

Psalm 6 – Beobachtungen beim Versuch, ihn »kanonisch« auszulegen¹

NORBERT LOHFINK

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

Die Bibelwissenschaft der Neuzeit hat stets die biblischen Bücher als die von ihr auszulegenden Texte betrachtet. Gewöhnlich nahm sie diese aber nicht als »einen einzigen« Text. Sie ging jedes Buch als einzelnes an. Wo es sich als sinnvoll erwies, fragte sie auch nach hinter dem gegebenen Text liegenden textlichen Vorstufen und versuchte vor allem, deren »ursprünglichen« Sinn zu erheben. Dabei leistete sie Bedeutendes. Ein Bewußtsein, daß der Ausleger mit diesem Ansatz vielleicht seiner gesellschaftlichen Funktion nicht ganz gerecht werde und daß er zu so etwas wie »kanonischer« Auslegung kommen müsse, ist demgegenüber neu.

Ich sehe nicht, daß bei »kanonischer Auslegung« prinzipiell andere Methoden entwickelt werden müssen als die, die für die Auslegung jedes Textes gelten. Im Vollzug erhalten die bisher benutzten

28. Greenberg 1986 (s. Anm. 5) 135.

1. Dieser Beitrag geht auf meine Psalmenvorlesung im SS 1986 an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M. zurück und ist die knappe Vorfassung einer Untersuchung, die später an anderer Stelle und mit ausführlichem Anmerkungsapparat erscheinen soll.

Methoden höchstens aufgrund anderer Text- und Kontextdefinitionen manchmal ein neues Gesicht, und die konkrete Auslegung des gleichen Textstücks mag dann oft anders aussehen. Wie – das muß am Einzeltext ausprobiert werden.

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

Als probierendes Tasten auf der reflex-methodologischen Ebene möchten die folgenden Beobachtungen zu Ps 6 verstanden sein. Es geht nicht darum, »kanonische« Auslegung systematisch und in allen ihren Schritten vorzuführen. Ich notiere nur einiges, das sich ergab, als ich nicht nach Vorstufen oder ursprünglichem »Sitz im Leben« fragte, sondern nach dem, was jetzt im Psalter steht, und überdies davon ausging, daß Ps 6 nur ein Textstück in einem Gesamttext ist, der sich in anderen Teilen, konkret: den Evangelien des Neuen Testaments, mehrfach auf ihn zurückbezieht. Manches, das ich ausführe, ergäbe sich schon bei »synchroner« Auslegung des Psalters allein. Doch sie ist, zumindest im Augenblick, eine notwendige Zwischenstation, will man von der auch heute meist noch leitenden Interessenzuspitzung auf das Ursprünglichste zu einer »kanonischen Fragestellung« gelangen.

Psalm 6 reizt zu solchen Versuchen. Er ist der erste aus den sieben »Bußpsalmen« und wurde deshalb durch viele Jahrhunderte häufig gebetet. Für Luthers geistliche Erfahrung war er zentral. B. Duhm zählt in seinem Kommentar drei Dinge auf, die für das »christliche Empfinden« an diesem Psalm »bedenklich« sind: die Rolle der »Feinde«, die »Stellung des Menschen zu Gott« und die »trostlose Vorstellung vom Jenseits«. Er folgert: »Zur Vorlesung an einem christlichen Krankenbette eignet sich der Ps nicht.«²

1. *Arbeitsübersetzung:*

- 2 JAHWE! Nicht, indem du deinen Zorn schickst, ermahne mich!
Mich rüge nicht, indem du deine Glut atmest!
- 3 Sei mir gnädig, JAHWE, DENN ich bin welk,
Heile mich, JAHWE, DENN schreckensstarr ist mein Leib,
- 4 meine Seele aber ist zutiefst verschreckt,
während du, JAHWE – bis wann?
- 5 Dreh dich um, JAHWE, befreie meine Seele,
rette mich, um deiner Treue willen;
- 6 DENN nicht gibt es Gedenken an dich im Tode,
in der Unterwelt – wer lobsingt dir dort?
- 7 Am Ende meiner Kraft bin ich vom Seufzen.
Jede Nacht mach ich mein Lager feucht,
durch meine Träne schwemme ich mein Bett.
- 8 Geschwollen ist mein Auge vom Kummer,
hervorgequollen angesichts all meiner Bedränger.
- 9 Weicht von mir, alle Übeltäter!
DENN JAHWE hat gehört mein lautes Weinen.

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

- 10 Gehört hat JAHWE mein Flehen –
 JAHWE wird (die Bitten) mein(es) Gebet(es) annehmen.
 11 Schamrot und zutiefst verschreckt seien alle meine Feinde;
 sie sollen sich umdrehn, schamrot im Nu.

