

Die Armen in den Psalmen

Dirk Sager

1. Elend und Armut aus heutiger Perspektive

Im Christentum gab und gibt es unterschiedliche Sicht- und Verhaltensweisen in Bezug auf Arme und Armut. Obwohl sich die Bettelmönche freiwillig für ein Leben in Armut entschieden, schrieb man im Mittelalter der materiellen Entbehrung an und für sich keinen positiven Wert zu. Gleichwohl war die Existenz von Armen der Kirche sogar in gewisser Weise nützlich, konnte sie sich doch so in ihrer caritativen Rolle profilieren. Das änderte sich ab dem 16. Jahrhundert insofern, als bedingt durch den aufkommenden Kapitalismus und allgemeinen Preisanstieg plötzlich Massen von Armen die etablierte Gesellschaft bedrohten. Armut galt es nunmehr sozialpolitisch zu »bekämpfen«, und das bedeutete, immer auch strukturelle Ausgrenzungen in Kauf zu nehmen. Bettler und Landstreicher wurden im 17. Jahrhundert in Frankreich in eigens eingerichtete Spitäler unter Arbeitszwang sogar regelrecht weggeschlossen.¹

Seither – ob im christlichen oder säkularen Milieu – wird Armut fast ausnahmslos als materielle bzw. soziokulturelle Mangelsituation verstanden. In dieser Hinsicht haften dem Elend oftmals bestimmte Stigmata an. Zur personalen Disqualifikation wird Armut nicht selten dann, wenn die betreffenden Personen ganz offensichtlich aus Faulheit nicht den normativen Lebensstandard erreichen. Auf der untersten Skala der Bewertung stehen die »Schmarotzer«, die es sich nach Ansicht ihrer Verächter in der »sozialen Hängematte« dauerhaft bequem machen.

Wie anders klingt dagegen die Sprache der offiziellen Armutsberichterstattung von Verbänden und Parteien mit ihrer nüchternen Auswertung statistischer Befunde bzw. die Darstellungsweise in Programmschriften von Kirchen, die sich mit dem Problem wachsender Armut auseinandersetzen. Gegenwärtige kirchliche Konzepte schreiben sich gelegentlich in der Sprache der Befreiungstheologie die sog. »Option für die Armen« als »neues Paradigma«² auf ihre Fahnen. Kirche habe sich unmissverständlich für Menschen die von der Gesellschaft an den Rand gedrängt werden einzusetzen.

¹ Vgl. zum Ganzen: B. Geremek, *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*. Aus dem Polnischen von F. Griese, München / Zürich, 1988.

² G.K. Schäfer, *Die Option für die Armen als Herausforderung für Diakonie und Sozialethik*, in: A. Götzmann, u.a. (Hgg.), *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexionen und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung*, Stuttgart 1998, 204.

Die »exotische Attraktivität«³, welche *die Armen* in diesen Dokumenten mitunter auszeichnet, muss angesichts der eingangs beschriebenen allgemeinen Haltung gegenüber Armut verwundern. Die uneingeschränkte Parteinahme für die Not der Armen – ob sie immer realitätsbezogen ist, oder weniger – hat jedenfalls eine alte christliche Tradition. Ausgangspunkt war zunächst eine antike »Wohltätermentalität« von Reichen und Machthabern, die dann im Urchristentum neue Träger fand. Dabei wurde diese »ursprünglich aristokratische Maxime [...] an Menschen »umadressiert«, die sich durch körperliche Arbeit die Mittel erwerben müssen, um andere zu unterstützen und als »Wohltäter« tätig zu werden.«⁴

Das Ethos der Nächstenliebe bekam in der Aufklärung eine neue ideelle Grundlage, indem man die Ursache von Armut in mangelnder Bildung bzw. unzureichendem Solidaritätsgefühl der Wohlhabenden sah.⁵ Ihre konkrete Umsetzung fand diese Haltung in der Einrichtung von Schulen für arme Kinder⁶ – eine Praxis, die mit der späteren Gründung der ersten Sonntagschule der Baptisten in Hamburg vergleichbar ist. Doch derartige Initiativen wurden nicht überall positiv aufgenommen, da sie nicht selten mit bestimmten Erwartungen an die Armen bezüglich ihrer Lebensweise, ihrer Gestaltung des Alltags und last not least ihrer Beteiligung an kirchlichen Veranstaltungen geknüpft waren. »Deshalb stieß die philanthropische Aktivität ungeachtet der Intentionen ihrer Träger bei den Armen vielfach auf Misstrauen und Abneigung und rief bei der sozialistischen Bewegung Feindseligkeit hervor.«⁷

Kommt man gegenwärtig auf Armut zu sprechen, ergibt sich also ein etwas diffuses Bild, bestehend aus traditionsbedingten Einstellungen gegenüber Armut, Werturteilen, die sich mit unserem aktuellen Sozialsystem auseinandersetzen und den tatsächlichen Umgangsweisen mit dem Problem von Armut und Ungleichheit – wo auch immer man sie zu erkennen glaubt.

Ziel des vorliegenden Artikels ist es, sich in diese Diskussion aus exegetischer Perspektive einzumischen. Gegenstand der Untersuchung sind die vielfältigen Aussagen zu (den) Armen in den alttestamentlichen Psalmen in ihrer theologischen Dimension. Es wird sich zeigen, dass die »Bilder«, die in einigen Psalmen von (den) Armen gezeichnet werden, den gängigen Vorurteilen und Umgangsweisen mit Armut nicht einfach entsprechen. Dennoch gibt es m.E. Anknüpfungspunkte, die die Chance in sich tragen, Alternativen für die Sicht auf Armut offen zu legen.

³ Geremek, Geschichte, 14.

⁴ G. Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2. durchgesehene Aufl., Gütersloh 2001, 136.

⁵ Vgl. Geremek, Geschichte, 298.

⁶ A.a.O., 299.

⁷ A.a.O., 300.

2. Zugänge über die Psalmen – ein Blick in die Forschungsgeschichte⁸

Dass gerade die Armenaussagen der Psalmen eine genauere Betrachtung wert sind und bereits zu endlosen exegetischen Debatten geführt haben, hat seine Ursache vor allen Dingen in folgendem Umstand: Wie in sonst keinem biblischen Buch finden sich in den Psalmen Stellen, in denen der Verfasser sich *selbst* als »arm« erklärt (z.B. Ps 25,16 oder 86,1). Außerdem identifiziert sich der Beter in einigen Psalmen mit einer *Gruppe* von »Armen« oder »Elenden« (z.B. Ps 22,26f.). Insgesamt findet man gerade in den Psalmen überdurchschnittlich viele Stellen, die einen oder mehrere der hebräischen Termini für »arm« etc. enthalten (z.B.: *’abjōn* (אֲבִיּוֹן) = »arm« / »bedürftig«, *dal* (דָּל) = »gering« / »niedrig« / »arm«, *’ānī/’ānāw* (עָנִי/עָנָו) = »elend« / »arm« / »demütig«, *dak* (דָּךְ) »unterdrückt«⁹, etc.).¹⁰ So ergibt sich nach grober Durchsicht einiger Texte schnell die Vermutung, dass der Psalter eine besondere Affinität zu den Armen habe, ja eventuell von Armen geschrieben sein könnte. Da nun einmal keine Exegese unter vollkommener Objektivität vonstatten geht, Armut noch dazu ein Phänomen ist, das abschließend nicht definiert werden kann, hat es in der Forschung eine Vielzahl von Versuchen und Ansätzen gegeben, die Rede von den Armen einzuordnen. Die Fragestellung zielte dabei allerdings nicht primär auf die unterschiedlichen Haltungen und Einstellungen zur Armut, wie ich sie eingangs für die Kultur- und Kirchengeschichte beschrieben habe, sondern auf die Mentalität der Armen selbst und die dahinter stehenden realgeschichtlichen Fakten der Armut. Mit der historisch-kritischen Lupe ausgestattet war man immer besonders am soziokulturellen Hintergrund dieser »Armen« interessiert: Was war ihre »eigentliche Not«¹¹? Welcher Art war ihr Gottesverhältnis? Waren die Armen möglicherweise in irgendeiner Form organisiert? »Dahinter steckt weit mehr unbewußt als bewußt das Vorurteil, daß einzig das, was faktisch geschehen ist, von Interesse sei, das was gesehen und empfunden wurde, wird beiseite geschoben.«¹²

⁸ Vgl. zum Folgenden den lesenswerten Aufsatz von N. Lohfink, Von der »Anawim-Partei« zur »Kirche der Armen«. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der »Theologie der Befreiung«, in: *Bibl.* 67, Rom 1986, 153–175.

⁹ Die Übersetzung der Begriffe ist in der Regel durch den Kontext bedingt, in dem sie stehen. Gerade hinsichtlich der beiden sich ähnelnden Vokabeln עָנִי/עָנָו stellte man nach langen Diskussionen fest, wie wenig ertragreich der Versuch einer etymologischen Herleitung bzw. einer exakten Übersetzung ist.

¹⁰ Z.B. Ps. 9,10; 10,12; 12,6; 14,6; 18,28; 22,25.27; 34,3.7; 35,10; 37,11.14; 40,18; 41,2; 69,33; 72,4.13 usw.

¹¹ H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, HK II, zu Ende geführt von J. Begrich. 4. Aufl. mit einem Stellenregister von W. Beyerlin, 1985, 193.

