

Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung?

Beobachtungen am Beispiel von Ps 6

Textauslegende Wissenschaft kann im Prinzip jeden gegebenen Text auslegen. Die Wissenschaftlichkeit hängt nicht an Auswahl, Abgrenzung und historisch-gesellschaftlicher Kontextzuordnung des Textes, sondern daran, daß der ins Auge gefaßte Text methodisch sachgemäß und von anderen kontrollierbar ausgelegt wird. Es ist also keine Beeinträchtigung der Wissenschaftlichkeit, wenn ein Ausleger sich gesellschaftlich vorgeben läßt, welchen Text er auslegen soll. Jede Spezialisierung an der Universität, etwa auf »klassische Altertumswissenschaft«, ist schon Annahme einer solchen Vorgabe. Legt man biblische Texte im Hinblick auf ihren Gebrauch im Raum von Kirche aus, dann geschieht nichts anderes. Man hat als Text-Vorgabe den »Kanon«. Das ist allerdings mehr als nur ein bestimmter Literaturbereich: Die »kanonischen« Schriften werden in den Kirchen in einem bestimmten Sinn als *ein einziger* Text definiert¹.

Die Bibelwissenschaft der Neuzeit hat stets die biblischen Bücher als die von ihr auszulegenden Texte betrachtet. Je nach Kirche und Denomination war der Kanon vielleicht etwas kleiner oder etwas umfangreicher. Allerdings untersuchte man die biblischen Bücher – im Plural. Man betrachtete die Bibel nicht als »einen einzigen« Text. Man ging jedes Buch als einzelnes an. Wo es sich als sinnvoll erwies, fragte man auch nach hinter dem gegebenen Text liegenden textlichen Vorstufen und versuchte vor allem, deren »ursprünglichen« Sinn zu erheben.

Die Bibelwissenschaft leistete bei all dem Bedeutendes. Ein Bewußtsein, daß der Ausleger mit diesem Ansatz vielleicht seiner gesellschaftlichen Funktion nicht ganz gerecht werde und daß er zu so etwas wie »kanonischer« Auslegung kommen müsse, war nicht oder kaum vorhanden. Es ist im Bereich der Bibelwissenschaft relativ neu².

1 Vgl. – im Zusammenhang der Frage nach der inneren Einheit von Bibelübersetzungen – N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, 217–234 (»Bücherei und Buch zugleich«).

2 Vgl. aber schon N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift*, StZ 174 (1964) 161–182. Hauptexponent dieser Forderung ist heute Brevard S. Childs, in Deutschland Rolf Rendtorff. Doch ist bei der Diskussion noch zu unterscheiden, ob sich die Rede vom »Kanon« dabei auf den des Alten Testaments bezieht (und wenn ja, auf welchen) oder auf den das Neue Testament mitumfassenden christlichen Kanon.

Hält man »kanonische« Auslegung für ein heute sinnvolles oder gar notwendiges Unternehmen, dann stellt sich die Frage, ob dafür neue Methoden entwickelt werden müssen. Ich sehe nicht, daß bei »kanonischer Auslegung« prinzipiell andere Methoden gebraucht werden als die, die für die Auslegung jedes Textes gelten. Im Vollzug könnten die bisher benutzten Methoden höchstens aufgrund anderer Text- und Kontextdefinitionen manchmal ein neues Gesicht erhalten, und insofern mag dann die konkrete Auslegung des gleichen Textstücks anders aussehen. Wie – das muß am Einzeltext experimentell erarbeitet werden.

Diese methodologische Überlegung bezieht sich auf den nachprüfbar vorgelegten reflexiven Auslegungsprozeß. Eine andere Frage ist dagegen die hermeneutische: in welchem Maß der Sinn des biblischen Textes als »Einheit« in den Blick kommen kann, wenn sich der Ausleger nicht lebensmäßig (das hieße hier: glaubensmäßig) in einem gesellschaftlichen Erfahrungsraum befindet, der jenem strukturkongruent ist, in dem der »Kanon« entstand.

Im folgenden wird eine Serien von Beobachtungen zu Ps 6 vorgelegt. Sie sind bei probierendem Tasten nach dem, was »kanonische« Auslegung von Psalmtexten bringen könnte, gemacht worden³. Sie gehören auf die reflex-methodologische Ebene. Es wird keine Systematik kanonischer Auslegung vorgeführt. Ich notiere nur einiges, das sich ergab, als ich nicht nach Vorstufen des Psalms fragte, sondern nach dem, was jetzt im Psalter zu finden ist, und überdies die Voraussetzung machte, Ps 6 sei nur ein Textstück in einem Gesamttext, der sich in anderen Teilen, konkret: den Evangelien des Neuen Testaments, mehrfach auf ihn zurückbezieht.

Manches, das ich ausführe, ergäbe sich schon bei synchroner Auslegung des Psalters allein. Doch auch sie ist keineswegs allgemein üblich. So steckt auch sie noch voller Überraschungen. Zumindest im Augenblick scheint sie eine notwendige Zwischenstation zu sein, will man von der normalerweise noch leitenden Interessenzuspitzung auf das historisch Ursprünglichste zu einer »kanonischen« Fragestellung gelangen.

Psalm 6 reizt besonders zu solchen Versuchen. Er ist der erste aus den sieben »Bußpsalmen«⁴ und wurde deshalb in der Christenheit durch viele Jahrhunderte mehr als andere Psalmen gebetet. Für Martin Luthers geistliche Erfahrung war er zentral⁵. Bernhard Duhm bringt in seinem Kommentar eine geradezu klassische Aufzählung von Dingen, die für das »christliche Empfinden« an diesem Psalm »bedenklich« sind: die Rolle der »Feinde«, die »Stellung des Menschen zu Gott«, die »trostlose Vorstellung vom Jenseits«. Er folgert: »Zur Vorlesung an einem christlichen Krankenbette eignet sich der Ps nicht.«⁶

3 Dieser Beitrag geht auf meine Psalmenvorlesung im SS 1986 an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a.M. zurück. Eine knappere Vorfassung ohne wissenschaftlichen Apparat liegt vor in: *N. Lohfink*, Psalm 6 – Beobachtungen beim Versuch, ihn »kanonisch« auszulegen, ThQ 167 (1987) 277–288. Ich danke meinem Bruder Gerhard, ferner den Kollegen Johannes Beutler, Georg Braulik, Walter Groß und Erich Zenger herzlich für Beratung und Kritik.

4 Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143.

5 *H. C. Knuth*, Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6 (BGBE 11), Tübingen 1971, 134–274, vor allem 207–209; 262f; 271.

6 *B. Duhm*, Die Psalmen (KHC), Freiburg 1899, 22.

1. *Arbeitsübersetzung*

Zunächst, durch Übersetzung und einige in der Hauptsache philologische Bemerkungen, eine Hinführung zum Text⁷. Für den Aufbau wichtige Wortwiederholungen stehen in Kapitälchen.

- 2^a JAHWE! Nicht, indem du deinen Zorn schickst, ermahne mich!
 Mich^b rüge nicht, indem du deine Glut atmest!
- 3 Sei mir gnädig, JAHWE, DENN ich bin welk,
 heile mich, JAHWE, DENN schreckenstarr ist mein Leib^c,
- 4 meine Seele aber ist zutiefst verschreckt,
 während du, JAHWE – bis wann?
- 5 Dreh dich um^d, JAHWE, befreie meine Seele,
 rette mich, um deiner Treue willen;
- 6 DENN nicht gibt es Gedenken^e an dich im Tode,
 in der Unterwelt – wer lobsingt dir dort?
- 7 Am Ende meiner Kraft bin ich vom Seufzen.
 In jeder Nacht benetze ich mein Lager,
 mit meinen Tränen begieße ich mein Bett.
- 8^f Geschwollen ist mein Auge vom Kummer,
 gequollen angesichts^g all meiner Bedränger.
- 9 Weicht von mir, alle Übeltäter!
 DENN JAHWE hat gehört mein lautes Weinen.
- 10 Gehört hat JAHWE mein Flehen –
 JAHWE wird (die Bitten) mein(es) Gebet(es) annehmen^h.
- 11 Schamrotⁱ und zutiefst verschreckt seien alle meine Feinde;
 sie sollen sich umdrehn^d, schamrot im Nuⁱ.

a Zur Sinnspitze von 6,2 vgl. u. unter 4.

b Durch die ungewöhnliche Stellung von אני und von אני zwischen לך und Verb liegt auf diesen Aussagen sicher der eigentliche Ton. Doch gibt es, durch das viermalige enklitische Suffix der 1. Person in V. 2 und 3 sowie אני und אני , fast alles in Schlußstellung, eine zweite Betonung in diesen Anfangsversen. Sie liegt auf dem Ich des Beters. Die Inversion »mich rüge nicht« möchte das, soweit es eine deutsche Übersetzung vermag, wenigstens an einer Stelle ins Bewußtsein heben.

c אני »meine Knochen« = »mein Leib«, weil in Opposition zu שׁוֹךְ . שׁוֹךְ könnte auch »Atem« bedeuten: Der Atem würde vor Schrecken stocken. – Zum Erschrecken, Erstarren als Wirkung des Zornes Gottes vgl. Ps 2,5; 90,7.

d Volles Verb im Sinne von »wende den Sinn (weg vom Zorn, mir zu)«, vielleicht auch »wende das Antlitz« (weil der zornige Gott sein Gesicht abwendet oder verbirgt). Der Gebrauch als Hilfsverb zu einem dann folgenden Verb »wiederum«, vgl. Ps 71,20; 85,7) ist bei der Abfolge »Imperativ von שׁוֹךְ + Anrede« (15 Stellen) nicht belegt. Wegen des gegenseitigen Bezugs der beiden Stellen ist שׁוֹךְ auch in 6,11 als Vollverb zu fassen. Gegen N. Airoldi, Note critiche al Salmo 6, RivBib 16 (1968) 285–289, hier 289 Anm. 6.

e Kultisches »Gedenken«, vgl. den Parallelismus. Es ist nicht an Gedächtnisschwund

7 Ich definiere das auszulegende Textsegment ohne 6,1. Die Psalmentitel können bei »kanonischer« Auslegung nicht übergangen werden. Doch liefern sie eher Maßstäbe für die Auslegung, als daß sie selbst auszulegender Text wären. Weiteres u. in Teil 7.

(»Lethe«) gedacht. Der Sinn des Daseins ist als die in dieser Welt zu wirkende Verherrlichung Gottes gesehen. Diese These ist zwar nur die sachliche Voraussetzung eines formal zweitrangigen Satzes, der eine Bitte begründet. Doch ist sie für die in dem Psalm vorausgesetzte Sinnwelt entscheidend. Es geht um diese Welt, und in ihr vor allem anderen um den Preis Gottes.

f Zur Übersetzung von 6,8 vgl. *L. Delekat*, Zum hebräischen Wörterbuch, VT 14 (1964) 7–66, hier 52–55; *R.S. Sirat*, Une interpretation nouvelle de II KERET, 1–5, Sem. 15 (1965) 23–28, hier 23–25; *W. Seybold*, Das Gebet des Kranken im Alten Testament (BWANT 99), Stuttgart 1973, 154 Anm. 3.

g Die Präposition ist hier offen für zwei Deutungen: Angabe der Ursache für das Weinen oder (unter Ellipse einer Aussage wie »wobei es schaut«) Angabe des Objekts des Sehens. Dabei ist zu beachten, daß וְיִרְאוּ die Nuance siegreichen Herabblickens annehmen kann (vgl. Ps 22,18; 37,34; 54,9; 112,8), wenn auch nicht muß (vgl. Ps 64,9; 106,44). Doch allein diese Möglichkeit trägt dazu bei, den Umschwung im folgenden Vers vorzubereiten.

h Wichtig die Gegensätze zwischen 9b, 10a und 10b: Vergangenheit – Zukunft (er hat gehört – er wird annehmen); Gebet in seiner äußeren Erscheinung – Gebet in seinem Inhalt (Weinen, Flehen – die Bitten des Gebets ihrem Inhalt nach).

i Zum Zusammenhang von Zorn Gottes, Schreckenstarre und Tod mit der »Beschämung« vgl. Ps 83,16–18.

j Die verbalen Entsprechungen erinnern an den »Talionstil«. Dazu vgl. *N. Lohfink*, Zu Text und Form von Os 4,4–6, Bib. 42 (1961) 303–332; *P.D. Miller*, Sin and Judgment in the Prophets (SBLMS 27), Chico, CA, 1982. Doch bleibt der Text hier offen: Wünscht der Beter den Tod, der ihm drohte, seinen Feinden, damit sie nun untergehen oder damit es von Gott her auch ihnen ergeht wie ihm? Vgl. noch Ps 83,14–19, speziell 83,17b.19.