2. *Zur Struktur.* Das Leitinteresse an Urgestalt und Urgebrauch der Psalmen hat verhindert, daß hinreichend nach der einmaligen Baustruktur der Einzelpsalmen gefragt wurde. Seit Gunkel wurde die Frage nach der Textstruktur von der nach typischen Gattungselementen fast aufgesogen. Es ist bezeichnend, daß die meisten neueren Kommentare in Ps 6, 7 einen neuen Teil »Klage« beginnen lassen. Wer »kanonisch« liest, fragt nach dem jetzigen, also nach einem individuellen Text. Dann stellt sich die Strukturfrage unter anderen Gesichtspunkten. Die Frage stellt sich im übrigen schon auf der Ebene einer »synchronen« Lektüre des Psalters allein.

Poetische Gestaltung gewinnt ihre Kraft durch Spannung – auch zwischen konkurrierenden Strukturen. Der Raster, über dem dann eine Gegen-Struktur aufgebaut ist, besteht in Ps 6 aus 2 mal 10 zu je 5 Parallelismen gereihten Stichen, zwischen denen sich als Scharnier ein sehr kurzer einzelner Stichus, 6, 7a, befindet. Die traditionelle Verszählung erfaßt dieses statische Grundmuster recht genau.

Die diesem gegenüber eher dynamische Hauptstruktur hat ihre Umbruchstelle zwischen 6, 8 und 6, 9. Bis da läuft die Bitte, von da ab herrscht Sicherheit der Erhörung. Bis da liegt der Blick auf der Not des Beters, von da ab auf seinen Gegnern. Bis da wird Gott, von da ab werden die Gegner angeredet. Das neue Thema »Feinde« kommt völlig überraschend – obwohl zugleich subtil zu ihm hingeführt wird und das letzte Wort von 6, 8 gewissermaßen das Stichwort für den zweiten Teil ist.

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

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

Bei der 2. Bitte verdreifacht sich die Denn-Aussage, vor allem durch den Parallelismus Leib // Seele (bei gleichem Verb). Bei der 3. Bitte verdreifacht sich die Bitte, und die Denn-Aussage erreicht eine fast uferlose Länge, indem sie zur Klage wird. Wie zufällig kommt sie zum Ausdruck *b^cköl-šôv^rrāj* und löst dadurch den zweiten Teil des Psalms aus, der die entfesselte Bitt-Dynamik nun in Erhörungssicherheit einfängt.

Den Bitten entspricht hier die Aufforderung an die Gegner 6, 9a. Ihr folgt eine dreifach entfaltete Denn-Aussage, in der dreimal Jahwe explizit genanntes Subjekt ist. Inhaltlich werden Elemente des Bitttextes retrogressiv (also chiasmisch) repetiert:

| | | | | |
|---------|-----------|------|-----|------------------|
| 9a | Übeltäter | vgl. | 8b | Bedränger |
| 9b. 10a | Weinen | | 7–8 | Klageschilderung |

| | | | |
|-------|---|-----|--|
| 10–11 | <i>t'hinnāti</i> zutiefst verschreckt sich umdrehen | 3–5 | <i>hōmmēni</i> zutiefst verschreckt dreh dich um |
|-------|---|-----|--|

Es gibt keine exponentielle Textentfaltung. Vielmehr ist alles recht kunstvoll in drei Parallelismen gegliedert. Der letzte ist noch einmal in sich besonders gerundet (*jēbōšūi* – *jāšūbū jēbōšūi*). Durch ihn wird auch das Ende des anfangs beschriebenen statischen Grundrasters erreicht. Die entfesselte Dynamik ist nicht nur inhaltlich, sondern auch ästhetisch aufgefangen.

Von der Struktur her erweist sich als der eigentliche »Vorgang« des Psalms die Verwandlung des Verhältnisses zu den Gegnern. Darin erfüllt sich das vorauslaufende Gebet, obwohl in diesem – ein noch zu bedenkendes Moment – die Gegner sprachlich noch nicht präsent sind.

3. *Kein Krankenpsalm.* Die »kanonische« Frageperspektive kann den alten Streit hinter sich lassen, ob Ps 6 ursprünglich ein »Krankenpsalm« oder ein »Feindpsalm« gewesen sei. Auch das klärt sich schon bei »synchroner« Analyse auf Psalterebene.