¹² O. Keel, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM 7, Stuttgart 1969, 34.

Da von Armen häufig im Zusammenhang einer Konfliktsituation mit den so genannten »Frevlern«, den *rēšā'im* (רְשָׁעִים)¹³, oder auch den »Übeltätern« (פְּעֻלֵי-אֵוֶן = *pō'alē āwān*), die Rede ist (z.B. Ps 10,12f.14; 14,4; 140,5.13), dachte man in der Exegese seit Mitte des 19. Jahrhunderts an innerisraelitische Kämpfe zwischen entgegengesetzten »Parteien«. A. Rahlfs¹⁴ machte diese schon seit längerem kursierende These in der deutschen Forschung populär. Dabei ging er davon aus, dass sich in der Situation des babylonischen Exils eine Gruppe von Frommen, als die Armen, *ānāwīm* (עֲנָוִים), bildete und im leidenden »Gottesknecht«, wie er bei Deuterocesaja vorkommt (vgl. Jes 42,1; 49,3; u.ä.), ihr eigentliches Vorbild sah. Diese These von der »Armenpartei« fand sich alsbald in etlichen Psalmenkommentaren wieder¹⁵ und wurde daraufhin vielfältig modifiziert; mal sprach man von »Armenbewegung«, dann wieder von einer »Richtung« oder »Strömung«, je nachdem, wie eng man die soziologischen Grenzen dieser Gruppe fassen wollte.

Der skandinavische Psalmenforscher Sigmund Mowinckel suchte jedoch diese Diskussion in ihrem Kern zu »entzaubern«. Er verstand die Armut der Beter in jeder Hinsicht als eine *aktuelle* Notsituation, die von daher mit institutioneller Armut, ja mit »Armut« im herkömmlichen Sinne nicht das Geringste zu tun haben könne. Die »Armen« seien in Wirklichkeit gar nicht arm sondern krank, und zwar deswegen, weil sie von ihren Widersachern krank gemacht würden. Die Gegner der »Armen« seien kultische Zauberer oder Magier gewesen, die ihre »armen« Opfer manipuliert hätten.¹⁶ Von einem Klassenkampf sei weit und breit keine Spur zu finden.

Auch sein Schüler Harris Birkeland verneinte jegliche innerisraelitischen Parteigegensätze, beschrieb die Armut dann aber doch als soziales Problem und identifizierte die Gegner der Armen als ausländische Heiden (Perser oder Griechen), welche die Provinz Juda in der Zeit nach

¹³ In der Lutherbibel wird diese Gruppe meist mit der Bezeichnung »Gottlose« belegt. Der *rāšā'* (רָשָׁע) im herkömmlichen Sinn war der konkret schuldig Gesprochene im Gerichtsverfahren. Ihm gegenüber stand der *šaddiq* (צַדִּיק), der »Gerechte«, für den der Prozess mit dem Freispruch endete (vgl. Prov. 17,15; 24,24).

¹⁴ A. Rahlfs, 'anī und 'anaw in den Psalmen, Göttingen 1892.

¹⁵ N. Lohfink geht in seinem Forschungsbericht zur Armenexegese davon aus, dass es einen Zusammenhang geben könne zwischen dieser exegetischen Interpretation und der etwa zeitgleich aufkommenden Arbeiterbewegung, die darum rang, ob sie als »Partei« ihre politischen Interessen durchsetzen solle. Vgl. Lohfink, Ahnentafel, 161.

¹⁶ S. Mowinckel, Psalmenstudien I, *āwān* und die individuellen Klagepsalmen, Kristiana 1921, 114f. Mowinckel untermauert seine These mit einer etymologischen Analyse des Begriffes מַחֲצֵה, der in seiner ursprünglichen Form einmal 'aum gelautet und neutral »Macht« bedeutet habe. Im Laufe der Geschichte sei es zu einer Spaltung in zwei Lexeme gekommen, von denen das eine, 'aōn, die »legitime Abart von Macht«, das andere, 'āwān, die »böse Abart von Macht« (a.a.O., 31) repräsentiere. Eben diese böse Macht sei für jegliche Art von kultischer Zauberei und Manipulation missbraucht worden von besagten »Übeltätern«, den *pō'alē āwān*.

dem babylonischen Exil kontrollierten. So schreibt Birkeland in einer Auslegung zu Ps 82: »Freilich ist [...] das Unglück nicht *kasuell*, sondern *konstant*«¹⁷ und er lässt keinen Zweifel daran entstehen, »dass dieser Psalm gegen den Hintergrund der Fremdherrschaft gesehen werden muss.«¹⁸

Bedingt durch die Studentenbewegung der sechziger Jahre kam es in Deutschland zu einem Neueinsatz der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung. Der Prophet Amos wurde zum Paradigma schlechthin für einen Kampf um soziale Gerechtigkeit. Auch wenn die Euphorie dieser Zeit heute einer gewissen Nüchternheit Platz gemacht hat, wird das dahinter stehende Anliegen nach wie vor ernst genommen: Die Sozialgeschichtsschreibung macht es sich zur Aufgabe, nicht nur die »großen« Ereignisse der Geschichte Israels (wie z.B. den Auszug aus Ägypten, die Gesetzgebung am Sinai oder die Außenpolitik der israelitischen Könige) zu beschreiben, sondern auch deren Verflechtung mit den Lebensweisen und Schicksalen aller gesellschaftlichen Schichten. Sie hat sich mittlerweile in der exegetischen Landschaft einigermaßen etabliert, wenn auch ihr Anspruch nicht bei allen Exegeten gleichermaßen geteilt wird.

Die bereits erwähnte Frage nach der »eigentlichen Not« der Beter, die sich als arm bezeichnen, wird inzwischen differenzierter gestellt. Das hängt damit zusammen, dass man – wie allgemein üblich geworden – das Phänomen der Armut nicht mehr allein auf die materielle Seite reduziert, sondern sämtliche Aspekte des Mangels im Kontext des gesellschaftlichen Umfelds hinzuzieht. So arbeitet Frank Crüsemann vor dem Hintergrund einer empirischen Studie über nichtsesshafte Menschen in Bethel heraus, »[wie] wenig eine monokausale Beschreibung des Leides auch heutigen Nöten angemessen ist«¹⁹ und überträgt diese Erkenntnisse auf die Bibelinterpretation. So kommt er hinsichtlich der Klagepsalmen des Einzelnen zu dem Schluss: »In vielen Fällen also werden die Betenden nicht eine Not haben, an der alles hängt. Die »eigentliche Not« ist vielmehr ein multifaktorielles Geflecht von Ursachen und Wirkungen, worin sie sich verstrickt sehen.«²⁰ Dabei können sich Armut, Krankheit, soziale Isolation und Falschanklage vor Gericht gegenseitig bedingen. So ist zwar die Deutung Mowinckels, die Armen seien in Wahrheit Kranke, auch nicht einfach ad acta gelegt, wird in neueren Darstellungen aber nicht mehr einseitig vertreten.

In seine Religionsgeschichte Israels integriert Rainer Albertz ebenfalls die sozialgeschichtliche Betrachtung, wobei im zweiten Band ein

¹⁷ H. Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Literatur- und Religionsgeschichte, Oslo 1933, 48.

¹⁸ A.a.O., 49.

¹⁹ F. Crüsemann, Im Netz. Zur Frage nach der »eigentlichen Not« in den Klagen der Einzelnen, in: R. Albertz, u.a. (Hgg.), Schöpfung und Befreiung, FS C. Westermann, Stuttgart 1989, 141.

²⁰ A.a.O., 145.

Abschnitt über die Armentheologie der nachexilischen Zeit zu finden ist.²¹ Albertz operiert hier mit einem Begriff, der in der alttestamentlichen Forschung mittlerweile den Grad eines *Terminus technicus* erhalten hat: »Armenfrömmigkeit«. Dieser richtet den Fokus wiederum auf die *subjektive* Seite von Armut, wie sie schon von Vertretern wie Alfred Rahlfs behandelt worden war. Allerdings überwiegt bei R. Albertz das Interesse, die Armen in ihrem sozialen Status zu erfassen. Er meint, es habe diese Armenmentalität in bestimmten »Unterschichtszirkeln« gegeben. Das eigene Empfinden nicht nur materiell arm zu sein, sondern auch als Arme den besonderen Schutz JHWHs zu genießen, erklärt Albertz als »religiöse Kompensation eines sozialen Defizits«.²² Die Gegner der Armen seien innerisraelitische skrupellose Reiche, die mit den fremdländischen Oberherren gegen verarmte Kleinbauern kollaborierten. Man trifft hier also gewissermaßen auf eine Quersumme aus exegetischen Deutungen, die Ähnlichkeit mit der »Armenpartei« Rahlfs' und der Interpretation der Gegner als Heiden bei Birkeland aufweist.

