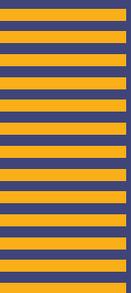


Nina Beerli

# Streiten mit Gott und mit Menschen

Konfliktanalyse  
am Beispiel der Psalmen



T V Z

| AThANT

113



# Streiten mit Gott und mit Menschen

## Konfliktanalyse am Beispiel der Psalmen

T V Z

# **Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments**

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,  
Shimon Gesundheit, Stefan Krauter,  
Konrad Schmid, Jens Schröter

Band 113

Nina Beerli

## **Streiten mit Gott und mit Menschen**

Konfliktanalyse am Beispiel der Psalmen

**T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung  
Simone Ackermann, Zürich

Druck  
CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-290-18614-2 (Print)  
ISBN 978-3-290-18615-9 (E-Book: PDF)  
DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18615-9>

© 2024 Theologischer Verlag Zürich  
[www.tvz-verlag.ch](http://www.tvz-verlag.ch)



Creative Commons 4.0 International

# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	13
<b>1 Gegner und Konflikte in den Psalmen:</b>	
<b>Erster Eindruck und Fragestellung</b> .....	15
1.1 Gegner in den Psalmen: ein breit erforschtes Motiv!?	16
1.1.1 Von der Frage nach der Identität der Gegner zur Frage nach den Feindvorstellungen .....	16
1.1.2 «Rehabilitierung» der Gegnertexte und neue Perspektiven .....	18
1.2 Anliegen und Fragestellung dieser Untersuchung .....	19
<b>2 Konfliktbegriff und Konfliktforschung</b> .....	21
2.1 Konflikt: Phänomen, Begriff und Theorie – eine erste Annäherung.....	21
2.2 Etymologie des Konfliktbegriffs .....	22
2.3 Hauptlinien moderner Konfliktforschung.....	23
2.4 Der soziale Konflikt .....	25
2.5 Soziale Konflikte in den Psalmen.....	27
<b>3 Methodische Vorüberlegungen und Aufbau der Arbeit</b> .....	29
<b>4 Hinführung: Konfliktanalyse in den Psalmen</b> .....	31
4.1 Von der Durchsicht der Texte zu Konfliktmotiven zu Konfliktmustern....	31
4.2 Akteure, Konfliktobjekte und Konfliktverlauf .....	33
4.3 Texte mit Konfliktpotenzial und konfliktfreie Texte.....	35
4.4 Texte mit einem (dominanten) Konfliktmuster und Texte mit mehreren dominanten Konfliktmustern .....	35
4.5 Der Abschluss eines Konflikts .....	36
4.6 Zum Aufbau der Analysen .....	36
<b>5 Konfliktmotive</b> .....	39
5.1 Motive M1 bis M4 ( <i>Angriff-Abwehr</i> ).....	45
5.2 Motive M5 <i>Meidung</i> und M6 <i>Gewalttätigkeit Gottes</i> ( <i>Abwendung-[erneute] Zuwendung</i> ) .....	45
5.3 Motive M7 bis M9 ( <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i> ).....	46
5.4 Motive M10 bis M13 ( <i>Prüfung-Beurteilung</i> ).....	46
5.5 Motive M14 bis M19: <i>Unabhängige und Sonderfälle</i> .....	47

<b>6</b>	<b>Das Konfliktmuster <i>Angriff-Abwehr</i></b> .....	49
6.1	Akteure .....	50
6.1.1	Gott.....	50
6.1.2	Beter und Beterkollektiv .....	52
6.1.3	Gegner .....	53
6.2	Konfliktobjekte .....	54
6.3	Konfliktverlauf.....	56
6.4	Konfliktregelung .....	58
6.4.1	Einhegung der Gegner als Konfliktregelung.....	60
6.4.2	Unterwerfung der Gegner als Konfliktregelung .....	61
6.4.3	Vernichtung oder Untergang der Gegner .....	62
6.5	Positive Funktionen von Konflikten .....	63
6.6	Übersichtsskizzen zum Konfliktmuster <i>Angriff-Abwehr</i> .....	64
6.7	Detailanalysen.....	65
6.7.1	Psalm 124: Die Betenden in Sicherheit bringen.....	65
6.7.2	Den/Die Betenden in Sicherheit bringen .....	71
6.7.2.1	Psalm 12 .....	71
6.7.2.2	Psalm 27 .....	73
6.7.2.3	Psalm 62 .....	77
6.7.2.4	Psalm 141 .....	80
6.7.2.5	Psalm 142.....	83
6.7.3	Die Gegner einhegen.....	86
6.7.3.1	Psalm 40 .....	86
6.7.3.2	Psalm 54 .....	90
6.7.3.3	Psalm 56 .....	93
6.7.3.4	Psalm 70 .....	96
6.7.3.5	Psalm 83 .....	97
6.7.3.6	Psalm 86 .....	101
6.7.3.7	Psalm 118.....	105
6.7.4	Kombinierte Konfliktregelung: In Sicherheit bringen und einhegen.....	109
6.7.4.1	Psalm 3 .....	109
6.7.4.2	Psalm 17 .....	112
6.7.4.3	Psalm 31 .....	117
6.7.4.4	Psalm 55 .....	121
6.7.4.5	Psalm 57 .....	124
6.7.4.6	Psalm 59 .....	128
6.7.4.7	Psalm 64 .....	132
6.7.4.8	Psalm 71 .....	136
6.7.4.9	Psalm 140.....	139
6.7.4.10	Psalm 144.....	142

6.7.5	Die Gegner unterwerfen.....	146
6.7.5.1	Psalm 2 .....	146
6.7.5.2	Psalm 110.....	150
<b>7</b>	<b>Das Konfliktmuster <i>Abwendung-(erneute) Zuwendung</i></b> .....	<b>155</b>
7.1	Die Motive <i>M5 Meidung</i> und <i>M6 Gewalttätigkeit Gottes</i> .....	156
7.2	Akteure .....	158
7.2.1	Gott.....	158
7.2.2	Beter und Beterkollektiv .....	160
7.2.3	Gegner .....	161
7.3	Konfliktobjekte .....	162
7.4	Konfliktverlauf.....	163
7.5	Konfliktregelung.....	164
7.6	Übersichtsskizzen zum Konfliktmuster <i>Abwendung-(erneute) Zuwendung</i> ...	165
7.7	Detailanalysen.....	167
7.7.1	Psalm 44: Gott wendet sich ab und handelt feindlich gegenüber Menschen.....	167
7.7.2	Gott wendet sich von Menschen ab .....	174
7.7.2.1	Psalm 13 .....	174
7.7.2.2	Psalm 22.....	177
7.7.2.3	Psalm 60.....	182
7.7.2.4	Psalm 74.....	186
7.7.2.5	Psalm 80.....	190
7.7.2.6	Psalm 88.....	194
7.7.2.7	Psalm 102.....	197
7.7.3	Menschen wenden sich von Gott ab .....	200
7.7.3.1	Psalm 36 .....	200
7.7.3.2	Psalm 37 .....	204
7.7.3.3	Psalm 73.....	209
<b>8</b>	<b>Das Konfliktmuster <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i></b> .....	<b>215</b>
8.1	Akteure .....	216
8.1.1	Gott.....	216
8.1.2	Beter .....	217
8.1.3	Gegner .....	218
8.2	Konfliktobjekte .....	218
8.3	Konfliktverlauf.....	219
8.4	Konfliktregelung.....	219
8.5	Übersichtsskizzen zum Konfliktmuster <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i> .....	220

8.6	Detailanalysen.....	221
8.6.1	Psalm 32: Schweigen über die eigene Schuld.....	221
8.6.2	Psalm 38 .....	225
8.6.3	Psalm 41 .....	230
8.6.4	Psalm 51 .....	235
<b>9</b>	<b>Das Konfliktmuster <i>Prüfung-Beurteilung</i></b> .....	<b>241</b>
9.1	Enge Verwandtschaft mit den Konfliktmustern <i>Angriff-Abwehr, Abwendung-(erneute) Zuwendung</i> und <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i> .....	242
9.2	Akteure .....	243
9.2.1	Gott.....	244
9.2.2	Beter und Beterkollektiv .....	244
9.2.3	Gegner .....	245
9.3	Konfliktobjekte .....	246
9.4	Konfliktverlauf.....	247
9.5	Konfliktregelung.....	247
9.6	Übersichtsskizzen zum Konfliktmuster <i>Prüfung-Beurteilung</i> .....	248
9.7	Detailanalysen.....	250
9.7.1	Psalm 26: Gesinnungsprüfung als Instrument der Konfliktregelung .....	250
9.7.2	Psalm 7.....	255
9.7.3	Psalm 50 .....	259
9.7.4	Psalm 82 .....	264
9.7.5	Psalm 109 .....	269
<b>10</b>	<b>Konflikte in den Psalmen: Erträge und Ausblick</b> .....	<b>275</b>
10.1	Konflikte zwischen Menschen: Vielfalt der Lebensbereiche und Konstellationen .....	275
10.2	Der Akteur Gott .....	277
10.3	Thematische Aspekte .....	278
10.3.1	Arm, elend und schwach versus reich, gesund und mächtig.....	278
10.3.2	Einbettung in das soziale Netz .....	279
10.3.3	Worte als Waffe: Spott und Hohn versus Gebet.....	280
10.3.4	Gerechte/Fromme versus Frevler/Gottlose.....	281
10.3.5	König, Gottesvolk und Gottesfürchtige als Akteure in militärischen und politischen Konflikten .....	282
10.3.6	Die Psalmen: Auch ein Beitrag zum Umgang mit Konflikten.....	283
10.4	Ergebnis, Zusammenfassung und Ausblick .....	284

<b>Anhang 1: Exkurse</b> .....	287
1 Der Zusammenhang von Tun und Ergehen.....	287
2 Ehre, Scham, Schande, Beschämung.....	289
3 Armentheologie.....	291
<b>Anhang 2: Tabellen, Skizzen und Listen</b> .....	295
1 Übersichten zu Konfliktmotiven und Konfliktmustern.....	295
2 Übersichten zum Konfliktmuster <i>Angriff-Abwehr</i> .....	297
3 Übersichten zum Konfliktmuster <i>Abwendung-(erneute) Zuwendung</i> .....	299
4 Übersichten zum Konfliktmuster <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i> .....	302
5 Übersichten zum Konfliktmuster <i>Prüfung-Beurteilung</i> .....	303
6 Konfliktfreie Psalmen .....	306
7 Psalmen mit Konfliktpotenzial .....	306
8 Psalmen mit mehreren dominanten Konfliktmustern .....	306
<b>Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen im Lauftext</b> .....	307
<b>Abkürzungsverzeichnis</b> .....	308
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	309
Primärliteratur und Textausgaben .....	309
Hilfsmittel .....	309
Sekundärliteratur .....	309



Für Tobias, Aria und Elvira



# Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Februar 2023 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich (seit 2024: Theologische und Religionswissenschaftliche Fakultät) als Dissertation angenommen. Für den Druck ist sie geringfügig überarbeitet worden.

Die Zeit als Assistentin und Doktorandin am Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaft und Altorientalische Religionsgeschichte hat mir unschätzbare Einblicke in Forschung und Lehre ermöglicht. Viele Menschen haben zum Gelingen der Dissertation und zur Entstehung dieses Buchs beigetragen; einige von ihnen möchte ich hier nennen.

Meine Begeisterung für die bibelwissenschaftliche Forschung verdanke ich zu einem großen Teil Prof. Dr. Thomas Krügers erfrischendem und offenem Blick auf die Texte der Hebräischen Bibel. Er hat meine Dissertation als Erstgutachter von Anfang an begleitet und unterstützt. Ich danke ihm für viele Gespräche und zahllose hilfreiche Anregungen, dafür, dass er mir in der Gestaltung meiner Forschungstätigkeit große Freiheit ließ, besonders für seine Unterstützung in schwierigeren Phasen, sein Vertrauen und seine Freundschaft.

Prof. Dr. Konrad Schmid, der das Zweitgutachten übernommen hat, danke ich für wertvolle Anregungen. Ihm, Prof. Dr. Erhard Blum und Prof. Dr. Shimon Gesundheit danke ich für die Aufnahme der Dissertation in die Reihe ATThANT. Ein herzlicher Dank geht an Lisa Briner und das Team vom TVZ für die Betreuung des Bandes während der Publikationsphase. Dr. Beat Weber und Stefan Fischer-Schicker danke ich für das Korrekturlesen der Arbeit und hilfreiche Anmerkungen.

Dr. Nancy Rahn und Dr. Matthias Hopf waren seit Beginn meines Dissertationsprojektes wichtige Gesprächspartner – nicht nur was die Psalmen angeht. Durch freundschaftlichen Austausch, die gemeinsam organisierten und gestalteten Tagungen und Workshops, gute Ideen für die Lehre und wertvolle Feedbacks zu Teilen der Dissertation haben sie maßgeblich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen.

Dr. Caren Algnier danke ich für viele gute Gespräche über die Psalmen, Gott und die Welt und die wunderbare Zusammenarbeit im Theologiekurs.

Danken möchte ich auch den Teams der Bibliothek und der Verwaltung der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät und des Theologischen Seminars. Sie sorgen für ein reibungsloses Funktionieren des Forschungs- und

Lehrbetriebes und tragen viel zu der guten Atmosphäre bei, die an der Fakultät herrscht. Es freut mich sehr, Teil dieses großartigen Teams sein zu dürfen!

Diese Arbeit hätte ohne die Unterstützung meines familiären Umfeldes nicht entstehen können. Sehr viel habe ich meinen Eltern Brigitte und Charles Stäheli zu verdanken, die mich von allem Anfang an begleitet und an mich geglaubt haben. Ohne sie wäre ich nicht an dem Ort, an dem ich heute bin. Meine Schwiegereltern Ruth und Urs-Peter Beerli sind meinen Weg mit großer Zuneigung und viel Interesse mitgegangen. Es ist ein großes Glück, solch wunderbare Schwiegereltern zu haben! Meine Mutter und meine Schwiegermutter haben durch ihre großartige und vor allem in der Schlussphase der Dissertation sehr häufig angefragte Mithilfe bei der Kinderbetreuung ganz konkret dazu beigetragen, dass dieses Buch entstehen konnte.

Es gibt keine angemessenen Worte für das, was ich den drei Menschen verdanke, die mir am nächsten stehen. Dennoch: Mein ganz besonderer Dank geht meinem Mann Tobias Beerli und unseren Töchtern Aria und Elvira, die meinen Blick immer wieder auf die wichtigen Dinge im Leben lenken. Ihnen widme ich dieses Buch.

Ottoberg, im Januar 2024

Nina Beerli

# 1 Gegner und Konflikte in den Psalmen: Erster Eindruck und Fragestellung<sup>1</sup>

In der *Vorrede zum Psalter* von 1528 schreibt Luther, dass der Psalter «wohl möcht ein kleine Biblia heissen / darin alles auff's schönest vnd kürztzest / so in der gantzen Biblia stehet / gefasset vnd zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht vnd bereitet ist».<sup>2</sup> Bis heute ist die überaus positive Einschätzung des Psalters als kleiner Bibel, als Lebens- und Glaubensbuch des Gottesvolkes und als Gebets- und Meditationsbuch für den Einzelnen ungebrochen.<sup>3</sup> Diese Hochschätzung hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die Psalmen Grunderfahrungen menschlicher Existenz auf eine Weise thematisieren, dass sich Menschen verschiedenster Zeiten die Texte und die in ihnen geschilderten Erfahrungen zu eigen machen können.<sup>4</sup>

Mit Blick auf den heutigen Gebrauch der Psalmen im kirchlichen Leben geht allerdings manchmal fast vergessen, dass in den Psalmen auch oft gestritten wird. Dabei spielen Konflikte und Spannungen im gesamten Psalter eine wichtige Rolle. Sie werden sogar da spürbar, wo sie nicht so recht in den unmittelbaren Kontext hineinzupassen scheinen (Ps 104; 139). Die schiere Übermacht der Gegner in den Psalmen bringt Lohfink zur Feststellung: «Der Beter und seine Feinde – das ist einfach das dominante Thema des Psalters.»<sup>5</sup> Dagegen fällt auf, dass im heutigen Gebrauch der Psalmen oft gerade die Stellen ausgelassen werden, die den Umgang mit Gegnern thematisieren.<sup>6</sup> Offensichtlich lösen diese Textpassagen ein Unbehagen aus, das dazu führt, einen Bogen um bestimmte Psalmen zu machen. Hier sei, stellvertretend für viele, die eine ähnliche Sichtweise vertreten, Mertens zitiert: «Die größte Schwierigkeit aber, die den christlichen Psalmenbeter immer wieder am meisten belasten wird, bilden jene hässlichen Ausbrüche von Hass und Verwünschung, wie wir sie in manchen Psalmen finden.»<sup>7</sup> Mertens stellt zudem fest: «Möglicherweise werden viele Beter bald nicht mehr wissen, dass es sie gibt; denn in jenen Psalmenausgaben, die für das Gebet eingerichtet

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch Beerli, *Gebet*, 187–188.

<sup>2</sup> Luther, *Vorrede*, 964.

<sup>3</sup> Siehe dazu das Vorwort zu den Psalmen in der revidierten Einheitsübersetzung oder auch Müller, *Art. Psalmen*.

<sup>4</sup> Vgl. Eder, *Identifikationspotentiale*, 17–21.

<sup>5</sup> Lohfink, *Schriftauslegung*, 36.

<sup>6</sup> Vgl. Zenger, *Gott*, 717–740.

<sup>7</sup> Mertens, *Heute*, 501.

sind, sind die anstößigsten dieser Verse gar nicht mehr mitgedruckt.»<sup>8</sup> Die Kritik an den Texten hängt zum großen Teil damit zusammen, dass das zahlreiche Vorkommen von Gegnern und der Umgang mit ihnen nicht so recht zu einer christlichen Lesart der Psalmen passen will. In der Folge kommt es zur Verurteilung der Psalmen als Texte, die sich «auf einem vor- und unterchristlichen Ethos bewegen, auf einer Ebene, die durch die Bergpredigt Jesu weit überschritten ist».<sup>9</sup> Auf der anderen Seite stehen Versuche, die Texte zu rehabilitieren, indem auf den historischen Kontext eines von Fremdvölkern bedrückten Israels oder ausgebeuteter gesellschaftlicher Gruppen hingewiesen wird und/oder indem die realistische Weltsicht der Psalmen betont wird und/oder indem darauf hingewiesen wird, dass die Betenden die Ausübung von Gewalt an Gott delegieren.<sup>10</sup>

## 1.1 Gegner in den Psalmen: ein breit erforschtes Motiv!?

### 1.1.1 Von der Frage nach der Identität der Gegner zur Frage nach den Feindvorstellungen

Das gehäufte Vorkommen von Gegnern in den Psalmen wurde in der bibelwissenschaftlichen Forschung schon früh und immer wieder thematisiert. Zu den Ersten, die sich der Frage nach den Gegnern widmeten, gehörten de Wette, Gunkel und Mowinckel.<sup>11</sup> Wegweisend war Keels Studie *Feinde und Gottesleugner* aus dem Jahr 1969. Mit seiner Arbeit löste Keel einen Perspektivwechsel aus, der dazu führte, dass die Frage nach der Identität und der historischen Verortung der Gegner des Beters<sup>12</sup> in den Hintergrund gerückt wurde zugunsten der näheren Untersuchung des Gegnermotivs und der im Psalter zur Sprache gebrachten Feindbilder und Feindvorstellungen.

---

<sup>8</sup> Mertens, Heute, 501. Mertens selbst sieht diesen Umstand eher kritisch. Dass die Existenz der Gegner in den Psalmen bewusst unterschlagen wird, zeigt ein Blick in das katholische Stundengebet (1971): Einzelne Texte sind gar nicht (Ps 58; 83; 109) und viele Texte nur teilweise (Ps 5; 21; 28; 31; 35; 40; 54; 55; 56; 59; 63; 69; 79; 110; 137; 139; 140; 141; 143) abgedruckt.

<sup>9</sup> Mertens, Heute, 503.

<sup>10</sup> Vgl. Zenger, Gott, 749–840; Silber, Gott, 45–46; Janowski, Enemies, 44–46.

<sup>11</sup> Vgl. de Wette, Kommentar; Gunkel, Einleitung; Gunkel, Psalmen; Gunkel, Ausgewählte; Mowinckel, Psalms I–II; Mowinckel, Fluch. Ausführlichere Forschungsüberblicke, insbesondere auch mit Blick auf die ältere Forschung, finden sich z. B. bei Dhanaraj, Significance, 2–23; van der Velde, Psalm 109, 6–56. Vgl. auch Riede, Netz, 3–15 (hier mit Schwerpunkt auf der Bildwelt der Psalmen).

<sup>12</sup> In dieser Arbeit wird in der Regel das generische Maskulinum verwendet, wobei grundsätzlich beide Geschlechter eingeschlossen sind. Es ist davon auszugehen, dass die Psalmen in der überwiegenden Mehrheit von Männern verfasst wurden. Für einige Psalmen wird eine weibliche Verfässherschaft vermutet und für viele Psalmen kann eine weibliche Perspektive sichtbar gemacht werden, vgl. hierzu Bail, Schweigen; *idem*, Laments.

Keel kritisiert in seiner Dissertation den Umstand, dass so gut wie alle bisher erschienenen Forschungsarbeiten zum Thema von der «Frage: Wer sind die Feinde?»<sup>13</sup> beherrscht werden. Ziel und Anliegen seiner eigenen Untersuchung formuliert Keel so: «In dieser Arbeit [...] sollen die Feindvorstellungen der individuellen Klage- und Lobpsalmen in ihrer – im Vergleich mit andern altorientalischen Feindesschilderungen – typisch israelitischen Eigenart dargestellt werden.»<sup>14</sup> Keel geht es darum, das Motiv der Feinde des Beters, «seine Gestalt und deren Bedeutung und Wandel»<sup>15</sup> näher zu untersuchen und zu beschreiben.

Drei Faktoren bilden nach Keel die wichtigsten Grundkonstellationen, die den Feind- und Konfliktschilderungen in den Psalmen zugrunde liegen, nämlich erstens die Feindlichkeit gegenüber allem Fremden, zweitens die innerhalb einer Gruppe bestehenden aber durch die Gemeinschaft zumeist kontrollierten Rivalitäten sowie drittens das zunehmend feindlich geprägte Verhältnis der verschiedenen innergesellschaftlichen sozialen Schichten.<sup>16</sup> Daneben ist laut Keel die Ausgestaltung des Feindmotivs in den Individualpsalmen wesentlich durch seine Funktion bestimmt, Jhwh zum Eingreifen zu bewegen: «Jahwe hat die Macht zu helfen, und die Klage will ihn dazu bewegen. Je eindrücklicher man seine Not schildert, umso eher wird Jahwe helfen. Und wenn man sagt, man sei arm, verlassen, verfolgt, zu Tode gehetzt, so heißt das im Grunde immer wieder das gleiche: Hilf, ich bin ganz und gar auf dich angewiesen!»<sup>17</sup>

Keel unterscheidet zwei Gruppen von Bezeichnungen der Feinde, die entweder dem Typ אִיב oder dem Typ רָשָׁע angehören. Bezeichnungen des Typs אִיב drücken eine reine Gegensätzlichkeit aus und sind nach Keels Ansicht älter als die Bezeichnungen des Typs רָשָׁע. Bei Bezeichnungen des Typs רָשָׁע erfolgt gemäß Keel eine moralische Wertung der Widersacher. Diese Grundunterscheidung wurde in der weiteren Forschung breit aufgenommen und gilt heute weitgehend als Konsens.<sup>18</sup>

In seiner Arbeit zeigt Keel zudem die zentrale Funktion auf, die der metaphorischen Sprache zukommt: «Bilder und Symbole sind Ausdrucksweisen und Möglichkeiten, Erlebtes zur Sprache zu bringen. Und in den Bildern, die der Beter zeichnet, geht es um bestimmte Mächte oder Kräfte, die ihn bedrohen.»<sup>19</sup> Gerade

<sup>13</sup> Keel, Feinde, 34.

<sup>14</sup> Keel, Feinde, 34 (Hervorhebung: N. B.).

<sup>15</sup> Keel, Feinde, 35.

<sup>16</sup> Vgl. Keel, Feinde, 90–91.

<sup>17</sup> Keel, Feinde, 87.

<sup>18</sup> Als einer der ersten arbeitete Ruppert, Gerechte, 6, mit Keels Einteilung der Gegnerstypen. Vgl. auch Janowski, Konfliktgespräche, 105–116; Hartenstein, Feind, 19–39. Die uneingeschränkte Gültigkeit dieser Unterscheidung wird jedoch auch kritisch hinterfragt, vgl. Liess/Schnocks (Hg.), Einleitung, 9: «Die verschiedenen Bezeichnungen der Feinde können sich in einen Psalm gewissermaßen additiv überlagern und in einem anderen Psalm sehr genau unterschieden werden.» Vgl. auch Kap. 10.3.4.

<sup>19</sup> Riede, Netz, 9.

das Reden in Bildern kann dabei helfen, Dinge auszudrücken, für die Worte fehlen.<sup>20</sup>

### 1.1.2 «Rehabilitierung» der Gegnertexte und neue Perspektiven

In der Forschung nach Keel wurden vor allem einzelne Feindbilder näher untersucht oder der Akzent wurde auf bestimmte literarische Formen und Bilder gelegt.<sup>21</sup>

Die Frage nach dem Verhältnis Beter – Gott – Gegner wird in der Forschungsliteratur zwar häufig angesprochen, zumeist aber nicht vertieft diskutiert. Einen Versuch zur Bestimmung der komplexen Beziehungen zwischen Beter, Gegner und Gott unternimmt Janowski in seiner Monografie *Konfliktgespräche mit Gott*.<sup>22</sup> Untersuchungsgegenstand sind, wie schon bei Keel, nur die Klage- und Danklieder des Einzelnen. Unter verschiedenen thematischen Gesichtspunkten werden anthropologische Grundtendenzen beleuchtet, die in diesen Psalmen sichtbar werden. Der Akzent liegt auf der Konstellation Beter – Gott. Überlegungen zu den Beziehungen und den Interaktionen zwischen den drei Parteien Gegner, Beter und Gott spielen zwar eine Rolle, werden aber im Hauptrahmen eingeordnet, der durch die Konstellation Beter – Gott abgesteckt wird.

Die nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Forschung lange vorherrschende ablehnende Haltung<sup>23</sup> gerade von jenen Psalmen oder Psalmabschnitten, in denen der Beter die Vernichtung der Gegner wünscht oder von Gott erbittet, wurde in den letzten Jahren relativiert. Dazu trugen nicht zuletzt die Arbeiten von Zenger bei.<sup>24</sup> In seinem Buch *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, das sich an eine breitere Öffentlichkeit richtet, geht es Zenger darum, den «theologischen Horizont» aufzuzeigen, in dem die sogenannten Feind- und Rachepsalmen entstanden sind, und dass es sich bei den Psalmen um «*authentische Gebete* biblischer Menschen» handelt.<sup>25</sup> Die Psalmen sind poetische Texte, die durch eine reichhaltige metaphorische Sprache gekennzeichnet sind. Diese gilt es sich zu erschließen, wenn man zu einem tieferen Verständnis der Psalmen gene-

<sup>20</sup> Vgl. Keel, *Feinde*, 76. Vgl. auch Riede, *Netz*, 10, sowie Poser, *Trauma-Literatur*, 114–119.

<sup>21</sup> Zu Feindschädigungsaussagen vgl. van der Velden, *Psalm 109*; zu direkten Feindzitatzen vgl. Jacobson, *Many*, sowie Neuber, *Affirmation*, die in ihrer Dissertation die direkten Reden der Feinde in den Psalmen 9/10 und 73 behandelt. Zur Freund-Feind-Thematik vgl. Bauks, *Feinde*, und zur Feindmetaphorik Riede, *Netz*.

<sup>22</sup> Die Monografie erschien erstmals 2003 und ist seither mehrmals überarbeitet und neu aufgelegt worden. Die bisher letzte durchgesehene und erweiterte Auflage erschien 2021. Vgl. zum Beziehungsgefüge Beter, Gott, Gegner: Janowski, *Konfliktgespräche*, 53–173.

<sup>23</sup> Vgl. Zenger, *Gott*, 700–748.

<sup>24</sup> Vgl. v. a. Zenger, *Gott*; auch im zusammen mit Hossfeld erarbeiteten dreiteiligen *Psalmkommentar* (erschienen in der Reihe NEB und ab Teil 2 in der Reihe HThKAT) wird diese Linie weiterverfolgt.

<sup>25</sup> Zenger, *Gott*, 805 (Hervorhebung im Original).

rell und insbesondere des Gegnermotivs in den Psalmen gelangen will.<sup>26</sup> In den Psalmen, so betont Zenger, «schreien die Beter [...] ihr Leiden am Unrecht und an der Hybris der Gewalttätigen heraus. Sie konfrontieren ihren Gott selbst mit der Rätselhaftigkeit des Bösen und dem Widerspruch, den die Bösen in einer von Gott umsorgten Welt darstellen».<sup>27</sup>

Einen breiten Überblick über die gegenwärtigen Tendenzen, Fragestellungen und Herangehensweisen rund um die Frage nach den Gegnern in den Psalmen und im Psalter bieten Liess/Schnocks in ihrem Sammelband *Gegner im Gebet: Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen* von 2018. Die im Sammelband aufgenommenen Artikel beleuchten grundlegende Aspekte der Gegnerthematik und nehmen Einzelsalmen, Psalmengruppen sowie Psalmen außerhalb des Psalters in den Blick. Dabei zeigt sich, dass sich das Gegnermotiv längst nicht nur auf die Klagepsalmen des Einzelnen beschränken lässt. Überlegungen zum Weltbild der Psalmen und ihrer Bildsprache spielen ebenso eine Rolle wie anthropologische, theologische und sprachliche Aspekte. Hinzu kommt die wichtige, bisher aber noch wenig gestellte Frage, ob und welche Möglichkeiten zur Überwindung von Feind- und Gegnerschaft in den Psalmen thematisiert werden.

## 1.2 Anliegen und Fragestellung dieser Untersuchung

Der Blick auf aktuelle Forschungstendenzen rund um die Gegner in den Psalmen zeigt, wie vielgestaltig und differenziert die Fragestellungen und Herangehensweisen an das Thema mittlerweile sind. Die früher vorherrschende isolierte Betrachtung der Gegner in den Psalmen rückt mehr und mehr in den Hintergrund und wird abgelöst von umfassenderen Perspektiven auf das Thema Gegner und seiner Bezüge zu anderen für Psalmen und Psalter wichtigen Themen und Motiven.

Ein Forschungsdesiderat ist die bisher noch kaum behandelte Frage, wie Beter, Gegner und Gott in den im Psalter geschilderten Konflikten interagieren. Hier setzt die vorliegende Arbeit an, indem sie nach dem konflikthafteren Zusammenspiel der Akteure Beter, Gegner und Gott und nach der Dynamik der in den Psalmen geschilderten Konflikte fragt. Nicht mehr nur der einzelne Akteur, seine Eigenschaften und sein Handeln stehen mehr oder weniger isoliert im Fokus, sondern angestrebt wird eine systemische Perspektive, die nach den Interaktionen der verschiedenen an einem Konflikt beteiligten Parteien fragt. Ziel der Studie ist es, (1) ganz generell einen Beitrag zur Erforschung der Phänomene Konflikt und Gegnerschaft bezogen auf die Psalmen zu leisten, (2) die Vielfalt der in den Psalmen zur Sprache kommenden Konflikte aufzuzeigen und (3) zu unter-

---

<sup>26</sup> Vgl. Zenger, Gott, 825–830.

<sup>27</sup> Zenger, Gott, 810.

suchen, ob sich in dieser Vielfalt grundlegende Muster der Ausagierung von Konflikten finden.

So soll – im Sinne eines Surveys – eine Orientierungshilfe entstehen, die versucht, die Vielgestaltigkeit der Konflikte in den Psalmen abzubilden und über Gemeinsamkeiten und Unterschiede übergreifender Konfliktmuster Auskunft zu geben. Es soll aufgezeigt werden, welche Akteure an einem Konflikt beteiligt sind, ob, und wenn ja, welche Parteien miteinander koalieren, welche Streitpunkte verhandelt werden, wie Konflikte ablaufen, welche Konfliktregelungsstrategien zum Tragen kommen und welche Konfliktverständnisse vertreten werden.

Im Folgenden wird zunächst eine knappe Einführung zu Konfliktbegriff und -forschung geboten sowie die Anwendung des sozialen Konfliktbegriffs auf die Psalmen diskutiert (Kap. 2). In Kap. 3 folgen methodische Vorüberlegungen sowie Ausführungen zum Aufbau der Arbeit.

## 2 Konfliktbegriff und Konfliktforschung

### 2.1 Konflikt: Phänomen, Begriff und Theorie – eine erste Annäherung

Die Meinungen darüber, was ein Konflikt ist, gehen weit auseinander, und so ist es nicht verwunderlich, dass sich im aktuellen Diskurs ganz unterschiedliche, einander teilweise widersprechende Konflikttheorien gegenüberstehen.<sup>1</sup> Die Unschärfen des Konfliktbegriffs wirken sich sowohl auf die Erforschung des Phänomens Konflikt als auch auf die Beschreibung und Bearbeitung konkreter Konflikte aus. Die Konfliktforschung kann sich weder auf eine allgemein anerkannte Definition des Konfliktbegriffs, noch auf eine gemeinsame Konflikttheorie stützen.<sup>2</sup> Das hängt auch damit zusammen, dass Konflikte in sehr verschiedenen Zusammenhängen eine Rolle spielen. Konflikte finden auf internationaler Ebene statt oder zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen. Doch auch Lohnverhandlungen zwischen Arbeitgeberverband und Gewerkschaft, firmeninterne Auseinandersetzungen um die Organisation des Unternehmens oder Kontroversen zwischen Individuen (z. B. Geschwistern oder Arbeitskollegen) sind Konflikte. Als Konflikte werden auch bestimmte Vorgänge bezeichnet, die sich in einer Person selbst abspielen (intrapersonale Konflikte, hierzu gehören beispielsweise Rollenkonflikte).<sup>3</sup> Was jeweils als Konflikt bezeichnet wird, hängt nicht zuletzt auch von den im Hintergrund stehenden Weltbildern und Denkkonzepten ab.

Weil Konflikte ubiquitär sind, werden sie in ganz unterschiedlichen Wissenschaftszweigen untersucht, und es hat sich eine Vielzahl verschiedener Konfliktbegriffe entwickelt. Die Konflikt- und Friedenswissenschaft selbst lässt sich «nicht isoliert vom anderen wissenschaftlichen Geschehen» betreiben und ist insofern «als eine begleitende Wissenschaft zu verstehen, die heute alle jene Disziplinen ergänzt, die sich – wie Theologie, Philosophie, Geschichte, Politik- und

---

<sup>1</sup> Vgl. Bonacker (Hg.), Konflikttheorien, 13–15. Für einen etwas ausführlicheren Überblick vgl. Thiel, Konflikte. Knappe Zusammenstellungen konflikttheoretischer Ansätze bieten auch Bonacker, Art. Konflikttheorie, Dallmann, Art. Konflikt sowie Balla, Art. Konflikttheorie.

<sup>2</sup> Vgl. Bonacker/Imbusch, Begriffe, 68.

<sup>3</sup> Vgl. Dallmann, Art. Konflikt, 864.

Rechtswissenschaften sowie Soziologie und Psychologie – der Problemstellung Krieg/Frieden schon immer zugewandt haben»<sup>4</sup>.

Die Allgegenwart und Vielgestaltigkeit von Konflikten haben nicht von ungefähr bereits in der Antike dazu geführt, in ihnen eine treibende Kraft des (Zusammen-)Lebens zu sehen.<sup>5</sup> Auf der anderen Seite galten und gelten Konflikte oft als unerwünscht und destruktiv. Bis heute ist es *common sense*, dass Konflikte die «als für natürlich erachtete Harmonie, Ordnung oder Gemeinsamkeiten» gefährden, und letztlich «dysfunktional für Mensch und Gesellschaft sind».<sup>6</sup> Angesichts dieser Schwierigkeiten liegt es nahe, beim Versuch, den Konfliktbegriff näher zu fassen, einen deskriptiven und damit möglichst offenen Zugang zu wählen. Auf der anderen Seite darf der Begriff aber auch nicht zu breit gefasst werden, damit er nicht theoretisch und praktisch unbrauchbar wird.<sup>7</sup>

## 2.2 Etymologie des Konfliktbegriffs

Der Begriff *Konflikt* kommt erst in der Mitte des 19. Jh. auf, findet sich der Sache nach aber bereits bei den antiken Philosophen.<sup>8</sup> Etymologisch geht der Begriff Konflikt auf lat. *confligere* (transitiv «zusammenschlagen, -bringen, bereinigen», intransitiv «feindlich zusammenstossen», «zusammen-, aneinander geraten, sich schlagen, in Kampf geraten») zurück.<sup>9</sup>

Das heutige Verständnis erklärt Konflikt als eine «durch das Aufeinanderprallen widerstreitender Auffassungen, Interessen o. Ä. entstandene schwierige Situation, die zum Zerwürfnis führen kann», als eine «mit kriegerischen Mitteln ausgetragene Auseinandersetzung zwischen Gegnern», als «Zwiespalt, Widerstreit aufgrund innerer Probleme»<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Koppe, Geschichte, 18.

<sup>5</sup> Siehe dazu unten Anm. 8.

<sup>6</sup> Bonacker/Imbusch, Begriffe, 67.

<sup>7</sup> Vgl. Glasl, Konfliktmanagement, 15.

<sup>8</sup> So Heraklit: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. B53, «Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die andern als Menschen, – die einen lässt er Sklaven werden, die anderen Freie.» Und weiter: Εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἔδοντα ζυγόν, καὶ δίαιην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα. B80, «Zu wissen aber tut not: Der Krieg führt zusammen, und Recht ist Streit, und alles Leben entsteht durch Streit und Notwendigkeit.» Hesiod unterscheidet den bösen Streit vom guten (Wett-)streit. Während die böse Eris zu Krieg und Hader führt und letztlich nur zerstört, weckt die gute Eris den Ehrgeiz der Menschen. Dieser führt zum Wettstreit untereinander und wirkt so kulturfördernd; vgl. Hühn/Lichtblau, Art. Streit. Vgl. auch Schädel, Konfliktforschung, 46–48, sowie generell zur Geschichte von Friedens- und Konfliktvorstellungen Koppe, Frieden.

<sup>9</sup> Der Neue Georges, Art. confligo.

<sup>10</sup> Dudenredaktion, Art. Konflikt.

## 2.3 Hauptlinien moderner Konfliktforschung

Angesichts dieser Worterklärungen wird der universale Charakter des Phänomens Konflikt offensichtlich. Dass «die intellektuelle Auseinandersetzung mit Krieg und Frieden [...] so alt wie die menschliche Zivilisation selbst ist»,<sup>11</sup> zeigt Koppe exemplarisch auf, indem er unter anderen auch Beispiele von Friedensvorstellungen und friedenskulturellen Entwicklungen aus dem antiken China, Indien, dem Zweistromland sowie Ägypten und Palästina präsentiert.<sup>12</sup> In der Neuzeit leisteten Machiavelli und Hobbes wichtige konflikttheoretische Vorarbeiten im Rahmen der politischen Philosophie.<sup>13</sup>

Als Wegbereiterin eines modernen Konfliktbegriffs gilt jedoch die klassische politische Ökonomie.<sup>14</sup> Auf dem Markt treffen die Eigeninteressen der ökonomischen Subjekte aufeinander, was zu Konkurrenzsituationen führt. Zugleich sollen die Regeln des Marktes dafür sorgen, dass die entstandenen Konflikte geordnet ablaufen und letztlich zum Wohlstand der Gesamtheit beitragen. Marx dagegen sah die Ursache für Konflikte in der ungleichen Stellung der sozialen Klassen in Bezug auf die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse: Weil kein gleichberechtigter Zugang zu den vorhandenen Produktionsmitteln besteht, kommt es zum Klassenkampf, der das gesellschaftliche Zusammenleben nachhaltig bestimmt.<sup>15</sup> Der sozialdarwinistische Konkurrenz-begriff wiederum erklärt die «soz[iale] Auslese und das Überleben des Stärkeren aus dem Konkurrenzkampf, der aus der Knappheit resultiert.»<sup>16</sup>

Ab Ende des 19. Jh. treten soziologische Konflikttheorien stärker in den Vordergrund. Wichtige Vertreter sind Simmel und Weber. Weber benutzt, wenn es um Konflikte geht, meist den Begriff Kampf, in dem er eine zentrale soziale Beziehung erkennt. Der Kampf ist gemäß Weber dadurch gekennzeichnet, dass ein Individuum versucht, die eigenen Absichten gegen die Interessen des Gegenübers durchzusetzen.<sup>17</sup> Nach Weber sind alle zwischenmenschlichen Beziehungen und alles soziale Handeln geprägt durch den Kampf. Dabei betont Weber allerdings die positive Funktion von Konflikten. Sie tragen, sofern sie in geregelten Bahnen ablaufen, maßgeblich zur Entwicklung einer Gesellschaft bei.<sup>18</sup> Simmel sieht im Konflikt eine wesentliche Form der Vergesellschaftung. Konflikte stellen für Simmel nicht *per se* eine Gefahr für die gesellschaftliche Ordnung dar,

---

<sup>11</sup> Schädel, Konfliktforschung, 46.

<sup>12</sup> Vgl. Koppe, Frieden, 61–92.

<sup>13</sup> Vgl. Dallmann, Art. Konflikt, 862–863; Schädel, Konfliktforschung, 47; zu Hobbes vgl. Koppe, Frieden, 160–162.

<sup>14</sup> Vgl. Dallmann, Art. Konflikt, 863.

<sup>15</sup> Vgl. Demirović, Konflikttheorie, 47–64.

<sup>16</sup> Dallmann, Art. Konflikt, 863.

<sup>17</sup> Vgl. Koenig, Konflikttheorie, 68.

<sup>18</sup> Vgl. Koenig, Konflikttheorie, 76.80, sowie Dallmann, Art. Konflikt, 863.

vielmehr «*sind* [sie] Gesellschaft. Sie sind selbst eine spezifische Form der Vergesellschaftung, ebenso wie etwa die «Geselligkeit» oder die «Familie»».<sup>19</sup>

In Aufnahme von und kritischer Auseinandersetzung mit Simmels Werk entwickelte Coser seine funktionalistische Konflikttheorie.<sup>20</sup> Dabei geht Coser über Simmel hinaus, indem er sich auf die systemerhaltenden Funktionen von Konflikten konzentriert und die Unterscheidung von echten (funktionalen) und unechten (dysfunktionalen) Konflikten einführt.<sup>21</sup> Die positive Funktion von Konflikten liegt für Coser darin,

«dass sie zu einer stärkeren Integration einer sozialen Gruppe beitr[a]gen. Konflikte stärken das Zugehörigkeitsgefühl und ermöglichen ein Befolgen sozialer Regeln und Normen. Im Anschluss an Simmel ging Coser von einer «Kreuzung sozialer Kreise» (Simmel) aus, also davon, dass Individuen in pluralistischen Gesellschaften unterschiedliche Rollen und Loyalitäten besitzen, die letztlich eine dramatische Zuspitzung eines Konflikts zwischen zwei Großgruppen verhindern.»<sup>22</sup>

Nach Coser ist es entscheidend, dass Konflikte nicht unterdrückt werden. Konflikte, die trotz Unterdrückung zum Ausbruch kommen, sind, wahrscheinlich aufgrund der «totalen Einbeziehung der Persönlichkeit und wegen der angesammelten und unterdrückten Aggressionen»,<sup>23</sup> besonders intensiv und zerstörerisch. Solche Konflikte gefährden die Existenz einer Gruppe oder einer Gesellschaft, «weil sie Lernprozesse blockier[en] und *Desintegration* wahrscheinlich mach[en]»<sup>24</sup>.

Entscheidend für die Entwicklung der Friedens- und Konfliktforschung im 20. Jh. waren die beiden Weltkriege, der Einsatz der Atombombe sowie der Kalte Krieg.<sup>25</sup> Stand zunächst die «systematische[], historische[] Analyse von Ursachen und Mustern von zwischenstaatlichen Kriegen»<sup>26</sup> im Vordergrund, rückten nach dem Zweiten Weltkrieg und aufgrund des atomaren Wettrüstens Überlegungen zu Rüstungskontrolle und Konflikttheorie stärker ins Zentrum. In dieser Phase waren Konflikt- und Friedensforschung mehrheitlich auf ein Gleichgewicht der Kräfte und die Erhaltung des Friedens ausgerichtet. Demgegenüber entwickelte sich jedoch ein weiterer Zweig der Friedens- und Konfliktforschung, «die nicht nur den Erhalt des Friedens, sondern die Schaffung einer neuen Friedensgesell-

---

<sup>19</sup> Stark, Konflikttheorie, 85 (Hervorhebung im Original). Insofern kann Simmel als Begründer einer soziologischen Konflikttheorie gelten. Sein Ansatz wurde nicht nur von Coser, sondern auch von Luhmann aufgenommen; vgl. Bonacker, Art. Konflikttheorie, 238.

<sup>20</sup> Vgl. Coser, Theorie, 33–35.

<sup>21</sup> Vgl. Stark, Konflikttheorie, 94.

<sup>22</sup> Bonacker, Art. Konflikttheorie, 237.

<sup>23</sup> Coser, Theorie, 96.

<sup>24</sup> Bonacker, Art. Konflikttheorie, 237 (Hervorhebung im Original).

<sup>25</sup> Vgl. Koppe, Geschichte, 20; Schädel, Konfliktforschung, 48.

<sup>26</sup> Schädel, Konfliktforschung, 48.

schaft anstrebt».<sup>27</sup> Die heutige Friedens- und Konfliktforschung ist durch die drei Forschungsfelder Konfliktbeschreibung, Strategien gegen Gewalt sowie Friedensstrategien bestimmt.<sup>28</sup> Die Konfliktbeschreibung hat zum Ziel, «die kausalen Zusammenhänge und Mechanismen zu entschlüsseln und zu erkennen, welche Konfliktdynamiken zugrunde liegen, die zum Ausbruch, aber auch zur Beendigung von Konflikten führen können».<sup>29</sup>

## 2.4 Der soziale Konflikt<sup>30</sup>

Die soziologische<sup>31</sup> Konfliktforschung, auf deren Erkenntnisse für die methodologischen Grundlegungen dieser Untersuchung zurückgegriffen wird, arbeitet mit dem Begriff des *sozialen Konflikts*. Grundsätzlich gilt, dass soziale Konflikte «in der Interaktion unterschiedlicher Akteure auftreten».<sup>32</sup> In einem sozialen Konflikt stehen sich zwei oder mehr Parteien mit unvereinbaren Positionen gegenüber.<sup>33</sup> Eine Durchsicht der einschlägigen Überblicks- und Einleitungsliteratur zur Konfliktforschung zeigt rasch, dass der Begriff des sozialen Konflikts sehr unterschiedlich definiert und verwendet wird.<sup>34</sup> Mal wird er als Oberbegriff für alle möglichen Konfliktarten (oft mit Ausnahme intrapersonaler Konflikte) verwendet, mal wird er als eine Konfliktart unter vielen genannt.<sup>35</sup>

Wie weit bzw. eng der Begriff des sozialen Konflikts gefasst wird, hängt u. a. davon ab, welche Aspekte des Phänomens Konflikt in den Vordergrund gerückt werden. Es macht einen Unterschied, ob man unter Konflikt bloß eine Uneinigkeit zwischen zwei Parteien versteht,<sup>36</sup> oder ob diese Uneinigkeit so beschaffen sein muss, dass die Ziele der beiden Parteien unvereinbar sind, dass also die eine Partei ihre Ziele nur dann erreichen kann, wenn die andere an der Erreichung ihrer Ziele gehindert wird. Auch kommt es darauf an, ob man in einer Definition des sozialen Konflikts nur die gegensätzlichen Interessen der beteiligten Parteien betont, oder ob man auch das Verhalten der Parteien einbezieht. Zwischen zwei

---

<sup>27</sup> Schädel, Konfliktforschung, 49.

<sup>28</sup> Vgl. Schädel, Konfliktforschung, 55–56.

<sup>29</sup> Schädel, Konfliktforschung, 55.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu auch Beerli, Gebet, 188–189.

<sup>31</sup> Soziologie befasst sich – vereinfacht gesagt – mit der Erforschung von «Ordnung und Organisation des Zusammenlebens und Zusammenwirkens von Menschen» (Lehner, Sozialwissenschaft, 13).

<sup>32</sup> Thiel, Konflikte, 5–6. Vgl. auch Bonacker/Imbusch, Begriffe, 69.

<sup>33</sup> Vgl. Imbusch, Art. Konflikte, 147.

<sup>34</sup> Einen Überblick über unterschiedliche sozialwissenschaftliche Konflikttheorien und damit auch über unterschiedliche Konfliktbegriffe bietet Bonacker (Hg.), Konflikttheorien.

<sup>35</sup> Für Letzteres vgl. z. B. Dallmann, Art. Konflikt, 864–865, wo zwischen intrapersonalen, interpersonalen, sozialen und internationalen Konflikten unterschieden wird.

<sup>36</sup> Dann stünde jeder mit jedem ständig in Konflikt; vgl. Glasl, Konfliktmanagement, 15.

Parteien können durchaus gegensätzliche Interessen und Ziele bestehen, ohne dass es tatsächlich zum Konflikt kommt. Ein Konflikt bahnt sich erst dann an, wenn mindestens eine Partei diese Gegensätze bemerkt, realisiert, dass diese für sie negative Auswirkungen haben könnten und deshalb ihr Verhalten gegenüber der anderen Partei ändert.<sup>37</sup>

Als kleinster gemeinsamer Nenner bleibt, «dass soziale Konflikte Auseinandersetzungen zwischen zwei oder mehreren Individuen oder Gruppen (Organisationen, Staaten usw.) sind»<sup>38</sup>. Deshalb werden intrapersonale Konflikte<sup>39</sup> in der Regel nicht als soziale Konflikte bezeichnet, obwohl sie natürlich oft aufgrund sozialer Gegebenheiten entstehen.

Wichtig ist die Einsicht, dass ein sozialer Konflikt weitreichende Auswirkungen auf die an ihm beteiligten Personen haben kann.<sup>40</sup> So wirken sich soziale Konflikte oft negativ auf die Psyche einer Person aus, denn sie bergen in sich ein hohes Spannungspotenzial, das zu Stress und damit oft auch zu erhöhter Empfindlichkeit führt. In angespannten Situationen und in Situationen, in denen eine Person unter hohem Druck steht, können sich Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeiten verändern. Soziale Konflikte können die perzeptive und die kognitive Ebene der beteiligten Konfliktparteien so beeinflussen, dass Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit eingeschränkt werden, sich verengen und verzerren. Dies äußert sich beispielsweise darin, dass eine Konfliktpartei völlig einseitige, pauschalisierende Selbst- und Fremdbilder entwickelt oder die Streitgegenstände im Konflikt auf die eigenen Probleme reduziert und nicht mehr in der Lage ist, (berechtigte) Anliegen der anderen Partei wahrzunehmen. Die Tendenz der Konfliktparteien, ambivalente Gefühle je länger, desto weniger zuzulassen, führt zur Minderung oder gar zum Verlust der Fähigkeit zur Empathie. Schließlich kann die Belastung durch soziale Konflikte dazu führen, dass eine Person immer vehementer auf der Durchsetzung ihres Willens beharrt. Dadurch kommt es zu einer Fixierung auf die vermeintlichen Interessen und Ziele und im Gefolge dessen auch zu einer Reduktion der möglichen Handlungsalternativen. Die Konfliktparteien gelangen immer mehr zur Ansicht, sie könnten ihre Ziele nur noch auf ganz bestimmten Wegen erreichen, was im weiteren Verlauf sozialer Konflikte zu einer «Alles-oder-nichts»-Haltung führen kann.

In der Konfliktanalyse geht es darum, die an einem Konflikt beteiligten Parteien, die Konfliktgegenstände, -ursachen und -verläufe sowie allfällige Konflikt-

---

<sup>37</sup> Vgl. Meyer, Konfliktregelung, 28–29. Siehe auch Messmer, Konflikt, 5: «Alles, was als Konfliktwirklichkeit den Status einer empirischen Tatsache erhält, muss durch das Nadelöhr wechselseitig aufeinander bezugnehmender Kommunikation hindurchgeschleust werden. Nur so ist sichergestellt, dass ein anderer die Unvereinbarkeit wahrnehmen, sich darauf einlassen und entsprechend darauf reagieren kann [...]. Es gibt keinen Konflikt ohne Kommunikation.»

<sup>38</sup> Balla, Art. Konflikttheorie, 281.

<sup>39</sup> Vgl. oben Kap. 2.1.

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden Glasl, Konfliktmanagement, 39–52.

regelungsformen zu beschreiben.<sup>41</sup> Entstehung und Verlauf sozialer Konflikte hängen immer auch von den an ihnen beteiligten Konfliktparteien ab. Soziale Konflikte werden nicht nur durch strukturelle Bedingungen hervorgerufen und vorangetrieben, sondern eine ihrer wesentlichen Ursachen kann auch in den Persönlichkeitsstrukturen der am Konflikt beteiligten Parteien liegen.<sup>42</sup>

## 2.5 Soziale Konflikte in den Psalmen

Die in den Psalmen geschilderten Konflikte spielen sich zwischen Beter oder Betergruppe, menschlichen Gegnern und Gott oder zwischen Gott und Beter oder Betergruppe ab. Für die vorliegende Untersuchung stellt sich die Frage, ob es sich bei der Figur<sup>43</sup> Gott um ein soziales Gegenüber handelt, sodass Konflikte zwischen Mensch und Gott auch als soziale Konflikte bezeichnet werden können, oder ob die Figur Gott als eine Projektion der Betenden angesehen werden muss, sodass insbesondere bei Konflikten zwischen Beter und Gott nicht von einem sozialen, sondern von einem intrapersonalen Konflikt gesprochen werden muss.<sup>44</sup>

Mit Eisen/Müllner ist festzuhalten, dass Rezipierende von Texten es sich gewohnt sind, «Figuren intuitiv zu erfassen und auf sie ähnlich wie auf Menschen des wirklichen Lebens zu reagieren. Das gilt auch dann, wenn die Figuren gar keine menschlichen Wesen sind, sondern Tiere, Mischwesen, Roboter oder eben auch Gottheiten.»<sup>45</sup> Die Menschenähnlichkeit von Figuren bedeutet dabei nicht, dass eine Figur wie eine reale Person anzusehen ist.<sup>46</sup>

In den Psalmen wird Gott ganz selbstverständlich als eigenständig handelnder Akteur vorgestellt.<sup>47</sup> Es wird nicht nur von und zu Gott gesprochen, sondern er kommt auch selbst zu Wort. Er ist eine personale Größe, ein soziales Gegenüber, das mit den anderen Beteiligten auf vielfältige Weise interagiert und das Konflikt-Geschehen maßgeblich (mit-)bestimmt. Die dialogische Struktur ist ein zentrales Merkmal der Psalmen: Sie «kommen aus dem Gespräch, sind gleichsam «Ge-

<sup>41</sup> Vgl. Imbusch, Art. Konflikte, 150.

<sup>42</sup> Im Hinblick auf die Analyse von Konflikten in den Psalmen ist diese Perspektive gerade auch deshalb hilfreich, weil sie den Blick für die Bilder schärft, die die Konfliktparteien von sich selbst bzw. von den anderen Parteien haben bzw. im Verlauf eines Konfliktes entwickeln. Indirekt leistet die vorliegende Arbeit somit auch einen Beitrag zur Emotionsforschung im Alten Testament; vgl. dazu Eder, Identifikationspotentiale, 42–44.

<sup>43</sup> Es gibt verschiedene Definitionen des Begriffs Figur, vgl. Jannidis, Figur, 3. Ich folge hier Jens Eder, Gottesdarstellung, 31, der Figuren «als *niedererkennbare dargestellte Wesen mit Bewusstseinsfähigkeit*» versteht (Hervorhebung im Original).

<sup>44</sup> Vgl. zum intrapersonalen Konflikt oben Kap. 2.1 und Kap. 2.4.

<sup>45</sup> Eisen/Müllner, Gott, 12.

<sup>46</sup> Vgl. Eisen/Müllner, Gott, 14 (Anm. 14).

<sup>47</sup> Vgl. hierzu auch Eder, Ohr, 187–216.

sprächsausschnitte, und sie führen ins Gespräch – nicht nur, aber vor allem auch mit Gott.<sup>48</sup> Damit ist deutlich, dass die in den Psalmen zur Sprache kommenden Konflikte zwischen Menschen und Gott als soziale Konflikte zu betrachten sind.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Weber, *Rettung*, 191. Vgl. auch Gross, *Gott*, 159; Eder, *Ohr*, 187.

<sup>49</sup> Zugleich lassen sich aber aufgrund der Konfliktschilderungen in den Psalmen auch Rückschlüsse auf die Haltungen und Feindbilder ihrer Verfasser und Redaktoren ziehen, was bereits Keel, *Feinde*, eindrücklich nachgewiesen hat. Es lässt sich eben nicht trennscharf zwischen intrapersonalen und sozialen Konflikten unterscheiden, sondern beide Ebenen bedingen sich gegenseitig. Die Frage nach dem Einfluss von intrapersonalen Konflikten auf die Konfliktschilderungen in den Psalmen erfordert weitere Untersuchungen der Texte, beispielsweise unter der Fragestellung, was die geschilderten Konflikte über diejenigen aussagen, die sie in eine schriftliche Form gebracht und redigiert haben.

### 3 Methodische Vorüberlegungen und Aufbau der Arbeit

Es geht in dieser Arbeit nicht darum, die in den Psalmen zur Sprache kommenden Konflikte oder die Umgangsweisen mit Konflikten zu bewerten, sondern darum, sie möglichst genau zu beschreiben und nach übergreifenden Strukturen zu suchen. Dazu sind bestimmte Kriterien notwendig, die im Rückgriff auf die soziologische Konfliktforschung entwickelt werden (vgl. Kap. 4.2).

Ein Hauptziel der Arbeit ist es, die Vielfalt der Konflikte sichtbar zu machen, die in den Psalmen zur Sprache gebracht werden. Im Vordergrund steht ein deskriptiv-phänomenologischer Zugang. Es soll aufgezeigt werden, was vorliegt: Wer streitet mit wem worüber, und wie laufen Konflikte ab? Damit rücken die an den Auseinandersetzungen beteiligten Akteure bzw. Konfliktparteien, Streitpunkte sowie Strategien in Bezug auf den Umgang mit der Regelung oder Überwindung von Konflikten ins Zentrum.

Das zweite zentrale Forschungsanliegen rückt die Frage nach übergreifenden Strukturen ins Zentrum, indem danach gefragt wird, ob die in den Psalmen zur Sprache kommenden Konflikte zufällig oder nach gewissen Regeln ablaufen, ob sich also einzelne Konflikte bestimmten Verläufen oder Mustern zuordnen lassen, und, wenn ja, ob und wie sich diese Muster oder Verläufe beschreiben und kategorisieren lassen.<sup>1</sup>

Um die in Kap. 1.2 genannten Forschungsfragen zu bearbeiten, wurde zunächst eine möglichst vollständige Bestandsaufnahme der zahlreichen Konflikt-darstellungen in den Psalmen erstellt. Auf dieser Grundlage wurden gemeinsame Konfliktmotive herausgearbeitet (Kap. 4.1). Dieser Arbeitsschritt ergab, dass bestimmte Motivkombinationen immer wieder begegnen, was den Schluss auf wiederkehrende übergreifende Strukturen zulässt. Um diese Vermutung zu erhärten und allfällige vorhandene Konfliktmuster zu profilieren und zu akzentuieren, wurden die Einzeltexte im Rückgriff auf Analyse Kriterien der soziologischen Konfliktforschung (Kap. 4.2) näher untersucht. Die in dieser Arbeit beschriebenen Konfliktmotive und -muster werden also anhand der Untersuchung der Einzeltexte entwickelt. Sie sind ein Resultat der Analyse der Einzeltexte und werden

---

<sup>1</sup> Indem nach Konzepten gefragt wird, die den individuellen Konfliktschilderungen übergeordnet sind, leistet die vorliegende Arbeit auch einen Beitrag zur traditions geschichtlichen Erforschung alttestamentlicher Texte, vgl. Krüger, Überlegungen.

nicht umgekehrt in Form eines bereits bestehenden Modells an die Texte herangetragen.

Für den Entscheid, welche Texte untersucht und in die vorliegende Arbeit aufgenommen werden sollen, war nicht ihre Gattungszugehörigkeit oder das Vorkommen bestimmter Begrifflichkeiten ausschlaggebend, sondern ob sie einen Konflikt zur Sprache bringen, ob dieser Konflikt einem Konfliktmuster zugeordnet werden kann und ob er anhand ausgewählter und für die Untersuchung biblischer Texte adaptierter Kriterien der soziologischen Konfliktforschung analysiert werden kann. Im Vordergrund steht somit nicht ein formgeschichtlicher, sondern ein motivgeschichtlicher Zugang.

Obwohl die Konfliktmuster methodisch aus der vergleichenden Analyse der Einzeltexte hervorgegangen sind, wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit zunächst das Profil des jeweiligen Konfliktmusters vorgestellt. Erst danach folgt die Untersuchung der dem Muster zugehörigen Einzeltexte (vgl. Kap. 6 bis 9). Auf diese Weise und im Sinne der gestellten Forschungsfragen ergibt sich eine Sortierung der vielgestaltigen Konfliktschilderungen. Es entsteht eine Orientierungshilfe, die dazu beiträgt, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den einzelnen Konfliktschilderungen besser wahrzunehmen. Es werden Strategien sichtbar, wie Konflikte ausagiert werden, wie mit ihnen umgegangen werden kann, und die Profile der an den Konflikten beteiligten Akteure lassen sich schärfer zeichnen.

Den formulierten Forschungsfragen entsprechend ist diese Untersuchung als Überblicksarbeit angelegt, die große Linien sichtbar machen soll. Dieser breiten und offenen Herangehensweise entsprechend werden keine erschöpfenden Exegesen einzelner Texte geboten. Im Vordergrund stehen die Psalmen als Einzeltexte, und zwar in der Gestalt, wie sie in der BHS vorliegen. Um größtmögliche Offenheit und Breite zu bewahren, erfolgt bewusst keine Eingrenzung auf ausgewählte Psalmengruppen oder -gattungen. Von der Analyse der Einzeltexte herkommend können Schlüsse gezogen werden im Hinblick auf die etablierten Psalmengruppen und Psaltertealbücher – die dann auch wieder auf die Analyse der Einzeltexte zurückwirken. Diese Schritte erfordern jedoch weitere umfangreiche Untersuchungen.

Im Schlussteil werden wichtige Ergebnisse zusammengefasst und gebündelt dargestellt und durch traditions-, rezeptionsgeschichtliche und psaltertheologische Überlegungen ergänzt. Die drei Themen- und Motivkomplexe Tun-Ergehen-Zusammenhang, Ehre, Scham, Schande, Beschämung sowie Armentheologie kommen in den untersuchten Texten immer wieder zum Tragen. Um den Gedankengang jeweils nicht unnötig zu unterbrechen, werden sie im Rahmen knapper Exkurse im Anhang 1 aufgegriffen. Um den Zugriff auf Themen und Kapitel zu vereinfachen und eine bessere Übersicht zu ermöglichen, sind zudem alle im Lauftext gebotenen Tabellen und Skizzen gesammelt in den Anhang 2 aufgenommen worden.

## 4 Hinführung: Konfliktanalyse in den Psalmen

### 4.1 Von der Durchsicht der Texte zu Konflikt*motiven* zu Konflikt*mustern*

Konflikte werden in den Psalmen auf vielfältige Weise zur Sprache gebracht. Sie begegnen in Form breit ausgestalteter Konfliktverläufe aber auch in Form subtiler, manchmal kaum wahrnehmbarer Andeutungen, die auf nicht viel mehr als ein vorhandenes Konfliktpotenzial schließen lassen. Um die in der Einleitung genannten Ziele<sup>1</sup>

- (1) Überblick zu den Phänomenen Konflikt und Gegnerschaft,
- (2) Aufzeigen der Vielfalt an Konflikten und
- (3) Suche nach Konfliktmustern

zu erreichen, ist eine Analyse der in den Psalmen dargestellten Konflikte notwendig. Dazu müssen zunächst die Psalmen herausgefiltert werden, in denen einen Konflikt thematisiert wird. In mehreren Durchgängen durch den Psalter wurde nach Texten gesucht, in denen konflikthafte Situationen zur Sprache gebracht werden. Um in die Vielzahl gefundener Textpassagen eine erste Ordnung zu bringen, wurden die einzelnen Texte mithilfe von Stichworten «getagged». Daraus ergab sich eine Reihe von mehrmals begegnenden Konflikt*motiven* (vgl. unten Tabelle 1). Die Liste der Motive ist nicht abschließend. Sie nennt sowohl häufig begegnende als auch selten vorkommende Konfliktmotive, solche, die eng mit einem bestimmten Konflikt*muster* (siehe dazu gleich) verbunden sind, und solche, die unabhängig von einem bestimmten Konfliktmuster begegnen. Die in der Liste genannten Konfliktmotive können sich überschneiden. Das gilt beispielsweise für die Motive *M1 Schädigung/wehrlos machen* und *M2 Vernichtung* (vgl. Ps 109,6–20). Auch zwischen den Motiven *M5 Meidung* und *M6 Gewalttätigkeit Gottes* (vgl. Ps 44,10–26) oder den Motiven *M15 Spott/Hohn* und *M16 Beschämung/Scham/Schande* (vgl. Ps 44,10.14–17) können die Grenzen nicht trennscharf gezogen werden.

---

<sup>1</sup> Vgl. Kap. 1.2.

Motiv	Motiv	Motiv
M1 Schädigung/wehrlos machen	M8 Strafe	M15 Spott/Hohn
M2 Vernichtung	M9 Vergebung	M16 Beschämung/Scham/Schande
M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung	M10 (Falsch-)Anklage	M17 Verführung
M4 Unterwerfung	M11 Urteilsfindung/Prozess	M18 Rache/Vergeltung
M5 Meidung	M12 Urteil/Vollstreckung	M19 Eifer für Gott
M6 Gewalttätigkeit Gottes	M13 Gesinnungsprüfung	
M7 Schuld	M14 Lüge/Betrug/Verrat	

*Tabelle 1: Übersicht Konfliktmotive*

Die Untersuchung der Texte und der in ihnen begehenden Konfliktmotive zeigt, dass die Konfliktmotive grundsätzlich frei und ganz verschieden kombiniert werden können. Für viele Texte lässt sich aber festhalten, dass bestimmte Motivkombinationen immer wieder in der gleichen oder in ähnlicher Form begegnen. Dieser Befund weist darauf hin, dass zahlreiche der in den Psalmen geschilderten Konflikte auf bestimmte, wiederkehrende Weisen abgehandelt werden und immer wieder gleiche oder ähnliche Konfliktverläufe begegnen. Wie ein Konflikt ausagiert wird, ist folglich nicht zufällig, sondern beruht auf bestimmten Motiven, Handlungs- und Verhaltensmustern. Die wiederkehrenden Kombinationen werden als Konflikt*muster* bezeichnet. Es lassen sich aufgrund der 19 Konfliktmotive insgesamt vier Konfliktmuster bestimmen. Die Benennung der Konfliktmuster orientiert sich grob am jeweiligen Konfliktverlauf. Tabelle 2 veranschaulicht die Konfliktmotive und -muster sowie ihre jeweilige Zuordnung zueinander:

Motiv	Muster	Motiv	Muster	Motiv	-
M1 Schädigung/wehrlos machen	Angriff- Abwehr	M7 Schuld	Schuld- Strafe- Vergebung	M14 Lüge/Be- trug/Verrat	Unabhän- gige und Sonder- fälle
M2 Vernichtung		M8 Strafe		M15 Spott/Hohn	
M3 Abwehr/ Rettung/ Bewahrung		M9 Vergebung		M16 Beschä- mung/Scham/ Schande	
M4 Unterwer- fung		M10 (Falsch-) Anklage	M17 Verfüh- rung		
M5 Meidung	Abwen- dung- (er- neute)	M11 Urteils- findung/ Prozess	Prüfung- Beurteilung	M18 Rache/ Vergeltung	
M6 Gewalttä- tigkeit Gottes	Zuwen- dung	M12 Urteil/ Vollstreckung		M19 Eifer für Gott	
		M13 Gesin- nungsprüfung			

Tabelle 2: Übersicht Konfliktmotive und Konfliktmuster

Die Konfliktmuster haben Modellcharakter. In der Regel begegnet in den Texten ein Muster nicht in seiner «Reinform», sondern wird ergänzt durch weitere Konfliktmotive, die typisch für andere Muster sind oder die keinem Muster zugeordnet werden können. Ebenso wie für die Konfliktmotive gilt auch für die Konfliktmuster, dass die Grenzen zu anderen Mustern oft nicht trennscharf gezogen werden können.

Die Konfliktmotive werden in Kapitel 5, die Konfliktmuster in den Kapiteln 6 bis 9 näher vorgestellt.

## 4.2 Akteure, Konfliktobjekte und Konfliktverlauf<sup>2</sup>

Für die Untersuchung der Konflikte in den Psalmen ist die Bestimmung der Konfliktmotive und des entsprechenden Musters noch nicht ausreichend. Konfliktmotive und -muster geben zunächst nur darüber Auskunft, dass eine spannungsvolle Situation beziehungsweise ein Konfliktpotenzial vorliegt. Ziel der Analyse eines Konflikts ist jedoch die genaue Beschreibung der an einer Auseinandersetzung direkt und indirekt beteiligten Parteien, der Konfliktobjekte und/oder -ur-

<sup>2</sup> Vgl. hierzu auch Kap. 2 sowie Beerli, Gebet, 189–190.

sachen, des Konfliktverlaufs sowie – soweit sie zur Sprache kommen – der Konfliktregelungsformen. Um eine in den Psalmen geschilderte Auseinandersetzung untersuchen und beschreiben zu können, müssen daher die drei folgenden aus der soziologischen Konfliktforschung stammenden Kriterien erfüllt sein:

- Es treten mindestens zwei Akteure (sozial Handelnde) auf. Wenn Gott den Beter vor «Übeln» oder «Bedrängnissen» bewahrt, dann lässt sich allenfalls vermuten, dass im Hintergrund eine konkrete Konfliktsituation steht (vgl. z. B. Ps 91). Da jedoch keine Akteure greifbar sind, lässt sich eine solche Konfliktsituation nicht auswerten.
- Konfliktobjekte, also die zur Debatte stehenden Themen, sind identifizierbar. Zu Beginn eines Konflikts fallen Konfliktobjekt(e) und Konfliktursache(n) meist in eins. Da Konflikte sich in ihrem weiteren Verlauf oft ausweiten oder die Konfliktthematik sich verschiebt, können die ursächlichen Konfliktobjekte aus dem Blick geraten und neue bzw. weitere Konfliktobjekte ins Zentrum rücken.
- Ein Konfliktverlauf ist ersichtlich bzw. nachvollziehbar. Dieser muss nicht den gesamten Verlauf von Beginn bis Abschluss eines Konflikts umfassen. Oft wird in einem Text nur ein Ausschnitt aus einem bereits länger andauernden Konflikt geschildert. Die Konfliktschilderungen in den Psalmen sind keine neutralen Berichte, sondern werden stets aus der Perspektive von einer an der Auseinandersetzung beteiligten Partei – in der Regel des oder der Betenden, manchmal auch Gottes – erzählt.<sup>3</sup> Dieser Umstand steht nicht im Widerspruch zu einer fundierten Konfliktanalyse, denn eines ihrer Ziele besteht gerade darin, zu erheben, wie eine Auseinandersetzung aus Sicht der beteiligten Parteien dargestellt wird.<sup>4</sup> Wenn von *Konfliktverlauf* gesprochen wird, dann verbindet sich damit die Vorstellung eines chronologischen Ablaufs. Die in den Psalmen thematisierten Auseinandersetzungen folgen in ihrer Darstellung jedoch oft nicht einem zeitlichen Nacheinander.<sup>5</sup> Eher bringen sie unterschiedliche Aspekte von Konflikten zur Sprache oder werfen Schlaglichter auf eine konflikthafte Situation, die nicht unbedingt in eine zeitliche Abfolge gebracht werden können.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Das gilt auch für Stellen, an denen die Gegner zu Wort kommen, da es sich hier um von dem/den Betenden eingebaute Zitate handelt, vgl. Neuber, *Affirmation*, 24.

<sup>4</sup> Vgl. Glasl, *Konfliktmanagement*, 65–66.

<sup>5</sup> Dies entspräche auch nicht dem poetischen Charakter der Psalmen. Durch die stereometrische Denkweise, die ihren Ausdruck insbesondere im *Parallelismus membrorum* findet, und durch die stark metaphorisch geprägte Sprache der Psalmen ergibt sich eine «produktive Unschärfe», und es wird ein Raum geschaffen, «in dem sich das Verstehen hin und her bewegen kann» (Janowski, *Konfliktgespräche*, 35). Wiederholung und Bildsprache gehören – unter anderen – zu den Merkmalen der trauma-bearbeitenden Literatur; vgl. Poser, *Trauma-Literatur*, 114–119. Insofern eignet sich die Sprache der Psalmen für die Thematisierung konflikthafter Situationen.

<sup>6</sup> In diesem Sinne sind Psalmen einem (Text-)Bild vergleichbar, das unterschiedliche Aspekte simultan sichtbar macht.

### 4.3 Texte mit Konfliktpotenzial und konfliktfreie Texte

Es gibt über den ganzen Psalter verteilt zahlreiche Texte, die zwar nicht konfliktfrei sind, die aber die oben genannten Kriterien nicht oder nur teilweise erfüllen. Konfliktmotive lassen sich zwar eruieren, genügen aber oft nicht, um ein Konfliktmuster zu bestimmen, und/oder die Konfliktparteien, -objekte oder -verläufe sind nur vage greifbar. Diese Texte weisen ein zum Teil deutlich greifbares Konfliktpotenzial auf, dessen nähere Untersuchung entsprechend der gesetzten Kriterien aber nicht möglich ist. Daher bleiben sie in dieser Arbeit unberücksichtigt. Zu dieser Textgruppe gehören Ps 1; 4; 8; 15; 16; 19; 20; 21; 23; 24; 28; 30; 33; 39; 45; 46; 47; 48; 49; 61; 63; 65; 66; 68; 72; 75; 76; 77; 85; 90; 91; 92; 96; 97; 99; 101; 103; 104; 105; 107; 108<sup>7</sup>; 112; 115; 116; 120; 121; 123; 125; 126; 127; 129; 130; 132; 135; 136; 138; 145; 146; 147; 149.

Nur in 18 von 150 Psalmen wird keine spannungsvolle oder konflikthafte Konstellation thematisiert. Konfliktfrei sind Ps 29; 67; 84; 87; 93; 98; 100; 111; 113; 114; 117; 122; 128; 131; 133; 134; 148 und 150. Es erstaunt kaum, dass konfliktfreie Psalmen verstärkt gegen Ende des Psalters auftreten. Dies entspricht der Bewegung des Psalters von der Klage zum Lob und von der Konzentration auf den Einzelnen und Israel hin zur Öffnung auf die ganze Welt.<sup>8</sup>

### 4.4 Texte mit einem (dominanten) Konfliktmuster und Texte mit mehreren dominanten Konfliktmustern

45 Texte lassen sich einem der vier Konfliktmuster zuordnen. Sie werden in dieser Arbeit analysiert und ausgewertet. Dass die Texte eindeutig einem Konfliktmuster zugeordnet werden können, heißt jedoch nicht, dass nur Motive des jeweiligen Konfliktmusters begegnen. Es ist durchaus möglich, dass auch Motive anderer Konfliktmuster vorhanden sind. Sie sind jedoch nicht hinreichend für die Bestimmung eines zusätzlichen Konfliktmusters (vgl. z. B. Ps 55), oder es wird aus dem Text klar, dass ein Konfliktmuster andere vorhandene Muster dominiert (vgl. z. B. Ps 38).

Daneben gibt es einige Texte, die mehrere dominante Konfliktmuster aufweisen. In diesen Fällen stehen mehrere Konfliktmuster «gleichwertig» nebeneinander. Folgende Psalmen gehören in diese Gruppe: Ps 5; 6; 9/10; 11; 14; 18; 25; 34; 35; 42/43; 52; 53; 58; 69; 78; 79; 81; 89; 94; 95; 106; 119; 137; 139; 143. Um den Rahmen der Studie nicht zu sprengen, wird diese Textgruppe nicht weiter berücksichtigt.

<sup>7</sup> Ps 108 setzt sich aus Ps 57 (vgl. Kap. 6.7.4.5) und Ps 60 (vgl. Kap. 7.7.2.3) zusammen.

<sup>8</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 11.23; Weber, Werkbuch III, 200–201; Janowski, Tempel, 290–293.304; Schnocks, Psalmen, 55; vgl. auch Hossfeld im Vorwort zu Berges u. a. (Hg.), Theologie, 10–11.

Das Vorkommen von Texten mit mehreren Konfliktmustern bzw. mit einem Konfliktmuster und weiteren Konfliktmotiven zeigt, dass die Grenzen zwischen den Mustern nicht trennscharf gezogen werden können. Es gibt Überschneidungsbereiche, die sich sowohl dem einen wie dem anderen Muster zuordnen lassen (vgl. z. B. die *Angriff-Abwehr*-Konflikte Ps 31; 40, die auch Motive des Musters *Schuld-Strafe-Vergebung* aufweisen). Die Muster selbst haben größere oder kleinere «Einzugsgebiete»: Während das Muster *Angriff-Abwehr* recht allgemein ganz unterschiedliche Konflikte zusammenfasst, sind die Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung*, *Schuld-Strafe-Vergebung* und *Prüfung-Beurteilung* wesentlich spezifischer.

#### 4.5 Der Abschluss eines Konflikts

Konflikte können auf unterschiedliche Weisen vorläufig oder definitiv abgeschlossen werden. Generell wird, wenn vom Abschluss eines Konflikts die Rede ist, von Konfliktregelungsformen gesprochen.<sup>9</sup> In dieser Arbeit werden drei Varianten der Konfliktregelung terminologisch unterschieden:

- Einen Konflikt zu *regeln*, bedeutet, dass die konflikthafte Situation weiterhin bestehen bleibt – der Konflikt also (noch) nicht definitiv abgeschlossen wird. Eine (oder mehrere) Konfliktpartei findet aber einen für sie annehmbaren Weg, mit dem weiterhin vorhandenen Konflikt mittel- oder langfristig umzugehen.
- Wird ein Konflikt zu allseitigem Einverständnis abgeschlossen, wird von der *Beilegung* des Konflikts gesprochen.
- Wird ein Konflikt durch die Ausschaltung einer Konfliktpartei beendet, wird von der *Auflösung* der Konfliktsituation gesprochen.

#### 4.6 Zum Aufbau der Analysen

Welchem Muster ein Konflikt zuzuordnen ist, ist entsprechend der oben benannten Kriterien nicht primär vom Vorhandensein bestimmter Bezeichnungen und Begriffe abhängig. Konflikte begegnen auch da, wo eine typische Gegner- oder Feindterminologie fehlt. Eine an den vorhandenen Motiven und Mustern, Akteuren, Konfliktobjekten und -verläufen orientierte Herangehensweise erlaubt eine breitere Perspektive, was den Zielen der Arbeit dient, einen Überblick über die Phänomene Feind- und Gegnerschaft zu vermitteln und die Vielfalt der in den Psalmen thematisierten Konflikte aufzuzeigen. Selbstredend können bei diesem Ansatz nicht alle Fragen bis ins letzte Detail geklärt werden. Mithilfe der Analyse der in den Psalmen zur Sprache kommenden Auseinandersetzungen

---

<sup>9</sup> Vgl. Imbusch, Konflikte, 150.

werden die Texte im Blick auf den ausgewählten Themenkomplex Konflikte und Gegnerschaft durchleuchtet. Damit kann ein Teil des Sinngehaltes der Texte gehoben werden – das Sinnpotenzial der Texte geht fraglos über die Aussagen hinaus, die aufgrund der Konfliktanalyse gemacht werden können.

Nach einer Einführung zu den 19 Konfliktmotiven (Kap. 5) werden die ermittelten Konfliktmuster ausführlich vorgestellt (Kap. 6 bis 9). Jedem Muster ist eine Tabelle über die zugehörigen Texte beigegeben. Daraus ist immer auch ersichtlich, welche weiteren Konfliktmotive im Rahmen des jeweiligen Konfliktmusters begegnen. Übersichten zu den beteiligten Akteuren und Konfliktobjekten sowie eine Skizze zu Konfliktverlauf und/oder Konfliktregelung veranschaulichen die Struktur des jeweiligen Musters und dienen zugleich als Übersicht und Zusammenfassung.

Der Blick auf die Texte stand am Anfang der Untersuchung: Aus der Analyse der einzelnen Texte haben sich Konfliktmotive und Konfliktmuster ergeben (vgl. oben Kap. 1.1). Konfliktmotive und -muster beruhen also auf der gründlichen Untersuchung der einzelnen Texte. In der Arbeit wird aber zugunsten der besseren Lesbarkeit die umgekehrte Darstellung gewählt: Auf die Präsentation des jeweiligen Konfliktmusters folgt die Auseinandersetzung mit den Einzeltexten. Diese Darstellung ermöglicht es den Lesenden, sich zunächst einen Überblick über ein Konfliktmuster zu verschaffen und je nach Bedarf die Detailuntersuchungen zu den einzelnen Texten zu Rate zu ziehen.

Den Beginn der Einzeluntersuchungen macht jeweils eine etwas ausführlichere Analyse samt eigener Übersetzung eines für das Muster exemplarischen Psalms. Darauf folgen die kürzer gehaltenen Analysen aller weiteren dem Muster zugehörigen Texte in kanonischer Reihenfolge. Die Untersuchung der Einzeltexte ist nach einem einheitlichen Schema gegliedert, sodass die Lesenden schnell auf bestimmte, sie gerade interessierende Aspekte zugreifen können. Im Anschluss an einen kurzen *Überblick* werden nacheinander die direkt an der Auseinandersetzung beteiligten *Konfliktparteien* sowie gegebenenfalls weitere Akteure, die zur Debatte stehenden *Konfliktobjekte*, der *Konfliktverlauf* und schließlich die *Konfliktregelung* in jeweils einem eigenen Abschnitt beschrieben.



## 5 Konfliktmotive

Wie oben bereits gesehen (vgl. Tabelle 2), liegt jedem der vier Konfliktmuster eine bestimmte Motivkombination zugrunde. Hinzu kommen weitere Konfliktmotive, die zu den vier Mustern hinzutreten können, aber nicht konstitutiv für sie sind. Die untenstehende Liste veranschaulicht die gegenseitige Zuordnung von Konfliktmotiven und -mustern und bietet für jedes Motiv eine kurze Beschreibung sowie einschlägige Textbeispiele.<sup>1</sup>

Die Bezeichnungen und Beschreibungen der Konfliktmotive sind als Annäherungen an Phänomene zu verstehen, die in den Psalmen thematisiert werden, und dienen dazu, diese Phänomene sprachlich besser greifbar zu machen. Was für die Konfliktmuster gilt, gilt auch für die Konfliktmotive: Die Trennlinien zwischen den einzelnen Motiven lassen sich nicht scharf ziehen. So beschreibt das Motiv *M1 Schädigung/wehrlos machen* sehr allgemein jeden möglichen Schaden, den sich die Konfliktparteien zufügen (wollen). Zahlreiche andere Motive zielen ebenfalls auf die Schädigung einer Partei. Anders als das allgemeine Motiv *M1 Schädigung/wehrlos machen* beschreiben z. B. *M4 Unterverfung*, *M5 Meidung*, *M6 Gewalttätigkeit Gottes*, *M8 Strafe* oder *M10 (Falsch-)Anklage* ein spezifischeres Handeln. Die entsprechenden Aktionen werden auch nur den entsprechenden Konfliktmotiven zugeordnet, um doppelte Zuweisungen zu vermeiden.

- **Angriff-Abwehr**
  - *M1 Schädigung/wehrlos machen*: Eine Partei wird durch eine andere geschädigt oder wehrlos gemacht.

Die Elenden werden unterdrückt, die Armen seufzen (Ps 12,6a)<sup>2</sup>

Du [Gott, N. B.] handeltest schlecht an den Völkern (Ps 44,3c; Übersetzung N. B.)

Und unsere Hasser haben für sich geplündert. (Ps 44,11b; Übersetzung N. B.)
  - *M2 Vernichtung*: Eine Partei wird durch die andere vernichtet oder droht, vernichtet zu werden.

Mit dir können/werden wir unsere Gegner niederstossen. In deinem Namen können/werden wir zertreten, die sich gegen uns erheben. (Ps 44,6; Übersetzung N. B.)

---

<sup>1</sup> Vgl. unten die in Kap. 5.1 bis Kap. 5.5 folgende Beschreibung der Konfliktmotive im Rahmen des zugehörigen Konfliktmusters.

<sup>2</sup> Wo nicht anders vermerkt sind die Bibelzitate der Zürcher Bibel 2007 entnommen.

Als aufstanden Menschen gegen uns, dann hätten sie uns lebendig verschlungen, als heiss wurde ihr Zorn auf uns, dann hätten die Wasser uns fortgeschwemmt, ein Bach wäre hinweggegangen über unser Leben, dann wären hinweggegangen über unser Leben die hochfahrenden/tückischen Wasser. (Ps 124,2c–5b; Übersetzung N. B.)

- *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung*: Gott kommt dem Beter zu Hilfe und wehrt die Gegenpartei ab, rettet oder bewahrt den Beter vor einem Angriff.

Darum stehe ich auf, spricht der HERR, und bringe Rettung dem, den man hart bedrängt. (Ps 12,6bc)

Du bist mir Schutz, vor Not bewahrst du mich, mit Jubelgesängen der Rettung umgibst du mich. *Sela* (Ps 32,7)

Wenn nicht Jhwh [der gewesen wäre], der für uns [da] war, soll doch Israel sprechen, wenn nicht Jhwh [der gewesen wäre], der für uns [da] war, als aufstanden Menschen gegen uns (Ps 124,1b–2c; Übersetzung N. B.)

- *M4 Unterwerfung*: Gott (und sein König) unterwirft eine Gegenpartei mit dem Ziel, sie langfristig zu kontrollieren und zu beherrschen.

Die Könige der Erde erheben sich, und es verschwören sich die Fürsten gegen den HERRN und seinen Gesalbten: Lasst uns zerreißen ihre Stricke und von uns werfen ihre Fesseln! [...] Darum, ihr Könige, kommt zur Einsicht, lasst euch warnen, ihr Herrscher der Erde! Dient dem HERRN mit Furcht, und mit Zittern küsst seine Füße. (Ps 2,2–3.10–11)

Alle Enden der Erde werden dessen gedenken und umkehren zum HERRN, und vor ihm werden sich niederwerfen alle Sippen der Nationen. Denn des HERRN ist das Reich, und er herrscht über die Nationen. Vor ihm werfen sich nieder alle Mächtigen der Erde, vor ihm beugen sich alle, die in den Staub sinken. (Ps 22,28–30)

Spruch des HERRN an meinen Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde als Schemel deiner Füße. Das Zepter deiner Macht wird der HERR ausstrecken vom Zion; herrsche inmitten deiner Feinde. (Ps 110,1–2)

- **Abwendung-(erneute) Zuwendung**

- *M5 Meidung*: Eine Partei zieht sich von einer anderen zurück, weist sie zurück und/oder verhält sich ihr gegenüber gleichgültig.

Doch du hast [uns] verstossen [...] und du ziehst nicht aus mit unseren Heeren (Ps 44,10a.c; Übersetzung N. B.)

Nicht sass/sitze ich in Gemeinschaft von falschen/wertlosen Leuten und mit Heimtückischen verkehre ich (jetzt und auch zukünftig) nicht. Ich hasse die Versammlung der Übeltäter, und mit Frevlern sitze ich (jetzt und auch zukünftig) nicht zusammen. (Ps 26,4–5; Übersetzung N. B.)

- *M6 Gewalttätigkeit Gottes*: Gottes Abwendung äußert sich in seinem gewalttätigen Handeln gegenüber der verlassenen Partei.

Doch du hast uns zerschlagen [am] Ort [der] Schakale und du hast uns bedeckt mit Todesschatten. (Ps 44,20; Übersetzung N. B.)

Deinetwegen werden wir getötet jeden Tag, wir gelten als Schlachtvieh. (Ps 44,23; Übersetzung N. B.)

- Schuld-Strafe-Vergebung

- *M7 Schuld*: Der Beter wird gegenüber Gott schuldig.

Im Kummer schwindet dahin mein Leben, meine Jahre vergehen mit Seufzen. Meine Kraft ist zerfallen durch meine Schuld, und schwach geworden sind meine Gebeine. (Ps 31,11)

Denn meine Vergehen kommen über mein Haupt, sie erdrücken mich wie eine schwere Last. (Ps 38,5)

Denn meine Freveltaten kenne ich wohl, und immer steht meine Sünde mir vor Augen. (Ps 51,5)

- *M8 Strafe*: Der Beter wird von Gott wegen einer bewussten oder unbewussten Schuld bestraft.

Denn schwer lag deine Hand auf mir Tag und Nacht, verdorrt war meine Lebenskraft in der Sommerglut. *Sela* (Ps 32,4)

HERR, strafe mich nicht in deinem Zorn, und züchtige mich nicht in deinem Grimm. Denn deine Pfeile haben mich getroffen, und deine Hand ist auf mich herabgefahren. (Ps 38,2–3)

- *M9 Vergebung*: Gott vergibt dem Beter eine Schuld oder wird um Vergebung einer Schuld gebeten.

Meine Sünde habe ich dir gestanden und meine Schuld nicht verborgen. Ich sprach: Bekennen will ich dem HERRN meine Missetaten. Und du vergabst mir die Schuld meiner Sünde. *Sela* (Ps 32,5)

Ich sprach: HERR, sei mir gnädig, heile mich, denn ich habe gegen dich gesündigt. (Ps 41,5)

Sei mir gnädig, Gott, nach deiner Güte, nach dem Mass deines Erbarmens tilge meine Freveltaten. Wasche mich rein von meiner Schuld, und reinige mich von meiner Sünde. (Ps 51,3–4)

- Prüfung-Beurteilung

- *M10 (Falsch-)Anklage*: Eine Partei wird von einer anderen zu Recht oder zu Unrecht angeklagt.

Gott steht in der Gottesversammlung, inmitten der Götter hält er Gericht: Wie lange wollt ihr ungerecht richten und die Frevler begünstigen? *Sela* (Ps 82,2)

Gib mich nicht preis der Gier meiner Gegner, denn falsche Zeugen stehen auf gegen mich und ruchlose Ankläger. (Ps 27,12)

- *M11 Urteilsfindung/Prozess*: Die Parteien stehen sich in einem (fiktiven) Gerichtsprozess gegenüber; Gott fungiert als Richter und/oder Anwalt und/oder Ankläger.

Steh auf, HERR, in deinem Zorn, erhebe dich gegen den Grimm meiner Feinde und mache dich auf, mir zu helfen im Gericht, das du bestellt hast. (Ps 7,7)

Der Gott der Götter, der HERR, spricht und ruft die Erde vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang. Vom Zion her, der Krone der Schönheit, erstrahlt Gott. Unser Gott

kommt und schweigt nicht. Feuer frisst vor ihm her, und rings um ihn stürmt es mit Gewalt. Dem Himmel oben ruft er zu und der Erde, zu richten sein Volk: Versammelt mir meine Getreuen, die beim Opfer den Bund mit mir schlossen. Die Himmel sollen seine Gerechtigkeit verkünden, Gott selbst ist Richter. *Sela* (Ps 50,1–6)

- *M12 Urteil/Vollstreckung*: Gott fällt (und vollstreckt) ein Urteil.

Nimm doch nicht weg mit den Sündern meine Person und mit Blutmenschen mein Leben! (Ps 26,9; Übersetzung N. B.)

Ich habe gesprochen: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten allesamt. Doch fürwahr, wie Menschen sollt ihr sterben und wie einer der Fürsten fallen. (Ps 82,6–7)

- *M13 Gesinnungsprüfung*: Der Beter bekräftigt seine tadellose Lebensführung und/oder fordert Gott zur Prüfung derselben auf.

Du prüfst mein Herz, siehst nach bei Nacht, du erprobst mich und findest nichts Böses an mir, mein Mund vergeht sich nicht. Bei den Taten der Menschen achte ich auf das Wort deiner Lippen. Von den Wegen des Gewalttätigen bleiben meine Schritte fern, auf deinen Pfaden wanken meine Tritte nicht. (Ps 17,3–5)

Beurteile mich Jhwh, denn ich, in meiner Vollkommenheit gehe/ging ich einher, und auf Jhwh vertraue ich. Nicht wanke ich! Prüfe mich, Jhwh, und stelle mich auf die Probe! Läutere meine Nieren und mein Herz! (Ps 26,1b–2c; Übersetzung N. B.)

13 von 19 Konfliktmotiven haben einen Platz im Rahmen einer bestimmten Motivkombination, anders gesagt: im Rahmen eines bestimmten Konfliktmusters. Die Reihenfolge, in der die Motive in der Liste genannt werden, entspricht in etwa der Reihenfolge ihres Vorkommens im Konfliktverlauf. Zwar lassen sich durchaus wiederkehrende Motivabläufe feststellen. Die Motivabläufe sind jedoch nicht fix und können variieren. Während die *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikte in Ps 32 und Ps 38 mit der Klage des Beters über seine Bestrafung durch Gott einsetzen, beginnen die Konfliktschilderungen in Ps 41 und Ps 51 mit dem Schuldbekenntnis des Beters. Die Motive *M2 Vernichtung* (vgl. Ps 54) und *M4 Unterwerfung* (vgl. Ps 2) können sowohl zu Beginn einer Auseinandersetzung als ursächliches Konfliktobjekt, als auch am Ende als ein Aspekt der Konfliktregulierung eine Rolle spielen.

Neben den Konfliktmotiven, die einem bestimmten Muster zugehören, gibt es auch Motive, die sich keinem Konfliktmuster zuordnen lassen. Sie können ergänzend zu einem beliebigen Muster hinzutreten oder gänzlich unabhängig von einem Muster begegnen:

- Unabhängige und Sonderfälle:
  - *M14 Lüge/Betrug/Verrat*: Der Beter beklagt ein bestimmtes Verhalten einer Gegenpartei.

Ich höre das Zischeln der Menge, Grauen ringsum, wenn sie gegen mich sich verschwören, darauf sinnen, mir das Leben zu nehmen. (Ps 31,14)

Er legt Hand an seine Freunde, entweiht seinen Bund. Glatt wie Butter ist seine Rede, doch Krieg ist sein Sinnen, seine Worte sind milder als Öl und sind doch gezückte Schwerter (Ps 55,21–22)

- *M15 Spott/Hohn*: Eine Partei versucht, durch rufschädigende Rede eine andere Partei zu schädigen (soziale Desintegration) und/oder zeigt durch Spott und Hohn an, dass sie die Gegenpartei nicht ernst nimmt.

Der im Himmel thront, lacht, der Herr spottet ihrer. (Ps 2,4)

Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, der Leute Spott und verachtet vom Volk. Alle, die mich sehen, verspotten mich, verziehen den Mund und schütteln den Kopf: Wälze es auf den HERRN. Der rette ihn, er befreie ihn, er hat ja Gefallen an ihm. (Ps 22,7–9)

- *M16 Beschämung/Scham/Schande*: Eine Partei verursacht die Beschämung der anderen Partei oder bringt sie in einen Zustand der Schande.<sup>3</sup>

[...] du hast uns in Schande und Schaden gebracht [...] (Ps 44,10b; Übersetzung N. B.)

Den ganzen Tag ist meine Schmach vor mir und Scham hat mich, mein Angesicht, bedeckt (Ps 44,16; Übersetzung N. B.)

- *M17 Verführung*: Eine Partei versucht, die andere zu einem nicht gottgefälligen Handeln zu verführen.

Setze, HERR, meinem Mund eine Wache, hüte die Tür meiner Lippen. Lass mein Herz sich nicht neigen zu böser Rede und zu frevelndem Tun mit den Übeltätern; von ihren Leckerbissen will ich nicht kosten. (Ps 141,3–4)

Die Sünde raunt dem Frevler zu im Innern seines Herzens: Es gibt kein Erschrecken vor Gott. So steht es ihm vor Augen. (Ps 36,2)

- *M18 Rache/Vergeltung*: Eine Partei rächt sich an der anderen oder will das tun.

Du aber, HERR, sei mir gnädig und richte mich auf, ich will es ihnen vergelten. (Ps 41,11)

Der Gerechte wird sich freuen, wenn er Rache schaut, seine Füße wird er baden im Blut des Frevlers. (Ps 58,11)

- *M19 Eifer für Gott*: Der Beter provoziert durch seinen Eifer für Gott Konflikte.

Denn der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt, und die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen. (Ps 69,10)

Mein Eifer verzehrt mich, denn meine Feinde haben deine Worte vergessen. (Ps 119,139)

Der Großteil der Konfliktmotive trägt den Aspekt des Konflikthaften *per se* in sich. Anders als die übrigen Motive fokussieren jedoch die Motive *M3 Ab-*

<sup>3</sup> Es wird unterschieden zwischen dem *Vorgang* des Spottens und Höhnens, durch den ein Akteur bzw. seine Ehre infrage gestellt wird, und dem *Zustand* der Beschämung oder Schande bzw. dem Ehrverlust, der aus diesem Vorgang resultiert. Vgl. zum Themenkomplex Scham/Schande und Ehre im Alten Testament Exkurs 2 sowie unten Kap. 5.5.

*wehr/Rettung/Bewahrung* und *M9 Vergebung* stärker auf eine Konfliktregelung, die einem Gewaltverzicht Vorschub leistet, dazu dient, sich anbahnende Konflikte im Keim zu ersticken, oder sie von vorneherein zu verhindern.<sup>4</sup>

Die Motive, die konstitutiv für ein bestimmtes Konfliktmuster sind, sind selbst nicht an das zugehörige Muster gebunden und können auch unabhängig von «ihrem» Konfliktmuster begegnen. Dieser Befund spiegelt sich in den Texten, in denen lediglich ein Konfliktpotenzial angedeutet wird oder in denen neben dem dominanten Konfliktmuster Bruchstücke eines oder mehrerer weiterer Konfliktmuster festgestellt werden können. So begegnet beispielsweise *M2 Vernichtung*, das zum Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* gehört, auch im Rahmen aller anderen Konfliktmuster und ist zudem oft auch in Texten präsent, die mehrere dominante Konfliktmuster oder nur ein Konfliktpotenzial aufweisen.