Schon Calvin bezweifelte, daß Ps 6 ein Krankenpsalm sei. Zuletzt und am ausführlichsten hat Seybold Ps 6 vom Vokabular her und durch Textanalyse mit häuslicher Krankenliturgie verbinden wollen. Sein Ergebnis klingt allerdings zögernd: Man wird Ps 6 »nicht zu den Psalmen rechnen können, für die eine Krankheit mit der nötigen Sicherheit ausgemacht werden kann, obwohl diese Möglichkeit immer noch am wahrscheinlichsten ist«³.

Vielleicht ist das Wortfeld für Krankheit doch nicht nur durch das *r'pā'ēni* in 6, 3 vertreten. Mehr kann Seybold nicht zugeben, da er die in 6, 7–8 denkbaren Selbstminderungsriten (nächtliches Klagen und Weinen) auch schon in *'umlal 'āni* und *nibh^alū 'āšāmāj* von 6, 3 finden möchte: als rituelles Erstarren und Gelähmtsein. Das ist kaum begründbar. Dagegen ist Deutung auf Krankheit möglich. Wenn *bhl* den Schrecken, der mit dem plötzlichen Tod verbunden, ja identisch ist, bezeichnet, kommen auch körperliche Phänomene in Frage, die wir der Krankheit zuordnen würden. Das (masoretische) Hapaxlegomenon *'umlal* »verwelkt, dahingeschwunden« könnte ebenso wie auf ganzmenschliches Am-Ende-Sein auch auf leibliche Erschöpfung durch Krankheit weisen.

Wenn Seybold deshalb zur Vorsicht rät, weil *rp'* auch metaphorisch gebraucht werden kann, gilt das allerdings auch, wenn man die beiden anderen Aussagen hinzunimmt. Doch wird man bei der uns leitenden Fragestellung alles anders formulieren müssen.

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

Fragt man nicht nach einer ursprünglichen Ritualsituation, sondern nach dem Sinn des gegebenen Textes, dann kann sich dieser Text als semantisch nicht bis ins letzte determiniert erweisen. Der Ausleger kann sich dieses Sachverhalts durchaus sicher sein. Die Formulierungen des Psalms wären offen für jede Not, die einen Menschen an den Rand des Todes bringt. Je nach Gebrauchssituation dürfen einzelne Formulierungen

3. K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (BWANT 99). Stuttgart 1973, 67, vgl. auch 153–155.

wörtlich oder metaphorisch gelesen werden, die Rede vom »Heilen« ebenso wie die vom »Todesschrecken«.

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

Der Text wäre semantisch so offen, daß er in allen diesen Fällen benutzt werden konnte. Nur zwei Dinge wären fest: daß die Not den Beter wahrlich mit seinem Tode konfrontiert und daß die Not erst im zweiten Teil, also da, wo sie überwunden ist, explizit als Feindesnot zur Sprache kommt.

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

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

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

Den Beter von Ps 6 betrachten sowohl die christliche Auslegungstradition als auch die neuere Bibelwissenschaft fast durchgehend als einen »Sünder«. Das zeigt sich sofort bei der Auslegung von 6, 2, wo meist ohne Diskussion die beiden Verben im Sinne von »(für eine Schuld) strafen« und der göttliche »Zorn« als »Bestrafung von Sünde« verstanden werden – obwohl die Septuaginta und die lateinischen Übersetzungen hier und in Ps 38, 2; Jer 10, 24 noch eher pädagogisches Handeln Gottes vermuten ließen. Aus 6, 3 argumentiert man, *hōnnēni* appelliere an die Gnade,

nicht an die Gerechtigkeit, setze also Sündenbewußtsein voraus. König sieht in V. 3 ein »vollkommenes Sündenbekenntnis«. Graetz kennt sogar die Sünde: Sie »kann nur in Betheiligung am Götzenthum bestanden haben«⁴. Das alles setzt ein nicht weiter diskutiertes, aus breiten Teilen des Alten Testaments zweifellos erhebbares theologisch-systematisches Bild von Gottes richterlicher Straferechtigkeit voraus. Seine Geltung für Ps 6 wird nicht mehr problematisiert. Dies wäre jedoch methodisch gefordert.

Nimmt man Ps 6 ohne Rücksicht auf woanders gewonnenes Wissen, so ist – vor allem auch im Vergleich mit dem fast wörtlich gleich beginnenden Ps 38 – gerade das *Fehlen* eines Schuldbekenntnisses zu konstatieren. Ein solches findet sich nämlich in 38, 5 f und 38, 19 und gibt dadurch Ps 38, 2 eine andere Explikation, als sie Ps 6, 2 im Fortgang von Ps 6 erhält. Da der Psalter in seinen Bittgebeten sowohl schuldige als auch unschuldige Beter kennt, ist die Sünden-Nullaussage in Ps 6 ernst zu nehmen. Er wird nicht aus einer Schuldsituation heraus gebetet. Zumindest ist eine eventuell vorhandene Schuld für den Vorgang, den Ps 6 sprachlich objektiviert, irrelevant.

