

Klagepsalmen jenseits von Gattungsfragen

Theologische und anthropologische Überlegungen

Johannes Schnocks

1. Einführung

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

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

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

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

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

2. Der Ansatz Gunkels

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

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

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

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

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

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

Die Rekonstruktionen eines „Sitzes im Leben“ stellen sich für die kollektiven Klagen grundsätzlich anders dar als für die Klagelieder des Einzelnen. Während Gunkel nur wenige Psalmen eindeutig den Volksklageliedern zuschlägt⁶, kann er auf eine relativ stattliche Zahl von Texten verweisen, die die entsprechende Klageliturgie, das Fasten (צום), beschreiben.⁷ Er konstatiert dann:

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

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

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

7 Vgl. ebd., 117–121.

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

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

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

Diese Akzentverschiebung hin auf die Texte als Literatur, die in spezifischer Weise theologische Themen im Zusammenhang mit Not, Unheil und Zerstörung mit ähnlichen Motiven¹¹ verarbeitet, gilt ebenfalls, wenn man etwa mit Klaus Koenen weniger deutlich ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis vermutet, sondern „die Übereinstimmungen am ehesten mit der Einheit des Kulturkreises zu erklären“¹² versucht. Diese motiv- und traditi-

8 Ebd., 121.

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

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

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

12 Ebd.

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

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

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

Entsprechend versteht er viele Handlungen, von denen in den Klageliedern die Rede ist, als konkret gemeinte Handlungen und deutet sie als kultische Vollzüge. Dafür, dass er sich des hypothetischen Charakters seiner Annahme bewusst bleibt, die die Ableitung der Gattung von kultischen Formularen betont, sie aber nicht mit ihnen gleichsetzt, spricht sein Umgang mit den Texten. So distanziert er sich von Mowinckel, indem er lediglich an einer Herkunft der Gattung aus dem Kult festhält, aber eine innere und äußere Lösung von diesem postuliert¹⁵ und schon früh mit einer „Entwicklung des Klageliedes zum geistlichen Liede“¹⁶ rechnet. Diese Position trägt dem Charakter der Texte zweifellos Rechnung und ist damit im Rahmen der gattungsgeschichtlichen Modellbildung sachgerecht. Es stellt sich aber die Frage, ob ein so weitgehend aufgelöster Sitz im Leben für die Auslegung des Psalms im Sinne der Formen- und Gattungskritik eine wesentliche Rolle spielen kann.

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

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

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

14 Ebd., 175.

15 Vgl. ebd., 262.

16 Ebd., 263.

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

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

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

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

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

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

17 Ebd., 247.

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

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

20 Ebd., 47.

21 Ebd.

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

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

3. Textbeispiele

3.1 Psalm 6

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

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

Fragt man zunächst nach einem Gesamteindruck dieses Psalms²³, so drängen sich die klassischen Näherbestimmungen der beklagten Not auf, die in der Forschung für diesen Psalm vorgeschlagen wurden. Das sind v. a. die Lektüren als Bußpsalm, die seit Cassiodor im 6. Jh. vertreten wird, und die Einordnung als Krankenpsalm, die besonders aus der Gattungsforschung erwachsen ist. In gewisser Weise setzen beide Lektüren je anders Ritualisierungen des Psalms voraus, für die und aus denen der Text gedeutet werden soll. Für Ps 6 sind diese Lektürealternativen bereits in den 1980er Jahren von Norbert Lohfink detailliert zurückgewiesen worden.²⁴ Einerseits wird dabei aus der Bitte רפאני „heile mich“ (v. 3) eine Näherbestimmung des zu Grunde liegenden Rituals im Sinne einer Liturgie im Krankheitsfall abgeleitet²⁵, wobei dann eine metaphorische Lektüre ausgeblendet werden muss. Andererseits wird im Falle der Lektüre als Bußpsalm die Rede vom Gotteszorn in v. 2 kausal als Reaktion Gottes auf eine Sünde des betenden Ich verstanden. Der Psalm selbst wird dann zu einem Bußritual, das diesen Gotteszorn beenden soll. Was in Ps 6 allerdings völlig fehlt, ist die Schuldthematik. Es ist daher textgemäßer, wie bereits Lohfink mit einem Begriff von „Gotteszorn“ zu rechnen, „der diesen noch nicht automatisch als Reaktion auf menschliche Sünde rationalisiert, sondern ihn einfach als vorkommende menschliche Erfahrung nimmt.“²⁶ Hier setzt auch eine kleine Studie von Stefan Wälchli an, der nach seiner Untersuchung von Ps 6 festhält,