2. Zur Struktur

Das Leitinteresse der neueren Psalmenexegese an der Urgestalt und dem Urgebrauch der Psalmen hat offenbar verhindert, daß hinreichend nach der einmaligen Baustruktur der Einzelsalmen gefragt wurde⁸. Vor allem wurde seit Gunkel die Frage nach der Textstruktur fast aufgesogen von der nach typischen Gattungselementen und ihrer Abfolge. Es ist bezeichnend, daß die meisten neueren Analysen in Ps 6,7 einen neuen Teil beginnen lassen, meist »Klage« genannt⁹. Wer »kanonisch« liest, fragt nach dem jetzigen, also nach einem individuellen Text. Dann stellt sich die Strukturfrage neben anderen, viel mehr Textebenen berücksichtigenden Gesichtspunkten. So stellt sie sich im übrigen schon auf der Ebene synchroner Lektüre des Psalters allein.

Poetische Gestaltung gewinnt ihre Kraft durch Spannung – auch zwischen konkurrierenden Strukturen. In Ps 6 besteht der Raster, über dem dann

8 Eine von Hermann Gunkels Ansatz unabhängige Frage nach dem Individualaufbau von Ps 6 findet sich erst bei *N.H. Ridderbos*, Die Psalmen (BZAW 117), Berlin 1972, 129–131; *H.W.M. van Grol*, Literair-stilistische Analyse van Psalm 6, Bijdr. 40 (1979) 245–264; *P. Auffret*, La sagesse a bati sa maison (OBO 49), Fribourg/Göttingen 1982, 183–194; *J. Trublet – J.N. Aletti*, Approche poetique et theologique des Psaumes, Paris 1983, 62f.

9 *K. Koch*, Was ist Formgeschichte?, Neukirchen-Vluyn 1982, der Ps 6 als eines seiner drei Musterbeispiele für das »Klagelied des Einzelnen« gewählt hat, sagt am Ende, daß »die Abgrenzung der Abschnitte in der Regel folgerichtig« in Entsprechung zu den »Baugliedern des Klageliedes« »durchgehalten wird« (215).

eine Gegen-Struktur aufgebaut wird, aus 2 mal 10 zu je 5 Parallelismen gereihten Stichen, zwischen denen sich als eine Art Scharnier ein sehr kurzer einzelner Stichus, 6,7a, befindet¹⁰. Die traditionelle Verszählung erfaßt dieses statische Grundmuster recht genau.

Die diesem gegenüber eher dynamische Hauptstruktur hat ihre Umbruchstelle zwischen 6,8 und 6,9¹¹. Bis da läuft die Bitte, von da ab herrscht Sicherheit der Erhörung. Bis da liegt der Blick auf der Not des Beters, von da ab auf seinen Gegnern. Bis da wird Gott, von da ab werden die Gegner angeredet¹². Das neue Thema »Feinde« kommt völlig überraschend – obwohl zugleich subtil zu ihm hingeführt wird und das letzte Wort von 6,8 gewissermaßen das Stichwort für den zweiten Teil ist¹³.

Die vorwärtsdrängende Dynamik von 2–8 erhält zunächst in einer chiasmischen Anordnung ihren festen Startblock: Anrede – Bitte / Bitte – Anrede (6,2.3a). Die Erziehungs- und Zornmotive von 6,2 werden nicht mehr wiederkehren, während die Motive von 3a sich dann repetitiv-parallelistisch entfalten (3mal: Bitte – Anrede – Denn-Aussage). Die Entfaltung geschieht in exponentieller Textlänge:

Bitte Nr. 1	3a	1 Stichus
Bitte Nr. 2	3b–4	1 mal 3 = 3 Stichen
Bitte Nr. 3	5–8	1 mal 3 mal 3 = 9 Stichen

Bei der Bitte Nr. 2 verdreifacht sich die Denn-Aussage, vor allem durch den Parallelismus Leib // Seele (bei gleichem Verb). Bei der Bitte Nr. 3 verdreifacht sich die Bitte selbst, und die Denn-Aussage erreicht eine fast uferlose Länge, indem sie zur Klage wird. Wie zufällig kommt sie zum Ausdruck **בְּכִל-צוּרֵי** und löst dadurch den zweiten Teil des Psalms aus, der die entfesselte Bitt-Dynamik nun in seiner Erhörungssicherheit einfängt. Den Bitten entspricht hier die Aufforderung an die Gegner 6,9a. Ihr folgt eine dreifach entfaltete Denn-Aussage, in der dreimal Jahwe explizit genanntes Subjekt ist. Inhaltlich werden Elemente des Bittextes retrogressiv (also chiasmisch) repetiert:

9a	Übeltäter	vgl. 8b	Bedränger
9b.10a	Weinen	vgl. 7–8	Klageschilderung
10–11	תִּתְחַתֵּן zutiefst verschreckt sich umdrehen	vgl. 3–5	יִתְחַתֵּן zutiefst verschreckt dreh dich um

10 Hypothesen über einen Textverlust oder einen Zusatz am Anfang von 6,7 – wie etwa bei A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, VI, Leipzig 1918; A. Bertholet, Das Buch der Psalmen, in: E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, II, Tübingen 1923, 113–276; H. Gunkel, Die Psalmen (HK), Göttingen 1926; selbst noch bei H.-J. Kraus, Psalmen (BK), Neukirchen-Vluyn 1978 – sind überflüssig. Gegen sie schon: E. König, Die Psalmen, Gütersloh 1927, 622. Auf die Bedeutung der Zehnzahl der Parallelismen hat schon E. W. Hengstenberg, Commentar über die Psalmen I, Berlin 1849, 117, hingewiesen.

11 Vgl. wiederum Hengstenberg, a.a.O. 116f.

12 Genau genommen wird die Rede jeweils am Ende der beiden Teile (6,7f und 6,11) objektiv-anredefrei.

13 Hierzu vgl. u. Abschnitt 6.

Es gibt keine exponentielle Textentfaltung. Vielmehr ist alles recht kunstvoll in 3 Parallelismen gegliedert. Der letzte ist in sich noch einmal besonders gerundet (יִשְׁבֹּר יִבְשׁוּ – יִבְשׁוּ יִשְׁבֹּר). Durch ihn wird auch das Ende des anfangs beschriebenen statischen Grundrasters erreicht. Die entfesselte Dynamik ist nicht nur inhaltlich, sondern auch ästhetisch aufgefangen¹⁴. Von der Struktur her legt sich als eigentlicher »Vorgang« des Psalms die Verwandlung des Verhältnisses zu den Gegnern nah. Darin erfüllt sich das vorauslaufende Gebet, obwohl in diesem – ein noch zu bedenkendes Moment – die Gegner sprachlich nicht vorkamen.

3. Kein Krankensalm

Die »kanonische« Frageperspektive kann auch den alten Streit hinter sich lassen, ob Ps 6 ursprünglich ein »Krankensalm« oder ein »Feindpsalm« gewesen sei. Auch das klärt sich bereits bei synchroner Analyse auf Psalterebene.

Schon Calvin hat bezweifelt, daß Ps 6 ein Krankensalm sei. Zuletzt und am ausführlichsten hat Seybold, Gebet, Ps 6 vom Vokabular her (66f) und durch Textanalyse (153–155) mit häuslicher Krankenliturgie verbinden wollen¹⁵. Sein Ergebnis klingt allerdings zögernd: Man wird Ps 6 »nicht zu den Psalmen rechnen können, für die eine Krankheit mit der nötigen Sicherheit ausgemacht werden kann, obwohl diese Möglichkeit immer noch am wahrscheinlichsten ist« (67). So nach der Sprachuntersuchung. Die später folgende Textanalyse scheint mir die Sicherheit der These nicht entscheidend zu erhöhen. Vielleicht ist das Wortfeld für Krankheit sogar nicht einmal nur durch das רָחַמְתִּי in 6,3 vertreten, wie Seybold annimmt. Mehr kann er nicht zugeben, da er die in 6,7–8 annehmbaren Selbstminderungsriten (nächtliches Klagen und Weinen) auch schor:in אָנִי וְאִמְלֵל אָנִי וְאִמְלֵל אָנִי von 6,3 finden möchte: als rituelles Erstarren und Gelähmtsein. Das ist jedoch kaum begründbar¹⁶. Dagegen ist hier Deutung auf Krankheit möglich. Wenn בהל »den Schrecken bezeichnet, der mit dem plötzlichen Tod verbunden, ja identisch ist«¹⁷, kommen auch körperliche Phänomene in Frage, die wir der Krankheit zuordnen würden. Das (masoretische) Hapaxlegomenon אָמַל »verwelkt, dahingeschwunden«¹⁸ könnte ebenso wie auf ganzmenschliches Am-Ende-Sein auch auf leibliche Erschöpfung durch Krankheit weisen. Wenn Seybold bei חָטָא zur Vorsicht rät, weil das Wort auch metaphorisch gebraucht werden

14 Zu vergleichbaren Strukturverhältnissen in Koh 1,4–11: N. Lohfink, Die Wiederkehr des immer Gleichen, AF 53 (1985) 125–149, hier 128–132.

15 Joannis Calvini opera exegetica et homiletica IX, ed. E. Cunitz – E. Reuss – P. Lobstein, (CR 59), Braunschweig 1887, 73: »Quale vero fuerit castigationis genus, incertum est. Nam qui restringunt ad morbum, rationem cur ita sentiant, satis firmam non adducunt« (erwähnt bei H. Hupfeld, Die Psalmen I, hg. v. E. Riehm, Gotha ²1867, 166). K. Seybold, Das Gebet des Kranken im Alten Testament (BWANT 99), Stuttgart 1973.

16 Seybold, a.a.O. 155, sieht hier »eine Teilphase des Buß- und Trauerrituals«, die »Erstarrung und Lähmung«. Seine einzige Referenz dafür ist N. Lohfink, Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?, VT 12 (1962) 260–277. Doch habe ich dort für diese Phase des Rituals keine Belege mit אָמַל oder בהל herangezogen. Ich zweifle, ob dies möglich wäre.

17 B. Otzen, Art. בהל, in: ThWAT I (1973) 520–523, hier 522. Für den Zusammenhang mit dem Tod vgl. im Psalter: 30,8; 83,16.18; 90,7; 104,29; auch 78,33.

18 Vgl. Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen (BC), Leipzig ³1894: Es liegt keine Partizip-Form vor.

kann, gilt das allerdings auch bei den beiden anderen Aussagen. Doch wird man bei der uns leitenden Fragestellung alles von vornherein anders angehen müssen.

Nur wer nach dem ursprünglichen Gebrauch und Textsinn fragt, muß zwischen einem Gebet für Krankheitsfall und einem Gebet für Auseinandersetzungen mit Gegnern (etwa bei einem Gottesgerichtsverfahren) alternativ entscheiden. Kann er das infolge fehlender Kriterien nicht, dann bedeutet das Unsicherheit des heutigen Auslegers.

Fragt man jedoch nicht nach einer ursprünglichen Ritualsituation, sondern nach dem Sinn des gegebenen Textes, dann könnte es sich ergeben, daß dieser Text semantisch gar nicht bis ins letzte determiniert ist. Und dieser Tatsache könnte der Ausleger durchaus sicher sein.