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

Für Ps 6, 2 legt sich auf jeden Fall ein anderes als das übliche Verständnis nahe. Im allgemeinen verweist die Parallelismusverbindung von *jkḥ* Hifil und *jsr / mūsār* eher auf pädagogisches als auf richterliches Handeln. Sie bezeichnet auch in Ps 6, 2 pädagogisches Einwirken (das sich in der Antike ja leicht mit Züchtigung verband, wobei dann aber nicht notwendig eine Schuldfrage im Vordergrund stand). Obwohl Ps 6 zu den zehn Psalmen gehören dürfte, die am stärksten aus formelhaften Elementen kultischer Sprachtradition geformt sind, ist 6, 2 (vgl. 38, 2) doch kein traditioneller kultischer Bittruf. Eher herrscht eine »weisheitliche« Sichtweise: Gott als der Erzieher – man denke an die Elihu-Reden in Ijob 32–37. Der Beter erfährt diese Erziehung als eine Erziehung »in Zorn«, »in Glut«. Die übliche Auffassung setzt folgende Kausalabfolge voraus: Sünde – Zorn Gottes – Strafe – Erfahrung der Strafe. Der »Zorn Gottes« wäre Gottes Affekt, den sein richterliches Handeln auslöst, nämlich die Bestrafung. Doch ist eine ganz andere Auffassung möglich und, wenn von Sünde im Zusammenhang keine Rede ist, näherliegend: daß der »Zorn« das vom Beter erfahrene Handeln Gottes ist. Dann wäre die Reihenfolge: Gottes Erziehungshandeln – »Zorn« als dessen Mittel – Erfahrung des »Zorns« durch den Beter.

Wir müssen mit der Möglichkeit eines Begriffs des »Gotteszornes« rechnen, der diesen noch nicht automatisch als Reaktion auf menschliche Sünde rationalisiert, sondern ihn einfach als vorkommende menschliche Erfahrung nimmt. Nach 2 Sam 24, 1 »entbrannte der Zorn Jahwes

4. E. König, Die Psalmen. Gütersloh 1927, 620; H. Graetz, Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Übersetzung I. Breslau 1882, 167.

wiederum gegen Israel«. Kein Grund wird für diesen »Zorn« genannt. Er ist einfach da. Der David umwölkende »Zorn« verdichtet sich in dessen Entschluß zu einer Volkszählung. Das erst ist die Sünde. Sie entstammt dem David irrational treffenden »Zorn«, und als Sünde wird sie dann bestraft. So gibt es eine nicht weiter hinterfragbare Erfahrung von Gottes Zorn. Sie wird in Ps 6, 2; 38, 2 schon in einen rationalen Erklärungszusammenhang gebracht: als Gottes Erziehungshandeln. In Ps 38 wird das Erziehungshandeln später noch weiter rationalisiert als Reaktion Gottes auf die Sünde des Beters.

Das geschieht in Ps 6 nicht. Dort bleibt es zunächst einfach bei der Zornwirklichkeit, und später kommen dann an der Umschwungstelle des Psalms die Feinde des Beters in Sicht. Vorher jedoch bittet der Beter, daß Gott ihn nicht weiter seinen Zorn erfahren lasse. Er spricht Gott nicht das Recht ab, ihn zu »erziehen«. Aber er sucht statt »Zorn« Erbarmen, Güte (das meint *ḥōmmēnī*, nicht Sündenvergebung) als Sphäre des Erzogenwerdens.

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

Ob man Ps 6 bei diesem Verständnis noch einen »Bußpsalm« nennt, ist Definitionssache. Ist »Buße« nur nach Sündeneinsicht möglich, dann ist Ps 6 kein »Bußpsalm«. Anders, wenn man das Wort »Buße« für jede Art von Selbstminderungsriten zuläßt, auch wenn der Anlaß vielleicht nur eine Notsituation ist. Denn auf Selbstminderungshandeln solcher Art lassen sich die Aussagen in Ps 6, 7–9 deuten.