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

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

25 Eine ausführliche Beschreibung der Situation und des Rituals liefert Gerstenberger, *Psalms* (1988), 62 f.; vgl. auch Seybold, *Psalmen* (1996), 43, der die Konnotation der Buße rituell mit dem von ihm vermuteten Sitz im Leben verbinden möchte: „Ziel des Bittgebets ist die Heilung von Krankheit mit allen Folgen. Es scheint zuerst auf dem Krankenlager ausgerufen worden zu sein, und zwar auf dem Hintergrund ritueller Buße.“ Bereits Baethgen, *Psalmen* (1892), 14 sprengte diese Engführung auf und kommentierte zu (v. 3): „רפאני steht auch Jer 17₁₄ als bildlicher Ausdruck für הושיעני, vgl. v. 5 im Psalm. Das Wort beweist also nicht leibliche Krankheit des Sängers.“

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

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

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

Im Blick auf einen Gesamteindruck des Psalms wird hier also eine Notlage beklagt, die offen für unterschiedliche Situationen bleibt. Gleichzeitig eröffnen sich exegetische Möglichkeiten jenseits der Gattungskritik. Das schlägt sich auch in der Gliederung nieder. Orientiert sich nämlich die Gliederung nicht an den Strukturschemata des Klagegedichtes, sondern am Wechsel von Verbformen und Sprechrichtungen, so wird einerseits deutlich, wie sehr der erste Teil des Psalms v. 2–8 auf den Bitten v. 2–6 aufgebaut ist, die z. T. im Psalmenbuch so häufige Formulierungen aufgreifen, dass sie desemantisiert als Klagesignale verstanden wurden, und andererseits, dass die Klage in v. 7f. viel weniger formalisiert ist und mit dem Thema des Weinens²⁹ einen wiederum für viele Situationen passenden Gegenstand ausbaut. Die Klage führt „wie zufällig“ zu der Erwähnung der Bedränger (בְּכַל־צוֹרֵרִי), von denen zuvor noch gar nicht die Rede war, „und löst dadurch den zweiten Teil des Psalms aus,³⁰ der die Erhörungsgewissheit in das Gewand der neu gewonnenen Souveränität gegenüber den Feinden kleidet.

²⁷ Wälchli, Zorn (2010), 273.

²⁸ Vgl. ebd., 276.

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

³⁰ Lohfink, Schriftauslegung (1988), 33.