Die Formulierungen der ersten Psalmhälfte wären dann unter Umständen offen für jede Not, die einen Menschen an den Rand des Todes bringt. Je nach Gebrauchssituation müßten einzelne Formulierungen wörtlich oder metaphorisch gelesen werden, die Rede vom »Heilen« ebenso wie die vom »Todesschrecken«.

Auch der Zusammenhang zwischen der im ersten Psalmteil zur Sprache kommenden Not und der im zweiten zutage tretenden Feindbedrängnis könnte auf verschiedene Möglichkeiten hin offen sein. Ein Feind könnte, auftretend, Terror eingejagt haben¹⁹. Oder andersartige Nöte, die nur im letzten auf zwischenmenschliche Rivalität zurückgehen (vielleicht auch Krankheit), könnten zunächst im Vordergrund stehen, und erst am Ende könnte die Rivalität als tiefste Ursache der Not zur Sprache kommen. Die Feindschaft könnte schließlich erst während einer Krankheit erwachsen sein, so, wie Ps 41,5–11 es beschreibt und auch Ps 38 es voraussetzt.

Der Text wäre am Anfang semantisch so offen, daß er in allen diesen Fällen benutzt werden konnte. Nur zwei Dinge wären fest: daß die Not den Beter wahrlich mit seinem Tode konfrontiert und daß die Not sprachlich erst im zweiten Teil, also da, wo sie überwunden ist, explizit als Feindesnot zur Sprache kommt. Gerade angesichts der Beweisnot, in die Seybold in einer wirklich gründlichen Analyse geraten ist, scheint mir eine solche Annahme für den jetzt vorliegenden Text am plausibelsten.

Man könnte, nachdem man für 6,2–8 die semantische Offenheit der Notbeschreibung festgestellt hat, natürlich fragen, ob nicht auch die »Feinde« in 6,9–12 semantisch offen für jede denkbare Not stehen können – vor allem, weil ja auch verschiedene Termini für »Feind« gebraucht werden. Doch bei einer solchen Annahme würde man dem Duktus des Ganzen nicht gerecht. Das Fehlen der Feinde bis zum Ende von 6,8 und ihre überraschende Alleinpräsenz in 6,9–10 hat Aussagerelevanz. Der Psalm mag von seinem Schlußteil her noch für verschiedenste Gestalten von Feind-

19 Nach Seybold, Gebet 154 (s.o. Anm. 15), fällt diese Möglichkeit aus, da die Feinde in 6,9 zwar als »Übeltäter« bezeichnet seien, aber der Beter ja am Anfang die eigene »Versündigung« als »Anlaß des göttlichen Zorns und Grund für die Anfeindung« eingestehe. Doch ein solches Eingeständnis gibt es nicht. Vgl. u. unter 4.

schaft und »Feind« offen sein, und insofern nochmals in verschiedensten Zusammenhängen angewendet werden können. Aber alles muß sich im Sinnbereich »Feindschaft« bewegen.

Bei »kanonischer« Auslegung wird man Ps 6 also nicht mehr als »Krankenpsalm« bezeichnen dürfen, selbst wenn man das (mit allen nötigen Fragezeichen) für seinen Ursprung vertritt.

Nebenbemerkung: Vielleicht wird man bei synchroner Lektüre im Psalter überhaupt keine »Krankenpsalmen« mehr aussondern dürfen. Nach Seybold gibt es nur 3 Psalmen mit »sicherem Bezug zu Krankheit und Heilung des Beters«: Ps 38, 41 und 88. In ihnen sind jedoch auch die Feinde des Beters zentrales Thema. Dann gibt es 5 Psalmen mit »wahrscheinlichem Bezug zu Krankheit oder Heilung des Beters«: Ps 30, 39, 69, 102 und 103. Auch sie sprechen alle außer Ps 103 von den Feinden des Beters. Ps 103 ist kein »Klagelied«, und die Rede von der Krankheit könnte sich auf die Vergebung der Sünden Israels beziehen. Es gibt also praktisch keine »Krankenpsalmen« ohne mächtig mitklingendes Feind-Thema. Umgekehrt handeln von den 150 Psalmen etwa 100 ausdrücklich von Feinden²⁰. Der Beter und seine Feinde – das ist einfach das dominante Thema des Psalters²¹. Gegenproben zeigen, daß beim Zurücktreten des Krankheitsthemas editoriales Interesse am Werk gewesen sein muß. In Jes 38,9–16 haben wir, in narrativem Kontext, auch das Bittgebet eines Kranken, und zwar durchaus im Psalmenstil²²: Hier fehlt das Feindthema. Auch die klassische Schilderung der Vorgänge bei Krankheit und Heilung in Hi 33,19–28 spielt nur zwischen Gott und dem Kranken. Es tritt zwar ein Helfer auf, aber menschliche Feinde kommen nicht vor. Ähnliches gilt von den Kranken-Gebetsbeschwörungen in Mesopotamien²³. Wir können also damit rechnen, daß es in Israel Krankenliturgien und Krankengebete gab, daß in ihnen aber Feinde des Beters keineswegs stets eine Rolle gespielt haben mußten. Daher dürfen wir den Psalter bezüglich des Umgangs mit Krankheit nicht einfach als Spiegelung der in Israel üblichen Gebetstexte nehmen. Er setzt seine eigenen, feststellbaren Schwerpunkte. Krankheit und Heilung werden zwar thematisch, aber nie zentral. Zentral ist die Feindthematik. Diesem Gesamtbild fügt sich der in der Definition der »Not« offene Ps 6 ein.

4. *Fehlende Schuldthematik*

Bei »kanonischer« Perspektive ist es auch fraglich, ob der Beter von Ps 6 als »Sünder« zu verstehen ist. Auch dies gilt schon auf der Ebene synchroner Auslegung des Psalters allein.

Den Beter von Ps 6 betrachtet sowohl die christliche Auslegungstradition als auch die neuere Bibelwissenschaft fast durchgehend als einen »Sünder«. Das zeigt sich sofort bei der Auslegung von 6,2, wo meist ohne Diskussion die beiden Verben im Sinne von »(für eine Schuld)strafen« und der göttliche »Zorn« als »Bestrafung von Sünde« verstanden werden – obwohl die Septuaginta hier und an den ähnlich lautenden Stellen Ps 38,2; Jer 10,24

20 O. Keel, Feinde und Gottesleugner (SBM 7), Stuttgart 1969, vgl. die Listen 94–98.

21 Vgl. auch T. Collins, *Decoding the Psalms. A Structural Approach to the Psalter*, JSOT 37 (1987) 41–60.

22 Jes 38,17–20 ist das sofort angeschlossene Danklied nach der Genesung. Vgl. 38,10f.14–16 für Parallelen zu Ps 6.

23 Näheres bei L. Ruppert, *Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt*, in: N. Lohfink (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96), Freiburg 1983, 111–158.

noch eher pädagogisches Handeln Gottes vermuten ließe²⁴. In 6,3 argumentiert man bisweilen, יָנִי appelliere an die Gnade, nicht an die Gerechtigkeit, setze also Sündenbewußtsein voraus²⁵. König sieht in Vers 3 ein »vollkommenes Sündenbekenntnis«²⁶. Graetz kennt sogar die Sünde des Psalmbeters: sie »kann nur in Beteiligung am Götzenthum bestanden haben«²⁷. Das alles ist nur schlüssig, wenn man ein nicht weiter diskutiertes, aus breiten Teilen des Alten Testaments wohl auch erhebbares theologisch-systematisches Bild von Gottes richterlicher Strafgerechtigkeit voraussetzt. Dessen Geltung für die Gedankenwelt von Ps 6 wird nicht mehr problematisiert. Das wäre jedoch methodisch gefordert. Falls jemand die ungeprüfte Eintragung eines Systems – und sei es aus anderen Teilen der Bibel gewonnen – als erlaubte Methode »kanonischer« Auslegung betrachtet, scheiden sich die Wege. Ich könnte diese nicht mehr textorientierte Weise des Vorgehens nicht akzeptieren. Auch bei »kanonischer« Auslegung muß jeder Text zunächst von seiner eigenen Sprache und der in ihr implizierten Weltansicht aus interpretiert werden. Erst auf einer höheren Ebene könnten Synthesen zwischen verschiedenen Sprachwelten und Sprachspielen versucht werden.

Nimmt man den Text ohne Rücksicht auf woanders gewonnenes Wissen so, wie er ist, dann bleibt – vor allem auch im Vergleich mit dem fast wörtlich gleich beginnenden Ps 38 – gerade das Fehlen eines Schuldbekenntnisses zu konstatieren. Ein solches findet sich nämlich in 38,5f und 38,18 und gibt dadurch dem einleitenden Vers 38,2 eine andere Explikation, als sie Ps 6,2 im Fortgang von Ps 6 erhält. Da der Psalter in seinen Bittgebeten sowohl schuldige als auch unschuldige Beter kennt, ist die Sünden-Nullaussage in Ps 6 ernstzunehmen. Hier wird nicht aus einer Schuldsituation heraus gebetet²⁸. Zumindest ist eine eventuell vorhandene Schuldsituation für den Vorgang, den Ps 6 sprachlich objektiviert, irrelevant.

Man darf übrigens auch die andere Parallelstelle, Jer 10,24f, nicht einfach von Ps 38 aus deuten. Sie greift vermutlich vorgegebene Formulierungen auf, Formulierungen, wie sie uns nur noch in Ps 6,2; 38,2 belegt sind, und aktualisiert sie. Es wird dann überdies zwischen einer göttlichen Erziehung (רָוַי) durch יְהוָה und einer solchen durch »Zorn« unterschieden. Der Kontext handelt vom Exil als der Konsequenz aus Israels Sünde. Dennoch ist der formale Aspekt von Jer 10,24f durch 10,23 bestimmt: die Geschichtslenkung Jahwes. Dann meint יְהוָה das der besonderen Beziehung Israels zu Jahwe gemäße Geschichtswalten Jahwes, also Verschonung vor Zornesnot trotz Sünde – und gerade nicht »gerechte« Bestrafung statt »zorniger« (d.h. ungerecht großer) Bestrafung. יְהוָה statt Zorn meint

24 Sie gebraucht die beiden Verben ἐλέγχομαι und παιδεύω, von denen zumindest das zweite in keiner Weise forensisch ist. In den lateinischen Übersetzungen (Gallicanum und Hieronymus) sind die Aspekte schon verschoben: *arguere* und *corrumpere* können beide forensischen Kontext anklängen lassen.

25 Calvin (s.o. Anm. 15) 74, zu Ps 6,3: »Ad solam misericordiam se conferens, nihil se aliud optare ostendit, quam ne secum iure agatur.«

26 König, Psalmen (s.o. Anm. 10) 620.

27 H. Graetz, Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung I, Breslau 1887, 167.

28 E.S. Gerstenberger, Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des einzelnen im Alten Testament (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980, 130 Anm. 76, hilft sich hier zu Unrecht weiter, indem er mit (soweit ich sehe, unberechtigter) Berufung auf R. Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965, 19ff, annimmt, alle »Bitten um Jahwes Erbarmen« oder »um Verschonung vor Jahwes Zorn« setzen »ein Wissen um die eigene Schuld voraus«.

Verschönerung statt objektiv verdienten Unglücks. Man vergleiche für diese Bedeutung von נִשְׁכַּח etwa 1Kön 8,49.

Für Ps 6,2 legt sich auf jeden Fall ein anderes als das übliche Verständnis nahe.

Im allgemeinen weist die Parallelismusverbindung von $\text{יָחַ$ (hi.) und $\text{יָסַר} / \text{רָצַח}$ eher auf pädagogisches als auf richterliches Handeln. Sie bezeichnet auch in Ps 6,2 »pädagogisches Einwirken«²⁹. Obwohl Ps 6 zu den 10 Psalmen gehören dürfte, die am stärksten aus formelhaften Elementen kultischer Sprachtradition geprägt sind³⁰, ist 6,2 (vgl. 38,2) doch kein traditioneller kultischer Bitruf³¹. Eher herrscht eine »weisheitliche« Sichtweise: Gott als der Lehrer und Erzieher – man denke an die Elihu-Reden in Hi 32–37.