5. Zum »Umschwung«. Bei der Rückfrage nach dem ursprünglichen Gebrauch der Klagelieder stellt sich regelmäßig die Frage nach der Ursache des »Stimmungsumschwungs« und der plötzlichen »Erhörungsgewißheit« – so auch hier für den Umschwung zwischen 6, 8 und 6, 9. Schon die »synchrone« Lektüre auf der Ebene des Gesamtpsalters erlaubt zumindest, es offenzulassen, ob noch außertextliche Vorgänge postuliert werden müssen. Sie gestattet darüber hinaus die Frage, ob der konkrete Text nicht von weither auf den Umschwung hinsteuert.

Es gibt zum Beispiel eine Assoziationskette »Weinen – Augen – Bedränger«. Die nächtlichen Tränen (6, 7) assoziieren zu den geschwellenen und hervorgetretenen Augen (6, 8), diese blicken auf die »Bedränger« (Ende von 6, 8). Dieses Stichwort löst den Umschwung aus.

Der Anfang von Ps 6 ist vom Gegenüber Beter – Jahwe geprägt. Es erreicht seinen Höhepunkt im ausdrücklichen Gegensatz der Personalpronomina *ʾānī* – *wʾattā* von 6, 3. 4. Je mehr sich in 6, 6–8 die Klage ausbreitet, desto mehr entzieht sich Jahwe der Sprache. Diese erfaßt um so mehr die Existenz des Beters als eine Art Gesamtheitsphänomen. Hier tritt zum ersten Mal im Psalm das Wort *kōl* auf: *bʾkōl lajlāh* (6, 7). Diesem *kōl* auf Beterseite entspricht dann das *kōl* auf Gegenseite in 6, 8 am Ende: *bʾkōl šōrʾrāj*. Der hierdurch ausgelöste zweite Teil des Psalms ist gerahmt von *kōl pōʿlē ʾāwen* (6, 9) und *kōl ʾōjʾbāj* (6, 11). Dem Gesamtheitsphänomen »Feinde« stehen dann in den inneren drei Sätzen Jahwe und Beter vereint gegenüber (6, 9b. 10). Schon in der dritten Bitte hat sich sprachlich also angebahnt, was ab 6, 9 zutage tritt: Jahwe wechselt die Seite. Er steht dem Beter nicht mehr entgegen. Der Beter scheint einen Augenblick lang auf sich

ganz allein (am Rande des Nichts) geworfen, seiner allumfassenden Nacht zeigen sich allumfassende Feinde. Sie sind ihm jetzt gegenüber, und Jahwe ist bei ihm.

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

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

6. Der »Vorgang« in Ps 6. Für ihn ist entscheidend, daß die »Feinde« erst im Augenblick des Übergangs zum zweiten Teil genannt werden. Sie treten an die Stelle dessen, was dem Beter zunächst als »Zorn« Gottes ansichtig und von ihm als Situation am Rande des Todes erlebt wird. Auslösend für die Veränderung der Optik ist die im Psalm geschehende Anrufung Gottes. Der Beter mutet dem Gott, den er als durch Zorn erziehenden erfährt, zu, sich als der aus »Treue« (*hesed*) sich erbarmende Gott zu zeigen, und er wird gehört.

Geht man davon aus, daß sich die Wahrheit erst in 6, 9–11 zeigt, dann war die Situation des Beters, solange sie als »Zorn« erlebt wurde, verdunkelt und undurchsicht. Das Problem wurde als Problem des Gotteshandelns gesehen, während es in Wirklichkeit Verfolgung von Menschen durch Menschen ist. So war das Bild Gottes selbst nicht wahr. Er wurde als zorniger Gott erlebt, während er sich am Ende als erhörender Gott zeigt. Auslösend war die Bitte des Opfers: eine Flucht gewissermaßen vor Gott zu Gott.

Ich benenne – lang Auszuführendes abkürzend – einfach den humanwissenschaftlichen Theoriebereich, der mir für diesen »Vorgang« bisher die meiste Erklärungskraft geboten hat. Gewaltbestimmte gesellschaftliche Konstellationen, Aufrechterhaltung von »Gesellschaft« durch Verfolgung von »Opfern«, Verschleierung dieser Situation und ihre Legitimierung durch Entwicklung eines dunklen und gewaltgeprägten Gottesbildes, Übernahme dieser Legitimation sogar durch die »Opfer« – das sind wesentliche Deutungskategorien bei der Analyse archaischer, antiker und moderner Gesellschaften durch R. Girard⁵. Für Girard werden nun die vom Sündenbockmechanismus geprägten Weltkonstellationen durchbrochen im Bereich der jüdisch-christli-

5. Auf deutsch bisher nur: R. Girard, *Das Ende der Gewalt*. Freiburg 1983. Als Einführung vgl. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?* München 1978; N. Lohfink – R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit* (SKAB 87). Düsseldorf 1978; N. Lohfink (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96). Freiburg 1983.

chen Schriften, im Alten Testament beginnend. Der Durchbruch geschieht vom Punkt des Opfers aus. Indem dieses die ihm zugedachte Sicht der Verfolger nicht mehr akzeptiert und an seinen Gott appelliert, reißen die Schleier. Die Wirklichkeit zeigt sich als Verfolgungsgeschehen. Genau dieser Vorgang vollzieht sich in Ps 6. Dabei wird nicht nur enthüllt, daß ein menschliches Opfer an den Rand seiner Existenz getrieben wurde, sondern zugleich zeigt sich Gott als »le Dieu des victimes«⁶.