Prinzipiell lässt sich jedes Konfliktmotiv mit jedem Akteur verbinden. Für einzelne Motive lassen sich aber durchaus Tendenzen aufzeigen. Die Motive *M1 Schädigung/wehrlos machen*, *M5 Meidung*, *M10 (Falsch-)Anklage* oder *M15 Spott/Hohn* können mit den Gegnern (vgl. Ps 44,11b; 50,17; 109,4; 31,12), mit Gott (vgl. Ps 44,3a.c; 44,10a; 82,2–5; 2,4) und teilweise auch mit den Betenden bzw. mit Akteuren, denen sich die Betenden zugehörig fühlen (vgl. Ps 109,6–20, sofern vom Beter als Sprecher ausgegangen wird; 26,5; 52,8), verbunden sein. Auch *M2 Vernichtung* kann sowohl mit Gott (vgl. Ps 50,22) als auch mit den Betenden (vgl. Ps 141,10) oder den Gegnern (vgl. Ps 124,3) verbunden sein. Allerdings tritt es häufiger im Zusammenhang mit dem Reden und Handeln der Gegner auf als mit dem der Betenden oder dem Gottes. Ist das Auftreten eines Motivs mit einer spezifischen Konfliktpartei verbunden, heißt das im Übrigen noch nicht, dass der entsprechende Akteur auch über konkrete Handlungskompetenzen in Bezug auf das eingebrachte Motiv verfügt. So ist das Motiv *M9 Vergebung* eng mit den Betenden verbunden (vgl. Ps 32; 38; 41; 51; die Gegner bitten nie um Vergebung). Während in den untersuchten Texten die Betenden immer um Vergebung *bitten*, ist es allein Gott, der Vergebung *gewährt*, der also über die Zuteilung von Vergebung verfügt.

Im Folgenden werden die 19 Konfliktmotive im Rahmen des zugehörigen Konfliktmusters näher beschrieben. Eine Übersicht, die für jeden untersuchten Psalm die jeweils vorkommenden Konfliktmotive verzeichnet, findet sich in den Kapiteln zu den einzelnen Konfliktmustern (6.6, 7.6, 8.5, 9.6 sowie in Anhang 2).

---

<sup>4</sup> Letztlich führt auch das Motiv *M2 Vernichtung* dazu, dass auf weitere Gewalt verzichtet wird, da die Vernichtung einer Konfliktpartei zur Auflösung der Konfliktsituation führt. Allerdings bedeutet die komplette Auslöschung einer Konfliktpartei stets auch die Anwendung äußerster Gewalt (außer, die Konfliktpartei führt ihren Untergang selbst herbei, vgl. zum Tun-Ergehen-Zusammenhang Exkurs 1).

## 5.1 Motive *M1* bis *M4* (*Angriff-Abwehr*)

Die Konfliktmotive *M1* *Schädigung/wehrlos machen*, *M2* *Vernichtung* und *M3* *Abwehr/Rettung/Bewahrung* begegnen im Rahmen aller Konfliktmuster, treten jedoch gehäuft im Zusammenhang mit dem Muster *Angriff-Abwehr* auf und sind für dieses Muster typisch. Alle vier Motive begegnen zudem oft in Texten, die mehrere dominante Konfliktmuster oder lediglich ein Konfliktpotenzial aufweisen. *M4* *Unterwerfung* gehört ebenfalls zum Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*, begegnet daneben aber nur in Texten, die zum Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* gehören, die ein Konfliktpotenzial oder mehrere dominante Konfliktmuster aufweisen. Das Unterwerfungsmotiv begegnet gleich oft in Abwendungskonflikten wie in *Angriff-Abwehr*-Konflikten, ist dann aber stets von untergeordneter Bedeutung.

*M1* *Schädigung/wehrlos machen* (vgl. Ps 44,11b: Gegner; Ps 44,3a.c: Gott; Ps 109,6–20: Beter/Gegner) und *M2* *Vernichtung* (vgl. Ps 124,3: Gegner; Ps 50,22: Gott; Ps 141,10: Beter) können von allen Parteien in einen Konflikt eingebracht werden, wobei *M2* *Vernichtung* am häufigsten von den Gegnern eingebracht wird. Um *M2* *Vernichtung* (vgl. Ps 54,7) und *M3* *Abwehr/Rettung/Bewahrung* (vgl. Ps 142,6–8) bitten die Betenden oft, die Verwirklichung hängt aber ganz vom Willen und Handeln Gottes ab. *M4* *Unterwerfung* ist zumeist mit dem Handeln Gottes und eher selten mit dem Handeln der Gegner verbunden – und wenn, dann so, dass die Gegner als Werkzeug Gottes erscheinen (vgl. Ps 106,27.41); Betende begegnen immer nur gemeinsam und in Abhängigkeit von Gott als unterwerfende Partei.

## 5.2 Motive *M5* *Meidung* und *M6* *Gewalttätigkeit Gottes* (*Abwendung-[erneute] Zuwendung*)<sup>5</sup>

Auch die Motive *M5* *Meidung* und *M6* *Gewalttätigkeit Gottes* begegnen im Rahmen aller Konfliktmuster und häufig auch in Texten, die mehrere dominante Konfliktmuster oder nur ein Konfliktpotenzial aufweisen. In den Abwendungskonflikten im Psalter äußert sich Abwendung entweder als Rückzug, Meidung und Nichtbeachtung (*M5* *Meidung*) und/oder als gewalttätiges Handeln Gottes (*M6* *Gewalttätigkeit Gottes*). Beide Motive begegnen vor allem in Konflikten, in denen die Beziehung zwischen Menschen und Gott und der menschliche Gehorsam gegenüber Gott im Vordergrund stehen. Erneute freundliche Zuwendung spielt in den untersuchten Texten bis auf eine Ausnahme (Ps 22) keine oder kaum eine Rolle. Während *M6* *Gewalttätigkeit Gottes* ausschließlich auf Gottes Handeln bezogen ist, kann jede Konfliktpartei eine andere Konfliktpartei meiden (Betende: Ps 26,5; Gegner: Ps 50,17; Gott: Ps 44,10a).

<sup>5</sup> Vgl. hierzu auch Kap. 7.1.

### 5.3 Motive *M7bis M9 (Schuld-Strafe-Vergebung)*

Die Motive *M7 Schuld*, *M8 Strafe* und *M9 Vergebung* sind eher stärker an ihr Konfliktmuster gebunden als andere Konfliktmotive. So begegnet *M7 Schuld* sonst nur noch im Zusammenhang mit dem Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*. Implizit ist das Motiv der Schuld allerdings auch im Konfliktmuster *Prüfung-Beurteilung* enthalten, da zu *M10 (Falsch-)Anklage* immer auch eine Schuldvermutung gehört – ob zu Recht oder zu Unrecht kann dahingestellt bleiben. Da das Schuldmotiv jedoch nicht als eigenständiges Konfliktmotiv begegnet, wird es im Rahmen des Musters *Prüfung-Beurteilung* nicht explizit berücksichtigt. Das Motiv *M8 Strafe* begegnet sonst nur noch im Zusammenhang von Abwehrkonflikten und *M9 Vergebung* taucht außer in Konflikten nach dem Muster *Schuld-Strafe-Vergebung* sonst in keinem anderen Konfliktmuster auf.

Alle drei Motive begegnen aber im Zusammenhang von Texten, die mehrere dominante Konfliktmuster oder nur ein Konfliktpotenzial aufweisen. *M7 Schuld* hängt stets mit dem Verhalten der Betenden zusammen, wobei es sich sowohl um eine den Betenden bewusste als auch unbewusste Schuld handeln kann. *M8 Strafe* und *M9 Vergebung* sind Motive, die zwar durch die Betenden thematisiert werden können, deren Verwirklichung aber ausschließlich in Gottes Kompetenz liegen.

### 5.4 Motive *M10bis M13 (Prüfung-Beurteilung)*

Die Motive *M10 (Falsch-)Anklage*, *M11 Urteilsfindung/Prozess* und *M12 Urteil/Vollstreckung* sind relativ stark an das Muster *Prüfung-Beurteilung* gebunden. Nur *M10 (Falsch-)Anklage* begegnet noch außerhalb des Konfliktmusters *Prüfung-Beurteilung*. Alle drei Motive finden sich mehr oder weniger häufig in Texten mit Konfliktpotenzial und/oder in Texten mit mehreren dominanten Konfliktmustern. Es sind häufig die Gegner, die den oder die Betenden anklagen bzw. zu Unrecht bezichtigen (*M10 [Falsch-]Anklage*). Manchmal tritt auch Gott als Ankläger seines eigenen Volkes oder der Frevler auf (vgl. Ps 50; 82). *M11 Urteilsfindung/Prozess* und *M12 Urteil/Vollstreckung* werden zwar im Rahmen von Bitten durch die Betenden in eine Auseinandersetzung eingebracht (vgl. Ps 7), aber die Ansetzung und Durchführung eines Gerichtsprozesses liegt in der Handlungskompetenz Gottes.<sup>6</sup>

Während *M10 (Falsch-)Anklage*, *M11 Urteilsfindung/Prozess* und *M12 Urteil/Vollstreckung* auf Gerichtsfälle bezogen sind, die in der Regel öffentlich statt-

<sup>6</sup> Vgl. aber die Ausnahme Ps 149, wo die Getreuen Jhwhs das Urteil über die Völker in die Tat umsetzen. Da in diesem Psalm Konfliktverlauf und -objekte nicht nachvollziehbar sind, lässt sich der Text im Blick auf den geschilderten Konflikt nicht auswerten.

finden und nach bestimmten Regeln ablaufen,<sup>7</sup> ist *M13 Gesinnungsprüfung* zumeist auf die persönliche Sphäre bezogen und meint die Prüfung und Erforschung eines Einzelnen im Gespräch mit Gott. Die Gesinnungsprüfung wird vom Beter/den Betenden gewünscht bzw. begrüßt und (soll) durch Gott vollzogen (werden) (vgl. Ps 7; 26). Sie kann aber auch ungefragt von Gott an einer größeren Gruppe durchgeführt werden (vgl. Ps 50). Das Motiv begegnet neben Ps 7; 26; 50, die alle zum Muster *Prüfung-Beurteilung* gehören, recht häufig im Rahmen von Texten mit Konfliktpotenzial oder mit mehreren dominanten Konfliktmustern. Drei Mal begegnet es im Zusammenhang des Musters *Angriff-Abwehr* (Ps 17; 40; 59).

### 5.5 Motive *M14 bis M19: Unabhängige und Sonderfälle*

Die Motive *M14 Lüge/Betrug/Verrat*, *M15 Spott/Hohn* und *M16 Beschämung/Scham/Schande*, *M17 Verführung*, *M18 Rache/Vergeltung* und *M19 Eifer für Gott* sind für kein Konfliktmuster konstitutiv. Während die Motive *M14 Lüge/Betrug/Verrat*, *M15 Spott/Hohn* und *M16 Beschämung/Scham/Schande* recht häufig begegnen, sind die Motive *M17 Verführung*, *M18 Rache/Vergeltung* und *M19 Eifer für Gott* eher selten.

*M14 Lüge/Betrug/Verrat* ist ein sehr häufig anzutreffendes Motiv und spielt vor allem in konflikthaften Beziehungen zwischen Betenden und menschlichen Gegnern eine Rolle. Entweder richten die Betenden den Vorwurf der Lüge, des Betrugs oder des Verrats an die menschlichen Gegner oder das Motiv dient zur Illustration des verwerflichen Handelns der Gegner und Frevler (vgl. z. B. Ps 7; 12; 31; 62). Auch, wo die Gegner versuchen, die Betenden durch eine Falschanklage (*M10 [Falsch-]Anklage*) zu schädigen besteht eine Verbindung zum Motiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat*. Diese Passagen werden dem Motiv *M10 (Falsch-)Anklage* zugeschlagen (vgl. z. B. Ps 27; 109) um doppelte Zuweisungen zu vermeiden.

Verspottung und Verhöhnung (*M15 Spott/Hohn*) sind oft anzutreffende Strategien, um einer Konfliktpartei Schaden zuzufügen. Sie werden sowohl von den Gegnern (vgl. Ps 31,12) als auch von Gott (vgl. Ps 2,4) angewandt. In Ps 52,8 verspottet eine Gruppe, der sich der Beter zugehörig fühlt, den von Gott geschlagenen Frevler. Mit *M15 Spott/Hohn* ist das Konfliktmotiv *M16 Beschämung/Scham/Schande* eng verbunden, denn das Spotten einer Partei über eine andere hat oft deren Beschämung zum Ziel oder macht sichtbar, dass sich die

<sup>7</sup> Solche Konflikte werden in der Konfliktforschung auch als «formgebundene» Konflikte bezeichnet. Siehe dazu Glasl, Konfliktmanagement, 74–75: «Beim *formgebundenen Konflikt* bedienen sich die Konfliktparteien bestimmter Formen, die sie nicht selbst eigens dazu gefunden haben; vielmehr greifen sie zurück auf Institutionen, Prozeduren und Kampfmittel, die bereits anerkannt sind. Sie versuchen dann, ihre Ziele unter Anwendung dieser geregelten Formen zu erreichen.» Formgebundene Konflikte werden in der Forschung auch als «institutionalisierte Konflikte» bezeichnet (Glasl, Konfliktmanagement, 75 [Hervorhebung im Original]).

verhöhnzte Partei in einem Zustand der Schande befindet. Während *M15 Spott/Hohn* auf den Vorgang des Spottens und Höhnens fokussiert, werden mit *M16 Beschämung/Scham/Schande* die Textstellen erfasst, wo sich eine Konfliktpartei im Zustand der Beschämung oder Schande befindet oder gebracht wird (vgl. Ps 40).<sup>8</sup> Während Spotten und Höhnen im *Konfliktverlauf* eine Rolle spielen, begegnen Beschämung, Scham und Schande häufig im Zusammenhang der *Konfliktregelung* von *Angriff-Abwehr*-Konflikten: Indem eine Partei beschämt wird, wird sie in ihren Möglichkeiten eingeschränkt und kann nicht mehr gegen die andere(n) Partei(en) vorgehen.<sup>9</sup>

Das Motiv *M17 Verführung* begegnet in Abwendungskonflikten (Ps 36; 37; 73) und einmal in einem *Angriff-Abwehr*-Konflikt (Ps 141). Das Motiv dient zur Illustration des Handelns und der Haltung der Gegner. Die Betenden fürchten sich davor, der Verführungsmacht ihrer Gegner zu erliegen, und so vom gottgefälligen Weg abzukommen und/oder beklagen, dass sich andere Menschen von den Frevlern verführen lassen (Ps 73,10).

Das Motiv *M18 Rache/Vergeltung* begegnet vor allem in Texten mit Konfliktpotenzial (Ps 28; 68; 91; 92; 112; 137; 149) und in Texten mit mehreren dominanten Konfliktmustern (Ps 18; 58; 79; 94). Im Rahmen eines Konfliktmusters begegnet das Motiv nur einmal (Ps 41, *Schuld-Strafe-Vergebung*). Zumeist sind es die Betenden, die Gott darum bitten, Rache und Vergeltung für sie durchzuführen. Selbst haben sie zwar Anteil an Rache und Vergeltung, treten aber nicht als Ausführende in Erscheinung, sondern als diejenigen, zu deren Gunsten Rache und Vergeltung vollzogen werden. Das Motiv weist Anknüpfungspunkte zum Tun-Ergehen-Zusammenhang auf, da es darum geht, dass das Tun einer bestimmten Partei auf sie zurückgelenkt wird (vgl. z. B. Ps 28,4; 91,8; 94,23).<sup>10</sup>

Das Motiv *M19 Eifer für Gott* begegnet nur zweimal in Texten, die mehrere dominante Konfliktmuster aufweisen (Ps 69; 119). Offensichtlich kann der Eifer für Gott, also das exzessive Befolgen eines gottgefälligen Weges, in manchen Fällen zu Konflikten zwischen dem Beter und seinem Umfeld führen.

---

<sup>8</sup> Vgl. oben Anm. 3.

<sup>9</sup> Vgl. unten Kap. 6.4.1.

<sup>10</sup> Vgl. zum Tun-Ergehen-Zusammenhang Exkurs 1.



Psalm	Konfliktmotive																		
	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	M 17	M 18	M 19
140	×	×	×											×					
141		×	×											×			×		
142	×		×		×														
144	×		×	×										×					

Tabelle 3: Übersicht Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*

**Legende:**

M1: Schädigung/wehrlos machen  
 M2: Vernichtung  
 M3: Abwehr/Rettung/Bewahrung  
 M4: Unterwerfung  
 M5: Meidung

M6: Gewalttätigkeit Gottes  
 M7: Schuld  
 M8: Strafe  
 M9: Vergebung  
 M10: (Falsch-)Anklage  
 M11: Urteilsfindung/Prozess  
 M12: Urteil/Vollstreckung

M13: Gesinnungsprüfung  
 M14: Lüge/Betrug/Verrat  
 M15: Spott/Hohn  
 M16: Beschämung/Scham/Schande  
 M17: Verführung  
 M18: Rache/Vergeltung  
 M19: Eifer für Gott

## 6.1 Akteure

Am häufigsten begegnen als Akteure der einzelne Beter<sup>1</sup>, bei dem es sich auch um den König bzw. den Gesalbten handeln kann (Ps 2; 110; 118; 144), oder eine Gruppe von Betenden, Gott sowie die persönlichen Gegner des einzelnen Beters bzw. des Beterkollektivs, wobei die Gegner zugleich auch als Gegner Gottes stilisiert sein können. Manchmal tritt auch noch ein Sprecher als weiterer Akteur auf (Ps 2; 12). Ebenso können passiv bleibende Zuschauer- oder Zuhörergruppen, das eigene Volk (Ps 59), oder Gruppen, wie beispielsweise die Gerechten oder die Armen, zu denen sich der/die Betende/n selbst auch zählen, in Erscheinung treten (Ps 12; 27; 59; 62; 71; 86).

### 6.1.1 Gott

Für den Verlauf der besprochenen Konflikte ist Gott der entscheidende Akteur. Sofern er nicht eingreift, behalten die Gegner der Betenden die Oberhand und können ihre Absichten weiterhin ungehindert verfolgen. Doch obwohl Gottes Handeln oder Nicht-Handeln entscheidend ist, wird davon eher zurückhaltend berichtet. Oft ist nur indirekt erschließbar, dass Gott zugunsten des/der Beten-

<sup>1</sup> Oder auch eine Beterin, s. u. zu Ps 17; 55.

<sup>2</sup> In Ps 12 dreht sich der Konflikt zwar um die Notleidenden und Bedürftigen, sie bleiben jedoch passiv und ein anonymes Sprecher schildert die Konfliktsituation.

den in den Konflikt eingreift bzw. eingegriffen hat. Es muss jeweils darauf geachtet werden, ob Gott als aktive Partei von Anfang an am Konflikt beteiligt ist und die Verteidigung des Beters übernimmt, oder ob er (vorerst) passiv bleibt und sein Eingreifen erhofft und erwartet wird. Selten begegnet auch der Fall, dass Gott sich im Verlauf des Konflikts zurückzieht oder sein Rückzug befürchtet wird (vgl. Ps 71). Gott handelt selten von sich aus, ohne dass er zuvor darum gebeten wurde. Manchmal bleibt Gott auch ganz passiv und greift nicht in den Konflikt ein (Ps 17; 40; 57; 142).<sup>3</sup> Gerade deshalb kommen der Zuversicht und Selbstbestärkung des/der Betenden eine wichtige Funktion zu. Sie helfen dem/den Betenden, die konflikthafte Situation auszuhalten und die Zeit bis zum helfenden Eingreifen Gottes zu überbrücken.<sup>4</sup> Dass Gott nicht nur im Bild des «strahlenden Helden» und als Verteidiger der Schutzbedürftigen wahrgenommen wird, wird in Ps 27 und Ps 71 deutlich. In beiden Texten befallen den Betenden Zweifel an der Zuverlässigkeit Gottes, und er befürchtet, Gott könne sich von ihm abwenden.

Wenn Gott in einen Konflikt eingreift, kann er dies auf unterschiedliche Weise tun. Seine Hilfe für die Betenden kann darin bestehen, dass er sie in Sicherheit bringt oder ihnen eine sichere Zuflucht bietet, zu der sie sich retten können, und/oder darin, dass er die Gegner in ihrer Macht begrenzt, sodass sie den Betenden (vorerst) nicht mehr schaden können und/oder darin, dass er die Gegner vernichtet.

Gott wird oft als Beschützer und Verteidiger der Betenden bzw. der Gerechten, Armen und/oder Notleidenden beschrieben. Er wird ihnen zum Ort der Zuflucht. Ausgedrückt wird das oft im Bild von Gott als einer Burg, eines Felsens oder eines Schutzschildes. Zu Gott fliehen die Bedrängten, bei ihm bringen sie sich in Sicherheit und bergen sie sich vor ihren Gegnern. Auf diese Weise sorgt Gott dafür, dass die Konfliktparteien voneinander getrennt werden und der Konflikt unterbrochen wird.

Gott garantiert den Bestand des Tun-Ergehen-Zusammenhangs bzw. sorgt aktiv für dessen Durchsetzung (Ps 31; 57; 62).<sup>5</sup> Es ist somit seine Aufgabe, die geordnete, lebensdienliche Welt vor dem Einfluss chaotischer Mächte zu schützen. Damit einher geht die Aufgabe, Haltungen und Verhalten der Menschen zu beurteilen und sie je nach Urteil entsprechend zu ahnden. Damit wird das Bild von Gott als Richter und als Anwalt der Betenden aufgerufen (vgl. Ps 54). Durch dieses Bild wird auch deutlich, dass Gott auf der Seite der Gerechten und Gottesfürchtigen, der Armen und Bedürftigen und der Verfolgten steht.

---

<sup>3</sup> Da die Konfliktschilderung in der Regel nur einen Ausschnitt des ganzen Konfliktes umfasst, kann zumeist nicht abschließend beurteilt werden, ob Gott passiv bleibt oder ob sein Eingreifen zu einem späteren Zeitpunkt noch erfolgen wird.

<sup>4</sup> Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche*, 46.

<sup>5</sup> Vgl. Exkurs 1.

Wo Gott an der Seite oder für seinen König/Gesalbten kämpft, erscheint er in einem anderen Licht. Hier ist er der furchterregende Kriegsherr und der unangefochtene Herrscher der Welt. In Ps 83 und Ps 144 wird Gott zudem als Wettergott<sup>6</sup> dargestellt.

### 6.1.2 Beter und Beterkollektiv

In Konflikten nach dem Muster *Angriff-Abwehr* begegnen vor allem einzelne Betende als Akteure. Oft berufen sie sich aber auf eine Gruppe (Gerechte, Fromme, Arme, Verfolgte), der sie sich zugehörig wissen.

In Ps 12 tritt an die Stelle des einzelnen Beters die durch einen anonymen Sprecher vertretene und passiv bleibende Gruppe der Notleidenden und Bedürftigen. In Ps 124 tritt ein Beterkollektiv auf, das als Israel bezeichnet wird, und ebenso geht es in Ps 83 um das durch einen anonymen Sprecher vertretene Gottesvolk. In Ps 64 schwenkt der Blick vom einzelnen Beter auf die Gruppe der Unschuldigen und Gerechten.

Der einzelne Beter beschreibt sich selbst als jemand, der Gott sucht, der gottesfürchtig und/oder rechtschaffen ist. Dies gilt auch dann, wenn er gesündigt hat und seine Schuld eingesteht (Ps 31; 40), denn der Beter beschreibt sich, seine Haltungen und sein Handeln stets im Gegensatz zu den Gegnern, die sich aus seiner Sicht durch ihr Handeln und Verhalten zumeist als gottlos erweisen. In Ps 17 und 59 betont der Beter explizit seine vollkommene Schuldlosigkeit und stellt ihr die Frevelhaftigkeit seiner Gegner gegenüber.

Aufgrund der Konfliktschilderungen lassen sich keine Aussagen darüber machen, ob es sich um einen Beter oder um eine Beterin handelt.<sup>7</sup> Bei der sozialen Stellung des Beters kann es sich, sofern sich darüber überhaupt eine Aussage machen lässt, um die eines Bedürftigen oder Armen (vgl. Ps 12; 62; 86; 140; 142) handeln. Die Bedürftigkeit des Beters kann sowohl spirituell als auch materiell verstanden werden.<sup>8</sup> Teilweise lassen sich direkte Bezüge zur Armentheologie herstellen.<sup>9</sup> In Ps 31 und Ps 71 spielt die körperliche Schwäche des Beters eine Rolle. Es kann sich beim Beter aber auch um jemanden handeln, der gut situiert ist und in relativem Wohlstand lebt. Wo es sich beim Beter um den König bzw. den Gesalbten handelt, ist es offensichtlich, dass seine soziale Stellung herausragend ist.

Der Beter beschreibt sich und – sofern diese in den Blick kommt – seine «In-Group» in den meisten Fällen als den Gegnern hoffnungslos unterlegen. Die

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Hartenstein, Wettergott, dort auch Angaben zu weiterer Literatur.

<sup>7</sup> Das Gleiche gilt im Übrigen auch für die Gegner. Es ist ein Grundzug des Psalters, dass viele, wenn nicht die allermeisten Texte so offen gestaltet sind, dass sich sowohl Frauen als auch Männer mit ihren je spezifischen Nöten in den Texten unterbringen können; vgl. Bail, Laments, 169–184.

<sup>8</sup> Vgl. Bremer, Gott, 318–327.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Exkurs 3.

stärkste Waffe, die die Betenden gegen ihre Gegner einsetzen können, ist ihre feste Zuversicht auf Gott und sein Eingreifen zu ihren Gunsten. Diese Fähigkeit zur Selbstbestärkung hilft den Betenden dabei, eine Konfliktsituation aushalten zu können (Ps 3; 27; 40; 56; 62; 140; 142). Um aber einen Konflikt zu regeln oder eine Konfliktsituation ganz aufzulösen, benötigt der Beter immer die Hilfe Gottes. Auch in Ps 2 und Ps 118, wo der Beter/König selbst gegen seine Gegner vorgeht, ist das nur möglich, weil Gott den Beter/König dazu befähigt und ermächtigt.<sup>10</sup>

### 6.1.3 Gegner

Bei den Gegnern des einzelnen Beters bzw. eines Beterkollektivs kann es sich um Gegner aus dem näheren sozialen Umfeld (vgl. z. B.: Ps 31; 55; 142), um Angehörige einer bestimmten sozialen Schicht (vgl. z. B. Ps 12; 62; 86), um innenpolitische Gegner und/oder um fremde Völker bzw. deren Oberhäupter (vgl. Ps 2; 110; 118; 124; 144) handeln. Die Beurteilung von Gegnern als fremd hängt allerdings nicht nur an ihrer ethnischen Herkunft. Als fremd kann sich jemand auch deshalb erweisen, weil er (oder sie) Jhwh nicht oder nicht richtig verehrt (vgl. Ps 54).<sup>11</sup> Die Gegner treten nie allein auf, auch wenn gelegentlich ein einzelner Gegner (beispielsweise ein ehemaliger Freund) hervorgehoben wird, sondern sie agieren stets als mehr oder weniger anonym bleibende Gruppe.<sup>12</sup>

Wie bei den Betenden, so lässt sich auch für die Gegner keine Aussage über ihr Geschlecht treffen. Insbesondere wenn es sich um Konflikte handelt, die sich im nahen sozialen Umfeld des Beters oder der Beterin abspielen, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass zu den Gegnern sowohl Frauen als auch Männer gehören (Ps 31; 142).

Die wichtigste und schärfste «Waffe» ist die Sprache der Gegner.<sup>13</sup> Durch ihre Worte beleidigen, verspotten, verhöhnen, verleugnen, betrügen und verraten sie ihre Opfer. Die Gegner agieren oft im Geheimen und versuchen, ihre potenziellen Opfer zu täuschen (Ps 62; 64; 140). Häufig werden sie als gewalttätig, als Lügner und Betrüger dargestellt, die skrupellos handeln und sich nicht an Gott und seiner Weisung orientieren. Sie werden also oft nicht einfach nur als persönliche

<sup>10</sup> Vgl. auch Ps 144,1 und Ps 110,2. In der Folge ist es allerdings in beiden Texten Gott, der für den Beter/König kämpft.

<sup>11</sup> Dies liegt allerdings im Auge des Betrachters. So kann beispielsweise Ps 3,3 darauf hinweisen, dass sich die Gegner des Beters selbst als gottesfürchtige Menschen sehen.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch Keel, Feinde, 99, der darauf hinweist, «dass die Feindesschilderungen nicht so sehr den Einzelmenschen als individuelle Persönlichkeit, sondern die verderbliche Dynamis anvisieren». Die gelegentlich begegnenden Singularformen sind zumeist kollektiv zu verstehen. In Ps 55 wird der ehemalige Freund, der zum Gegner des Beters wird, besonders aus der Gruppe der Gegner hervorgehoben.

<sup>13</sup> Das gilt umgekehrt auch für die Betenden, allerdings kommt hier das Vertrauen auf Jhwhs rettendes Eingreifen als weitere und mindestens so starke «Waffe» hinzu.

Gegner des Beters oder des Beterkollektivs dargestellt, sondern als Menschen, die sich in ihrem Handeln auch als Gegner Gottes erweisen. Wird die Zugehörigkeit der Gegner zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht thematisiert, geht es zumeist um die Schicht der materiell Mächtigen und sozial Höhergestellten. In diesem Zusammenhang kann auch der Wohlstand und die damit zusammenhängende gute Gesundheit der Gegner zum Thema werden (vgl. Ps 17).<sup>14</sup>

Zur Beschreibung der Gegner, ihrer Eigenschaften und ihres Handelns werden Metaphern aus den Bereichen des Kriegs, der Jagd oder der Tierwelt verwendet.<sup>15</sup> Insbesondere die Hinterhältigkeit sowie die körperliche und verbale Gewalttätigkeit der Gegner werden mithilfe dieser Bildbereiche noch stärker in den Vordergrund gerückt.

Als besonders schlimm wird es empfunden, wenn Familienangehörige oder Freunde sich als Gegner erweisen, die den Beter entweder im Stich lassen oder sich sogar aktiv gegen ihn wenden (vgl. Ps 31; 55; 142).

Schwäche und Verwundbarkeit bei anderen Menschen wecken nicht unbedingt Mitleid und Rücksichtnahme, sondern führen im Gegenteil eher dazu, dass erst recht mit Gewalt gegen die geschwächte Person vorgegangen wird (vgl. z. B. Ps 31; 71). Diese Reaktion lässt sich jedoch nicht nur aufseiten der Gegner beobachten, sondern auch aufseiten der Betenden sowie bei den ansonsten unbeteiligten und passiv bleibenden Zuschauerscharen. So sind die geschlagenen und am Boden liegenden Gegner in Ps 64 dem Spott aller, die sie sehen, ausgesetzt, und in Ps 59 und 118 äußert der Beter seine Zuversicht, auf die von Gott besiegten Gegner hinabschauen zu können.<sup>16</sup>

## 6.2 Konfliktobjekte

Streitpunkt ist in den allermeisten Fällen das Leben des oder der Betenden. Entweder geht es darum, die Betenden zu schädigen oder – und zwar öfter – darum, sie zu vernichten. Dabei kann sowohl der soziale als auch der physische Tod der Betenden angestrebt sein. Es zeigt sich, dass die Gegner weitaus öfter und vehementer die Vernichtung der Betenden betreiben als umgekehrt die Betenden Gott darum bitten bzw. dazu auffordern, die Gegner zu vernichten. Während die

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch Ps 73, Kap. 7.7.3.3.

<sup>15</sup> Beispiele für Kriegsmetaphern finden sich z. B. in Ps 7; 27; 59; 64; 118; 124 und 140. Ps 7; 56; 57; 64; 124; 140 und 142 verwenden Jagdmetaphorik, und in Ps 7; 57; 59; 124 und 140 finden sich Bilder aus dem Bereich der Tierwelt. Die Aufzählung zeigt, dass es bei der Verwendung von Metaphern aus unterschiedlichen Bildbereichen auch zu Überschneidungen kommt. Vgl. zur Frage nach den für Gegnerbeschreibungen im Psalter verwendeten Metaphern auch Riede, Netz.

<sup>16</sup> Auch Gott spottet gelegentlich über seine bzw. die Gegner des Beters (Ps 2; 59; vgl. auch Ps 37).

Gegner selbst aktiv versuchen, die Betenden auszulöschen, werden die Betenden nur insofern aktiv, als sie Gott darum bitten, die Gegner für sie zu vernichten.<sup>17</sup>

Selten spielt eine Schuld des Beters (Ps 31; 40) eine Rolle im Rahmen des Konfliktgeschehens.<sup>18</sup> Es bleibt unklar, worin diese Schuld jeweils besteht. Sie scheint nicht in direktem Zusammenhang mit dem Abwehrkonflikt zwischen Beter und Gegnern zu stehen, sondern nur insofern, als die aus der Schuld resultierende Schwäche des Beters den Gegnern eine Möglichkeit zum Angriff eröffnet.

Zu Beginn der Auseinandersetzung in Ps 17 und Ps 40 und im ganzen Ps 141 stehen die Haltung und das Verhalten des Beters als Konfliktobjekte im Zentrum. In Ps 17 steht am Anfang eine Gesinnungsprüfung des Beters durch Gott, die dazu dient, die Untadeligkeit des Beters zu erweisen. Die positive Beurteilung soll dann dazu führen, dass Gott zugunsten des Beters in den Konflikt zwischen Beter und persönlichen Gegnern eingreift. In diesem Konflikt steht als Konfliktobjekt der Kampf um die Weiterexistenz des Beters im Fokus.

Geht man davon aus, dass in Ps 40 am Beginn der Auseinandersetzung ein Fehlverhalten des Beters steht,<sup>19</sup> so ist der Streitpunkt zunächst das Verhalten des Beters. Ähnlich wie in Ps 17 rückt im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung dieses Konfliktobjekt jedoch in den Hintergrund und der Kampf um das Leben des Beters rückt ins Zentrum.

In Ps 140 wollen die Gegner den Beter schädigen oder ihn sogar umbringen, indem sie ihn von seinem gottgefälligen Weg abbringen. Da das Abkommen vom Weg Gottes für den Beter tatsächlich den Tod zur Folge haben kann (vgl. auch Ps 36,13; 56,14; 116,8; 118,13),<sup>20</sup> steht auch in Ps 140 letztlich das Leben des Beters als Streitpunkt im Zentrum des Konflikts.

Auch in Ps 3 geht es um den Kampf um das Leben des Beters. Als weiterer Aspekt tritt hier aber noch hinzu, dass die Gegner versuchen, den Beter von Gott zu isolieren, indem sie Zweifel an der Beziehung zwischen Beter und Gott wecken. Ähnlich gelagert ist Ps 27, wo die Gegner mit ihrer Falschanklage möglicherweise auch das Ziel verfolgen, Gott und den Beter einander zu entfremden.

---

<sup>17</sup> Insofern als die Sprache als Waffe eingesetzt werden kann (vgl. Kap. 6.1.3), lässt sich auch das Gebet als Waffe verstehen. Eine Ausnahme bilden diesbezüglich Ps 2 und Ps 118, wo der Beter/König von Gott dazu ermächtigt und befähigt wird, selbst gegen die Gegner vorzugehen (vgl. auch Ps 144,1 und Ps 110,2).

<sup>18</sup> Vgl. Kap. 8. In beiden Texten begegnen zwar Motive des Konfliktmusters *Schuld-Strafe-Vergeltung*, die Konfliktschilderung wird jedoch durch das Muster *Angriff-Abwehr* dominiert.

<sup>19</sup> Vgl. beispielsweise Seybold, Psalmen, 165–170.

<sup>20</sup> Vgl. auch die sich aus dem Motiv *M17 Verführung* für die Betenden ergebenden Gefahren (Ps 36; 37; 73; 141). Im Unterschied zur Schilderung in Ps 141, wo das Abbringen vom Weg explizit dem Ziel der Gegner dient, dem Beter zu schaden, steht bei den Texten, die das Verführungsmotiv aufnehmen, die Furcht der Betenden, vom rechten Weg abzukommen, im Vordergrund. Ob, und wenn ja, welche Zwecke die Gegner mit ihren Verführungsversuchen verfolgen bzw. ob ihnen ihre Verführungsmacht überhaupt bewusst ist, ist für diese Texte zweitrangig bzw. wird nicht thematisiert.

In Ps 55 besteht das vorrangige Ziel der Gegner darin, andere Menschen zu beherrschen und zu unterdrücken, was ihren Tod einschließen kann. Hinzu kommt in Ps 55 aber noch ein Wertekonflikt. Es geht um die Frage, welche Werte innerhalb einer sozialen Gemeinschaft gelten sollen, und darum, wer die Regeln des Zusammenlebens festlegen und über ihre Einhaltung wachen soll.

In Ps 2 und Ps 110 stehen die Sicherung der Herrschaft Jhwhs und seines Gesalbten sowie die Unterwerfung der gegnerischen Völker im Zentrum der Auseinandersetzung. Ähnliches gilt für Ps 118 und Ps 144, wobei hier neben der Sicherung der Herrschaft noch stärker das Wohlergehen des Beters/Königs in den Fokus gerückt wird. In Ps 83 sind die Konfliktpunkte der universale Herrschaftsanspruch Gottes sowie das Überleben des Gottesvolkes.

### 6.3 Konfliktverlauf

Kaum einer der hier vorgestellten Konflikte lässt sich vollständig von Anfang bis Ende nachvollziehen. Geschildert werden nur Ausschnitte aus dem Konfliktgeschehen. Die Ursache(n), die zum Konflikt führen, bleiben in der Regel im Dunkeln. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn sich der Konflikt auf der mikrosozialen Ebene, d. h. im nahen sozialen Umfeld des/der Betenden, abspielt. Bei Konflikten zwischen König, Gott und Völkern lässt sich als Ursache die Rebellion der Völker festhalten. In Ps 64 wird davon ausgegangen, dass es in der Natur der Übeltäter liegt, anderen Schaden zufügen zu wollen. Die Konfliktursache hängt demnach mit der Persönlichkeitsstruktur der Übeltäter zusammen.

Die hier besprochenen Konflikte bewegen sich nicht auf der Sachebene. Konfliktpunkt sind nicht die sachlichen Differenzen zwischen den Parteien, sondern das Problem wird in der jeweiligen Gegenpartei gesehen. Die Betenden, aus deren Sicht ja in aller Regel ein Konflikt geschildert wird, nehmen die Angriffe der Gegner persönlich. Die Gegner wollen die Betenden schädigen oder sogar vernichten. Manchmal geht es den Gegnern auch darum, die Betenden vom rechten Weg abzubringen oder Zweifel in ihnen zu schüren und sie Gott zu entfremden.<sup>21</sup>

Während die Gegner meist die Vernichtung des Beters im Sinn haben, steht die Vernichtung der Gegner bei der Verteidigung des Beters weniger stark im Vordergrund. Es gibt zwar viele Texte, wo die (mögliche) Vernichtung der Gegenpartei thematisiert wird, es bleibt jedoch meist in der Schwebelage, ob es dann auch dazu kommt.<sup>22</sup> Dagegen spielt bei der Abwehr der Gegner gelegentlich de-

---

<sup>21</sup> Vgl. Kap. 6.2.

<sup>22</sup> Vgl. Kap. 6.4.3.

ren Beschämung eine Rolle.<sup>23</sup> Im Vordergrund steht damit die Begrenzung bzw. die Einhegung der Macht der Gegner und nicht ihre Vernichtung.

In den dargestellten Abwehrkonflikten überlagern sich gelegentlich kollektive und individuelle Perspektiven (Ps 17; 56; 59; 64; 118; 144). Der Blick auf die Situation eines Einzelnen kann sich weiten zum Blick auf die Situation einer Gruppe und umgekehrt, oder Abschnitte, die einen Einzelnen ins Zentrum setzen, wechseln sich mit Abschnitten ab, die das Schicksal einer Gruppe thematisieren.

Meist werden Konflikte als akute Notsituation, in der sich ein Einzelner oder ein Kollektiv befindet, dargestellt. Konflikte können aber auch in Form einer Reflexion geschildert werden, wobei der Beter oder der Sprecher in einer größeren Distanz zu den geschilderten Vorgängen steht bzw. nicht unmittelbar von ihnen betroffen ist (vgl. Ps 12; 64; 70; 140). Das bedeutet allerdings nicht, dass der Beter oder der Sprecher nicht an der geschilderten Situation leiden würde.

Eine weisheitliche Perspektive kommt im Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* eher selten zum Tragen.<sup>24</sup> Ansatzweise wird sie in Ps 59,13; 64,8–10 durch den Rückgriff auf den Zusammenhang von Tun und Ergehen greifbar.<sup>25</sup> Auch in Ps 62,9–13 kommt sie – sowohl in sprachlicher wie inhaltlicher Gestaltung prägnanter als in Ps 59 und Ps 64 – in den Blick. Für die Entstehung von Ps 86 wird ein weisheitliches Umfeld angenommen. In Ps 144,3–4 weist die Vergänglichkeitsmetapher in Richtung einer weisheitlichen Prägung. Das in Ps 118 begegnende Bild von Gott als Lehrer, der züchtigt, um zu belehren, passt zwar gut zur weisheitlichen Tradition, eine Zuordnung zu deuteronomistischen oder prophetischen Strömungen wäre jedoch ebenfalls möglich.

Eine zentrale Strategie, die dem Umgang mit und der Bewältigung von Konflikten dient, ist die Stärkung des eigenen Gottvertrauens.<sup>26</sup> Immer wieder erinnern sich die Betenden selbst an vergangene Gnadentaten Gottes, die sie oder andere erfahren haben. Aus diesen Erinnerungen schöpfen sie die Kraft, mit einer akuten Konfliktsituation umzugehen. Da Konflikte ohne die Hilfe Gottes nicht geregelt oder beendet werden können, zumindest nicht zugunsten der Betenden, ist die Beziehung zwischen Gott und Beter entscheidend für die Entwicklung und Regelung eines Konflikts. Dabei ist wichtig zu erwähnen, dass Gott oft (noch) nicht aktiv in das Konfliktgeschehen eingreift, seine Hilfe also erst erwartet, erbeten oder erhofft wird. Wenn Gott dann aktiv wird, wird dies meist

<sup>23</sup> Vgl. Kap. 6.4.1.

<sup>24</sup> Vgl. zur weisheitstheologischen Prägung des Psalters Saur, Einführung, 135–137; Weber, Like, 289–306. Vgl. auch Saur, Weisheitspsalmen, 121–126. Anders als Konflikte, die zum Muster *Angriff-Abwehr* gehören, weisen Konflikte der Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* (vgl. Ps 36, 37; 73), *Schuld-Strafe-Vergebung* (Ps 32; 38; 41; 51) und *Prüfung-Beurteilung* (vgl. Ps 26; 50) öfter einen weisheitstheologischen Einschlag auf.

<sup>25</sup> Vgl. zum Tun-Ergehen-Zusammenhang Exkurs 1.

<sup>26</sup> Vgl. zur Selbstbestärkung der Betenden Kap. 6.1.2.

in Form einer knappen Notiz festgehalten. Nur selten ergreift Gott selbst das Wort (Ps 12) und nur gelegentlich greift er helfend ein, ohne dass er zuvor explizit darum gebeten bzw. dazu aufgefordert wurde (Ps 12; 64).

## 6.4 Konfliktregelung

Grundsätzlich besteht die Abwehr im Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* darin, dass den Gegnern der Zugriff auf die Betenden verwehrt wird und sie dadurch an der Ausführung ihrer Pläne gehindert werden. Abwehr bedeutet also zunächst einmal, dass die Konfliktparteien voneinander getrennt und ferngehalten werden. Die Trennung kann auf zwei Weisen geschehen, wobei diese oft in Kombination auftreten:

Die Trennung kann (1) dadurch geschehen, dass der Beter dem Zugriff der gegnerischen Partei entzogen wird, indem er an einen sicheren Ort versetzt wird (im Folgenden als *In-Sicherheit-Stellung* bezeichnet). Oft begegnet (2) der Fall, dass die Gegner des Beters in ihre Schranken gewiesen und damit in ihrer Macht begrenzt werden und somit keine Möglichkeit mehr haben, den Beter zu schädigen. Diese Variante der Trennung wird im Folgenden als *Einhegung* der Gegner bezeichnet. Sie kann auf vielfältige Weise erfolgen und reicht von der Beschränkung der Angriffsmöglichkeiten der Gegner bis zu ihrer Unschädlichmachung. Auch die Beschämung des oder der Gegner ist eine Variante der Einhegung.

Während sich das Verteidigungshandeln bei der *In-Sicherheit-Stellung* auf den Beter konzentriert, liegt der Fokus bei der *Einhegung* auf dem Handeln gegenüber den Gegnern. Bei der *In-Sicherheit-Stellung* ändert sich nichts an den Absichten, dem Zustand oder an den Fähigkeiten der Gegner – nur der Beter befindet sich nicht mehr in ihrer Reichweite. Bei der *Einhegung* werden die Gegner so eingeschränkt, dass ihr Zustand und ihre Fähigkeiten (vielleicht auch ihre Absichten, vgl. Ps 86; 141) eine Schädigung des Beters verunmöglichen. Der Beter kann entsprechend gefahrlos in der Nähe seiner Gegner verbleiben.

Eine weitere Variante der Konfliktregelung ist die *Unterwerfung* einer Konfliktpartei unter die Herrschaft der anderen Partei(en). Bei der *Unterwerfung* geht es darum, eine Konfliktpartei gegenüber der anderen so stark zu machen und zu befähigen, dass sie die andere Partei dauerhaft klein halten und somit beherrschen kann. Damit steht die *Unterwerfung* in der Nähe der *Einhegung* der Gegner, geht aber einen Schritt darüber hinaus. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Regelungsvarianten besteht darin, dass bei der *Einhegung* die Trennung der Konfliktparteien im Vordergrund steht, während das Motiv der Herrschaft einer Partei über die andere keine Rolle spielt. Dagegen ist bei der *Unterwerfung* das Motiv der Herrschaft zentral, während das Motiv der Trennung der Parteien in den Hintergrund tritt.

Entsprechend der oben benannten Merkmale lässt sich das Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* in vier Untergruppen differenzieren, die sich am jeweiligen Konfliktausgang orientieren.<sup>27</sup> Ein Abwehrkonflikt wird geregelt, indem Beter und Gegner voneinander getrennt werden, wobei die Trennung dadurch erfolgt, dass

- (1) der Beter von Gott an einen sicheren Ort versetzt wird (*In-Sicherheit-Stellung*, Ps 12; 27; 62; 124; 141; 142),<sup>28</sup>
- (2) die Gegner eingehegt und in ihrer Macht begrenzt werden (*Einbegung*, Ps 40; 54; 56; 70; 83; 86; 118),<sup>29</sup>
- (3) der Beter in Sicherheit gebracht wird *und* die Gegner eingehegt und in ihrer Macht begrenzt werden (Ps 3; 17; 31; 55; 57; 59; 64; 71; 140; 144),
- (4) die Gegner der Herrschaft des Beters und/oder Gottes unterworfen werden (*Unterwerfung*, Ps 2; 110).

In einem weiteren Schritt zu den genannten Formen der Konfliktregelung wird gelegentlich auch die *Vernichtung* der Gegner thematisiert. Die Vernichtung tritt jeweils zu einer der vier genannten Konfliktregelungsformen hinzu, weshalb sie nicht als eigene Regelungsform aufgeführt wird. In mehreren Fällen lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob mit bzw. im Gefolge der Abwehr der gegnerischen Partei auch ihre Vernichtung intendiert ist.

Eine Konfliktbeilegung durch *Aussöhnung* der Konfliktparteien wird bei Konflikten nach dem Muster *Angriff-Abwehr* nur ansatzweise thematisiert. Nur in Ps 86 und 141 deutet sich allenfalls die Möglichkeit eines Umdenkens und damit einer Aussöhnung an.<sup>30</sup> Um einen Konflikt beilegen zu können, ist allerdings die Einsicht der Gegner in ihr falsches Tun (vgl. Ps 141) oder ihre Beschämung (vgl. Ps 86) zwingend. Nie ist davon die Rede, dass die Betenden einen Schritt auf die Gegner zugehen. Insofern geht es hier nicht um eine Aussöhnung, bei der mit gleich langen Spießen verhandelt und allen Parteien gleiches Gehör gewährt würde.

Wird der Konflikt durch die In-Sicherheit-Stellung des Beters (also *ohne* Einbegung der Gegenpartei) geregelt, hat dies auch zur Folge, dass es zu keinen wei-

<sup>27</sup> Die Reihenfolge der Präsentation der untersuchten Texte in Kap. 6.7 richtet sich nach der Einteilung in die hier genannten Untergruppen.

<sup>28</sup> In Ps 124 bleibt offen, ob die Betenden nur aus der unmittelbaren Gefahr gerettet werden, oder ob nachhaltig für ihre Sicherheit gesorgt wird.

<sup>29</sup> Interessant ist Ps 118, denn hier wird der Beter durch Gott gestärkt, sodass er selbst in die Lage kommt, seine Gegner abzuwehren. Vgl. auch Ps 2.

<sup>30</sup> Hinweise auf ein gewisses Maß an Verständnis bzw. Empathie für die gegnerische Partei finden sich auch in Ps 51 (Kap. 8.6.4, Konfliktmuster *Schuld-Strafe-Vergebung*). Generell finden sich in den *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikten selbstkritische Ansätze, die zwar eine gewisse Aufweichung des harten Gegensatzes zwischen Gerechten und Frevlern anzeigen, aber nicht zum Versuch einer Annäherung führen. In Ps 50 (*Prüfung-Beurteilung*) soll die göttliche Ermahnung die Menschen zum Umdenken und zur Umkehr bringen (Kap. 9.7.2).

teren gewalttätigen Aktionen mehr kommt. Insofern leistet diese Art der Konfliktregelung einem Gewaltverzicht Vorschub.

Bei der Einhegung geschieht die Trennung nicht durch die Entfernung des Beters aus dem Zugriffsbereich der Gegner, sondern durch die Schwächung und Einschränkung der Gegner. Es kommt im Rahmen der Konfliktregelung also zu teilweise massiven, gewalttätigen Aktionen gegenüber den Gegnern, deren negative Folgen und Nachwirkungen für die Gegner weit über die eigentliche Regelung der konflikthafter Situation hinausgehen können.

Für In-Sicherheit-Stellung, Einhegung und Unterwerfung gilt, dass es nicht zu einem definitiven Abschluss des Konflikts kommt. Bei allen drei Regelungsvarianten werden die zwischen den Parteien bestehenden Streitpunkte nicht aus der Welt geschafft. Die Trennung durch In-Sicherheit-Stellung bzw. durch Einhegung sowie das durch Unterwerfung hergestellte Herrschaftsverhältnis bewirken lediglich, dass bestimmte Akteure im Folgenden daran gehindert werden, weiterhin am Konfliktgeschehen teilzunehmen. Genau genommen haben also alle drei Regelungsvarianten eine *Unterbrechung* des Konflikts zur Folge. Kommt es hingegen im Gefolge der erfolgreichen Abwehr zur Vernichtung und damit zur Ausschaltung der Gegenpartei, kommt es auch zur *Auflösung*<sup>31</sup> der Konfliktsituation.

### 6.4.1 Einhegung der Gegner als Konfliktregelung

Erfolgt die Trennung der Konfliktparteien durch die Einhegung der Gegner, hat dies zur Folge, dass die Gegner in ihren Möglichkeiten, die Betenden anzugreifen, eingeschränkt werden. So können die Gegner unschädlich gemacht werden, indem ihre «Waffen» zerstört werden (vgl. Ps 3) oder indem sie so geschwächt werden, dass sie die Betenden nicht mehr angreifen können (vgl. Ps 64). Die Vernichtung<sup>32</sup> kann gleichsam als stärkster Grad der Einhegung der Gegner betrachtet werden. Oft lässt sich jedoch nicht eindeutig sagen, welcher Grad der Einhegung vorliegt (vgl. Ps 17; 56).

Auch die Beschämung<sup>33</sup> ist eine Möglichkeit, die Gegner einzuhegen. Indem sie beschämt werden, werden die Gegner auf sich selbst zurückgeworfen.<sup>34</sup> In der Folge sind sie so stark absorbiert, dass keine Ressourcen mehr für den Angriff auf die Betenden bleiben. In einem weiteren Schritt kann die Beschämung aber auch zu einem Umdenken der Gegner führen und sie zu neuen Einsichten bringen (vgl. Ps 86). Damit kann eine Aussöhnung der gegnerischen Parteien in den

<sup>31</sup> Vgl. Kap. 4.5.

<sup>32</sup> Vgl. Kap. 6.4.3.

<sup>33</sup> Vgl. zur Beschämung Ps 31; 40; 70; 71; 83; 86 sowie Exkurs 2.

<sup>34</sup> Grund-Wittenberg, Schmähungen, 192, hält zu Ps 40,15–16 fest: «Das Entsetzen über eigenes schändliches Treiben kann zum erschütterten Innehalten führen und einen Weg zur inneren Distanzierung davon, zur Besinnung einleiten.»

Bereich des Möglichen rücken. Die Einhegung der Gegner, durch die ein Konflikt zunächst unterbrochen wird, kann demnach in einem weiteren Schritt zur abschließenden Beilegung des Konflikts führen. Dabei ist es – wie oben bereits erwähnt – aber nicht der Beter, der einen Schritt auf seine Gegner zumacht, sondern es sind die Gegner, die sich besinnen und umkehren müssen, wenn ein Konflikt beigelegt werden soll.

#### 6.4.2 Unterwerfung der Gegner als Konfliktregelung

Es gibt mehrere Konflikte, die die Unterwerfung und/oder die daraus folgende Beherrschung einer Konfliktpartei durch einen oder mehrere andere Akteure zum Thema haben. Allerdings weisen die meisten Texte, in denen das Motiv eine Rolle spielt, entweder ein nicht auswertbares Konfliktpotenzial oder mehrere dominante Konfliktmuster auf.<sup>35</sup> Einige wenige Texte lassen sich dem Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* zuordnen.<sup>36</sup>

Auch in Ps 144,2 wird das Motiv aufgenommen. Allerdings steht hier die Sicherheit des Beters und die Einhegung der Gegner stärker im Fokus, weshalb der Text im Abschnitt zur kombinierten Konfliktregelung (Kap. 6.7.4.10) behandelt wird.

Die Unterwerfung einer Konfliktpartei begegnet vor allem im Zusammenhang von religiös, politisch oder auch militärisch konnotierten Konflikten. Anders als bei der Einhegung geht es bei der Unterwerfung nicht einfach darum, die Gegenpartei in ihre Schranken zu weisen, sondern sie (vollständig) zu beherrschen.

Zwar wird das Motiv der Unterwerfung in zahlreichen Psalmen angesprochen, doch ist eine sinnvolle Auswertung der dabei zur Sprache kommenden Konflikte zumeist nicht möglich. Nur in Ps 2 und 110 steht die Unterwerfung einer Gegenpartei als Möglichkeit der Konfliktregelung eindeutig im Vordergrund. Entsprechend lässt sich der jeweils geschilderte Konflikt als Unterwerfungskonflikt beschreiben, wobei die Unterwerfung zur Vernichtung gesteigert werden kann.

In beiden Unterwerfungskonflikten geht es primär darum, die Verfügungsgewalt über die gegnerische Partei zu erlangen. Beide Male wird Unterwerfung erzwungen. Ps 2 und 110 sind durch eine politisch-militärische und daher auch kollektive Dimension geprägt. Sofern auf die Unterwerfung die Vernichtung der Gegenpartei folgt, steht im Hintergrund das Ziel einer totalen Alleinherrschaft. Im Gegensatz zu Unterwerfungskonflikten spielt bei den anderen Abwehrkonflikten die Frage nach den Zielen der angreifenden Partei und insbesondere das

<sup>35</sup> Konfliktpotenzial: Ps 8; 33; 45,6; 46; 47,4; 48; 65; 66; 68; 72,9–11; 76; 96; 97,7; 99; 105; 108,8–10; 129; 135; 136. Mehrere dominante Konfliktmuster: 18; 78; 79; 81,15f.; 89; 106; 137.

<sup>36</sup> Ps 22; 44; 60,8–10; 80.

Motiv der Herrschaftsausübung über die angegriffene Partei kaum eine Rolle.<sup>37</sup> Im Zentrum stehen bei den übrigen Abwehrkonflikten vielmehr der Schutz und die Sicherheit der angegriffenen Partei.

Zu den Psalmen, in denen das Motiv der Unterwerfung begegnet, gehören viele der Königpsalmen<sup>38</sup> sowie der Jhwh-König-Psalmen<sup>39</sup>. In der Regel ist es Gott, von dem ausgesagt wird, dass er eine oder mehrere andere Konfliktpartei/en unterwirft.<sup>40</sup> Gelegentlich kommen die Gegner Gottes oder des Volkes als unterwerfende Partei in den Blick.<sup>41</sup>

Niemals ist es das Volk Gottes oder der König, das bzw. der die Gegner aus eigener Kraft unterwirft. Wenn das Gottesvolk oder der von Gott erwählte König aktiv an einem Unterwerfungskonflikt beteiligt sind, dann ist immer Gott federführend oder steht zumindest als die Fäden ziehende Partei im Hintergrund.<sup>42</sup> In Ps 97 sehen die anderen Götter angesichts der Macht Jhwhs keinen anderen Weg, als sich ihm «freiwillig» zu unterwerfen. In Ps 44 (*Abwendung-[erneute] Zuwendung*), 89 und 105 schafft Gott die Ausgangslage dafür, dass fremde Völker das Gottesvolk unterwerfen können.

### 6.4.3 Vernichtung oder Untergang der Gegner

Die Vernichtung bzw. der Untergang der Gegner spielt in vielen Konflikten nach dem Muster *Angriff-Abwehr* eine Rolle.<sup>43</sup> Da aber Vernichtung oder Untergang der Gegner sehr oft im Rahmen von Wünschen, Bitten oder Zuversichtsaussagen des bzw. der Betenden geäußert werden, muss in vielen Fällen offengelassen werden, ob Vernichtung bzw. Untergang sich auch tatsächlich realisieren.

Unabhängig davon, ob in einem Text die Zerstörung der Gegner «nur» erwünscht oder tatsächlich realisiert wird, können zwei Varianten unterschieden werden: Von Vernichtung ist dann die Rede, wenn die Gegner aktiv<sup>44</sup> von Gott (oder – mit Gottes Hilfe – vom Beter, vgl. z. B. Ps 2; 118) vernichtet werden (sollen). Von Untergang wird gesprochen, wenn die Gegner gleichsam «von

---

<sup>37</sup> Vgl. aber Ps 55.

<sup>38</sup> Hierzu gehören: Ps 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144. Das Unterwerfungsmotiv begegnet nicht in Ps 20; 21; 101 und 132.

<sup>39</sup> Neben Ps 47; 96; 97 und 99, in denen das Unterwerfungsmotiv eine Rolle spielt, gehört auch noch Ps 93 zu den Jhwh-König-Psalmen.

<sup>40</sup> Vgl. insbes. Ps 8; 46; 47; 48; 76; 97; 135; 136.

<sup>41</sup> Vgl. insbes. Ps 74; 79; 137.

<sup>42</sup> Vgl. insbes. Ps 18; 72. Vgl. auch Ps 2. In Ps 110 herrschen Gott und König zwar gemeinsam, im Verlauf des Psalms tritt der menschliche König aber immer stärker hinter Gott zurück.

<sup>43</sup> Noch viel häufiger trifft man jedoch auf das Bestreben der Gegner, den bzw. die Beter zu vernichten.

<sup>44</sup> Vgl. Ps 2; 3; 12; 17; 54; 55; 83; 110; 118.

selbst»<sup>45</sup> verschwinden (sollen). In manchen Texten stehen beide Varianten nebeneinander.<sup>46</sup>

Sowohl bei der aktiven Vernichtung als auch beim «von selbst» erfolgenden Untergang der Gegner spielt der Tun-Ergehen-Zusammenhang eine Rolle.<sup>47</sup> Dessen Durchsetzung kann auf unterschiedliche Weise gedacht werden: Entweder sorgt Gott aktiv für die Realisierung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs oder aber der Tun-Ergehen-Zusammenhang erscheint als selbstwirksames Prinzip, das «automatisch» für den Untergang der Gegner sorgt.<sup>48</sup>

## 6.5 Positive Funktionen von Konflikten

Konflikte können konstruktive Funktionen haben. Ein eindrückliches Beispiel dafür ist Ps 141, wo die Zurechtweisung des Beters durch den Gerechten dazu dient, den Beter auf dem rechten Weg zu halten. Auch wenn in einem Konflikt auf ein Umdenken der beteiligten Parteien hingewirkt wird, zeigen sich die nutzbringenden Implikationen von Konflikten.<sup>49</sup> Eine weitere positive Funktion von Konflikten zeigt sich da, wo eine Gruppe von passiven Zuhörern bzw. Lesern vorausgesetzt ist oder direkt angesprochen wird.<sup>50</sup> Ihnen sollen die geschilderten Konfliktsituationen als Lehre für das eigene Leben dienen. Sie sollen einerseits von den Erfahrungen profitieren, die andere gemacht haben, und andererseits in ihrer Zuversicht und ihrem Vertrauen auf Gott bestärkt werden, sodass sie mit Konfliktsituationen, von denen sie selbst betroffen sind, leichter umgehen können. Zieht man diese Linie noch weiter aus, rücken nicht nur alle in den Psalmen geschilderten Konflikte, sondern auch die aus späteren Zeiten stammenden Hörer und Hörerinnen, Leser und Leserinnen des Psalters in den Blick. Auch sie können aufgrund der im Psalter zur Sprache kommenden Konflikte lernen, wie mit konflikthafter Situationen (nicht) umgegangen werden kann (soll).

---

<sup>45</sup> Vgl. Ps 27; 57; 141.

<sup>46</sup> Vgl. Ps 31; 56; 59; 140.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu Exkurs 1. *Nicht* thematisiert wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang in Ps 2; 3; 56; 83; 110; 118.

<sup>48</sup> Im zweiten Fall ist das *aktive* Eingreifen Gottes in der konkreten Situation nicht mehr nötig. Vorausgesetzt ist jedoch, dass Gott sowohl für die Einrichtung als auch die Aufrechterhaltung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verantwortlich ist. Insofern bleibt der Untergang der Gegner in Gottes Verantwortung.

<sup>49</sup> Vgl. Ps 86. Auf die Problematik, dass das angestrebte Umdenken stets von den Gegnern und nie von dem/den Betenden geleistet werden muss, wurde oben bereits hingewiesen.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. Ps 27; 62.

## 6.6 Übersichtsskizzen zum Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*

### Akteure

Beter/ Beterkollektiv	Gott	Gegner	Weitere Akteure
einzelne/-r Beter/-in	Schutz/Burg/ Fels/Schild	stets als Gruppe(n) auf- tretend	anonymer Sprecher
Gruppen: Israel Notleidende/ Bedürftige Unschuldige/ Gerechte	Retter/Be- freier/Erlöser	Fremde (religiös und/oder ethnisch)	Zuhörer/-innen und Zuschauer/-innen
schwach/elend/arm	Anwalt/Richter	Frevler (Gegner Gottes)/Skrupellose	Fromme/Gottesfürch- tige/Gerechte
fromm/gottes- fürchtig/gerecht	Krieger/ Herrscher	Hinterhältige/Übeltäter	Arme/Elende
	Wettergott	Spötter/Lüg- ner/Betrüger/Verräter	(eigenes) Volk
	tlw. passiv blei- bend	Dämonisierung (Tierwelt, Jagd, Krieg)	
	tlw. ambivalente Wahrnehmung	Familie/Freunde/Be- kannte/ Nachbarn	

Tabelle 4: *Akteure (Angriff-Abwehr)*

### Konfliktobjekte

stärker am Beter/ Beterkollektiv orientierte Konfliktobjekte	stärker an Gott orien- tierte Konfliktobjekte	stärker an den Gegnern orien- tierte Konfliktobjekte
Schuld des Beters	Herrschaft Jhwhs/des Königs	Beherrschung/Unterdrückung an- derer Menschen
Verhalten/Haltung des Be- ters (Abwendung von Gott)		Leben des Beters: Schädigung, Vernichtung
Beziehung zwischen Beter und Gott		–
Werte und Regeln sozialer Gemeinschaften		

Tabelle 5: *Konfliktobjekte (Angriff-Abwehr)*

## Konfliktregelung

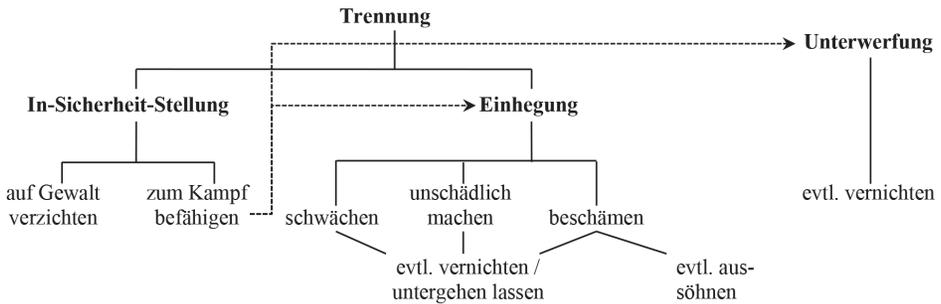


Abbildung 1: Konfliktregelung (*Angriff-Abwehr*)

## 6.7 Detailanalysen

Im Folgenden werden alle Psalmen besprochen, die einen Konflikt schildern, der eindeutig dem Muster *Angriff-Abwehr* zugeordnet werden kann. Den Beginn der Detailanalysen macht Ps 124, da er exemplarisch für einen Konflikt nach dem Muster *Angriff-Abwehr* ist. Die Präsentation der Analysen der übrigen Texte erfolgt, geordnet nach der jeweils im Konflikt priorisierten Konfliktregelungsvariante und in ihrer kanonischen Reihenfolge, in vier Unterkapiteln.

### 6.7.1 Psalm 124: Die Betenden in Sicherheit bringen

#### a) Übersetzung<sup>51</sup>

- 1a Lied der Hinaufzüge. David zugehörig.  
 b Wenn nicht Jhwh [der gewesen wäre],  
 c der für uns [da] war,  
 d soll doch Israel sprechen,  
 2a wenn nicht Jhwh [der gewesen wäre],  
 b der für uns [da] war,  
 c als aufstanden Menschen gegen uns,  
 3a dann hätten sie uns lebendig verschlungen,  
 b als heiß wurde ihr Zorn auf uns,  
 4a dann hätten die Wasser uns fortgeschwemmt,  
 b ein Bach wäre hinweggegangen über unser Leben,  
 5a dann wären hinweggegangen über unser Leben  
 b die hochfahrenden/tückischen Wasser.

<sup>51</sup> Der Übersetzung liegt MT zugrunde, die Einteilung in Äußerungseinheiten richtet sich bis auf kleinere Anpassungen in V. 1.5.8 nach Richter, BHt, [https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/db\\_views/chapter/?book=Ps&chapter=124](https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/db_views/chapter/?book=Ps&chapter=124).

- 6a Gesegnet [sei] Jhwh,  
 b der uns nicht als Raub ihren Zähnen ausgeliefert hat.  
 7a Unser Leben [ist] wie ein Vogel,  
 b [der] entkommen ist/[der] sich in Sicherheit gebracht hat vor dem Klappnetz der Vogel-  
 fänger.  
 c Das Netz ist zerrissen/ist zerrissen worden,  
 d und wir, wir sind entkommen/haben uns in Sicherheit gebracht.  
 8a Unsere Hilfe [ist] im Namen Jhwhs,  
 b der gemacht hat Himmel und Erde.

### *Anmerkungen zur Übersetzung*

- 1b.2a Der Irrealis wird mit לֹא/לֹי (neg. לֹא/לֹי) eingeleitet, vgl. Joüon/Muraoka, Grammar, § 167f.  
 1c.2b Der Relativsatz wird von vielen Auslegern nicht berücksichtigt, vgl. Gunkel, Psalmen, 546; Kraus, Psalmen, 60–150, 1023–1024; Seybold, Psalmen, 482. Teilweise wird das Relativpronomen pleonastisch verstanden und deshalb übergangen, vgl. Edel, Präparation, 11 Anm. 12. Nach Ḥakham, Psalms 3, 309, dient das Relativpronomen dazu, zu betonen, dass es Gott und niemand anders war, der Stellung für Israel bezog («Wenn es nicht Jhwh [gewesen wäre], der ...»), vgl. auch Weber, Werkbuch II, 288. Ḥakham merkt an, die Hinzufügung des Aramaismus ܩ̣ weise nach Meinung eines Teils der Forschung darauf hin, dass es sich bei Ps 124 um einen jüngeren Text handle. Mit meiner Übersetzung folge ich Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 475–476.480, die das Relativpronomen bei ihrer Übersetzung berücksichtigen und zeigen, dass es nicht überflüssig, sondern für die Auslegung des Textes relevant ist.  
 2c Aufgrund des Kontexts wird deutlich, dass ַאָּ kollektiv gemeint ist, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 475, 476; Ḥakham, Psalms 3, 309; Kraus, Psalmen 60–150, 1023; Seybold, Psalmen, 482. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 906, 907, heben die kollektive Bedeutung von ַאָּ durch die Wiedergabe mit «humanity» hervor. Zugleich weist die Bezeichnung auch hin auf «the powerlessness of the human community that rises up against the people of Israel» (907).  
 5 ַאָּ ist bezogen auf ַאָּ, vgl. Edel, Präparation, 11 Anm. 14; Joüon/Muraoka, Hebrew, § 150j. Zu 5b: ַאָּ wird von der Wurzel ַאָּ q. «frech handeln» (ַאָּ «frech, vermessen») abgeleitet. In Gen 25,29 wird ַאָּ bi. mit «kochen», «sich erhitzen» wiedergegeben (in Anlehnung an das Arabische, Aramäische und Syrische, vgl. Scharbert, Art. ַאָּ, 550–551). Durch die Wortwahl in Ps 124,5 wird das Bild des schäumenden, strudelnden und chaotischen Wassers evoziert und eine Assoziation an freche und vermessene Menschen erzeugt, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 476; Ḥakham, Psalms 3, 310.  
 7 Andere Übersetzungsmöglichkeit für 7a.b: «Unser Leben ist entkommen wie ein Vogel», vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 475. Zu 7c: Das ַאָּ kann auch passive Bedeutung haben, vgl. Joüon/Muraoka, Hebrew, § 55b.

### b) Überblick

Psalm 124, der zu den Wallfahrtsliedern gehört, schildert einen klassischen Abwehrkonflikt. Der Psalm wurde und wird als Danklied eines Kollektivs bezeichnet bzw. als in der Tradition der Danklieder stehend beurteilt.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 477; Kraus, Psalmen 2, 1024; Seybold, Psalmen, 483. Die Existenz einer Gattung «Danklied des Volkes» lässt sich allerdings nicht von Ps 124 her begründen, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 477; Kraus, Psalmen 2, 1024.

In Ps 124 wird eine in der Vergangenheit liegende für die Betenden existenzbedrohende Situation beschrieben. Der Text lässt sich in zwei Teile gliedern. Während in V. 1–5 die Not und, im Modus des Irrealis, mögliche Folgen der Bedrohungslage thematisiert werden, rückt in V. 6–7 das faktisch Erlebte ins Zentrum, nämlich die Bewahrung der Betenden durch Gott. Während also der erste Teil aufzeigt, was alles hätte geschehen können, wenn Gott nicht auf der Seite der Betenden gestanden und rechtzeitig eingegriffen hätte,<sup>53</sup> wird im zweiten Teil (V. 6–7), der auch durch die Segensformel *יְהוָה בְּרוּךְ* deutlich von V. 1–5 abgesetzt ist, die tatsächlich erfahrene Bewahrung durch Gott beschrieben. Der Text schließt in V. 8 mit einem Bekenntnis zu Gott als Helfer und als Schöpfer von Himmel und Erde.

Es begegnen die für das Konfliktmuster typischen Motive *M2 Vernichtung* (V. 2c–5) und *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung* (V. 1b–2.6–8).

### c) Konfliktparteien

Eine Gruppe von Betenden blickt auf einen Konflikt zurück, an dem sie selbst beteiligt war. Die Erfahrungen, die die Betenden im und durch den Konflikt gemacht haben, werden aber sofort einer anderen Gruppe, die als Israel bezeichnet wird, in den Mund gelegt. Im Folgenden verschmelzen die beiden Gruppen miteinander: Was das anonym bleibende Beterkollektiv erlebt hat und nun besingt, das gilt entsprechend auch für die Gruppe Israel. Als weitere Konfliktparteien kommen Gott sowie die Gegner der Betenden in den Blick. Diese werden in V. 2 als *אֱדָוָה* (Sg. mit kollektiver Bedeutung) bezeichnet, deren Zorn gegen die Betenden entbrannte.

Der Psalm ist reich an Metaphern, die die Gegner als chaotische Mächte und die Betenden als schwach und hilfsbedürftig zeichnen. Die Bilder stammen aus unterschiedlichen Bereichen: In V. 2c wird Kriegsmetaphorik eingespielt, in V. 3b (Feuer) und V. 4–5 (Wasser) werden die Elemente aufgenommen, V. 6b.7a nehmen auf die Tierwelt Bezug. V. 7 verwendet mit dem Bild des Klappnetzes und der Fallensteller zudem auch Jagdmetaphorik.

In V. 3a liegt eine Anspielung auf den Bildbereich Tod und Unterwelt vor, zudem wird oft auch von einer Bezugnahme auf die Tierwelt ausgegangen. Neben Hossfeld/Zenger rechnet auch Weber mit einer Tier- bzw. Unterweltmetaphorik, während Riede nur die Tiermetaphorik erwähnt.<sup>54</sup> Der Bezug auf die Scheol ist in V. 3a klarer nachvollziehbar als jener auf die Tierwelt, denn *בלע* (V. 3a, «verschlingen») begegnet oft im Zusammenhang mit «der Beseitigung und Vernichtung eines grundlos Angefeindeten, eines Unschuldigen, eines Gerechten oder eines frommen Beters»<sup>55</sup> durch dessen Gegner. Weiter wird die Wurzel ver-

<sup>53</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 907; Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100, 476.

<sup>54</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 101–150, 477; Weber, *Werkbuch* II, 289; Riede, *Netz*, 106.

<sup>55</sup> Schüpphaus, Art. *בלע*, 661.

wendet, wenn die Unterwelt (bzw. die Erde) etwas oder jemanden verschlingt (Ps 69,16; Spr 1,12; vgl. auch Num 16,23; Ps 106,17). Hingegen taucht das Lexem kaum im Zusammenhang mit fressenden Tieren auf (nur Jona 2,1 und Jer 51,34 – beide Male handelt es sich um ein fantastisches Tierwesen). Der Rückgriff auf die Tiermetaphorik erklärt sich für die oben genannten Autoren wohl von V. 6 her.<sup>56</sup> Es kann aber auch eine Verbindung zur Kriegsmetaphorik hergestellt werden. Dies legt sich von V. 2 her nahe (vgl. auch 2Sam 17,16; 20,19–20 wo בלע ebenfalls im Zusammenhang militärischer Aktionen verwendet wird). Ähnlich wie für אכל in Ps 27,2<sup>57</sup> könnte daher auch für בלע in Ps 124,3 eine Verwendung im Rahmen der Kriegssprache und entsprechend ein Hinweis auf die Grausamkeit der Angreifer angenommen werden.<sup>58</sup>

Die Schwäche und Hilfsbedürftigkeit der Betenden zeigt sich besonders deutlich an der in V. 7a verwendeten Vogelmetapher. Das Bild des «hilflosen, unsicheren, gejagten und von plötzlichem Unglück bedrohten Vogel[s]»<sup>59</sup> macht die Not und Bedrängnis der Betenden evident.

Es lässt sich anhand der Beschreibung der Gegner nicht sagen, ob es sich bei ihnen um Fremde handelt, die das Volk Israel von außen angreifen, oder ob mit den Gegnern auch innere Feinde gemeint sein könnten. Obwohl viele Ausleger bei ihren Überlegungen zur historischen Situation von Ps 124 Konfliktsituationen zwischen Israel und anderen Völkern anführen,<sup>60</sup> ist es auch möglich, den geschilderten Konflikt als innerisraelitische Angelegenheit zu verstehen. Dabei könnte es um eine politisch-militärische Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen religiösen und/oder sozialen Gruppierungen gegangen sein, die, wenn Gott nicht rechtzeitig zugunsten der «wahren» Jhwh-Fürchtigen eingegriffen hätte, zum vernichtenden Bürgerkrieg geführt hätte. Für diese Vermutung spricht der Umstand, dass es sich bei V. 1b–d wahrscheinlich um eine sekundäre Erweiterung handelt, durch die der Psalm von einem Gebet einer bestimmten Gruppe zu einem Gebet wurde, das offen war für eine Lesart als Gebet ganz Israels. Der Psalm, der ursprünglich auf eine innerisraelitische Gruppe bezogen war, wurde demnach in späterer Zeit im Blick auf ganz Israel modifiziert.<sup>61</sup> In der jetzt vorliegenden Form kann unter der Bezeichnung «Israel» sowohl eine ethnische Gruppe als auch eine gottesdienstliche Gemeinde verstanden werden.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> טרף ruft gemäß Riede, Netz, 186, das Bild des verschlingenden Löwen auf.

<sup>57</sup> Vgl. zu Ps 27 Kap. 6.7.2.2.

<sup>58</sup> Vgl. Riede, Netz, 54.

<sup>59</sup> Riede, Art. Vogel, 6. Metaphorik.

<sup>60</sup> Einen knappen Überblick über die verschiedenen Vorschläge bieten Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 478–479.

<sup>61</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 478 (mit Hinweis auf Ps 129,1–2).

<sup>62</sup> Vgl. Weber, Werkbuch II, 288–289. Während Declaissé-Walford u. a., Psalms, 909, in den Betenden «the faithful ones of Israel» erkennen (vgl. aber 907, wo die Rede vom «Volk Israel» ist!), spricht Ḥakham, Psalms 3, 309, 311–313, vom «Jewish people».

Jhwh selbst kommt im ganzen Psalm nie zu Wort, noch wird er direkt angesprochen. Von ihm ist stets in der 3. Person die Rede. Dennoch ist er derjenige, der den Handlungsfortschritt entscheidend prägt, indem er Partei für die Betenden ergreift und die Gegner zurückschlägt. Damit erweist er sich als der, der für die Seinen *da* war (und ist, vgl. V. 8). Die Satzkonstruktion in V. 1–2 ist demnach nicht als übertreibende oder enthusiastische Redeweise aufzufassen, sondern es handelt sich «um ein «Spiel» mit dem Gottesnamen JHWH und seiner theologischen Bedeutung».<sup>63</sup>

Die Aufforderung an Israel in V. 1.2 sowie der Umstand, dass von einer Rettungstat Jhwhs *berichtet* wird, weisen darauf hin, dass der Psalm an eine Hörer- bzw. Leserschaft gerichtet ist, die sich die Erfahrungen des Beterkollektivs zu Herzen nehmen und zu eigen machen soll.

#### d) Konfliktobjekte

Konfliktobjekt ist das Überleben der Betenden. Das Ziel der Gegner besteht darin, sie zu vernichten. Die Gründe für den Zorn der Gegner (vgl. V. 3) und ihren Angriff bleiben im Dunkeln. Die lebensbedrohliche Situation, in der sich die Betenden befinden, wird durch die oben besprochenen Metaphern eindrücklich verdeutlicht.

#### e) Konfliktverlauf

Menschen erheben sich im Zorn gegen die Betenden und wollen sie vernichten. Gott ergreift Partei für die Betenden, wehrt den Angriff der Gegner erfolgreich ab und sorgt dafür, dass die Betenden sich retten können. Der Angriff der Gegner wird so gerade noch gestoppt, bevor er richtig ins Rollen kommen kann. Dennoch erleben die Angegriffenen die Bedrohung als unmittelbar und überaus gefährlich.<sup>64</sup> Die Flucht bzw. Rettung gelingt erst im allerletzten Moment. Ausgedrückt wird das zum einen durch das Konditionalgefüge im Irrealis (eingeleitet durch לולי «wenn nicht»), das die bei einem Sieg der Gegner erwarteten Konsequenzen veranschaulicht, und zum anderen durch die reichhaltige und sich überlagernde Metaphorik.<sup>65</sup>

#### f) Konfliktregelung

Die Konfliktregelung besteht darin, dass Gott die Konfliktparteien voneinander trennt und den Betenden zur Flucht verhilft.

Ob das Entkommen der Betenden auch eine nachhaltige In-Sicherheit-Stellung impliziert, hängt davon ab, wie man die Wurzel מלט interpretiert. Das Lexem kann sowohl mit «entkommen, entrinnen, sich retten» (Ges<sup>18</sup>) als auch mit «sich

<sup>63</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 476.

<sup>64</sup> Vgl. Seidl, Strick, 246. Seidl geht mit seiner Annahme, es handle sich beim Irrealis um einen rhetorischen Kunstgriff, wohl etwas zu weit.

<sup>65</sup> Vgl. Riede, Netz, 106.

in Sicherheit bringen» (KAHAL) übersetzt werden.<sup>66</sup> Das Entkommen betont den Aspekt des Fliehens und Ausbrechens aus einer gefährvollen Lage, sagt also eigentlich nur, dass das Entkommen *fürs Erste* gelingt, macht aber keine Aussagen über das weitere Ergehen des bzw. der Entkommenen.<sup>67</sup> Im Gegensatz dazu lässt die Übersetzung «sich in Sicherheit bringen» schon eher an eine dauerhafte Veränderung der Lage denken, da hier der Zustand des Sicher- und Geschütztseins stärker hervorgehoben wird.<sup>68</sup> Bemerkenswert ist zudem, dass Gott zwar die Voraussetzungen für das Entkommen der Bedrohten schafft, indem er die Seinen nicht ausliefert (V. 6; vgl. auch V. 7), diese die Flucht jedoch selbst bewerkstelligen. Obwohl Jhwhs Eingreifen zugunsten der Betenden entscheidend ist, braucht es das aktive Handeln der Betenden, damit die Rettung gelingt.<sup>69</sup>

Inhaltlich changieren die Aussagen in Ps 124 zwischen Flucht und Sichersein, zwischen dem Bekenntnis, dass die Rettung allein Gott zu verdanken ist, und Zurückhaltung bei der konkreten Beschreibung der Hilfe Jhwhs bzw. Betonung des aktiven Handelns der Betenden. Das kann als Hinweis gelesen werden, dass in Ps 124 davon ausgegangen wird, dass Sicherheit kein Gut ist, dass man sich ein für alle Mal erwerben kann. Vielmehr impliziert der Psalm, dass die Anhänger und Anhängerinnen Jhwhs immer wieder in (lebens-)bedrohliche Situationen geraten werden, dass sie dann aber auch darauf vertrauen können, dass sich Jhwh als der erweist, der für sie da ist.

Für die Angreifer scheint ihr Verhalten gegenüber den Betenden keine weiteren Konsequenzen nach sich zu ziehen. Allerdings weist die Bezeichnung der Gegner als אֲדָרָא auf das ungleiche Kräfteverhältnis zwischen Gott und den Gegnern hin: «Im Konflikt JHWH – Menschen [steht] der Ausgang gewissermaßen immer schon fest»,<sup>70</sup> und die Gegner bleiben letztlich chancenlos.

---

<sup>66</sup> Hasel, פְּלֵט, 597, geht mit Verweis auf Ps 124,7 und Ri 3,26 davon aus, dass מִלֵּט *ni.* stärker «die ziel- oder resultatgebundene Betonung des Fliehens, also das ‘Retten» und «In-Sicherheit-Kommen» zum Inhalt hat».

<sup>67</sup> Vgl. Dudenredaktion, Art. Entkommen.

<sup>68</sup> Vgl. Dudenredaktion, Art. Sicherheit.

<sup>69</sup> Je nachdem, ob man שָׁבַר *ni.* in V. 7 aktiv oder passiv übersetzt, wird Jhwhs Rolle als Befreier und Retter der Seinen weniger stark oder stärker betont. Im Hintergrund des Bildes vom zerrissenen Netz steht die Vogeljagd mithilfe des Klappnetzes. Die Bügel des Klappnetzes klappen über dem durch einen Köder angelockten Vogel zusammen. Dieser kann sich selbst kaum aus dem Netz befreien. Denkbar ist aber – und diese Vorstellung scheint in Ps 124,7 vorausgesetzt zu sein – dass die Falle beim Zuklappen bricht, und der Vogel gerade noch entkommen kann; vgl. Riede, Netz, 341, 351; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 484.

<sup>70</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 481. Vgl. auch Ps 118,6.

## 6.7.2 Den/Die Betenden in Sicherheit bringen

### 6.7.2.1 Psalm 12

#### a) Überblick

Psalm 12 wird zumeist als prophetisch geprägter Psalm beurteilt.<sup>71</sup> Der Text folgt einem konzentrischen Aufbau, dessen Mitte die Gottesrede in V. 6 bildet.<sup>72</sup> Zentrale Themen sind die zerstörerische Macht der Rede der Gegner,<sup>73</sup> der die Zuverlässigkeit des Gotteswortes gegenübergestellt wird,<sup>74</sup> sowie Gottes Funktion als Beschützer der Wehrlosen. Zusätzlich zu den für das Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* typischen Motiven (vgl. V. 6 *M1 Schädigung/wehrlos machen*; V. [2].4 *M2 Vernichtung*; V. 6–8 *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung*) wird in Ps 12 auch noch das Motiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* (vgl. V. 3–5.[9]) aufgenommen.

#### b) Konfliktparteien

Ein anonymer Sprecher schildert die Konfliktsituation. Aktiv am Konflikt beteiligt sind die Betrüger sowie Gott, der die Elenden (עֲנִי) und Armen (אֲבִיּוֹן) verteidigt und beschützt.<sup>75</sup> Hinzu kommen der in V. 2 genannte Fromme (חַסִּיד) sowie die Treuen (אֲמֵן) als weitere Gruppe. Bei den Betrügern handelt es sich möglicherweise um Angehörige einer im Vergleich zum Stand der Frommen und Treuen höheren Gesellschaftsschicht. Darauf deutet die referierte Rede<sup>76</sup> in V. 5 hin, wonach sich die Betrüger für unantastbar halten.<sup>77</sup> Auch die Nähe zwischen Frommen und Treuen einerseits und Elenden und Armen andererseits kann als Hinweis für die höhere Stellung der Gegner genommen werden.<sup>78</sup>

<sup>71</sup> Es fallen insbesondere Parallelen zu Hab aber auch zu Mi 7,1–7 auf. Vgl. Hartenstein, Recht, 240–241 Anm. 31; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 93; Weber, Werkbuch I, 86; Ḥakham, Psalms 1, 76.

<sup>72</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 92; Böhler, Psalmen 1–50, 228.

<sup>73</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 229–231.

<sup>74</sup> Vgl. Schaefer, Psalms, 30; Weber, Werkbuch I, 85.

<sup>75</sup> Zu den mit V. 6 verbundenen Übersetzungsproblemen s. u. Anm. 85.

<sup>76</sup> Bei einer referierten Rede muss es sich nicht zwingend um eine tatsächliche zu einem früheren Zeitpunkt geäußerte Rede handeln. Auch «hypothetische, antizipierte oder metaphorische referierte Äußerungen» können als (fiktive) Zitate bezeichnet werden. Vgl. hierzu Neuber, Affirmation, 21–22. Neuber weist zudem darauf hin, dass ursprüngliche und referierte Rede nicht gleichgesetzt werden dürfen (23–24).

<sup>77</sup> Vgl. Hartenstein, Recht, 249–250.

<sup>78</sup> Ps 12 wird zu den sogenannten Armenpsalmen gerechnet, vgl. Bremer, Armentheologie, 363, sowie Bremer, Gott, 343–346. Die Armentheologie ist eine theologische Grundlinie, die das gesamte Psalmenbuch durchzieht, vgl. Hossfeld/Zenger, Buch, 447–450. Ein Charakteristikum der armentheologischen Äußerungen im Psalter ist, dass zwischen materiell-sozialer und spirituell-religiöser Armut oft nicht klar unterschieden wird, bzw. mit den unterschiedlichen Konnotationen gespielt wird. So rücken wahrhaft fromm sein und materiell arm sein nahe zueinander, während auf der anderen Seite skrupelloses Handeln und Reichtum nahe beieinanderstehen. Weitere in die-

Die Notleidenden und Bedürftigen bleiben passiv. Gleiches gilt für den Frommen sowie die Treuen, die gemäß V. 2 am Ende sind. Stellvertretend für beide Gruppen äußert sich der anonyme Sprecher.<sup>79</sup>

#### c) Konfliktobjekte

Zur Debatte stehen in Ps 12 das betrügerische und skrupellose Verhalten und die Selbstüberhebung der Mächtigen.<sup>80</sup> Durch ihr Verhalten ist das soziale Zusammenleben aller gefährdet.<sup>81</sup> Insbesondere die Armen und Elenden leiden unter den Mächtigen (vgl. V. 6) und sind in ihrer Existenz bedroht.

#### d) Konfliktverlauf

Der Sprecher stellt fest, dass der **גמר** am Ende ist (**גמר** «zu Ende sein»). Seiner Meinung nach gibt es niemanden mehr, der Treue übt und gottesfürchtig handelt. Weil es unter den Menschen keine Frommen und Treuen mehr gibt, breitet sich das Unrecht ungehindert aus. Dieses manifestiert sich dadurch, dass sich die Menschen gegenseitig belügen, betrügen und übervorteilen. Gerade die sozial schwächer gestellten Bevölkerungsgruppen können sich gegen solche Betrügereien nur unzureichend zur Wehr setzen.<sup>82</sup> Der Sprecher bittet Gott um sein Eingreifen (V. 5). Unklar bleibt, zu welcher Gruppe er selbst gehört. Eine Zugehörigkeit zur Gruppe der Frommen und Treuen ist deshalb schwierig, weil diese Gruppe nach Aussage des Sprechers gar nicht mehr existiert. Allerdings ist die Aussage in V. 2 vermutlich hyperbolisch zu verstehen und dient wohl eher dazu, die große Not und die Dringlichkeit der Bitte um Hilfe zu verstärken. Zählt sich der Sprecher zu den Schwachen, stellt sich die Frage, wie es ihm überhaupt gelingen konnte, seine (An-)Klage zu formulieren. Eher handelt es sich bei ihm um eine Person, die sich mit den Anliegen der Elenden, Armen, Frommen und Treuen solidarisiert und gleichsam als Mittler zwischen ihnen und Gott fungiert, selbst aber nicht direkt von der geschilderten Notsituation betroffen ist.<sup>83</sup>

V. 6 konstatiert, dass die Notleidenden (**עניים**) und Bedürftigen (**אביונים**) gewalttätig behandelt werden, was Gott nun endlich als Verteidiger auf den Plan ruft. Interessant, weil sonst eher selten der Fall, ist, dass Gott sich selbst zu Wort

---

ser Studie untersuchte armentheologisch geprägte Psalmen sind Ps 37; 40; 86; 109; 140; 142. Vgl. Exkurs 3.

<sup>79</sup> Vgl. Weber, Ich, 324.

<sup>80</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 230–231.

<sup>81</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 233.

<sup>82</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 94.

<sup>83</sup> Vgl. Weber, Ich, 324.326–327.

meldet.<sup>84</sup> Sein Ziel ist es, durch sein direktes Eingreifen bestimmte Personen-  
gruppen in Sicherheit zu bringen.<sup>85</sup>

#### e) Konfliktregelung

Indem Gott die Bedrängten vor ihren Verfolgern in Sicherheit bringt, wird das  
Konfliktgeschehen unterbrochen. Das Problem der Existenz der betrügerischen  
Menschen bleibt jedoch weiterhin bestehen. Die Verteidigung durch Gott be-  
deutet nicht die Vernichtung der Betrüger, auch wenn der Sprecher diese in V. 4  
wünscht (כרת *hi.* «ausrotten»). Der Schluss des Psalms ergibt vielmehr, dass die  
Betrüger einstweilen so weiter machen können wie bisher.<sup>86</sup>

### 6.7.2.2 Psalm 27

#### a) Überblick

Die große Frage, die sich für Ps 27 stellt, ist die nach seiner (Un-)Einheitlichkeit.  
Für die These, dass in Ps 27 zwei verschiedene Texte zusammengearbeitet wur-  
den, spricht der deutliche Bruch zwischen V. 6 und 7. Während es sich beim  
Beter in V. 1–6 um eine königliche Figur zu handeln scheint und der Text stark  
durch Kriegsmetaphorik geprägt ist, scheint in V. 7–13.14 ein zu Unrecht Ange-  
klagter im Zentrum zu stehen und die Szenerie wird durch Bilder aus dem juri-  
dischen Bereich bestimmt. Zumeist wird daher Ps 27 in ein Vertrauensbekennt-  
nis (V. 1–6) und ein individuelles Bittgebet (V. 7–13.14) aufgeteilt.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Vgl. zu den Gottesworten im Psalter Koenen, Gottesworte. Koenen unterscheidet zwei Grup-  
pen von Gottesworten: Bei der einen Gruppe handelt es sich um Worte, die in «die aktuelle Situa-  
tion des Psalmisten gesprochen worden sind», bei der anderen um Worte, «die Gott einst gespro-  
chen hat und die jetzt vom Psalmisten zitiert werden» (4). Das Gotteswort in Ps 12,6 gehört laut  
Koenen zur ersten Gruppe (6).

<sup>85</sup> Die Übersetzung von יָפִיחַ לִי in V. 6 ist schwierig. Die Übersetzungsprobleme sind zum einen  
dadurch bedingt, dass an der Stelle nicht klar ist, welche Wurzel פוּחַ gemeint ist bzw. ob überhaupt  
von zwei Wurzeln פוּחַ ausgegangen werden kann. Gemäß KAHAL meint פוּחַ I im *hi.* «anfachen»  
bzw. «durchwehen», während פוּחַ II auf Ug. *yph* «Zeuge» zurückgeführt wird und dann die Bedeu-  
tung «aussagen, bezeugen» (*hi.*) hat. Das Verständnis der Stelle wird zum anderen noch durch die  
«ungewöhnliche Konstruktion» (Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 94) erschwert, weshalb zahlreiche  
Textänderungen vorgeschlagen wurden. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 94, übersetzen mit «Ich  
bringe Rettung dem, gegen den man schnaubt»; anders übersetzt Böhler, Psalmen 1–50, 225.226–  
227: «Ich will Rettung schaffen, dem der danach keucht.»

<sup>86</sup> Vgl. auch Schaefer, Psalms, 31: «The beginning and end is a pessimistic diagnosis of the emer-  
gency state (cf. Ps 14:1–4).» Ähnlich Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 96: «Ziel des göttlichen Eingrei-  
fens ist nicht die Vernichtung der Gewalttäter, sondern die Bewahrung und der Schutz der Schwach-  
en, Armen und Rechtlosen «vor diesem Geschlecht» [...] der Frevler, die freilich, wie <sup>9</sup> betont,  
immer noch und überall ihr Unwesen treiben und sogar mit ihrer Gemeinheit die gesellschaftliche  
und politische Macht übernommen haben.»

<sup>87</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 140; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 174–175. Auch Jacobson (Dec-  
laissé-Walford u. a., Psalms, 264) schließt nicht aus, dass in Ps 27 zwei (oder mehr) ursprünglich

Der in Ps 27 geschilderte Konflikt ist vielschichtig. Er kann als Abwehrkonflikt charakterisiert werden (vgl. V. 2–3 *M2 Vernichtung*, *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung* V. 1.4–6.10–12), zu dem noch die Motive *M5 Meidung* (V. 9) und *M10 (Falsch-)Anklage* (V. 12) hinzutreten. Geschildert wird die Bedrohung des Beters durch persönliche Gegner. Geregelt werden soll der Konflikt, indem Gott den Beter in einen Schutzraum hineinstellt, den seine Gegner nicht betreten können.

#### b) Konfliktparteien

Als aktive Konfliktparteien begegnen in Ps 27 Gott, ein einzelner Beter und seine persönlichen Gegner. Gott und Beter bilden eine enge Koalition. Der Beter beschreibt Gott als sein Licht und Heil, als Zufluchtsort seines Lebens und als seine Hilfe. In diesen Bezeichnungen drückt sich aus, dass Gott für den Beter die Instanz ist, die Schutz und Sicherheit gewährt.

Die Gegner des Beters werden stets in der Mehrzahl genannt und lassen sich in mehrere Gruppen differenzieren: Sie werden als Übeltäter (V. 2), Soldaten eines Heeres (V. 3) und falsche Ankläger (V. 12) beschrieben. Warum sie dem Beter schaden wollen, wird nicht gesagt. Die Schilderung der Gegner in V. 2.3 und 12 könnte darauf hinweisen, dass hier eigentlich zwei Abwehrkonflikte verhandelt werden.<sup>88</sup> Dabei geht es einerseits darum, Gegner abzuwehren, die den physischen Tod des Beters wollen; andererseits geht es darum, den sozialen Schaden zu verhindern, der bei einer Falschanklage droht.

Als weitere, allerdings passive Akteure kommen in V. 14 die Leser bzw. Hörer des Psalms in den Blick. Sie sollen sich ein Beispiel nehmen am Beter und ihr Vertrauen ganz in Gott setzen. Als Sprecher von V. 14 kommen sowohl der Beter, der sich an die versammelte Gemeinde richtet, als auch eine andere Person in Betracht. Auch wenn man V. 14 als einen redaktionellen Zusatz aus exilischer Zeit beurteilt,<sup>89</sup> so ist doch festzuhalten, dass sich der Vers bruchlos in den Psalm integrieren lässt. Der Vers lässt sich als Aufforderung an die Zuhörer *und zugleich* als Selbstermutigung des Beters lesen,<sup>90</sup> die ihm dabei hilft, sich selbst in seinem Vertrauen auf Gott zu bestärken.

---

eigenständige Texte bzw. Textfragmente zusammengearbeitet wurden, konstatiert aber auch, die Tradierung von Ps 27 als einem einheitlichen Text weise darauf hin, «that the poem made sense to someone in its current form (if perhaps only to a scribe who – hypothetically – combined earlier fragments together to fashion a hybrid psalm)». Böhler, Psalmen 1–50, 494, votiert für die Einheitlichkeit des Psalms. Anders Seybold, Psalmen, 115, der den Psalm für ein mehrstrophiges, jedoch durch Umstellungen und Erweiterungen in Unordnung geratenes Gedicht hält.

<sup>88</sup> Diese Vermutung korrespondiert auch mit der oben diskutierten Aufteilung des Psalms in ein Vertrauensbekenntnis (V. 1–6) und ein individuelles Bittgebet (V. 7–13.14).

<sup>89</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 171.

<sup>90</sup> So auch Hakhm, Psalms 1, 205: «the psalmist ends his words with an admonition directed at himself and all those who hear him». Die Formulierung in der 1. Pers. Sg. in V. 1–13 spricht m. E. nicht gegen diese Überlegung. Hinzu kommt, dass V. 14 die Vertrauensäußerung von V. 1 in variiert Form wieder aufnimmt. Anders Kraus, Psalmen 1, 364, der V. 14 als Heilsorakel versteht.

