

HERDERS BIBLISCHE STUDIEN

„WER LÄSST UNS  
GUTES SEHEN?“

(Ps 4,7)

Internationale Studien zu  
Klagen in den Psalmen

Herausgegeben von  
Johannes Schnocks

Johannes Schnocks (Hg.)  
„Wer lässt uns Gutes sehen?“  
(Ps 4,7)

Herders Biblische Studien  
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von  
Christian Frevel (Altes Testament)  
und  
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 85

Johannes Schnocks (Hg.)

„Wer lässt uns Gutes sehen?“  
(Ps 4,7)

Johannes Schnocks (Hg.)

# „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7)

Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen

Zum Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz und PDF-E-Book: Claudia Wild, Konstanz

ISBN (Buch) 978-3-451-34985-0

ISBN (E-Book) 978-3-451-84985-5

# Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Johannes Schnocks</i>	
Einleitung .....	9

## I. Klagen und Kontexte

<i>Johannes Schnocks</i>	
Klagepsalmen jenseits von Gattungsfragen. Theologische und anthropologische Überlegungen .....	15
<i>James D. Nogalski</i>	
Complaint Psalms and Prophetic Complaints .....	35
<i>Joel S. Burnett</i>	
The Elohistc Psalter in Light of Mesopotamian Traditions of Hymn and Lament Collection .....	63

## II. Anthropologie und Ethik

<i>Bernd Janowski</i>	
Das erschöpfte Selbst. Zur Semantik der Depression in den Psalmen und im Ijobbuch .....	95
<i>Kathrin Gies</i>	
„Warum hat der Frevler Gott verachtet?“ (Ps 10,13) Die Klage über Gottferne und menschliches Tun .....	144
<i>Johannes Bremer</i>	
The Relationship between Violence and Poverty with Regard to the אָוֶן in the Book of Psalms. A Focus on Two Psalms Containing the Lament Motif .....	167
<i>Nikita Artemov</i>	
Zur impliziten Legitimierung von Vergeltungswünschen in der alttestamentlichen Klage. Textanalytische und biblisch-anthropologische Annäherungen .....	181

### III. Psalterkomposition

*William H. Bellinger, Jr.*

Praise and Lament in Book V of the Psalter.

An Unresolved Relationship? . . . . . 213

*W. Dennis Tucker, Jr.*

Powerlessness and the Significance of Metaphor

in Psalms 140–143 . . . . . 228

*Egbert Ballhorn*

Klage als Weisheit des Königs.

Untersuchungen zur Davidstypik in den Psalmen . . . . . 244

### IV. Einzelsalmen

*Friedhelm Hartenstein*

Die Übersetzung als Anfang und Ziel der Auslegung

am Beispiel von Ps 4 . . . . . 273

*Martin Leuenberger*

Klagen über Schuld und Vergänglichkeit des Menschen.

Klage-Konstellationen in Ps 39 . . . . . 296

*Till Magnus Steiner*

Psalm 44: Tradition, Erinnerung und Klage . . . . . 318

*Judith Gärtner*

„Was können mir Menschen tun?“ (Ps 118,6)

Zur theologischen und redaktionskritischen Vielschichtigkeit

der Rettungsschilderungen in Ps 118 . . . . . 338

*Stephen Breck Reid*

Zion as Problem and Promise.

Psalm 137 . . . . . 360

Autorinnen und Autoren des Bandes . . . . . 377

## Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert die Vorträge der Tagung „Klagen in den Psalmen“, die am 5. und 6. Juni 2015 am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster stattfand. Die Tagung stand im Zusammenhang mit meinem Projekt „Gewalterfahrung und göttliche Rache. Religionsgeschichtliche und rezeptionshermeneutische Analysen alttestamentlicher Klagen“. Gleichzeitig setzte sie die zwei Jahre zuvor in Waco begonnene Psalmen-Kooperation mit Wissenschaftlern der Baylor University fort, die inzwischen in ein Kooperationsabkommen zwischen unseren Universitäten eingemündet ist. Ich danke dem Exzellenzcluster und auch dem International Office der Universität Münster für die Finanzierung dieser Tagung.

Mein besonderer Dank gilt aber den Kolleginnen und Kollegen, die trotz langer und z. T. schwieriger Anreise schon die Tagung mit ihren Vorträgen bereichert und nun durch ihre Beiträge diesen Band ermöglicht haben.

Ich danke den Kollegen Christian Frevel und Knut Backhaus für die Aufnahme dieses Buches in die Reihe „Herders Biblische Studien“. Dr. Bruno Steimer vom Verlag Herder danke ich für die jederzeit freundliche, hilfreiche und professionelle Betreuung der Drucklegung. Die Korrektur und Vereinheitlichung des Manuskripts hat sich als ein aufwendiger Prozess erwiesen. Hier gilt mein Dank für ihre große Einsatzbereitschaft und Aufmerksamkeit den Hilfskräften an meinem Projekt im Exzellenzcluster und am Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments Johanna Kock, Maria Ritter, Laura Schröder und Lena Siepker, die auch schon zusammen mit Nicole Tepper im Sekretariat die Durchführung der Tagung vorbildlich betreut haben. Die Koordinierung all dieser Arbeiten und die Hauptlast der Korrekturen lag bei meiner Mitarbeiterin Dr. des. Christiane Wüste, die diese Aufgabe wie immer mit enormem Einsatz und größter Kompetenz übernommen hat.

Die Tagung hatte ich ursprünglich gemeinsam mit Frank-Lothar Hossfeld geplant. Kurz bevor sie stattfand, mussten wir einsehen, dass sein gesundheitlicher Zustand ihm die Teilnahme nicht erlauben würde. Wir haben diesen großen Psalmenkommentator mit seinem unverwechselbaren Humor und seinen weitsichtigen Kommentaren bei der Tagung sehr vermisst, so dass die Teilnehmerinnen und Teilnehmer den Wunsch geäußert haben, ihm diesen Band zu widmen. Am 2. November 2015 ist Frank-Lothar Hossfeld nach langer, schwerer Krankheit in Bonn verstorben. Seinem Andenken ist dieser Band nun gewidmet.





# Einleitung

*Johannes Schnocks*

Die Klagepsalmen stellen in der jüngeren Psalmenforschung ein Forschungsfeld mit vielen neuen Perspektiven dar. Das hängt sicher auch damit zusammen, dass gerade hier die Formen- und Gattungskritik, der alte „Königsweg“ der Psalmenforschung, in ihrer stärker kultischen Ausprägung an Grenzen gekommen ist, die heute zunehmend überschritten werden, ohne dass jedoch die Wahrnehmung eines Psalms als Klage damit obsolet würde. Auch heute stellen sich nach wie vor Fragen nach besonderen Konstellationen und Eigenheiten dieser Texte und nach vergleichbaren Kontexten in der alttestamentlichen Prophetie oder in den Klagen des Alten Orients.

Wer klagt, macht deutlich, wo der Schuh drückt. Er oder sie gesteht aber auch ein, aus eigener Kraft das Leben nicht mehr in den Griff zu bekommen. Klagepsalmen reflektieren entsprechend die eigene Situation, unter Umständen mit Selbstzuschreibungen im Sinne der Armentheologie, und oft benennen sie auch erste Aspekte der Abhilfe. Die Klage ist damit auch eine Ausdrucksform, die viel über das Selbstverständnis der Person verrät, die sie ausspricht. Schon seit einiger Zeit wenden sich daher Forschungen den Klagen im Psalmenbuch zu, weil sie sich als aufschlussreiche Texte für eine alttestamentliche Anthropologie und Ethik erweisen.

Die Klagepsalmen und ganz besonders die Klagelieder des Einzelnen sind aber auch eine Textsorte, der im Psalter ein enormes Gewicht zukommt und die für die Komposition des Psalmenbuchs eine wesentliche Rolle spielt. Auch hier hat die jüngere Forschung nach den griffigen Pauschalausagen der Vergangenheit gelernt, genauer hinzuschauen und wichtige Differenzierungen vorzunehmen.