Wird in dem »Vorgang« von Ps 6 die voraussetzende Verfolgungs-Opfer-Situation verändert? Zunächst wird sie nur aufgehellt. Der Psalm führt zu so etwas wie »Aufklärung«. Er führt sogar noch ein Stück weiter: in die Hoffnung, ja Zuversicht des Opfers, daß die Verfolgung durch Menschen aufhören werde. Der Beter hofft, daß nun die Verfolger ihrerseits an den Rand ihrer Existenz geraten werden. Das ist schon unglaublich viel. Dennoch bleibt es zweideutig. Auch Ps 83, 14–19, wo Ps 6, 11 gewissermaßen entfaltet vorliegt, bleibt ambivalent. Wenn nur ein Rollentausch zwischen Opfer und Verfolgern stattfindet, bleibt die Gewalt ja in der Welt. Gott bleibt ein Gott des Zornes, selbst wenn der Zorn nun andere trifft, Gott wegen dieser Wende von den Geretteten gepriesen werden kann und die nunmehr Getroffenen durchschauen und bekennen, was geschah. Anders wäre es, wenn die Wende des Geschicks der Feinde (6, 11: *šwb*) als deren »Umkehr« zu verstehen wäre. Aber kann es durch Aufklärung zu Umkehr kommen?

Hier sieht Girard Grenzen des in den Klageliedern Israels und selbst des im Buch Ijob stattfindenden Ausbruchs aus der alles umstrickenden Welt der Gewalt. Ein Stück weiter führen noch die Gottesknechtslieder bei Deuterocesaja. Doch das lösende Wort findet sich erst in den Evangelien. Girard hat meines Wissens seine Theorien nie an Ps 6 erörtert. Um so wichtiger ist es, daß Ps 6 in den Evangelien mehrfach aufgegriffen wird, und zwar genau im Zusammenhang der Opfer- und Gewaltthematik.

7. Die »Beter« der Psalmen. Damit die literarische Legitimität dessen, was in den Evangelien mit Ps 6 geschieht, erkennbar wird, ist noch kurz die Frage nach dem »Beter« des Psalms zu berühren. Hier gibt es im Gesamtpsalter eine semantische Einschränkung.

Auch bei ursprünglichem kultischem Gebrauch waren die Psalmen schon »Formulare«. Verschiedenste Beter konnten sie beten. Die Referenz der Worte änderte sich je nach dem Beter. Im Psalter als ganzem wird offenbar selbst bei im Wortlaut individuellen Psalmen die Individualität des betenden Ich auf Israel hin eingeschränkt. Der Beter ist David, doch dessen Rolle ist seit Deuterocesaja auf ganz Israel in seinem Verhältnis zu den Völkern übergegangen. Das betende Israel kann natürlich in jeder betenden Versammlung und in jedem einzelnen Israeliten verdichtet da sein, erst recht im kommenden, »messianischen« David. Betet ganz Israel, dann sind die Feinde die Völker, die Israel bedrängen. Betet eine Größe innerhalb Israels, gewissermaßen das »wahre Israel«, dann kann sogar der andere Teil Israels in die Feind-Position einrücken. Da auch das Theologumenon der endzeitlichen Völkerwallfahrt bereitliegt, ist selbst ein völliger Tausch der Positionen zwischen dem offiziellen Israel und den Völkern in Reichweite. Für alle diese Wandlungen steht das Aussagengefüge eines Psalms parat.