## c) Konfliktobjekte

Die Streitpunkte, um die sich der Konflikt in Ps 27 dreht, lassen sich als einander entgegengesetzte Absichten beschreiben: Auf der einen Seite steht die Absicht, eine Partei zu schädigen, und auf der anderen der Wille, diese Schädigung zu verhindern. Ähnlich wie sich der Konflikt in Ps 12 um die Notleidenden und Bedürftigen dreht, so wird auch in Ps 27 der Beter selbst zum Streitobjekt. Während der Beter von Ps 27 Gott selbst um Hilfe ruft, spricht in Ps 12 ein Stellvertreter für die Notleidenden und Bedürftigen.

## d) Konfliktverlauf

Die Ausgangslage bildet das Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Beter. Dieses Vertrauen wird dadurch auf die Probe gestellt, dass die Gegner den Beter bedrängen und ihn vernichten wollen. Doch bereits zu Beginn wird ihr Scheitern vorweggenommen, denn die Gegner straucheln und fallen.<sup>91</sup> Aus dem Kontext wird deutlich, dass es Gott ist, der die Gegner unschädlich macht, auch wenn dies nicht explizit gesagt wird.<sup>92</sup> Während die Gegner es darauf abgesehen haben, den Beter zu vernichten, klingt ihre eigene Vernichtung in der Rede vom Straucheln und Fallen allenfalls an.<sup>93</sup>

In zwei metaphorischen Bildern, die durch Kriegsterminologie<sup>94</sup> geprägt sind, beschreibt der Beter erneut die übermächtige Bedrohung durch seine Gegner, der er sein unbedingtes Vertrauen in Gottes Abwehr- und Rettungshandeln entgegensetzt. Dieses besteht darin, dass Gott den Beter in seiner Hütte bzw. in seinem Zelt verbirgt und ihn auf einen Felsen hebt. Die Nennung des Zeltes nimmt Bezug auf die Stiftshütte und damit auf den Jerusalemer Tempel. Die Schutzfunktion des Tempels gehört in den Rahmen der Jerusalemer Tempelthe-

<sup>91</sup> Die beiden *Qatal*-Formen in V. 2b drücken das unbedingte Vertrauen des Beters aus. Aus seiner Sicht sind die Gegner (schon) gestrauchelt und gefallen; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 173. Auch Weber, Werkbuch I, 139, übersetzt entsprechend. Für Seybold, Psalmen, 115, scheint die Bedrohung durch die Gegner in V. 2 bereits in der Vergangenheit zu liegen. Zur Schwierigkeit der verwendeten Zeitformen für die Regelung des vorliegenden Konflikts s. u.

<sup>92</sup> Das Straucheln und Fallen der Gegner kann auch i. S. des Tun-Ergehen-Zusammenhangs gelesen und verstanden werden. Dann gingen die Gegner sozusagen «von selbst» zugrunde. Allerdings wäre ihre Einhegung letztlich doch durch Gott verantwortet, der für die Einsetzung und das Funktionieren des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verantwortlich ist. Vgl. Exkurs 1.

<sup>93</sup> Die Ursache des Abwehrkonflikts besteht demnach in der Vernichtungsabsicht der Gegner. Die Gegenreaktion zielt jedoch nicht primär auf die Vernichtung der Gegner ab, sondern darauf, den Beter vor seinen Gegnern in Sicherheit zu bringen. Dies wird in V. 2 durch die Wurzeln *כָּשַׁל* («fallen», «stolpern [und fallen]») und *נָפַל* («fallen») noch verdeutlicht, die vor allem das Scheitern der Absicht der Gegner in den Vordergrund rücken; vgl. Barth, Art. 368, *כָּשַׁל*.

<sup>94</sup> Die V. 1–3 sind insgesamt stark durch Bilder aus dem Bereich des Krieges geprägt; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 174.

ologie.<sup>95</sup> So entzieht er den Beter dem Zugriff durch die Gegner und sorgt dafür, dass deren Vernichtungsabsichten ins Leere laufen. Aufgrund seines sicheren Standes bei Gott kann der Beter sein Haupt über seine Feinde erheben und über sie triumphieren.

Doch nach diesem Triumph geraten die Sicherheit und das Vertrauen des Beters ins Wanken. Allerdings fürchtet er weniger seine menschlichen Gegner als vielmehr, dass Gott sich von ihm abwenden und ihn im Stich lassen könnte. Damit klingt das Motiv der Abwendung an: Gäbe Gott den Beter auf, stünde dieser ganz allein da, und es gäbe niemanden mehr, bei dem er sich vor seinen Gegnern in Sicherheit bringen könnte.<sup>96</sup> Doch der Beter überwindet seine Furcht, indem er ihr sein unbedingtes Vertrauen in Gott entgegensetzt (vgl. V. 10). Der Grund, weshalb das Vertrauen des Beters kurzzeitig wankt, könnte in der (erneuten) Bedrohung durch Gegner liegen: Falsche Zeugen treten gegen ihn auf (V. 12).<sup>97</sup>

#### e) Konfliktregelung

Es bleibt in der Schwebelage, ob die angestrebte Konfliktregelung – die In-Sicherheit-Stellung des Beters – tatsächlich umgesetzt wird. Zwar weisen V. 2.5 auf ein Eingreifen Gottes hin. Die *Qatal*-Formen in V. 2 können aber auch auf ein zurückliegendes Eingreifen Gottes Bezug nehmen und die *Yiqtol*-Formen in V. 5 lassen eher an ein erst zu erwartendes Eingreifen Gottes denken. Wenn der Beter in V. 2 auf eine Bewahrung durch Gott zurückblickt,<sup>98</sup> dann dient dieser Rückblick am ehesten dazu, sein Gottvertrauen in der aktuellen Situation, in der Gottes Hilfe noch aussteht, zu stärken. Doch auch wenn die Aussage in V. 2 sich auf eine gegenwärtige Notsituation bezieht, steht die Selbstbestärkung des Beters im Vordergrund. Indem er sich selbst gut zuredet, findet er zugleich auch einen praktikablen Umgang mit dem aktuellen Konflikt (vgl. auch V. 14). Die Strategie der Gegner, die mit ihren Angriffen das Vertrauen des Beters in Gott schwächen wollen, geht damit nicht auf, sondern läuft ins Leere. Dagegen erweist sich das Vertrauen des Beters in Gott als die «Waffe», die dem Beter hilft, mit dem Konflikt umzugehen.

<sup>95</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 174, sowie Weber, Werkbuch I, 140. Auch mit der Nennung des Felsens ist eine deutliche Assoziation mit der Schutzfunktion des Tempels und damit auch der Jerusalemer Tempeltheologie gegeben.

<sup>96</sup> Der Hinweis auf die den Beter im Stich lassenden Eltern, zeigt, so Böhler, Psalmen 1–50, 497, dass der Beter fürchtet, «dass noch nicht einmal die engsten Angehörigen zu ihm halten».

<sup>97</sup> Hier begegnet das Konfliktmotiv *M10 (Falsch-)Anklage*.

<sup>98</sup> So Böhler, Psalmen 1–50, 495.

### 6.7.2.3 Psalm 62

#### a) Überblick

Die gattungsmäßige Einordnung von Ps 62 fällt schwer. Während ein Teil der Forschung von einem konkreten Sitz im Leben ausgeht und den Psalm dann zumeist als Gebet eines (zu Unrecht) Angeklagten am Heiligtum beim Asyl- oder Gerichtsverfahren beschreibt, sehen andere in Ps 62 ein individuelles Vertrauenslied und/oder einen weisheitlichen Lehrpsalm.<sup>99</sup>

Die Klage über das Treiben der Gegner in V. 4–5 lässt zunächst einmal an ein Klagelied des Einzelnen denken.<sup>100</sup> Dazu passt aber nicht, dass Gott nur in V. 13 direkt angesprochen wird. Auch die Rahmung des Klageteils in V. 2–3 und 6–8 passt nicht so recht in den Zusammenhang eines Klagelieds des Einzelnen. Gunkel zählt den Psalm zu den Vertrauenspsalmen, die er als Untergruppe der Gattung der Klagelieder des Einzelnen bezeichnet.<sup>101</sup> Daneben weist der Psalm allerdings auch eine starke weisheitliche Prägung auf, die besonders in V. 9–13 zum Ausdruck kommt.<sup>102</sup> Auch in diesem Teil spielt das Gottvertrauen des Beters eine zentrale Rolle. Es geht dem Sprecher nun darum, seine individuellen Erfahrungen anderen als weisheitliche Lehre mit auf den Weg zu geben. Die weisheitliche Prägung, das Vertrauensbekenntnis in V. 2–3 und 6–8 sowie die Tatsache, dass Gott nur in V. 13 in der 2. Person angeredet wird, machen eine Einordnung des Psalms als Dank(opfer)lied plausibel.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Vgl. für einen Überblick zu den Positionen der Forschung Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 178–179.

<sup>100</sup> Seybold, Psalmen, 244, sieht in Ps 62 «das Dokument der Auseinandersetzung eines ins Heiligtumsasyl gelangten Verfolgten mit seinen Verfolgern, die er der falschen Anklage und der Lüge zeih». Erst zu einem späteren Zeitpunkt sei der Psalm dann zu einem «gebethaften und meditativen Psalm» umgebaut worden (Seybold, Psalmen, 244).

<sup>101</sup> Nach Gunkel, Einleitung, 254, hat das Klagelied des Einzelnen «im Vertrauenslied seine wirksamste Umgestaltung erfahren». Nebst Ps 62 zählt er noch Ps 4; 11; 16; 23; 27,1–6 und 131 zu dieser Untergruppe. Wie es der Name bereits sagt, liegt beim Vertrauenslied der Akzent auf der Vertrauensäußerung des Beters. Dabei ist, so Gunkel, das Vertrauen des Beters bzw. Sprechers so stark, «dass das Gebet keiner Anlehnung an Jahve mehr bedarf» (Gunkel, Einleitung, 255). Deshalb sei es auch nicht verwunderlich, dass im Vertrauenslied Jhwh oft nicht mehr direkt angesprochen, sondern meist von ihm in der dritten Person gesprochen werde. Weil ein Vertrauensbekenntnis immer auch ein Zeugnis ist, wird es *per definitionem* vor anderen abgelegt. Von daher wird dann auch klar, dass ein Vertrauensbekenntnis keine Anrede an Gott, sondern eine Rede über Gott ist, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 180.

<sup>102</sup> Vgl. Schaefer, Psalms, 150; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 180; Seybold, Psalmen, 245–246; Declaissé-Walford, Psalms, 517.

<sup>103</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 276. So auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 181. Gerade «die Ausweitung einer im Ich-Stil formulierten individuellen Erfahrung zu einer (weisheitlichen) Lebenslehre ist gattungsmäßig typisch für das Danklied bzw. für die damit ursprünglich verbundene Dankopferfeier» (Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 181).

Neben den für Abwehrkonflikte typischen Motiven *M2 Vernichtung* (vgl. V. 4–5) und *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung* (vgl. V. 2–3.6–9) begegnet noch das Motiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat*.

#### b) Konfliktparteien

Am Konflikt in Ps 62 sind der Beter und seine persönlichen Gegner sowie Gott als aktive Konfliktparteien beteiligt. In V. 11 wird angedeutet, dass es sich um einen Konflikt zwischen sozial Schwachen und Mächtigen handelt. Ab V. 9 kommt eine nicht näher bestimmte Gruppe von Zuhörenden oder Lesenden in den Blick. Die Erfahrung des Beters und sein Gottvertrauen sollen die Zuhörer dazu bewegen, ihre Zuversicht ganz in Gott zu setzen. Der zweite Teil des Psalms (V. 9–13) ist als weisheitliche Unterweisung gestaltet. Es geht nun darum, die eigene Erfahrung als allgemeine Lehre für das Leben an andere weiterzugeben.<sup>104</sup>

#### c) Konfliktobjekte

Die Gegner wollen den Tod des Beters und belagern ihn. Zentrales Konfliktobjekt ist der Beter bzw. der Kampf um sein Leben. Auf die Ursachen des Konflikts bzw. auf die Gründe, weshalb die Gegner den Beter vernichten wollen, wird nicht weiter eingegangen.

#### d) Konfliktverlauf

Der in Ps 62 geschilderte Konflikt lässt sich als ein um das Konfliktmotiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* ergänzter Abwehrkonflikt beschreiben, der durch die Trennung der Konfliktparteien geregelt wird: Der Beter zieht sich mit Gottes Hilfe an einen sicheren Ort zurück, wo ihm die Gegner nichts anhaben können. Anhand des Konflikts wird die existenzielle Bedeutung der Beziehung zwischen Beter und Gott deutlich sowie die Macht, die der festen Zuversicht auf Gott inneohnt. Der Schutz und die Zuflucht, die der Beter bei Gott findet, helfen ihm, im Konflikt zu bestehen. Dank Gottes Unterstützung können die Gegner dem Beter nichts anhaben. Zugleich wird auch deutlich, dass sich der Beter ohne Gottes Hilfe nicht gegen seine Angreifer zur Wehr setzen kann.

Auf das Vertrauensbekenntnis in V. 2–3 folgt in V. 4–5 die Schilderung der verzweifelten Lage des Beters. Hat er zuvor noch betont, er könne Dank Jhwhs Schutz nicht bzw. nicht allzu sehr ins Wanken gebracht werden,<sup>105</sup> beschreibt er

<sup>104</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 180. Die Aussagen in V. 10 zielen nicht nur auf die Gegner ab, sondern hier sind alle Menschen gemeint (vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 185).

<sup>105</sup> Die Übersetzung von רָבַח ist unklar. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 177, sowie Weber, Werkbuch I, 275, führen die Form auf das Adverb רַב «viel, sehr» zurück und übersetzen mit «so dass ich nicht zu sehr wanke» bzw. «ich vermag nicht sehr ins Wanken gebracht zu werden». Ḥakham, Psalms 2, 33, nennt an erster Stelle ebenfalls die Rückführung von רָבַח auf das Adverb רַב, übersetzt aber dennoch anders: «I shall not collapse under any circumstances». Ḥakham weist zudem darauf hin, dass רָבַח auch von רִיב «Streit» oder (mit Verweis auf Gen 21,20 und Gen 49,23)

sich jetzt im Bild einer einstürzenden Mauer,<sup>106</sup> womit ein starker Gegensatz zum vorhergehenden Vers entsteht. Die realen Verhältnisse, in denen der Beter sich befindet, scheinen das vorangestellte Vertrauensbekenntnis *ad absurdum* zu führen. Der Beter sieht sich umgeben von mordlustigen Menschen und ist nahe daran, unter ihrem Ansturm zusammenzubrechen. Die Gegner werden in V. 5 als Lügner (*M14 Lüge/Betrug/Verrat*) dargestellt, die vordergründig Gutes über den Beter sagen, im Hintergrund aber seine Vernichtung betreiben (V. 5).<sup>107</sup> Das macht es für den Beter sehr schwierig, zu erkennen, wer zu seinen Gegnern gehört, und steigert die Gefahr, die vom Konflikt ausgeht.

#### e) Konfliktregelung

Während die Gegner in ihrem gewalttätigen Verhalten keine Grenzen kennen (vgl. V. 4f.), lässt sich der Beter bemerkenswerterweise bewusst nicht zu einem ähnlichen Verhalten provozieren und fordert auch seine Zuhörer dazu auf, auf Gewalt zu verzichten (vgl. V. 11). In seiner scheinbar ausweglosen Situation besinnt der Beter sich auf Gott und dessen Treue. Er fordert sich in V. 6–8 selbst dazu auf, trotz allem auf Gott zu vertrauen und auf ihn zu hoffen.<sup>108</sup> Sein ganzes Vertrauen in Gott zu setzen, bedeutet aus Sicht des Beters auch, nicht aktiv gegen die Gegner vorzugehen oder Gott darum zu bitten, den Gegnern Gleiches mit Gleichem zu vergelten und sie zu vernichten. Vielmehr überlässt er es Gott, ob,

---

von קִשָּׁת רִבָּה «Bogenschütze» abgeleitet sein könnte. Dann, so Ḥakham, würde der Vers lauten: «I shall not collapse in war,» or «shall not collapse before archers.» Beide Alternativen würden einigermassen gut zur Kriegsmetaphorik des Verses passen, allerdings sind beide Alternativen nicht ohne Korrekturen und Umstellungen zu haben.

<sup>106</sup> Die Übersetzung von V. 4 birgt einige Schwierigkeiten in sich. הַהוֹתֵרִי ist Hapaxlegomenon und wird entweder auf die Wurzel הוה polel «anstürmen» oder auf die Wurzel התה polel «mit Vorwürfen überhäufen» zurückgeführt. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 178, votieren aufgrund der vorherrschenden Kriegsmetaphorik für Ersteres. Es ist zudem möglich, das Bild der sich nach unten neigenden Wand bzw. des eingestoßenen Steinwalls sowohl als Beschreibung des Beters als auch als Charakterisierung der Gegner zu verstehen. Ḥakham, Psalms 2, 33, bezieht das Bild der einstürzenden Mauer auf die Gegner. Ihr betrügerisches Verhalten werde mit einer sich neigenden und fallenden Mauer verglichen, die jene unter sich begrübe, die auf ihre Standfestigkeit vertrauten. Interessant ist, dass in V. 3 für die Beschreibung der Beschützerfunktion Gottes das Bild der Burg und des Felsens verwendet werden. Während in V. 3 Gott die Verteidigungsrolle übernimmt, gleichsam als Schutzwall zwischen dem Beter und seinen Gegnern steht, rückt in V. 4 – sofern er auf den Beter bezogen wird – der Beter an die Stelle, die zuvor Gott eingenommen hat. Seine Verteidigungslinie hält im Gegensatz zum göttlichen Verteidigungswall dem Ansturm der Gegner jedoch nicht stand.

<sup>107</sup> Vgl. Stolz, Psalmen, 52. Stolz vermutet, dass sich die Gegner des Beters auch als Jhwh-Fürchtige verstehen.

<sup>108</sup> Zenger sieht in V. 6–7.(8) nicht einfach eine Wiederholung von V. 2–3, «vielmehr wird hier die Funktion bzw. Pragmatik der Vertrauenspsalmen überhaupt sichtbar: Es ist das Bemühen, inmitten feindlicher Verfolgung und tödlicher Bedrohung an Gott als Schutz (Zuflucht) und Halt (ich wanke nicht) festzuhalten, eben auf Gott als den Retter zu hoffen, «gegen alle Hoffnung» (Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 180).

wann und wie er eingreift. Zugleich funktioniert aber die Selbstbestärkung des Beters und die daraus folgende feste Zuversicht auf Gott als seine Zuflucht wie ein Schild, mit dessen Hilfe die Gegner (vorerst) abgewehrt werden können und die Notlage ausgehalten werden kann. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass der Beter eine aktive Rolle im Konflikt einnimmt und sich durch die Selbstbestärkung gegen seine Bedränger zur Wehr setzt. Indem er ihnen sein Vertrauen in Gott entgegensetzt, zeigt er nämlich, dass er noch nicht geschlagen und wehrlos am Boden liegt.<sup>109</sup>

Der Beter stellt in der den Psalm abschließenden Vertrauensaussage in V. 12–13 fest, dass bei Gott die Macht ist und dass er jeden Menschen entsprechend seinem Tun und Lassen beurteilen und behandeln wird. Damit ist festgehalten, dass Gott der Umgang der Menschen untereinander mitnichten gleichgültig ist, aber es ist ganz Gott überlassen, wie er mit menschlichem (Fehl-)Verhalten umgeht. Aufgrund der Konfliktschilderung lässt sich darauf schließen, dass Gott (noch) nicht aktiv gegen die Gegner des Beters vorgeht. Seine Funktion besteht im Rahmen der Konfliktschilderung primär darin, dem Beter eine sichere Zuflucht angesichts der Bedrohung zu bieten. Zwar wird der Konflikt auf diese Weise lediglich unterbrochen und nicht abschließend geregelt. Doch diese Art der Konfliktregelung bedeutet auch, auf Gewaltanwendung zu verzichten. Genau wie der Beter so verzichtet auch Gott hier zunächst darauf, den Gegnern Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Allerdings wird in V. 12–13 indirekt der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass es nicht bei der Trennung der Parteien und der In-Sicherheit-Stellung des Beters bleibt, sondern dass zu einem späteren Zeitpunkt die Gegner in ihre Schranken gewiesen werden. Klar ist aber auch, dass die Anwendung von Gewalt Gott überlassen bleibt, denn nur er kann eine weitergehende Konfliktregelung bewerkstelligen, die über eine Trennung der Parteien hinausgeht und die Einhegung der Gegner zum Ziel hat.

#### 6.7.2.4 Psalm 141

##### a) Überblick

Ps 141, ein Bitt- und Klagegebet eines Einzelnen,<sup>110</sup> ist Teil des letzten Davidpsalters (Ps 138–145). Verständnis und Gliederung des Psalms werden durch den v. a. in V. 5–7 unsicheren Text erschwert.<sup>111</sup> Inhaltlich geht es um die Verfüh-

<sup>109</sup> So auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 180.

<sup>110</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 746; Kraus, Psalmen 2, 1108; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 972. Siehe zum ganzen Psalm auch Buysch, Davidpsalter, 15–19.194–221.

<sup>111</sup> Vgl. zu den mit Ps 141 verbundenen Schwierigkeiten Buysch, Davidpsalter, 204–211. Siehe auch Abschnitt d). Hakkam, Psalms 3, 420, gliedert den Psalm in drei Abschnitte: Auf die einleitende Bitte in V. 1–2 folgen in V. 3–7 Bitten um Bewahrung vor der Versuchung, sich den Frevlern anzuschließen. Der Psalm schließt in V. 8–10 mit Bitten um Bewahrung vor den Fallen der Frevler. Eine etwas andere Gliederung schlagen Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 746, vor: Auf die

rungsmacht der Übeltäter bzw. Frevler und die Furcht des Beters, dieser Macht zum Opfer zu fallen, sowie um das skrupellose Verhalten der Übeltäter und Frevler gegenüber ihren Mitmenschen. Das vorliegende Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* (M2 *Vernichtung*, vgl. V. 6.7.9.10; M3 *Abwehr/Rettung/Bewahrung*, vgl. V. 1.3–5.8–10) wird durch die Motive M14 *Lüge/Betrug/Verrat* (V. 4) und M17 *Verführung* (V. 3–4) ergänzt. Der Abwehrcharakter des Konflikts kommt besonders stark in V. 8–10 zum Ausdruck: Gott hat aus der Sicht des Beters die Aufgabe, ihn zu beschützen und vor dem Netz der Gegner zu bewahren.

#### b) Konfliktparteien

Ein einzelner Beter, Gott, Übeltäter bzw. Frevler sowie der Gerechte (jeweils in kollektiver Bedeutung) treten in Ps 141 als aktive Parteien auf. Beter, Gott und Gerechter bilden eine Koalition gegenüber den Übeltätern. Die Gefahr der Verführung des Beters durch die Übeltäter (פִּעֲלֵי־אֵוֶן) soll durch Gott sowie den Gerechten abgewehrt werden, indem sie den Beter von den Übeltätern fernhalten (V. 3–5) und indem Gott den Beter vor den Übeltätern und Frevlern beschützt (V. 8–10).

#### c) Konfliktobjekte

Streitobjekt ist die Haltung und das Verhalten des Beters. Der Beter selbst fürchtet, er könne auf Abwege geraten und sich den Übeltätern und Frevlern zuwenden. Deshalb bittet er Gott um Hilfe und Unterstützung. Gott soll dafür sorgen, dass der Beter sich in seinem Sprechen und Verhalten gar nicht erst den Übeltätern und Frevlern zuwendet. Daneben kommt aber auch das skrupellose Verhalten der Übeltäter und Frevler und die sich daraus ergebenden Gefahren für die Existenz des Beters als weiteres Konfliktobjekt in den Blick.

#### d) Konfliktverlauf

In V. 3–4 sieht sich der Beter der Verführungsmacht der Übeltäter ausgeliefert und bittet Gott darum, ihn davor zu bewahren, sich so zu verhalten wie die Übeltäter.<sup>112</sup> In V. 5 äußert der Beter seine Bereitschaft, Belehrungen durch eine Person aus der Gruppe der Gerechten anzunehmen.<sup>113</sup> Demnach zählt er sich selbst

---

einleitenden Bitten in V. 1–4 folgen eine Notschilderung in V. 5–7 sowie in V. 8–10 ein Vertrauensbekenntnis mit abschließenden Bitten.

<sup>112</sup> Vgl. zu V. 3 auch Ps 39,2. Im Unterschied zu Ps 39,2 ist der Beter von Ps 141 allerdings ganz auf die Hilfe Gottes angewiesen, denn er sieht sich nicht (mehr) in der Lage, selbst darauf zu achten, dass er schweigt; vgl. Buysch, Davidpsalter, 200. Buysch (202–203) weist zudem noch darauf hin, dass Gott keine «aktive oder passive Rolle im Versuchsprozess» (203) hat, also nicht «Teil des Versuchsproblems» (202) ist, sondern dass seine Rolle darin besteht, den Beter davor zu bewahren, sich dem Bösen zuzuneigen.

<sup>113</sup> Die Übersetzung und das Verständnis von V. 5–7 bereiten zahlreiche Schwierigkeiten. Hossfeld votiert, aufgrund des Befundes von Dahmen für 11QPs<sup>a</sup>, für die Beibehaltung von M; vgl.

zu dieser Gruppe oder steht ihr zumindest nahe. Der Tadel besteht wahrscheinlich in einer Ohrfeige sowie einer mündlichen Zurechtweisung.<sup>114</sup> Der Beter ist bereit, den Tadel anzunehmen, und deutet ihn positiv, weil er sich seiner Schwäche in Bezug auf die Verführungskünste der Gegner bewusst ist.

Dem Gerechten fällt demnach die Aufgabe zu, den Beter zurechtzuweisen, falls dieser sich zu sehr in die Nähe der Übeltäter begibt, und ihn so wieder auf die richtige Seite zurückzuholen. Die Zurechtweisung des Beters durch den Gerechten eröffnet zwischen diesen beiden Parteien einen weiteren Konflikt.<sup>115</sup> Er entsteht aufgrund der bereits bestehenden Konfliktsituation und kann deshalb auch als Ausweitung des Konflikts zwischen Beter, Gerechtem und Gott einerseits sowie Übeltätern andererseits verstanden werden. Zugleich ist gerade die Aufgabe der Zurechtweisung wesentlicher Bestandteil des Bündnisses zwischen Beter und Gerechtem und wird vom Beter gewünscht. Die Vereinbarungen des Bündnisses schließen damit ausdrücklich die Möglichkeit des Konflikts mit ein. Am Beispiel von Ps 141 zeigt sich somit, dass ein Konflikt gewünscht sein und er eine positive Funktion für die Beteiligten haben kann.

Schließt man sich dem Verständnis von Hossfeld an, so gibt V. 6 Aufschluss über die Zusammensetzung der gegnerischen Gruppe.<sup>116</sup> Der Titel *שפט* kann sowohl mit «Richter» als auch mit «Herrscher, Regent» wiedergegeben werden.<sup>117</sup> Insofern können in V. 6 demnach sowohl Personen, die die Funktion des Rich-

Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 744, sowie Dahmen, Psalmen, 212–213. Vgl. auch Buysch, Davidpsalter, 206–207.

<sup>114</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 748, mit Verweis auf Spr 23,35 wo bei den Disziplinarmaßnahmen «zwischen Stockschlägen und wahrscheinlich Ohrfeigen» unterschieden wird, wobei (wie in Ps 141,5) für «Ohrfeigen» die Wurzel *הלם* eingesetzt wird.

<sup>115</sup> Auch wenn die Zurechtweisung und Züchtigung des Beters durch den Gerechten erwünscht ist und dem Wohl des Beters dient (vgl. Buysch, Davidpsalter, 205–206), lässt sich hier von einem Konflikt sprechen (vgl. zur Definition des Konfliktbegriffs Kap. 2). Dem Beter selbst ist in seiner Verblendung vermutlich nicht bewusst, dass er auf eine schiefe Bahn geraten ist, und es liegt nahe zu vermuten, dass er entsprechende Hinweise seines Umfelds zunächst nicht ernst nehmen wird. Insofern besteht zwischen dem Gerechten und dem Beter eine Uneinigkeit. Hinzu kommt, dass die Ziele der einen Partei mit denen der anderen Partei unvereinbar sind. Während das Ziel des Gerechten darin besteht, den Beter auf den rechten Weg zurückzubringen, besteht das Ziel des Beters (in seiner Verblendung) darin, weiterhin den Übeltätern nachzueifern. Wenn der Gerechte sein Ziel erreichen will, muss er einen Weg finden, den Beter daran zu hindern, seinen bisherigen Weg weiter zu verfolgen. Die Züchtigung ist das Mittel, mit dem der Gerechte versucht, den Beter zur Besinnung zu bringen, ihm bewusst zu machen, dass er verblendet ist, und ihm die Augen für die Realität zu öffnen. Im Prinzip weist auch die Bitte an Gott, den Beter von der Zuwendung zu den Übeltätern abzuhalten, darauf hin, dass zwischen Beter und Gott Konfliktpotenzial besteht. Allerdings zielt die Bitte an Gott darauf ab, dass das entsprechende Verhalten schon im Keim erstickt wird und es aufgrund dessen gar nicht erst zu einer Annäherung an die Übeltäter kommt.

<sup>116</sup> Übersetzung von V. 6 nach Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 343, 344: «Wenn ihre Richter in die Felsschlucht hinabgestürzt sind, dann werden sie meine Worte hören, denn sie waren freundlich.» Vgl. auch Buysch, Davidpsalter, 209.

<sup>117</sup> Vgl. zum Bedeutungsspektrum von *שפט* auch Hopf, *שפט*, 634–635.

tens ausüben, als auch Anführer der gegnerischen Gruppe gemeint sein.<sup>118</sup> Das (nicht weiter ausgestaltete) Gericht, das wahrscheinlich von Gott ausgeführt wird,<sup>119</sup> trifft vorerst nur die Anführer der Gegner und kann bzw. soll bei den übrigen Gegnern zu einem Umdenken führen, was «eine Umkehrmöglichkeit der Gegengruppe»<sup>120</sup> impliziert.

#### e) Konfliktregelung

Die Konfliktregelung besteht zunächst darin, dass Beter und Übeltäter voneinander getrennt und dadurch der Konflikt zwar nicht beigelegt, aber unterbrochen wird. Mit V. 6 kommt – folgt man der Übersetzung und Interpretation Hossfelds – jedoch auch eine mögliche Umkehr und damit eine Beilegung der Konfliktsituation in den Blick. Dieser Konfliktregelung werden jedoch nur geringe Chancen auf Realisierung eingeräumt. Zum einen leiden der Beter und die Gerechten aufgrund des Treibens der Gegner große Not (vgl. V. 7).<sup>121</sup> Zum anderen schildert V. 9, wie die Gegner dem Beter weiterhin auflauern und darauf sinnen, ihm zu schaden. V. 10 zeigt allerdings, dass ihr Sinnen nicht von Erfolg gekrönt ist, denn der Beter geht an ihren Netzen vorbei. Ginge es nach den Wünschen des Beters, dann sollen die Gegner durch ihr Handeln das eigene Scheitern vorbereiten (V. 10). Dabei werden die Gegner hier nicht mehr als פְּעֻלֵי־אוֹן, sondern als רִשְׁעִים und damit als Gegner Gottes bezeichnet.

### 6.7.2.5 Psalm 142

#### a) Überblick

Ps 142 ist ein Klagepsalm eines Einzelnen und Teil des letzten Davidpsalters Ps 138–145.<sup>122</sup> Ins Auge fallen die Überschrift in V. 1, da innerhalb des letzten

<sup>118</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 749. Buysch, Davidpsalter, 208, sieht in den Richtern die «Autoritäten der Feinde».

<sup>119</sup> Die Phrase בִּידֵי־טֹלַע übersetzt Hossfeld zunächst wörtlich mit «die Seiten des Felsens», womit eine Felsschlucht gemeint ist (analog zu V. 9 מִיַּדֵי פֶה «Bügel des Klappnetzes»; vgl. auch Ps 140,6 «die Seite/der Rand des Weges»). Für Hossfeld legt sich ein Verständnis von «Fels» als Metapher für Jhwh nahe. In V. 6 ist folglich ausgesagt, dass die Richter/Anführer der gegnerischen Gruppe in Jhwhs Hand fallen und von ihm gerichtet werden; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 744.749. Vgl. auch Buysch, Davidpsalter, 206–209. Vgl. für einen in eine ähnliche Richtung gehenden Übersetzungsvorschlag: Declaissé-Walford et al, Psalms, 973. Anders Kraus, Psalmen 2, 1107; bei ihm sind die Richter diejenigen, die die Frevler verurteilen.

<sup>120</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 749. Vgl. auch Buysch, Davidpsalter, 209.

<sup>121</sup> Anstelle von מַצְמִינֵנוּ in Ps 141,7 schlägt der Apparat der BHS מַצְמִינֵנוּ vor und verweist auf einige griechische Textzeugen sowie die Peschitta. Allerdings bietet der masoretische Text hier die *lectio difficilior*. Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 745, sowie Buysch, Davidpsalter, 209. Beide verweisen zudem noch auf die Psalmenrolle 11QP<sup>s</sup>a, die den masoretischen Text trotz Numerusdifferenz (1. Pers. Sg.) stütze.

<sup>122</sup> Vgl. Buysch, Davidpsalter, 15–19.222–245.

Davidpsalters nur in Ps 142 eine Verortung in der Geschichte Davids vorgenommen wird,<sup>123</sup> sowie V. 2–3, die in der 3. Person von Gott sprechen und als Einleitung zum eigentlichen Gebetsteil dienen. Der Psalm lässt sich in zwei Teile gliedern (V. 2–5 und V. 6–8).<sup>124</sup> Während im ersten Teil die Klage des Beters über seine Not und Verlassenheit dominiert, ist der zweite Teil als Bitte um Beendigung der Notlage gestaltet und das grundsätzliche Vertrauen des Beters in Gott kommt hier (noch) stärker zum Ausdruck.<sup>125</sup> Thematisch ist der Psalm durch die Verlassenheit und dem damit einhergehenden Ausgeliefertsein des Beters einerseits sowie durch das Vertrauen in Jhwh andererseits geprägt.<sup>126</sup> Auch in Ps 142 liegt ein klassischer Abwehrkonflikt vor (*M1 Schädigung/wehrlos machen*, vgl. V. 4.7; *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung*, vgl. V. 6–8), der in V. 5 noch ergänzt wird durch das Motiv *M5 Meidung*. Im Unterschied zu Ps 124 wird in Ps 142 das Eingreifen Jhwhs erst erwartet.

#### b) Konfliktparteien

Direkt in den Konflikt involviert sind ein einzelner Beter, Gott sowie die Gegner des Beters.

Der Beter selbst beschreibt sich in V. 7 als gering (לָלֵךְ «klein, gering sein oder werden») und seine Gegner als zu stark (אֲמִיץ mit מָן) für ihn. Der Beter kann sich demnach ohne fremde Hilfe nicht erfolgreich gegen seine Gegner zur Wehr setzen. Die Gegner sind dem Beter überlegen, was ihre physische Kraft und ihre gesellschaftliche Macht angeht. Die Selbstbezeichnung des Beters als schwach und hilflos nimmt aber noch eine weitere Bedeutungsebene auf, die das Verhältnis zwischen Beter und Gott näher bestimmt. Ps 142 wird aufgrund der Selbstbeschreibung des Beters zu den Armenpsalmen gerechnet.<sup>127</sup> Dabei geht es weniger um eine materiell (und dadurch auch sozial) konnotierte Armut, sondern, ähnlich wie in Ps 116,6 und 79,8, um das «spirituell-religiöse Verhältnis» zwischen Beter und Gott, wobei die Angewiesenheit des Beters auf Gott und seine

<sup>123</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 976. Das gilt allerdings nur in Bezug auf die masoretische Tradition. In der LXX sind auch Ps 143 (LXX 142), Ps 143 (LXX 143) sowie der ausserhalb der Zählung stehende Ps 151 mit biografischen Situationsangaben versehen.

<sup>124</sup> Vgl. Buysch, *Davidpsalter*, 239. Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 101–150, 754–755, heben dagegen V. 6 als zentralen Mittelteil hervor, sodass eine dreiteilige Gliederung resultiert (V. 2–5: Klage und Notschilderung, V. 6: Vertrauensbekenntnis, V. 7–8: Bittteil und Äußerung der Zuversicht). Ähnlich Seybold, *Psalmen*, 524. Anders Kraus, *Psalmen* 2, 1112. Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 977, betonen bei ihrem dreiteiligen Gliederungsvorschlag die wiederholten Vertrauensäußerungen des Beters (Überschrift, V. 1–3a Anrufung und Vertrauensäußerung, V. 3b–5: Klage und Vertrauensäußerung, V. 6–7: Bitte, Klage und Vertrauensäußerung).

<sup>125</sup> Vgl. Buysch, *Davidpsalter*, 239.

<sup>126</sup> Nach Buysch, *Davidpsalter*, 227–229, ist das Vertrauensmotiv unterschwellig schon im Klage- teil vorhanden.

<sup>127</sup> Vgl. Bremer, *Gott*, 404–405.

Niedrigkeit vor Gott betont werden.<sup>128</sup> Angewiesenheit und Niedrigkeit des Beters dienen als Begründung dafür, weshalb Jhwh dem Beter helfen soll.

Die Gegner des Beters sind nur schwer fassbar.<sup>129</sup> Sie werden in V. 4 mit dem enklitischen Personalpronomen und in V. 7 als Verfolger (פֹּרֵד) bezeichnet. Die Erwähnung des Klappnetzes (פֶּה) in V. 4 verweist in den Bereich der Jagdmetaphorik. Die Beschreibung der Gegner als zu stark für den Beter kann als Hinweis auf eine politische Verfolgungssituation gelesen werden.<sup>130</sup>

Neben den Gegnern, die sich direkt gegen den Beter wenden, kommen in V. 5 noch allgemein Menschen in den Blick, die den Beter und seine (Not-)Lage ignorieren. Sie schädigen den Beter nicht durch gezielte Aktionen, sondern durch Nichtbeachtung und Desinteresse.<sup>131</sup>

### c) Konfliktobjekte

Im Zentrum des Konflikts steht die Existenz des Beters. Seine in V. 7 angesprochene Schwäche und Hilflosigkeit (לֵל) in Bezug auf seine Gegner stehen im Zusammenhang mit seiner Verlassenheit und dem Desinteresse seines Umfelds an seiner Notlage. Dabei stellt sich die Frage, ob die Nichtbeachtung seiner Mitmenschen eine Folge der Anfeindungen durch die Gegner ist, oder ob der Angriff der Gegner gerade deshalb möglich wird, weil der Beter nicht auf die Unterstützung seines Umfelds zurückgreifen kann.

### d) Konfliktverlauf

Die Bezeichnung אָרַח «Weg» meint «die im Einzelfall jeweils zu bestimmende Wegroute oder den jeweils zurückgelegten Reiseweg und ist so enger und stärker profiliert als das häufig im Parallelismus membrorum genannte פְּדִיָּה».<sup>132</sup> Damit entsteht das Bild eines auf seinem (Reise-)Weg verlassenen und in Not geratenen Beters, der Gefahr läuft, sich wie ein Vogel in den Fallen seiner Gegner zu verfangen. Zugleich hält der Beter aber in V. 4a fest, dass Jhwh den «Pfad» (נְתִיבָה) des Beters kennt. Geht man davon aus, dass mit נְתִיבָה der Lebensweg bzw. -wandel gemeint ist, und versteht die Aussage des Beters über den Zustand seines Geistes in V. 4a (בְּהִתְעַטֵּף עָלַי | רִוּחִי) «Wenn mein Geist in mir schwach wird») nicht (nur) als Aussage über seine körperliche Verfassung, sondern primär als Aussage über die «Lähmung seines Willens», dann legt sich die Annahme nahe,

<sup>128</sup> Vgl. Buysch, Davidpsalter, 236; Bremer, Armentheologie, 376.

<sup>129</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 755, sehen diese Unbestimmtheit als Hinweis darauf, dass «Ps 142 bei der ersten Erwähnung der Feinde in V 4 deren Beschreibung aus den Nachbarpsalmen voraus[setzt], sodass er sich mit deren anonymer Einführung bescheiden kann».

<sup>130</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 758.

<sup>131</sup> Hier kommt ein Aspekt in den Blick, den auch Bauks, Feinde, thematisiert. Demnach können Personen aus dem nahen sozialen Umfeld des Beters (Familie, Freunde, Nachbarn) in Konflikten sowohl als Gegner als auch «als passives Forum von Zuschauern und Unbeteiligten» (108) in den Blick kommen. Im zweiten Fall steht, so Bauks, die Illustration der Not des Beters im Vordergrund.

<sup>132</sup> Riede, Netz, 350.

dass der Beter aufgrund der Bedrängung durch seine Gegner «ein Abweichen von seinem Pfad befürchtet».<sup>133</sup> Die Gegner erscheinen dann als Menschen, die den Beter dazu bringen wollen, von seinem gottgefälligen Weg abzuweichen, um ihn so ins Verderben zu stürzen.

Doch nicht nur die Bedrängung durch die Gegner macht dem Beter zu schaffen. Mindestens so schwer wiegt die Tatsache, dass es niemanden gibt, der sich für ihn und sein Schicksal interessiert (V. 5).<sup>134</sup> Die Menschen haben sich vom Beter abgewandt bzw. sie ignorieren ihn, womit das Konfliktmotiv *M5 Meidung* ins Spiel gebracht wird. Welche Gründe es gibt bzw. ob es überhaupt konkrete Gründe gibt, die zu ihrem Desinteresse am Beter und seiner Situation geführt haben, bleibt im Dunkeln. Die Verlassenheit des Beters macht umso deutlicher, dass in dieser Situation nur noch Gott helfen kann. Der Beter wäre – hätte er nicht Gott als Beistand und Zuflucht – ganz auf sich gestellt und ohne Hilfe in der Not.

#### e) Konfliktregelung

Ob Gott dem Beter zu Hilfe kommt und ihn vor seinen Verfolgern rettet, bleibt offen. Der Beter hält an seinem Vertrauen auf Jhwh und dessen Hilfe fest und schöpft daraus Kraft, um – zumindest vorläufig – in der schwierigen Situation ausharren zu können. Durch das göttliche Eingreifen würde der Beter nicht nur vor seinen Verfolgern gerettet, sondern er erhielte auch wieder eine Stellung innerhalb der sozialen Gemeinschaft. Die Menschen, insbesondere die Gerechten, würden sich dem Beter wieder zuwenden und ihn in ihren Kreis aufnehmen (V. 8). Über Konsequenzen einer Konfliktregelung für die Gegner wird nichts berichtet.

### 6.7.3 Die Gegner einhegen

#### 6.7.3.1 Psalm 40

##### a) Überblick

Wichtig für den Abwehrkonflikt in Ps 40 sind vor allem die V. 13–18. Das dominante Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* wird ergänzt durch weitere Konfliktmotive. Mit dem Abwehrkonflikt verbunden ist das Motiv der Schuld des Beters (*M7 Schuld*) sowie *M16 Beschämung/Scham/Schande*. Das Motiv *M15 Spott/Hohn*

<sup>133</sup> Buysch, Davidpsalter, 230.

<sup>134</sup> Dreimal benennt der Beter in V. 5 seine Verlassenheit und zeigt damit seine totale Isolation an. Mit der Erwähnung der rechten Seite (יְמִינִי) in V. 5 wird auf den Anwalt hingewiesen, der an der rechten Seite seinen Platz hat. Von dort wird auch die göttliche oder menschliche Hilfe erwartet; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 757.

begegnet im Zusammenhang der Charakterisierung der Gegner.<sup>135</sup> Daneben begegnen in V. 5 noch die Motive *M5 Meidung* und *M14 Lüge/Betrug/Verrat*, die aber beide nicht im direkten Zusammenhang mit dem Abwehrkonflikt stehen. V. 14–18 stimmen zum Teil wörtlich mit Ps 70 überein.<sup>136</sup>

Nach einem Rückblick auf erlittene Not und Rettung durch Gott (V. 2–5) folgt ein ausführliches Gotteslob (V. 6–12), in dem die Wichtigkeit der Weisung Gottes gegenüber Brand- und Schlachtopfern betont wird.<sup>137</sup> Das Lob schließt in V. 12 mit einem Vertrauensbekenntnis des Beters: Er ist sich sicher, dass Gottes Güte (רַחֲמִים «liebevolles Empfinden, Erbarmen») und Treue (חֶסֶד) ihn immer begleiten werden. Der Vers kann zugleich als Überleitung zum Klageteil V. 13–18 verstanden werden.

### b) Konfliktparteien

Als Akteure begegnen der Beter, Gott und die Gegner des Beters. Die Gestaltung von Teilen des Psalms als Rede *über* Gott weist auf eine passiv bleibende Gruppe von Zuhörenden hin.<sup>138</sup>

Laut Zenger macht die Erweiterung V. 12–18 Ps 40 «zum Bittgebet eines «Unterdrückten und Armen» [...]. Das dürfte, zumal 14–18 ja ein gezielt aufgenommener Text (Ps 70!) ist, nicht als biografische Einzelaussage, sondern als «Gruppenbewusstsein» zu verstehen sein. In dieser Gestalt wurde der Psalm zum Gebet der «Armen» als Vertreter des angefeindeten, aber gleichwohl «wahren» Israel»<sup>139</sup>. Hossfeld/Zenger sehen demnach im Beter nicht ein konkretes Individuum, son-

<sup>135</sup> Vgl. zur Unterscheidung der Motive *M15* und *M16* oben Kap. 5.

<sup>136</sup> Zur Diskussion um Entstehung und Fortschreibung von Ps 40 und Ps 70 vgl. Kap. 6.7.3.4.

<sup>137</sup> Mittlerweile gehen die meisten Ausleger darin einig, dass sich der Psalm in drei Abschnitte gliedert, wenn auch die Abgrenzung der drei Abschnitte in den Kommentaren variiert. Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 726; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 371–372; Brueggemann/Bellinger, Psalms, 196; Schaefer, Psalms, 99. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 252, nehmen für Ps 40 einen sukzessiven Fortschreibungsprozess an. Zum Grundbestand zählen sie V. 2–3.4c–5. Daran seien zunächst V. 6–11 und schließlich V. 12–18 angefügt worden. Durch Letztere sei der Psalm in den Rahmen der Armentheologie (vgl. Bremer, Gott, 360–363) eingeordnet worden. Von einer Zweiteilung des Psalms ging beispielsweise Gunkel, Psalmen, 169.171–172, vgl. auch Gunkel, Einleitung, 275, aus. Siehe hierzu auch Kraus, Psalmen I, 306–307, sowie Braulik, Psalm 40. Die Zweiteilung hängt zusammen mit der Annahme, der Psalm bestehe aus zwei voneinander ursprünglich unabhängigen Einheiten, was heute von den meisten Auslegern abgelehnt wird, vgl. Kraus, Rezeption, 111. Auch die Einheitlichkeit von Ps 40 wurde von verschiedenen Auslegern vertreten, vgl. für einen schon etwas älteren Überblick: Braulik, Psalm 40, 18–22. Dagegen besteht über die Zuordnung einzelner Verse nach wie vor eine gewisse Uneinigkeit. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 252, nehmen, mit Hinweis auf die unterschiedlichen Sprechsituationen, V. 12 zum dritten Abschnitt, desgleichen Jacobson, vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 372. Dagegen lassen Seybold, Psalmen, 166, ebenso wie Weber, Werkbuch I, 192, den dritten Abschnitt mit V. 13 beginnen. Letzterer weist allerdings darauf hin, dass «die Zuweisung der (Übergangs-)Verse 12 und 13 diskutierbar» ist.

<sup>138</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 374; vgl. auch Böhler, Psalmen 1–50, 730.

<sup>139</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 252.

den den prototypischen Vertreter der Gruppe der Jhwh-Frommen. Auch Ḥakham weist darauf hin, dass der Psalm von zahlreichen Kommentatoren als Gebet des Volkes Israel interpretiert wird. Das, so Ḥakham, «fits the style and nature of the psalms, which were formulated in such a way that they could be recited in a meaningful manner both by the individual and by the community».<sup>140</sup>

### c) Konfliktobjekte

Nimmt man an, dass der Konflikt durch eine Schuld oder ein Fehlverhalten des Beters ausgelöst wird, steht zu Beginn der Auseinandersetzung das Verhalten des Beters als Konfliktobjekt im Zentrum. Im weiteren Verlauf des Konflikts verschiebt sich der Fokus, und als Konfliktobjekt rückt der Kampf um das Leben des Beters ins Zentrum.

### d) Konfliktverlauf

Mit V. 13 setzt die Schilderung des Konflikts ein. Die Gegner trachten dem Beter nach dem Leben, wollen sein Unglück und verlachen ihn (V. 16; wörtlich: הָאֲנֹכִי | הָאֲנֹכִי לִי הָאֲנֹכִים «die, die in Bezug auf mich sagen: Ha, ha»). Der Beter vermag seinen Gegnern nichts entgegenzusetzen. Das liegt daran, dass seine eigene Schuld ihn eingeholt hat und ihn dermaßen niederdrückt, dass er völlig erstarrt und wehrlos ist.<sup>141</sup> Worin die Schuld des Beters besteht, gegenüber wem er schuldig geworden ist und ob der Angriff der Gegner in direktem Zusammenhang mit seiner Schuld steht, muss letztlich offenbleiben.<sup>142</sup>

Zenger spricht allgemein von Sünden, die den Beter «wie von ihm selbst ausgelöste Flüche mit ihrer lebenszerstörerischen Gewalt» einholen, und verweist dabei auf Dtn 28,15.45.<sup>143</sup> Seybold wird konkreter und vermutet im Leiden des Beters eine Krankheit und die berechtigte Strafe für seine Schuld.<sup>144</sup>

Folgt man Seybolds Vermutung, liegt es nahe, Gott als Subjekt der Strafe anzunehmen. Es fällt allerdings auf, dass der Beter seine gegenwärtige Schwäche und Mutlosigkeit nicht als Strafe Gottes interpretiert. Weder geht er davon aus, dass Gott dafür gesorgt hat, dass seine Schuld ihn einholt, noch bittet er ihn um Vergebung für die begangenen Sünden. Vielmehr bittet er Gott darum, ihn angesichts der Bedrohung durch seine Gegner (und trotz seiner Verfehlungen) zu beschützen und zu retten.<sup>145</sup> Möglich wäre auch, dass die Gegner durch den Be-

<sup>140</sup> Ḥakham, Psalms 1, 321.

<sup>141</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 741.

<sup>142</sup> Schnocks, Psalm 40, 214, schlägt vor, V. 13 nicht als Kausal-, sondern als Konditionalsatz zu verstehen. Dann ginge es um zukünftige Geschehnisse, die vom jetzigen Standpunkt aus noch gar nicht näher gefasst werden können.

<sup>143</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 257.

<sup>144</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 169.

<sup>145</sup> Es lässt sich also für Ps 40 zwar das Motiv *M7 Schuld* feststellen, die für das Konfliktmuster typischen Motive *M8 Strafe* und *M9 Vergebung* fehlen jedoch.

ter zu Schaden gekommen sind und ihm das begangene Unheil heimzahlen wollen. In diesem Fall müssten die Gegner als Subjekt der Strafe angenommen werden.

Auch die Frage, in welchem Zusammenhang das Einholen durch die Schuld und der Angriff der Gegner stehen, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Je nachdem, wie dieser Zusammenhang interpretiert wird, kommen als Ursache für den Abwehrkonflikt die Schuld des Beters oder ein anderer Auslöser infrage: Setzt man das Einholen durch die Schuld und den Angriff der Gegner in einen direkten Zusammenhang, lässt sich der Angriff der Gegner als direkte Konsequenz des schuldhaften Verhaltens des Beters verstehen. Die Konfliktursache ist dann in der Schuld des Beters zu sehen. Geht man zudem von Gott als Subjekt der Strafe aus, wäre die Rolle der Gegner darauf beschränkt, das Werkzeug göttlichen Handelns zu sein.

Geht man hingegen von einem indirekten Zusammenhang aus, wird der Angriff der Gegner erst dadurch möglich, dass der Beter aufgrund der ihn einholenden Sünden und der daraus resultierenden Leiden geschwächt ist und deshalb angreifbar wird. Dann wäre der Angriff der Gegner nicht Folge, sondern Begleiterscheinung des Einholens durch die Sünde. Im Fall dieser zweiten Antwortmöglichkeit nutzen die Gegner – aus welchen Gründen auch immer – die Schwäche und Notlage des Beters aus, um ihn anzugreifen. Die Bestimmung der konkreten Konfliktursache muss dann offenbleiben. Diese könnte zwar in der Schwäche des Beters bestehen. Die Schwäche des Beters könnte aber auch der Auslöser für die Eskalation eines schon länger schwelenden Konflikts sein.<sup>146</sup> Möglich wäre auch, dass erst das Verhalten seiner Gegner den Beter dazu bringt, über mögliche eigene Verfehlungen nachzudenken.<sup>147</sup>

#### e) Konfliktregelung

Gott bleibt passiv und greift bis zum Ende nicht in den Konflikt ein.<sup>148</sup> Allerdings ist der Beter zuversichtlich, dass Gott ihm helfen wird, denn er zählt sich zu denen, die Gott suchen, sich nach seiner Hilfe sehnen und Gott loben (V. 17). Insofern hat der Beter einen Anspruch darauf, von Gott unterstützt zu werden. Dieser erweist sich ja gerade dadurch als wahrer Gott, dass er die Bedrängten und Hilfsbedürftigen beschützt und rettet.<sup>149</sup> Die Zuversicht des Beters hilft ihm, einen (vorläufigen) Umgang mit der bestehenden Konfliktlage zu finden. Die von ihm erhoffte abschließende Konfliktregelung besteht darin, dass die Gegner

<sup>146</sup> Seybold, Psalmen, 169–170, scheint eher von dieser Möglichkeit auszugehen: Die Gegner werden von der Schwäche des Beters angezogen und sinnieren auf seinen Tod, weil sie an sein Erbe oder sein Amt gelangen wollen oder schlicht aus Schadenfreude.

<sup>147</sup> Vgl. Brueggemann/Bellinger, Psalms, 198.

<sup>148</sup> Das Schweigen Gottes ist vielleicht ein Indiz dafür, dass es sich bei den Verfehlungen des Beters eben doch um eine Schuld gegenüber Gott handelt, die dieser auch ahndet.

<sup>149</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 288.

sich schämen bzw. beschämt werden (חפּר, בּוּשׁ), zurückweichen (סוּג) und mit Schimpf bedeckt sein sollen (כָּלֵם *ni.* «gekränkt, beschimpft sein»). Bei dieser Konfliktregelung geht es demnach nicht primär darum, den Beter in Sicherheit zu bringen. Vielmehr steht die Einhegung der Gegner im Zentrum: Gott soll sie in ihre Schranken weisen und ihre Macht brechen, aber nicht vernichten.<sup>150</sup>

### 6.7.3.2 Psalm 54

#### a) Überblick

In Psalm 54 wird ein Abwehrkonflikt geschildert, der ergänzt wird durch das Konfliktmotiv *M5 Meidung*. Letzteres wird im Rahmen der näheren Beschreibung der Gegner aufgenommen. Der Psalm gehört zur Gattung der Klagelieder eines Einzelnen und lässt sich näher als Bitte um Rettung vor Gegnern bzw. Fremden beschreiben.<sup>151</sup> Auf einen Bitt- und Klageteil (V. 3–5) folgen in V. 6 ein Vertrauensbekenntnis und in V. 7 ein Vernichtungswunsch. Der Psalm schließt mit einem Dank- und Lobversprechen (V. 8–9) in Vorwegnahme der erwarteten<sup>152</sup> oder anlässlich der erfolgten<sup>153</sup> Rettung durch Gott.

#### b) Konfliktparteien

Als Akteure treten in Ps 54 Gott, ein einzelner Beter sowie dessen persönliche Gegner auf. Wie schon in Ps 40 weisen auch in Ps 54 Textanteile, die als Rede über Gott formuliert sind, auf eine passiv bleibende Zuhörerschaft hin.

Die Gegner werden in V. 5 als Fremde (זָרִים «Nichtisraeliten»)<sup>154</sup> und Gewalttätige<sup>155</sup>, in V. 7 als meine Feinde<sup>156</sup> bezeichnet. Das Adjektiv זָר weist eine relativ große Bandbreite möglicher Bedeutungen auf.<sup>157</sup> KAHAL gibt das Spektrum mit «fremd, andersartig, artfremd, unerlaubt» wieder. Ges<sup>18</sup> übersetzt mit «fremd, Fremder», «fremd i. S. von illegitim» und «befremdend, seltsam». An gewissen Stellen kann das Lexem auch einfach mit «ein anderer» wiedergegeben werden. In V. 5 werden die Gegner als solche beschrieben, die Gott nicht vor sich gestellt

<sup>150</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 743.

<sup>151</sup> Vgl. Gunkel, Psalmen, 235; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 88; Weber, Werkbuch I, 243; Hakhm, Psalms 1, 427; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 469; Brueggemann/Bellinger, Psalms, 246; Schaefer, Psalms, 135.

<sup>152</sup> So Seybold, Psalmen, 219; Kraus, Psalmen 1, 555, und Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 88; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 471.

<sup>153</sup> So Weber, Werkbuch I, 244; Schaefer, Psalms, 135.

<sup>154</sup> Anstelle von זָרִים «Nichtisraeliten» hat das Targum זָרִים «Freche, Vermessene», wodurch der Text vereindeutigt wird. Im Apparat der BHS wird zudem auf Ps 86,14 verwiesen, wo von vermessenen Menschen (זָרִים) die Rede ist, die sich gegen den Beter erheben (קוּם).

<sup>155</sup> זָרִים: subst. «Gewalthaber, Tyrann». Das Adjektiv «gewalttätig, mächtig» kommt im Psalter nur noch in Ps 37,35 vor; substantiviert (Pl.) begegnet es noch in Ps 86,14; vgl. KAHAL.

<sup>156</sup> שׂוֹנֵא kommt sonst nur noch in Ps 5,9; 27,11; 54,7; 56,3; 59,11 vor; vgl. KAHAL.

<sup>157</sup> Vgl. Snijders, זָר/זוֹר, 564–556.

haben, sich also von ihm abgewandt haben (*M5 Meidung*). Bei den Gegnern kann es sich demnach entweder um Personen handeln, die nicht Jhwh verehren und vom Beter als Nichtisraeliten angesehen werden. Möglich ist jedoch auch, dass es sich bei ihnen zwar um Israeliten handelt, die sich aus Sicht des Beters aber als «fremd» erweisen, weil sie Jhwh seiner Ansicht nach nicht (richtig) verehren. Dann sähe sich der Beter weniger von fremden als von ruchlosen und vermessenen Menschen bedrängt. Es ist unwahrscheinlich, dass es sich bei den Gegnern um ehemalige Freunde oder sonst nahestehende Personen des Beters handelt. Das ebenfalls in V. 5 erwähnte Aufstehen der Gegner gegen den Beter (קמו עליו) kann als Hinweis auf eine (Falsch-)Anklage vor Gericht verstanden werden. Möglich ist jedoch auch eine Verbindung zum Bildbereich des Krieges.<sup>158</sup> Im Psalm schillern die Beschreibungen der Konfliktparteien zwischen den Metaphern Krieg und Gericht, sodass es zu einer Überlagerung der beiden Bildbereiche kommt.

Die Frage nach der näheren Beschreibung der Gegner sowie die sich überlagernden Bildbereiche Krieg und Gericht haben auch Einfluss auf die Frage nach der Identität des Beters: Handelt es sich bei ihm um einen Herrscher, der von Fremden bedrängt wird, oder steht die Bedrängung eines Einzelnen durch skrupellose Mitmenschen im Vordergrund?<sup>159</sup> Die Forschung tendiert mehrheitlich zur zweiten Möglichkeit. Kraus lehnt die These ab, es handle sich um einen König, und setzt «den Psalm mit der Gottesgerichtsbarkeit im Heiligtum in Verbindung» und identifiziert den Beter als einen zu Unrecht Angeklagten.<sup>160</sup> Hossfeld tendiert aufgrund von strukturellen Verbindungen zu anderen Klage- und Bittgebeten (insbesondere Ps 13, aber auch Ps 5; 7; 17; 26; 27,7–13) sowie aufgrund der eröffnenden Bitte in V. 3 zur Annahme eines sich in Rechtsnot befindenden Beters.<sup>161</sup> Entsprechend handelt es sich bei den Gegnern um «Todfeinde aus dem eigenen Volk»<sup>162</sup>. Brueggemann/Bellinger halten eine Situierung im Rahmen des Gerichtswesens ebenfalls für wahrscheinlich, weisen jedoch darauf hin, der Psalm könne ohne Weiteres auf unterschiedliche Krisensituationen bezogen werden. Allzu konkret werdende Identifizierungen von Beter, Gegnern und Setting führen ihrer Ansicht nach nicht zum Ziel:

«Such poetic language is frustrating to scholars who search for original settings in ancient Israel's social and religious life, but it makes the prayer more germane to various settings and generations in life. So the basic identity of the speaker is a faithful worshiper who is facing

<sup>158</sup> Vgl. zu beidem Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 90.

<sup>159</sup> Bei der Frage nach der Identität des Beters spielt auch die (sekundäre!) Verknüpfung des Psalms mit dem Leben Davids eine Rolle.

<sup>160</sup> Kraus, Psalmen 1, 555–556; ähnlich auch Seybold, Psalmen, 219.

<sup>161</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 90.

<sup>162</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 90.

oppression and brings this plea to the covenant God of ancient Israel, who delivers petitioners from such trouble and woe.»<sup>163</sup>

### c) Konfliktobjekte

Obwohl sich aufgrund des Textes nicht eindeutig sagen lässt, worin genau die Schwierigkeiten bestehen, in denen sich der Beter befindet, wird doch deutlich, dass der Kampf um die Existenz des Beters im Zentrum des Konflikts steht. Er sieht sich in seinen Rechten verletzt und verfolgt von Menschen, die seinen Tod wollen (V. 5).<sup>164</sup>

### d) Konfliktverlauf

Der Beter ruft Gott als seinen Anwalt und als Richter an (V. 3). Er bittet ihn um Hilfe, weil seine Gegner ihm nach dem Leben trachten (V. 5). Weshalb die Gegner den Beter vernichten wollen, wird nicht gesagt. Der Konflikt dreht sich aber im Folgenden darum, die Schädigung bzw. den Tod des Beters zu verhindern. Die Bewahrung des Lebens des Beters soll durch das rettende Eingreifen Gottes erreicht werden. In zwei partizipialen Wendungen wird Gott als Helfer und der, der die **צַדִּיק** des Beters stützt, beschrieben und angerufen (V. 6).<sup>165</sup>

Trotz der Todesgefahr, in der sich der Beter befindet, ist sein Vertrauen in Gott ungebrochen (V. 6). Das tiefe Vertrauen des Beters auf Gott und sein rettendes Eingreifen ist ein wichtiges Motiv in Ps 54.<sup>166</sup>

### e) Konfliktregelung

V. 7 bringt zum Ausdruck, wie Gott dem Beter helfen soll bzw. wird: Gott soll/wird die bösen Absichten der Gegner auf sie zurücklenken. Diese Zurücklenkung schließt die Vernichtung der Gegner mit ein. Auf die Vernichtungsabsicht der Gegner reagiert der Beter mit der Bitte an Gott, seinerseits die Gegner zu vernichten. Die Reaktion auf den Angriff der Gegner folgt demnach dem Prinzip, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, und gehört in den Rahmen des Konzepts von Tun und Ergehen.<sup>167</sup>

Die vom Beter erwünschte Konfliktregelung besteht demnach darin, dass die Gegner durch Gott radikal in ihrer Macht begrenzt werden. Durch ihre Vernichtung käme es zu einer Auflösung der Konfliktsituation. Eine vorausgehende

<sup>163</sup> Vgl. Brueggemann/Bellinger, Psalms, 246.

<sup>164</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 219.

<sup>165</sup> Es handelt sich beide Male um Partizipphrasen, wobei ein prädikativer Gebrauch vorliegt und ein zeitloser Sachverhalt ausgedrückt wird; vgl. Joüon/Muraoka, Grammar, § 121 A.

<sup>166</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 469; Tanner weist zudem darauf hin, das Motiv des Vertrauens sei für die Psalmengruppen Ps 54–59 und 61–63 generell zentral: «These psalms all express great trust even as the enemies in these prayers grow more and more menacing.» (Declaissé-Walford u. a., Psalms, 469).

<sup>167</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 471; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 91. Vgl. zum Tun-Ergehen-Zusammenhang Exkurs 1.

Trennung der Konfliktparteien ist nicht vorgesehen. In V. 9 hält der Beter fest, dass die Rettung durch Gott erfolgt ist und er nun auf seine Gegner hinabsehen kann.<sup>168</sup> Gemäß Hossfeld «gewinnt [der Beter] von seinen Klagen und Bitten her eine solche Erhörungsgewissheit, dass er die erbetene Rettung im Lobversprechen antizipierend vorwegnimmt».<sup>169</sup> Die Rettung ist demnach noch nicht realisiert, aber die Zwiesprache mit Gott stärkt die Zuversicht des Beters auf Gottes Eingreifen derart, dass er die Rettung quasi schon als gegeben betrachten kann.

### 6.7.3.3 Psalm 56

#### a) Überblick

Sprachliche Schwierigkeiten führen zu zahlreichen Änderungsvorschlägen und Textumstellungen, die auch die Gesamtinterpretation des Psalms beeinflussen.<sup>170</sup> Der Psalm lässt sich am ehesten als Bittgebet beschreiben, das einen sehr starken Akzent auf das Gottvertrauen des Beters legt.<sup>171</sup> Hinzu kommt als weiteres wichtiges Motiv die Dauerhaftigkeit der Bedrohung durch die Gegner.<sup>172</sup> Durch die Überschrift wird der Psalm mit einer Verfolgungssituation aus der Biografie Davids verbunden. Der Psalm ist insbesondere in den V. 2 und 7 durch Kriegsmetaphorik geprägt.<sup>173</sup>

Geschildert wird ein Abwehrkonflikt, wobei bei der näheren Beschreibung des Handelns der Gegner auch noch das Motiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* eine Rolle spielt (V. 6).<sup>174</sup>

<sup>168</sup> Anders als in V. 7, wo der Beter die Vernichtung der Gegner durch Gott erbittet, lässt V. 9 offen, ob die Gegner tatsächlich vernichtet sind.

<sup>169</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 92. Ähnlich Declaissé-Walford u. a., Psalms, 471: «The one praying is so sure that God will *save* that she tells of what will occur when the threat is over» (Hervorhebung im Original).

<sup>170</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 1–56, 566; Seybold, Psalmen, 225; für einen Überblick über die mit Ps 56 verbundenen Schwierigkeiten vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 108–109, sowie, für den englischen Sprachbereich, Declaissé-Walford u. a., Psalms, 480–482.

<sup>171</sup> Letzteres wird u. a. angezeigt durch die zehnmalige Nennung des Gottesnamens (9x יְהוָה, 1x יהוה); vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 110; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 480.

<sup>172</sup> Angezeigt u. a. durch das Leitwort וְיָ; vgl. Weber, Werkbuch I, 252; Schaefer, Psalms, 140.

<sup>173</sup> Vgl. auch Declaissé-Walford u. a., Psalms, 480.

<sup>174</sup> V. 6 ist schwer verständlich. Wörtlich lautet M: «den ganzen Tag kränken sie meine Worte/Angelegenheiten». Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 107, verstehen diese Aussage als Missbrauch oder Verdrehung der Worte des Beters bzw. als Störung der Angelegenheiten des Beters durch die Gegner. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 481 Anm. 9, beurteilen die Verdrehung der Worte des Beters als zu weit hergeholt, nehmen in ihrer Übersetzung aber die Deutung der Phrase als Störung der Angelegenheiten des Beters auf; so auch Dhanaraj, Significance, 160.

## b) Konfliktparteien

Am Konflikt direkt beteiligt sind ein einzelner Beter, Gott sowie die Gegner des Beters. Eine Identifizierung des Beters mit dem König<sup>175</sup> steht auf wackligen Beinen. Auch die These, der Psalm schildere die Situation eines Angeklagten, lässt sich kaum erhärten.<sup>176</sup> «Der Psalm gehört vielmehr in den Bereich der »privaten« Frömmigkeit»<sup>177</sup>. Der Beter beschreibt seine Beziehung zu Gott als sehr eng und stark.<sup>178</sup>

Die Beschreibung der Gegner wechselt vom Singular zum Plural. Sie werden als *אנוש*, *בשר* und *אדם* beschrieben. Diese Bezeichnungen dienen nicht zuletzt dazu, die grundsätzliche Unterlegenheit der menschlichen Gegner gegenüber Gott zu betonen. In V. 2 und 7 klingen Kriegs- bzw. Jagdmetaphorik an.<sup>179</sup> Bemerkenswert ist, dass der übliche Ablauf der Jagd in V. 7 umgedreht wird: Die Gegner greifen zuerst an, legen sich dann auf die Lauer<sup>180</sup> und beobachten erst ganz zum Schluss die Spuren des Beters. Vielleicht soll auf diese Weise neben der Unterlegenheit auch noch die Unfähigkeit der Gegner unterstrichen werden. Die Sprachmacht der Gegner wird in V. 6 thematisiert.<sup>181</sup> Die Gegner bekämpfen den Beter «von oben herab» (*מרום*), sind ihm gegenüber also eigentlich in einer überlegenen Position.<sup>182</sup>

## c) Konfliktobjekte

Zentrales Konfliktobjekt ist das Ringen um die Wahrung der sozialen Stellung sowie die Bewahrung des Lebens des Beters. Die Gegner versuchen den Beter nicht nur in seinem Lebensvollzug zu stören (V. 6), sie wollen ihn auch vernich-

<sup>175</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 1, 566.

<sup>176</sup> Diese These vertritt beispielsweise Seybold, Psalmen, 225. Dagegen Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 111.

<sup>177</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 111.

<sup>178</sup> Vgl. Dhanaraj, Significance, 167.

<sup>179</sup> Riede, Netz, 100, geht auch für V. 8 und 10 von Kriegsmetaphorik aus.

<sup>180</sup> *Ketib*: *צפניו* (*צפן* *hi.*); *Qere*: *צפוניו* (*צפן* *q.*).

<sup>181</sup> Das Wortfeld »Sprache« hat eine wichtige Funktion für den Psalm. Zum einen versuchen die Gegner den Beter durch ihre Worte zu schädigen (vgl. V. 6a). Auf der anderen Seite steht der Lobpreis des Wortes Gottes durch den Beter. Im weiteren Sinne können auch V. 9 und 10 in das Wortfeld miteinbezogen werden. Gott soll gemäß V. 9 die Not des Beters wahrnehmen und in seinem Buch verzeichnen. V. 10 lässt sich auch als performativer Sprechakt des Beters verstehen; insofern üben nicht nur die Gegner, sondern auch der Beter Macht durch Sprache aus, und es zeigt sich nochmals die Unterlegenheit und die Unfähigkeit der Gegner, dem Beter ernsthaft Schaden zuzufügen.

<sup>182</sup> V. 3 wird sehr unterschiedlich interpretiert. Ein Überblick über die zahlreichen Vorschläge bieten Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 107. Aufgrund der Kriegsmetaphorik in V. 2 sowie dem Wunsch in V. 8, Gott solle die gegnerischen Völker hinabstürzen (*ירי* *hi.*), ist die obige Interpretation der Stelle m. E. am naheliegendsten; vgl. auch Riede, Netz, 100–101. In V. 3 zeigt sich nochmals die hoffnungslose Unterlegenheit der Gegner: Zwar sind sie gegenüber dem Beter im Vorteil, schaffen es aber nicht, diesen Vorteil auch zu nutzen.

ten (V. 7).<sup>183</sup> Weshalb die Gegner den Beter angreifen, bleibt – wie so oft – im Dunkeln.

#### d) Konfliktverlauf

Im Konflikt überlagern sich kollektive und individuelle Sphäre. Dies wird angezeigt durch den Wechsel vom Singular zum Plural bei der Bezeichnung der Gegner, durch die Überschrift, die den Psalm David zuschreibt und ihn durch die biografische Notiz mit einer Verfolgungssituation verknüpft, sowie durch die Identifikation der Gegner mit Völkern (עַו) in V. 8.

Der Beter betont, wie sehr er unter der Bedrängung durch die Gegner leidet und in welcher großen Gefahr er sich befindet. Er verschweigt seine große Furcht nicht, diese fällt aber aufgrund seines starken Gottvertrauens fast sofort wieder von ihm ab (vgl. V. 4–5). Zu diesem Gottvertrauen fordert sich der Beter einerseits selbst auf,<sup>184</sup> andererseits ist das Vertrauensbekenntnis des Beters auch eine Bitte um Hilfe und eine Aufforderung an Gott, zu seinen Gunsten in den Konflikt einzugreifen. Das sichere Vertrauen auf Gott hilft dem Beter, mit der weiterhin bestehenden Konfliktsituation umzugehen.<sup>185</sup>

#### e) Konfliktregelung

Mögliche Varianten der Konfliktregelung kommen in V. 8 und 10 zur Sprache. In V. 8 äußert der Beter den Wunsch nach Vernichtung der Gegner, will also, dass sie in ihrer Macht ultimatив eingehegt werden. In V. 10 ist hingegen vom Zurückweichen der Gegner die Rede. Offenbar ist Gottes Macht so groß bzw. sein Ruf so furchterregend, dass bereits das Rufen des Beters nach Gott genügt, um die Gegner in die Flucht zu schlagen.<sup>186</sup> Ob beim Konflikt von Ps 56 effektiv von einer Regelung gesprochen werden kann, hängt aber vor allem davon ab, wie die Zeitstrukturen des Psalms interpretiert werden.

Für die Gesamtinterpretation entscheidend ist das Verständnis von V. 13–14. Die beiden Verse können entweder als noch zu erfüllendes Lobgelübde, mit dem

<sup>183</sup> Vgl. Dhanaraj, *Significance*, 166.

<sup>184</sup> Vgl. Dhanaraj, *Significance*, 161–162.

<sup>185</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 113–114.

<sup>186</sup> Diesem Verständnis liegt die Annahme zugrunde, dass der *ganze* V. 10 zum Vertrauensbekenntnis des Beters gehört und dass der Satzteil אֶקְרָא בְּיָוִם אֶקְרָא als Redeeinleitung zu verstehen ist. Die Übersetzung lautet: «Dann werden meine Gegner zurückweichen, am Tag, (an dem) ich rufen werde: «Dies weiß ich, dass Gott für mich (ist).» Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 105, verstehen die Stelle anders. Sie ziehen den Satzteil אֶזְעָב וְיָשׁוּבוּ אֵחָזְרָא zum Klage- und Bittteil (V. 6–10) und lassen das Vertrauensbekenntnis (V. 10–12) erst mit אֶקְרָא בְּיָוִם beginnen und fügen (ohne weitere Begründung im Kommentar) bei ihrer Übersetzung das Akkusativobjekt ein, verstehen den Teilsatz also nicht als Redeeinleitung. Ihre Übersetzung lautet dann: «Am Tag, da ich dich rufe, dies weiß ich, dass Gott für mich ist.» Nochmals anders übersetzt Riede, *Netz*, 98. Bei ihm lautet V. 10: «Darum müssen meine Feinde weichen nach hinten (= zurückweichen) am Tage, an dem ich rufe. Dies weiß ich, dass Gott für mich ist.»

der Beter nochmals seinem starken Vertrauen auf Gottes hilfreiches Eingreifen Ausdruck verleiht,<sup>187</sup> oder als Bericht<sup>188</sup> von der Umsetzung des Lobgelübdes verstanden werden.<sup>189</sup> Im ersten Fall steht das Handeln Gottes noch aus: Der Beter wünscht sich, dass der Konflikt durch die Einhegung der Gegner – hier gesteigert zu ihrer Vernichtung – geregelt wird (vgl. V. 8). Favorisiert man die zweite Möglichkeit, sind V. 2–12 als Rückblick auf die in der Vergangenheit liegende Notlage des Beters zu verstehen. Entsprechend hat Gott hier bereits zugunsten des Beters in den Konflikt eingegriffen und dafür gesorgt, dass die Gegner den Beter nicht mehr bedrängen können. Ob er sie vernichtet hat, bleibt dann allerdings im Dunkeln, denn es wird nichts darüber gesagt, *wie* Gott in den Konflikt eingegriffen und dem Beter geholfen hat. Ähnlich wie in Ps 54 scheint es auch in Ps 56 nicht um ein «Entweder-oder» zu gehen. Wahrscheinlicher ist, dass der Beter in seiner Zuversicht bereits vorwegnimmt, was erst noch geschehen wird: «In reality the point of the event lies in the future, from the point of view of the actual present. On the one hand it lies in the future and on the other the Psalmist has viewed it as a completed action.»<sup>190</sup>

Das Besondere an Ps 56 ist, dass der Beter gar nicht so schwach ist, wie es auf den ersten Blick scheint. Der Beter ist zwar nicht in der Lage, sich seiner Gegner selbst zu entledigen; dafür braucht er die Hilfe Gottes. Doch er ist in der Lage, den Konflikt weitgehend selbst zu bewältigen, was nicht nur an der mehrmals angedeuteten Unterlegenheit der Gegner liegt, sondern vor allem an der Fähigkeit des Beters, sich selbst in seinem Vertrauen auf Gott derart zu bestärken,<sup>191</sup> dass er seine Furcht überwinden kann, sowie an seiner in V. 10 angedeuteten Sprachmächtigkeit.

#### 6.7.3.4 Psalm 70

##### a) Überblick

Ps 70,2–6 stimmt weitgehend mit Ps 40,14–18 überein und ist entsprechend als Doppelüberlieferung gekennzeichnet.<sup>192</sup> Des Weiteren bestehen enge Parallelen und Stichwortverbindungen zu Ps 35 und 71. Aus diesen Gründen wird der Psalm an dieser Stelle nicht im Detail behandelt.

Es wird mehrheitlich davon ausgegangen, «dass Ps 70 den ursprünglichen und (älteren) Text»<sup>193</sup> bietet. Zenger ist der Ansicht, dass Ps 70,2–6 im Rahmen einer nachexilischen Redaktion als Ps 40,14–18 an Ps 40,2–11 angefügt wurde. Im

<sup>187</sup> So Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 484; Schaefer, *Psalms*, 140.

<sup>188</sup> So Kraus, *Psalmen* 1, 568; Weber, *Werkbuch* I, 251–252.

<sup>189</sup> Vgl. zu beidem Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100, 109.

<sup>190</sup> Dhanaraj, *Significance*, 171.

<sup>191</sup> Vgl. Dhanaraj, *Significance*, 166–167.

<sup>192</sup> Vgl. Kap. 6.7.3.1.

<sup>193</sup> Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100, 283.

Zuge dieser Anfügung wurden zum einen die V. 12–13 als «Verbindungselement» geschaffen und zum anderen kleine textliche Anpassungen vorgenommen, um Ps 40,14–18 eng mit Ps 40,2–11.12–13 zu verzahnen.<sup>194</sup>

#### b) Konfliktparteien

Im Konflikt stehen sich ein einzelner Beter, Gott und die Gegner des Beters gegenüber.

#### c) Konfliktobjekte

Der Kampf um das Leben des Beters steht als Konfliktobjekt im Fokus. Zugleich geht es, wie in Ps 40, aber auch darum, Gott als den Gott zu erweisen, der für diejenigen sorgt, die sich zu ihm bekennen, und der Partei nimmt für jene, die bedrängt werden.

#### d) Konfliktverlauf

Mit Blick auf den Abwehrkonflikt in Ps 70 ist vor allem wichtig, dass der Hinweis auf die Leiden sowie das Schuldbekenntnis des Beters fehlen. Damit wird der Konflikt nun (noch) stärker als in Ps 40 als Auseinandersetzung zwischen den Guten, den (wahren) Anhängern Gottes, und den anderen, den Bösen, die sich durch ihr Verhalten und Handeln als skrupellos und damit zugleich als gottlos erweisen, stilisiert. Bei der Beschreibung der Gegner und ihres Handelns wird das Konfliktmotiv *M15 Spott/Hohn* aufgenommen (V. 4).

#### e) Konfliktregelung

Die Konfliktregelung erfolgt durch die Einhegung der Gegner: Sie sollen beschämt werden (*M16 Beschämung/Scham/Schande*) und zurückweichen.

### 6.7.3.5 Psalm 83

#### a) Überblick

Psalm 83 steht nicht nur am Schluss der Asafpsalmen (Ps 50; 73–83),<sup>195</sup> sondern auch am Schluss des elohistischen Psalters (Ps 42–83). Der Psalm lässt sich in einen Klage- (V. 2–9) und einen Bittteil (V. 10–19) gliedern.<sup>196</sup> Während im ersten Teil die Pläne und das Treiben der Gegenpartei geschildert und, zusammen mit dem Schweigen Gottes, beklagt werden, rücken im zweiten Teil Bitten um das Eingreifen Gottes und die Vernichtung der Gegner ins Zentrum. Weil in V. 10–13 explizit um die Vernichtung der Gegner gebeten wird, in V. 17–19 aber die Einsicht der Gegner thematisiert wird, wird von einer sekundären Erweite-

<sup>194</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 284.

<sup>195</sup> Vgl. zum Asafpsalter Weber, Asaph-Psalter, 363–391.

<sup>196</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 645; Weber, Werkbuch II, 79.

zung des Psalms in den V. 17b.18a.19 ausgegangen.<sup>197</sup> Als Entstehungszeitraum werden sowohl die Zeit um den Untergang des Nordreichs Israel<sup>198</sup> als auch die spätvorexilische oder exilische Zeit angenommen.<sup>199</sup>

Im Vordergrund des Abwehrkonflikts steht das Vernichtungsmotiv (*M3*). Die Situation, die in Ps 83 geschildert wird, «is one of kill or be killed».<sup>200</sup> Ergänzt wird das Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* durch das Motiv *M16 Beschämung/Scham/Schande*, das bei der Konfliktregelung für das Ergehen der Gegner eine Rolle spielt.

## b) Konfliktparteien

Als Akteure stehen sich das Gottesvolk, die Gegner des Volkes, die zugleich auch Gegner Gottes sind,<sup>201</sup> und Gott gegenüber. Hinzu kommt ein anonymer Sprecher,<sup>202</sup> der das Gottesvolk vertritt. Das Gottesvolk selbst kommt im Konflikt nicht zu Wort und bleibt passiv.

Die Gegner des Volkes und Gottes sind eine Gruppe von zehn Völkern. Zu ihr gehören die Edomiter, Ismaeliter, Moabiter, Hagriter, Gebaliter, Ammoniter, Amalekiter, Philistäa und Tyros sowie Assur (vgl. V. 7–9). Während es sich bei den neun erstgenannten Völkern um Kleinstaaten handelt, kommt mit Assur eine Großmacht in den Blick. Historisch lässt sich ein solches Bündnis der Völker gegen Israel nicht nachweisen.<sup>203</sup> Auch «das bemerkenswerte und eigenartige

<sup>197</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 328. Hinzu kommt, dass die Bitte um Zerstreuung in V. 14 (, die letztlich auch zum Untergang der Gegner führt,) und die Suche nach Gott in V. 17 gegenläufig sind; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 496.

<sup>198</sup> Vgl. Goulder, Psalms, 167–168. So auch Weber, Psalm 83, 266–269, 271–272, der zwar als Entstehungsort Jerusalem annimmt, der aber insbesondere aufgrund der Nennung der zehn Völker sowie den Bezügen auf die Zeit der Richter zum Schluss kommt, dass in Ps 83 der Untergang des Nordreichs Israels reflektiert wird und daher die Entstehungszeit des Psalms am Ende des 8. Jh. V. Chr. ansetzt.

<sup>199</sup> So Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 497, die zwar ebenso wie Weber davon ausgehen, dass sich in Ps 83 die Theologie bzw. Geschichte des Nordreichs spiegelt, diesen Umstand aber nicht als hinreichend für eine Datierung in das 8. Jh. v. Chr. ansehen. Gegen eine direkte Verknüpfung mit dem Untergang des Nordreichs spricht aus ihrer Sicht, dass (1) aufgrund der Völkerliste nicht auf ein historisches Ereignis geschlossen werden kann, dass (2) die Nennung von Assur und die Nicht-Erwähnung von Ägypten und Babylon nicht irgendwelchen historischen Umständen, sondern dem Schema 9+1 geschuldet sei, das eben nur die Nennung einer einzigen Großmacht zulasse, und dass (3) Assur bzw. sein König gerade in Texten aus nachexilischer Zeit oft sinnbildlich für «die gott- bzw. israelfeindliche Weltmacht schlechthin» steht. Seine Endgestalt habe Ps 83 dann erst mit seiner Einfügung in die Sammlung der Asafpsalmen erhalten. Seybold, Psalmen, 328, plädiert für eine Entstehung in exilischer Zeit.

<sup>200</sup> Declaissé-Walford u. a., Psalms, 648; vgl. auch Goulder, Psalms, 167.

<sup>201</sup> Vgl. Weber, Psalm 83, 262; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 645.

<sup>202</sup> Goulder, Psalms, 173 vermutet als Sprecher einen «national leader, probably the king».

<sup>203</sup> Gegen Seybold, Psalmen, 328–329. Seybold geht bei seinen Überlegungen davon aus, dass bei dem in V. 9 genannten אַשּׁוּרִים nicht Assur gemeint ist, sondern der Stamm der Aschuriter; vgl. auch Gunkel, Psalmen, 365.

Bild, dass Israel (5) eingekreist ist»,<sup>204</sup> sowie der Umstand, dass die Nennung gerade von zehn Völkern Vollständigkeit bzw. Totalität impliziert,<sup>205</sup> weisen darauf hin, dass es in Ps 83 nicht um einen Tatsachenbericht geht. Nach Zenger geht es vielmehr «um die katastrophische Seite der Geschichte Israels überhaupt [...]. Die genannten Völker- und Stammesnamen stehen emblematisch für die von Israel in seiner Geschichte als feindlich erlebte *und* befürchtete Völkerwelt, in deren Mitte es lebt.»<sup>206</sup>

Gott, der zunächst noch inaktiv und untätig bleibt, wird im zweiten Teil des Psalms als machtvoller Kämpfer und Sturmgott (V. 14–16) dargestellt, der gegen die Völker, die auch für die chaotischen Mächte stehen und die von Gott gesetzte Ordnung bedrohen, vorgeht und sie zerstreut und vernichtet.<sup>207</sup>

### c) Konfliktobjekte

Im Zentrum des Konflikts stehen zum einen das Überleben des Gottesvolks und zum anderen der Herrschaftsanspruch Gottes, der von den Völkern nicht anerkannt wird.<sup>208</sup> In Ps 83 ist neben Gottes partikularem Herrschaftsanspruch über Volk und Land Israel auch sein umfassender Herrschaftsanspruch über die ganze Welt mitgemeint. Während in V. 4–5 der Fokus noch auf Land und Volk (bezeichnet in V. 4 als עַם «Volk», in V. 5 als גּוֹי «Nation») Israel als unter der Herrschaft Gottes stehend liegt, weitet sich diese Perspektive in V. 19, und es geht nun um die Herrschaft über die ganze Erde (אָרֶץ).<sup>209</sup>

Die Gründe, die zum Angriff der Völker auf das Gottesvolk führen, lassen sich aus V. 3 erschließen. Demnach sind für den Angriff der Völker ihre Auflehnung gegen Gott und ihr Hass (שׂנֵא) auf ihn ausschlaggebend.<sup>210</sup> Sie wollen das Gottesvolk vernichten, um auf diese Weise Gott zu treffen. Der geplante Angriff gilt demnach weniger dem Gottesvolk als vielmehr Gott selbst.

<sup>204</sup> Kraus, Psalmen 2, 741; vgl. auch Declaissé-Walford u. a., Psalms, 645.647.

<sup>205</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 499; Weber, Psalm 83, 268.

<sup>206</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 499 (Hervorhebung im Original).

<sup>207</sup> Das in V. 3 erwähnte Toben (הִמָּהָה q. «lärmern») der Völker ruft das Bild der die göttliche Ordnung (zer-)störenden Chaosmächte wach; vgl. Baumann, Art. הִמָּהָה, 447; Kraus, Psalmen 2, 742–743; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 498.

<sup>208</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 2, 743.

<sup>209</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 2, 745: «Es geht also in der Niederwerfung des Völkersturms um die universale Gottesherrschaft»; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 498: «Die Zerstörung dieser Weltordnung JHWHs soll konkrete Gestalt annehmen in der Zerstörung jenes Volkes, dem JHWH seinen besonderen Schutz zugesagt hat.»

<sup>210</sup> Sowohl das Erheben des Kopfes (נִשְׂא רֹאשׁ) als auch der Hass der Völker in V. 3 weisen laut Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 498, darauf hin, dass es bei ihrem Aufstand um eine «grundlegende Revolte gegen JHWH und die von ihm etablierte Weltordnung» geht. Vgl. zu נִשְׂא רֹאשׁ auch Freedman/Willoughby, Art. נִשְׂא, 640.

## d) Konfliktverlauf

Die zehn genannten Völker verbünden sich gegen das Gottesvolk und wollen es vernichten. Die Vernichtung schließt auch die Auslöschung jeglicher Erinnerung an Israel ein (vgl. V. 5), was zeigt, dass «von einer radikalen Attacke gegen das Existenzrecht Israels als Volk und Staat die Rede» ist.<sup>211</sup> Die zehn Völker bilden eine enge Koalition,<sup>212</sup> sind kampfbereit und sich ihrer Überlegenheit und ihres Sieges sicher.<sup>213</sup> Bemerkenswert ist, dass die Völker erst den Plan zur Vernichtung des Gottesvolkes gefasst haben und noch nicht zur Ausführung schreiten.<sup>214</sup>

Dagegen wird Gott in der eröffnenden Anrufung (V. 2) als stumm und passiv vorgestellt,<sup>215</sup> wodurch die Bedrohungslage noch zusätzlich verschärft wird. Die an Gott gerichteten Aufforderungen in V. 2, nicht zu schweigen (דָּמָה «Ruhe»), שָׁקֵט *q.* «stumm sein», «taub sein») und zu ruhen (שָׁקֵט *q.* «sich ruhig verhalten»), die Bezeichnung der gegnerischen Völker als Gegner Gottes in V. 3 sowie die Darstellung des geplanten Angriffs der Völker auf das Gottesvolk als Angriff auf Gott selbst in V. 6, beschreiben nicht nur die existenzielle Gefahr, in der sich das Gottesvolk befindet, sondern dienen auch dazu, Gott zum raschen Eingreifen zu bewegen.

## e) Konfliktregelung

Das Ansinnen der verbündeten Völker soll Gott vereiteln, indem er die Völker zuerst angreift und vernichtet. Dabei werden Erinnerungen an das frühere Handeln Gottes in ähnlich gefährvollen Situationen aufgerufen. Im Zusammenhang der Bitte um Vernichtung der Gegner wird in V. 10–12 auf die Schicksale Siseras und Jabins, Orebs und Zeebs sowie Zebachs und Zalmunnas verwiesen. Alle sechs Figuren begegnen im Zusammenhang von Erzählungen aus der Richterzeit.<sup>216</sup> Es geht – wie bei der Koalition der zehn Völker – auch hier nicht um die Erinnerung an konkrete historische Begebenheiten, sondern um die Vergegenwärtigung bestimmter Eigenschaften Gottes, der machtvoller und überlegener Kriegsgott und Beschützer seines Volkes ist, sowie um den Aufruf an Gott, wieder so zu handeln wie in den mit diesen Protagonisten zusammenhängenden Notlagen.<sup>217</sup> Zugleich dient der Abschnitt auch dazu, das Gottesvolk daran zu

211 Weber, Psalm 83, 266. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 499, weisen darauf hin, dass Israel auch aus dem Gedächtnis Jhwhs gelöscht werden soll.

212 Vgl. Weber, Psalm 83, 262–263.

213 Vgl. Declaissé-Walford, Psalms, 647.

214 Vgl. Kraus, Psalmen 2, 742; Weber, Psalm 83, 265; vgl. auch oben zu Ps 2 Kap. 6.7.5.1.

215 Vgl. Weber, Psalm 83, 264.

216 Vgl. zu Jabin, dem König von Hazor, und seinem Heerführer Sisera Jos 11; Ri 4–5. Vgl. zu Oreb und Seeb, zwei Oberhäuptern von Midian, Ri 7. Vgl. zu Sebach und Zalmunna, den Königen von Midian, Ri 8.

217 Vgl. Kraus, Psalmen 2, 744.

erinnern, was Gott für es getan hat und ihm so Zuversicht zu geben für die aktuelle Bedrohungssituation.<sup>218</sup>

Die erwünschte Konfliktregelung besteht in der zur Vernichtung gesteigerten Einhegung der Gegenpartei, was zugleich auch die Auflösung der Konfliktsituation impliziert. Das Schicksal, das die Gegner für das Gottesvolk vorgesehen haben, soll nun sie selbst ereilen. Neben dem Vernichtungswunsch steht jedoch die Bitte um Beschämung der Gegner (V. 18), ihre daraus folgende Suche nach Gott sowie ihre Erkenntnis Gottes als dem höchsten Herrscher über die Welt (V. 19). Wie oben erwähnt, wird aufgrund der Spannung zwischen Vernichtung und Einsicht der Gegner von einer Ergänzung im Bereich von V. 17–19 ausgegangen. Der Text kann jedoch auch so verstanden werden, dass die Gegner im Moment ihrer Vernichtung erkennen, dass Gott der höchste König ist und sie falsch lagen.<sup>219</sup>

Es bleibt offen, ob Gott tatsächlich in den Konflikt eingreift. Er meldet sich während der ganzen Zeit nie selbst zu Wort und bleibt passiv. Der Text ist jedoch getragen von der starken Zuversicht auf das helfende Eingreifen Gottes, die sich gerade auch aus der Erinnerung an Gottes früheres Rettungshandeln speist.

### 6.7.3.6 Psalm 86

#### a) Überblick

Das Bittgebet<sup>220</sup> eines Einzelnen lässt sich in drei Teile gliedern. Auf einen Bittteil (V. 1–7) folgt ein Lobpreis Gottes in V. 8–13, wobei V. 13 bereits zum dritten Teil (V. 14–17) überleitet, der durch eine Klage sowie einen zweiten Block von Bitten gestaltet ist.<sup>221</sup> Während die Bitten des ersten Teils vor allem das Hören und Antworten Gottes erleben, wird im dritten Teil um das handelnde Eingreifen Gottes gebeten.<sup>222</sup> Die Überschrift weist den Psalm David zu, was aufgrund der Erklärung in Ps 72,20, die Gebete Davids seien nun zu Ende, eher überrascht. Zugleich steht der Psalm im Zentrum der Gruppe der Korachpsalmen (Ps 84–85.87–88).<sup>223</sup> Zentrales Gestaltungselement von Ps 86 ist die Aufnahme anderer (Psalm-)Texte, was den Psalm zu einem starken Beispiel für die Intertext-

<sup>218</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 648.

<sup>219</sup> Nach Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 503, lässt sich der Abschnitt auch so verstehen, dass «die Feinde [...] nur als «Feinde» untergehen [sollen] – nicht durch ihren physischen Tod, sondern durch ihre Erkenntnis und Anerkenntnis der von JHWH gesetzten Weltordnung».

<sup>220</sup> Aufgrund der abschließenden Bitten ist Ps 86 nicht als Klagegebet einzustufen; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 536.

<sup>221</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 537–538. Ḥakham, Psalms 2, 285, gliedert Ps 86 in vier Abschnitte: Bitte (V. 1–7), Lobpreis Gottes (V. 8–10), Bitte und Lobversprechen (V. 11–13), Bitte um Rettung vor Gegnern (V. 14–17).

<sup>222</sup> Declaissé-Walford, Psalms, 659.

<sup>223</sup> Zur Komposition der Psalmengruppe 84–88 vgl. Fidanzio, Composition, 463–468.

tualität biblischer Texte macht.<sup>224</sup> Die zahlreichen Bezugnahmen auf andere Texte, die «eine intensive Vertrautheit mit der Überlieferung [...] als auch literarisch-poetische Kompetenz» voraussetzen, machen es wahrscheinlich, dass der Psalm im Umfeld einer weisheitlich geprägten nachexilischen Schriftgelehrsamkeit entstanden ist.<sup>225</sup> Inhaltlich geht es in Ps 86 um die intensive und enge Beziehung zwischen Beter und Gott. Diese wird im Bild des Verhältnisses von Knecht und Herr beschrieben.<sup>226</sup> Die sich aus diesem Verhältnis ergebenden wechselseitigen Verpflichtungen bzw. Ansprüche werden im Rahmen des Psalms thematisiert und illustriert.

Der Abwehrkonflikt wird ab V. 13 thematisiert, allerdings bleibt die Konfliktschilderung eher vage. Ergänzt wird das Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* durch die Motive *M5 Meidung* und *M16 Beschämung/Scham/Schande*.

#### b) Konfliktparteien

Am Abwehrkonflikt, der in V. 14–17 zur Sprache kommt, sind ein einzelner Beter, seine persönlichen Gegner sowie Gott als Verteidiger des Beters beteiligt. Als weitere, jedoch passiv bleibende Figuren, kommen in V. 8 andere Götter und in V. 9 die Völker in den Blick. Ihre Erwähnung dient dazu, Gottes Unvergleichlichkeit und Macht sowie seinen universalen Herrschaftsanspruch hervorzuheben.<sup>227</sup>

Bei den Gegnern handelt es sich um vermessene Menschen (נָפִי «furchtlos, vermessen») und Gewalttätige (עָרִיצִי «gewaltig, mächtig»; «gewalttätig»; «Machthaber, Tyrann»). Sie gehen als Gruppe auf den Beter los, was auf eine «wohlüberlegte, geplante und gemeinsame Aktion»<sup>228</sup> hinweist. Die Beschreibung der Gegner als עָרִיצִים einerseits und die Selbstbezeichnung des Beters als «elend und arm» (עָנִי וְאֲבִיּוֹן) in V. 1 andererseits lassen darauf schließen, dass es sich bei den Gegnern um sozial höhergestellte Personen handelt.<sup>229</sup> Weiter handelt es sich bei ihnen um Menschen, die Gott nicht vor Augen haben, sich also nicht gottesfürchtig verhalten (*M5 Meidung*). Im Hinblick auf V. 8–10.15 haben die Gegner wohl auch nicht erkannt, wer Gott ist und was ihn auszeichnet.

Der Beter bezeichnet sich als elend und arm (V. 1, עָנִי «elend, arm, in Not befindlich»; אֲבִיּוֹן «bedürftig, arm»), als treu und auf Gott vertrauend (V. 2, חֲסִיד «der Treue, der Fromme», בָּטַח «vertrauen») sowie als Gottes Knecht (V. 2.4.16,

<sup>224</sup> Neben den zahlreichen Bezügen auf andere Psalmen sticht insbesondere die Aufnahme der Gnadenformel in V. 15 ins Auge. Vgl. Weber, *Werkbuch II*, 95.

<sup>225</sup> Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 539; vgl. Weber, *Werkbuch II*, 96; Nömmik/Pöldsam, *Psalm 86*, 407.

<sup>226</sup> Vgl. Nömmik/Pöldsam, *Psalm 86*, 414.