Der Beter des Psalms erfährt also diese Erziehung durch Gott als eine Erziehung »in Zorn«, »in Glut«. Die übliche Auffassung setzt folgende Kausalabfolge voraus: Sünde des Beters – Zorn Gottes – Strafe – Erfahrung der Strafe durch den Beter. Der »Zorn Gottes« wäre Gottes Affekt, der sein richterliches Handeln auslöst, nämlich die Bestrafung. Doch ist eine ganz andere Auffassung möglich. Sie ist dann, wenn von Sünde im Zusammenhang keine Rede ist, näherliegend: daß der »Zorn« das vom Beter erfahrene Handeln Gottes ist. Dann wäre die Reihenfolge: Gottes Erziehungshandeln – »Zorn« als dessen Mittel – Erfahrung des »Zorns« durch den Beter. Die Frage, warum Gott im konkreten Fall durch »Zorn« erzieht, wäre nicht gestellt – so sehr wir heute geneigt wären, sie sofort nachzuschieben.

Wir müssen einfach mit der Möglichkeit eines Begriffs des »Gotteszornes« rechnen, der diesen noch nicht automatisch als Reaktion auf menschliche Sünde rationalisiert, sondern ihn einfach als vorkommende menschliche Erfahrung nimmt. Nach 2Sam 24,1 »entbrannte der Zorn Jahwes wiederum gegen Israel«. Kein Grund wird für diesen »Zorn« genannt. Er war einfach da. Der David umwölkende »Zorn« verdichtete sich in dessen Entschluß zu einer Volkszählung. Sie erst ist dann Davids

29 G. Mayer, Art. יָחַ , in: ThWAT III (1982) 620–628, hier 625. Zum besseren Verständnis ist vielleicht darauf hinzuweisen, daß in der antiken Erziehung durchaus mit Schlägen gearbeitet wurde. Trotzdem blieb der Erzieher Erzieher und wurde nicht zum Strafrichter. Die Schläge mußten nicht notwendig in schuldhaftem Verhalten der Zöglinge begründet sein.

30 B. C. Culley, Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms (NMES 4), Toronto 1967, 103. Insofern sind Versuche, Ps 6 als »anthologischen Text« zu erklären (vor allem auf der Basis von Jeremia) sicher unangebracht. Anthologische Theorien finden sich bei E. Pödechar, Le Psautier I. Ps 1–75, Lyon 1949; P. E. Bonnard, Le Psautier selon Jérémie (LeDiv 26), Paris 1960. Dagegen J. Coppens, Les Psaumes 6 et 41 dependent-ils du Livre Jérémie?, HUCA 32 (1961) 217–226; P. C. Craigie, Psalms 1–50 (WBC), Waco, Texas, 1983, 91f.

31 Vgl. Mayer, Art. יָחַ (s.o. Anm. 29) 625. Culley, a.a.O. 32, macht selbst darauf aufmerksam, daß in der Liste seiner Formeln nur die Nummern 1–72 mehr als zweimal belegt sind und alle späteren bezüglich ihres Formelcharakters Zweifeln unterliegen. Ps 6,2 erscheint in der Liste als Nr. 81.

Sünde. Sie provoziert nicht erst den Zorn, sondern sie entstammt dem zuvor David irrational treffenden »Zorn«, und als Sünde wird sie dann bestraft.

Es gibt also eine nicht weiter hinterfragbare Erfahrung von Gottes Zorn. Sie wird in Ps 6,2; 38,2 schon in einen rationalen Erklärungszusammenhang gebracht: Sie entstammt an diesen beiden Stellen Gottes Erziehungshandeln. In Ps 38 wird das Erziehungshandeln später noch weiter rationalisiert als Reaktion Gottes auf die Sünde des Beters. Das geschieht in Ps 6 jedoch nicht. Dort bleibt es zunächst einfach bei der Zornwirklichkeit, und später kommen dann an der Umschwungstelle des Psalms die Feinde des Beters in Sicht. Vorher bittet der Beter nur, daß Gott ihn nicht weiter seinen Zorn erfahren lasse. Er spricht Gott nicht das Recht ab, ihn zu »erziehen«. Aber er sucht statt des göttlichen »Zorns« Erbarmen, Güte (das meint יְרֻחַ, nicht Sündenvergebung!) als Sphäre des Erzogenwerdens.

Genauso wichtig wie das Fehlen eines Schuldbekenntnisses ist natürlich das Fehlen jeglicher Unschuldsbeteuerung. Wieder müssen wir semantische Offenheit konstatieren. Die erste Psalmhälfte ist ganz von unaufgeschlüsselter und vielleicht in diesem Stadium sogar unaufschlüsselbarer Zornenerfahrung bestimmt, die fast mit Todeserfahrung identisch wird.

Ob man Ps 6 bei diesem Verständnis noch einen »Bußpsalm« nennen will, ist Definitionssache. Ist »Buße« nur nach Sündeneinsicht möglich, dann ist Ps 6 kein »Bußpsalm«. Anders, wenn man das Wort »Buße« für jede Art von Selbstminderungsriten zuläßt, auch wenn ihr Anlaß vielleicht nur eine Not- und nicht eine Schuldsituation ist. Denn auf Selbstminderungshandeln solcher Art lassen sich die Aussagen in Ps 6,7–9 deuten.

5. Zum »Umschwung«

Bei der Rückfrage nach dem ursprünglichen Gebrauch der Klagelieder stellt sich regelmäßig die Frage nach der Ursache des »Stimmungsumschwungs« und der plötzlichen »Erhörungsgewißheit« – so auch hier für den Umschwung zwischen Ps 6,8 und 6,9³². Schon die synchrone Lektüre auf der Ebene des Gesamtpsalms erlaubt zumindest, es offen zu lassen, ob noch außertextliche Vorgänge postuliert werden müssen. Sie gestattet darüber hinaus die Frage, ob der konkrete Text nicht von weither auf den Umschwung hinsteuert.

Es gibt in Ps 6 zum Beispiel einen Assoziationsablauf »Weinen – Augen – Bedränger«. Die nächtlichen Tränen (6,7) assoziieren die geschwellenen

32 Die Theorien sind übersichtlich zusammengestellt bei Seybold, Gebet (s.o. Anm. 15) 156f. Er selbst meint, der zu diesem Formular passende Beter habe aufgrund seiner »Bußleistungen« die Gewißheit haben können, »Jahwe könne an einer solchen Haltung nicht vorbeigehen« (158). Das klingt recht merkantil.

und hervorgetretenen Augen (6,8), und diese blicken auf die »Bedränger« (Ende von 6,8). Dieses Stichwort aber löst den Umschwung aus³³. Der Anfang von Ps 6 ist ganz vom Gegenüber Beter-Jahwe geprägt. Es erreicht seinen Höhepunkt im ausdrücklichen Gegensatz der Personalpronomina אָנִי – וְאַתָּה von 6,3.4. Je mehr sich in 6,6–8 die Klage ausbreitet, desto mehr entzieht sich Jahwe der Sprache. Diese erfaßt um so mehr die Existenz des Beters als eine Art Gesamtheitsphänomen. Hier tritt zum ersten Mal im Psalm das Wort כָּל auf: כָּכָל-לִילָה (6,7). Diesem כָּל auf Beterseite entspricht dann das כָּל auf Gegenseite in 6,8 am Ende: כָּכָל-צוֹרְרֵי. Der hierdurch ausgelöste zweite Teil des Psalms ist gerahmt von כָּל-פְּעָלֵי אֱוֹן (6,9) und כָּל-אֵיבֵי (6,11). Dem Gesamtheitsphänomen »Feinde« stehen dann in den inneren drei Sätzen Jahwe und Beter vereint gegenüber (6,9b.10). Schon in der dritten Bitte hat sich sprachlich also angebahnt, was ab 6,9 zutage tritt: Jahwe wechselt die Seite. Er steht dem Beter nicht mehr entgegen. Der Beter scheint einen Augenblick lang auf sich ganz allein (am Rande des Nichts) geworfen, seiner allumfassenden Nacht zeigen sich allumfassende Feinde. Sie sind ihm jetzt gegenüber, und Jahwe ist bei ihm.

Dann noch eine eigentümliche Assonanz: Am Höhepunkt des Gegenüber zu Jahwe ruft der Beter: יְדֹ-מָתִי (6,4), und die dritte Bitte setzt dann ein mit שׂוֹבָה (6,5). Wie ein Echo dieser Frage und dieses Anrufs klingt der Übergang von 6,8 zu 6,9: . . . כָּכָל-צוֹרְרֵי / . . . סוּרוּ. Die Frage, wie lange Jahwe noch im Zorn abgewendet bleiben wolle, findet also durchaus im Text ihre Antwort: genau bis zu dem Augenblick, wo die »Feinde« in Sicht kommen und der Beter ihnen zuruft, sie sollten weichen.

Dies sind keine Zufälle. Der Text hat keinen Bruch, an dem etwas Außer-textliches postuliert werden müßte. Um recht verstanden zu werden: Ich halte es weiterhin für legitim, nach seiner Vorgeschichte in einem alten Ritual zu fragen. Ich halte eine solche Fragestellung weder für aussichtslos noch für nutzlos. Die Sicherheit allerdings, mit der man anzunehmen pflegt, der Text habe in solchen Vorstadien schon genau so gelautet wie jetzt, kann ich kaum noch teilen. Auf jeden Fall ist dieser Text *jetzt* nicht mehr Teilstück oder Teilstücke-Kombination eines Rituals, zu dem vielleicht auch noch andere Texte anderer Rollenträger gehörten. Er steht in sich und ist auch so durchgestaltet, daß er in sich stehen kann. Es ist notwendig, nach dem Vorgang zu fragen, in dem er so, wie er jetzt ist, seinen Leser/Beter hineinzieht.

33 Genau dies zerstört *M. Dahood*, Psalms I: 1–50 (AncB), Garden City, NY, 1966, durch Umdeutung von צוֹרְרֵי. Zur ugaritologischen Fragwürdigkeit seiner Lösung vgl. *Craigie*, Psalms 1–50 (s.o. Anm. 30) 90f.

6. Der »Vorgang« in Ps 6

Für ihn ist entscheidend, daß die »Feinde« erst im Augenblick des Übergangs zum zweiten Teil genannt werden. Sie treten an die Stelle dessen, was dem Beter zunächst als »Zorn« Gottes ansichtig und von ihm als Situation am Rande des Todes erlebt wird. Auslösend für die Veränderung der Optik ist die im Psalm geschehende Anrufung Gottes. Der Beter mutet dem Gott, den er als durch Zorn erziehenden Gott erfährt, zu, sich als der aus »Treue« (דָּוָה) sich erbarmende (יְיָ) Gott zu zeigen, und er wird gehört.

Geht man davon aus, daß sich die Wahrheit erst in 6,9–11 zeigt, dann war die Situation des Beters, solange sie als »Zorn« erlebt wurde, verdunkelt und undurchschaut. Er sah seine Not als Problem des Gotteshandelns, während sie in Wirklichkeit das Problem der Verfolgung von Menschen durch Menschen ist. So war auch das Bild Gottes selbst ungeklärt. Gott wurde als zorniger Gott erlebt, während er sich am Ende als erhörender Gott zeigt. Auslösend für den Durchbruch der Wahrheit über Gott war die Bitte des Opfers: gewissermaßen eine Flucht vor Gott zu Gott.

Wir sind damit trotz der Ausschaltung der Sünden-Thematik sehr nah an den Erfahrungen des in seinem Zorn verborgenen und des dann in seiner Offenbarung rechtfertigenden Gottes, die Martin Luther mit diesem Psalm gemacht hat³⁴. Gibt es zu dem Grundvorgang, den der Psalm objektiviert, auch Zugänge aus dem Bereich der modernen Humanwissenschaften?

