtest,  
und von Weltzeit zu Weltzeit  
bist du Gott.

<sup>3</sup> Du ließeest den Menschen zu  
Staub zurückkehren  
und sprachst: Kehrt  
zurück, Adamskinder.

<sup>4</sup> Ja, tausend Jahre in deinen Augen  
sind wie der Tag gestern, wenn  
er vorübergegangen ist,  
und (wie) eine  
Wache in der Nacht.

<sup>5</sup> Überschwemmst du sie mit Schlaf,  
werden sie, wie am Morgen  
Gras nachwachsen wird.

<sup>6</sup> Am Morgen wird es blühen  
und nachwachsen,  
gegen Abend wird es zusammen-  
sinken und vertrocknen.

כִּי־קִלְיוֹ בְּאַפֶּךָ וְבַחֲמַתְךָ נִבְהַלְנוּ: שֵׁת עֹנֹתֵינוּ לְנֶגְדְךָ עֲלַמְנוּ לְמֹאֵר פְּגִיעֶיךָ: כִּי כָל־יְמֵינוּ פָּנוּ בַעֲבֹרְתְךָ כָּלִינוּ שָׁנֵינוּ כְּמוֹ־תְּנָה: יְמֵי־שְׁנוֹתֵינוּ כָּהֵם שְׁבַעִים שָׁנָה וְאִם בְּגֹבְהַת   שְׁמוֹנִים שָׁנָה וְרַהֲפִים עָמַל וְאָנוּ כִּרְיָנוּ הָיִשׁ וְנִעְפָּה: מִי־יִוָּדַע עוֹ אִפְּךָ וְכִי־רָחֵף עֲבָרְתְךָ: לְמִנּוֹת יְמֵינוּ כִּן הוֹדַע וְנִבְּא לִבְבִּי הַחֲמָה:	7 Das macht dein Zorn, dass wir so vergehen, und dein Grimm, dass wir so plötzlich dahinmüssen. 8 Denn unsre Missetaten stellst du vor dich, unsre unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesicht. 9 Darum fahren alle unsre Tage dahin durch deinen Zorn, wir bringen unsre Jahre zu wie ein Geschwätz. 10 Unser Leben währet siebenzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre, und was daran köstlich scheint, ist doch nur vergebliche Mühe; denn es fährt schnell dahin, als flögen wir davon. 11 Wer glaubt's aber, dass du so sehr zürnest, und wer fürchtet sich vor dir in deinem Grimm? 12 Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden.	7 Ja, wir endeten in deinem Zorn, und in deiner Hitze wurden wir erschreckt. 8 Du stelltest unsere Sünden vor dich hin unser Verborgenes in das Licht deines Gesichtes. 9 Ja, alle unsere Tage wendeten sich in deiner Wut, wir vollendeten unsere Jahre wie ein Geseufze. 10 Die Tage unserer Jahre für sich sind 70 Jahre und wenn durch (deine) kraftvollen Taten 80 Jahre und ihr stolzes Treiben ist (nur) Mühe und Unheil. Ja, es ging eilends vorbei und wir verfliegen. 11 Wer erkennt die Macht deines Zorns und gemäß der Furcht vor dir deine Wut? 12 Unsere Tage zu zählen, das lasse (uns) erkennen, und wir werden einbringen ein weises Herz.
---	---	---

- 13 **שׁוּבָה יְהוָה עַד־מָוֶתִי**  
**וְהִנָּחֵם עַל־עַבְדְּךָ:**  
 13 Herr, kehre dich doch endlich wieder zu uns und sei deinen Knechten gnädig!
- 14 **שְׂבַעְנֵנוּ בְּכֶמֶר חַסְדֶּךָ**  
**וְנִרְגָּמָה וְנִשְׂמְחָה בְּכָל־יָמֵינוּ:**  
 14 Fülle uns frühe mit deiner Gnade, so wollen wir rühmen und fröhlich sein unser Leben lang.
- 15 **שְׂמַחְנוּ בִּימֹת עֲנִיתֵנוּ שָׁנוֹת**  
**רָאִינוּ רָעָה:**  
 15 Erfreue uns nun wieder, nachdem du uns so lange plagest, nachdem wir so lange Unglück leiden.
- 16 **רְאֵה אֱלֹהֵי־פָעֲלֶךָ**  
**וְהִדְרֶה עַל־בְּנֵי־הָאָדָם:**  
 16 Zeige deinen Knechten deine Werke und deine Herrlichkeit ihren Kindern.
- 17 **וַיְהִי נַעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ עָלֵינוּ**  
**וּמַעֲשֵׂה יָדָיו כּוֹנֵנָה עָלֵינוּ**  
**וּמַעֲשֵׂה יָדָיו כּוֹנֵנָה:**  
 17 Und der Herr, unser Gott, sei uns freundlich und fördere das Werk unserer Hände bei uns. Ja, das Werk unsrer Hände wollest du fördern!
- 13 Kehre zurück JHWH – wie lange noch? – und habe Erbarmen über deine Knechte.
- 14 Sättige uns am Morgen mit deiner Huld, und wir werden jubeln und fröhlich sein an all unseren Tagen.
- 15 Mache uns fröhlich gemäß den Tagen, die du uns gedemütigt hast, den Jahren, die wir Böses sahen.
- 16 An deinen Knechten soll sich sehen lassen dein Tun und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.
- 17 Und die Freundlichkeit des Herrn unseres Gottes sei über uns. Und mache das Werk unserer Hände fest über uns, und mache das Werk unserer Hände fest.

# Psalm 90 – exegetische Beobachtungen

JOHANNES SCHNOCKS

## 1. Arbeitsübersetzung

- 1 Ein Gebet von Mose, dem Mann Gottes.  
Herr, du warst ein Unterschlupf für uns in Generation und Generation.
- 2 Ehe (die) Berge geboren wurden  
und du Land und Erdkreis hervorbrachtest,  
und von Weltzeit zu Weltzeit bist du Gott.
- 3 Du ließest den Menschen zu Staub zurückkehren  
und sprachst: Kehrt zurück, Adamskinder.
- 4 Ja, tausend Jahre in deinen Augen  
sind wie der Tag gestern, wenn er vorübergegangen ist,  
und (wie) eine Wache in der Nacht.
- 5 Überschwemmst du sie mit Schlaf,  
werden sie, wie am Morgen Gras nachwachsen wird.
- 6 Am Morgen wird es blühen und nachwachsen,  
gegen Abend wird es zusammensinken und vertrocknen.
- 7 Ja, wir endeten in deinem Zorn,  
und in deiner Hitze wurden wir erschreckt.
- 8 Du stelltest unsere Sünden vor dich hin  
unser Verborgenes in das Licht deines Gesichtes.
- 9 Ja, alle unsere Tage wendeten sich in deiner Wut,  
wir vollendeten unsere Jahre wie ein Geseufze.
- 10 Die Tage unserer Jahre für sich sind 70 Jahre  
und wenn durch (deine) kraftvollen Taten 80 Jahre,  
und ihr stolzes Treiben ist (nur) Mühe und Unheil.  
Ja, es ging eilends vorbei und wir verfliegen.
- 11 Wer erkennt die Macht deines Zorns  
und gemäß der Furcht vor dir deine Wut?
- 12 Unsere Tage zu zählen, das lasse (uns) erkennen,  
und wir werden einbringen ein weises Herz.
- 13 Kehre zurück JHWH – wie lange noch? –  
und habe Erbarmen über deine Knechte.
- 14 Sättige uns am Morgen mit deiner Huld,  
und wir werden jubeln und fröhlich sein an all unseren Tagen.
- 15 Mache uns fröhlich gemäß den Tagen, die du uns gedemütigt hast,  
den Jahren, die wir Böses sahen.
- 16 An deinen Knechten soll sich sehen lassen dein Tun  
und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.

- 17 Und die Freundlichkeit des Herrn unseres Gottes sei über uns.  
 Und mache das Werk unserer Hände fest über uns,  
 und mache das Werk unserer Hände fest.

## 2. Zur Überschrift

Mit der singulären Zuschreibung dieses Gebets an „Mose, den Mann Gottes“ wechselt der Psalm im Duktus des Psalmenbuchs nicht nur den Vorbeter, sondern verschiebt damit auch die Gebetssituation von der Zeit des Königtums (David) und dessen Untergangs wie beim vorangehenden Ps 89 auf die theologisch so grundlegende Situation der mythischen Gründungszeit Israels bei der Wüstenwanderung. In Verbindung mit dem folgenden Psalm kann man das auch als Signal lesen, dass es nun ganz grundsätzlich wird: Was ist unser vergängliches und von Leid und Sünde überschattetes Dasein gegenüber dem ewigen Gott? Ist eine heilvolle Gottesbeziehung überhaupt möglich? Mose kommt bis auf Ps 77,21 nur im hier eröffneten 4. Psalmenbuch (Ps 90–106) vor, so dass die Überschrift direkt auf die Komposition des Psalters verweist, und in der Tat bestimmt die eben gestellte Grundsatzfrage auch Ps 91f.; 102f. und wird in den abschließenden Ps 105f. geschichtstheologisch bearbeitet.<sup>1</sup>

## 3. Gliederung und Form

Strukturell besteht der Psalm aus zwei größeren Flügeln, einer Vergänglichkeitsklage in Vv. 3–10 und Bitten in Vv. 13–16, die sich um das Zentrum der Vv. 11f. drehen. Diese beiden Verse sind untereinander eng verbunden, von den anderen Einheiten aber deutlich abgesetzt. Gerahmt wird dieser Text durch die mit dem Schlussvers verknüpften Eingangsverse (Vv. 1b–2.17), wobei „Unterschlupf“ und „Freundlichkeit“ im Hebräischen Worte mit gleichen Buchstaben in exakt umgekehrter Reihenfolge sind. Auch wenn der Psalm Elemente von kollektiven Klagegebeten aufweist, so hat sich eine eng-gefasste Gattungszuweisung formal und angesichts der grundsätzlichen Thematik nicht bewährt.

## 4. Theologische Schwerpunkte

Die Eingangsverse Vv. 1b–2 bilden eine chiastische Eröffnungssequenz, die die Themen Gott, Zeit, Schöpfung und wieder Schöpfung, Zeit, Gott, durchläuft. Schon hier kann man beobachten, dass Zeit und Schöpfung zunächst aus menschlich-anschaulicher (Generationen; Berge wurden geboren) und dann aus göttlich-abstrakter (Ewigkeit; du brachtest den Erdkreis hervor) Perspektive benannt werden.

Diese unterschiedlichen Perspektiven werden im ersten Hauptteil (Vv. 3–10) im Blick auf die menschliche Vergänglichkeit zum Problem des Psalms. V. 4 kontrastiert dabei das göttliche und menschliche Zeitverhältnis so deutlich, dass man fragen kann, ob

<sup>1</sup> Vgl. Schnocks, Johannes: Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (BBB 140), Berlin 2002.

überhaupt eine Gleichzeitigkeit des Menschen mit Gott denkbar ist, der – anders als wir – vom Verstreichen der Zeit nicht oder kaum betroffen ist. Die allgemeine *conditio humana* (Vv. 3–6) wird dabei durch das Widerfahrnis des Gotteszorns zusätzlich verschärft (Vv. 7–10). Die menschliche Sündhaftigkeit steht zwar Gott schonungslos vor Augen (V. 8) und steht wohl mit dem Zorn Gottes in Verbindung, der Psalm stellt aber nirgends eine direkte kausale Verbindung zur Vergänglichkeit als Sünden-Strafe her. Die Vergänglichkeit selbst ist nach V. 3 von Gott als Schöpfungswirklichkeit des Menschen verfügt. So geht es in dem Psalm nicht um eine kollektive, geschichtliche Notlage, die hier von der Gattungsforschung mitunter gesucht wurde, sondern die bittere und mitunter auch gewaltsam empfundene Realität der menschlichen Vergänglichkeit und die theologischen Probleme ihrer Begleitumstände werden in einer großen Klage vor Gott getragen.

Die zentralen Verse Vv. 11f. bestehen aus einer rhetorischen Frage und der ersten Bitte des Psalms. Sie sind auch argumentativ verknüpft über das Stichwort „erkennen“: Für uns Menschen ist der Gotteszorn und damit das uns widerfahrende Leid prinzipiell nicht erkennbar (V. 11a). Nimmt man hinzu, dass in den Psalmen (und darüber hinaus) „Gottesfurcht“ (V. 11b) nicht Angst, sondern ein existentielles Vertrauen auf Gott meint, so wird hier die ganze menschliche Hilflosigkeit deutlich, die das Leid weder verstehen, noch mit einem Gott verbinden kann, der doch „Unterschlupf“ (V. 1) ist. Ein erster Schritt der Verarbeitung ist in V. 12 die Bitte, dass wir mit göttlicher Hilfe unsere Vergänglichkeit anerkennen und so unsere im Herzen getroffenen Entscheidungen weise gestalten können.

Der zweite Hauptteil (Vv. 13–16.17) besteht dann aus Bitten, die entsprechend die begrenzte Lebensspanne akzeptieren, aber dabei eine gute Lebensqualität anstreben. Die eröffnende Bitte in V. 13 lehnt sich in der Formulierung eng an die Fürsprache des Moses für Israel in Ex 32,12 nach der Verehrung des Goldenen Kalbs an. Der in V. 10 kurzatmig gewordene Blick auf die menschliche Lebenszeit steigert sich in den Vv. 14–16 wieder, indem immer größere Zeitabschnitte genannt werden. Die Verse sind über die verwendeten Verben verkettet. Es geht – gerade in Anerkennung der Vergänglichkeit – um das Gottesgeschenk eines auch von Freude und der Erfahrung der Zuwendung geprägten Lebens, das dann in den Nachkommen auch die eigene Lebenszeit perspektivisch überschreitet. V. 17 führt mit der erhofften Freundlichkeit Gottes und dem von diesem „fest gegründeten“ Werk unserer Hände menschliches und göttliches Tun wieder zu einem gedeihlichen Miteinander zusammen und kehrt damit zur positiven Sicht des Anfangs (V. 1b) zurück.

## 5. Im Kontext des Psalmenbuchs

Ps 90 eröffnet nicht nur das 4. Psalmenbuch (s.o.), sondern auch die Ps 90–92, die über inhaltlich zentrale Stichwörter zu einer Gruppe verknüpft sind. Dabei „antwortet“ Ps 91 mit einer Gottesrede und der Zusage von langem und gutem Leben auf die Bitten in Ps 90,13–16, und Ps 92 dankt Gott für die Hoffnung auf ein blühendes Leben und ein hohes Alter der Gerechten.<sup>2</sup>

## 6. Rezeption

Die Verwendung des Psalms am Ewigkeitssonntag passt gut zur jüdischen Tradition, die Ps 90 mit Bestattungsriten und Shivah-Gebeten verbunden hat. Diese Linie der Rezeption betont den Aspekt der Vergänglichkeitsklage und die Bitte um Gottesgemeinschaft angesichts der menschlichen Vergänglichkeit.

---

2 Vgl. auch *Liess, Kathrin*: Sättigung mit langem Leben. Vergänglichkeit, Lebenszeit und Alter in den Psalmen 90–92, in: *Bauks, Michaela u.a.* (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer biblischen Anthropologie (FS B. Janowski), Neukirchen-Vluyn 2008, 329–342.

# Psalm 90: Du bist unsere Zuflucht – systematisch-theologische Thesen

MICHAEL BEINTKER

1. Der Psalm thematisiert das Verhältnis von Leben und Tod in einer Doppelperspektive: a) in der Perspektive der Flüchtigkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit des dem Tod entgegeneilenden Lebens (Vv. 5–11), b) in der Perspektive des von der Gnade Gottes erfüllten, erfreuten und in seiner Tätigkeit geförderten Lebens, das im Wissen um sein Sterben-Müssen klug geworden ist (Vv. 12–17).
2. Die Doppelperspektive ist im richterlichen und zugleich Gnade schenkenden Handeln Gottes verankert: a) Das Sterben-Müssen ist Ausdruck des richterlichen Zornes Gottes. b) Aber unter der Bewegung der Gnade Gottes wird die Kostlichkeit des Lebens sichtbar, die unter a) nur als vergebliche Mühe (vgl. V. 10) erschien: Jetzt „wollen wir rühmen und fröhlich sein unser Leben lang“ (V. 14).
3. Luther hat in seiner Auslegung diese Doppelperspektive mit der Polarität von Gesetz und Evangelium gleichgesetzt: „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfungen. Das ist die Stimme des Gesetzes. Die Stimme des Evangeliums aber ist: mitten in dem Tode wir im Leben stehen, weil wir nämlich Vergebung der Sünden haben [...]“<sup>1</sup>
4. Das Leben der Glaubenden ist von beidem geprägt: a) vom Erschrecken vor der Vergänglichkeit des Lebens und der Macht des Todes, b) von der Freude über die Erfüllung des Lebens unter der Macht der Gnade. Darin redupliziert sich im Leben der Glaubenden die Dialektik des *simul iustus et peccator*. Im Sinne der Dominanz des Evangeliums darf und soll das Erschrecken (a) von der Erfüllung des Lebens unter der Macht der Gnade (b) regiert und bestimmt werden.
5. Nähert sich der Psalm dem Gedanken, dass der Tod der Sold der Sünde sei (vgl. Röm 6,23)? Ja und nein: Ja, weil unser Sterben ausdrücklich auf den Zorn des göttlichen Richters zurückgeführt wird, der auch „unsere unerkannte Sünde ins Licht stellt“ (V. 8). Nein, weil es auch einen Tod gibt, dessen reflektiertes Gewahr-Werden klug macht (V. 12).
6. Das heißt aber: Auch der Tod erscheint in einer Doppelperspektive: a) als ängstiges Wegfließen, Dahinwelken und Verdorren (vgl. die Metaphern in Vv. 5–6), b) als Ausdruck der Endlichkeit des Lebens, das sich gerade im Bewusstsein der mit der Endlichkeit gesetzten Fristen schöpferisch entfaltet.
7. Die Doppelperspektivität, in der hier auf Leben und Tod geschaut wird, wird zusammengehalten und umfungen von der eröffnenden Gottesanrede: „Herr, du bist unsere Zuflucht für und für“ (V. 2). Alles, was folgt, ist im Licht dieser Gewissheit gesagt. Sie ist der tröstliche Kontrapunkt noch der ärgsten Konfrontation mit Nichtigkeit und Vernichtung.
8. Bemerkenswert ist die Begründung: Weil Gott nicht stirbt und von Ewigkeit zu Ewigkeit existiert (V. 2), ist er unsere Zuflucht.

<sup>1</sup> Mühlhaupt, Erwin (Hg.): Martin Luthers Psalmenauslegung, Bd. 2, Göttingen 1959, 258.

9. Mit der Behauptung der Ewigkeit(en) Gottes: genauer: seiner Vorzeitlichkeit, Mitzeitlichkeit, Nachzeitlichkeit und damit *in toto* Überzeitlichkeit liefert der Psalm wichtige Einsichten für eine biblisch verantwortete Gotteslehre.
10. Überzeitlichkeit bedeutet Transzeitlichkeit. Gottes „Zeit“ ist kategorial von anderer Qualität als irdische Zeit. Man hat später V. 4 für das *totaliter aliter* des Gottesreichs in Anspruch genommen. Daran ist richtig, dass sich der Begriff des Ewigen nicht in den uns geläufigen Zeitmodellen unterbringen lässt. So vermittelt der Psalm wichtige Hinweise für eine Klärung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit.

# Psalm 90 – praktisch-theologische Perspektive

GERALD KRETZSCHMAR

Der letzte Sonntag des Kirchenjahres ist inhaltlich-liturgisch entweder als Ewigkeitssonntag oder als Totensonntag gefüllt. Als Ewigkeitssonntag begangen stehen die Grenze der irdischen Zeit und die Perspektive auf das Reich Gottes im Mittelpunkt. Als Totensonntag verstanden liegt der Schwerpunkt dagegen auf dem Thema Tod und Sterben. Parochialgemeinden sollten an diesem Tag auf jeden Fall einen Totensonntagsgottesdienst feiern, da hier die Gelegenheit besteht, der verstorbenen Gemeindeglieder des vergangenen Jahres zu gedenken. In Bezug auf die Angehörigen greift das Totengedenken das Bedürfnis vieler Menschen auf, am Ende des Jahres, in dem man sich von einem nahestehenden Menschen trennen musste, die Geschehnisse des Jahres zu bedenken.

Psalm 90 ist in der Predigtreihe II als Predigttext für den Totensonntag vorgesehen. Die homiletische Situation des Totensonntags ist durch das Erleben gekennzeichnet, einen nahestehenden Menschen verloren zu haben, um diesen Menschen zu trauern, das eigene Leben nun ohne diesen Menschen gehen zu müssen und darüber nachzudenken, welche Rolle Gott bei all dem spielt. Der Gottesdienst wird auch von Menschen besucht, die mit kirchlichen Konventionen und Sprachmustern nicht so vertraut sind wie diejenigen, die tendenziell regelmäßig Gottesdienste besuchen.

Die plastische Bildsprache des Psalms kann diese homiletische Situation sehr gut aufgreifen. Indem der Psalm das Thema Tod und Sterben nachdrücklich thematisiert, kann die Predigt das Verlusterlebnis der Gottesdienstbesucher zu ihrem Ausgangspunkt machen. Gleichzeitig geht der Psalm über den je konkreten Todesfall hinaus. Er evoziert die Frage, welche Konsequenzen die Hörerinnen und Hörer aus dem Erlebnis des Todesfalls in Bezug auf die Wahrnehmung des eigenen Lebens ziehen. Totengedenken und das Bedenken des eigenen Lebens angesichts seiner zeitlichen Begrenzung durch den Tod fließen in dem Psalm ineinander. Da im Gottesdienst am Totensonntag in der Regel in einem je eigenen liturgischen Stück der Toten des vergangenen Jahres gedacht wird, sollte der inhaltliche Schwerpunkt der Predigt auf das Bedenken des eigenen Lebens angesichts von Tod und Sterben gelegt werden. V. 12 ist der Leitsatz für diese Fokussierung. Auch wenn das eine exegetische Engführung sein mag, sollte für die Predigt eine weisheitlich-individualisierende Deutung des Psalms verfolgt werden. Für das Nachdenken der Hörerinnen und Hörer über das eigene Leben angesichts dessen zeitlicher Begrenztheit können die Aussagen über Gottes Zorn gut aufgenommen werden. Dies jedoch nicht, um die Menschen unter Druck zu setzen, sondern in einem gerichtstheologischen Sinn. Hier kann der Raum für eine Art Lebensbilanz eröffnet werden, die sowohl die gelungenen als auch die dunklen, problematischen Seiten des eigenen bisherigen Lebenswegs vor Gott bringt.

Von dem Psalm angeregte Fragestellungen für die Predigt können sein: Wem verdanke ich eigentlich mein Leben (Vv. 1–2)? Wer oder was gibt mir Halt und Geborgenheit (V. 3)? Wie gehe ich mit der Begrenztheit meiner Lebenszeit um (Vv. 4–6.10)? Wie schaue ich – unter den Aspekten von Werden und Vergehen (Pflanzenmetaphorik) auf die einzelnen Phasen meines bisherigen Lebens? Was ist geglückt und abgeschlossen?

Was ist unvollendet, offen (Vv. 4–6)? Wo habe ich Fehler gemacht, wo habe ich Gutes bewirkt (Vv. 7–9)? Worauf kann ich hoffen, wenn mein Leben einmal zu Ende ist? Wird alles aus sein? Gibt es eine Rückkehr in die Geborgenheit Gottes? Wenn ja, wird Gott mir eine solche Rückkehr gewähren (Vv. 13–17)? In tauf- und rechtfertigungstheologischer Perspektive sollte diese Frage im Rahmen eines seelsorgerlichen Schlusses der Predigt zwingend mit *ja* beantwortet werden.

שִׁיר הַפִּעֻלוֹת  
בְּשׁוֹב יְהוָה אֶת־שִׁבְתָּא צִיּוֹן

<sup>1</sup> Ein Wallfahrtslied.

Wenn der HERR die Gefan-  
genen Zions erlösen wird,  
so werden wir sein wie  
die Träumenden.

<sup>1</sup> EIN LIED BEIM HINAUFZIEHEN.  
Wenn der HERR das Geschick  
Zions wendet,

Wir sind wie Träumende!

הָיִינוּ כְּחֹלְמִים:

אִז יִמְלֵא שְׂחֹק פִּינוּ

<sup>2</sup> Dann wird unser Mund voll Lachens

וּלְשׁוֹנֵנוּ רִנָּה

und unsre Zunge voll  
Rühmens sein.

<sup>2</sup> dann wird unser Mund  
voll Lachen sein

אִז יֵאמְרוּ בְּגוֹיִם

Da wird man sagen unter  
den Völkern:

Dann wird man sagen  
unter den Völkern:

הַגִּדְּלִי יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִסְאֵלָה:

Der HERR hat Großes  
an ihnen getan!

„Jahwe hat Großes mit“  
diesen „getan“.

הַגִּדְּלִי יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִפְנוּ

<sup>3</sup> Der HERR hat Großes an uns getan;  
des sind wir fröhlich.

<sup>3</sup> Jahwe hat Großes mit uns getan!

הָיִינוּ שְׂמֵחִים:

<sup>4</sup> HERR, bringe zurück unsre  
Gefangenen,  
wie du die Bäche wieder-  
bringst im Südländ.

Wir sind fröhlich.

שׁוֹבָה יְהוָה אֶת־שְׁבוּתֵנוּ

<sup>4</sup> Wende, HERR, unser Geschick  
wie die Wasserläufe im Südländ!

כַּאֲפִיקִים בְּנָגַב:

<sup>5</sup> Die mit Tränen säen, werden  
mit Freuden ernten.

<sup>5</sup> Die unter Tränen säen, werden  
mit Jubel ernten.

הִזְרַעְתִּים בְּדַמְעָה בְּרָצָה יִקְצְרוּ:

<sup>6</sup> Sie gehen hin und weinen und  
tragen guten Samen  
und kommen mit Freuden  
und bringen ihre Garben.

<sup>6</sup> Unter Weinen schreitet, wer  
die Saat auswirft,  
mit Jubel kommt heim,  
wer seine Garben trägt.

הִלְכוּ יַלְדָּ | וּבִבְלֵ נִשָּׂא מְשֻׁדְּהִזְרַע

כַּאֲיִבּוֹא בְרָצָה נִשָּׂא אֶלְמִתָּיו:

wer seine Garben trägt.

# Psalm 126 – exegetische Beobachtungen

CHRISTOPH LEVIN

- 1 EIN LIED BEIM HINAUFZIEHEN.  
*Wenn Jahwe das Geschick Zions wendet,  
Wir sind wie Träumende!*
- 2 *dann wird unser Mund voll Lachen sein  
und unsere Zunge voll Jubel:*  
Dann wird man sagen unter den Völkern:  
„Jahwe hat Großes mit“ diesen „getan“.
- 3 *Jahwe hat Großes mit uns getan!  
Wir sind fröhlich.*
- 4 Wende, Jahwe, unser Geschick  
wie die Wasserläufe im Südland!
- 5 Die unter Tränen säen, werden mit Jubel ernten.
- 6 Unter Weinen schreitet, wer die Saat < > < auswirft>;  
mit Jubel kommt heim, wer seine Garben trägt.

„Eins der schönsten Gedichte, wenn nicht das schönste des Psalters, sowohl nach Inhalt wie nach Form. Inniger, naiver, rührender ist nirgends die eschatologische Hoffnung ausgesprochen, nirgends ist eine poetische Verklärung dieses schönsten und tiefsten Gedankens Israels mit so einfachen Mitteln erreicht, nirgends tritt auch dem Nicht-israeliten diese Sehnsucht so menschlich nahe wie hier.“ Dieser Eindruck, den Bernhard Duhm geäußert hat,<sup>1</sup> wird durch die Übersetzung Luthers noch verstärkt: „Wenn der HERR die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumenden.“ „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten.“ Der Psalm ist suggestiv wie wenige Stücke der Bibel – bis hin zu der ebenso beliebten wie verkorksten Dichtung von Dieter Trautwein in EG 170,3.

Leider steckt er voller Schwierigkeiten.<sup>2</sup> Die poetische Form ist nicht einheitlich. Die Tempora können unterschiedlich gedeutet werden, und daraufhin auch der Zeitbezug. Sicher ist der „Sitz im Buch“: Psalm 126 gehört zur Sammlung der sogenannten „Wallfahrtspsalmen“ Ps 120–134.<sup>3</sup> Neben den allfälligen Zusätzen lassen sich in diesen fünfzehn Psalmen zwei Redaktionsschichten identifizieren: (1) Die Redaktion, die die Sammlung in den Psalter eingefügt hat. Sie ist in der Übersetzung durch Unterstreichung gekennzeichnet. (2) Die Redaktion, die diese einst selbständige Sammlung kom-

1 *Duhm, Bernhard*: Die Psalmen, Freiburg i.B. / Leipzig / Tübingen 21922 (= KHC 14), 437.

2 Eine Auflistung findet sich bei *Beyerlin, Walter*: „Wir sind wie Träumende“. Studien zum 126. Psalm, Stuttgart 1978 (= SBS 89), 11–22, ohne dass man seiner Lösung folgen muss.

3 Zur Redaktionsgeschichte dieser Teilsammlung vgl. *Levin, Christoph*: The Edition of the Psalms of Ascents, in: *Zvi, Ehud Ben / Levin, Christoph* (Hg.), Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period, Tübingen 2016 (= FAT 108), 381–400. Zuvor *Seybold, Klaus*: Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134, Neukirchen-Vluyn 1978 (= BThSt 3).

poniert hat. Ihr Anteil ist in der Übersetzung durch Kursive hervorgehoben. (3) Diese Redaktion hat in Vv. 5–6 ein Sprichwort als Vorlage genutzt.

(ad 1) Die auf *den Psalter bezogene Redaktion* gibt sich durch ihre literarische Technik zu erkennen. Sie bezieht den jeweiligen Psalm ausdrücklich auf „Israel“ und greift dazu in der Regel Stichwörter oder sogar ganze Sätze auf.<sup>4</sup> In Vv. 2–3 findet sich eine umfangreiche Dublette: „Jahwe hat Großes mit diesen getan. Jahwe hat Großes mit uns getan!“ Wie in Ps 124,1 und Ps 129,1 wurde ein Satz des Psalms wiederholt, um ihn vorab einem Sprecher in den Mund zu legen. Diesmal ist nicht Israel der Sprecher, sondern es sind die Völker. Sie werden die besondere Würde des Gottesvolks bestätigen, wenn sie sehen werden, wie großartig Jahwe an Israel gehandelt hat. Im Rahmen des Gesamt-Psalters wird hier die Frage beantwortet: „Warum sollen die Völker sagen: Wo ist ihr Gott?“ (Ps 79,10 par. 115,2; Joel 2,17). Mit den Augen der Völker gesehen werden sich die Selbstzweifel Israels zerstreuen (vgl. auch Ps 44,15). Eingebunden wurde der Zusatz, indem der Beginn des vorangehenden Satzes nachgeahmt wurde: „Dann wird unser Mund voll sein“ (*‘āz yimmāle’*) – „Dann wird man sagen unter den Völkern“ (*‘āz yo’mērū*).

Es gibt noch eine zweite solche Dublette. Was der Anfang des Psalms als sicher bevorstehend beschreibt, kehrt in V. 4 als Bitte wieder, so als stünde die Wende zum Heil noch im Ungewissen: „Wenn Jahwe das Geschick Zions wendet“ – „Wende, Jahwe, unser Geschick wie die Wasserläufe im Südländ!“ Es ist das einzige Mal, dass die Verheißung von der Wende des Geschicks (hebr. *šūb šebūt*) zur Bitte wird. Der Verweis auf die Wasserläufe im Südländ (*‘āpiqim bannægæb*) ist wörtlich und nicht als Bild zu nehmen. Er kann die Plötzlichkeit der Wende beschreiben, so wie bei einsetzendem Winterregen die trockengefallenen Wadis im Negeb unversehens zu reißenden Strömen werden. Wahrscheinlicher ist, dass er sich auf die Fruchtbarkeit des Landes bezieht, ganz so wie die nächste Parallele in Joel 4,18: „Zur selben Zeit werden die Berge von Most triefen und die Hügel von Milch fließen, und alle Bäche in Juda (*kāl ‘āpiqē y’hūdāh*) werden voll Wasser sein.“

(ad 2) Die *Redaktion der Wallfahrtspsalmen* richtet sich an die jüdische Diaspora. Anders als meist angenommen, propagiert sie nicht die Wallfahrt zum Tempel, sondern will die weltweit verstreut lebenden Juden dazu bringen, nach Jerusalem zu kommen und sich im Umkreis des Tempels dauerhaft niederzulassen. Eines ihrer Kennzeichen ist der Bezug auf den Zion.<sup>5</sup> Ein Beispiel, an dem man auch die Arbeitsweise erkennt, ist der Segenswunsch in Ps 128,5: „Jahwe segne dich dein Leben lang, dass du sehen kannst die Kinder deiner Kinder“. Die Redaktion hat diesen Wunsch mit Zion und Jerusalem verbunden: „Jahwe segne dich von Zion her, dass du sehen kannst das Glück Jerusalems dein Leben lang, dass du sehen kannst die Kinder deiner Kinder!“ Die so entstandene Aussage wird in Ps 134,4 am Schluss der ganzen Sammlung als Summe wiederholt: „Jahwe segne dich von Zion her, der Himmel und Erde gemacht hat!“

In Ps 126 wird der Zion gleich zu Anfang genannt: „Wenn Jahwe das Geschick Zions wendet.“ Der Ausdruck „das Geschick wenden“ – hier in der gleichbedeutenden Form *šūb šibāh* – hat die meisten Belege und deshalb wohl auch seinen Ursprung in der Heils-

4 Beispiele: Ps 121,4; 122,4a\*; 124,1; 125,5b; 128,6b; 129,1; 130,6–7\*.8; 131,2b–3a.

5 Ps 125,1; 128,5; 129,5; 132,13; 133,3; 134,3.

prophetie des Jeremiabuchs.<sup>6</sup> Was er besagt, erschließt sich aus Jer 31,23: „So spricht Jahwe: Man wird dieses Wort wieder sagen im Land Juda und in seinen Städten, wenn ich ihr Geschick wenden werde (*b<sup>e</sup>šúbi 'æt š**ebútām***): Jahwe segne dich, du Aue der Gerechtigkeit, du heiliger Berg! Auch Juda mit all seinen Städten soll darin wohnen.“ Dort wie in Ps 126,1 steht die Wendung im Infinitiv und bildet einen Konditional- und Temporalsatz.<sup>7</sup> Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen hat sich diese Verheißung zu eigen gemacht: Jahwe wird den Zion zu alter Pracht führen, damit die verstreuten Glieder des Gottesvolks dort wohnen können.

Der Satz „Wir sind wie Träumende“, der sich in V. 1b anschließt, unterbricht die Satzfolge. Die Fortsetzung findet sich stattdessen in V. 2: „Wenn Jahwe das Geschick Zions wendet, dann wird unser Mund voll Lachen sein und unsere Zunge voll Jubel.“ Die Syntax ist eindeutig: Auf einen Infinitiv mit *b<sup>e</sup>* folgt *'āz* + Imperfekt im Sinne einer „wenn-dann“-Folge. Diese Abfolge ist ebenso in Spr 1,27f. und Hi 33,15f. belegt.<sup>8</sup> Eine Wir-Gruppe spricht: die Gemeinde, die darauf hofft, im Tempel zum Gottesdienst zusammenzukommen. Der Wunsch „Mein Mund sei voll mit deinem Lob, allezeit mit deinem Ruhm“ (Ps 71,8) wird sich erfüllen.<sup>9</sup> Mund und Zunge sind auch deswegen genannt, weil sie satt werden sollen; denn der „Jubel“ (*rinnāh*) ist derselbe, der in Vv. 5.6 beim Einbringen der Ernte erklingt.

In V. 3, der ursprünglich direkt gefolgt ist, wird der Jubel im Wortlaut angeführt: „Jahwe hat Großes mit uns getan! Wir sind fröhlich (*hāyīnū š**emeḥīm***).“ Auch hier steht die Heilsprophetie des Jeremiabuchs im Hintergrund: „So spricht Jahwe: Wieder wird man hören [...] in den Städten Judas und den Gassen Jerusalems [...] den Laut des Jubels und der Freude (*šimḥāh*), die Stimme des Bräutigams und der Braut<sup>10</sup> [...]; denn ich werde das Geschick des Landes wenden (*'āšib 'æt š**ebūt hā'ārāš***), wie es vordem gewesen ist“ (Jer 33,10–11).