Neuerdings hat Johannes Un-Sok Ro in seiner münsteraner Dissertation »Die sog. ›Armenfrömmigkeit‹ im nachexilischen Israel«²³ der Auffassung von Albertz, die Frömmigkeit der Armen sei durch ihre wirtschaftliche Mangelsituation mit verursacht, eine radikale Absage erteilt. Dabei geht es ihm nicht darum, das Phänomen von Not und Armut differenzierter zu betrachten (wie dies bei F. Crüsemann der Fall ist), sondern die Bezeichnung als »arm« konsequent als fromme Selbstprädikation von Gruppen aufzufassen, die sich von einer verweltlichten Tempelpriesterschaft abgrenzen wollten. »Armut« wird hier also ausschließlich in seiner religiösen Dimension erörtert. Ausgangspunkt dieser Untersuchung und Thesenbildung sind für ihn Texte der Gemeinschaft von Qumran, zu denen er anhand ausgewählter Texte u.a. aus den Psalmen eine Vorgeschichte konstruiert.

3. *Das Aussageprofil der Psalmen zur Armut und »den Armen«*

Nach dieser exemplarischen Durchsicht mag man am Ende fragen, welcher Ertrag bei diesem Wirrwarr an Deutungen denn noch auszumachen sei. Nicht selten lässt sich feststellen, wie abhängig die exegetischen Ergebnisse von den jeweiligen »Großwetterlagen« in Gesellschaft, Politik und Kirche sind. Dass man sich um die Jahrtausendwende von den allzu

²¹ R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, GAT VIII, Göttingen 1992, 569-576.

²² A.a.O., 575.

²³ J. Un-Sok Ro, *Die sogenannte »Armenfrömmigkeit« im nachexilischen Israel*, BZAW 322, Berlin / New York 2002.

ideologieverdächtigen Darstellungen im Kontext der »68er« verabschieden möchte, ist einerseits verständlich. Auf der anderen Seite hebt diese Art der Herangehensweise die Frage nach einem theologisch vertretbaren Umgang mit Elend und Armut nicht einfach auf. Die sozialgeschichtlichen Untersuchungen behalten also ihren Wert – bedürfen jedoch einer tieferen mentalitätsgeschichtlichen und theologischen Einordnung. Dabei kann es nicht nur darum gehen, nach einer Mentalität *von* Armen zu suchen – wobei man immer sogleich in die Aporie der »eigentlichen Not« geführt wird –, sondern ebenfalls nach den Einstellungen, die – gewissermaßen von außen – auf Armut Bezug nehmen. Ich nehme mir dazu den polnischen Historiker Bronisław Geremek zum Vorbild, der in seiner »Geschichte der Armut« Europas immer wieder die tatsächliche Not von Armen mit den diversen Einstellungen und Haltungen zur Armut in Beziehung setzt.²⁴

Anknüpfend an seinen Ansatz sollen bei den folgenden Textbetrachtungen vor dem Hintergrund der Sozialgeschichte die einzelnen Sprechrichtungen, Redeweisen, Einstellungen und Denkweisen hinsichtlich der Armen vorgestellt werden. Wenn sich feststellen lässt, dass eine bestimmte Aussage keinen Einzelfall darstellt, sondern in unterschiedlichen Psalmengattungen vorkommt, kann man von der Existenz theologischer Grundkonzepte, bzw. allgemeiner Mentalitäten ausgehen.²⁵ Ich unterstelle dabei, dass es nicht *die* Armenvorstellung in Israel gab, die sich dann gegebenenfalls in eine bestimmte Richtung hin stetig »entwickelte«, sondern versuche bestimmte Längsschnitte von Redeweisen an ganz unterschiedlichen Psalmen aufzuzeigen. Das Spannende wird sein festzustellen, dass der gleiche »Typ« von Armenausage in einem anderen Kontext theologisch wieder etwas Besonderes zur Sprache bringen will.²⁶

4. Die Armen als hilflose Opfer und was das »Herz« dazu zu sagen hat

Anders als heute wird Armut zur Zeit des alten Israel nicht als strukturelles und anonymes Problem betrachtet, sondern im Kontext der Auseinandersetzung zwischen konkreten Personen. »Die Machtverhältnisse

²⁴ Vgl. die methodische Bemerkung von Geremek, *Geschichte*, 20: »Wenn auch die Geschichte der Armut nicht der eigentliche Gegenstand unserer Untersuchung ist, so müssen wir doch, um die sich ändernden sozialen Einstellungen gegenüber Armut zu interpretieren, immer wieder die Theorie und Praxis der Wohltätigkeit mit der gesellschaftlichen Realität des Pauperismus konfrontieren.«

²⁵ A.a.O., 16: »Soziopsychologische Einstellungen verändern sich sehr langsam, sie scheinen in der menschlichen Natur und in biologischen Grundlagen des sozialen Lebens verwurzelt zu sein.«

²⁶ Konzeptionell ähnelt dieses Verfahren auch dem Ansatz von O. Keel, Feinde, der sich in seiner Studie mit den diversen Typisierungen von Feindbildern beschäftigt hat.

sind Verhältnisse ›Auge in Auge‹.²⁷ Dem entsprechend trifft man auf eine Sprachform, die dem Empfinden Ausdruck verleiht, jederzeit von Verfolgung und Tod bedroht zu sein. Die entsprechende Metaphorik lässt die Armen in einigen Texten als Zielscheibe von Jägern und Opfer von Gewaltverbrechen erscheinen. Zum Beispiel in Ps 10,8-10:

⁸ Er [der Frevler] sitzt im Hinterhalt der Höfe, aus den Verstecken heraus tötet er den Unschuldigen;

seine Augen spähen nach dem Armen.

⁹ Er lauert im Versteck wie ein Löwe im Dickicht, er lauert um den Elenden zu rauben;

er raubt den Elenden, indem er ihn in sein Netz zieht.

¹⁰ Er duckt sich, bückt sich;

und jener fällt – die Elenden [fallen] in seine Gewalt.

Während in Ps 10 die Not der Armen offensichtlich von außen beschrieben wird²⁸ (die Elenden werden immer in der 3. Person erwähnt), gibt es parallel hierzu Schilderungen, in denen der Beter seine eigene Situation beklagt. Dabei spiegelt das Bild vom Fangnetz die ohnmächtige Gefühlslage des Beters wider. In Ps 35,7 klingt das so:

⁷ Denn ohne Grund haben sie mir ihr Netz gestellt, ohne Grund mir eine Grube [das Wasser ab-]gegraben.

Zwar ist die Jagdmetaphorik nicht ausschließlich an das Armenvokabular gebunden, gehört jedoch offensichtlich zum sprachlichen Inventar der Klagepsalmen (vgl. z.B. Ps 7,2f.13; 11,2; 57,5)²⁹. Meines Erachtens kann man nicht davon ausgehen, dass es sich hierbei lediglich um fromme Bildersprache handelt, die nie einen Anhalt an der Realität besaß. Das Phänomen erklärt sich schlüssiger, wenn man annimmt, dass es Teile in der altisraelitischen Bevölkerung gab, die durch das Problem der Armut selber angefochten waren und sich mit dem Schicksal der Bedrängten und Gejagten in besonderer Weise identifizierten. Dabei wurde Armut auch nicht als punktuelles Problem, sondern als Katastrophe ganz Israels betrachtet. So klagt der Beter des 94. Psalms (V. 3-6) über das unbehelligte Treiben der *r^ešā'im*:

³ Bis wann sollen die Frevler, JHWH,

bis wann sollen die Frevler jubeln,

⁴ »sprudeln« und frech reden,

²⁷ R. Kessler, Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?, in: Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis, S. Joneleit-Oesch / M. Neubert (Hgg.), BÖR 72, Frankfurt a.M. 2002, 106.

²⁸ Vgl. N. Füglistler, »Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren«. Ps 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde, in: G. Braulik u.a. (Hgg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, FS N. Lohfink, Freiburg i.Br. u.a. 1993, 108.

²⁹ Vgl. zur Metaphorik der Feindpsalmen im Ganzen: P. Riede, Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen, WMANT 85, Neukirchen-Vluyun 2000.

die Übeltäter stolz auftreten,
⁵ dein Volk, JHWH, schlagen,
 dein Erbe plagen,
⁶ Witwen und den Fremden töten
 und die Waisen morden?

Bei näherer Betrachtung der Verben entdeckt man die scheinbare Spannung in den Schilderungen über die Frevler: Denn zunächst ärgert sich der Beter offensichtlich *nur* über die Prahlerei seiner Gegner. Doch dann geht er in V. 5 dazu über, ihnen Misshandlungen an seinem Volk vorzuwerfen, bis er schließlich offen ausspricht, wie es um einzelne Arme in Israel bestellt ist. Stehen die Aktionen der Frevler in einem logischen Zusammenhang? Oder ist das »Töten« nur bildhaft gemeint im Sinne der Demütigung, die der Schreiber empfindet? Oder muss man umgekehrt annehmen, das stolze Auftreten der »Übeltäter« sei nur der subjektive Eindruck des Beters von Personen, die keine Hemmungen haben, die Armen zu liquidieren? Zwar lässt sich die Metaphorik nicht restlos auflösen, durch die Erwähnung von Witwen, Waisen und Fremdlingen wird die Situation jedoch immerhin so konkret, dass sich eine Spur zum sozialgeschichtlichen Kontext ergibt. Tatsächlich kommt die Nennung des Todes nicht von Ungefähr: Die Geschichte von einer Witwe, die nach dem Tod ihres Mannes befürchten muss, dass man ihre Kinder pfändet (2Kön 4,1-7), ist ein eindrückliches Beispiel für die ab dem 8. Jahrhundert v.Chr. in Israel beobachtbare Verarmung. Auslöser ist an vielen Stellen das antike Kreditrecht, dass es den Gläubigern gestattete, nicht nur den Besitz des Schuldners, sondern seine Familie selbst einzukassieren.³⁰ Diese Praxis ist auch in der Zeit nach dem babylonischen Exil in zugespitzter Form anzutreffen (vgl. Neh 5), da nunmehr eine fremde Oberherrschaft zusätzlichen fiskalischen Druck ausübte.³¹ Dass die Pfändung ihrer Kinder eine zurückbleibende verwitwete Mutter dem Hungertod nahe bringen konnte, belegt eindrücklich Hi 24.