<sup>227</sup> Vgl. Kraus, *Psalmen 2*, 763. Hakkam, *Psalms 2*, 288, interpretiert אֱלֹהִים breiter i. S. übermenschlicher Mächte («powers»): «The «powers» mentioned here are the angels and the heavenly host, as well as the gods worshiped by the nations.»

<sup>228</sup> Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 545.

<sup>229</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 545.

עבד «Sklave, Diener»<sup>230</sup>. Von diesen Bezeichnungen her, die zum einen armen-theologisch geprägt sind und zum anderen auf die Gruppe der Gerechten bzw. Frommen hinweisen, ergeben sich Anknüpfungspunkte für Überlegungen zu Verfasser- und Redaktionskreisen, in deren Umfeld Ps 86 entstanden und überarbeitet wurde.<sup>231</sup>

#### c) Konfliktobjekte

Die Gegner wollen den Beter vernichten (V. 14). Entsprechend wird der Kampf um das Leben des Beters zum zentralen Streitpunkt. Weshalb die Gegner den Beter angreifen, wird nicht gesagt, und es lassen sich auch keine näheren Aussagen zur Konfliktsituation machen.<sup>232</sup>

#### d) Konfliktverlauf

Mit V. 13 wird zur Konfliktschilderung übergeleitet. Wichtig ist, dass V. 12–13 «can be understood either as an anticipated jubilation because of imminent salvation or as a thanksgiving vow spoken in times of tribulation [...]. In the latter case the perfect of v. 13b (you delivered me from the deep netherworld) should be understood as the coming event of rescue.»<sup>233</sup>

Der Beter sieht sich bedrängt von einer Gruppe von Menschen, die sich gegen ihn erheben. Das Aufstehen der Gegner (קוים) weist auf die Intensität der Verfolgung hin.<sup>234</sup> Der Beter versucht, Gott zum Eingreifen zu bewegen, indem er ihn an seine Verantwortung erinnert, die er als Herr gegenüber seinem Knecht hat.<sup>235</sup> Mit der Zitierung der Gnadenformel (vgl. Ex 34,6) weist er Gott auf sein «von ihm selbst proklamiertes und von Israel in seiner Ursprungsgeschichte erfahrendes Gott-Sein»<sup>236</sup> hin und unterstreicht damit noch zusätzlich Gottes Verpflichtung

<sup>230</sup> In V. 16 zudem noch בן־אמתך «Sohn deiner Magd». Diese Bezeichnung weist darauf hin, dass der Beter sich als von Geburt an zum Haushalt Gottes zugehörig versteht (und nicht als ein später angeworbener Knecht bzw. gekaufter Sklave). Damit unterstreicht er seinen Anspruch auf Loyalität und Schutz seines Herrn, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 546.

<sup>231</sup> Vgl. Bremer, Armentheologie, 372; Bremer, Gott, 382–383 sowie Nömmik/Pöldsam, Psalm 86, 414–416.

<sup>232</sup> Das in V. 14 beschriebene Aufstehen der Gegner gegen den Beter (קמו עלי) kann sowohl auf juristische als auch militärische Zusammenhänge hinweisen, vgl. Gamberoni, Art. קוים, 1266–1268. Die Konfliktschilderung bleibt zu unscharf, sodass Vermutungen (vgl. Kraus, Psalmen 2, 762) zum Setting des Konflikts spekulativ bleiben; vgl. Seybold, Psalmen, 340; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 545.

<sup>233</sup> Gerstenberger, Psalms 2, 136; vgl. Weber, Werkbuch II, 95.

<sup>234</sup> Vgl. Gamberoni, Art. קוים, 1267: «Es ist sprichwörtlich, dass das Auftreten (qûm) der Frevler böse Folgen für den Menschen hat und die Gerechten sich erst bei deren Untergang erholen»; vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 545.

<sup>235</sup> Durch die Selbstbezeichnung als עבד «Knecht, Sklave» bzw. als בן־אמתך «Sohn deiner Magd» knüpft der Beter an den ersten Teil des Psalms in V. 1–7 an, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 545; Kraus, Psalmen 2, 764.

<sup>236</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 546.

gegenüber den Seinen. Auch der in V. 14 betonte Gegensatz zwischen dem Beter, der sich als Knecht Gottes versteht, und den Gegnern, die Gott nicht vor Augen haben, dient dazu, Gott zum Eingreifen zu bewegen.

Der Beter sieht sich selbst nicht in der Lage, sich erfolgreich gegen seine Gegner zur Wehr zu setzen. Vielmehr ist er darauf angewiesen, dass Gott als Verteidiger in den Konflikt eingreift und die Gegner abwehrt.

#### e) Konfliktregelung

Nur die Koalition mit Gott kann aus Sicht des Beters zu einer für ihn vorteilhaften Konfliktregelung führen. Die von ihm erbetene Konfliktregelung besteht in der Beschämung (בוש) der Gegner, womit das Motiv *M16 Beschämung/Scham/Schande* in den Blick kommt. Bemerkenswert ist, dass in Ps 86 auch erwähnt wird, wodurch die Gegner beschämt werden sollen, nämlich indem Gott am Beter «ein Zeichen zum Guten» (אורח לטובה) wirkt.<sup>237</sup> Am Beter selbst soll sich das Gott-Sein Gottes erweisen, das sich durch Barmherzigkeit, Gnade und Treue auszeichnet. Wenn die Gegner sehen, dass Gott sich als mächtiger, gnädiger und rettender Gott erweist, werden sie – so die Hoffnung des Beters – erkennen, dass ihr bisheriges Verhalten gott-los war, sich dafür vor Gott, dem Beter und dessen «In-Group» schämen und aufhören, den Beter anzugreifen.<sup>238</sup> Möglich wäre jedoch auch ein anderes Verständnis: Die Beschämung der Gegner könnte dazu führen, dass sie sich dafür schämen, ihr Ziel (die Vernichtung des Beters) nicht erreicht zu haben. In diesem Fall würden sie sich aber wohl nicht vor Gott, dem Beter und seiner «In-Group» schämen, sondern viel eher vor ihrer eigenen «In-Group», also anderen vermessenen und gewalttätigen Menschen, die Gott nicht vor Augen haben.

Demnach geht es bei der Konfliktregelung darum, die Gegner durch die Beschämung einzuhegen und so den Beter vor ihnen zu schützen. Hinzu tritt als weiterer möglicher Aspekt, dass die Konfliktregelung auf eine Verhaltensänderung der Gegner abzielt: Indem die Gegner durch die Beschämung ins Grübeln gebracht werden, kommt die Möglichkeit eines Umdenkens der Gegner ins Spiel. Ob die Gegner ihr Verhalten ändern, bleibt offen. Ps 86 gehört dennoch zu den Psalmen, in denen sich zumindest die Möglichkeit einer Aussöhnung der Konfliktparteien andeutet.<sup>239</sup>

<sup>237</sup> Die Verwendung des Verbs עשה weist zurück auf V. 8–10.

<sup>238</sup> Siehe auch Keel, *Feinde*, 163: «Die Bitte um das Zuschandenwerden der Feinde und der Stolzen bedeutet, dass diese erfahren sollen, sich geirrt und getäuscht zu haben; es soll offenbar werden, dass sie sich auf dem falschen Weg befinden.»

<sup>239</sup> Vgl. auch V. 9, wo die Völker als Werke Jhwhs (עשה) bezeichnet werden und auf die Vision einer Völkerwanderung zum Zion angespielt wird (vgl. Jes 2,3–4; Mi 4,1–5); vgl. Ps 141.

### 6.7.3.7 Psalm 118

#### a) Überblick

Ps 118 schliesst das ägyptische Hallel (Ps 113–118) ab.<sup>240</sup> Der Psalm wird zu meist als ein in der Liturgie verwendetes Danklied eingestuft.<sup>241</sup> Gerahmt wird der Psalm durch einen Aufruf zum Lob (V. 1–4.29), darauf folgen ein Bericht eines Einzelnen über erlebte Not und Rettung (V. 5–18) sowie die Schilderung eines Dankfestes (V. 19–28).<sup>242</sup> In beiden Teilen kommen unterschiedliche Stimmen zu Wort, was zu einer Überlagerung von individueller und kollektiver Perspektive führt.<sup>243</sup> Der Psalm ist eng mit den anderen Psalmen des 5. Psalmenbuches (Ps 107–150) und insbesondere dem ägyptischen Hallel verbunden,<sup>244</sup> hinzu kommen Bezüge auf das Schilfmeerlied (Ex 15) sowie Jes und Sach.<sup>245</sup> Die Vielgestaltigkeit von Ps 118 schlägt sich auch in den Vorschlägen zur Datierung des Psalms nieder, die von einer Ansetzung in vorexilischer Zeit bis zur Zeit der Makkabäer (2./1. Jh. v. Chr.) reichen.<sup>246</sup>

Die Überlagerung von individueller und kollektiver Perspektive hat auch Auswirkungen auf die Interpretation der in Ps 118 thematisierten Konflikte. Prägend ist der in V. 5–18 zur Sprache kommende Abwehrkonflikt zwischen Beter und Gott auf der einen und den Gegnern des Beters auf der anderen Seite. Hinzu kommt ein Konflikt zwischen Beter und Gott (V. 13.18).<sup>247</sup> In dieser nur ange deuteten Auseinandersetzung spielt das Motiv *M8 Strafe* eine Rolle.

#### b) Konfliktparteien

Im Abwehrkonflikt stehen sich Gott, ein Beter und die Gegner des Beters gegenüber. Die in der Vergangenheit liegende Notsituation, aus der Gott den Beter

<sup>240</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 864.

<sup>241</sup> Zu dieser Annahme führen u. a. das Vorkommen mehrerer Stimmen (angezeigt durch Personwechsel) sowie die Erwähnung des Tempels (V. 26, הֵיכָל יְהוָה) und des Altars (V. 27), vgl. Prinsloo, Contextual, 403–404. Vgl. Gunkel, Psalmen, 505; Kraus, Psalmen 2, 978; Seybold, Psalmen, 459; Brueggemann/Bellinger, Psalms, 506; Schaefer, Psalms, 288; Hakham, Psalms 3, 200. Anders Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 316: Der Psalm «konstruiert mit der Abfolge seiner Teile ein liturgisches Geschehen, ohne dass sich dieses real so am Jerusalemer Tempel vollziehen muss» (Hervorhebung im Original).

<sup>242</sup> Vgl. Gerstenberger, Psalms 2, 300; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 320–321; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 865–866; Schaefer, Psalms, 288.

<sup>243</sup> Vgl. Prinsloo, Contextual, 403; Weber, Werkbuch II, 254; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 865; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 316.

<sup>244</sup> Vgl. Prinsloo, Contextual, 408–414.

<sup>245</sup> Vgl. Prinsloo, Contextual; 414–417; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 318–320.332–333; Weber, Werkbuch II, 256.

<sup>246</sup> Vorexilisch: Vgl. Dahood, Psalms III, 156. Nachexilisch: Vgl. Weber, Werkbuch II, 254; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 320. Makkabäerzeit: Vgl. Briggs/Briggs, Psalms, 404.

<sup>247</sup> Vgl. zu Übersetzung und Kontext von V. 13.18 unten Abschnitt d).

gerettet hat, wurde durch Menschen (V. 6, אדם koll. «Menschen, Leute»)<sup>248</sup> verursacht. Diese werden in V. 7 näher beschrieben als solche, die den Beter hassen (אשנא q. «hassen»). Über die Bezeichnung אדם werden auch Assoziationen an die Vergänglichkeit der Menschen geweckt. Diese äußert sich aber nicht nur in ihrer Sterblichkeit, sondern auch darin, dass Menschen nicht verlässlich bzw. vertrauenswürdig sind.<sup>249</sup> So werden in V. 8.9 Menschen und Fürsten (גריב, eigtl. «der aus freiem Entschluss Spendende», «der Edle») als nicht vertrauenswürdig beschrieben – ganz im Gegensatz zu Gott, bei dem Zuflucht zu finden ist.<sup>250</sup> In V. 10 werden als Gegner alle Nationen (גוי «Volk, Nation») genannt. Die Nationen haben den Beter umringt bzw. umzingelt (סבב q. «herumgehen um», hier: «umgeben, umschwirren») wie Bienen,<sup>251</sup> wodurch die existenzielle Gefahr, in der sich der Beter befand, eindrücklich illustriert wird.

Aufgrund der sich überlagernden individuellen und kollektiven Perspektiven schillert auch die Identität des betenden Ichs zwischen dem als Privatperson auftretenden einzelnen Beter und dem als Kollektiv verstandenen Israel. Wird das betende Ich als Individuum erkannt, wird es häufig – auch aufgrund der Kriegsmetaphorik (V. 5–18) – als eine königliche Figur identifiziert.<sup>252</sup> Wahrscheinlicher ist, dass es bei der Frage nach der Identität des betenden Ichs in Ps 118 nicht um ein «Entweder-oder» geht, sondern dass die Überlagerung von Individualität und Kollektivität bewusst gewollt ist: «Die vom Psalm besungene Rettung dieses Ichs ist die individuelle *und* kollektive Aktualisierung der universalen Rettungsgeschichte, in der Israel und die Völker erfahren und lernen sollen, was der Psalm mit seinem Rahmenvers zusammenfasst: «Dank/lobt JHWH, denn er ist gut, denn in Ewigkeit ist/währt seine Liebe» (Ps 118,1.29).»<sup>253</sup>

Gott tritt als Helfer des Beters in Erscheinung. Seine Hilfe besteht darin, dem Beter eine sichere Zuflucht zu gewähren. Das Wissen um die Verlässlichkeit Gottes verleiht dem Beter Zuversicht und stärkt ihn. In V. 13.18 wird jedoch ein

<sup>248</sup> Vgl. Ps 124 Kap. 6.7.1.

<sup>249</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 324.

<sup>250</sup> Vgl. Schaefer, Psalms, 289.

<sup>251</sup> Vgl. zum Bild von den Bienen sowie zur Verwendung von סבב in Kriegs- und Tiermetaphern Riede, Netz, 43–46, 206, 254–256, 261. Das Verb סבב, so Riede, Netz, 261, «ist mehrfach konnotiert: Im Krieg gehört es zum Wortfeld «Belagerung, im Einzelkampf beschreibt es die Bedrohung, die von einer Gruppe von Kämpfenden ausgeht». Wie sich am Beispiel von Ps 118,12 zeigen lässt, begegnet die Wurzel aber auch im Zusammenhang mit Tierbildern; vgl. Riede, Netz, 206. Die Erwähnung des Bienenschwarms in V. 12 knüpft ebenfalls an einen militärischen Kontext an, vgl. Dtn 1,44; Jes 7,18 und Riede, Netz, 254–256.

<sup>252</sup> Vgl. Prinsloo, Contextual, 405–406.

<sup>253</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 316 (Hervorhebung N. B.). Anders Prinsloo, Contextual, 417–418, der aufgrund der Einbettung und Verknüpfung von Ps 118 in das ägyptische Hallel (Ps 113–118), das 5. Psalmenbuch sowie intertextueller Verknüpfungen zu Ex 14–15, Jes und Sach davon ausgeht, dass es sich beim betenden Ich in Ps 118 um ein Kollektiv handelt, das sich am ehesten als Gruppe von Jhwh-Fürchtigen näher fassen lässt.

anderes Bild von Gott gezeichnet: Er züchtigt den Beter bzw. weist ihn zurecht (רסוּ *pl.*).<sup>254</sup> Gott tritt in Ps 118 sowohl als Helfer und Retter als auch als Verursacher von Not in Erscheinung.

### c) Konfliktobjekte

Im Zentrum des Konflikts zwischen Beter, Gott und den menschlichen Gegnern des Beters steht der Kampf um das Leben bzw. die Existenz des Beters. Weil das betende Ich von Ps 118 nicht nur als Individuum, sondern auch als Kollektiv zu verstehen ist, geht es nicht nur um den Kampf um das Leben eines Einzelnen, sondern um die Existenz ganz Israels.

Was im Hintergrund des in V. 13.18 anklingenden Konflikts zwischen Gott und Beter steht, bleibt offen. Aufgrund der intertextuellen Verknüpfungen des Psalms (vgl. insbes. die Aufnahme und Aktualisierung des Exodusgeschehens in Ex 14–15 und Jes und damit der Bezug auf die Erfahrung des Exils) lassen sich jedoch Vermutungen anstellen. Die Rede von Gott, der zwar straft, dies aber nicht in unmäßiger Weise tut, sondern mit dem Zweck, den Bestraften zu belehren, ihm in diesem Sinne also zu helfen, lässt sich sowohl als weisheitliches als auch als deuteronomistisches bzw. prophetisches Motiv identifizieren. In letzteren theologischen Strömungen wird die Erfahrung des Exils als berechtigte Strafe und Läuterung Israels durch Gott interpretiert.<sup>255</sup> Wahrscheinliche Streitpunkte im Konflikt zwischen Gott und betendem Ich sind demnach die Haltung des als Kollektiv zu verstehenden Ichs sowie die Beziehung zwischen betendem Ich und Gott.

### d) Konfliktverlauf

Anders als bei den meisten anderen Abwehrkonflikten tritt Gott in Ps 118 nicht als Verteidiger auf, der in den Konflikt eingreift. Vielmehr bietet Gott dem Beter einen sicheren Ort, an dem er sich bergen kann und wo er neue Kraft schöpfen kann. Der Beter wird gestärkt und ermächtigt, sodass er in die Lage kommt, seine Gegner selbst abzuwehren.<sup>256</sup> Gott als Schutzmacht des Beters steht hier zwar stärker im Hintergrund. Dennoch wird deutlich, dass die erfolgreiche Abwehr der Gegner nur dank Gottes Parteinahme für den Beter möglich wird. Dass der Beter in diesem Konflikt selbst eine aktive Rolle einnimmt, hängt wohl auch da-

<sup>254</sup> Die *Figura etymologica* zeigt an, dass es sich bei der Zurechtweisung nicht um eine einfache Rüge handelt, sondern um eine harte Maßnahme, vgl. Ḥakham, Psalms 3, 196 Anm. 22; Bühmann/Scherer, Stilfiguren, 21–22.

<sup>255</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 325.326–327; Prinsloo, Contextual, 412.

<sup>256</sup> Angezeigt wird dies nicht nur durch den in V. 6–9 hervorgehobenen Gegensatz zwischen Verlässlichkeit Gottes und Wankelmütigkeit der Menschen, sondern insbesondere durch die dreifache formelhafte Nennung des Namens Gottes (בַּשֵּׁם יְהוָה כִּי אֲמִילִם). So auch Kraus, Psalmen 2, 981: «שֵׁם ist hier die durch Zusage verbürgte Heilsgegenwart Jahwes (6f.). Der שֵׁם ist wie eine Waffe, wie ein Schild, der den von Feinden Umtohten umschließt.» Vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 324.

mit zusammen, dass hier nicht nur an die Situation eines Einzelnen im Gegenüber zu seinen persönlichen Gegnern gedacht ist, sondern eben auch an eine Konfliktsituation auf der kollektiven Ebene, auf die auch die in V. 5–18 begegnende Kriegsmetaphorik verweist.<sup>257</sup>

In V. 18 wird eine weitere Konfliktsituation angesprochen, in deren Rahmen das Konfliktmotiv *M8 Strafe* begegnet.<sup>258</sup> Beteiligt sind der Beter auf der einen und Gott auf der anderen Seite. Gott hat den Beter gezüchtigt, ihn aber nicht dem Tod anheimgegeben. Der Konflikt zwischen Gott und Beter bahnt sich bereits in V. 13 an, wenn man dort mit MT *ךְהִיַּתִּי* (2. m. Sg. «du hast mich [nieder]gestoßen») liest und als Subjekt des Niederstoßens Jhwh annimmt.<sup>259</sup> Auch wenn in V. 13b von Gott in der 3. Person gesprochen wird, kann im Blick auf V. 18 davon ausgegangen werden, dass es in V. 13a Gott ist, der den Beter zum Fallen bringt. Damit wird ein neues Konfliktfeld eröffnet. Es ist unklar ob, und wenn ja, in was für einem Zusammenhang die beiden Konfliktherde zueinanderstehen.<sup>260</sup>

#### e) Konfliktregelung

Darüber, wie der Konflikt zwischen Gott und betendem Ich geregelt oder beigelegt wird, kann keine Aussage gemacht werden.

Der Konflikt zwischen betendem Ich, menschlichen Gegnern und Gott wird durch die Einhegung der Gegner geregelt. Diese ist in V. 12 zur Vernichtung gesteigert, wodurch es auch zur Auflösung der Konfliktsituation kommt.

<sup>257</sup> Hierzu gehört die Rede von den Edlen sowie den Nationen, die den Beter umringen bzw. umkreisen (*סבב*). Zum Verb *סבב* vgl. oben Anm. 251.

<sup>258</sup> Es ist interessant, dass die Kommentare – selbst wenn sie in V. 13 dem masoretischen Text folgen – nicht weiter auf den in V. 13.18 anklingenden Konflikt zwischen Jhwh und betendem Ich eingehen (vgl. z. B. Schaefer, *Psalms*, 288–291; Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 868) oder sogleich betonen, dass Gott den Beter vor dem Tod bewahrt (vgl. z. B. Ḥakham, *Psalms* 3, 194, 196);

<sup>259</sup> Allerdings ergibt sich in V. 13 dann eine Spannung zwischen dem Niederstoßen Gottes in 13a und seiner Hilfe in 13b. LXX liest an dieser Stelle 1. Pers. Sg. Passiv, ändert den hebräischen Text also zu *ךְהִיַּתִּי* (*Qatal ni*, 1. Pers. Sg.) und übersetzt mit «gestoßen, zu Fall gebracht wurde ich». Auf diese Weise wird der Text geglättet, ohne dass die Frage, wer nun für das Stoßen des Beters verantwortlich ist, geklärt wird. Diese Änderung wurde in der Forschung teilweise übernommen. Vgl. z. B. Kraus, *Psalmen* 2, 976, 977; Weber, *Werkbuch II*, 253. Vgl. auch die Notizen bei Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 101–150, 313.

<sup>260</sup> Die Spannung, die sich aufgrund von V. 13 für das Gottesbild ergibt, erklärt Zenger mit dem Hinweis auf das pädagogische Handeln Gottes. Gott züchtigt die Seinen, um sie auf seinem Weg zu halten bzw. um sie zu seinem Weg zurückzuführen. Im Gegensatz zu den Frevlern gibt er seine Frommen jedoch nicht dem Tod preis, vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 101–150, 325. Diese Deutung geht allerdings über das hinaus, was tatsächlich im Text steht.

## 6.7.4 Kombinierte Konfliktregelung: In Sicherheit bringen und einhegen

### 6.7.4.1 Psalm 3

#### a) Überblick

In Ps 3 wechseln sich Klage (V. 2–3), Vertrauens- und Bekenntnisaussagen (V. 4.7.9), Berichte über an Gott gerichtete Bitten, Gebetserhörung und Eingreifen Gottes (5–6.8) ab. Durch die Überschrift wird der Psalm in den Kontext der Biografie Davids gestellt. Einige Schwierigkeiten für das Verständnis des Gesamtpsalms verursachen Verwendung und Interpretation der Zeitformen (vgl. V. 5.6.8).<sup>261</sup>

Geschildert wird eine Verfolgungssituation, die aufgrund der verwendeten Kriegsmetaphorik zunächst an den politisch-militärischen Bereich denken lässt.<sup>262</sup> Während insbesondere die Kriegsbilder bei Teilen der Forschung dazu geführt haben, den Psalm mit dem König oder zumindest mit einer höhergestellten Person in Verbindung zu bringen,<sup>263</sup> gehen andere von einem Gerichtsverfahren<sup>264</sup> am Tempel aus.<sup>265</sup>

Neben den für Abwehrkonflikte typischen Motiven spielt auch noch das Motiv *M15 Spott/Hohn* (vgl. V. 3) eine Rolle. Insbesondere die Masse der den Beter bedrängenden Gegner wird als problematisch dargestellt, was durch das mehrfache Vorkommen der Wurzel רבב («zahlreich sein, werden» V. 2.3.7) und die Steigerung durch כל «Gesamtheit» in V. 8 illustriert wird.<sup>266</sup>

#### b) Konfliktparteien

In Psalm 3 stehen ein einzelner Beter und Gott im Konflikt mit den Gegnern des Beters. Letztere sind äußerst zahlreich und werden als צרי («meine Bedränger», V. 2), עם («Volk», V. 7), איבי («meine Gegner», V. 8) und רשעים («Frevler», V. 8) beschrieben. Die Bezeichnungen צר und איב begegnen oft im militärischen Kontext, können aber – insbesondere in den Psalmen – auch allgemein Gegner des Einzelnen bezeichnen.<sup>267</sup> Das Lexem עם ist mehrdeutig und kann sowohl das Volk im Allgemeinen als auch das Kriegsvolk meinen.<sup>268</sup> Indem der Beter seine Gegner in V. 8 als רשעים bezeichnet, werden sie auch zu Gegnern

<sup>261</sup> Vgl. hierzu Riede, Netz, 33 Anm. 53; Botha/Weber, Killing, 106–115.

<sup>262</sup> Vgl. Riede, Netz, 33–51; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 56; Böhler, Psalmen 1–50, 98.

<sup>263</sup> Vgl. z. B. Duhm, Psalmen, 13; Botha/Weber, Killing, 142.

<sup>264</sup> Vgl. z. B. Seybold, Psalmen, 34–35.

<sup>265</sup> Vgl. auch die knappen Übersichten bei Kraus, Psalmen 1, 158–159; Gerstenberger, Psalms 1, 52–53, der alle Vorschläge für eher unwahrscheinlich hält; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 72.

<sup>266</sup> Vgl. Schaefer, Psalms, 12; Riede, Netz, 37; Böhler, Psalmen 1–50, 97–98.

<sup>267</sup> Vgl. Jenni, Art. אִיב, 119–121; Ringgren, Art. אִיב, 232–235; Ringgren, Art. צַר II, 1124–1126.

<sup>268</sup> Vgl. Lipinski, Art. עַם, 189–193.

Gottes.<sup>269</sup> Das Erheben der Gegner (V. 2, קוּם, Ptz. *q.*, wörtlich eigentlich «Aufständige») verweist zum einen auf den Bildbereich des Kriegs, zum anderen in den Bildbereich des Gerichts.<sup>270</sup> Die Gegner umzingeln (V. 7, סָבִיב «ringsum») den Beter, was ebenfalls an den Bereich des Kriegs, zugleich aber auch an Tiermetaphorik denken lässt.<sup>271</sup> Auch das Zerschlagen der Zähne ist mehrdeutig und kann sowohl mit Kriegs- als auch mit Tiermetaphorik in Verbindung gebracht werden.<sup>272</sup> Der Umstand, dass die Gegner über den Beter sagen, er habe keine Hilfe bei Gott, kann als Hinweis darauf gelesen werden, dass sie selbst sich als gottesfürchtig bezeichnen.<sup>273</sup>

Die große Anzahl der Gegner und die Aufnahme verschiedener Bildbereiche unterstreicht die umfassende und existenzielle Bedrohung der sich der Beter ausgesetzt sieht. Aufgrund der Vielfalt an unterschiedlichen Bildern, die mal auf den militärischen, mal auf den juristischen, mal auf den kultischen Bereich weisen, bleibt die Situation des Beters schillernd.<sup>274</sup>

Neben den aktiven Konfliktparteien kommt in V. 5–7.9 eine passiv bleibende Hörer- bzw. Leserschaft in den Blick.

### c) Konfliktobjekte

Weshalb die Gegner den Beter verfolgen, bleibt offen. Die Beschreibung der Gegner und ihres Tuns durch den Beter zeigt deutlich, dass der Beter die Bedrängung als lebensbedrohlich empfindet. Ziel der Gegner ist es, den Beter einzuschließen und ihn von allen Helfern und insbesondere von Gott zu isolieren (vgl. V. 3). Als Konfliktobjekte rücken damit der Kampf um die Existenz des Beters sowie das Verhältnis zwischen Beter und Gott bzw. das Vertrauen des Beters auf Gott in den Fokus.

<sup>269</sup> Vgl. Keel, Feinde, 129; Ringgren, Art. רָשָׁע, 679–680; van Leeuwen, Art. רָשָׁע, 817. Mit Blick auf V. 3 widerspricht die Bezeichnung der Gegner als רָשָׁעִים in V. 8 mit einiger Wahrscheinlichkeit ihrem Selbstbild. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 56, zeigen, dass sich die Beschreibung der Gegner als Frevler als Rahmen um die Psalmenkomposition Ps 3–7 legt, «die paradigmatische Notsituationen vorstell». Innerhalb dieser Psalmengruppe spielt dagegen die religiös konnotierte Frevelhafteigkeit der Gegner kaum eine Rolle. Sie halten fest, dass die Gegner «nur in den Eckpsalmen [...] je einmal religiös als Frevler qualifiziert (3<sup>8</sup> 7<sup>10</sup>)» werden (Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 56).

<sup>270</sup> Vgl. Gamberoni, Art. קוּם, 1267. קוּם על, genau wie סָבִיב, häufig im Zusammenhang mit feindlichem Verhalten; vgl. hierzu die Zusammenfassung zu קוּם im Zusammenhang mit Metaphern aus dem Bereich Krieg und Belagerung bei Riede, Netz, 42. In Entsprechung zur Erhebung der Gegner bittet der Beter Gott in V. 8 darum, aufzustehen und ihm zu helfen.

<sup>271</sup> Vgl. Riede, Netz, 43–46.207 (mit Anm. 82).221.224–225.

<sup>272</sup> Vgl. Riede, Netz, 121.244.

<sup>273</sup> Fasst man hingegen אֱלֹהִים an der Stelle wörtlich als «Götter» bzw. «Gottheiten» auf, dann würden sich die Gegner bereits in V. 3 als Frevler zu erkennen geben.

<sup>274</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 72; Kraus, Psalmen 1, 158–159; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 56, sprechen von einem «(politisch) verfolgten Beter, dessen Sprache vom Königsgebet beeinflusst ist».

## d) Konfliktverlauf

Die Konfliktschilderung setzt mit der Klage des Beters über die große Zahl seiner Bedränger ein. Dabei wird ein Aspekt des gegnerischen Handelns besonders hervorgehoben: Die Gegner äußern in V. 3 ihre Zweifel an der Stabilität der Koalition zwischen Beter und Gott,<sup>275</sup> womit das Konfliktmotiv *M15 Spott/Hohn* ins Spiel kommt. Die Waffe der Wahl der Gegner ist ihre vergiftete Rede. Die vom Beter referierte Aussage der Gegner kann unterschiedlich verstanden werden. Entweder *will* Gott dem Beter nicht helfen oder er *kann* es nicht.<sup>276</sup> Der Behauptung der Gegner, er habe keine Hilfe bei Gott, setzt der Beter sein Vertrauen auf Gott entgegen (vgl. V. 4.7.8). Im weiteren Verlauf des Konflikts zeigt sich dann auch, dass Gott auf der Seite des Beters steht. Er ist für den Beter ein (Schutz-)Schild<sup>277</sup> (מגן) und seine Ehre (כבוד), er erhebt sein Haupt und stützt den Beter (סמך «stützen, unterstützen, helfen»). Die Hinweise auf die Ehre des Beters und die Erhebung des Hauptes durch Gott lassen zum einen darauf schließen, dass die Gegner den sozialen Tod des Beters herbeiführen wollen; zum anderen wird an dieser Stelle deutlich, dass Gott es eben gerade nicht zulässt, dass der Beter in seiner Integrität verletzt wird.<sup>278</sup> Wenn der Beter nach Gott ruft, antwortet dieser ihm. Aufgrund dieser engen Verbindung muss der Beter seine Gegner nicht fürchten. Auch die in V. 7 erwähnte kriegerische Übermacht kann den Beter nicht aus der Ruhe bringen, denn er weiß sich bei Gott geborgen und in Sicherheit. Damit ist der Spannungsbogen, der von der Behauptung der Gegner, Gott sei dem Beter keine Hilfe, hin zur unmittelbaren Rettungserfahrung des Beters verläuft, zentral für den Psalm.<sup>279</sup> Die Worte der Gegner werden durch das Handeln Gottes zugunsten des Beters Lügen gestraft.

## e) Konfliktregelung

Für die Konfliktregelung spielen die Selbstbestärkung des Beters, weiterhin auf Gott zu vertrauen, sowie der effektive Schutz, den Gott dem Beter vor den Angriffen der Gegner bietet, eine wichtige Rolle. Das unmittelbare Nebeneinander von Bitte um Hilfe und Feststellung des rettenden Eingreifens Gottes in V. 8 lässt sich am ehesten mit der (gottgegebenen) Zuversicht des Beters erklären, dass Gott ihm sicher helfen wird.<sup>280</sup>

<sup>275</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 57–58.

<sup>276</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 75. Während im ersten Fall angenommen werden kann, dass die Gegner sich selbst als Jhwh-Fürchtige verstehen, wird diese Annahme bei der zweiten Verständnismöglichkeit sehr unwahrscheinlich.

<sup>277</sup> Das Bild des (Schutz-)Schildes, das in V. 4 für Gott verwendet wird, ist ebenfalls an der Kriegsmetaphorik orientiert; vgl. Keel, Welt, 201–204, sowie Riede, Netz, 143–149.

<sup>278</sup> Vgl. Riede, Netz, 48.

<sup>279</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 55.

<sup>280</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 55–56.

Als dritter Aspekt kommt die Einhegung der Gegner in den Blick. Gott schlägt (נכה *hi.*) sie auf die Backe und zerschlägt (שבר *pi.* «in Stücke schlagen, zerschlagen») ihre Zähne. Damit ist wohl nicht die Vernichtung der Gegner gemeint. Eher geht es darum, sie zu erniedrigen und dadurch den Angriff auf den Beter zu vereiteln. Darauf, dass es nicht um die Vernichtung der Gegner geht, sondern um die Zerstörung ihrer Waffen, weist die sonstige Verwendung des Verbs שבר hin, denn es wird «häufig als Terminus technicus für die Vernichtung eines Waffenarsenals»<sup>281</sup> verwendet. Es liegt nahe, in den in V. 8 genannten Zähnen der Gegner ihre gegen den Beter gerichtete Waffe zu erkennen, nämlich die spöttische und verletzende Rede, durch die sie das Vertrauen des Beters in Gott infrage gestellt haben.<sup>282</sup>

#### 6.7.4.2 Psalm 17

##### a) Überblick

Ps 17 gehört wie Ps 3 zum 1. Davidpsalter, wobei der Psalm jedoch nicht mit einer konkreten Situation aus dem Leben Davids verbunden wird. Ps 17 ist textlich schwierig, was sich in den unterschiedlichen Auslegungen äußert.<sup>283</sup> Es handelt sich bei Ps 17 um ein Bittgebet eines Einzelnen.<sup>284</sup> Darin eingelagert ist eine Gesinnungsprüfung des Beters durch Gott (V. 3–5). Der Psalm gliedert sich in drei Abschnitte. Auf die Überschrift in V. 1a folgt in V. 1b–5 eine Anrufung an Gott. Auch der zweite Abschnitt (V. 6–12) setzt mit einer Anrufung ein. Während im ersten Abschnitt auf die Anrufung eine Bitte um Gesinnungsprüfung bzw. eine Unschuldsbeteuerung des Beters folgt, steht im zweiten Abschnitt die Klage über die Bedrängung durch die menschlichen Gegner im Vordergrund. Der letzte Abschnitt (V. 13–15) ist geprägt durch Bitten um Abwehr der Gegner durch Gott und endet mit einer Vertrauensäußerung des Beters.<sup>285</sup>

Es werden zwei Konfliktsituationen geschildert, die sich jedoch gegenseitig bedingen. Dominant ist das Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*. Der Abwehrkonflikt wird in V. 6–14 geschildert. Durch die bereits erwähnte Gesinnungsprüfung des Beters durch Gott in V. 3–5 kommt das Konfliktmotiv *M13 Gesinnungsprüfung* mit ins Spiel. Hinzu kommt als weiteres Konfliktmotiv noch das Motiv *M5 Meidung*, das bei der näheren Beschreibung der Gegner eine Rolle spielt.

<sup>281</sup> Riede, Netz, 121. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 58, verbinden das Bild der Zähne der Gegner allerdings mit dem juristischen Bereich. Vgl. Knipping, Art. שבר, 1030.

<sup>282</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 100. Zugleich kann man im Bild von den Zähnen auch eine nähere Beschreibung des Verhaltens der Gegner als raubtierhaft (vgl. Riede, Netz, 121) erkennen.

<sup>283</sup> Vgl. die Bemerkungen dazu bei Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 113, sowie Weber, Werkbuch I, 100. Vgl. zu den Schwierigkeiten bei der Übersetzung Böhler, Psalmen 1–50, 288–290.

<sup>284</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 291.

<sup>285</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 291; Weber, Werkbuch I, 100–101.

## b) Konfliktparteien

Als Akteure kommen der einzelne Beter, Gott sowie die Gegner des Beters in den Blick. Dabei wird die individuelle Situation des Einzelnen aber auch immer wieder überlagert von einer kollektiven Perspektive. Auf dieser kollektiven Ebene stehen sich die, die sich gegen Gott auflehnen und skrupellos handeln, und die von ihnen Verfolgten (vgl. V. 7) bzw. die Gottesfürchtigen gegenüber. Hinzu kommen noch die Nachkommen (Kinder und Enkel) der Gegner, die in V. 14 in den Blick kommen.

Bei den Gegnern handelt es sich um persönliche Gegenspieler des Beters, die zugleich auch als Frevler und damit als Gegner Gottes dargestellt werden (vgl. V. 7.9.13). Die Gegner zeichnen sich dadurch aus, dass sie räuberisch und gewalttätig sind (פּרִיזִין «räuberisch, gewalttätig» sowie וָשׁוּ «verheeren, verwüsten, vergewaltigen»; vgl. V. 4.9), sich gegen Gott auflehnen (קוֹם), ihr Herz verschließen (wörtlich: «ihr Fett haben sie verschlossen»)<sup>286</sup> und anmaßend reden. Sie verfolgen den Beter und umstellen (סָבַב) ihn wie das Löwenrudel ein Beutetier verfolgt, von der Herde absondert und es schließlich zu Boden reißt, um es zu töten (vgl. V. 11–12).<sup>287</sup>

## c) Konfliktobjekte

Bei der Gesinnungsprüfung in V. 3–5 steht die Untadeligkeit<sup>288</sup> des Beters vor Gott im Zentrum. Im Konflikt zwischen Beter und Gegnern, der ab V. 6 geschildert wird, steht das Leben des Beters auf dem Spiel. Es bleibt im Dunkeln, weshalb genau es die Gegner auf den Beter abgesehen haben. Aufgrund von V. 7 kann vermutet werden, dass die Gegner den Beter (und überhaupt alle Gottesfürchtigen) verfolgen, weil sie Frevler, also Gegner Gottes, sind. Im Angriff auf den Beter drückt sich somit letztlich die Feindschaft zwischen Frevlern und Gott aus.

Die Gefahr, die von den Gegnern ausgeht, empfindet der Beter als unmittelbar und lebensbedrohlich. Wie so oft dreht sich auch dieser Konflikt um die Verteidigung des Lebens des Beters. Da von der Gesinnungsprüfung, oder, mit anderen Worten, vom Erweis, dass der Beter kein Frevler ist, das Eingreifen Got-

<sup>286</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 117: «Der hebräische Ausdruck «ihr Fettes» in 10, das sie verschlossen haben, ist eine Sonderbedeutung für das fühllose und verhärtete Herz (Ps 73<sup>7</sup> 119<sup>70</sup>)». Vgl. auch Böhler, Psalmen 1–50, 289.

<sup>287</sup> Für LeMon, *Approaches*, 154, ist «the description of the enemies as lions in 17:12 [...] pivotal for understanding their characterization. In the mind of the reader/supplicant, the martial imagery of the enemies surrounding (17:9), advancing, and encircling the psalmist (17:11) combines with the leonine imagery to convey a terrifying composite picture of the foes. The psalmist pleads for JHWH to overthrow these enemies/this lion (17:13), in response to their desire to overthrow the psalmist (17:11). In sum, the imagery of the enemies as lurking, slanderous, violent lion-warriors is a grave threat that JHWH must overcome.»

<sup>288</sup> Der Beter beschreibt sich, so LeMon, *Approaches*, 154, als «the very essence of righteousness».

tes im Konflikt zwischen Beter und menschlichen Gegnern abhängt, kommt das Urteil einem Entscheid über Leben und Tod des Beters gleich.

#### d) Konfliktverlauf

Die Konfliktschilderung setzt mit dem Bericht über die Gesinnungsprüfung des Beters durch Gott ein.<sup>289</sup> Die Gesinnungsprüfung und das vom Beter erhoffte und mit großer Sicherheit erwartete positive Urteil hat die Funktion,<sup>290</sup> Gott im Rahmen des Konfliktes zwischen Beter und Gegnern zum Eingreifen zugunsten des Beters zu bewegen. Entsprechend kann die Gesinnungsprüfung als ein Element im Rahmen des Abwehrkonflikts zwischen Beter, Gott und Gegnern betrachtet werden. Der Beter heißt die Prüfung durch Gott willkommen, denn er will Gott davon überzeugen, dass er nichts mit den Gegnern bzw. den Frevlern gemein hat. Allerdings äußert Gott sich nicht explizit zu diesem Vorgang. Die Gesinnungsprüfung wird allein aus der Perspektive des Beters geschildert. Insofern als das Urteil Gottes noch aussteht, ist die Gesinnungsprüfung noch nicht vollständig abgeschlossen.<sup>291</sup>

Gott selbst greift (noch) nicht aktiv in den Konflikt ein und bleibt passiv. Es ist nicht davon die Rede, dass er dem Beter und all denen, die nach einem sicheren Ort suchen, eine Zuflucht bietet (V. 7) oder die Bitte des Beters um Bergung und Bewahrung erfüllt (V. 8). Wie die Gegner und ihr Handeln, so wird auch das (erwünschte) Handeln Gottes bildreich beschreiben: Gott soll den Beter im Schatten seiner Flügel bergen (V. 8) und ihn mit dem Schwert verteidigen (V. 13).<sup>292</sup>

<sup>289</sup> Dass es sich bei der in V. 3–5 geschilderten Gesinnungsprüfung um eine in der Vergangenheit liegende Episode handelt, wird durch die Verwendung von Perfektformen angezeigt (mit Ausnahme der beiden Imperfektformen von מציא «Gesuchtes finden» und עבר «über jdn. hingehen»). Der Vorgang der Prüfung ist demnach abgeschlossen, hat aber – wenn man die Imperfekt-Formen in V. 3 berücksichtigt – Auswirkungen bis in die Gegenwart. Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 113.115.117; Weber, Werkbuch I, 101.

<sup>290</sup> Weber, Werkbuch I, 101, und Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 117, gehen davon aus, dass die Prüfung definitiv mit einer positiven Beurteilung vonseiten Gottes geendet hat.

<sup>291</sup> Vgl. auch Seybold, Psalmen, 73, wobei Seybold davon ausgeht, dass der Beter selbst mit großer Sicherheit von einem positiven Urteil Gottes ausgeht (74).

<sup>292</sup> LeMon, *Approaches*, 155–162, weist darauf hin, dass im Hintergrund dieser Aussagen mehrere Bildkonstellationen aus der Ikonografie des Alten Orient stehen können: Infrage kommen der gegen Löwen kämpfende geflügelte Krieger, der den König beschützende Horus-Falke sowie die geflügelte Sonnenscheibe. Letztere kann sowohl mit dem kriegerischen Gott Aššur als auch mit dem Sonnengott Šamaš, der als Richter und Garant der Ordnung gilt, in Verbindung gebracht werden. Das Bild der Gottheit, die einen Menschen im Schutz ihrer Flügel birgt, verbindet sich allerdings nicht nur mit dem Horus-Falken. Bei den Flügeln muss es sich nicht um Adler- oder Falkenflügel handeln, sondern es können auch Geierflügel gemeint sein. Die Geiersymbolik wiederum wird oft mit Göttinnen verbunden, die als Schutzgöttinnen auftreten. Vgl. hierzu Schroer, *Einleitung*, 11.

## e) Konfliktregelung

Der Beter erhofft sich von Gott, dass er ihn beschützt, ihn aus der unmittelbaren Gefahr rettet und in Sicherheit bringt und die Gegner in die Knie zwingt (V. 13). Zahlreiche Schwierigkeiten bereitet insbesondere die Übersetzung des ersten Teils von V. 14, und die Vorschläge weisen entsprechend eine erhebliche Bandbreite auf.<sup>293</sup> Schon der Blick in die Septuaginta zeigt, dass der erste Versteil schwer übersetzbar und kaum verständlich ist. Aufgrund der schwierigen Textlage ist ein Entscheid für eine bestimmte Übersetzung kaum möglich. Im Folgenden werden drei Übersetzungsvorschläge nebeneinandergestellt und ihre Konsequenzen für das Verständnis der Konfliktregelung aufgezeigt.

Gunkel, Kraus und Seybold verstehen den ganzen V. 14 als gegen die Gegner gerichtete Verwünschung.<sup>294</sup> Weber<sup>295</sup> fasst den ersten Teil von V. 14 als Beschreibung der Gegner auf, lässt mit seiner Übersetzung aber offen, ob es um die Vergänglichkeit der Gegner oder um ihren Wohlstand geht. Den zweiten Teil von V. 14 deutet er ebenfalls als Verwünschung der Gegner und ihrer Nachkommen.<sup>296</sup> Verstanden als Strafwunsch des Beters zielt V. 14 inhaltlich darauf ab, dass Gott den Gegnern seine Gunst entzieht. Daraus resultiert zwar nicht die sofortige Vernichtung der Gegner, ihre Lebenszeit und -qualität sollen aber nachhaltig eingeschränkt werden. Diese Begrenzung soll sich nicht nur auf die Gegner selbst, sondern auch auf ihre Nachkommen (mindestens zwei Generationen) erstrecken. Die vom Beter erwünschte Konfliktregelung besteht demnach einerseits darin, dass Gott einen Schutzraum für ihn bereitstellt und andererseits die Gegner in ihrer Macht so einhegt, dass sie über kurz oder lang zugrunde gehen müssen.

Dagegen deutet Ḥakham den gesamten Vers mit Blick auf den Beter.<sup>297</sup> Nach seiner Auslegung ist V. 14 als Wunsch des Beters nach Gottesnähe, Leben und Wohlergehen für sich selbst und seine Nachkommen zu verstehen. Bei Ḥakham

<sup>293</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 289–290.

<sup>294</sup> Gunkel, Psalmen, 55: «Mit deinem Schwerte töte sie, Jahve, mit deiner Hand, vertilge sie aus der Welt, reiße sie heraus aus dem Leben! Mit ihrem Nachlaß fülle sich der Leib ihrer Söhne; mögen sie davon satt werden und noch überlassen den Rest ihren Kindern!»; Kraus, Psalmen 1, 271–278: «Ein grausamer Tod von deiner Hand, Jahve, ein grausamer Tod beende ihren Anteil am Leben! Was du zugegredet – (damit) fülle ihren Leib, daß ihr (sic!) Söhne (noch) satt werden und einen Rest ihren Kindern hinterlassen!»; Seybold, Psalmen, 73.75: «Vor den Toten – deine Hand, JHWH –, vor den Toten aus der Welt – das sei ihr Anteil am Leben. Und dein Geheimnis fülle ihren Leib; satt werden die Söhne. Und den Rest hinterlassen sie ihren Kindern.»

<sup>295</sup> Weber, Werkbuch I, 100: «Vor den Leuten [mit] deiner Hand, JHWH, vor den Leuten aus der Welt, deren Teil unter den Lebenden ist! Ja, dein Aufgespartes möge ihren Bauch füllen, die Söhne sollen sich satt essen, und ihren Rest werden sie ihren Kindern hinterlassen.»

<sup>296</sup> Weber, Werkbuch I, 100, 101.

<sup>297</sup> Vgl. Ḥakham, Psalms 1, 105–106: «Among the people at Your hand, O Lord, among the people of the living world whose portion is among the living, and whose belly You fill with Your treasure, with which the children will be satisfied, and they will leave their abundance to their babes.»

spielen die Gegner ab V. 14 demnach keine Rolle mehr. Die vom Beter gewünschte Konfliktregelung besteht dann darin, dass Gott die Gegner einhegt und den Beter so rettet (V. 13). Eine schleichende Vernichtung der Gegner bzw. ihrer Nachkommen, wie es die Übersetzungen von Gunkel, Kraus, Seybold und Weber nahelegen, ist bei Ḥakham's Vorschlag nicht intendiert.

Eine dritte Deutung von V. 14 bringen Hossfeld/Zenger sowie Declaissé-Walford u. a. ins Spiel.<sup>298</sup> Hossfeld/Zenger beziehen *Qere* *קִרְבָּנֶיךָ* bzw. das *Qere* *קִרְבָּנֶיךָ* «dein Aufbewahrtes» auf diejenigen, die zu Gott gehören und bei ihm Schutz suchen. In diesem Fall, so Hossfeld, lautet die Übersetzung des zweiten Teils von V. 14: «Aber deine Schutzbefohlenen, du füllst ihren Bauch, es werden satt die Söhne und ihren Überfluss hinterlassen sie ihren Kindern.»<sup>299</sup> Während der erste Teilvers sich auf die Gegner bezieht und sie als Menschen darstellt, die in einem gewissen Wohlstand leben und «aus beständigen Verhältnissen stammen»<sup>300</sup> und vor denen Gott den Beter retten soll, wendet sich der zweite Teil von V. 14 dem Schicksal jener zu, die Jhwh nachfolgen.<sup>301</sup> Damit gestaltet sich die Konfliktregelung letztlich gleich wie wenn man der Übersetzung von Ḥakham folgt: Zwar soll Gott die Gegner immer noch in die Knie zwingen (V. 13), sie in ihrer Macht also begrenzen. Die Konfliktregelung sieht nun aber nicht mehr (zumindest nicht mehr explizit) eine weitergehende Lebensminderung vor, von der auch noch die nachfolgenden Generationen betroffen wären. Vielmehr richtet sich der Fokus bei diesem Übersetzungsvorschlag auf das Wohlergehen derer, die bei Gott Schutz suchen, und ihrer Nachkommen.<sup>302</sup>

<sup>298</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 115–116, die vom Text der Einheitsübersetzung ausgehen. Hossfeld weist auf «das auffällige *naw* (und) zu Beginn der Zeile nach vorherrschender Asyndese» hin. «Es ist adversativ als «aber» zu verstehen» (vgl. auch Ps 83,4); vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 185–186: «from mortals, by the power of your hand, O Lord, from mortals, whose lifespan and portion are in this life. But your treasured ones, may their bellies be filled, may their children be satisfied, and may they have extra for their young.» Jacobson übersetzt das *ṭ* ebenfalls adversativ, liest mit dem *Ketib* *קִרְבָּנֶיךָ* und übersetzt «your treasured ones» (mit der Begründung: «the singular form with plural verbs is no problem, as also in vV. 11–13»).

<sup>299</sup> Declaissé-Walford u. a., Psalms, 186, übersetzen im Modus der Bitte. Nochmals eine etwas andere Übersetzung von V. 14c–d schlägt Häußl, Ps 17, 213 vor: «Wer bei Dir geborgen ist: Du füllst ihren Leib, und sie sättigen sich an Söhnen» (Hervorhebung: N. B.). Nach Häußl, die im Anschluss an Bail biblische Texte darauf hin abhört, ob sie Sichtweisen von Frauen wiedergeben, kann Ps 17 als Gebet einer kinderlosen Frau gelesen werden, die aufgrund ihrer Kinderlosigkeit soziale Ausgrenzung erleidet.

<sup>300</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 116.

<sup>301</sup> In eine ähnliche Richtung geht die Übersetzung von Ḥakham, Psalms 1, 105, der aber den ganzen Vers auf diejenigen bezieht, die Gott nahe sind.

<sup>302</sup> Anders Böhler, Psalmen 1–50, 296–297. Böhler deutet auch die zweite Hälfte von V. 14 auf die Gegner. Er sieht darin aber keine Verwünschung. V. 14 macht nach Böhler vielmehr die Geringschätzung des Beters gegenüber seinen Gegnern deutlich. Während ihr Sinn sich nur auf innerweltliche Angelegenheiten und Güter richtet, strebt der Beter nach Gott. Der Beter, so Böhler, gönnt den Gegnern ihren Wohlstand, weil er weiß, dass seine Gegner vergehen und vor Gott keinen Bestand haben werden.

### 6.7.4.3 Psalm 31

#### a) Überblick

Psalm 31 gliedert sich in Bitte (V. 2–9), Klage (V. 10–19) und Lob (V. 20–25),<sup>303</sup> wobei jedoch alle drei Elemente in jedem Abschnitt begegnen. So sind sowohl Bitt- als auch Klage- und Lobteil durchsetzt mit Vertrauens- und Lobäußerungen des Beters, im Bittteil finden sich ebenso eingestreute Notschilderungen wie im Klage- und Lobteil. Bitten zum Ausdruck gebracht werden, und im abschließenden Lobteil klingen in V. 23 nochmals Klage und Bitte an. Weber geht für Ps 31 von einem Danklied des Einzelnen aus, während er von Bauks als Klagepsalm identifiziert wird.<sup>304</sup> Hossfeld ordnet den Psalm weder der einen noch der anderen Gattung zu, sondern spricht aufgrund der eigentümlichen Mischung der Formen von einer Collage.<sup>305</sup>

Der Psalm weist einen hohen Grad an Intertextualität auf. Es finden sich Anspielungen auf die Konfessionen Jeremias (vgl. insbesondere Jer 20,10), Jona 2 sowie teilweise wörtliche Entsprechungen zu anderen Psalmen (vgl. u. a. 31,2–3 // 71,1–3; 31,3–4 // 18,3; 31,9 // 18,20).<sup>306</sup>

Der Konflikt in Ps 31 kann als Abwehrkonflikt charakterisiert werden, der ergänzt wird durch die Konfliktmotive *M5 Meidung* (V. 7.23), *M7 Schuld* (V. 11), *M14 Lüge/Betrug/Verrat* (V. 14.19), *M15 Spott/Hohn* (V. 12.19) sowie *M16 Beschämung/Scham/Schande* (V. 2.18). Im Psalm vermischen sich zwei Konfliktebenen miteinander. Zum einen wird der Beter bedrängt von zahlreichen Gegnern, die sich nochmals in zwei Gruppen differenzieren lassen. Zum anderen geht es aber auch um einen inneren Konflikt des Beters, bei dem seine persönliche Schuld eine Rolle spielt. Zugleich scheint in der Schuld des Beters auch ein Grund für den äußeren Konflikt zu liegen. Zumindest führt die Schuld zu einer Verschärfung des äußeren Konflikts.

#### b) Konfliktparteien

Als Konfliktparteien treten der Beter, Gott sowie die Gegner des Beters auf. Hinzu kommt die passiv bleibende Gruppe der Gottesfürchtigen (vgl. V. 20.24.25), zu der sich der Beter selbst auch zählt.

Aufgrund der Bezeichnungen für die Gegner und der Schilderung ihres Handelns, erscheint die Annahme von zwei verschiedenen Gegnergruppen plausibel.

<sup>303</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 155; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 191; vgl. auch Schaefer, Psalms, 76 (V. 1–8; 9–22; 23–24; Gliederung anhand NRSV). Dagegen schlagen Kraus, Psalm 1–59, 393; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 300, sowie Ḥakham, Psalms 1, 230, eine Gliederung in zwei Teile vor (V. 2–9; 10–25). Böhler, Psalmen 1–50, 553–555, gliedert in vier Strophen (V. 2–5; 6–9; 10–14; 15–21) mit Überschrift in V. 1 und einem doppelten Abschluss in V. 22–23.24–25.

<sup>304</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 155; Bauks, Feinde, 81.

<sup>305</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 191.

<sup>306</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 191; Weber, Werkbuch I, 156; Ḥakham, Psalms 1, 241.

Während es sich bei der einen Gruppe um Personen handelt, die in größerer sozialer Distanz zum Beter stehen, gehören die Gegner der zweiten Gruppe zum nahen sozialen Umfeld des Beters. Im Verlauf des Konflikts verschmelzen die beiden Gruppen zu einer einzigen gegnerischen Macht, der sich der Beter ausgeliefert sieht.

Die Gegner werden in V. 2–9.18–25 auf eher allgemeine Weise beschrieben.<sup>307</sup> In V. 5 wird das Personalpronomen zur Bezeichnung der Gegner verwendet. In V. 9 kommt die Bezeichnung **אֹיִב**, in V. 7 werden die Gegner als Götzendiener (**הַשְׂמֵרִים הַבְּלִי־שׁוּא**) und in V. 18 als **רְשָׁעִים** beschrieben. Sie sind hochmütige und freche Lügner (V. 19). In V. 20–21 geht es generell um Menschen, die den Gottesfürchtigen böse gesinnt sind, um das «Gezänk der Zungen» (**רִיב** (**לְשׁוֹנוֹת**)), und in V. 24 kommen die Gegner als solche in den Blick, die anmaßend handeln.

Hinzu kommt eine zweite Gruppe von Gegnern, die aus dem nahen sozialen Umfeld des Beters stammt.<sup>308</sup> Angezeigt wird diese Nähe auch durch die Verwendung des Possessivpronomens. Zunächst ist in V. 12 noch allgemein von «meinen Bedrängern» (**צָרָרִי**) die Rede. Zu diesen zählen jedoch auch die Nachbarn und Bekannten des Beters, die sich von ihm abwenden. V. 11 lässt darauf schließen, dass die Abwendung – aus Sicht des Beters – im Zusammenhang mit seiner Schuld steht. In V. 14 ist die Rede von «vielen» (**רַבִּים**), wobei hier nun wohl die gesamte Gegnermacht gemeint ist, der sich der Beter ausgeliefert sieht. Sie tun sich gegen den Beter zusammen, um ihn zu töten. In V. 16 bezeichnet der Beter sie als seine Feinde (**אֹיִב**) und Verfolger (**רָדְדוּ**). Hier zeigt sich, wie die unterschiedlichen Gegnergruppen zu einer einzigen Macht verschmelzen: Bekannte und Nachbarn werden zu Fremden, die den Beter verfolgen; sie gehören jetzt auch zu den Lügnern und Frevlern von V. 18–19. Weil sie Frevler sind, erweisen sie sich zugleich auch als Gegner Gottes.

Der Annahme von zwei unterschiedlichen Gegnergruppen, die im Laufe des Konflikts zu einer einzigen Macht verschmelzen, entspricht, dass der Beter die Art und Weise seiner Notlage und Bedrängung durch die Gegner auf unterschiedliche Weise schildert. In V. 5 beschreibt er, dass seine Gegner ihm eine Falle gestellt haben,<sup>309</sup> und in V. 9 berichtet er, wie Gott ihm gegenüber den Gegnern weiten Raum geschaffen hat. Zusammen mit der Beschreibung Gottes im Bild einer schützenden Burg bzw. eines sicheren Felsens (vgl. V. 3–4) entsteht der Eindruck einer Verfolgungssituation – ob politisch, militärisch, religiös oder gesellschaftlich motiviert, lässt sich nicht sagen. In V. 7, wo die Gegner als Götzendiener (vgl. V. 18) bezeichnet werden, betont der Beter im Gegensatz dazu

<sup>307</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 191.

<sup>308</sup> Bauks, Feinde, 80, ist der Auffassung, die Gruppe der in V. 9 (vgl. V. 16) erwähnten Gegner (**אֹיִב**) sei mit den Nachbarn und Bekannten identisch.

<sup>309</sup> Hier wird ein Bild aus dem Bereich der Jagd verwendet, vgl. Riede, Netz, 350–351.

sein Gottvertrauen,<sup>310</sup> womit die religiöse Sphäre in den Blick kommt. Im Mittelteil (V. 10–19) beschreibt der Beter sich zunächst selbst als Kranken, dessen Krankheit dazu führt, dass sich sein Umfeld von ihm abwendet (V. 10–13). Diese Szene spielt im familiären und nachbarschaftlichen Bereich. Weil die Krankheit durch die eigene Schuld des Beters verursacht ist, besteht allerdings auch hier ein Anknüpfungspunkt zur religiösen Sphäre. In V. 19 scheint wiederum eher die Situation eines zu Unrecht Verspotteten und Verunglimpften vorausgesetzt zu sein.

Die Beschreibungen der Gegner, ihres Handelns sowie der Lage des Beters schillern und lassen sich kaum auf eine konkrete Situation festlegen. Damit «erscheint der Psalm in seinen vom Klagelied bestimmten Passagen wie ein Kompendium mehrerer konkreter Nöte, die der Beter zur Sprache bringt».<sup>311</sup>

### c) Konfliktobjekte

Zentrales Konfliktobjekt ist der Kampf um das Leben des Beters. Dieses ist auf mehreren Ebenen bedroht. Zum einen geht es um die physische Existenz des Beters (vgl. V. 10–11.14), dann aber auch um seine soziale Stellung (vgl. V. 12–13). Die Gegner lauern dem Beter auf und verfolgen ihn. Sie verspotten ihn, stoßen ihn aus der Gemeinschaft aus und wollen ihn töten. Die in V. 11 angesprochene Schuld lässt die Frage aufkommen nach deren Auswirkungen auf die Beziehung zwischen Beter und Gott und daraus folgend auf das weitere Ergehen des Beters.

Was die Gegner gegen den Beter aufbringt, bleibt im Dunkeln. Ein möglicher Auslöser für den Konflikt unter den Menschen könnte die Schuld des Beters sein. Zumindest hat sie seinen desolaten Zustand zur Folge, was zum Spott und Hohn der Gegner führt. Möglich ist, dass die Schuld und daraus resultierende Schwäche des Beters es den Gegnern allererst ermöglicht, ihn anzugreifen.<sup>312</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass in V. 19 die Gegner, die ja vielleicht gerade diese Schuld des Beters anprangern, als Lügner, oder, in anderen Worten, als falsche Ankläger bezeichnet werden.

### d) Konfliktverlauf

Der Psalm setzt in V. 2–9 mit einer an Gott gerichteten Bitte um Rettung ein, der ein knapper Bericht über die Rettung durch Gott sowie die Ankündigung des Lobs folgen. Anschließend wird eine akute Konfliktsituation geschildert (V. 10–19), der in V. 20–25 ein Vertrauensbekenntnis und ein Lobaufruf folgen. Zwar geht es auch in V. 2–9.20–25 um konflikthafte Handeln, doch dieses wird entweder im Rückblick geschildert oder dann steht die Beschreibung des rettenden

<sup>310</sup> Adversatives  $\tau$  mit betontem Personalpronomen.

<sup>311</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 191.

<sup>312</sup> Ähnlich Böhler, Psalmen 1–50, 560.

und bewahrenden Handelns Gottes im Vordergrund. Die Passagen rahmen die akute Konfliktsituation, geben ihr mehr Tiefe und verleihen ihr so noch mehr Gewicht. Insofern sind sie nicht als eigenständige Konfliktsituationen zu betrachten, sondern als Teil der Konfliktschilderung in 31,10–19.<sup>313</sup>

Der Beter befindet sich in tiefster Verzweiflung,<sup>314</sup> die sich sowohl auf psychischer als auch auf physischer Ebene auswirkt. Den Grund für seine Notlage sieht er in einer persönlichen Schuld.<sup>315</sup> Die durch die eigene Schuld verursachte und für Außenstehende offensichtliche Schwäche des Beters löst in seinem Umfeld Spott (חֲרָפָה) «Schmähung, Höhnen») aus, und seine Nachbarn und Bekannten wenden sich von ihm ab. Er wird zum Ausgestoßenen und fällt dem sozialen Tod anheim. Damit geben sich seine vereinten Gegner aber nicht zufrieden, vielmehr wollen sie auch noch den physischen Tod des Beters. In dieser Situation ruft der Beter Gott als seine Hilfe an. Gott soll den Beter vor seinen Gegnern retten. Nicht der Beter, sondern die Frevler sollen zuschanden (בוֹשׁ) werden und die Lügner sollen verstummen (אָלֵם, דָּמָם/דָּוֵם).

#### e) Konfliktregelung

Die Konfliktregelung, die sich der Beter wünscht, besteht in der Rettung vor seinen Gegnern durch Gott sowie in der Einhegung der Gegner, wobei hier allenfalls auch ihre Vernichtung intendiert ist. Die persönliche Schuld des Beters spielt bei der Konfliktregelung keine Rolle mehr,<sup>316</sup> obwohl sie als wahrscheinlichste Konfliktursache betrachtet werden muss. Insofern davon ausgegangen werden kann, dass es um eine Schuld gegenüber Gott geht, ergibt sich ein ambivalentes Bild von Gott. Dieser ist einerseits Verursacher von, andererseits Retter aus der Not. Worin auch immer die Schuld des Beters bestehen mag, sie führt zu seiner psychischen und physischen Not und macht ihn zur Zielscheibe seiner Gegner.

Gott wird als Verteidiger auf den Plan gerufen, der den Beter retten soll. Wie diese Rettung vor sich gehen soll, wird in 31,10–19 nicht näher beschrieben. Aufgrund der Rahmenteile in V. 1–9,20–25 lässt sich aber ein detaillierteres Bild des vom Beter erhofften göttlichen Verteidigungshandelns zeichnen. Dieses besteht darin, dass Gott den Beter rettet und in einen Schutzraum bringt, der für die Gegner nicht zugänglich ist. Speziell ist die Formulierung in V. 6: Der Beter über-

<sup>313</sup> Vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 192.

<sup>314</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 304; Schaefer, Psalms, 77.

<sup>315</sup> Während MT בעוֹנִי «durch meine Schuld» liest, hat die LXX βενι und übersetzt entsprechend mit ἐν πτωχείᾳ «im Elend». Hossfeld vermutet eine Textglättung von 31,8 her und geht davon aus, dass der masoretische Text die *lectio difficilior* bietet; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 196. Anders Kraus, Psalmen 1, 393.

<sup>316</sup> Vgl. dazu Bauks, Feinde, 80.

gibt Gott seine רִיחַ und bittet ihn darum, ihn auszulösen (פִּדְהָ).<sup>317</sup> Gott bringt den Beter aber nicht nur in Sicherheit, sondern stellt seine Füße auf weiten Raum (V. 9) und eröffnet ihm damit neue Gestaltungsmöglichkeiten.<sup>318</sup> Schließlich äußert der Beter in V. 18–19 den Wunsch, die Frevler mögen zuschanden werden und die Lügner verstummen (אֵלִים «stumm sein»). In V. 24 heißt es, Gott übe am Anmaßenden Vergeltung (שָׁלַם *pi.* «vergeltet, heimzahlen»).<sup>319</sup>

Während von בּוֹשׁ, אֵלִים und שָׁלַם her noch nicht auf die Vernichtung der Gegner geschlossen werden kann, weist die Formulierung in V. 18 יִדְמוּ לְשֵׂאוֹל (wörtlich «sie werden/sollen verstummen zur Scheol hin») schon eher in diese Richtung. Allerdings könnte die Wendung auch so verstanden werden, dass die Gegner zunächst «nur» in Todesangst versetzt werden.<sup>320</sup> Von daher gesehen ist es zwar möglich, aber letztlich doch nicht ganz sicher, dass die Konfliktregelung auch die Vernichtung der Gegner mit einschließt.

#### 6.7.4.4 Psalm 55

##### a) Überblick

Verständnis und Interpretation von Ps 55 sind aufgrund sprachlicher Probleme<sup>321</sup> erschwert bzw. umstritten. Hinzu kommt Uneinigkeit in der Frage nach der Einheitlichkeit des Psalms. Der Numeruswechsel in den Beschreibungen der Gegner, die doppelte Bitte um ihre Vernichtung in V. 16 und 24 sowie der Umstand, dass der Beter nach der in V. 18b–19 geschilderten Erhörung und Rettung in V. 20.24 erneut um Erhörung und Bestrafung der Gegner bittet, können als Hinweise auf die literarische Uneinheitlichkeit des Psalms gewertet werden.<sup>322</sup>

<sup>317</sup> Ḥakham, Psalms 1, 231–232, versteht diese Übergabe der רִיחַ des Beters an Jhwh als ein sich Gottes Schutz anvertrauen: «The psalmist describes himself as a person in possession of a valuable object who fears that it will be stolen by thieves, and therefore he entrusts it into the hands of a loyal friend who will keep it in a secure place. Likewise the psalmist entrusts his spirit into the hands of God, for He is his stronghold [...]. The word רִיחַ *ruḥi*, my spirit, is used here in the sense of «my life [the life spirit that is in me].» Möglich, so Ḥakham weiter, wäre aber auch, dass für den Beter hier nicht die Bitte um Schutz im Vordergrund steht, sondern sein Gehorsam gegenüber Gottes Weisung und Beschlüssen: «I entrust myself into Your hands, and I accept all of Your decrees with love» (Ḥakham, Psalms 1, 232). Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 197, weisen darauf hin, dass sich «die Rede vom Loskauf<sup>6b</sup> des einzelnen wie des ganzen Volkes [...] als Bitte in vielen Psalmen (Ps 25<sup>22</sup> 34<sup>23</sup> 49<sup>16</sup> 55<sup>19</sup> 69<sup>19</sup>, vgl. Jer 15<sup>21</sup>)» findet.

<sup>318</sup> Vgl. auch die Bitte um Führung durch Gott in 31,4 sowie Ps 18,20.

<sup>319</sup> Hier steht der Zusammenhang von Tun und Ergehen im Hintergrund; vgl. Illmann, Art. שָׁלַם, 96–97. Vgl. auch Exkurs 1.

<sup>320</sup> Vgl. Baumann, Art. הָמָה, 281.

<sup>321</sup> Hierzu gehören im Wesentlichen das zahlreiche Vorkommen von Hapaxlegomena sowie unübliche Satzkonstruktionen.

<sup>322</sup> Vgl. für einen Überblick über die literarkritischen Probleme Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 96–98. Hossfeld selbst bleibt gegenüber vorschnellen literarkritischen Umstellungen vorsichtig. Für Uneinheitlichkeit votieren Kraus, Psalmen 1, 560–561; Seybold, Psalmen, 222.

Der Blick auf die sprachliche Gestaltung des Psalms fördert allerdings zahlreiche Stichwortverbindungen und Verschränkungen zutage, die wiederum eher für die Einheitlichkeit des Textes sprechen.<sup>323</sup> Auch der Numeruswechsel bei der Beschreibung von Gegnern weist nicht *per se* auf Uneinheitlichkeit hin. Es handelt sich hierbei um ein Phänomen, das auch in anderen Psalmen begegnet und dessen Funktion jeweils von Fall zu Fall zu klären ist.<sup>324</sup>

Weniger umstritten ist die Gliederung des Psalms. Bitten um Hilfe bzw. Erhörung (V. 2–3a; 20), Notschilderung und Fluchtgedanken (3b–9), Feind- bzw. Freundklagen (V. 10b–15; 21–23) sowie Vernichtungs- bzw. Vergeltungswünsche (V. 10a; 16; 24a), ein Bericht von der Erhörung und Rettung (V. 18b–19) und Vertrauensbekenntnisse (17–18a; 24b) lösen einander ab bzw. sind ineinander verschränkt.

Das dominante Konfliktmuster *Angriff-Abwehr* wird ergänzt durch weitere Konfliktmotive: In V. 14f. beklagt der Beter, dass sich ein enger Freund von ihm abgewandt hat (*M5 Meidung*), V. 18f. weisen in die Richtung einer Gerichtsverhandlung (*M10 [Falsch-]Anklage*) und in V. 21–22 wird das Konfliktmotiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* aufgenommen.

#### b) Konfliktparteien

Im Abwehrkonflikt von Ps 55 stehen sich der Beter<sup>325</sup>, Gott sowie die zahlreichen Gegner des Beters gegenüber. Neben der anonymen Gegnergruppe kommt zudem noch ein ehemaliger Freund des Beters in den Blick, der ihm zum Feind geworden ist.<sup>326</sup>

Wie oben bereits erwähnt ist von den Gegnern teils im Plural, teils im Singular die Rede. Dabei könnte der Wechsel vom Plural zum Singular einerseits als bewusst eingesetztes Stilmittel dazu dienen, typisierende und pluralische Redeweise einander gegenüberzustellen.<sup>327</sup> Wo der einzelne Gegner ins Zentrum rückt, wird andererseits deutlich, dass es sich bei ihm um einen ehemaligen Freund des Beters handelt. Der Beter beschreibt ihn als *אָנוּשׁ כַּעֲרָכִי*, als «Mann meinesgleichen»<sup>328</sup>, als Freund und Vertrauten. Gerade weil der vermeintliche Freund dem

<sup>323</sup> Vgl. Bail, Schweigen, 164.

<sup>324</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 97. Vgl. Ps 7; 17; 22; 41; 58; 71.

<sup>325</sup> Bail, Schweigen, 160–212, zeigt auf, dass Ps 55 auch als Klage über die Gewalt an einer Frau gelesen werden kann. Dabei geht es ihr nicht um die historische Verortung des Psalms bzw. der ihn ihm geschilderten Notlage, sondern um die Frage, «ob Ps 55 den spezifischen Gewalterfahrungen von Frauen Raum geben kann» (164). «Topographie der Gewalt» (169) die Möglichkeit einer solchen Lektüre plausibilisieren.

<sup>326</sup> Vgl. zum Motiv des treulosen Freundes Keel, Feinde, 132–154.

<sup>327</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 97.

<sup>328</sup> Das Substantiv *אָנוּשׁ* meint in diesem Zusammenhang den «Schätzungswert», vgl. KAHAL. Dabei geht es laut Firmage/Milgrom, Art. *אָנוּשׁ*, 382, jedoch nicht um einen «Vergleich eines Menschen mit einem anderen», sondern «die dahinterliegende Vorstellung ist die einer absoluten Wertschätzung durch den Sprecher».

Beter so nahe stand, empfindet dieser das Verhalten des Freundes als umso schlimmer. In V. 21–23, der zweiten Freundklage, beschreibt er das Verhalten des Freundes als Verrat und den ehemaligen Freund als Lügner und Betrüger, dessen Worte, im metaphorischen Sinne, tödlich sind. Hier kommt zum Ausdruck, welch große und zuweilen zerstörerische Macht der Sprache innewohnt.

#### c) Konfliktobjekte

Das Ziel der Gegner scheint in der andauernden Unterdrückung und Beherrschung anderer Menschen zu bestehen. Zu den zentralen Konfliktpunkten, die in Ps 55 thematisiert werden, gehören die Frage, welche Werte innerhalb einer sozialen Gemeinschaft gelten sollen, sowie die Frage, wer eigentlich die Regeln des sozialen Zusammenlebens bestimmt und über ihre Einhaltung wacht. Der in Ps 55 geschilderte Konflikt macht deutlich, dass diejenigen, die die Deutungshoheit und Herrschaft über den sozialen Raum innehaben, auch geltende Werte und Regeln zu ihren eigenen Gunsten umdeuten und anpassen können.

#### d) Konfliktverlauf

Die Konfliktschilderung von Ps 55 weist zahlreiche Besonderheiten auf. So wird den Empfindungen und der emotionalen Verfassung des Beters angesichts der Bedrängung durch seine Gegner relativ viel Raum gegeben. Die Verfolgung durch die Gegner erlebt der Beter als umfassend. Unter ihrer Bedrängung leidet nicht nur der Beter, sondern die soziale Gemeinschaft insgesamt (vgl. V. 10–12), deren Existenz aus Sicht des Beters durch das Handeln und Verhalten der Gegner grundsätzlich gefährdet ist. Die Sprachmacht der Gegner ist ihre gefährlichste Waffe, und ihre Macht innerhalb der Stadt hat überhandgenommen, sodass die Stadt zu einem Ort geworden ist, «in dem personalisierte Negativzustände die totale Kontrolle übernommen haben»<sup>329</sup>.

Tier- und Kriegsmetaphorik sowie soziale Räume spielen eine wichtige Rolle im Psalm.<sup>330</sup> Letztere werden in Ps 55 allerdings konterkariert. So wird die Stadt, eigentlich das Symbol für Ordnung und Lebensdienlichkeit, in Ps 55 als Ort der Gewalt und des Todes beschrieben. Bail zeigt zudem auf, dass die Stadt nicht nur Ort der Gewalt, sondern auch Objekt der Gewalt ist (vgl. V. 11).<sup>331</sup> Umgekehrt

<sup>329</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 99.

<sup>330</sup> Die Taube (תַּיִת) steht für den bedrängten Menschen, kann aber auch ein Symbol der Liebe sein. Ihr Gurren und die Klage von Menschen werden miteinander in Beziehung gebracht (vgl. z. B. Jes 38,14; 59,11); vgl. Bail, Schweigen, 169–170, sowie Riede, Netz, 286; siehe auch Ps 102; vgl. zu תַּיִת in der Bildsprache auch Botterweck, Art. תַּיִת, 591. Zum Bild von den Worten als Schwertern vgl. Riede, Netz, 138–139.

<sup>331</sup> Vgl. Bail, Schweigen, 167–168.

wird die Wüste, die zumeist für Lebensfeindlichkeit und Chaos steht und der Un-Ort schlechthin ist (vgl. Dtn 1,19), zum letzten Zufluchtsort des Beters.<sup>332</sup>

#### e) Konfliktregelung

Als angestrebte Konfliktregelung kommt zunächst die Trennung von den Gegnern in den Blick, wobei der Beter diese durch Flucht erreichen will, denn er äußert den verzweifelten Wunsch, fliehen zu können. Allerdings wird schon durch die Formulierung in V. 7 klar, dass eine Flucht aus eigener Kraft nicht möglich ist.<sup>333</sup> Was bleibt, ist die Hoffnung des Beters auf Gott als Hilfe. Dieser greift tatsächlich zugunsten des Beters in den Konflikt ein und befreit ihn (V. 19). Hinzu kommt der mehrmals geäußerte Wunsch des Beters, Gott möge die Gegner vernichten (V. 16.24).<sup>334</sup>

### 6.7.4.5 Psalm 57

#### a) Überblick

Der Psalm lässt sich am ehesten als ein «Ineinander von Bittgebet und Danklied»<sup>335</sup> beschreiben. Während sich in V. 2–6 Bitten, Klagen und Vertrauensäußerungen abwechseln, sind V. 7–12 als Danklied gestaltet. Da die beiden Teile eng aufeinander bezogen sind und ein organisches Ganzes bilden, liegt es nahe, den Psalm als eine Einheit zu betrachten.<sup>336</sup> Die V. 8–12 weisen zahlreiche Übereinstimmungen mit Ps 108,2–6 auf,<sup>337</sup> und die Eröffnung in V. 2 stimmt mit der Eröffnung von Ps 56,2 überein. Prägend für den Psalm ist das immer wieder artikulierte Vertrauen des Beters in Gott.<sup>338</sup> Geschildert wird ein Abwehrkonflikt,

<sup>332</sup> Vgl. zu den verschiedenen Aspekten des Wortfeldes מְדִבָּר Talmon, Art. מְדִבָּר, 660–695. Vgl. zur Wüste als Ort der Lebensfeindlichkeit und des Chaos Riede, Art. Wüste (theologische Bedeutung), 1.2. Die Wüste als gegenmenschlicher Raum. Sie ist aber auch, so Ebach, Art. Wüste, 669, «Ort des Beginns (Dtn 32,8–12), Raum und Zeit unverstellter Gottesbegegnung (Am 5,25), der ersten Liebe Gottes (Jer 2,2) und dann auch des Neubeginns (Hos 2,16; 13,5)» und kann für Ausgestoßene zum Zufluchtsort, zum Ort «der Bewahrung (Hagar: Gen 16; 21, Elija: 1 Kön 19)» werden; vgl. auch Bail, Schweigen, 169.

<sup>333</sup> Vgl. Bail, Schweigen, 169–170.

<sup>334</sup> Die Verbformen in V. 19 weisen auf ein Geschehen hin, das in der Vergangenheit liegt. In V. 16.24 äußert der Beter den nachdrücklichen Wunsch, Gott möge seine Gegner vernichten. Ob in V. 10 ebenfalls ein Vernichtungswunsch geäußert wird, ist davon abhängig, ob man בָּלַע mit «verwirren» (so z. B. Bail, Schweigen, 166; Weber, Werkbuch II, 245, 247, und Riede, Netz, 280) oder «verschlingen» (so, mit Hinweis auf Ps 21,10 und 35,25, Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 94) wiedergibt, bzw. ob man den Wunsch, Gott möge die Zunge der Gegner spalten, als Vernichtungswunsch interpretiert (so Bail, Schweigen, 162 Anm. 8).

<sup>335</sup> Weber, Beobachtungen, 297.

<sup>336</sup> Vgl. Weber, Beobachtungen, 303–335; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 120. Anders Seybold, Psalmen, 229, der davon ausgeht, dass V. 8–12 bereits vorgegebenes Liedgut sind.

<sup>337</sup> Ps 108 selbst setzt sich aus Ps 57 und 60 zusammen.

<sup>338</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 486; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 121.

in dessen Verlauf der Beter bei Gott Schutz sucht und die Gegner sich selbst zugrunde richten.

#### b) Konfliktparteien

Akteure sind Gott, ein einzelner Beter sowie dessen persönliche Gegner. Mit V. 10–11 weitet sich die Perspektive und es kommen als passiv bleibende Figuren die Völker der Erde in den Blick.<sup>339</sup> Eine anonyme und passiv bleibende Hörerschaft scheint in V. 3–4 angesprochen zu sein, da der Text hier von der direkten Anrede zu Gott zur Rede über Gott wechselt.<sup>340</sup>

Bei der Beschreibung der Gegner fällt der Wechsel vom Singular (V. 4) zum Plural (V. 5.7) auf, wobei der Singular kollektiv verstanden werden kann.<sup>341</sup> In V. 2 beschreibt der Beter die Bedrohung durch seine Gegner als unpersönliche Macht (הוה «Verderben»), die wie ein Sturm heraufzieht.<sup>342</sup> Die Gegner schmähen (הרף, *Qatal pi.*)<sup>343</sup> den Beter und stellen ihm nach (V. 4). Die Löwen- und Kriegsmetapher in V. 5 machen deutlich, dass es in erster Linie um verbale Attacken gegen den Beter geht.<sup>344</sup> Hier wird das Konfliktmotiv *M15 Spott/Hohn* aufgegriffen, womit auch deutlich wird, dass es in Ps 57 nicht um eine (Falsch-)Anklage (*M10*) geht, sondern um die Verspottung des Beters.<sup>345</sup> Dass diese die (soziale) Vernichtung des Beters zum Ziel hat, wird nicht nur in V. 5 deutlich, wo von den «Menschen verschlingenden Löwen» (להטים בני־אדם) die Rede ist,<sup>346</sup>

<sup>339</sup> Möglich ist, dass V. 10–11 redaktionell und im Zuge der Schaffung des zweiten Davidpsalters zu Ps 57 hinzugekommen sind. Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 122.

<sup>340</sup> Die Rede über Gott erlaubt es dem Beter auch zu betonen, wie stark sein Vertrauen in Gott ist. Vgl. Erbele-Küster, Psaume 57, 504.

<sup>341</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 119. Die LXX glättet den Text und macht aus dem Singular einen Plural.

<sup>342</sup> Vgl. Brueggemann/Bellinger, Psalms, 257; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 123.

<sup>343</sup> KAHAL, HALAT und Ges<sup>18</sup> übersetzen הרף an der Stelle mit «enttäuschen», «verwirren»; dagegen übersetzt Kutsch, Art. הרף, 226–227, mit «schmähen» und interpretiert הרף als Ptz., das als cstr. pl. zu lesen sei (und nicht als *Qatal pi.* 3. m. sg). Die Annahme einer Wurzel הרף mit der Bedeutung «enttäuschen», «verwirren» wird von Kutsch zurückgewiesen. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 118–119, folgen Kutsch und übersetzen הרף mit «verhöhnern». Sie interpretieren die Phrase הרף שאפי als «asyndetischen Umstandssatz (im Singular) [...], der kollektive Bedeutung hat». Diskutiert wird zudem, wer Subjekt zu הרף ist. Anstelle eines asyndetischen Umstandssatzes wäre es nach Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 118–119, syntaktisch einfacher, Jhwh als Subjekt und שאפי als Objekt anzunehmen (vgl. auch Erbele-Küster, Psaume 57, 504). So ergäbe sich – analog zu 4a – ein Verbalsatz: «JHWH verhöhnt den, der mir nachstellt/nach mir schnappt.» Dagegen spricht aber, so Hossfeld/Zenger weiter, dass Jhwh als Subjekt sonst nie mit הרף vorkommt. Als dritte Variante könnte שאפי als cstr.-Form interpretiert und mit נפשי zu Beginn von V. 5 zusammengestellt werden: «die schnappen nach meiner Seele» (119).

<sup>344</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 127.

<sup>345</sup> Vgl. Riede, Netz, 131.

<sup>346</sup> Die Wurzel להט steht sonst fast nur im Zusammenhang mit dem Handeln Gottes (Ausnahmen: Hiob 41,13; Ps 104,4), es wird allein aufgrund von Ps 57,5 eine Wurzel להט II mit der Bedeutung «verschlingen» angenommen, vgl. Hausmann, Art. להט, 488.

sondern auch in V. 7, wo mittels einer Jagdmetapher (תִּשְׁרֹף «Fangnetz») das heimtückische und zerstörerische Handeln der Gegner beschrieben wird.

Gott wird als Schutzmacht und als Helfer beschrieben, der sich für den Beter einsetzt. Das Bild von den Flügeln, in deren Schatten sich der Beter birgt (V. 2), bezieht sich nicht auf die Flügel der Keruben im Jerusalemer Tempel,<sup>347</sup> sondern auf das Bild vom Vogel, der seine Brut mit seinen Flügeln schützt.<sup>348</sup>

### c) Konfliktobjekte

Zentrales Konfliktobjekt ist der Kampf um die weitere Existenz des Beters. Weshalb die Gegner dem Beter nachstellen, bleibt unklar. Ihr Ziel ist es, den Beter durch ihr Schmähen und Spotten bloßzustellen, ihn seiner sozialen Stellung zu berauben und dadurch zu vernichten. Ob es sich um Personen handelt, die dem Beter ursprünglich nahestanden, oder um Leute, die aus dem erweiterten sozialen Umfeld des Beters stammen, lässt sich nicht sagen.

### d) Konfliktverlauf

Der Beter sieht sich bedroht durch jemanden (Sg.), der ihn verhöhnt hat (הָרַף) und ihm nachstellt bzw. nach ihm schnappt (תִּשְׁרֹף). Mit תִּשְׁרֹף (Ptz. q.) wird bereits auf die Metapher in V. 5 angespielt, wo der Beter sich als jemanden beschreibt, der mitten unter Löwen (Pl.) liegt. In V. 7 werden die Gegner in einem Rückblick als Jäger beschrieben, die dem Beter ein Netz (רֶשֶׁת) ausgelegt und eine Grube (שִׁיחָה)<sup>349</sup> gegraben haben. Sie haben die נַפְשׁ des Beters bedrückt (כִּכְפָּה). In die Falle, die die Gegner für den Beter ausgehoben haben, sind sie jedoch selbst hineingefallen (vgl. Spr 26,27; 28,10). Die Gegner bereiten mit ihren Aktivitäten gegen den Beter ihr eigenes Scheitern vor.<sup>350</sup>

Gott, der zunächst im Himmel lokalisiert wird (vgl. V. 4), soll den Beter retten und ihm Zuflucht gewähren.<sup>351</sup> Allerdings greift Gott nicht direkt in das Geschehen ein. An mehreren Stellen wird jedoch deutlich, dass aus Sicht des Beters nur Gott eine maßgebliche Veränderung der Situation herbeiführen kann. So wird aufgrund der Bitte in V. 2 klar, dass der Beter in Gott die Instanz sieht, die «nicht nur für diese Situation zuständig ist, sondern wirklich helfen *kann* und zwar gerade bzw. eben nur [sic]». <sup>352</sup> Der Beter ist überzeugt davon, dass Gott ihm den erbetenen Schutz (vgl. V. 2) gewähren wird. Aus Sicht des Beters ist es Gott, der als Garant für eine gerechte Weltordnung auftritt. Diese Ordnung wird bestimmt

<sup>347</sup> So Kraus, Psalmen 1, 571; Schaefer, Psalms, 141.

<sup>348</sup> Vgl. Kap. 6.7.4.2 Anm. 292; Riede, Netz, 325–338; (zu Ps 57: 335); Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 123–127; Ḥakham, Psalms 1, 448.

<sup>349</sup> תִּשְׁרֹף (Nebenform שִׁיחָה) meint eine Fanggrube. Das Wort begegnet nur noch in Ps 119,85 sowie in Jer 18,22 (K).

<sup>350</sup> Vgl. Exkurs 1.

<sup>351</sup> Zum Leitwort תִּשְׁרֹף vgl. Weber, Beobachtungen, 303–304.

<sup>352</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 123 (Hervorhebung im Original).

durch den Zusammenhang von Tun und Ergehen.<sup>353</sup> Diese von Gott eingesetzte Ordnung der Welt sorgt letztlich dafür, dass sich die Gegner des Beters selbst zugrunde richten (V. 7).<sup>354</sup> Für die Annahme, dass Gott die entscheidende Funktion im Konflikt zukommt, spielt es keine Rolle, ob er aktiv eingreifen muss, um den Zusammenhang von Tun und Ergehen durchzusetzen oder ob der einmal von Gott installierte Mechanismus selbstständig funktioniert.

#### e) Konfliktregelung

Der Beter kann deshalb begründet darauf hoffen und ist überzeugt davon, dass Gott seine Herrschaft über die gesamte Erde durchsetzt und sich im Zuge dessen die Lage des Beters zum Guten wenden wird.<sup>355</sup> Auch wenn das nicht sofort geschieht und der Beter zwischenzeitlich auf eine von Gott bereitgestellte sichere Zuflucht zum Schutz vor seinen Gegnern angewiesen ist, so wird die Ausübung der Herrschaft durch Gott auch die Regelung des Konflikts unter den Menschen – und zwar zugunsten des Beters – mit Sicherheit zur Folge haben.

Die erwünschte und mit großer Sicherheit erwartete Konfliktregelung besteht in der Trennung der Konfliktparteien durch die In-Sicherheit-Stellung des Beters einerseits sowie die Einhegung der Gegner andererseits, wobei Letztere durch ihr Handeln ihr eigenes Scheitern vorbereiten.

Der Sturz in die Grube (שִׁחָה) kann als Hinweis auf den endgültigen Untergang der Gegner verstanden werden. Das Bild der Grube stammt aus dem Bereich der Jagd. Bei der Jagd mithilfe von Fanggruben geht es in der Regel darum, ein größeres bzw. ein für den Jäger gefährliches Beutetier zu fangen. Stürzt ein Tier in eine solche Falle, kann es sich nicht mehr aus eigener Kraft befreien und ist dem Jäger hilflos ausgeliefert.<sup>356</sup> Der Sturz in die Fanggrube ist also nicht gleichzusetzen mit dem Tod des Beutetiers. Allerdings besteht der Zweck des Einfangens mithilfe einer Fanggrube sicher in der Regel darin, die Beute anschließend auf eine für den Jäger vergleichsweise leichte und ungefährliche Art töten zu können. Geht man in V. 7 vom Gefangensein der Gegner aus, wird der Konflikt durch die Einhegung der Gegner und damit durch die Trennung der Parteien geregelt. Liest man den Sturz in die Grube zugleich als Hinweis auf die (Selbst-)Vernichtung der Gegner, kommt es zur Auflösung der Konfliktsituation.

---

<sup>353</sup> Vgl. Exkurs 1.

<sup>354</sup> נִפְלֵל ist als prophetisches Perfekt zu verstehen, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 120, 128.

<sup>355</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 128.

<sup>356</sup> Vgl. Riede, Netz, 341.347.

## 6.7.4.6 Psalm 59

## a) Überblick

Der Psalm lässt sich in zwei Teile (V. 2–10 und 11–18) gliedern, die in sich steigender Intensität die Gebetsbewegung von der Klage über die Bitte bis zur Vertrauensäußerung nachzeichnen.<sup>357</sup> Auffällig sind die Wiederholungen in V. 7–8 und 15–16 sowie V. 10–11 und 17–18. Während im ersten Teil die Untadeligkeit des Beters (V. 4–5) eine wichtige Rolle spielt, rückt im zweiten Teil der Umgang mit den Gegnern ins Zentrum. Der in Ps 59 geschilderte Konflikt lässt sich als Abwehrkonflikt charakterisieren, der ergänzt wird durch die Konfliktmotive *M13 Gesinnungsprüfung* (V. 4–5), *M15 Spott/Hohn* (V. 9) sowie *M14 Lüge/Betrug/Verrat* (V. 13).

## b) Konfliktparteien

Aktiv am Konflikt beteiligt sind der Beter, seine Gegner sowie Gott. In V. 12 (עַם) wird das Volk des Beters erwähnt, das im Konflikt jedoch keine aktive Rolle einnimmt.

Die Gegner des Beters werden in V. 2 als seine persönlichen Feinde (אִיבִי «meine Gegner») und Widersacher (מִתְקוֹמְמִי, *hitpol.* «sich erheben, auflehnen gegen») und generell als Übeltäter und Mörder (אֲנָשֵׁי דָמִים «Blutmenschen») beschrieben. Weiter bezeichnet der Beter sie als Mächtige (עַז Adj. «stark»), die ihn angreifen und ihm nach dem Leben trachten (V. 4). In V. 6 kommt es zur Überlagerung der individuellen Perspektive des einzelnen Beters durch eine kollektive bzw. universale Perspektive, denn hier ist plötzlich von den גֵּוִים die Rede, die Gott heimsuchen soll, um jeden der «frevelhaft Treulosen» (כָּל־בֹּגְדֵי אֹרֶן) zu bestrafen. Die Waffe der Gegner ist ihre scharfe Zunge (V. 8.13).<sup>358</sup> Sie werden als Hochmütige und Lügner beschrieben (V. 13, *M14 Lüge/Betrug/Verrat*). Mit V. 7 (vgl. V. 15–16) wechselt die metaphorische Beschreibung der Gegner in die Tierwelt: Die Gegner sind wie Hunde, die nachts ungehindert durch die Stadt streifen auf der Suche nach (menschlicher) Beute.<sup>359</sup> Durch die Metapher wird die Masse

<sup>357</sup> Vgl. Weber, *Werkbuch I*, 264–265; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 145; Tanner (De-claissé-Walford u. a., *Psalms*, 498) betont, «the literary structure is one of seconding in both the metaphorical description of the enemies [...] and of trust in God». Dabei ist der Begriff «seconding» nicht mit «repetition» zu verwechseln: «The two sets of sections have much in common and even share some lines in common. However, each also adds lines so that the meaning of each section is unique» (498 Anm. 1).

<sup>358</sup> Vgl. Kraus, *Psalmen 1*, 581.

<sup>359</sup> Das AT sieht Hunde überwiegend negativ (vgl. z. B. Dtn 23,19), auch wenn Jes 56,10 und Hiob 30,1 die Haltung von Hunden als Schäfer- und Wachhunde bezeugen. Bekannt waren V. a. die sogenannten Pariahunde, die herrenlos und in der Regel nachts auf der Suche nach Futter in den Siedlungen umherstreiften (vgl. 1Kön 14,11; 16,4; 21,19.23.24; 22,38; 2Kön 9,10.36; Jes 56,11; Jer 15,3). Weil sie Aas fraßen, galten sie als unrein, und Hundebisse waren gefährlich. Man ging Hunden möglichst aus dem Weg und/oder vertrieb sie. Nach 1Kön 14,11 werden die Vögel dem Feld

der Gegner, ihre Blutgier und ihre Skrupellosigkeit hervorgehoben und verstärkt.<sup>360</sup>

Im Gegensatz zu seinen Bedrängern hat sich der Beter nach eigener Aussage keines Vergehens (פֶּשַׁע «Verbrechen, verbrecherische Tat») schuldig gemacht und ist ohne Sünde. Damit erscheint der Angriff der Gegner erst recht unverständlich. Der Hinweis auf die reine Gesinnung des Beters (*M13 Gesinnungsprüfung*) im Gegensatz zur Skrupellosigkeit der Gegner dient auch dazu, Gott zum Eingreifen in den Konflikt zu bewegen.<sup>361</sup>

Gott ist dem Beter nicht nur eine sichere Zuflucht und bietet ihm Schutz, sondern geht auch aktiv gegen die Gegner des Beters, die ja auch seine eigenen Gegner sind, vor: Als Heerführer soll er die Gegner niederwerfen (V. 12).<sup>362</sup> Für den Beter ist die Masse der anstürmenden Gegner überwältigend. Für Gott sind die Gegner hingegen keine ernsthafte Herausforderung. Dass er ihnen haushoch überlegen ist, wird deutlich, wenn der Beter in V. 9 von Gott sagt, er lache und spotte über die Gegner (*M15 Spott/Hohn*, vgl. Ps 2). Auch durch das Spiel mit der Wurzel יָצַח «sich stark erweisen» wird die Überlegenheit Gottes gegenüber den Gegnern betont.<sup>363</sup> Während es in V. 4 noch heißt, der Beter werde von Starken bzw. Mächtigen (גִּבּוֹרִים) bedroht, bezeichnet der Beter Gott in V. 10.18 als seine Stärke (יָצַח), und in V. 17 will er die Kraft (יָצַח) Gottes besingen.

### c) Konfliktobjekte

Die Beschreibung der Gegner als Übeltäter und Mörder macht deutlich, dass ihr Ziel darin besteht, den Beter zu töten. Konfliktobjekt ist demnach der Kampf um das Leben des Beters. Es werden keine Gründe für die Vernichtungsabsicht der Gegner genannt. Die Betonung der Schuldlosigkeit des Beters macht im Gegenteil deutlich, dass der Angriff der Gegner grundlos erfolgt und unverständlich ist.

Auf der kollektiven Ebene geht es um die Bedrohung derjenigen, die Jhwh treu ergeben sind, durch jene, die sich auf frevlerische Weise verhalten, sowie um den göttlichen Herrschaftsanspruch nicht nur über Israel, sondern die Welt.

---

zugeordnet, während die Hunde der Stadt, und damit der Kultur, zugeordnet werden; vgl. Riede, Netz, 196–197. Gewisse Eigenschaften der Tiere wurden auf Menschen übertragen. So galten «die Gier und Gefährlichkeit des Hundes» als Merkmale von politischen Anführern, «während sozial Niedrigstehende in ihrer Stellung sogar noch unter den Hirtenhunden rangieren» und «unzuverlässige Anführer, die ihr Wächteramt vernachlässigen, [sind] so wenig zu gebrauchen wie schlafende Hunde (Jes 56,10)» (Riede, Netz, 199).

<sup>360</sup> Vgl. Riede, Netz, 212.

<sup>361</sup> Vgl. Brueggemann/Bellinger, Psalms, 265.

<sup>362</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 150.

<sup>363</sup> Vgl. zu den in Ps 59 verwendeten nominalen Bildungen von יָצַח Wagner, Art. יָצַח, 4.6–7.