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

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

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

Dabei haben die Bitten nach Kuckhoff im Psalmenbuch verschiedene Funktionen:³²

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

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

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

31 Kuckhoff, Psalm 6 (2011), 255.

32 Vgl. ebd., 255 f.

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

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

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

3.2 Psalm 79

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

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

35 Ebd. 346, im Original mit Hervorhebungen.

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

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

1 Ein Psalm in Bezug auf Asaf //

- Gott, es kamen Nationen in dein Erbe,
sie beschmutzten den Tempel deiner Heiligkeit, /
sie setzten Jerusalem in Ruinen.
- 2 Sie gaben die Leichen deiner Knechte als Fraß den Vögeln des Himmels, /
das Fleisch deiner Frommen den Tieren des Landes.
- 3 Sie vergossen deren Blut wie Wasser
rings um Jerusalem, und es gibt keinen, der begräbt.
- 4 Wir wurden eine Schmähung für unsere Nachbarn, /
Hohn und Gelächter für die rings um uns.
- 5 Bis wann, JHWH, willst du zornig sein für immer, /
soll entbrennen wie Feuer dein Eifer?
- 6 Gieße aus deine Wut auf die Nationen, die dich nicht kennen, //
und gegen Königreiche, / die deinen Namen nicht anrufen.
- 7 Denn er verzehrte Jakob, /
und seine Wohnstätte verwüsteten sie.
- 8 Gedenke nicht unser (in Bezug auf) die Vergehen der Vorfahren, //
schnell sollen uns begegnen deine Erbarmungen, /
denn wir sind sehr gering geworden.
- 9 Hilf uns, Gott unserer Rettung, gemäß des Wortes von der Ehre deines
Namens /
und rette uns und vergib unsere Sünden um deines Namens willen.
- 10 Wozu sollen die Nationen sagen: „Wo ist ihr Gott?“ //
Es möge erkannt werden in den Nationen vor unseren Augen /
die Vergeltung für das vergossene Blut deiner Knechte.
- 11 Es möge kommen vor dein Gesicht das Schreien des Gefangenen, //
nach der Größe deines Armes / lasse übrig die Kinder des Todes.
- 12 Und bringe unseren Nachbarn siebenfach in ihren Schoß /
ihre Schmähung, mit der sie dich geschmäht haben, Herr.
- 13 Aber wir sind dein Volk und das Kleinvieh deiner Weide,
wir wollen dich preisen auf ewig, //
von Generation zu Generation / wollen wir erzählen dein Lob.

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

einteilen³⁸, zieht etwa Tate – in meinen Augen formal konsequenter – v. 5 noch zum Klageteil.³⁹ Demgegenüber folge ich den Verbformen- und Subjektwechsellern, der Signalfunktion der Fragen in v. 5.10 und Beobachtungen zur Verteilung von Stichwortwiederholungen und komme so zu einer Gliederung, die auch schon von Erich Zenger und vier Jahre später von Phil Botha vertreten wurde.⁴⁰ Was dadurch gewonnen wird, hat Botha prägnant benannt:

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

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

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

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

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

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

42 Vgl. Tucker, *Shame* (2007).

rung der Gottesbeziehung. Auf Ps 79 bezogen fällt dabei besonders die erste und in den Psalmen einzigartige⁴³ Bitte in v. 6 f. ins Auge:

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

Die Bitte setzt ein hochkomplexes Beziehungsgefüge voraus und macht es sichtbar – und zwar sowohl textlich innerhalb des Psalms als auch in der Welt der Betenden. Die Rede vom Zorn greift zurück auf den vorangehenden v. 5 mit der Frage nach dem Ende Gotteszorns, der damit als theologische Deutung für die Notschilderung in der ersten Strophe (v. 1–4) erscheint und zunächst gegen Jerusalem bzw. Jakob (v. 7) gerichtet ist. Wenn man den Text in v. 7a nicht ändert⁴⁴, kommt für das singularische Verb trotz der Genusinkongruenz eigentlich nur einer der Ausdrücke für den Gotteszorn als Subjekt infrage. Der Gotteszorn stellt für Jakob dabei eine Existenzbedrohung dar, weil er in v. 7 gewissermaßen eine Koalition mit den feindlichen Nationen eingegangen ist. Die in v. 6 erwünschte Ausgießung des Zorns gegen die Nationen ist daher im Zusammenhang des Psalms theologisch kühn. Was damit genau gemeint ist, erschließt sich erst im Laufe der so eröffneten Strophe.

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

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

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

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

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

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

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

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

Dynamik kann in Ps 79 ebenfalls mitgelesen werden, sie ergibt sich aber erst deutlich auf der Ebene des Asafpsalters.

Die beiden Aspekte, die hier aufgezeigt wurden, machen den Text, auch wenn er zweifellos aus einer fernen Vergangenheit zu uns spricht, durchaus anschlussfähig für aktuelle Fragen nach religiöser Identität in Konfliktsituationen oder nach der religiösen Bewältigung von kollektiven Krisenerfahrungen. Ps 79 wird in dieser Hinsicht zu einem Text, der als Zeugnis gelesen werden kann.