Diesen Aspekten der neusten Psalmenforschung folgend gliedert sich dieser Band wie bereits die zugrunde liegende Tagung in die Abschnitte *Klagen und Kontexte, Anthropologie und Ethik, Psalterkomposition und Einzelpsalmen*. Es hat sich als ausgesprochen fruchtbar erwiesen, diese Aspekte in einer internationalen Gruppe von Psalmenexegetinnen und -exegeten aus Nordamerika und Deutschland zu bearbeiten. Dabei hat sich einerseits gezeigt, wie sehr die angloamerikanische und die deutschsprachige Psalmenforschung sowohl im Blick auf formkritische Ansätze und Systematisierungen als auch im Blick auf die Wahrnehmung des Psalters als Buch unter eher kompositionskritischen oder eher redaktionsgeschichtlichen Ansätzen von anderen Ausgangspunkten her arbeitet. Die gemeinsamen

Diskussionen haben aber andererseits die Kooperation als überaus wertvolle Möglichkeit erwiesen, gemeinsam weiterzudenken. Damit zieht sich der internationale Charakter der Tagung in Form der Reflexion über das jeweils eigene Verhältnis zur Formen- und Gattungskritik oder auch zum Psalter als Buch wie ein roter Faden durch viele der Beiträge dieses Bandes.

Der erste Teil **Klagen und Kontexte** umfasst drei Untersuchungen, die jeweils Grundannahmen der Gattungsforschung über Klagepsalmen neu in den Blick nehmen, indem sie diese Texte in größeren Zusammenhängen wahrnehmen.

Der Beitrag von *Johannes Schnocks* stellt die Klagepsalmen in den Kontext heutiger biblischer Theologie und fragt, wie wir diese Texte heute so auslegen können, dass sie hermeneutisch als Zeugnisse verstanden werden können. Ausgehend von gattungskritischen Überlegungen werden neuere Forschungen zu Ps 6 und Ps 79 reflektiert, die jeweils die Grenzen der Formen- und Gattungskritik überschreiten und so zu neuen theologischen Überlegungen gelangen.

*James D. Nogalski* hinterfragt eine klassische Basisannahme der Formen- und Gattungskritik im Blick auf (individuelle) Klagelieder, die sich sowohl bei Gunkel als auch bei Mowinckel in jeweils etwas anderer Ausprägung und mit etwas anderen Konsequenzen findet: das Verhältnis von Klage und priesterlichem Heilsorakel. Nach einem Blick auf ein altbabylonisches Gebet untersucht er in dieser Hinsicht einschlägige prophetische Klagen und kommt zu Ergebnissen, die zeigen, dass die Differenzen zwischen den prophetischen Texten, aber auch zwischen diesen und den Psalmen in mancher Hinsicht größer sind, als das oft gesehen wurde. Die literarische und theologische Funktion dieser Texte kann auf der Basis dieses Beitrags wesentlich differenzierter wahrgenommen werden, als es mit den klassischen Deutungen der Gattungskritik geschehen ist.

Auch *Joel S. Burnett* kehrt mit aktuellen Fragen gewissermaßen an die Wurzeln der religionsgeschichtlichen Schule zurück und vergleicht den Elohistischen Psalter (Ps 42–83) mit mesopotamischen Texten und insbesondere mit Katalogen von Emesal-Klagen und der großen sumerischen Tempelhymnensammlung. Auch wenn direkte Abhängigkeiten schwierig nachzuweisen sind, so kann er doch auf einige Parallelen hinweisen, die zu bedenken sind. In diesem Vergleich erscheint der Elohistische Psalter sowohl als eine Gebetssammlung für den praktischen Gebrauch als auch als ein literarisches Werk mit theologischen Sinnlinien.

Der zweite Teil **Anthropologie und Ethik** besteht aus vier Beiträgen, die nun inhaltliche Aspekte von Klagepsalmen in den Blick nehmen.

*Bernd Janowski* leistet in seiner breit angelegten Abhandlung über das „erschöpfte Selbst“ einen ganz grundlegenden anthropologischen Beitrag über die Ausdrucksformen depressiver Erfahrungen in der Hebräischen

Bibel. Ihm gelingen hier wichtige Präzisierungen im Blick auf die Terminologie und die relevanten Themen. Die Beobachtungen nehmen besonders Ps 38; 55; 102 und Ijob 7,1–6 in den Blick und werden an die mesopotamische Gebets- und Ritualliteratur (das Handerhebungsgebet Ištar 2; BAM 234) rückgebunden. Dabei wird deutlich, dass die Klagelieder des Einzelnen einen deutlichen Belegschwerpunkt nicht nur für die Darstellung depressiver Phänomene und die Reflexion über sie bilden, sondern dass sie als Gebete poetisch-theologisch einen ersten Schritt aus der Depression weisen können.

Der Beitrag von *Kathrin Gies* beginnt mit grundsätzlichen Überlegungen, wie Psalmen in einem ethischen Diskurs gelesen werden können. Ps 9/10 wird in diesem Sinn als ein vielstimmiger Text analysiert, der zu ethischen Konsequenzen führt: Wer die Klage dieses Psalms liest, muss sich über sein soziales Handeln verständigen und vergewissern.

*Johannes Bremer* analysiert in seinem Beitrag die Semantik des Armenterminus 𐤀𐤃, der den Aspekt der Armut mit der Rolle des Gewaltopfers verbindet. Auch hier spielt wieder Ps 9/10 eine wichtige Rolle. Dabei erweist sich die Klage nicht sosehr als eine Psalmengattung, sondern vielmehr als eine Konstellation im Text.

Der Beitrag von *Nikita Artemov* wendet sich mit den Vergeltungswünschen einem besonders problematischen Textelement der Klagepsalmen zu. Nach einem kurzen Überblick über diese Form rhetorischer Gewalt in den Texten analysiert er mit den Ps 35; 55; 69; 109 eine Reihe von Klagen, in denen die Vergeltungswünsche auf Formen des Solidaritätsbruchs reagieren und so innertextlich eine plausible Funktion übernehmen. Der Beitrag zeigt auch, mit welcher Präzision Klagepsalmen offene oder versteckte zwischenmenschliche Grausamkeit und die durch sie ausgelösten Verletzungen benennen und zu bearbeiten versuchen. Sie erweisen sich so auch in diesem negativen Bereich als anthropologisch und ethisch anspruchsvolle und aufschlussreiche Texte.

Im dritten Teil **Psalterkomposition** sind drei Beiträge versammelt, die die Rolle von Klagepsalmen für die Komposition des Psalmenbuchs bedenken.

*William H. Bellinger, Jr.* stellt fest, dass wir in den vergangenen Jahrzehnten so etwas wie eine Neudefinition der Gattung der Klage in der Psalmenforschung erlebt haben, was auch Auswirkungen auf die bekannte These hat, dass das Psalmenbuch insgesamt einen Weg von der individuellen Klage zum kollektiven Lob beschreitet. Sein Beitrag untersucht ausgehend von deutschsprachigen und anglophonen Beiträgen entsprechend das Verhältnis von Lob und Klage in den hinteren Teilen des Psalters, votiert für ein stärkere Wahrnehmung der hier vorhandenen Polyphonie und betont, dass auch der Schluss den Anfang des Psalmenbuchs mitreflektiert und uns sowohl über Lob als auch über Klage nachdenken lässt.

Auch *W. Dennis Tucker, Jr.* widmet sich mit seinem Beitrag gewissermaßen entgegen der Grundannahme, dass Klagepsalmen eher den Anfang des Psalmenbuchs prägen, dem Ende des Psalters. Er untersucht die vier Individualklagen Ps 140–143 innerhalb des letzten Davidpsalters und achtet dabei besonders auf die Verwendung des Konzeptes der Machtlosigkeit.