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

6. Titel des Abschlußkapitels von R. Girard, *La route antique des hommes pervers*. Paris 1985.

8. *Ps 6 in Mt 7, 23; Lk 13, 27.* Die Diskussion alttestamentlicher Zitate und Anspielungen in den neutestamentlichen Schriften leidet in der neueren Fachliteratur häufig darunter, daß als Sinn der alttestamentlichen Texte das vorausgesetzt wird, was die nach dem ursprünglichsten Sinn ältester erschließbarer Textstadien suchenden zeitgenössischen Alttestamentler als Textsinn definieren. Das Ergebnis ist dann Diskrepanz, ist die These rein äußerlicher Schrifttextverwendung. So auch normalerweise für die Zitation von *Ps 6, 9 in Mt 7, 23; Lk 13, 27.* Es bleibt immer noch ein halber Schritt, wenn man Diskrepanz behauptet, aber sich damit beruhigt, daß ja jede »Auslegung« eines Textes letztlich Umdeutung sein muß, vom Wesen des hermeneutischen Geschehens her. Im konkreten Fall von *Ps 6* ist vielmehr zu sagen, daß seine neutestamentliche Verwendung trotz aller »Auslegung« unglaublich genau bei der bisher bestimmten Sache des Textes bleibt.

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

Nach *Mt 7, 23* wird Jesus »an jenem Tag« (nämlich dann, wenn entschieden wird, wer ins Himmelreich eingetretet oder nicht) zu Menschen, die als Propheten, Exorzisten und Wundertäter aufgetreten sind, sprechen: »Ich kenne euch nicht. Weicht von mir, ihr Täter der Gesetzlosigkeit!« Das Logion steht im Kontext der Bergpredigt, der Charta des Gewaltverzichts.

Es geht in beiden Logien um das »letzte« Gericht, obwohl eigentümlich offenbleibt, ob dieses sich nicht mitten in der Geschichte vollzieht. Es geht um Aufdeckung der bis ins Gegenteil hinein verhüllten wahren Verhältnisse. Insofern ist schon deutlich, daß nicht nur eine Formulierungsreminiszenz an *Ps 6, 9* vorliegt. Genau der im Psalm in Sprache gefaßte Vorgang prägt den entscheidenden Punkt der Weltgeschichte: die vorher verdeckte Wahrheit tritt zutage.

Zumindest in der Matthäusstelle geht die Übernahme der Psalmaussage noch weiter. Die »Gesetzlosigkeit« (*anomia*) kann inhaltlich ja nur von der Bergpredigt her verstanden werden. So gehört dazu auch gerade die Ablehnung des dort verkündeten Gewaltverzichts.

Indem Jesus sich die Psalmworte zu eigen macht, versteht er sich zugleich als Opfer der Gewalt. Was sonst aus diesen Logien vielleicht gar nicht so deutlich würde: durch das Zitat von *Ps 6* ist in ihnen auch von Jesu Ende am Kreuz die Rede. Was ihn umbringt, ist die Gewaltverbissenheit der Gesellschaft, die sich dazu noch auf heiligste Weise zu tarnen versteht. Die mit Jesus aßen und ihm auf den Straßen zuhörten, ja die in seinem Namen prophezeiten, Geister austrieben und Wunder wirkten, verdeckten in all dem nur, daß sie eigentlich seine Feinde und Verfolger waren. Indem sie nicht durch die enge

Pforte der Umkehr gingen (Mt 7, 13; Lk 13, 24, vgl. 13, 5), waren sie nicht mehr auf der Seite des Opfers, und allein damit waren sie schon bei den Verfolgern. Wie im Psalm deckt das Opfer die wahren Verhältnisse auf.

Die beiden Logien bekommen also durch das Psalmzitat eine staurologische Tiefendimension. Umgekehrt bekommt, im »Kanon« gelesen, auch der Psalm ein neues Gewicht. Es wird deutlich, daß er den entscheidenden Vorgang der Weltgeschichte beschreibt, und daß sein genuinster Beter der verfolgte Messias ist.

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

9. Ps 6 in Joh 12, 20-35. Joh 12, 27 spielt auf Ps 6, 4 f an. Das wird ganz deutlich, wenn man mit der Septuaginta vergleicht:

- Joh 12, 27 *hē psuchē mou tetaraktai*
- Ps 6,4 *hē psuchē mou etarachtē sfodra*
- Joh 12, 27 *sōson me*
- Ps 6, 5 *sōson me*

Dies sind Anspielungen: Formulierungen, bei denen der Formulierende erwarten kann, daß seine Adressaten erkennen, woher sie stammen. Im konkreten Text gilt das zumindest für den Evangelisten, dessen Jesus die Anspielung macht, und die Leser des Evangeliums. Offen mag bleiben, ob der Evangelist seinen Lesern auch sagen will, daß innerhalb der erzählten Welt die Zuhörer Jesu die Anspielung erkannt hätten oder hätten erkennen müssen. Eine Frage auf der Ebene des »historischen Jesus« stellt sich bei diesem Text nicht.