(ad 3) Am Schluss des Psalms findet sich die *Vorlage*, welche die Redaktion der Wallfahrtspsalmen für ihre Dichtung verwendet hat. Der Kern ist das Sprichwort in V. 6. Den ursprünglichen Doppelfünfer gewinnt man, wenn man in der ersten Zeile *noš'e* „wer trägt“ als Dublette streicht. Dieses Partizip ist aus dem zweiten Halbvers nachträglich vorausgenommen, um die antithetische Entsprechung der beiden Zeilen zu unterstreichen. Statt *māš'æk*, das üblicherweise als „Saatbeutel“ gedeutet wird („wer den Saatbeutel trägt“), ist deshalb das Partizip *mošek* zu vokalisieren: „wer die Saat zieht = auswirft“: „Unter Weinen schreitet, wer die Saat < > <auswirft>, – mit Jubel kommt (heim), wer seine Garben trägt.“ Die *figura etymologica hālōk yelek ūbākōh* „unter Weinen schreitet“ umschreibt die Allgemeingültigkeit. Die inverse Form entspricht der Wendung *bo' yābō* „er kommt (heim)“ in der zweiten Zeile. Den Anlass für dieses Sprichwort muss man nicht suchen: Es war immer eine Mutprobe, das verbliebene Korn für die Saat

6 Jer 29,14; 30,3.18; 31,23; 32,44; 33,7.11.26; 48,47; 49,6.39.

7 So außer Jer 31,23 und Ps 126,1 auch Hos 6,11; Zef 3,20; Ps 14,7 par. 53,7. Ps 14,7 und 53,7 stammen von der Israel-Redaktion und haben Ps 126,1 wahrscheinlich übernommen.

8 Beyerlin, „Wir sind wie Träumende“, 36f.

9 Die fast wörtliche Parallele am Schluss von Bildads erster Rede in Hi 8,21 beruht wahrscheinlich auf Ps 126. Sie wird dort auf das Geschick des Gerechten und den Untergang der Frevler bezogen.

10 Die Verheißung kehrt die Drohung Jer 16,9 in ihr Gegenteil.

zu opfern. Der Mut wurde aufgewogen durch die Ernte, die das Sprichwort gegen alle Bedenken in Aussicht stellt.

In V. 5 wurde das Sprichwort vorweg zu einer Regel gemacht und in den Plural versetzt. Jetzt wird die Pointe expliziert und verallgemeinert: „Die unter Tränen säen, werden mit Jubel ernten.“ Die Behauptung will den Bedenken, die im Sprichwort noch spürbar sind, von vornherein den Boden entziehen. Das ist sachlich und ästhetisch kein Gewinn. Es ist aber die Voraussetzung für die weitere Ausdeutung bis hin zu dem heutigen Psalm.

(4) Das größte Problem für die Auslegung ist der bereits erwähnte Satz *hāyīnū kʰolʰmīm* „wir sind wie Träumende“ in V. 1b. „Das Verständnis des Textganzen hängt in überraschendem Maße gerade an diesem Element“.<sup>11</sup> Die geläufige Übersetzung Luthers liest hier den Folgesatz zu der einleitenden Temporalbestimmung. Daraufhin kehrt sich das hebräische Perfekt *hāyīnū*, das asyndetisch den Satz eröffnet, ins Futur: „Wenn der HERR die Gefangenen Zions erlösen wird, werden wir sein wie die Träumenden.“ Diese Lesart ist grammatisch klar auszuschließen, da der tatsächliche Folgesatz in V. 2 durch *ʾāz* + Imperfekt eindeutig markiert ist. Der Satz „wir sind wie Träumende“ ist „logisch zwingendermaßen Parenthese“<sup>12</sup> und im Präsens oder Präteritum zu lesen, nicht im Futur. Umgekehrt kann die Parenthese auch nicht maßgebend sein für den umliegenden Text, wo manche Exegeten daraufhin Präteritum lesen: „Als Jhvh zurückführte die Gefangenschaft Zions, waren wir wie Träumende. Da füllte sich mit Lachen unser Mund ...“.<sup>13</sup> Diese Lesart ist zwar grammatisch möglich,<sup>14</sup> aber aufs erste nicht zu erwarten und ohne V. 1b fehlt ihr der Anlass.

Die Wendung *hāyīnū kʰolʰmīm* entspricht sowohl in der Form als auch in der Stellung *hāyīnū ʿmehīm* „wir sind fröhlich“ in V. 3. Dass sich die beiden Aussagen erläutern, liegt auf der Hand. Luther, der ein gutes Empfinden für die Deutungsbedürftigkeit hatte, gab hier eine Randanmerkung: „Das ist, Die Freude wird so gros sein, das wir sie kaum glauben werden, vnd wird vns gleich sein, als trewmet es vns, vnd were nicht war.“ Eine solche übertragene Bedeutung ist aber für hebräisches Verständnis ausgeschlossen. Im Alten Testament sind Träume immer real. Ihnen kommt die Qualität von Offenbarungen zu. Wer unter dieser Voraussetzung nach einer Deutung sucht, findet sie in der Verheißung Joel 3,1. Dort wird verheißen, dass in der kommenden Heilszeit alle Glieder des Gottesvolks Propheten sein werden: „Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Alten sollen Träume haben (*hʰlomôt yalʰlomân*), und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen.“ Wenn man hinzunimmt, dass wenige Verse später in Joel 4,1 die Verheißung „Ich werde das Geschick Judas und Jerusalems wenden“ folgt, liegt überaus nahe, dass Ps 126,1b sich auf Joel 3,1 bezieht.<sup>15</sup> Da die Schreiber damit rechnen konnten, dass ihre Leser die biblischen Bezüge kannten, beließen sie es bei einer Andeutung.

11 Beyerlin, „Wir sind wie Träumende“, 18.

12 Ebd. Beyerlin, „Wir sind wie Träumende“, 36.

13 So Hupfeld, *Hermann*: Die Psalmen. 3. Band, Gotha 1860, 284f., und etliche andere.

14 Das Imperfekt nach *ʾāz* „dann“ wird regulär sowohl für das Futur als auch für das Präteritum gebraucht. Belege für das Präteritum sind Ex 15,1; Num 21,17; Dtn 4,41; Jos 8,30; 10,12; 22,1; 1Kön 3,16; 8,1; 9,11; 11,7; 16,21; 2Kön 8,22; 12,18; 15,16; 16,5; Hi 38,21; 2Chr 5,2; 21,10.

15 Beyerlin, „Wir sind wie Träumende“, 54f.

Demnach wurde der Psalm, dessen Zukunftsbild zunächst von den Verheißungen des Buches Jeremia bestimmt war, später auf die Prophetie des Buches Joel bezogen. Zur Verheißung der Wiederherstellung kommt die Verheißung der Fruchtbarkeit und Fülle hinzu, wie sie im Buch Joel auf Dürre und Hungersnot folgt. Da wir bereits in V. 4 mit dem Bild von den Wasserläufen im Südland auf einen Bezug zu Joel 4,18 gestoßen sind, gibt es eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass auch V. 1b von der Redaktion stammt, die Ps 126 in den Psalter integriert hat.

Die größte Übereinstimmung mit dem Joelbuch betrifft freilich V. 3. Die Wendung „Jahwe hat Großes getan“ (*higdîl yhwh la'šôṭ*) hat in Joel 2,21 eine wörtliche Parallele. Sie steht dort am Beginn des Abschnitts Joel 2,21–27, den man als Heilsorakel verstehen kann, das auf die Dürreklage in Joel 1 antwortet:<sup>16</sup> „Fürchte dich nicht, Ackerland, juble und freue dich (*ûšemāhî*), denn *Jahwe hat Großes getan*. [...] Denn der Baum trägt seine Frucht, Feigenbaum und Weinstock bringen ihren Ertrag. Die Tennen werden sich mit Weizen füllen, [...] so dass ihr essen werdet [...] und den Namen Jahwes, eures Gottes, preisen, der an euch wunderbar gehandelt hat.“ In diesem Fall ist wahrscheinlich Joel 2 der nehmende Part gewesen. So oder so legen sich Ps 126 in seiner jetzigen Gestalt und die Verheißungen des Joelbuches gegenseitig aus.

Für die heutige Auslegung von Ps 126 ist an erster Stelle die Widerrufung der Gerichtsprophetie maßgebend, die aus den Büchern Jeremia und Joel übernommen ist. Ebenso sollte das Gesamtbild der Ps 120–134 einbezogen werden, vor allem die auf den Zion bezogene Segens-Theologie. Ob man sich die besondere Erwählung Israels zu eigen macht, wodurch die Völker in V. 3 auf die Rolle der Zuschauer und Zeugen beschränkt werden, darf unter neutestamentlichem Blickwinkel gefragt werden. Den Psalm als ganzen bestimmt eine eigentümliche Spannung zwischen *schon jetzt* und *noch nicht*. Die jubelnde Heilsgewissheit erledigt noch nicht die Bitte: „Wende, Jahwe, unser Geschick.“

16 Übersetzung im Anschluss an *Jeremias, Jörg*: Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, Göttingen 2007 (= ATD 24,3), 33f.; zur Analyse vgl. *Levin, Christoph*: Drought and Locust Plague in Joel 1–2, in: *Zvi, Ehud Ben / Levin, Christoph* (Hg.), *Thinking of Water in the Early Second Temple Period*, Berlin / Boston 2014 (= BZAW 461), 197–228, dort 210–212.

# Psalm 126: Befreiung – systematisch-theologische Thesen

MICHAEL BEINTKER

1. In bildreicher, eindringlicher Metaphersprache kreist der Psalm um drei Motive: a) die Erfahrung der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft und das Gotteslob aus den Völkern, b) die Bitte um Befreiung der (noch) im Exil befindlichen Gefangenen, c) der Trost, dass aus Tränensaat Freudenernte werden wird.
2. Das Motiv der Befreiung (a): Die Befreiten lachen und jubeln. Beide Daseinsäußerungen sind wie die Freude (Motiv c) charakteristische Kennzeichen erfahrener Freiheit. Die sich mit dem Abfallen von Ketten einstellende Schwerelosigkeit erscheint so unwirklich, dass sich das Bewusstsein in die Welt des Traums versetzt fühlt.
3. Die ausdrückliche Bitte um Befreiung (b): Der Blick fällt auf die Situation derer, die noch nicht befreit sind. Gott wird angefleht, „unsre Gefangenen“ (V. 4) zu befreien. V. 4 bereitet das Trostmotiv (c) in den Vv. 5–6 vor.
4. Das Motiv des Trostes (c): „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten.“ Für Luther läuft das auf eine „Theologie des Kreuzes“<sup>1</sup> hinaus: „Es ist ein Text vom heiligen Kreuz, der den lieben Heiligen und allen Christen gepredigt wird, damit sie jenes Lachen nicht verlieren, das sie einmal ergriffen haben, sondern desto mutiger (gegen die Widersacher) angehen, bis sie im Tode vollendet werden.“<sup>2</sup>
5. Wovon wird befreit? Auf jeden Fall von der Knechtschaft des Exils in Babylon. In der Auslegungsgeschichte werden Knechtschaft und Befreiung soteriologisch gesteigert und ins Eschatologische transformiert. Luther deutet den Psalm auf die Befreiung von der Gefangenschaft im Fleisch zur Freiheit der Kinder Gottes, kann ihn aber auch innergeschichtlich im Blick auf die Erlösung von der geistlichen Gefangenschaft im Papsttum hin interpretieren.<sup>3</sup> Daran wird deutlich, dass zwischen den irdisch-politischen und den soteriologisch-eschatologischen Dimensionen der Befreiung Zusammenhänge bestehen.
6. Im kirchlichen Liedgut dominiert die eschatologische Lesart, insbesondere auf dem Hintergrund der Vv. 5–6, zumal Ps 126 zum Proprium des Ewigkeitssonntags gehört (vgl. auch EG 298, aber auch Ps 126 im reformierten EG sowie die Bezugnahmen in EG 63,4; 263,5; 384,2). In Kombination mit Mt 5,4 eröffnen Vv. 5–6 das „Deutsche Requiem“ von Johannes Brahms und haben damit die eschatologische Lesart dem Konzerthörer und der Konzerthörerin ins Ohr geschrieben.
7. Die soteriologisch-eschatologische Transformation der Aussagen des Psalms ist hermeneutisch erlaubt, denn der Psalm redet vom befreienden Handeln Gottes. Dieses muss universal und zeitübergreifend gedacht werden können; es lässt sich nicht auf innergeschichtliche Befreiungsvorgänge verkürzen. Wichtig ist allerdings,

1 Mühlhaupt, Erwin (Hg.): Martin Luthers Psalmenauslegung, Bd. 3, Göttingen 1965, 258, 491.

2 Ebd. Mühlhaupt, Luthers Psalmenauslegung, 492.

3 Vgl. ebd., Mühlhaupt, Luthers Psalmenauslegung, 493ff.

dass die innergeschichtliche Dimension der Befreiung durch Gott erkennbar bleibt und nicht eschatologisch aufgelöst wird. Auch hier gilt die schon durch die Aussagen des Psalms hindurchschimmernde Dialektik des *schon jetzt* und *noch nicht*.

8. Das Gotteszeugnis unter den Völkern rückt das Gotteslob der Befreiten in den allgemeinen Horizont der Menschheit. „Heiden“ (V. 2b) – also Menschen, die den Gott Israels nicht kennen – reden vom Handeln Gottes, der Großes an den „Gefangenen Zions“ (V. 1) getan hat. Über eine solche Erscheinungsform der Katholizität kann man nur staunen! Beschämt werden freilich die Kleingläubigen, die daran zweifeln, dass die Befreiung der Gefangenen Zions Gott zu verdanken ist.

# Präzise Mehrdeutigkeit Zur Multiperspektivität von Text und Auslegung Am Beispiel von Psalm 23<sup>1</sup>

FRIEDHELM HARTENSTEIN

## 1. Jenseits der Begriffe – vom Trost der Hermeneutik

„Alle Bücher, die ich gelesen habe, haben mir diesen Trost nicht gegeben, den mir dies Wort der Bibel gab.“ Dieses Zitat wird häufig, darunter auch von Erich Zenger<sup>2</sup>, dem großen Philosophen Immanuel Kant zugeschrieben. Das gemeinte biblische Wort ist der 23. Psalm, speziell das „denn du bist bei mir“ aus V. 4. Macht man sich auf die Suche nach dem Beleg für diesen Satz, indem man etwa Kant-Kenner befragt oder bei Google „Kant“ und „Psalm 23“ eingibt, so stellt man schnell fest, dass nirgends ein Nachweis für diese verbreitete angebliche Äußerung Immanuel Kants zu finden ist (vielleicht kann mir ja einer der Anwesenden weiterhelfen ...). Vermutlich gilt dafür dann der Hinweis, dass, was nicht wahr ist, doch immerhin gut erfunden wurde. Denn es wäre in der Tat aufschlussreich, wenn man dem Begründer der modernen Erkenntnistheorie ein persönliches Glaubenszeugnis, ähnlich Pascals *Mémorial*, zuschreiben könnte, das sich auf den bekanntesten biblischen Gebetstext neben dem Vaterunser beruft: eben auf den 23. Psalm. Scheint das angebliche Zitat doch mit Immanuel Kants Definition des „Glaubens“ als „das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten“<sup>3</sup> zusammenzugehen, wobei letzteres natürlich im Rahmen der moralisch gegründeten Vernunftreligion des Philosophen zu sehen ist.

Gut erfunden ist das angebliche Kant-Zitat aber vor allem deshalb, weil es auf ein Grundproblem des modernen Menschen verweist, das Immanuel Kant seinerseits – und hier gut belegt – unter Bezug auf Psalm 8 formuliert hat: Der Blick an den „bestirnten Himmel über mir“ und seine Folge der Erkenntnis der *Unbehaustheit*: „Der [...] Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als *eines tierischen Geschöpfes*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen.“<sup>4</sup>

Es geht um das Maß des Menschen, der angesichts der Unendlichkeit des Sternenhimmels seine Position sucht und *nach* Immanuel Kant auch findet (in „der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins“<sup>5</sup> durch das moralische Gesetz). Hat man aber nach Immanuel Kant gelernt, diesem Versuch von Beheimatung zu misstrauen, so überwiegt das Abgründige des Blickes an das Firmament. Man steht in der Gefahr, den Boden

2 Zenger, Erich: Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen, Freiburg / Basel / Wien 1997, 226.

3 Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I, Darmstadt 1971, 210.

4 Kant, Immanuel: Kritik der Praktischen Vernunft. Philosophische Bibliothek 38, Hamburg 9/1963, 186 (Hervorhebung im Original).

5 Ebd.

zu verlieren. Hans Blumenberg hat dem in seiner aus dem Nachlass erschienenen „Beschreibung des Menschen“ eingehende Betrachtungen gewidmet. Weil es den Menschen auszeichnet, „die Unerträglichkeit der großen Fragen ertragen zu müssen“<sup>6</sup>, kommt ihm eine „konstitutive *Trostbedürftigkeit*“ zu: „Der Mensch ist das Wesen, das sich dessen bewußt ist oder bewußt werden kann, ob es gewollt worden ist. Oder anders: das Wesen, dem es unerträglich werden kann, durch den nacktesten aller Zufälle zu existieren.“<sup>7</sup> Hans Blumenberg schlägt deshalb folgende Definition des Menschen vor: „*das gewollt sein wollende Wesen*“<sup>8</sup>. Und damit meint er die tragische Konsequenz eines sinnvoll Lebenwollens, wie sie dem Menschen durch seine Einwurzelung in die Welt mitgegeben ist. Es liegt in der „auf ihm lastenden Nötigung zu einem kontingenten Dasein“<sup>9</sup>, dass der Mensch sich den großen Fragen gerade angesichts der eigenen Endlichkeit und Begrenztheit stellt und zugleich weiß, dass sie unlösbar sind. Darin liegt sein *Trostbedürfnis*, das weder von der Vernunft noch vom Leben zuletzt gestillt werden kann.

Kommt man von dieser in ihrem Realismus ernst zu nehmenden phänomenologischen Beschreibung des Menschen zurück zum angeblichen Kant-Zitat, so zeigt sich der darin behauptete *Trost* („Alle Bücher, die ich gelesen habe, haben mir diesen *Trost* nicht gegeben, den mir dies Wort der Bibel gab“) als eine höchst zweideutige Angelegenheit: Es könnte sich ja – das legt der häufige Gebrauch des vermutlich fiktiven Satzes in erbaulichen Schriften und Predigten nahe – um den (zu) leichten *Trost* eines Glaubens handeln, der das Problem des Verstehens und der damit verbundenen Anstrengung der Vernunft verdrängt. Wir sind hier aber in Marburg und müssen uns schon deshalb der Spannung stellen, die sich mit „*Glauben und Verstehen*“ verbindet.

Es war Paul Ricœur, der im vergangenen Jahrhundert in seinem Buch über die „*Interpretation*“ das Problem der Hermeneutik und des *Trostes* in einer Weise aufgenommen hat, die sowohl (dem echten) Immanuel Kant als auch einer Definition des Menschen wie derjenigen Hans Blumenbergs Rechnung trägt.<sup>10</sup> Eines der für die Theologie aus meiner Sicht immer noch nicht ausreichend bedachten Grundthemen der Philosophie Paul Ricœurs ist dabei dessen *Umweg über das Konkrete*, seine gedankliche Bewegung durch die Äußerungen der Kulturen und Religionen hindurch. Es ist ein langer Weg jenseits der Begriffe, der die Grenzlinien abzuschreiten und zu vermessen sucht, innerhalb derer wir uns *nolens volens* bewegen. Keine Reflexion geschieht anders als nachgängig zu ihrem Gegenstand. Sie ist Auslegung des immer schon Vorgegebenen, des uneinholbar Vorausliegenden. Sprachliche und nichtsprachliche Symbole, an denen wir partizipieren, bewegen uns zur Arbeit des Verstehens. Als *homo symbolicus* (Mircea Eliade<sup>11</sup>) liegt es nicht nur im Wesen des Menschen, das sich Entziehende ständig zu bezeichnen, sondern durch und mit den Zeichen zu leben und sie als *unsere Gestalt der Welt* anzunehmen – der einzigen, von der wir wirklich sprechen können.

6 Blumenberg, Hans: Beschreibung des Menschen. Frankfurt a.M. 2006, 639.

7 Ebd.

8 Ebd. (Hervorhebung im Original).

9 Blumenberg, Beschreibung, 646.

10 Ricœur, Paul: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, stw 76, Frankfurt a.M. 1993 (frz. 1965).

11 Eliade, Mircea: Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism, in: Eliade, Mircea / Kitagawa, Joseph M. (Hg.), The History of Religions: Essays in Methodology, Chicago 1959, 86–107.

Die großen Erzählungen und Bilder liegen dem Verstehen voraus. Zu ihnen gehören nicht nur die Mythen antiker Kulturen oder populärer Bildwelten der Gegenwart, sondern auch die wirkmächtigen Texte unserer abendländischen Traditionen vor und nach der Aufklärung. Rudolf Bultmann hat hierzu die einleuchtende Auffassung vertreten, dass es keine spezielle Hermeneutik allein für die biblischen Texte geben kann.<sup>12</sup> Vielmehr gelten für sie – wie schon Friedrich Schleiermacher hervorgehoben hat<sup>13</sup> – dieselben Regeln der Auslegungskunst wie für jeden anderen Text. Auch für Paul Ricœur muss die Interpretation allgemein nachvollziehbaren Regeln folgen und ist doch stets auch gebunden an die Welt des (jeweiligen) Lesers. Wie bei Friedrich Schleiermacher gehen bei ihm in der Textinterpretation intersubjektive, methodengeleitete Auslegung (= Erklären und Finden) und subjektive Reformulierung (= Erfinden und Ergänzen) eine enge Symbiose ein. Es entfaltet sich in der Rezeption vor dem Text die Welt des Textes und überschneidet sich mit der Welt des Lesers.<sup>14</sup> Daran wird deutlich, dass es keine anderen als perspektivische und daher stets auch korrekturbedürftige Interpretationen geben kann. Beliebig sind deren Erkenntnisse jedoch nicht, eben weil es intersubjektiv vermittelte Kriterien für die Angemessenheit und Unangemessenheit gibt.

Es ist dann folgerichtig, wie viele Einsichten der protestantische Philosoph Paul Ricœur anhand *biblischer Texte* gewonnen hat, so zur *metaphorischen* Struktur literarischer und poetischer Werke. Seine ersten Arbeiten hierzu in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts waren dabei durchaus konform zu Rudolf Bultmanns Betonung des „Lebensverhältnis[es] des Interpreten zu der Sache“<sup>15</sup>. Paul Ricœur rechnet darin mit einem *Trost der Hermeneutik jenseits der Begriffe*. Einem Trost freilich, der kein „billiger“ ist, weil er sich der hermeneutischen Erfahrung der Grenze des Sagbaren stets bewusst ist. Es handelt sich um die berühmten Formulierungen Paul Ricœurs von einer „zweiten Naivität“:

„Die Rückkehr zum einfachen Horchen auf die Symbole ist die ‚Entschädigung nach einem Gedanken‘. Das Konkrete der Sprache, dem wir mittels mühsamer Annäherung beikommen, ist die zweite Naivität, von der wir stets nur eine Grenzerkenntnis besitzen.“<sup>16</sup> Und weiter: „jene Rückkehr zum Unmittelbaren ist keine Rückkehr zur Stille, sondern wirklich zum Wort, zur Fülle der Sprache. Nicht einmal zum ursprünglichen, unmittelbaren Wort, zum dichten Rätsel, sondern zu einem von dem gesamten Prozeß des Sinns gezeichneten Wort. Daher enthält diese konkrete Reflexion keinerlei Konzession an das Irrationale. [...] die Reflexi-

12 Bultmann, Rudolf: Das Problem der Hermeneutik, in: Gadamer, Hans-Georg / Boehm, Gottfried (Hg.), Seminar: Philosophische Hermeneutik, stw 144, Frankfurt a.M. 1976, 239–264 (= *ders.*, Glaube und Verstehen II, Tübingen 1952, 211–235).

13 Schleiermacher, Friedrich D.E.: Hermeneutik. AHAW.PH 1959/2, Heidelberg 1974; *ders.*, Hermeneutik und Kritik, stw 211, Frankfurt a.M. 1977.

14 Vgl. grundsätzlich Ricœur, Paul, Was ist ein Text? (frz. 1970), in: *ders.*, Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), Philosophische Bibliothek 570, Hamburg 2005, 79–108.

15 Bultmann, Problem (s. Anm. 12), 244; vgl. Ricœur, Paul: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg / München 1988 (frz. 1960), v.a. den Schlussabschnitt („Das Symbol gibt zu denken“), 395–406 (siehe dort, 400, den Bezug auf Rudolf Bultmanns „Lebensverhältnis“).

16 Ricœur, Interpretation (s. Anm. 10), 506.

on wird Hermeneutik. Nur auf diese Weise kann sie konkret werden und dennoch Reflexion bleiben. Die zweite Naivität ist nicht die erste Naivität; sie ist eine nachkritische und nicht vorkritische, sie ist eine gelehrte Naivität.<sup>17</sup>

Ich möchte das an einem Beispiel erläutern: Für die Rezeption von Musik gibt es elementare Wurzeln der Wahrnehmung von Klang und Rhythmus, die jeder Mensch mit sich bringt. Durch die Sozialisation in einer bestimmten Musikkultur bilden sich Kategorien und Fähigkeiten aktiven und passiven musikalischen Verstehens heraus. Macht jemand dies zum Gegenstand der Analyse und vermag nun etwa eine Bach-Fuge, einen Song der Stones oder ein Hip-Hop-Stück strukturell zu beschreiben, so muss er sich erst wieder erinnern, wie es war, sich der Musik einfach nur hinzugeben. Auch hier gibt es eine „zweite Naivität“. Sie besteht im neuen Hören und Musizieren, jedoch mit einem erweiterten Bewusstsein, das ins Nachdenken hinüberführt. Was dabei unangetastet bleibt, ist die elementare Verbindung zur Musik vor aller Reflexion – nur sie macht eine globale Musikkultur überhaupt möglich. Kurz gesagt, es gibt Musik als Ausdruck des Menschen, und dasselbe gilt auch für den Umgang mit sprachlichen Bildwelten, für die Einübung in das Hören und Deuten von – vor allem poetischen – Texten einer Interpretationsgemeinschaft. In der Annäherung an Symbole und Mythen, an die biblischen Texte, bewegt sich die Auslegung hin zu den „Sachen“<sup>18</sup>, zu konkreten Lebenserfahrungen und Lebensvollzügen. Diese mögen vergangen und stets nur anzielbar sein – sie bleiben aber konkret – zuletzt jenseits der begrifflichen Erfassung. Diese „Überdeterminierung des Symbols“, dasselbe, was Gottfried Boehm die „ikonische Differenz“<sup>19</sup> genannt hat, stellt eine *nie abschließbare Aufgabe* dar: Wir können nicht aufhören, über die „großen Fragen“ zu sprechen, die wir zugleich als Ausdruck unserer Trostbedürftigkeit erkennen.

Im beginnenden 21. Jahrhundert besteht auch für die Theologie aller Anlass zur Skepsis angesichts vorschneller Eindeutigkeiten und Totalitätsansprüche. Der Trost der skizzierten Hermeneutik könnte darin liegen, sich behutsam einer Haltung anzunähern, die einen Satz wie Ps 23,4: „Denn du bist bei mir“ mit seinen Resonanzen *und* Dissonanzen einfach hört. So könnte der Trost aus dem fiktiven Kant-Zitat als ein Hinweis zu verstehen sein, *mehr und bewusster zu hören*. Ich möchte dazu im Folgenden einige Beobachtungen zu Ps 23 beitragen, die historisch-kritische und hermeneutische Perspektiven verbinden.

## 2. Wege der Imagination – zwei Durchgänge durch den 23. Psalm

Der 23. Psalm teilt das Schicksal vieler großer Texte. Man kennt ihn zu gut und kennt ihn deshalb kaum. Sein Rätsel ist auch in der heutigen Psalmenexegese ungelöst, und

17 Ricœur, Interpretation, 507.

18 Siehe für die hermeneutische Theologie den einst programmatischen Titel von *Jünger, Eberhard*: *Unterwegs zur Sache*. Theologische Bemerkungen, BEvTh 61, München <sup>2</sup>1988 (1972), mit der Präzisierung, „daß in der Theologie nur derjenige *zur Sache* redet, der sich *unterwegs* zur Sache der Theologie weiß.“ (Ebd., 8).

19 *Boehm, Gottfried*: Die Wiederkehr der Bilder, in: *ders.* (Hg.), Was ist ein Bild? Bild und Text, München <sup>2</sup>1995, 11–38, besonders 29–36.

es stellt sich die Frage, ob es überhaupt gelöst werden kann.<sup>20</sup> An ihm bewährt sich die Einsicht Paul Ricœurs, dass Symbole „zu denken geben“ besonders eindrücklich. Der Psalm redet durchgehend mehrdeutig und ist dabei in seinen Sinnmöglichkeiten – bei scheinbar ganz einfachen Bildern – erstaunlich komplex. Die Frage ist, um *welche Art* der Mehrdeutigkeit es sich handelt. Lässt sich aus den Bildern des Psalms die gemeinte *Sache* herauslösen? Gibt es überhaupt einen *Gesamtsinn* des Textes? Die nur unter Schwierigkeiten mögliche Zuordnung des Psalms zu einer der herkömmlichen Psalmengattungen, ebenso wie die sich daran üblicherweise anschließenden Hypothesen zum „Sitz im Leben“, führen jedenfalls nicht weiter, weil sie von außen herangetragene Theorien etwa zur Dankopferfeier oder dem Tempelasyl auf den Text anwenden, der für diese institutionellen Hintergründe keine Hinweise bietet. Insofern ist die skeptische Bilanz von Hermann Spieckermann sehr zu hören, wonach „geflissentlich kein Aufwand vermieden worden“ sei, „um das bis dahin unentdeckt gebliebene Geheimnis von Ps 23 an den Tag zu bringen.“<sup>21</sup> Die formgeschichtliche Beschreibung des Textes hatte oft geschwankt, ob er als ein Vertrauens- oder als ein Danklied aufzufassen sei. Ersteres hat sicher die besseren Argumente für sich, weil *das Vertrauen den Psalm durchzieht*. Eine direkte Analogie für seine sprachliche Gestaltung findet sich jedoch im ganzen Psalter nicht. Insofern ist es sinnvoll, folgende Einschränkung ernst zu nehmen, die wiederum Paul Ricœur für seinen Begriff des literarischen Werkes angeführt hat: Danach ist „ein Text eine Art Individuum wie ein Lebewesen oder ein Kunstwerk. Man kann also seine Einzigartigkeit nur erfassen, indem man schrittweise allgemeine Begriffe berichtigt, die auf die Textsorte, die literarische Gattung, die unterschiedlichen Strukturen abzielen, die sich in diesem singulären Text überkreuzen.“<sup>22</sup> Ähnliches hatten mit dem ihnen eigenen Sensorium für individuelle dichterische Gestaltung auch schon Hermann Gunkel und Joachim Begrich zu Ps 23 sehr genau gesehen. Danach hat sich das Vertrauensmotiv der Klagepsalmen in ihm zu einer ganz eigenen Form entfaltet: „Weit mehr hat sich Ps 23 von der Gattung entfernt. Von Anfang an wird er vom Vertrauensmotiv eingenommen. Klage und Bitte fehlen. Was noch an den Ursprung (= die Klage [FH]) erinnert, ist die gelegentliche Anrede Jahves und das Auftauchen der Feinde in V.5.“<sup>23</sup> Die Gattungsbestimmung führt also nicht weiter. Es handelt sich bei Ps 23 um eine *nachkultische Dichtung*<sup>24</sup> mit einer besonderen poetischen Gestaltung. Den damit verbundenen Sinnmöglichkeiten möchte ich nun in zwei kurzen Durchgängen etwas genauer nachgehen. Zunächst soll der Text stärker deskriptiv exegetisch erfasst werden (2.1). Anschließend

20 Zu Ps 23 siehe etwa *Spieckermann, Hermann*: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989, 263–274; *Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich*: Die Psalmen I. Psalm 1–50, NEB, Würzburg 1993, 152–156, sowie aus praktisch-theologischer Perspektive den Überblick über die exegetischen „Deutekonzepte“ bei *Sandberger, Jörg V.*: Hermeneutische Aspekte der Psalmeninterpretation dargestellt an Psalm 23, in: *Klaus Seybold / Erich Zenger* (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung, HBS 1, Freiburg / Basel / Wien 1994, 317–344.

21 Spieckermann, Heilsgegenwart, 264.

22 Ricœur, Was ist ein Text? (s. Anm. 14), 124.

23 *Gunkel, Hermann / Begrich, Joachim F.K.*: Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, HK. Ergänzungsband zur II. Abteilung, Göttingen 1933, 256.

24 Siehe *Stolz, Fritz*: Psalmen im nachkultischen Raum. ThSt 129, Zürich 1983.

soll der Ton auf den hermeneutischen Konsequenzen liegen, die der Text herausfordert (2.2). Doch zunächst soll eine gegliederte Übersetzung den Text ins Gedächtnis rufen:

- |   |  |      |   |
|---|--|------|---|
| 1 | Ein Psalm Davids<br><b>JHWH</b> (ist) <i>mein</i> Hirte,<br><i>mir</i> mangelt es an nichts.   | I.   | } |
| 2 | Auf Weideplätzen von jungem Grün lässt <b>er</b> <i>mich</i> lagern,<br>zu Wassern (des) Ausruhens / Wassern (der) Ruhe leitet <b>er</b> <i>mich</i> ,<br><i>meine</i> Lebenskraft bringt <b>er</b> zurück.                                |      |   |
| 3 | <b>Er</b> führt <i>mich</i> in den richtigen Spuren / Spuren von Gerechtigkeit<br>um <b>seines</b> Namens willen.  |      |   |
| 4 | Auch wenn <i>ich</i> durch ein finsternes Tal / Tal von Todesschatten gehe,<br>fürchte <i>ich</i> nichts Böses.<br>Denn <u>du</u> (bist) bei <i>mir</i> ,<br><u>dein</u> Stock und <u>dein</u> Stab – sie trösten <i>mich</i> .            | II.  | } |
| 5 | <u>Du</u> ordnest / rüstest vor <i>mir</i> / <i>meinem</i> Angesicht einen Tisch,<br>gegenüber <i>meinen</i> Widersachern.<br><u>Du</u> hast (zuvor) fett / glänzend gemacht mit Öl <i>meinen</i> Kopf,<br><i>mein</i> Becher – Überfluss! | III. |   |
| 6 | Ja, Gutes und Gnade werden <i>mir</i> folgen<br>alle Tage <i>meines</i> Lebens,<br><i>mein</i> Wohnen (ist) im Haus <b>JHWHs</b><br>für die Länge der Tage.  |      | } |

2.1 *Erster, exegetischer Durchgang*: Der Psalm lässt sich aufgrund seines Rhythmus' und der Versstruktur (Zwei- und Dreizeiler) am ehesten in drei etwa gleich lange Strophen gliedern:<sup>25</sup> Vv. 1–3 (I.) ist von der Relation „Ich – Er“ geprägt. V. 4 (II.) ist zunächst ganz vom „Ich“ eingenommen (V. 4a) und wechselt dann zur Relation „Ich – Du“ (V. 4b), die auch noch den Anfang der dritten Strophe in Vv. 5–6 bestimmt (III.), bevor mit V. 6 die Anfangsrelation „Ich – Er“ (wenn auch indirekt) wiederkehrt.

Ps 23 beginnt als einer von wenigen Psalmen direkt mit dem *Eigennamen* Gottes, dem Tetragramm. Dieser ist auch ein strukturbildendes Moment des Textes, weil sein Anfang (V. 1: JHWH) und sein Ende (V. 6: Haus JHWHs) durch den Gottesnamen in einer *inclusio* gerahmt werden. Außerdem steht die genau in der Mitte des Psalms befindliche Vertrauensaussage „Denn du bist bei mir“, der einzige Nominalsatz nach V. 1, inhaltlich nahe bei der Anweisung zum Verständnis des Gottesnamens an Mose in Ex 3,14 („Ich werde da sein als der, als der ich da sein werde“) und klingt an die in Ex 3 zuvor ergangenen Beistandszusage „Ich werde mit dir sein!“ an (Ex 3,12). In V. 4 dürfte also die Bedeutung des JHWH-Namens präsent sein, die schließlich mit „um seines Namens willen“ in V. 3 auch direkt benannt wird.