4. Jer 10,23–25 als Gegenprobe

Die beiden hier angesprochenen Psalmen haben sehr nahe Parallelen in Jer 10,23–25. Ein kurzer Blick auf diese Verse kann belegen, dass die Lektüre der Psalmen, wie sie hier aus jüngeren Forschungsimpulsen heraus favorisiert wurde, offenbar schon im Umgang des Alten Testaments selbst mit seinen Traditionen und Texten angelegt ist. Sie ist damit einerseits textgemäß und andererseits theologisch produktiv. Auch wenn es schwierig ist, das Abhängigkeitsgefälle zwischen Jeremia und den Psalmen in diesem Fall mit Sicherheit zu klären⁴⁵, so neige ich doch dazu, im glatteren Text bei Jeremia den nehmenden Part zu sehen. Ich übersetze die Passage folgendermaßen:

- 23 Ich habe erkannt JHWH,
dass nicht der Mensch seinen Weg hat,
nicht ein Mann es hat, wie er geht,
und seine Schritte zu setzen.
- 24 Unterweise mich, JHWH, nur nach Gemäßheit (משפט),
nicht nach deinem Zorn, damit du mich nicht vernichtest.
- 25 Gieße aus deine Wut gegen die Nationen, die dich nicht kennen,
und gegen Sippen, die deinen Namen nicht anrufen. /
Denn sie verzehrten Jakob,
und sie verzehrten ihn und sie tilgten ihn aus,
und seine Wohnstätte verwüsteten sie.

45 Vgl. sehr vorsichtig *Kuckhoff*, Psalm 6 (2011), 85, der im Blick auf Ps 6 eher „ein gleiches Repertoire an Vokabular und Formensprache“ im Hintergrund beider Texte vermutet. Für die Priorität des Jeremia-Textes gegenüber Ps 79 votieren *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 444; *Fischer*, Jeremia 1–25 (2005), 395 f.; *Kuckhoff*, Psalm 6 (2011), 85 Anm. 391. Für das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis votiert jetzt mit guten Beobachtungen *Gosse*, *Enracinement* (2013), 42 mit Verweis auf *Holladay*; vgl. auch *Seybold*, Psalmen (1996), 314.

Auch v. 23 könnte sich an eine bereits vorhandene Formulierung anlehnen, da nur hier und in Spr 16,9 die Verbindung von כִּן hi. und דָּעַץ, noch dazu in ähnlichem Kontext begegnet:

Das Herz des Menschen plant seinen Weg,
aber JHWH setzt seine Schritte.

Selbst wenn man hier nicht mit einer direkten Abhängigkeit rechnen möchte, so unterstreicht doch diese Beobachtung den anthologischen Charakter der Jeremia-Passage.⁴⁶ Was als ein weisheitlicher Spruch beginnt, wird hier ergänzt durch die Bitten, die den Klagepsalmen entnommen sind und sich an ihre Argumentation anlehnen. Worum es geht, ist eine Verge-
wisserung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott auf der Ebene der Ethik. Der Text fordert von Gott eine angemessene, vielleicht kann man sagen: faire Beurteilung und argumentiert dabei in zwei Richtungen: Zunächst kann der Mensch nicht für alles, was er tut, verantwortlich sein, sondern ihm kommt gewissermaßen eine Haftung nur für den Teil seiner Taten zu, die er kontrollieren kann. Das bedeutet aber auch, dass sich Gott auch in seinem Erziehungshandeln wie ein gerechter Richter entsprechend dem מִשְׁפָּט, was hier vielleicht so etwas wie „Verhältnismäßigkeit“ meint, verhalten soll. Ausbalanciert wird dieses Argument durch den Verweis auf Menschen, die im Gegensatz zum betenden Ich nach diesen Maßstäben den Zorn Gottes verdienen. Dabei werden zunächst das fehlende Gottesverhältnis und dann der ungezügelte Vernichtungswille genannt. Das verbindende כִּי kann hier kausal gelesen werden in dem Sinn, dass die betriebene Vernichtung in der Nichtverehrung des Gottes Israels ihre Wurzeln hat oder diese offenbart. Dann wäre entweder die Gottes(er)kenntnis eine Voraussetzung für moralisches Handeln, was mir im Rahmen des Jeremiabuches möglich erscheint (vgl. nur Jer 31,31–34), oder das fehlende Wissen um die Macht und Fürsorge des Gottes Israels würde die Nationen zu diesem unklugen Verhalten führen, was auf der Linie des Psalms liegt, aber weniger gut zu der Argumentation in Jer 10 passen würde.