*Egbert Ballhorn* schlägt eine Lektüre des Psalmenbuchs im Lichte des deuteronomischen Königsgesetzes und der Samuelbücher im Sinne einer verstärkten und übergreifenden Davidisierung vor. Dabei kommt den Klagepsalmen eine besondere Rolle bei der Ausformung der Davidsgestalt des Psalmenbuchs wie auch der Möglichkeit seiner Verallgemeinerung zu.

Der vierte und abschließende Teil des Bandes umfasst fünf Analysen von **Einzelsalmen**.

*Friedhelm Hartenstein* bearbeitet Psalm 4 und fragt besonders nach den Möglichkeiten und Grenzen einer angemessenen Übersetzung. Dazu vergleicht er nicht nur unterschiedliche Übersetzungen, sondern erarbeitet Leitlinien im Anschluss an Arbeiten von Ricoeur und Eco. Besonders im Blick auf die Klageelemente des Psalms erweist sich auch hier der Stellenwert von Gattungsfragen als eine grundlegende Vorentscheidung bereits für eine reflektierte wissenschaftliche Übersetzung und für ein Gesamtverständnis des Textes.

*Martin Leuenberger* setzt zunächst mit einem gattungsgeschichtlichen Blick auf die Klagelieder des Einzelnen an. Er analysiert dann Ps 39 als eine „weisheitlich reflektierende und sich vergewissernde Vergänglichkeitsklage“.

*Till Magnus Steiner* legt eine neue Analyse der Volksklage Ps 44 vor. Er arbeitet dabei das Moment des Kontrasts als wesentliches Element für die Strategie der Klage heraus. Der diachrone Blick auf den Psalm kann dieses Verständnis vertiefen.

*Judith Gärtner* untersucht in ihrem Beitrag Ps 118 eingehend als eine vielschichtige Texteinheit. Dabei sprechen sowohl die psalmentheologischen wie auch die psalterkompositorischen Befunde im ägyptischen Hallel dafür, dass der Psalm für seinen Kontext komponiert wurde.

*Stephen Breck Reid* präsentiert eine Analyse von Ps 137, die nochmals den internationalen Charakter der Beiträge dieses Bandes unterstreicht. Während sich die jüngere europäische Exegese oft nur an der Gewalthaltigkeit der letzten Verse des Psalms als seinem Hauptproblem abgearbeitet hat, diskutiert er den Psalm insgesamt als Klage im Spannungsfeld von Exzeptionalismus, hegemonialen Aspekten und Widerstand. Dabei werden sowohl antike Kontexte wie die Perserherrschaft oder die Edom-Kampagne unter Johannes Hyrkan als auch die moderne Wirkungsgeschichte des Psalms in der afroamerikanischen Gegenwartskultur bedacht.

# I. Klagen und Kontexte



# Klagepsalmen jenseits von Gattungsfragen

## Theologische und anthropologische Überlegungen

*Johannes Schnocks*

### 1. Einführung

Als Exegeten leben wir in merkwürdigen Zeiten. In der großen Evangelisch-Theologischen Fakultät in Berlin ist 2015 der Streit um die Thesen des Systematikers Notger Slenczka eskaliert und hat hohe Wellen geschlagen.<sup>1</sup> Dieser hatte vorgeschlagen, „wenigstens darüber nachzudenken, ob nicht die Feststellung Harnacks – dass die Texte des AT zwar selektiv Wertschätzung und auch religiösen Gebrauch, nicht aber kanonischen Rang verdienen – lediglich die Art und Weise ratifiziert, in der wir mit den Texten im kirchlichen Gebrauch faktisch umgehen.“<sup>2</sup> Gleichzeitig erlebten wir in der katholischen Kirche im Zusammenhang der längst angekündigten Revision der Einheitsübersetzung, dass im großen Maße Detailkritik an modernisierten Formulierungen im Psalmenbuch geübt wird und dass die Texte nun schon jahrelang von Rom nicht freigegeben werden, weil die Rekonstruierung offenbar mit großer Aufmerksamkeit betrieben wird. Wo also einerseits die kanonische Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum relativiert werden soll, wird diese Bedeutung andererseits so hoch eingeschätzt, dass man die Revision der Übersetzung mit großer Skepsis begleitet. Eigene Erfahrungen in der Erwachsenenbildung oder auch gelegentliche Äußerungen in der Presse vermitteln mir allerdings den Eindruck, dass sich diese Unterschiede zwar in den konkreten Ausprägungen, nicht aber in ihren generellen Tendenzen konfessionell erklären ließen. Zumindest in Deutschland scheint sich die Wahrnehmung der Schrift überkonfessionell eher weiter anzugleichen.

---

1 Vgl. eine Zusammenstellung von Äußerungen auf der Internetseite von Slenczka selbst: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT/AT> (letzter Zugriff: 31.05.2016). Der Konflikt geht zurück auf einen Beitrag im Marburger Jahrbuch von 2013: *Slenczka, Kirche* (2013); unter den vielen Diskussionsbeiträgen vgl. besonders die Antworten von Friedhelm Hartenstein im selben Band und in der Theologischen Literaturzeitung: *Hartenstein, Theologie* (2013); ders., *Bedeutung* (2015).

2 *Slenczka, Kirche* (2013), 119.



Probleme entstehen immer dann, wenn Theologie und Kirche eine Erwartungshaltung gegenüber den biblischen Texten einnehmen, die eigentlich immer schon weiß, was diese uns zu sagen haben. Den Texten wird so abgesprochen, dass sie zur Quelle für die theologische und anthropologische Reflexion des Glaubens werden und dass es dabei immer noch oder auch immer wieder Neues zu entdecken gibt. Wir sind hier als Exegetinnen und Exegeten immer auch Anwälte für die Relevanz der biblischen Texte in diesem Sinn und müssen uns fragen, wie wir unser Geschäft so betreiben können, dass wir das auch sein können.

In diesem Sinn möchte ich mich an den aus meiner Sicht sehr weiterführenden Entwurf von Friedhelm Hartenstein anschließen und in diesem Beitrag fragen, wie wir die Exegese von Klagepsalmen so entwerfen können, dass diese Texte hermeneutisch als „Zeugnisse“ im Sinne Ricœurs aufgefasst und damit als Verweis auf religiöse Offenbarung profiliert werden können.<sup>3</sup> Methodisch möchte ich dazu bei der Formen- und Gattungskritik ansetzen und dann anhand von drei Beispieltexten zu erläutern versuchen, wie die jüngere Forschung in diesem Sinn schon andere Wege gegangen ist und auch in Zukunft noch weiter gehen könnte.

## 2. Der Ansatz Gunkels

Wenn wir aus heutiger Perspektive und Problemlage lesen, was Hermann Gunkel in seiner von Joachim Begrich zu Ende geführten Einleitung über die kollektiven und individuellen Klagelieder geschrieben hat, so drängen sich einige Beobachtungen auf.

Auf den ersten Blick – und nur auf den ersten Blick! – scheint der Grundansatz der Gattungsforschung, einen Sitz im Leben des Tempelkultes für die beiden Gattungen zu entwerfen, einem Gedankengang Vorschub zu leisten, der nur zu gut zur sogenannten „Slenczka-Debatte“ passt: Wenn es das oberste Ziel für die Vertreter der „religionsgeschichtlichen Schule“ war, mit den alttestamentlichen Texten möglichst detailliert die Religion des

---

3 Vgl. *Hartenstein*, *Theologie* (2013), bes. 38–43. Die hier verhandelten Fragen lassen sich in die größere Diskussion eines angemessenen Selbstverständnisses der wissenschaftlichen Exegese einordnen, die zumindest im katholischen Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft derzeit eine Fortsetzung der methodisch unsinnigen Frontstellung von synchronen gegenüber diachronen Zugängen erlebt. Ich folge hier uneingeschränkt den Positionen von Christian Frevel; vgl. *Frevel*, *Recht* (2016). Auch er argumentiert im Blick auf das theologische Verständnis des biblischen Textes mit der Kategorie des „Zeugnisses“ (ebd., 18).