Die Rekonstruktion des sozialgeschichtlichen Hintergrundes kann, so lautete die These, nicht das letzte Ziel der exegetischen Bemühung an den Texten sein. Lohnenswert – und am Ende auch theologisch bedeutsamer – ist es zu beachten, welche Einstellung nun diesen Entwicklungen gegenüber vertreten werden und wie die Beter das Problem von Armut in ihre Gottesbeziehung verarbeiten. Dabei fällt auf, dass die Verfasser der oben besprochenen Texte (Ps 10; 94 und auch Hi 24) zu allererst ihren Feinden eine besondere – und das bedeutet in diesem Fall *negative* – Mentalität attestieren! Eine Einstellung unüberbietbarer Ignoranz gegenüber Menschen und Gott, die der eigenen diametral entgegengesetzt war (vgl. Prov 29,7). Der Frevler fühlt sich aus Sicht der Beter vollkom-

³⁰ Vgl. *Albertz*, Religionsgeschichte Israels, 250ff.

³¹ Vgl. die oben genannte Interpretation von *Birkeland*, Feinde.

men unangefochten und sicher, hat überdies nicht das geringste Schuldbewusstsein. In Ps 10,6 heißt es von ihm:

⁶ Er spricht in seinem Herzen: Ich werde nicht wanken;
von Geschlecht zu Geschlecht [bin ich] einer, dem nichts Böses widerfährt.

Wenn in der hebräischen Bibel von den Gedanken der Menschen die Rede ist, gilt das »Herz« (hebr.: *lēb*, לֵב) als deren Sitz. »Statt ›er sprach in seinem Herzen‹ würden wir sagen: ›Beim vernünftigen Nachdenken sagte er sich‹.«³² Das »Herz« galt jedoch nicht nur als der Ort einzelner Erwägungen von Personen zu einer bestimmten Zeit, sondern ebenso als Bezugspunkt aller möglicher »Strategien«, grundsätzlicher Maximen und »als Organ eigener Überlegungen der gesammelten Erfahrungsweisheit [...]«.«³³ Ps 10,11 fügt im Blick auf die »Erfahrungsweisheit« des Frevlers in Sachen Armut hinzu:

¹¹ Er spricht in seinem Herzen: Gott hat [es] vergessen;
Er hat sein Angesicht versteckt, er wird dauerhaft nicht (hin)sehen.

Ganz ähnlich Psalm 94,7:

⁷ Sie sprechen: JHWH sieht nicht (hin);
und der Gott Jakob achtet nicht (darauf).

Man hat in der Exegese immer wieder versucht, die Haltung der Frevler als eine Art Atheismus zu verstehen. Auch wenn man sich darüber im Klaren war, dass diese Kategorie für die damalige Kultur nicht wirklich zutreffend ist (so hat man sich gelegentlich damit geholfen, von einem »praktischen« Atheismus zu sprechen), ist man grundsätzlich bei dieser Einschätzung geblieben. Doch geht diese Diskussion am Kern der Sache vorbei, denn bei diesen »Zitaten« handelt es sich nicht um den zufälligen Einblick in momentane Selbstgespräche realer Personen, sondern um die bewusste Karikatur eines Antitypus. Der tatsächlichen Einstellung der gemeinten Gesellschaftsgruppe wird diese Beschreibung objektiv betrachtet nicht gerecht – soll sie auch nicht. Vielmehr spiegelt sich in ihr in gebrochener Weise die Haltung der *Beter* gegenüber JHWH³⁴ – mit einem bedeutenden Unterschied: Während man den Frevlern entgegenhält, sie würden das Wegsehen Gottes zum eigenen Vorteil ausnutzen, hoffen die Schreiber (z.B. der von Ps 13,2f.) auf ein Einlenken JHWHs.

² Wie lange, JHWH, *vergisst* du mich *dauerhaft*;
wie lange *verbirgst* du dein *Angesicht* vor mir?

³ Wie lange muss ich *Überlegungen* anstellen in meiner Seele,
Kummer in meinem *Herzen* täglich;
wie lange steht mein Feind gegen mich auf?

³² H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, Gütersloh ⁶1994, 82.

³³ A.a.O., 83.

³⁴ Keel, *Feinde*, 185: »In den Reden der Feinde und Gottlosen wird die Bedrohung objektiviert, die dem Beter aus seinen eigenen Überlegungen erwächst.«

Ob Ps 13 als Gebet eines subjektiv Armen aufzufassen ist, lässt sich nicht sicher entscheiden. Die Form der Klage jedenfalls entspricht der von Ps 10 und 94. Dort, so muss man festhalten, wird zwar die Not der Armen beklagt, jedoch (wie bereits erwähnt) allem Anschein nach von außen. Das heißt die Einstellung bzw. Frömmigkeit der Betenden ist dadurch charakterisiert, die Attacke auf die Armen gleichzeitig als Angriff auf sich selbst anzusehen!³⁵ An was konnten sie sich (noch) festhalten?

4.1. Retter und Rechtshelfer der Armen

In Israel war von Alters her die Familiensolidarität Garant für die soziale Grundsicherung.³⁶ Mittelschwere Rechtsfälle wurden im Tor der Stadt unter zu Hilfenahme von Ältesten entschieden. Anwälte im modernen Sinn gab es keine. Die beiden Streitparteien fanden im Idealfall eine gütliche Einigung.³⁷ Dieses System geriet im Laufe der Königszeit nach und nach in die Krise. Das Prinzip der Egalität wurde stückweise untergraben,³⁸ da immer mehr Großgrundbesitzer an Einfluss gewannen und die Eigentumsprozesse nach ihrem Willen bestimmen konnten. Die kleinen Bauern wurden rechtlich legal um ihren Besitz gebracht. So rückte die Devise in den Vordergrund, die wohlhabenden Aristokraten bzw. der König hätten sich für die Armen einzusetzen – genauso wie es in der altorientalischen Umwelt Israels gesehen wurde.³⁹ Für dieses Muster lassen sich in den Psalmen zwei exemplarische Texte anführen.

Ps 72 schreibt die Armenpflege dem König zu. Diese Aufgabe bewerkstelligt er funktional gesehen als Rechtsbeistand. Der Beter des Psalms bittet JHWH, sein König möge dafür Sorge tragen, dass die »Mitglieder des Gottesvolkes nicht nur nicht Opfer des Unrechts, sondern ebenso nicht Opfer des Rechts werden.«⁴⁰

⁴ Er [der König] wird den Elenden im Volk Recht schaffen, wird die Bedürftigen retten;

und er wird den Gewalttäter schlagen. [...]

¹² Ja, er wird den Bedürftigen, der um Hilfe ruft, befreien; ebenso den Elenden, der auch keinen Helfer hat.

¹³ Er wird den Geringen und Bedürftigen schonen und die Leben der Armen retten.

³⁵ »Der Psalmist, der den ›Armen‹ die Stimme leiht, leidet unter der Abwesenheit Gottes« *Füglister*, Hoffnung, 121. Man hat sich also mit Füglister eine Person vorzustellen, »die zwar selbst angefeindet ist [...], in dieser persönlichen Behelligung jedoch nicht das Hauptproblem und demzufolge auch nicht den eigentlichen Gegenstand ihres Gebetes sieht.« A.a.O., 119.

³⁶ Vgl. E.S. Gerstenberger, Art.: ʿanāh II, ThWAT, 266.

³⁷ Vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 140f.

³⁸ A.a.O., 251f.

³⁹ Vgl. J. Ebach, Art.: Armenfürsorge II. Altes Testament, RGG⁴, Bd. I, 755.

⁴⁰ E.-L. Hossfeld / E. Zenger, Psalmen 51-100, HThKAT, Freiburg i.Br. u.a. 2000, 320.

Mit dem Verlust der souveränen Staaten (das Nordreich fiel im Jahr 722 v.Chr. der assyrischen Invasion zum Opfer, das Südreich wurde im 6. Jahrhundert in mehreren Schüben von den Babyloniern erobert) gab es für die Israeliten keinen irdischen König mehr. Seine Funktion galt es in vielerlei Hinsicht aufzufangen. Die Praxis der Armenfürsorge musste von anderen übernommen werden. Der weisheitliche Ps 112 zeichnet das Bild des idealen Gerechten, *ṣaddīq* (V. 6), der JHWH fürchtet (V. 1), wohlhabend ist (V. 3) und die Gefahren des täglichen Lebens in unerschütterlichem Gottvertrauen meistert (V. 7f.). Vom ihm heißt es abschließend:

⁹ Er verteilt reichlich, gibt den Bedürftigen;
seine Gerechtigkeit hat dauerhaft Bestand;
sein Horn erhebt sich in Ehren.