Die dem Psalm wie ein Motto vorangestellte Vertrauensaussage „JHWH ist *mein Hirte*“ (vergleichbar ist Ps 27,1: „JHWH ist mein Licht und mein Heil“) wird in V. 1b um-

25 Vgl. Weber, *Beat*: Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1–72, Stuttgart / Berlin / Köln 2001, 126–128.

fassend als dem Beter gewährte „Lebensfülle“ gekennzeichnet („mir mangelt nichts“). Dabei zeigen sich zwei für den Psalm im Ganzen bedeutsame Aspekte:

1) Der Hirtentitel gilt im Alten Orient (und im Alten Testament) primär dem König (bzw. dem *königlichen Gott*).<sup>26</sup> Er wird in Ps 23,1 aber in singularer Weise mit dem *Einzelnen* verknüpft. Durch die Individualisierung der kollektiven Metapher von „Hirt – Herde“ (König / Gott – Volk) eröffnen sich neue Sinnmöglichkeiten: In der Intimität der Beziehung zwischen dem Beter und seinem Gott gilt die umfassende göttliche Sorge für die Seinen und die Schöpfung (Königsvorstellung) ebenso dem Einzelnen.

2) Durch den Einsatz mit seiner Rede *über* Gott bleibt der Psalm wie gesagt zunächst auf der Ebene der Schilderung. Erst mit V. 4 wechselt er in das „Du“ der direkten Gottesanrede über, die auch in V. 5 erhalten bleibt, um mit V. 6 dann wieder in die Perspektive der 3. Person zurückzukehren (Gegenstand der Schilderung in V. 6 ist nicht Gott selbst, sondern es sind die mit seiner Anwesenheit verbundenen Wirkungen für den Beter: lebenslange Zuwendung von Güte und Gnade, Anteil an der Dauerhaftigkeit der Gotteszeit im „Haus JHWHs“).

Die im Bild des „persönlichen Hirten“ angelegte besondere Gottesbeziehung wird in Vv. 1b–4 zunächst *innerhalb* des Hirtenbildes weiter entfaltet. Auffallend dabei ist die Mehrschichtigkeit der Bedeutungen: Auf einer *ersten Ebene* scheint in Vv. 1–3 von alltäglichen Erfahrungen des Tagesablaufs eines palästinischen Hirten mit seiner Herde die Rede zu sein. Es geht dabei um Orte und Wege: Auf grünen Weiden und am frischen Wasser kommen die Tiere zu Kräften (der implizite Gegensatz ist die karge und steinige Steppe / Wüste, durch die der Hirte auf den richtigen Wegen zu führen weiß). In V. 4 wird – im selben Bildbereich verbleibend – von einer nicht alltäglichen, gleichwohl möglichen Erfahrung gesprochen: auch wenn der Weg der Herde einmal durch fast lichtlose, gefährliche Schluchten führt oder wenn ein einzelnes Tier sich dorthin verirrt hat, können sie auf den Schutz des Hirten zählen.

Nun wird aber diese vordergründige Bedeutungsebene, wie gesagt, bereits durch die den Psalm direkt und indirekt durchgehend prägende „*Ich*“-*Perspektive* (Beziehung Beter – Gott, vgl. die Suffixe) semantisch verschoben. So sind in V. 3 und V. 4 *Grenzsituationen* des Lebens im Blick, wie sie nur aus der Sicht eines darin unvertretbaren Einzelnen ausgesagt werden können: Die „Erneuerung der Lebenskraft“ in V. 3 und der „Eintritt in das finstere Tal“ weisen auf eine *zweite Ebene* der Bedeutung, die den eigentlichen Kern des Hirtenbildes freilegt, wie er in V. 1b („mir wird nichts mangeln“) bereits zur Sprache kam: Leben und Lebensbedrohung des Beters werden von der durch Gott gewährten *Lebensfülle* umgriffen.

Diese Sinndimension ist vor allem daran ablesbar, dass die „Orte“ und „Wege“ in Ps 23,1–4 mit ungewöhnlichen *zusätzlichen Bestimmungen* verknüpft sind, die die natürlichen und alltäglichen Bildträger „grüne Weiden“, „Wasser“, „Wege“ und „dunkles Tal“ zu hintergründigen räumlichen Symbolen werden lassen: In V. 2 sind es die „Wasser von *Ruhen*“ (Plural), in V. 3 die „Spuren / Pfade von *Gerechtigkeit*“, in V. 4 schließlich ist die Rede vom „Tal von Todesschatten“. Von dieser Raum-Symbolik her ließen sich nun

26 Vgl. Hunziker-Rodewald, *Regine*: Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, BWANT 155, Stuttgart / Berlin / Köln 2001.

noch weitere Sinnlinien zur kollektiven Erinnerung Israels an Gottes bewahrendes Handeln während des Exodus und der Wüstenwanderung und zur *Symbolik des Jerusalemer Tempels* ziehen. So könnten etwa die betont „ruhigen“ bzw. zur „Ruhe“ einladenden Wasser bewusst im Gegensatz zu den mächtigen und aufbegehrenden Wassern (*majim rabbim*) stehen, die in der Tempeltheologie Jerusalems das kosmische Chaos verkörpern (vgl. Ps 93,4; 29,3).<sup>27</sup> Aus der Tempeltheologie speist sich in jedem Fall die Metaphorik von V. 6, wo am Ende des Psalms das „Haus JHWHs“ als *genuiner Bereich der Lebensfülle* erscheint, in der der Beter sich der heilvollen Zuwendung Gottes „auf immer“ gewiss weiß. Von hier legt sich auch – über die mit dem Tempel verbundene Königsvorstellung – eine Sinnverbindung zurück zur ebenfalls königlich lesbaren Hirtenmetaphorik (Vv. 1–4) nahe.

Die meisten Schwierigkeiten für die Deutung macht V. 5, der die im Bild des finsternen Tales (V. 4) möglicherweise bereits implizit enthaltene Feindbedrohung („Stecken“ und „Stab“ auch als Verteidigungswaffen<sup>28</sup>) ausdrücklich werden lässt, aber so, dass die Feinde nun gebannt erscheinen. Sie befinden sich zwar „direkt gegenüber“ (*nägäd*) der Position des Beters, nur dass sie angesichts der schützenden Sphäre JHWHs offensichtlich machtlos sind. Am Wohnort Gottes / im Tempel werden die Gegenmächte in Schach gehalten, sie sind besiegt und in ihre Grenzen verwiesen. Insofern hat V. 5 mit seinem Motiv des Gastmahls eine *inhaltliche Gelenkfunktion* zwischen den beiden Bildbereichen Hirte und Tempel.<sup>29</sup>

Es sind also unterhalb der ersten Bedeutungsschicht der Hirten- und der Königsmetaphorik durchgehend *räumliche* Symbole, die das Sinngefüge des Psalms so komplex erscheinen lassen. Sie zeigen ihren inneren Zusammenhang am deutlichsten, wenn man sie im Licht der dem betenden „Ich“ durch Gott gewährten Lebensfülle versteht, die in V. 1b (vgl. Vv. 2–3), V. 6 und besonders in V. 5 („mein Becher – Überfluss!“) als *die* Erfahrung benannt wird, in der das den Psalm durchziehende Vertrauen gründet. Gerade angesichts von Bedrohungen nimmt Gott den Beter als Gast bei sich auf, und dieser weiß sich im „Hause Gottes“ umfassend und endgültig geborgen. Ihm folgen bzw. ihn „verfolgen“ (*rdp*) am Ende nicht die Feinde, sondern *tob wachäsäd* „Gutes und Gnade“ (V. 6b).

*2.2 Zweiter, hermeneutischer Durchgang:* Beim Lesen und Hören von Ps 23 erschließen sich, wie wir gesehen haben, vielschichtige Bedeutungen. Sie alle stehen unter dem Leitsatz des Vertrauensnamens JHWH (Ps 23,1). Das Hirtenbild wird zum Ausdruck engster persönlicher Bindung. Alles Folgende ist offen für die Erfahrungen vieler: des Einzelnen *und* des Volkes. Wir hören und sehen in unserer Vorstellung Weideplätze, Wasserstellen, Wege und dunkle Schluchten. Diese räumlichen Stationen der Führung durch Gott werden hintergründig: Führungs- und Schutzerfahrungen Israels in seiner Geschichte und die Symbolik des Tempels klingen an. Die Orte bieten sich der Vorstel-

27 Vgl. Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 20), 269.

28 Siehe dazu Dalman, *Gustaf: Arbeit und Sitte in Palästina* VI. Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang, Gütersloh 1939, 238–239 (zwei Stäbe des Hirten: der kürzere, der als Verteidigungs- und Schlagwaffe dient sowie der längere, der als Stütze und Leitstab gebraucht wird).

29 Vgl. dazu auch Riede, *Peter: „Du bereitest vor mir einen Tisch“*. Zum Tischmotiv in den Psalmen 23 und 69, in: *ders., Schöpfung und Lebenswelt. Studien zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments*, MThSt 106, Leipzig 2009, 151–165.

lungskraft an, um sie mit Geschmack und Sinn zu erfüllen. Sie versprechen die Ermöglichung und Wiederherstellung der Lebenskraft, Ruhe und Bewegung, ein geschenktes und gewährtes Leben. Bei alledem steht „er“ betont im Vordergrund als der, der jeden Weg bestimmt. Doch es bleibt nicht bei der Beschreibung der Lebensförderung durch Gott.

Vielmehr wechselt die Perspektive des Psalms genau dann in die direkte Anrede Gottes, das „du“, über, wenn von der *existentiellen Bedrohung* des Lebens die Rede ist. Der Text vermittelt kein pastorales Idyll. Vielmehr benennt er zunächst unterschwellig und in V. 4 ganz explizit auch die dunklen und Schrecken erregenden Seiten der Wirklichkeits-erfahrung. Hier geht der Mensch zuerst allein seinen Weg, und die selbstverständliche Fürsorge Gottes tritt zurück: „wenn *ich* in ein *Tal von Todesschatten* gehe“. Angesichts der möglichen Abwesenheit in den dunklen Tälern der Erfahrung muss Gottes Dasein erst neu erkannt und bezeugt werden:

„Auch wenn ich in ein Tal von Todesschatten gehe,  
fürchte ich nichts Böses.  
Denn du bist bei mir,  
dein Stock und dein Stab – die trösten mich.“ (V. 4)

Wirklichkeitsnah deutet der Text an, was Menschen widerfahren kann. Die Anrede „*Denn du bist bei mir*“ versteht sich nicht von selbst, es ist ein Grenzsatz in einer Grenzsituation. Es ist nicht zufällig Gottes *Name*, der zur Wahrnehmung seines Beistands anleitet und ihn zugänglich werden lässt („um seines Namens willen“ V. 3). Jedoch wird die Grenzsituation des finsternen Tals in ihrer Beurteilung auch zweideutig, wenn vom „Trost“ durch *Stock und Stab* des Hirten die Rede ist. Beide zusammen sind schon auf der ersten Bedeutungsebene Werkzeuge sowohl des Schutzes als auch der Züchtigung<sup>30</sup> – so hat es jedenfalls die rabbinische Tradition gelesen: „*Dein Stecken*, das sind die Schmerzen, die ich in den Exilen wegen der Heiligung deines Namens ertrage. *Und deine Stütze*, d. i. durch das Verdienst der Thora, mit der ich mich in den Exilen beschäftige. *Sie trösten mich*, (wie es heisst): ‚Tröstet, tröstet mein Volk‘ (Jes 40,1).“<sup>31</sup> So wie Israel nach der langen Verborgenheit JHWHs im Exil durch Deuterijosaja erneuten Trost zugesprochen bekommt, weil seine Schuldabgeltung in der Geschichte beendet ist (Jes 40,1), so formuliert Ps 23,4 ein Bekenntnis zu dem Gott, *der erst durch das Leid und die Bedrohung hindurch als Tröster sichtbar wird*. Das Vertrauen zu Gott als der die ganze Wirklichkeit erfüllenden Macht reicht bis zur *Spannung in Gott selbst*. Die Geschichtstheologien Israels zwischen Zorn und Reue JHWHs und das Ringen Hiobs mit Gott sind nicht fern. Es zeigt sich das Vertrauen des Psalms als eines, das sich nicht von selbst versteht. Der Trost von V. 4 ist kein leichter Trost.

30 Siehe oben Anm. 28.

31 *Midrasch Tehillim* oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen von *August Wünsche*, Trier 1892, 214 (Hervorhebung im Original); vgl. *The Midrash On Psalms*. Translated from the Hebrew and Aramaic by *Braude, William G.*, Yale Judaica Series 13/1, New Haven, Conn. 1959, 334.

Am Ende aber stehen Bilder einer dauerhaften Lebensfreude im Haus Gottes, zu Gast bei ihm, in subtiler *Umkehrung des Tempeldienstes*: Statt der priesterlichen Zurüstung des Schaubrottisches vor Gott (Num 24), deckt Gott selbst vor dem Menschen einen Tisch und labt ihn mit dem überfließenden Becher seiner Zuwendung.<sup>32</sup> Und statt des unzugänglichen ewigen Thronens Gottes (vgl. Jes 6; Ps 93; 29) wohnt nun der Mensch ganz nahe bei Gott „für die Länge der Tage.“ Indem ihm außerdem „Gutes und Gnade“ sein ganzes Leben lang „folgen“ werden, steht dieses Bewegungsverb in einem semantisch fruchtbaren Spannungsverhältnis zum „Bleiben“. Das Bild des „Hauses JHWHs“ weitet sich aus zum Lebens-Haus (vgl. analog vom Kosmos als Tempel in Ps 104).

### 3. Präzise Mehrdeutigkeit – ein Haus aus Sprache

Im Sinne einer Poetik des Raumes (Gaston Bachelard<sup>33</sup>) durchmisst der 23. Psalm Stationen menschlicher Erfahrung und lässt sie in konkreten Bildern der Gottesnähe Gestalt annehmen. Eine zweite, durch die Arbeit am Text hindurchgegangene Naivität sieht darin die prinzipielle Angewiesenheit des Menschen auf Gott gespiegelt. Der Realismus des Textes ist besonders zu betonen. Ps 23 bietet mögliche Gegenbilder auch für heutige Ängste an. Er tut dies nicht leichtfertig, sondern fordert zur Mitarbeit heraus. Gott vermag in der Fülle biblischer Sprachbilder je und je manifest werden. Für den unbehausten und trostbedürftigen Menschen gibt es ein *Haus aus Sprache*. Es findet sich besonders in den Psalmen. Ein Text wie Ps 23 kann zu einer Poetik des Trostes anleiten, auch unter einem schweigenden Himmel. In ihrem Gedichtzyklus „In den Wohnungen des Todes“ von 1946 benennt Nelly Sachs mit ihrem „vielleicht“ die Fragilität solchen Trostes und lässt ihn gerade dadurch als *möglich* erscheinen:

„*Vielleicht* aber braucht Gott die Sehnsucht, wo sollte sonst  
sie auch bleiben,  
Sie die mit Küssen und Tränen und Seufzern füllt die  
geheimnisvollen Räume der Luft –  
Vielleicht ist sie das unsichtbare Erdreich, daraus die glühenden  
Wurzeln der Sterne treiben –  
Und die Strahlenstimme über die Felder der Trennung,  
die zum Wiederseh'n ruft?“<sup>34</sup>

32 Siehe zu dieser Umkehrung in Ps 23 *Hartenstein, Friedhelm*: „Brote“ und „Tisch des Angesichts“. Zur Logik symbolischer Kommunikation im Tempelritual, in: *Diehl, Johannes F. / Heitzenröder, Reinhard / Witte, Markus* (Hg.), „Ein Altar von Erde mache mir ...“, FS D. Conrad, Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4/5, Waltrop 2003, 107–127, bes. 118–120.

33 *Bachelard, Gaston*: Poetik des Raumes. Fischer Wissenschaft 1980, Frankfurt a.M. 1992 (frz. 1957).

34 *Sachs, Nelly*: Die Leiden Israels, Eli, In den Wohnungen des Todes, Sternverdunklung. Edition Suhrkamp 3307, Frankfurt a.M. 1996, 82 (Hervorhebung im Original).

# Die Predigt der Psalmen in systematisch-theologischer Perspektive

## Gedanken für den Bericht des Psalmenausschusses am 4. März 2019 in Hildesheim

MICHAEL BEINTKER

Keine biblische Textgattung spricht ihre Leserinnen und Leser, Hörerinnen und Hörer so unmittelbar auf ihren Gottesbezug an wie die Psalmen. Mehr noch: Sie spricht sie nicht nur darauf an, sie versetzt sie in den Raum, in dem wie nirgendwo sonst die Beziehung zwischen ihnen und Gott, Gott und ihnen erkennbar wird. Dieser Raum ist erfahrungsgesättigt, Raum vielfältigster Erfahrungen mit Gott – in der Freude des Dankens und Lobens wie im Schmerz der Anfechtung und des Leidens. Wie im Brennpunkt einer Linse bündeln sich in den Psalmen die starken Linien des schöpferischen und rettenden, aber bisweilen auch des verstörenden Handelns Gottes und die feinen Linien der bis ins individuelle Leben reichenden Zeichen seines Wirkens.

Die Psalmen widersetzen sich leidenschaftlich jeder Gottesvorstellung, die zur unpersönlichen Abstraktion neigt. Sie sperren sich gegen das heute verbreitete Grundgefühl der Abwesenheit Gottes. Gotteslethargie ist ihr Thema nicht. Alles, was wir erfahren, hat mit Gott zu tun. Gott ist lebendiges Du und tätiges Gegenüber. Gott *handelt*. Die Perspektive ist ja die des Gebets. Und das Gebet ist an diesem Punkt penetrant, es *will*, dass Gott handelt. Das Magnifikat der Maria – der berühmteste Psalm außerhalb des Psalters – zeigt, dass es kein Ereignis gibt, hinter dem letztlich nicht der handelnde Gott steht: „Denn er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist und dessen Name heilig ist. Und seine Barmherzigkeit währet für und für bei denen, die ihn fürchten. Er übt Gewalt mit seinem Arm und zerstreut, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen. Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen. Er gedenkt der Barmherzigkeit und hilft seinem Diener Israel auf, wie er geredet hat zu unsern Vätern, Abraham und seinen Kindern in Ewigkeit“ (Lk 1,49–55).

Im Magnifikat, als Psalm komponiert nach dem Vorbild der Psalmen des Psalters, leuchtet ein beispielhafter Grundzug aller biblischen Psalmen auf: Mit großer Intensität wird das Handeln Gottes besungen. Der Radius reicht von der individuellen Situation des Glaubenden über geschichtliche Konstellationen des göttlichen Handelns bis zum Universum, das von Gottes Schöpfermacht kündigt: „Herr unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!“ (Ps 8,2.10). Im Bittgebet wird Gott gebeten und als ein Gegenüber angerufen, das Macht zum Handeln hat. Im Gotteslob und im Dankgebet werden konkrete positive Erfahrungen als Handeln Gottes in konkreten Lebensvollzügen identifiziert. Auch noch das klagende Gebet über das Ausbleiben der göttlichen Antwort oder über die Irritationen, die Gott auszulösen vermag, setzt die Gewissheit voraus, dass Gott jedenfalls handeln *kann*. So wird auch das Nichthandeln Gottes als eine Art seines Handelns erfahren.

Psalmen sind sprach- und bildmächtige Zeugen für die bewegten und bewegenden Beziehungsgeschichten zwischen Gott, Welt und Mensch. Der Glaube, dem unter der Verarmung seiner Sprache die Worte abhandengekommen sind, lernt hier wieder sprechen. Ihm eröffnen sich Sprach- und Erfahrungsräume, in denen er sich einlebt, als sei es seine Welt, als seien es seine Nöte, als sei es sein Staunen, um die diese einzigartigen Liedgebete, Gebetslieder kreisen. Und so ist es doch auch: Es geht um *unsere* Welt, *unsere* Nöte, *unser* Staunen. Wer hier den berühmt-berüchtigten „garstigen Graben“ spürt, ist bei den Psalmen noch nicht angekommen. In der Glaubensvergewisserung der Psalmen verschmelzen Epochen und Zeiten. Wer sich an eine Predigt über Psalmtexte setzt, sollte in ihre Worte und Metaphern gleichsam eintauchen und sich von ihnen treiben lassen, damit sie ihre hermeneutische Kraft ungehindert entfalten können und uns lehren, die Wirklichkeit zu verstehen. Dann werden Psalmen zur Hermeneutik unserer Welt.

Die Psalmen gehören zu den am häufigsten im Neuen Testament zitierten Texten des Alten Testaments. Das „Gebetbuch der Bibel“, wie Dietrich Bonhoeffer den Psalter genannt hat,<sup>1</sup> ist zum Gebet- und Gesangbuch der Kirche geworden. Dem Wir der Psalmen korrespondiert das Wir des Vaterunsers – es ist die *Gemeinde*, die hier betet und singt. Auch dann, wenn die Ich-Form gewählt wird, ist es die Gemeinde, die hinter dem so genannten Psalm des Einzelnen steht und ihn mitbetet. Ob Ich oder Wir: Wer in das Psalmgebet einstimmt, stimmt in das Gebet der großen Gemeinschaft ein, die vor ihm die Psalmen gebetet hat und nach ihm die Psalmen beten wird.

Wie das Vaterunser verdeutlichen die Psalmen die ekklesiologische Dimension des Gebets. Und zwar handelt es sich um eine grenzüberschreitende, eine integrierende Ekklesiologie, nicht eine Ekklesiologie der Ausgrenzung und Abgrenzung. Man kann sie wahrhaft katholisch nennen, wenn das Attribut des Katholischen in seinem ursprünglichen Sinn der *una sancta catholica ecclesia* des Glaubensbekenntnisses verstanden wird. Der Gott der Väter ist kein anderer als der Vater Jesu Christi. Eben deshalb werden in der Sprache der Psalmen die Grenzen transzendiert, die sich zwischen der Gemeinde Israels und der Gemeinde Jesu Christi aufgebaut haben. Auch die Grenzen zwischen Gemeinde und Welt werden überschritten, weil Gott der Schöpfer und Herr des Universums ist. Dem Universum entspricht die den Schöpfer preisende *ecclesia universalis*: „Lobet ihr Völker, unsern Gott, lasst seinen Ruhm weit erschallen, der unsere Seelen am Leben erhält und lässt unsere Füße nicht gleiten“ (Ps 66,8–9). Oder: „Lobet den Herrn, alle Heiden! Preiset ihn, alle Völker! Denn seine Gnade und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit. Halleluja“ (Ps 117). So sieht ein aus der Freude an Gott erwachsender religionstheologischer Inklusivismus aus.

Zu den Schulfragen der Homiletik alttestamentlicher Texte gehört die Frage, ob und wie man hier Jesus Christus ins Spiel zu bringen habe, da man ja diese Texte aus der Perspektive des Christusgeschehens lese. Dazu gesellt sich heute häufig die Warnung, dass man diese Texte der jüdischen Gemeinde wegnehme, wenn man sie christlich lese und interpretiere.

Die erste Frage – während meines Studiums sprachen wir spöttisch von den christologischen Klimmzügen am Ende einer alttestamentlichen Predigt – kann man getrost auf sich beruhen lassen. Angesichts der dominanten Motive der Vergewisserung und des

1 Bonhoeffer, Dietrich: Das Gebetbuch der Bibel, in: Dietrich Bonhoeffer Werke 5, München 1987, 103–132.

Trostes sind die Psalmen gegen ihre gesetzliche Vereinnahmung erstaunlich immun; es bedarf keiner christologischen Wünschelrute, um nicht alsbald das Evangelium, ja die *pura doctrina evangelii*, von der in Confessio Augustana VII die Rede ist, in ihnen zu entdecken. Es war alles andere als Zufall, dass Luther entscheidende Einsichten seiner Rechtfertigungslehre in seinen frühen Psalmenauslegungen gewonnen hat. Das Evangelium in den Psalmen lässt sich natürlich immer auch christologisch explizieren, aber nicht selten ist diejenige Christologie noch stärker, die zwischen den Zeilen steht. Die christologische Explikation um der Explikation willen gerät schnell zum sekundären Aufputz, womit sie dann sicher verunglückt wäre. Dann ist es viel besser, sich vom Evangelium der Psalmen tragen zu lassen.

Die Warnung vor einer illegitimen christlichen Vereinnahmung der Psalmen geht an der Sache vorbei. Sie nötigt zur Historisierung von Texten, die gegen ihre Historisierung gedichtet worden sind. Die christliche Gemeinde darf diese Texte guten Gewissens im Kontext ihrer Glaubenserfahrungen lesen, singen und deuten. Sie darf die Glaubensgeschichte Israels auf ihre eigene Glaubensgeschichte beziehen, darf sich durch die Psalmen in diese Glaubensgeschichte hineingezogen wissen. Es gibt kein stärkeres Argument für die konstitutive Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche als die Psalmen. Bevor das „Gebetbuch der Bibel“ zum „Gebetbuch der Kirche“ wurde, ist es das Gebetbuch Jesu Christi gewesen. Und hier kommt nochmals die Christologie ins Spiel. „Der Psalter ist das Gebetbuch Jesu Christi im eigentlichsten Sinne“;<sup>2</sup> schrieb Bonhoeffer bei der Betrachtung des Psalmengebets in der Morgenandacht. Der Beter des Vaterunsers sei eben auch der Beter der Psalmen gewesen. Auf jeden Fall lässt sich sagen, dass der irdische Jesus die Psalmen gekannt und gebetet hat: „Er hat den Psalter gebetet, nun ist er Sein Gebet geworden für alle Zeiten“.<sup>3</sup> Der *Mensch* Jesus Christus nos-trifiziert den Psalter für sich und seine Gemeinde. Durch ihn verschmelzen das Ich und das Wir der Psalmgebete mit dem Ich und dem Wir seiner Gemeinde.

2 Bonhoeffer, Dietrich: *Gemeinsames Leben*, in: Dietrich Bonhoeffer Werke 5, München 1987, 13–102, hier 39.

3 Ebd. 39. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 39.

# Die Rezeption alttestamentlicher Psalmen in deutschsprachiger Literatur – ausgewählte Beispiele

CHRISTINA HOEGEN-ROHLS

Die biblischen Psalmen haben auf die bildende Kunst, die Musik und die Literatur eine überragende Wirkung ausgeübt. Predigten über Psalmen können sich von dieser Wirkungsgeschichte anregen und befruchten lassen. Doch fehlt bislang eine umfassende Darstellung der Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte der Psalmen – und das ist kein Wunder: Denn keine einzelne wissenschaftliche Disziplin könnte das Vorhaben meistern, die Nachwirkung der biblischen Psalmen (und das heißt in erster Linie: des alttestamentlichen Psalters) in allen Facetten zu erfassen und nachzuzeichnen. Kunsthistorische, musikgeschichtliche und literaturwissenschaftliche Untersuchungen müssten jeweils mit sprach- und übersetzungsgeschichtlichen Analysen, mit liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Fragestellungen sowie mit kultur- und sozialgeschichtlichen Einordnungen verknüpft werden. Arbeiten zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Psalmen können dies jedoch nicht alles auf einmal leisten. Sie können nur mehr oder minder fragmentarisch ausfallen. Sie müssen auswählen, was genau sie zum Gegenstand ihres Interesses machen wollen und darlegen, unter welchem Blickwinkel sie das Ausgewählte zu beleuchten suchen.

Im vorliegenden Beitrag möchte ich mich auf die Rezeption der Psalmen in der deutschsprachigen Literatur konzentrieren und aus der faszinierenden Fülle des Materials zwei ganz unterschiedliche Schwerpunkte herausgreifen, die meines Erachtens jeweils ein hohes Maß an rezeptionsgeschichtlichen Entdeckungen ermöglichen: die Psalmenrezeption des frühen Mittelalters und die Psalmenrezeption des deutschen Expressionismus. Beleuchtet werden soll, auf welche Art und Weise formale, sprachliche und inhaltliche Merkmale der alttestamentlichen Psalmen aufgegriffen und transformiert werden.

## 1. Literarische Psalmenrezeption im frühen Mittelalter

Beginnen möchte ich mit dem karolingischen Mittelalter, jener Epoche, in der überhaupt das, was wir „deutsche Literatur“ und „volkssprachliche mittelalterliche Bibeldichtung“ nennen, anhebt und tastend entsteht.<sup>1</sup> Das karolingische Mittelalter ist, sprachgeschichtlich betrachtet, bestimmt von der Frage, wie „Vernikularität“ (das heißt: Volkssprachlichkeit) sich von „Latinität“ (das heißt: von dem absoluten Vorrang des Lateinischen) lösen kann. Denn zumindest schriftsprachliche Volkssprachlichkeit wird zunächst auf dem Wege der Übersetzung aus dem Lateinischen entwickelt. Mittelalter-

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden insbesondere *Haubrichs, Wolfgang*: Die Anfänge. Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, in: *Joachim Heinzle* (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Band I: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter, Teilband I/1, Tübingen <sup>2</sup>1995.

liche Literaturgeschichte muss daher in ihren Anfängen als Übersetzungsgeschichte verstanden werden, zu der die Übersetzungsgeschichte der Bibel ganz wesentlich hinzugehört.<sup>2</sup> Auch der Begriff „Literaturgeschichte“ selbst muss vorsichtig verwendet werden. „Literatur“ bzw. „Dichtung“ dürfen dabei nicht als Kategorie poetischer Originalität und Genialität missverstanden werden, wie wir sie für die neuere deutsche Literaturgeschichte voraussetzen. Die dichterische Potenz mittelalterlicher Schriftlichkeit ist vielmehr schon im Ringen um einzelne Wort- und Begriffsbildungen und in der Art der Anwendung bestimmter schriftsprachlicher Formen zu finden. Sie erscheint nicht nur in individuellen, sondern in kollektiven Leistungen und Wirkungen. Ihren Sitz im Leben hat eine solchermaßen verstandene frühmittelalterliche „Dichtung“ grundsätzlich im kirchlich-liturgischen Bereich und im kirchlich-poimenischen Bereich. Gerade die praktische Seelsorge motivierte Übersetzungen aus dem Lateinischen und beförderte auf diese Weise Volkssprachlichkeit.

Bevor ich mich Beispielen der literarischen Psalmenrezeption im frühen Mittelalter zuwende, soll betont werden, dass die Bedeutung der Psalmen für die Frömmigkeit des frühen Mittelalters kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. In einer Augustin zugeschriebenen frühmittelalterlichen Vorrede zum Psalter etwa heißt es, das Singen eines Psalms verjage Dämonen, lade die Engel zu heilskräftiger Hilfe ein, sei Schild in den Schrecken der Nacht und Erquickung in den Mühen des Tages. Alles, was an Tugend, Gerechtigkeit, Keuschheit und Klugheit zu erlernen sei, lasse sich aus den Psalmen erlernen, nicht zuletzt die rechte Art der Buße und das Gesetz der Geduld. Auch hatten die Psalmen eine besondere Bedeutung für die Frömmigkeit von Frauen, das heißt genauer: für adlige Damen aus dem Laienstand, die nachweislich seit merowingischer Zeit einen elementaren Unterricht erhielten. Seit karolingischer Zeit erfolgte solcher Unterricht zunehmend in Kloster- und Stiftsschulen, und zwar orientiert an pädagogischen Empfehlungen des Kirchenvaters Hieronymus.<sup>3</sup> Diese Empfehlungen sind überliefert in einem der Briefe aus dem pädagogischen Corpus des Hieronymus, in dem sog. „Brief an Laeta“, der als Anfang und Grundlage einer religiösen Erziehung junger Frauen die Einweisung in den Psalter und in das Gebet entwirft. Ergänzt werden sollten Gebet und Psalterlektüre durch die Ausbildung manueller Fähigkeiten (genannt wird das Spinnen). Die auf der Synode von Aachen im Jahre 817 erlassene ‚*Institutio sanctimonialium*‘ („Satzung der Nonnen“) nahm diese Empfehlungen ausdrücklich als didaktischen Rat für Äbtissinnen auf.

Aus dem Brief des Hieronymus an Laeta zur Erziehung ihrer Tochter Paula (= Brief Nr. 107, um 401 n. Chr.; zitiert wird aus den Abschnitten 4/9/10):

„Nun will ich dir zeigen, wie eine Seele zu erziehen ist, die ein Tempel des Herrn werden soll. Sie darf nur Dinge hören und sprechen, die Gottesfurcht atmen. Schmutzige Worte soll sie gar nicht verstehen, weltliche Lieder sollen ihr unbe-

2 Vgl. dazu *Kartschoke, Dieter*: *Biblia versificata*. Bibeldichtung als Übersetzungsliteratur betrachtet, in: *Vestigia Biblicae* 4 (1982), 23–41; *Kirchert, Klaus*: Grundsätzliches zur Bibelverdeutschung im Mittelalter, in: *ZfDA* 95 (1984), 61–78.

3 Vgl. zum Folgenden *Brunner, Johannes N.*: *Der heilige Hieronymus und die Mädchenerziehung auf Grund seiner Briefe an Laeta und Gaudentius*. Eine patristisch-pädagogische Studie, München 1910; *Fürst, Alfons*: *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg u.a. 2003.

kannt bleiben. Schon in den frühesten Kindesjahren soll sich die zarte Zunge mit den frommen Psalmen vertraut machen. [...] Als Aufseherin gib ihr eine ältere Jungfrau von bewährtem Glauben, Charakter und Tugendsinn, die sie durch Wort und Beispiel dazu erzieht, sich zum nächtlichen Gebet und Psalmengesang zu erheben. Von ihr soll sie lernen, früh morgens Hymnen zu singen, um die dritte, sechste und neunte Stunde wie eine Streiterin Christi zum Dienst anzutreten und endlich, wenn das Licht angezündet ist, das Abendgebet zu verrichten. So möge sie den Tag verbringen, und über ihre Beschäftigung soll die Nacht hereinbrechen. Lesung löse das Gebet, Gebet löse die Lesung ab! Kurzweilig erscheint die Zeit, wenn sie mit wechselnder Tätigkeit ausgefüllt wird. Sie lerne Wolle kämmen, den Spinnrocken halten, das Wollkörnchen auf den Schoß setzen, die Spindel drehen und den Faden mit dem Daumen ausdrehen. [...] Aus Gemüse und Weißbrot setze sich ihre Nahrung zusammen, ab und zu gib ihr auch einige kleine Fische! [...] Dann kann sie auch sofort nach der Mahlzeit lesen, beten und Psalmen singen. [...] Statt an Edelsteinen und an Seide erfreue sie sich an den heiligen Schriften, wobei sie nicht so sehr an den auf goldigem Untergrund und babylonischem Pergament aufgetragenen bunten Bildern Gefallen finden möge. Ihr Interesse wende sich vielmehr der Treue des Textes und der kritischen Behandlung zu! Zuerst lerne sie das Psalterium, dessen Gesänge sie zerstreuen mögen [...].“<sup>4</sup>

Lektüre des Psalters, das halblaute Memorieren heiliger Texte (*meditatio*), kunstvolle Handarbeit (Spinnen, Weben, Sticken) gehen, angeregt durch den spätantiken Rat des Hieronymus, in karolingischer Zeit in den Kanon adliger Mädchenerziehung ein. Zwar erschöpft sich der Grund für die Relevanz der Psalmen im Mittelalter keineswegs in der Erziehung adliger Mädchen und Damen. Doch ist bemerkenswert, dass zahlreiche frühmittelalterliche Psalterhandschriften gerade aus karolingischen Adelsbibliotheken stammen. „Genderübergreifend“ und allgemeiner lässt sich formulieren: Die Psalmen waren das wichtigste Andachts- und Erbauungsbuch des Mittelalters. Das erklärt sich aus der zentralen Stellung, die sie in den Gesangsteilen der Messliturgie, im responsorialen und antiphonalen Chorgesang einnahmen. Genaue Kenntnis und Beherrschung der Psalmen gehörte zu den Notwendigkeiten des priesterlichen Amtes. Die Psalmen waren aber auch neben Hymnus und Lesung das zentrale Element des monastischen Stundengebets der Mönche. Die bedeutende Funktion, die ihnen in der Frömmigkeit, in der Messliturgie und im monastischen Gottesdienst zukam, war die Voraussetzung für die herausgehobene Stellung, die ihnen auch in der Schule beigemessen wurde. Am Psalter lernte man lesen, schreiben und Latein. Anstatt die Schüler anhand einer Fibel in die alte Sprache einzuführen, ließ man sie erst einmal Psalmen in der Vulgatafassung auswendig lernen. So wurde der Psalter im frühen Mittelalter aus einem Lese- und Andachtsbuch auch zu einem Studienbuch – und blieb dies durch das ganze Mittelalter hindurch. Dabei trugen die Psalmen entscheidend zu einem neuen Verhältnis von Lati-

4 Zitiert aus der Bibliothek der Kirchenväter; genaue Quelle: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe, in: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften Bd. 2–3; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 16 und 18, Kempten, München 1936–1937, II.c. Aszetische Briefe. Pädagogische Briefe, 389ff.

nität und Vernikularität bzw. zur Ausbildung von Volkssprachlichkeit bei: Hatten bereits die Regel Benedikts und die *Admonitio generalis* (Allgemeine Vermahnung) Karls des Großen (789) ausdrücklich die Beherrschung der Psalmen nach dem Prinzip des *intellegere* (des sinnhaften Verstehens) durch die Mönche gefordert und so Anregung zur Ausbildung lateinischer Psalmenglossen gegeben, so fragt Hildemar von Corbie Mitte des 9. Jahrhunderts, was denn von jenen Ungebildeten zu halten sei, die den Sinn des lateinisch gesungenen Psalmverses nicht verstehen könnten. Damit aber war der Anstoß zu volkssprachigen Interlinearversionen des Psalters gegeben, die wiederum volkssprachige bzw. in lateinisch-althochdeutscher Mischsprache verfasste Psalmenkommentare nach sich zogen.