## d) Konfliktverlauf

Ein einzelner Beter, der sich einer Übermacht von Gegnern ausgeliefert sieht, ruft Gott um Hilfe gegen seine Gegner an. Der Konflikt zwischen dem Beter und seinen persönlichen Gegnern wird überlagert von einer kollektiven Dimension. Auf dieser kollektiven Ebene stehen sich Gott als der Gott der Heerscharen und Israels und die Völker (גוים) bzw. alle «frevelhaft Treulosen» gegenüber. Die generellen Beschreibungen lassen bereits auf der individuellen Ebene die kollektive Dimension des Konflikts aufscheinen. Durch die Nennung der Völker in V. 6 und 9 und die Bezeichnung Gottes als Gott Israels in V. 6, die Erwähnung des Volkes des Beters in V. 12 sowie die Akklamation Gottes als Herrscher über Jakob und die ganze Welt in V. 14 wird die kollektive Dimension explizit gemacht.<sup>364</sup>

Sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene wird der Konflikt durch Bilder aus dem militärischen Bereich und der Tierwelt geprägt.<sup>365</sup> Beide Dimensionen sind zudem durch eine ethisch-moralische Begrifflichkeit bestimmt.<sup>366</sup> So werden bei den Völkern jene besonders hervorgehoben, die treulos handeln (V. 6), und der Beter beschreibt sich selbst – im Gegensatz zu seinen Gegnern – als schuldlos und als völlig unbelastet von Frevel oder Sünde (V. 4–5, *M13 Gesinnungsprüfung*).

Gott selbst lacht bzw. spottet über die Völker. Für den Beter, der den Gegnern nichts entgegenzusetzen hat, ist klar, dass Gott ihnen bei Weitem überlegen ist und sie für ihn keine wirkliche Gefahr darstellen. Deshalb ist Gott für ihn eine sichere Zuflucht, und er kann sich zu Gott retten wie in eine sichere Burg. מִשְׁגָּב bezeichnet etwas Hohes, wie beispielsweise einen Felsen oder Mauern, das Sicherheit vermittelt.<sup>367</sup> Wo der Beter sich nicht zur Wehr setzen kann, springt

<sup>364</sup> Riede, Netz, 202, vermutet hier eine Fortschreibung, die seiner Meinung nach von der Kriegsmetaphorik in V. 4a.5a her motiviert sein könnte. So auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 142. Die Überlagerung der beiden Ebenen weist auf der Ebene des Endtextes auf die Bedeutung Gottes als Schutzgott des Einzelnen wie des Volkes hin: «Weil JHWH der Schützer seines Volkes ist, muss er auch dem einzelnen Schutz gewähren. Und umgekehrt gewinnt die Gemeinschaft Halt, wenn es in ihr einzelne gibt, die fest auf JHWH als Schutzburg und Zuflucht setzen» (Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 143).

<sup>365</sup> So wird beispielsweise קוֹם im Zusammenhang mit Kriegshandlungen verwendet; vgl. Riede, Netz, 40–42.104.205. Ähnliches gilt für אָרַב, גֹּר, רִוץ, כּוֹן, סַבֵּב und אָרַב, wobei אָרַב und סַבֵּב öfters auch im Bereich der Tiermetaphorik begegnen; vgl. Riede, Netz, 205–206. Zur Kriegsmetaphorik gehört auch die Bezeichnung Gottes als Schild (מָגֵן) und die Nennung seines Heeres (חַיִל) in V. 12.

<sup>366</sup> Hierzu gehören die Bezeichnungen אֲנָשֵׁי דָמִים (V. 3), פְּעֻלֵי אֹן (V. 3) und בְּגֵדֵי אֹן (V. 6). Letztere ist nur in Ps 59 belegt und könnte, so Riede, Netz, 210, «eine Breviloquenz darstellen, indem sie die gebräuchlichen Bezeichnungen בְּגֵדִים und פְּעֻלֵי אֹן miteinander kombiniert».

<sup>367</sup> Abgeleitet von שָׁגַב q. «(zu) hoch sein», «fest sein für»; vgl. KAHAL. מִשְׁגָּב wird im Psalter zwölf Mal als Metapher für Gott verwendet. Die Stellen, wo מִשְׁגָּב nicht metaphorisch verwendet wird, zeigen, dass es sich dabei nicht um einen hochgelegenen Ort handeln muss, sondern vielmehr um einen Ort, wo sich etwas Hohes befindet. Dabei kann es sich beispielsweise um eine Mauer oder einen Schutzwall handeln. Übertragen auf Jhwh heißt das, so Riede, Netz, 91: «Weil JHWH in der

Gott als Verteidiger für ihn ein, indem er ihm nicht nur Schutz und Zuflucht gewährt, sondern die Gegner für den Beter bekämpft und besiegt.

#### e) Konfliktregelung

Ein Aspekt der Konfliktregelung besteht darin, den Beter vor den Gegnern in Sicherheit zu bringen. Doch das genügt dem Beter nicht. Vielmehr fordert er, dass Gott an den Gegnern ein Exempel statuiert, sodass sie zu einem Mahnmal für das Volk des Beters werden. Explizit bittet er Gott in V. 12 deshalb darum, die Gegner *nicht* zu töten. In V. 13 sollen die Gegner ihre Niederlage (vielleicht auch ihre Vernichtung?), selbst herbeiführen, indem sie sich in ihren eigenen Lügen verfangen, womit nun auch eine weisheitliche Perspektive sichtbar wird.

In V. 14 schließlich richtet der Beter doch noch eine explizite Bitte um Vernichtung der Gegner an Gott.<sup>368</sup> Nicht ganz schlüssig ist die auf den Vernichtungswunsch folgende Aussage, die Gegner mögen erkennen, dass Gott Herrscher in Jakob und über die ganze Welt ist. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die Gegner ja bereits vernichtet und nicht mehr in der Lage sind, irgendetwas zu erkennen. Der Text wird verständlich, wenn entweder davon ausgegangen wird, dass die Gegner im Moment ihrer Vernichtung erkennen, wie sehr sie sich getäuscht haben,<sup>369</sup> oder wenn man annimmt, dass die Gegner auch als Tote im Totenreich in der Lage sind, zu erkennen, dass sie sich getäuscht haben.<sup>370</sup>

Eine weitere plausible Möglichkeit ist, dass von der Vernichtung nicht alle Gegner gleichzeitig betroffen sind. Dazu würde auch passen, dass V. 15 refrain-

---

Höhe wohnt (Jes 33,5f) und daher  $\text{נָשָׂא}$ , also hoch, erhaben ist, kann er zur Anhöhe und damit zur Zufluchtstätte ( $\text{נִצְּוֹן}$ ) für Menschen in bedrohlicher Lage werden.»

<sup>368</sup> Der Widerspruch zwischen V. 12 und 14 wird zumeist durch Textwachstum erklärt; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–101, 142–143 und 150. Anders Delitzsch, Psalmen, 408. Er sieht keinen Widerspruch zwischen V. 12 und 14, sondern meint, dass die Gegner vor ihrer endgültigen Vernichtung dem Volk des Beters noch «eine Zeitlang als Strafexempel» dienen sollen. Auf den Widerspruch zwischen V. 12 und 14 weist auch Håkham, Psalms 2, 15 Anm. 10, hin und bietet mehrere Erklärungsmöglichkeiten: «Some commentators say that the psalmist's intention in verse 12 was to request that the enemies should not be destroyed all at once, but should experience prolonged wanderings and should slowly perish as a result of the sufferings of exile. Others say that «consume them, that they may be no more» does not mean their actually being destroyed, but rather their forfeiting their power and control. What follows, det them know ...» similarly seems to imply that those who will be «consumed» are the ones who will «know». Others say that we need not take these expressions too literally since they constitute poetry expressed in cries of distress.» Auch in Betracht gezogen werden sollte die Möglichkeit, dass hier bewusst zwei Optionen offen gehalten werden – und es Gott überlassen bleibt, für welche er sich entscheidet.

<sup>369</sup> So auch Håkham, Psalms 2, 15: «When their punishment befalls them, it will prove to them that it is God who rules over the Jewish people, and that His power extends to the ends of the earth. This will show the baselessness of the claim of the wicked, who arrogantly (verse 13) ask: «Who is listening?» (verse 8).» Vgl. auch Delitzsch, Psalmen, 408.

<sup>370</sup> Zenger äußert sich nicht zu dieser Frage. Seybold, Psalmen, 236, geht davon aus, dass es sich bei jenen, die vernichtet werden sollen, um die persönlichen Gegner handelt, während sich V. 14aβ.b (zusammen mit V. 12) an die Feinde Jakobs richtet.

artig V. 7 wiederholt.<sup>371</sup> Das könnte darauf hindeuten, «dass die Not nicht ein für alle Mal vorüber ist, sondern dass die Bedrohung akut bleibt. So wie die Hunde zurückkehren, so wird es immer Menschen geben, die sich ihr Maul zerreißen und nach Opfern Ausschau halten.»<sup>372</sup>

Die Konfliktregelung in Ps 59 erfolgt somit auf verschiedenen Ebenen, die von der In-Sicherheit-Stellung des Beters bis zur Einhegung der Gegner reicht, wobei diese auch die Vernichtung zumindest eines Teils der Gegner mit einschließt. Durch die Zerstreung und das Niederstürzen in V. 12, die Selbstvernichtung in V. 13 sowie die Vernichtung durch Gott in V. 14 werden die Gegner zwar in ihrer Macht begrenzt, aber eben nicht vollständig ausgeschaltet. Damit wird der Konflikt zwar auf eine für den Beter befriedigende Weise geregelt, die Konfliktsituation bleibt jedoch weiterhin bestehen, und es kommt vorerst nicht zu einer Beilegung bzw. Auflösung des Konflikts.

#### 6.7.4.7 Psalm 64

##### a) Überblick

Der Text von Ps 64 «befindet sich in einem schlechten Zustand»,<sup>373</sup> und es bestehen insbesondere im Bereich von V. 7–10 Verständnis- und Übersetzungsschwierigkeiten. Dabei spielt die Frage nach dem Umgang mit den im Psalm vorkommenden Verbformen eine wichtige Rolle, da die Wahl der Zeitformen Konsequenzen für das Gesamtverständnis des Psalms hat. Übersetzt man zeitneutral, ergibt sich ein mehrheitlich typischer Klage- und Vertrauenspsalm.<sup>374</sup> Orientiert man sich bei der Übersetzung hingegen an den effektiv vorliegenden Verbformen, so scheint es näherliegend, «die eingangs vorgebrachte Notlage in weisheitlicher Manier als inzwischen behoben»<sup>375</sup> anzusehen.

Es fällt auf, dass sich der Beter nur in V. 2–3 selbst zu Wort meldet, in V. 4–9 werden das Tun der Gegner sowie Gottes Eingreifen geschildert und in V. 10–11 die Reaktion der Menschen auf das Handeln Gottes.

Ps 64 schildert einen um die Konfliktmotive *M14 Lüge/Betrug/Verrat* und *M15 Spott/Hohn* ergänzten Abwehrkonflikt. Der Konflikt nimmt zwar seinen Ausgang bei der Not eines einzelnen Beters (V. 2–3), spielt in der Folge aber den paradigmatischen Konflikt zwischen Unschuldigen (תם) bzw. Gerechten (צדיק) einerseits und Bösen (רעע) bzw. Übeltätern (פעלי און) andererseits durch (V. 4–

<sup>371</sup> Das ׀ in V. 15, das von der LXX gestrichen wird, um V. 15 ganz an V. 7 anzugleichen, wird bei dieser Deutung als adversatives ׀ aufgefasst.

<sup>372</sup> Riede, Netz, 204.

<sup>373</sup> Kraus, Psalmen 2, 605; vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 522.

<sup>374</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 522–523.

<sup>375</sup> Weber, Werkbuch I, 285; vgl. Kraus, Psalmen 2, 606.

11).<sup>376</sup> Während es zunächst darum geht, den Beter in Sicherheit zu bringen (V. 2–3), tritt im weiteren Verlauf des Konflikts die Einhegung und Unschädlichmachung der Gegner (V. 8–9) in den Vordergrund.

#### b) Konfliktparteien

Akteure im Konflikt sind der einzelne Beter, Gott sowie die Gegner. Im Verlauf der Auseinandersetzung kommt es zur Überlagerung der individuellen Perspektive des einzelnen Beters durch eine generalisierende Perspektive auf die Situation des Unschuldigen bzw. Gerechten. Mit V. 10 kommen alle Menschen als Adressaten der im Psalm geschilderten Ereignisse und der daraus zu ziehenden Lehren in den Blick.

Aktiv Handelnde sind der einzelne Beter, die Gegner sowie Gott. Die Aktivitäten des Beters beschränken sich darauf, Gott um Hilfe zu bitten und über das Erlebte zu berichten. Ansonsten kommt er – genau wie der in V. 5 genannte Unschuldige – nur als wehrloses Opfer, das vor den Angreifern geschützt werden muss, in den Blick.

Die Gegner erscheinen aus Sicht des Beters und des Unschuldigen übermächtig. Sie werden als boshafte und arrogante Übeltäter beschrieben, die im Verborgenen auf der Lauer liegen, um den Unschuldigen zur Strecke zu bringen (s. u. zum Konfliktverlauf).<sup>377</sup>

#### c) Konfliktobjekte

Die Ursache des Konflikts wird nicht explizit thematisiert. Allerdings legt der Text nahe, dass es ein Wesenszug der Übeltäter ist, die Unschuldigen zu bedrohen. Es scheint einfach in ihrer Natur zu liegen, den Redlichen schaden zu wollen (vgl. V. 7).<sup>378</sup> Konfliktobjekt ist zum einen der Kampf um das Leben des einzelnen Beters, der von den Gegnern bedrängt wird. Zum anderen geht es auf einer übergeordneten Ebene um den Kampf zwischen Gott als Garant einer lebensdienlichen Weltordnung und den Übeltätern, die durch ihr Handeln diese gute Weltordnung torpedieren.

#### d) Konfliktverlauf

Der Text verwendet viel Raum darauf, das Treiben der Gegner zu beschreiben (V. 4–7). Dabei kommen sich überlagernde Metaphern aus dem Bereich des Kriegs und der Jagd zum Tragen. In den Bereich der Kriegsmetaphorik weisen das Schärfen des Schwerts, das zu den Kampfvorbereitungen gehört, sowie das

<sup>376</sup> Vgl. Håkham, Psalms 2, 49; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 204. Der Beter selbst zählt sich zu den Unschuldigen.

<sup>377</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 524–525.

<sup>378</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 209.

Treten des Pfeils.<sup>379</sup> Letzteres ist, so Riede, bereits Teil der kriegerischen Handlung.<sup>380</sup> Charakteristisch ist, dass die Gegner aus dem Hinterhalt agieren und ihr nichtsahnendes Opfer unvermutet (פְּתָאִים «plötzlich, überraschend») angreifen. Sowohl der Angriff aus dem Verborgenen als auch die Plötzlichkeit des Überfalls sind Merkmale, die stärker mit der Jagdmetaphorik in Verbindung stehen.<sup>381</sup> Klar in den Bereich der Jagd gehört das Bild der Fallen stellenden Gegner (V. 6). Mit מְרִקָּה ist hier das Klappnetz gemeint.<sup>382</sup> Das von einem Rahmen gehaltene Netz wird am Boden ausgelegt und mit einem Köder versehen. Sobald ein Vogel sich auf das Netz setzt bzw. das Stellholz berührt, klappen die Bügel zusammen und der Vogel ist gefangen.<sup>383</sup> Wiederum ist die Heimlichkeit, in der die Gegner die Fallen aufstellen, ein entscheidendes Merkmal für die Gefahr, die von ihnen ausgeht. Dabei geht es aber nicht nur darum, dass die Fallen für die Opfer so lange unsichtbar sind, bis sie hineintreten. Vielmehr wird damit auch betont, dass die Gegner davon überzeugt sind, dass ihre bösen Handlungen nicht auf sie zurückgeführt werden können.<sup>384</sup>

Die Welt, in der sich der Beter und die Unschuldigen bewegen müssen, wird bestimmt vom bösen Tun der Gegner. In Ps 64 wird eine «strukturell bedrohliche Welt des Bösen»<sup>385</sup> geschildert. Insofern geht es nicht um eine akute Not, in der sich der Beter befindet, sondern um die Reflexion<sup>386</sup> auf eine vom Bösen durchdrungene Welt, in der insbesondere die Unschuldigen keinen Lebensraum haben. In diesem «*Kampf zwischen Chaos und Kosmos*»<sup>387</sup> hat Gott die Aufgabe, die Seinen zu beschützen. Die Schädigung der Unschuldigen soll durch böse Worte (דְּבַר מָר «bitteres Wort») erreicht werden. Damit wird das Konfliktmotiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* aufgenommen.<sup>388</sup> Weil die Übeltäter als Gruppe und aus dem

<sup>379</sup> Eigentlich wird nicht der Pfeil, sondern der Bogen getreten (רָרַךְ q. «treten»). Riede, Netz, 363, übersetzt Ps 64,4 deshalb: «Die schussfertig machen ihren Pfeil.» Er weist darauf hin, dass hier möglicherweise eine Breviloquenz vorliegt. Böse Worte werden in den Psalmen öfter mithilfe der Bilder von Schwert und (Gift-)Pfeil veranschaulicht (vgl. Ps 7,13–14; 11,2; 37,14; 52,4; 57,5; 59,8). Von daher gesehen werde, so Keel, Feinde, 171, die Wahl der Formulierung «den Pfeil treten» durch die nachfolgende Erwähnung der «bitteren Worte» verständlich.

<sup>380</sup> Vgl. Riede, Netz, 366, sowie Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 203.

<sup>381</sup> Pfeil und Bogen werden sowohl im Krieg als auch für die Jagd verwendet; vgl. Riede, Netz, 340.

<sup>382</sup> Zur weiteren Bedeutung von מְרִקָּה «Wurfholz» vgl. Riede, Netz, 343.

<sup>383</sup> Vgl. Riede, Netz, 341, sowie Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 208.

<sup>384</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 209.

<sup>385</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 204.

<sup>386</sup> Dazu passt auch die Wortwahl in V. 2a: Mit תִּשָּׁא kann zwar sowohl das laute Klagen (oder auch Loben) gemeint sein. Im Kontext der Verwendung in den Psalmen fällt jedoch die weisheitliche Konnotation auf: «Es meint ein Meditieren und Reflektieren; aber dieses Meditieren geschieht zugleich oftmals in einem verzweigungsvollen, leidvollen Kontext.» (Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 207).

<sup>387</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 205 (Hervorhebung im Original).

<sup>388</sup> Möglich wäre auch, dass es sich um eine Falschanklage (*M10*) handelt.

Hinterhalt heraus agieren, haben ihre Opfer kaum Möglichkeiten, sich gegen sie zur Wehr zu setzen.

#### e) Konfliktregelung

Gott greift in den Konflikt ein und sorgt dafür, dass das, was die Gegner für die Schuldlosen vorgesehen hatten, ihnen selbst widerfährt. Indem Gott die Gegner mit ihren eigenen Waffen (V. 8) schlägt, tut er mehr, als worum ihn der Beter in V. 2–3 gebeten hatte. Er ersucht Gott um Schutz und Zuflucht, die Einhegung der Gegner stand nicht zur Diskussion.

Während es in V. 8 Gott ist, der gegen die Übeltäter vorgeht, sind es in V. 9 die Übeltäter selbst, die ihren Untergang herbeiführen. Hier werden zwei Aspekte des Zusammenhangs von Tun und Ergehen eng miteinander verschränkt: Zum einen sorgt Gott aktiv dafür, dass Gerechtigkeit und Ordnung aufrechterhalten bzw. wieder hergestellt werden. Zum anderen erscheint der Tun-Ergehen-Zusammenhang als selbstwirksames Phänomen, das auch ohne das unmittelbare Eingreifen Gottes funktioniert.<sup>389</sup>

Nun sind die Gegner dem Hohn (נִדְּוּ *hitpol.*, «sich [abweisend] schütteln») der Menschen ausgesetzt (*M15 Spott/Hohn*).<sup>390</sup> Bei der Konfliktregelung werden folglich die Absicht und Strategie der Gegner übernommen. Hier zeigt sich, dass höhnische Rede je nach Situation unterschiedlich bewertet wird. Kommt sie vonseiten der Gegner, wird sie als böse und verwerflich beurteilt. Richtet sie sich jedoch auf die Gegner, ist sie ein angemessenes Mittel zu ihrer Einhegung.

<sup>389</sup> Vgl. Exkurs 1. Wörtlich übersetzt lautet V. 9a: «Und sie brachten ihn zu Fall, über sie kam/über ihnen war ihre Zunge.» Im Apparat der BHS wird vorgeschlagen zu «Und *er* brachte *sie* zu Fall» zu ändern (Hervorhebung N. B.). Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 203, behalten den masoretischen Text bei, verstehen aber die Pluralform als «unbestimmtes Kollektiv» und übersetzen mit «man». Das Singularsuffix nehmen sie «als Hinweis auf jeden einzelnen Feind». Dann lautet der Text: «Man ließ jeden einzelnen stürzen, indem ihre eigene Zunge über sie kam.» Vgl. auch Riede, Netz, 365 Anm. 172. Auch interessant ist der Vorschlag von Barré, Proposal, der durch minimale Anpassungen zu folgendem Text kommt: ויכשיל יהו עלימ לשונם «Und möge Jahu/JHWH sie über ihre Zunge stolpern (und stürzen) lassen.» Durch Änderung des ו zu י wird ויכשיליהוה zu ויכשיל יהו (117). Die Pluralschreibweise im masoretischen Text erklärt sich laut Barré dadurch, dass spätere Schreiber/Redaktoren das ו als Pluralmarker interpretiert hätten. Für das Verständnis von ויכשיל in V. 9 verweist Barré auf V. 4, wo die Übeltäter ihre לשון wie ein Schwert schärfen: «In view of this there is no doubt as to a specific nuance of כּוּל (Hiphil) 'al' here. It refers to Yahweh's causing the wicked to die by tripping and falling on their «sword-tongue» – i. e., their tongue which is metaphorically a sword – an action that brings to mind Saul's death by falling on ('al) his own sword (1 Sam. xxxi 4 = 1 Chr. x 4)» (117). So wie die Gegner ihre Zungen als Schwerter geschärft hätten, um andere zu töten (vgl. V. 4), «so now the psalmist prays that Yahweh cause them to perish by making them fall on these very «weapons»» (118).

<sup>390</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 210, weisen noch darauf hin, dass das Kopfschütteln nicht nur Hohn ausdrückt, sondern auch die «Erleichterung darüber, dass das böse Wort der Frevler letztlich nur darin mächtig ist, dass es die zerstört, die mit ihm andere zerstören wollten (vgl. Ps 52,8)»

## 6.7.4.8 Psalm 71

## a) Überblick

Wahrscheinlich aufgrund der fehlenden Überschrift und der inhaltlichen Nähe lesen einige hebräische Manuskripte Ps 71 und Ps 70 als einen einzigen Psalm.<sup>391</sup> Weiter bestehen Übereinstimmungen und Anleihen zu anderen Psalmen (Ps 22; 31; 35; 38; 40).<sup>392</sup> Im Hinblick auf die Zugehörigkeit von Ps 71 zum zweiten Davidpsalter (Ps 51–72) ergibt sich folgende mögliche Interpretationslinie: Ps 69–70 können als Lebensrückblick, Ps 71 als Gebet des alten Königs und Ps 72 als sein Testament verstanden werden.<sup>393</sup> Der Psalm ist durchzogen von Klagen, Bitten und Lobversprechen. Die Themen Lebensalter und Hinfälligkeit im Alter sind prägend für den Psalm.

In Ps 71 wird die Ausweitung (vgl. V. 9–13) eines schon seit Langem bestehenden Abwehrkonflikts thematisiert. Bei der Ausweitung des Konflikts spielt insbesondere das Motiv *M5 Meidung* eine wichtige Rolle. Hinzu kommt im Rahmen der Konfliktregelung das Motiv *M16 Beschämung/Scham/Schande*.

## b) Konfliktparteien

Als aktive Konfliktparteien begegnen ein einzelner Beter, Gott sowie die persönlichen Gegner des Beters. In V. 20 kommt eine Gruppe in den Blick, zu der sich auch der Beter zählt.<sup>394</sup>

Die Gegner werden in V. 4 als *רשע עול* («unrecht handeln») und *חומץ* (*חמץ* «unterdrücken») beschrieben,<sup>395</sup> in V. 10 zunächst eher allgemein als *אויב* sowie als Wächter des Lebens des Beters (*שמרי נפשי*), in V. 13 als *Widersacher des Lebens des Beters* (*שטני נפשי*) und als diejenigen, die das Unglück des Beters suchen (*מבקשי רעת*, vgl. V. 24). Die Beschreibung der Gegner als Wächter des Lebens des Beters in V. 10 kann negativ als Belauern des Beters durch die Gegner

<sup>391</sup> Vgl. Wilson, Editing, 131. Bemerkenswert ist, dass Ps 71 in der Psalmenrolle 4QPs<sup>a</sup> aus Qumran auf Ps 38 folgt; vgl. Ulrich u. a., Qumran, 15. In der Septuaginta ist Ps 71 dagegen mit einer eigenen Überschrift versehen.

<sup>392</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 321–322. Dass der Psalm wie eine Collage gestaltet ist, bedeutet, so Hakhham, Psalms 2, 116, nicht, «that the psalm is an eclectic text, the editor having collected verses from different places and joined them together in arbitrary fashion. On the contrary, the force and beauty of the Book of Psalms stems from the fact that similar passages are found in different psalms, but in each psalm the passage fits its particular context, so that the psalm constitutes an organic whole.»

<sup>393</sup> Vgl. Auwers, Psautier, 74 (mit Bezugnahme auf Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 30–31).

<sup>394</sup> Allerdings gibt das Qere *הראתני* «du hast mich sehen lassen» und *תהייני* «du wirst mich lebendig machen» an.

<sup>395</sup> Jeweils kollektiv zu verstehender Singular. Die Wurzel *עול* *I pi*. begegnet sonst nur noch in Jes 26,10; vgl. Schreiner, Art. *עָוָל*, 1136. *חמץ* II, bzw. die davon abgeleitete Form *חמץ*, findet sich noch in Jes 1,17 (cj.). Während *עול* das unrechte Handeln in einem eher allgemeinen Sinn bezeichnet, vgl. Schreiner, Art. *עָוָל*, 1137, zielt *חמץ* konkreter auf die (gewalttätige) Unterdrückung ab, vgl. Kellermann, Art. *חמץ*, 1062–1063; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 295.

verstanden werden.<sup>396</sup> Möglich und plausibel ist es aber auch, hinter dieser Beschreibung Menschen zu vermuten, die dem Beter einst wohlgesonnen waren, sich nun aber gegen ihn wenden.<sup>397</sup> Die Gegner erscheinen somit als Menschen, die es spezifisch auf den Beter abgesehen haben, zugleich aber auch als Menschen, deren Verhalten ganz generell den Weisungen Gottes zuwiderläuft.

Trotz seiner durch das Alter verursachten Schwäche und der durch die Gegner erlittenen Bedrängung sowie der in V. 9–13 geäußerten Befürchtung, Gott könne ihn verlassen, kommt die Zuversicht und das Vertrauen des Beters auf Gott immer wieder zum Ausdruck.<sup>398</sup>

Gott erscheint ambivalent. Einerseits vertraut der Beter auf Gott als seine Zuflucht, andererseits befallen ihn Zweifel, ob Gott ihm auch in Zukunft noch eine sichere Zuflucht bieten wird. In V. 20 wird zunächst festgestellt, Gott habe zugelassen, dass seine Anhänger<sup>399</sup> Übles erfahren mussten. Danach wird aber gleich gesagt, dass Gott auch für die Rettung<sup>400</sup> der Seinen sorgte – und genau so wird er sich auch um die Rettung des Beters kümmern. Gott und Beter bilden in Ps 71 eine Koalition, deren Fortbestand aber im Verlauf des Konflikts infrage gestellt wird. Der Schlussvers V. 24 weist darauf hin, dass das Bündnis zwischen Gott und Beter wieder gefestigt ist.

### c) Konfliktobjekte

Im schon länger bestehenden Abwehrkonflikt steht als zentrales Konfliktobjekt der Schutz des Beters im Zentrum. Die Gegner wollen dem Beter Schaden zufügen, wobei sie seinen Tod beabsichtigen oder zumindest in Kauf nehmen. Die Ursache für das Handeln der Gegner bleibt, wie so oft, im Dunkeln. Auch bei der Konfliktausweitung steht weiterhin die Bewahrung des Lebens des Beters als Konfliktobjekt im Zentrum. Diese ist jedoch nicht mehr nur durch die fortwährende Bedrohung des Beters durch seine Gegner infrage gestellt, sondern auch durch die vom Beter befürchtete Abwendung Gottes, die im Zusammenhang mit

---

<sup>396</sup> So Kraus, Psalmen 2, 650; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 296; Seybold, Psalmen, 274.

<sup>397</sup> Vgl. Håkham, Psalms 2, 111.

<sup>398</sup> Tanner kommt deshalb zum Schluss, dass es sich bei Ps 71 eher um eine Reflexion denn um einen dringlichen Appell handelt; vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 566. Anders Kraus, Psalmen 2, 652.

<sup>399</sup> Vgl. aber oben Anm. unten S. 143 mit Anm 394.

<sup>400</sup> Die Gruppe bittet in V. 20a Gott um Wiederbelebung. Ab V. 20b steht wieder ein einzelner Beter im Fokus. Er befindet sich in der Scheol, vertraut aber darauf, dass Gott ihn aus der Totenwelt heraufholen wird. Der Vers kann so verstanden werden, dass Gott die Gruppe bzw. den einzelnen Beter tatsächlich aus der Totenwelt zurückholt. Möglich ist aber auch, dass die Betenden ihr Elend und ihre Not mithilfe von Bildern des Todes und der Unterwelt beschreiben (so Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 299).

dem fortgeschrittenen Alter und der dadurch bedingten Schwäche des Beters steht.<sup>401</sup>

#### d) Konfliktverlauf

Solange der Beter Gott auf seiner Seite weiß, scheint die Bedrohung durch die Gegner für ihn handhabbar zu sein. Schwierigkeiten entstehen für den Beter in dem Moment, wo er aufgrund seines zunehmenden Alters schwächer wird. Nun kommt die Furcht auf, Gott, auf den sich der Beter seit seiner Jugend verlässt,<sup>402</sup> könne ihn im Stich lassen und ihn damit dem Angriff seiner Gegner preisgeben (*M5 Meidung*). Der bestehende Abwehrkonflikt, bei dem sich Beter und Gott einerseits und die Gegner des Beters andererseits gegenüberstehen, würde sich verschärfen, wenn ein Konflikt zwischen Gott und Beter eröffnet würde.

Der Beter wird deshalb nun aktiv und versucht, Gott mit Vertrauensbekundungen und Argumenten davon zu überzeugen, an seiner Seite zu bleiben und seine Funktion als Verteidiger des Beters weiterhin wahrzunehmen.

#### e) Konfliktregelung

Neben der Bitte um fortwährenden Beistand, bittet der Beter Gott auch darum, die Gegner in ihre Schranken zu weisen (V. 13). Während es bisher darum ging, dass Gott den Beter in Sicherheit bringt, begegnet in V. 13 zusätzlich der Wunsch, die Gegner einzuhegen. Damit kommt das Konfliktmotiv *M16 Beschämung/Scham/Schande* ins Spiel, denn die Einhegung der Gegner erfolgt durch ihre Beschämung. V. 24 hält fest, dass die Einhegung erfolgt ist.<sup>403</sup> In Ps 71 liegt demnach ein bereits lange andauernder Abwehrkonflikt vor, dessen bisherige Regelung darin bestand, die Konfliktparteien voneinander zu trennen und den Konflikt zu unterbrechen.

---

<sup>401</sup> Hakkham, Psalms 2, 110, weist in diesem Zusammenhang auf den Umgang mit Bediensteten hin, die nicht mehr in der Lage sind, ihren Verpflichtungen nachzukommen: «The expression, «do not forsake me when my strength fails,» alludes to the practice of cruel masters who retain their servants as long as they have the strength to work, but when they reach old age and their strength fails them, the masters forsake their servants and no longer offer them their protection.» Vgl. zum Alter als prekäre Lebenssituation auch Gerber/Vieweger, Art. Alter, 8–10, sowie Lang, Art. Alter (AT), 4.2 Hilfsbedürftigkeit im Alter.

<sup>402</sup> Das besondere Vertrauensverhältnis zu Gott schildert der Beter V. a. in V. 5–7. Vgl. auch Liess, Gottes, 226. Die Rede vom «Zeichen» (מֹפֶת) in V. 7 bleibt rätselhaft, da nicht klar wird, was dieses Zeichen bedeutet. מֹפֶת kann sowohl positiv i. S. von «Wunder» als auch negativ i. S. von «Schreckenszeichen» bzw. «gezeichnet sein» gedeutet werden; vgl. z. B. die Plagenerzählung Ex 7–10.12: die Geschehnisse sind sowohl negativ (i. S. von Leid verursachenden Plagen) als auch positiv (i. S. von göttlichen Zeichen und Wundern) zu verstehen. Die jeweilige Bedeutung muss anhand des Kontextes erhoben werden. Im Zusammenhang von Ps 71 steht wohl die negative Bedeutung im Vordergrund; vgl. Wagner, Art. מֹפֶת, 757; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 295.

<sup>403</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 299–300.

### 6.7.4.9 Psalm 140

#### a) Überblick

Der sprachlich teilweise schwierige Psalm 140 gehört zum letzten Davidpsalter (Ps 138–145).<sup>404</sup> Neben der Klage über die Verfolgung durch Gegner ist der Psalm von an Gott gerichtete Bitten und Vertrauensäußerungen durchzogen. Strukturiert wird der Psalm durch das mehrmalige Vorkommen des *Sela*-Zeichens. So ergibt sich eine fünfteilige Gliederung: V. 2–4 und V. 5–6 thematisieren die Bedrängung durch die Gegner, V. 7–9 und V. 10–12 sind durch Vertrauensäußerungen und Bitten um Einhegung der Gegner bzw. nur durch Letzteres geprägt. V. 13–14 werden zumeist als «Schlussworte»<sup>405</sup> interpretiert, in denen das Vertrauen auf Gott nochmals zur Sprache gebracht wird.<sup>406</sup>

Die Schilderung der Gegner und ihres Handelns nimmt relativ viel Raum ein. Thematisiert wird in Ps 140 auch der Zusammenhang von Reichtum, Macht und Korruption einerseits sowie Machtlosigkeit, Armut und Rechtschaffenheit andererseits. Im Zusammenhang mit der Beschreibung der Gegner und ihres Handelns gegenüber dem Beter wird auch das Bild des Weges aufgenommen.<sup>407</sup>

Der in Ps 140 geschilderte Konflikt ist typisch für das Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*. Charakteristisch für den Psalm sind ein häufiger Wechsel zwischen Singular- und Plural-Bezeichnungen für die Gegner sowie die Wahl der Zeitformen, die nahelegt, dass es um einen Konflikt geht, dessen Anfänge in der Vergangenheit liegen und dessen Verlauf über die Gegenwart hinaus in die Zukunft reicht. Beides weist darauf hin, dass es sich hier um einen Konflikt handelt, der sich auf einer makro-sozialen Ebene abspielt. Der Konflikt konkretisiert sich zwar anhand der Situation eines von seinen Gegnern bedrängten Einzelnen (mikro-soziale Ebene), es geht aber letztlich um einen strukturellen Konflikt, von dem die gesamte Welt betroffen ist.<sup>408</sup>

#### b) Konfliktparteien

Am Konflikt beteiligt sind ein einzelner Beter, seine Gegner und Gott. Die Bezeichnung der Gegner als **הַגִּבּוֹרִים** (הַגִּבּוֹרִים «hochmütig») weist möglicherweise darauf hin, dass sie nicht aus dem näheren sozialen Umfeld des Beters stammen, sondern zu einer dem Beter überlegenen sozialen Schicht von Reichen und Mächti-

<sup>404</sup> Weber, Werkbuch II, 347–348; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 733–735; Buysch, Davidpsalter, 156–193.

<sup>405</sup> So Seybold, Psalmen, 520.

<sup>406</sup> Vgl. Weber, Werkbuch II, 348–349; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 735–737; Buysch, Davidpsalter, 183–185. Vgl. auch Ḥakham, Psalms 3, 412 (mit einem geringfügigen Unterschied). Declaissé-Walford u. a., Psalms, 967–968, gliedern den Psalm in vier Teile, wobei V. 2–4 und 5–6 zu einem Teil zusammengefasst werden.

<sup>407</sup> Vgl. dazu Abschnitt b).

<sup>408</sup> Vgl. Keel, Feinde, 68–69, sowie Weber, Werkbuch II, 348.

gen gehören, die den Beter (und alle, die zu seiner sozialen Schicht gehören) schädigen und ausbeuten wollen.<sup>409</sup> Diese Annahme wird gestützt durch die Nennung des Elenden (עני) und Armen (אביון) in V. 13 (zu denen sich wohl auch der Beter selbst zählt). Damit ergibt sich für Ps 140 eine armentheologische Prägung.<sup>410</sup> Da die Gegner auch רשעים sind, geht es bei ihren Aktionen gegen den Beter mit einiger Wahrscheinlichkeit auch darum, diesen in seiner Frömmigkeit und in seinem ethischen Verhalten zu korrumpieren. Dazu passt auch die bereits erwähnte Wegmetaphorik, denn die Gegner versuchen, den Beter von seinem gottgefälligen Weg ab- und so ins Verderben zu bringen.

Die Waffen der Gegner sind ihre Worte (vgl. V. 4: לשון «Zunge» und שפה «Lippe»). Bei der näheren Beschreibung der Gegner spielt das Motiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* eine wichtige Rolle. Ebenso werden zur Charakterisierung der Gegner Bilder aus dem Bereich des Krieges, der Tierwelt und der Jagd verwendet. Die Gegner werden als Kriegstreiber<sup>411</sup> vorgestellt, die ihre Zunge wie eine Waffe schärfen (vgl. Ps 64,4). Das Bild der (Gift-)Schlange weist auf die tödliche Gefahr hin, die von den Gegnern bzw. ihren Worten ausgeht.<sup>412</sup> Im Alten Testament gelten Schlangen als unrein und «ihr Züngeln [...] und ihr Zischen [...] machten Angst»<sup>413</sup>. Auch wenn die meisten der in Palästina vorkommenden Schlangenarten ungiftig sind, so werden die Tiere doch als Bedrohung wahrgenommen.<sup>414</sup> Ihre Jagdweise wird als hinterhältig empfunden (vgl. Am 5,19). Angriffe von Schlangen erfolgen in der Wahrnehmung der Opfer unvermutet und aus dem Verborgenen heraus. Die Abneigung gegenüber Schlangen hat möglicherweise auch mit ihrer kriechenden Fortbewegungsweise zu tun.<sup>415</sup> Mit dem Bild der Fallen stellenden Gegner wird schließlich auf den Bereich der Jagd verwiesen. Wie der Angriff der Schlange, so wird auch die Jagd mit Fallen im Zusammenhang ihrer Verwendung in der Metaphorik der Psalmen als heimtückisch beurteilt: «Stärker als im offenen Kampf mit der Lanze oder in der Verfolgungsjagd, die etwas von einem Wettlauf zwischen Mensch und Tier an sich hat, kommt in diesen Jagdarten die überlegene List des Menschen zum Ausdruck, gegen die

<sup>409</sup> Textstellen wie Ps 73,6; Prov 15,25; 16,19 weisen darauf hin, dass Hochmut und Reichtum miteinander zusammenhängen. Vgl. auch Kellermann, Art. גָּדָה, 349–350.

<sup>410</sup> Vgl. Bremer, Gott, 403–404; Bremer, Armentheologie, 376. Bremer, Armentheologie, 376, weist zudem darauf hin, dass der letzte Davidpsalter insgesamt stark armentheologisch geprägt ist; vgl. Exkurs 3.

<sup>411</sup> Die Form יגורו kann sowohl von גור II «angreifen» (so M) als auch von גרה «Streit anfangen» (so LXX) abgeleitet werden, bzw. es wird davon ausgegangen, dass גור II Nebenform zu גרה ist, vgl. D. Kellermann, Art. גור, 980.

<sup>412</sup> נָחָשׁ ist die allgemeine Gattungsbezeichnung für Schlangen, mit עֲקָשִׁיב ist wahrscheinlich die Hornvipere gemeint; vgl. Riede, Netz, 231, 251.

<sup>413</sup> Riede, Netz, 232.

<sup>414</sup> Vgl. Frey-Anthes, Art. Schlange, 1. Schlangenarten in Palästina.

<sup>415</sup> Vgl. Riede, Netz, 234–235; siehe dazu auch Gen 3.

aufzukommen das Tier nicht die geringste Chance hat.»<sup>416</sup> Mit ausgelegten Netzen und Fallgruben wurden vor allem größere Raubtiere gefangen. Klappnetze, Wurfhölzer und Netze wurden für die Jagd auf Vögel eingesetzt. Die in Ps 140,6 erwähnten Jagdwerkzeuge bezeichnen das Klappnetz (פּוֹקֵשׁ) <sup>417</sup> sowie das Netz (רֶשֶׁת).

Die Vielzahl der genannten Jagdwerkzeuge zeigt, dass in der Wahrnehmung des Beters sein Leben einem Spießbrutenlauf gleicht: Sein Weg ist gesäumt von Fallen, die ihm die Gegner stellen und «die Feinde [...] unterlassen [nichts], um dem Beter zu schaden».<sup>418</sup>

### c) Konfliktobjekte

Zentrales Konfliktobjekt ist die Unversehrtheit und Integrität des Beters. Ziel der Gegner, für deren Handeln keine Gründe genannt werden, ist es, den Beter zu Fall zu bringen (V. 5–6).

Es wird nicht ganz klar, ob die Gegner den Beter töten wollen oder ob es ihnen primär darum geht, ihn von seinem Weg abzubringen. Sowohl die Wegmetaphorik als auch die Bezeichnungen für die Gegner sind ethisch konnotiert.<sup>419</sup> Die Gegner sind רשעים und גאים, Frevler und Hochmütige. Letztere Bezeichnung weist nicht nur auf das soziale Gefälle zwischen reich und arm hin, sondern impliziert auch eine gewisse Selbstüberschätzung.<sup>420</sup> Demgegenüber lässt sich die Wegmetaphorik im Kontext als Hinweis auf den positiven Lebenswandel des Beters verstehen. Der Weg, dem der Beter folgt, ist Gottes Weg. Von daher kann das Abkommen vom Weg für den Beter tatsächlich den Tod zur Folge haben, wobei dieser sowohl die soziale als auch die physische Dimension umfassen kann.<sup>421</sup>

### d) Konfliktverlauf

Der Beter versucht die drohende Gefahr abzuwenden, indem er Gott als seine Hilfe anruft. Er soll ihn vor den gegnerischen Mächten behüten und beschützen sowie dafür sorgen, dass die Gegner ihre Pläne nicht in die Tat umsetzen können.

Zwar charakterisiert sich der Beter selbst als gottesfürchtigen Menschen, der trotz allem fest auf Gott als seinen Helfer und Beschützer vertraut. Um mit dem Konflikt umgehen zu können, genügt seine Zuversicht jedoch nicht. Gegen die Übermacht seiner Gegner kann er sich allein nicht zur Wehr setzen. Er ist auf die Hilfe Gottes angewiesen und bittet ihn darum, ihn vor der Gewalt seiner

<sup>416</sup> Keel, Welt, 78.

<sup>417</sup> פּוֹקֵשׁ kann auch das Wurfh Holz bezeichnen. Dieses wurde, neben Schleuder, Pfeil und Bogen, oft zur Vogeljagd eingesetzt; vgl. Riede, Netz, 343.

<sup>418</sup> Riede, Netz, 251.

<sup>419</sup> Buysch, Davidpsalter, 168–169.192–193.

<sup>420</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 738.

<sup>421</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 738.

Gegner zu beschützen und zu bewahren (V. 2.5). Gott soll den Beter also zunächst in Sicherheit bringen und so den Konflikt unterbrechen.

#### e) Konfliktregelung

Die durch Gott hergestellte und garantierte Sicherheit des Beters ist jedoch nur ein Aspekt der Konfliktregelung. Nach dem Wunsch des Beters soll Gott direkt gegen die Gegner vorgehen, indem er sie daran hindert, ihre Pläne in die Tat umzusetzen, sie also in ihrer Macht begrenzt (vgl. V. 9). Dieser Wunsch nach Einhegung der Gegner wird in den folgenden Versen konkretisiert.<sup>422</sup> Dabei werden Stichworte und Bilder wieder aufgenommen, die zu Beginn des Psalms zur Beschreibung der Gegner und ihres Handelns verwendet wurden. Der Beter hofft darauf, dass sich der Konflikt insofern von selbst regelt, als seine Gegner sich durch ihre bösen Worte selbst zugrunde richten (V. 10).<sup>423</sup> Zugleich soll aber «das selbstzerstörerische Verhalten der Frevler [...] vom Eingreifen JHWHs begleitet»<sup>424</sup> werden und zur völligen Vernichtung aller Gegner führen.

Die Konfliktregelung lässt sich demnach als Prozess beschreiben. Zunächst geht es um die Trennung der Konfliktparteien durch In-Sicherheit-Stellung des Beters und dann auch durch Einhegung der Gegner. Ist mit der Einhegung zunächst «nur» die Beschränkung der Macht der Gegner gemeint, wird sie, indem als Ziel der Untergang der Gegner verfolgt wird, schließlich gesteigert zur Vernichtung als ultimativer Form der Einhegung. Mit der Vernichtung der Gegner kommt es auch zur Auflösung der Konfliktsituation.

### 6.7.4.10 Psalm 144

#### a) Überblick

Ps 144 wird, zusammen mit Ps 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132 zu den Königpsalmen gezählt und ist Teil des letzten Davidpsalters (Ps 138–145).<sup>425</sup> Bei seiner Betrachtung fallen zunächst einmal die zahlreichen Parallelen und Stichwortbezüge zu Ps 18 (2 Sam 22) auf. So ist der Lobpreis in V. 1 eine Aufnahme von Ps 18,47–48, und die vom Beter/König erbetene Theophanie in V. 5–6 nimmt Bezug auf die Theophanie-Schilderung in Ps 18,8–16.17–20. Die Felsmetapher in V. 2 hat eine Entsprechung in Ps 18,3. Ps 144 hat zudem einen weisheitlichen Einschlag, der insbesondere in V. 3–4 greifbar wird (vgl. Ps 8,5).

Der Psalm lässt sich aufgrund des Perspektivwechsels ab V. 12 (Wechsel von der 1. Pers. Sg. zur 1. Pers. Pl.) in zwei Hauptteile (V. 1–11 und 12–14.15) glied-

<sup>422</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 735.

<sup>423</sup> Vgl. Exkurs 1.

<sup>424</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 739.

<sup>425</sup> Vgl. Saur, Königpsalmen, 24.

dern,<sup>426</sup> wobei sich der durch zwei Makarismen gestaltete V. 15 nochmals abheben lässt.<sup>427</sup> Ab V. 12 finden sich keine Anspielungen mehr auf Ps 18 oder Ps 8, vielmehr sind V. 12–14.15 durch eine «eigenständige Terminologie»<sup>428</sup> geprägt. Nicht mehr ein Einzelner steht ab V. 12 im Fokus, sondern das Volk. Während es zuvor um eine Notlage ging, stehen jetzt die Segnungen Gottes im Vordergrund, die er seinem Volk zuteilwerden lässt.

Geschildert wird im ersten Teil des Psalms ein Abwehrkonflikt zwischen dem Beter/König und einer Gruppe von Fremden, in dessen Rahmen auch das Motiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* eine Rolle spielt. Hinzu kommen Anklänge an einen Unterwerfungskonflikt zwischen dem Beter/König und seinem eigenen Volk (vgl. V. 2).

#### b) Konfliktparteien

Aktive Konfliktparteien sind in Ps 144 ein einzelner Beter, der sich in V. 2b als König zu erkennen gibt,<sup>429</sup> Gott sowie die Gegner des Beters/Königs. In V. 2 wird das Volk (עַם) des Beters/Königs erwähnt.<sup>430</sup> In V. 10 wird eine Gruppe von Königen sowie König David, der Knecht Jhwhs, genannt. Der Beter/König ist nicht mit David identisch, was in V. 10 durch die Rede in der 3. Person angezeigt wird, stellt sich aber in die Linie der Davididen.<sup>431</sup>

Trotz der scheinbar konkreten Bezeichnung בְּנֵי נֹכַר «Söhne der Fremde» lässt sich über die Identität und die Eigenschaften der gegnerischen Parteien nicht allzu viel sagen.<sup>432</sup> Ob es sich bei ihnen um fremde Völker handelt, die in das

<sup>426</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 985.

<sup>427</sup> Vgl. Saur, Königspsalmen, 252; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 779.

<sup>428</sup> Saur, Königspsalmen, 250.

<sup>429</sup> Vgl. Saur, Königspsalmen, 251.

<sup>430</sup> Verschiedene Textzeugen, darunter auch 11QPs<sup>a</sup>, bieten in V. 2 anstelle des Singulars den Plural עַמִּים. Welche der beiden Schreibweisen die ursprünglichere ist, ist strittig. Gunkel, Psalmen, 605, favorisiert die plurale Schreibweise. Delitzsch, Psalmen, 808, will den Singular nur dann als mögliche Schreibweise akzeptieren, wenn «das Niederzwingen [...] nicht von despotischer Gewalt, sondern von gottverliehener Macht, von niederwältigender Autorität» ist. In diesem Fall, so Delitzsch, ginge es um Davids Hoffnung, Israel werde sich ihm aufgrund seiner durch Gott ermöglichten Siege mehr oder weniger freiwillig unterwerfen. Auch Dahmen, Psalmen, 216–217, erkennt, im Gefolge von Ballhorn, in der Pluralform die wahrscheinlichere Schreibweise. Ebenso Ḥakham, Psalms 3, 441; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 985. Für MT (und LXX) spricht allerdings das Argument der *lectio difficilior*. Ps 18,44 (par 2Sam 22,44) kennt ebenfalls den Aufstand des Volkes (עַם). In Ps 2 wiederum wird kein Unterschied gemacht zwischen «eigenem» Volk und «fremden» Völkern – hier kommen alle ethnischen Gruppen potenziell als feindliche Kräfte in den Blick. Es ist durchaus möglich, dass Ps 144 auch Bezug nimmt auf innenpolitische Auseinandersetzungen mit Angehörigen des eigenen Volkes. Daher wird hier der Lesart von MT und LXX der Vorzug gegeben; vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 776.781; Saur, Königspsalmen, 256.

<sup>431</sup> Vgl. Saur, Königspsalmen, 251.256; Weber, Werkbuch II, 362; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 784.

<sup>432</sup> Das von בְּנֵי נֹכַר abgeleitete נֹכַר kann «ein anderer» bedeuten, begegnet aber auch, wenn es um die Bezeichnung von Personen geht, die außerhalb des eigenen Verwandtschaftskreises stehen. Hinzu

Land des Beter/Königs einfallen, oder um eine Besatzungsmacht, die sich schon länger im Land befindet, bleibt offen.<sup>433</sup> Die Fremden werden in einem Refrain (V. 7–8.11), der sich als Rahmen um die V. 9–10 legt, als Lügner (דבר־שווא «Haltloses reden» und שקר «Lüge») beschrieben, womit das Konfliktmotiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* ins Spiel kommt. Die Auseinandersetzung zwischen Fremden und König/Beter wird demnach verbal geführt, physische Attacken stehen nicht im Vordergrund.<sup>434</sup> Die Beschreibung der Fremden weist darauf hin, dass sie den Beter/König betrogen haben.<sup>435</sup> Für den Beter/König sind seine Gegner wie מים רבים «viel Wasser». Er erfährt die Bedrängung durch sie als überwältigend und lebensbedrohlich.<sup>436</sup>

Gott ist für den Beter/König Schutzmacht und zugleich sein Lehrer, der ihn für die Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern ausbildet. Gott greift für ihn in die Auseinandersetzung ein, unterwirft ihm das Volk, wehrt die Fremden im Kampf ab und rettet ihn aus seiner Bedrängnis.

### c) Konfliktobjekte

Streitpunkt in der Auseinandersetzung zwischen Beter/König und den Fremden ist der Vorwurf des betrügerischen Verhaltens der Fremden, durch das der Beter/König zu Schaden kommt.<sup>437</sup> Im Weiteren geht es um den Erhalt bzw. die Festigung der Herrschaft, die Sicherheit und das Wohlergehen des Beters/Königs.

### d) Konfliktverlauf

Die in V. 2 anklingende Auseinandersetzung zwischen dem Beter/König und dem eigenen Volk endet mit der Unterwerfung des Volkes unter den Beter/König durch Gott. Entsprechend ist für diesen Konflikt das Motiv *M4 Unterwerfung* zentral. Im Konflikt zwischen Beter/König und den Fremden geht es um deren Abwehr und Einhegung.

Beide Auseinandersetzungen gehören in den politischen Bereich. Der Beter steht als König seinen Gegnern gegenüber. Obwohl Gott ihn für den Kampf ausrüstet, wird der Beter/König selbst im Kampf nicht aktiv, sondern ruft Gott als seine Hilfe an. Gott soll für ihn kämpfen, während er sich hinter Gott wie hinter einem Schild verbirgt (V. 2). Die enge Koalition zwischen Gott und Be-

---

kommt die Bedeutung von נָכְרִי als «nicht dem eigenen Volk zugehörig». Letztere ist auch für den in Ps 144 begegnenden Ausdruck בֶּן נָכְרִי vorausgesetzt, vgl. Lang/Ringgren, Art. נָכְרִי, 456–458.460–462.

<sup>433</sup> Vgl. für die erste Möglichkeit Brueggemann/Bellinger, Psalms, 600; für die zweite Möglichkeit Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 782; Gerstenberger, Psalms 2, 430; Weber, Werkbuch II, 363; Hakhām, Psalms 3, 443.

<sup>434</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 783.

<sup>435</sup> Vgl. Saur, Königpsalmen, 261.

<sup>436</sup> Vgl. Hakhām, Psalms 3, 443; Saur, Königpsalmen, 260.

<sup>437</sup> Vgl. Saur, Königpsalmen, 261.

ter/König nimmt eine zentrale Stellung im Text ein. An Gottes Unterstützung für den Beter/König wird kein Zweifel gelassen. Damit verbunden ist das Stauen über Gottes Zuwendung zum vergänglichen Menschen, das an Ps 8 erinnert. Anders als in Ps 8 stellt Ps 144 jedoch die Vergänglichkeit und Schwäche des Menschen in den Vordergrund, von der auch der König nicht ausgenommen ist. So wird deutlich, dass der Mensch, auch der König, auf die Hilfe und Unterstützung durch Gott existenziell angewiesen ist.

#### e) Konfliktregelung

Wenn Gott zugunsten des Beters/Königs in den Konflikt mit den Fremden eingreift, kommt er als Wetter- und Kriegsgott vom Himmel herab.<sup>438</sup> Nach der Vorstellung des Beters/Königs wird Gott die Gegner mit seinen Blitzen/Pfeilen erschrecken und zerstreuen. Ihn selbst wird er aus der Gefahrenzone herausholen und in Sicherheit bringen. Der Konflikt wird also geregelt, indem die Gegner zerstreut und die Konfliktparteien voneinander getrennt werden.

Für die geschilderte Konfliktsituation interessant ist V. 10. Gott hilft den Königen ebenso, wie er David unterstützt. Liest man die beiden Versteile synonym, dann ist davon auszugehen, dass mit den Königen die Nachkommen Davids gemeint sind.<sup>439</sup> Der Vers lässt sich jedoch auch so verstehen, dass hier eine universale Perspektive eingetragen wird und Gottes Bereitschaft ausgedrückt wird, alle irdischen Könige zu unterstützen.<sup>440</sup> So verstanden ergibt sich ein Anknüpfungspunkt für eine eher versöhnliche Perspektive, die eine Partnerschaft zwischen Gott und nicht-israelitischen Gruppen möglich erscheinen lässt.

Wie oben gesagt, ändert sich ab V. 12 die Perspektive. Stärker noch als in V. 10 wird hier eine Perspektive sichtbar, die auf eine friedliche und lebensfördernde Partnerschaft zwischen Gott und Volk hinweist. Man blickt nun auf die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk (אלהים). Weil es *sein* Volk ist, lässt Gott ihm reichen Segen zukommen.<sup>441</sup> Im Schussteil des Psalms zeigen sich ganz konkret die positiven Folgen der Befreiung von den Gegnern und des Schutzes durch Gott. Vielleicht sollen mit V. 10.12–14.15 aber auch eine Erinnerung an Ps 2,12 geweckt werden. Dort wird darauf hingewiesen, dass es all jenen wohlgehen wird, die sich Gott bzw. seinem Gesalbten anvertrauen.

<sup>438</sup> Zu Jhwhs Eigenschaften als Wettergott, der Fruchtbarkeit spendet und die Chaosmächte bekämpft vgl. Keel, Welt, 192–197. Zum Zusammenhang von Gottesvorstellungen und vulkanischen Vorgängen vgl. Keel, Welt, 197–198.

<sup>439</sup> Neben der synonymen Lesart (vgl. Adam, Held, 181 Anm. 187) ist auch ein klimaktisches Verständnis möglich. Dann wird mit der Nennung der Könige zunächst auf die historischen Könige Israels bzw. Judas verwiesen, während die Nennung Davids auf den idealen messianischen König hinweist; vgl. Saur, Königpsalmen, 263–264.

<sup>440</sup> So Rösel, Redaktion, 188–189 Anm. 152.

<sup>441</sup> Damit ergibt sich jedoch ein Widerspruch zu V. 2, wo das Volk (אלהים) des Beters/Königs als gegnerische Partei in den Blick kommt, die unterworfen werden muss.

## 6.7.5 Die Gegner unterwerfen

### 6.7.5.1 Psalm 2

#### a) Überblick

Der Königpsalm Ps 2 thematisiert das Verhältnis zwischen Jhwh und seinem Gesalbten auf der einen und den Völkern und ihren Königen auf der anderen Seite. Es geht um den Herrschaftsanspruch Jhwhs über alle Völker der Welt (vgl. V. 8). Jhwh übt seine Herrschaft durch einen menschlichen König aus, den er adoptiert und zu seinem Repräsentanten und Stellvertreter auf Erden macht (vgl. V. 6). Ps 2 ist «ein Drama [...], das nach narratologischen Kriterien gegliedert werden kann wie ein Prosatext: nach Schauplätzen und auftretenden Personen».<sup>442</sup> Auf den Aufstand der Völker und ihrer Könige in V. 1–3 folgt die Antwort Gottes (V. 4–6) und seines Gesalbten (V. 7–9). Der Psalm endet mit einer an die Könige gerichteten Ermahnung zur Umkehr in V. 10–12.<sup>443</sup>

Der Psalm ist angelehnt an das Ritual der Königseinsetzung und gehört in den Rahmen der altorientalischen Königsideologie.<sup>444</sup> Die Rede vom Gesalbten (V. 2), die Weihung auf dem Zion (V. 6) und die Adoptionsformel (V. 7 «Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt»), weisen deutlich auf diesen Kontext hin.

Geht man davon aus, dass die Rezitation des Psalms im Rahmen des Königsrituals am jüdischen Hof eine Rolle gespielt hat, muss man eine vorexilische Entstehung annehmen. Denkbar ist allerdings auch eine nachexilische Entstehung des Psalms.<sup>445</sup> In diesem Fall läge der Akzent auf der Erwählung des Königs durch Jhwh und darauf, dass diese Erwählung weiterhin Gültigkeit hat – auch wenn die historischen Tatsachen nicht dafür sprechen.<sup>446</sup>

<sup>442</sup> Böhler, Psalmen 1–50, 82.

<sup>443</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 82.

<sup>444</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 53, sowie Weber, Werkbuch III, 41. Vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 50–51. Hossfeld/Zenger wenden sich gegen die Annahme, «Ps 2 sei ein Text des vorexilischen Hofzeremoniells gewesen» (51) und vertreten die These, der Psalm sei extra für die Teilsammlung Ps 2–89 erstellt worden. So auch Böhler, Psalmen 1–50, 83–84. Eine knappe Skizzierung des jüdischen Königsrituals findet sich bei Pietsch, Art. König/Königtum (AT), 3.1 Das jüdische Königsritual.

<sup>445</sup> Die Aramaismen שָׁרַח «unruhig sein, toben» (V. 2) und רָעַע «zerschlagen» (V. 9) sowie die Nähe zu Jes 8,9–10; 17,12–14 weisen laut Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 50, in diese Richtung. Anders Saur, Königpsalmen, 28–29, für den die Aramaismen kein Grund sind, den Grundpsalm V. 1–9 erst in die exilische Zeit anzusetzen.

<sup>446</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 50–51, die für Ps 2 von einer Entstehungszeit um ca. 300 v. Chr. ausgehen.

In seiner jetzt vorliegenden Form ist Ps 2 eng mit Ps 1 verbunden und weist zugleich auf die Teilsammlung Ps 2–89 voraus.<sup>447</sup> Ähnlichkeiten und Anspielungen bestehen vor allem zwischen Ps 2 und Ps 72 und 89 sowie Ps 110; 18; 20; 21 und 45, die allesamt zu den Königspsalmen gezählt werden.<sup>448</sup> Es begegnen die für das Konfliktmuster typischen Motive *M1 Schädigung/webrlos machen* (V. 2–3), *M2 Vernichtung* (V. 9.12) sowie *M4 Unterwerfung* (V. 3.11). Hinzu kommt in V. 4 noch das Motiv *M15 Spott/Hohn*.

#### b) Konfliktparteien

Als Akteure begegnen neben Gott und seinem Gesalbten die Völker und Könige bzw. Richter der Erde. Hinzu kommen ein anonym bleibender Sprecher und diejenigen, die sich bei Gott bergen. Vom Konflikt betroffen ist die ganze Welt (V. 8). Den Völkern und ihren Königen stehen (nur) Jhwh und sein Gesalbter gegenüber.<sup>449</sup>

Die Annahme eines anonymen Sprechers legt sich nahe, weil oft nicht eindeutig festzustellen ist, wer nun eigentlich spricht. Beim Sprecher des Psalms könnte es sich um Jhwhs Gesalbten handeln.<sup>450</sup> Der Sprecher in Ps 2,1–3 könnte aber auch «abhängige[] Könige[] und Fürsten (Vasallen)» repräsentieren, die «ihre Loyalität ausdrücken».<sup>451</sup> Eine weitere Möglichkeit ist, im Sprecher einen Lektor/Sänger zu vermuten, der den Psalm vor einer Versammlung vorträgt.<sup>452</sup> Der

<sup>447</sup> V. 10–12, die zumeist als sekundär angenommen werden, werden von Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 51, sowie Weber, Werkbuch I, 53 (Weber geht von einer Ergänzung nur bei V. 12d aus), als Ergänzungen der Schlussredaktion des Psalters verstanden, die die Verbindung zwischen Ps 1 und 2 herstellen sollen. Seybold, Psalmen, 31, versteht V. 12b als Nachsatz bzw. ergänzendes Nachwort (33), das den Text als «individuellen Meditationspsalm» kennzeichnet. Böhler, Psalmen 1–50, 83, bezweifelt, dass V. 10–12 sekundär sind. Er geht zwar davon aus, dass Ps 2,12b und Ps 1,1 voneinander abhängig sind, und konstatiert, dass Ps 2,12b im Blick auf Ps 1,1 hin geschaffen worden sein könnte, erachtet es aber ebenfalls für möglich, dass umgekehrt Ps 1 «unter besonderer Berücksichtigung von Ps 2» geschrieben worden ist.

<sup>448</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 54; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 51; Saur, Königspsalmen, 24.

<sup>449</sup> Vom Volk Jhwhs bzw. seines Königs ist nie die Rede. Allerdings wird indirekt über die Nennung der  $\text{דָּל}$  auch die Vorstellung vom Volk Jhwhs aufgerufen. Zudem macht die Nennung eines Königs ohne Volk keinen Sinn. Es liegt auch nahe, die Leser/Hörer des Psalms, bzw. einen Teil von ihnen, als Gottesvolk zu identifizieren; vgl. Weber, Werkbuch III, 40. Da aber ein Fokus des Psalms auf der Beziehung zwischen Jhwh und seinem Gesalbten liegt, ist auch denkbar, dass das Jhwh-Volk hier effektiv nicht im Blick ist. Jhwh und seinem Gesalbten stehen dann einfach die Völker bzw. die Menschen gegenüber. Nur der Gesalbte steht in einer besonderen Gottesbeziehung. Alle anderen Menschen müssen ihm als dem Stellvertreter Jhwhs gehorchen. Die Welt ist hierarchisch gegliedert, wobei gilt: 1. Jhwh – 2. Jhwhs Gesalbter – 3. alle weiteren Menschen (3a. alle, die sich bei Jhwh bergen – 3b. alle, die sich nicht bei Jhwh bergen = Aufständische). So oder so stehen aber alle Menschen unter Jhwhs Herrschaft.

<sup>450</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 70.

<sup>451</sup> Weber, Werkbuch I, 53.

<sup>452</sup> Böhler, Psalmen 1–50, 84.87–88, geht für V. 1–3 von einem nicht näher identifizierbaren Sprecher aus und für V. 10–12 entweder von einem anonymen Sprecher oder, und wahrscheinlicher,

Gesalbte tritt explizit in V. 7–9 als Sprecher auf. Wer über den Aufruhr der Völker berichtet sowie über Gottes Reaktion darauf, lässt sich hingegen nicht zweifelsfrei feststellen. Ebenso bleibt undeutlich, wer im letzten Abschnitt V. 10–12 als Sprecher zu gelten hat. Nimmt man die Existenz eines anonymen Sprechers an, muss man auch von einer weiteren Koalition ausgehen: Jhwh und sein König nutzen die Dienste des anonymen Sprechers, um die Gegenpartei zum Einlenken und Aufgeben zu bewegen.

#### c) Konfliktobjekte

Die Völker wurden von Jhwh und seinem Gesalbten unterworfen, wollen diesen Zustand aber nicht länger dulden. Sie rebellieren und wollen die Herrschaft Jhwhs und seines Gesalbten durch ein Bündnis der Könige der Völker bekämpfen und beenden. Ein zentraler Konfliktpunkt ist demnach die Frage nach der Verteilung der Macht: Darf ein König für sich die Vormachtstellung bzw. die Herrschaft über andere Könige beanspruchen?

Den Völkern und ihren Königen scheint es zunächst und vorrangig darum zu gehen, sich von der Herrschaft Jhwhs und seines Gesalbten zu befreien.<sup>453</sup> Sie erheben nicht explizit den Anspruch, selbst die Vorherrschaft zu übernehmen. Jhwh auf der anderen Seite macht deutlich, dass er und sein Stellvertreter nicht bereit sind, auch nur auf den kleinsten Anteil ihrer Macht zu verzichten. Ihr Herrschaftsanspruch ist universal und nicht verhandelbar. Aus ihrer Sicht haben die Völker und ihre Könige nur die Möglichkeit, sich ihrer Macht zu beugen und Jhwh und seinen Gesalbten als rechtmäßige Herrscher anzuerkennen. Somit stehen sich in diesem Konflikt der Wunsch nach Freiheit und Selbstbestimmung auf der einen und der Anspruch auf universale Macht und Herrschaft auf der anderen Seite gegenüber.

#### d) Konfliktverlauf

Dem Aufstand der Völker geht die Erwählung/Adoption des Gesalbten durch Jhwh sowie die Unterwerfung und Unterdrückung der Völker voraus. Die Völker erheben sich zunächst eher ungeordnet, es zeichnet sich dann aber bald ein Bündnis der Könige ab, das gegen Jhwh und seinen Gesalbten vorgehen will. Wichtig ist hier, dass erst der Plan zum Aufstand gefasst wird, es aber (noch) nicht zur konkreten Ausführung kommt.

Jhwh reagiert auf diesen Plan mit Lachen, Spott und Zorn.<sup>454</sup> Er erinnert die Könige – und damit die ganze Welt – daran, dass er *seinen* König längst erwählt

---

vom Gesalbten. Möglicherweise wurde der Text anlässlich eines jährlichen Krönungsfest rezitiert; vgl. Kraus, Psalmen 1, 145–146; Coetzee, *Strategies*, 216–217; vgl. zur Funktion des Königs im Gottesdienst Kraus, Psalmen 3, 139–150; vgl. zur Möglichkeit einer dramatischen Inszenierung vor Publikum auch Hopf, Psalmen.

<sup>453</sup> Vgl. Coetzee, *Strategies*, 212.

<sup>454</sup> Vgl. Böhrer, Psalmen 1–50, 86.

hat, und erwähnt dabei auch seine Wohnstatt und das Zentrum seiner Macht, den Zion.<sup>455</sup>

Anschließend meldet sich auch der Gesalbte selbst zu Wort und berichtet von seiner Adoption und Einsetzung zum König durch Jhwh. Der Gesalbte wurde von Gott mit universal geltenden Herrschaftsrechten ausgestattet; was er von Gott fordert, wird dieser ihm nicht vorenthalten. Der Gesalbte hat die Erlaubnis, mit den ihm anvertrauten Völkern nach Belieben zu verfahren, was explizit deren Vernichtung einschließt.<sup>456</sup> Auch diese Konfliktpartei bleibt auf der Ebene verbaler Drohungen, wobei aber deutlich wird, dass die Spannung ansteigt und der Konflikt weiter zu eskalieren droht.

#### e) Konfliktregelung

Dem verbalen «Säbelrassel» folgt in V. 10–12 ein retardierendes Moment, das auch einen Versuch zur Regelung des Konflikts darstellt.<sup>457</sup> Ein anonymer Sprecher fordert die rebellierenden Fürsten dazu auf, sich zu besinnen und sich erneut zu unterwerfen. Die Aufforderung zur Unterwerfung ist verbunden mit einer mehr oder weniger versteckten Drohung: Wer Jhwh und seinem Gesalbten nicht folgt und ihnen nicht dient, handelt sich ihren Zorn ein und wird umkommen.<sup>458</sup> Den Fürsten wird im Stile einer eindringlichen Mahnrede vor Augen geführt, was ihnen im Falle eines Aufstandes droht, mit dem Ziel, dass sie von selbst einsehen, wie sinnlos ihr Vorhaben ist, und sich der Herrschaft Jhwhs und seines Gesalbten wieder unterordnen.

Der Makarismus von V. 12 preist alle glücklich, die sich bei Jhwh bzw. seinem König bergen, wobei hier die Rebellen nicht mehr direkt angesprochen sind und auch nicht unterschieden wird zwischen einem besonderen Volk Jhwhs und irgendwelchen anderen Völkern. Die Aussage gilt demnach prinzipiell jedem Volk, das sich zu Jhwh bekehrt.<sup>459</sup> Das Bild einer Willkür- und Gewaltherrschaft, das in V. 9 heraufbeschworen wird, wird zwar in V. 12 durch den Makarismus etwas relativiert. Der universale und unbedingte Herrschaftsanspruch Jhwhs und seines Gesalbten wird aber auch jetzt nicht aufgegeben. Trotz des versöhnlicheren Tons ist klar, dass es keine Alternative zur Unterwerfung unter die Herrschaft Jhwhs und seines Gesalbten gibt, denn wer nicht bereit ist, sich ihrer Herrschaft zu beugen, wird vernichtet werden.

Der Konflikt wird ausschließlich auf der verbalen Ebene ausgetragen. Es kommt zwar zu massiven Drohungen, und die Spannungen erreichen ein kriti-

<sup>455</sup> Zur Zionstheologie allgemein vgl. Paganini/Giercke-Ungermann, Art. Zion/Zionstheologie; zur Zionstheologie in den Psalmen vgl. Kraus, Psalmen 3, 94–103.

<sup>456</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 87.

<sup>457</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 88.

<sup>458</sup> Vgl. Coetzee, *Strategies*, 214.

<sup>459</sup> Vgl. Weber, *Werkbuch III*, 43.

sches Maß, aber der Konflikt eskaliert (noch) nicht so weit, dass es zu gewalttätigen Handlungen kommt.

### 6.7.5.2 Psalm 110

#### a) Überblick

Diverse Übersetzungsprobleme sowie die komplexe Bildwelt von Ps 110 erschweren das Verständnis und haben in der Forschung zu zahlreichen Hypothesen geführt.<sup>460</sup> Textlich schwierig sind insbesondere V. 3 und 6. Hinzu kommen die eher rätselhafte Bildwelt des Psalms (vgl. insbesondere V. 7) sowie Unklarheiten bezüglich Sprecher und Adressaten bzw. handelndem Subjekt (V. 2–3 sowie 5–7).<sup>461</sup>

Auch was die Datierung des Psalms angeht, gibt es ganz unterschiedliche Vorschläge, die von einer Ansetzung in der Königszeit bis hin zu einer Verortung in makkabäisch-hasmonäischer Zeit reichen. Hossfeld/Zenger argumentieren aufgrund des Vergleichs mit den Königspsalmen Ps 2; 18; 21 und 89 für eine nachexilische Datierung.<sup>462</sup> Ps 110 hat eine außerordentlich breite Wirkungsgeschichte entfaltet und ist der im Neuen Testament am häufigsten zitierte alttestamentliche Text.<sup>463</sup>

Ps 110 wird aufgrund der die direkten Gottesreden einleitenden Worte (Gottesspruchformel in V. 1, Schwur in V. 4) in zwei Teile (V. 1–3 und V. 4–7) gegliedert.<sup>464</sup> Beide Teile thematisieren das enge Verhältnis zwischen dem menschlichen König und Jhwh. Ins Zentrum rückt dabei der Konflikt zwischen dem

---

<sup>460</sup> Bail, Psalm 110, 99, findet, dass bei der Lektüre von deutschen Übersetzungen von Ps 110 der Eindruck entsteht, «die Übersetzer hätten verschiedene Psalmen vor sich liegen gehabt». Die Differenzen sind, so Bail, nicht nur semantischer Natur, sondern «weisen auf den hebräischen Text hin, der in der Geschichte seiner Auslegung ständig seine Gestalt veränderte – und dies im Gespräch zwischen verschiedenen Lesarten der hebräischen Handschriften, der antiken Übersetzungen und der Kommentatoren und Ausleger durch die Zeit. Fast jede Lektüre des Psalms legt einen anderen Text zugrunde. Auf gewisse Weise visualisiert diese Vielfalt der Lektüre einen Grundgedanken der Intertextualität.»

<sup>461</sup> Für einen Überblick über sprachliche Probleme des Psalms vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 198–201; Saur, Königspsalmen, 205.

<sup>462</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 204. Für eine knappe Übersicht zu den unterschiedlichen Datierungsvorschlägen vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 202–203.

<sup>463</sup> Vgl. Weber, Werkbuch II, 224.

<sup>464</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 203; Weber, Werkbuch II, 223; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 834; Hakkham, Psalms 3, 134. Anders Kraus, Psalmen 2, 928–929. Saur, Königspsalmen, 208–209, plädiert dafür, V. 1–3 vorexilisch und V. 4–7 nachexilisch anzusetzen: «Da die Hinweise, die gegen eine vorexilische Ansetzung von Ps 110 sprechen, sich ausschließlich in v4–7 befinden, in v1–3\* aber keine nachexilische Vorstellungen zu finden sind, legt sich die Vermutung nahe, dass innerhalb von Ps 110 eine vorexilische und eine nachexilische Passage zu unterscheiden sind: In v1–3\* liegt ein vorexilisches Prophetenorakel vor, das in v4–7 fortgeschrieben und damit der nachexilischen Situation angepasst wurde.»

König und seinen Gegnern. In diese Konfliktsituation greift Gott ein, indem er Partei für den König nimmt und verspricht, die Gegner für den König zu unterwerfen (*M4 Unterwerfung*, V. 1–2) bzw. zu vernichten (*M2 Vernichtung*, V. 5–6).

#### b) Konfliktparteien

Am Konflikt beteiligt sind Gott, der König sowie dessen Gegner. Vom Bündnis zwischen Gott und dem König sowie von der Unterwerfung bzw. Vernichtung der Gegner berichtet ein anonymes Sprecher, wobei in seinen Bericht mehrere Gottesszitate eingebaut sind. Die Gottesspruchformel sowie die Bezeichnung des Adressaten als  $\text{ךָ אֱלֹהִים}$  in V. 1 können als Hinweise dafür gelesen werden, dass es sich bei ihm um einen Angehörigen der Gruppe der Hof- oder Kultpropheten handelt.<sup>465</sup> Handlungsträger ist im ganzen Psalm Gott. Der König kommt nicht zu Wort und bleibt passiv.

In V. 3 wird das Volk ( $\text{עַמֶּךָ}$ ) des Königs erwähnt. Hossfeld/Zenger verstehen, mit Blick auf das Deboralied (Ri 5,2.9), an das die Phrase in Ps 110,3 «dein Volk (ist) Bereitwilligkeit/Freiwilligkeit» anknüpfe, das Volk als Kriegsvolk.<sup>466</sup> Hakkham folgt ebenfalls dem masoretischen Text und übersetzt «Your people will offer themselves» (wörtl. «your people are offerings»), sieht den Akzent jedoch auf der Liebe des Volkes zu seinem König, die es dazu bringt, sich freiwillig zur Armee des Königs zu melden.<sup>467</sup> Andere Ausleger folgen der Septuaginta, die den Text abändert zu  $\mu\epsilon\tau\alpha\ \sigma\omicron\upsilon\ \eta\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \acute{\iota}$  «mit dir (ist) Macht/Adele».<sup>468</sup> Bei diesem Vorschlag wird  $\text{עִמְךָ}$  als suffigiierte Präposition  $\text{עִמְךָ}$  «mit dir» gelesen. Dem folgt auch Saur, der  $\text{נְדָבָה}$  jedoch auf das Nomen  $\text{נְדָבָה}$  «freiwillige Gabe» zurückführt und nicht auf  $\text{נְדִיב}$  «Edler».<sup>469</sup> Die Phrase lautet dann «mit dir (sind) Opfer». Dafür,  $\text{עִמְךָ}$  als suffigiierte Präposition aufzufassen, spricht, dass das Volk ansonsten im Psalm keine Rolle spielt und der Text ganz auf das Verhältnis zwischen Jhwh und seinem König fokussiert. Zieht man mit Saur die Vokalisierung von  $\text{עִמְךָ}$  zur suffigiierten Präposition «mit dir» vor und geht von  $\text{נְדָבָה}$  «freiwillige Gabe» aus, so

<sup>465</sup> Vgl. Saur, Königpsalmen, 206.

<sup>466</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 208. Hossfeld/Zenger gehen für V. 3 von redaktionellen Anpassungen aus, die zum Ziel hatten, Ps 110 in die Psalmengruppe Ps 108–110 zu integrieren. Da sich die sprachlichen Schwierigkeiten von V. 3 mit einer Relecture durch die Redaktion erklären lassen, ist nach ihrer Ansicht der jetzt vorliegende Text beizubehalten. Als ursprüngliche Fassung bzw. Vorstufe von V. 3 rekonstruieren sie folgenden Text: «Mit dir ist Würde am Tag deiner Macht/Geburt. Auf heiligen Bergen, aus dem Schoss der Morgenröte habe ich dich als Tau geboren/gezeugt.» Zum Text sowie zu den Gründen, die zu dieser Rekonstruktion von V. 3 führen, siehe Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 199–200.

<sup>467</sup> Vgl. Hakkham, Psalms 3, 135. Hakkham verweist dabei auf die Ähnlichkeit von  $\text{נְדָבָה}$   $\text{עִמְךָ}$  (Ps 110,3) zu  $\text{וְאִנִּי תְפִלָּה}$  «ich aber (bin) Gebet» in Ps 109,4.

<sup>468</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 437; Kraus, Psalmen 2, 927.

<sup>469</sup> Vgl. Saur, Königpsalmen, 205. Auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 200, konstatieren, dass die Vokalisierung von  $\text{עִמְךָ}$  zu «dein Volk» wohl sekundär ist.

wird die Funktion des Königs als Priesterkönig hervorgehoben.<sup>470</sup> Folgt man hingegen dem jetzt vorliegenden Text, so wird «die Willigkeit und Untergebenheit des eigenen Volkes herausgestellt».<sup>471</sup>

Beide Varianten sind gut begründbar und müssen bei der Auslegung berücksichtigt werden. Für die Konfliktanalyse gilt folgendes: Folgt man MT, so wird die Herrschaft und Macht des Königs über die Menschen betont. Seine Herrschaft erstreckt sich nicht nur über sein eigenes Volk (V. 3), sondern auch über seine Gegner (V. 2). Damit wird die Figur des ansonsten völlig passiv bleibenden Königs eher gestärkt. Geht man von Saur's Vorschlag aus, dann bleibt der Fokus ganz auf der engen Verbindung von Gott und König und es wird die Abhängigkeit des Königs von Gott betont.

Unklar bleibt, um wen es sich bei den Gegnern des Königs genau handelt. Aufgrund von V. 5–6 gehören andere Völker (גוים) bzw. ihre Könige (מלכים) zu den Gegnern. Im Blick sind hier also die außenpolitischen Gegner des Königs. In Ps 110 ist – anders als in Ps 2 – nirgends die Rede von einem konkreten Angriff der Gegner oder von Plänen dazu. Die Gegner kommen nur als Objekte der Unterwerfung durch Jhwh und seinen König in den Blick, nicht als eigenständig Handelnde. Dennoch stellen sie offensichtlich eine Bedrohung für die Herrschaft Gottes und seines Königs dar und werden von Jhwh bekämpft.

### c) Konfliktobjekte

Weil im Zentrum des Psalms nicht der Konflikt an sich steht, sondern das Verhältnis zwischen Gott und König und dessen Auswirkungen auf die geltenden Machtverhältnisse, bleibt die Konfliktschilderung eher unscharf. So lassen sich keine Aussagen über die Konfliktursache(n) machen. Vorrangiger Streitpunkt ist, wie in Ps 2, die Durchsetzung des universalen Herrschaftsanspruches Jhwhs und seines Königs.

### d) Konfliktverlauf

Gott sagt dem König umfassende Hilfe und Machtfülle zu und verpflichtet sich dazu, die Gegner des Königs zu bekämpfen und sie für ihn zu besiegen.<sup>472</sup> Im

<sup>470</sup> Vgl. Saur, Königspalmen, 207 Anm. 12.

<sup>471</sup> Weber, Werkbuch II, 222.

<sup>472</sup> Jhwh macht seinen König zum Priester auf ewig (לעולם). Gerstenberger, Psalms 2, 265, weist darauf hin, dass «Priest and king do have some affinities in the ancient Near East [...] but OT writers rarely focus on this connection, transmitting only chance references of royal-priestly activities [...]. Therefore the priestly role of the Davidic king is treated with caution, also by modern interpreters, being classified as alien to Israelite theological thinking»; vgl. auch Saur, Königspalmen, 208. Allerdings zeigt der Blick in die altorientalische Ikonografie, dass König- und Priestertum miteinander verbunden sein können; vgl. hierzu Purcell, King. Der Hinweis auf מלכּיִיִּי wird in der Regel als Anspielung auf den Priesterkönig Melchisedek (Gen 14,18) verstanden; so auch von Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 201.210. Ein Teil der Forschung stellt sich jedoch auf den Standpunkt, dass מלכּיִיִּי nicht als Name, sondern als Constructus-Verbindung zu

Gegenzug für seine Unterstützung fordert Gott keine Gegenleistung vom König, er geht also eine einseitige und bedingungslose Verpflichtung ein. Indem Gott sich durch sein Versprechen bedingungslos an den König bindet, werden die Gegner des Königs zu Gegnern Jhwhs. Wie eng die Koalition zwischen Gott und dem König ist, wird durch das Bild des zur Rechten Gottes sitzenden Königs illustriert. Jhwh fordert den König in V. 1 dazu auf, sich *zu* ihm auf seinen Thron zu setzen. Damit ist «ein echtes *Mit-Thronen* des Angesprochenen, d. h. die Teilhabe an der Ausübung der Königsherrschaft JHWHs selbst» gemeint.<sup>473</sup>

#### e) Konfliktregelung

Die Regelung des Konflikts erfolgt durch die vollständige Unterwerfung (V. 2) bzw. Vernichtung (V. 5–6) der Gegner des Königs durch Jhwh. Inthronisation des Königs und Kampf gegen die Gegner fallen in Eins bzw. die Inthronisation findet ihren Ausdruck in der Unterwerfung der Gegner, «wobei JHWH dem König die Feinde zu Füßen legt, damit er seine Füße auf sie setze.»<sup>474</sup> Das Machtzentrum, von dem aus Jhwh und sein König herrschen, befindet sich auf dem Zion. Von dorthin breitet sich ihre Herrschaft unaufhaltsam über die ganze Welt aus.

Die umfassende Unterstützung des Königs durch Jhwh bedeutet zugleich auch, dass alle Macht, die der menschliche König hat, letztlich von Gott kommt.<sup>475</sup> Diese «Übermacht» Jhwhs zeigt sich auch darin, dass die Handlung

---

vorstehen sei. Der Text lautet dann übersetzt «König der Gerechtigkeit». Nicht die Erinnerung an Melchisedek soll wachgerufen werden, sondern der Hinweis auf die umfassende Gerechtigkeit des Königs soll hervorgehoben werden. Vgl. hierzu Saur, Königspsalmen, 212–214. Dagegen halten Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 201, diese Übersetzung für unwahrscheinlich, da das Gerechtigkeitsmotiv in Ps 110 nicht im Vordergrund stehe. Aber: Die in Ps 110 vermittelte Vorstellung von einem König, «der nicht nur König, sondern auch Priester sein wird – und das nicht nur vorübergehend, sondern לעולם [...] geht deutlich über die Erfahrungen der Gegenwart hinaus» (Saur, Königspsalmen, 214). Entsprechend geht es in Ps 110 um eine eschatologische Perspektive auf das Königtum.

<sup>473</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 206 (Hervorhebung im Original). Während in Ps 2 der König als Stellvertreter Jhwhs in den Blick kommt, wird in Ps 110 die gemeinsame Ausübung der Herrschaft durch Jhwh und seinen König betont. Keel, Welt, 246, weist darauf hin, dass insbesondere «in Ägypten [...] das *Sitzen zur Rechten* nicht nur literarisch, sondern auch ikonografisch häufig bezeugt» ist (Hervorhebung im Original); siehe dazu auch die Abbildung 353 bei Keel, Welt, 240.

<sup>474</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 207. Das Bild von den Gegnern als Fußschemel ist aus der altorientalischen Ikonografie bekannt; vgl. Keel, Welt, 229–233 sowie Cornelius, Art. Thron, 4. Fußschemel. Siehe auch die umfassende Untersuchung bei Neumann-Gorsolke, Grenzen, 93–120.

<sup>475</sup> Vgl. auch Ps 2. Der König bleibt in Ps 110 jedoch passiv. So auch Saur, Königspsalmen, 212: «Bei genauerer Betrachtung fällt aber auf, dass das logische Subjekt hinter allen Textpassagen JHWH ist. Der eigentliche Lenker des Geschehens ist nicht der König, sondern Jahwe, von dem der König seine Macht erhält. Ps 110 reproduziert demnach nicht einfach nur die vorgegebene Königsideologie und reiht die bekannten Motive aneinander, um sie dann auf den König zu beziehen, sondern prägt den Vorstellungen eine besondere theologische Struktur auf: Mit Hilfe der königsideologischen Motive wird nicht zuerst die Macht des Königs, sondern die Macht JHWHs

nur durch ihn vorangetrieben wird. So ist es in V. 5 Jhwh, der sich nun zur Rechten des Königs befindet, und die gemeinsamen Gegner bekämpft. In V. 6 «verschwindet der König [...] ganz hinter dem Zorn Jahwes, der die Könige zerschmettert und die Völker richtet».<sup>476</sup> Von Kampf und Sieg über die Gegner berichten die V. 5–7 in metaphorischen Bildern. Dabei symbolisiert das Bild vom Trinken auf dem Weg (V. 7) – bei aller bleibender Unschärfe – den vollständigen Sieg Jhwhs (und seines Königs) über die Gegner.<sup>477</sup>

---

beschrieben, von dem der König abhängig ist.» Anders Ps 18, wo Jhwh den König ermächtigt, sodass er selbst aktiv gegen seine Gegner vorgehen kann.

<sup>476</sup> Saur, Königspsalmen, 218.

<sup>477</sup> Wer in V. 7 Subjekt ist, ist Gegenstand laufender Diskussionen. Während z. B. Nordheim, Geboren, 42, der Ansicht ist, dass hier der König Subjekt ist, weisen Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 212, darauf hin, dass jegliche Indizien für einen Subjektwechsel von V. 5–6 zu V. 7 fehlen. Ihrer Ansicht nach bleibt Jhwh auch in V. 7 handelndes Subjekt. Die Bedeutung der Wendung des «Trinkens auf dem Weg» ist ebenfalls unklar. Nordheim, Geboren, 110–111, weist im Rückgriff auf altorientalische Kriegsschilderungen darauf hin, dass die Motive «Trinken aus einem Bach am Weg» und «Erheben des Kopfes» aus dem militärischen Bereich stammen und als «feindlicher, provokativer Akt als Zeichen der Überlegenheit über das besiegte Volk» bzw. «als Zeichen des abschließenden Triumphes» zu verstehen sind. Ḥakham, Psalms 3, 138, versteht V. 7 ebenfalls im Kontext militärischer Aktivitäten, bringt den Text aber in Zusammenhang mit den Ortskenntnissen israelitischer Soldaten bzw. mit dem (göttlichen) Versprechen, die Soldaten müssten auf ihrem Kriegszug nicht dürsten. Dagegen interpretiert Saur, Königspsalmen, 220–221, V. 7 im Hinblick auf Ez 47, wo vom « $\text{לַחֵם}$  als einer lebenspendenden Größe die Rede» sei. Damit wird, so Saur, «ein endzeitliches Hoffnungsbild» heraufbeschworen: «Am Ende der Tage – nach viel Kampf und Gewalt – wird Jerusalem zu einem segnen- und lebenspendenden Zentrum, dessen Mitte der Tempel sein wird, aus dem ein Wasserstrom hervorgeht, der aller Welt Segen bringt» (221).

## 7 Das Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung*

Die Konflikte, die zum Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* gehören, zeichnen sich dadurch aus, dass eine Konfliktpartei nichts (mehr) mit der anderen Konfliktpartei zu tun hat bzw. haben will und/oder dass eine Konfliktpartei gegenüber der anderen gewalttätig handelt. Entweder versucht die gemiedene und/oder gewalttätig behandelte Partei, die andere Partei dazu zu bewegen, sich ihr (erneut) freundlich zuzuwenden, oder die sich abwendende Partei durchläuft einen Prozess, der mit der erneuten Zuwendung abgeschlossen wird.

Konflikte, die nach diesem Muster ablaufen, lassen sich in zwei Untergruppen teilen: Entweder steht die Abwendung Gottes von einem einzelnen oder einer Gruppe von Menschen im Vordergrund (Kap. 7.7.2) oder es geht um die Abwendung von Menschen von Gott (Kap. 7.7.3).

Konflikte, in denen es darum geht, dass sich Menschen von Gott abwenden (vgl. Ps 36; 37; 73), setzen bei der Feststellung ein, dass die Frevler sich von Gott abwenden und es ihnen trotzdem gut geht. Diese Einsicht führt die Gottesfürchtigen und Gerechten in Versuchung, sich ihrerseits von Gott abzuwenden. Indem sie erkennen, dass Gott entgegen dem äußeren Anschein dafür sorgt, dass die Frevler nicht triumphieren und es den Gerechten langfristig gesehen besser ergeht als den Frevlern, schaffen sie es, die Versuchung abzuwehren. Die Konflikte, in denen Menschen sich von Gott abwenden, werden zwar durch das Verlaufsmuster Abwendung und erneute Zuwendung bestimmt. Deshalb werden Ps 36; 37 und 73 auch in diesem Kapitel behandelt. Zwischen den in diesen drei Psalmen geschilderten Konflikten und den übrigen Konfliktschilderungen besteht aber ein wichtiger Unterschied: In Ps 36; 37 und 73 rückt der innere Konflikt der Betenden ins Zentrum.<sup>1</sup> Dabei steht die Frage im Vordergrund, wie man leben soll. Die Entscheidung, als Gerechter oder als Frevler zu leben, wirkt sich auf das Zusammenleben unter den Menschen und auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch aus. Aus ihr ergeben sich weitere Konflikte, da ein Entscheid für ein Leben als Gerechter zu Auseinandersetzungen mit den Frevlern führt und umgekehrt ein Entscheid für ein Leben als Frevler zu Konflikten mit Gott.

Die folgende Liste vermittelt eine Übersicht über die im Psalter vorkommenden durch Abwendung und (erneute) Zuwendung geprägten Konflikte. Es wird

---

<sup>1</sup> Vgl. Kap. 2.1.

auch auf Konfliktmotive hingewiesen, die für die vorliegenden Muster nicht konstitutiv sind:

Psalm	Konfliktmotive																		
	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	M 17	M 18	M 19
13	×				×														
22		×	×	×	×	×									×				
36	×	×	×		×									×					
37	×	×	×		×												×		
44	×	×		×	×	×									×	×			
60		×	×	×	×	×													
73		×			×									×	×		×		
74		×			×	×									×	×			
80		×		×		×									×				
88					×	×													
102					×	×									×				

Tabelle 6: Übersicht Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung*

#### Legende:

M1: Schädigung/wehrlos machen

M2: Vernichtung

M3: Abwehr/Rettung/Bewahrung

M4: Unterwerfung

M5: Meidung

M6: Gewalttätigkeit Gottes

M7: Schuld

M8: Strafe

M9: Vergebung

M10: (Falsch-)Anklage

M11: Urteilsfindung/

Prozess

M12: Urteil/Vollstreckung

M13: Gesinnungsprüfung

M14: Lüge/Betrug/Verrat

M15: Spott/Hohn

M16: Beschämung/

Scham/Schande

M17: Verführung

M18: Rache/Vergeltung

M19: Eifer für Gott

## 7.1 Die Motive *M5 Meidung* und *M6 Gewalttätigkeit Gottes*<sup>1</sup>

Für Konflikte, die durch das Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* geprägt sind, sind die Motive *M5 Meidung* und *M6 Gewalttätigkeit Gottes* typisch.

Abwendung kann sich als Rückzug, Zurückweisung und Gleichgültigkeit äußern. Diese Aspekte werden durch das Motiv *M5 Meidung* veranschaulicht. Meidung kann sowohl in Konflikten eine Rolle spielen, in denen sich Gott von Menschen abwendet, als auch in Konflikten, in denen Menschen sich von Gott abwenden oder in der Gefahr stehen, das zu tun.

<sup>1</sup> Vgl. Kap. 5.2.

Wenn Gott sich von Menschen abwendet und sie meidet, äußert sich das als Verstoßen oder als im Stich lassen (vgl. Ps 13). Wenn sich Menschen von Gott abwenden und ihn meiden, äußert sich das in der Nicht-Verehrung Gottes, die zumeist mit einem gemeinschaftsschädigenden Verhalten einhergeht (vgl. Ps 36). Zieht sich Gott von einer Partei zurück und meidet sie, nimmt er in Kauf, dass die gemiedene Partei durch andere geschädigt wird. Mit der Meidung ist aber kein aktives gewaltsames Handeln gegenüber der verlassenen Partei verbunden (vgl. Ps 13: Gott wendet sich vom Beter ab).<sup>2</sup>

In vielen Konflikten, in denen Gott sich von Menschen abwendet, beklagen die Betroffenen aber nicht nur, dass Gott sie meidet, sondern dass er sie auch feindselig behandelt (vgl. z. B. Ps 44). Diese Passagen berichten von einem aktiven gewalttätigen Handeln Gottes gegenüber einer anderen Partei. Dieser Aspekt wird durch das Motiv *M6 Gewalttätigkeit Gottes* abgebildet.

Häufig trifft man in einer Konfliktschilderung auf beide Motive (Ps 22; 44; 60; 74; 88; 102). In diesen Konflikten schlägt die Meidung um in aktive feindliche Handlungen gegenüber einer Partei. In Ps 13 kommt nur das Motiv *M5 Meidung* vor und in Ps 80 begegnet nur das Motiv *M6 Gewalttätigkeit Gottes*.

Wendet sich ein Akteur vom anderen ab, kann das auch mit der Zuwendung zu einem weiteren Akteur einhergehen. So ist die Zuwendung zu den Frevlern oder zu fremden Gottheiten gleichbedeutend mit der Abwendung von Gott (vgl. Ps 73; Ps 44,21; vgl. auch Ps 78,57–59).

Meidung ist nicht gleichzusetzen mit Abwesenheit.<sup>3</sup> Das gilt sowohl für die Beziehungen unter den Menschen wie auch für die Beziehung zwischen Menschen und Gott. Nahestehende oder Familienangehörige, die den Beter meiden, sind nicht abwesend, sondern ziehen sich vom Beter zurück und verweigern ihm ihre Solidarität.<sup>4</sup> Mit anderen Worten heißt das: Sie sind zwar *da*, aber sie *tun* nichts. Weder unterstützen sie den Beter, noch gehen sie aktiv gegen ihn vor. Durch ihre Passivität verstärken sie aber die Not des Beters. Gleiches gilt, wenn Gott einen Anhänger meidet: Im Konflikt von Ps 13 zieht Gott sich vom Beter zurück und überlässt ihn sich selbst.<sup>5</sup> Er ist aber immer noch *da* und insofern im Gebet auch ansprechbar. Er reagiert aber nicht auf die Bitten des Sprechers. Sein Nichts-Tun verstärkt die Not des Beters, aber Gott geht nicht aktiv gewaltsam gegen den Beter vor.

<sup>2</sup> Auch wo Menschen sich von anderen Menschen, z. B. ehemaligen Freunden oder nahen Verwandten, zurückziehen, nehmen sie in Kauf, dass sie die Gemiedenen der Schädigung durch andere aussetzen (vgl. Ps 38,12, Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung*).

<sup>3</sup> Die genaue Bestimmung von Abwesenheit, Verborgenheit, Abwendung und feindlicher Präsenz Gottes und die Klärung ihres Verhältnisses sind offen, vgl. Fabrikant-Burke, *Hiddenness*.

<sup>4</sup> Vgl. Bauks, *Feinde*, 75. Vgl. hierzu auch Ps 38 (Kap. 8.6.2, *Schuld-Strafe-Vergebung*).

<sup>5</sup> Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche*, 61–62.

## 7.2 Akteure

Konflikte, die durch die Abwendung Gottes geprägt sind, spielen sich hauptsächlich zwischen Gott und einem oder mehreren Betern und in einigen Fällen zwischen Gott und Frevler ab. Bei den Betenden kann es sich um eine Einzelperson, um eine Gruppe von Gottesfürchtigen oder um das Gottesvolk als Ganzes handeln. Die Abwendung eines Akteurs von einer anderen Partei hat immer Auswirkungen auf die übrigen sozialen Beziehungen der am Konflikt beteiligten Parteien und führt zur Verstärkung bereits bestehender und/oder zur Entstehung neuer Konflikte.