Auch der ideale *ṣaddīq* und ursprünglich reiche Hiob rechtfertigt seine Frömmigkeit mit Blick auf seine früheren Wohltaten an den Armen, denen gegenüber er sich als »Vater«, *'āb* (אב), ausgab (Hi 29,12-17). Die aristokratischen und königlichen Attribute gelten aber parallel dazu für JHWH. Ps 68,6 preist ihn ebenfalls als »Vater« von Waisen und Helfer von Witwen, deren »Rechtssache«, *din* (דין), er vertrete. Wie verhalten sich nun diese beiden Rolleninhaber der Wohltätigkeit zueinander? Zunächst ist es wahrscheinlich, dass aus Gründen der Unzulänglichkeit menschlicher Hilfeleistung dieselben Attribute auch auf Gott übertragen wurden. Doch ist der umgekehrte Weg gegangen worden? Wurde JHWH als Vorbild in Sachen Armenfürsorge in Anspruch genommen? Ps 112 gibt dafür keine Hinweise. Als zentrale Motivation der Barmherzigkeit Armen gegenüber gilt die Furcht Gottes bzw. die Freude an seinen Geboten (Ps 112,1).⁴¹ Aus der Rolle JHWHs als Armenhelfer ziehen die Psalmisten dagegen für ihre persönliche Situation ganz andere Konsequenzen:

4.2. Gottes Beziehung zu den Armen als Paradigma

Dass JHWH einer sei, der sich der »Sache« der Armen annehme, konnte in Israel den Grad eines »Bekenntnisses« erreichen. Deswegen erscheint eine derartige Armenaussage auch gelegentlich an gewichtigen Stellen eines Psalms, zu Beginn oder gegen Ende. Bezeichnend für den Bekenntnischarakter ist außerdem, dass der Beter nicht die Form der Klage, sondern die des Lobes wählt. Ps 109 schließt folgendermaßen:

³⁰ Ich will JHWH sehr preisen mit meinem Mund;
und inmitten der Menge will ich ihn loben!
³¹ Denn er steht dem Bedürftigen zur Rechten,
um das Leben dessen zu retten, den man richtet.

⁴¹ An anderer Stelle (Jer 22,16) kann dafür auch die »Erkenntnis« JHWHs stehen, bzw. die »Ehrerbietung« ihm gegenüber (Prov 14,31).

Als weiteres sprachliches Kennzeichen ist hervorzuheben, dass die Armen immer in der 3. Person auftreten, während Gott das Subjekt darstellt. Dies verdeutlicht, dass der Sprecher, wie bereits angedeutet, auch nicht notwendigerweise selbst zu den Unterdrückten gehören muss. Vielmehr nimmt er das Ergehen des Armen für seine eigene Situation paradigmatisch in Anspruch. Dies wird besonders deutlich an Ps 140, in dem der Beter zu erkennen gibt, was zu seinem »Glaubensgut« gehört: Aus der Gewissheit heraus, dass Gott, der den Armen hilft, auch *ihn* vor den *r^ešā'īm* retten wird, stimmt er den Lobgesang der »Gerechten« (*šad-dīqīm*) an:

¹³ Ich erkenne [!], dass JHWH die Sache des Elenden führt,
den Bedürftigen Recht zu schaffen.

¹⁴ Also werden die Gerechten deinen Namen preisen;
die Aufrichtigen werden vor deinem Angesicht wohnen bleiben.

Diese praktische Erkenntnis behält ein Psalmenbeter in der Regel nicht einfach für sich, sondern er gibt sie im Vollzug des Betens an andere Menschen weiter. Ein Verfasser kann auch auf ihm bekannte Gebetsformen – Sprachmuster also, die er nicht frei erfunden hat – zurückgreifen und diese in seinen eigenen Text integrieren. So vollzieht der Psalmist im Zentrum von Ps 41 (V. 5-11) zwar das Klagegebet eines »Geringen« (*dal*, לר), doch er selbst ist gar nicht arm. Das wird schon bei der Eröffnung des Ps (V. 2) erkennbar, die als eine Seligpreisung an den Hörer adressiert ist.

² Wohl dem, der auf den Geringen achtet!

Zur bösen Zeit wird JHWH ihn entkommen lassen.

Dieser Glückwunsch gilt also dem, der auf das Ergehen des »Geringen« acht gibt. »Damit ist nicht die Fürsorge um den Armen / Schwachen gemeint, sondern das ›weisheitliche Achten auf den Armen / Schwachen‹, in der Absicht, daraus die rechte ›Lehre‹ bzw. das rechte Handeln zu erlernen.«⁴² »Was am Schwachen / Armen wahrzunehmen und weisheitlich zu lernen ist, faßt dann genau V. 2b-4 zusammen: Daß JHWH *ihn*, den לר, rettet, beschützt, belebt, nicht der Gier seiner Feinde preisgibt, in seiner Krankheit stärkt und, was immer ihn auf das Krankenlager zwingt, seiner Krankheit ein Ende setzt.«⁴³ Die Integration eines Klagegebetes in den Psalm eines Menschen, der zunächst einmal selber gar nicht wirklich arm zu sein scheint, hat also den Zweck eines Lerneffekts – einmal für die Hörer, aber natürlich auch für ihn selbst. So kann der Beter von Ps 41 – wiederum ganz ähnlich dem Schluss von Ps 140 – auch hinsichtlich seiner Person subsumieren (Ps 41,12f.):

⁴² E.-L. Hossfeld / E. Zenger, »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: JBTh 7 (1992), 27.

⁴³ Ebd.

¹² Daran *erkenne* [!] ich, dass du Gefallen an mir hast, dass mein Feind über mich nicht jubeln wird.

¹³ Ich hingegen, hältst du mich fest um meiner Frömmigkeit willen, trete hin vor dein Angesicht für immer.

Wenn man an diesen Beispielen den Vorbildcharakter des Armen illustrieren will, so wird damit also nicht die Armut selbst zu einem Ideal. Für den Psalmeter ist es demnach nicht erstrebenswert, arm zu werden, auch nicht in einem – wie auch immer zu fassenden – geistlichen Sinn. Vorbildhaft und damit Orientierungsmarke für das eigene Leben ist JHWHs *Beziehung* zu den Schwachen und Hilflosen.

4.3. Israel- und Armentheologie

Das rettende Handeln JHWHs am Armen gewann jedoch nicht nur für den einzelnen Beter eine Bedeutung. Mit der Deportierung von Judäern nach Babylonien – ein menschlich wie religiös katastrophaler Vorgang – stand ganz Israel vor der Herausforderung, an seinem Gott festhalten zu können. Ein Prophet dieser Exilszeit, den die alttestamentliche Forschung wegen seiner Anonymität Deuterocesaja, also den »zweiten Jesaja« nennt, drückt die Sache theologisch nun gerade umgekehrt aus: Nicht Israel habe sich um JHWH gekümmert, sondern *er* halte an Israel fest, und vererbe alle Schuld (vgl. Jes 43,22-25). Wem war das in dieser Situation – wo Tempel, Land und König passé waren – begreiflich zu machen (Jes 53,1)? Im Rahmen dieser Ausgangslage ist die Deutung zu verstehen, Israel als Ganzes sei »durch das Exil *ʿanaw* [arm] geworden.«⁴⁴ Hierbei handelt es sich um eine bewusste theologische Qualifikation, denn wirklich arm waren die deportierten Judäer nicht.⁴⁵ Ja, das Bild von den »Elenden« und »Armen« auf der Suche nach Wasser (Jes 41,17) paart sich mit Vergleichen, die Israel als »Blinde« (Jes 42,7.16) und »Gefangene« (Jes 42,7) auszeichnet. Es geht Deuterocesaja darum, seinem Volk klarzumachen, dass Gott für sie einen »neuen Exodus« vorbereitet hat. Die Vorstellung, arm zu sein, war zu diesem Zeitpunkt demnach keine allgemeine Gewissheit, sondern entsprang dem theologischen Bemühen des Propheten, die Deportierten über ihren Stand bei Gott aufzuklären.

Oben (3. 2) war bereits von Ps 68 die Rede. Er teilt die Sprache Deuterocesajas interessanterweise genau an den Stellen, an denen JHWH als Gott der Armen auftritt. So spricht V. 10f. ebenfalls von Gott, der zur Trockenzeit seinem Volk, den »Elenden«, Wasser spendet. Der Schreiber des 68.

⁴⁴ Rahlfs, Psalmen, 85.

⁴⁵ Die Eroberungspolitik der Babylonier sah es vor, nur die Oberschicht der Bevölkerung (also im Wesentlichen die Adligen und den gesamten Staatsapparat, zu dem freilich auch das Tempelpersonal gehörte) in das Mutterland zu versetzen. Die besitzlosen Bauern blieben im Land, bekamen sogar teilweise Felder, die ursprünglich wohl den Großgrundbesitzern gehörten, zugewiesen (vgl. Jer 39,10).

Psalms redet zudem von »Einsamen« und »Gefangenen« (V. 7), ähnlich Jes 42. Im Unterschied zum Propheten leitet er seine Israeltheologie explizit von der klassischen Armenfürsorgementalität her. So ist Gott für ihn ...

⁶ Vater der Waisen und Rechtsbeistand der Witwen

[ist] Gott in seiner heiligen Wohnung.

⁷ Gott, er bringt Einsame zurück ins Haus
und führt Gefangene heraus ins Freie⁴⁶.