Ich benenne – lang Auszuführendes abkürzend – einfach den humanwissenschaftlichen Theoriebereich, der mir für diesen »Vorgang« bisher die meiste Erklärungskraft geboten hat. Gewaltbestimmte gesellschaftliche Konstellationen, Aufrechterhaltung von »Gesellschaft« durch Verfolgung von »Opfern«, gesellschaftliche Verschleierung dieser Situation, deren Legitimierung durch Entwicklung eines dunklen und gewaltgeprägten Gottesbildes und Übernahme dieser Legitimation sogar durch die Opfer selbst – das sind wesentliche Deutungskategorien bei der Analyse archaischer, antiker und moderner Gesellschaften durch René Girard³⁵.

34 Vgl. *Knuth*, Auslegungsgeschichte (s.o. Anm. 5). *Luther* hat in seiner Auslegung von Ps 6, wohl schon heimlich von Mt 7,22f geleitet, bezüglich der Verfolger den Aspekt von Verschleierung und Aufdeckung klar gesehen. Vgl. z.B. WA 31/1, 282 (zu Ps 6,9): »... operari iniquitatem pertinet ad sanctos hypocritas, qui coram mundo non videntur ubelteter.« Weit weg von solcher Perspektive steht etwa die in Anwendung recht simpler moderner gruppenpsychologischer Einsichten (für den Urgebrauch des Psalms) gemachte Annahme bei *Gerstenberger*, Mensch (s.o. Anm. 28) 145, die »Übeltäter« von 6,9 seien »Personen der natürlichen Antigruppe«. Diese Annahme erklärt gerade nicht, warum diese Leute erst beim »Umschwung« des Psalms zur Sprache kommen.

35 Als Einführung vgl. *N. Lohfink - R. Pesch*, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit (SKAB 87), Düsseldorf 1978; *R. Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock?, München 1978; *N. Lohfink* (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg 1983 (Literatur!). In deutscher Sprache gibt es bisher aus Girards Büchern nur *R. Girard*, Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983.

Für Girard werden die von solchem »Sündenbockmechanismus« geprägten Weltkonstellationen durchbrochen im Bereich der jüdisch-christlichen Schriften, im Alten Testament beginnend³⁶. Der Durchbruch geschieht vom Punkt des Opfers aus. Wenn dieses die ihm zugesonnene Sicht der Verfolger nicht mehr akzeptiert und an seinen Gott appelliert, reißen die Schleier. Die Wirklichkeit zeigt sich als Verfolgungsgeschehen³⁷.

Genau dieser Vorgang vollzieht sich in Ps 6. Dabei wird nicht nur das enthüllt, daß ein menschliches Opfer von Menschen, nicht von Gott, an den Rand seiner Existenz getrieben wurde, sondern zugleich zeigt sich Gott als »le Dieu des victimes«³⁸.

Wird in dem Vorgang von Ps 6 die vorauszusetzende Verfolgungs-Opfer-Situation verändert? Zunächst wird sie nur aufgehellt. Der Psalm führt zu so etwas wie »Aufklärung«. Er führt sogar noch ein Stück weiter: in die Hoffnung, ja Zuversicht des Opfers, daß die Verfolgung durch Menschen aufhören werde. Der Beter hofft, daß nun die Verfolger ihrerseits an den Rand ihrer Existenz geraten werden.

Das ist schon unglaublich viel. Dennoch bleibt es zweideutig. Auch Ps 83,14–19, wo Ps 6,11 gewissermaßen entfaltet vorliegt, bleibt ambivalent. Denn wenn nur ein Rollentausch zwischen Opfer und Verfolgern stattfindet, bleibt die Gewalt ja in der Welt. Gott bleibt ein Gott des Zornes, selbst wenn der Zorn nun andere trifft, Gott wegen dieser Wende von den Geretteten gepriesen werden kann und die nunmehr Betroffenen durchschauen und bekennen, was geschah. Anders wäre es, wenn die Wende des Geschicks der Feinde (6,11: שׁוּב) als deren »Umkehr« zu verstehen wäre. Aber kann es durch Aufklärung zu Umkehr kommen?

Hier sieht Girard Grenzen des in den Klageliedern Israels und selbst des im Buch Hiob stattfindenden Ausbruchs aus der alles umstrickenden Welt der Gewalt. Ein Stück weiter führen noch die Gottesknechtslieder bei Deuterocesaja. Doch das lösende Wort findet sich nach Girard erst in den Evangelien.

Girard hat meines Wissens seine Theorien nie an Ps 6 erörtert. Um so wichtiger ist es, daß dieser Psalm in den Evangelien mehrfach aufgegriffen wird, und zwar genau im Zusammenhang der Opfer- und Gewaltthematik.

7. Die »Beter« der Psalmen

Damit die literarische Legitimität dessen, was in den Evangelien mit Ps 6 geschieht, erkennbar wird, ist noch kurz die Frage nach dem »Beter« des

36 Vgl. zuletzt R. Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris 1985, eine Interpretation des Buches Hiob.

37 Vgl. N. Lohfink, *Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft*, in: *Der eine Gott der beiden Testamente*, JBTh 2, Neukirchen-Vluyn 1987, 103–133, hier 126–128.

38 So der Titel des Abschlußkapitels von Girard, *La route antique*.

Psalms zu berühren. Hier gibt es auf der Ebene des Gesamtpsalters eine semantische Entschränkung.

Auch bei ursprünglichem kultischem Gebrauch waren die Psalmen schon »Formulare«. Verschiedenste Beter konnten sie beten. Die Referenz der Worte änderte sich je nach dem Beter. Im Psalter als ganzem wird offenbar selbst bei im Wortlaut individuellen Psalmen die Individualität des betenden Ich auf Israel hin entschränkt. Der Beter ist David, doch dessen Rolle ist seit Deuterocesaja auf ganz Israel in seinem Verhältnis zu den Völkern übergegangen. Das gilt noch einmal besonders, wo die Überschrift einen Psalm David zuordnet (vgl. 6,1) – doch nicht nur dort.

Das betende Israel kann natürlich in jeder betenden Versammlung und in jedem einzelnen Israeliten verdichtet da sein, erst recht im kommenden »messianischen« David. Betet ganz Israel, dann sind die Feinde die Völker, die Israel bedrängen. Betet eine Größe innerhalb Israels, gewissermaßen das »wahre Israel«, dann kann auch der andere Teil Israels in die Feindposition einrücken – etwa die in Israel herrschenden Gruppen, die die »Anawim« unterdrücken. Da auch das Theologumenon der endzeitlichen Völkerwallfahrt bereitliegt, ist selbst ein völliger Tausch der Positionen zwischen dem offiziellen Israel und den Völkern in Reichweite. Menschen aus den Völkern könnten in die Beterposition mit eintreten, und was Israel war, könnte immer mehr in die Feindposition geraten. Für alle diese Wandlungen steht das Aussagegefüge eines Psalms parat.

Hier ist noch vieles zu klären. Weil es sich nicht um ein für Ps 6 spezifisches Problem handelt, gehe ich darauf nicht ein³⁹.

8. *Ps 6 in Mt 7,23; Lk 13,27*

Die alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den neutestamentlichen Schriften werden in der Literatur meist nur textkritisch untersucht, seltener im Hinblick auf ihren inhaltlichen Beitrag zur neutestamentlichen Aussage oder gar auf eine eventuelle Neuinterpretation des alttestamentlichen Ursprungs durch die neutestamentliche Verwendung. Der Nachweis eines durch Evokation des alttestamentlichen Zusammenhangs entstehenden inhaltlichen Beitrags alttestamentlicher Zitate und Anspielungen zum neutestamentlichen Textsinn dürfte, soweit er überhaupt versucht wird, häufig dadurch erschwert sein, daß als Sinn der alttestamentlichen Texte das übernommen wird, was die nach dem ursprünglichsten Sinn ältester erschließbarer Textstadien suchenden zeitgenössischen Alttestamentler als alttestamentlichen Textsinn angeben. Das Ergebnis ist dann meist Diskrepanz, ist die These rein äußerlicher Sprachanklänge.

39 Vgl. etwa J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (SBS 18), Stuttgart²1967; ebenso N. Lohfink, *Von der »Anawim-Partei« zur »Kirche der Armen«, Bib. 67 (1986) 153–176, hier 174f.*

Wie sieht es bei den beiden synoptischen Zitationen von Ps 6,9 in Mt 7,23 und Lk 13,27 aus?⁴⁰ Im größeren Teil der Literatur wird zwar zu den beiden Stellen erwähnt, daß dort Ps 6,9 verglichen werden kann. Doch dabei bleibt es fast immer. Vermutlich hat M.-J. Lagrange das zum Ausdruck gebracht, was fast alle Kommentatoren insgeheim denken: Die letzten Wörter von Mt 7,23 »ressemblent au Ps. vi,9 . . . , mais dans un contexte bien différent.«⁴¹ Noch etwas deutlicher wird Joseph A. Fitzmyer: »The suffering psalmist, whose prayer has been heard by Yahweh, charges his adversaries to leave him. The psalmist's words are now used in a minatory dismissal.«⁴² Am klarsten dürfte Bonifazius Fischer formulieren: »Das Psalmwort, das in seinem ursprünglichen Zusammenhang nichts mehr ist als eine der im Psalter üblichen und häufigen Distanzierungen des Beters von gottloser Umgebung, wird im Munde Christi zum Wort endgültiger Verwerfung, das er einst als Weltenrichter zu den Gesetzlosen sprechen werde. Es wäre abwegig, hier von ntl. Deutung der Psalmstelle reden zu wollen; es handelt sich offenbar um eine Schriftfremiszenz, deren Sinn unter der Hand zugunsten eines neuen Zusammenhanges bewußt gewandelt wird.«⁴³ Hiergegen hat Hans Ch. Knuth mit Recht protestiert. Er hält solche Sicht allein schon deshalb für verfehlt, weil ja »jede Auslegung« den Sinn eines Textes »wandelt«⁴⁴. Aber ist ein genereller Rückgriff auf das Wesen des hermeneutischen Geschehens schon eine befriedigende Lösung? Mir scheint, im konkreten Fall der synoptischen Zitationen von Ps 6,9 bliebe – unbeschadet aller Wandlung des Textsinns, die zu jeder Auslegung gehört – die neutestamentliche Verwendung trotz aller »Auslegung« unglaublich nahe bei der bisher bestimmten Sache des Textes.

Nach Lk 13,27 wird irgendwann der »Herr des Hauses« die Tür verschließen, und dann wird niemand mehr eingelassen werden. Selbst solchen, die seine Mahlgenossen gewesen waren und auf deren Straßen er gelehrt hatte, werden von ihm hören müssen: »Ich weiß nicht, woher ihr seid. Weicht von mir, ihr Täter des Unrechts alle!« Sie werden dann vom Reich Gottes, von Abraham, Isaak, Jakob und allen Propheten, ausgeschlossen sein, werden heulen und mit den Zähnen knirschen. Die Fortführung (13,29) spitzt die Aussage darauf zu, daß die Völkerwallfahrt der Heiden

40 Ob im Bereich der Synoptiker auch noch Mt 13,41 und 25,41 eine Anspielung auf Ps 6,9 enthalten, ist fraglich. In 13,41 würde man statt ποιούντες sonst ἐργαζόμενοι erwarten, in 25,41 statt πορεύεσθε eher ἀπόστητε (Ps 6,9 LXX) oder ἀποχωρεῖτε (Mt 7,23). In 13,41 könnte außerdem noch auf Zeph 1,3 (vgl. MT und Symmachus) angespielt sein. Natürlich ist an beiden Stellen auf dem Weg über Mt 7,23 indirekter Bezug zu Ps 6,9 anzunehmen. – Zu Mt 7,21–23 vgl. H.D. Betz, Eine Episode im jüngsten Gericht (Mt 7,21–23), ZThK 78 (1981) 1–30; jetzt in: *Ders.*, Studien zur Bergpredigt, Tübingen 1985, 111–140. Dort S. 131–133 auch zu Lk 13,23–30 und zu frühchristlichen Texten, deren Abhängigkeit von Mt 7 und Lk 13 nicht über alle Zweifel erhaben ist, so daß sie auch unabhängige Jesustraditionen spiegeln könnten. Zu den Textformen der beiden Zitate vgl. K. Stendahl, The School of St. Matthew and its use of the old Testament (ASNU 20), Lund 2o.J. (1967), 89f; *Jochim Jeremias*, Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (KEK Sonderband), Göttingen 1980, 232. – H. Köster, Die synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern, Berlin 1957, 84, schließt aus den divergierenden Abweichungen von der Septuaginta bei Matthäus und Lukas, die beiden Evangelisten hätten das Zitat in Q vorgefunden, ohne es als solches zu erkennen. Dagegen P. Hoffmann, Ἰάντες ἐργάται ἀδικίας, ZNW 58 (1967) 188–214, hier 201f.