Auffällig ist dabei, dass die Rede vom Gotteszorn in Jer 10 besonders gegenüber Ps 6, vielleicht auch gegenüber Ps 79 semantisch viel stärker begrenzt ist. Der Gotteszorn ist nun nicht mehr zunächst ein Widerfahrnis oder eine Metapher für die Deutung des Leids, sondern eine göttliche Reaktion auf das menschliche Handeln. Als solche kann er weniger (v. 24) oder mehr (v. 25) gerechtfertigt sein.

⁴⁶ Gegen *Fischer*, *Jeremia 1–25* (2005), 395, der diesen Charakter für den Psalm reklamiert und so das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis begründen möchte.

5. Fazit

Ich fasse kurz zusammen:

1. Der Blick auf die Anfänge der Gattungsforschung an den Psalmen hat gezeigt, dass der stärker religionsgeschichtliche Zugang zu den Klagen immer schon mit Einsichten verbunden war, die heute wieder stärker zu betonen sind. Das gilt für Gunkels Rede von der Transformation der individuellen Klagen zu geistlichen Dichtungen, seine Skepsis gegenüber einer monokausalen Erklärung des Stimmungsumschwungs oder auch für die anthropologischen Implikationen, die Westermann in der prinzipiellen Dreigliedrigkeit der Klage gesehen hat.
2. Ps 6 hat sich als Text erwiesen, der situationsoffen auf vielfältige Notlagen bezogen gebetet werden kann. Die Bitten dienen dann textinternen zunächst der Vergewisserung des betenden Ich in Bezug auf sich selbst und seine Situation, auf seine Umwelt und in Bezug auf Gott. Die Beobachtung der sprachlichen Prägung und Wiederholbarkeit der Bitten im Psalmenbuch ist zunächst literarisch im Sinne der Psalterexegese relevant, sollte aber nicht zu einer Überdetermination vor dem Hintergrund eines rekonstruierten Kultformulars und dessen theologischer Logik verführen. Der Text wird in einer konstellativ verstandenen Anthropologie verankert, die kulturanthropologisch einen adäquaten Zugang ermöglicht. Bereits hier entsteht ein Ansatz, der den Psalm als Zeugnis über anthropologische und theologische Aspekte verstehen kann.
3. Dieses hermeneutische Verständnis des Psalms als Zeugnis kommt besonders zum Tragen, wenn man mit Rechberger das Phänomen des sogenannten Stimmungsumschwungs nicht in einem textexternen Modell erklärt. Der Psalm selbst „bezeugt“ die Erfahrung der Rettung und deutet sie theologisch, was durch die Überlieferung des Textes im Psalmenbuch und so im Kanon wiederum mit den Erfahrungen der tradierenden Glaubensgemeinschaft ratifiziert wird.
4. Ps 79 hat sich als theologisch durchaus anspruchsvoller Text erwiesen, der über eine reine Feindklage mit Vergeltungswünschen weit hinausweist. Auch hier geht es um theologische und sozialanthropologische Vergewisserungen, die angesichts katastrophaler Krisen nicht einfach aufzulösen sind. Der Zeugnischarakter besteht hier auch darin, dass die fundamentale theologische Unsicherheit, auf welcher Seite Gott denn nun steht, im Psalm letztlich nicht aufgelöst wird. Sie wird freilich erst sichtbar, wenn der Psalm nicht ausschließlich von der Logik eines seine Sinnentfaltung begrenzenden hypothetischen Rituals her verstanden wird.