Alten Israel zu rekonstruieren, so zielt dieses Anliegen auf etwas Vergangenes. Vielen Aspekten dieser rekonstruierten Religion gegenüber müssten Christen – wie Slenczka es nennt – „fremdeln“. Und mit Harnack könnte man hier in der Tat von einer „Vorstufe“ des Christentums und des rabbinischen Judentums sprechen. Dem ist zunächst die Frage entgegenzuhalten, warum uns ein Text nicht auch gerade dann Wesentliches zu sagen haben soll, wenn wir ihn in seiner Distanz wahrnehmen. So hat Christian Frevel festgehalten,

dass biblische Texte zwar ins heute sprechen sollen und müssen, aber darin auch nicht aufgehen dürfen. Es gibt ein Recht der Texte, vergangen zu sein und *in* der Vergangenheit wie *aus* der Vergangenheit Sinn zu entfalten. ... Die Geschichtlichkeit der Offenbarung lässt sich nicht einfach überspringen oder gegenwärtig machen. ... Die Geltung, also die Akzeptanz als „Wort Gottes“, schließt die Geschichtlichkeit des Textes mit ein und auch das lässt sich nicht hintergehen oder überspringen.<sup>4</sup>

Entsprechend muss man also die Frage stellen, ob das theologische Ziel Gunkels sich bereits in diesen Rekonstruktionsversuchen erschöpfte, die in der Gattungsforschung der sich anschließenden Jahrzehnte dann mit großem Aufwand weiter betrieben wurden und zu großen Hypothesenbildungen geführt haben. Mein Eindruck ist, dass das nicht so ist, sondern dass er die Gattungsbestimmung als einen Arbeitsschritt im Prozess eines vertieften Textverstehens begreift.<sup>5</sup>

Die Rekonstruktionen eines „Sitzes im Leben“ stellen sich für die kollektiven Klagen grundsätzlich anders dar als für die Klagelieder des Einzelnen. Während Gunkel nur wenige Psalmen eindeutig den Volksklageliedern zuschlägt<sup>6</sup>, kann er auf eine relativ stattliche Zahl von Texten verweisen, die die entsprechende Klageliturgie, das Fasten (צום), beschreiben.<sup>7</sup> Er konstatiert dann:

---

4 Frevel, *Recht* (2016), 38 (Hervorhebungen im Original).

5 Vgl. etwa den viel zitierten Satz: „Nun ist es aber ein unverbrüchlicher Grundsatz der Wissenschaft, daß nichts ohne seinen Zusammenhang verstanden werden kann.“ (*Gunkel/Begrich*, Einleitung [1933], 4), mit dem Gunkel das Auffinden der Verbindungen zwischen den Psalmen und ihren Vergleich als Hauptaufgabe der Psalmenforschung begründet.

6 *Gunkel/Begrich*, Einleitung (1933), 117 nennt ohne Klammersetzung und als ganze Psalmen nur Ps 44; 74; 79; 80; 83. Damit konzentrieren sich die kollektiven Klagen in auffälliger Weise im Bereich der Asafpsalmen.

7 Vgl. ebd., 117–121.

Die erhaltenen „Volksklagelieder“ sind an solchen Fasttagen aufgeführt worden. ... Die vorstehend geschilderten Sitten der Klagefeier wird man sich also vorzustellen haben, wenn man diese Gedichte verstehen will.<sup>8</sup>

An dieser Stelle wird man zwar festhalten, dass der gattungsgeschichtliche Ansatz uns die Psalmen zumindest in einem ersten Schritt in eine ferne, von fremden Kultvollzügen geprägte Vergangenheit entführt. Allerdings ist auch hier der heuristische Charakter dieser These zu betonen. Blickt man etwa auf die sumerischen Stadtklagen und die späteren *balag*- und *eršemma*-Klagen, so wird deren Sitz im Leben völlig anders bei Wiederaufbauten, bei vorübergehender Abwesenheit einer Gottheit im Heiligtum und im regulären Kult angegeben.<sup>9</sup> Auch wenn ein solcher Vergleich kein Argument gegen den Sitz im Leben alttestamentlicher Volksklagen in einer Klageliturgie sein kann, so verlagert sich doch der Akzent auf die Wahrnehmung der Texte als Literatur in einem großen kulturellen Kontext. So schreibt Emmendorffer am Ende seiner Untersuchung zum mesopotamischen Hintergrund der Volksklagelieder:

Ein neues Schlaglicht auf das Verhältnis der Threni und der aus ihnen sich entwickelnden Volksklagelieder haben die Balag-Klagen ... geworfen. Diese spezielle sumerische Textgruppe von Klagekompositionen, die selber wiederum von den sumerischen Stadtklagen abhängig ist, hat den Entwicklungs- und Entstehungsprozeß der alttestamentlichen Volksklagelieder nicht nur im Sinne eines Vergleichsmodells einer Literaturwerdung begreifbar gemacht, sondern darüber hinaus gezeigt, daß zwischen den sumerischen und den alttestamentlichen Klagekompositionen in der Bewältigung des Themas „Zorn Gottes“ und in Einzelformulierungen ein zu vermutendes Abhängigkeitsverhältnis besteht.<sup>10</sup>

Diese Akzentverschiebung hin auf die Texte als Literatur, die in spezifischer Weise theologische Themen im Zusammenhang mit Not, Unheil und Zerstörung mit ähnlichen Motiven<sup>11</sup> verarbeitet, gilt ebenfalls, wenn man etwa mit Klaus Koenen weniger deutlich ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis vermutet, sondern „die Übereinstimmungen am ehesten mit der Einheit des Kulturkreises zu erklären“<sup>12</sup> versucht. Diese motiv- und traditi-

8 Ebd., 121.

9 Vgl. Koenen, *Klagelieder* (2015), 75\*f.

10 Emmendorffer, *Gott* (1998), 293.

11 Als Beispiel für gemeinsame Motive in den biblischen Klageliedern und den mesopotamischen Klagen nennt Koenen, *Klagelieder* (2015), 77\* den „Gedanken, dass die Schutzgottheit ihre Stadt verlassen, sie sogar verworfen hat, dass eine Gottheit das Unheil gebracht hat und dass diese Gottheit als Krieger angreift.“

12 Ebd.

ongeschichtliche Einordnung widerspricht zwar nicht der Verortung der Texte in einer Klageliturgie, sie macht aber deutlich, dass es für eine Reihe von Textelementen überzeugende Erklärungen geben kann, die gerade ohne die Hypothesen über die Gestalt einer solchen Kultfeier auskommen.

Im Blick auf die Klagelieder des Einzelnen, die für ihn „den eigentlichen Grundstock des Psalters“<sup>13</sup> bilden, muss Gunkel einräumen:

Der Sitz der Gattung im Leben ist nicht so ganz leicht zu erkennen, da die Gedichte sich vielfach in allgemeinen Wendungen ergehen. Daher aber ist gerade für ihre Erklärung das Gegebene, ihren Sitz im Gottesdienst zu suchen und anzunehmen, daß sie von kultischen Formularen abzuleiten sind ...<sup>14</sup>

Entsprechend versteht er viele Handlungen, von denen in den Klageliedern die Rede ist, als konkret gemeinte Handlungen und deutet sie als kultische Vollzüge. Dafür, dass er sich des hypothetischen Charakters seiner Annahme bewusst bleibt, die die Ableitung der Gattung von kultischen Formularen betont, sie aber nicht mit ihnen gleichsetzt, spricht sein Umgang mit den Texten. So distanziert er sich von Mowinckel, indem er lediglich an einer Herkunft der Gattung aus dem Kult festhält, aber eine innere und äußere Lösung von diesem postuliert<sup>15</sup> und schon früh mit einer „Entwicklung des Klageliedes zum geistlichen Liede“<sup>16</sup> rechnet. Diese Position trägt dem Charakter der Texte zweifellos Rechnung und ist damit im Rahmen der gattungsgeschichtlichen Modellbildung sachgerecht. Es stellt sich aber die Frage, ob ein so weitgehend aufgelöster Sitz im Leben für die Auslegung des Psalms im Sinne der Formen- und Gattungskritik eine wesentliche Rolle spielen kann.