### 7.2.1 Gott

In den Konflikten, in denen Gott sein Volk, einen einzelnen Beter oder die Gottesfürchtigen meidet oder sich auf gewalttätige Weise verhält, wird sein Handeln als unrechtmäßig wahrgenommen (vgl. Ps 13; 22; 44; 74; 80; 88; 102). Einzige Ausnahme ist Ps 60. Hier klagen die Betenden darüber, dass Gott sie meidet und ihnen gegenüber gewalttätig handelt, sie formulieren aber keine explizite Anklage gegen Gott, die darauf schließen lassen würde, dass sie die Abwendung als ungegerechtfertigt beurteilen. Die Abwendung Gottes hat sehr oft eine Verschlechterung zwischenmenschlicher Beziehungen zur Folge (vgl. Ps 13; 22; 44; 60; 74; 80; 88; 102).

Die Abwendung Gottes wird von den Betroffenen als ein Im-Stich-lassen wahrgenommen. Mit Ausnahme von Ps 13 (nur *M5 Meidung*) tritt in allen anderen Konflikten, in denen Gott sich von Menschen abwendet, neben die Meidung auch die gewalttätige Behandlung durch Gott (vgl. Ps 22; 44; 60; 74; 88; 102, *M5 Meidung* und *M6 Gewalttätigkeit Gottes*). In Ps 80 ist sogar von Anfang an von der gewalttätigen Behandlung der ehemaligen Partner die Rede (nur *M6 Gewalttätigkeit Gottes*).

Indem Gott sich von den Seinen abwendet, lässt er sie schutzlos zurück und gibt sie gegnerischen Mächten preis. In dieser Wahrnehmung äußert sich auch die Überzeugung der Verlassenen, dass sie sich nur dank Gottes Hilfe gegen ihre Gegner behaupten können. Das Im-Stich-lassen durch Gott wird auch als Verstoßung empfunden (𐤒𐤍𐤏, vgl. Ps 44; 60; 74; 88). Von Gott verstoßen zu werden, bedeutet den vollständigen Bruch einer einstmals heilvollen Beziehung.<sup>6</sup>

Gottes Gewalttätigkeit gegenüber den Seinen wird oft nur vage und bildhaft beschrieben. In Ps 44; 60; 74 kommt zum Ausdruck, dass die Betenden die Bedrängung durch menschliche Gegner als Ausdruck des gegen sie gerichteten gewalttätigen Handelns Gottes verstehen: Gott lässt die Bedrückung durch menschliche Gegner nicht nur zu, sondern er fördert sie aktiv. In Ps 22,16 klagt

---

<sup>6</sup> Vgl. unten S. 173 mit Anm. 29.

der Beter, Gott lege ihn in den Staub des Todes. In Ps 60,5 ist vom Taumelwein, in Ps 80,6 vom Tränenbrot die Rede, den/das Gott den Seinen zu trinken bzw. zu essen gibt. Die Bilder vom schlechten Hirten (vgl. Ps 44; 80) und vom Weinbauern, der seinen Weingarten mutwillig zerstört (Ps 80), machen deutlich, dass die Betenden von einem aktiven gegen sie gerichteten Handeln Gottes ausgehen.

In Konflikten, in denen sich Gott von Menschen abwendet, ist allein Gott für die Not der Betenden verantwortlich und nur er kann die Not wieder wenden. In den meisten untersuchten Konflikten bleibt Gott jedoch (vorerst) stumm und reagiert nicht auf die Bitten und das Flehen der Betenden (Ps 13; 44; 60; 74; 80; 88; 102). In Ps 102 erwartet der Beter die erneute Zuwendung Gottes, aber er glaubt nicht, diesen Tag selbst noch zu erleben. Von den Konflikten, die die Abwendung Gottes von den Seinen thematisieren, wird nur in Ps 22 von der erneuten Zuwendung Gottes zum Beter berichtet. In Ps 36; 37; 73, die die Abwendung der Menschen von Gott zum Thema haben, wird das Eingreifen Gottes als sicher erwartet.

Die Gewalttätigkeit Gottes gegenüber seinen ehemaligen Partnern kann bis zur versuchten oder teilweisen Vernichtung reichen (vgl. Ps 22; 44; 60; 74; 80; 88; 102). In Ps 36; 37 und 73, wo die Abwendung der Menschen von Gott im Vordergrund steht, sorgt Gott für die Vernichtung der Frevler und die Sicherheit und das Wohlergehen der Gottesfürchtigen.

Es werden verschiedene Bilder zur Beschreibung Gottes verwendet. In Ps 44; 80 findet sich eine Karikatur des Bildes vom guten Hirten: Gott erfüllt seine Aufgaben nicht und gebärdet sich als schlechter Hirte, der sein Volk nicht nur nicht beschützt, sondern es bewusst der Gewalt seiner menschlichen Feinde aussetzt und es teilweise vernichtet. In Ps 80 wird zudem das Bild vom Weinbauern verwendet, der seinen Weingarten nicht pflegt, sondern zerstört. In Ps 60 tritt Gott als Kriegsfürst auf, der nicht nur gegen andere Völker, sondern auch gegen sein eigenes Volk und gegen das Land selbst in den Krieg zieht. In Ps 60; 80 gibt Gott den Seinen Taumelwein zu trinken bzw. Tränenbrot zu essen. In Ps 44 (vgl. Ps 80,2) wird Gott als schlafend und die Seinen vergessend beschrieben.<sup>7</sup> In Ps 74 wird Gott als weit entfernt von den Geschehnissen dargestellt, und auch in Ps 102 wird das Bild eines distanziereten und unnahbaren Gottes gezeichnet (vgl. V. 20).

In Ps 36; 37 und 73, die die Abwendung der Menschen von Gott thematisieren, wird dagegen ein positives Bild von Gott gezeichnet. Betont wird die Zueinanderheit Gottes, seine Hilfe, Treue und Loyalität. In Ps 36 gilt Gottes Zuwendung ausdrücklich allen Geschöpfen (mit Ausnahme der Frevler) und nicht nur, wie in Ps 37 und 73, bestimmten Gruppen. Gott wird in Ps 36; 37 und 73 als

---

<sup>7</sup> Das Motiv des schlafenden Gottes begegnet auch in Ps 7; 78. In Ps 121 wird festgehalten, dass Gott weder schlummert noch schläft; vgl. zum Bild des schlafenden Gottes auch Lanckau, Art. Schlaf, 3. Schläft Gott?

Beschützer und in Ps 36 und 37 zudem auch als gerechter Richter beschrieben. Beide Eigenschaften zeichnen einen guten König (oder, im Bild gesprochen, Hirten) aus.

### 7.2.2 Beter und Beterkollektiv

Bei den Betenden kann es sich um eine Einzelperson oder um eine Gruppe handeln. Die Betenden beschreiben sich selbst als Gottesfürchtige und identifizieren sich oft mit den Elenden und Armen oder rücken sich zumindest in ihre Nähe (vgl. Ps 22; 37; 41; 74; 102). Sowohl ein einzelner Beter als auch ein Beterkollektiv können stellvertretend für ein (weiteres) Kollektiv sprechen (vgl. z. B. Ps 44; 36). Wie schon bei den *Angriff-Abwehr*-Konflikten lassen sich auch für das Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* keine gesicherten Aussagen über das Geschlecht der Betenden machen.<sup>8</sup>

Die Abwendung Gottes hat für die Betenden drastische Folgen. Ohne Gott bleiben sie schwach, krank, hilf- und wehrlos zurück oder geraten in Todesnähe (vgl. Ps 13; 22; 88). Sie werden zum leichten Opfer für andere Menschen und leiden unter sozialer Ausgrenzung (Ps 13; 22; 41; 88; 102) oder unter den militärischen Angriffen ihrer Gegner (Ps 44; 60; 74; 80; 102). Wehrhaft und in der Lage, «eigenständig» gegen die Gegner vorzugehen, sind die Betenden nur, wenn Gott auf ihrer Seite steht und sie unterstützt (vgl. Ps 41; 44; 60).

Das Verhalten Gottes ist für die Betenden nicht nachvollziehbar. Doch obwohl Gott durch sein Verhalten den Betenden in den in Ps 13; 22; 44; 60; 74; 80; 88 und 102 geschilderten Konflikten allen Grund gibt, sich von ihm abzuwenden, wird diese Möglichkeit nie in Betracht gezogen.<sup>9</sup> Vielmehr halten die Betenden an ihrer Treue zu Gott fest und bestärken sich selbst in ihrer Hoffnung auf die erneute freundliche Zuwendung Gottes.<sup>10</sup>

Die Betenden versuchen, Gott durch Appelle und Argumente dazu zu bringen, sich ihnen erneut freundlich zuzuwenden. Sie legen dar, dass Gottes jetziges Verhalten seinem Heilshandeln in der Vergangenheit zuwiderläuft (Ps 13; 22; 44; 60; 74; 80). In Ps 13; 74; 88 versuchen die Betenden Gott zum Umdenken zu bringen, indem sie ihn darauf hinweisen, dass Tote Gott nicht mehr loben können und Gott sich nur selbst schadet, wenn er die Not oder gar die Vernichtung seiner Gefolgsleute in Kauf nimmt bzw. sogar selbst befördert. Gerade Ps 74 ist diesbezüglich interessant, da sich hier zwei Sichtweisen überlagern. Zunächst wird davon ausgegangen, Gott habe sich von seinem Volk abgewandt und es

<sup>8</sup> Vgl. Kap. 6.1.2 Anm. 7.

<sup>9</sup> Die Möglichkeit der Abwendung des Beters von Gott wird in Ps 36; 37; 73 thematisiert. In Ps 73 erkennt der Beter gerade noch rechtzeitig, dass Gott immer zu ihm gehalten hat. Ähnliches gilt für Ps 36 und 37: In beiden Texten wird davon ausgegangen, dass Gott sich für alle einsetzt, die sich an ihn wenden.

<sup>10</sup> Ausgeprägt in Ps 13; 44; 60; 74; 80; weniger stark akzentuiert in Ps 22; 88; 102.

seinen Gegnern preisgegeben. Dann wird aber umgekehrt die Möglichkeit ins Spiel gebracht, dass diese Gegner Menschen sind, die sich von Gott abgewandt haben. Ihre Abwendung äußert sich in der Vernichtung seiner Heiligtümer und der Unterdrückung seiner Anhänger. Deshalb kann Gott zum Eingreifen aufgefordert werden mit der Begründung, *seine* Gegner vergriffen sich an seinen Anhängern und an seinen heiligen Stätten. Die Gruppe der Betenden selbst liegt gar nicht im Streit mit Gott, sondern der Konflikt wird auf ihrem Rücken ausgetragen. Dass Gott und Betende in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen, wird auch in Ps 80 angesprochen: Ohne Gott ergeht es dem Gottesvolk schlecht, und Gott hat ohne das Gottesvolk niemanden, der ihn in der Welt bezeugt.

Aufgrund der Konfliktschilderungen, die die Abwendung der Menschen von Gott thematisieren (Ps 36; 37; 73), wird klar, dass auch gottesfürchtige Menschen in der Gefahr stehen, frevlerisch zu handeln. In diesen drei Konflikten steht das Verhalten der Gottesfürchtigen angesichts des Verhaltens der Frevler auf dem Prüfstand.

### 7.2.3 Gegner

Die Gegner der Betenden treten nie allein auf, immer sehen sich die Betenden mit einer oder mit mehreren Gruppen oder Kategorien von Gegnern konfrontiert.<sup>11</sup>

Es kann sich bei den Gegnern sowohl um Gegner von außen (vgl. Ps 44; 60; 80) als auch um innergesellschaftliche Gegner (Ps 36; 37; 73) handeln. Ps 74 ist offen für beide Lesarten. Wie bereits für die *Angriff-Abwehr*-Konflikte gilt auch für die Konflikte nach dem Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung*, dass bei Auseinandersetzungen, die sich im nahen sozialen Umfeld des Beters oder der Beterin abspielen, wahrscheinlich zu den Gegnern sowohl Frauen als auch Männer gehören.

Die detailliertesten Beschreibungen der Gegner finden sich in Ps 36; 37; 73. Die Gegner werden als Übeltäter, Lügner und Betrüger, als Ränkeschmiede und Verblendete sowie als Frevler beschrieben. Zum Frevler wird man, indem man sich von Gott abwendet. Die Abwendung von Gott führt zum bzw. zeigt sich am gemeinschaftsschädigenden, asozialen Verhalten, löst also wiederum Konflikte unter den Menschen und zwischen Menschen und Gott aus (Ps 36; 37; 73). Manchmal werden die Gegner des Beters als Feinde Gottes dargestellt (Ps 37; 74), um Gott zum rettenden Eingreifen zu bewegen. Oft anzutreffen ist zudem die Charakterisierung der Gegner als Spötter (Ps 22; 73; 80 102).

In Ps 22 werden Tierbilder für die Beschreibung der Gegner verwendet. Das führt zur Entmenschlichung und bis zu einem gewissen Grad zu einer Dämoni-

<sup>11</sup> Die in Ps 88 erwähnten Familienangehörigen und Freunde werden von Gott dazu benutzt, den Beter zu schädigen. Sie werden selbst nicht aktiv.

sierung der Gegner. Auch der Beter wird in Ps 22 mithilfe von Tierbildern beschrieben. Bei ihm hat das ebenfalls eine Entmenschlichung zur Folge, die aber mit seiner Entwürdigung einhergeht.

Das Ziel der Gegner besteht darin, die Betenden zu unterdrücken und auszu-beuten (Ps 13; 74; 80), in der Schädigung und/oder (teilweisen) Vernichtung der Betenden oder überhaupt ihrer Mitmenschen (Ps 22; 37; 44). In Ps 74 wollen die Gegner die Verehrung Jhwhs unmöglich machen, indem sie den Tempel und alle Gottesstätten zerstören. Sie stellen die Tragfähigkeit der Beziehung zwischen Beter und Gott infrage (Ps 22) und bezweifeln die Macht und Wirksamkeit Gottes (Ps 73). Im Gegensatz zu den Betenden werden die Gegner als reich und mächtig dargestellt (vgl. insbes. Ps 36; 37; 73). In Ps 36; Ps 37 und 73 spielen die Verführungskraft der Frevler und ihr schlechter Einfluss auf ihre Mitmenschen eine wichtige Rolle. Ihre Macht und ihr Reichtum, ihr Wohlergehen und ihre Sorglosigkeit macht sie attraktiv und bringt die Gottesfürchtigen dazu, an ihrem eigenen Weg im Gehorsam gegenüber Gott zu zweifeln.

Die Gegner werden zwar als übermächtig und die Betenden als ihnen hoffnungslos unterlegen geschildert, doch die Gegner dienen letztlich als «Werkzeuge»: Sie können die Betenden nur deshalb angreifen, weil Gott sich von den Seinen zurückzieht, sie schutzlos zurücklässt und den Angriff der Gegner auf die Seinen in Kauf nimmt oder bewusst herbeiführt (Ps 13; 22; 44; 60; 74; 80; 102). Die Konflikte unter den Menschen sind somit entweder Folgeerscheinungen der Abwendung Gottes von den Seinen oder im Hintergrund der Bedrängung durch menschliche Gegner steht eigentlich das gewalttätige Handeln Gottes gegenüber den Seinen. Auch in den Konflikten, die die Abwendung der Menschen von Gott thematisieren (Ps 36; 37; 73), können die Frevler nur deshalb ihr Unwesen treiben, weil Gott sie vorerst gewähren lässt.

### 7.3 Konfliktobjekte

Grundsätzlich geht es in den Konflikten nach dem Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* um eine Störung der Beziehung zwischen Betenden und Gott. Vorherrschendes Streitobjekt ist die als unrechtmäßig empfundene Abwendung Gottes von einem Einzelnen oder einer Gruppe von Menschen (Ps 13; 22; 44; 60; 74; 80; 88; 102). Daneben können mehrere weitere Streitpunkte treten.

Die unrechtmäßige Abwendung Gottes von den Seinen löst Folgekonflikte unter den Menschen aus oder befeuert bereits bestehende Konflikte zusätzlich (Ps 13; 22; 44; 60; 80; 102). In den Konflikten zwischen den Menschen steht die Existenz der Betenden auf dem Spiel. Sie werden von ihren menschlichen Gegnern bedrückt und müssen um ihre Existenz fürchten.

In Ps 74 wird der Angriff der Gegner auf die Betenden dagegen als Angriff auf Gott selbst gedeutet, wodurch die Frage nach der Herrschaft und Macht Gottes zum Konfliktobjekt wird.

In Ps 36; 37; 73 ist das vorrangige Konfliktobjekt die Abwendung der Menschen von Gott und das damit zusammenhängende gemeinschaftsschädigende Verhalten. Neben das Problem der Frevler und ihres Verhaltens tritt in diesen Texten die Gefahr des Abfalls von Gottesfürchtigen von Gott sowie die Frage nach dem angemessenen Verhalten der Gottesfürchtigen gegenüber den Frevlern. In Ps 73 spielt zudem die Frage nach der Macht und Wirksamkeit Gottes eine Rolle.

## 7.4 Konfliktverlauf

Die Konfliktschilderung setzt bei den Auseinandersetzungen, die die Meidung von und/oder die Gewalttätigkeit Gottes gegenüber den Seinen thematisieren, in der Regel mitten im Geschehen ein. Die Betenden beklagen, dass Gott sie meidet und/oder gewalttätig behandelt und die daraus folgenden negativen Auswirkungen, und versuchen, Gott durch Bitten und Argumente dazu zu bringen, sich ihnen wieder zuzuwenden.

Häufig findet sich auch ein Rückblick auf vergangenes oder ein Ausblick auf zukünftiges Heilshandeln Gottes. In Ps 44 findet sich ein Rückblick auf das Heilshandeln Gottes in der Vergangenheit. Ein hoffnungsvoller Ausblick auf das erwartete zukünftige Heilshandeln Gottes liegt in Ps 13; 60; 102 vor. In Ps 74; 80 endet die Konflikterzählung mit einem Appell der Betenden an Gott, zu ihren Gunsten in das Geschehen einzugreifen. In Ps 88 endet die Konfliktgeschichte mit der bodenlosen Verzweiflung des Beters.

Nur in Ps 22 erfolgt tatsächlich eine Wendung zum Guten. In diesem Psalm liegt nicht nur ein Rückblick auf das Heilshandeln Gottes in der Vergangenheit vor, sondern auch – nach erfolgter erneuter Zuwendung Gottes zum Beter – ein hoffnungsvoller Ausblick. Die erneute Zuwendung Gottes zum Beter erfolgt in Ps 22 unvermittelt. Es bleibt offen, weshalb Gott sich besinnt. Alle anderen Konflikte, die die Abwendung Gottes von den Seinen thematisieren, arbeiten sich an dem Problem ab, dass Gottes Handeln völlig unverständlich und nicht nachvollziehbar ist. Am Beispiel von Ps 22 wird sichtbar, dass die (erneute) Zuwendung Gottes zu den Seinen unverfügbar und nicht erklärbar ist.

Anders gelagert sind die Konflikte, in denen die Abwendung der Menschen von Gott thematisiert wird. Ps 36; 37 sind Reflexionen aus unterschiedlichen Perspektiven über eine strukturell bedingte Situation. In beiden Fällen geht es demnach nicht um eine akute Konfliktsituation. In Ps 73 wird fast die gesamte Konfliktgeschichte im Rückblick geschildert. Der Beter von Ps 73 findet durch den Besuch des Tempels zu einer tieferen Erkenntnis des Wesens Gottes und damit

zu neuem Gottvertrauen. Alle drei Texte betonen die grundsätzliche Zugewandtheit Gottes zu den Gottesfürchtigen oder sogar, wenn man Ps 36 betrachtet, zu allen Geschöpfen mit Ausnahme der Frevler. Indem auf den Zusammenhang von Tun und Ergehen Bezug genommen wird, wird gleichsam versucht, Gottes zu- bzw. abwendendes Verhalten verständlich und nachvollziehbar zu machen. In Ps 36; 37; 73 geht es somit auch um das Festhalten der Gottesfürchtigen an der Gültigkeit des Zusammenhangs von Tun und Ergehen angesichts des Treibens der Frevler.<sup>12</sup>

Die Abwendung Gottes (Ps 13; 22; 44; 60; 80; [88;] 102) zeigt sich oft an bzw. wird oft gefolgt von der Bedrängung der Betenden durch andere Menschen. Sie befördert somit die Entstehung bzw. Verschärfung anderer Konflikte. Diese Folgekonflikte laufen in der Regel nach dem Muster *Angriff-Abwehr* ab. Ihr Verlauf ist ganz vom Verhalten Gottes abhängig. Gott ist somit der Akteur, der die Handlung maßgeblich bestimmt.

## 7.5 Konfliktregelung

Konflikte, in denen Gott sich von den Betenden abwendet, werden so gut wie nie abschließend geregelt. Es ist zudem völlig unklar, ob etwas getan werden kann, um Gott dazu zu bringen, sich den Betenden wieder freundlich zuzuwenden.

Nur in Ps 22 wird von der erneuten Zuwendung Gottes zum Beter und damit vom Abschluss der Auseinandersetzung berichtet. Die Konflikte in Ps 13; 44; 60; 74; 80; 102 werden nur insofern geregelt, als dass eine Perspektive auf ein zukünftiges Eingreifen Gottes zugunsten der Betenden mehr oder weniger stark zur Sprache gebracht wird. In diesen Fällen kann noch von einer Konfliktregelung gesprochen werden, die den Betenden einen halbwegs konstruktiven Umgang mit dem weiterhin bestehenden Konflikt ermöglicht. Der völlig offen endende Konflikt in Ps 88 bleibt hingegen ohne Perspektive auf eine Änderung der Situation, geschweige denn eine für den Betenden positive Konfliktregelung.<sup>13</sup>

Die Konflikte, die die Abwendung der Menschen von Gott thematisieren (Ps 36; 37; 73), berichten nicht von akuten Auseinandersetzungen, sondern sind Reflexionen auf grundsätzliche Konfliktsituationen, die die menschliche Existenz an sich prägen. In diesem Sinne sind die in diesen Texten geschilderten Konflikte *per se* nicht abschließbar. Indem sie aber auf den Zusammenhang von Tun und Ergehen rekurren, wird eine – sich früher oder später sicher realisie-

<sup>12</sup> Vgl. Exkurs 1.

<sup>13</sup> Der Tod des/der Betenden ist natürlich auch eine Form der Konfliktregelung (Auflösung der Konfliktsituation durch Auslöschung einer Konfliktpartei), allerdings naturgemäß keine, die für den/die Betenden ernsthaft infrage käme.

rende – Perspektive auf eine zukünftige Beendigung des jeweils geschilderten Konflikts eröffnet.

## 7.6 Übersichtsskizzen zum Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung*

### Akteure

Beter/Beterkollektiv	Gott	Gegner	Weitere Akteure
einzelner Beter/Lehrer	schlechter Hirte/ Feind der eigenen Leute	stets als Gruppe(n) auftretend	anonymer Sprecher
Gruppen: Israel/Gottesvolk Notleidende/Bedürftige Unschuldige/Gerechte	aktiv schädigend oder passive Preisgabe	aktiv schädigend oder Solidaritätsverweige- rung	Zuhörer/-innen und Zuschauer/ -innen/Schüler
schwach/elend/arm/krank	Verursacher und Wender der Not	Fremde	Fromme/Gottes- fürchtige/ Gerechte
hilflos/wehrlos	Kriegsherr	Familie/Freunde/ Bekannte/Nachbarn	Arme/Elende
loyal gegenüber Gott	schweigend/ schlafend distanziert/weit entfernt	Frevler (Gegner Gottes)/Skrupellose/ Übeltäter	
sozial ausgegrenzt	grundsätzliche Zu- gewandtheit zu den Gottesfürchtigen/ allen Geschöpfen	Werkzeuge Gottes	
fromm/gottesfürchtig/ gerecht		Spötter/Lügner/ Betrüger	
		reich/mächtig/ gesund/sorglos	
		Dämonisierung (Tier- welt, Krieg)	

Tabelle 7: Akteure (*Abwendung-[erneute] Zuwendung*)

**Konfliktobjekte**

stärker am Beter/Beter-kollektiv orientierte Konfliktobjekte	stärker an Gott orientierte Konfliktobjekte	stärker an den Gegnern orientierte Konfliktobjekte
Verhalten/Haltung des Beters gegenüber den Frevlern	unrechtmäßige Abwendung von den eigenen Leuten	Beherrschung/Unterdrückung anderer Menschen
Abfall des Beters von Gott		Leben des Beters: Schädigung, Vernichtung
		Infragestellung von Macht und Wirksamkeit Gottes
Beziehung zwischen Beter und Gott und Frevler		
	Beziehung zwischen Frevler und Gott	
Werte und Regeln sozialer Gemeinschaften		

Tabelle 8: *Konfliktobjekte (Abwendung-[erneute] Zuwendung)*

**Konfliktverlauf und Konfliktregelung**

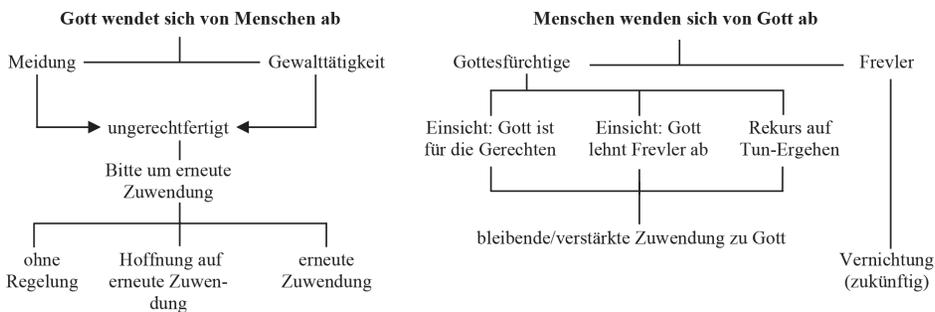


Abbildung 2: *Konfliktverlauf und Konfliktregelung (Abwendung-[erneute] Zuwendung)*

## 7.7 Detailanalysen

### 7.7.1 Psalm 44: Gott wendet sich ab und handelt feindlich gegenüber Menschen<sup>14</sup>

#### a) Übersetzung<sup>15</sup>

- 1 Dem Musikverantwortlichen. Den Söhnen Korahs zugehörig. Ein Maskil.  
 2a Elohim, mit unseren Ohren haben wir gehört,  
 b unsere Väter haben uns bekannt gemacht:  
 c eine Tat, die du getan hast in ihren Tagen, in [den] Tagen [der] Vorzeit.  
 3a Du, deine Hand: Völker hast du vertrieben/enteignet,  
 b aber sie hast du eingepflanzt.  
 c Du handeltest schlecht [an den] Völkern,  
 d aber ihnen hast du freien Lauf gelassen.  
 4a Denn nicht mit ihrem Schwert haben sie [das] Land in Besitz genommen  
 b und ihr Arm hat ihnen nicht geholfen.  
 c Sondern deine Rechte und dein Arm und das Licht deines Angesichts,  
 d denn du warst ihnen freundlich gesinnt.  
 5a Du bist mein König, Elohim,  
 b befehl [die] Hilfe Jakobs!  
 6a Mit dir können/werden wir unsere Gegner niederstoßen.  
 b In deinem Namen können/werden wir zertreten, die sich gegen uns erheben.  
 7a Denn nicht auf meinen Bogen will ich vertrauen/vertraue ich  
 b und mein Schwert kann mir nicht helfen/hilft mir nicht.  
 8a Denn du hast uns gerettet vor unseren Gegnern  
 b und die uns hassen hast du zuschanden gemacht.  
 9a Elohim preisen wir den ganzen Tag  
 b und deinen Namen wollen wir für immer loben. – *Sela*  
 10a Doch du hast [uns] verstoßen  
 b und du hast uns in Schande und Schaden gebracht  
 c und du ziehst nicht aus mit unseren Heeren.  
 11a Du lässt uns nach hinten zurückweichen vor dem Gegner  
 b und unsere Hasser haben für sich geplündert.  
 12a Du lieferst uns aus wie Kleinvieh [als] Nahrung  
 b und unter die Völker hast du uns zerstreut.  
 13a Du verkaufst dein Volk für nichts  
 b und hast ihren Kaufpreis nicht hoch angesetzt.  
 14a Du machst uns zur Schande bei unseren Nachbarn,  
 b zum Gespött und Hohn in unserer Nachbarschaft.  
 15a Du machst uns zum Sprichwort unter den Völkern,  
 b zum Kopfschütteln unter den Völkern.  
 16a Den ganzen Tag ist meine Schmach vor mir

<sup>14</sup> Vgl. zu Ps 44 auch Beerli, Gebet, 190–196.

<sup>15</sup> Der Übersetzung liegt MT zugrunde, die Einteilung in Äußerungseinheiten richtet sich bis auf kleinere Anpassungen in V. 1.2.3.5.9.24 nach Wolfgang Richter, BHT, [https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/db\\_views/chapter/?book=Ps&chapter=44](https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/db_views/chapter/?book=Ps&chapter=44).

- b und Scham hat mich, mein Angesicht, bedeckt,  
 17 wegen [der] Stimme eines Schmäherers und Höhners, wegen [des] Angesichts eines Gegners und Rachsüchtigen.
- 18a All dies ist [über] uns gekommen,  
 b obwohl wir dich nicht vergessen haben  
 c und nicht treulos an deinem Bund gehandelt haben.
- 19a Unser Herz ist nicht nach hinten zurückgewichen  
 b und unser/e Schritt/e ist/sind nicht abgelenkt von deinem Weg.
- 20a Doch du hast uns zerschlagen [am] Ort [der] Schakale  
 b und du hast uns bedeckt mit Todesschatten.
- 21a Wenn wir vergessen hätten den Namen unseres Elohims  
 b und ausgebreitet hätten unsere Hände zu einer anderen/fremden Gottheit:
- 22a Hätte nicht Elohim dies erforscht?  
 b Denn er ist ein Kenner [der] Geheimnisse [des] Herzens.
- 23a Deinetwegen werden wir getötet jeden Tag,  
 b wir gelten als Schlachtvieh.
- 24a Wach doch auf!  
 b Warum schläfst du, Adonaj?  
 c Erwache doch!  
 d Verstoße [uns] nicht für immer!
- 25a Warum verbirgst du dein Angesicht,  
 b vergisst unser Elend und unsere Bedrängnis?
- 26a Ja: Es zerfließt im Staub unser Leben,  
 b es klebt an der Erde unser ganzes Sein.
- 27a Steh doch auf [zur] Hilfe für uns  
 b und kaufe uns frei um deiner Güte willen!

### *Anmerkungen zur Übersetzung:*

- 3a  $\text{דָּרַךְ אִתָּהּ}$  wird aus metrischen Gründen manchmal zu V. 2 gezogen, vgl. Kraus, Psalmen 1, 478; Seybold, Psalmen, 178; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 275; Weber, Werkbuch I, 203.
- 3c So auch Steiner, Psalm 44, 319.323 Anm. 14, und (vorsichtig) Weber, Werkbuch I, 203. Im Apparat wird dagegen vorgeschlagen,  $\text{תָּרַה}$  ( $\text{רָעַע}$  I *hi* «schlimm/schlecht handeln») zu  $\text{תָּרַה}$  ( $\text{רָעַע}$  II *q*. «zerbrechen, zerschlagen») zu ändern; vgl. auch Duhm, Psalmen, 126; Gunkel, Psalmen, 183; Kraus, Psalmen, 478; Seybold, Psalmen, 180; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 273; Declaissé-Walford u. a., Psalms 410; Ḥakam, Psalms 1, 341.
- 3d Andere Übersetzungsmöglichkeit: «und schicktest sie (die Völker) weg.» So Seybold, Psalmen, 178; Ḥakam, Psalms 1, 341.
- 5a Das Personalpronomen betont das Subjekt noch zusätzlich; vgl. Joüon/Muraoka, Grammar, § 154i–j.
- 10c Andere Übersetzungsmöglichkeit: «indem du nicht (mehr) ausgezogen bist mit unseren Kriagsleuten.» Vgl. auch Weber, Werkbuch I, 203.
- 11a Die LXX ändert den Singular  $\text{מִנִּי-צָר}$  zu Plural.
- 15b  $\text{בְּלִ-אֲמִים}$  ist zu ändern in  $\text{בְּלִ-אֲמִים}$ .
- 21–22 Ḥakam, Psalms 1, 349, übersetzt im Indikativ: «I swear that we have not forgotten the name of our God, nor have we stretched out our hands to a strange God. Surely God has searched this out».
- 26  $\text{הִשָּׁה}$  kann von  $\text{שָׁה}$  «zerfließen» (so Ruppert, Art.  $\text{שָׁה}$ , 1213; vgl. auch KAHAL) als auch von  $\text{שָׁה}$  «sich senken, hinabsinken» (vgl. Ges<sup>18</sup>) abgeleitet werden. Die Wurzeln  $\text{שָׁה}$  und  $\text{שָׁה}$  werden als Nebenformen von  $\text{שָׁה}$  «sich ducken/beugen (müssen)», «gebeugt werden», «überwältigt werden» beurteilt (vgl. Ruppert, Art.  $\text{שָׁה}$ , 1210; Ges<sup>18</sup>;

anders KAHAL, das als Nebenform zu שָׁחָה nur שׁוּחַ nennt).

Mit שֹׁטֵן ist hier der Sitz der Empfindungen (KAHAL) bzw. das Innere des Menschen im Sinne des (ganzen) Wesens eines Menschen (Ges<sup>18</sup>) gemeint. Anders Freedman, Art. שֹׁטֵן, 617–618, der (unter Verweis auf ägyptische Reliefs) argumentiert, dass «Bauch und Nacken die wichtigsten Berührungspunkte» werden, wenn man sich niederwirft. Er folgt daher Dahoods Übersetzung von V. 26: «Denn unser Nacken (שֹׁטֵן) ist [...] gebeugt, unser Bauch (שֹׁטֵן) haftet am Boden».

## b) Überblick

Ps 44 wurde von Gunkel als ein «Musterbeispiel eines Volksklagepsalms bei Feindesbedrängnis»<sup>16</sup> bezeichnet. Der Psalm lässt sich in drei Teile gliedern: Auf die Heilsvergegenwärtigung und das Vertrauensbekenntnis (das zugleich auch schon Bitte ist)<sup>17</sup> in V. 2–9 folgen in V. 10–24 ein Klagegebet und in V. 25–27 ein eindringlicher Appell an Gott.<sup>18</sup> Es lässt sich für den Psalm eine Bewegung von der Vergangenheit über die Gegenwart hin zur Zukunft feststellen, allerdings ohne dass dabei die drei Hauptteile sich auf jeweils eine der drei Dimensionen festlegen ließen:<sup>19</sup> Während der erste Hauptteil durch einen Rückblick auf die Vergangenheit geprägt ist, zum Ende hin den Blick auf die Gegenwart der Betenden schwenkt und mit dem Lobversprechen in V. 9 den Blick in die Zukunft weitet, fokussiert die Klage ganz auf die gegenwärtige und die unmittelbar zurückliegende Zeit. Der abschließende Bittteil nimmt die Gegenwart und Zukunft der Betenden in den Blick.

Im Psalm wechseln sich Singular («ich», V. 5.7.16–17) und Plural («wir», V. 2–4.6.8–15.18–27) ab. Der Numeruswechsel führte in der Forschung zur Vermutung, dass ein Wechsel zwischen Vorbeter und Gemeinde stattfindet<sup>20</sup> bzw. dass in den im Singular formulierten Textteilen ein Sprecher stellvertretend für das ganze Volk zu Wort komme.<sup>21</sup>

Für die Einheitlichkeit des Psalms werden insbesondere die starken Kontraste angeführt, die den Psalm prägen und ihm seine «rhetorical power» verleihen.<sup>22</sup> Auf der anderen Seite werden in der Heilsvergegenwärtigung und im Vertrauens-

<sup>16</sup> Gunkel, Psalmen, 184.

<sup>17</sup> Dies zeigt sich insbes. in V. 5b; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 271.

<sup>18</sup> Anders Böhler, Psalmen 1–50, 799, der in vier Abschnitte gliedert: V. 2–9: historische Erinnerung; V. 10–17: Klage über gegenwärtige Not; V. 18–23: Unschuldsbeteuerung; V. 24–27: Bitte für die Zukunft.

<sup>19</sup> Vgl. Zenger, Erhebe, 297.

<sup>20</sup>Vgl. Gunkel, Psalmen, 185; Kraus, Psalmen, 480.

<sup>21</sup> Aufgrund des Inhalts der im Singular formulierten Textteile wird als Sprecher gelegentlich der König angenommen; vgl. Weber, Werkbuch I, 205; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 271–272. Letztere weisen die im Singular verfassten Textteile einer späteren redaktionellen Bearbeitung zu. Hakhm, Psalms 1, 343, weist darauf hin, es könne sich beim Ich auch um den (Ober-)Befehlshaber handeln; ähnlich Declaissé-Walford u. a., Psalms, 412.

<sup>22</sup> Crow, Rhetoric, 401. Crow will allerdings die Möglichkeit einer mehrstufigen Entstehungsgeschichte nicht ganz ausschließen. Klar für die Einheitlichkeit des Psalms votiert Weber, Werkbuch I, 205–206.

bekenntnis (V. 2–9) angesprochene Themen in V. 10–27 nicht wieder aufgenommen bzw. nicht weitergeführt. Weil zudem umgekehrt Motive aus dem zweiten (V. 10–24) und dritten Hauptteil (V. 25–27) im ersten Hauptteil fehlen, wird vermutet, V. 2–9 habe zunächst als eigenständiger Psalm vorgelegen.<sup>23</sup>

Inhaltlich geht es in Ps 44 um die Beziehung zwischen den Betenden und Jhwh, deren Qualität und (Fort-)Bestehen durch die Erfahrung militärischer Niederlagen, Unterdrückung, Beraubung, Deportation und Tod infrage gestellt wird. In der Heilsvergegenwärtigung (V. 2–4) und im Vertrauensbekenntnis (V. 5–9) wird das Verhältnis zwischen Jhwh und den Vorfahren bzw. den Betenden äußerst positiv gezeichnet. Geprägt ist dieses Verhältnis durch die Zuwendung Jhwhs zu den Menschen einerseits und durch das feste Vertrauen der Menschen auf Jhwhs Hilfe andererseits. Die Beziehung zwischen Jhwh und den Vorfahren bzw. Betenden hat auch Folgen für die umliegenden Völker, denn Jhwhs Unterstützung für die einen bedingt den Schaden der anderen.<sup>24</sup> Im zweiten und dritten Hauptteil präsentiert sich eine völlig andere Situation. Jetzt sind die Betenden aufgrund der Abwendung Jhwhs der Willkür der benachbarten Völker ausgeliefert, und nur die erneute Zuwendung Gottes, um die in V. 24–27 gefleht wird, kann das Elend und die Not der Betenden wenden.

Dass der Psalm vom Thema Konflikt beherrscht wird, wird schon aufgrund der zahlreichen und vielfältigen Gegnerbezeichnungen und -beschreibungen deutlich (vgl. V. 3.12.15 גוי «Volk»; V. 3 לאם «Volk»; V. 6.8.11 צר «politisch-militärischer Feind»; V. 6 קום «sich erheben gegen»; V. 8.11 שונא «hassen»; V. 14 שכנ «Nachbar»; V. 15 אמה «Stamm/Völkerschaft»; V. 17 איב «Feind»; V. 14 סביב «Nachbarschaft»; V. 17 נקם «sich rächen»; V. 21 אל זר «andere/fremde Gottheit»). Im Vordergrund der im Psalm geschilderten Konfliktsituationen stehen die eng miteinander verwobenen Motive *M5 Meidung* und *M6 Gewalttätigkeit Gottes* (vgl. V. 10–26; V. 10.24 זנה «verstoßen»; V. 18.21.25 שכח «vergessen»; V. 18 שקר «treulos handeln»; V. 19 סוג «abtrünnig sein», נטה «abbiegen» [im Sinne von «sich abwenden»]; V. 21 וַנִּפְרֹשׁ כַּפֵּינוּ לְאֵל זָר «und [wenn wir] ausgebreitet hätten unsere Hände zu einer anderen/fremden Gottheit»; V. 25 סתר «verbergen») sowie die Motive *M15 Spott/Hohn* und *M16 Beschämung/Scham/Schande* (vgl. v. a. V. 10.14–17; V. 8 בוש «sich schämen»; V. 10 כלם «in Schande bringen»; V. 14 חרפה «Schande»; V. 15 לעג «Gespött»; V. 15 קלס «Hohn»; V. 15 משל «Sprichwort», מנוד ראש «Kopfschütteln»; V. 16 כלמה «Schmach», בשת «Schande»; V. 17 חרף «schmähen», גדף «höhnern»). Hinzu kommen noch die Motive *M1 Schädigung/wehrlos machen* (vgl. V. 3c.[8b].11b) und *M2 Vernichtung* (V. 6.[8b].20.23) sowie *M4 Unterwerfung* (vgl. V. 11–17).

<sup>23</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 271; so auch Steiner, Psalm 44, 33–335. Die Frage, welche anderen Erkenntnisse sich bei einer unabhängigen Untersuchung von V. 2–9 und 10–27 ergeben, ist berechtigt. Ihre Bearbeitung kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

<sup>24</sup> Vgl. Maré, Honour, 5.

## c) Konfliktparteien

Hauptakteure sind Gott, der bis auf eine Ausnahme in V. 24 (Adonai) immer als Elohim bezeichnet wird, und die Betenden. An einigen Stellen (V. 5.7.16–17) tritt an die Stelle des Beterkollektivs ein Sprecher-Ich. Daneben kommen weitere aktive und passive Akteure in den Blick.

Erwähnt werden die Ahnen der Betenden (V. 2–4) sowie die Kriegsleute (V. 10). Beterkollektiv, Sprecher-Ich, Ahnen und Kriegsleute haben alle eine Affinität zum bzw. sind Teil des in V. 5.13 erwähnten Gottesvolks.<sup>25</sup>

Ihnen gegenüber stehen die Völker (גוי, לאם, אמה), wobei damit sowohl die Gegenspieler der Ahnen als auch die Gegner der Betenden bzw. des Gottesvolks gemeint sind. Im Gegenüber zu den Ahnen sind mit den Völkern die ursprünglichen Bewohner des Landes gemeint, die von Gott vertrieben werden. Geht es um die aktuelle Situation der Betenden, wird bei der gegnerischen Gruppe noch weiter differenziert. Die Gegner werden näher beschrieben als politisch-militärische Gegner (V. 6.8, צר), als Aufständische (V. 6, קום) und Hasser (V. 8, שונא) sowie als Nachbarn (V. 14, שכן, סביב). Wo das Sprecher-Ich in den Vordergrund tritt und das Gegnermotiv aufnimmt (V. 16–17), wird vom Gegner als dem Gegner eines Einzelnen (איב) gesprochen. Dabei steht nicht mehr der militärisch-politische Aspekt im Vordergrund, sondern der Gegner wird näher beschrieben als Spötter (חרף), Höhner (גדף) und Rachsüchtiger (נקם).

In V. 21 wird im Irrealis eine Abwendung der Betenden von Gott thematisiert, wobei auch eine andere/fremde (ז) Gottheit erwähnt wird. Die fremde Gottheit spielt jedoch keine aktive Rolle, und ihre Erwähnung dient in erster Linie der Illustration des Abwendungskonflikts zwischen Gott und Betenden.

## d) Konfliktobjekte

Im Vordergrund steht der Abwendungskonflikt zwischen Gott und dem Beterkollektiv bzw. dem Sprecher-Ich. Beide Akteure sprechen zugleich auch stellvertretend für das Gottesvolk, das – genau wie Ahnen und Kriegsleute – keine aktive Rolle spielt. Beherrschender Streitpunkt ist die (aus Sicht der Betenden) unrechtmäßige Abwendung Gottes von seinem Volk.

Da Gott auch direkt an den konflikthaften Situationen unter den Menschen beteiligt ist, hat seine Abwendung drastische Folgen.<sup>26</sup> Konnte das Gottesvolk –

<sup>25</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 275–276, beziehen die Nennung Jakobs in V. 5 vorsichtig auf den durch die Assyrer verursachten «Landverlust, insbesondere des alten Territoriums der Nordstämme».

<sup>26</sup> Aufgrund des Textes lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob *zuerst* die Tatsache der Abwendung Gottes wahrgenommen wird und *erst dann* die militärischen Niederlagen geschehen, oder ob die Betenden von den erfahrenen militärischen Niederlagen auf die Abwendung Gottes schließen. Für Letzteres votieren Seybold, Psalmen, 182, sowie Seybold folgend, Steiner, Psalm 44, 325; vgl. auch Böhler, Psalmen 1–50, 806, der aber in diesem Zusammenhang die gesellschaftliche Beschämung stärker betont.

zuerst in Person der Ahnen, dann in Person des Beterkollektivs bzw. des Sprecher-Ichs – dank der Hilfe Gottes gegen die menschlichen Gegner erfolgreich bestehen und sie sogar vernichten (V. 6, בּוֹס, נִגַּח), kehren sich die Verhältnisse mit der Abwendung Gottes radikal um (vgl. V. 10–27). Jetzt bleiben die Kriegerleute des Gottesvolks ohne Kriegsglück und unterliegen den militärischen Gegnern. Die Folgen sind nicht nur physischer, sondern auch psychischer Natur: Neben Plünderung, Gewalt, Tod und Deportation erleiden die Unterlegenen auch Verspottung und Beschämung und damit Entwürdigung.<sup>27</sup> Im Konflikt unter den Menschen rücken die Frage nach der Vorherrschaft der einen Partei über die andere und damit zusammenhängend der Kampf um das (Über-)Leben der am Konflikt beteiligten Parteien ins Zentrum.

#### e) Konfliktverlauf

Aufgrund des oben Gesagten ist bereits klar geworden, dass in Ps 44 mehrere Konfliktsituationen miteinander verwoben sind bzw. sich gegenseitig bedingen. Mit dem dominanten Konflikt zwischen Gott und seinem Volk hängt die Umkehrung der Verhältnisse im schon länger andauernden Konflikt unter den Menschen zusammen. Sie wird in Ps 44 als eine Folge der Abwendung Gottes interpretiert.

Die Schilderung des Konfliktverlaufs setzt ein mit einem Rückblick (V. 2–4) auf eine längst vergangene Zeit. Damals stand Gott auf der Seite der Ahnen der Betenden und kämpfte für sie gegen die Völker. Es handelte sich bei diesem Konflikt um einen Abwehrkonflikt.<sup>28</sup> In Abwehrkonflikten tritt Gott als Verteidiger für die Seinen auf und beschützt sie vor ihren Gegnern bzw. macht die Gegner unschädlich, sodass sie – vorläufig oder permanent – keine Gefahr mehr darstellen.

An den Rückblick schließt sich in V. 5–9 die Zuversichtsäußerung des Beterkollektivs und des Sprecher-Ichs auf Gottes andauernde Hilfe in der Auseinandersetzung mit den jetzigen Gegnern an. Auch hier geht es um einen Abwehrkonflikt im militärisch-politischen Bereich und darum, dass Gott sich als Verteidiger für die Betenden einsetzt und sie vor ihren Angreifern beschützt. Während im Abwehrkonflikt zwischen Gott, Ahnen und Gegnern die Ahnen keine aktive Rolle spielten und den Konflikt mehrheitlich aus einer Zuschauerrolle verfolgten, nehmen die Betenden in V. 5–9 jedoch eine aktive Rolle ein: Ermächtigt und befähigt von Gott kommen sie selbst in die Lage, gegen ihre Gegner vorzugehen und sie unschädlich zu machen. Dennoch ist klar, dass die Betenden ohne Gottes Hilfe nichts erreichen können – dies wird schon in V. 4 im Blick auf die Ahnen explizit festgehalten.

<sup>27</sup> Vgl. Maré, Honour, 6–7.

<sup>28</sup> Vgl. oben Kap. 6.

Ab V. 10 stellt sich die Situation der Betenden völlig anders dar. Gott hat die Seinen verstoßen. Mit dem Verb  $\text{נָזַף}$  (V. 10.24) wird «die einseitige Aufkündigung einer Beziehung ausgedrückt»<sup>29</sup>. Mit seiner Abwendung lässt er die Seinen schutzlos zurück und setzt sie der Willkür ihrer menschlichen Gegner aus. Gegen diese Preisgabe durch Gott klagen die Betenden, denn Gott wendet sich aus ihrer Sicht zu Unrecht von ihnen ab. Die Abwendung und die daraus folgende Preisgabe an die Gegner wären dann legitim, wenn die Betenden gegenüber Gott schuldig geworden wären (vgl. V. 18–19.21).<sup>30</sup> Doch die Betenden haben Gott beständig die Treue gehalten und sich – nach eigener Überzeugung – nichts zuschulden kommen lassen.

Die Gründe, die zur Abwendung Gottes geführt haben, bleiben im Dunkeln, und so bleibt es für die Betenden letztlich unverständlich, weshalb Gott sie und sein ganzes Volk preisgibt.<sup>31</sup> Die Betenden gehen davon aus, dass Gott sich nicht nur von ihnen abwendet und sie meidet (*M5 Meidung*), sondern sie auch bewusst Leid und Tod aussetzt und ihre Unterdrückung und zumindest partielle Vernichtung durch ihre menschlichen Gegner aktiv fördert (*M6 Gewalttätigkeit Gottes*). Gottes Abwendung äußert sich nicht «nur» als passive Billigung einer notvollen Situation, sondern steigert sich zum gewalttätigen Handeln gegenüber seinem Volk.<sup>32</sup> In V. 12.23 beschreibt sich das Beterkollektiv im Bild des Viehs, das von Gott zur Schlachtbank geführt wird. Das Bild vom Kleinvieh<sup>33</sup> setzt die Vorstellung des Anführers als einem (guten) Hirten voraus, der für «Versorgung, Schutz und Ordnung seiner (Untertanen-)Gesellschaft»<sup>34</sup> verantwortlich ist. Allerdings ist der Hirte nicht nur für die Versorgung und Pflege der ihm anvertrauten Tiere zuständig, sondern auch für deren Schlachtung. Das Volk sieht sich in der Rolle der zur Schlachtung bestimmten Tiere, die, nicht mehr geschützt vom Hirten, dem Tod wehrlos ausgeliefert sind.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 276. Vgl. auch Ringgren, Art.  $\text{נָזַף}$ , 620. Das Lexem begegnet noch in Ps 43,2; 60,3.12; 74,1; 77,8; 88,15; 89,39; 108,12.

<sup>30</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 808. Allenfalls steht im Hintergrund von V. 18–19.21 die Annahme der Betenden, dass gerade darin der Vorwurf Jhwhs ihnen gegenüber besteht. Dann würde hier implizit das Konfliktmotiv *M10 (Falsch-)Anklage* angedeutet.

<sup>31</sup> Anders Kraus, Psalmen 1, 484, der in V. 23 eine Erklärung für die Not des Volkes findet: «Das Leiden trifft die Volksgemeinde, weil sie zu Jahwe gehört.» Er verteidigt den Psalm damit insbesondere gegen Stimmen, die in ihm eine «pharisäische Selbstgerechtigkeit» (485) ausgedrückt sehen. Kraus beachtet dabei nicht, dass Gott sein Volk bewusst verstoßen hat (V. 10,  $\text{נָזַף}$ ). Gleiches gilt für die Möglichkeit, dass Gott sich gegenüber seinem Volk in rechtsbrecherischer Weise verhält.

<sup>32</sup> Vgl. auch Ps 60 und 88.

<sup>33</sup> Im Hebräischen steht das Kollektivum  $\text{יָרֵס}$  für das Kleinvieh, womit sowohl Schafe als auch Ziegen bezeichnet werden. Das einzelne Schaf oder die einzelne Ziege wird demgegenüber mit dem Lexem  $\text{שָׂר}$  bezeichnet. Im Psalter begegnet  $\text{שָׂר}$  nur ein einziges Mal in Ps 119 176; vgl. dazu Riede, Netz, 321–323. Siehe für die Verwendung des Bildes vom Hirten und vom Kleinvieh in einem ähnlichen Zusammenhang wie in Ps 44 auch Ps 74,1.

<sup>34</sup> Koenen/Mell, Art. Hirte/Hirtin, 266.

<sup>35</sup> Vgl. Ḥakham, Psalms 1, 345.

## f) Konfliktregelung

Gottes Handeln ist für die Betenden nicht nachvollziehbar.<sup>36</sup> Aus ihrer Sicht ist Gott es, der sich in rechtsbrecherischer Weise verhält und den mit seinem Volk geschlossenen Bund bricht. Dennoch wenden sie sich ihrerseits nicht von ihm ab, sondern halten am Bund mit Gott fest. In V. 24–27 wird Gott in einem eindringlichen Appell darum angefleht, endlich einzugreifen und den Betenden zu Hilfe zu kommen. Während in V. 10–23 Gottes vorsätzliches gewalttätiges Handeln gegenüber seinem Volk in den Vordergrund gerückt wird, wird Gott in V. 24–27 als schlafend und als das Elend seines Volkes vergessend beschrieben. Hier werden die für Abwendungskonflikte typischen Phänomene Nichtbeachtung und Meidung explizit thematisiert. Das Schlafen Gottes kann jedoch auch als «als ein bewusstes «nicht zugunsten des Volkes Handeln»» und als «Nichterhören der Gebete» verstanden werden.<sup>37</sup> Insofern ist es als Aspekt des vorsätzlich gewalttätigen Handelns Gottes gegenüber seinem Volk zu verstehen. Daran zeigt sich, dass die Grenzen zwischen der Meidung einer Partei und der Gewalttätigkeit gegenüber der verlassenen Partei in Ps 44 nicht trennscharf sind.

Da Gott (noch) nicht auf die Bitte um Hilfe reagiert, bleibt offen, wie der Konflikt weiter verläuft, und auch über die Regelung des Konflikts kann keine Aussage gemacht werden. So endet der Psalm damit, dass der Konflikt weiterhin andauert. Allein die Hoffnung der Betenden auf die erneute Zuwendung Gottes kann helfen, die andauernde Notlage auszuhalten.

## 7.7.2 Gott wendet sich von Menschen ab

### 7.7.2.1 Psalm 13

## a) Überblick

Ps 13 gilt als Musterbeispiel eines Klageliedes des Einzelnen mit den typischen Gattungselementen Klage (V. 2: Gott-Klage, V. 3ab: Ich-Klage, V. 3c: Feind-Klage), Bitte (V. 4–5) und Vertrauensbekenntnis (V. 6).<sup>38</sup> Während zu Beginn die Klage im Vordergrund steht, erhält gegen Ende des Psalms das Gotteslob mehr

<sup>36</sup> Vgl. auch Kraus, Psalmen, 483 (mit Blick auf V. 13): «Die klagende Gemeinde vermag also den Sinn des Unheils nicht zu sehen»; sowie Schaefer, Psalms, 112: «God caused the disgrace, just as earlier he brought them victory (vV. 3–7, 22). The crux is that the people find no real cause for this change of mind.»

<sup>37</sup> Steiner, Psalm 44, 330. Schaefer, Psalms, 112, hält zu der Stelle fest, das Schlafen Gottes passe nicht zu seinen feindlichen Handlungen.

<sup>38</sup> Vgl. Gunkel, Psalmen, 46; Böhler, Psalmen 1–50, 237–238. Anders Kraus, Psalmen 1, 240, der Ps 13 den Gebetsliedern zuordnet und überhaupt die Gattungsbezeichnung «Klage» aufgeben will: «Die Beter der Psalmen lamentieren nicht; sie führen auch nicht Klage. Sie breiten ihre Not vor Jahwe aus und bitten um sein Eingreifen. Dies nennt man füglich ein Gebet.»

Gewicht.<sup>39</sup> Ins Auge fällt die wiederholte drängende Frage «Bis wann?» (עַד־אֵנָה) in V. 2–3.<sup>40</sup> Seine an Gott gerichteten imperativischen Bitten (V. 4) begründet der Beter in V. 4.5, um so Gott zum helfenden Eingreifen zu motivieren.<sup>41</sup>

Bei der geschilderten Auseinandersetzung handelt es sich um einen Abwendungskonflikt zwischen Gott und Beter,<sup>42</sup> der die Bedrängung des Beters durch seinen bzw. seine Gegner zur Folge hat. Während für den Konflikt zwischen Gott und Beter das Motiv *M5 Meidung* prägend ist, tritt im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Beter und menschlichen Gegnern das Motiv *M1 Schädigung/wehrlos machen* in den Vordergrund.

### b) Konfliktparteien

Als Akteure begegnen der Beter, Gott sowie ein einzelner Gegner (אֵיב) des Beters. Im als Parallelismus gestalteten V. 5 werden neben dem אֵיב auch die Bedränger (צָרִים) erwähnt. Die Lexeme צָר und אֵיב werden oft synonym verwendet,<sup>43</sup> und Singularformen sind oft kollektiv gemeint. Beides spricht dafür, dass אֵיב und צָרִים in eins fallen.<sup>44</sup> Andererseits könnten die verschiedenen Vokabeln auch auf zwei verschiedene Gegnergruppen hinweisen, die sich gegenüber dem Beter unterschiedlich verhalten: Anders als der אֵיב greifen die צָרִים dann den Beter nicht direkt an, stehen aber auf der Seite des אֵיב und lassen ihrer Schadenfreude über die Not des Beters freien Lauf.<sup>45</sup>

Der Beter befindet sich in einer Situation größter Not, hervorgerufen durch die Abwendung Gottes, die der Beter in V. 2 beklagt.<sup>46</sup> Er wird bedrängt von menschlichen Gegnern (V. 3c.5). Seine Lebenskraft ist geschwächt und er ist dem Tode nahe (V. 3ab.4bc). Der Verlust des Augenlichts (V. 4b) ist eine typische Begleiterscheinung des Altwerdens,<sup>47</sup> lässt sich aber auch als Metapher für das «Schwinden von Lebensmut und Lebenskraft»<sup>48</sup> verstehen. Das Leid des Beters ist umfassend: Es wirkt sich auf seine psychische und physische Verfassung aus und beschädigt die sozialen Zusammenhänge, in denen der Beter sich befindet.

<sup>39</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 64.

<sup>40</sup> V. 3b wurde möglicherweise erst später eingefügt, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 96. Anders Böhler, Psalmen 1–50, 238.

<sup>41</sup> Vgl. Coetzee, Strategies, 221–222; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 96.

<sup>42</sup> Vgl. Steck, Beobachtungen, 58.

<sup>43</sup> Vgl. Jenni, Art. צָר, 120.

<sup>44</sup> Vgl. Håkham, Psalms 1, 79.

<sup>45</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 64–65. Anders Janowski, Löwen, 162, der es mit Hinweis auf Keel, Feinde, 68–69, als wahrscheinlicher ansieht, «dass der Singular zur Bezeichnung der Gattung (der Feind) dient, während der Plural die Feindmacht (das Feindliche) in den Vordergrund rückt.»

<sup>46</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 1, 240–241; Steck, Beobachtungen, 60; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 161; Weber, Werkbuch I, 87–88; Böhler, Psalmen 1–50, 239.

<sup>47</sup> Vgl. Frey-Anthes, Art. Krankheit und Heilung (AT), 6.13 Altersschwäche.

<sup>48</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 98, mit Hinweis auf Dtn 34,7; Ps 6,8; 38,11; Klgl 5,17–18.

Gott kommt nirgends selbst zu Wort. Er reagiert nicht auf die (An-)Klagen des Beters und bleibt passiv. Die Klage des Beters gibt jedoch über sein Gottesbild Auskunft. Er klagt darüber, dass Gott sich ihm gegenüber nicht so verhält, wie er es eigentlich von ihm erwarten würde.<sup>49</sup> Die Anklage bringt zur Sprache, was sich der Beter noch immer von Gott erhofft bzw. was er von ihm erwartet, dass nämlich Gott sein Verhalten ändern und sich ihm helfend zuwenden möge.<sup>50</sup>

### c) Konfliktobjekte

Die Ursache des Konflikts wird nicht benannt und es bleibt offen, weshalb Gott sich vom Beter abgewandt hat. Zentraler Streitpunkt ist die vom Beter beklagte Abwendung Gottes.<sup>51</sup> Aus Sicht des Beters verhält Gott sich nicht so, wie er es eigentlich tun sollte. Gott ist dem Beter nicht helfend zugewandt, sondern vergisst (שָׁחַח) ihn, entzieht sich ihm (סָתַר) und lässt ihn im Stich.<sup>52</sup>

Neben der Abwendung Gottes vom Beter wird auch die Bedrängung des Beters durch menschliche Gegner thematisiert. Die Bedrängung des Beters durch andere Menschen ist eine Folge der Abwendung Gottes vom Beter, steht also in engem Zusammenhang mit dem ursprünglichen Konfliktobjekt.<sup>53</sup> Neben den Abwendungskonflikt zwischen Beter und Gott tritt demnach eine durch den Abwendungskonflikt bedingte Auseinandersetzung unter den Menschen, die nach dem Muster *Angriff-Abwehr* funktioniert.

### d) Konfliktverlauf

Die Schilderung des Konflikts setzt mitten im Geschehen ein. Gott hat sich aus Sicht des Beters von ihm abgewandt und ihn preisgegeben. Die drängenden עָדָה אֵינִי-Sätze im Klageteil weisen auf die Unmittelbarkeit der Not und die große Gefahr hin, in der der Beter schwebt. An der Klage des Beters zeigt sich jedoch auch, dass er – seiner verzweifelten Lage zum Trotz – immer noch auf ein Eingreifen Gottes in letzter Minute hofft.<sup>54</sup> Gott reagiert jedoch nicht auf die Anklage des Beters und bleibt stumm.

Die Abwendung Gottes hat zur Folge, dass der Beter schutzlos ist und leicht angreifbar wird. Die Bedrängung des Beters durch die menschlichen Gegner ist

<sup>49</sup> Ähnlich auch Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 98.

<sup>50</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 98; Böhler, Psalmen 1–50, 240.

<sup>51</sup> Kraus, Psalmen 1, 242.

<sup>52</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 64.

<sup>53</sup> Vgl. Håkham, Psalms 1, 80; so auch Steck, Beobachtungen, 61: «Der Feind ist bittere Begleiterscheinung angesichts der Notlage und als solcher auch Gegenstand der Klage; er ist es aber nicht, der die Notlage hervorruft, vielmehr: Wenn Jahwe die Not wendet, wird auch sein Treiben gegenstandslos sein.» Vgl. auch Böhler, Psalmen 1–50, 241, der aber darauf hinweist, dass für den Beter die Bedrängung durch seine Gegner «alles andere als nebensächlich» ist.

<sup>54</sup> Vgl. auch Schaefer, Psalms, 32: «Initially a sense of haste or urgency dominates. God, eternal, has plenty of time; while the anguished mortal has only a little.»

nur möglich, weil Gott sich von ihm abgewandt hat. Der Abwendungskonflikt zwischen Gott und Beter führt demnach zu einem Konflikt nach dem Muster *Angriff-Abwehr* zwischen dem Beter und seinen menschlichen Gegnern bzw. lässt ihn, sofern er bereits seit Längerem besteht, eskalieren. Die menschlichen Gegner haben die Schwäche und Hilflosigkeit des Beters erkannt. Sie nutzen ihre Chance, unterdrücken den Beter (V. 3) und versetzen ihn in Todesangst (V. 4).

#### e) Konfliktregelung

Der Abwendungskonflikt zwischen Gott und Beter bleibt weiterhin bestehen. Gleiches gilt für den Abwehrkonflikt unter den Menschen, da diese Auseinandersetzung vom Abwendungskonflikt zwischen Beter und Gott abhängig ist. Der Beter schafft es aber, einen vorläufigen Umgang mit den weiterhin bestehenden Konfliktsituationen zu finden. Im Vertrauensbekenntnis (V. 6) erinnert er sich selbst an die Gnade Gottes und stärkt damit von Neuem sein Vertrauen auf Gott: «In seinem Bekenntnis des Vertrauens (6a, mit dem «aber» der Zuversicht) kann der Psalmist – in markierter Absetzung zum gottlosen Feind – auf früher investiertes Gottvertrauen zurückgreifen. Daraus wächst ihm Hoffnung zu und weitet sich in 6b der Blick auf eine heilvolle Zukunft.»<sup>55</sup>

### 7.7.2.2 Psalm 22

#### a) Überblick

Ps 22 wird «als ein Mischgebilde heterogener Gattungselemente (Klage, Bitte, Lob, Dank und hymnische Lobwünsche mit Zukunftsaussagen) angesehen.»<sup>56</sup> Der Psalm hat sowohl innerhalb des Alten Testaments als auch in der rabbinischen und neutestamentlichen Literatur seine Spuren hinterlassen.<sup>57</sup>

Aufgrund der Zuschreibung zu David und der Aufnahme des Motivs der universalen Königsherrschaft Jhwhs wird der Psalm oft als messianischer Text gelesen und eschatologisch gedeutet. Der Psalm lässt sich grob in einen Klage- (V. 2–22) und einen Lobteil (V. 23–32) gliedern, wobei die Klage durchzogen ist von Vertrauensäußerungen und Bitten (V. 4–6.10–12.20–22).<sup>58</sup> Im zweiten Teil des

<sup>55</sup> Weber, Werkbuch I, 88.

<sup>56</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 144.

<sup>57</sup> Vgl. Fabry, Wirkungsgeschichte, 279–317; Bauks, Feinde, 11; Weber, Werkbuch I, 124. Ḥakham, Psalms 1, 168–169, weist auf die rabbinische Lesart hin, die Ps 22 mit dem Esterbuch und der Verfolgung der jüdischen Bevölkerung unter Haman in Verbindung bringt. Vgl. hierzu auch Wellmann, David.

<sup>58</sup> Vgl. zur Komposition von Ps 22 vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 144–145 (die für Ps 22 von einer in mehreren Schüben erweiterten Grundschrift ausgehen); Böhler, Psalmen 1–50, 391–392; Bauks, Feinde, 14–26; Janowski, Konfliktgespräche, 348–355; Weber, Werkbuch I, 122–124, gliedert den Psalm in zwei Hauptteile: Auf das Klage- und Bittgebet in V. 1–22 folgt ab V. 23–32 ein Danklied, «das in einen (lehrhaften) Ausblick auf das umfassende Königtum JHWHs mündet»

Psalms ab V. 23 weitet sich der Blick allmählich zu einer «universalen räumlichen wie zeitlichen»<sup>59</sup> Perspektive und die individuelle wird zugunsten einer kollektiven Perspektive aufgegeben. Das Danklied beinhaltet ein Lobversprechen (V. 23) und dessen Erfüllung (V. 26) sowie eine Aufforderung zum Gotteslob an alle, die Gott fürchten (V. 24) und ihn suchen (V. 27). Ab V. 28 wird die ganze Menschheit in den Blick genommen und zur Hinwendung zu Jhwh aufgefordert. Jhwhs Herrschaft ist universal, erstreckt sich nicht nur bis ins Totenreich, sondern auch auf die Generationen, die erst noch geboren werden.

Bei der in Ps 22 geschilderten Auseinandersetzung handelt es sich um einen Abwendungskonflikt zwischen Beter und Gott, der die Preisgabe des Beters an seine Gegner zur Folge hat. Neben den für Abwendungskonflikte typischen Motiven *M5 Meidung* (V. 2–3) und *M6 Gewalttätigkeit Gottes* (V. 16)<sup>60</sup> begegnen auch noch die Motive *M2 Vernichtung* (V. 13–19), *M3 Abwehr/ Rettung/ Bewahrung* (V. 5–6.10–11.21–22.25) sowie *M4 Unterwerfung* (V. 28–30), die in Konflikten nach dem Muster *Angriff-Abwehr* zentrale Funktion haben. Hinzu kommt mit *M15 Spott/Hohn* (V. 7–9) ein Motiv, das sich nicht durch eine besondere Bindung an ein Konfliktmuster auszeichnet.

#### b) Konfliktparteien

Unmittelbar am Konflikt beteiligt sind der Beter, Gott und eine nicht näher definierte Gruppe von Menschen, die den Beter verspotten. Als weitere, allerdings passiv bleibende Gruppen werden die Brüder des Beters, die Gottesfürchtigen, die Elenden (zu denen sich der Beter selbst auch zählt), Mächtigen, die Menschheit insgesamt und schließlich die bereits verstorbenen sowie die künftigen Generationen genannt. Mit der Schilderung des Konflikts durch den Beter sollen die Gottesfürchtigen in ihrer Zuversicht auf Gott bestärkt und die Mächtigen und überhaupt die ganze Menschheit dazu gebracht werden, sich Jhwh<sup>61</sup> zuzuwenden und ihn zu verehren.

In Ps 22 fehlen – mit Ausnahme von מרעים «Übeltäter»<sup>62</sup> in V. 17 – typische Bezeichnungen für menschliche Gegner. Dafür wird das Tun der Gegner mit-

(122). Seybold, Poetik, 186, gliedert Ps 22 in eine Klage des Einzelnen (V. 2–22), ein Danklied (V. 23–27) und einen hymnisch-liturgischen Schluss (V. 28–32).

<sup>59</sup> Seybold, Poetik, 189.

<sup>60</sup> In Ps 22 überschneiden sich die Motive *M6 Gewalttätigkeit Gottes* und *M2 Vernichtung*: Das feindliche Handeln Gottes gegenüber dem Beter hat (fast) dessen Tod zur Folge (vgl. zu Ps 22 Kap. 7.7.2.2).

<sup>61</sup> Während im ersten Teil von Ps 22 der Appellativ אֱלֹהִים bevorzugt wird (nur in V. 9 und 20 wird der Eigenname Jhwh verwendet), begegnet ab V. 23 fast ausschließlich das Tetragramm. Gemäß Pfeiffer, Art. Gottesbezeichnungen, 2. El («Gott»), bringt «die Wendung «mein Gott» (*elî*: Ps 18,3; Ps 22,2.11; Ps 63,25; Ps 68,5; Ps 89,27; Ps 118,28; Ps 140,7; vgl. Ex 15,2) [...] altorientalischen Vorstellungen entsprechend die Funktion JHWHs als eines persönlichen Schutzgottes zum Ausdruck».

<sup>62</sup> Das Ptz. kommt 9-mal im Psalter vor.

hilfe zahlreicher Tierbilder beschrieben.<sup>63</sup> Die Spötter umringen den Beter wie blutgierige Tiere (V. 13–14.17–19, פֶּר «Stier», אַרְיָה «Löwe», כָּלֵב «Hund»)<sup>64</sup>. Sie bezweifeln, dass Gott Gefallen am Beter hat (V. 9) und stellen damit die Beziehung zwischen Gott und Beter infrage.<sup>65</sup> Die Spötter trachten nach dem Leben des Beters, weiden sich an seiner Not und zunehmenden körperlichen Schwäche. Wer diese Leute sind, in welchem Verhältnis sie zum Beter (und zu Gott) stehen, wird nicht gesagt. Mit עֵדָה kann sowohl die (gegnerische) Rotte gemeint sein als auch, im positiven Sinn, der Kreis der Familie und Freunde sowie die Volks-, Rechts- und Kultgemeinde.<sup>66</sup> Es wäre daher möglich, dass es sich bei den Gegnern nicht einfach um anonym bleibende Übeltäter handelt, sondern um Personen aus dem näheren (familiären oder kultischen) Umfeld des Beters.<sup>67</sup>

Nicht nur die Spötter, auch der Beter wird entmenschlicht dargestellt.<sup>68</sup> Seine Erniedrigung ist so groß, dass er sich selbst nicht mehr als Mensch wahrnimmt, sondern als Wurm (תּוֹלַעָה).<sup>69</sup> Eindrücklich zeigt sich in dieser Metapher die Entwürdigung des Beters. Verlassen von Gott, steht er allein einer feindlichen Übermacht gegenüber (V. 12). Die Situation erlebt er als existenzielle Bedrohung, er erleidet körperliche und seelische Qualen (V. 7.15–16.18), ihm drohen sozialer und physischer Tod.

Gott ist einerseits der, der die Not des Beters verursacht hat, und andererseits der, der allein den Beter aus seiner Notlage retten kann. Seine Abwendung vom Beter besteht nicht nur darin, dass er sich ihm entzieht und ihn dadurch dem Angriff der menschlichen Gegner preisgibt, sondern Gott geht aktiv gegen den Beter vor (V. 16).

<sup>63</sup> Vgl. Riede, Netz, 221–230.

<sup>64</sup> Während von den Büffeln und den Hunden im Plural die Rede ist, wird vom Löwen im Singular gesprochen; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 150. Schwierigkeiten bereitet V. 17b. Der masoretische Text lautet wörtlich übersetzt: «wie der Löwe – meine Hände und Füße». Offensichtlich bereitete der Text aber bereits den Masoreten Mühe, denn einige alte Versionen lesen an der Stelle כָּאֵרוּ bzw. כָּרוּ (von כָּרָה I «aushöhlen, graben»), die LXX hat ὄσσεια «(durch-)graben» und S liest «zerreißen», «spalten», «durchbohren». Vgl. Riede, Netz, 221–222 Anm. 76, der für seine eigene Übersetzung von der aramäischen Wurzel *krj* «kurz sein» ausgeht; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 230 Anm. 26. Ḥakham, Psalms 1, 162, geht davon aus, dass הַקִּיפְנִי auch auf V. 17c zu beziehen sei: «They have encircled my hands and my feet, like a lion. In other words, they have tied my hands and feet and put them in chains, as if I were a lion caught in a hunter's net. The psalmist portrays himself in relation to his enemies as a shackled lion cast before a pack of hungry dogs waiting for it to die so that they can eat its carcass.»

<sup>65</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 397.

<sup>66</sup> Vgl. Levy u. a., Art. עֵדָה.

<sup>67</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 235.

<sup>68</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 396–397.

<sup>69</sup> Der Wurm begegnet im Alten Testament entweder als Schädling oder im Zusammenhang mit Krankheit, Verwesung und Fäulnis, vgl. Riede, Netz, 308. Der Wurm gehört zum Bereich des Todes und damit auch «in den Bereich des Unreinen» (Riede, Netz, 309).

## c) Konfliktobjekte

Es bleibt in Ps 22 offen, weshalb sich Gott vom Beter abgewandt hat. Gott hat den Beter verlassen, er hört (V. 2) und antwortet nicht auf seine Klage (V. 3), er legt ihn in den Staub des Todes (V. 16). Die Abwendung Gottes äußert sich demnach nicht nur in seiner Nichtbeachtung des Beters, sondern auch in feindlichen Handlungen gegenüber dem Beter. Zentrales Konfliktobjekt ist somit die Beziehung zwischen Beter und Gott.<sup>70</sup> Für den Beter ist nicht nachvollziehbar, warum und wozu Gott ihn verlassen hat (V. 2–3),<sup>71</sup> und er fleht Gott an, sich ihm erneut helfend und rettend zuzuwenden.

Die Abwendung Gottes vom Beter hat den Spott der Leute zur Folge. Neben der gestörten Gottesbeziehung tritt somit als weiteres Konfliktobjekt die Bedrängung des Beters durch andere Menschen hinzu. Die Abwendung Gottes ermöglicht die Bedrängung des Beters durch seine Mitmenschen. Diese zweite, vom Abwendungskonflikt abhängige Auseinandersetzung funktioniert nach dem Muster *Angriff-Abwehr*.

Weil nicht nur die menschlichen Gegner, sondern auch Gott nach dem Leben des Beters trachten (V. 16), steht in beiden Konflikten das Überleben des Beters auf dem Spiel.

## d) Konfliktverlauf

Der Schwerpunkt der Konfliktschilderung liegt in Ps 22 nicht auf dem Hergang oder Ablauf des Konflikts zwischen Gott und Beter, sondern auf den Konsequenzen, die die Abwendung und das damit einhergehende feindliche Handeln Gottes für den Beter mit sich bringen. Sie betreffen vor allem die Beziehungen zwischen dem Beter und seinen Mitmenschen: Durch seine Abwendung setzt Gott den Beter dem Spott der Leute (אָדָם, עַם) aus (V. 7–9), und zugleich zeigt sich die Abwendung Gottes vom Beter darin, dass die Leute den Beter ungehindert verspotten können. Die menschlichen Gegner verhöhnen den Beter, weil Gott ihn verlassen hat, und sie machen die Preisgabe des Beters durch Gott zum Inhalt ihres Spotts (V. 9).<sup>72</sup>

Der Beter befindet sich in Lebensgefahr, weil Gott ihn im Stich lässt, ihn sogar – das macht V. 16 deutlich – aktiv schädigen will.<sup>73</sup> Dem Beter ist bewusst,

<sup>70</sup> Vgl. Irsigler, Psalm 22, 212.

<sup>71</sup> Vgl. Jenni, Lamed, 286–287. Jenni übersetzt לָמָה in V. 2 mit «warum», schließt aber ein finales («wozu») Verständnis nicht *per se* aus.

<sup>72</sup> So auch Riede, Netz, 311. לָא ist ImpV. גָּלַל «rollen, wälzen». Zu übersetzen ist dann mit «Wälz auf/zu JHWH» (Riede, Netz, 307 mit Anm. 246. Weil die LXX von einer Perfektform ausgeht, wird der masoretische Text oft geändert zu לָא «er hat gewälzt»; vgl. Mt 27,43).

<sup>73</sup> Dieser Umstand wird in der Forschung gerne übergangen, der masoretische Text geglättet. Der Apparat der BHS schlägt vor – mit Blick auf L<sup>G</sup> (deduxerunt) –, nicht יָשַׁפְּתֵנִי, sondern יָשַׁפְּתֵנִי (von שָׁפַת «[auf]setzen») zu lesen. Gunkel, Psalmen, 89, übersetzt und ergänzt V. 16: «Todesstaub liegt auf meinen Lippen» und entledigt sich auf diese Weise des Problems. Kraus, Psalmen I, 181, geht nicht weiter auf die Frage ein. Anders dagegen Delitzsch, Psalmen, 213, der von Ps 22 eine Brücke

dass hinter den Angriffen der Menschen Gott selbst steckt. Und doch führt diese Erkenntnis nicht dazu, dass der Beter sich seinerseits von Gott abwendet. Vielmehr ist Gott aus Sicht des Beters derjenige, der allein ihn aus dieser verzweifelten Situation retten kann. Der Beter appelliert an Gott, ihm zu helfen. Dabei erinnert er Gott (und sich selbst) daran, dass Gott sich als Retter der Vorfahren erwiesen hat (V. 4–6) und dass zwischen ihm und Gott eine enge persönliche Bindung besteht (V. 10–11).

#### e) Konfliktregelung

Entgegen seiner aktuellen Erfahrung hält der Beter an Gott fest. Die Hoffnung des Beters wird nicht enttäuscht, denn Gott nimmt sich seine Klage zu Herzen und reagiert darauf (V. 22).<sup>74</sup> Der abrupte Situationswechsel in V. 22b gab und gibt zur Diskussion Anlass. Teilweise wird vermutet, dass im Hintergrund ein Heilsorakel steht und die Feststellung עֲנִיתָנִי «du hast mich erhört» als «Erhörungs-bekanntnis»<sup>75</sup> zu verstehen ist.<sup>76</sup> Naheliegender ist es, עֲנִיתָנִי als Perfekt mit Zukunftsbezug (*perfectum confidentiae*) aufzufassen, also als etwas, das zwar noch nicht eingetroffen ist, aber sich sicher realisieren wird.<sup>77</sup>

Wie auch immer es geschehen sein mag, der Beter ist wieder voll Vertrauen in Gott. Seine Zuversicht ist so groß, dass er Gottes erneute freundliche Zuwendung und die damit einhergehende Rettung vor seinen menschlichen Gegnern bereits als gegeben ansieht. Die Feststellung des Beters in V. 22 macht den in Ps 22 geschilderten Abwendungskonflikt zu einer Ausnahme, da in allen anderen hier besprochenen Auseinandersetzungen die erneute – freundliche – Zuwendung Gottes nicht thematisiert wird oder höchstens als mögliche zukünftige Perspektive in den Blick kommt. Über das rettende Handeln Gottes will der Beter

---

zum Prozess gegen Jesus und zu seinem Tod am Kreuz schlägt. Übergangen wird die Problematik wiederum von Ḥakham, Psalms 1. Gelegentlich wird zwar vermerkt, dass Gott für die Not des Beters verantwortlich ist, dies wird aber in der Regel nicht weiter thematisiert: «Und hinter all den Bedrohungen steht Gott, der den Beter in den Todesstaub legt» (Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 150); «Als Subjekt des Handelns erkennt M primär die «Meute der Übeltäter», die Bluthunde (17ff.). Stand aber 16b am Anfang der Strophe, macht der Beter seinen Gott dafür verantwortlich [...], dass er sich bereits im Grab liegen fühlt» (Seybold, Psalmen, 98); Declaissé-Walford u. a., Psalms, 235, ziehen zwar die Möglichkeit in Betracht, dass mit dem «Du» in Ps 22,16 Gott gemeint sein könnte, halten aber fest: «the «you» is undetermined. It is probably God, but without a clear indication all the possibilities remain open. Explizit gemacht wird das Problem von Schaefer, Psalms, 55: «It is incomprehensible to the psalmist that God, who brought one from the maternal womb, now deposits him or her in the tomb.»

<sup>74</sup> עָנָה I «antworten» meint hier soviel wie «willig reagieren» (vgl. KAHAL).

<sup>75</sup> Seybold, Psalmen, 99.

<sup>76</sup> Vgl. auch Weber, Werkbuch I, 123; Kraus, Psalmen 1, 329.

<sup>77</sup> Vgl. Bauks, Feinde, 18; Riede, Netz, 223 Anm. 80; Jouïon/Muraoka, § 112g. Vgl. auch Stolz, Psalmen, 38: «In seinem Elend kommt der Beter zur Erhörungs-gewissheit; Lob und Klage gehören zusammen, der Betende ist simul clamans et laudans» (Hervorhebung im Original).

nicht schweigen und berichtet seinen Mitmenschen<sup>78</sup> davon. Dabei rückt er in den Vordergrund, dass Gott Partei ergreift für den Elenden.

Während der Konflikt zwischen Gott und Beter durch die erneute freundliche Zuwendung Gottes zum Beter gelöst wird, bleibt offen, wie (und wann) der Konflikt zwischen Beter und menschlichen Gegnern geregelt wird. Wie Gott den Beter rettet und was mit den menschlichen Gegnern geschieht, wird nicht thematisiert.<sup>79</sup> Für den Beter steht demnach nicht die Bestrafung der Spötter im Vordergrund, sondern das Rettungshandeln Gottes.<sup>80</sup> Wichtig ist aus seiner Sicht allein der Umstand, dass Gott seine Not sieht und ihm ganz sicher zu Hilfe kommt.

### 7.7.2.3 Psalm 60

#### a) Überblick

Ps 60,<sup>81</sup> der stark durch Kriegsmetaphorik geprägt ist, lässt sich in seiner vorliegenden Form in drei Hauptteile gliedern.<sup>82</sup> Während der erste Teil V. 3–7 durch die Klage über eine existenzielle Not und Bitten geprägt ist, folgt in V. 8–10 ein Gottesorakel, in dem Jhwh als siegreicher Kriegsfürst dargestellt wird. Der dritte Teil V. 11–14 beinhaltet wieder Klagen und Bitten und schließt «mit einem zukunftsgerichteten Bekenntnis der Zuversicht».<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 150, gehen mit Blick auf Ps 35,14; 50,20 und 69,9 davon aus, dass in V. 23 mit den יְהוָה die leiblichen Brüder des Beters gemeint sind und לְהַלְלֵךְ nicht im kultischen Sinne, sondern profan als Ansammlung (vgl. Ps 35,18; 40,10f.) verstanden werden muss. In V. 24 sei dann die kultische Gemeinde angesprochen.

<sup>79</sup> Besteht die Hilfe darin, dass Gott den Beter aus den Fängen seiner Gegner befreit und diese zurückschlägt oder gar vernichtet? Oder bedeutet die Hilfe Gottes, dass der Beter seelisch gestärkt wird, sodass er mit der Bedrängung durch die Gegner besser umgehen kann? Die zweite Möglichkeit wird von Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 150, bevorzugt.

<sup>80</sup> Das mag auch daran liegen, dass dem Beter bewusst ist, dass nicht die Menschen seine eigentlichen Gegner sind, sondern Gott.

<sup>81</sup> Psalm 60 erfährt (zusammen mit Ps 57, vgl. dazu oben Kap. 6.7.4.5) eine Rezeption in Ps 108. Auch in Ps 108 wird die Verwerfung Israels durch Jhwh thematisiert. Sie tritt aber gegenüber der Zuversicht auf das baldige rettende Eingreifen Gottes in den Hintergrund.

<sup>82</sup> Vgl. Gunkel, Psalmen, 256; Kraus, Psalmen 2, 586; Seybold, Psalmen, 237; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 158–159. Anders Declaissé-Walford u. a., Psalms, 505–507, die den ersten Abschnitt nochmals unterteilen in V. 3–5 («a description of God's rejection») und 6–7 («a description of God's salvation»); vgl. auch Schaefer, Psalms, 146. Hakam, Psalms, 19, gliedert Ps 60 zwar in drei Teile, nimmt V. 7 jedoch zum Mittelteil. V. 7–10 sind seiner Meinung nach als «prayer for the fulfillment of a prophetic promise» anzusehen.

<sup>83</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 158–159. Aufgrund der Formulierung in der Ich-Form nimmt Gerstenberger, Psalms 1, 241, V. 11 zum Gottesorakel hinzu. Die beiden Fragen sind seiner Meinung nach rhetorisch zu verstehen; vgl. auch Anderson, Politics, 317–318. Für die Hinzunahme von V. 11 zum dritten Teil spricht aber zum einen seine poetische Gestaltung als Bikolon (V. 8–10 hat eine Trikolonstruktur) und zum anderen sind V. 11 und 12 inhaltlich als Frage und Antwort

Ps 60 nimmt Bezug auf politische Vorgänge und wird zur Gattung der Klagelieder des Volkes gezählt.<sup>84</sup> Es ist zwar unbestritten, dass Ps 60 auf den Konflikt zwischen Israel und Edom Bezug nimmt,<sup>85</sup> die nähere zeitliche Verortung der einzelnen Abschnitte des Psalms wird jedoch in der Forschung diskutiert.<sup>86</sup>

Da die drei Teile des Psalms sowohl inhaltliche als auch strukturelle Unterschiede aufweisen, ist mit einer mehrstufigen Entstehung zu rechnen.<sup>87</sup> Möglich ist, dass es sich bei V. 8–14 um ein Gebet des Königs handelt, der «im Zusammenhang eines Feldzugs gegen die Edomiter um göttliche Hilfe bittet».<sup>88</sup> In dieses Gebet eingebaut ist ein vorgegebenes Orakel (V. 8–10).<sup>89</sup> Die spätere Ergänzung von V. 3–7 führt zur Umprägung des Psalms zu einem Klagelied des Volkes. Durch diese Erweiterung wird der Psalm losgelöst von konkreten geschichtlichen Ereignissen, in einen «neuen theologischen Horizont» gestellt und zu einem «für vielfache Notsituationen verwendbare[n] Bittgebet».<sup>90</sup>

In Ps 60 begegnen die für das Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* typischen Motive *M5 Meidung* (V. 3.12) und *M6 Gewalttätigkeit Gottes* (V. 3.5). Hinzu kommen die Motive *M2 Vernichtung* (V. 14), *M3 Abwehr/ Rettung/ Bewahrung* (V. 6.7) sowie *M4 Unterwerfung* (V. 8–10), die alle in den Zusammenhang des Konfliktmusters *Angriff-Abwehr* gehören. Es werden verschiedene, miteinander zusammenhängende Konfliktsituationen angesprochen: Der Abwendungskonflikt zwischen Gott und seinem Volk hat die militärische Unterlegenheit in der Auseinandersetzung mit den menschlichen Gegnern des Gottesvolkes zur Folge, während umgekehrt die Unterstützung des Gottesvolkes durch Gott zur Unterwerfung und Vernichtung der menschlichen Gegner führt bzw. führen wird.

---

(V. 12: rhetorische Frage als Antwort) enger miteinander verbunden als V. 10 und 11, die beide durch eine Edom-Perspektive geprägt sind; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 158. Weber, Werkbuch I, 269, erachtet beide Lesarten als möglich. Seiner Meinung nach liegt «in der Janusköpfigkeit der beiden zwischen der Zugehörigkeit zu II und III pendelnden Lesarten von 11 (Gottesrede/Zuversichtsaussage <=> Königsfrage/Führerlosigkeit bzw. Gottesferne) [...] eine Weichenstellung dieses Psalms».

<sup>84</sup> Gunkel bezeichnet Ps 60 als Liturgie, vgl. Gunkel, Psalmen, 256; vgl. zur Verbindung von Klagelied und Gottesorakel auch Gunkel, Einleitung, 138. Es fehlen allerdings für diese Gattung typische Elemente: So gibt es keine drängenden Fragen nach dem Warum? und Wie lange? und keine ausführliche Notschilderung, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 154.

<sup>85</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 237; Kraus, Psalmen 2, 587; Weber, Werkbuch I, 268; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 155.

<sup>86</sup> Vgl. für einen knappen Überblick zu dieser Diskussion Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 154–160.

<sup>87</sup> Vgl. zu folgender Entstehungshypothese Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 159–160.

<sup>88</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 159.

<sup>89</sup> Vgl. auch Gunkel, Psalmen, 258; Kraus, Psalmen 2, 586.

<sup>90</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 160.

## b) Konfliktparteien

Im Abwendungskonflikt stehen sich das Gottesvolk und Gott gegenüber. Das Volk wird in V. 5 als ׀ bezeichnet, in V. 6 werden die Gottesfürchtigen (א׀) und in V. 7 die Lieblinge oder Geliebten (ד׀) Gottes genannt. Mit diesen Bezeichnungen kann sowohl eine ethnische Gruppe als auch eine religiöse Gemeinschaft innerhalb einer ethnischen Gruppe oder unabhängig von ethnischen Zugehörigkeiten gemeint sein.<sup>91</sup>

Die menschlichen Bedränger (צ) werden in V. 13.14 genannt. Aufgrund von V. 11–14 kann darauf geschlossen werden, dass mit den Bedrängern ursprünglich die Edomiter gemeint waren. Mit der Zusammenstellung von V. 8–14 mit V. 3–7 geht jedoch auch die Ablösung der V. 11–14 von einem konkreten geschichtlichen Ereignis einher.<sup>92</sup>

In V. 8–10 wird der Herrschaftsbereich Jhwhs umrissen. Dazu gehören Schem, das Tal von Sukkot, Gilead, Manasse, Efraim, Juda, Moab, Edom und Philistää. Damit ist ungefähr der Bereich abgesteckt, den Gott Israel verheißen hat. Efraim und Juda werden metaphorisch als schützender Rundschild und Kriegskeule Gottes bezeichnet.<sup>93</sup> Diese Gebiete sind also nicht einfach nur Herrschaftsbereich, sondern hier sind auch die Koalitionspartner Jhwhs zu finden. Im Gegensatz dazu dienen Moab und Edom Jhwh als Waschbecken<sup>94</sup> und Schuhablage.<sup>95</sup> Sie gehören zwar auch zum Herrschaftsbereich Jhwhs, ihnen wird aber eine sehr viel geringere Stellung zugewiesen.<sup>96</sup>

Gott tritt als mächtiger Kriegsfürst auf, der nicht nur die Gegner seines Volkes bekämpft und unterwirft, sondern auch sein eigenes Volk angreift und dabei fast vernichtet. Die Widersprüchlichkeit, die Ps 60 prägt, kommt insbesondere in V. 7 zum Ausdruck: Das Volk bittet Jhwh darum, dass er es vor ihm, Jhwh, schützt.<sup>97</sup>

## c) Konfliktobjekte

Gott hat sich von seinem Volk abgewandt. Es wird nicht näher auf die Gründe eingegangen, die zur Abwendung Gottes führten. Gott verstößt (זנח)<sup>98</sup> sein Volk, zerbricht (פרץ) es in seinem Zorn (אף) und vernichtet es damit fast. Zentrales

<sup>91</sup> Vgl. Lipinski, Art. ׀, 189–193; Zobel, Art. ד׀, 477–478; Fuhs, Art. א׀, 887–888.

<sup>92</sup> Vgl. oben a) Überblick.

<sup>93</sup> So Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 163–164. Kraus, Psalmen 2, 588, spricht von Helm (Efraim) und Zepter (Juda); vgl. auch Gunkel, Psalmen, 257; Seybold, Psalmen, 239, spricht von «Kopfwehr» bzw. «Schild» (Efraim) und «Würdestab als Herrschaftszeichen (später Szepter)».

<sup>94</sup> Kraus, Psalmen 2, 589, und Seybold, Psalmen, 239, vermuten wohl fälschlicherweise im «Waschbecken» das Tote Meer.

<sup>95</sup> Vgl. Knauf, Psalm LX, 57–58.

<sup>96</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 164.

<sup>97</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 162.

<sup>98</sup> Vgl. dazu oben Ps 44 in Kap. 7.7.1.

Konfliktobjekt ist das Verhalten Gottes gegenüber seinem Volk und dessen Überleben angesichts der gewalttätigen Behandlung durch Gott.

#### d) Konfliktverlauf

Eine starke Spannung prägt den Konflikt, denn Gott ist sowohl derjenige, der die Not seines Volkes verursacht, als auch der, der allein es aus dieser Not retten kann. Gott zieht sich nicht nur von seinem Volk zurück, sondern handelt ihm gegenüber feindlich.

Im ersten Teil des Psalms beklagen die Betenden, dass Gott sie verstoßen hat. Die Kriegsmetaphern deuten zwar auf einen kriegerischen Zusammenhang hin, die Konfliktschilderung bleibt jedoch vage.<sup>99</sup> Gottes Gewalttätigkeit betrifft nicht nur sein Volk, sondern auch das Land.<sup>100</sup> Er lässt die Erde erbeben und macht das Land unbewohnbar. Gott zwingt sein Volk, den Taumelwein (vgl. V. 5 יין תרעלה) zu trinken und wirft es damit aus der Bahn.

Erst ab V. 12 wird die kriegerische Konfliktsituation deutlich greifbarer. In V. 12 wird festgehalten, dass Jhwh sein Volk im (Verteidigungs-)Krieg mit seinen Nachbarn nicht unterstützt.<sup>101</sup> Wie in Ps 44 wird der Umstand, dass das Gottesvolk von menschlichen Gegnern bedrängt werden kann, nicht nur darauf zurückgeführt, dass Gott sich seinem Volk entzieht und es schutzlos zurücklässt. Vielmehr sehen die Betenden hinter der Bedrängung durch andere Menschen ein gewalttätiges Handeln Gottes.

Die (An-)Klage der Betenden und das darin entworfene Bild von Gott als brutalem Krieger, der gegen sein eigenes Volk wütet, wird kontrastiert durch das Gottesorakel in V. 8–10. Auch hier tritt Jhwh als Kriegsfürst auf. Allerdings nimmt das Orakel nicht Bezug auf die in V. 3–7 vorgebrachten Klagen und Biten. Es geht in V. 8–10 um ein zukünftiges Handeln Gottes: um die Verteilung des eroberten Gebietes und um die Zuweisung bestimmter Aufgaben und hierarchischer Positionen an die verschiedenen Regionen nach der erfolgreichen Eroberung.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Zur kriegsmetaphorischen Sprache gehört פָּרַץ «einbrechen, einreißen» (V. 3), vgl. Riede, Netz, 66 (mit Hinweis auf Hiob 16,14). Das Spalten der Erde (V. 4) sowie der Taumelwein (V. 5) können sowohl im Zusammenhang von Kriegs- als auch Gerichtsmetaphern begegnen, vgl. zum Beben der Erde: Dahmen, Art. Erdbeben (AT), 3.2. Theophanie; vgl. zum Motiv des Taumelweins: Liess, Art. Becher, 2. Der Becher als Unheilmotiv. Auch das Feldzeichen (טָוֹ V. 6) gehört in den Bereich der Kriegsmetaphern, vgl. Goldammer, Art. Standarte, 4. Israel und Juda (Klaus Koenen).

<sup>100</sup> Kraus, Psalmen 2, 588, geht von einer kosmischen Dimension aus; ähnlich Hakkham, Psalms 2, 21; anders Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 161–162, die vom Land als dem Land, das Gott Israel verheißen hat, ausgehen. Aufgrund des Kontexts (vgl. insbes. V. 8–9) ist diese Interpretation m. E. näherliegend.

<sup>101</sup> V. 12 bezog sich in der Primärfassung des Psalms (V. 8–14) auf die Bedrohung durch die Edomiter, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 159, 165.

<sup>102</sup> Vgl. Kraus, Psalmen, 60–150, 588–589; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 162; Schaefer, Psalms, 147.

## e) Konfliktregelung

Trotz der durch Gott erfahrenen Gewalt halten die Betenden an Jhwh fest und bitten ihn um Rettung (vgl. V. 7). Die erbetene erneute Zuwendung Jhwhs äußert sich in der Verteidigung seines Volkes und der Vernichtung seiner Bedränger. Hinzu kommt in V. 14 auch der Aspekt der Ermächtigung des Volkes durch Gott, sodass es selbst gegen seine Bedränger vorgehen kann.

Zwar nimmt das in V. 8–10 zitierte Gottesorakel nicht direkt Bezug auf die Notlage der Betenden, es kann aber als Erinnerung gelesen werden an die Verpflichtung, die Jhwh gegenüber seinem Volk hat.<sup>103</sup> Damit bringt es die Hoffnung der Betenden zum Ausdruck, dass Gott sich seinem Volk wieder auf heilvolle Weise zuwenden wird, und ist zugleich eine Aufforderung an Jhwh, jetzt endlich von seinem Wüten abzulassen und sich wieder seinen Verheißungen entsprechend zu verhalten.

Der Konflikt zwischen Volk und Gott bleibt weiterhin bestehen. Indem sie sich selbst an die Zusagen Jhwhs erinnern und ihre Hoffnung auf das zukünftige rettende Eingreifen Jhwhs wachhalten, finden die Betenden einen vorläufigen Umgang mit der bestehenden Konfliktsituation.

## 7.7.2.4 Psalm 74

## a) Überblick

Der Asafpsalm Ps 74 ist ein Volksklagepsalm,<sup>104</sup> der sich in drei große Abschnitte gliedern lässt.<sup>105</sup> In V. 1–11 wird die Zerstörung des Tempels und aller Heiligtümer (V. 8) Gottes beklagt. Darauf folgt in V. 12–17 ein hymnisch gestalteter Teil, der Gottes Macht als Schöpfer und Weltenherrscher proklamiert. Im dritten Teil V. 18–23 wird Gott um Hilfe und Rettung gebeten.

In Ps 74 beklagt eine Gruppe, dass sie von Gott verstoßen (𐤍𐤍𐤕)<sup>106</sup> wurde und von menschlichen Gegnern bedrängt wird. Es sind zwei Konfliktsituationen miteinander verbunden. Im Konflikt zwischen dem Beterkollektiv und seinen menschlichen Gegnern steht das Motiv *M4 Unterwerfung* (V. 3–8.) im Vordergrund. Der Konflikt unter den Menschen, der nach dem Muster *Angriff-Abwehr* abläuft, hängt ab vom Abwendungskonflikt zwischen Gott und seinem Volk. Dieser ist geprägt durch die typischen Konfliktmotive *M5 Meidung* (V. 1.11.19)

<sup>103</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 162.

<sup>104</sup> Vgl. zum Asafpsalter Weber, Asaph-Psalter, 363–391.