Ist die Anspielung als Teil der Textaussage gesichert, dann können noch weitere Bezüge zu Ps 6 erkannt werden, die nur inhaltlicher Art sind: 1. »Stunde« = Todesnähe; 2. »verherrlichen« = erinnern und preisen. Hier wird offenbar die Sache des Psalms ins Auge gefaßt, doch durch die entsprechenden johanneischen Termini (»Stunde« und »Verherrlichung«) ausgedrückt. Daher kann man fragen, ob nicht die ganze Einheit als eine Art christologischer »Midrasch« zu Ps 6 angelegt ist.

Es handelt sich um die johanneische Entsprechung zur synoptischen Getsemani-Szene (Joh 12, 20-35). Der Einzug nach Jerusalem geht voraus (12, 12-19). Die neue Szene wird eröffnet durch Philippus und Andreas, die nach Jerusalem wallende Griechen – also Menschen aus dem Bereich der »Völker« – zu Jesus führen (12, 20-22). In der dadurch ausgelösten Rede verkündet Jesus, daß er auf den Tod zugeht: seine »Stunde« (vgl. Ps 6, 3 f). In diesem Zusammenhang stellt er sich die Frage, ob er an seinen Vater die Bitten des Beters von Ps 6 um Errettung aus der Todesnot stellen soll: »Jetzt ist meine Seele erschüttert (vgl. Ps 6, 4). Was soll ich sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde (vgl. Ps 6, 5)? Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen

Namen (vgl. Ps 6, 6). « Da ertönt die Stimme vom Himmel: »Ich habe ihn schon verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen.«

Kein Zweifel: Hier wird abgelehnt, daß der Logos, wenn er am Rande des Todes angekommen ist, sich vom Duktus von Ps 6 führen läßt. Wir geraten wahrlich in eine am zentralsten Ort des Weltgeschehens festgemachte Kritik an Ps 6 hinein. Allerdings ist zugleich das tiefste Anliegen von Ps 6 in den Vordergrund geschoben: daß es in dieser Welt »Gedenken« und »Preis« Gottes geben muß. Ps 6 kann sich solches nur durch Rettung des Beters aus dem Tod denken. Genau diese Denkeinschränkung wird hier in einem Jesus selbst offenbar tiefste Erregung bereitenden und eine Himmelsstimme provozierenden Schritt gesprengt. Dadurch erfüllt sich dann auf eine neue Weise das, worauf der Psalm hinauslief: daß alle Feinde weichen müssen.

In Joh 12, 31 f sagt Jesus nämlich auf das Nichtverstehen der Umstehenden hin: »Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden. Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen.« Hier werden die »Feinde« des Psalms gewissermaßen auseinandergenommen. Einerseits sind es die Menschen, andererseits ist es hinter ihnen der »Herrscher dieser Welt«. Was der Psalm sagt (»Weichet von mir, ihr Täter des Übels«) gilt für den »Herrscher dieser Welt«: er muß definitiv weichen. Dagegen gilt es nicht mehr gegenüber den Menschen. Sie werden »alle« (Leitwort des Psalms bei den »Feinden«!) zu dem gezogen, der durch seine Übernahme des ihm in der Feindschaft bereiteten Todes dieser den Boden entzogen hat.

10. Die im besonders glücklich gelagerten Fall von Ps 6 im Neuen Testament geschehene christologische Kritik und Neuaufnahme des Psalms ist sicher exemplarisch auch für andere Fälle, in denen die Texte im Neuen Testament nicht ausdrücklich aufgenommen werden. Zugleich ist aber die »kanonische Auslegung« damit noch nicht am Ziel. Der »Kanon« hängt an der gesellschaftlichen Größe »Kirche« und ist in Funktion zur Anwendung in ihrem Raum gewollt. Erst wo Ps 6 auf das *Gebet werden durch an Christus im Raum von Kirche Glaubende* aufgeschlossen ist, wird er voll ausgelegt sein. Ihnen muß zu allem, was bisher entfaltet wurde, hinzu zum Beispiel auch noch gesagt werden können, wie sie Anteil am Entschluß Jesu erlangen, den Vater nicht um »Rettung« aus der »Stunde«, sondern nur einfach um »Verherrlichung seines Namens« zu bitten. Es könnte zum Beispiel sein, daß man in diesem Zusammenhang von der Taufe, von dem in ihr übernommenen Todesgeschick Jesu und von der bleibenden Taufbestimmtheit der christlichen Existenz handeln muß. Und diese Rede könnte dann im Kontext einer konkreten Gemeinde ein höchst konkretes Reden über Dinge werden, die in diesem Augenblick sich dort ereignen und nach Ausdruck im Gebet verlangen.