Zumindest eine halbe Antwort auf diese letzte Frage ist der Umgang Gunkels mit dem sogenannten Stimmungsumschwung, der in seiner Zeit aus dem kultischen Sitz im Leben u. a. von Friedrich Küchler und dann später von Joachim Begrich und Sigmund Mowinckel durch ein priesterliches Heilsorakel erklärt wurde. Gunkel knüpft hier an:

Es leuchtet ein, daß auf Grund des göttlichen Bescheides, der dem Betenden die Erfüllung seiner Bitte zusicherte, sich der Umschwung der Stimmung vollziehen konnte ... Und da ... bis in die letzten Zeiten des vorexilischen Kultus ein fester Zusammenhang zwischen Bitte und Orakel bestand, so bildete sich für

---

13 *Gunkel/Begrich*, Einleitung (1933), 173. Gunkel zählt 39 Psalmen uneingeschränkt zu dieser Gattung (vgl. ebd., 172).

14 Ebd., 175.

15 Vgl. ebd., 262.

16 Ebd., 263.

das Klagelied ein fester Stil, der nun auch weiter wirkte. Denn man muß sich darüber klar sein, daß das priesterliche Orakel nicht die vollständige Erklärung für die Gewißheit der Erhörung bilden kann. Gibt es doch zahlreiche Klagelieder, die niemals ein solches Orakel vorausgesetzt haben, nämlich die kultusfrei gewordenen. Bei ihnen muß mit Nachwirkung des fest geprägten Stiles gerechnet werden. Freilich war dieses Nachwirken nur möglich, weil das Sich-Aufschwingen zu einer festen Gewißheit auch sonst dem Gebete eigen ist.<sup>17</sup>

Gunkel benutzt also einerseits noch das Argument des geprägten Stils, bereitet aber andererseits bereits den Weg für eine stärker theologische und anthropologische Erklärung des Stimmungsumschwungs als eben nicht institutionsgebundenes Geschehen, wie sie von Rechberger zuletzt vertreten und umfassend aufgearbeitet worden ist.<sup>18</sup>

Ein letzter Aspekt betrifft die formgeschichtliche Weiterführung des Gunkelschen Ansatzes in der Analyse der Klage besonders durch Westermann.<sup>19</sup> Die Gliederung der Klage in den Psalmen nach den drei Subjekten „Gott – der Klagende – die Feinde“<sup>20</sup> ist zu einem klassischen Analysewerkzeug geworden. Abgesehen von den literarisch realisierten Formen hat schon Westermann festgehalten:

... das Geschehen der Klage ist seinem Wesen nach dreigliedrig. ... Denn niemals ist der Klagende dieser Klagen ein isoliertes, für sich alleinstehendes Individuum; immer ist er Glied eines Ganzen.<sup>21</sup>

Diese Feststellung eröffnet aber nicht nur die Frage, ob z.B. Gott- oder Feindklage in einem bestimmten Psalm auftauchen oder wie sie gattungsgeschichtlich veränderbar sind, sondern v. a. wird hier deutlich, dass Klagepsalmen in besonderer Weise anthropologische Texte sind. Dazu ist es allerdings notwendig, mit neueren anthropologischen Ansätzen auch die soziale Wirklichkeit des Menschen als Teil des Menschseins wahrzunehmen, den (altorientalischen und) alttestamentlichen Personbegriff also mit Bernd Janowski konstellativ zu verstehen.<sup>22</sup>

Damit haben sich schon zu Beginn der Gattungsforschung Bereiche abgezeichnet, die mit diesem Ansatz allein nicht zu bearbeiten waren. Die

---

17 Ebd., 247.

18 Vgl. *Rechberger*, Klage (2012).

19 Vgl. *Westermann*, Struktur (1954).

20 Ebd., 47.

21 Ebd.

22 Vgl. grundlegend *Janowski*, Konfliktgespräche (2013), 46–52; ders., Anthropologie (2010), bes. 64–68.

folgenden Abschnitte sollen an der jüngeren Forschung zu zwei Psalmen aufzeigen, dass sich gerade bei den Klagen eine Weiterentwicklung in der Psalmenforschung über diesen lange so bestimmenden Ansatz hinaus ereignet hat.

### 3. Textbeispiele

#### 3.1 Psalm 6

Ein paradigmatisches Klagelied des Einzelnen ist Ps 6. Ich übersetze den Text folgendermaßen:

- 1 Für den Chorleiter. Auf Saitenspiel. Auf der Achten. Ein Psalm Davids
- 2 JHWH, weise mich nicht in deinem Zorn zurecht /  
und unterweise mich nicht in deiner Hitze.
- 3 Sei mir gnädig, JHWH, denn ich bin hilflos. //  
Heile mich, / denn entsetzt waren meine Knochen.
- 4 Und meine Lebendigkeit war sehr entsetzt /  
aber du, JHWH – bis wann?
- 5 Kehre (bitte) um, JHWH,  
reiße (bitte) heraus meine Lebendigkeit, /  
rette mich gemäß deiner Huld.
- 6 Denn im Tod gibt es deine Anrufung nicht, /  
in der Scheol – wer wird dich loben?
- 7 Ich bin müde geworden in meinem Stöhnen,  
ich werde überschwemmen in jeder Nacht mein Lager /  
in meinen Tränen werde ich mein Bett zerfließen lassen.
- 8 Es schwoll an vor Kummer mein Auge, /  
es ist gealtert wegen all meiner Bedränger.
- 9 Geht weg von mir alle Täter des Unheils, /  
denn gehört hat JHWH die Stimme meines Weinsens.
- 10 Gehört hat JHWH mein Gnadenflehen, /  
JHWH – mein Gebet wird er annehmen.
- 11 Es werden beschämt werden und sehr entsetzt sein alle meine Feinde /  
sie werden umkehren, beschämt werden im Nu.

Fragt man zunächst nach einem Gesamteindruck dieses Psalms<sup>23</sup>, so drängen sich die klassischen Näherbestimmungen der beklagten Not auf, die in der Forschung für diesen Psalm vorgeschlagen wurden. Das sind v. a. die Lektüren als Bußpsalm, die seit Cassiodor im 6. Jh. vertreten wird, und die Einordnung als Krankenpsalm, die besonders aus der Gattungsforschung erwachsen ist. In gewisser Weise setzen beide Lektüren je anders Ritualisierungen des Psalms voraus, für die und aus denen der Text gedeutet werden soll. Für Ps 6 sind diese Lektürealternativen bereits in den 1980er Jahren von Norbert Lohfink detailliert zurückgewiesen worden.<sup>24</sup> Einerseits wird dabei aus der Bitte רפאני „heile mich“ (v. 3) eine Näherbestimmung des zu Grunde liegenden Rituals im Sinne einer Liturgie im Krankheitsfall abgeleitet<sup>25</sup>, wobei dann eine metaphorische Lektüre ausgeblendet werden muss. Andererseits wird im Falle der Lektüre als Bußpsalm die Rede vom Gotteszorn in v. 2 kausal als Reaktion Gottes auf eine Sünde des betenden Ich verstanden. Der Psalm selbst wird dann zu einem Bußritual, das diesen Gotteszorn beenden soll. Was in Ps 6 allerdings völlig fehlt, ist die Schuldthematik. Es ist daher textgemäßer, wie bereits Lohfink mit einem Begriff von „Gotteszorn“ zu rechnen, „der diesen noch nicht automatisch als Reaktion auf menschliche Sünde rationalisiert, sondern ihn einfach als vorkommende menschliche Erfahrung nimmt.“<sup>26</sup> Hier setzt auch eine kleine Studie von Stefan Wälchli an, der nach seiner Untersuchung von Ps 6 festhält,