<sup>105</sup> Vgl. Ḥakham, Psalms 2, 144; Hossfeld/Zenger Psalmen 51–100, 358–360; Schaefer, Psalms, 181; Baumann, Psalm 74, 417–418. Es gibt mehrere alternative Gliederungsvorschläge: Weber, Werkbuch II, 26–27, gliedert in vier Abschnitte: V. 1–5.6–11.12–17.18–23. Kraus, Psalmen 2, 678, gliedert den Psalm in fünf Abschnitte: V. 1–2.3–8.9–11.12–17.18–23; Seybold gliedert in vier Sinneinheiten: V. 1 – Frage nach dem Warum?; V. 2–3.10–11.18–23 – appellative Textteile; V. 4–9 – Klage; V. 12–17 – hymnischer Teil; ähnlich auch Declaissé-Walford u. a., Psalms, 594.

<sup>106</sup> Vgl. dazu oben die Ausführungen zu Ps 44 Kap. 7.7.1.

und *M6 Gewalttätigkeit Gottes* (V. 1). Hinzu kommen noch die Konfliktmotive *M15 Spott/Hohn* (V. 10.18.22–23), *M16 Beschämung/Scham/Schande* (V. 21). In V. 11 wird Gott darum gebeten, die Gegner zu vernichten (*M2 Vernichtung*).

#### b) Konfliktparteien

An den verschiedenen Konfliktsituationen sind das Gottesvolk, Gott sowie menschliche Gegner von Gottesvolk und Gott beteiligt. Im Abwendungskonflikt stehen sich Gott und sein Volk gegenüber. Die Abwendung Gottes hat zur Folge, dass die menschlichen Gegner das Gottesvolk angreifen können. Indem die menschlichen Gegner nicht nur das Gottesvolk unterdrücken, sondern auch Tempel und Heiligtümer Gottes zerstören und Gott verhöhnen, ist ihr Angriff auch ein Angriff auf Gott selbst.

Die Überlegungen zur Identität der Gegner basieren auf der Datierung des Psalms. Als historischer Ort für Ps 74 wird meist die Tempelzerstörung von 587/586 v. Chr. angenommen, teilweise aber auch die Eroberung und Zerstörung des Nordreichs um 722 v. Chr.<sup>107</sup> Entsprechend wären im ersten Fall mit den Gegnern die Babylonier, im zweiten die Assyrer gemeint. Wer die menschlichen Gegner sind, lässt sich nicht abschließend klären. Auch wenn man davon ausgeht, dass Ps 74 zunächst mit Blick auf die Eroberung des Nordreichs Israel verfasst wurde, so kann nicht in Abrede gestellt werden, dass der Text zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine aktualisierende Relecture im Hinblick auf die Zerstörung des Tempels in Jerusalem bietet.<sup>108</sup> Für die Konfliktanalyse ist festzuhalten: Identifiziert man die menschlichen Gegner als Feinde von außen, gehört der in V. 3–8 geschilderte Konflikt zwischen Gottesvolk, Gott und menschlichen Gegnern zum Muster *Angriff-Abwehr*.

Es wird im Psalm allerdings nicht explizit von den Gegnern als Angehörigen fremder Völker gesprochen. Im Vordergrund der Schilderung steht nicht die ethnische Zugehörigkeit der Gegner und auch nicht die politische Dimension des Konflikts. Was die Gegner in erster Linie auszeichnet, ist ihre Feindschaft gegenüber Gott (V. 3–7.10.18.22.23), wodurch die religiöse Dimension der Auseinan-

<sup>107</sup> Für den Tempel von Jerusalem votieren beispielsweise Gunkel, Psalmen, 321; Seybold, Psalmen, 287; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 361; Håkham, Psalms 2, 155. Für die Zerstörung des Nordreichs argumentiert Weber, Datierung, vgl. auch Weber, Werkbuch II, 26. Die Nennung der «Versammlungsplätze Eils im Land» ist laut Weber, Datierung, 527, «das Hauptargument», das «gegen eine Jerusalemer Zuweisung» spricht. Cordes u. a., Verwüstung, 66 Anm. 11, halten es dagegen für wahrscheinlich, «dass es trotz und nach der sogenannten joshijianischen Reform im Lande» noch «Gottesstätten» gab, wo kultische Versammlungen stattfanden». Donners Vorschlag (vgl. Donner, Argumente), den Psalm in die Zeit der Tempelentweihung durch Antiochus IV. zu datieren, fand wenig Zustimmung, da Ps 74 von der vollständigen Zerstörung (und nicht «nur» der Entweihung) des Tempels spricht.

<sup>108</sup> Vgl. Weber, Datierung, 531; Weber, Werkbuch II, 26.

dersetzung in den Vordergrund gerückt wird.<sup>109</sup> Das macht den Psalm offen für eine zweite Lesart, die die Gegner als innergesellschaftliche Gruppe identifiziert.

Dazu passt, dass sich die Betenden in V. 19–21 mit den Unterdrückten (ךך «unterdrückt, elend», Nebenform zu ךך), Elenden (עני) und Armen (אביון) solidarisieren oder sich sogar mit ihnen identifizieren.<sup>110</sup> Alle drei Lexeme werden verwendet, um Gruppen innerhalb einer sozialen Gemeinschaft zu bezeichnen,<sup>111</sup> was eher auf eine Konfliktlage *innerhalb* des Volkes als *zwischen* verschiedenen Völkern hinweist. Die Bezeichnung עדה «Versammlung» (V. 2) hat in Ps 74 (vgl. Ps 1,5; 82,1; 111,1) kultische Konnotation und kann demnach ebenfalls als Hinweis auf einen innergesellschaftlichen Konflikt gelesen werden.<sup>112</sup> Die menschlichen Gegner wären entsprechend als eine innergesellschaftliche Gruppe von Mächtigen zu identifizieren, die Gott nicht fürchten, seine Heiligtümer zerstören und seine Anhänger unterdrücken.<sup>113</sup>

Je nachdem, ob man den Psalm mit Blick auf die Eroberung des Nordreichs bzw. die Jerusalemer Tempelzerstörung oder mit Blick auf soziale Verwerfungen innerhalb der Gesellschaft liest, ist auch die Identität des Beterkollektivs anders zu fassen. Im ersten Fall wäre mit dem Beterkollektiv das Volk als Ganzes gemeint, im zweiten Fall handelte es sich bei den Betenden um eine Gruppe von Gottesfürchtigen innerhalb der Gesellschaft, deren Angehörige entweder selbst einer sozial schwächer gestellten Bevölkerungsschicht angehören oder sich mit dieser solidarisieren.

Gott, der nur in V. 18 als Jhwh angesprochen wird, ist der, der die Not seines Volkes zu verantworten hat. In Ps 74 geht es nicht nur darum, dass Gott sich den Seinen entzieht, sondern um offene Feindschaft (vgl. V. 1). Gott ist weit entfernt von den Geschehnissen und wird in V. 3 dazu aufgefordert, den zerstörten Tempel zu besuchen und sich die angerichtete Verwüstung anzuschauen.<sup>114</sup> Die Betenden erinnern Gott eindringlich daran, dass ihre Gegner eigentlich *seine*

<sup>109</sup> Vgl. Hakham, Psalms 2, 155: «The enemies' plan to destroy Israel is just one aspect of their larger plan to wage war against the God of Israel.» Vgl. auch Cordes u. a., Verwüstung, 68; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 364.

<sup>110</sup> Es ist möglich, dass V. 19–21 in einem späteren Überarbeitungsschritt eingefügt wurden, vgl. Seybold, Psalmen, 287, 290; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 361.

<sup>111</sup> Vgl. Schäfer-Lichtenberger/Schottruff, Art. Armut, 22; Gerstenberger, Art. ענה II, 263–265; Fuhs, Art. אביון, 216–217; Botterweck, Art. אביון, 31–35.

<sup>112</sup> Vgl. Levy u. a., Art. עדה, 1088. Vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 357.

<sup>113</sup> Siehe dazu die Überlegungen von Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 360, die diesbezüglich von «zwei Aussageebenen bzw. Bildwelten» sprechen: «Während der Psalm insgesamt von der Spannung Gott – Feinde Gottes und von der Perspektive des Kampfes Gottes gegen *seine* Feinde bestimmt ist, kommt in V 19–21 die tödliche Bedrohung der Armen in den Blick [...]. Der Kampf Gottes gegen die (Tempelverwüster) muss sich also nicht nur gegen die feindlichen Gotteslästerer richten, sondern auch bzw. mehr noch gegen die Mächtigen, die die Armen [...] unterdrücken und entwürdigten.» Vgl. auch Cordes u. a., Verwüstung, 71.

<sup>114</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 288; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 364.

Gegner sind (V. 3–7.10.18.22.23) und werfen ihm in V. 11 «faktische und gewollte Untätigkeit»<sup>115</sup> vor. Ein völlig anderes Gottesbild begegnet in V. 12–17. Während in V. 1–11 die Anklage gegen Gott im Vordergrund steht, wird er im zweiten hymnischen Teil des Psalms als Herrscher über die ganze Welt, als Schöpfer und erfolgreicher Kämpfer gegen das Chaos gepriesen.<sup>116</sup> Im dritten Teil V. 18–23, der durch eindringliche Bitten um Gottes erneute hilfreiche Zuwendung geprägt ist, wird Gott als Beschützer der Armen, Elenden, Schwachen und Unterdrückten beschrieben.

### c) Konfliktobjekte

In Ps 74 lässt sich eine Verschiebung bzw. Anreicherung der Konfliktobjekte beobachten. Zu Beginn werfen die Betenden Gott vor, dass er sich von den Seinen abwendet, sich ihnen gegenüber gewalttätig verhält und sie menschlichen Gegnern preisgibt. Vorrangiges Konfliktobjekt ist das aus Sicht der Betenden unverständliche und ungerechtfertigte Verhalten Gottes.

Die menschlichen Angreifer werden aber nicht nur als Gegner des Gottesvolkes, sondern auch als Gegner Gottes identifiziert. Ihr Angriff ist ein Angriff auf Gott. Damit steht die Herrschaft Gottes als weiteres Konfliktobjekt zur Debatte.

Wenn man davon ausgeht, dass es sich bei den menschlichen Gegnern um eine innergesellschaftliche Gruppe handelt, dann rückt im weiteren Verlauf des Konflikts die Abwendung dieser Gruppe von Gott als drittes Konfliktobjekt ins Zentrum.

### d) Konfliktverlauf

Daran, dass die menschlichen Gegner das Gottesvolk bedrängen können, zeigt sich, dass Gott sich von seinem Volk zurückgezogen hat (*M5 Meidung*). Dabei sind sich die Betenden keiner Schuld gegenüber Gott bewusst, und es ist für sie unverständlich, weshalb Gott sie im Stich lässt und sich ihnen gegenüber sogar gewalttätig verhält (*M6 Gewalttätigkeit Gottes*, vgl. V. 1).<sup>117</sup> Die Bezeichnung des Gottesvolkes als Kleinvieh Gottes (צאן מרעייתך «Kleinvieh deiner Weide»)<sup>118</sup> in V. 1 bringt seine Schwäche und Angewiesenheit auf Gott zum Ausdruck und macht zugleich die Brutalität von Gottes Handeln offensichtlich.

Das Beterkollektiv weist eindringlich darauf hin, dass die menschlichen Gegner sich mit ihren Aktionen in erster Linie gegen Gott richten (vgl. V. 3–7.10.18.22.23). Das Ziel der menschlichen Gegner besteht darin, die Verehrung

<sup>115</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 366; vgl. auch Seybold, Psalmen 289.

<sup>116</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 289. Kraus, Psalmen 2, 681, und Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 368, gehen davon aus, dass sich schöpfungstheologische und geschichtstheologische Aussagegehalte gegenseitig durchdringen.

<sup>117</sup> Vgl. Cordes u. a., *Verwüstung*, 67.

<sup>118</sup> Vgl. dazu oben Ps 44 sowie Koenen/Mell, Art. *Hirte/Hirtin*.

Gottes unmöglich zu machen. Insofern werden die Betenden nicht um ihrer selbst willen angegriffen, sondern weil sie zu Gott gehören. Der Angriff, der sie trifft, gilt eigentlich Gott.

Gott schadet sich demnach nur selbst, wenn er den Seinen nicht zu Hilfe kommt. Mit dem Ziel, Gott zum rettenden Eingreifen zu bewegen, erinnern die Betenden Gott an den Bund, den er mit seinem Volk eingegangen ist, und daran, dass es seine Aufgabe ist, die Armen und Schwachen zu beschützen (V. 18–23). In diesem Zusammenhang ist auch der hymnische Teil (V. 12–17) zu sehen.<sup>119</sup>

#### e) Konfliktregelung

Der Lobpreis Gottes in V. 12–17 hat aber noch eine weitere Funktion, denn er dient auch als Selbstbestärkung der Betenden und als Bekenntnis der Hoffnung: Gott «bändigt das Chaos und schafft bzw. erhält die Erde»<sup>120</sup>. Gottes Königtum ist ein «rettendes Königtum»,<sup>121</sup> und an diesem Grundsatz halten die Betenden fest.

Zwar bleibt im Dunkeln, weshalb Gott sich von den Seinen abgewandt hat, und der Konflikt wird nicht abschließend geregelt. Doch die Erinnerung an das rettende Handeln Gottes hilft den Betenden, einen vorläufigen Umgang mit der weiterhin bestehenden Konfliktsituation zu finden.

### 7.7.2.5 Psalm 80

#### a) Überblick

Ps 80 ist ein Klagepsalm des Volkes und gehört wie Ps 74 zu den Asafpsalmen.<sup>122</sup> Der Psalm gliedert sich in mehrere Strophen, die jeweils durch einen Kehrsvers in V. 4.8.(15f.)<sup>20</sup> voneinander abgehoben sind.<sup>123</sup> Auf die Überschrift in V. 1 folgen in V. 2–3 eine an Gott gerichtete Bitte um Hilfe. In V. 5–7.13–14 beklagen die Betenden Gottes Gewalttätigkeit gegenüber seinem Volk (V. 5–7.13), die sich daran zeigt, dass menschliche Gegner sie bedrängen (V. 7.14). In V. 9–12 wird an die Erwählung des Volkes durch Gott erinnert. In V. 17–18 wird Gott erneut um Hilfe gebeten, und in V. 19 folgen ein Vertrauensbekenntnis und ein Lobversprechen.<sup>124</sup> Daneben lässt sich der Psalm aber auch entlang der für die Kla-

<sup>119</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 600; Weber, *Werkbuch II*, 27. Dass es in V. 12–17 darum geht, Gott zum Handeln zu motivieren, wird z. B. durch wiederholtes  $\text{הָתַח}$  angezeigt, vgl. Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 600, sowie Weber, *Werkbuch II*, 27, und Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100, 366, die vom «beschwörenden Du-Stil» sprechen.

<sup>120</sup> Weber, *Werkbuch II*, 27.

<sup>121</sup> Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100, 366.

<sup>122</sup> Vgl. zum Asafpsalter Weber, *Asaph-Psalter*, 363–391.

<sup>123</sup> Kraus, *Psalmen* 2, 719, geht bei V. 15 von einer «bewussten Variation» des Kehrsverses aus, vgl. auch Weber, *Werkbuch II*, 64.

<sup>124</sup> Vgl. Seybold, *Psalmen*, 318–320; Weber, *Werkbuch II*, 64.

glieder des Volkes typischen Gattungselemente<sup>125</sup> gliedern: Anrufung Gottes und Bitte um Hilfe (V. 2–4), Klage und Schilderung der Not (V. 5–14), Bitte um Hilfe, Vertrauensbekenntnis und Lobversprechen (V. 15–20).<sup>126</sup>

Gott begegnet seinem Volk feindlich (*M6 Gewalttätigkeit Gottes*, V. 5–7.13): Er zürnt ihm, gibt ihm Tränenbrot zu essen und setzt es der Gewalt seiner Nachbarn aus. Von Gottes Zu- bzw. Abwendung hängt das Verhältnis der Menschen ab. Die Auseinandersetzung zwischen den Menschen folgt dem Muster *Angriff-Abwehr*, wobei das Motiv *M4 Unterwerfung* im Vordergrund steht. Hinzu kommen in V. 17 das Motiv *M2 Vernichtung* sowie in V. 7 das Motiv *M15 Spott/Hohn*.

## b) Konfliktparteien

Am Konflikt beteiligt sind Gott, das Gottesvolk sowie die menschlichen Gegner des Volkes.

Das Gottesvolk wird in V. 2 als Israel und Josef, in V. 3 als Efraim, Benjamin und Manasse und in V. 5 als Volk (עַם) bezeichnet. Im heilsgeschichtlichen Rückblick (V. 9–12) auf Exodus und Landnahme und im daran anschließenden Klage- und Bittteil (V. 13–17) wird das Bild des Weinstocks (גֵּפֶן) verwendet. In V. 18 begegnen noch die Bezeichnungen אִישׁ יְמִינֶךָ «Mann zu deiner Rechten» und בֶּן-אָדָם «Menschensohn». Die unterschiedlichen Bezeichnungen weisen auf unterschiedliche Kontexte hin, in denen Ps 80 verwendet wurde.<sup>127</sup> Mit den drei Stämmen Efraim, Benjamin und Manasse ist möglicherweise der 733 v. Chr. von Tiglat-Pileser III. übriggelassene Rumpfstaat Israel gemeint, der 722 v. Chr. definitiv zerstört wurde. Wahrscheinlich ist, dass Ps 80 ursprünglich im Blick auf diese Katastrophe geschaffen wurde.<sup>128</sup> Weil V. 18 nicht in den Kontext der Vernichtung des Nordreichs passt, wird von einer sekundären Ergänzung ausgegangen, und es wird vermutet, dass mit den Bezeichnungen אִישׁ יְמִינֶךָ und בֶּן-אָדָם der König Josia gemeint ist.<sup>129</sup> Diskutiert wird zudem eine Relecture des Psalms im Hinblick auf die Zerstörung des Südreichs Juda.<sup>130</sup> Als sekundäre Ergänzung

<sup>125</sup> Vgl. Gunkel, Einleitung, 125.

<sup>126</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 455.

<sup>127</sup> Die sich überlagernden Strukturen (Gattungselemente Klagepsalm, Kehrsvers) und der Wechsel zwischen 1. Pers. Pl. und 3. Pers. Sg. weisen ebenfalls auf eine mehrstufige Entstehungsgeschichte des Psalms hin, vgl. Haag, Psalm 80, 15–21.

<sup>128</sup> Vgl. Hieke, Praxis, 413–420; Hieke, Psalm 80, 39–40; Weber, Werkbuch II, 64; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 457. Anders Haag, Psalm 80, 25, der die Entstehung von Ps 80 um die Zeit des Königs Josia ansetzt. Nochmals anders Ḥakham, Psalms 2, 232–233, der von einer Bezugnahme auf die vorstaatliche Zeit ausgeht.

<sup>129</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 2, 724; Hieke, Psalm 80, 40; Hieke, Praxis, 375–379; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 457–458. Anders Weber, Werkbuch II, 65, der eher für die Einheitlichkeit des Psalms optiert und zudem anmerkt, dass sich V. 18 auch auf andere Königsgestalten als Josia beziehen könnte. Ḥakham, Psalms 2, 232–233 bringt als möglichen Kandidaten König Saul ins Spiel.

<sup>130</sup> Vgl. Hieke, Psalm 80, 40. Für eine Übersicht zu weiteren Datierungsvorschlägen von Ps 80 vgl. Hieke, Praxis, 408–413; Prinsloo, Sheperd, 281–283.

wird auch V. 16b beurteilt, dessen Hinzufügung im Zusammenhang der Messianisierung des Psalters stehen könnte.<sup>131</sup>

Gott wird als Hirte<sup>132</sup> (V. 2) und Winzer<sup>133</sup> angerufen. Die Metapher vom Winzer und seinem Weinstock bzw. -garten (V. 13) geht ab V. 16 über in das Bild von Vater und Sohn. Die Beschreibung Gottes als der, der auf den Keruben thront (יֵשֵׁב הַכְּרוּבִים, V. 2), und der Beiname Gott der Heerscharen (אֱלֹהִים צְבָאוֹת, V. 5.8.15.20) bringen die Macht und Majestät Gottes zum Ausdruck.<sup>134</sup> Alle Bezeichnungen und Metaphern stehen in krassm Widerspruch zum Erleben der Sprecher von Ps 80.<sup>135</sup> Nicht nur hilft Gott ihnen nicht, sondern er wendet sich feindlich gegen sie. Gott schläft (V. 3, vgl. Ps 44)<sup>136</sup> nicht nur, er behandelt sein Volk auf gewalttätige Weise (V. 5–7): Er verhält sich nicht als guter Hirte, und statt dass er seinen Weingarten pflegt, zerstört er ihn (V. 13).<sup>137</sup>

Die menschlichen Gegner werden als Nachbarn (שָׁכֵן) identifiziert, die sich um Israel zanken, das Gottesvolk unterdrücken und verspotten (V. 7). Bemerkenswert ist, dass sie nicht als Gegner Gottes beschrieben werden.<sup>138</sup> In V. 13 stehen die Vorübergehenden, die sich an den Früchten des Weinstocks bedienen, für die menschlichen Gegner, in V. 14 das Wildschwein (חֲזִיר) und das Getier des Feldes (זִי שָׂדֵי), die den Weingarten abweiden.<sup>139</sup>

### c) Konfliktobjekte

Für die Betenden ist nicht nachvollziehbar, weshalb Gott sich von ihnen abgewandt hat und ihnen feindlich begegnet. Zentrales Konfliktobjekt ist das aus Sicht der Betenden unmotivierte Verhalten Gottes, das die Unterdrückung des Gottesvolkes durch menschliche Gegner zur Folge hat.

Im Konflikt zwischen den Menschen wird Israel selbst zum «Zankapfel»<sup>140</sup>, um den sich seine Nachbarn streiten und an dem sie sich bereichern.

<sup>131</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 458; Haag, Psalm 80, 16–17.

<sup>132</sup> Vgl. Hieke, Praxis, 334–346; vgl. auch oben Ps 44, dort weitere Angaben zur Literatur.

<sup>133</sup> Vgl. Hieke, Praxis, 361–366.

<sup>134</sup> Vgl. zum Beinamen «Gott der Heerscharen» Hieke, Praxis, 350–355; Kreuzer, Art. Zebaoth, 3. Gesamtverständnis und Auffassung des Begriffs. Zur Bezeichnung Gottes als «Kerubenthroner» vgl. Hieke, Praxis, 346–350; Riede, Art. Keruben/Kerubenthroner, 3.4. JHWH, «der auf den Keruben thront».

<sup>135</sup> Vgl. Hieke, Praxis, 104.

<sup>136</sup> Vgl. Hakham, Psalms 2, 225.

<sup>137</sup> Vgl. Prinsloo, Sheperd, 292.

<sup>138</sup> Vgl. Hieke, Praxis, 105. Dieses Argument dient in Ps 74 dazu, Gott davon zu überzeugen, sich seinem Volk wieder helfend und rettend zuzuwenden.

<sup>139</sup> Gemäss Whitekettle, Bugs, 262–263 sind mit den זִי שָׂדֵי pflanzenfressende Kleintiere gemeint, die die Zerstörung des Weingartens komplett machen.

<sup>140</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 452.

## d) Konfliktverlauf

Weshalb Gott sich feindlich gegen sein Volk gewendet hat, wird nicht gesagt. Die Ursache des Konflikts bleibt im Dunkeln. Die Betenden beklagen, dass Gott gewalttätig gegenüber seinem Volk handelt (V. 6) und es seinen menschlichen Gegnern preisgibt (V. 7). Mithilfe der Metaphern von Gott als Hirte, als Weingärtner und Vater bringen die Betenden zum Ausdruck, was sie eigentlich von Gott erwarten. Zugleich dient der Rekurs auf diese Bilder dazu, Gott zur Umkehr zu bewegen, sich den Seinen wieder zuzuwenden und sich ihnen gegenüber so zu verhalten, wie er es ihnen zugesagt hat.<sup>141</sup>

Gottes Handeln bewirkt, dass sich die Kräfteverhältnisse unter den menschlichen Akteuren umkehren. Gottes Fürsorge für sein Volk (vgl. V. 9–12) bedeutet auch, dass er es gegenüber anderen Völkern verteidigt und ihm andere Völker unterwirft.<sup>142</sup> Mit Gottes Unterstützung ist das Gottesvolk seinen Nachbarn überlegen. Wenn Gott sein Volk nicht mehr unterstützt, nicht mehr für es eingreift und sich sogar gegen es wendet, ist es gegenüber anderen Völkern schutz- und wehrlos (vgl. V. 13–14).

Die Betenden klagen Gott an und weisen ihn eindringlich darauf hin, dass sein Verhalten im Gegensatz zu seinem heilvollen Handeln in der Vergangenheit steht. Sie bitten ihn nachdrücklich darum, seine Funktion als guter Hirte und König wieder wahrzunehmen und den ursprünglichen Zustand seines Volkes wieder herzustellen (vgl. V. 4.8.20). Dazu gehört auch, dass Gott gegen die menschlichen Gegner seines Volkes vorgeht und sie vernichtet (*M2 Vernichtung*).<sup>143</sup>

## e) Konfliktregelung

Gott reagiert nicht auf die (An-)Klage der Betenden, und der Konflikt zwischen ihm und seinem Volk bleibt weiterhin bestehen. Entsprechendes gilt für den Konflikt zwischen Gottesvolk und menschlichen Gegnern.

Die Betenden halten an ihrer Treue zu Gott fest. Das Gelübde in V. 19 ist ebenso sehr Lob- wie Treueversprechen und dient dazu, Gott zum Umdenken zu bewegen. Das Gelübde macht die gegenseitige Abhängigkeit von Gottesvolk und Gott sichtbar: Ohne Gott kann das Gottesvolk nicht prosperieren, und Gott

<sup>141</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 459.

<sup>142</sup> Hieke, Praxis, 105, weist darauf hin, dass «eine ‹objektive› Betrachtung der Relation ‹Volk – ‹Feinde› [...] den Psalm [...] einseitig erscheinen» [lässt]. «Es kommt nicht in den Blick, dass die Ausbreitung des Weinstocks (die Landnahme des Volkes bis hin zum davidisch-salomonischen Reich) auch nicht unblutig abgelaufen sein wird.»

<sup>143</sup> Zwischen V. 17a und 17b besteht ein Bruch. Es werden daher für V. 17a zwei textkritische Änderungen vorgeschlagen: Anstelle des Ptz. Pass. *שָׂרַף* ist als Perfekt mit Suff. zu vokalisieren: *שָׂרַפְתָּ* («sie haben ihn verbrannt») und *כְּסוּחָה* ist als Subst. mit Präp. zu lesen («wie Abfall»); vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 454; Weber, Werkbuch II, 63; Hakkham, Psalms 2, 231.

hat ohne sein Volk niemanden, der seine Macht und Majestät in der Welt bezeugt.<sup>144</sup>

### 7.7.2.6 Psalm 88

#### a) Überblick

In Ps 88 bringt ein Einzelner heftige Vorwürfe gegen Gott zur Sprache. Der Psalm gliedert sich in drei Teile (V. 2–10a; 10b–13; 14–19), die jeweils mit einem verzweifelten Ruf nach Jhwh einsetzen.<sup>145</sup> Im Gegensatz zum typischen Klagepsalm fehlen in Ps 88 Bitte und Lobgelübde.<sup>146</sup> Die oft bezeugende Klassifizierung von Ps 88 als Krankenpsalm<sup>147</sup> wird der «Vielschichtigkeit der Notschilderung (Krankheit, Gefangenschaft, Einsamkeit, Rechtlosigkeit, Ausweglosigkeit, Gottverlassenheit)» nicht gerecht, die «letztlich Ausgestaltung einer fundamentalen Todesbedrohung» ist.<sup>148</sup>

Der Konflikt in Ps 88 ist durch das gewalttätige Handeln Gottes gegenüber einem Einzelnen geprägt (*M6 Gewalttätigkeit Gottes*).<sup>149</sup> Die Klage wird nicht wie sonst für Klagelieder typisch als Ich-, Feind- und Gottklage entfaltet. Gott- und Feindklage fallen in eins.<sup>150</sup> Lässt sich im ersten Teil noch eine Ich-Klage (V. 4–6) und eine Gott-Klage (V. 7–10a.15–19) unterscheiden, verschmelzen beide im dritten Teil (V. 14–19). Die Abwendung Gottes manifestiert sich nicht in der Bedrückung durch menschliche Gegner, und der Konflikt spielt sich (fast) ausschließlich zwischen Beter und Gott ab.

<sup>144</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 465.

<sup>145</sup> Vgl. Schnocks, Rettung, 66–72, mit weiteren Differenzierungen; Janowski, Toten, 205; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 567; Crüsemann, Fragen, 349; Lescow, Psalm 22,2–22, 226–227; Ḥakham, Psalms 2, 301; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 668. Anders Kraus, Psalmen 2, 773, der keine klare Gliederung des Psalms zu erkennen vermag, den Text aber dennoch in drei Phasen (V. 4–10a.11–13.15–19) einteilt. Anders Seybold, Psalmen, 344: V. 2–6 Anrufung, V. 7–10a<sub>α</sub> Beschwerde, V. 10a<sub>β</sub>–13 Zweifel, V. 14–19 Warum-Frage. Anders Weber, der in Werkbuch II, 101–104, noch von einer Zweiteilung des Psalms (V. 2–10a<sub>α</sub>, 10a<sub>β</sub>–19) ausgeht (vgl. auch Haag, Psalm 88, 153), diese dann aber in Weber, JHWH zu einer Vierteilung modifiziert.

<sup>146</sup> Vgl. Gunkel, Einleitung, 125.

<sup>147</sup> Vgl. Gunkel, Psalmen, 382; Seybold, Psalmen, 344; Delitzsch, Psalmen, 569, geht davon aus, dass der Beter – wie Hiob – an Aussatz leidet; zurückhaltender ist Ḥakham, Psalms 2, 311: «It is possible that he was ill and close to death. From verse 16, I am close to death from my youth» we can conclude that the psalmist suffered from a chronic illness that had struck him in his youth [...]. Yet these are not meant to be hard and fast conclusions, because the psalm is written in poetic language and we cannot ascertain the real facts hiding behind the poetic cloak.»

<sup>148</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 567. Vgl. auch Weber, Werkbuch II, 102.

<sup>149</sup> Es bestehen Parallelen zwischen den Konflikten in Ps 88 und Ps 139. Auch in Ps 139 wird die bedrängende Nähe Gottes zum Problem für den Beter. Allerdings kommt es hier nicht zu einer Eskalation der bestehenden Spannungen.

<sup>150</sup> Vgl. Janowski, Toten, 207.

## b) Konfliktparteien

Hauptakteure sind Gott und der einzelne Beter. Der Beter ruft Gott in V. 2 als יהוה אלהי ישועתי «Jhwh, Gott meiner Rettung» an. Zugleich ist Gott aber der, der sich gegen den Beter wendet. Worin das gewalttätige Handeln Gottes gegenüber dem Beter besteht, bleibt vage. Aufgrund der (An-)Klage des Beters kann nicht auf eine lebensbedrohliche Krankheit geschlossen werden.<sup>151</sup> Die Aussage des Beters, er sei von Jugend an ein Sterbender (V. 16), ist nicht unbedingt als Hinweis auf eine spezifische Krankheit zu verstehen. Ebenso gut kann damit die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens angesprochen sein.<sup>152</sup> Als konkrete Handlung gegen den Beter wird nur die von Gott verursachte Abwendung von dem Beter nahestehenden Personen genannt (V. 9.19). Die Entfremdung der Nächsten und die daraus folgende Einsamkeit ist das, was dem Beter am meisten zu schaffen macht.

Gott verstößt (זנה) den Beter, verbirgt sich (סתר) vor ihm und lässt seinen Zorn (חמה V. 8, חרון V. 17) an ihm aus. Gott ist für den Beter nicht zugänglich und verhält sich ihm gegenüber gewalttätig (*M6 Gewalttätigkeit Gottes*).<sup>153</sup> Er bedrängt den Beter so sehr, dass der sich als bereits Toten sieht (vgl. V. 4–10; vgl. auch Ps 22).<sup>154</sup> Als Toter ist der Beter vollständig von Gott abgeschnitten (V. 6). Den Zustand des Abgeschnittenseins von Gott hat aber Gott selbst verursacht – und nur Gott kann den Beter auch wieder aus der Todesnähe befreien.

Als dritte Partei begegnen Personen, die dem Beter nahestehen. In V. 9 werden sie als Bekannte/Vertraute (ידי) und in V. 19 als Freund (אהב) und Gefährte (ער) bezeichnet. In beiden Versen klagt der Beter, dass Gott ihn seinem sozialen Umfeld entfremdet hat. Die Gruppe der Bekannten und Freunde des Beters wird von Gott dazu gebracht, sich vom Beter abzuwenden (*M5 Meidung*). Sie kommen nicht als eigenständig handelnde Konfliktpartei in den Blick, sondern ihr Verhalten gegenüber dem Beter ist Ausdruck des gewalttätigen Handelns Gottes.<sup>155</sup>

## c) Konfliktobjekte

Gott bringt den Beter in den Bereich des Todes. Weshalb Gott den Beter vernichten will, bleibt offen. Für den Beter ist das Verhalten Gottes völlig unverständlich. Er ist sich keiner Schuld bewusst, und er zieht auch nicht in Betracht, unbewusst Schuld auf sich geladen zu haben. Zentrales Konfliktobjekt ist das

<sup>151</sup> Vgl. Krieg, Todesbilder, 286.

<sup>152</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 573.

<sup>153</sup> Vgl. Gross, Gott, 167.

<sup>154</sup> Vgl. Crüsemann, Fragen, 349. Die Grenze zwischen Todesnähe und endgültigem Tod ist unscharf, beide Bereiche gehen ineinander über, vgl. Crüsemann, Fragen, 353, im Anschluss an Barth, Errettung, 90–94. Tot ist nach atl. Verständnis demnach sowohl der, der sich in Todesnähe befindet, als auch der, der (nach unserem heutigen Verständnis) real verstorben ist.

<sup>155</sup> Vgl. Gross, Gott, 166–167. Deshalb sollten Sie m. E. nicht mit den «treulosen Freunden» gleichgesetzt werden, vgl. Keel, Feinde, 137 Anm. 21.

brutale und aus Sicht des Beters ungerechtfertigte Verhalten Gottes ihm gegenüber.<sup>156</sup>

#### d) Konfliktverlauf

Der Beter ruft Gott in V. 2 als Gott seiner Rettung an. Doch im Verlauf des Konflikts wird die Distanz zwischen Beter und Gott immer grösser.<sup>157</sup> Indem Gott den Beter in den Bereich des Todes bringt, kappt er die Beziehung zu ihm vollständig (V. 15: ׀׀׀, vgl. auch Ps 44).<sup>158</sup>

Der Beter hat keine Möglichkeit, diesen Bruch zu überwinden. Ob das auch für Gott gilt, hängt von der Interpretation der Fragen im Zentrum des Psalms ab. Geht man davon aus, dass es sich bei den in V. 11–13 gestellten Fragen um rhetorische Fragen handelt, die mit Nein zu beantworten sind, dann kann Gott zwar jemanden ins Totenreich bringen, er kann aber niemanden mehr von dort zurückholen.<sup>159</sup> Die Bewohner des Totenreichs sind definitiv von Jhwh getrennt (vgl. auch V. 6). Gott schadet sich selbst, wenn er den Beter ins Totenreich bringt, weil, wo Gott «nicht mehr gelobt werden kann [...], auch er selbst aus dem Gedächtnis»<sup>160</sup> verschwindet. Als rhetorische und zu verneinende Fragen verstanden, sind V. 11–13 der Versuch des Beters, Gott zum Umdenken zu bringen und ihn aus der Todesnähe zu retten.<sup>161</sup> Allerdings sollten die rhetorischen Fragen in V. 11–13 nicht vorschnell mit «verneinten Aussagen» gleichgesetzt werden, sondern «die Sprachform der Frage» ist bei der Auslegung miteinzubeziehen.<sup>162</sup> Dann lassen sich V. 11–13 auch als «eine an den Rand des Sarkasmus reichende Anklage Gottes, [...] [als] Ausdruck haltloser Verzweiflung oder auch [als] eine [...] Selbstvergewisserung des Beters, dass JHWH kein Interesse an seinem Tod haben kann»<sup>163</sup> verstehen.<sup>164</sup>

<sup>156</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 668.

<sup>157</sup> Vgl. Janowski, Toten, 218; Lescow, Psalm 22,2–22, 226. Vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 569.

<sup>158</sup> Vgl. Schnocks, Konzeptionen, 319. In den Psalmen begegnen unterschiedliche Vorstellungen des Verhältnisses zwischen Gott und Totenreich, vgl. Krüger, Sicht: Gott ist im Totenreich präsent (Ps 139), Ps 49,16 kann Einzelpersonen aus dem Reich des Todes zurückholen (Ps 49,16) oder sie Gott direkt zu sich entrücken (Ps 73,24).

<sup>159</sup> Vgl. Gunkel, Psalmen, 383; Janowski, Toten, 219; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 573. Für die Interpretation als rhetorische Fragen sprechen die Aussagen in V. 6, dass Jhwh der Toten nicht mehr gedenkt und sie von seiner Hand abgeschnitten sind; vgl. Schnocks, Rettung, 105. Anders Crüsemann, Fragen, der die Fragen in V. 11–13 als echte Fragen versteht, deren Beantwortung offenbleibt: Vielleicht *kann* Gott aus dem Tod retten, aber ob er es *tut*, ist damit noch nicht gesagt.

<sup>160</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 573.

<sup>161</sup> Vgl. Janowski, Toten, 224; vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 573; Weber, Werkbuch II, 103.

<sup>162</sup> Schnocks, Rettung, 112.

<sup>163</sup> Schnocks, Rettung, 112.

<sup>164</sup> Hinzu treten weitere Verstehensdimensionen, vgl. dazu Schnocks, Rettung 102–113 (Zusammenfassung: 112–113): Die Fragen in V. 11–13 fordern die Rezipierenden dazu heraus, sich mit

## e) Konfliktregelung

Gott reagiert in keiner Weise auf die verzweifelten Hilferufe des Beters. Während Gott sich durch sein Handeln radikal vom Beter lossagt, hält dieser trotz allem weiter an Gott als *seinem* Gott fest (vgl. V. 1). Der Konflikt bleibt weiterhin bestehen, und es gibt keinerlei Anzeichen für eine für den Beter positive Konfliktregelung.<sup>165</sup>

## 7.7.2.7 Psalm 102

## a) Überblick

Ps 102 lässt sich in drei Teile gliedern. Nach Überschrift (V. 1) und Anrufung (V. 2–3) folgt ein Klageteil (V. 4–12), an den in V. 13–23 «ein hoffnungsvoll akzentuierte[r] <Zions>-thematische[r] Mittelteil»<sup>166</sup> anschließt. Es folgt der Schlussteil, der die Vergänglichkeit der Menschen und die Dauerhaftigkeit Gottes zum Thema hat. Dieser Teil setzt ein mit einer Klage (V. 24), die zu einer abschließenden Bitte (V. 25) und Zuversichtsäußerung (V. 26–29) überleitet.<sup>167</sup> In der jetzt vorliegenden Form des Psalms überblenden sich individuelle und kollektive Ebene. Insbesondere diese Überlagerung wird oft als Argument für eine mehrstufige Entstehung ins Feld geführt.<sup>168</sup> Daneben gibt es aber auch Stimmen, die von der Einheitlichkeit des Psalms ausgehen.<sup>169</sup>

Im in Ps 102 geschilderten Konflikt klagt ein Einzelner darüber, dass Gott ihn meidet (vgl. V. 3, *M5 Meidung*) und sich ihm gegenüber gewalttätig verhält (V. 11.24, *M6 Gewalttätigkeit Gottes*). Hinzu kommt das Motiv *M15 Spott/Hohn* (V. 9). Die Überlagerung von individueller (V. 2–12) und kollektiver Ebene (V. 13–23) ist für die Konfliktanalyse interessant: In Ps 102 wird das Ergehen eines Einzelnen im Rahmen des Ergehens eines Kollektivs thematisiert, wobei es zu einer Entgrenzung der zeitlich limitierten Existenz des Einzelnen kommt.<sup>170</sup>

---

der Thematik auseinanderzusetzen. Das gilt auch bei einem Verständnis der Fragen als rhetorische Fragen. Hinzu tritt die Kommunikationsabsicht, die durch die V. 11–13 im Psalm verfolgt wird und die darauf abzielt, Gott zum Handeln zu bewegen.

<sup>165</sup> Vgl. Gross, Gott, 169–170.

<sup>166</sup> Weber, Werkbuch II, 170.

<sup>167</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 749; Håkam, Psalms 3, 8; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 39.

<sup>168</sup> So Seybold, Psalmen, 398; Brunert, Psalm 102, 194–195; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 39–42 (redaktionell erweiterter Grundpsalm); Weber, Werkbuch II, 170–171 (Verarbeitung verschiedener Formen und Traditionen).

<sup>169</sup> So Kraus, Psalmen 2, 864–865; Steck, Eigenart; Brüning, Leben, 293–296.

<sup>170</sup> Vgl. Steck, 364; Eigenart; Gillmayr-Bucher, Vogel, 295.

## b) Konfliktparteien

Gott und ein einzelner Beter stehen sich in einem Abwendungskonflikt gegenüber. Neben den beiden Hauptakteuren begegnen noch zahlreiche weitere Parteien. Dazu gehören auf der individuellen Ebene (V. 2–12) die menschlichen Gegner des Beters. Auf der kollektiven Ebene (V. 13–23) treten die Knechte Jhwhs, der (bzw. die) Entblößte/n (V. 18),<sup>171</sup> fremde Völker und Könige, die zukünftige Generation bzw. das neu geschaffene Volk, Gefangene<sup>172</sup> und Todgeweihte in Erscheinung.

Das Elend und die Not des Beters werden bereits in der Überschrift des Psalms aufgenommen, wo vom עני die Rede ist, der schwach und kraftlos (עטף) ist. Die Existenz des Beters steht auf dem Spiel.<sup>173</sup> In V. 4–6.12 beklagt er seinen physischen und psychischen Zerfall. In V. 7 vergleicht er sich mit einer Dohle (קאת)<sup>174</sup> und einer Eule (כוס)<sup>175</sup>. Beide Vogelarten leben bevorzugt in «einsame[n], unbewohnte[n] Gegenden» und insbesondere in «Ruinen, Mauern und hohle[n] Bäume[n]»<sup>176</sup>. Sie gehören damit zu für Menschen lebensfeindlichen Bereichen. In V. 8 vergleicht sich der Beter mit einem wachenden und schreienden (klagenden) Vogel auf dem Dach.<sup>177</sup> Zwar befindet er sich nun nicht mehr in der lebensfeindlichen Wüste, sondern wieder an einem von Menschen bewohnten Ort, dennoch ist er isoliert. Die Tierbilder in V. 7–8 unterstreichen die Einsamkeit des Beters und zeigen damit an, dass er sich im Einflussbereich des sozialen Todes befindet.<sup>178</sup>

In V. 9 schildert der Beter die Bedrängung durch seine Gegner (הלל, איב). Sie schmähen (הרף) und beschimpfen (שבוע, wörtl. «schwören»)<sup>179</sup> ihn. Hier verschiebt sich «der Akzent [...] von einer fehlenden hin zu einer ablehnenden Interaktion mit anderen»<sup>180</sup>.

Von Gott wird ein vielschichtiges Bild gezeichnet. Er ist verantwortlich für die Not des Beters. Er handelt ihm gegenüber gewalttätig, lässt seinen Zorn (זעם, קצף) an ihm aus und wirft ihn nieder (V. 11). Der Stärke und Dauerhaftigkeit Gottes (V. 13.16–17.25–28) wird die Fragilität und Vergänglichkeit des Beters (V. 4–6.12.24–25) gegenübergestellt. In Ps 102 wird das Bild eines distanzier

<sup>171</sup> V. 18 wechselt zwischen Singular (ערער) und Plural (תפלות).

<sup>172</sup> Als Kollektivbezeichnung zu verstehen, vgl. Ḥakam, Psalms 3, 17.

<sup>173</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, Vogel, 285–287; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 43–44.

<sup>174</sup> Gemäss KAHAL eine «unreine Vogelart, liebt Trümmer und Wüste: Ohreule oder Dohle».

<sup>175</sup> KAHAL übersetzt mit (Stein-)Kauz. Auch diese Vogelart gilt als unrein (vgl. – auch zu קאת – Lev 11,18 und Dtn 14,17).

<sup>176</sup> Riede, Netz, 293.

<sup>177</sup> Zur Diskussion um die Übersetzung von V. 8 und insbes. von היה mit «schreien, wimmern» an dieser Stelle vgl. Riede, Netz, 295–305.

<sup>178</sup> Vgl. Janowski, Konfliktgespräche, 120.

<sup>179</sup> Vgl. zum Zusammenhang von schwören und beschimpfen: Kottsieper, Art. שבוע, 976–977.

<sup>180</sup> Gillmayr-Bucher, Vogel, 289.

und unnahbaren Gottes entworfen (V. 20). Daneben wird Gott aber auch als sich zuwendend und rettend dargestellt (V. 14.18.21; vgl. auch die Überschrift V. 1).

### c) Konfliktobjekte

Gott hat sich vom Beter ab- und gegen ihn gewandt. Er ist verantwortlich für seine Notlage. Es wird kein Grund für die Abwendung Gottes genannt. V. 10 kann vielleicht als Anspielung auf Trauerbräuche und/oder Selbstminderungsriten und deshalb als implizites Schuldbekenntnis des Beters verstanden werden.<sup>181</sup> Gottes Handeln gegenüber dem Beter wäre dann als Strafe zu interpretieren. Es wird aber nicht klar, ob, und wenn ja, was sich der Beter hat zuschulden kommen lassen. Damit ist aber auch das Handeln Gottes für den Beter unverständlich.

Im Zentrum des Konflikts steht somit das aus Sicht des Beters unmotivierte Verhalten Gottes ihm gegenüber.

### d) Konfliktverlauf

Gottes Abwendung vom Beter und sein gewalttätiges Verhalten äußern sich im körperlichen und seelischen Verfall des Beters, in seiner Isolation und Einsamkeit sowie im Spott seiner menschlichen Gegner.

Der negativen Erfahrung des Beters, seiner Schwäche und Vergänglichkeit wird ab V. 13 die Majestät und Dauerhaftigkeit Gottes sowie sein rettendes Handeln für das zerstörte Zion (vgl. V. 14–15) gegenübergestellt. Die Perspektive wechselt von der individuellen zur kollektiven Ebene. Verbunden sind die beiden Ebenen durch zwei nach gleichem Muster ablaufende Konfliktsituationen. Sowohl zwischen Gott und einzelner Beter als auch zwischen Gott und Gottesvolk besteht ein Abwendungskonflikt. Wie sich Gott vom einzelnen Beter abgewandt hat und ihm feindlich begegnet, so hat er sich auch von seinem Volk abgewandt und Zion zerstört. Insofern stehen der Beter und das Gottesvolk, das in Ps 102 repräsentiert wird durch Jhwhs Knechte, den bzw. die Entblößten,<sup>182</sup> den Gefangenen und die Todgeweihten<sup>183</sup> auf einer Seite. Als Pendant für die menschlichen Gegner des einzelnen Beters kommen die fremden Völker und Könige infrage (vgl. V. 16.23), die allerdings auf der kollektiven Ebene nicht mehr als Gegenpartei, sondern hinsichtlich ihrer erwarteten Zuwendung zu Jhwh in den Blick kommen.<sup>184</sup> Der große Unterschied zwischen individueller und kol-

<sup>181</sup> Vgl. Brunert, Psalm 102, 129.

<sup>182</sup> Vgl. zum Entblößten als zur Gruppe der Knechte Jhwhs zugehörig Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 46. Anders Seybold, Psalmen, 400, der den ערער mit dem Beter identifiziert; vgl. auch Ḥakham, Psalms 3, 16.21, der ערער ebenfalls auf den Beter bezieht, aber mit «Tamariske» (vgl. Jer 17,6) übersetzt. Da der Beter sich selbst auch zu den Knechten Jhwhs zählt, ist die Identifikation von Entblößtem und Beter naheliegend, vgl. Steck, Eigenart, 363.

<sup>183</sup> Vgl. zur Identifikation der Gefangenen und Todgeweihten mit dem Gottesvolk Ḥakham, Psalms 3, 17. Anders Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 47, die Gefangene und Todgeweihte auf die künftigen Generationen beziehen und von einer universalen Perspektive ausgehen.

<sup>184</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, Vogel, 291–292.

lektiver Konfliktsituation besteht darin, dass sich die Parteien an unterschiedlichen Punkten im Konfliktverlauf befinden. Während die Auseinandersetzung zwischen dem einzelnen Beter und Gott gerade eskaliert, steht der Konflikt zwischen Gott und Gottesvolk vor der Beilegung.<sup>185</sup>

#### e) Konfliktregelung

Der Beter hält sich daran fest, dass Gott sich seinem Volk wieder zuwenden und dafür sorgen wird, dass Zion wieder aufgebaut wird. Er geht allerdings auch davon aus, dass er selbst diesen Tag nicht mehr erleben wird, denn Gott hat seine Kraft<sup>186</sup> gebrochen und seine Tage verkürzt (V. 24).<sup>187</sup> So wird erst eine künftige Generation die Zuwendung Gottes wieder erleben. Der Rekurs auf die zwar in der Zukunft liegende, aber sicher eintretende Rettung des Volkes durch Gott kann im Zusammenhang des Abwendungskonflikts zwischen Gott und individuellem Beter auf zwei Weisen verstanden werden. Entweder wird es dem Beter durch diesen Rekurs möglich, mit dem bestehenden Konflikt umzugehen und an Gott als seinem Gott festzuhalten,<sup>188</sup> oder der Rekurs auf die in der Zukunft liegende Hinwendung Gottes zu seinem Volk dient dazu, Gott doch noch zur erneuten rettenden Zuwendung zum Beter in seiner gegenwärtigen Situation zu bewegen.<sup>189</sup>

### 7.7.3 Menschen wenden sich von Gott ab

#### 7.7.3.1 Psalm 36

##### a) Überblick

Ps 36 setzt sich aus Elementen unterschiedlicher Gattungen zusammen und ist stark weisheitlich geprägt. Eine Zuordnung zu einer bestimmten Gattung ist kaum möglich.<sup>190</sup> Der Psalm gliedert sich nebst Überschrift in vier Teile. In V. 2–5 wird das Sinnen und Handeln des Frevlers thematisiert, V. 6–10 sind als Hym-

<sup>185</sup> Das gilt, obwohl die im zweiten Teil des Psalms gemachten Ankündigungen teilweise noch in weiter Ferne liegen, vgl. Steck, *Eigenart*, 361–363; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 101–150*, 39.44–47.

<sup>186</sup> Mit Hossfeld/Zenger, *Psalmen 101–150*, 39, ist dem *Qere* der Vorzug zu geben.

<sup>187</sup> Hier glättet die LXX stark. Aus ענה II *pi* «bedrücken» (hier: «brechen») wird ענה I «antworten»; anstelle des *Qere* wird das *Ketib* כהו beibehalten und aus קצר wird קָצַר, also «die Kürze» anstelle von «er hat verkürzt». Von der bitteren Anklage, die der Beter im masoretischen Text erhebt, bleibt in der LXX kaum etwas übrig.

<sup>188</sup> Vgl. Kraus, *Psalmen 2*, 862–869; Gillmayr-Bucher, *Vogel*.

<sup>189</sup> Vgl. Steck, *Eigenart*, 364.

<sup>190</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 338; Kraus, *Psalmen 1*, 432; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 1*, 223; vgl. zur Weisheit in den Psalmen Gunkel, *Einleitung*, 381–397; Saur, *Einführung*, 135–137.

nus gestaltet, in V. 11–12 folgt eine Bitte und der letzte Teil V. 13 thematisiert das Ergehen der Übeltäter.<sup>191</sup>

Geschildert wird ein Konflikt, der die Abwendung des Frevlers von Gott thematisiert (*M5 Meidung*, V. 2). Die Abwendung des Frevlers von Gott führt auch zu Konflikten zwischen dem Frevler und seinen Mitmenschen (V. 3–5), zu denen auch der Beter gehört (V. 12). Diese Auseinandersetzungen werden nur angedeutet. Sie folgen dem Muster *Angriff-Abwehr* (Konfliktmotive: *M1 Schädigung/wehrlos machen* und *M14 Lüge/Betrug/Verrat*).

## b) Konfliktparteien

An dem den Psalm dominierenden Konflikt beteiligt sind die Frevler (רשע) bzw. die Übeltäter (פעלי און) und Gott.

In V. 2–5 werden die Eigenschaften genannt, die einen Frevler ausmachen.<sup>192</sup> Der Frevler fürchtet Gott nicht,<sup>193</sup> er handelt böse, lügt und betrügt. Ob der Frevler bewusst danach strebt, sich schuldig zu machen,<sup>194</sup> oder ob er gar nicht anders kann, weil er nicht mehr in der Lage ist, seine eigene Schuld zu erkennen,<sup>195</sup> bleibt offen – der Text lässt beide Interpretationen zu.<sup>196</sup>

Der erste Teil V. 2–5 beschränkt sich auf eine Beschreibung des Frevlers und ist nicht mit einer expliziten Klage verbunden.<sup>197</sup> Dennoch ist die Gefahr, die vom gemeinschaftsschädigenden Verhalten der Frevler für andere Menschen (und Tiere) ausgeht, augenfällig. Im hymnischen Teil (V. 6–10) kommt diese Gefahr indirekt zur Sprache, wenn Gott in V. 7 dafür gelobt wird, dass er allen Hilfesuchenden beisteht. Erst in der Bitte (V. 12) und in der den Psalm abschließenden Feststellung über das Ergehen der Frevler (V. 13) wird die Bedrohung, die die Frevler und Übeltäter darstellen, explizit gemacht.<sup>198</sup>

Dem Denken und Handeln des Frevlers wird die Güte (חסד), Treue/Zuverlässigkeit (אמונה) und Gerechtigkeit (צדקה) Gottes gegenübergestellt.<sup>199</sup> Allen, die bei Gott Zuflucht suchen, kommen diese Eigenschaften zugute. Ps 36 betont

<sup>191</sup> Vgl. Lichtenstein, Chaos, 54.

<sup>192</sup> Der hier verwendete Singular ist kollektiv zu verstehen; vgl. V. 12. Insbesondere V. 2f. sind mit textlichen Schwierigkeiten behaftet, was zu unterschiedlichen Interpretationen führt.

<sup>193</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 226.

<sup>194</sup> Vgl. Tournay, Psaume XXXVI, 11.

<sup>195</sup> Vgl. Lohfink, Böse, 328.333; vgl. auch Lichtenstein, Chaos, 60.

<sup>196</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 226.

<sup>197</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 649; Kraus, Psalmen 1, 432; Lohfink, Böse, 330: «Bisher wurde objektiv beschrieben. Jetzt setzt eine Anrede ein.»

<sup>198</sup> Mit Jacobson, Psalm 36,5–11, 64, kann man sagen: «As a whole, Ps 36 reads *very much like* an individual psalm of lament» (Hervorhebung N. B.).

<sup>199</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 174; Jacobson, Psalm 36,5–11, 65; vgl. auch Lichtenstein, Chaos, 63, der von Gottes Wirken als einem «Gegenbild» zum Handeln und Denken der Frevler spricht. Siehe auch Böhler, Psalmen 1–50, 651, der vom «Gemeinschaftswillen» Gottes spricht.

Gottes Eigenschaften als Beschützer und guter Richter, der sich für alle einsetzt, die Hilfe nötig haben und ihn um Unterstützung bitten.<sup>200</sup>

Als weitere Akteure treten ein einzelner Beter (V. 12) und die Gruppe derer, die Gott kennen und die ein aufrichtiges Herz haben (V. 11), in Erscheinung, wobei sich der Beter als Teil dieser Gruppe versteht.

### c) Konfliktobjekte

Der zentrale Streitpunkt ist die Abwendung der Frevler und Übeltäter von Gott. Diese äußert sich im gemeinschaftsschädigenden Verhalten der Frevler und Übeltäter, von dem auch der einzelne Beter betroffen ist.

### d) Konfliktverlauf

Der Abwendungskonflikt zwischen Frevler und Gott ist mit dem Angriff der Frevler auf ihre Umwelt verbunden. Dass sich der Frevler von Gott abgewandt hat, zeigt sich daran, wie er mit seinen Mitmenschen umgeht (vgl. V. 2–5).

Im textlich schwierigen V. 2 geht es aber vielleicht nicht nur um die Außen-sicht einer dritten Partei auf ein konflikthafte Verhältnis, sondern auch um eine Reflexion über die innere Haltung des Beters und damit derjenigen, die sich selbst zu den Gottesfürchtigen zählen.<sup>201</sup> Behält man den masoretischen Text bei, lautet V. 2:<sup>202</sup> «Spruch des Frevlers zum Frevler inmitten meines Herzens: Es ist kein Erschrecken vor Gott vor seinen Augen.»<sup>203</sup> Aufgrund der Vokabel אָנַן «Aus-spruch» erwartet man eigentlich einen Gottesspruch. Doch anstelle der Stimme Jhwhs hört der Beter die Stimme der personifiziert gedachten Sünde in seinem Inneren.<sup>204</sup> So verstanden, kommt in V. 2 zum Ausdruck, dass jeder Mensch gute und böse Anteile in sich trägt.<sup>205</sup> Auch gottesfürchtige Menschen, die sich bestimmten ethischen Regeln verpflichtet wissen, sind der Anziehungskraft von frevlerischem, d. h. gemeinschaftsschädigendem Verhalten ausgesetzt (vgl. auch

<sup>200</sup> Vgl. zu den in V. 8 erwähnten Flügeln Gottes oben Kap. 6.7.4.2 Anm. 292.

<sup>201</sup> Vgl. Lohfink, Böse, 329; Janowski, Konfliktgespräche, 331; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 225.226.

<sup>202</sup> Vgl. Lohfink, Böse, 327 Anm. 1; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 225; Böhler, Psalmen 1–50, 645.655; Lichtensteiner, Chaos, 51.52–53. Ḥakham, Psalms 1, 274, übersetzt ebenso, versteht die Stelle jedoch anders (s. u. Anm. 206); Weber, Werkbuch I, 173 übersetzt gleich, setzt allerdings ein Fragezeichen. Anders Gunkel, Psalmen, 150; Kraus, Psalmen 1, 431–432; Seybold, Psalmen, 149; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 339. Die LXX hat an der Stelle *παράνομος τοῦ ἁμαρτάνειν*; aus MT עֲשֵׂה «Frevler» wurde entsprechend עֲשֵׂה «Frevler», und aus MT עֲשֵׂה לִּי «zum Frevler» wird in der LXX עֲשֵׂה לִּי «um zu freveln». Hinzu kommt die Änderung von MT לִּי «mein Herz» zu LXX ἐν ἑαυτῷ «bei sich selbst». Die Peschitta ändert das Suffix von der 1. zur 3. Pers. Sg. «sein Herz».

<sup>203</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 645.

<sup>204</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 649.

<sup>205</sup> Ähnlich Gen 4. Vgl. auch Gruber, Rashi, 310–311.

Ps 73).<sup>206</sup> Im schlimmsten Fall hätte das ihre Abwendung von Gott zur Folge. Die Gefahr, die vom Bösen ausgeht, besteht demnach auch in der Verführungskraft, die es auf jene ausübt, die sich um einen gottesfürchtigen Lebenswandel bemühen.<sup>207</sup>

Ob und wie Gott auf die Haltung und das Handeln des Frevlers reagiert, bleibt in V. 2–5 noch offen. Sein Umgang mit den verschiedenen Konflikttherden, der zugleich zur Regelung der verschiedenen Auseinandersetzungen führt, wird in den folgenden drei Teilen des Psalms thematisiert.

#### e) Konfliktregelung

Der hymnische zweite Teil zeigt zunächst, wie Gott auf den Angriff der Frevler auf ihre Umwelt antwortet. Während im ersten Teil in der 3. Pers. Sg. über den Frevler und sein Verhältnis zu Gott gesprochen wurde und dabei zugleich auch durch V. 2 die individuelle Ebene des Einzelnen ins Spiel gebracht wird, ist der zweite Abschnitt konsequent als direkte Anrede an Gott formuliert. Hier lässt die Verwendung der 1. Pers. Pl. in V. 10 auf eine Gruppe als Sender schließen. Betont wird Gottes Güte und Treue, seine Gerechtigkeit und seine Bereitschaft, *allen* Geschöpfen zu helfen (*M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung*). Die schöpfungserhaltende Funktion Gottes sowie sein universales Handeln für seine Geschöpfe werden dem (chaotischen) Handeln der Frevler entgegengestellt.<sup>208</sup> Der Konflikt unter den Menschen wird demnach durch die In-Sicherheit-Stellung der angegriffenen Partei geregelt.

Im dritten Teil (V. 11–12) bittet der Beter darum, Gott möge die, die Gott kennen und ein aufrichtiges Herz haben, ebenso wie ihn selbst vor den Frevlern beschützen. Der Blick, der sich zunächst auf die gesamte Schöpfung gerichtet hat

---

<sup>206</sup> Vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 223: «Im ersten Abschnitt 2–5 beschreibt sie [die Psalmkomposition, N. B.] das Verhalten des Sünders gerade auch als Möglichkeit des Beters im eigenen Herzen.» So auch Böhler, Psalmen 1–50, 649–650. Dagegen ist Ḥakham, Psalms 1, 274, der Ansicht, der Beter stelle hier fest, dass er Bescheid wisse über die Gedanken und Haltungen der Gegner: «The speech of transgression that is spoken to the wicked is found within my heart. In other words, I am familiar with the thoughts and the ideas of the wicked. The psalmist says this so that the wicked will not be able to counter his arguments and say: You cannot rebuke us, for you are not familiar with our position and you do not understand the arguments that justify our way of life.» Man kann den Vers gemäß Ḥakam, Psalms 1, 274, aber auch noch in einem anderen Sinne verstehen: «The wicked man has a speech of transgression. In other words, he preaches sin and transgression. And the expression «within my heart» is part of the wicked man's speech: I fulfill desires that are within my heart, I do as I please.»

<sup>207</sup> So auch Jacobson, Psalm 36,5–11, 64: «the danger portrayed here is a subtler and more lethal temptation. The wicked one is the incarnation of the temptation to live life by setting up the self as the autonomous standard, to live life according to «what seems good to me.» Vgl. auch Janowski, Konfliktgespräche, 331.

<sup>208</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 651.

(V. 6–10), schwenkt in V. 11 auf die Gottesfürchtigen und fokussiert in V. 12 auf den einzelnen Beter (*M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung*).<sup>209</sup>

Es bleibt jedoch nicht dabei, dass Gott diejenigen in Sicherheit bringt, die durch die Frevler bedroht sind. In V. 13 wird festgestellt, dass die Übeltäter gefallen sind bzw. niedergeworfen wurden. Sie sind nicht mehr in der Lage aufzustehen, womit ihre Vernichtung (*M2 Vernichtung*) intendiert ist.<sup>210</sup> Wer dafür sorgt, dass die Übeltäter zu Fall kommen, wird nicht gesagt. Da aber Gott zuvor als Garant der Gerechtigkeit und als (Welten-)Richter gepriesen wurde, der allen hilft, die Zuflucht bei ihm suchen, liegt es nahe, dass er derjenige ist, der für die Vernichtung der Übeltäter besorgt ist. Mit der Vernichtung der Frevler und Übeltäter kommt es zur Auflösung des Abwendungskonfliktes zwischen Gott und Frevler und den davon abhängigen Konfliktsituationen zwischen den Menschen und zwischen Gottesfürchtigen und Gott.

Es geht in Ps 36 nicht um eine akute Konfliktsituation.<sup>211</sup> Auch steht nicht die Not einer der beteiligten Konfliktparteien im Zentrum. Beschrieben wird vielmehr ein Zustand, der durch die konflikthafte Gegenüberstellung von Gott und Frevlern geprägt ist. Insofern geht es in Ps 36 um eine Reflexion über den Zustand der Welt. Diese ist nun einmal so verfasst, dass in ihr Frevler und Übeltäter ihr Unwesen treiben und dass auch gottesfürchtige Menschen nicht davor gefeit sind, Böses zu tun. Gottes gute und gerechte Herrschaft bleibt vom Tun der Frevler unangefochten. Gott bietet allen Hilfesuchenden Schutz und Beistand. Frevler und Übeltäter bleiben somit chancenlos, ihr Tun fällt auf sie zurück und sie werden untergehen.

### 7.7.3.2 Psalm 37

#### a) Überblick

Der als Akrostichon gestaltete Ps 37 «ist eine in Spruchform gebündelte weisheitliche Lebenslehre.»<sup>212</sup> Drei Themenkreise prägen den Psalm: Tun-Ergehen-Zusammenhang, Betonung der engen Gemeinschaft mit der persönlichen Gottheit, Verheißung der Gabe des Landes an die Gottesfürchtigen.<sup>213</sup> Der Psalm hat einen armentheologischen Einschlag, worauf die Nennung der Gebeugten, Elen-

<sup>209</sup> Die Verwendung der 1. Pers. Sg. weist, so Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 223, vielleicht auch darauf hin, «dass der Bittende wie in <sup>1</sup> nach innen schaut und um die Bewahrung vor der Gewalt der Sünde im eigenen Herzen bittet».

<sup>210</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 228.

<sup>211</sup> Vgl. Weber, Werkbuch I, 174; Jacobson, Psalm 36,5–11, 64–65.

<sup>212</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 229; vgl. Witte, Psalm 37, 419–420; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 348; Gies, Feinde, 171.

<sup>213</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 229; Weber, Werkbuch I, 179; Sticher, Rettung, 40–41.

den und Armen hinweist.<sup>214</sup> Auffällig sind die zahlreichen Parallelen zum Buch der Sprüche<sup>215</sup> sowie die Verwandtschaft mit Ps 25<sup>216</sup>.

Ps 37 führt das Thema von Ps 36 fort.<sup>217</sup> Wie in Ps 36 handelt es sich auch in Ps 37 nicht um eine akute Auseinandersetzung, sondern um eine Reflexion auf eine grundlegende Konstellation, die das Zusammenleben der Menschen bestimmt.<sup>218</sup> Ps 36 legt den Fokus auf das konflikthafte und durch Abwendung bestimmte Verhältnis zwischen Frevler bzw. Übeltäter und Gott. In Ps 37 ist die Abwendung der Frevler von Gott vorausgesetzt. Die Abwendung der Frevler von Gott äußert sich auch in Ps 37 in ihren Versuchen, ihre Mitmenschen zu schädigen (*M1 Schädigung/wehrlos machen*) und/oder zu vernichten (*M2 Vernichtung*). Im Zentrum von Ps 37 steht das Verhältnis zwischen Gottesfürchtigen und Frevlern bzw. Übeltätern, für das ebenfalls das Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* (*M5 Meidung*) bestimmend ist. Konkret geht es in Ps 37 um die Frage nach dem Verhalten der Gottesfürchtigen gegenüber den Frevlern und Übeltätern.<sup>219</sup>

Für die Konfliktregelung wird – neben der Strategie des sich Fernhaltens von den Frevlern – auf das rettende Eingreifen Gottes vertraut (*M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung*, vgl. V. 39.40). Es hat die Vernichtung der Gegner (*M2 Vernichtung*, vgl. V. 2.9.15.17.20.22.28.34.38) zur Folge.

Wie schon in Ps 36 wird auch in Ps 37 damit gerechnet, dass Gottesfürchtige zu Gottlosen werden können, da die Gefahr besteht, dass sie sich vom Handeln der Frevler zu gewalttätigem Handeln und zur Auflehnung gegen Gott verführen lassen (*M17 Verführung*, V. 1–2.7–8.27).<sup>220</sup>

## b) Konfliktparteien

Neben dem Sprecher, der die Funktion eines Lehrers innehat, und dem angesprochenen Du, seinem Schüler, treten als weitere Akteure Gott, die Gruppe der Gottesfürchtigen sowie die menschlichen Gegner in Erscheinung. Die Ermahnungen von Ps 37 sind zwar an eine Einzelperson gerichtet, doch der Psalm hat eine stark überindividuelle Komponente.

Zu den Gottesfürchtigen gehören die Gerechten (צדיקים, V. 12.16.17.21. 25.29.30.32.39) die Untadeligen (תמימים, V. 18.37), die Getreuen (חסידים, V. 28), der Aufrichtige (ישר, V. 37) und Friedfertige (איש שלום, V. 37) sowie die

<sup>214</sup> Vgl. Bremer, Armentheologie, 381; Bremer, Gott, 358–360. Vgl. auch Seybold, Psalmen, 155.

<sup>215</sup> Vgl. Saur, Frevler, 381; Schaefer, Psalms, 91; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 348.

<sup>216</sup> Vgl. Botha, Relationship.

<sup>217</sup> Schaefer, Psalms, 92; Böhler, Psalmen 1–50, 684–685; vgl. auch Weber, Werkbuch I, 180, der auch auf die Parallelen zu Ps 34 hinweist. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 224, relativieren die Beziehungen zwischen Ps 36 und Ps 37 und heben stattdessen die engen Verbindungen zwischen Ps 36 und Ps 35 hervor.

<sup>218</sup> Vgl. Saur, Frevler, 388.

<sup>219</sup> Vgl. Gies, Feinde, 167.187; Saur, Frevler, 380.

<sup>220</sup> Vgl. Gies, Feinde, 185; Saur, Frevler, 382.

Gebeugten (ענויים, V. 11), der Arme (עני, V. 14) und der Elende (אביון, V. 14). Dieser Gruppe wird das Land verheissen (V. 9.11.22.29.34), sie sind grosszügig gegen über anderen (V. 21.25), obwohl sie (teilweise) materiell arm sind (V. 16). Sie sind weise (V. 30), geben das Recht weiter (V. 30) und studieren die Weisung Gottes (V. 31). Sowohl Sprecher als auch Schüler identifizieren sich mit der Gruppe der Gottesfürchtigen.<sup>221</sup>

Die menschlichen Gegner werden zumeist als Frevler (רשע, V. 10.12.14.16. 17.20.21.28.32.34) bezeichnet. Sie sind Übeltäter (עשי עולה, מרעים, V. 1.9), Gegner Gottes (איבי יהוה, V. 20)<sup>222</sup> und Abtrünnige (פשעים, V. 38). Sie werden als Menschen beschrieben, deren Weg gelingt (V. 7), die im Überfluss leben (V. 16) und die Ränke schmieden (V. 7). Die Auseinandersetzung zwischen den menschlichen Gegnern und den Gerechten ist demnach auch ein Konflikt zwischen armen (und machtlosen) und reichen (und mächtigen) Gesellschaftsgruppen.<sup>223</sup> Im Gegensatz zum Gerechten, der freigebig ist, nimmt ein Frevler und gibt nichts zurück (V. 21). Er verhält sich asozial und gemeinschaftszerstörend.<sup>224</sup> Die Frevler wollen den Gerechten, den Armen und Elenen vernichten (V. 12.14.32). Mit den Bezeichnungen רשע, איבי יהוה und פשעים wird angezeigt, dass es sich bei der Auseinandersetzung nicht nur um einen Konflikt zwischen Menschen handelt. Durch ihr Verhalten gegenüber ihrer Umwelt erweisen sich die Übeltäter auch als Frevler und Abtrünnige und damit als Gegner Gottes.<sup>225</sup>

Gott beschützt die Gottesfürchtigen und bietet ihnen Zuflucht (V. 39–40). In Ps 37 wird die Funktion Gottes als gerechter Richter (V. 6.28.33),<sup>226</sup> seine Treue und Loyalität betont (V. 17–19.24.28.33). Während für das Verhältnis zwischen menschlichen Gegnern und Gott und für die Beziehung zwischen menschlichen Gegnern und Gottesfürchtigen das Motiv der Abwendung entscheidend ist, wird bei der Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Gottesfürchtigen das Motiv der Zuwendung stark hervorgehoben. Obwohl es nicht explizit gemacht wird, ist Gott auch der, der dafür sorgt, dass die menschlichen Gegner erfolglos bleiben werden.

<sup>221</sup> Das heißt aber nicht unbedingt, dass sie dem direkten Angriff der Gegner ausgesetzt sind oder zu den materiell Armen gehören; vgl. Lohfink, *Besänftigung*, 82; Sticher, *Rettung*, 41; Botha, *Better*, 5 Anm. 9; Böhler, *Psalmen 1–50*, 670.

<sup>222</sup> Die Position dieser Bezeichnung im Zentrum des Psalms ist wohl nicht zufällig, vgl. Sticher, *Rettung*, 39.

<sup>223</sup> Vgl. Bremer, *Gott*, 360.

<sup>224</sup> Vgl. Saur, *Frevler*, 385.

<sup>225</sup> Vgl. Saur, *Frevler*, 383 mit Anm. 20.

<sup>226</sup> Vgl. Saur, *Frevler*, 382.

## c) Konfliktobjekte

Konfliktobjekt ist das Verhalten der Frevler und die daraus erwachsenden Folgen für die soziale Gemeinschaft. Das Handeln der Frevler und Übeltäter zielt auf die Schädigung ihrer Mitmenschen.<sup>227</sup>

Hinzu kommt die Gefahr, dass Gottesfürchtige sich aufgrund des Verhaltens der Frevler zu frevlerischen Handlungen hinreißen lassen und somit selbst zu Frevlern werden.<sup>228</sup> Im in Ps 37 geschilderten Abwendungskonflikt hat deshalb die Frage nach dem angemessenen Umgang der Gottesfürchtigen mit dem gemeinschaftsschädigenden Verhalten der Frevler eine hohe Relevanz.

## d) Konfliktverlauf

Der Abwendungskonflikt in Ps 37 wird nicht in Form einer progressiven Abfolge von Handlungen der beteiligten Konfliktparteien geschildert, sondern es wird eine bestimmte anhaltende Situation unter verschiedenen Aspekten beschrieben.<sup>229</sup>

Es wird immer wieder dafür geworben, sich von den Übeltätern fern- und am Vertrauen auf Gott beharrlich festzuhalten, wobei mehrmals auf das Ergehen der Übeltäter hingewiesen wird. Während die Gottesfürchtigen eine Zukunft haben, ist die Zukunft der Frevler abgeschnitten.

Das Verhalten und die Eigenschaften der Gottesfürchtigen und der Frevler werden einander gegenübergestellt. Während auf der einen Seite Armut bzw. Genügsamkeit und gerechtes Verhalten miteinander in Verbindung stehen, gehen auf der anderen Seite materielles Wohlergehen und Frevelhaftigkeit miteinander einher.

Weil der Zorn über die Frevler und Übeltäter nur zu Bösem führt (V. 8), soll man sich nicht über sie aufregen. In Ps 37,1.7.8 wird in diesem Zusammenhang die Wurzel *חִיַּף* *hitp.* «sich ereifern» (*q.* «heiß werden, sein») verwendet.<sup>230</sup> Die Wurzel begegnet nur selten im *hitp.*, und ihr Vorkommen im Psalter beschränkt sich neben Ps 37 auf Ps 18, 106 und 124. Auch in der Weisheitsliteratur ist sie nur wenig belegt. Viel häufiger begegnet sie in narrativen Texten der Hebräischen

<sup>227</sup> Vgl. Botha, Better, 6: «Righteous people, who should enjoy the blessings of Yahweh, suffer alienation from the land and deprivation of life's necessities. They are being exploited by unscrupulous and powerful people who seem to be blessed.»

<sup>228</sup> Vgl. Botha, Better, 7. Vgl. Auch Ps 73, zu dem Ps 37 einige Parallelen aufweist. Dazu Schaefer, Psalms, 94: «In both an experienced elder reflects how quickly the wicked disappear (V. 10; cf. 73:18–20). «Envy, *qn'*, is employed for the possibility of defecting (V. 1; cf 73:3). The qualitative difference between evil and good is not measured in prosperity nor well-being but in the relationship with God (vV. 16–18, 28, 33; Ps 73:23–28). In Psalm 37 this teaching is automatic and to some extent the rewards are tangible. Psalm 73 makes a greater demand on faith in the experience of God.»

<sup>229</sup> Dem entspricht die inhaltliche Gestaltung des Psalms, die sich, (im Gegensatz zur formalen Struktur) durch einen «assoziativen Stil» (Saur, Frevler, 381) auszeichnet.

<sup>230</sup> Vgl. KAHAL.

Bibel im *Qal* zusammen mit נָסַח «Nase»; «Zorn» in der Bedeutung «zornig werden, sein».<sup>231</sup> Hinter der Verwendung in Ps 37 «steht das weisheitlich-pädagogische Negativbild des «Heißen» bzw. des «Hitzen» (vgl. Spr 3<sup>31</sup> 23<sup>17f</sup> 24<sup>1.19</sup>), der sich nicht nur über die Taten und Erfolge der Bösen «erhitzt» und «ereifert» (vgl. Ps 73<sup>3</sup>), sondern dabei vor allem emotionalen und intellektuellen Anstoß an der schöpfergegebenen Lebensordnung nimmt, sodass der Schritt zur Revolte gegen Gott nicht mehr weit ist.»<sup>232</sup>

Aus Sicht des Sprechers lohnt es sich auch deshalb nicht, sich über die Übeltäter zu ereifern, weil diese schnell wie das Gras verwelken (V. 2). Dagegen lohnt es sich, sein Vertrauen in Jhwh zu setzen, denn er wird die Gottesfürchtigen vor den Angriffen der Übeltäter und Frevler beschützen. Dazu gehört auch, dass Jhwh die Gottesfürchtigen davor bewahrt, selbst zu Frevlern zu werden.<sup>233</sup> Während die Übeltäter ausgerottet werden, werden die Gottesfürchtigen dauerhaft bleiben und das Land besitzen (vgl. V. 3.9.11.22.29.34).<sup>234</sup>

Die realen Verhältnisse sehen wahrscheinlich anders aus, und ein baldiges Vergehen der Frevler scheint nicht in Sichtweite zu sein.<sup>235</sup> Diese Vermutung stützt sich auf die wiederholten Hinweise auf den Untergang der Frevler und den Schutz der Gottesfürchtigen durch Gott. Sie lassen eher vermuten, «dass hinter dem Psalm eine große Verunsicherung im Blick auf das Geschick des Frevlers auf der einen und das Ergehen der Jhwh-Treuen auf der anderen Seite steht»<sup>236</sup>.

#### e) Konfliktregelung

In Ps 37 wird daran festgehalten, dass alles böse Planen und alle Versuche der menschlichen Gegner, den Gottesfürchtigen Schaden zuzufügen, ins Leere laufen bzw. auf sie selbst zurückfallen werden.<sup>237</sup> Der Zusammenhang von Tun und Ergehen bleibt gewahrt. Die menschlichen Gegner bleiben chancenlos, und Gott, der die Einhaltung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs garantiert,<sup>238</sup> lacht über sie, weil er bereits weiß, wie es ihnen ergehen wird (V. 13; vgl. Ps 2).

Weil das Ergehen der Übeltäter und Frevler bereits feststeht, macht es keinen Sinn, sich über sie zu ereifern. Stattdessen soll sich der Schüler – und mit ihm die Gottesfürchtigen – in Gelassenheit üben und sich nicht von den Frevlern und ihrem Tun beeindruckt lassen. An der aktuellen Situation, in der die Übeltäter

<sup>231</sup> Vgl. Freedman/Lundbom, Art. נָסַח, 182; Sauer, Art. נָסַח, 633.

<sup>232</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 234. Anders Böhler, Psalmen 1–50, 674. Vgl. auch die Ausführungen von Hausmann, Studien, 291–306, zur Mässigung als weisheitlichem Ideal.

<sup>233</sup> Vgl. Saur, Frevler, 387.

<sup>234</sup> Vgl. zum Thema des Landbesitzes Brueggemann, Message, 43–44; Saur, Frevler, 382; Witte, Psalm 37, 422–423, der die Aufnahme des Landmotivs in Ps 37 in den Rahmen der Eschatologisierung der Weisheit stellt.

<sup>235</sup> Vgl. Sticher, Rettung, 55–56.

<sup>236</sup> Saur, Frevler, 384; vgl. auch Saur, Frevler, 386.

<sup>237</sup> Das wird auch durch die den Psalm rahmenden V. 1.38 angezeigt, vgl. Saur, Frevler, 381.

<sup>238</sup> Vgl. Freuling, Grube, 120; vgl. Exkurs 1.

und Frevler noch aktiv sind, können weder der Sprecher noch das angesprochene Du etwas ändern. Sich dem Zorn über das Tun der Frevler hinzugeben, hätte nur Böses zur Folge (vgl. V. 8). Ließe sich der Schüler aus Wut über die Übeltäter (und Gott, der die Frevler gewähren lässt)<sup>239</sup> zu bösem Tun verführen, würde er sich mit den Frevlern gemein machen.<sup>240</sup>

Die Gottesfürchtigen sollen sich von den Frevlern und Übeltätern fernhalten. Die Auseinandersetzung wird dadurch nicht beigelegt, aber die Strategie der konsequenten Abwendung von den Frevlern ermöglicht es, sich mit den weiterhin bestehenbleibenden Spannungen zu arrangieren. Bemerkenswert ist, dass das Thema Abwendung in Ps 37 als Möglichkeit der Konflikt*regelung* in den Blick kommt. Die in Ps 37 thematisierte Abwendung der Gottesfürchtigen von den Frevlern besteht im sich-Fernhalten und hat (bzw. soll) keine gewalttätigen Handlungen gegenüber den Frevlern zur Folge (haben).<sup>241</sup> Auch die wiederholten Hinweise auf die sicher kommende Vernichtung der Frevler, die im Schlussteil bereits als wirklich vorweggenommen wird,<sup>242</sup> ermöglichen es den Gottesfürchtigen, mit der vorerst noch bestehenbleibenden Situation einen Umgang zu finden.

### 7.7.3.3 Psalm 73

#### a) Überblick

Ps 73 eröffnet das dritte Psalmenbuch (Ps 73–89) und gehört zu den Asafpsalmen (Ps 50; 73–83).<sup>243</sup> Er weist Elemente weisheitlicher Dichtung sowie des Danklieds auf.<sup>244</sup> Der Text ist aus Sicht einer Einzelperson geschrieben und thematisiert eine persönliche Krisensituation, die aber so oder so ähnlich auch andere erlebt haben könnten.<sup>245</sup> Was in Ps 73 verhandelt wird, steht beispielhaft für einen Sachverhalt, der das Zusammenleben der Menschen grundlegend prägt. Entsprechend richtet sich der Psalm an ein größeres Publikum.<sup>246</sup>

Nach der Überschrift folgt in V. 1 ein Leitspruch, der im Psalm diskutiert und dessen Gültigkeit infrage gestellt wird.<sup>247</sup> Der Leitspruch wird in V. 28 in Form eines persönlichen Bekenntnisses wieder aufgenommen, sodass V. 1 und V. 28

<sup>239</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 235, sowie Schaefer, Psalms, 93.

<sup>240</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 674.

<sup>241</sup> Vgl. Sticher, Rettung, 45–46, die in Ps 37 einen Aufruf zum Gewaltverzicht sieht.

<sup>242</sup> Vgl. Saur, Frevler, 387.388. Saur sieht darin (anders als Witte, Psalm 37) eine Form «gegenwartsbezogener Eschatologie».

<sup>243</sup> Vgl. zum Asafpsalter Weber, Asaph-Psalter, 363–391.

<sup>244</sup> Vgl. Weber, Werkbuch II, 17; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 334.

<sup>245</sup> Vgl. Hakam, Psalms 2, 141.

<sup>246</sup> Vgl. Weber, Werkbuch II, 17; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 334.

<sup>247</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, Gefürchtet, 78; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 337; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 584.

einen Rahmen um den ganzen Psalm bilden.<sup>248</sup> Der Psalm lässt sich in drei Hauptteile gliedern:<sup>249</sup> In V. 2–12 berichtet der Beter, dass er sich angesichts des Wohlergehens der Frevler fast dazu verführen ließ, selbst zum Frevler zu werden und beschreibt Handeln und Ergehen der Frevler. In V. 13–17 beklagt er, dass ihm seine gottgefällige Lebenshaltung nur Schlechtes einbringt, und sucht nach einem Weg, diesen Widerspruch aufzulösen. Im dritten Teil V. 18–28 wird von der Auflösung des Widerspruchs und der Überwindung der Krise berichtet.

In Ps 73 wird das Abwendungsmotiv (*M5 Meidung*) in verschiedenen Zusammenhängen thematisiert: Die Frevler und Gott haben sich voneinander abgewandt, der Beter steht in der Gefahr, sich den Frevlern zu- und damit von Gott abzuwenden, schafft es dann aber mit Gottes Hilfe, der Verführungskraft der Frevler (*M17 Verführung*) zu widerstehen. Es werden zwei voneinander abhängige Konfliktherde angesprochen: Aufgrund des bestehenden Abwendungskonflikts zwischen Gott und Frevlern und dessen Folgen für das Zusammenleben der Menschen, bahnt sich ein Abwendungskonflikt zwischen Gott und Beter an. Das Abwendungsmotiv spielt dabei sowohl als Konfliktursache als auch als ein Aspekt der Konfliktregelung eine zentrale Rolle.

#### b) Konfliktparteien

Aktiv an der Auseinandersetzung beteiligt sind ein einzelner Beter, Gott sowie die Frevler (רשעים, V. 3.12).

Die Frevler werden in V. 3 auch als הללים «Verblendete» bezeichnet.<sup>250</sup> Sie halten sich von Gott fern (רחק, V. 27) und verhalten sich ihm gegenüber treulos (זנה, V. 27). Sie verfügen über körperliches Wohlergehen (V. 4–5) und gehören zu einer reichen Gesellschaftsschicht (V. 12).<sup>251</sup> Sie sind hochmütig und gewalttätig (V. 6). Ihr ganzes Wesen ist böse (V. 7),<sup>252</sup> was sich unter anderem darin äussert, dass sie ihre Mitmenschen verhöhnen (*M15 Spott/Hohn*). Sie bringen das

<sup>248</sup> Vgl. Neuber, Affirmation, 194; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 337.

<sup>249</sup> Anzeigt durch das dreimalige Vorkommen von נא in V. 1.13.18; vgl. Weber, Werkbuch II, 19; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 338; Saur, Weisheitspsalmen, 137; Neuber, Affirmation, 193.196–203; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 584. Anders Tournay, Psaume LXXIII, 188, der Ps 73 nebst Überschrift in zwei Teile gliedert (V. 2–12: Beschreibung des Wohlergehens der Frevler; V. 13–28: Untergang der Frevler und Gottesnähe des Gerechten), aber auch auf die wiederholte Verwendung von נא hinweist, wodurch V. 13–17 hervorgehoben werden. Nochmals anders Hakam, Psalms 2, 129, der Ps 73 nebst Überschrift in zwei Abschnitte gliedert: V. 2–16: Krise angesichts des Wohlergehens der Frevler; V. 17–28: Was den Gerechten im Unterschied zum Frevler auszeichnet.

<sup>250</sup> Die Bedeutung von הלל III ist unsicher, vgl. Cazelles, Art. הלל. Für die Übersetzung «Verblendete» vgl. KAHAL. Ges<sup>18</sup> übersetzt הלל IV mit «Betrüger», DCH übersetzt הלל III mit «one who acts foolishly».

<sup>251</sup> Vgl. Neuber, Affirmation, 224.

<sup>252</sup> Vgl. Neuber, Affirmation, 228.

Volk dazu, ihnen zuzuhören und nachzueifern,<sup>253</sup> verfügen also über beträchtlichen Einfluss. Sie stellen die Erkenntnisfähigkeit Gottes infrage und ziehen damit in Zweifel, dass Gott erfährt, was auf der Erde geschieht, oder aktiv in die Geschehnisse auf der Erde eingreifen kann (V. 11).<sup>254</sup>

Der Beter erfährt schmerzhaft, dass die Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang, nach der es den Gottesfürchtigen, die sich um einen ethisch guten Lebenswandel bemühen, gut und den Gottlosen, die sich nicht um Gott und seine Weisung scheren, schlecht gehen müsste, nicht mit der erlebten Realität übereinstimmt (vgl. V. 13–17). Seine eigene Erfahrung widerspricht dem in V. 1 formulierten Leitspruch.<sup>255</sup> Das und die Tatsache, dass es dem Beter zunächst unverständlich bleibt, weshalb die Realität nicht der weisheitlichen Lehre entspricht,<sup>256</sup> bringen ihn fast dazu, selbst zum Frevler zu werden (V. 2.15).

In Ps 73 wird infrage gestellt, dass Gott den Herzensreinen wohlgesinnt ist, dass er sieht, was in der menschlichen Gemeinschaft vor sich geht, und dass er in die Geschehnisse eingreifen kann (vgl. V. 11). Erst im dritten Teil des Psalms zeigt sich, dass die Zweifel an Gott unberechtigt sind. Gott sorgt dafür, dass die Frevler nicht bestehen, sondern untergehen (V. 18–20.27). Wer sich von ihm abwendet, den wird er vernichten (V. 27). Er nimmt den Beter bei der Hand (V. 23),<sup>257</sup> führt ihn sicher auf seinem Weg (V. 24) und bietet ihm Zuflucht (V. 28).

Neben den drei genannten Hauptakteuren begegnet das Volk (עַם) als weitere, allerdings passiv bleibende Konfliktpartei. Es kommt als Objekt der Verführung durch die Frevler in den Blick (vgl. V. 10).<sup>258</sup> Das Volk lässt sich vom Auftreten und Reden der Frevler derart beeindrucken, dass es sie für weise hält und ihre Haltungen übernimmt.<sup>259</sup> Es ist unklar, ob das Subjekt in V. 11 die Frevler sind oder das unmittelbar vor der zitierten Rede erwähnte Volk. Wahrscheinlich ist,

<sup>253</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 341.

<sup>254</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, *Gefürchtet*, 83; Neuber, *Affirmation*, 237–238; Saur, *Weisheitspsalmen*, 138–139. Ob das Subjekt in V. 11 die Frevler oder das in V. 10 erwähnte Volk ist, ist unsicher. Wahrscheinlich ist, dass die im Zitat zum Ausdruck kommende Haltung der Frevler vom Volk übernommen wird und die Redeeinleitung in V. 11 bewusst offen formuliert.

<sup>255</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, *Gefürchtet*, 84–85; Saur, *Weisheitspsalmen*, 138–139; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 343.

<sup>256</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, *Gefürchtet*, 85.

<sup>257</sup> Vgl. zum im Alten Orient verbreiteten Bild der Führung eines (königlichen) Beters durch eine Gottheit auch Keel, *Welt*, 238.

<sup>258</sup> V. 10 birgt einige Übersetzungs- und Verständnisschwierigkeiten, was zu zahlreichen, sehr unterschiedlichen Übersetzungs- und Interpretationsvorschlägen führt (vgl. z. B. Allen, *Pilgrimage*, 2; Tournay, *Psaupe LXXIII*, 189; Auffret, *Moi*, 244). Vgl. für einen kurzen Überblick zur Diskussion Neuber, *Affirmation*, 186–188; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 333. Ich folge dem masoretischen Text unter Berücksichtigung des *Qere*: «Darum wendet sich sein (Gottes) Volk hierher und Wasser der Fülle werden geschlürft bei/von ihnen»; vgl. auch Neuber, *Affirmation*, 181 (bei ihnen); Declaissè-Walford u. a., *Psalms*, 586–587 (von ihnen).

<sup>259</sup> Vgl. Neuber, *Affirmation*, 233–234; Gillmayr-Bucher, *Gefürchtet*, 83–84; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 341.

dass die im Zitat zum Ausdruck kommende Haltung der Frevler vom Volk übernommen wird und deshalb die Redeeinleitung in V. 11 bewusst offen formuliert ist.<sup>260</sup>

In V. 1.15 ist die Rede von den Gottesfürchtigen. Sie werden als **בְּרִי יִשְׂרָאֵל**, «Herzensreine» (vgl. auch V. 13) und als **דּוֹר בְּנֵיךָ**, «Generation/Geschlecht deiner Söhne/Kinder» bezeichnet. Mit den Angehörigen dieser Gruppe, die in der Auseinandersetzung keine aktive Rolle übernimmt, identifiziert sich der Beter und ihnen fühlt er sich zur Rechenschaft verpflichtet (V. 15).

### c) Konfliktobjekte

Thematisiert wird in Ps 73 die Gefahr, dass ein Gottesfürchtiger sich den Frevlern zu- und damit von Gott abwenden könnte. Ähnlich wie in Ps 36 und 37 steht auch in Ps 73 die Frage nach der Haltung sowie dem Verhalten eines Gottesfürchtigen gegenüber den Frevlern und damit auch gegenüber Gott und anderen gottesfürchtigen Menschen im Zentrum der Diskussion.

Die Ursache der Konfliktsituationen in Ps 73 liegt im Auseinanderklaffen der weisheitlichen Lehre, nach der sich Tun und Ergehen entsprechen, und der erlebten Wirklichkeit, in der es den Gottesfürchtigen schlecht ergeht, während sich die Frevler ungestraft von Gott abwenden, sich gemeinschaftszerstörend verhalten und dennoch prosperieren. Da Gott derjenige ist, der die Wirksamkeit von Tun und Ergehen garantieren und durchsetzen sollte, dies aber in Ps 73 auf den ersten Blick nicht tut, steht im Hintergrund aller Auseinandersetzungen die Frage nach der Macht und Wirksamkeit Gottes und damit letztlich die Theodizeefrage.<sup>261</sup>

### d) Konfliktverlauf

In Ps 73 wird nicht eine direkte Konfrontation zwischen Beter und Frevlern geschildert, sondern es handelt sich um eine Reflexion auf eine in der Vergangenheit liegende Begebenheit. Der Beter bedenkt sein Verhältnis zu Gott und die Möglichkeit und die Konsequenzen einer Abwendung von Gott, die zugleich die Zuwendung zu den Frevlern bedeutet.

Der Beter erzählt, wie er unter dem Missverhältnis zwischen Wohlergehen und Macht der Frevler einerseits und seinem eigenen gottesfürchtigen, aber mühevollen Leben andererseits leidet und wie er deswegen an seiner Lebensweise und an Gott zweifelt. Er steckt in einem Dilemma und muss sich entscheiden zwischen dem Festhalten an Gott oder der Zuwendung zu den Frevlern.<sup>262</sup> Dem Beter passiert in Ps 73 genau das, wovor der Lehrer von Ps 37 eindringlich

<sup>260</sup> Vgl. Neuber, *Affirmation*, 235; Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 341; vgl. auch Keel, *Feinde*, 188.

<sup>261</sup> Dagegen werden in Ps 36; 37 die Macht und Wirksamkeit Gottes nie ernsthaft infrage gestellt.

<sup>262</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, *Gefürchtet*, 78.

warnt:<sup>263</sup> Er ist neidisch (קנא) auf die הוֹלְלִים. Er sieht, dass es den Frevlern gut geht, dass sie reich und mächtig sind und ein sorgloses Leben führen. Zugleich sind sie hochmütig, gewalttätig und halten mit Spott nicht hinter dem Berg. Mit ihren Reden verführen sie das Volk. Von Gott haben sie sich abgewandt, und dennoch führen sie ein Leben in Saus und Braus. Das führt den Beter zur frustrierten Einsicht, dass er sich völlig umsonst abmüht. Er hat nichts davon, dass er Gott zugewandt bleibt. Er empfindet sein Ergehen als Strafe (V. 14). Zugleich ist er sich bewusst, dass seine Abwendung von Gott auch ein Betrug (*M14 Lüge/Betrug/Verrat*) wäre an der Gruppe derjenigen, die Gott nachfolgen.<sup>264</sup> Die Abwendung des Beters von Gott hätte somit einen Konflikt mit den Herzensreinen zur Folge. Seine Abwendung würde zudem die Situation dieser Menschen noch schwieriger machen, denn sie stehen vor den gleichen Herausforderungen wie der Beter und müssen mit der Tatsache umgehen, dass es den Guten und Gottesfürchtigen entgegen der Aussage von V. 1 gerade nicht gut geht, und dass die Frevler über sie (und Gott) triumphieren.

Der Beter findet keinen Ausweg aus diesem Dilemma und sein «Nachdenken und Grübeln (V 16a) verschärfen die Krise, denn sie führen zu keinem Ergebnis, und sie führen auch nicht zu jener Gelassenheit, die die Dinge so stehen lassen kann, wie sie sind.»<sup>265</sup>

#### e) Konfliktregelung

Erst als der Beter im Heiligtum<sup>266</sup> vor Gott tritt,<sup>267</sup> erkennt er, dass Gott sehr wohl dafür sorgt, dass die Frevler nicht zu ihrem Ziel kommen und ihr Tun auf sie zurückfällt. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen, der in Ps 73 infrage gestellt wird, bleibt gewahrt.

Der Beter erkennt, dass Gott immer zu ihm gehalten hat (V. 23b–24), obwohl der Beter sich mit dem Gedanken getragen hat, sich von Gott ab- und den Frevlern zuzuwenden. Aufgrund dieser Erkenntnis wendet sich der Beter wieder ganz Gott zu. Sein neu gewonnenes Vertrauen in Gott ist umfassend, und in V. 24b

<sup>263</sup> Vgl. zu Ps 37 Kap. 7.7.3.2; vgl. auch Gunkel, Einleitung, 386.

<sup>264</sup> Vgl. Ps 14,5; 24,6; 112,2; vgl. Neuber, Affirmation, 244.

<sup>265</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 343. Vgl. zur Gelassenheit auch die Ermahnungen des Lehrers in Ps 37.

<sup>266</sup> Übersetzung und Interpretation der מִקְדָּשׁ אֱלֹהִים, der «Heiligtümer Gottes», gaben und geben in der Forschung Anlass zu Diskussionen. Das liegt einerseits an der Formulierung im Plural, andererseits daran, dass aus dem Text nicht klar wird, was nun genau beim Beter dazu geführt hat, dass ihm die Augen aufgingen. Die Frage ist, ob der Beter bei einem Besuch im Jerusalemer Tempel zur Einsicht kommt, was das weitere Ergehen der Frevler angeht, oder ob es sich bei den Heiligtümern Gottes um eine Metapher handelt, die das «Eindringen in die Geheimnisse Gottes» beschreibt (Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 343). Vgl. hierzu die Überblicke bei Diethelm, Ich, 644–647; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 343–347, sowie die Ausführungen zu den Raumkonzeptionen in Ps 73 bei Neuber, Affirmation, 208–214 und Neuber, Space.