Aber Empörer wohnen in der Einöde.

Die Aussage, dass Gott die sozial Gefährdeten und der etablierten Gesellschaft Entfremdeten schützt, bekommt einmal mehr beispielhafte Bedeutung – diesmal im Hinblick auf Gottes Volk: Weil JHWH ein Gott der Armen ist, kann sich auch Israel seiner Hilfe gewiss sein. Nur aufgrund der sozialen Dimension geht Gott den Stämmen Israels voran ins Heiligtum (V. 25-28). Ähnlich wie bei den unter 3.3. besprochenen Gebeten des Einzelnen gibt es also auch bei den Psalmen, die dem Volk Israel als Ganzem zugeordnet sind, eine Spannung zwischen den Armenaussagen selbst und den Konsequenzen, die daraus theologisch für die Psalmenbeter gezogen werden. Denn Israel versteht sich anhand von Deuterocesaja oder Ps 68 ja nicht nur als arm, sondern ebenso als gefangen bzw. blind.

Auch Ps 14 wird »durch die Spannung zwischen Israel- und Armentheologie geprägt.«⁴⁷ Doch dominiert hier der klagende Tonfall. Das Volk ist bedroht von »Toren« (*nābāl*), die Gott ignorieren (V. 2). Ihnen wird der Kampf angesagt. Die Sprechintention zielt genau in die entgegen gesetzte Richtung von Ps 41,2: kein Gelingen, sondern der Untergang wird den intendierten Hörern, den Toren, angesagt – bezeichnend ist woran sie untergehen sollen:

⁶ An der Devise des Elenden werdet ihr scheitern,
denn JHWH ist seine Zuflucht.

Das Treiben der »Übeltäter« (*pō'alē ăwān*) wird als ganz und gar negativ gewertet. Dabei merken diese aus Sicht der Beter gar nicht, was sie in Israel anrichten. Wir haben an dieser Stelle erneut ein Beispiel dafür, dass die angefochtene Gottesbeziehung der Betenden in verzerrter Weise auf die Gegner projiziert wird.

⁴ Wollen denn all die Übeltäter nicht erkennen,
dass sie – das Volk fressend – Brot essen,
JHWH aber nicht anrufen?

⁴⁶ Das entsprechende hebräische Wort kommt im Alten Testament nur ein einziges Mal vor (ein so genanntes *Hapaxlegomenon*). Seine Bedeutung muss dementsprechend aus dem Kontext erhoben werden. Die Übersetzung orientiert sich an dieser Stelle an *Hossfeld / Zenger*, Psalmen 51-100, 42.

⁴⁷ F. Crüsemann, Gottes Ort. Israel- und Armentheologie in Ps 14, in: U. Bail / R. Jost (Hgg.), Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, FS W. Schottroff, Gütersloh 1996, 37.

Das makabere Bild von den »Fressern« des Volkes Gottes markiert brennpunktartig die lange Leidensgeschichte Israels durch die Unterdrückung anderer Völker und Königreiche. Dabei wurde die Exilsituation nie allein als eine geschichtliche Episode betrachtet, sondern als Grunderfahrung, die immer wieder die Hoffnung auf endgültige Erlösung wach hielt. Physisch und moralisch »gefressen« von seinen Nachbarvölkern und sich selbst »verzehrend« in der eigenen Schuldfrage, schrie Israel immer wieder zu seinem Gott, er möge dem allen ein Ende setzen, so auch in Ps 79,6-8:

⁶ Gieße deine Zornesglut über die Heiden aus, die dich *nicht erkennen*,
und auf die Königreiche, die deinen Namen *nicht anrufen*!

⁷ Ja, man hat Jakob *gefressen*
und seine Landschaft verwüstet.

⁸ Gedenke im Blick auf uns nicht der Sünden der Vorfahren;
Eile, deine Barmherzigkeit komme uns entgegen,
denn wir sind sehr gering [*dal*] geworden.

4.4. Die Selbstbezeichnung der Betenden als »arm«

Mit obigem Zitat aus Ps 79,8 ist bereits die Besonderheit der Psalmen angezeigt, dass die Betenden gelegentlich sich selbst als »elend und arm« (עני ואביון) = *ʿānī wəʿābjōn*, meistens in dieser Doppelkonstruktion) bezeichnen. Dabei kann man zwei Redeweisen von einander abheben – eine, die den Beter eher passiv, eine die ihn stärker aktiv erscheinen lässt. Für die passive Variante soll hier Ps 70 als Beispiel dienen. Der Beter ist bedrängt von Menschen, die ihn übel beschimpfen und verspotten (V. 4). Er bittet Gott, einzugreifen, damit seine Gegner sich »schämen« und vollends »zu Schanden« werden (V. 3). Dafür soll die Freude bei denen zum Ausdruck kommen, die Gott »suchen« (V. 5). Anschließend unterstreicht der Beter nochmals seine eigene Situation folgendermaßen:

⁶ Ich hingegen, elend und arm bin ich. Gott, eile zu mir!
Meine Hilfe und Rettung bist du, JHWH. Zögere nicht!

Man hat sich das Elend, welches in Ps 70 beschrieben wird, als eine doppelte Notsituation vorzustellen: Einmal erscheint sie – das muss man aus der Bitte an Gott, wie er mit den Gegnern verfahren soll, lesen – als Gefühl tiefer Scham und Erniedrigung, die dem Beter das Herz brechen kann (vgl. Ps 69,21). Daraus resultiert zweitens der Eindruck der Gottesferne. So kommt der Beter dazu, sich selbst arm zu nennen. Formal betrachtet drückt er dies als Gegensatz zum ersehnten Gotteslob der Gott Suchenden (V. 5) aus. Sprachliches Kennzeichen dafür ist die Konstruktion »Ich *hingegen* [...]« – ein typisches Ausdrucksmittel der Psalmsprache an markanten Einschnitten im Gebetsablauf, die eine Wende einleiten.

Von dieser Redeweise, mit der der Beter verdeutlichen möchte, dass er seinen Zustand als ganz und gar nicht vorteilhaft ansieht, sind die Passagen zu unterscheiden, in denen er sein Vertrauen zu JHWH bekundet. Dieses Vertrauen besitzt nach Ausweis der Psalmen eine bestimmte *Qualität*, die gelegentlich auch mit dem Hinweis eigener Armut herausgestellt wird. So erscheint die Armenaussage von Ps 86 an der Spitze einer ganzen Reihe von Merkmalen, welche die Beziehung des Beters zu Gott expliziert:

¹ Ein Gebet Davids

Strecke, JHWH, dein Ohr aus, antworte mir,
denn elend und arm bin ich!

² Beachte mein Leben, denn ich bin aufrichtig!
Rette, du mein Gott, deinen Knecht, der auf dich vertraut!

³ Sei mir gnädig, mein Herr,
denn zu dir rufe ich den ganzen Tag!

⁴ Erfreue die Seele deines Knechts,
denn zu dir, mein Herr, erhebe ich meine Seele!

Die Aktivität des Beters, die sich literarisch als »eine sich steigernde Abfolge von Bitten, mit denen das betende Ich Gott geradezu beschwört«⁴⁸, niederschlägt, charakterisiert umfassend die Frömmigkeit eines spezifischen *Milieus*⁴⁹ in Israel. Denn die Summe aller Selbstprädikationen des Beters kann als repräsentativ für verschiedene Psalmen angesehen werden. Nichtsdestotrotz muss man m.E. vorsichtig sein, dieses Glaubensklima pauschal mit dem Schlagwort »Armenfrömmigkeit« zu belegen. Denn das Kriterium der Armut, welches selbstverständlich im Bewusstsein der Betenden verankert war, ist ja in Ps 86 nicht das einzige, mit dem sich der Beter bei Gott Gehör zu verschaffen sucht. Hier wird es als – freilich erstes – Element eines exemplarischen Kataloges aufgeführt, der offensichtlich zum sprachlichen Inventar des Psalmisten gehört. Das wird wiederum formal betrachtet deutlich in den parallelen Satzgefügen, die jedes Mal mit *denn*, hebräisch *kī*, eingeleitet werden. Alle nachstehenden Aussagen stehen folglich auf der gleichen Ebene.

Von einer Armenfrömmigkeit im alten Israel zu reden ist demnach nicht einfach falsch, diese jedoch auf bestimmte Psalmen eingrenzen zu wollen, hinter denen exklusive Gruppen stehen, die nur aus »Armen« bestanden, halte ich für sehr gewagt.⁵⁰ Die Vorstellung, arm zu sein, scheint

⁴⁸ Hossfeld / Zenger, Psalmen 51-100, 539.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Man ziehe zum Vergleich nur einmal das Buch Judit heran, welches zwar den Apokryphen zugerechnet wird, der Psalmsprache aber in Vielem sehr nahe steht: Judit, die Heldin der Geschichte, ist eine sehr reiche (!) Witwe (Jud 8,4-7). Im Gebet bezeichnet sie sich allerdings als »arme« Witwe (9,2). Das Kriterium von Armut liegt nicht in einer objektiv beschreibbaren Notlage der Beterin, sondern im Verbundenheitsgefühl mit ihren Vorfahren und jetzigen Volksgenossen.

aus meiner Sicht im Bewusstsein der damaligen Menschen selbstverständlich vorhanden bzw. abrufbar gewesen zu sein. Man muss exegetisch darauf achten, in welcher Funktion der entsprechende Rekurs auf die Armenvorstellung erscheint. Unterstreicht sie die Demut des Beters, oder will er vor JHWH klagen? Kommt er aufgrund seiner eigenen Notsituation zur Selbstbezeichnung als arm, oder weiß er sich verbunden mit anderen, die arm sind. In Klage- und Vertrauenspsalmen wie Ps 4; 11; 16; 31; 57 etc., wäre daher – rein theoretisch – eine Selbstbezeichnung als »elend und arm« denkbar. Das rechtfertigt jedoch nicht, diese Texte – und sei es vom benachbarten Kontext her – per se als »Armenpsalmen«⁵¹ aufzufassen, ebenso wenig wie die Armenaussage z.B. in Ps 86,1 hinsichtlich dessen Qualifikation fürs Ganze zu nehmen.