Aus der sich ausbreitenden Psalmenübersetzung und -kommentierung des frühen Mittelalters ragen zwei Zeugnisse heraus, die ich nun genauer betrachten möchte: der althochdeutsche Einzelpsalms 138 sowie das Übersetzungs- und Kommentierungswerk zu den Psalmen von Notker III. Um an diesen Beispielen beobachten zu können, was sie poetisch leisten, muss beleuchtet werden, auf welche Weise der lateinische Psalmentext in die sich allmählich ausbildende Volkssprache übersetzt wird. Nach Kurt Erich Schöndorf<sup>5</sup> lassen sich vier mittelalterliche Übersetzungsarten der Psalmen unterscheiden: erstens interlineare Psalmenübersetzungen („Interlinearversionen“); zweitens freiere Psalmenübersetzungen, die zwar zum Teil noch interlinear übersetzte Passagen aufweisen, sich teilweise aber auch bereits ganz von Interlinearität lösen und dabei schon eine gewisse Perfektion der freien Übersetzung erreichen; drittens kommentierte Psalmenübersetzungen, deren Übersetzung eher vom Typ der freieren Übersetzung zeugt, während die Kommentierung häufig noch in Latein oder in lateinisch-deutscher Mischprosa geboten wird; viertens gereimte Psalmenübersetzungen / Psalmenübertragungen, die die Schwelle zur Psalmendichtung bereits überschreiten und daher zur mittelalterlichen Bibeldichtung zu zählen sind.

### 1.1. Der althochdeutsche Psalm 138 (9. / 10. Jh.)

Mit dem althochdeutschen Psalm 138 liegt ein Beispiel früher mittelalterlicher Bibeldichtung vor. Dieses einzigartige Textzeugnis steht ganz am Anfang der Psalmenrezeption in deutscher Literatur, die in spätkarolingischer Zeit beginnt. Der althochdeutsche Ps 138, verfasst in altbairischer Sprache, entsteht Ende des 9. / Anfang des 10. Jahrhunderts.<sup>6</sup> Wer sein Autor ist, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit klären. Von einem Teil der Forschung wurde erwogen, es könne Notker Balbulus gewesen sein, geboren um 840 im Umkreis des Benediktinerklosters Sankt Gallen, in welchem er als Lehrer und Bibliothekar bis zu seinem Tod im Jahre 912 wirkte. Allerdings ist nicht bezeugt, dass sich Notker Balbulus, anders als sein späterer Namensvetter Notker III., des Althochdeutschen bediente. Seine dichterische und publikatorische Tätigkeit, die aus seinen

5 Schöndorf, Kurt Erich: Die Tradition der Deutschen Psalmenübersetzung. Untersuchungen zur Verwandtschaft und Übersetzungstradition der Psalmenverdeutschung zwischen Notker und Luther, Köln 1967.

6 Vgl. zum Folgenden Krogmann, Willy: Der althochdeutsche 138. Psalm. Forschungsgeschichtlicher Überblick und Urfassung (Deutsches Bibel-Archiv, Abhandlungen und Vorträge Bd. 5), Hamburg 1973; Seiler, Friedrich: Psalm 138,3, in: ZDPH 8 (1977), 187–204.

didaktischen und bibliothekarischen Aufgaben im Kloster erwuchs, war ganz an das Lateinische gebunden. Ein anderer Teil der Forschung hält es aus stilistischen Gründen für denkbar, dass der 138. Psalm von jenem Dichter stammen könnte, dem auch eine althochdeutsche Evangelienszene („Christus und die Samariterin“) zugeordnet wird, die ebenfalls auf das 10. Jahrhundert zu datieren sei.

Was die Quelle des althochdeutschen Psalms 138 betrifft, so hat Friedrich Seiler überzeugend gezeigt, dass dem namentlich unbekanntem Dichter die Vulgata des Hieronymus als Textgrundlage vorlag, und zwar wohl in jener revidierten Fassung, die der am Hofe Karls des Großen tätige Alkuin (gestorben 804) vornahm. In ihrer Zählung der Psalmen orientiert sich die Vulgata an der Septuaginta. Es ist somit Ps 139 der Hebräischen Bibel, den der althochdeutsche Ps 138 in Bibeldichtung umsetzt.

## 1.2. Der althochdeutsche Text und seine neuhochdeutsche Übersetzung<sup>7</sup>

Eingangsabschnitt: Keine Überschrift; stattdessen Publikumsadresse:

V1	Uellet ir gihoren	Daviden den guoten,
V1	<i>Wollt ihr hören</i>	<i>den gerechten David</i>
V2	den sinen touginon sin?	Er gruozte sinen trochtin:
V2	<i>seinen verborgenen Sinn?</i>	<i>Er grüßte seinen Herrn:</i>

Psalmcorpus, getragen von einem Sprecher-Ich, das sich an den „Herrn“ wendet (trochtin / Christ / got / du ginadigo got = Herr / Christus / Gott / Du gnädiger Gott)

Abschnitt I: Vv 3–15 (Thema: Herr, du kennst mich – wohin ich mich auch wende)

V3	Ia gichuri du mih, <u>trochtin</u> ,	inte irchennist uer ich pin,
V3	<i>Ja, du hast mich geprüft, Herr,</i>	<i>und weißt, wer ich bin,</i>
V4	fone demo aneginne	uncin an daz enti.
V4	<i>von dem Anfang</i>	<i>bis an das Ende.</i>
V5	Ne megih in gidanchun	for dir giuuanchon:
V5	<i>Ich kann nicht einmal in Gedanken</i>	<i>mich vor dir abwenden:</i>
V6	du irchennist allo stiga,	se uuarot so ich ginigo.
V6	<i>Du kennst alle Wege,</i>	<i>wohin immer ich mich auch wende.</i>
V7	So uuare sose ich cherte minen zoum,	so rado nami dus goum:
V7	<i>Wohin immer ich meine Zügel lenkte,</i>	<i>schnell nahmst du es wahr:</i>
V8	den ueech furiuuorhtostu mir	daz ich mih cherte after dir.
V8	<i>Den Weg versperrtest du mir,</i>	<i>so dass ich mich dir wieder zuwandte.</i>
V9	Du hapest mir de zungan	so fasto piduungen,
V9	<i>Du hast mir die Zunge</i>	<i>so fest im Griff,</i>
V10	daz ich ane din gipot	ne spricho nohein uuort.
V10	<i>dass ich ohne deine Erlaubnis</i>	<i>kein Wort sage.</i>
V11	Uuie michiliu ist	de din giuuizida, <u>Christ</u> ,

<sup>7</sup> Der Text ist leicht zugänglich in der Ausgabe von Müller, Stephan: Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Althochdeutsch / Neuhochdeutsch; Altniederdeutsch / Neuhochdeutsch, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18491, Stuttgart 2007.

V11 <i>Wie groß ist</i>	<i>deine Weisheit, <u>Christus</u>,</i>
V12 <i>fone mir ze dir gitan!</i>	<i>Uuie mahtih dir intrinnen!</i>
V12 <i>über mich bei dir!</i>	<i>Wie könnte ich dir entrinnen!</i>
V13 <i>Far ich uf ze himile,</i>	<i>dar pistu mit herie:</i>
V13 <i>Fahre ich hinauf zum Himmel,</i>	<i>dann bist du dort mit einem Heer,</i>
V14 <i>ist ze hello min fart,</i>	<i>dar pistu geginuuart:</i>
V14 <i>geht meine Fahrt zur Hölle,</i>	<i>dann bist du dort gegenwärtig:</i>
V15 <i>ne megih in nohhein lant,</i>	<i>nupe mih hapet din hant.</i>
V15 <i>Ich kann in kein Land,</i>	<i>wo mich nicht deine Hand hält.</i>

Abschnitt II: Vv 16–24 (Thema: Gott, ich mache deine Feinde zu meinen Feinden – beschütze mich!)

V16 <i>Nu uuillih mansleccun</i>	<i>alle fone mir gituon,</i>
V16 <i>Nun will ich die Mörder</i>	<i>von mir verweisen,</i>
V17 <i>alle die mir rietun</i>	<i>den unrehton rihtuom.</i>
V17 <i>alle die mir rieten</i>	<i>zu einer unrechtmäßigen Herrschaft.</i>
V18 <i>Alle die mir rietun</i>	<i>den unrehton rihtuom,</i>
V18 <i>Alle die mir rieten</i>	<i>zu einer unrechtmäßigen Herrschaft,</i>
V19 <i>die sint fienta din,</i>	<i>mit den uuillih gifeh sin.</i>
V19 <i>die sind deine Feinde,</i>	<i>denen will ich feind sein.</i>
V20 <i>De uuider dir uuellent tuon,</i>	<i>de uuillih fasto nidon,</i>
V20 <i>Die gegen dich handeln wollen,</i>	<i>die will ich sehr hassen,</i>
V21 <i>alle durh dinen ruom</i>	<i>mir ze fiente tuon.</i>
V21 <i>sie alle – um deines Ruhmes willen –</i>	<i>mir zum Feind machen.</i>
V22 <i>Du got mit dinero giuualt</i>	<i>scirmi iogiuueddrehalp,</i>
V22 <i>O Gott, mit deiner Macht</i>	<i>beschütze mich auf jeder Seite</i>
V23 <i>mit dinero chrefi</i>	<i>pinim du mo daz scefti,</i>
V23 <i>mit deiner Kraft</i>	<i>nimm ihm die Geschosse,</i>
V24 <i>ne la du mos de muozze,</i>	<i>daz er mih se aneskiozze.</i>
V24 <i>lass ihm nicht die Gelegenheit,</i>	<i>dass er auf mich schieße.</i>

Abschnitt III: Vv 25–35 (Thema: Du hast mich geschaffen – und hält mich in deiner Hand)

V25 <i>De sela uuorhtostu mir,</i>	<i>die pisazi du mir.</i>
V25 <i>Die Seele schufst du mir,</i>	<i>die hast du in deine Obhut genommen,</i>
V26 <i>du uurti sar min giuuar,</i>	<i>so mih de muoter gipar.</i>
V26 <i>denn du nahmst mich sofort wahr,</i>	<i>als mich meine Mutter gebar.</i>
V27 <i>Noh trof ih des ne lougino,</i>	<i>des du tati tougino.</i>
V27 <i>Ich leugne nicht im Geringsten,</i>	<i>was du im Geheimen tatest,</i>
V28 <i>nupe ih fone gipurti</i>	<i>ze erdun auer uurti.</i>
V28 <i>so dass ich nach der Geburt</i>	<i>nicht wieder zu Erde wurde.</i>
V29 <i>Far ih in de finster,</i>	<i>dar hapest du mih sar:</i>
V29 <i>Fahre ich in die Finsternis,</i>	<i>dann hältst du mich sofort:</i>
V30 <i>ich uuiez daz din nacht mach</i>	<i>sin so lioht also tach.</i>
V30 <i>Ich weiß, dass deine Nacht</i>	<i>so hell sein kann wie der Tag.</i>
V31 <i>So uuillih danne file fruo</i>	<i>stellen mino federa:</i>

V31 *So will ich denn auch sehr früh*  
 V32 *peginno ih danne fliogan*  
 V32 *Ich beginne zu fliegen,*  
 V33 *Peginno ih danne fliogan*  
 V33 *Beginne ich zu fliegen,*  
 V34 *so fliugih ze enti ienes meres:*  
 V34 *flöge ich bis zum Ende des Meeres.*  
 V35 *ne megih in nohhein lant,*  
 V35 *ich kann in kein Land,*

*meine Federn aufstellen:*  
*sose er ne tete nioman.*  
*so wie das niemand bisher tat.*  
*sose er ne tete nioman,*  
*so wie das niemand bisher tat,*  
*ih ueeiz daz mih dar irferist:*  
*Ich weiß, du holst mich auch dort ein:*  
*nupe mih hapet din hant.*  
*wo mich nicht deine Hand hält.*

Abschließende, an Christus / Gott gerichtete Bitte des Sprecher-Ichs, er möge die innere Haltung prüfen und ihm gnädig sein:

V36 *Nu chius dir fasto ze mir,*  
 V36 *Nun überprüfe genau,*  
 V37 *du ginadigo got,*  
 V37 *du gnädiger Gott,*  
 V38 *mit dinen ginadun*  
 V38 *in deiner Gnade*

*upe ih mih chere after dir:*  
*ob ich mich dir zuwende,*  
*cheri mih framort,*  
*bekehre mich weiterhin,*  
*gihalt mih dir in euun.*  
*behalte mich in Ewigkeit.*

Als Gliederung des Textes, der konsequent in althochdeutschen Endreimen gestaltet ist, lässt sich eine Dreiteilung erkennen: In Abschnitt I (Vv 3–15: Herr, du kennst mich – wohin ich mich auch wende) formuliert der Psalm die Erkenntnis menschlicher Ausweglosigkeit vor der Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht Gottes (vgl. bes. Vv 11ff.). Dieser Passage entspricht im Ringschluss Abschnitt III (Vv 25–35), der das gleiche Thema paraphrasiert: Gott hat seit Erschaffung seiner Geburt den menschlichen Beter in seine Obhut genommen. Das ganze Sein des Menschen, so will es der althochdeutsche Psalm in Übereinstimmung mit der biblischen Vorlage sagen, wird von Gott umschlossen. Bekehrungsversprechen und Bitte von Abschnitt II als dem mittleren Teil (Vv 16–24: Gott, ich mache deine Feinde zu meinen Feinden – beschütze mich!) sind von dieser Einsicht gerahmt.

Worin besteht nun die dichterisch-theologische Leistung des althochdeutschen Psalms? Entscheidend für die Beantwortung dieser Frage ist, dass der althochdeutsche Text von der lateinischen Vorlage nicht die Psalm-Überschrift übernimmt, sondern den Psalm durch eine sog. „Publikumsadresse“ einleitet (V1–2 „Wellet ir gihoren Daviden den guoten, den sinen touginon sin? Er gruozte sinen trochtin“; Übersetzung: „Wollt ihr David den Frommen hören, seine geheimen Gedanken? Er redete seinen Herrn an“). Was auf die an die Gruppe der „Ihr“ gerichtete Frage und auf die Redeeinleitungswendung folgt, ist der biblische, ins Althochdeutsche übersetzte Psalm, der somit als wörtliche Rede König Davids inszeniert wird. Der althochdeutsche Psalm ist also *ex persona* David gesprochen und als Gebet des alttestamentlichen Königs interpretiert. Das althochdeutsche Lied bzw. Gedicht setzt damit nicht nur einen eigenen theologischen, sondern auch einen eigenen didaktisch-performativen Akzent. Aber in welchem Sinne? Dass zum Hören aufgefordert wird, wird von einem Teil der Forschung dahingehend ausgelegt, dass der Psalm wohl zur Unterhaltung in klösterlichem Kontext diene, möglicherweise also als „klösterliche Unterhaltungsliteratur“ einzuordnen sei. Ein anderer Teil der

Forschung vermutet hingegen, dass der Psalm für den Vortrag am Hofe eines Fürsten bestimmt war – so wie für die Hofafel Karls des Großen der Vortrag biblischer Cantica, der Vortrag von Szenen aus dem Hiobbuch und der Vortrag von Psalmen bezeugt ist. Gewonnen wird diese Einschätzung zum Sitz im Leben des althochdeutschen Psalms aufgrund seines Mittelteils (s.o. Abschnitt II: Vv 16–24). Dieser tauche die Szene des biblischen Psalms in ein frühmittelalterliches, kriegerisches Licht, das eher in höfischem als in klösterlichem Kontext zu verorten sei. Gegen den Text der Vulgata-Vorlage erscheine im Mittelteil des althochdeutschen Psalms Gott bzw. Christus mit einem Heer als kriegerischer, bezwingender Gott, der die Schlachten lenke und dessen Ruhm der betende König David im Kampf gegen seine Feinde ausbreiten wolle. Und auch David erscheine als Krieger, der sein Ross lenkt, der gegen Bluttäter zu Felde zieht und Gott um die Hemmung des feindlichen Speers bittet. Damit aber sind bemerkenswerte Unterschiede zur Vulgata-Vorlage (Ps 139) markiert: Dort bittet der Beter um die Tötung der Gottlosen und um die Erlösung von blutgierigen Männern, während sich im althochdeutschen Psalm der König, David, selbst aktiv von den Gottesfeinden abwendet. Völlig neu ist dabei das Motiv der ungerechten Herrschaft: Der David des althochdeutschen Psalms verpflichtet sich mit der selbstreflexiven Abkehr von unrechtmäßiger Herrschaft, zu der ihm geraten wurde, dazu, eine gerechte Herrschaft im Namen Gottes aufzurichten. Er erweist sich somit als vorbildlicher König. Der althochdeutsche, karolingische Psalm konstruiert diesen vorbildlichen König möglicherweise als huldigenden Spiegel für Karl den Großen, der sich selbst als „neuen David“ verstand.

## 1.2. Die Psalmenübersetzung und Psalmenkommentierung Notkers III. (950-1022)

Nach dem Einzelbeispiel des althochdeutschen Ps 138 möchte ich das herausragende frühmittelalterliche Übersetzungs- und Kommentierungswerk zu den Psalmen von Notker III. vorstellen. Notker III. (= Notker Labeo / Notker Teutonicus), Mönch und Lehrer im Kloster Sankt Gallen, dessen Lebenszeit in die Jahre 950 bis 1022 fällt, ist als einer der großen Übersetzer in die Sprach- und Literaturgeschichte des Deutschen eingegangen.<sup>8</sup> Er kann als der bedeutendste Übersetzer vor Martin Luther bezeichnet werden. Sein Übersetzungswerk weist eine ungeheure Breite auf: Mit Übersetzungen aus dem philosophischen Werk der lateinischen Aristoteles-Tradition (Boethius), des Martianus Capella, des Vergil und Terenz umfasst es das gesamte Gebiet der antike-mittelalterlichen *artes liberales*. Zu seinen Übersetzungen der biblischen Literatur gehören die Übersetzung der Kommentierung Gregors des Großen zum Buch Hiob, die Übersetzung des Hohenlieds und insbesondere der Psalmen. Dabei ist Notkers Übersetzungsverfahren sowohl hinsichtlich der philosophischen wie der biblischen Literatur gegenüber der vorausgehenden althochdeutschen Übersetzungstradition etwas völlig Neues: Es löst sich weitgehend von Interlinearität und findet zu einer relativ freien, aber sinngenauen Translation.

8 Vgl. zum Folgenden Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Stuttgart 31997; Sonderegger, Stefan: Notkers des Deutschen Psalmenübersetzung, St. Gallen 1970.

Innerhalb der althochdeutschen Sprachstufe, die vom 8. Jahrhundert bis über die Mitte des 11. Jahrhunderts hinaus reicht, bildet Notkers Werk Abschluss und Höhepunkt einer Übersetzungstätigkeit in schulischer Ausrichtung, wie sie zu den Grundgegebenheiten althochdeutscher Sprachbemühungen in den Klosterschulen des Frühmittelalters gehört. Im Hinblick auf eine Beurteilung von Notkers Leistung als Übersetzer stellt sich für die Forschung immer wieder die Frage, inwiefern Notker der Volkssprache seiner hochalemannischen Herkunftsregion (Thurgau) und seiner Wirkungsstätte, dem Kloster Sankt Gallen, verhaftet bleibt und wie weit er sich davon zugunsten überregionaler Sprachformen oder zugunsten der Ausrichtung auf die lateinische Grundform seiner Übersetzungstexte entfernt. Da das althochdeutsche Schrifttum vornehmlich aus Übersetzungstexten besteht, erscheint eine präzise Abgrenzung zwischen lateinischer Vorbildsprache und althochdeutscher Nachahmungssprache allerdings als schwierig.<sup>9</sup> Stefan Sonderegger betont, dass jeder althochdeutsche Schreibdialekt (die Stammesmundarten der Franken, Alemannen, Baiern und weiterer Stämme oder Teilstämme, sofern sie sprachtragend geworden sind), einerseits wirklich althochdeutsche Sprachstruktur ist, andererseits lateinisch beeinflusste und somit lateinisch mitbestimmte neuartige Sprachverschriftung. Auch für Notkers Sprache gilt daher, dass sie zwischen Dialektverschriftung und Anlehnung an das Lateinische anzusiedeln ist. Und doch kommt Notker eine einzigartige Stellung am Ende der ältesten Periode der deutschen Sprache zu, insofern er erstmals in der Geschichte des Deutschen eine vertiefte Reflexion über den Wert des Übersetzens und über den Wert der Volkssprache (*lingua propria / lingua nostra*) anstellt. Dies geht aus seinem vielzitierten Brief an Bischof Hugo von Sitten wenige Jahre vor seinem Tod (also um 1020) hervor, in dem es heißt:

„Ich bin mir zwar bewusst, daß ihr zunächst davor [nämlich: vor meinen aus dem Lateinischen in die Volkssprache übersetzten Schriften] zurückschrecken werdet wie vor etwas Ungewohntem. Aber nach und nach werden sie Euch vielleicht beilieben und Ihr werdet sie zu lesen vermögen und erkennen, wie schnell man in der Muttersprache begreift, was man in einer fremden Sprache kaum oder nicht völlig erfassen kann.“

Notker steht somit am Anfang einer deutschen Übersetzungstheorie. Seine pragmatisch-didaktische Reflexion auf den Wert der Volkssprache führt dazu, dass er spezifisch deutsche Sprachmerkmale im Vergleich mit dem Lateinischen erkennt. Somit sind in Notkers Werk Ansätze einer kontrastiven Sprachtypologie des Lateinischen und Deutschen zu beobachten. Sprachtypologische Bemerkungen finden sich zum Umgang mit Akzenten im Deutschen, die belegen, dass Notker die andersartige Wort- und Satzbetonung des Deutschen gegenüber dem Lateinischen wahrnimmt und reflektiert. Sie beziehen sich aber auch auf abweichende Wortbildung, syntaktische Konstruktion oder Semantik im Lateinischen und Deutschen.

Doch Notker III. ragt auch dadurch unter dem bisherigen volkssprachlichen Sprachschaffen hervor, dass er nicht nur übersetzt, sondern auch kommentiert. Das wird

<sup>9</sup> Vgl. zum Folgenden insbesondere *Sonderegger, Stefan*: Althochdeutsche Sprache und Literatur. Eine Einführung in das älteste Deutsch. Darstellung und Grammatik, Berlin <sup>3</sup>2003.

besonders an seiner Übersetzung und Kommentierung aller 150 Psalmen des alttestamentlichen Psalters deutlich.<sup>10</sup> Seine Psalmenübersetzung und -kommentierung enthält zu jedem Einzelpsalme den lateinischen Psalmtext, den althochdeutschen Übersetzungstext sowie einen althochdeutschen Kommentartext, in dem Notker der Theologie des Psalms auf den Grund geht. Außerdem gibt Notker jeweils in lateinischer Sprache eine Leseanweisung für den Psalm. Ein interessantes Beispiel dafür ist die Leseanweisung zu Ps 138 (Ps 139Vg). Anders als der althochdeutsche Ps 138, der den Psalmtext David in den Mund legt, legt Notker den Psalm in den Mund Christi („Christus ad patrem de se ipso loquitur“; Übersetzung: „Christus spricht den Psalm über sich selbst zum Vater“). Er liest den Text, wie er ausdrücklich nachweist, „secundum Augustinum“ („gemäß Augustin“), orientiert sich also an der klassischen Auffassung der Kirchenväter, die sich vor Augustin schon bei Hilarius von Poitiers und nach Augustin bei Cassiodor findet: den Psalm als *ex persona Christi* gesprochen zu verstehen. Das heißt: Notker liest Ps 138, der ihm aus dem Introitus der mittelalterlichen Ostermesse vertraut ist, dergestalt, dass Christus hier gegenüber dem allmächtigen, allwissenden, allgegenwärtigen Gottvater seine Menschennatur bekennt. Insbesondere Ps 138,18 (139,18) ist für dieses Verständnis von entscheidender Bedeutung. Notker bietet zunächst den ersten Halbvers in seiner lateinischen Fassung: „*Et numerabo eos et super harenam multiplicabuntur*“. Dann übersetzt er diesen ins Althochdeutsche: „unde zello ich sie unde ist iro mer danne meregriezes“ (Übersetzung: „Und wenn ich sie zähle, so werden sie an Zahl die Körner des Sandes übertreffen“). Anschließend kommentiert er den lateinischen bzw. übersetzten Text: „So manig uuirdet dero nah minero passione, dero fore nehein neuuas“ (Übersetzung: „So groß wird nach meinem Leiden / meiner Passion die Zahl derer sein, von denen es vorher niemanden gab“). Inhaltlich wird erkennbar, dass Notker die Größenangabe „mehr als der Sand am Meer“ auf diejenigen bezieht, die nach der Passion Christi zum Glauben an den Sohn Gottes gelangen werden. Auch den zweiten Halbvers von Ps 138,18 erschließt er in dreistufiger Weise. Zunächst bietet er die lateinische Fassung: „*Exsurrexi et adhuc team sum*“. Dann übersetzt er sie ins Althochdeutsche: „Ich pin irstanden nah tode, unde noh pin ich, fater, sament dir“ (Übersetzung: „Ich bin auferstanden nach dem Tode und bin noch immer bei dir, Vater“). Anschließend kommentiert er den übersetzten Text: „Noh nebin ich in chunt nube eccert dir“ (Übersetzung: „Noch bin ich ihnen unbekannt, nur du kennst mich“). Inhaltlich geht der zweite Halbvers von Ps 138,18 in der Interpretation Notkers hinter den ersten zurück: Bei Jesu Auferstehung kennt nur der Vater den Sohn, womit gemeint ist, dass nur der Vater um die heilsgeschichtliche Bedeutung des Sohnes als Christus weiß. Den Menschen ist diese Bedeutung noch unbekannt. Doch wird sie sich in dem weiten zeitlichen Rahmen „nach der Passion“ schließlich auch den Menschen erschließen: Sie werden zum Glauben an Christus, den Retter, finden.

10 *Notker der Deutsche*. Der Psalter. Psalm 1–50, hrsg. v. *Petrus W. Tax*, in: Die Werke Notkers des Deutschen (s.o.), Bd. 8 (Altdeutsche Textbibliothek, hrsg. v. H. Kuhn, Nr. 84), Tübingen 1979; *Notker der Deutsche*. Der Psalter. Psalm 51–100, hrsg. v. *Petrus W. Tax*, in: Die Werke Notkers des Deutschen (s.o.), Bd. 9 (Altdeutsche Textbibliothek, hg. v. B. Wachinger, Nr. 91), Tübingen 1981; *Notker der Deutsche*. Der Psalter. Psalm 101–150, die Cantica und die katechetischen Texte, hrsg. v. *Petrus W. Tax*, in: Die Werke Notkers des Deutschen (s.o.), Bd. 10 (Altdeutsche Textbibliothek, hrsg. v. B. Wachinger, Nr. 93), Tübingen 1981.

Bedenkt man, ausgehend von dem vorgeführten Beispiel Ps 138,18, welche sprachliche, denkerische und theologisch-konstruktivistische Leistung allein hinter der Übersetzung und Kommentierung eines einzigen Psalmverses steht, dann lässt sich ermessen, welchen Rang das umfassende Werk einnimmt, das Notker III. mit seiner hoch gebildeten Rezeption der 150 Psalmen des biblischen Psalters im frühen Mittelalter geschaffen hat.

## 2. Psalmenrezeption in der Lyrik des deutschen Expressionismus

Der zweite Schwerpunkt, den ich vorstellen möchte, ist ein dezidiert moderner Schwerpunkt: die Psalmenlyrik des Expressionismus. Das poetische Pathos, das hier im Umgang mit den Psalmen erreicht wird, ist meiner Einschätzung nach unübertroffen – ob wir es nun ästhetisch als gelungen oder misslungen beurteilen wollen. Die expressionistische Psalmendichtung ist jedenfalls ein äußerst eindruckliches Zeugnis für die Rezeption der Sprachkraft der biblischen Psalmen selbst.

### 2.1. Formen und Tendenzen der literarischen Psalmenrezeption im 20. Jahrhundert

In literaturwissenschaftlichen Handbüchern wird die literarische Rezeption der Psalmen gewöhnlich unter dem Stichwort „Psalmendichtung“ abgehandelt.<sup>11</sup> Die Darstellung konzentriert sich dabei meist auf jene Formen dichterischer Psalmübertragungen, Psalmaphrasen oder liedhafter Psalmbearbeitungen, die sich durch eine besondere textliche Nähe zu den biblischen Psalmen auszeichnet. Diese Art neuzeitlicher Psalmendichtung findet sich seit Luthers Psalmliedschaffen bis ins 20. bzw. 21. Jahrhundert hinein. Sie kann gattungskritisch vielleicht am besten als „poetisch-religiöse Gebrauchsliteratur“ klassifiziert werden. Daneben gibt es jedoch bereits seit dem Barock in der deutschsprachigen Lyrik eine Tradition des freien dichterischen Umgangs mit der biblischen Gattung der Psalmen, der sich dadurch kennzeichnen lässt, dass er sich von der biblischen Vorlage und ihrem spezifisch religiösen Gehalt löst, auch wenn dabei die Auseinandersetzung mit genuinen Psalmenthemen und genuiner Psalmsprache noch erkennbar bleibt. Nach dem Urteil von Cornelius Hell und Wolfgang Wiesmüller bringt dieser „emanzipierte Umgang mit den Psalmen [...] literarische Werke von höherer Qualität“ hervor, als es der paraphrasierenden Nachdichtung gelingt.<sup>12</sup> Neuere literaturwissenschaftliche Untersuchungen sprechen im Blick auf solche emanzipierte Psalmendichtung von „freier Psalmlyrik“ oder vom „Psalm-Gedicht“.

Der Versuch, die verschiedenen Weisen der Psalmenrezeption in der Lyrik nach formalen oder thematischen Kriterien zu systematisieren, fällt nicht leicht. Dabei nach Epochen vorzugehen, hat sich nur im Blick auf den Expressionismus als sinnvoll und zielführend erwiesen. Die lyrische Generation des sog. „expressionistischen Jahrzehnts“ (1910–1920) wendet sich von traditionellen Dichtungsformen ab und entdeckt das Pa-

11 Vgl. zum Folgenden insbesondere *Bach, Inka / Galle, Helmut*: Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Untersuchung zur Geschichte einer lyrischen Gattung, Berlin 1989.

12 Vgl. *Hell, Cornelius / Wiesmüller, Wolfgang*: Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Bd. 1: Formen und Motive, Mainz 2000, 158–204: 165.

thos der biblischen Psalmen für sich, insbesondere das Pathos der Klage. Der alttestamentliche Klagepsalm wird zur Folie für die Erfahrung der zeitgenössischen weltgeschichtlichen Krise. Das bezeugen Gedichte wie Georg Trakls *Psalm* und *De profundis* sowie Gedichte aus der epochalen expressionistischen Anthologie *Menschheitsdämmerung* von Kurt Pinthus, aus der etwa zu nennen sind: Franz Werfel, *Aus meiner Tiefe*; Kurt Heynicke, *Psalm*; Ernst Stadler, *Zwiegespräch*; Johannes R. Becker, *Klage und Frage*; Else Lasker-Schüler, *An Gott* und *Und suche Gott*. Auch der Gedichtband *Versöhnung. Gesänge und Psalmen* (1919) von Oskar Schürer und die Psalm-Nachdichtungen von Theodor Taggar (= der expressionistische Dramatiker Ferdinand Brucker) unter dem Titel *Psalmen Davids* (1919) belegen die Aktualität der Psalmen in dieser Epoche, auf die ich nun genauer eingehen möchte.

## 2.2. Ausgewählte Beispiele der Psalmenrezeption in der Lyrik des deutschen Expressionismus

Die Bewegung des Expressionismus war geprägt von einem kulturevolutionären Anspruch und erfasste in Deutschland zwischen 1910 und 1920 alle Künste zugleich. Sie blieb für das ganze 20. Jahrhundert von herausragender Bedeutung. Charakteristisch für die expressionistische Bewegung ist der bis ins Extrem gesteigerte Gefühlsausdruck („Expression“). Dieses Charakteristikum – ein Ausdruck des Aufbruchs, des Umbruchs, des Anarchischen – prägt nicht nur die Literatur, sondern zeitgleich auch den Film (Fritz Lang, *Metropolis*), die Musik (Arnold Schönberg) und in herausragendem Maße die Malerei („Die Brücke“: Ernst Ludwig Kirchner, Fritz Bleyl, Erich Heckel, Karl-Schmidt-Rottluff, Max Pechstein, Emil Nolde, Otto Mueller u.a.; „Der Blaue Reiter“: Wassiliy Kandinsky, Franz Marc, August Macke, Gabriele Münter, Alexej von Jawlensky, Paul Klee u.a.; in Österreich: Oskar Kokoschka, Egon Schiele), für die als Vor- und Urbild Edvard Munchs „Der Schrei“ von 1890 gilt. Kennzeichnend für die literarische Bewegung des Expressionismus ist die sog. „Ästhetik des Hässlichen“ (auch: „negative Ästhetik des Hässlichen“ oder „negative Ästhetik des Hässlichen und Grotesken“). Diese Ästhetik fungiert in der Literatur des Expressionismus als Technik der Desillusionierung des schönen Scheins. Es sind die Gebärde des Schreis, die Geste der Abscheu, das Gefühl der Angst, der Entfremdung, der Vereinsamung, von der die expressionistische Lyrik, die expressionistische Prosa und das expressionistische Drama beherrscht werden. Um Thomas Anz zu zitieren: „Die Literatur des Expressionismus lässt sich als symbolischer Ausdruck kollektiver Krisenerfahrungen lesen [...]. Die expressionistische Generation litt unter den zweifelhaften Autoritäten ihrer Zeit ebenso wie unter dem Verlust an Orientierung und Geborgenheit“.<sup>13</sup> Von den Nationalsozialisten als „entartet“ diffamiert und verfolgt, gehen die meisten expressionistischen Dichter nach 1933 einen Weg, der in Todeslagern, mit dem Freitod oder im lange währenden Exil endet.