---

23 Diese Frage ist nicht nur im Sinne einer Gattungsbestimmung relevant, sondern auch, wenn man sich bewusst macht, dass das Verstehen insbesondere eines poetischen Textes und seines Metapherninventars immer ein Vorverständnis, gewissermaßen einen Erwartungshorizont voraussetzt, innerhalb dessen die einzelnen Metaphern interpretiert werden. *Ricœur*, *Metapher* (1986), 236 spricht in diesem Zusammenhang vom *mood* eines Gedichtes im Sinne eines Modells, das beim Rezipienten das „Sehen als“ und das „Fühlen als“ ermöglicht und so dem *mythos* der Tragödiendichtung entspricht. Vgl. dazu *Schnocks*, *Rettung* (2009), 37–39. Ps 6 wird in zwei aktuellen Monographien bearbeitet: *Kuckhoff*, *Psalm 6* (2011) und *Rechberger*, *Klage* (2012).

24 Vgl. *Lohfink*, *Schriftauslegung* (1988), 34–39.

25 Eine ausführliche Beschreibung der Situation und des Rituals liefert *Gerstenberger*, *Psalms* (1988), 62f.; vgl. auch *Seybold*, *Psalmen* (1996), 43, der die Konnotation der Buße rituell mit dem von ihm vermuteten Sitz im Leben verbinden möchte: „Ziel des Bittgebets ist die Heilung von Krankheit mit allen Folgen. Es scheint zuerst auf dem Krankenlager ausgerufen worden zu sein, und zwar auf dem Hintergrund ritueller Buße.“ Bereits *Baethgen*, *Psalmen* (1892), 14 sprengte diese Engführung auf und kommentierte zu (v. 3): „רפאני steht auch Jer 17<sub>14</sub> als bildlicher Ausdruck für הושיעני, vgl. v. 5 im Psalm. Das Wort beweist also nicht leibliche Krankheit des Sängers.“

26 *Lohfink*, *Schriftauslegung* (1988), 38.

dass die Rede vom Zorn Gottes, die in sich schon metaphorische Elemente trägt, zwar nicht Metapher für das Leiden an sich ist, aber dazu dient, das Leiden als von Gottes Handeln bestimmt zu deuten und zugleich die Perspektive für das gnädige Handeln Gottes offen zu halten.<sup>27</sup>

Exegetisch bedeutet eine solche Lektüre eine Akzentverschiebung im Blick auf die Beobachtung, dass es sich bei der Rede vom Gotteszorn in diesen Psalmen zu einem gewissen Grad um formalisierte Sprache handelt. Die Rede vom Zorn wird bei Lohfink und bei Wälchli nicht einfach um Elemente wie den Verweis auf die eigenen Sünden wie z. B. in Ps 38,4f. ergänzt und damit im Psalter vereinheitlichend erklärt, sondern die unbegründete und die begründete Rede vom Gotteszorn werden als zwei im Psalmenbuch belegte Denkweisen beschrieben.<sup>28</sup> Dem Verstehen geht es jetzt nicht mehr um das Erschließen der Logik eines hinter der Gattung des Textes stehenden Rituals, sondern um die theologischen Sprachmöglichkeiten des Psalms selbst.

Im Blick auf einen Gesamteindruck des Psalms wird hier also eine Notlage beklagt, die offen für unterschiedliche Situationen bleibt. Gleichzeitig eröffnen sich exegetische Möglichkeiten jenseits der Gattungskritik. Das schlägt sich auch in der Gliederung nieder. Orientiert sich nämlich die Gliederung nicht an den Strukturschemata des Klagehymnes, sondern am Wechsel von Verbformen und Sprechrichtungen, so wird einerseits deutlich, wie sehr der erste Teil des Psalms v. 2–8 auf den Bitten v. 2–6 aufgebaut ist, die z. T. im Psalmenbuch so häufige Formulierungen aufgreifen, dass sie desemantisiert als Klagesignale verstanden wurden, und andererseits, dass die Klage in v. 7f. viel weniger formalisiert ist und mit dem Thema des Weinens<sup>29</sup> einen wiederum für viele Situationen passenden Gegenstand ausbaut. Die Klage führt „wie zufällig“ zu der Erwähnung der Bedränger (בְּכָל-צוֹרְרֵי), von denen zuvor noch gar nicht die Rede war, „und löst dadurch den zweiten Teil des Psalms aus,“<sup>30</sup> der die Erhörungsgewissheit in das Gewand der neu gewonnenen Souveränität gegenüber den Feinden kleidet.

<sup>27</sup> Wälchli, Zorn (2010), 273.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 276.

<sup>29</sup> Zum Motiv des Weinens, das nirgends so stark ausgebaut wird wie in diesem Psalm, vgl. Bosworth, Weeping (2013). Für die Analyse in Ps 6 ist die Beobachtung entscheidend, dass nicht nur in der Klage vom Weinen die Rede ist, sondern auch in v. 9, in dem das betende Ich wieder Selbststand gegenüber den Feinden gewonnen hat. Bosworth fasst die Funktion des Motivs für den Psalm zusammen: „Weeping is a powerful plea for pity and help, and the speaker of Psalm 6 verbalizes his weeping to motivate God to heed his petition, then identifies his weeping as the key to God’s favorable response.“ (Ebd., 41).

<sup>30</sup> Lohfink, Schriftauslegung (1988), 33.



Dieser Teil bezieht sich wiederum thematisch (Weinen v. 9) auf die Klage in v. 7f. und durch Stichwortaufnahmen (תָּנַן v. 3a.10; בָּהֵל v. 3b.4a.11; evtl. noch שׁוֹב v. 5.11) auf den ersten Teil zurück.

Was man gewinnt, wenn man die Bitten und Klagen auch dann, wenn sie formelhaft erscheinen, nicht auf ihre formale Funktion reduziert, hat die Arbeit von Kuckhoff aufgewiesen. Kuckhoff hat für jede der sechs Bitten und für die Feindbeschämungsaussage am Ende untersucht, wo, wie und mit welchem Effekt sie im Psalmenbuch verwendet wird:

Im gesamten Psalter wird, wenn man ihn als Buch wahrnimmt, auch durch die Bitten ein „Sprach-Raum“ konstituiert, in dem sich die einzelnen Psalmen gegenseitig auslegen und ergänzen. Die eher formelhaften Bitten bieten sich dafür gerade an. ... Dies schafft einen klaren „Wiedererkennungseffekt“. Inhaltlich sind diese formelhaften Wendungen verschieden gefüllt. Dies schafft eine produktive Unschärfe, die auch bei realer Benennung der Metapher eine Einschränkung auf eine bestimmte Situation unmöglich macht.<sup>31</sup>

Dabei haben die Bitten nach Kuckhoff im Psalmenbuch verschiedene Funktionen:<sup>32</sup>

1. Die Selbstvergewisserung des Beters, der sich so Rechenschaft über die eigene Situation gibt.
2. Die Vergewisserung der Stellung des Beters zu seiner Umwelt – und das bedeutet insbesondere auch gegenüber den Feinden.
3. Die Klärung der Beziehung des Beters zu seinem Gott. Die Bitten sind dabei bereits Ausdruck von Hoffnung und Vertrauen.