41 M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Matthieu (EtB), Paris (1922) 61941, 156.

42 J.A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke (X–XXIV) (AncB 28A), Garden City, NY, 1985, 1026.

43 B. Fischer, Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes, I. Psalm 1–20, Habil. masch., Bonn 1946 (mir nicht erreichbar, zitiert nach Knuth, Auslegungsgeschichte [s.o. Anm. 5] 5).

44 Knuth, a.a.O. 20.

einsetzen wird (während die Ausgeschlossenen zu Israel gehören⁴⁵). Die anschließende Perikope (13,31–35) handelt explizit vom Tod Jesu in Jerusalem.

Nach Mt 7,22f wird Jesus »an jenem Tag« (nämlich dann, wenn entschieden wird, wer ins Himmelreich eingetretet oder nicht – vgl. 7,21) von Menschen, die als Propheten, Exorzisten und Wundertäter aufgetreten sind, gegen ihren Ausschluß aus dem Himmelreich angerufen werden. Doch er wird zu ihnen feierlich sprechen: »Ich kenne euch nicht. Weicht von mir, ihr Täter der Gesetzlosigkeit!« Das Logion steht im Kontext der Bergpredigt, der Charta des Gewaltverzichts.

Es geht in beiden Logien um das »letzte« Gericht, obwohl eigentümlich offen bleibt, ob dieses sich nicht mitten in der Geschichte vollzieht. Der Ausdruck »an jenem Tag« ist in Mt 7,22 ein Rückverweis auf die in 7,21 vorausgesetzte Situation, und die ist sehr offen definiert⁴⁶. Es muß auch schon unabhängig von der Anspielung auf Ps 6,9 offenbleiben, ob Jesus hier im Bild des Richters zu denken ist. Nichts weist positiv darauf hin. In der formulierungsmäßig am nächsten stehenden matthäischen Parallele, der Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut (13,36–43), ist zwar die Rede von der »Vollendung der Welt« (39f), der »Menschensohn« sendet »seine Engel« aus, und die »Anstöße und Täter der Gesetzlosigkeit« (41) werden in den Feuerofen geworfen (42); aber es findet keine Umsetzung der Ernteszenarie in ein Gerichtsbild statt. Auf der Deutungsseite wird keine Gerichtsszenarie insinuiert, der Menschensohn bleibt der Bauer, der seine Ernte organisiert. In 7,21–23 ist vom Text her offen, ob Jesus selbst als der gedacht ist, der in 7,21 den Zugang zum Himmelreich verwehrt. Die Formulierung ist so, daß das Subjekt der den Zugang verwehrenden Entscheidung nicht genannt werden muß. Das ließe eher an Gott als Subjekt denken. Die in 7,22f angedeutete Szene besagt jedenfalls nur, daß nach der von wem immer bewirkten Verweh rung des Zutritts die Abgewiesenen sich an Jesus wenden und ihn mit Gegenreden zu einem ihnen günstigen Handeln bewegen wollen. Selbst wenn man hier eine

45 Letzteres hält sich aus dem aufgenommenen Traditionsgut trotz der Tendenz zur Universalisierung und Aktualisierung auf die lukanische Gemeinde hin, die die lukanische Redaktion zweifellos hat, aufgrund von 13,26 eindeutig durch. So selbst Hoffmann, Πάντες 212.

46 Höchstens vom Feuermotiv in 7,18 her könnte man sagen, der Gedanke an das Weltgericht liege schon in der Luft. Aber auch dieses Motiv ist hier viel lockerer und viel mehr auf der Bildebene verwendet als sonst bei Weltgerichts aussagen. Beim Ausdruck »an jenem Tag« in 7,22 wird in der neueren exegetischen Literatur wohl etwas zu massiv der Eindruck erweckt, daß durch diese Formulierung die gesamte apokalyptische Weltgerichtszenarie, womöglich noch in der von P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903, synthetisierten Gestalt, evoziert würde. Aber erst wenn man traditions geschichtlich hinter Matthäus zurückfragt und eine von Mt 7,21 abgesonderte (und dennoch wörtlich gleiche) Präexistenz von 7,22f annimmt, stellt sich die Frage, ob »an jenem Tage« ein eindeutiger Verweisterminus für »Weltgericht« gewesen sei. Die (gar nicht so häufigen) Belege des Ausdrucks im Alten und Neuen Testament weisen zwar normalerweise in die Zeit des definitiven Handelns Gottes am Ende der Geschichte, doch sind die damit verbundenen Vorstellungen recht verschieden. Muß man in der vorauslaufenden Traditionsgeschichte wirklich mit einem Verweisterminus rechnen, dann könnte das im redaktionell gestalteten Matthäus-Text noch mit aufklingen, mehr jedoch nicht. Im allgemeinen hat Matthäus eher eine Tendenz zur Lockerung apokalyptischer Zeitablaufpläne. E. Schweizer, Matthäus 7,15–23, GPM 27 (1973) 362–366, jetzt in: *Ders.*, Matthäus und seine Gemeinde (SBS 71), Stuttgart 1974, 126–131, hier 127, weist z.B. darauf hin, daß Matthäus auch »die Sätze über die Verfolgung der Gemeinde aus der Endzeit- in die Missionsrede übernimmt, also die Situation der Verfolgung als die gewissermaßen normale darstellt.« Man könnte ebenfalls sagen, daß er die in die definitive Entscheidung hineinführende Endzeit schon mit der Zeit der Mission anheben läßt.

Gerichtsszene mitdenken will, kann ein solcher Vorgang noch doppelt verstanden werden. Die Ausgeschlossenen können sich direkt an den Richter wenden, der dann sein ergangenes Urteil revidieren müßte. Dann wäre Jesus der Richter. Oder sie können sich an eine andere Person wenden, die als Zeuge oder Anwalt beim Richter für die Revision des Urteils eintreten soll. Dann wäre Jesus beim Gericht anwesend, aber nicht selbst der Richter. Angesichts der vielen Bilder, in denen das, was wir als »Weltgericht« zu bezeichnen pflegen, auch bei Matthäus auftritt, und der verschiedensten Rollen, die Jesus in ihnen übernimmt, wäre ein Bild von Jesus als »Paraklet« durchaus denkbar⁴⁷. Auch in Lk 13,27 ist die eigentliche Weltgerichtsvorstellung mit Jesus als Richter nicht zu entdecken. Vielmehr findet sich hier das Bild vom Hausherrn, der sich beim Festmahl von den Polstern erhebt und das Tor schließt.

Muß man also an beiden Stellen nicht am Bild einer Gerichtsverhandlung haften, oder wenn, dann in einer sehr offenen Weise, dann kann man den Anklang an Ps 6,9 nicht schon einfach deshalb zur reinen Formulierungsreminiszenz erklären, weil in Ps 6,9 ja nicht Gott, der Richter, spreche, sondern ein menschlicher Beter. In Wahrheit besteht zwischen dem Kontext von Ps 6,9 und dem Kontext der beiden Formulierungsanklänge in Mt 7,23 und Lk 13,27 ein tiefer reichender Zusammenhang.

Bei Matthäus und bei Lukas geht es um die einst geschehende definitive Aufdeckung der bis ins Gegenteil hinein verhüllten wahren Verhältnisse. Dabei zeigen sich bisher nicht als Feinde zu erkennende Menschen als Feinde. Genau eine solche Aufdeckung des bisher Verhüllten geschieht in Ps 6 auch in dem Vers, dessen Formulierung von den beiden Evangelien übernommen wird. Ist das der Fall, dann handelt es sich aber in beiden Evangelien um mehr als um eine »Formulierungsreminiszenz«. Die Sache des Psalms kommt in den Jesusworten zur Sprache. Der im Psalm in Sprache gefaßte Vorgang prägt auch den entscheidenden Punkt der Weltgeschichte, »jenen Tag«, an dem die vorher verdeckte Wahrheit zutage tritt.

Mit dieser Erkenntnis dürfte auch die oben noch offen gehaltene Alternative, ob Jesus in Mt 7,22f als Richter oder als Anwalt zu denken sei, zu Gunsten der Anwalt-Vorstellung entschieden sein. Die Benutzung des Psalms als solche legt dies nahe. Denn dort stehen der Beter und seine Verfolger einander angesichts Gottes gegenüber, und Gott entscheidet sich für den Beter und gegen die Verfolger. So kann auch bei Matthäus Jesus, wenn er sich beim Weltgericht die Worte des Psalmbeters zu eigen macht, nicht in der Rolle des Richters gedacht werden. Er nimmt vielmehr

47 Rechnet man an dieser Stelle mit der Vorstellung von Jesus als »Paraklet«, dann mag immer noch offen bleiben, ob man hier mit *Betz*, Episode (s.o. Anm. 40), Überreste einer frühen Paraklet-Christologie annehmen soll. Nicht jedes neutestamentliche Bild muß gleich eine frühe »Christologie« hinter sich haben. Doch sei noch auf etwas anderes aufmerksam gemacht: Man sollte mit der Rede vom »Gericht« auch deshalb vorsichtig umgehen, weil in der alttestamentlichen Sprache, aus der sie kommt, »Gericht« in vielen Fällen gar nicht als Richter eines Richters über einen Angeklagten, sondern eher als Prozeß zwischen zwei Parteien gedacht wird (Gott also als »Partei«, nicht als »Richter«) - weshalb im übrigen das definitive Gericht Gottes sehr leicht im Bild eines Krieges Gottes gegen die Völker konkretisiert werden kann.

Stellung zu anderen, die verurteilt worden sind und ihn um Hilfe beim Richter ansuchen, weil sie ihr Urteil revidiert haben wollen. Er sieht, wer sie in Wirklichkeit sind. Er muß sie der Gesetzlosigkeit zeihen. So weigert er sich mit den Worten des Psalms, sich als ihr Anwalt für sie einzusetzen. Im Psalter sind die, zu denen der Beter sagt: »Weicht von mir, alle Übeltäter!«, die Verfolger des Beters selbst. Wenn die Evangelisten Jesus beim »Weltgericht« diese Worte zu den vom Gottesreich Ausgeschlossenen sagen lassen, dann ist der Gedanke mitgesetzt, diese seien Verfolger Jesu gewesen, obwohl ein solcher Gedanke im Kontext nicht ausgesprochen wird; das Zitat als solches bringt ihn ein.

Zumindest für Matthäus läßt sich das noch ein wenig entfalten. »Gesetzlosigkeit« (ἀνομία) ist ein typisch matthäischer Terminus, obwohl auch die Septuaginta-Wiedergabe von Ps 6,9 ihn enthält und er daher in Mt 7,23 bereits aus diesem Grund steht. Dieses Wort weist nun ebenfalls in den Zusammenhang von Feindschaft und Verfolgung. Nach Mt 24,11f wird beim endzeitlich gehäuften Auftreten von falschen Propheten die Liebe vieler erkalten, weil die ἀνομία sich häuft. Sie muß nach 24,10 mit gegenseitigem Verrat und Haß zusammenhängen. In Mt 7 müssen wir den Begriff zusätzlich von der Bergpredigt her verstehen, zu deren Abschluß 7,23 gehört. So umschließt er auch gerade die Ablehnung des dort verkündeten Gewaltverzichts. Die, denen Jesus in der entscheidenden Stunde Ps 6,9 zitieren muß, schienen Propheten, Exorzisten und Wundertäter zu sein. Doch sie waren Verfolger und Gewalttäter. Der Kreis zum Anfang der Einheit schließt sich, wo von Propheten die Rede war, die wie Schafe kommen, in Wahrheit aber Wölfe sind (7,15)⁴⁸.