Konzentrieren wir unseren Blick auf die literarische Rezeption der Psalmen in der Lyrik des Expressionismus, so fällt auf, dass zahlreiche Gedichte des Expressionismus ausdrücklich den Titel „Psalm“ tragen. Sodann ist die Rezeption formaler Elemente erkennbar. An syntaktisch-stilistischen Merkmalen aus der Poetik der Psalmen werden Parata-

13 Anz, Thomas: Literatur des Expressionismus, Sammlung Metzler 329, Stuttgart 2002, 204.

xe bzw. Syndeton und Polysyndeton übernommen (Satzverbindung durch einfache oder mehrfache Aneinanderreihung von „und“). Auch finden sich parataktische Prosasätze in Langzeilen. Ferner wird der für die Psalmen typische schwebende Übergang von Poesie zu Prosa aufgenommen. Der Befund, dass die Psalmen kein festes metrisches Schema aufweisen, spiegelt sich in den freien Rhythmen expressionistischer Psalmgedichte. Wie die Psalmen, so bieten auch diese keinen Endreim, sondern ahmen durch die Reihungstechnik mehrfach parallel gebauter Sätze den „Gedankenreim“ bzw. das „Versecho“ des für die Poesie der Psalmen kennzeichnenden *parallelismus membrorum* nach. Als ein Beispiel lassen sich aus Trakls Gedicht „Psalm“ Verse der ersten Strophe zitieren: „Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat. / Es ist ein Heidekrug, den am Nachmittag ein Betrunkener verlässt. / Es ist ein Raum, den sie mit Milch getüncht haben.“

Weitere wichtige formale Elemente, die expressionistische Psalmgedichte prägen, sind die für die alttestamentlichen Psalmen charakteristischen Sprachgebärden von Lob und Klage. Markanterweise fehlt (teilweise sogar in den Psalmparaphrasen) die Sprachgebärde des Danks. Lob und Klage werden in den Psalmgedichten wie in den Psalmen realisiert durch Invokation, Emphase, Interjektion und Fragen. Wie psalmische Sprachgebärden, so werden auch Sprechqualitäten der Psalmen übernommen und verstärkt, vor allem die Sprechqualität der Intensität und Eindringlichkeit, die durch Wiederholungen (Iteration) und Gleichklang (z.B.: Alliteration), extensiven Adjektiv- und Partizipgebrauch, durch Substantivierungen und Superlative erreicht wird. Die Verwendung von Neologismen, Neophraseologien und neuen Metaphern dient der emotionalen Vertiefung des Ausdrucks, komplizierte Satzkonstruktionen, die mit Inversionen und Enjambements (Zeilen- bzw. Strophensprüngen) arbeiten, zielen auf eine theatralische Verlangsamung bzw. Beschleunigung des Sprechrhythmus. All dies zielt auf expressionistische Pathossteigerung.

Was die Rezeption inhaltlicher Elemente der Psalmen betrifft, so lässt sich, wenn auch nicht ganz trennscharf, zwischen Gedichten unterscheiden, denen es auf der Grundlage des konventionellen Glaubens um eine Erneuerung der Psalmenreligiosität geht und solchen, die ohne eine selbstverständliche Glaubensbasis das Sprach- und Formenrepertoire der Psalmen nutzen, um der im Umkreis des Ersten Weltkriegs neu erwachten Sehnsucht nach Gott Ausdruck zu verleihen.<sup>14</sup> In beiden Ausprägungen der Psalmen-dichtung erweist sich die hohe poetische Aktualität der psalmischen Sprachgebärde der Klage gegenüber Gott, der implizit die Geste des Vertrauens zu Gott inhärent ist.

### 2.2.1. Theodor Tagger, *Der dreiunddreißigste Psalm* (1918)<sup>15</sup>

Theodor Tagger, der später unter dem Namen Ferdinand Brucker bekannt wurde, gehört nicht zu den großen Dichtern der expressionistischen Epoche. Doch gebührt seiner Psalmendichtung Beachtung, die sich eng an die alttestamentlichen Psalmen anlehnt. Theodor Taggers Psalmgedicht „Der dreiunddreißigste Psalm“ lässt sich, wie aus dem Vergleich mit dem biblischen Ps 33 hervorgeht, als Psalmparaphrase bestimmen. Die charakteristischen Merkmale des paraphrasierenden expressionistischen Psalmstils

<sup>14</sup> Vgl. zu den folgenden Beispielen Bach; Galle, Psalmendichtung (s. Anm. 11), 321–333.

<sup>15</sup> Tagger, *Theodor*: Psalmen Davids (1918), in: *Der jüngste Tag. Die Bücherei einer Epoche, als zweibändige Faksimile-Ausgabe neu hg. v. Schöffler, Heinz*, Frankfurt a.M. 1970, 697–718.

sind bei der folgenden Textpräsentation unterstrichen und rechts neben dem Text beschrieben. Ins Auge fallen dabei besonders der nachgeahmte psalmtypische Aufruf zum Gotteslob („Gerechte erfreut Euch des Herrn / lobredet!“), die zahlreichen Neophraseologien, die sich gegen eine konventionelle Grammatik auflehnen und innovative Satzkonstruktionen schaffen, das durch zahlreiche Zeilenenjambements erreichte drängende Tempo der Psalmparaphrase und die Imitation verschiedener Arten des biblischen *parallelismus membrorum*, der gehäuft in chiasmischer Struktur erscheint:

Gerechte erfreut Euch des Herrn  
lobredet! Feiert ihn mit der Harfe  
singt ihn auf zehn Saiten der Lyra –  
singt ein neues Lied, daß  
Eure Stimmen zittern und die Instrumente.

*Anrede / Invokation*  
*Neologismus*  
*Neophraseologie*  
*Zeilenenjambement*  
*syntaktische Inversion*

Aufrecht ist das Wort des Herrn  
und seine Werke sind treu,  
sein Wort schuf die Himmel,  
die Heere des Himmels schuf  
der Atem aus seinem Munde mit  
einem Mal. Er sammelt  
die Meerwasser auf einen Haufen  
und er spricht, so ist es geschehn  
und er zerstreut die Entschlüsse der Nationen  
und er wendet das Schicksal der Völker,  
doch die Schicksale seines Herzens dauern  
durch die Zeitalter.  
Herabblickt vom Himmel er  
auf alle Kinder der Menschen,  
keines Königs Macht errettet  
vor dem Herrn,  
und kein Pferd kann fliehn  
vor dem Herrn:

*parataktischer Parallelismus*  
*in chiasmischer Struktur*  
*synonymer / repetierender Parallelismus*  
*in chiasmischer Struktur*  
*Zeilenenjambement*  
*Zeilenenjambement*

*Polysyndeton / synonymer Parallelismus*  
*Zeilenenjambement mit Alliteration*  
*Inversion und Zeilenenjambement*  
*Zeilenenjambement*  
*Zeilenenjambement*  
*Zeilenenjambement, Bilderreichtum*

liegt sein Auge auf die ihn fürchten  
und auf die ihn erwarten,  
daß er befreie die Seele vom Tod  
und stütze in der Hungersnot.

*Neophraseologien / Ellipse*  
*parataktischer Parallelismus*  
*synthetischer Parallelismus*  
*Schluss-Reim (aa)*

Inhaltlich wird der Bezug auf den Ersten Weltkrieg durch Wendungen wie „Entschlüsse der Nationen“ und „das Schicksal der Völker“ erkennbar, die Ps 33,10 im Interesse der zeitgeschichtlichen Aktualisierung abwandeln (Lutherübersetzung 2017: „Der Herr macht zunichte der Heiden Rat / und wehrt den Plänen der Völker“). Der abschließende Paar-Reim der letzten beiden Gedichtzeilen verstärkt formal, was die Zeilen inhaltlich zum Ausdruck bringen: das Vertrauen in Gott, den Herrn, der vom Himmel herabblickt, um die auf ihn hoffende Menschheit vor Not und Tod zu bewahren.

2.2.2. Oskar Schürer, Märzpsalm (1919)<sup>16</sup>

Anders als Taggers Psalmaphrase ist das zweite Beispiel, Oskar Schürers „Märzpsalm“, als freies Psalmgedicht zu charakterisieren. Es paraphrasiert keinen bestimmten biblischen Psalm, sondern nutzt Sprechgesten der biblischen Psalmen wie Anruf, Ausruf, Bitte und Frage, um emphatisch von der existentiellen Not des Krieges zu sprechen. Diese psalmischen Sprechgesten werden zu expressionistischem Pathos gesteigert, indem die emphatischen Anrufe (Invokationen) und Zwischenrufe (Interjektionen) vielfach mit neu geschaffener Ausdrucksweise (Neologismen und Neophraseologien) verknüpft und syntaktisch an einen harten Nominalstil und einen exzessiven Adjektiv- und Partizipgebrauch gebunden werden. Eine besondere Rolle für die Dynamik von Schürers Psalmgedicht spielen auch die theatralisch eingesetzten Ausrufungs- und Fragezeichen sowie die personifizierten Affekte:

Erbarmender! daß ich hier liege  
niedergeworfen in deine keimenden Schollen!  
höre mein Schrein!  
Wer warf uns in solche Geschicke?  
Raserei über uns! Ewig urfremdes Sterben!  
Sterben in Frühen und Abend und  
duldenden Nächten.  
Leben uns ausspie;  
In Erden müssen wir kauern, ach! hassen  
die dumpfen Tage!  
Immer geduckt unter drohenden Fäusten,  
brechendem Hohn.  
O wer hat uns so unterjocht?

*Invokation*  
*Ausruf, Partizipgebrauch*  
*emphatische Bitte*  
*Frage*  
*Ausrufe, Adjektivgebrauch*

*Partizipgebrauch, Substantivierung*  
*syntaktische Inversion, Neophraseologie*  
*Interjektion, Zeilenenjambement*  
*Ausruf*  
*Partizipgebrauch in Verbindung*  
*mit Nominalstil*  
*Emphase, Interjektion, Frage*

Empörung lauert in allen tödlichen Schlachten,  
da aus der Not sich erkannte

*Personifizierung des Affekts „Empörung“*  
*syntaktische Inversion,*  
*Zeilenenjambement*

Opfer und Mord.  
Wohin, ihr Alten, stellet ihr eure Söhne,  
daß sie euch hassen müssen  
jungguten Erkennens!  
Denn euer Tun müssen wir büßen –  
Was fehlten wir?  
Euren verirrten Begierden  
was bluten wir noch?

*Personifizierung von „Opfer“ und „Mord“*  
*Anrede*  
*Zeilenenjambement*  
*Neologismus*  
  
*Frage*  
*Neophraseologie / neue Grammatik*  
*Frage*

Säulen von Vätern  
Lasten schwer auf uns.

*neue Metapher, Zeilenenjambement*

16 Schürer, Oskar: Versöhnung, Gesänge und Psalmen, Leipzig 1919.

Inhaltlich wird der Bezug zur Katastrophe des Krieges durch Wendungen wie „Sterben in Frühen und Abend und dulddenden Nächten“ und „Empörung lauert in allen tödlichen Schlachten“ hergestellt. Der Krieg wird als Zerrüttung der Generationen entlarvt: Die „Alten“, die „Väter“, zwingen die Jungen, die „Söhne“, in den Krieg, in dem sie töten und getötet werden. Die Hoffnung, dass Gott diese existentielle Not wendet, spricht sich einzig in der Anrufung „Erbarrender!“ aus.

### 2.2.3. Kurt Heynicke, Psalm (1920)<sup>17</sup>

Heynickes Gedicht, das Psalmenrezeption mit Hoheliedrezeption verbindet, ist geprägt von einer affektgeladenen, sehnsüchtigen Haltung gegenüber einem Gott, der nicht einfach in gewohnter, konventioneller Weise als Vater erscheint, sondern als „Bruder“, als „Herz meines Bruders“, als „Mutterschoß“ und „namenloses Weltgesicht“. Unter subtilem Anklang an die Ersetzung des jüdischen Gottesnamens JHWH durch hebr. *schem* / Name kann gesagt werden „Gott ist ein Name“. Die Sehnsucht nach diesem Gott und nach dem Gottesnamen ist jedoch facettenreich und gebrochen. So wird das Grundthema der Sehnsucht zwar einerseits offen als Gottessehnsucht zum Ausdruck gebracht („mein Herz sehnt sich nach Gott“) und mittels der Metapher der jungen Nachtigall, die Liebeslieder singt, als Sehnsucht nach symbiotischer Liebe bzw. nach mystischer Vereinigung der Seele mit Gott artikuliert. Andererseits aber wird von einer „namenlosen“, nicht auf Gott bezogenen Sehnsucht gesprochen. Die irrationale Spannung dieser einander entgegengesetzten Kräfte der Sehnsucht bricht sich in dem von der Sehnsucht geborenen „Willen“ Bahn, der zuletzt doch jung und gewaltig zu Gott hin drängt. Das lyrische Ich löst schließlich die Ambivalenz seiner schmerzhaften Sehnsucht auf durch die jubelnde Gewissheit, sich in göttlicher Liebe zu wiegen. Der Vollzug des Singens der Sehnsucht wird dabei vom lyrischen Ich ausdrücklich als psalmisches Singen reflektiert. Angespielt wird mit der Metapher „Harfe unendlicher Liebe“ zugleich auf das Saiteninstrument, das im Alten Testament das Singen von Psalmen begleitet. So liegt es nahe, Heynickes freies Psalmgedicht als biblisch geprägten „Sehnsuchtspsalm“ zu charakterisieren.

Meine Seele ist ein stiller Garten,  
ich weine,  
umschlossen von den Mauern meines Leibes,  
gelb sitzt die Welt vor meiner Seele Tür.  
Meine Seele ist ein Garten,  
eine Nachtigall meine Sehnsucht,  
Liebeslieder singt die junge Nachtigall,  
und mein Herz sehnt sich nach Gott.

*bildhafter Ausdruck*  
*Affektartikulation*  
*bildhafter Ausdruck*  
*bildhafter Ausdruck, Farbe*  
*strophenübergreifender Parallelismus*  
*Grundthema Sehnsucht wird variiert:*  
– als *Liebesehnsucht*  
– als *Gottessehnsucht*

Gott ist ein Name,  
namenlos ist meine Sehnsucht,  
sie hat ein Kind geboren,

– als *namenlose / gottlose Sehnsucht*  
*neue Metapher*

17 Der Text findet sich in der Anthologie von Pinthus, Kurt: *Menschheitsdämmerung* (1920). Ein Dokument des Expressionismus, Hamburg 2001, 327f.

Willen,

jung

und von Gewalt durchbrausten Willen,

hin zu ihm.

Ein Garten ist meine Seele.

Ich knie nicht im Garten.

Weit breiten meine Arme in den weiten

Teppich blauer Nächte,

ich fliege,

namenloses Weltgesicht,

ich bin dein Bruder,

geboren aus Sternennebeln an erstem Tag.

*Zeilenenjambement*

*Parallelismus / Wortwiederholung*

*– als gewaltiges Drängen hin zu Gott*

*Strophenübergreifender Parallelismus*

*Neophraseologie/*

*bildhafter Ausdruck*

*neue Metapher für Gott*

*Mensch als Bruder Gottes*

*neue Schöpfungsmetapher*

Mein Willen blüht einen Altar aus Mai

und junger Sonne,

vieltausend Blüten flammen auf,

und meine Sehnsucht flattert singend

hin zu deinem Munde,

Gott,

oder Mutterschoß,

Herz meines Bruders im Weltall,

ich weine,

denn kein Gedanke schickt einen Namen,

ich singe

meiner Sehnsucht Psalm,

gewiegt von der Harfe unendlicher Liebe.

*Neophraseologie*

*bildlicher Ausdruck*

*Wiederkehr des Motivs der*

*Gottesehnsucht*

*neue Metapher für Gott*

*neue Metapher für Gott*

*Wiederkehr des Motivs*

*der namenlosen Sehnsucht*

*performative Reflexion*

*auf psalmisches Singen*

*Vertrauensäußerung*

#### 2.2.4. Franz Werfel, „Aus meiner Tiefe“ aus dem Gedichtzyklus „Der Gerichtstag“ (1916/17)<sup>18</sup>

Wie die von affirmativer Religiosität getragenen Psalmaphrasen Taggers, der vor allem von formalen Sprachmerkmalen der Psalmen geprägte „Märzpsalm“ Schürers und das von der Sehnsucht nach einer *unio mystica* geprägte Psalmgedicht Heynickes spiegelt auch Franz Werfels freies Psalmgedicht den Bezug zu den biblischen Psalmen wieder. Das wird besonders am Titel des Gedichts („Aus meiner Tiefe“), an den (teilweise variiert) wiederkehrenden Anfangszeilen der vier Gedichtstrophen („Aus meinen Tiefen rief ich dich an“) und an der Aufnahme der Strophenanfangszeile im Corpus der vierten Strophe deutlich, mit denen jeweils auf Ps 130 angespielt wird. Werfel wechselt hierbei zwischen dem Singular „aus meiner Tiefe“ und dem Plural „aus meinen Tiefen“, der dem hebräischen Plural *mimaamakim* bzw. dem lateinischen Plural *de profundis* entspricht, mit dem Ps 130 beginnt. Aber auch die Anrede an ein „Du“, selbst wenn es nicht explizit als Gott gekennzeichnet wird, und die Rede vom „Antlitz“ entsprechen dem psalmischen Sprechen der biblischen Psalmen. Dass das lyrische Ich sich implizit an einen (nicht näher gekennzeichneten) Gott wendet, legt insbesondere die Schlusszeile des Gedichts nahe, in der das von Anfang an angesprochene „Du“ zum Handeln,

18 Werfel, Franz: Das lyrische Werk, hg. v. Adolf Klarmann, Frankfurt a.M. 1967, 284–285.

und zwar explizit zum Vollbringen von Wundern aufgefordert wird. Mit der eindringlich fordernden Invokation „Tu Wunder!“ demonstriert Werfels Psalmgedicht, dass es das Vertrauen auf ein eingreifendes, rettendes Handeln, wie es die biblischen Psalmen prägt, kennt und zur Grundlage des wild sich in vierzig Versen gebärdenden Aufruhrs macht. Der Schluss-Invokation kommt daher für die hermeneutische Perspektive des Psalmgedichts entscheidende Funktion zu. Diese spiegelt sich formal auch darin, dass mit der Schlusszeile das Formprinzip der übrigen Strophen gesprengt wird. Bestehen die ersten drei Strophen gleichmäßig aus jeweils zehn Versen, so schießt die vierte Strophe durch die aufgewühlte Bitte „Tu Wunder!“ um einen Vers über.

Werfel spiegelt in seinem Psalmgedicht das Chaos des Ersten Weltkriegs, das in manchen Zeilen geradezu akustisch vernehmbar wird: Der brutale Lärm der industrialisierten Kriegsführung wird hörbar. Die durch die Katastrophe des Krieges ausgelöste Orientierungslosigkeit wird in den dreifach wiederkehrenden Fragen „Wo bin ich?“ greifbar, die kollektiv ausgeweitet wird zu der Frage „Wo sind wir?“. Die Bitte um Gottes Eingreifen, wie sie die Klagepsalmen prägt, baut Werfel zum gellenden Schrei aus, womit eine expressionistische Grundgeste aufgegriffen wird (vgl. nochmals Edvard Munchs Gemälde „Der Schrei“ von 1890). Die Forschung hat dies als Ausdruck dafür gewertet, dass Werfels Psalmgedicht von der Theodizee-Problematik bestimmt sei. Gerade in der Katastrophe des Krieges werde die Frage nach Gott neu gestellt und die Sehnsucht nach dem „guten Gott“ erneuert. Der „gute Gott“ sei dabei kein spezifisch jüdischer oder spezifisch christlich-dogmatischer Gott, sondern eine eher allgemeine Größe, die der „Neuen Welt“ und der „Neuen Menschheit“, die der Expressionismus heraufzubeschwören sucht, einen Rahmen, Halt und Festigkeit bieten soll. Umso bemerkenswerter ist es, dass auch Werfel für sein Gedicht, das im Kontext des Gedichtzyklus’ „Der Gerichtstag“ eine eindeutig eschatologische Konnotation gewinnt, auf die biblischen Psalmen zurückgreift, um – trotz aller Entfremdung von Gott („Verlernt das Daliegen in den Himmel!“) – seiner verzweifelten Hoffnung auf eine Überwindung des Krieges Ausdruck zu verleihen.

#### *Strophe 1: 10 Verse*

Aus meinen Tiefen rief ich dich an.

Denn siehe, plötzlich war der metallische Geschmack des ganzen Irrtums auf meiner Zunge.

Ich schmeckte über alles Denken Erkenntnis.

Ich fühlte gleiten das böse Öl, womit ich geheizt bin.

Süßliche Müdigkeit spielte in meinen Knochen,

Ich war zur Geige worden des ganzen Irrtums.

Ich fühlte meine Schwingungen auf einem fernsten Traumkap,

Und wollte auf, mich wehren, mich gewinnen, wahren ...

Doch sank ich hin gespenstisch

Gelähmt in träge pochende Verzweiflung.

#### *Strophe 2: 10 Verse*

Aus meinen Tiefen rief ich dich an.

Ich rief wie aus versunkenen Fiebern tretend: Wo bin ich?

Tieftaumelnd stand ich in schwankender Landschaft,  
 im Schwindel geheimer Erdbeben, und rief: Wo bin ich?  
 Ich erkannte die Welt. Sie hing an einem letzten zuckenden Nerv.  
 Ich sah den Todesschweiß der Dinge. Sie schlugen um sich in eckiger Agonie.  
 Aber wie edle Kinder, die das Weinen bekämpfen, lächelten sie demütig von unten empor.  
 Da fuhr ich aus meiner Einsamkeit,  
 Da fuhr ich aus Krampf und Kammer,  
 Da drang ich ein in die Säle. Sie rauschten wie der Grund städteteilender Ströme.  
 Über mich schlug das Scheppern der Teller, Getümmel der Stimmen, der Schritte  
 Trommel-Verrat und Schreibmaschinen-Geläut.

*Strophe 3: 10 Verse*

Ich rief dich an aus meinen Tiefen.  
 Aber mein Antlitz trug sein Grinsen umher.  
 Mit der rechten Hand strich ich den Kitt meines Lächelns zurecht.  
 Und alle taten also.  
 Wir saßen zueinander, doch jeder gerichtet in anderen Winkel.  
 Mit beiden Händen bedeckten wir eine Stelle unserer Anwesenheit, der wir nicht trauten.  
 Wir redeten lange Streifen von Worten ...  
 Die aber waren geboren am Gaumen,  
 Und nicht gelangen uns Frohsinn und Schmerz,  
 Wie unsere Gurgel log.

*Strophe 4: 11 Verse*

Aus meinen Tiefen rief ich: Wo bin ich, wo sind wir?  
 Umstellt von Unabänderlichkeit, verstoßen in erbarmungslose Gelächter,  
 verschlagen aufs Eiland schiffbrüchiger Kartenspieler.  
 Unsere Ruhe ist Tod,  
 Unsere Erregung Fäulnis!  
 Wir sind gebeizt, gesalzen, geräuchert von böser Entwöhnung!  
 Verlernt ist der Ursprung,  
 Verlernt der ruhende Blick,  
 Verlernt das Daliegen in den Himmel!  
Aus meiner Tiefe rief ich dich an,  
 Denn hier rettet kein Wille mehr, hier rettet nur Wunder.  
Tu Wunder!

Mit der abschließenden Anrufung „Tu Wunder!“ die den implizit dialogischen Charakter der Psalmen vehement und herausfordernd aufgreift, stellt sich Werfels Psalmgedicht in die Tradition der alttestamentlichen Klagepsalmen. Das Pathos seines Gedichts stellt nach meiner Einschätzung den Höhepunkt der Expressivität expressionistischer Psalmdichtung dar.

### 3. Ausblick

Die vorgestellten Beispiele aus der Literatur des Mittelalters und des deutschen Expressionismus sollten veranschaulichen, dass die Psalmen zweifellos zu jenen biblischen Texten zählen, die durch die Jahrhunderte hindurch eine hohe „poetogene“ (das heißt: Poesie erzeugende) Wirkung entfaltet haben. Auch außerhalb der beiden behandelten Schwerpunkte ließen sich zahlreiche und bemerkenswerte Beispiele der Psalmenrezeption anführen, angefangen bei der Psalmlied-Dichtung Martin Luthers und der Lieddichtung des Genfer Psalters (Lobwasser-Psalter: 16. Jh.; Psalmdichtungen von Matthias Jorissen: 18. Jh.), über die Lyrik des Barock (Martin Opitz, Paul Fleming, Andreas Gryphius) bis hin zur christlichen und jüdischen Psalmdichtung des 20. Jhs., die mit Autorinnen und Autoren wie Rainer Maria Rilke, Else Lasker-Schüler, Gertrud von Le Fort, Bertolt Brecht, Thomas Bernhard, Paul Celan, Nelly Sachs, Kurt Marti, Eva Zeller, Marie Luise Kaschnitz, Ludwig Soumagne und vielen anderen einen unerschöpflichen, hochstehenden lyrischen Reichtum hervorgerbacht hat.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu Hell / Wiesmüller, Psalmen (s. Anm. 12), 165–204; Kurz, *Paul Konrad* (Hg.): Höre Gott! Psalmen des Jahrhunderts, Zürich 1997.

# „... sie sollen reden von deinen mächtigen Taten“ (Ps 145,6)

## Die Psalmen als Predigttexte in der revidierten Ordnung der gottesdienstlichen Texte und Lieder

ALEXANDER DEEG

### 1. Psalmen in der Perikopenordnung – Psalmen als Predigttexte

Dass es Psalmen in der Ordnung der Lese- und Predigttexte gibt, ist keine Neuerung der Revision 2018. Bereits 1958 wurde jedem Sonn- und Feiertag im Kirchenjahr ein Psalm zugeordnet. Diese Psalmen gehen teilweise auf die im 19. Jahrhundert in manchen evangelischen Kirchen wieder aufgenommene Tradition des Eingangs- bzw. Introituspsalms zurück.<sup>1</sup> Mit der Einführung des Evangelischen Gottesdienstbuchs (EGB) 1999 wurde für jeden Sonn- und Feiertag ein spezifisch so ausgewiesener „Eingangspsalme (Introitus)“ abgedruckt. Dieser war in vielen, aber nicht in allen Fällen mit dem Psalm der Psalmenreihe identisch; allerdings wurden (in der Regel) nur vier Verse ausgewählt, denen dann auch eine Antiphon (Leitvers) beigegeben wurde. Damit hatte auch vor der Perikopenrevision jeder Sonn- und Feiertag seinen Psalm (oder sogar zwei verschiedene Psalmen, die ihm zugeordnet waren).

Für die Adventssonntage bedeutete dies z.B.:

	Introituspsalm im EGB	Psalm der Psalmenreihe
1. Advent	Ps 24,7–10	Ps 24,1–10
2. Advent	Ps 80,2–3.19–20	Ps 80,2–7.15–20
3. Advent	Ps 85,2.7.10.12	Ps 85,2–8
4. Advent	Ps 102,14.16.20–21	Ps 102,17–23

Z.B. an Epiphantias oder am 1. Sonntag nach Epiphantias unterscheidet sich nicht nur die Versauswahl, sondern auch der Psalm selbst:

	Introituspsalm im EGB	Psalm der Psalmenreihe
Epiphantias	Ps 100,1–5	Ps 72,1–3.10–13.19
1. Sonntag nach Epiphantias	Ps 72,1–2.12.17b	Ps 89 in Auswahl

<sup>1</sup> Daneben wurde von den Berneuchenern 1936 in dem Band „Lesungen für das Jahr der Kirche“ für jeden Sonn- und Feiertag ein Wochenpsalm bestimmt; auch diese Psalmen waren zum Zeitpunkt der Festlegung der Psalmenreihe 1958 bekannt und gingen teilweise in diese Reihe ein. Vgl. dazu ausführlicher *Melzl, Thomas: Die revidierten Perikopen. Praktische Einführung, Nürnberg 2018, 33–36.*

In der Perikopenrevision wurde die Entscheidung getroffen, diese für viele verwirrende Doppelung der Psalm-Auswahl nicht fortzusetzen, sondern jedem Sonn- und Feiertag *einen* Psalm zum liturgischen Gebrauch (etwa zum Sprechen im Wechsel am Eingang des Gottesdienstes) zuzuordnen.

Als die Psalmenreihe 1958 eingeführt wurde, war diese in ihrer Verwendung offen: Die Psalmen konnten liturgisch verwendet werden, waren aber durchaus auch zur Predigt gedacht. Allerdings zeigte sich in den vergangenen Jahrzehnten: Was nicht in den sechs ‚offiziellen‘ Predigt-Reihen vorkommt, wird selten bis gar nicht gepredigt! Das gilt nicht nur für die Psalmen der Psalmenreihe, es gilt auch für die in der bis 2018 gültigen Perikopenordnung vorhandenen „Marginaltexte“, die jedem Sonn- und Feiertage außerhalb der sechs Predigtreihen zugeordnet waren.<sup>2</sup> In der vor der Perikopenrevision durchgeführten empirischen Studie wurde deutlich: Die allermeisten Predigenden halten sich gerne an die Textvorgaben der Perikopenordnung.<sup>3</sup> Gleichzeitig spielt zweifellos auch die vorhandene Literatur eine Rolle und die Tatsache, dass zu den Texten der Perikopenordnung auch im Internet reichlich Anregungen (Predigten, Predigthilfen, Gottesdienstvorschläge etc.) vorliegen.

Es war damit klar: Wenn der Wunsch besteht, dass Psalmen auch mit einiger Regelmäßigkeit gepredigt werden, ist es nötig, diese in die sechs Predigtjahre aufzunehmen. Aber es wurde durchaus diskutiert, ob dies tatsächlich gewünscht werden sollte. Ist es nicht sinnvoller, dass die Psalmen ihre liturgische Rolle spielen und im Gottesdienst z.B. an ihrem seit der Zeit der Alten Kirche angestammten Ort als Introitus begegnen? Ebenfalls wurde gegen eine homiletische Verwendung vorgebracht, dass Psalmen in literarischer Hinsicht Poesie sind und in liturgischer Hinsicht Gebete – und dass sich diese Gattungen eher nicht für die Predigt eignen würden. Beide Gegenargumente wurden ausführlich diskutiert, letztlich aber deutlich zurückgewiesen. Es kann gerade reizvoll sein, einen Psalm, der bereits an einem anderen Ort im Gottesdienst eine Rolle spielte, in der Predigt zu bedenken, ebenso wie es zweifellos reizvoll ist, eine poetische Sprachvorgabe in der Predigtrede weiterzuführen.

Die Aufnahme von Psalmen in die Predigtreihen war breiter Konsens. Für die Psalmen als Predigttexte ließ sich zudem anführen, dass sie Worte für das Leben im Glauben in all seiner Ambivalenz finden. Martin Luther hat dies in seiner Vorrede zu den Psalmen eindrucksvoll betont. Er nannte den Psalter bekanntlich eine „kleine Biblia“, in der gläubende Existenz von der größten Tiefe der Klage bis zur höchsten Höhe des Lobes zur Sprache komme. „Da sihestu allen Heiligen ins hertze“, so Luther. Lesende und Betende der Psalmen würden sich in ihrem Leben „mit Gott“ und „gegen Gott“ immer neu selbst im Spiegel der Texte erkennen, was den Psalter zu einem rechten „Gnotiseauton“ mache.<sup>4</sup>

2 In der neuen Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder (2018) ist der Begriff „Marginaltexte“ durch „Weitere Texte“ ersetzt. Ob diese terminologische Verschiebung das Interesse an diesen Texten erhöht, wird sich nun in den kommenden Jahren zeigen (scheint mir aber eher fraglich).

3 Vgl. *Pickel, Gert / Ratzmann, Wolfgang*: Gesagt wird – eine empirische Studie zur Rezeption der gottesdienstlichen Lesungen, in: Kirchenamt der EKD/Amt der UEK/Amt der VELKD (Hg.), *Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung*, Hannover 2010, 95–109.

4 *Luther, Martin*: Vorrede auf den Psalter, hier zitiert nach: *Biblia Germanica* 1545.

Wenn die Psalmen Predigttexte werden, fordern sie Predigende dazu heraus, sich selbst und die Hörerinnen und Hörer mit ihrer eigenen Existenz in das Zweifeln und Fragen, Suchen und Sich-Ausstrecken, Loben und Bekennen der Psalmen hineinzusprechen – in Zustimmung und Widerspruch, im Einstimmen und in der Ablehnung. Predigten können so gar nicht zu einem abstrakten „RedenÜber“ den Glauben, ethische Grundwerte oder allgemeine Moral werden, sondern sind zu einem „RedenIn“ den Bewegungen des Glaubens und Zweifelns herausgefordert.<sup>5</sup>

Am 25. Juli 1922 sprach Karl Barth zu Pfarrern in Schulpforta zum Thema „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“ und erkannte in diesem Vortrag die Frage, „[o]b's denn auch wahr ist“<sup>6</sup> als die entscheidende Frage, mit der Hörerinnen und Hörer heute in unsere Gottesdienste kommen würden. Ist das Reden von ‚Gott‘ noch sinnvoll? Oder ist Gott nur eine Projektion menschlicher Wünsche und befinden wir uns in einer Zeit nach dem Tod Gottes und damit in metaphysischer Einsamkeit? „Ob's denn auch wahr ist ...“ – die Psalmen bieten herausragende Möglichkeiten zu Predigten, die sich dieser Frage nicht entziehen oder verweigern, sondern sie mit der Gemeinde und im Klangraum des Gottesdienstes stellen. Noch einmal Martin Luther in seiner Vorrede zum Psalter:

„Wo findet man feiner wort von freuden / denn die Lobpsalmen oder Danckpsalmen haben? Da sihestu allen Heiligen ins hertze / wie in schöne lüstige Garten / ja wie in den Himel [...]. / Widerumb / wo findestu tieffer / kleglicher / jemerlicher wort / von Trawrigkeit / denn die Klagepsalmen haben? Da sihestu aber mal allen Heiligen ins hertze /wie in den Tod / ja wie in die Helle. [...] VND (wie gesagt) ist das das aller beste / das sie solche wort gegen Gott vnd mit Gott reden / welchs macht das zweifeltig ernst vnd leben in den Worten sind.“

## 2. Die Auswahl der Psalmen für die Predigtreihen

Die Logik der Auswahl der Psalmen als Predigttexte für die neue „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ ging nun allerdings *nicht* vom biblischen Psalter aus oder fragte, welche der Psalmen in besonderer Weise bedeutsam für die Herausforderung gegenwärtiger Sprachfindung im Zweifel und im Glauben wären. Sie ging auch nicht von Überlegungen zur Struktur des Psalters aus, wie sie in der Exegese in den vergangenen Jahren vielfach entwickelt wurden, und versuchte nicht, eine möglichst repräsentative Auswahl der Vielfalt der Psalmen zu bieten. Das kann man bedauern, da die jetzige Auswahl zweifellos dürftig bleibt und nur eine kleine Tür in die Vielfalt der Psalmen aufstößt.

Im Kontext der Perikopenrevision war vielmehr die Logik der einzelnen Proprien im Kirchenjahr für jede Textauswahl entscheidend. Ausgangspunkt der „moderaten Re-

5 Die Begriffe „RedenIn“ und „RedenÜber“ haben Martin Nicol und ich in der Dramaturgischen Homiletik verwendet, um zwei unterschiedliche Weisen der Sprache in der Predigt zu charakterisieren, vgl. Nicol, Martin / Deeg, Alexander: Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2011, 15f.

6 Barth, Karl: Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: Finze, Holger (Hg.), Karl Barth. Vorträge und kleinere Arbeiten. 1922 bis 1925, Karl Barth-Gesamtausgabe, Zürich 1990, 65–97, 76 (im Original hervorgehoben).

vision“ (so die Vorgabe) war die *bisherige Ordnung*, die auf ihre Stimmigkeit überprüft und vor allem (aber nicht nur!) im Blick auf das Alte Testament erweitert werden sollte. Jeweils waren also die Text- bzw. Klangräume der Sonn- und Feiertage in ihrer bisherigen Gestalt die Basis der Arbeit.<sup>7</sup> In aller Regel sollte in jedem Proprium ein weiterer und neuer alttestamentlicher Text als Predigttext aufgenommen werden, für den die Psalmen – neben allen weiteren Büchern des alttestamentlichen Kanons – als mögliche Texte in den Blick kamen. Die Frage war also bei jedem Proprium: Ist das Proprium in sich durch die bisherige Textwahl stimmig? Eröffnen die Texte einen ‚Raum‘, der nicht zu eng, aber auch nicht zu diffus ist? Welche weiteren alttestamentlichen Texte leisten einen Beitrag zu dem Klangraum des Sonn- und Feiertags, weil sie einen eigenen Ton eintragen, der bisher nicht gehört wird? In den Sonn- und Feiertagen des Kirchenjahres wurden die folgenden sechs Psalmen auf diese Weise als neue Predigttexte ausgewählt. Bis auf Ps 16 entsprechen alle als Predigttexte ausgewählten Psalmen den Wochenpsalmen, die damit eine doppelte liturgisch-homiletische Rolle erhalten und als Predigttext häufig in etwas erweiterter Versauswahl angeboten werden.