Tendenzen, die in eine Richtung weisen, dass Armut als Kennzeichen einer bestimmten Gruppe eingesetzt wurde, gilt es behutsamer nachzugehen. Davon soll im letzten Teil dieses Abschnitts die Rede sein.

4.5. *Das Fest der »Armen«*

Zu den Eigentümlichkeiten der Psalmen gehört die Beschreibung der *Dynamik* in der Gottesbeziehung. Ein dazugehöriges Phänomen, das der Psalmenauslegung immer wieder Rätsel aufgibt, ist der sog. »Stimmungsumschwung«, wo der Beter von einem Mal auf das andere von der Klage zum Lob hinüberwechselt (Ps 13 wird in diesem Zusammenhang als Paradebeispiel betrachtet).

Die Dynamik besteht jedoch nicht nur in der wechselvollen Eins-zu-eins-Beziehung: Beter / Gott. Vielmehr erscheint der Sprecher als Protagonist eines ganzen »Netzwerkes« von Beziehungen zu weiteren Personen. Das gilt auch gerade für Texte, in denen Armentheologie eine Rolle spielt. »Die Kommunikationssituation besagter Psalmen kann durch unterschiedliche Sprechakte in wechselnder Reihenfolge realisiert werden«⁵², in denen der Beter sich mit Gott, seinen Gegnern und seinen Freunden auseinandersetzt. Die Krisensituation des Psalmisten ergibt sich zu einem Gutteil dadurch, dass er über die Störung seiner Außenbeziehungen irritiert ist: Auf einmal werden Freunde zu Feinden (vgl. Ps 55,13-15). Konsequenterweise ist er nun auf der Suche nach einer Gruppe, die mit ihm in seiner katastro-

⁵¹ So *Hossfeld / Zenger*, Psalmen 51-100, 62f. Die beiden renommierten Psalmenforscher arbeiten besonders die Querbezüge der verschiedenen Psalmen und Psalmengruppen heraus, um hieraus die Entstehung des Psalters als Buch erschließen zu können. Manche Teilsammlungen des Psalters sind aus ihrer Sicht unter dem Primat der Armentheologie entstanden. Den Nachweis führen sie mancherorts mittels »der Extrapolation von eindeutigen Armen-Aussagen auf andere Psalmen, »kanonische Lektüre« genannt, und nicht an einzelnen Psalmen selbst.« *R. Kessler*, *Schlussthesen zum Seminar: Armenfrömmigkeit im Psalter*, Ms., Marburg 1999, 1.

⁵² A.a.O., 63.

phalen Lage solidarisch ist. »Die Außenbeziehungen des Beters werden geradezu darüber definiert, ob die anderen ›sich an meinem Unheil freuen‹ oder aber ›Gefallen haben an meiner Gerechtigkeit‹ (35,26f.).«⁵³

Ps 69 enthält nun gegen Ende sowohl besagten Stimmungsumschwung als auch die Einbeziehung der Solidargruppe des Beters:

³⁰ Ich hingegen bin elend und trauernd;

dein Rettungshandeln, Gott, schütze mich.

³¹ Ich will den Namen Gottes loben mit einem Lied,
ihn groß machen mit Preis.

³² Das wird aus JHWHs Sicht besser sein als ein Opfertier,
ein Stier mit Hörnern und gespaltenen Hufen.

³³ Die Elenden werden es sehen und sich freuen;
ihr, die ihr Gott sucht, euer Herz lebe auf!

³⁴ Denn einer, der auf die Bedürftigen hört, ist JHWH;
und seine Gefangenen ignoriert er nicht.

Dieser Abschnitt vereint Elemente, die in der vorliegenden Auslegung bereits vorkamen. So begegnet uns in V. 34 das Bekenntnis zu JHWH als einem Gott der Armen, welches zudem israeltheologisch erweitert ist: Die »Gefangenen« (4.4.) werden zum Eigentum Gottes gezählt. V. 30 schließt den Klage- und Bittabschnitt des Psalms (V. 2-30) ab, der – Ps 70 vergleichbar (4.5.) – die Schamsituation des Beters verarbeitet. Diese »Herzensnot« (V. 21) ist sein eigentliches Elend und er harrt dementsprechend einer Wende entgegen, die dann in V. 31 mit einem Lobpreis des Namens Gottes eingeleitet wird. Die Erhebung des *Namens* Gottes gehört in entscheidender Weise in das Bekenntnis hinein und geht einher mit der Beschreibung dessen, was JHWHs Handeln auszeichnet – in diesem Fall sein Eintreten für die Armen. So könnte V. 34 – formal gesehen – auch direkt an V. 31 anschließen, was am Beispiel von Ps 109,30f. (4.3.) ja bereits deutlich wurde.

Der Beter von Ps 69 bezieht darüber hinaus eine Gruppe von Menschen ein, die er als die »Elenden« (*ʾānāwīm*) bzw. die, die Gott »suchen« (*dōr^ešē ʾālōhīm*), bezeichnet. Ihnen soll das »Herz« (*lēb*) aufleben (V. 33). Die Funktion dieser Außenbeziehung tritt deutlich hervor: Zusammen mit der Gruppe sucht der Beter seinen Zustand der Anfechtung zu überwinden! Es geht ihm um die positive Wiederherstellung einer angeschlagenen Mentalität und Gottesbeziehung. Damit schließt sich der Kreis, angefangen von der trügerischen Herzenssprache, die in einigen Psalmen den Frevlern (*r^ešāʾīm*) zugeschrieben wird, über die Herzensnot, die daraus den Sprechern selbst erwächst (4.1.), hin zu neuem Lobpreis JHWHs inmitten von Menschen, die das Anliegen der Betenden teilen: Diese »Elenden« werden vom Beter so genannt, weil sie seiner Auffassung nach in der gleichen verfahrenen Situation stecken wie er selbst, bzw. in der Ge-

⁵³ Kessler, Schlussthesen, 3.

fahr stehen, von seiner Not mit betroffen zu werden: Er will nicht, dass seine Beschämung auf diejenigen abfärbt, die Gott »suchen« (Ps 69,7). Das bedeutet nun aber, dass die angesprochene Gruppe der Elenden in demselben Sinne als arm gilt, wie der Beter auch. Man kann folglich nicht auf die dahinter stehende wirtschaftliche Situation schließen, sondern lediglich auf die Mentalität des intendierten Milieus: Aufgrund von Anfeindungen aus den eigenen Reihen fühlen sie sich zutiefst verunsichert und beschämt – hoffen aber auf das Eingreifen Gottes. Sie werden vom Sprecher des 69. Psalms dazu eingeladen als Quelle ihrer Freude das Bekenntnis zu JHWH, dem Retter der Armen, anzunehmen (V. 34).

Es gibt Anzeichen dafür, dass dieser Lobpreis nicht nur in der Innerlichkeit frommer Psalmenschreiber existierte, sondern gleichsam im Rahmen von gottesdienstähnlichen Veranstaltungen als Fest begangen worden ist, zum Beispiel anhand von Ps 22,23-27:

²³ Ich will deinen Namen meinen Brüdern erzählen;
inmitten der Versammlung will ich dich loben.

²⁴ Ihr, die ihr JHWH fürchtet, lobt ihn,
alle Nachkommen Jakobs, ehrt ihn,
und habt Respekt vor ihm, alle Nachkommen Israels!

²⁵ Denn er hat weder ignoriert noch verachtet das Elend des Armen,
auch hat er sein Angesicht vor ihm nicht verborgen,
und als dieser ihn um Hilfe rief, hörte er.

²⁶ Aus diesem Grund will ich dich preisen in der großen Versammlung;
ich werde meine Gelübde erfüllen vor denen, die ihn fürchten.

²⁷ Essen sollen die Elenden und satt werden
und JHWH loben, die ihn suchen;
euer Herz soll aufleben ewig!