5. Im Blick auf die Feinde kann der Blick auf die Teilsammlung der Asafpsalmen eine Lesestrategie nahelegen, die die Identitätskonstruktionen des Psalms gerade nicht statisch im Sinne eines Formulars, sondern dynamisch auffasst. Auf diese Weise macht auch Ps 79 mit seinen „harten“ Aussagen gewissermaßen Verstehensangebote, wie über religiöse Identitätskonstruktionen nachgedacht werden kann.
6. Jer 10,23–25 kann als Text gelesen werden, der Zitate aus Ps 6; 79 in einen neuen Argumentationszusammenhang einbindet. Die Klagepsalmen erweisen sich hier als theologisch, anthropologisch und ethisch wegweisende Zeugnisse, durch die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Gebet, und damit vor Gott selbst reflektiert wird. Solche Rezeptionen weisen über eine rein religionsgeschichtliche Rekonstruktion weit hinaus. Die vertiefte theologische Arbeit am Psalmenbuch ist demnach also nicht nur exegetisch geboten, sondern sie gehört mit ihren hermeneutischen Potentialen bereits selbst zu unseren Texten und ist damit in einem gewissen Sinn besonders „textgemäß“.

Literatur

- Anderson, A. A.*, The Book of Psalms. Vol. 2 (NCB), London 1972.
- Baethgen, F.*, Die Psalmen (HK II, 2), Göttingen 1892.
- Bosworth, D. A.*, Weeping in the Psalms, in: VT 63 (2013) 36–46.
- Botha, P. J.*, The poetic structure and strategy of Psalm 79, in: VeEc 25 (2004) 357–377.
- Emmendorffer, M.*, Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen 1998.
- Fischer, G.*, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005.
- Frevel, C.*, Vom bleibenden Recht des Textes vergangen zu sein. Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese?, in: ders. (Hg.), Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2016, 1–44.
- Gerstenberger, E. S.*, Psalms Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry (The Forms of the Old Testament Literature 14), Grand Rapids, MI 1988.
- Gosse, B.*, L'enracinement du livre de Jérémie dans le Psautier. Teil 1, in: BN 158 (2013) 39–50.
- Gunkel, H.*, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 41917.
- , Die Psalmen, Göttingen 61986 [11926].
- , *Begrich, J.*, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 31975 [11933].
- Hartenstein, F.*, Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?, in: E. Gräß-Schmidt/R. Preul (Hg.), Das Alte Testament in der Theologie (MJTh XXV), Leipzig 2013, 19–47.

- , Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, in: *ThLZ* 140 (2015) 738–751.
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E.*, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2000.
- Janowski, B.*, Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: C. Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), Freiburg i.Br. 2010, 64–87.
- , Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, *Neukirchen-Vluyn* 42013.
- Koenen, K.*, Klagelieder (Threni) 1,1–5,22 (BKAT XX), *Neukirchen-Vluyn* 2015.
- Kraus, H.-J.*, Psalmen, Bd. 2 (BKAT XV), *Neukirchen-Vluyn* 61989.
- Kuckhoff, A.*, Psalm 6 und die Bitten im Psalter. Ein paradigmatisches Bitt- und Klagegebet im Horizont des Gesamtpsalter (BBB 160), Göttingen 2011.
- Lohfink, N.*, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6, in: *JBTh* 3 (1988) 29–53.
- McCann, J. C.*, *The Book of Psalms* (NIB IV), Nashville, TN 1996.
- Rechberger, U.*, Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen (WMANT 133), *Neukirchen-Vluyn* 2012.
- Ricaeur, P.*, *Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe* (Übergänge 12), München 1986.
- Schnocks, J.*, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen 2009.
- , „Gott es kamen Völker in dein Erbe“. Ps 79 und seine Rezeption in 1 Makk, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*. FS H.-J. Fabry (BBB 159), Göttingen 2010, 147–160.
- Seybold, K.*, *Die Psalmen* (HAT I /15), Tübingen 1996.
- Slenczka, N.*, Die Kirche und das Alte Testament, in: E. Gräß-Schmidt/R. Preul (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (MJTh XXV), Leipzig 2013, 83–119.
- Tate, M. E.*, *Psalms 51–100* (WBC 20), Dallas, TX 1990.
- Tucker, W. D.*, Is Shame a Matter of Patronage in the Communal Laments?, in: *JSOT* 31 (2007) 465–480.
- Wälchli, S.*, Zorn JHWHs im Psalter – eine Metapher des Leidens? in: P.J.P. van Hecke/A. Labahn (Hg.), *Metaphors in the Psalms* (BETHL 231), Leuven 2010, 269–277.
- Westermann, C.*, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in: *ZAW* 66 (1954) 44–80.