	Psalm der Woche/des Tages	Psalm als Predigttext (und: Predigtreihe)
1. Advent	Ps 24,1–10	Ps 24,1–10 (VI)
Aschermittwoch	Ps 51,3–14	Ps 51,1–14(15–21) (III)
16. Sonntag nach Trinitatis	Ps 68,4–7.20f.35f.	Ps 16,(1–4)5–11 (VI)
Drittletzter Sonntag des Kirchenjahres	Ps 85,9–14	Ps 85,1–14 (III)
Ewigkeitssonntag	Ps 126,1–6	Ps 126,1–6 (VI)
Totensonntag	Ps 90,1–14	Ps 90,1–14(15–17) (VI)

Dass vier dieser sechs Predigtpsalmen in der sechsten Predigtreihe begegnen und zwei weitere in der dritten ist Zufall. Die Entscheidung der Arbeitsgruppe ging – nach langen Überlegungen zu verschiedenen Zuordnungsmöglichkeiten der Predigttexte zu den Predigtjahren – dahin, dass die Texte schlicht der Reihe nach abwechselnd in die Predigtreihen eingetragen werden; d.h.: Am 1. Advent wird in der Predigtreihe I ein Evangelientext gepredigt, es folgt am 2. Advent ein alttestamentlicher Text und am 3. Advent ein Episteltext usw.

In die Überlegungen des Ausschusses der Liturgischen Konferenz, die in diesem Heft vorgestellt werden, sind auch zwei der sogenannten „Weiteren Feste und Gedenktage“ aufgenommen, bei denen ebenfalls der Psalm des Tages dem Psalm als Predigttext entspricht.

	Psalm des Tages	Psalm als Predigttext (und: Predigtreihe)
Reformationstag (31.10.)	Ps 46,2–12	Ps 46,1–12 (IV)
Kirchweih	Ps 84,2–13	Ps 84,1–13 (I)

<sup>7</sup> Trotz der gelegentlich geäußerten Kritik halte ich die Metapher des Text- bzw. Klangraums nach wie vor für tragfähig und hilfreich; vgl. dazu Deeg, Alexander: Tradition, Klangraum und die Zukunft des Gottesdienstes, in: LS 66 (2015), 399–404; ders., Zwei Paradigmen der Liturgiewissenschaft?, in: LS 66 (2015), 407–410.

Am 1. Advent bietet *Ps 24* als Predigttext die Möglichkeit, das bekannte und allseits vertraute „Macht hoch die Tür“ in seinem ursprünglichen Zusammenhang zu hören.<sup>8</sup> M.E. wird durch die Wahrnehmung des gesamten Psalms 24 die *Politik* des Advents in besonderer Weise hörbar, da bereits in der ersten Strophe des Psalms (Vv. 1f.) die Machtfrage gestellt wird: Die Erde gehört dem Herrn, den Christenmenschen erwarten, dessen Kommen der Advent feiert und an dessen Gekommen-Sein als Kind in der Krippe, das die Machtverhältnisse durcheinander bringt und König Herodes erschreckt (vgl. Mt 2,3), der Advent erinnert. Mit *Ps 24* als Predigttext kann es gelingen, die Dialektik im Blick zu behalten, die zu jeder Gottesrede gehört und gerade im Advent nicht vergessen werden darf: Der König, der uns zu Herzen geht, ist der „König der Ehre“, dem die ganze Erde gehört.

*Ps 51* ist in der liturgischen Tradition als *vierter Bußpsalm* (Miserere) bekannt. Die Versabgrenzung des Predigttextes nimmt gegenüber der Versauswahl für den liturgischen Gebrauch die Überschrift und Verortung des Psalms hinzu: „Ein Psalm Davids, vorzusingen, als der Prophet Natan zu ihm kam, nachdem er zu Batseba eingegangen war“ (Vv. 1f.). Es bietet sich homiletisch die Chance, diese Erzählung am Aschermittwoch als eine Konkretion mit aufzunehmen, die zeigt, wie schonungslose Selbstanklage nicht zur Selbsterstörung, sondern zu einem neuen Anfang führen kann.

Der 16. Sonntag nach Trinitatis, der manchmal „Klein-Ostern“ genannt wird, ist vom Evangelium der Lazarus-Geschichte (Joh 11) geprägt. Sie erzählt von der Macht Jesu über den Tod. Freilich aber bleibt der Tod eine Realität in dieser Welt. Irgendwann ist auch Lazarus erneut verstorben ... *Ps 16* bietet Worte und Bilder, die an Gott festhalten, der ‚seine Heiligen‘ nicht loslässt (V. 10) – auch nicht im Angesicht des Todes. Im Judentum hat dieser Psalm einen einigermaßen paradoxen Ort: Er wird bei der Beerdigung in dem Moment gesprochen, in dem der Leichnam ins Grab gesenkt und vollständig mit Erde bedeckt wurde. Dann also, wenn der Verstorbene ‚die Grube‘ sieht, stimmen die Betenden die Worte „[...] und nicht zugeben, dass dein Heiliger die Grube sehe“ (V. 10) an. Nur in dieser Paradoxie lässt sich mitten in einer vom Tod gekennzeichneten Welt die Hoffnung auf die göttliche Überwindung des Todes festhalten.

Der Dritttletzte Sonntag im Kirchenjahr wurde in der Perikopenrevision zu einem Friedenssonntag umgestaltet. *Ps 85* bietet in diesem Textraum vor allem eine Wahrnehmung des Zusammenhangs von „Friede“ und „Gerechtigkeit“ (V. 11). In einer Welt der Gewalt und des Krieges ist dabei vor allem die Sprachform interessant: Im leidenschaftlichen Gebet strecken sich die Betenden bittend nach Frieden und Gerechtigkeit aus: „Könnte ich doch hören, was Gott der Herr redet [...]“ (V. 9). Keineswegs wird die menschliche Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden bestritten; aber gleichzeitig bleibt Gott derjenige, der durch sein Wort das Neue hervorbringt.

Am letzten Sonntag im Kirchenjahr begegnen je nach Proprium zwei mögliche Psalmen: *Ps 90* wurde wegen seines Verses „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen [...]“ (V. 12) für den Totensonntag ausgewählt. In ihm geht es um mehr als um ein allgemeines *Memento mori*, sondern vielmehr darum, dass die Vergänglichkeit des menschl-

8 Vgl. zu den folgenden kurzen Bemerkungen zu den einzelnen neu aufgenommenen Psalmen: Deeg, Alexander / Schüle, Andreas: Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte. Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge, Leipzig<sup>3</sup>2019.

chen Lebens in die Dimension der göttlichen Zeit und in die Ambivalenz der göttlichen Gefühle gerückt wird. *Ps 126* bietet im Proprium des Ewigkeitssonntags die Chance, das Neue aufgrund des Handelns Gottes mit Bildern zum Ausdruck zu bringen, die jüdische und christliche Frömmigkeit seit Jahrhunderten begleiten und prägen (vgl. besonders *Ps 126,5* und seine Aufnahme u.a. bei Heinrich Schütz und im „Deutschen Requiem“ von Johannes Brahms).

Wenn am Reformationsfest alle sechs Jahre über *Ps 46* gepredigt wird, so bietet sich – ähnlich wie bei *Ps 24* am 1. Advent – die Chance, eine überaus vertraute Metapher an ihrem Ursprungsort aufzusuchen und zu kontextualisieren: „Ein feste Burg ist unser Gott [...]“ Ähnlich wie am 1. Advent kann auch hier die über die fromme Innerlichkeit weit hinausgehende politische und globale Dimension durch den Psalm zur Sprache kommen und die „Gewissheit“ des Glaubens (*certitudo*) auch in diesen Kontexten gegen die (falsche) „Sicherheit“ (*securitas*) betont werden.

Der Ausschuss der Liturgischen Konferenz zu den Psalmen in der neuen Perikopenordnung hat sich zudem mit *Ps 84* beschäftigt – einem Psalm, der auch schon bisher als Tagespsalm der Kirchweihe zugeordnet war und der nun an Kirchweih in Reihe I als Predigttext vorgesehen ist. Die hier aufgenommene Zionstradition gibt Predigenden die Möglichkeit, bei der Feier der *Kirchweihe* den Bezug zu dem bleibend erwählten Gottesvolk Israel, zur Tradition des Tempels und zu den Synagogen, in denen Jüdinnen und Juden gegenwärtig feiern, nicht aus dem Blick zu verlieren. Darüber hinaus hat *Ps 84* (wie ähnlich *Ps 126*) vor allem kirchenmusikalisch eine immense Wirkungsgeschichte (vgl. die zahlreichen Vertonungen vor allem der Verse 2f.).

Es ist in diesem kurzen Durchgang hoffentlich deutlich geworden, dass die ausgewählten Psalmen jeweils einen spezifischen Beitrag zu den Proprien im Kirchenjahr leisten können. Es sei nochmals gesagt: Selbstverständlich wären auch andere Psalmen und weit mehr Psalmen möglich gewesen. Die Frage danach, warum manche alttestamentlichen Texte *nicht* vorkommen, zeigt, dass keine Perikopenordnung vollkommen und die Bibel immer reicher als die gegenwärtige Auswahl zum liturgischen und homiletischen Gebrauch ist. Gleichzeitig sei nochmals darauf hingewiesen: Da es für jeden Sonn- und Feiertag einen Psalm in der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder gibt, kann selbstverständlich immer wieder auch dieser zur Grundlage der Predigt gemacht werden. Sicher wäre es eine reizvolle Aufgabe, eine Reihe mit Predigthilfen zu *allen* Psalmen im Kirchenjahr zu erstellen, um so das Predigen der Psalmen anzuregen!

### 3. Die Psalmen als Predigttexte – und die Theologie als Enzyklopädie

Die Liturgische Konferenz brachte in ihrem Ausschuss zu den Psalmen als Predigttexten Exegetinnen und Exegeten, Systematische und Praktische Theologinnen und Theologen zusammen. Das ist m.E. ein überaus ermutigendes Zeichen für die gemeinsame Arbeit der theologischen Fächer an gegenwärtigen Aufgaben und Herausforderungen.

Die Wahrnehmung von einer zunehmenden Entfernung der theologischen Disziplinen ist alt – aber wahrscheinlich tatsächlich berechtigt. Gerd Theißen sprach schon vor

Jahren von einer Krise speziell der homiletisch-exegetischen Paarbeziehung.<sup>9</sup> Die einen, die Exegeten, wollen ‚richtige‘ Wissenschaft sein (und sind es ja auch!) und schließen sich lieber den Altertumswissenschaften, der Archäologie oder den Philologien an. Die anderen, die Homiletikerinnen und Homiletiker, vertiefen sich lieber in empirische Studien oder arbeiten kulturwissenschaftlich, aber weit weniger biblisch-hermeneutisch. So schreite die Entfremdung und die Distanzierung der Disziplinen voran – mit Konsequenzen für die Studierenden, die die einzelnen Fächer spätestens im Homiletischen Seminar dann doch irgendwie verbinden müssen; und mit Konsequenzen für Pfarrerrinnen und Pfarrer, die immer weniger exegetische Literatur rezipieren und angesichts der Aufgabenfülle im Pfarramt ohnehin zu immer weniger ‚Theologie‘ kommen.

Freilich zeigen die in diesem Heft vorgelegten Texte m.E. auch, dass es bei aller Kooperation auch ein Nebeneinander der Disziplinen gibt. Meist legen die Alttestamentlerinnen und Alttestamentler ihre Überlegungen vor, die ohne jede Beziehung zu den systematisch- oder praktisch-theologischen Fragestellungen die ‚Fakten‘ aufbereiten. Es sind dann die Praktischen Theologinnen und Theologen, die auf die Texte der Alttestamentlerinnen und Alttestamentler reagieren. In einem linearhistorischen Wissenschaftsparadigma mag man das für ganz normal und ‚alternativlos‘ halten: Erst ermitteln die Expertinnen und Experten für die historischen Textgestalten die Bedeutungen der Texte in ihrem historischen und textlichen Umfeld; dann arbeiten die Praktiker mit diesen Ergebnissen weiter. Das ist möglich – und zweifellos auch fruchtbar.

Ich gestehe aber, dass mir ein zirkuläres Verfahren hermeneutisch weit mehr einleuchten würde. Das könnte bedeuten, dass auch die ‚Praktikerinnen und Praktiker‘ einmal in den Kreislauf einsteigen – mit ihren Beobachtungen zum liturgischen Ort eines Textes, zur Bedeutung von Worten oder Metaphern, mit ihren Wahrnehmungen zur seelsorglichen Herausforderung eines Textes etc. – und dass dann die Exegetinnen und Exegeten darauf reagieren und so ein wirkliches Gespräch entsteht. Ich weiß, dass das weit schwerer darstellbar ist – aber nicht nur den Psalmen wäre es m.E. durchaus angemessen. Vielleicht gelingt es diesem überzeugenden Projekt der Liturgischen Konferenz ja, das Gespräch der Disziplinen neu in Gang und so die „Theologische Enzyklopädie“ einen entscheidenden Schritt voranzubringen.

9 Vgl. *Theißen, Gerd*: Plaidoyer pour une Relation Renouvelée entre Exégèse et Homilétique, in: ETR 75 (2000) 531–547; *ders.*, Exegese und Homiletik. Neue Textmodelle als Impulse für neue Predigten, in: *Pohl-Patalong, Uta / Muchlinsky, Frank* (Hg.), Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven, Hamburg 2001, 55–67.

# Psalmen im Gottesdienst

JOHANNES GOLDENSTEIN

„Der Psalter ist ein Gebetbuch, für Christen wie für Juden, und damit ginge man besser nicht auf's Katheder, sondern auf die Knie,“ sagte er, während er das schmale Einzelbändchen der Biblia Hebraica oben aufs Pult legte und sein Manuskript aus der Mappe holte. Einen Moment lang sprach er über die Gespaltenheit zwischen der Analyse und dem Gebrauch der Psalmen, mit der wir Heutigen leben müssten – anders als Luther, „für den der Weg vom Kloster zum Katheder noch kurz war“, gelte heute Gottfried Benns Einsicht: „Das was lebt, ist etwas anderes als das, was denkt.“<sup>1</sup> Dann nahm er uns mit in die Welt der alten Texte, Halbvers für Halbvers, wo nötig, auch Wort für Wort. Erläuterte Textgestalt, Vokabeln und Syntax, Gattungen und Merkmale der hebräischen Poesie, theologische Kontexte und religionsgeschichtliche Hintergründe. Dreimal 45 Minuten pro Woche, ein Wintersemester lang. Spätestens nach 40 Minuten aber brach er ab oder kam wie selbstverständlich mitten aus einer philologischen Detailfrage oder aus der Bildwelt des Alten Orients auf Luther oder Bonhoeffer, auf einen Gesangbuchvers oder eine Zeile aus einem Gedicht von Benn. Ein Gedanke nur, eine Sprachfigur, und das, worum es eben noch gegangen war, blieb keine Sache aus vormondalter Zeit. Es war ganz bei uns, und mit diesem Gedanken entließ er uns aus dem fensterlosen Hörsaal in den Tag. „Bei aller exegetischen Arbeit müssen wir das Du heraushören, von dem der Beter oder ein Psalm lebt; sonst hätten wir uns kräftig verhöhrt. Denn auf das Du ist jeder Psalm, jedes Gebet gegründet; in das Du ist jeder Psalm eingestimmt.“

Betet man einen Psalm anders, wenn man ihn in der Vorlesung oder in einer Predigt ausgelegt bekommen hat? Auf jeden Fall ist es gut, dass in der revidierten Ordnung der gottesdienstlichen Texte und Lieder nun immerhin acht Psalmen auch als Predigttexte vorgesehen sind. Im Folgenden möchte ich die exegetischen, systematisch-theologischen und homiletischen Erwägungen zu diesen Psalmen als Predigttexten ergänzen um Überlegungen zur Gestaltung von Psalmen im Gottesdienst.

Das Psalmgebet ist eine gleichermaßen liturgische wie geistliche Gestaltungsaufgabe. In den Psalmen selbst ist ja beides unmittelbar zu greifen: dass sie im gemeinschaftlichen Gottesdienst gesungen und gehört wurden – und dass sie in der individuellen Frömmigkeitspraxis, im persönlichen Gebet Verwendung fanden. Wie in späterer Zeit die Kirchenlieder zählen sie zu jenen Texten, die beide geistlichen Praxis- und Erlebnisräume verbinden. Das bedeutet zugleich, dass sich die Praxis und das Erleben in beiden Kontexten wechselseitig erschließen und befruchten. Wo ich auf meine persönlichen Erfahrungen mit den Psalmen zurückgreifen kann, wirken die öffentlich im Gottesdienst gebeteten und gehörten Worte anders und werde ich sie anders wahrnehmen. Und umgekehrt: Wo mir der Gottesdienst einen Zugang zu den Psalmen eröffnet, tut

1 Eine Erinnerung an *Lothar Perlt* (1930–2012), Professor für Altes Testament in Göttingen, von 1980 bis 2000 Abt von Bursfelde. Seine Vorlesung „Die Psalmen“ habe ich im Wintersemester 1994/1995 gehört. Zitat von *Benn, Gottfried: Pallas* [1943], in: *Sämtliche Werke*, Bd. IV: Prosa 2, Stuttgart 2008, 332–339: 335.

sich mir mit den jahrtausendealten Texten ein quasi archetypischer Erfahrungs- und Sprachfundus für meine eigene geistliche Existenz auf.

Wer sich einen vertieften Überblick über die Verwendung von Psalmen im evangelischen Gemeindegottesdienst seit Mitte des 20. Jahrhunderts verschaffen möchte, sei auf den einschlägigen Beitrag von Frieder Schulz sowie auf die Überlegungen im Zusammenhang der Perikopenrevision 2010ff. verwiesen.<sup>2</sup>

Die verwirrende Zahl von Ordnungen für die Verwendung von Psalmen im Gottesdienst – als Introitus bzw. Eingangspsalme (Evangelisches Gottesdienstbuch 1999), als Wochenpsalm (Liturgischer Kalender im Evangelischen Gesangbuch 1993), die Psalmreihe in der alten „Ordnung der Lese- und Predigttexte (1978–2018), der Betpsalter (Nr. 701ff.) im Textteil des Evangelischen Gesangbuchs 1993, der Psalm in der „Fortlaufenden Bibellese“, wie er auch in den Herrnhuter Losungen abgedruckt ist – wurde im Zuge der „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ 2018 (OGTL) immerhin teilweise konvergiert, so dass mittlerweile alle Wochenpsalmen der OGTL im Ergänzungsheft zum Evangelischen Gesangbuch (EG.E, 2018) und in vielen seitdem erschienenen regionalen Liedheften zum EG abgedruckt sind. In der revidierten Fassung des Evangelischen Gottesdienstbuches sind die Wochenpsalmen der OGTL für einen doppelten Gebrauch eingerichtet, als Gemeindegebet und als Introitus-Psalme.<sup>3</sup>

An die genannten Beiträge anknüpfend, beschränke ich mich hier darauf, die unterschiedlichen Phänomene zu benennen – 1.) gesungenes und 2.) gesprochenes Psalmgebet sowie 3.) andere inszenatorische Zugänge – und Chancen und Grenzen anzudeuten, die sich im Blick auf ihre Praxis ergeben.

## 1. Gesungenes Psalmgebet

### 1.1. Psalmodie

Die wohl älteste Form des Psalmensingens ist das einstimmige Psalmmodieren, wie es das Christentum aus dem Gottesdienst der Synagoge übernommen und weiterentwickelt hat. Zentraler Überlieferungskontext dieser Praxis sind seit langer Zeit die Klöster und geistlichen Gemeinschaften. Im Grunde genommen ist das gemeinsame Singen eine Weise der Meditation; sie lebt im Vollzug von einer regelmäßigen Praxis in einer relativ mitgliederstabilen Gruppe von Menschen. Entsprechend überschaubar ist die Zahl

2 Schulz, Frieder: Das Psalmgebet im Gemeindegottesdienst, in: Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen 31/1998, 43–65; Ausschuss Umfeld der Perikopen: Psalmen im Gottesdienst, in: Liturgie und Kultur 1–2012, 45–50, sowie Mildenerberger, Irene: Psalm und Gloria Patria. Ein jüdisches Element im christlichen Gottesdienst, in: Bubmann, Peter / Deeg, Alexander (Hg.), Der Sonntagsgottesdienst. Ein Gang durch die Liturgie, Göttingen 2018, 109–114 (bes. 111f.). Vgl. außerdem Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschland / Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union (Hg.): Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Taschenausgabe, Berlin / Bielefeld / Hannover [2000,] 62015, 508–510.

3 Vgl. Amtsbereiche der UEK und der VELKD im Kirchenamt der EKD (Hg.): Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (UEK) und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD). Nach der „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ (2018) überarbeitete Fassung, Leipzig / Bielefeld 2020, 5f.

der Kirchengemeinden, die diese Form des Psalmensingens im sonntäglichen Gottesdienst pflegt. Eine typische Sonntagsgottesdienstgemeinde mit dem für sie typischen fluktuierenden Teilnahmeverhalten ist von dieser Form leicht überfordert. Gleichwohl ist etwa in der Ev.-Luth. Landeskirche in Bayern der gesungene Introituspsalm bis heute vielerorts fester Bestandteil der Liturgie. Aber auch dort ist seit Einführung des Evangelischen Gesangbuchs 1995 neben der Auswahl von im Stil der Gregorianik eingerichteten Psalmen für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, wie sie viele Jahre üblich war, eine erweiterte Sammlung von Psalmen zum Singen und Sprechen abgedruckt.<sup>4</sup> Zusätzlich zu den (stilistisch überarbeiteten) gregorianischen Psalmmodien mit Antiphon bietet sie mehrstimmige Vertonungen und stichisch gesetzte Psalmen zum wechselweisen Sprechen. Im Zuge der Revision des Evangelischen Gottesdienstbuches hatte die Lutherische Liturgische Konferenz eine Auswahl von 22 Psalmen für das die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, eingerichtet für das einstimmige Psalmmodieren, veröffentlicht;<sup>5</sup> sie hat die Praxis in den Gemeinden m. E. kaum beeinflussen können. In den Kontexten geistlicher Gemeinschaften wird diese Praxis hingegen weiter gepflegt und fortentwickelt.<sup>6</sup> Auch in der lokalen Kirchengemeinde lässt sie sich pflegen, sofern es eine kleine Schola oder einen Kreis Interessierter gibt, die sich auf das Psalmensingen als regelmäßige geistliche Übung einlassen und als meditierende Gruppe zusammenwachsen können.<sup>7</sup> Eine leichter gemeindetaugliche Alternative bietet das responsoriale Psalmensingen, bei dem die Gemeinde auf jeden gregorianisch gesungenen Psalmvers mit einem festen Antwortvers reagiert.<sup>8</sup>

## 1.2. Mehrstimmige Psalmodie

Neben die gregorianische Psalmodie traten bald Formen des mehrstimmigen Psalmengesangs in freiem Rezitationsrhythmus. Dazu gehört neben den sog. „Falsi bordoni-Sätzen“, in denen ab dem 15. Jh. die gregorianischen Psalmmodien mit zusätzlichen

4 Vgl. *Evangelisches Gesangbuch*: Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München / Weimar 1995, Nr. 732–797. Unter Nr. 801 finden sich dort einige Psalmen in der Melodiegestalt des Evangelischen Kirchengesangbuchs von 1957, unter Nr. 802 noch ausgewählte Introituspsalmen nach der Bayerischen Gottesdienstordnung von 1856 (!). U.a. mit der Praxis des Psalmmodierens beschäftigt sich die praktisch-theologische Dissertation, die Rüdiger Glufke zurzeit erarbeitet. In ihr sollen auch empirische Daten zur Praxis dieser Singform in den Kirchengemeinden Bayerns ausgewertet werden.

5 *Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands* (Hg.): Psalmen. Singheft, Hannover 1993.

6 Neben dem Berneuchener Dienst, der Evangelischen Michaelsbruderschaft (Evangelisches Tagzeitenbuch, überarbeitete Ausgabe, Göttingen 2020), der Gemeinschaft St. Michael, der Christusbruderschaft Selbitz, der Communität Casteller Ring u.a. vgl. *Hartmann, Mathias / Schwarz, Peter* (Hg.): Neuedtelsauer Psalter, Neuedtelsau 2018, oder – mehr im Sinne eines Erprobungsraumes – die Arbeitsgemeinschaft Ökumenisches Stundengebet mit ihren jährlichen Tagungen auf Burg Rothenfels.

7 So bieten z.B. auch *Eckert, Eugen / Kramer, Friedrich / Plisch, Uwe-Karsten* (Hg.): Durch Hohes und Tiefes. Gesangbuch der Evangelischen Studierendengemeinden in Deutschland, München 2008, unter Nr. 601 sechs unterschiedliche ein- und mehrstimmige Psalmodie-Modelle und dafür eingerichtete Psalmen (Nr. 618–693), jeweils mit Antiphon.

8 Vgl. *Joppich, Godehard / Reich, Christa / Sell, Johannes* (Hg.): Preisungen. Psalmen mit Antwortrufen, Münsterschwarzach 2005.

Stimmen versehen werden, als eine ganz eigene Stilform der Anglican chant, der im 16. und 17. Jh. im Gefolge der englischen Reformation entwickelt wurde und im 18. Jh. seine erste Blütezeit erlebte. Er prägt bis heute die Klanggestalt der anglikanischen Kathedralmusik. Zu den Formen mehrstimmigen Psalmodierens zählen aber auch die mehrstimmige Weiterentwicklung der Psalmtonmodelle des französischen Jesuitenpaters Joseph Gelineau in der Jesus-Bruderschaft Gnadenthal,<sup>9</sup> die Vertonungen des russisch-französischen Mathematikers, Musikwissenschaftlers und Theologen Maxime Kovalevsky, der aus der Verbindung von östlich-orthodoxen und westlich-gregorianischen Traditionen einen eigenen Musikstil geschaffen hat (von ihm stammt auch die Vertonung der Lima-Liturgie) und – auf wiederum ganz eigene Weise – die Psalmgesänge der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé.<sup>10</sup> Einzelne Beispiele dieser mehrstimmigen Psalmenvertonungen sind trotz der Übung, die es insbesondere bei der syllabischen, d.h. rhythmisch freien Rezitation braucht, in der gemeindlichen Praxis der evangelischen Kirchen gut eingesungen und fanden seit den Vorarbeiten Ende der 1980er Jahre Eingang ins Evangelische Gesangbuch.<sup>11</sup> Für die Praxis der mehrstimmigen Psalmgesänge hilft – wie auch für die einstimmige Psalmodie – ein kleiner liturgischer Chor, insbesondere wenn Neues erprobt werden soll. Nur wenig ist frustrierender im Gottesdienst als das Scheitern gemeinsamer Sing-Versuche.

### 1.3. Psalmlieder

Eine ganz eigene, speziell für die Gemeinde entwickelte Gestalt des Psalmengesangs sind die Psalmlieder. In rhythmisch gebundener Form singt es sich erheblich leichter. Allem voran ist hier der Genfer Liedpsalter zu nennen, der in vielen Sprachen nachgedichtet wurde.<sup>12</sup> In der deutschen Übersetzung des preußischen Lutheraners Ambrosius Lobwasser entfaltete er eine Wirkungsgeschichte, die bis in die aktuelle Ausgabe des Gesangbuchs für die Reformierte Kirche reicht. Neben der reformierten Tradition der Psalmenbereitung, die eng an den biblischen Texten orientiert bleibt, gibt es das Psalmlied lutherischer Prägung, das stärker durch christologische Pointierungen, durch Aktualisierungen sowie durch größere Offenheit der musikalischen Stilistik geprägt

9 Vgl. *Tagzeitengebete der Jesus-Bruderschaft Gnadenthal*. Mit Wochenpsalmen, liturgischen Gesängen und Liedern, Hünfelden 1985.

10 Über die Psalmen-Praxis in Taizé gibt eine Anleitung auf der Webseite der Gemeinschaft Auskunft: „Für jedes Gebet ist ein Psalm (fast immer in ausgewählten Versen) vorgesehen. Die Verse werden von einem oder abwechselnd zwei Anwesenden gelesen oder gesungen. Nach jedem Vers antworten alle mit Alleluja oder einem anderen Gebetsruf, dessen Schlussakkord während des Solos weitergesummt werden kann.“ ([https://www.taize.fr/de\\_article1126.html](https://www.taize.fr/de_article1126.html), aufgerufen am 20.06.2020). Die für die Gemeinschaft charakteristischen einstrophigen, kurzen, oft vierstimmigen oder als Kanon gestalteten Gesänge basieren auf Bibelstellen (oft aus den Psalmen oder Evangelien), aber auch auf Zitaten oder Gebeten bekannter Theologen.

11 Vgl. auch die Beispiele in *Drömann, Hans-Christian / Wiese, Götz* (Hg.): *Psalmen beten. Psalmen sprechen und singen*, Hannover 1992.

12 Vgl. *Bernoulli, Peter Ernst / Furler, Frieder* (Hg.): *Der Genfer Psalter. Eine Entdeckungsreise*, Zürich 2005.

ist.<sup>13</sup> Im Stammteil des EG findet sich unter Nrn. 270–306 eine Reihe von Beispielen für Psalmlieder dieser und anderer Prägungen, bis ins 20. Jh. hinein, in den Regionalteilen allerhand weitere. Gerade was die Psalmen angeht, lässt sich auf dem Feld kirchlicher Populärmusik in der jüngeren Vergangenheit eine rege Produktionstätigkeit beobachten. Im Kontext der Kirchentage sind Lieder zu Ps 139, Ps 90, zu Schöpfungs- und Hallelujapsalmen entstanden. Einzelne Liedermacher haben die Psalmen als Liedgenre neu entdeckt.<sup>14</sup> Auch im Projekt „Monatslied“, das die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland ab Advent 2019 aufgelegt hat, erscheinen immer wieder Psalmlieder in neuer musikalischer Gestalt.<sup>15</sup>

Psalmlieder lassen sich singen, wie sie gedichtet und komponiert wurden – Strophe für Strophe, von Anfang bis Ende oder mit dem üblichen Trend zur Kürzung. Zugleich sind sie ein wahrer Fundus für die Inszenierung von Psalmen im Gottesdienst.<sup>16</sup> Einzelne Strophen oder Teile von Strophen können als Responsorium mit gesprochenen Passagen des betreffenden Psalms kombiniert werden.<sup>17</sup> Alte und neue Lieder zum selben Psalm können kontrastierend oder dialogisch zueinander in Beziehung gesetzt werden. Lieder können stropfenweise in den Gottesdienstverlauf einbezogen werden und so auf einen Erkenntnisweg mitnehmen. Die Lieder können unterbrochen und kommentiert werden usw. usw. Der kreativen Phantasie sind keine Grenzen gesetzt.

### 1.3. Psalmlieder

Weil sie für das Singen bzw. für die instrumentale Begleitung entstanden sind, bieten die verschiedenen Musikgestalten vielleicht den angemessensten und unmittelbarsten Zugang zu den Psalmen. „Ihrer eigentlichen Bedeutung entsprechend, sollten die Psalmen von der Gemeinde oder von einem Chor gesungen werden;“<sup>18</sup> – ganz im Sinne der alten Einsicht „bis orat qui (bene) cantat“, wer (gut) singt, betet doppelt. Texte prägen sich durch eine spezifische Klanggestalt leichter ein, und jeder Akt des Singens ist auf besondere Weise ein Akt der Aneignung eines fremden Textes: durch meine Stimme gewinnen die Worte von Anderen aus einer völlig anderen Zeit eine aktuelle und individuelle Gestalt, ich singe sie, erlebe mich singend und integriere das, was ich da singe, auf irgendeine Weise in meine Existenz.

13 Vgl. neben den sieben Psalmliedern, die Martin Luther verfasst hat, insbesondere *Becker, Cornelius*: Der Psalter Davids Gesangsweis Auff die in Lutherischen Kirchen gewöhnliche Melodeyen zugerichtet, Leipzig 1602, sowie zur Sache *Mager, Inge*: Zur vergessenen Problematik des Psalmliedes im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 37 (1998), 139–149.

14 Z. B. *Buthmann, Miriam*: Mit einem anderen Blick (CD), Hamburg 2015 ([www.miriambuthmann.de](http://www.miriambuthmann.de)).

15 Vgl. [www.monatslied.de](http://www.monatslied.de) (aufgerufen am 15.06.2020).

16 Vgl. dazu exemplarisch für viele andere Arbeitshilfen die Beiträge in *Joachim-Storch, Doris* (Hg.): *Du, höre! Psalmen entdecken – singen, beten predigen*, Frankfurt a.M. 2012 (Materialbücher des Zentrums Verkündigung 117).

17 Das geht natürlich auch mit Strophen aus anderen Liedern; Beispiele bietet neben vielen Arbeitshilfen u.a. *Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr* (Hg.): *Lebensrhythmen. Evangelisches Gesang- und Gebetbuch für Soldatinnen und Soldaten*, Berlin 2013, unter Nr. 223–278.

18 *Evangelisches Gottesdienstbuch*, 509 (s. Anm. 2).

## 2. Gesprochenes Psalmgebet

Auch das Sprechen verleiht den Texten eine Klanggestalt, freilich eine ganz andere als die musikgebundene. Auch das (gemeinschaftliche) laute Sprechen ist eine Form der Aneignung von Texten. Aus Gebetbüchern für Familien und Gruppen ist das gesprochene Psalmgebet über den Betpsalter des Evangelischen Gesangbuchs (1993) in das Evangelische Gottesdienstbuch (1999) eingewandert.<sup>19</sup> Es findet sich als eine von drei vorgeschlagenen Ausformungen des Teils A „Eröffnung und Anrufung“ in Grundform I,<sup>20</sup> und auch in Grundform II ist vorgesehen, dass ein Psalm das biblische Votum bei der Eröffnung ersetzen kann (bei dem es sich in einer Reihe von Fällen um einzelne Psalmverse handelt).<sup>21</sup> Bereits dort werden verschiedene Weisen der Ausführung vorgeschlagen, die z.T. gesprochene und gesungene Elemente verbinden.<sup>22</sup> Der Psalm kann von Einzelnen, von Einzelnen und Mehreren im Wechsel oder zwischen zwei Gruppen im Wechsel gesprochen werden. Er kann durch das Gloria Patri oder nach einer Gebetsstille durch eine Psalmkollekte abgeschlossen werden.<sup>23</sup>

Wie das gesungene setzt auch das wechselweise gesprochene Psalmgebet eine gewisse Übung voraus – und eine gruppendynamische Achtsamkeit im Blick auf Atmung und Rhythmus, Satzmelodie und Pausen, die Vielen beim Singen leichter fällt als beim Sprechen. Diese Erfahrung führt immer wieder zu Reaktionen wie der folgenden aus dem „gottesdienst institut forum“ der Nordkirche bei Facebook:  
„These:

Das Wechsellese von Psalmen ist oft gezwungen, maniert, sinn- und nutzlos.

1. Parallelismus [sic!] membrorum sind Stimmmittel [sic!], keine Aufführungsanweisung.
2. Die Verseinteilung bzw. Halbverseinteilung ist in manchem Gesangbuchausgaben unsäglich.
3. Es trägt nicht zum Verständnis bei, wenn die Konzentration bei Liturg\*in und Gemeinde darauf liegt, wann man ‚dran‘ ist. Die Verleser sprechen für sich.
4. Eine kleine Gemeinde vereint sich nicht beim Sprechen, sondern fällt auseinander.
5. Kommunikationstheoretisch ist der/die Empfangende [sic!] so aktiv wie der/die Sendende.

<sup>19</sup> Näheres bei Schulz, Das Psalmgebet im Gemeindegottesdienst, 57 (s. Anm. 2).

<sup>20</sup> Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch, 40 (s. Anm. 2). Zur Ausführung ist dort (38) erläutert: „Ein Psalm kann [im Wechsel] gesungen oder gesprochen werden, wenn kein Psalmlied vorausging. Soll der Psalm im Wechsel mit der Gemeinde gesprochen werden, dann wird der Betpsalter im Evangelischen Gesangbuch (EG 702ff.) benutzt. Soll der Psalm einen Schwerpunkt im Eröffnungsteil bilden oder durch eingefügte aktualisierende Texte entfaltet werden, so können Kyrie und Gloria entfallen. [...] Dem Lied und/oder dem Psalm kann das Gloria patri (z.B. EG 177) folgen. Das Gloria patri entfällt, wenn das Lied mit einer Gloria-patri-Strophe schließt. Das Gloria patri entfällt in der Karwoche.“

<sup>21</sup> Ebd. 51.

<sup>22</sup> Ebd. 509f.

<sup>23</sup> Beispiele für Psalmkollekten ebd. 511-519.