Daß hier der Ausschluß vom Himmelreich in der Gewalttätigkeit gründet, ist also auf jeden Fall klar. Neu wird durch das Zitat eingebracht, daß die wie Schafe auftretenden Wölfe es letztlich nicht auf die Jünger Jesu abgesehen haben, sondern auf diesen selbst. Die Identität Jesu mit seinen leidenden Jüngern wird hier nicht weiter entfaltet. Sie wird zum Thema werden in Mt 25,31–46.

Auf jeden Fall: Indem Jesus sich in Mt 7,23 und Lk 13,27 Ps 6,9 zu eigen macht, interpretiert er sich selbst vom Gesamtpsalm und dessen Duktus her als Opfer der Gewalt. Was sonst aus dem Kontext der beiden Zitate gar nicht deutlich würde: Durch das Zitat von Ps 6 ist an diesen Stellen auch von Jesu Ende am Kreuz die Rede. Was Jesus umgebracht hat, ist Gewaltverbissenheit, die sich dazu noch unter heiligster Tarnung verbarg. Menschen, die mit Jesus aßen und ihm auf den Straßen zuhörten, ja die in seinem Namen prophezeiten, Geister austrieben und Wunder wirkten, haben mit alledem nur verdeckt, daß sie eigentlich seine Feinde und Verfolger waren. Indem sie nicht durch die enge Pforte der Umkehr gingen (Mt 7,13; Lk 13,24, vgl. 13,5), standen sie nicht mehr auf der Seite des

48 Zum Wolfsthema in 7,15 vgl. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium I* (HThK), Freiburg 1986, 273f.

Opfers, und allein damit gehörten sie schon zu den Verfolgern. Wie im Psalm deckt das Opfer die wahren Verhältnisse auf.

Die beiden Evangelientexte erhalten also durch das Psalmzitat eine staurologische Tiefendimension⁴⁹. Umgekehrt bekommt, im »Kanon« gelesen, auch der Psalm ein neues Gewicht. Es wird deutlich, daß er nicht irgendwelche menschlichen Situationen zur Sprache bringt, sondern die Struktur des entscheidenden Vorgangs der Weltgeschichte, und daß sein genuinster Sprecher der verfolgte Messias ist.

Im lukanischen Zusammenhang findet dabei durch das sich anschließende Motiv der endzeitlichen Völkerwallfahrt eine vollständige Umkehrung der Rollen statt. Dies gilt auch von der johanneischen Verwendung von Ps 6, die im übrigen an der Stelle, wo der Psalm, auf der Ebene des Psalters allein gelesen, einfach noch offen blieb, nun kritisch weiterdenkt.

9. Ps 6 in Joh 12,20–35

Im Gegensatz zum Zitat von Ps 6,9 in Mt 7,23 und Lk 13,27 wird die insgesamt 5 Wörter umfassende Übereinstimmung von Joh 12,27 mit Ps 6,4f in den meisten neueren Kommentaren und Untersuchungen zu Johannes nicht einmal registriert. Dies ist dort besonders auffällig, wo man andere, weniger in Frage kommende alttestamentliche Parallelen durchaus benennt, vor allem Ps 42,6f⁵⁰.

Einen Hinweis auf Ps 6,4f habe ich – von Parallelstellenangaben in einigen Textausgaben und Übersetzungen abgesehen – nur bei ganz wenigen Autoren gefunden. Niemand rechnet mit einer Anspielung, erst recht niemand mit einem Zitat. Nur in der exegese-geschicht-

49 Man wird also zweifeln können, ob *Betz*, Episode (s.o. Anm. 40) 135, im Recht ist, wenn er zur »Christologie« von Mt 7,21–23 sagt, daß hier »die eschatologische Anwaltschaft Jesu weder mit dem Sühnetod noch mit Kreuzestod und Auferstehung motiviert wird.« Offenbar doch zumindest mit seinem gewaltsamen Tod.

50 Ohne Ps 6,4f zu erwähnen verweisen auf Ps 42,6f: *Th. Zahn*, Das Evangelium des Johannes (KNT), Leipzig⁶1921, 516 Anm. 36; *C.H. Dodd*, According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology, London 1952, 100f; *R. Bultmann*, Das Evangelium Johannes (KEK), Göttingen¹⁵1957, 327; *C.H. Dodd*, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963, 69; *R.E. Brown*, The Gospel According to John (i–xii) (AncB), Garden City, NY, 1966, 470; *H.-Th. Wrege*, Jesusgeschichte und Jünger-geschick nach Joh 12,20–33 und Hebr 5,7–10, in: *E. Lohse u.a.* (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (FS Joachim Jeremias), Göttingen 1970, 259–288, 273 Anm. 43; *C.K. Barrett*, The Gospel According to St. John, London²1978, 425 (in der Einleitung, S. 28, nennt er dagegen auch Ps 6,4); *J. Beutler*, Psalm 42/43 im Johannesevangelium, NTS 25 (1979) 33–57, hier 37f. Der psychologische Grund für diese Fehlleistung dürfte in traditions- und quellenkritischer Aufmerksamkeitsförierung liegen. Man rechnet mit Abhängigkeit von Mk 14,34 (oder ähnlichen Vorlagen). Dort liegt aber eine Anspielung auf Ps 42,6 vor. Daß Joh, wenn auch vielleicht durch die Benutzung von Ps 42,6 in seiner Vorlage angeregt, bewußt zu einem ähnlichen, aber doch für seinen Zwecke geeigneteren Psalm hinübergewechselt sein könnte, kommt einem nicht in den Sinn. So greift man nicht einmal zur Konkordanz, um nachzusehen. Dies hat dann in einer vielleicht etwas zu kritischen Weise *E. D. Freed*, Psalm 42/43 in John's Gospel, NTS 29 (1983) 62–73, in seiner Auseinandersetzung mit *Beutler*, a.a.O., getan.

lichen Arbeit Knuths wird im Blick auf Ps 6,4 von einem »Anklang«, auf Ps 6,5 von einem »Zitat« gesprochen⁵¹.

Angesichts dieses »Forschungsstands« ist zunächst einmal der Tatbestand genau zu erheben. Am Anfang von Joh 12,27 heißt es:

Nūn ἡ ψυχὴ μου τετάραται.

Dem entsprechen:

Ps 6,4 καὶ ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη σφόδρα
Ps 42(41),7 πρὸς ἑμαυτὸν ἡ ψυχὴ μου ὀταράχθη.

Dieser Befund⁵² bliebe offen, schlosse sich ihm nicht im gleichen Vers das Gebet Jesu an:

πάτερ σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης.

Dem entspricht:

Ps 6,5 πάτερ σῶσόν με ἔνεκεν τοῦ ἐλέους σου.

In Ps 42(41) gibt es dafür keine Entsprechung. Man könnte höchstens darauf hinweisen, daß im vorangehenden Vers 42(41),6 das Wort σωτήριον vorkommt. Schaut man auf den Inhalt, so entspricht Ps 6 mit seinem Aufschrei des Beters aus der Todesnähe heraus mehr dem johanneischen Kontext als Ps 42(41), das Gebet eines bedrängten Israeliten fern der Heimat. Insgesamt: Als alttestamentlicher Hintergrund für Joh 12,27 kommt eher Ps 6 als Ps 42(41) in Frage.

Jedoch ist die Nähe zu Ps 42(41), der in den synoptischen Gethsemane-Texten eine entscheidende Rolle spielt, aufschlußreich. Am treffendsten hat wohl Barnabas Lindars den vollständigen Sachverhalt definiert: »The refrain of Pss. 42.6,12, 43.5 lie behind our Lord's words at Gethsemane (Mark 14.34 = Matt. 26.38): ἵνα τί περιλύπος εἶ, ψυχῆ; Ps. 42.7 seems to lie behind the Johannine version of his inner struggle (John 12.27): ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη. The same words, however, also occur in Ps. 6.4, which is more likely to be the intended source because of the following σῶσόν με, cf. Ps. 6.5.«⁵³

Ist die für uns in den Synoptikern greifbare Ölbergstradition, ebenso wie mehrere andere »synoptische« Traditionen, in Joh 12,20–36 aufgegriffen und verarbeitet⁵⁴, dann muß man für die Präsenz von Ps 6,4f anstelle von

51 Hinweise auf Ps 6,4: *J. H. Bernard*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John II (ICC)*, Edinburgh 1928, 436; *R. Hermann*, *Die Prüfungsstunde des Sendungsgehorsams Jesu*, ZSTh 7 (1930) 742–771, hier 745f; *A. Schlatter*, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart 1960, 269; *R. Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium II: Kommentar zu Kap. 5–12 (HThK)*, Freiburg 1971, 485 (»vielleicht beeinflusst«); *B. Lindars*, *The Gospel of John (NCEB)*, London 1972, 430f (»certainly derived«); *G. Reim*, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge 1974, 160 Anm. 93 (»keine Anspielung«; »nur eine formale Parallele«); *Freed*, a.a.O. 65–67; *J. Beutler*, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS 116), Stuttgart 1984, 25. – »Anklang« und »Zitat« bei *Knuth*, *Auslegungsgeschichte* (s.o. Anm. 5) 23.

52 Weitere Septuaginta-Parallelen sind aufgelistet bei *Freed*, a.a.O. 65.

53 *B. Lindars*, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1961, 99 Anm. 2.

54 Zum Zusammenhang zwischen den synoptischen Gethsemane-Szenen und Joh 12,27 vgl. z.B. *Brown*, *John* (s.o. Anm. 50) 470f; *Schnackenburg*, *Johannesevangelium*

Ps 42 mit einer bewußten Operation bei der Verarbeitung des Traditionsmaterials rechnen. Der Verfasser oder Redaktor fand es offenbar angebracht, den in seiner Tradition angedeuteten alttestamentlichen Hintergrund hier durch einen geeigneteren zu ersetzen. Ps 42/43 dagegen hat er, wie Johannes Beutler breit gezeigt hat, in anderen Zusammenhängen (die ebenfalls in bezug zur Gethsemane-Tradition stehen) intensiv ausgewertet, vor allem in Joh 14.

Man kann nun weiter fragen: Hat er sich nur selbst von Ps 6 leiten lassen, oder wollte er auch, daß seine Leser diesen Zusammenhang wahrnehmen? Auch wenn nur das erste der Fall sein sollte, müßte die Exegese bei der Auslegung des johanneischen Textes stärker, als das jetzt in der Johannesliteraturgeschichte, über den Zusammenhang mit Ps 6 reflektieren. Noch mehr aber bei der zweiten Annahme. Denn dann läge das Phänomen der »Anspielung« vor. Diese könnte sich in Jesu Bitte um Rettung aus der »Stunde« zu einem freien, aber als erkennbar gemeinten »Zitat« des Psalms steigern. Hier gäbe es nochmals zwei Möglichkeiten. Es könnte sich um Anspielung und Zitat des Erzählers handeln, für die Leser bestimmt. Sie müßten von den Lesern als solche erkannt werden, sollen sie den vollen Textsinn erfassen. Es könnte darüber hinaus innerhalb der »erzählten Welt« Anspielung und Zitat durch den johanneischen Jesus sein, für seine Zuhörer innerhalb der Erzählung bestimmt. Dann wäre es für die Deutung des Textes wichtig, daß die Menge, die dabeisteht, Anspielung und Zitat offenbar nicht erkennt oder bewußt nicht darauf eingeht. Welche dieser Möglichkeiten zutrifft, kann nur durch eine hier nicht zu leistende Einzelanalyse der Perikope sowie durch neue Klärung genereller Fragen bestimmt werden. So dürfte zwar klar sein, daß im Johannesevangelium bei den innerhalb der »erzählten Welt« auftretenden jüdischen Personen Kenntnis (nicht notwendig auch Verständnis) des Alten Testaments vorausgesetzt wird. Doch weniger klar ist, in welchem Maß dies der Text auch von seinen angezielten Lesern erwartet. Allerdings vielleicht mehr, als heute bei den Auslegern angenommen wird. Die nun folgenden Ausführungen lassen sich schon bei der Minimalannahme vertreten, daß nämlich der Verfasser oder Redaktor bei seiner Textgestaltung von Ps 6 her beeinflußt war – gleichgültig, ob er diese Beeinflussung auch noch als solche erkennbar machen wollte oder nicht.