Anthropologisch wird damit dieselbe Dreiecks-Konstellation eingefangen, die schon Westermann zur Grundlage seiner Überlegungen über die Klage gemacht hatte. Der Unterschied besteht aber darin, dass die Semantik der Bitten im Kontext des Einzelsalms und des Psalmenbuchs gerade nicht auf bestimmte Situationen im Kult eingeengt, sondern vielmehr weitgehend entschränkt wird.

Ähnliche Verschiebungen ergeben sich im Blick auf den Stimmungsumschwung in Ps 6, der schon von Gunkel als „[am] meisten bezeichnend“<sup>33</sup> eingestuft wurde. Mit Rechberger sind die Individualpsalmen nicht als Ritualformulare, sondern als

---

31 Kuckhoff, Psalm 6 (2011), 255.

32 Vgl. ebd., 255 f.

33 Gunkel/Begrich, Einleitung (1933), 245.

Paradigmagebete komponiert, als ein komprimierter und verdichteter Sprachraum, in den hinein sich der jeweilige Beter integriert. ... Bei den jeweiligen Psalmen handelt es sich um gezielte und zielorientierte Prozesse der Gebets- und „Vertrauensarbeit“.<sup>34</sup>

Der Stimmungsumschwung ist daher nicht als ein unerwarteter Wechsel auf der Satzebene zu verstehen, sondern vielmehr einzuordnen in die „Dialektik von Sequentialität und Simultanität bzw. die Beobachtung eines räumlich-zirkularen Charakters der Psalmen“<sup>35</sup>. Diese Sicht verstärkt sich auf der Ebene des Psalmenbuchs. Was man mit der Sichtweise Rechbergers gewinnt, ist, dass der Zeugnischarakter der Psalmen gerade im Zusammenhang des Stimmungsumschwungs deutlich wird.<sup>36</sup> Die Texte werden durchsichtig auf eine in ihnen selbst bezeugte Möglichkeit der Gotteserfahrung, die sich im Gebetsprozess aktualisieren kann. Oder im Blick auf die Rezeption gewendet: Das Paradigmagebet wird zu einem Angebot für eine Gebeterfahrung, für die „Vertrauensarbeit“ investiert werden muss und die ein Interaktionsgeschehen zwischen Beter und Text darstellt, das eben auch die Dimensionen von Zeugnis und Einstimmung in dieses Zeugnis enthalten kann.

### 3.2 Psalm 79

Als Beispiel für ein Volksklagelied bietet sich besonders Ps 79 an, der schon von Gunkel in „Ausgewählte Psalmen“ lediglich mit dieser Gattungsbezeichnung überschrieben wird und dessen Kommentierung er mit einer Schilderung der „Landestruer“ als Sitz im Leben beginnt.<sup>37</sup> Ich übersetze den Text folgendermaßen:

---

34 *Rechberger*, *Klage* (2012), 344 mit Verwendung eines Ausdrucks von O. Fuchs.

35 Ebd. 346, im Original mit Hervorhebungen.

36 Vgl. ebd., 348, wo Rechberger sich einer „zeugnishaften“ Charakterisierung der Psalmen durch Beat Weber anschließt.

37 Vgl. *Gunkel*, *Psalmen* (1917), 105–107. Bemerkenswerterweise fügt er dann aber die folgende Anmerkung an: „Die Meinung ist natürlich nicht, daß alle diese Lieder wirklich bei Landestruer aufgeführt worden sind, sondern nur, daß sich Gattung und Stil dieser Lieder so erklären.“ (Ebd., 232 Anm. 5). Blickt man auf die mesopotamischen Stadtklagen, so wird man dieser Einschätzung nicht mehr so ohne weiteres zustimmen. Stil und Motivik dieser Lieder haben offenbar noch weitere Quellen, die sich eben nicht allein durch die Hypothese eines ursprünglichen Sitzes im Leben erklären lassen.

1 Ein Psalm in Bezug auf Asaf //

Gott, es kamen Nationen in dein Erbe,  
sie beschmutzten den Tempel deiner Heiligkeit, /  
sie setzten Jerusalem in Ruinen.

2 Sie gaben die Leichen deiner Knechte als Fraß den Vögeln des Himmels, /  
das Fleisch deiner Frommen den Tieren des Landes.

3 Sie vergossen deren Blut wie Wasser  
rings um Jerusalem, und es gibt keinen, der begräbt.

4 Wir wurden eine Schmähung für unsere Nachbarn, /  
Hohn und Gelächter für die rings um uns.

5 Bis wann, JHWH, willst du zornig sein für immer, /  
soll entbrennen wie Feuer dein Eifer?

6 Gieße aus deine Wut auf die Nationen, die dich nicht kennen, //  
und gegen Königreiche, / die deinen Namen nicht anrufen.

7 Denn er verzehrte Jakob, /  
und seine Wohnstätte verwüsteten sie.

8 Gedenke nicht unser (in Bezug auf) die Vergehen der Vorfahren, //  
schnell sollen uns begegnen deine Erbarmungen, /  
denn wir sind sehr gering geworden.

9 Hilf uns, Gott unserer Rettung, gemäß des Wortes von der Ehre deines  
Namens /  
und rette uns und vergib unsere Sünden um deines Namens willen.

10 Wozu sollen die Nationen sagen: „Wo ist ihr Gott?“ //  
Es möge erkannt werden in den Nationen vor unseren Augen /  
die Vergeltung für das vergossene Blut deiner Knechte.

11 Es möge kommen vor dein Gesicht das Schreien des Gefangenen, //  
nach der Größe deines Armes / lasse übrig die Kinder des Todes.

12 Und bringe unseren Nachbarn siebenfach in ihren Schoß /  
ihre Schmähung, mit der sie dich geschmäht haben, Herr.

13 Aber wir sind dein Volk und das Kleinvieh deiner Weide,  
wir wollen dich preisen auf ewig, //  
von Generation zu Generation / wollen wir erzählen dein Lob.

Bereits bei der Gliederung scheiden sich hier oft die Geister zwischen einem eher gattungsorientierten Ansatz und einer Orientierung an individuellen textlichen Eigenheiten des Psalms. Während Gunkel und Anderson in v. 1–4 („Klage“/„lamentation“); 5–12 („Bitte“/„prayer“) und 13 („Gewißheit“ und „Gelübde“/„expression of the people’s faith in God“)

einteilen<sup>38</sup>, zieht etwa Tate – in meinen Augen formal konsequenter – v. 5 noch zum Klageteil.<sup>39</sup> Demgegenüber folge ich den Verbformen- und Subjektwechsellern, der Signalfunktion der Fragen in v. 5.10 und Beobachtungen zur Verteilung von Stichwortwiederholungen und komme so zu einer Gliederung, die auch schon von Erich Zenger und vier Jahre später von Phil Botha vertreten wurde.<sup>40</sup> Was dadurch gewonnen wird, hat Botha prägnant benannt:

Some of the most important aspects of Psalm 79 have been overlooked for a long time. Since the time of Hermann Gunkel, interpreters have been looking almost exclusively at the *Gattung* and possible *Sitze-im-Leben* of this psalm as keys to unlock the meaning of the text. I would like to suggest that the textual strategy of the psalm rests on its poetic structure, its intertextual relationship to other parts of the Hebrew Bible, and especially on the social values reflected in it. If the social aspects of Psalm 79 are taken into account systematically, it becomes clear that the psalm primarily served a Judaeen community of believers as a means of coping with their feelings of indignation, shame, and frustration some years after the destruction of the temple in Jerusalem. As it gave them the opportunity to voice these feelings before Yahweh, it simultaneously served as a confession of their faith that Yahweh could and would intervene on their behalf. Viewed from a socialscientific perspective, it seems unfair to speak of ‘a spirit of wild vengefulness’ in this psalm as one that contributes ‘very little to religious understanding’.<sup>41</sup>

Botha arbeitet in seiner Studie besonders die Aspekte von Beschämung, Schande und Ehre heraus und benennt damit wichtige Diskurse in diesem Psalm, die zwar grundsätzlich einer Lektüre des Psalms als Volksklage nicht widersprechen, von dieser aber nicht in ganzer Tragweite eingeholt werden können. Auch Dennis Tucker hat auf diese sozialanthropologischen Zusammenhänge besonders hingewiesen.<sup>42</sup> Ich möchte zwei Aspekte ergänzen, die sich aus der Akzentverschiebung in der Textwahrnehmung ableiten lassen, die schon Antonius Kuckhoff im Zusammenhang der Bitten in den Individualpsalmen vorgenommen hat: Wichtige textinterne Funktionen der Bitten sind demnach – je nach Kontext – die Vergewisserung und die Klä-

38 Vgl. Gunkel, Psalmen (1986), 348 f.; Anderson, Psalms (1972), 577.

39 Vgl. Tate, Psalms 51–100 (1990), 300; vgl. ebenso McCann, Psalms (1996), 994 f. Kraus, Psalmen (1989), 716 siedelt den Vers „beim Übergang von der Klage zur Bitte“ an und bezieht ihn erklärend auf die Notschilderung zurück.