Ich plädiere für eine gute (!) Psalmlesung.<sup>24</sup>

Der Beitrag hat 24 Likes erhalten; die Online-Diskussion in 61 Kommentaren geht freilich aus wie das Hornberger Schießen. Am ehesten lässt sich der Impuls als eine Problemanzeige verstehen: Die Gestaltungsformen für das wechselweise Sprechen eignen sich nicht für jede Gottesdienstsituation. Sie sind besser Teil einer auf Kontinuität angelegten geistlichen Praxis als ein gelegentliches Element im Gottesdienst. Wo mit vielen Menschen zu rechnen ist, die im Gottesdienst nicht sehr beheimatet sind, bedarf es besonderer Sorgfalt oder doch besser einer anderen Variante (Einzelne lesen Psalmverse, die Gemeinde antwortet mit einem gleichbleibenden Vers, am besten gesungen). Die „gute Psalmlesung“, für die der Facebook-Beitrag plädiert, bleibt im Vollzug vermutlich eher die Lesung durch einen Einzelnen, der die Anderen hörend folgen, als ein Gebet, das sie sich hörend zu eigen machen und mitbeten. Für die Gebetspraxis ist sie deshalb keine empfehlenswerte Alternative.

Und, nota bene, Lesung und Gebet haben unterschiedliche Orte im gottesdienstlichen Raum. Das Psalmgebet sollte darum nicht am Ambo oder Lesepult gesprochen werden, sondern an einem Ort, an dem auch andere Gebete gesprochen werden: am Altar (Liturg), im Chorraum (Chor) oder am (Sitz-)Platz (Gemeinde und Liturg als deren Teil).

### 3. Inszenatorische Zugänge

Neben dem gesungenen und gesprochenen Psalmgebet gibt es allerlei andere Möglichkeiten, einen Psalm im Gottesdienst zu inszenieren. Thomas Hirsch-Hüffell kommt allein auf 15 Varianten, darunter meditative Verlangsamung (zwei bis vier Sekunden Pause nach jeder Zeile bzw. Doppelzeile), Nachsprechen (nachkauendes Memorieren), Satz-für-Satz-Sprechen (statt versweise), Durcheinanderlesen, ambulatorisches lautes Lesen (im Raum umherschreitend), Sprachcollage und Kombination von biblischem Wortlaut mit Paraphrasen bzw. Nachdichtungen.<sup>25</sup> Auch die Verfremdung der Texte durch unbekannte(re) Übersetzungen (etwa die Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig) oder durch die Rezitation in der Originalsprache wäre hier noch zu nennen, ferner Sprechmotetten, „Gegen-Psalmen“ und andere diskursive Formen sowie vielerlei Verbindungen von gesprochenen und gesungenen Elementen. Die landeskirchlichen Gottesdienst-Institute bieten eine Fülle von Ideen und fertigen Entwürfen an.

Die meisten dieser Varianten haben eines gemeinsam: es sind eher Wege der Texterschließung, die zunächst individuelle Zugänge zu der historisch abständigen biblischen Überlieferung eröffnen und erst dadurch – als einen weiteren Schritt – eine Hilfe zum Mitbeten geben. Insofern fallen sie eher in den Bereich der dramaturgischen Homiletik als der Liturgie. Als Wege der geistlichen Vertiefung dürfen sie hier gleichwohl nicht fehlen.

24 Beitrag von Martin Anefeld in der Facebook-Gruppe am 26. Dezember 2018, vgl. (aufgerufen am 27.06.2020).

25 *Hirsch-Hüffell, Thomas*: Psalmgebete beleben. Psalmvarianten im Gottesdienst, in: Joachim-Storch, Du, höre! 22–26 (s. Anm. 16).

### 3.1. Musikalische Zugänge

Man muss gar nicht an die „Psalmen Davids“ von Heinrich Schütz (1619, 1628 und 1636) und die Vertonungen von Johann Sebastian Bach (in vielen Kantaten, z.B. zu Ps 25,1–2.4.6.15; 103,2; 139,23), Georg Friedrich Händel, Georg Philipp Telemann (32 Werke zu 22 Psalmen) oder Felix Mendelssohn Bartholdy (u.a. große Chorwerke zu Ps 42; 95; 98; 114; 115) denken, an die „18 liturgischen Psalmen“ für Soli, Chor und Orgel von Louis Lewandowski (1879) oder Antonín Dvoráks „Biblische Lieder“ für Sopran (/Tenor) und Klavier (op. 99, 1894), an die Vertonungen von Alexander Zemlinsky (1910), Igor Stravinskys „Symphony of Psalms“ für Chor und Orchester (1930, überarbeitet 1948; zu Ps 39 [38],13–14; 40 [39],2–4 und 150), an den „Moderne Psalm“ für Sprecher, gemischten Chor und Orchester op. 50C von Arnold Schönberg (1950, unvollendet) oder die „Chichester Psalms“ für Altus, Soloquartett, Chor und Orchester von Leonard Bernstein (1965, hebräisch, Ps 108,2; 100; 23; 2,1–4; 131 und 133,1). Kaum ein Komponist religiöser Musik, der nicht irgendwann auch einen Psalm oder wenigstens einzelne Verse aus einem Psalm vertont hätte. Die Geschichte der (Kirchen-)Musik ist voll von Klangschöpfungen zu den Psalmen, die sich ganz oder in Auszügen für die Erschließung der Texte anbieten. Neben den großen Werken gibt es viele kleine für den liturgischen Gebrauch,<sup>26</sup> und auch in der nichtkirchlichen Populärmusik wurden die Psalmen kreativ rezipiert (Ps 137 von Boney M. und Don McLean; Ps 40 von U2 u. a. m.).

Eine weitere, mittlerweile beliebte musikalische Variante ist die Unterlegung eines gesprochenen Psalms mit Instrumentalmusik. Bei der Realisierung ist darauf zu achten, inwiefern sie eher der Dramatisierung des Textes dient oder – sofern dies das Ziel der Inszenierung ist – das Mitbeten fördert.

### 3.2. Literarische Zugänge

Die Psalmen haben eine reiche literarische Wirkungsgeschichte entfaltet. Entsprechend groß und kaum überschaubar ist die Zahl an Übertragungen der (biblischen) Psalmen in die je zeitgenössische Sprachwelt – etwa die Texte von Arnold Stadler<sup>27</sup> – sowie an anderen Formen des literarischen Umgangs mit den biblischen Texten – etwa die „Destillationen“ von Xandi Bischoff.<sup>28</sup> Hinzu kommt das weite Feld religiöser Lyrik im Stil der Psalmen von Autor\*innen wie Dorothee Sölle, Uwe Kolbe, Christian Lehnert, SAID, Silja Walter u.v.a.<sup>29</sup> Hier liegt ein großer Schatz für die kreative Auseinanderset-

26 Eine Zusammenstellung bis ins Jahr 1970 z.B. bei Stern, Hermann: Bibeltextvertonungen. Liturgischer Chordienst, Stuttgart 1972, 39–124.

27 Stadler, Arnold: „Die Menschen lügen. Alle“ Und andere Psalmen, Frankfurt a. M. 1999, 2005. Vgl. aber auch Seidel, Uwe / Zils, Diethard: Psalmen der Hoffnung. Texte für jeden Tag, Gladbeck 1973.

28 Bischoff, Xandi / Seeger, Nadine: Psalmen destillieren. Alte Gebete neu lesen, Basel 2018.

29 Vgl. z.B. Kolbe, Uwe: Psalmen, Frankfurt a.M. 2017. – Lehnert, Christian: Windzüge. Gedichte, Berlin 2015; ders.: Cherubinischer Staub. Gedichte, Berlin 2018. – SAID: Psalmen, München 2007. – Sölle, Dorothee: Das Brot der Ermutigung. Gedichte, Gesammelte Werke Bd. 8, Stuttgart 2008. – Walter, Silja: Gesamtausgabe. Band 8: Lyrik, Freiburg (CH) 2003, sowie die Texte in der Anthologie von Leitner,

zung mit den biblischen Texten, der dazu verleiten möchte, nicht immer wieder allzu Bekanntes aufzunehmen, sondern nach neuen Perspektiven zu suchen, auch wenn das eine intensivere, aufwändigere Vorbereitung erfordert.

### 3.3. Bildbezogene Zugänge

Wie wenige andere Texte der Bibel leben die Psalmen von der Bildhaftigkeit ihrer Sprache. Daran hat auch Martin Luther mit der Sprachkraft seiner Übertragung ins Deutsche seinen Anteil, doch schon im hebräischen Original und im Vulgata-Latein entfalten viele Aussagen der Psalmen ihre eigentümliche metaphorische Anschaulichkeit. Sicher, ohne prima vista Unverständliches oder schwer Verständliches kommen die Texte nicht aus. Aber viele Bilder und Formulierungen sprechen ganz für sich, und oft uns aus dem Herzen oder mitten ins Herz hinein.

Aus der Religionspädagogik stammt der methodische Zugang, diese Bilder dahingehend ihre Wirkung entfalten zu lassen, dass Menschen sich selbst in den Psalmen und dabei die Psalmen als Gebrauchstexte entdecken.<sup>30</sup> Dieser Umgang mit den Psalmtexten lässt sich auf gottesdienstliche Situationen übertragen und nicht nur für Kinder produktiv nutzen.

Und ähnlich wie im literarischen Bereich haben auch die Sprachbilder der Psalmen eine reiche, lebendige Wirkungsgeschichte entfaltet und in der bildenden Kunst und in der Fotografie zu einer wahren Flut bildnerischer Darstellungen inspiriert. Der Pool digital zugänglichen Materials ist riesig und die technischen Möglichkeiten eines qualitativ überzeugenden (und auch finanziell realisierbaren) Einsatzes im Gottesdienst sind in den letzten Jahren stetig gewachsen. Insofern bietet es sich gerade bei der Inszenierung der Psalmen an, die medialen Möglichkeiten voll auszuschöpfen – von der selbst angefertigten Farbfoto-Meditationskarte als Predigthilfe und Give-away über Powerpoint-Präsentationen (z.B. Ihre Heimatstadt als „Gottes Stadt“ von Ps 48; begeben Sie sich einfach mit dem der Kamera-App im Handy auf die Pirsch) bis hin zu Puzzles, Bildergeschichten, Psalm-Comics oder interaktiven Formaten mit selbstgemachten Handy-Fotos der Gottesdienstbesucher.

Von der Fülle der Möglichkeiten noch einmal zurück zur Ausgangsfrage. Betet man einen Psalm anders, wenn man ihn in der Predigt ausgelegt bekommen hat? Auf eine Weise wahrscheinlich schon. Man betet informierter, bewusster vielleicht. Neben aller homiletischen Erschließung und Vertiefung der Psalmen aber gilt es, die Psalmen, über die gepredigt wird, wie auch alle anderen Psalmen im Gottesdienst als das zu verwenden, was sie sind. Als Gebete. Als solche lassen sie sich auch dramaturgisch inszenieren. Aber um Gebete zu bleiben, müssen sie existentielle Kraft entfalten können.

---

Anton G. (Hg.): Der Himmel von morgen. Gedichte über Gott und die Welt, Stuttgart 2018, aber auch Cardenal, Ernesto: Musik, die zum Himmel steigt. Religiöse Poesie, Gütersloh 1981 (GTB 1036).

30 Baldermann, Ingo: Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn 1986, <sup>6</sup>1999 (Wege des Lernens 4); ders.: Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte, Neukirchen-Vluyn 1990, <sup>3</sup>1999 (Wege des Lernens 7).

Dazu ist weniger die liturgische Fantasie denn geistliche Urteilskraft bei der Gestaltung gefragt. Es geht ja – wie gesagt – eben darum, Erlebnis- und Praxisräume miteinander zu verbinden, den Gottesdienst in der Gemeinde und das private Gebet. Es geht auch um Regelmäßigkeit, um Wiederholung und Übung. Vor allem aber geht es um existenzielle Tiefe.

Die Psalmen bringen fast jedes Thema menschlichen Lebens mit Gott ins Gespräch. Sie lassen nichts aus, die Katastrophen und Konflikte der Geschichte nicht, aber auch nicht die kleinen Nöte und die große Not des Alltags, die Lust, die Sehnsucht, die Angst vor dem Tod. Sie eröffnen – gerade in ihren vielen Tonarten und Vertonungen – einen wirkmächtigen Klangraum zwischen Gott und Mensch. Den gilt es zu erschließen und – wirken zu lassen. Im Tasten und Suchen nach den richtigen Wörtern, im Ausprobieren der Bilder, im Wahrnehmen dessen, wofür sie durchsichtig werden, und im Aushalten von Leerstellen. Denn, um es mit einer gern zitierten Einsicht von Dorothee Sölle zu sagen: „Der Psalm ist ein Formular, und du sollst deinen Namen eintragen und deinen Schmerz, deine Freude und dein Glück und deine Ängste und deine Erde und deine Bäume und alles, was du liebst.“<sup>31</sup> Zu eben diesem Eintragen soll der gottesdienstliche Gebrauch der Psalmen hinführen und anleiten.

31 Sölle, Dorothee: Psalmen essen, in: *dies.* / Schottroff, Luise: Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel, München 1996, 31.

# 40 Jahre Feierabendmahl

## Dritte Tischrede beim Feierabendmahl auf dem Kirchentag in Dortmund am 21. Juni 2019

PETER CORNEHL

Liebe Feierabendmahlsgemeinde!

Nach der Feier nun also ein wenig Erinnerung. Das erste Feierabendmahl – vor genau vierzig Jahren. Das erste Mal in der großen Öffentlichkeit eines Kirchentags ein eucharistisches Mahl der Gemeinschaft mit Christus und untereinander, in der Verbindung von Abendmahl und Weltverantwortung, Information, Klage und Gotteslob, in traditionellen und modernen Formen, nicht mehr (wie es viele Evangelische lange erlebt haben) dunkel und ernst, sondern hell und heiter, in einer großen festlichen Feier. Das war neu, umstritten, wunderbar.

Davon soll ich berichten. Nun muss ich vorweg sagen: Ich war in Nürnberg zwar dabei, allerdings nur am Rande, noch nicht im Projektausschuss, der das Ganze vorbereitet hat (noch nicht, erst zwei Jahre später in Hamburg). Eigentlich hätte hier *Georg Kugler*<sup>1</sup> stehen sollen, damals Leiter der bayrischen Gemeindeakademie in Rummelsberg. Das „Feierabendmahl“ war seine Idee. Er hat den Namen erfunden. Er hat – zusammen mit den Freunden aus dem Projektausschuss – das dreitägige „Forum Abendmahl“ organisiert, hat den Ablauf des Abends geplant und später auch ein wichtiges Buch dazu geschrieben.<sup>2</sup> Und da auch viele der anderen, die die Sache seinerzeit öffentlich vertreten haben, nicht mehr am Leben sind (genannt seien nur: Rolf Christiansen, Henning Schröer, Dieter Trautwein, Friedrich Walz, Christian Zippert). Und da auch Herbert Lindner<sup>3</sup>, neben Kugler der wichtigste Mitstreiter vor Ort, nicht hier sein kann, also ich. Ich werde diesen Abend nicht vergessen. Wir waren mit einer Seminargruppe von über dreißig Leuten aus Hamburg dabei, haben mitgefeiert und uns ins „teilnehmender Beobachtung“ geübt.

1 Georg Kugler verstarb am 18. September 2019 im Alter von 89 Jahren.

2 Vgl. *Kugler, Georg* (Hg.): Forum Abendmahl. Mit Beiträgen von Ernst Käsemann, Johann Baptist Metz und Hans-Jürgen Quest, sowie einem Bericht vom Feierabendmahl (GTB 346), Gütersloh 1979, sowie *Kugler, Georg*: Feierabendmahl. Zwischenbilanz, Gestaltungsvorschläge, Modelle, Gütersloh 1981.

3 Vgl. Herbert Lindners traditionsgeschichtlich aufschlussreiche Reaktion im Rückblick auf das Feierabendmahl in St. Lorenz: „Zwei Dinge haben mich beeindruckt und beide Dinge haben mit den Besuchern des Feierabendmahls zu tun: Im Feierabendmahl war es möglich, Elemente des Politischen Nachtgebetes und der liturgischen Nacht zu verbinden. Es war möglich, Informationen zu hören, sie unter dem Evangelium zu bedenken und etwas zu tun. Es war aber auch möglich, miteinander zu reden und zu feiern. Ich empfand das Abendmahl als die einigende Klammer zwischen den beiden Teilen.“ In: *Kugler* (Hg.): Forum Abendmahl (s. Anm. 2), 118f.

## 1.

Lange vor Beginn war die Lorenzkirche voll. Pünktlich um 19 Uhr läuteten die Glocken. Das Licht ging aus. Es wurde still. Zum Eingang „Christ ist erstanden“. Dann trat Georg Kugler ans Mikrophon. Unvergesslich, der „Schorsch“: Weißes Melkerhemd über der schwarzen Hose (eine Art privates liturgisches Gewand). Mit seiner tiefen sonoren Stimme, bayrisch-fränkisch getönt, begrüßte er und leitete als Liturg und Moderator souverän durch den Gottesdienst.

Es wurde ein langer Abend. Von 19 bis 23 Uhr, also fast fünf Stunden. Das Programmheft umfasste viele Stationen.<sup>4</sup> Viel Politisches, eine Bildmeditation, viel Musik. Politische Klagen und Anklagen, ein dramatisches Gedicht aus Kolumbien, eine Ansprache, Informationen über zwei Gefangene, die von amnesty international betreut wurden. Die Möglichkeit, Karten oder Briefe zu schreiben, sich für ihre Freilassung einzusetzen. Lange Fürbitten, von der Gemeinde mit Kyrierufen beantwortet.

Als Gast war *Ernesto Cardenal* angekündigt, der wortmächtige Poet und Befreiungstheologe aus Nicaragua. Er sollte berichten und die Rede halten. Er konnte nicht kommen. In seiner Heimat war der Aufstand gegen das Somoza-Regime voll im Gang, von vielen Christen unterstützt. An seiner Statt sprach *Helmut Frenz*, Generalsekretär von amnesty international in der Bundesrepublik, lutherischer Pfarrer, lange in Chile aktiv im Widerstand gegen die Militärdiktatur.

Berichte, Zeugnisse, Nachrichten vergegenwärtigten die Lage in Lateinamerika: die Brutalität des Militärs, Unterdrückung der Zivilbevölkerung, Ausplünderung der Armen, Terror, Folter, Gewalt, aber auch den Widerstand und als letztes Mittel den bewaffneten Kampf. Was wir hörten, war bedrückend, lastete spürbar auf der Gemeinde. Alles war schwer, auch das Kyrie. Alles war viel, vielleicht zu viel für einen Gottesdienst. Wie sollte der Übergang von Klage und Anklage zum Gotteslob, vom Kyrie zum Jubilate vonstattengehen, so, dass man ihn als Gemeinde mitvollziehen konnte?

Zunächst durch eine *Bildmeditation*. Schorsch Kugler meditierte für uns eines der bedeutendsten Kunstwerke der Lorenzkirche, das *Kruzifix von Veit Stoß*, hoch über uns, angestrahlt (und im Programmheft abgebildet). Das Kreuz als „Lebensbaum“. Aus den Händen und Füßen des Erlösers sprießen Blumen – ein sprechendes Symbol für den Übergang vom Tod zum Leben, für die Verwandlung der Klage in Hoffnung.

Vor allem war da die *Musik*, das *Singen*. Einmal (wie heute) Freund *Fritz Baltruweit* mit seiner Studiogruppe, der mit uns die geliebten Kirchentagssongs sang, seine eigenen und die von Piet Janssens. Dazu, als musikalisches Gegenüber, Bachchor und Bläser unter der Leitung von KMD Harrassowitz, mit den klassischen Choralsätzen von Bach, Crüger, Vulpius, wobei es dem Meister Harrassowitz sichtlich Spaß machte, mit ausladenden Gesten die Gemeinde anzuleiten, die vierstimmigen Sätze mitzusingen (das geht auf dem Kirchentag!). Und als liturgisches Bindemittel viel *Taizé*, die vertrauten Kanons und Kehrverse.

Also: Bach, Baltruweit und Taizé – abwechselnd und verschränkt. Klänge, die sich wunderbar ergänzten. Sie füllten den Raum und lösten entstehende Spannungen.

<sup>4</sup> Vgl. auch Kugler, Forum Abendmahl (s. Anm. 2), 78–109.

Ziel und Höhepunkt war das *Abendmahl*. Damals in Nürnberg gefeiert in ökumenischer Weite. Nicht – wie protestantisch noch immer üblich – konzentriert (und beschränkt) auf Einsetzungsworte, Vaterunser und „Christe du Lamm Gottes“, sondern liturgisch reich entfaltet. Es begann mit einer Gabenprozession. Zusammen mit den geschriebenen Karten und Briefen wurden Kelche und Brote aus der Sakristei hereingetragen. Die Einsetzungsworte wurden gesprochen, Brot und Wein gesegnet. Ein Eucharistiegebet erschloss die Bedeutung des Sakraments. Es mündete in die Bitte um den Heiligen Geist, vielfältig variiert mit dem wiederholten Kehrsvers aus Taizé „Veni Sancte Spiritus“.

Danach die *Kommunion*. Brote und Kelche kreisten. Man reichte einander Brot und Wein, aß und trank in vielen kleinen Gruppen. Es kam Bewegung in die Menge. Dort, wo es ging, etwa in den Seitenschiffen, wurde getanzt. Vor allem wurde gesungen, viel gesungen. Immer neue Lieder wurden angestimmt, spontan, nicht mehr zentral gesteuert. Die Stimmung wurde immer fröhlicher, fast euphorisch. Das Fest endete gegen 23 Uhr mit Segen und Friedensgruß. Viele reichten sich nicht nur die Hände, sondern umarmten sich. Auch danach ging es weiter.

Das Feierabendmahl war ein bewegendes Fest.

Der Gottesdienst in der Lorenzkirche war eines von vielen Feierabendmahlen an jenem Freitag. Es wurde (wie heute) gleichzeitig an vielen Orten gefeiert, in Messhallen und Gemeinden, in der Stadt Nürnberg und in der Umgebung.

Dieses erste Feierabendmahl war ein Anstoß, Schorsch Kugler nannte es eine „Anstiftung zum Weitermachen“.<sup>5</sup> Und es ist weiter gegangen. Hat sich verändert, ist weiterentwickelt worden. Und ist lebendig – bis heute.

## 2.

Ich denke, wenn wir Glück haben und das Erreichte nicht wieder verspielen, kann der 15. Juni 1979 in die Liturgiegeschichte eingehen.

Warum diese Einschränkung? Kann man das Erreichte auch wieder „verspielen“? Das hat uns schon seinerzeit, nach Nürnberg und Hamburg, intensiv beschäftigt.<sup>6</sup>

5 Kugler, Forum Abendmahl (s. Anm. 2), 147–158. Vgl. Kuglers „Bilanz einer Anstiftung“ (1981). In: *Christiansen, Rolf / Cornehl, Peter* (Hg.): Alle an einen Tisch. Forum Abendmahl 2 (GTB 382), Gütersloh 1981, 30–41.

6 Zum Beispiel in dem Themenheft der „Pastoraltheologie“ 72, 1983/3: Abendmahl und Gemeindeerneuerung (Werner Jetter zum 70. Geburtstag), mit Beiträgen von Christian Zippert, Rolf Christiansen, Georg Kugler, Eckhard Rau, Peter Cornehl, Henning Schröer und Joachim Stalman, und dort meinen Aufsatz: Hineinwachsen in Spannungen. Eine theologische Zwischenbilanz der Abendmahlsbewegung, 120–132, jetzt auch in: *Cornehl, Peter*: Vision und Gedächtnis. Herausforderungen für den Gottesdienst (Praktische Theologie heute, 150), Stuttgart 2016, 329–343. Vgl. auch die eingehende positiv-kritische Darstellung aus feministischer Sicht von *Grümbel, Ute*: Abendmahl: „Für euch gegeben?“ Erfahrungen und Ansichten von Frauen und Männern, Anfragen an Theologie und Kirche (Arbeiten zur Theologie, 85). Stuttgart 1997, bes. 13ff., 18ff.; ferner *Abendmahl – Fest der Hoffnung. Grundlagen – Liturgien – Texte*. Hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages von Christiane Begerau, Rainer Schomburg und Martin von Essen, Gütersloh 2000, und da noch einmal *Schröer, Henning*: Einführung in das Feierabendmahl, 90–95; sowie die umfassende Untersuchung von *Grethlein, Christian*: Abendmahl feiern in Geschichte, Gegenwart und Zukunft, Leipzig 2015, bes. 107ff.

Man sollte es nicht verschweigen: Das Feierabendmahl war umstritten. Es gab zornige, wie wir fanden, ziemlich ungerechte Angriffe von Evangelikalen und Glaubenskonservativen. Kaum einer der Kritiker war selbst dabei, aber man wusste, welche schreckliche Ketzereien da zelebriert worden sind. Der Hamburger Bischof Hans-Otto Wölber, auch er in Nürnberg nicht anwesend, beschwor die Evangelikalen und Glaubenskonservativen, 1981 nach Hamburg zu kommen und ihn dort nicht allein zu lassen.<sup>7</sup>

Wir haben uns bemüht, das Gespräch aufzunehmen und auf die Einwände einzugehen. Nicht sehr erfolgreich.<sup>8</sup> Für uns war etwas anderes wichtiger.

Es war nämlich in der Folgezeit zu beobachten, dass für viele Gemeinden und Gruppen das Feierabendmahl im Wesentlichen eine Sache der atmosphärischen Stimmung wurde. Mit dem Feierabendmahl wurde eine Art eucharistischer Farbwechsel vollzogen: vom Dunkeln zum Hellen. Statt Buß-Ernst und bedrückter Sünden-Schuld-Thematik endlich das befreiende Fest der Gemeinschaft! Da ist ja auch etwas Richtiges dran.

Doch unsere Sorge war, dass auf diese Weise die mit dem Feierabendmahl verbundenen anspruchsvolleren Zielsetzungen in den Hintergrund rückten, zum Beispiel die Verbindung von Eucharistie und Weltverantwortung, der Weg von Information und Klage zum Gotteslob.<sup>9</sup> Das war ja auch nicht einfach. Mir jedenfalls hat schon das erste Feierabendmahl in Lorenz deutlich gemacht (und die anschließende Auswertung im Seminar hat das bestätigt), wie schwer es in der konkreten Situation war, nichts abzumildern von den Spannungen, in die wir dabei geführt werden, und für die Zusammengehörigkeit von Eucharistie und Weltverantwortung, für den Weg vom „Kyrie“ zum „Jubilate“ eine überzeugende gottesdienstliche Gestalt zu finden.<sup>10</sup>

In dieser Situation war eine große Hilfe, dass wir uns mit dem verbinden konnten, was in der weltweiten *Ökumene* gerade entdeckt worden war. Auf mehreren Konferenzen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK ist in den 1970er Jahren ein ähnliches Verständnis erarbeitet worden, an dem wir uns orientieren konnten.<sup>11</sup> In der Konvergenzerklärung in Lima 1982 ist dafür die inspirierende Formel gefunden worden: „Die Eucharistie umfasst alle Aspekte des Lebens.“ Das heißt: Im Grunde enthält das Sakrament so etwas wie eine *eucharistische Utopie*, wenn es dort weiter heißt: „So bezeichnet die Eucharistie, was die Welt werden soll: Gabe und Lobpreis für den Schöpfer, eine universelle Gemeinschaft am Leibe Christi, ein Reich der Gerechtigkeit, Liebe und des Friedens im Heiligen Geist.“ Die Konsequenz: „Alle Arten von Unge-

7 Vgl. Wölbers Interview mit *idea* 28/79 vom 25.6.1979, ausführlich in *idea* 29/79 vom 2.7.1979, außerdem die sechsseitige Eingabe an den Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenrat von Dekan i.R. Walter Reisinger (Bayreuth) vom 3.9.1979 (hektogr.), sowie den Aufruf von Peter Beyerhaus zu einem Gegenkirchentag 1981 bzw. zu einem „Marsch auf Hamburg“ (in: *idea* 28/79 und im Aktionsbrief der „Initiative für ein bekennendes, reformatorisches Christentum“), sowie die Kritik des Lauenburgischen Landesuperintendenten Joachim Heubach (Ratzeburg), dem Bundesvorsitzenden der „Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“, der (laut evangelische informationen 27/79) das Kirchentag-Abendmahl u.a. eine liturgische „Perversion“ nannte. Vgl. auch die Antwort der drei nordelbischen Pastoren Rolf Christiansen, Hartmut Clasen und Ernst-Erwin Pioch in einem Brief vom 7.7.1979.

8 Vgl. *Cornehl, Peter*: Der Gottesdienst – Kontinuität und Erneuerung christlichen Lebens (1984), jetzt in: *Cornehl: Vision und Gedächtnis* (s. Anm. 5), 99–113, hier: 108ff.

9 Vgl. *Cornehl*: Hineinwachsen in Spannungen (s. Anm. 6), 2016, 329–343.

10 Dazu genauer *Cornehl*, ebd. 335ff.

11 Vgl. ebd. 330ff., 332.

rechtigkeiten, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben.“<sup>12</sup>

Im Rückblick kann man fragen: War dieses theologische Programm nicht allzu anspruchsvoll? Haben wir dem Abendmahl, den Gemeinden (und uns) damit nicht doch zu viel zugemutet? Darüber wäre neu zu diskutieren.

Wichtig für uns war die Einsicht: Es handelt sich dabei nicht um das einseitige Programm moderner linker politischer Theologie, nicht um eine gesetzliche Forderung, sondern um eine *biblische Entdeckung!* Das wird erkennbar, wenn man sich die größere biblisch-theologische Sicht vom Abendmahl und Mahlgemeinschaft vergegenwärtigen.<sup>13</sup> Das eröffnet ganz neue Perspektiven, die auch unsere gewohnte konfessionellen Abendmahlslehren überschreitet. Und es werden neue Horizonte auch der gottesdienstlichen Feier sichtbar.

Wenn ich sage, man kann das Erreichte auch verspielen, dann ist das also keine weitere „Scheltrede“.<sup>14</sup> Es ist ein *Wunsch*.

Ich wünsche mir, dass es uns gelingt, den Stillstand in Sachen Abendmahlgemeinschaft, den wir seit geraumer Zeit in der Ökumene erleben, zu überwinden. Das ist nicht einfach. Es ist deutlich, dass wir hier gegenwärtig nicht weiterkommen.<sup>15</sup> Die Kirchentagsleitung bedauert das.<sup>16</sup> Man hat sich damit abgefunden und belässt es bei dem, was möglich und ja dazu auch ganz schön ist, also z.B. gemeinsame Agapen statt Eucharistie. Wir sind realistisch und bescheiden geworden. Es gibt kaum noch ein Drängen, keine wirkliche Sehnsucht, auch nicht „von unten“, von der Basis, auch nicht auf dem Kirchentag.

Um nicht missverstanden zu werden: Ich plädiere nicht für spektakuläre Aktionen. Nach aller Erfahrung provoziert das nur harte Reaktionen des Apparats.

Was ich mir aber wünsche, ist: dass wir uns zumindest auf den Kirchentag nicht selbst verbieten, die Themen zu behandeln, die hier dran sind. Ich wünsche mir, dass wir die sozialen, ökologischen, christologischen und eschatologischen Zusammenhänge, die

12 Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a.M. / Paderborn 1982, Abschnitt 20, 24, zit. in Cornehl: Hineinwachsen in Spannungen (s. Anm. 6), 2016, 332f.

13 Vgl. zu den biblischen Zusammenhängen: Cornehl: Hineinwachsen in Spannungen (s. Anm. 6), 333f.; ausführlicher *Cornehl, Peter: Der evangelische Gottesdienst. Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit*, Bd.1, Stuttgart 2006, 228f., 211ff. (erneut zitiert in: Cornehl, Vision und Gedächtnis (s. Anm. 6), 352f.). Zum Ganzen auch meine diversen Einlassungen in: *Cornehl, Peter: „Die Welt ist voll von Liturgie“*. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis. Hg. von Ulrike Wagner-Rau (Praktische Theologie heute, 71), Stuttgart 2005, 165–221.

14 Die erste „Tischrede“ auf dem Feierabendmahl im Goldsaal des Kongresszentrums, auf dem gegen Ende auch die beiden „Tischreden zum Feierabendmahl gestern, heute und morgen“ von Pfarrerin Johanna Klee (Braunschweig) und mir gehalten wurden, die OKR Gudrun Mawick moderiert hat, war eine „Scheltrede“ von Pfarrer Lars Heinemann (Frankfurt a.M.) – im Anschluss an die „Scheltrede“ des aufgestandenen Christus aus Markus 14,14–15 (dem sog. unechten Markusschluss), dem biblischen Text, der dem Dortmunder Feierabendmahl zugrunde lag.

15 Vgl. meine kritische Einschätzung in: *Cornehl, Peter: Stillstand oder Aufbruch? Anmerkungen zur Lage von Eucharistie und Abendmahl im ökumenischen Gespräch und in der gottesdienstlichen Praxis*, in: Cornehl, Vision und Gedächtnis (s. Anm. 6), 2016, 344–357.

16 Vgl. das Vorwort von Kirchentagspastor Arnd Schomerus im Materialheft Feierabendmahl „Komm und iss erst mal“ des Deutschen Evangelischen Kirchentags Dortmund 2019, 3.

großen Geschichten, Bilder und Verheißungen, die im Alten wie im Neuen Testament mit Eucharistie und Abendmahl verbunden sind, endlich umfassend zum Thema machen. Hier in Dortmund ist das (soweit ich das Programm studiert habe) noch nicht geschehen. Die „Lorenzer Ratschläge“ vom Forum Abendmahl 1979 sind uns da immer noch voraus.<sup>17</sup> Und die Limaerklärung 1982 auch: „*Die Eucharistie umfasst alle Aspekte Lebens.*“ Hoffen wir auf Frankfurt, auf den nächsten Ökumenischen Kirchentag in zwei Jahren!

Auf den Punkt gebracht: Ich wünsche mir, dass wir von den wunderbaren katholischen Frauen mit ihrer Aktion „Maria 2.0“ lernen und eine kräftige Bewegung „Eucharistie 4.0“ auf den Weg bringen, damit wieder Schwung in die Sache kommt.

---

17 In: Kugler, Forum Abendmahl (s. Anm. 2), 159ff.

Christine Wenona Hoffmann

**Homiletik und Exegese.  
Konzepte von Rechtfertigung in der  
evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart**Ev. Verlagsanstalt (APrTh 75), Leipzig 2019,  
416 Seiten, 58,00 €, ISBN 978-3-374-06109-9

Für den Protestantismus ist zweierlei identitätsstiftend: die „Lehre von der Rechtfertigung“ (17) und der „Anspruch einer bibeltextlichen, exegetischen Rückbindung theologischer Aussagen und Inhalte“ (18). Und zumal die Predigt das Medium ist, in dem die theologische Lehre von der Rechtfertigung exegetisch rückgebunden im Modus öffentlicher Rede vermittelt wird. „An genau dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an und ist damit an der Schnittstelle beider Propria – der Lehre von der Rechtfertigung und der evangelischen, biblisch fundierten Predigt – zu verorten: Sie zeigt am Beispiel von Predigten über die Rechtfertigung, in welchem Verhältnis die Predigt und ihre bibeltextliche Begründung hier zueinander stehen und erschließt damit ein zentrales Spannungsfeld, in dem zwei theologische Disziplinen – die Homiletik und die Exegese – zusammenkommen.“ (18) Die Arbeit, eine Heidelberger Dissertation, fragt also nach der „inhaltlichen Korrelation von Bibeltext und Predigtinhalt“ (19); und indem sie danach fragt, wie „die Vermittlung der theologischen Botschaft von der Rechtfertigung“ in der Predigt ganz bestimmter Perikopen geschieht, nimmt sie einen „dezidiert exegetischen Standpunkt“ ein (25f., vgl. 349).