Ist der wordhafte Bezug von Joh 12,27 zu Ps 6,4f akzeptiert, dann lassen sich im Kontext noch weitere Bezüge zu Ps 6 vermuten. Sie sind nicht mehr verbal festgemacht, sie sind inhaltlicher Art: (1) Die »Stunde« entspricht der den Psalm bestimmenden Todesnähe des Beters; (2) die »Verherrlichung« des Namens Gottes in 12,28 entspricht dem Erinnern und Preisen Gottes in Ps 6,6⁵⁵.

Offenbar wird im textlichen Umfeld von Joh 12,27 die Sache des ganzen Ps 6 ins Auge gefaßt, doch sie wird durch die dafür paratliegenden johanneischen Termini ausgedrückt (»Stunde« und »Verherrlichung«). Die verbale Bezugnahme in 12,27 genügt, um inhaltlich noch mehr mitzude-

(s.o. Anm. 51) 484f. Ein ausführlicher inhaltlicher Vergleich findet sich bei W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA 21,1-2), Münster 1970, 75-88; das breite Bezugsfeld der Gethsemane-Tradition an verschiedensten Stellen innerhalb des Johannesevangeliums arbeitet Beutler, Ps 42/43 (s.o. Anm. 50); ders., Angst (s.o. Anm. 51), heraus.

55 Die hintergründige Lenkung der Gedankenfolge durch Ps 6 könnte auch erklären, weshalb hier der Aspekt wechselt und nicht mehr, wie zunächst in 12,23, von der Verherrlichung des Menschensohns, sondern von der Verherrlichung des Namens des Vaters die Rede ist – so sehr beides in der johanneischen Theologie zusammengehört.

terminieren. Die ganze Einheit scheint eine Art christologischer »Mirdrasch« zu Ps 6 zu sein. Ich meine nicht, daß sie sich darin erschöpfe. Aber Ps 6 ist zumindest eine ihrer Voraus-Strukturen⁵⁶. Deren Wirkung auf die Sinnkonstitution des Textes sei nun kurz nachgegangen.

Der Einzug nach Jerusalem geht voraus (12,12–18). Die neue Szene wird eröffnet durch Philippus und Andreas, die nach Jerusalem reisende Griechen – also Menschen aus dem Bereich der Völker – zu Jesus führen (12,20–22). In der dadurch ausgelösten Rede Jesu verkündet dieser, daß er auf den Tod zugeht, seine »Stunde« (vgl. Ps 6,3f). Davon wird er zuin-nerst erschüttert, und er stellt sich die Frage, ob er an seinen Vater die Bit-ten des Beters von Ps 6 um Errettung vor dem Tod stellen soll: »Jetzt ist meine Seele erschüttert (vgl. Ps 6,4). Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde (vgl. Ps 6,5)? Aber deshalb bin ich in diese Stunde ge-kommen. Vater, verherrliche deinen Namen (vgl. Ps 6,6).« Da ertönt die Stimme vom Himmel: »Ich habe verherrlicht und werde wieder verherrli-chen.«

Hier wird also abgelehnt, daß der Logos, wenn er in den Bereich des To-des gekommen ist, sich vom Duktus von Ps 6 führen lassen darf. Wir gera-ten wahrlich in eine am zentralsten Ort des Weltgeschehens festgemachte Kritik an Ps 6 hinein⁵⁷. Allerdings ist zugleich das tiefste Anliegen von Ps

56 Andere Voraus-Strukturen sind neben verschiedenen »synoptischen« Traditionen auch noch weitere alttestamentliche Texte. Einer, der bisher anscheinend noch nicht voll gewürdigt wurde, sei kurz erwähnt. Schlatter, Johannes (s.o. Anm. 51) 269, nimmt an, daß in Joh 12,28 δόξα σου τὸ ὄνομα auf Ps 86(85),9 δοξάσουσιν τὸ ὄνομά σου anspielt. Ist das der Fall, dann sollte man beachten, daß dort von der Jahweverehrung durch die Völker, wenn nicht gar von der Völkerwallfahrt gesprochen wird. Es ist ein altes Problem der Jo-hannesauslegung, daß das Auftreten der Griechen in Joh 12,20f dann in der dadurch ein-geleiteten Einheit keinerlei Echo mehr zu finden scheint. Nun, hier wäre das (allerdings nur einem seine Texte auswendig kennenden Psalmenbeter verifizierbare) Echo – genau auf dem Höhepunkt der Einheit.

57 Ich bin oben in der Übersetzung der schon von Chrysostomus (der noch griechisch sprach) vertretenen Auffassung von Joh 12,27 gefolgt. Nach ihr betet Jesu den Satz »Vater, rette mich aus dieser Stunde heraus!« nicht im Ernst als sein Gebet, sondern, im Nach-schlag zur vorausgehenden Frage »Wassoll ich sprechen?«, erwägt er ihn als nach Meinung vieler, auch nach dem Gefühl eines Teils seiner eigenen Seele in Frage kommendes Gebet, verwirft ihn als solches aber dann vom Wort ἄλλὰ ab. Diese Auffassung ist heute die der Mehrheit der Ausleger. Doch in der Neuzeit ist auch immer wieder die Meinung vertreten worden, Jesus spreche das Gebet ernsthaft. J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur johannei-schen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964, 277, sagt etwa, diese Bitte sei »genau so ernst zu nehmen wie die entsprechende Bitte in den synoptischen Berichten.« Eine aus-führliche Begründung dieser Auffassung versucht X. Léon-Dufour, »Père, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure!« (Jn 12,27), in: H. Baltensweiler – B. Reicke (Hg.), Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament (FSO. Cullmann), Zürich/Tübingen 1972, 157–165. Er übersetzt: »Maintenant mon âme est troublée et je ne sais que dire. Père, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure! Mais oui! C'est pour cela que je suis venue jusqu'à cette heure. Père, glorifie ton nom!« Trotz alles Scharfsinns in der Argumentation von Léon-Dufour bleiben so schlichte Ein-wände wie der von Thüsing, Erhöhung (s.o. Anm. 55) 82, bestehen: »Wenn es sich um eine positive Bitte handeln würde, sieht man nicht ein, weshalb das τί εἴπω vorangestellt ist.« Hinzugefügt sei: Auch das ἄλλὰ wird eigentlich überflüssig. Léon-Dufour ist sich auch des Zitatcharakters des Gebets nicht bewußt. Rechnet man mit diesem, dann ist zu sagen: Gleichgültig, ob ernsthaft gebetet oder fragend erwogen und dann verworfen wird, im Endeffekt wird der ursprüngliche Sinn des Psalms kritisch verwandelt. Der frühere Beter

6 in den Vordergrund geschoben: daß es in dieser Welt »Gedenken« und »Preis« Gottes geben muß. Ps 6 auf Psalterebene kann sich solches nur durch Rettung des Beters aus dem Tod denken. Genau diese Denkeinschränkung wird hier in einem Jesus selbst offenbar tiefste Erregung bereitenden und eine Himmelsstimme provozierenden Schritt gesprengt. Dadurch erfüllt sich dann auf eine neue Weise das, worauf der Psalm hinauslief: daß alle Feinde weichen müssen.

In Joh 12,31f sagt Jesus nämlich auf das Nichtverstehen der Umstehenden hin: »Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden. Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen.« Bleibt Ps 6 hier weiter hintergründig mitstrukturierender Text, dann werden die »Feinde« des Psalms jetzt gewissermaßen auseinandergenommen. Einerseits sind es die Menschen (bis hinein in die Dimension der Israel gegenüberstehenden Völker, vgl. die Griechen aus 12,20–23), andererseits ist es hinter ihnen der »Herrscher dieser Welt«. Was der Psalm sagt (»Weichet von mir, ihr Täter des Übels alle«) gilt für den »Herrscher dieser Welt«: Er muß definitiv weichen. Dagegen gilt es nicht mehr gegenüber den Menschen. Sie werden »alle« (Leitwort des Psalms bei den »Feinden«!) zu dem gezogen, der durch seine Übernahme des ihm in der Feindschaft bereiteten Todes der Feindschaft den Boden entzogen hat.

10. *Ps 6 im kirchlichen Kanon*

Die im besonders glücklich gelagerten Fall von Ps 6 im Neuen Testament geschehene christologische Neuaufnahme und Kritik des Psalms ist sicher exemplarisch auch für andere Fälle, in denen die Texte im Neuen Testament nicht ausdrücklich aufgenommen werden. Zugleich ist aber die »kanonische Auslegung« damit noch nicht am Ziel.

Der christliche »Kanon« hängt an der gesellschaftlichen Größe »Kirche« und ist in Funktion zur Anwendung in ihrem Raum gewollt. Erst wo Ps 6 für das Gebetetwerden durch an Christus im Raum von Kirche Glaubende aufgeschlossen ist, wird er für Christen voll ausgelegt sein. In der Perikope Joh 12,20–36 fehlt diese Dimension keineswegs, doch ist sie nicht unmittelbar mit Ps 6 in Verbindung gebracht. Jesus legt nämlich den Doppelaspekt der »Stunde« – Tod und Verherrlichung zusammen – in 12,25f

des Psalms wollte vor dem Tod bewahrt werden. Jesus muß sterben und ist hier schon dazu bereit. Er wird nicht ohne Tod erhöht und verherrlicht. Vgl. *Barrett, John* (s.o. Anm. 50) 425, zur ganzen Diskussion: »Little difference is made.« Bei Léon-Dufours Lesung geschieht die Umdeutung des Psalms gewissermaßen insgeheim und im voraus durch johanneische Texte wie Joh 12,23f (am Anfang der Einheit), wo sich die Verherrlichung, d.h. die Rettung, mit dem Tod des Weizenkorns verbindet. Der Psalm wird zwar von Jesus ernsthaft gebetet, aber in einem johanneisch umgedeuteten Sinn. Bei der üblichen Lesung wird die kritische Auseinandersetzung mit dem Psalm in 12,27f selbst existentiell und reflex vollzogen. Dies scheint mir vom Duktus des Texts her plausibler.

auch für die aus, die ihm dienen wollen, und am Ende, in 12,35f, fordert er die nochmals zum Glauben auf, die sich schon in die Finsternis hinein von ihm entfernen. Ähnlich ist es in Mt 7. Durch die Anspielung auf Ps 6,9 wird Jesus selbst sichtbar als der von christlichen Propheten, Exorzisten und Wundertätern letztlich Verfolgte. Im Zusammenhang wird deutlich, daß sie die Wölfe sind, die sich zunächst einmal einfach unter die Schafe gemischt haben. Auch hier werden also Geschick Jesu und Geschick seiner Jünger in eins gesehen.

Will man denen, die im Raum von Kirche an Jesus glauben, den Psalm 6 voll auslegen, dann muß ihnen über das, was bisher entfaltet wurde, hinaus zum Beispiel auch noch gesagt werden können, wie sie Anteil am Entschluß Jesu erlangen, den Vater nicht um »Rettung« aus der »Stunde«, sondern nur einfach um »Verherrlichung seines Namens« zu bitten, wohl wissend, daß sie dabei auch die getöteten Opfer der Verfolgung werden können.

Es könnte zum Beispiel sein, daß man in diesem Zusammenhang von der Taufe, von dem in ihr übernommenen Todesgeschick Jesu und von der bleibenden Taufbestimmtheit der christlichen Existenz handeln muß. Und diese Rede könnte dann im Kontext einer konkreten Gemeinde ein höchst konkretes Reden über Dinge werden, die in diesem Augenblick sich dort ereignen und nach Ausdruck im Gebet verlangen. Es könnte nötig werden, im Blick auf die Gemeinde selbst und das, was in ihr geschieht, zu neuer Unterscheidung der Geister zu kommen.