40 Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 445 (Zenger); Botha, Structure (2004), 359–366 (ohne Verweis auf Zenger); Schnocks, Völker (2010), 149 f.

41 Botha, Structure (2004), 357 f. mit Verwendung eines Zitats von Kittel.

42 Vgl. Tucker, Shame (2007).

rung der Gottesbeziehung. Auf Ps 79 bezogen fällt dabei besonders die erste und in den Psalmen einzigartige<sup>43</sup> Bitte in v. 6f. ins Auge:

- 6 Gieße aus deine Wut auf die Nationen, die dich nicht kennen, //  
und gegen Königreiche / die deinen Namen nicht anrufen.  
7 Denn er verzehrte Jakob, /  
und seine Wohnstätte verwüsteten sie.

Die Bitte setzt ein hochkomplexes Beziehungsgefüge voraus und macht es sichtbar – und zwar sowohl textlich innerhalb des Psalms als auch in der Welt der Betenden. Die Rede vom Zorn greift zurück auf den vorangehenden v. 5 mit der Frage nach dem Ende des Gotteszorns, der damit als theologische Deutung für die Notschilderung in der ersten Strophe (v. 1–4) erscheint und zunächst gegen Jerusalem bzw. Jakob (v. 7) gerichtet ist. Wenn man den Text in v. 7a nicht ändert<sup>44</sup>, kommt für das singularische Verb trotz der Genusinkongruenz eigentlich nur einer der Ausdrücke für den Gotteszorn als Subjekt infrage. Der Gotteszorn stellt für Jakob dabei eine Existenzbedrohung dar, weil er in v. 7 gewissermaßen eine Koalition mit den feindlichen Nationen eingegangen ist. Die in v. 6 erwünschte Ausgießung des Zorns gegen die Nationen ist daher im Zusammenhang des Psalms theologisch kühn. Was damit genau gemeint ist, erschließt sich erst im Laufe der so eröffneten Strophe.

Zunächst wird der Zorn nicht explizit als eine gewissermaßen mechanische Reaktion auf menschliche Sünden dargestellt. Er ist vielmehr erst einmal ein Widerfahrnis. Dann aber werden die Vergehen der Vorfahren (v. 8) und die Sünden der Betenden (v. 9) offen eingestanden, bieten sich also im zweiten Schritt wiederum als Bezugspunkt an. Wichtiger als eine solche Kausalität scheint aber dem Psalm zu sein, dass die Sünden die Wirgruppe in eine Situation gebracht haben, die nun des göttlichen Erbarmens (v. 8) und seiner Vergebung (v. 9) bedürftig ist. Dazu werden zwei Motivationen genannt: Die erste ist, dass die Wirgruppe kurz vor dem Untergang steht (v. 7.8), die zweite, dass mit der Frage nach der Rettung auch die Ehre des göttlichen Namens auf dem Spiel steht. Gott kann nur dann der „Gott unserer Rettung“ (v. 9) sein, wenn er sich jetzt als solcher erweist. Dabei ist für v. 9 klar, dass die Rettung vor dem Untergang und die Sündenvergebung

---

43 Vgl. aber die enge Parallele in Jer 10,25 (s. u.).

44 So zuletzt *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 444 (Zenger); *Seybold*, Psalmen (1996), 313f. Beide verweisen auf den Plural in Jer 10,25, um den Text zu ändern, nehmen allerdings jeweils das umgekehrte Abhängigkeitsgefälle an. Gerade die Dublette in Jer 10 (s. u.) ist eine zusätzliche Beobachtung, die die Lesung als Singular im Codex St. Petersburg und im Aleppocodex als *lectio difficilior* bestätigt.

gleichermaßen Ausdruck des Gottseins Gottes sind, also „um deines Namens willen“ geschehen, und dass das Erste das Zweite voraussetzt.

Nun ist aber im Zusammenhang dieser Psalmstrophe der göttliche Name nicht einfach ein abstrakter Wert, den Gott verteidigen muss, sondern ein Beziehungsbegriff. Die Wirgruppe macht ihn zur *differentia specifica* über die eine Unterscheidung von den Feinden definiert werden kann: Diese rufen den göttlichen Namen nicht an. Damit wird die Tragweite der Situation noch einmal anders deutlich: Rettung wird zur Folge eines Beziehungsgeschehens, und solange diese Rettung nicht erfolgt, befindet sich die Beziehung in einer Krise. Die Frage, die in v. 10 den Nationen in den Mund gelegt wird, „Wo ist ihr Gott?“, ist also im Grunde auch die Frage der Betenden. So ist es bezeichnend, dass die sogenannte Bundesformel (Du bist unser Gott und wir sind dein Volk und das Kleinvieh deiner Weide [vgl. Ps 95,7 u. ö.]) in v. 13 nur in der menschlichen Hälfte vertreten ist. Ob Gott wirklich „unser Gott“ ist, ist die offene Frage des Psalms. Diese Überlegungen gehen theologisch also einen Schritt weiter, als es eine rein gattungskritische Lektüre nahelegen würde, weil sie das Dreieck der Beziehung zwischen den Betenden, Gott und den Feinden schon durch den rituellen Vollzug im Hintergrund des Psalms als bestätigt und damit grundsätzlich stabil begreifen muss.

Der zweite Aspekt, den ich nennen möchte, hängt damit eng zusammen. Ps 79 ist einer der wenigen Texte, in denen man גוים mit guten Gründen nicht nur mit „Nationen“, sondern auch mit „Heiden“ übersetzen könnte. Es wird eine deutliche Opposition aufgebaut, die die „Nationen“, um die es hier geht, eben gerade durch ihre fehlende Gotteserkenntnis und -verehrung charakterisiert sieht (v. 6.10) und sie bereits im ersten Vers mit einer Beschmutzung des Heiligtums in Verbindung bringt. Wenn man einfach nur aus der Logik des Klagedreiecks argumentiert, so sind sie als Feinde auf diese Position festgelegt und die Bitten in v. 6.10.12 müssen als Vergeltungswünsche verstanden werden. Wenn man dann aber Ps 79 auf der Ebene der Asafpsalmen liest, so stellt sich heraus, dass der Umgang mit der Feindthematik hier durchgehende Linien aufweist. Der letzte Asafpsalm, Ps 83, endet dann mit folgenden Aussagen über die Feinde:

- 18 Sie sollen sich schämen und erschreckt werden für immer  
und sie sollen beschämt sein und umkommen,  
19 und sie werden erkennen, dass du – JHWH ist dein Name – du allein bist, /  
der Höchste über der ganzen Erde.

Trotz aller Vernichtungswünsche – die damit nicht ganz wörtlich gemeint sein können! – steht am Ende also die uneingeschränkte Gotteserkenntnis der Feinde, die damit aufhören würden, „Heiden“ und Feinde zu sein. Diese