Rechtfertigung, so nimmt Hoffmann mit guten Gründen an, wird stärker als sonst in solchen Predigten thematisch, die den biblischen Schlüsseltexten reformatorischer Rechtfertigungslehre gelten – also Gal 2,16–21 und Röm 3,21–28[29–31]. Deshalb untersucht sie sämtliche „in einem ‚üblichen‘ Pfarralltag entstanden[e]“ (42), in den Jahren 1995–2014 von landeskirchlichen Pfarrern und Pfarrerinnen zu diesen beiden Perikopen gehaltene deutschsprachige Predigten, die im Jahr 2014 in schriftlicher Form im Internet greifbar waren – 235 an der Zahl. Dieses Korpus wird „inhaltsanalytisch-reduktiv erschlossen und mit Hilfe der Themen- und Frequenzanalyse untersucht.“ (357) Die mit den Mitteln der Inhaltsanalyse vorgenommene, detailreiche Untersuchung zielt nun darauf, in den einschlägigen Predigten etwa wiederkehrende „Deutungsmuster“ (20 u.ö.) dessen, was Rechtfertigung

meint, zu identifizieren. Vier solcher Muster macht Hoffmann aus: Rechtfertigung, in allen Predigten grundsätzlich als „Beziehungsgeschehen“ (159) gedacht, wird – bei mitunter fließenden Grenzen – verstanden als „Anerkennung, Würdigung und Wertschätzung“ (162), als „Vergebung und Versöhnung“ (173), als „Befreiung zum Leben“ (180) oder als „Gemeinschaftsstiftung“ (187).

Hoffmann hatte, den besagten „dezidiert exegetischen Standpunkt“ einnehmend, der Analyse der einschlägigen Predigten eine erste „exegetische Erschließung der Bibeltexte Gal 2,16–21 und Röm 3,21–28[29–31]“ (63) vorangestellt. Nun unternimmt sie es, die in den Predigten aufgefundenen Deutungsmuster von Rechtfertigung auf jene Erschließung zu beziehen und also auf ihre exegetische Stichhaltigkeit hin zu befragen. Ein zweites Mal exegetisch ansetzend, arbeitet sie differenziert heraus, wie in den beiden Perikopen von Gott, vom Menschen, vom Gesetz und von der Sünde gesprochen wird, um im Vergleich mit den analysierten Predigten zu sehen, wie diese „vier dogmatischen Topoi“ (308) denn nun zur Sprache kommen. Das Ergebnis ist ernüchternd. Es „ließ sich feststellen, dass die wenigsten Predigten ein, den Perikopen auch nur ansatzweise entsprechendes, differenziertes Bild von Gott aufweisen.“ (305) „Hinsichtlich der Rede vom Menschen ergab sich ein ähnliches Bild.“ (306) Und Ähnliches gilt, unbeschadet etlicher Differenzen im Einzelnen, auch für das in den Predigten begegnende Verständnis des Gesetzes und der Sünde.

Immerhin: „Es zeigt sich deutlich, dass das Deutungsmuster GEMEINSCHAFTSSTIFTUNG hinsichtlich seiner Verhandlung aller dogmatischen Topoi zu präferieren ist.“ (307) Wobei nicht nur hinzuzufügen ist, dass die Verfasserin auch den dem Deutungsmuster „Gemeinschaftsstiftung“ entsprechenden Predigten nur mit gewissen Abstrichen bescheinigen kann, dass sie exegetisch stichhaltig sind; zu ergänzen ist auch und vor allem, dass diese Einschätzung methodisch selbstverständlich nicht dem von Hoffmann ermittelten *Deutungsmuster als solchem* gilt und gelten kann, sondern lediglich den von ihr diesem Deutungsmuster zugeordneten *real existierenden Predigten*.

Bei allen zwischen den Predigten im Einzelnen bestehenden Unterschieden ist doch insgesamt deutlich, dass die „Erkenntnisse neutestamentlicher und historischer Forschung“ ausgesprochen stiefmütterlich behandelt werden. Denn

„[d]ie Anknüpfung an die Tradition und das, was die vorliegenden Perikopentexte (vermeintlich) aussagen, scheint konkurrenzlos gegenüber neueren exegetischen und wissenschaftlich-theologischen Einsichten zu stehen.“ (309)

Dabei wäre es durchaus möglich, die reformatorischen Schlüsseltexte Gal 2,11–16 und Röm 3,21–28[29–31] so zu predigen, dass gegenwärtige exegetische Einsichten rezipiert und in einen kritischen und gerade so fruchtbaren Dialog mit der oft allzu selbstverständlichen lutherischen Auslegungstradition gebracht werden. Die einschlägigen Predigthilfen jedenfalls – die Göttinger Predigtmeditationen, die Predigtstudien und, wenngleich mit sehr deutlichen Abstrichen, die sog. Predigtimpulse des Deutschen Pfarrerbatts – weisen, wie Hoffmann nun zeigt, in etlichen ihrer Beiträge zu den genannten Perikopen durchaus entsprechende, aber leider von allzu Wenigen beschrittene Wege.

„Was sollen wir nun hierzu sagen?“, würde der Apostel Paulus, auf das bis dahin Bedachte zurückblickend, wohl fragen. Und Hoffmann beantwortet genau diese Frage, in dem sie „abschließende Reflexionen“ (349) an- und ein Doppeltes herausstellt:

Die untersuchten Predigten reden von Gott, vom Menschen, vom Gesetz und von der Sünde, indem sie diese Topoi in bestimmter Weise ins Verhältnis setzen. „Allerdings zeigt die Rückkopplung dieser vier Topoi an Text *und* Tradition, dass deren in den Predigten größtenteils vertretenes Verständnis meist *weder* im biblischen Text *noch* in der lutherischen Tradition begründet ist“ (352), sondern „gewissermaßen im luftleeren Raum“ (353) schwebt – und das ist doppelt ärgerlich, weil man sich faktisch mit einem dogmatisch unzureichend verstandenen Luther von der nun gerade lutherisch unbedingt gebotenen Bindung an die Schrift suspendiert, und weil – eben deshalb – allzu oft Predigten entstehen, deren „Aussagen zur Rechtfertigung [...] als profillose Konstatierungen ohne nennenswerte inhaltliche Füllung erscheinen.“ (350) Was hier hilft? Die im Sinne einer zwar nicht hinreichenden, aber doch notwendigen Bedingung zu verstehende Verortung der „Predigt zwischen Text und Tradition“; allein so gelingt es, „den Ansprüchen der protestantischen Propria im Sinne einer textnahen und traditionskritischen Predigt gerecht“ (356) zu werden.<sup>1</sup>

In methodischer Hinsicht haben wir es nach Einschätzung der Verfasserin mit einem „neuen Forschungsdesign[]“ zu tun, das „eine Ergänzung bisheriger predigtanalytischer Methodologien“ darstellt und nicht nur zur Erschließung eines bislang wenig bearbeiteten Themas – Internet-Predigten – beiträgt (und deren „in vielfacher Hinsicht deutliche qualitative Mängel“ [358] offenbart), sondern darüber hinaus der Forschung manches neue Feld zu eröffnen vermag.

Hoffmann schließt ihre ausführliche Arbeit mit einem klaren Wort: „Mit dem Schwung der im Oktober 2017 abgeschlossenen Reformationsfeierlichkeiten im Rücken, gilt es heute, besonders hinsichtlich der Predigt über das urprotestantische Proprium der Rechtfertigung, für die Aufnahme neuen reformatorischen Windes in Form einer erneuten Zuwendung zum biblischen Text und seiner exegetischen Erschließung zu plädieren und genau damit auch die Tradition zu würdigen und wertzuschätzen.“ (359)

Wer könnte – und wollte – dem widersprechen? Der Verfasser der vorstehenden Zeilen jedenfalls nicht. Lediglich ein weiterer Aspekt sei hervorgehoben, der gewiss außerhalb des eigentlichen Rahmens ihrer Untersuchung liegt, den Hoffmann aber dennoch deutlich im Blick hat und dessen Beachtung der Predigt von der Rechtfertigung zweifellos ebenfalls zugutekäme: Die zahlreichen Zitate aus den analysierten Predigten machen nicht nur die von Hoffmann monierten theologischen Defizite sichtbar. Auffällig ist auch, wie beunruhigend blutleer die zitierten Passagen oft sind – Indiz vielleicht eines Mangels an Sprachfertigkeit, nicht im vordergründig-technischen Sinne, sondern im tieferen Sinne eines Verlustes an Wirklichkeit, deren Wahrnehmung wieder neu zu lernen wäre, um so in der Lage zu sein, zur Phrase herabgesunkene Begriffe und Wendungen „phänomenologisch [...] mit neuem Leben zu füllen.“ (304) Denn die Predigt von der Rechtfertigung muss unbedingt Text und Tradition kennen, um zu wissen, *von woher* sie spricht. Zugleich sollte sie aber auch wissen, *woraufhin* sie spricht.

Jan Mathis

<sup>1</sup> Exegetische Seriosität würde, wie Hoffmann mehrfach unterstreicht, zumal bedeuten, Röm

3,29–31 nicht – wie die neue OLP – als fakultativen Appendix der Verse 21–28, sondern als deren sachlich unverzichtbare Fortsetzung zu betrachten.

Konrad Schmid

**Theologie des Alten Testaments  
(Neue Theologische Grundrisse NThG)**XVIII, Tübingen 2019,  
414 Seiten, 79,- € (gebunden); Broschur 39,- €  
ISBN 978-3-16-150763-2

In der alttestamentlichen Wissenschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten ein grundlegender Paradigmenwechsel vollzogen. Von vielen vertrauten Hypothesen, wie dem „Jahwisten“ als einer Quellenschrift des Pentateuch aus der frühen Königszeit, von der Annahme, dass die Sinaitradition auf vorstaatliche Ereignisse zurückgeht, von der Theologizität und Eigenständigkeit der Ursprünge des alttestamentlichen Rechts und von vielem anderen gilt es sich zu verabschieden. Die überwältigende Mehrheit der Stimmen in der Diskussion folgt heutzutage eher der Grundeinsicht: Die entscheidenden Theologumena des Alten Testaments entstanden aufgrund der Auseinandersetzung mit den Assyryern im 8. und 7. Jahrhundert, im Gefolge der Katastrophen von 722 (Untergang des Nordreichs) und 587 (Zerstörung des ersten Tempels) und vor allem in der ruhigen und kulturell produktiven Perserzeit (539–333), als sich in der Priesterschrift bereits so etwas wie ein inklusives Verständnis von Gott herausbilden konnte. Auch die weltlichen Herrscher außerhalb Israels samt ihren Göttern werden nach diesem Verständnis von Jahwe gelenkt.

Hat man das Alte Testament noch eher in den Denklinien von Albrecht Alt, Martin Noth und Gerhard von Rad studiert (85), dann muss man viel Neues lernen, was die historischen Umstände und die theologischen Motivationshintergründe angeht. Auf eine kurze Formel gebracht: Das Wesentliche passiert nach dem Exil und es gibt keine goldene Frühzeit des Jahweglaubens, sondern eine allmähliche Identitätsbildung des alttestamentlich-theologischen Israel. Das frühe königzeitliche Israel orientierte sich höchstwahrscheinlich an den Konzepten einer üblichen vorderorientalischen National-Religion (246). Ebenso gemeinorientalisch war das Grundverständnis des Menschen: „Was in der Neuzeit als ‚Mensch‘ gilt, zerfällt vielmehr von vornherein in die drei Teilgruppen König, Freier, Sklave, und innerhalb dieser ist allein der König mit vollgültiger Erkenntnis und Verantwortung ausgestattet.“ (356) Monotheismus und Polytheismus bewegten sich wahrschein-

lich im Rahmen des damals Geläufigen und gewannen erst in exilischer Zeit ganz neue Gehalte aufgrund des verlorenen Tempels (244–246). Erst jetzt kam es zur „Universalisierung des Gottesbegriffs“ und zur „Individualisierung der Anthropologie“ (205). Derartigen Entwicklungen gilt es interpretatorisch nachzuspüren.

Das Grundverständnis des Buches lässt sich so zusammenfassen: Das Wesentliche liegt nicht hinter den Texten, sondern in und zwischen ihnen, im Prozess der Reinterpretationen, in der Aneignungs- und Verstehensgeschichte der aufeinander folgenden Generationen. Die persische und hellenistische Epoche der alttestamentlichen Literaturgeschichte „stehen nun nicht mehr im Zeichen der Epigonalität, sondern sind vielmehr zur maßgeblichen Periode der Formierung der Hebräischen Bibel aufgestiegen.“ (241)

Denkt man sich eine gewisse Zeit in dieses neue Verständnis hinein, dann wird der Gewinn deutlich: Man mag zwar einige vertraute, archaisch anmutende Grundbilder verlieren, gewinnt aber neue Einsichten in den Vorgang des Auslegens, Neuverstehens und Aktualisierens und damit in das große Wagnis der alttestamentlichen Autoren und Tradenten. Und auf nichts anderes als auf dieses Wagnis muss sich ja auch der heutige Leser, auf und unter der Kanzel, im Gespräch oder im Unterrichtsraum, einlassen. Das Alte Testament ist für Schmid jedenfalls immer ein vermitteltes Gotteswort: „Gotteswort außerhalb des Menschenworts bezeugt das Alte Testament nicht.“ (227) Nimmt man sich die Zeit, das – gar nicht einmal so dicke – Buch von Konrad Schmid zu lesen, dann ist man als Nicht-Alttestamentler in Sachen Einleitung, Geschichte Israels und Theologie des Alten Testaments wieder ein wenig à jour. Und nach der Verdopplung der Zahl der alttestamentlichen Perikopen in der „Ordnung der Lesungen und Predigttexte“ (OGTL) von 2018 kommt das Buch zur rechten Zeit.

Konrad Schmid geht sehr besonnen vor: Er nennt Hypothesen Hypothesen. Er votiert in der Regel für das etwas Wahrscheinlichere, ohne den Anschein zu erwecken, er wüsste genau Bescheid. Er ist als christlicher Theologe zu erkennen, hält diese Prägung aber eher im Hintergrund und bedrängt die Lesenden nicht mit Wahrheitsansprüchen. Er ist ein Hermeneut der inneralttestamentlichen Textarbeit und unterlegt den Textaussagen keine eigenen Schemata. Schnellen Aktualisierungen und mühe-

loser Moral ist er abhold zugunsten der immer wieder neu aufgewiesenen Querverbindungen zwischen den Texten. Diese Haltung der entdeckenden Intertextualität überträgt sich im Verlaufe des Buches auf diejenigen, die es lesen. Es ist unmöglich, hier ein Referat des Buches zu liefern, doch die skizzierten Grundlinien seien wenigstens mit einigen Schlaglichtern angereichert. Den ersten fünf Kapiteln (§§ 1–17, 1–122) mit methodischen Klärungen, u.a. zum Theologiebegriff, kommt der Charakter von Prolegomena zu. Im sechsten Kapitel (§§ 18–20, 123–176) findet sich einer zusammenfassende Darstellung der drei Kanontelle Tora, Propheten und Schriften. Im siebten Kapitel (§§ 21–28, 177–224) skizziert Schmid eine diachrone Theologiegeschichte, die den Ereignissen in Israel vom Untergang des Nordreichs bis zur Makkabäerzeit folgt. Hier findet man in gedrängter Form das historische Grundbild, das in dem Buch gezeichnet wird und von dem eben die Rede war.

Den Höhepunkt bildet dann das (umfangreichste) 8. Kapitel „Themen alttestamentlicher Theologie“ (§§ 29–40, 226–388). Hier werden u.a. die Rede von Gott, Politische Theologie, Recht und Gesetz und – für Liturgiker ein „Muss“ – „Tempelkult und Opfer“ (§ 35, 330–345) behandelt. Zum Opfer heißt es treffend: „Der Opferkult ist in der Priesterschrift keine Dienstleistung der Menschen an der Götterwelt, sondern vielmehr eine göttliche Stiftung an der Menschenwelt, die dieser ein Leben in Gerechtigkeit ermöglicht. Gott wird in den Opfertexten der Priesterschrift nicht als Empfänger, sondern als Spender gedacht. Gott fordert in dieser Sicht nicht Lebensmittel, sondern er vermittelt Leben.“ (340)

Am Schluss des Buches stehen die §§ 41 und 42 zur Hebräischen Bibel im Judentum und zum Alten Testament im Christentum. Dazu gehört die gewitzt formulierte Einsicht, dass zwar das Neue Testament als Heilige Schrift des Christentums eigens begründet werden müsse – das Alte Testament dagegen nicht (396).

Seinen Entwurf will der Autor als „alttestamentliche“ bzw. als „hebräisch-biblische“ Theologie verstanden wissen und „weder als eine jüdische noch als eine christliche“ Theologie (389). Damit unterstreicht er seinen „historischen und deskriptiven Zugang“ (ebd.). Wollte Gerhard von Rads Theologie des Alten Testaments im Wesentlichen die Texte nacherzählen, so will Konrad Schmid die intertextuellen und histori-

schen Bezugnahmen nachzeichnen, ohne einen zuvor feststehenden Verstehenskodex über die Texte zu legen. Das AT ist eben selbst „Zeugnis statt Kodex“ (396).

Das zugrundeliegende Credo des Autors lautet folgendermaßen: „Man erkennt so, dass das Alte Testament zu bestimmten theologischen Fragen nicht bestimmte Positionen formuliert, sondern ein Geflecht von Positionen präsentiert, die untereinander zwar textlich interagieren, aber nicht mit jeweils höherer oder niedriger Autorität ausgestattet sind. [...] Nur für ein fundamentalistisches Bibelverständnis kann dieser Befund theologisch problematisch sein.“ (286f.).

Dieser – in jeder Weise zu unterstützende – Befund zeigt erneut, dass es ohne Exegese nicht geht, dass aber nach der Exegese die Arbeit nicht getan ist. Für die Systematische und die Praktische Theologie gibt es also einiges zu tun, und das ist gut so. Mit der Exegese und über sie hinaus gilt es aktuell Aussagen zu machen und zu wagen. Die Bibel liefert uns Modelle der Wahrheit, aber die Wahrheit selbst ist immer wieder Ereignis und Risiko.

Michael Meyer-Blanck

Michael Wolter

**Jesus von Nazaret  
(Theologische Bibliothek Bd. VI)**Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2019,  
Theologische Bibliothek Bd. 6, 331 Seiten,  
35,00 €, ISBN 978-3-7887-3406-0

Wenn man ein historisch-kritisches äußerst nüchternes und besonnenes und dabei engagiertes Jesus-Buch auf dem neuesten Stand der Forschung lesen will, dann ist man mit dieser gerade erschienenen Jesusdarstellung bestens bedient. Man wird auf dem aktuellen Stand der verzweigten neutestamentlichen (und jüdischen) Forschung zuverlässig informiert. Michael Wolter, der mit seinem monumentalen Lukaskommentar (HNT 5, Tübingen 2008, 798 S., 49,- €) in der Jesusforschung bestens ausgewiesen und in der internationalen Zunft der Forscher anerkannt ist, versteht es, komplizierte Diskussionen elementar zusammenzufassen, ohne dass man sich durch ausufernde Literaturberichte kämpfen muss. Oftmals sagt er klipp und klar, dass man zu diesem Thema nichts Begründetes bemerken kann (wie etwa zu dem Verhältnis Jesu zu Maria Magdalena, 64); meistens kommt Wolter aber nach Abwägungen zu dem, was ihm selbst am wahrscheinlichsten einleuchtet.

Vor allem bemerkenswert ist, dass in dem Buch kein liberaler Weisheitslehrer oder Wanderprophet gezeichnet wird, sondern ein dezidiert eschatologischer und theologischer Jesus, so wie er in der Forschung des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts mehrheitlich Kontur gewonnen hat. Jesus bringt in seiner Gleichnis- und Spruchverkündigung sowie in seinen „Machtatzen“ (den Begriff „Wunder“ lehnt Wolter als zu Zuschauerzentriert ab, 125–133) *Gott* zur Geltung und nimmt für sich in Anspruch, dass in seinem Lehren und Wirken die Gottes-herrschaft begonnen hat und voranschreitet. Dabei gibt es angesichts des sich nahenden Gottes unüberwindbare Alternativen des richtigen und des falschen Verhaltens. Dies wird etwa in den Gleichnissen vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle (Mt 13,44–45) und vom reichen Kornbauern (Lk 12,16–21) unausweichlich klar. Die Gleichnisse folgen einer dreipoligen Interaktion, mit der „das eschatologische Heil *Gottes* durch *Jesu* Wirken in der Welt der *Menschen* Platz greift.“ (172, dort kursiv) Alle Gleichnisse wollen „den Menschen einschär-

fen, dass die Begegnung mit Jesus ein Zerschlagen der bisherigen existenziellen Sicherheiten zur Folge hat, das eine Neuorientierung des Lebens verlangt“ (189).

Es geht also um alles: Wer jetzt, angesichts der Person Jesu und seiner Verkündigung, nicht alles verkauft bzw. loslässt, wer nicht alles Bisherige über Bord wirft und umkehrt, der handelt genauso dumm wie jemand, der beim Pflügen nach hinten statt nach vorne guckt – der ist nicht geschickt für das Reich Gottes (Lk 9,62). An Jesus vollziehen sich die Entscheidung und die Scheidung, die Krisis und das Gericht. Wahrscheinlich hat Jesus nicht sein Leiden im Voraus gedeutet und wahrscheinlich hat er nicht den Titel des „Christus“ auf sich selbst bezogen (er hat diesen jedoch nicht explizit zurückgewiesen, 270). Es gibt in der Jesusüberlieferung keinen Beleg dafür, dass Jesus erwartet hätte, die Menschen durch sein Leiden und Sterben zu erlösen (303). Aber gleichwohl hat der historische Jesus für sich in Anspruch genommen, „dass der Zugang in die heilvolle Gemeinschaft der eschatologischen Nähe Gottes allein durch ihn vermittelt wird“ (167). Das Selbstbewusstsein Jesu, wie es sich in den neutestamentlichen Überlieferungen (Markus, Spruchevangelium, Sondergut bei Matthäus und Lukas) findet, ist theologisch, eschatologisch und exklusiv; die Christologie des Leidens und Sterbens dagegen ist nachösterlich.

Der Anspruch Jesu von Nazaret gilt nur für Israel und nicht für die Völker; denn diese alle Grenzen sprengende Konsequenz hat explizit erst der Theologe Paulus gezogen (234). Doch schon bei Jesus wird „der Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden theologisch bedeutungslos“, weil das entscheidende Kriterium für die Zuweisung von Heil oder Unheil allein die Reaktion auf Jesu Auftreten ist. Die Abrahamskindschaft verliert ihre Relevanz (Lk 3,8). Zum Heil kommen nur die, die „Jesu Selbstausslegung akzeptiert haben“ (234). Die implizite Christologie des historischen Jesus entspricht zwar vielfach nicht der Semantik, die nach Karfreitag und Ostern die Jesusüberlieferung mit den Bezügen auf das Leiden, die Auferstehung und das Leben der frühen Kirche überformte; aber der Anspruch Jesu, in seiner Person die schlechthin entscheidende Gottesbegegnung zu repräsentieren, bleibt eine unhintergehbare Tatsache in der Verkündigung Jesu. An dieser Stelle liegt die vorösterliche Wurzel aller nachösterlichen Christusprädikationen.

Freilich handelt es sich bei allen diesen Einschätzungen um Wahrscheinlichkeitsurteile des Forschers. Wolter ist so seriös, gleich eingangs zu relativieren: „Jeder Historiker, der nach Jesus fragt und dabei ehrlich bleiben will, muss darum zugeben, dass ihm der ‚wirkliche Jesus‘ nicht zugänglich ist und er ihn darum weder erkennen noch darstellen kann.“ (32) Es gibt nur Jesus-Bilder (21–34). Dabei ist und bleibt das Neue Testament die wichtigste Quelle und mit der einzigen Ausnahme – der „Altertümer“ des Josephus (Ant 18,64) – finden sich in keinem nichtchristlichen Text Informationen, die über das Neue Testament hinausgehen (51). Das wahrscheinlichste Szenario von Jesu Prozess und Tod schildert Wolter – als größtmöglichen Konsens der jüngeren Forschung – so, dass Pontius Pilatus Jesus zum Tod am Kreuz verurteilte, den Prozess aber erst eröffnete „auf Grund einer Anklage, die von den führenden Vertretern der jüdischen Selbstverwaltung in Jerusalem bei ihm gegen Jesus erhoben wurde.“ (292) Die Verhaftung war wohl eine innerjüdische Sache ohne römische Beteiligung (293), aber am Ende der Befragung Jesu entschied man sich dafür, ihn an den römischen Präфекten Pontius Pilatus zu überstellen (295). Wahrscheinlich fürchtete man anderenfalls den Verlust der relativen Freiheit für die jüdische Religionsausübung (298). Die Begründung könnte ihrem Gehalt nach etwa so gelautet haben, wie dies in Joh 11,50 zum Ausdruck gebracht wird: „Es ist für euch nützlich, dass ein einzelner Mensch für das Volk stirbt und nicht die gesamte Nation zugrunde geht“ (299). Wer erfahren will, was die wissenschaftliche Forschung zu Jesus von Nazaret zu sagen vermag und was nicht, der muss dieses gut lektorierte, handliche, mit Akribie und theologischem Engagement geschriebene Buch lesen. Dieses wird zweifellos für die nächste Zeit maßgeblich sein.

Michael Meyer-Blanck

EBENBAUER, Peter – GROEN, Bert (Hgg.):

**Zukunftsraum Liturgie. Gottesdienst vor neuen Herausforderungen (ÖSLS 10)**

LIT, Wien 2019, 191 pp., 29,90 €, ISBN 978-3-643-50941-3

Wieschnell die Herausforderungen der Zukunft, die der Titel dieses Sammelbandes andeutet, hochaktuell werden können, konnten die Herausgeber vor einem Jahr – wie wir alle – nicht einmal erahnen. Die gegenwärtige Coronakrise, die in vielem auch eine Krisenzeit für die Liturgie geworden ist, gibt mehreren der im Band behandelten Themen eine neue Brisanz und einen unerwarteten Schub: Spätmoderne Welterfahrungen im Zuge von Globalisierung und Säkularisierung sowie religiöse Rituale im Spektrum zwischen Tradition und multireligiösen Kontexten sind nur zwei Beispiele. Die Digitalisierung bzw. das Cyberspace als ein gottesdienstlicher Zukunftsraum, momentan wohl das offensichtlichste Thema der liturgischen Praxis angesichts des Einstellens der öffentlichen Liturgien in den Kirchen, fehlt hier zwar; dafür jedoch werden mit Beiträgen zu den Geschichtsbildern der Liturgie- und Kunstgeschichte, zur Hymnologie, Ökumene und zum Judentum andere wichtige Diskursgebiete des Faches abgedeckt, die nach wie vor aktuell sind und bleiben.

Der Sammelband geht auf eine Tagung an der Universität Graz im Mai 2018 zurück, die auch im Zusammenhang mit dem 800-jährigen Jubiläum der Diözese Graz-Seckau steht; dies erklärt das Lokalkolorit v. a. im Aufsatz von J. Rauchenberger zur sakralen Kunst (53–71), der die Ausstellungen anlässlich des Jubiläums reflektiert. Aber auch die Präsenz eines eigenen hymnologischen Beitrags (von M. Hoondert: 105–116) ist den Fachbereichsschwerpunkten der Grazer Liturgiewissenschaft geschuldet.

Eröffnet wird der Tagungsband mit dem grundlegenden und in seiner Botschaft deutlichen Aufsatz von H. Buchinger zur Relevanz der Historischen Liturgiewissenschaft als kritischer, ja ideologiekritischer Forschungsrichtung, welche die wissenschaftlich gebotene Distanz gegenüber ihrem Gegenstand in besonderer Weise wachhalten kann (9–25). P. Ebenbauer kontextualisiert die „Chance in der Krise“ anhand von Krisenphänomenen der Gegenwart und eröffnet verschiedene Zu-

kunftpotentiale der Liturgie an den Schnittstellen zur Gesellschaft (27–38). Der Thematik der Geschlechtervielfalt in Liturgie und Liturgiewissenschaft widmet sich T. Berger (39–51), es folgt der schon genannte Beitrag zur sakralen Kunst. Konzentriert in der Mitte des Buches befindet sich der Bildteil (73–86), auf dessen 27 farbigen Abbildungen mehrere Aufsätze rekurrieren. Feierräume für religiöse Rituale werden aus der Perspektive der Ritual Studies von P. Post systematisiert (87–104), woraufhin der erwähnte hymnologische Beitrag folgt. Zwei pastoraltheologische Stimmen melden sich zu Wort mit R. Bucher über postmoderne Kontexte der Liturgie (117–124) bzw. mit O. Fuchs über gnaden- und rechtfertigungstheologische Überlegungen und Plädoyers bei der Spendung der Sakramente (125–144). Einen weiten und lesenswerten Bogen schlägt B. Groen: Er lässt die vielfältigen Interferenzen zwischen Ökumene und Liturgie in den vergangenen Jahrzehnten Revue passieren, um damit die kommenden Herausforderungen zu skizzieren (145–172). Abgeschlossen wird der Band von G. Rouwhorst mit wiederum einer methodologischen und liturgiehistorischen Reflexion über die verschiedenen Geschichtsbilder hinsichtlich des Verhältnisses von jüdischem und christlichem Gottesdienst (173–187).

Einen vielschichtigen Wandel durchläuft die katholische Liturgiewissenschaft seit einigen Jahren; die Evaluierung des Status quo ebenso wie die Erarbeitung der zukünftigen Herausforderungen schlagen sich in vielen jüngeren Veröffentlichungen nieder. Vorliegender Sammelband ist sowohl in thematischer als auch in methodischer Hinsicht ein wertvoller Beitrag zum aktuellen Forschungsdiskurs. Begrüßenswert ist die Komplementarität von historischen, systematischen und praktischen Arbeitsfeldern des Faches, die diese Publikation durch die Zusammenstellung ihrer Aufsätze wie selbstverständlich abbildet. Die schon intern bestehende Polyphonie wird durch den Einbezug interdisziplinärer Expertise von kunst-, musik-, kultur- und ritualwissenschaftlicher Seite weiter bereichert.

Predrag Bukovec

## Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. DR. H.C. MICHAEL BEINTKER

Professor em., Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Reformierte  
Theologie

*beintke@uni-muenster.de*

DR. DR. PREDRAG BUKOVEC

Fellow am Centre for Advanced Studies Beyond Canon der Universität Regensburg

*predrag.bukovec@ur.de*

DR. PETER CORNEHL

Professor em. an der Universität Hamburg, Institut für Prakt. Theologie

*peter.cornehl@uni-hamburg.de*

DR. ALEXANDER DEEG

Professor an der Universität Leipzig, Institut für Praktische Theologie, Ev.-Theol. Fakultät

*alexander.deeg@uni-leipzig.de*

DR. JOHANNES GOLDENSTEIN

Oberkirchenrat, Amt der VELKD, Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz

*goldenstein@velkd.de*

DR. FRIEDHELM HARTENSTEIN

Professor für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München

*F.Hartenstein@lmu.de*

DR. CHRISTINA HOEGEN-ROHLS

Professorin für Bibelwissenschaften (Altes/Neues Testament) und ihre Didaktik,

Direktorin des Neutestamentlichen Seminars an der Westfälischen Wilhelms-

Universität Münster

*c.hoegen-rohls@uni-muenster.de*

DR. JÖRG JEREMIAS

Professor em. für Altes Testament, Philipps-Universität Marburg

*jeremias@mail.uni-marburg.de*

DR. ANNE KÄFER

Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Seminars für

Reformierte Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

*kaefer@uni-muenster.de*

DR. KONSTANZE KEMNITZER

Professorin an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal / Bethel, Praktische Theologie  
*konstanze.kemnitzer@kiho-wuppertal-bethel.de*

DR. GERALD KRETZSCHMAR

Professor für Praktische Theologie und Direktor der evangelischen Predigeranstalt  
an der Eberhard Karls Universität Tübingen  
*gerald.kretzschmar@uni-tuebingen.de*

DR. DR. H.C. CHRISTOPH LEVIN

Professor em. für Altes Testament, Ludwig-Maximilians-Universität München  
*levin@lmu.de*

JAN MATHIS

Referent für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst / Kasualien, Zentrum für  
evangelische Gottesdienst- und Predigtkultur, Lutherstadt Wittenberg  
*jan.mathis@wittenberg.ekd.de*

DR. DR. H.C. MICHAEL MEYER-BLANCK

Professor an der Universität Bonn, Praktische Theologie und Religionspädagogik  
*meyer-blanck@uni-bonn.de*

DR. REINHARD MÜLLER

Professor an der Georg-August-Universität Göttingen, Seminar für Altes Testament  
*reinhard.mueller@theologie.uni-goettingen.de*

DR. TRAU GOTT ROSER

Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Prakt.  
Theologie und Religionspädagogik der Ev.-Theol. Fakultät  
*traugott.rosler@uni-muenster.de*

DR. MARKUS SAUR

Professor an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Lehrstuhl für  
Exegese und Theologie des Alten Testaments, Ev.-Theol. Fakultät  
*markus.saur@uni-bonn.de*

DR. JOHANNES SCHNOCKS

Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Seminar für Zeit- und  
Religionsgeschichte des Alten Testaments der Kath.-Theol. Fakultät  
*j.schnocks@uni-muenster.de*

KARL	
BERNHARD	
RITTER	STIFTUNG
	zur
	FÖRDERUNG
	des
	GOTTESDIENSTES

## Digitale OSTERGOTTESDIENSTE in Pandemiezeiten

**Unter diesem Thema schreibt die Stiftung zur Förderung des Gottesdienstes Karl-Bernhard-Ritter-Stiftung ihren Gottesdienstpreis für das Jahr 2021 aus.**

Wie können in Pandemiezeiten Gottesdienste unter den Bedingungen der Digitalisierung gefeiert werden? Diese Frage stellte sich im Jahr 2020 in besonderer Weise an Ostern. Wie kann der Sieg Jesu über den Tod unter den Bedingungen einer tödlichen Pandemie und eines umfassenden Kontaktverbotes liturgisch dargestellt werden?

Gemeinden und Einrichtungen aus den Kirchen der ACK sind eingeladen, bis zum 30. November digitale Ostergottesdienste aus 2020 (Dauer max. 35 Minuten) unterschiedlicher Formate (z. B. YouTube-Videos, Streams, Beiträge auf Instagram ö. ä., Podcasts, Telefonangebote) einzureichen.

Kriterien für die Vergabe des Preises sind neben dem theologischen Gehalt und der existenziellen Deutung der Auferstehung Jesu insbesondere:

- »digitale Barrierefreiheit«, Technikeinsatz, Wahl des angemessenen Mediums;
- die liturgische und die musikalische Konzeption sowie deren Umsetzung;
- eine mögliche Beteiligung weiterer (auch ehrenamtlicher) Mitwirkender;
- ein mögliches Konzept der Partizipation der Zielgruppe;
- die Einhaltung rechtlicher Vorgaben (zu Hygiene, Datenschutz, Nutzungsrechten);
- eine mögliche Kooperation mit anderen Gemeinden und Einrichtungen.

Zur Einreichung gehören: ein Link zum digitalen Ostergottesdienst; ein Ablaufplan mit allen gottesdienstlichen Texten und Impulsen; konzeptionelle Überlegungen (max. 5 Seiten) zu Liturgie, Beteiligungs- und Partizipationsmöglichkeiten und Wahl des digitalen Mediums.

**Die Entscheidung der Jury ist unanfechtbar. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen.**

**Mit der Einreichung wird einer möglichen Veröffentlichung zugestimmt.**

Nachfragen und Einsendungen bitte an die *Stiftung zur Förderung des Gottesdienstes – Karl-Bernhard-Ritter-Stiftung, Ruhlstraße 9, 34117 Kassel* oder an *info@gottesdienst-stiftung.de*.

Weitere Informationen finden Sie unter *www.gottesdienst-stiftung.de*.

## GOTTESDIENST KREATIV GESTALTEN



Angela Rinn  
**Kurz und gut predigen**

2019. 147 Seiten, kartoniert  
€ 20,00 D  
ISBN 978-3-525-70282-6

Wie schaffe ich es, in einer kurzen Predigt meine Hörerinnen und Hörer zu erreichen? Das Buch informiert über neurowissenschaftliche Hintergründe, weist auf biblische und literarische Vorbilder hin und lädt zu einer Haltung der Wahrnehmung ein, die Predigende befähigt, sich kurz zu fassen und gut zu formulieren.



Heinz Behrends (Hg.)  
**Predigen und staunen**

Predigten von  
Hans Werner Dannowski

Mit einem Vorwort von Ralf Meister.  
2019. 255 Seiten, gebunden  
€ 23,00 D  
ISBN 978-3-525-55288-9

Hans Werner Dannowski begann seine Predigten stets mit einem Staunen, einer Würdigung des Textes, einer sensiblen Erkundung. Mit seiner Leidenschaft für das Wort brachte er die, die ihm zuhörten, in staunendes Nachdenken.

Besuchen Sie unseren Shop: [vdn.hk/gemeindepraxis](http://vdn.hk/gemeindepraxis)



**Vandenhoeck & Ruprecht** Verlage

[www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)