Auch wenn der genaue Ablauf unscharf bleibt, kann man hier gleichwohl die Umrisse einer kultischen Zusammenkunft erkennen, dessen Kernelement das Lob des Namens JHWHs ist. Über die soziologische Zusammensetzung der Teilnehmer lassen sich nur Vermutungen anstellen. Die Speisung der Armen darf man sich in jedem Fall nicht analog zur mittelalterlichen Armenfürsorge vorstellen, wo Bettler zu besonderen Feiertagen in den Genuss einer kollektiven Almosenvergabe kamen und anschließend wieder von dannen zogen.⁵⁴ Denn die Armen von Ps 22 gehören als die JHWH »Suchenden« (V. 27) unmissverständlich zur Gemeinde dazu. Ps 22,27 liegt also dasselbe Armutverständnis zugrunde wie Ps 69 (Armut als Anfechtung angesichts einer gestörten Außenbeziehung). Dennoch ließe sich die Aufforderung an die Armen zu essen und sich zu sättigen auch im Sinne eines sozialen »Programms« verstehen, welches in der gewählten Formulierung gewissermaßen mitschwingt. Insofern könnte dies eine Wiederaufnahme des deuteronomischen Gesetzes über den »Zehn-

⁵⁴ Vgl. *Geremek*, Geschichte, 50-68.

ten« darstellen (Dtn 14,22-29), dessen Abgabe in Form von Naturalien zu erfolgen hatte. Die Erträge sollten »in zwei von drei Jahren am zentralen Heiligtum von den Erzeugern selbst verbraucht werden«⁵⁵ – jedoch so, dass nicht nur die Besitzer davon aßen, »sondern auch Klienten aller Art, Sklaven und Sklavinnen, Leviten und Fremde, Witwen und Waisen – alle, die in den Ortschaften neben den landbesitzenden Familien leben, vor allem die sozialen Problemgruppen.«⁵⁶ Handelt es sich in Ps 22,27 also um die Verarbeitung einer vorliegenden Tradition im Kontext des Deuteronomiums, wäre auch eine Form der Sozialfürsorge intendiert. »Dtn 14,23 schreibt dem einen Lerneffekt zu: So lernt man, Gott zu fürchten.«⁵⁷ Die Furcht JHWHs stellte sich bereits im Kontext von Ps 112 als zentrale Motivation der Armenfürsorge heraus (4.2.). Ps 22,24 identifiziert die versammelte Gemeinde, die Nachkommen Jakobs, ebenfalls als die, die Gott suchen und fürchten. So ist es zumindest nicht einfach von der Hand zu weisen, dass in einer Gruppe, die diesen Respekt vor JHWH angesichts seines Handelns an den Armen erlangte, auch die wirtschaftlich Armen ihren Platz fanden. Wo das nicht umfassend gelang, blieb innerhalb der Versammlung die Sehnsucht bestehen, Gott möge den Marginalisierten zum Recht verhelfen.

In Ps 9/10 verschränkt sich ähnlich wie in Ps 22 die religiöse mit der sozialen Dimension von Armut. Hier stößt man ebenfalls auf die eigentümliche Spannung zwischen der Bezeichnung von Gruppen als »Elende« und Gott »Suchende« (Ps 9,11.13) und den Aussagen, welche die Armen als ökonomisch Benachteiligte erscheinen lassen. Letztere galt es in besonderer Weise in die Fürbitte hinein zu nehmen. Ps 10 endet mit dem Wunsch der »Elenden«, JHWH möge für die Waisen und Bedrückten eintreten:

¹⁷ Das Verlangen der Elenden hörst du, JHWH,
du festigst ihr Herz, dein Ohr ist aufmerksam:

¹⁸ Recht zu schaffen der Waise und dem Bedrückten,
dass der Mensch nicht mehr fortfahre,
Schrecken zu verbreiten vom Land her.

5. Ausblick

Es gibt unterschiedliche Einstellungen zur Armut, so habe ich eingangs zu zeigen versucht. Auch die Psalmen reden nicht uniform von Armen und Notleidenden. Die verschiedenen Aussagennuancen herauszulesen ist zwar einerseits recht aufwendig, eröffnet m.E. aber auch Chancen, die ei-

⁵⁵ F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 254.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

genen Sichtweisen bezüglich von Armut zu ergänzen und gegebenenfalls zu korrigieren. Dazu abschließend einige Anregungen:

Wie selbstverständlich wird gelegentlich auf die Bibel verwiesen, um zu demonstrieren, dass man natürlich *immer* und ohne Abstriche für *die Armen* ist. Abgesehen davon, dass solche Äußerungen mitunter die Realität vernebeln, muss man feststellen, dass es sich hierbei um die Sprache kirchlicher Gremien bzw. die der offiziellen Theologie handelt. Diese verdeckt mitunter die viel subtilere Haltung des Einzelnen den Armen gegenüber, welche sowohl von Mitleid als auch von Angst und Abgrenzung bestimmt wird. Wer einem Menschen auf der Straße begegnet, der ihn um Geld bittet, spielt – bewusst oder unbewusst – automatisch die Frage durch, ob der Betreffende es überhaupt wert ist, Hilfe zu bekommen, oder ob er doch eher als Nutznießer des Systems einzustufen ist. Dahinter steht die neuzeitliche Erfahrung von Armut als Massenphänomen mit ihren sozialpolitischen Gegenmaßnahmen. Die Politik lehrt uns, die Menschen nach ihrem Anspruch auf Unterstützung zu bewerten und zu beurteilen. Davon können sich einzelne Christen und auch Kirche als übergeordnete Größe nicht einfach lösen – allen philanthropischen Parolen zum Trotz. Es gilt von daher, sich über die eigenen Motive für die Armenhilfe im Klaren zu sein, um nicht die Bodenhaftung zu verlieren. Bei aller Sympathie der Option für die Armen gegenüber darf man nicht vergessen, dass Barmherzigkeit auch eine eigennützige Seite hat, sei es, dass Kirche ihr eigenes Prestige aufwerten möchte, sei es, dass man auf Gottes Vergeltung hofft. »Barmherzigkeit ist ein komplexes Gefühl und ein komplexes Verhalten.«⁵⁸ Die Psalmen stellen ein Motiv als das legitime heraus: Gott anzuerkennen.

Die Psalmen verdeutlichen aber auch, dass man aus der Rolle Gottes als Armenhelfer für seine eigene Person Konsequenzen ziehen kann jenseits der Mahnung zur Sozialfürsorge. Diese Dimension scheint mir aus dem Blick geraten zu sein. Denn das Thema Armut spielt für die persönliche Frömmigkeit fast keine Rolle (mehr?). Viele Christen wissen gar nicht, dass in den Psalmen, von denen immerhin einige recht bekannt sind, von Armen die Rede ist – geschweige denn, dass ihre Erwähnung für sie eine persönliche (!) Bedeutung bekommen kann: Gott ist jedem gnädig, der sich ihm in seiner Not anvertraut. Und dieses Wesen Gottes wird gerade an seiner Option für die Armen sichtbar. Darin liegt eine weitere Möglichkeit, Gott kennen und anerkennen zu lernen.

⁵⁸ *Geremek*, Geschichte, 310.

Bibliographie

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, GAT VIII, Göttingen 1992.
- Birkeland, H., Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Literatur- und Religionsgeschichte, Oslo 1933.
- Crüsemann, F., Im Netz. Zur Frage nach der »eigentlichen Not« in den Klagen der Einzelnen, in: R. Albertz, u.a. (Hgg.), Schöpfung und Befreiung, FS C. Westermann, Stuttgart 1989, 139-148.
- , Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- , Gottes Ort. Israel- und Armentheologie in Ps 14, in: U. Bail / R. Jost (Hgg.), Gott an den Rändern.
- Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, FS W. Schottroff, Gütersloh 1996, 32-41.
- Ebach, J., Art.: Armenfürsorge II. Altes Testament, RGG⁴, Bd. I.
- Füglister, N., »Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren«. Ps 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde, in: G. Braulik, u.a. (Hgg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, FS N. Lohfink, Freiburg i.Br. u.a. 1993, 101-124.
- Geremek, B., Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa. Aus dem Polnischen von F. Griese, München / Zürich, 1988.
- Gerstenberger, E.S., Art.: 'ānāh II, ThWAT, 247-270.
- Gunkel, H., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, HK II, zu Ende geführt von J. Begrich. 4. Aufl. mit einem Stellenregister von W. Beyerlin, 1985.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: JBTh 7 (1992), 21-50.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., Psalmen 51-100, HThKAT, Freiburg i.Br. u.a. 2000.
- Keel, O., Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM VII, Stuttgart 1969.
- Kessler, R., Schlussthesen zum Seminar: Armenfrömmigkeit im Psalter, Ms., Marburg 1999.
- , Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?, in: Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis, in: S. Joneleit-Oesch / M. Neubert (Hgg.), BÖR 72, Frankfurt a.M. 2002, 99-100.
- Lohfink, N., Von der »Anawim-Partei« zur »Kirche der Armen«. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der »Theologie der Befreiung«, in: Bibl. 67, Rom 1986, 153-175.
- Mowinckel, S., Psalmenstudien I, *āwān* und die individuellen Klagepsalmen, Kristiana 1921.
- Rahlf's, A., 'anī und 'anaw in den Psalmen, Göttingen 1892.
- Riede, P., Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen, WMANT 85, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Schäfer, G.K., Die Option für die Armen als Herausforderung für Diakonie und Sozialethik, in: A. Götzelmann, u.a. (Hgg.), Diakonie der Versöhnung. Ethik-

sche Reflexionen und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung, Stuttgart 1998, 204-215.

Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2. durchgesehene Aufl., Gütersloh 2001.

Un-Sok Ro, J., Die sogenannte »Armenfrömmigkeit« im nachexilischen Israel, BZAW 322, Berlin / New York 2002.

Wolff, H.W., Anthropologie des Alten Testament, Gütersloh 1994.