<sup>267</sup> Nicht Weisheit, sondern Gottesnähe wendet die Not des Beters, vgl. Neuber, Affirmation, 242.

wird wahrscheinlich eine Perspektive eröffnet, die über das Leben im Diesseits hinausgeht.<sup>268</sup> Das neu gewonnene Vertrauen in Gott sowie das Bewusstsein des Beters, immer in Gottes Nähe zu sein, bewirken, dass in den Augen des Beters alle anderen materiellen und immateriellen Güter keinen Wert mehr haben.<sup>269</sup> Die Eigenschaften und das materielle Wohlergehen der Frevler üben jetzt keine Anziehungskraft mehr auf ihn aus. «Im Einklang mit weisheitlichen Idealvorstellungen hat der/die BeterIn den Neid (V 1) und die Entrüstung angesichts der Gottlosen überwunden und ist zur Ruhe zurückgekehrt.»<sup>270</sup>

Die Zweifel des Beters an der Macht und Wirksamkeit Gottes werden durch seine neugewonnene Gottesnähe zerstreut. Die Gefahr, selbst zum Frevler zu werden, ist gebannt. Der Abwendungskonflikt zwischen Gott und Beter (und Beter und Gottesfürchtigen) ist damit beigelegt, noch bevor er richtig beginnen kann. Die Frevler sind jedoch immer noch da. Zwar ist ihr Ende absehbar, doch einstweilen können sie noch weitermachen wie bisher. Der Beter hat aber dank seiner engen Gottesbeziehung einen Weg gefunden, mit der fortwährenden Existenz der Frevler umzugehen (V. 25–26.28). Mit der Vernichtung der Frevler (*M2* Vernichtung, V. 18–20.27) wird die konflikthafte Situation vollständig aufgelöst werden.

---

<sup>268</sup> Vgl. Diethelm, *Ich*, 653–656. Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 350 betonen aber, dass V. 24b «grammatikalisch und semantisch vieldeutig [ist]. Jedes der drei Wörter in V 24b hat mehrere Bedeutungen, was zu unterschiedlichen Interpretationen geführt hat und führt [...]. Unbestreitbar ist, dass die futurische Aussage V 24b (nicht zuletzt auch im Kontext des Blicks auf das Lebensende der Frevler: vgl. V 17b.18–20) über das Lebensende des Beters redet.» Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 351 gehen davon aus, dass die in V. 23 erwähnte immerwährende Gemeinschaft des Beters mit Gott in V. 24b über das Leben im Diesseits hinaus geht, dass aber «die Art und Weise eines Lebens jenseits des Todes» offengelassen wird. Vgl. auch Liess, *Weg*, 365–373.401–402.

<sup>269</sup> Vgl. Keel, *Welt*, 166: «Da er (Gott, N. B.) der Geber alles Lebens ist, das sich im Tempelbereich verdichtet und manifestiert, ist ein von Treue und Liebe geprägtes Gemeinschaftsverhältnis mit ihm wichtiger als das Leben selbst (63,4 73,23–28).»

<sup>270</sup> Gillmayr-Bucher, *Gefürchtet*, 86.

## 8 Das Konfliktmuster *Schuld-Strafe-Vergebung*

Einige der in den Psalmen zur Sprache kommenden Konflikte thematisieren die Schuld eines Akteurs gegenüber Gott (und Menschen). Weil er schuldig geworden ist, bestraft Gott den Beter. Der Beter beklagt seine Not und bittet Gott um Vergebung der Schuld. Vergibt Gott dem Schuldigen, hat das zur Folge, dass der Konflikt beigelegt wird. Das göttliche Strafhandeln kann prinzipiell auch als zeitlich befristete Meidung oder als Feindlichkeit Gottes gegenüber der schuldig gewordenen Partei verstanden werden. Deshalb können *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikte auch als eine spezifische Form des Musters *Abwendung-(erneute) Zuwendung* verstanden werden.

Weil sich die beiden Muster in drei wesentlichen Punkten unterscheiden, werden sie in je einem eigenen Kapitel vorgestellt. Erstens ist Gott beim Muster *Schuld-Strafe-Vergebung* immer noch ansprechbar, während er beim Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* nicht zugänglich ist. Zweitens sind bei *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikten die Betenden in der Lage, im göttlichen Handeln einen Sinn zu erkennen und es im Rahmen des Spannungsfeldes von Schuld, Strafe und Vergebung einzuordnen. Beim Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* dominiert das Unverständnis über das göttliche Handeln. Drittens ist das göttliche Strafhandeln beim Muster *Schuld-Strafe-Vergebung* zeitlich begrenzt und kann durch Vergebung aufgehoben werden. Beim Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* ist ein Ende der Meidung oder des gewaltsamen Handelns nicht absehbar.

Der Übergang zwischen den Mustern *Abwendung-(erneute) Zuwendung* und *Schuld-Strafe-Vergebung* ist nicht trennscharf. So wirft Gott seinem Volk in Ps 95 ein schuldhaftes Verhalten vor, das nahe an eine Meidung herankommt. Er selbst reagiert auf das Verhalten seines Volkes mit seinem Rückzug, der auch als Strafhandlung verstanden werden kann.<sup>1</sup>

Die folgende Tabelle listet die in den Psalmen vorkommenden, durch Schuld, Strafe und Vergebung geprägten Konflikte auf. Es wird auch auf Konfliktmotive hingewiesen, die für das vorliegende Muster nicht konstitutiv sind:

---

<sup>1</sup> Vgl. auch Ps 78; 79; 81; 106. Die in diesen Texten geschilderten Konflikte werden in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt, da es nicht möglich ist, ein dominantes Konfliktmuster zu identifizieren; vgl. Kap. 4.2 und die Übersicht zu Texten mit mehreren dominanten Mustern in Anhang 2.

Psalm	Konfliktmotive																		
	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	M 17	M 18	M 19
32			×		×		×	×	×										
38		×	×		×		×	×		×					×				
41			×				×	×	×					×				×	
51					×		×	×	×										

Tabelle 9: Übersicht zum Konfliktmuster Schuld-Strafe-Vergebung

### Legende:

M1: Schädigung/wehrlos machen  
 M2: Vernichtung  
 M3: Abwehr/Rettung/Bewahrung  
 M4: Unterwerfung  
 M5: Meidung  
 M6: Gewalttätigkeit Gottes

M7: Schuld  
 M8: Strafe  
 M9: Vergebung  
 M10: (Falsch-)Anklage  
 M11: Urteilsfindung/Prozess  
 M12: Urteil/Vollstreckung  
 M13: Gesinnungsprüfung

M14: Lüge/Betrug/Verrat  
 M15: Spott/Hohn  
 M16: Beschämung/Scham/Schande  
 M17: Verführung  
 M18: Rache/Vergeltung  
 M19: Eifer für Gott

## 8.1 Akteure

An *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikten sind jeweils ein einzelner Beter und Gott beteiligt. Weil der Beter durch die Strafe Gottes geschwächt wird, kann es zu weiteren Konflikten zwischen dem Beter und seinen Mitmenschen kommen. Der Beter zählt sich selbst zur Gruppe der Frommen und grenzt sich von den Frevlern ab. Geht man davon aus, dass der Beter jeweils ein öffentliches Schuldeingeständnis ablegt, ist zudem mit einer Zuhörerschaft zu rechnen. Durch die Selbpreisung in Ps 41,1–2 und den an eine Gruppe gerichteten Aufruf in Ps 32,9 werden die Rezipierenden in den Blick genommen.

### 8.1.1 Gott

In den untersuchten *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikten anerkennen die Beter aufgrund ihrer Schuld (bzw. des Schweigens über die Schuld, vgl. Ps 32) das Strafhandeln Gottes als berechtigt. Es wird nicht wie in *Abwendung-(erneute) Zuwendung*-Konflikten als ein Im-Stich-Lassen und auch nicht als irrationales Gewalthandeln gedeutet. Die Bestrafung des Beters durch Gott kann eine Verschlechterung zwischenmenschlicher Beziehungen zur Folge haben (vgl. Ps 38; 41).

Die Bestrafung des Sünders dient pädagogischen Zwecken, denn er soll sich seiner Schuld bewusst und zur Reue geführt werden (vgl. Ps 32; 51). Dass die Strafe pädagogischen Charakter hat, gilt auch für Ps 38 und Ps 41, allerdings weist der Beter hier darauf hin, dass das Strafmaß erfüllt (Ps 38) bzw. bereits

überschritten (Ps 41) ist. Die untersuchten Konflikte können nur beigelegt werden, wenn Gott den Betenden vergibt. In den meisten untersuchten Konflikten bleibt Gott (vorerst) stumm und reagiert nicht auf die Bitten und das Flehen der Betenden (vgl. Ps 38; 51). In Ps 51 wird die Vergebung der Schuld durch Gott als sicher erwartet. In Ps 32 und Ps 41 wird von der Vergebung der Schuld berichtet.

Bei der Beschreibung Gottes überwiegen positive Konnotationen. In Ps 32 wird er als weiser Ratgeber und Beschützer beschrieben. Der pädagogische Charakter der Strafen ermöglicht die Anknüpfung an das Bild von Gott als Lehrer. In Ps 41 stellt Gott sich auf die Seite der Hilflosen und derjenigen, die sich um die Hilflosen kümmern. In Ps 51 werden Gottes Güte und Barmherzigkeit sowie seine Reinheit und Gerechtigkeit betont.

### 8.1.2 Beter

Bei den Betenden handelt es sich jeweils um eine Einzelperson. Wie schon bei den übrigen untersuchten Konfliktmustern lassen sich auch für die *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikte keine gesicherten Aussagen über das Geschlecht der Betenden machen.

Das göttliche Strafhandeln und in Ps 38; 51 zudem die Einsicht in die eigene Schuldhaftigkeit, hat die psychische und physische Not des Beters zur Folge. Hinzu tritt die soziale Ausgrenzung (Ps 38; 41), die aber nach Ansicht der Betenden über das als legitim anerkannte Strafmaß hinausgeht. Die Not kann so groß sein, dass der Beter an den Rand des Todes gerät (Ps 38). Daran zeigt sich, dass die Betenden nur dann wehrhaft sind und sich gegen die Gegner behaupten können, wenn Gott auf ihrer Seite steht und sie unterstützt.

In *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikten anerkennen die Betenden die göttliche Strafe grundsätzlich als legitim. In Ps 51 versucht der Beter aber, seine Schuld zu relativieren, indem er auf die strukturell bedingte Schuldverstrickung aller Menschen hinweist. Die Äußerungen der Betenden in Ps 38; 41 weisen darauf hin, dass das Strafmaß dem Vergehen angemessen sein muss.

Auch wenn das Handeln Gottes für die Betenden nachvollziehbar ist, schließt das die Bitte um Vergebung nicht aus. Vergebung kann nur erbeten und nicht eingefordert werden, und die schuldig gewordenen Betenden sind ganz auf das Wohlwollen Gottes angewiesen. Ihr zur Sprache gebrachtes Vertrauen in die Verggebungsbereitschaft Gottes ist deshalb mindestens so sehr als Selbstbestärkung zu verstehen wie als Appell an Gott, Vergebung zu gewähren.

Ähnlich wie in Ps 36; 37; 73, die zum Muster *Abwendung-(erneute) Zuwendung* gehören, werden auch in den *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikten die Betenden in die Nähe der Frevler gerückt. Es wird aber klargestellt, dass sie keine Frevler sind. Durch ihre Bereitschaft, vor Gott Rechenschaft abzulegen, ihre Einsicht in die

eigene Schuldhaftigkeit und ihre Reue heben sie sich deutlich von den Frevlern ab.

### 8.1.3 Gegner

Die Betenden werden in Ps 38 und 41 mit einer oder mit mehreren Gruppen von Gegnern konfrontiert, die auch aus dem näheren Umfeld der Betenden stammen können. In Ps 32 wird zwar der Frevler erwähnt, er übernimmt jedoch keinen aktiven Part, sondern dient als bloßes Gegenbild zu denjenigen, die auf Jhwh vertrauen. In Ps 51 begegnen keine aktiven menschlichen Gegner.

Detailliertere Beschreibungen der Gegner finden sich in Ps 38; 41. Sie werden als Lügner und Spötter beschrieben, als Personen, die abfällig über den Beter sprechen und nach seinem Leben trachten. Auch Verwandte und ehemalige Freunde werden zu Gegnern des Beters. Sie scheinen zunächst noch nicht aktiv gegen den Beter vorzugehen, ziehen sich aber von ihm zurück und verweigern ihm ihre Solidarität. Ihr Ziel besteht in der Vernichtung der Betenden oder überhaupt ihrer Mitmenschen (Ps 38; 41<sup>1</sup>).

Der Angriff der Gegner auf den Beter ist möglich, weil dieser aufgrund seiner Schuld und der damit zusammenhängenden Strafe geschwächt ist. Der Angriff auf den Beter ist demnach als Folgeerscheinung (und nicht als Teil) der Auseinandersetzung zwischen Gott und Beter zu verstehen.

## 8.2 Konfliktobjekte

Wie in den *Abwendung-(erneute) Zuwendung*-Konflikten geht es auch in den *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikten um eine Störung der Beziehung zwischen Menschen und Gott. Im Vordergrund steht das Fehlverhalten des Beters.

Im *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikt Ps 32 ist das ursächliche Fehlverhalten des Beters als Streitpunkt in den Hintergrund gerückt. An seine Stelle tritt als zentrales Konfliktobjekt das Schweigen des Beters über seine Schuld. In Ps 38; 41 werden die Angriffe der menschlichen Gegner – die als eine Folge des göttlichen Strafhandelns zu verstehen sind – vom Beter als über das legitime Strafmaß hinausgehend beurteilt, was die Frage nach der Angemessenheit des göttlichen Strafhandelns als weiteren Streitpunkt in den Fokus rückt.

---

<sup>1</sup> Ps 41 lässt sich auch so verstehen, dass Verwandte, Freunde und Bekannte des Beters seine Krankheit als Indiz für seine Schuld deuten, weshalb seine soziale Ausgrenzung aus ihrer Sicht als gerechtfertigt erscheint.

### 8.3 Konfliktverlauf

Die Konfliktschilderung setzt jeweils mit dem schuldhaften Verhalten des Beters ein.<sup>2</sup> Darauf beklagen die Betenden ihre Not, die durch die Strafe Gottes verursacht ist. Das Strafhandeln Gottes ermöglicht in Ps 38; 41 die Bedrängung der Betenden durch andere Menschen und befördert somit die Entstehung bzw. Verschärfung anderer Konflikte. In den untersuchten *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikten spielt der Tun-Ergehen-Zusammenhang eine Rolle. Der schuldig gewordene Beter erfährt quasi am eigenen Leib, welche Konsequenzen das eigene Tun und Lassen haben kann.

Mit dem (öffentlichen) Schuldeingeständnis und mit der (öffentlichen) Bitte um Vergebung stehen gewisse Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung, um Gottes Vergebung zu erwirken. Problematisch wird es da, wo durch die Auseinandersetzung zwischen Gott und Betenden ein Konflikt zwischen Betenden und menschlichen Gegnern aufbricht oder zusätzlich befeuert wird (Ps 38; 41). Die Folgen dieser Konflikte werden von den Betenden nicht als angemessener Bestandteil ihrer Strafe akzeptiert.

### 8.4 Konfliktregelung

Im *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikt Ps 51 geht der Beter mit großer Sicherheit davon aus, dass Gott Vergebung gewähren wird. Die übrigen *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikte werden entweder beigelegt, indem Gott dem Beter vergibt (Ps 32; 41), oder die Konfliktgeschichte endet unabgeschlossen (Ps 38).

---

<sup>2</sup> In Ps 32 ist das Schweigen des Beters über seine Schuld selbst wieder schuldhaftes Verhalten.

## 8.5 Übersichtsskizzen zum Konfliktmuster *Schuld-Strafe-Vergebung*

### Akteure

Beter/Beterkollektiv	Gott	Gegner	Weitere Akteure
einzelner Beter	Verursacher und Wender der Not	stets als Gruppe(n) auftretend	Zuhörer/-innen und Zuschauer/-innen
schwach/elend/arm/krank	der, der Schuld ahndet / Pädagoge/gerechter Richter	aktiv schädigend oder Solidaritätsverweigerung	Fromme/Gottesfürchtige/Gerechte
hilflos/wehrlos	gerecht und gütig	Familie/Freunde/Bekannte/Nachbarn	Hilfloser
loyal gegenüber Gott		Frevler (Gegner Gottes)	
sozial ausgegrenzt		Spötter/Lügner/Betrüger	
schuldhaft			
fromm/gottesfürchtig/gerecht			

Tabelle 10: *Akteure (Schuld-Strafe-Vergebung)*

### Konfliktobjekte

stärker am Beter/Beterkollektiv orientierte Konfliktobjekte	stärker an Gott orientierte Konfliktobjekte	stärker an den Gegnern orientierte Konfliktobjekte
Fehlverhalten des Beters	Angemessenheit des göttlichen Strafhandelns	Leben des Beters: Schädigung, Vernichtung
Beziehung zwischen Beter und Gott		–

Tabelle 11: *Konfliktobjekte (Schuld-Strafe-Vergebung)*

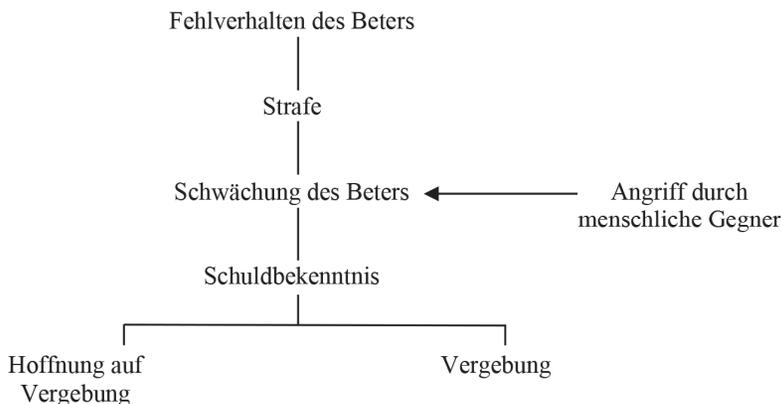
**Konfliktverlauf und Konfliktregelung**

Abbildung 3: Konfliktverlauf und Konfliktregelung (*Schuld-Strafe-Vergebung*)

**8.6 Detailanalysen****8.6.1 Psalm 32: Schweigen über die eigene Schuld**a) Übersetzung<sup>3</sup>

- 1a David zugehörig. Ein Weisheitslied.  
 1b Wohl dem, dem eine verbrecherische Tat weggenommen ist, dem Sünde zugedeckt ist!  
 2a Wohl dem Menschen, dem Jhwh ein Vergehen nicht anrechnet,  
 2b und in dessen Sinn nichts Trügerisches [ist].  
 3a Als ich schwieg,  
 3b wurden meine Knochen morsch aufgrund meines Brüllens den ganzen Tag,  
 4a denn Tag und Nacht lag schwer auf mir deine Hand,  
 4b es verwandelte sich mein Mark in der Sommerhitze. *Sela*  
 5a Meine Sünde habe ich dir bekannt gemacht  
 5b und mein Vergehen nicht (länger) zugedeckt.  
 5c Ich sagte:  
 5d Ich will bekennen meine Verbrechen gegenüber Jhwh.  
 5e Da hast du weggenommen [das] Vergehen meiner Sünde. *Sela*  
 6a Deswegen soll beten jeder Getreue zu dir zur Zeit des Findens.  
 6b Wenn viele Wasserfluten [sind];  
 6c ihn werden sie nicht erreichen.  
 7a Du [bist] mir ein Versteck;

<sup>3</sup> Der Übersetzung liegt MT zugrunde, die Einteilung in Äußerungseinheiten orientiert sich an Richter, BHt, [https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/db\\_views/chapter/?book=Ps&chapter=32](https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/db_views/chapter/?book=Ps&chapter=32), verzeichnet aber an mehreren Stellen Anpassungen (vgl. V. 2.4.5.6.7.9.10.11).

- 7b vor Bedrängnis behütest du mich.  
 7c Mit Liedern der Befreiung umgibst du mich. *Sela*  
 8a Ich will dich lehren  
 8b und ich will dir weisen den Weg,  
 8c den du gehen sollst.  
 8d Ich will dir raten;  
 8e auf dir [ist] mein Auge.  
 9a Seid nicht wie ein Pferd, wie ein Maultier, ohne zu verstehen,  
 9b mit Zaum und Zügel, seinem Schmuck, [ist es] zu zügeln,  
 9c [sonst] naht [es sich] dir nicht.  
 10a Viele Schmerzen [hat] der Frevler,  
 10b aber den, der auf Jhwh vertraut, [mit] Gnade wird er ihn umgeben.  
 11a Freut euch an Jhwh  
 11b und jubelt, ihr Gerechten  
 11c und singt vor Freude, ihr alle, die ihr aufrichtigen Herzens seid!

### *Anmerkungen zur Übersetzung:*

- 4a Der Satz ist durativ zu verstehen; vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 571.  
 4b Wörtlich eigentlich «Es verwandelt sich mein (Öl-)Gebäck in der Sommerhitze».  $\text{לֶשֶׁת}$  begegnet nur noch in Num 11,18 in der Bedeutung «Fettgebäck, Ölkuchen». Mit  $\text{לֶשֶׁת}$  ist, so Böhler, Psalmen 1–50, 571, eine kompakte Masse gemeint; in Ps 32,4 bezeichnet  $\text{לֶשֶׁת}$  das Knochenmark (vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 576). Wird  $\text{לֶשֶׁת}$  mit «Mark» oder «Fett» übersetzt, kann 4b als Bild für die Lebenskraft des Beters verstanden werden: «Es verwandelt sich mein Mark (= Lebenskraft) in der Sommerhitze.» So ergibt sich ein Parallelismus zu den in V. 3b erwähnten morsch werdenden Knochen; vgl. Botha, Psalm 32, 17; Hakam, Psalms 1, 243; vgl. auch Weber, Werkbuch I, 157. Dagegen Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 202, die eher dazu tendieren, aufgrund der Parallele Ps 22,16  $\text{לֶשֶׁתִּי}$  «mein (Öl-)Gebäck» zu  $\text{לִשְׁוֹנִי}$  «meine Zunge» zu ändern.  
 6a Die Phrase «zur Zeit des Findens» kann sich auf Gott beziehen: «zur Zeit, da Gott zu finden ist»; so Weber, Werkbuch I, 157; Botha, Psalm 32, 17. Anders Böhler, Psalmen 1–50, 572.577; er deutet den Teilsatz «zur Zeit des Findens» auf die Schuld des Beters (vgl. V. 5e): «Deswegen soll beten jeder Getreue zu dir, sobald er sie (= die Schuld) findet.»  
 7 Es werden durative Zustände bezeichnet.  
 9 V. 9 birgt mehrere Probleme, die Übersetzung kann sich dem Text nur annähern. Unklar ist, wer in 9b angesprochen wird (2. Pers. Sg., Numerusinkongruenz zu 9a, wo eine Gruppe angesprochen wird). Auch die syntaktische Zuordnung der Infinitive ist nicht klar.  $\text{יִשְׁמְךָ}$  «sein Schmuck» ist im Kontext des Verses schwer verständlich; vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 307; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 202. Die hier gewählte Übersetzung orientiert sich an Böhler, Psalmen 1–50, 571.572.

### b) Überblick

Psalm 32 ist eine Mischung aus Dank- und Weisheitslied, in dem sich persönliche Erlebnisse mit allgemeinen Lehrensätzen verbinden.<sup>4</sup> In der jetzt vorliegenden

<sup>4</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 1, 401; Seybold, Psalmen, 134; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 200; Weber, Werkbuch I, 158; Schaefer, Psalms, 79; Snyman, Psalm 32, 163; vgl. auch Potgieter, Structure, 2, sowie Botha, Psalm 32, 13–14. Ob es sich um ein Dank- bzw. Bußgebet mit weisheitlichen Anteilen oder umgekehrt um einen Weisheitspsalm mit Elementen von Dank- bzw. Bußgebet handelt, ist umstritten. Ps 32 wird zu den altkirchlichen Busspsalmen gezählt, vgl. Gillingham, Psalms 1, 113–114.

Form gliedert sich der Psalm in zwei Teile: In V. 1–5 geht es um die persönliche Schuld eines einzelnen Beters und die Vergebungsbereitschaft Gottes (*M7 Schuld, M8 Strafe, M9 Vergebung*). V. 6–11 präsentieren Gott als Beschützer der Frommen (*M3 Abwehr/ Rettung/ Bewahrung*), geben Ratschläge für ein gelingendes Leben, wobei auch die Konsequenzen thematisiert werden, die die Abwendung von Gott für die Frevler hat (*M5 Meidung*).<sup>5</sup>

Für die Konfliktanalyse interessant ist vor allem der erste Teil des Psalms. Hier wird ein Konflikt nach dem Muster *Schuld-Strafe-Vergebung* geschildert. Der zweite Teil ab V. 6 nimmt zwar mit dem einleitenden על-דואת «deswegen» Bezug auf den im ersten Teil geschilderten Konflikt.<sup>6</sup> Es ist aber keine konkrete Konfliktsituation mehr greifbar, sondern nur ein Konfliktpotenzial. Dabei steht das Muster *Schuld-Strafe-Vergebung* nicht mehr im Vordergrund. In V. 6–7 wird die Rettung des Beters durch Gott angesichts einer Notlage angesprochen, was in Richtung eines Konflikts nach dem Muster *Angriff-Abwehr* deutet. V. 8–10 thematisieren Fragen, die eher in den Zusammenhang des Musters *Abwendung-(er-neute) Zuwendung* gehören.<sup>7</sup>

### c) Konfliktparteien

Am Konflikt sind Gott und ein einzelner Beter beteiligt. Der Beter ist gegenüber Gott schuldig geworden (V. 5), verschweigt seine Schuld zunächst aber (V. 3). Deshalb drückt Gottes Hand ihn nieder, was das psychische und physische Leiden des Beters zur Folge hat.<sup>8</sup>

Gott ist zwar für das Leid des Beters verantwortlich, doch viel stärker betont wird im Psalm seine Vergebungsbereitschaft (V. 1–2.5), seine Zugewandtheit (V. 10) zu denen, die auf ihn vertrauen, sowie seine Bereitschaft, sie vor Not zu beschützen bzw. aus ihr zu retten (V. 6–7). Geht man in V. 8–9 von Gott als

<sup>5</sup> Vgl. Auffret, Essai, 257; Auffret, Cris, 257; Weber, Werkbuch I, 158. Anders Kraus, Psalmen 1, 401; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 306; Schaefer, Psalms, 79; Ḥakam, Psalms 1, 242. Auf den ersten Blick wirkt der erste Teil in sich geschlossen, der zweite Teil dagegen uneinheitlich. Hinzu kommt, dass gewisse Textanteile (V. 6.9–10) nicht so recht zur Gesamtkomposition des Psalms zu passen scheinen. Das führt Seybold, Psalmen, 134; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 200–201, zur Annahme einer Ergänzungshypothese. Dagegen Auffret, Essai; Potgieter, Structure; Botha, Psalm 32, 29.

<sup>6</sup> Die beiden Teile des Psalms sind darüber hinaus durch ihre gemeinsame Struktur (ABA') sowie durch die rahmenden Teile in V. 1–2.11 verbunden; vgl. Weber, Werkbuch I, 159; Potgieter, Structure, 2. Für eine ausführliche Studie vgl. Auffret, Essai; Auffret, Cris.

<sup>7</sup> Übersetzung und Verständnis von V. 9 sind schwierig. Vgl. hierzu Castellino, Psalm XXXII 9. Andere Kommentare sind zurückhaltender, was den Vorrang eines Übersetzungsvorschlags vor anderen angeht; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 202; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 307 Anm. 8.

<sup>8</sup> Vgl. Kraus, Psalm 1–59, 403; Weber, Werkbuch I, 158; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 203; Botha, Psalm 32, 20. Anders Ḥakam, Psalms I, 243. Er sieht keinen Zusammenhang zwischen dem Schweigen des Beters und seiner Bestrafung durch Gott.

Sprecher aus,<sup>9</sup> so begegnet hier das Bild des weisen Ratgebers, der den Beter auf seinem Lebensweg anleitet.<sup>10</sup>

Hinzu kommt noch die Gruppe derjenigen, die auf Gott vertrauen und treu zu ihm stehen. Sie werden als *חֲסִיד* «Getreuer» (V. 6), *בוטח* «der, der vertraut» (V. 10), *צְדִיקִים* «Gerechte» (V. 11) und *יִשְׂרָיִלֵב* «die mit aufrichtigem Herzen» (V. 11) bezeichnet. Die Gruppe selbst ist nicht aktiv am Konflikt beteiligt. Aus dem Text geht aber hervor, dass sich der Beter mit den Angehörigen dieser Gruppe identifiziert (vgl. V. 6, der die Erfahrung des Beters auf die Frommen im Allgemeinen ausweitet).<sup>11</sup>

In V. 10 wird der Frevler (*רשע*) erwähnt und dem, der auf Gott vertraut (*בוטח*) gegenübergestellt. Bis zu diesem Moment haben die menschlichen Gegner des Beters bzw. der Gerechten keine Rolle gespielt. Die Erwähnung der Frevler geschieht in Ps 32 nicht auf dem Hintergrund, dass sie dem Beter bzw. den Gerechten Schaden zufügen (wollen), sondern es geht um das Verhältnis zu Gott (vgl. Ps 1)<sup>12</sup>. V. 1–5 haben gezeigt, dass der Beter nicht davor gefeit ist, vor Gott schuldig zu werden. Dadurch wird der Beter in die Nähe der *רשעים* gerückt, die sich von Gott abgewandt haben. Der Beter wird jedoch nicht zum Frevler, denn er setzt sein Vertrauen in Gottes Vergebungsbereitschaft. Indem er Gott seine Schuld bekennt und ihn um Vergebung bittet, erweist er sich als *בוטח* (V. 10). Dennoch wird in Ps 32 das Konzept des tadellosen Gerechten leise kritisiert, denn der Psalm setzt voraus, dass auch ein Gerechter nicht immer frei von Schuld ist.<sup>13</sup> Anders als die Frevler, die sich von Gott abwenden, wissen sich die Gerechten aber Gott gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet.

#### d) Konfliktobjekte

Der Grund für die anhaltende Bedrückung durch Gott ist das Schweigen des Beters über sein Fehlverhalten. Mit Blick auf V. 2 ist das Schweigen des Beters über seine Verfehlung *רוח רמיה*, «falsche/trügerische Gesinnung», und damit selbst auch wieder Fehlverhalten.<sup>14</sup> Das bedeutet, dass der Streitpunkt, um den

<sup>9</sup> Als Sprecher kommen sowohl der Beter als auch Jhwh infrage. Die Haltungen in der Forschung sind unterschiedlich. Für den Beter als Sprecher votieren z. B. Gunkel, Psalmen, 135; Delitzsch, Psalmen, 265; Seybold, Psalmen, 136. Für Jhwh als Sprecher votieren z. B. Kraus, Psalmen 1, 405; Weber, Werkbuch I, 158; Potgieter, Structure, 5; Botha, Psalm 32, 18. Für Mehrdeutigkeit argumentieren Hildebrandt, Voice, 207–209; Jacobson, Many, 82 Anm. 1; DeClaisé-Walford u. a., Psalms, 309. Dafür, dass es sich beim Sprecher in V. 8 um Jhwh, beim Sprecher in V. 9 um den Beter handelt, votieren Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 204–205; Hakam, Psalms 1, 245. Möglich ist auch die Annahme einer dritten Partei, z. B. eines Lehrers, vgl. Brueggemann/Bellinger, Psalms, 162.

<sup>10</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 204; Botha, Psalm 32, 22.

<sup>11</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 204; Botha, Psalm 32, 26–27.

<sup>12</sup> Vgl. zu den engen Verbindungen zwischen Ps 32 und Ps 1 Auffret, Essai, 278–283.

<sup>13</sup> Hierin besteht ein wesentlicher Unterschied z. B. zu Ps 1, wo diese Möglichkeit nicht in Betracht gezogen wird.

<sup>14</sup> Zu *רמיה* vgl. Kartveit, Art. *רמיה*; vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 575–576.

sich der Konflikt dreht, nicht (mehr nur) das eigentliche Fehlverhalten des Beters ist, sondern sein Schweigen über dieses Fehlverhalten. Das Fehlverhalten des Beters, auf das nicht näher eingegangen wird, ist zwar Konfliktursache, steht aber nicht mehr bzw. nicht mehr allein im Zentrum der Auseinandersetzung.

#### e) Konfliktverlauf und Konfliktregelung

In Ps 32 wird der gesamte Konfliktverlauf in den Blick genommen: Ein einzelner Beter berichtet im Rückblick, wie Gott ihn niedergedrückt hat, weil er über ein Fehlverhalten geschwiegen hat und wie er deswegen massive körperliche und seelische Qualen erlitten hat. Das öffentliche Schuldeingeständnis<sup>15</sup> des Beters bewirkt umgehend Gottes Vergebung und damit auch die Beilegung des Konflikts.<sup>16</sup>

Offen bleibt, worin die ursächliche Schuld des Beters besteht. Unklar bleibt auch, wie man sich die Bedrückung des Beters durch Gott genauer vorzustellen hat, auch wenn die Formulierungen in V. 3–4 auf eine körperliche und seelische Schwächung des Beters hinweisen. Deutlich wird aber, dass verschwiegene Schuld krank macht.<sup>17</sup> Es wird zudem nichts darüber gesagt, ob die Vergebung Gottes auch die körperliche Wiederherstellung des Beters impliziert.<sup>18</sup>

## 8.6.2 Psalm 38

### a) Überblick

Bei Ps 38 handelt es sich um ein Klage- und Bittgebet eines Einzelnen.<sup>19</sup> Der Psalm thematisiert den Zusammenhang von Sünde und Krankheit und damit auch den Tun-Ergehen-Zusammenhang.<sup>20</sup> In der Frage der Gliederung des Psalms besteht kein Konsens.<sup>21</sup> Auf die Überschrift in V. 1 folgt eine an Gott gerichtete Bitte (V. 2–3), ein von einer Gottesanrufung (V. 10) unterbrochener

<sup>15</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 204.

<sup>16</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 577.

<sup>17</sup> Vgl. Kraus, Psalm 1–59, 403; Botha, Psalm 32, 20; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 203; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 308.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu aber Kraus, Psalmen 1, 403–404; Botha, Psalm 32, 21. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 204 gehen davon aus, dass die Heilung des Beters mitgedacht ist.

<sup>19</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 1–59, 446; Seybold, Psalmen, 159; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 240; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 355; Brandscheidt, Sünde, 4. Wie Ps 32 wird auch Ps 38 zu den altkirchlichen Bußpsalmen (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143) gezählt; vgl. Gillingham, Psalms 1, 113–114.

<sup>20</sup> Vgl. Janowski, Konfliktgespräche, 174–180. Vgl. Brandscheidt, Sünde, 1. Vgl. Exkurs 1.

<sup>21</sup> Die zahlreichen Gliederungsvorschläge sind der unterschiedlichen Gewichtung von inhaltlichen und strukturellen Merkmalen geschuldet. Eine identische Grobgliederung, die sich am Vorkommen von Gottesnamen bzw. -bezeichnungen in V. 2.10.16.22 orientieren, haben Weber, Werkbuch I, 182–183, und Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 239; Böhler, Psalmen 1–50, 695. Auch die hier präsentierte Gliederung versucht strukturellen und inhaltlichen Merkmalen Rechnung zu tragen.

Klageteil (V. 4–15), ein Vertrauensbekenntnis (V. 16), auf das in V. 17–19 Gründe folgen, die Jhwh zum Eingreifen bewegen sollen (V. 19: Schuldbekenntnis),<sup>22</sup> eine weitere Klage (V. 20–21) und eine erneute Bitte an Gott um Hilfe (V. 22–23). Die Bitten in V. 2 und V. 22–23 entsprechen sich und bilden einen Rahmen um den Psalm.<sup>23</sup>

Der Klageteil in V. 4–15 lässt sich in drei Abschnitte unterteilen. V. 4–6: Klage über eigene Schuld und ihre Konsequenzen; V. 7–9.11: Klage über psychosomatisches Leiden; V. 12–15: Klage über soziale Ausgrenzung durch ehemalige Freunde und Bedrängung durch menschliche Gegner. In den Gott zum Eingreifen auffordernden V. 17–19 werden alle drei Klage-Aspekte erneut aufgenommen. Im Klageteil V. 20–21 kommt nur noch die Gegner-Klage.<sup>24</sup>

In Ps 38 wird ein Konflikt nach dem Muster *Schuld-Strafe-Vergebung* (M7 *Schuld*, M8 *Strafe*) geschildert. Aus dieser Auseinandersetzung ergeben sich zwei weitere Konfliktherde zwischen dem Beter und Menschen, die ihm nahestehen (M5 *Meidung*), sowie zwischen dem Beter und seinen menschlichen Gegnern (M2 *Vernichtung*, M10 [*Falsch-]**Anklage*).<sup>25</sup>

#### b) Konfliktparteien

Ein einzelner Beter und Gott stehen sich gegenüber. Der Beter beschreibt sich als schwer Kranken, der physischem und psychischem Leiden ausgesetzt ist (V. 4–9.11.18). Sein Leiden ist so groß, dass er schon an der Schwelle des Todes steht (V. 11).<sup>26</sup> Den Grund für sein Leiden sieht er im göttlichen Strafhandeln, das seine Ursache in der Schuld des Beters hat (V. 4).<sup>27</sup> Zugleich spricht er davon, dass seine Vergehen über ihn kommen. Der Beter deutet sein Ergehen demnach im Rahmen des Zusammenhangs von Schuld und Strafe, zugleich aber auch im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.<sup>28</sup> Die Erkenntnis seiner eigenen Schuld überwältigt den Beter und drückt ihn nieder (V. 5).<sup>29</sup> Bei aller Einsicht

<sup>22</sup> V. 16–19 werden durch ׀ eingeleitet.

<sup>23</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 239.

<sup>24</sup> Weil V. 20–21 nachklappen, gehen Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 240, von einer sekundären Ergänzung aus. Dagegen Brandscheidt, Sünde, 4.

<sup>25</sup> Zum unklaren Verhältnis dieser beiden gegnerischen Gruppen siehe Abschnitt b) Konfliktparteien.

<sup>26</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 244.

<sup>27</sup> Vgl. Ḥakam, Psalms 1, 298. Ḥakam weist darauf hin, dass V. 4 auch so verstanden werden kann, dass es nicht Gott, sondern die sündhafte Tat selbst ist, die für die Strafe und somit das Leiden des Beters sorgt. Im Tun-Ergehen-Zusammenhang fließen das Wirken Gottes und die Selbstwirksamkeit einer Tat ineinander; vgl. hierzu Exkurs 1.

<sup>28</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 79, bringt Ps 38,5–6 als Beispiel der «Guttat-Heil-Verhaftung». Vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 243; Brandscheidt, Sünde, 8.

<sup>29</sup> Vgl. Ḥakam, Psalms 1, 298, der bereits zu V. 4 bemerkt: «The expression (there is no peace in my bones because of my sin) may also reflect the psalmist's recognition that afflictions have been brought upon him in order to cleanse him of his sins. This recognition brings him to examine his deeds, and he is now deeply distressed by the sins that he realizes he has committed.»

des Beters in seine eigene Schuldhaftigkeit ist dennoch ganz deutlich, dass er sich nicht als Frevler (רשע) sieht (vgl. Ps 32). Er erkennt keine Gemeinsamkeiten zwischen sich und seinen menschlichen Gegnern, denn während er sie als Hasser (V. 20, שונא) und Menschen, die Gutes mit Bösem vergelten (V. 21) beschreibt,<sup>30</sup> sieht er sich selbst – trotz seiner eigenen Schuld – als jemanden, der das Gute sucht (V. 21).<sup>31</sup>

Gott ist zornig (vgl. V. 2: קצף, חמה; V. 4: זעם)<sup>32</sup> auf den Beter und bestraft ihn für seine Sünde. Die in V. 2 verwendeten Verben יכה und יטר weisen auf den pädagogischen Charakter der Strafe hin.<sup>33</sup> Gott straft den Beter, um ihn auf seine Schuld aufmerksam zu machen.<sup>34</sup> Nur Gott kann die Lage des Beters wenden, indem er die Strafe aufhebt. Gott weiß um die Not des Beters (V. 10), und der Beter hält an seinem Vertrauen auf die erneute freundliche Zuwendung Gottes fest (V. 16).

In V. 12 kommen dem Beter nahestehende Personen als weitere Konfliktpartei in den Blick. Sie werden als אהבים «Freunde», רעים «Gefährten» und קרבים «(in verwandtschaftlicher Beziehung) Nahestehende» bezeichnet. Der Beter sieht sich von Menschen umgeben, die seinen Tod suchen (V. 13) und angesichts seiner Schwäche ihrer Schadenfreude freien Lauf lassen (V. 17). In V. 20–21 spricht er von den אויבים, die ihn grundlos hassen (V. 20) und Gutes mit Bösem vergelten (V. 21). Aufgrund des Textes lässt sich nicht abschließend entscheiden, ob es sich bei den in V. 12 erwähnten Personen aus dem nahen Umfeld des Beters und den in V. 13.17.20–21 erwähnten Gegnern um zwei verschiedene Gruppen oder um ein und dieselbe Gruppe handelt.<sup>35</sup> Aufgrund der Beschreibung der Nächsten

<sup>30</sup> Die menschlichen Gegner des Beters werden in Ps 38 nie als רשעים bezeichnet. Mit ihrem Verhalten erweisen sie sich aber als gemeinschaftsschädigend und damit als Gegner Gottes, vgl. Brandscheidt, Sünde, 13.

<sup>31</sup> Vgl. Brandscheidt, Sünde, 4: «Es geht in V. 20–21 nicht um die Behauptung genereller Schuldlosigkeit, sondern um das Bekenntnis zu einer Lebensführung, die grundsätzlich ethisch ausgerichtet ist und die auf eine Lebenshaltung stößt, die dem total zuwiderläuft.»

<sup>32</sup> Ges<sup>18</sup> übersetzt זעם mit «Zorn, Grimm», «Verwünschung», KAHAL hat «Verwünschung» und DCH «indignation; perh. cursing or stammering». Das Lexem זעם steht, wenn es bezogen auf einen menschlichen Akteur begegnet, im Zusammenhang mit dem Aussprechen eines Fluches. Im Zusammenhang mit Gott begegnet זעם neben Lexemen aus den Wortfeldern Zorn sowie Gericht. Zwischen dem Zorn als einer Emotion Gottes und seinem Ausdruck als Fluch oder Verwünschung kann keine klare Grenze gezogen werden, vgl. Wiklander, Art. זעם, 622–626.

<sup>33</sup> יכה hi.: Ges<sup>18</sup> «züchtigen, ahnden, strafen», KAHAL «züchtigen, strafen», DCH «give reproof, reprove»; vgl. Mayer, Art. יכה, 625–627. Für יטר pi.: Ges<sup>18</sup> «züchtigen, bestrafen», KAHAL «züchtigen, zurechtweisen», DCH «discipline, punish, warn; also instruct, train [...], perh[aps] educate, make wise concerning ways of the world», vgl. Branson, Art. יטר, 690–692. Vgl. Jer 2,19; 10,24; Hiob 5,17; Prov 3,12; vgl. auch Ps 6,2.

<sup>34</sup> Vgl. Brandscheidt, Sünde, 6. Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, ob das Strafhandeln Gottes der Situation angemessen ist; vgl. hierzu auch Oeming, Psalmen, 211.

<sup>35</sup> Vgl. Bauks, Feinde, 83. Brandscheidt, Sünde, 10, unterscheidet zwischen den ehemaligen Freunden und den Feinden, die den Beter bedrängen. Vgl. auch Weber, Werkbuch I, 184. Hoss-

als «passive Ignoranten»<sup>36</sup> in V. 12, die sich vom Beter distanzieren und ihm ihre Solidarität verweigern, ansonsten aber nicht aktiv gegen ihn vorgehen,<sup>37</sup> und der Erwähnung von Menschen, die den Beter durch ihre bösen Reden und ihre Schadenfreude aktiv schädigen wollen (V. 13.17), ist von zwei unterschiedlichen Gruppen auszugehen. Ob zu den in V. 20–21 genannten Gegnern auch ehemalige Freunde des Beters gehören, lässt sich nicht sagen. Möglich ist, dass es zu einer Verschmelzung der Gruppen kommt, sodass am Ende nicht mehr zwischen ehemaligen Freunden und Gegnern unterschieden werden kann.<sup>38</sup>

### c) Konfliktobjekte

Konfliktursache und ursprüngliches Konfliktobjekt ist das Fehlverhalten des Beters. Worin dieses besteht, wird nicht gesagt.

Das Fehlverhalten des Beters zieht die göttliche Strafe nach sich. Sie wird vom Beter grundsätzlich als legitim erachtet. Unterschiedliche Auffassungen scheinen aber bezüglich Intensität und Dauer der Strafe zu bestehen. Ps 38 ist im Wesentlichen eine Bitte um Beendigung des göttlichen Strafhandelns. Das zeigt, dass der Beter das Strafmaß als erfüllt ansieht<sup>39</sup> und davon nun auch Gott zu überzeugen versucht.<sup>40</sup>

Die Folgen, die das Fehlverhalten für den Beter hat, führen zu weiteren Konflikten unter den Menschen. Hier steht das (soziale) Überleben des Beters auf dem Spiel. Die Nächsten des Beters wenden sich ab und verweigern ihm ihre Solidarität.<sup>41</sup> Seine Gegner versuchen den Beter durch ihre bösen Reden (V. 13.17) und ihre falschen Anklagen (V. 20) zu vernichten. Mit V. 20–21 ergibt sich eine Verschiebung der Konfliktobjekte ins Grundsätzliche. Es geht jetzt nicht mehr um die Abwendung und Schädigung des Beters aufgrund seines Fehlverhaltens und dessen Folgen. In den Fokus rückt jetzt die Schädigung des Beters aufgrund

---

feld/Zenger, Psalmen I, 240, gehen von einer Veränderung in der Qualität der Gegner aus (V. 12: Familie, V. 20–21: allgemein Gegner), identifizieren die Nächsten von V. 12 aber mit den Gegnern in V. 13 (244).

<sup>36</sup> Bauks, Feinde, 75. Vgl. auch Olyan, Friendship, 39, der bezüglich der ehemaligen Freunde zwischen spezifischen Aktionen gegen den Beter und Untätigkeit unterscheidet.

<sup>37</sup> Das bedeutet nicht, dass sie den Beter durch ihre Untätigkeit nicht schädigen. Sie verweigern ihm ihre Solidarität in einer Situation, in der ihr Einsatz für den Beter eigentlich erwartet wird, und vergrößern dadurch seine Not; vgl. Olyan, Friendship, 39.

<sup>38</sup> Vgl. Gerstenberger, Mensch, 145. Vgl. auch Keel, Feinde, 147: «Je treuloser die Freunde nach Ansicht des Beters sind und je stärker sie ins Lager der Feinde überwechseln, um so schwieriger wird es natürlich, das Treiben der treulosen Freunde und Nächsten von dem der Feinde zu unterscheiden.»

<sup>39</sup> Vgl. Brandscheidt, Sünde, 7; Böhler, Psalmen 1–50, 698.

<sup>40</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 243.

<sup>41</sup> Vgl. Brandscheidt, Sünde, 10; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 244.

seines Strebens nach dem Guten, womit der Konflikt zu einer Auseinandersetzung zwischen «Gut» und «Böse» wird.<sup>42</sup>

#### d) Konfliktverlauf

Der göttliche Zorn trifft einen einzelnen Beter aufgrund dessen persönlicher Schuld. Gott straft den Beter durch eine schwere Krankheit, die nicht nur körperliche, sondern auch psychische Auswirkungen hat. Der Beter erkennt durch sein Leiden, dass er Schuld auf sich geladen hat. Seine Not besteht auch darin, dass seine Sünden über ihn kommen, ihn sozusagen überwältigen. Er erlebt am eigenen Leib, dass der Zusammenhang von Tun und Ergehen funktioniert und dass Gott für dessen Durchsetzung sorgt. Dass Gott den Beter straft, ist aufgrund der Schuld des Beters legitim. Der Beter klagt nirgends darüber, dass Gott ihn zu Unrecht straft.<sup>43</sup> Aber nach Ansicht des Beters ist das Strafmaß jetzt erfüllt, und mit seinen Klagen, Bitten und seinem Schuldeingeständnis versucht er, Gott von dieser Sichtweise zu überzeugen.

Durch seine Erkrankung wird für das Umfeld des Beters sichtbar, dass er eine Schuld auf sich geladen hat. In der Folge wenden sich seine Nächsten von ihm ab (V. 12, *M5 Meidung*). Sie verweigern ihm ihre Solidarität, bleiben ansonsten aber (noch) passiv. Ihr Verhalten lässt sich im Rahmen des göttlichen Strafhandels einordnen.<sup>44</sup>

Dagegen nutzen andere Gegner des Beters seine Schwäche, um ihn aktiv zu schädigen (Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*, V. 13.17.20–21).<sup>45</sup> Die Auseinandersetzung zwischen dem Beter und Gott hat inhaltlich nichts mit dem Konflikt zwischen dem Beter und diesen menschlichen Gegnern zu tun. Die Verbindung der beiden Konflikte besteht darin, dass der Angriff der menschlichen Gegner durch die durch Schuld und Strafe bedingte Schwäche des Beters möglich wird. Die Gegner wollen den Untergang des Beters (V. 13, *M2 Vernichtung*) und sind schadenfreudig angesichts seiner Schwäche (V. 17, *M15 Spott/Hohn*). Sie hassen (אָנִי) ihn grundlos (V. 20) und greifen ihn an, weil er das Gute will (V. 21, *M10 [Falsch-]Anklage*). Nach Einschätzung des Beters sind die in V. 13.17.20–21 beschriebenen Angriffe der Gegner nicht gerechtfertigt und können daher auch nicht als Teil der fairen Strafe für seine Schuld verstanden werden. Deshalb bittet er Gott, ihm in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern zu helfen (V. 22–23, *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung*).

<sup>42</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 240.

<sup>43</sup> Vgl. Brandscheidt, Sünde, 1.

<sup>44</sup> Für Böhler, Psalmen 1–50, 700–701, geht bereits die Distanznahme der Nächsten über das angemessene Strafmaß hinaus.

<sup>45</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 701: «Gingen die Freunde auf Distanz, wollen ihm die Feinde an den «Hals»»

## e) Konfliktregelung

Ob und wie die Auseinandersetzungen zwischen Beter und Gott bzw. menschlichen Gegnern geregelt werden, bleibt offen. Gott reagiert (noch) nicht auf die Klagen, Bitten und das Schuldeingeständnis des Beters. Dem Beter bleibt einstweilen nur sein Vertrauen darauf, dass Gott zu seinen Gunsten handeln und eingreifen wird (V. 10.16).

## 8.6.3 Psalm 41

## a) Überblick

Mit Ps 41 enden das erste Teilbuch des Psalters und der erste Davidpsalter (Ps 3–41). Auf die Überschrift in V. 1 folgen eine Einleitung (V. 2–4), ein Gebet (V. 5–13) sowie in V. 14 die Schlussdoxologie des ersten Psalterteibuchs (vgl. Ps 72,18–19; 89,52; 106,48; 150,6). Das Gebet in V. 5–13 lässt sich untergliedern in eine Bitte um Gnade mit Schuldbekentnis (V. 5), eine Klage über die Gegner des Beters (V. 6–9) und einen treulosen Freund (V. 10), eine erneute Bitte um Gnade mit Vergeltungswunsch (V. 11) und Aussagen über das rettende und bewahrende Eingreifen Gottes (V. 12–13).<sup>46</sup>

Es wird ein Konflikt nach dem Muster *Schuld-Strafe-Vergebung* thematisiert. Neben den drei für das Konfliktmuster typischen Motiven (*M7 Schuld*, *M8 Strafe*, *M9 Vergebung*) begegnen auch die Motive *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung* (V. 2–4.12–13), *M14 Lüge/Betrug/Verrat* (V. 6–10) und *M18 Rache/Vergeltung* (V. 11).

## b) Konfliktparteien

In Ps 41 stehen sich ein einzelner Beter und Gott gegenüber. Vom Verständnis der Einleitung hängt es ab, wie man die Identität des Beters in V. 5–13 näher bestimmt und wie deutlich die Rezipienten des Psalms sichtbar werden (siehe dazu gleich). Es kann sich beim Beter entweder um den in V. 2a genannten Seliggepriesenen oder um den ebenfalls in V. 2a erwähnten 𐤇𐤇 «Hilfloser» handeln. Je nach Entscheid ist entweder der Seliggepriesene oder der 𐤇𐤇 als passiv bleibende Akteur zu beurteilen.

<sup>46</sup> Vgl. Gerstenberger, Psalms 1, 174. Differenzen bezüglich der Gliederung von Ps 41 bestehen hinsichtlich der Zuordnung von V. 11. V. 5.11 bilden einen Rahmen um die Klage in V. 6–10, weshalb zahlreiche Auslegungen V. 11 zur Klage V. 5–11 schlagen; vgl. Seybold, Psalmen, 171; Kraus, Psalmen 1, 466; 𐤇𐤇, Psalms 1, 322; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 385; vgl. auch Janowski, Konfliktgespräche, 183. Gleichzeitig kann V. 11 aber auch als Teil der Bitte um Erhörung in V. 11–13 verstanden werden; vgl. Weber, Werkbuch I, 195, der V. 11 als Übergangsvers beurteilt; Böhler, Psalmen 1–50, 754, bestimmt neben V. 11 auch V. 5 als Scharniers. Möglich ist, dass das ursprüngliche Klagegebet V. 5–11 in einer späteren Bearbeitung (u. a.) um V. 12–13 ergänzt wurde, wodurch der Akzent von der Klage in Richtung des Dankes verschoben wurde. Dadurch ergibt sich eine zweite Gliederungsstruktur: V. 5–10 Klage; V. 11–13 Bitte und Erhörung; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 258–259; Spieckermann, Psalm 41, 333. Anders Böhler, Psalmen 1–50, 754–755, der eher von der Einheitlichkeit des Psalms ausgeht.

Der Konflikt zwischen Gott und Beter wirkt sich auf die sozialen Beziehungen des Beters aus, was zur Beteiligung verschiedener weiterer Personengruppen aus dem Umfeld des Beters an der Auseinandersetzung führt. In V. 6.12 werden die *אויבים* bzw. der *איב* erwähnt,<sup>47</sup> in V. 7 ein Besucher (*בא לראות*), in V. 8 die Hassler (*שנא*) und in V. 10 der *איש שלום*.<sup>48</sup>

Ob die *אויבים* neben dem Besucher und dem ehemaligen Freund eine eigene Gruppe von dem Beter schon immer feindlich gesinnten Personen bilden<sup>49</sup> oder ob *אויבים* quasi als Oberbegriff für den Besucher und den ehemaligen Freund zu verstehen ist,<sup>50</sup> wird nicht klar. Doch selbst wenn es sich zunächst noch um drei verschiedene Gruppen handelt, so verschmelzen diese im Verlauf des Konflikts so stark, dass sie sich nicht mehr voneinander unterscheiden lassen (vgl. Ps 38): Zu den *אויבים*, die schon immer zur «Out-Group» des Beters gehörten, gesellen sich Personen, die ursprünglich Teil der «In-Group» des Beters waren.<sup>51</sup>

Alle erwähnten Personengruppen sind davon überzeugt, dass der Beter sterben wird. Offen ist in ihren Augen nur noch der Zeitpunkt seines Todes. Diejenigen, die den Beter besuchen, tun das nicht, weil sie dem Beter beistehen wollen, sondern um den aktuellen Stand seines Verfalls herauszufinden, den sie dann an andere weitergeben. Nach Ansicht der Gegner ist der Beter verloren, Tod und Vergessen sind unabwendbar.<sup>52</sup> Diese Haltung wird in ihren ausgrenzenden Reden sichtbar. Der Grad an sozialer Ausgrenzung des Beters zeigt sich insbesondere darin, dass Menschen, die dem Beter nahestanden, ja sogar enge Freunde, ihn fallen lassen (V. 7.10).<sup>53</sup> Ähnlich wie in Ps 38 stehen der Rückzug und die

<sup>47</sup> Der kollektiv zu verstehende Sg. in V. 12 wird als Indiz für die sekundäre Hinzufügung von V. 12–13 gewertet, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 259.

<sup>48</sup> Sowohl *בא לראות* als auch *איש שלום* sind als Kollektivbezeichnung zu verstehen, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 263 und Ḥakam, Psalms 1, 324–325.

<sup>49</sup> So Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 263; Janowski, Konfliktgespräche, 188–190.

<sup>50</sup> In diese Richtung deuten die Ausführungen von Ḥakam, Psalms 1, 324, der den in V. 7 genannten Besucher als einen der in V. 6 genannten *אויבים* identifiziert.

<sup>51</sup> Vgl. Keel, Feinde, 145. Allerdings identifiziert Keel den Besucher von V. 7 mit dem Freund von V. 10 und schlägt eine Umstellung von V. 10 hinter V. 6 vor. Die gleiche Überlegung führt Leveen, Displaced, dazu, V. 7 hinter V. 10 zu stellen. Der Psalm lässt sich m. E. aber auch ohne Verumstellung verstehen: Der Wechsel von Pl. zu Sg. (auch wenn dieser kollektiv zu verstehen ist) und erneut zu Pl. in V. 6–8 lässt sich mit dem Wechsel des dem Beter ursprünglich nahestehenden Besuchers zur Gruppe der *אויבים* erklären. Besucher (V. 7) und Freund (V. 10) sind voneinander zu unterscheiden, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 263, die die Gruppe der Besucher von V. 7 mit Nachbarn und/oder Familienangehörigen identifizieren.

<sup>52</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Selig, 28.

<sup>53</sup> Die Übersetzung von V. 10 gibt Anlass zur Diskussion; vgl. nur schon die Änderungsvorschläge im Apparat zur BHS. Die Phrase *הגדיל עלי עקב* begegnet sonst nicht im AT. In Jer 48,26.42; Zef 2,8.10; Ps 35,26; 38,17; 55,13; Hiob 19,5 begegnet die Wendung *הגדיל על* «großton gegenüber» (vgl. KAHAL), was Janowski, Konfliktgespräche, 181–182, zu entsprechender Übersetzung in Ps 41,10 führt (unter der Voraussetzung, dass *עקב* Randglosse ist, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 261–262; Kraus, Psalmen 1, 465). Gegen eine Übersetzung nach MT spricht, dass die Wendung intransitiv ist und sich stets auf verbale Handlungen bezieht, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 261.

Passivität der ehemals Nahestehenden im Vordergrund. Die ehemaligen Freunde fügen dem Beter nicht durch einen direkten Angriff Schaden zu, sondern indem sie abseitsstehen und ihm ihre Solidarität verweigern.<sup>54</sup>

Der Beter ist sich bewusst, dass er gegen Gott gesündigt hat (V. 5). Dass er die Krankheit als Strafe für seine Schuld versteht, wird nicht gesagt, ist aber möglicherweise stillschweigend vorausgesetzt.<sup>55</sup> Für den Beter ist aber auch klar, dass er noch lange kein Frevler (רשע) ist. Wäre er ein רשע, hätte er kein Einsehen in seine eigene Schuld und würde Gott nicht um Gnade bitten (V. 5.11, חנן). Nicht Schuldlosigkeit, sondern die Bereitschaft, Gott um Vergebung zu bitten, entscheidet in Ps 41 darüber, ob man Frevler oder Gottesfürchtiger ist (vgl. Ps 38).

Aufgrund der zweideutigen Syntax wirft das Verständnis der Einleitung und damit zusammenhängend ihr Verhältnis zum Gebet Fragen auf.<sup>56</sup> Der Text kann so verstanden werden, dass es in der ganzen Einleitung sowie im nachfolgenden Gebet um den in V. 2a Seliggepriesenen geht: Wer Acht hat (שָׁכַח hi.) auf den Hilflosen (לֵד), der ist selig zu preisen. שָׁכַח hi. ist i. S. eines konkreten «sich kümmern um jdn.» zu verstehen. Das Gebet des Seliggepriesenen in V. 5–13 gibt darüber Auskunft, dass Gott demjenigen zugewandt bleibt, der sich um den Hilflosen kümmert. Das gilt auch dann, wenn der Seliggepriesene gegenüber Gott schuldig werden sollte. Es braucht in einem solchen Fall aber Einsicht und Reue des Seliggepriesenen.

Die zweite Lesart<sup>57</sup> erkennt in der Seligpreisung in V. 2a einen «überschriftartigen Aufmerksamkeitsruf]]»<sup>58</sup>, der sich explizit an die Rezipienten des Psalms richtet.<sup>59</sup> Die Suffixe der Einleitung ab V. 2b–4 und das «Ich» im Gebet V. 5–13 beziehen sich auf den לֵד. Das in V. 2a verheißene Heil erlangen die Rezipienten, wenn sie sich am Lebensstil des לֵד orientieren und ihn sich zu eigen machen. שָׁכַח hi. ist demnach i. S. von «verstehen» bzw. «einsehen» zu interpretieren. Gott wendet sich dem לֵד zu – und Gleiches gilt für alle, die sich den Lebensstil des לֵד zu eigen machen. Diese Zuwendung wird auch durch eine gegenüber Gott begangene Schuld nicht aufgehoben, das wird durch das Gebet des לֵד in V. 5–13 verdeutlicht. Zum Wesen des לֵד gehört es jedoch, dass er sich Gott gegenüber

---

Andere behalten den masoretischen Text bei und sehen in der Formulierung eine ausdrucksvolle Metapher, vgl. Seybold, Psalmen, 172 («die Ferse heben gegen jdn.» als Bild für das Zurücklassen und Aufgeben einer Person); Declaissé-Walford u. a., Psalms, 386 Anm. 14 («die Ferse heben gegen jdn.» als Bild für Ablehnung; vergleichbare Metapher: «jdm. den Rücken kehren»); Spieckermann, Psalm 41, 332; Böhler, Psalmen 1–50, 752, übersetzt עָקַב mit «betrügen», «hintergehen».

<sup>54</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 172; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 388.

<sup>55</sup> Vgl. Janowski, Heal, 185.

<sup>56</sup> Vgl. zum Folgenden Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 257–258.

<sup>57</sup> Diese Lesart favorisieren Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 258. Ebenso Böhler, Psalmen 1–50, 756–757.

<sup>58</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 258.

<sup>59</sup> Vgl. Erbele-Küster, Lesen, 165. Auch bei der ersten Lesart ist V. 2a als Leseanweisung zu verstehen, allerdings ist der Aufruf hier zurückhaltender.

rechenschaftspflichtig weiß und ihn um Vergebung für seine Schuld bittet. Bei der zweiten Lesart steht demnach nicht (oder besser: nicht nur) das sich kümmern um den Hilflosen im Zentrum, sondern stärker die weisheitlich konnotierte Einsicht in einen bestimmten Lebensstil, die dazu führt, sich diesen Lebensstil zu eigen zu machen.<sup>60</sup> Hinzu tritt noch ein Aspekt, der auch bei der ersten Lesart schon anklingt, hier aber noch deutlicher zutage tritt, weil der Beter in V. 5–13 mit dem לָךְ identifiziert wird: Indem sie dem לָךְ nicht beistehen, sondern sich von ihm abwenden und ihm den Tod wünschen, funktionieren die gegnerischen Gruppen als Negativbild des in V. 2 Seliggepriesenen.<sup>61</sup>

Bei den beiden Verständnismöglichkeiten geht es nicht um ein «Entweder-oder».<sup>62</sup> Wer sich um einen לָךְ kümmert, der solidarisiert sich mit ihm und wird sich mit seinen Werten und seinem Lebensstil auseinandersetzen und diesen, zumindest bis zu einem gewissen Grad, auch Zustimmung entgegenbringen. Umgekehrt wird jemand, der sich am Lebensstil des לָךְ orientiert, sich auch mit dem לָךְ solidarisieren und ihn unterstützen, sich um ihn kümmern wollen.<sup>63</sup>

Indem Gott den Beter für seine Schuld bestraft, ist er auch verantwortlich für die Notlage des Beters. Zugleich steht Gott unzweifelhaft auf der Seite des לָךְ,<sup>64</sup> er steht auf der Seite derjenigen, die sich um den לָךְ kümmern, und er steht auf der Seite derjenigen, die sich den Lebensstil des לָךְ zu eigen machen. Das heißt aber offenbar nicht, dass ein לָךְ oder diejenigen, die sich mit ihm solidarisieren, nicht gegenüber Gott schuldig werden könnten und dafür nicht bestraft würden. Sie alle können aber mit Gewissheit darauf zählen, dass Gott sich als gnädig erweist.

### c) Konfliktobjekte

Konfliktursache und vorrangiger Streitpunkt ist zunächst das schuldhafte Verhalten des Beters. Es wird nicht gesagt, was der Beter sich hat zuschulden kommen lassen. Seine Schuld hat die göttliche Strafe zur Folge, die in der Krankheit des Beters besteht (V. 5).

Der Konflikt erhält durch das Verhalten anderer Menschen gegenüber dem Beter eine neue Dynamik, und es werden neue Streitpunkte in den Konflikt eingetragen. Es geht jetzt darum, ob es sich beim Beter um einen Frevler handelt und ob die soziale Ausgrenzung des Beters durch sein Umfeld daher gerechtfertigt ist.

<sup>60</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Selig, 27; Böhler, Psalmen 1–50, 759.

<sup>61</sup> Vgl. Coetzee, Strategies, 227. Coetzee identifiziert allerdings den Beter von V. 5–13 mit dem in V. 2 Seliggepriesenen.

<sup>62</sup> So aber Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 258.

<sup>63</sup> Vgl. Koenen, Art. לָךְ, 785.788.

<sup>64</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Selig, 29; Böhler, Psalmen 1–50, 759.

## d) Konfliktverlauf

Ausgangspunkt des Konflikts, der ab V. 5 geschildert wird, ist das Fehlverhalten des Beters, das ein Strafhandeln Gottes provoziert. Die Schuld des Beters wird nicht näher benannt, es wird nur gesagt, dass er gegen Gott gesündigt hat (חטא). Dabei steht der Zusammenhang von Schuld und Strafe im Hintergrund. Die Strafe besteht in einer Krankheit des Beters. Im Fokus der Konfliktschilderung steht aber nicht das gesundheitliche Leiden, sondern die Reaktion des Umfelds des Beters auf seine Erkrankung. Es versteht die Krankheit des Beters als von Gott gesprochenes Todesurteil.<sup>65</sup> Die soziale Ächtung, die der Beter aufgrund seiner Krankheit erleidet, ist nicht Bestandteil des göttlichen Strafhandelns, ist aber als Folge der Strafe zu verstehen.

Für den Beter ist klar, dass er trotz seiner Verfehlung nicht zu den רשעים gehört. Aus Sicht seines Umfelds stellt sich die Situation aber vielleicht anders dar. Möglicherweise deutet es die Krankheit als Indiz für die Frevelhaftigkeit des Beters. Das würde bedeuten, dass in den Augen der Gegner wie der Nahestehenden der Beter durch seine Krankheit als Frevler gebrandmarkt würde. Seine soziale Ausgrenzung wäre in diesem Fall legitim.

Die Gegner des Beters diskutieren den Zeitpunkt seines Todes, und dem Beter Nahestehende wenden sich von ihm ab. Sie gehen nicht aktiv gegen den Beter vor, sondern ziehen sich von ihm zurück und überlassen ihn seinem Schicksal. Für den Beter, der sich selbst ja nicht als רשע sieht, sind die Fragen der Gegner in V. 6, wann er sterben und wann sein Name vergehen werde, vielleicht aber nicht einfach nur Fragen nach dem Zeitpunkt seines Todes, sondern zugleich auch Todeswünsche.<sup>66</sup> Den Rückzug der ehemals nahestehenden Personen versteht er als eine ungerechtfertigte Loyalitätsverweigerung und in diesem Sinne als Verrat (*M14 Lüge/Betrug/Verrat*).<sup>67</sup>

Gegner und ehemalige Freunde bewirken durch ihr Verhalten eine Verstärkung der Konfliktodynamik, wobei aus Sicht des Beters dieses Verhalten nicht gerechtfertigt ist und nicht als Teil der berechtigten Strafe für seine Schuld angesehen werden kann.

## e) Konfliktregelung

Der Beter bittet Gott um Hilfe und darum, ihn aufzurichten, damit er, der Beter, das Handeln seiner Gegner vergelten (שלם, V. 11, *M18 Rache/Vergeltung*) kann.<sup>68</sup> Aus V. 12–13 wird deutlich, dass Gott den Beter erhört und ihn wieder herge-

<sup>65</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Selig, 28.

<sup>66</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 263; Janowski, Konfliktgespräche, 188.

<sup>67</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 263.

<sup>68</sup> Erbele-Küster, Lesen, 125, weist darauf hin, dass sich hier «göttliches und menschliches Handeln» gegenseitig bedingen, «wobei der Zuwendung Gottes das Primat zukommt».

stellt (חַת) hat.<sup>69</sup> Der Konflikt zwischen Beter und Gott wird demnach beigelegt, indem Gott den Beter – der zuvor um Vergebung gebeten hat – rehabilitiert.

Jetzt ist der Beter auch in der Lage, das Handeln seiner Gegner zu vergelten, womit der Zusammenhang von Tun und Ergehen angesprochen ist.<sup>70</sup> Ob es tatsächlich zur Vergeltung kommt und worin die Vergeltung besteht, wird nicht gesagt. Möglich ist, dass bereits die für alle sichtbare Rehabilitation des Beters Vergeltung genug ist, denn durch sie wird ja offenbar, dass die Gegner mit ihren Aussagen und ihrem Verhalten falsch lagen.<sup>71</sup> Die Verwendung der Wurzel שָׁלַח *pi.* in V. 11 könnte darauf hindeuten, dass es bei der Vergeltung nicht nur um Rache geht, sondern auch um die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustands, hier also der vollständigen Wiedereingliederung des Beters in sein soziales Umfeld.<sup>72</sup> Bemerkenswert ist, dass jetzt keine Rede mehr von der Sünde des Beters ist. Vielmehr betont der Beter in V. 13 seine Integrität. Ob er damit meint, dass er durch die Wiederherstellung von seiner Schuld reingewaschen und damit wortwörtlich unschuldig ist, oder ob es ihm eher darum geht, seine Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit hinsichtlich seiner Schuld zu betonen, bleibt offen.<sup>73</sup>

#### 8.6.4 Psalm 51

##### a) Überblick

Der Psalm lässt sich in zwei Hauptteile gliedern, der in V. 1–2 gerahmt wird durch ein Davidpräskript und in V. 20–21 durch eine Bitte um den Wiederaufbau Jerusalems.<sup>74</sup> Bei beiden Rahmenteilern ist von einer sekundären Hinzufügung auszugehen.<sup>75</sup> Während der erste Teil (V. 3–11) die Gegenwart und die Schuld des Beters in den Blick nimmt, konzentriert sich der zweite Teil (V. 12–19) auf die zukünftige Lebensgestaltung, die unter dem Schutz und der Hilfe Gottes ste-

<sup>69</sup> Dass der Beter auf die erfolgte Wendung zum Guten zurückblickt, wird durch die Formulierung im Perfekt zu Beginn von V. 12 angezeigt; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 259, 264.

<sup>70</sup> Vgl. Erbele-Küster, Lesen, 124–125.

<sup>71</sup> Vgl. Ḥakam, Psalms 1, 325.

<sup>72</sup> Vgl. Bauks, Feinde, 86; Illmann, Art. שָׁלַח, 95–98.

<sup>73</sup> KAHAL gibt חַת mit «Vollkommenheit» wieder und für Ps 41,13 mit «Lauterkeit, Unschuld». Ges<sup>18</sup>: «Ganzheit, Vollständigkeit, Vollkommenheit», für Ps 41,13: «relig. u. eth. Frömmigkeit, Rechtschaffenheit, Unschuld». DCH übersetzt mit «integrity, blamelessness, perfection». Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 264, weisen darauf hin, dass mit חַת «nicht so sehr [...] seine [des Beters, N. B.] körperliche Unversehrtheit und Gesundheit, sondern vor allem [...] seine moralische Integrität» gemeint ist; vgl. Kedar-Kopfstein, Art. חַת, 695–699.

<sup>74</sup> Vgl. zur Struktur des Psalms, Wagner, Psalm 51.

<sup>75</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 45, 49.

hen soll.<sup>76</sup> Der Psalm ist nicht, wie teilweise vertreten wird, ein Krankenpsalm<sup>77</sup>, sondern eine Bitte um Vergebung und Erneuerung.<sup>78</sup> Ps 51 gehört zu den sieben Bußpsalmen (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143).<sup>79</sup>

Thematisiert wird ein Konflikt nach dem Muster *Schuld-Strafe-Vergebung*. Der Konflikt spielt sich allein zwischen Beter und Gott ab, und es brechen keine weiteren Konfliktherde auf. Neben den drei für das Muster typischen Motiven (*M7 Schuld*, *M8 Strafe*, *M9 Vergebung*) begegnet in V. 13 noch das Motiv *M5 Meidung*.

#### b) Konfliktparteien

Akteure sind der Beter und Gott. Erwähnt werden in V. 15 zudem פְּשָׁעִים «Abtrünnige», «Verbrecher» und חַטָּאִים «Sünder», die aber passiv bleiben.

Der Beter ist sich bewusst, dass er gegenüber Gott (und *nur* ihm gegenüber) schuldig geworden ist.<sup>80</sup> Die Aussage in V. 6a kann so verstanden werden, dass es bei der Sünde des Beters um eine Sache geht, die nur ihn selbst und Gott betrifft, dass also niemand sonst durch das Verhalten des Beters geschädigt wurde.<sup>81</sup> Ebenfalls vertreten wird die Auffassung, der Beter habe sich gegenüber anderen Menschen versündigt, was zugleich bedeutet, schuldig gegenüber Gott zu werden.<sup>82</sup> Aufgrund von V. 6a kann nicht sicher ausgeschlossen werden, dass der Beter andere Menschen geschädigt hat.<sup>83</sup> Es kann zudem nicht darauf geschlossen werden, dass die Schädigung anderer Menschen *immer* auch Sünde gegenüber Gott ist. Für das Verständnis von Ps 51 bedeutet das: Es ist möglich, dass durch das Verhalten des Beters andere Menschen zu Schaden gekommen sind. Das ist aber – zumindest aus Sicht des Beters – für die Frage nach seiner Schuld nicht relevant. Diesbezüglich spielt es für den Beter nur eine Rolle, ob sein Verhalten als Sünde gegen Gott zu beurteilen ist. Zugleich ist Gott die In-

<sup>76</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 46–47; Weber, Werkbuch I, 234. Es gibt zahlreiche andere Gliederungsvorschläge, vgl. z. B. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 454 (in Orientierung an Gerstenberger, Psalms 1, 211); Kraus, Psalmen 1, 540; sehr ähnlich Schmidt, Eschatologie, 346; Hakam, Psalms 1, 403; Krüger, Mensch, 4–5.

<sup>77</sup> So z. B. Gunkel, Psalmen, 221–222; Seybold, Psalmen, 211; Würthwein, Bemerkungen, 382–385.

<sup>78</sup> Vgl. Schmidt, Eschatologie, 345; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 43–44; Weber, Werkbuch I, 234; Hakam, Psalms 1, 412; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 454; Kraus, Psalmen 1, 541, weist darauf hin, dass selbst wenn Hinweise auf eine Krankheit des Beters vorliegen (vgl. V. 10), die Vergebung der Schuld für den Beter wichtiger ist.

<sup>79</sup> Vgl. Gillingham, Psalms 1, 113–114.

<sup>80</sup> Vgl. Krüger, Mensch, 8.

<sup>81</sup> In diesem Fall gilt: Schuld gegenüber Gott ≠ Schuld gegenüber Menschen. Vgl. Krüger, Mensch, 8, mit Verweis auf Duhamel, Psalmen, 145; Gunkel, Psalmen, 222; Seybold, Psalmen, 212.

<sup>82</sup> Es gilt: Schuld gegenüber Menschen = Schuld gegenüber Gott. Diese Überlegung bezieht die biografische Angabe in der Überschrift des Psalms mit ein. Vgl. Kraus, Psalmen 1, 543; Schmidt, Eschatologie, 349. Gegen sie spricht, dass der Beter in V. 6 explizit sagt, er habe *nur* gegen Gott gesündigt.

<sup>83</sup> Zumindest in seiner jetzt vorliegenden Form wird mittels der Überschrift (V. 2) auf ein Verhalten Bezug genommen, durch das andere Menschen geschädigt wurden.

stanz, die ein bestimmtes Verhalten als gut oder schlecht, also: sündig, beurteilt und vor der man Rechenschaft ablegen muss.<sup>84</sup>

Der Beter leidet unter den Folgen seiner Schuld. Diese sind nicht nur durch die Strafe Gottes, sondern auch durch das Schuldbewusstsein des Beters verursacht.<sup>85</sup>

Die Eigenschaften Gottes lassen sich nur über das Gottesbild des Beters erschließen. Dabei werden ganz unterschiedliche Facetten angesprochen. Der Beter appelliert in V. 3 an die Gnade, Güte und Barmherzigkeit Gottes.<sup>86</sup> Er bittet ihn darum, seine Schuld zu tilgen (V. 3.11), ihn von seiner Schuld zu reinigen (V. 4.9.12), sein Angesicht vor der Schuld des Beters zu verbergen (V. 11, סתר) und ihn nicht zu verstoßen (V. 13). Hinzu kommt die Bitte, Gott möge seinen heiligen Geist (V. 13, רוּחַ קֹדֶשׁךָ) nicht vom Beter nehmen und ihn vor Blutschuld retten (V. 16). Zugleich anerkennt der Beter, dass Gott ihn zurecht straft (V. 6).<sup>87</sup> Gottes Güte und Barmherzigkeit (V. 3) stehen mit seiner Gerechtigkeit und Reinheit (V. 6) nicht im Widerspruch, vielmehr entspricht es der Gerechtigkeit Gottes, dass er «einem Sünder, nachdem er ihn bestraft hat und dieser um Vergebung gebeten hat, auch wieder vergibt».<sup>88</sup>

### c) Konfliktobjekte

Der Konflikt zwischen Beter und Gott wird durch ein Fehlverhalten des Beters ausgelöst. Sein Fehlverhalten ist zugleich auch das zentrale Konfliktobjekt.

Worin die Schuld des Beters konkret besteht, bleibt offen. Festhalten lässt sich nur, dass es um eine Sünde gegenüber Gott geht. Falls die in V. 16 erwähnte Blutschuld (דַּמִּים), vor der Gott den Beter retten soll, als Blutschuld des Sprechers zu verstehen ist, geht es um ein Vergehen, das mit dem Tod bestraft wird.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Damit ist nicht ausgeschlossen, dass man gegen Menschen sündigen kann. Aber es hängt von der Beurteilung durch Gott ab, ob ein bestimmtes die Mitmenschen schädigendes Verhalten sündig/schlecht ist, vgl. Haag, Exegese, 50. Allerdings vertritt Haag, Exegese, 50, die Auffassung, dass die «deuteronomische und erst recht die nachexilische Literatur das ‹Sündigen› gegen einen Menschen nicht kennt. Man kann einem Menschen Böses antun (z. B. Ps 105,15), aber *sündigen* kann man nur gegen Gott» (Hervorhebung im Original).

<sup>85</sup> Vgl. Krüger, Mensch, 12–13.

<sup>86</sup> Wahrscheinlich liegt hier eine Anspielung auf die Gnadenformel (vgl. Ex 34,6) vor, vgl. Zernecke, Art. Gnadenformel.

<sup>87</sup> למען ist entweder konsekutiv zu verstehen («sodass») oder leitet eine Feststellung ein, die ein Ergebnis festhält («darum»), vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 40–41.

<sup>88</sup> Krüger, Mensch, 15, mit Hinweisen zu weiterer Literatur.

<sup>89</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 41. Da in Ps 51 nie von menschlichen Gegnern des Beters die Rede ist, ist ein Verständnis von דַּמִּים im Sinne von «Todesgefahr», in der sich der Beter wegen seiner Gegner befindet, unwahrscheinlich. Vgl. auch Krüger, Mensch, 9.

## d) Konfliktverlauf

Der Beter weiß genau, worin seine Verbrechen bestehen (vgl. V. 5),<sup>90</sup> benennt sie jedoch nicht näher. Er sagt, er habe getan, was Gott missfällt.<sup>91</sup> Hinter den Aussagen in V. 7 über die Schuld im Zusammenhang seiner Zeugung und seiner Geburt steht entweder eine individuelle Sünde der Eltern des Beters oder es geht dem Beter darum, zu deklarieren, dass er Teil einer Welt ist, in der Schuld strukturell vorhanden ist.<sup>92</sup> Verfolgt man die zweite Verständnismöglichkeit weiter, führt das zu folgender Überlegung: Wenn Sünde strukturell vorhanden ist, also die Welt von Sünde durchdrungen ist, kann sich ihr kein Mensch entziehen. Dass der Beter vor Gott schuldig geworden ist, ist demnach nichts Außergewöhnliches. Indem der Beter die Verfasstheit der menschlichen Existenz, zu der Schuld integral hinzugehört, ins Zentrum rückt, versucht er, seine eigene Schuld zu relativieren.<sup>93</sup>

Aus eigener Kraft kann sich ein Mensch nicht von seiner Schuld befreien. Es braucht die «Entsündigung» (vgl. V. 9 טַטַּא *pi.*) durch Gott, um wieder «rein» (vgl. V. 9 טָהַר) zu werden. Im Hintergrund steht die Vorstellung eines rituellen Vorgangs.<sup>94</sup> Auch wenn die Erwähnung des Ysops metaphorisch zu verstehen ist,<sup>95</sup> so legt sich doch nahe, dass die Konfliktregelung in Ps 51 nach bestimmten Vorgaben ablaufen soll. Auch dass es gleichsam dem erwartbaren Ablauf entspricht, dass Gott einen Menschen für seine Sünden bestraft, ihm dann aber auch vergibt, wenn er um Vergebung gebeten wird, deutet darauf hin, dass sich der vorliegende Konflikt im Rahmen bestimmter Leitlinien bewegt und insofern von einem formgebundenen Konflikt gesprochen werden kann.<sup>96</sup>

Im Gegenzug für seine Rettung und Erneuerung verspricht der Beter, Gott seinen Dank abzustatten. Das tut er nicht, indem er ein Schlachtopfer als Dank-

<sup>90</sup> Möglich ist allerdings, dass er erst nachträglich zur Erkenntnis gekommen ist, dass er gesündigt hat, vgl. Krüger, *Mensch*, 11 (mit Hinweis auf V. 8 und Hiob 33,14ff).

<sup>91</sup> Vgl. das Königsschema mit der dtr geprägten Beurteilung des jeweiligen Königs z. B. 1Kön 14,22 u. ö.; vgl. Preuss/Berger, *Bibelkunde*, 100; Schmid, *Literaturgeschichte*, 108–113. Die Aussage des Beters dient bei Duhm als Argument für die Vermutung, es handle sich beim Vergehen des Beters um ein kultisches Vergehen, vgl. Duhm, *Psalmen*, 145.

<sup>92</sup> Vgl. Krüger, *Mensch*, 11.

<sup>93</sup> Vgl. Gunkel, *Psalmen*, 223; Krüger, *Mensch*, 11. Anders Schmidt, *Eschatologie*, 350, sowie Schmidt folgend, Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100, 51.

<sup>94</sup> Ysop wird mehrmals im Zusammenhang mit Reinigungsriten erwähnt (Ex 12,22; Lev 14,4.6.49.51–52; Num 19,6.18 [vgl. Hebr 9,19]). Dabei ist mit Ysop nicht der eigentliche Ysop (*Hyssopus officinalis*, auch Eisenkraut) gemeint, der in Palästina gar nicht vorkommt, sondern wahrscheinlich der wilde Oregano (*Origanum maru* L. bzw. *Origanum syriacum* L.), der zur gleichen Pflanzenfamilie gehört; vgl. Riede, *Art. Ysop*.

<sup>95</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 51–100, 52; Krüger, *Mensch*, 14.

<sup>96</sup> Vgl. zur Formgebundenheit von Konflikten Glasl, *Konfliktmanagement*, 74–75; Kap. 5.4 mit Anm. 7.

opfer verspricht,<sup>97</sup> sondern indem er sich selbst Gott hingeben will. Seiner Meinung nach ist die Herzenshaltung wichtiger als die (öffentlichkeitswirksame) Darbringung von Opfern. Nach Auffassung des Beters will Gott nicht Schlachtopfer, sondern fordert von den Seinen «[G]ehorsam und das Tun von Recht und Gerechtigkeit».<sup>98</sup>

#### e) Konfliktregelung

Gott selbst kommt in Ps 51 nicht zu Wort, und es bleibt offen, wie er auf das Schuldeingeständnis, die Bitten und Versprechungen des Beters reagiert. Zugleich wird deutlich, dass die Gewissheit des Beters sehr groß ist, dass Gott zu seinen Gunsten handeln wird, und der Konflikt zur beidseitigen Zufriedenheit beigelegt werden kann.

Eine Auswirkung der (erwarteten) Reinigung durch Gott (oder anders gesagt: eine Auswirkung der [erwarteten] Konfliktregelung) ist das Bestreben des Beters, auf die פשעים «Verbrecher» und die חטאים «Sünder» zuzugehen und sie Gottes Wege zu lehren.<sup>99</sup> In Ps 51,3–7 (vgl. insbes. V. 5) kommt zum Ausdruck, dass der Beter selbst ein פשע und חטא ist bzw. war. Dadurch und indem er sagt, er habe getan, was in Gottes Augen böse ist (V. 6), rückt er sich in die Nähe der Frevler (רשע) – ohne dass er das entsprechende Wort verwendet. Sein Schuldbewusstsein, seine Reue und seine Bitte um Vergebung zeigen jedoch, dass er kein Frevler ist.<sup>100</sup> In Ps 51 zeigt sich eine sonst eher selten anzutreffende Großzügigkeit und Empathie im Umgang mit vor Gott schuldig gewordenen Menschen, die aus der Einsicht des Beters in die eigene Schuld erwachsen.<sup>101</sup> Insofern der Konflikt zwischen Gott und Beter zu einer Verhaltensänderung beim Beter führt und dazu, dass er aufgrund seiner Erfahrungen andere Verbrecher und Sünder bei ihrer Umkehr zu Gott unterstützen will, wird am Beispiel von Ps 51 deutlich, dass Konflikte auch konstruktive Auswirkungen haben können.

<sup>97</sup> Der Beter geht davon aus, dass Schlacht- und Brandopfer Gott nicht gefallen. In seiner Aussage spiegelt sich die prophetische und weisheitliche Kultkritik, vgl. Krüger, Mensch, 18; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 54–55.

<sup>98</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 54.

<sup>99</sup> Das Ptz. *q.* von פשע begegnet im Psalter nur noch in Ps 37,38, wo es parallel zu רשעים steht. Das Adjektiv חטא begegnen im Psalter noch in Ps 1,1.5; 26,9; 51,15 und 104,35 (immer abs. Pl.). In Ps 1,5 und 104,35 stehen die חטאים parallel zu den רשעים.

<sup>100</sup> Vgl. Ps 32; 38; 41.

<sup>101</sup> Vgl. auch Krüger, Mensch, 23. Krüger, Mensch, 24, weist allerdings darauf hin, dass Ps 51,15 schon ab Ps 52 keine Rolle mehr spielt.



## 9 Das Konfliktmuster *Prüfung-Beurteilung*

In einigen Psalmen werden Konflikte im Rahmen von Gerichtsverhandlungen ausgetragen bzw. im Bild eines Gerichtsprozesses dargestellt (Ps 7; 50; 82; 109) oder in Anlehnung an ein Prüfungsverfahren (Ps 26) geschildert. Während sich in Ps 7; 109 der Konflikt um die Falschanklage des Beters durch andere Menschen dreht, fürchtet der Beter in Ps 26, dass er von Gott fälschlicherweise für einen Frevler gehalten werden könnte. In Ps 50; 82 tritt Gott im Rahmen eines Gerichtsprozesses als Ankläger gegen sein Volk bzw. gegen die Götter auf. Während in Ps 7; 109 die Falschanklage des Beters als Konfliktursache stärker im Zentrum steht, rückt in Ps 26; 50; 82 das Urteil über einen bestimmten Zustand und die sich daraus ergebenden Konsequenzen in den Fokus. Dabei spielt die Prüfung der Gesinnung, also der inneren Haltung, einer Konfliktpartei durch Gott in Ps 7; 26; 50 eine wichtige Rolle.

Wegen ihrer Diversität ist es auf Grundlage der biblischen Texte kaum möglich, den typischen Verlauf eines Gerichtsprozesses nachzuzeichnen. Es lassen sich aber Elemente nennen, die Teil einer Gerichtsverhandlung sind bzw. sein können.<sup>1</sup> Hierzu gehören im Wesentlichen Anklage, Verteidigungsrede und/oder Verhör bzw. genaues Nachforschen sowie ein Urteil, dessen Verkündung und allenfalls eine Notiz über seine Vollstreckung.

Weil sowohl Gerichtsverfahren als auch individuelle Gesinnungsprüfungen durch das Motiv des Prüfens und Beurteilens insbesondere der ethisch-moralischen und/oder religiösen Haltung(en) eng miteinander verbunden sind und die individuelle Gesinnungsprüfung teilweise auch im Rahmen von Gerichtsprozessen eine Rolle spielt (vgl. Ps 50), werden die Konfliktschilderungen in Ps 7; 26; 50; 82; 109 in diesem Kapitel unter der Bezeichnung *Prüfung-Beurteilung* zusammengefasst.

Die folgende Tabelle listet die in den Psalmen vorkommenden, durch Prüfung und Beurteilung geprägten Konflikte auf. Es wird auch auf Konfliktmotive hingewiesen, die für das vorliegende Muster nicht konstitutiv sind:

---

<sup>1</sup> Vgl. Baumann u. a., Art. Rechtswesen/Rechtsprechung, 461–462, sowie Staszak, Art. Gericht/Gerichtswesen (AT), 2.3 Der Ablauf der Verhandlung.

Psalm	Konfliktmotive																			
	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	M 17	M 18	M 19	
7	×	×								×	×		×	×						
26					×							×	×							
50	×	×	×		×					×	×	×	×	×						
82	×	×								×	×	×								
109	×	×	×							×	×			×	×	×				

Tabelle 12: Übersicht Konfliktmuster *Prüfung-Beurteilung***Legende:**

M1: Schädigung/wehrlos  
machen  
M2: Vernichtung  
M3: Abwehr/Rettung/  
Bewahrung  
M4: Unterwerfung  
M5: Meidung  
M6: Gewalttätigkeit  
Gottes

M7: Schuld  
M8: Strafe  
M9: Vergebung  
M10: (Falsch-)Anklage  
M11: Urteilsfindung/  
Prozess  
M12: Urteil/Vollstreckung  
M13: Gesinnungsprüfung  
M14: Lüge/Betrug/Verrat

M15: Spott/Hohn  
M16: Beschämung/  
Scham/Schande  
M17: Verführung  
M18: Rache/Vergeltung  
M19: Eifer für Gott

### 9.1 Enge Verwandtschaft mit den Konfliktmustern *Angriff-Abwehr, Abwendung-(erneute) Zuwendung* und *Schuld-Strafe-Vergabung*

Das Konfliktmuster *Prüfung-Beurteilung* weist eine große Nähe zu den anderen drei Konfliktmustern auf. Gerichtsprozesse aufgrund einer Falschanklage (Ps 7; 109) haben zum Ziel, dass Gott dem Beter zu Hilfe kommt und ihn gegen seine Ankläger verteidigt. Im Hintergrund von individuellen Gesinnungsprüfungen steht ein (hypothetisches) fehlbares Verhalten des Beters bzw. die befürchtete unge-rechtfertigte Abwendung Gottes (Ps 26; 50). Die Gerichtsverhandlung gegen die Götter in Ps 82 hat den Schutz der von den Frevlern bedrängten Bedürftigen zum Ziel.

Den im Hintergrund stehenden Konflikten ist die gerichtliche Prüfung bzw. die individuelle Gesinnungsprüfung einer Konfliktpartei vorgelagert. Erst aufgrund des Resultats dieser Prüfung entscheidet sich der weitere Verlauf der im Hintergrund stehenden Konflikte, also ob Gott den Angeklagten gegen seine Bedränger unterstützen wird (Ps 7; 109), ob er den Beter wie einen Frevler behandeln wird (Ps 26) und ob er den von den Frevlern Bedrängten zu Hilfe kommt (Ps 82). Ps 50 endet mit einer Ermahnung, die abschließende Beurteilung steht in diesem Konflikt noch aus.

Die Vorlagerung einer Gerichtsverhandlung bzw. einer Gesinnungsprüfung hebt die in diesem Abschnitt behandelten Texte deutlich von Konflikten nach den Mustern *Angriff-Abwehr*, *Abwendung-(erneute) Zuwendung* und *Schuld-Strafe-Vergebung* ab und macht ihre Behandlung im Rahmen eines eigenen Musters einleuchtend.

Im Folgenden werden die Konflikte analysiert, die eindeutig dem Muster *Prüfung-Beurteilung* zugeordnet werden können. In Ps 7 und Ps 109 steht jeweils eine Falschanklage als *Konfliktursache* im Zentrum. In den Konflikten von Ps 26; 50 und 82 liegt der Fokus auf der Gerichtsverhandlung bzw. der individuellen Gesinnungsprüfung als Instrument der *Konfliktregelung*.

Neben den hier behandelten Psalmen gibt es noch eine Reihe von Texten, in denen zwar Gerichtsverhandlungen oder individuelle Gesinnungsprüfungen eine Rolle spielen. Zu ihnen gehören etwa Ps 1; 5; 11; 75; 149. Weil entweder die eindeutige Zuordnung zum Konfliktmuster *Prüfung-Beurteilung* nicht möglich ist oder eines oder mehrere der für die Auswertung notwendigen Elemente (Konfliktparteien, Streitpunkte, Konfliktverlauf) fehlen, werden sie hier nicht näher behandelt. In Ps 67; 96; 98 wird zwar das zukünftige Gerichtshandeln Gottes angesprochen, die Szenerie bleibt jedoch so undeutlich, dass sich hier nicht oder kaum von einer akuten Konfliktsituation sprechen lässt. Vielmehr steht in diesen Texten der Lobpreis Gottes als gerechtem Richter im Vordergrund. In eine ähnliche Richtung geht auch Ps 76, wobei hier im Gegensatz zu den vorher genannten Psalmen eine eher aggressive Grundstimmung vorherrscht.

## 9.2 Akteure

Die *Prüfung-Beurteilung*-Konflikte spielen sich zwischen Gott und einem einzelnen Beter (Ps 26), zwischen dem Beter, seinen menschlichen Gegnern und Gott (Ps 7; 109); zwischen Gott und Getreuen bzw. Gott und Frevlern (Ps 50) sowie zwischen Jhwh und den Göttern (Ps 82) ab.

Neben den jeweils direkt an den Konflikten beteiligten Akteuren treten mehrere weitere Gruppen auf. So spielen die Frevler in Ps 26; 82 zwar eine zentrale Rolle, bleiben aber passiv. Die Bedürftigen kommen in Ps 82 nur als Objekte der Fürsorge in den Blick. In Ps 7 begegnet ein Freund des Beters als mutmaßlich Geschädigter. In Ps 109 treten zahlreiche Personen aus dem Umfeld des Beters in Erscheinung. In Ps 7 und Ps 50 wird die Völkergemeinschaft zum Zuschauer-raum (in Ps 7 zudem auch zur richtenden Gruppe), in dem der jeweilige Konflikt verhandelt wird.

### 9.2.1 Gott

In den *Prüfung-Beurteilung*-Konflikten kommt Gott als derjenige in den Blick, der die geltenden Regeln setzt und über ihre Einhaltung wacht. Gott kann einen einzelnen Beter, sein eigenes Volk, eine Gruppe von Frommen, fremde Völker oder die gesamte Menschheit prüfen und das Urteil über sie fällen. Diese Aufgabe ist selbst für Gott schwierig. Das zeigt sich am Beispiel von Ps 26, wo der Beter fürchtet, dass Gott ihn fälschlicherweise für einen Frevler halten könnte. Auch in Ps 7 klingt an, dass das Prüfen der menschlichen Gesinnung eine herausfordernde Aufgabe ist, die genaues Hinsehen erfordert. Gott muss den Menschen auf Herz und Nieren prüfen, um herauszufinden, ob es sich um einen Gerechten oder um einen Frevler handelt.

Gott wird nicht nur als gerechter Richter und Anwalt angerufen, er beklagt auch selbst Missstände (Ps 50; 82) und ermahnt und belehrt die Menschen (Ps 50). Er nimmt Partei für die, die zu Unrecht angeklagt werden, für die Armen, Elenden und Bedürftigen. Er fungiert als Schutzgott (Ps 82; 109), als Zuflucht und Hilfe (Ps 7) und ist gnädig und zuverlässig (Ps 26). Sein Einsatz für die Schutzbedürftigen bedeutet die Unschädlichmachung oder sogar die Vernichtung der Frevler.

In Ps 7; 26; 109 steht das Eingreifen Gottes noch aus. Zwar wird Gott als Anwalt und Richter angerufen und die Betenden äußern ihr Vertrauen auf Gottes baldiges Eingreifen, aber Gott selbst schweigt und wird (noch) nicht aktiv. Nur in Ps 50; 82 meldet Gott sich selbst zu Wort und führt Klage gegen sein eigenes Volk (Ps 50) bzw. gegen die Götter (Ps 82). In beiden Texten ist eine universale Perspektive vorausgesetzt, und Gott tritt als Weltenrichter auf. Gott wird als Herr über die ganze Welt dargestellt, wobei ihm diese Funktion in Ps 82 vom Gott El übertragen wird. In Ps 50 finden sich Anklänge an Jhwh als Wettergott, denn sein Kommen wird durch Feuer und Sturm begleitet.<sup>1</sup>

### 9.2.2 Beter und Beterkollektiv

Bei den aktiv handelnden Betenden handelt es sich jeweils um eine Einzelperson (Ps 7; 26; 109), die Gott als Richter und Anwalt anruft. In Ps 50 bleiben die Getreuen passiv. Das Gleiche gilt für die Armen und Bedürftigen in Ps 82. Wie bereits bei den bisherigen Konfliktmustern gilt auch hier, dass keine sichere Aussage über das Geschlecht der Betenden getroffen werden kann.

Die Betenden stehen in einer engen Beziehung zu Gott. Wo sie selbst zu Wort kommen, bekräftigen sie ihr Vertrauen auf seine Güte und Gerechtigkeit. Auch in Ps 50 und 82, wo die Getreuen bzw. die Bedürftigen passiv bleiben, zeigt sich die enge Verbindung zwischen ihnen und Gott. Die Getreuen in Ps 50 sind die

<sup>1</sup> Vgl. Ps 83; 144. Vgl. oben Kap. 6.1.1 Anm. 6.

Bundespartner Gottes, und für die Bedürftigen von Ps 82 setzt sich Gott als Anwalt und Richter ein.

Der Beter von Ps 109 beschreibt sich selbst als elend und arm, und in Ps 82 setzt Jhwh sich für die Elenden, Armen und Bedürftigen ein. In Ps 109 wird zudem die Frage nach der Rechtschaffenheit des Beters thematisiert. Das Motiv des Armen und Elenden spielt in Ps 7; 26; 50 keine Rolle. In Ps 7; 26 steht die Gerechtigkeit des Beters im Vordergrund. In Ps 50 kommen die Getreuen, an die Gott sich mit seiner Mahnrede wendet, zwar nicht selbst zu Wort, doch es wird deutlich, dass die rechte Haltung der Frommen gegenüber Gott im Zentrum der Auseinandersetzung steht.

Die Betenden sind in Ps 7; 26; 109 überzeugt von ihrer eigenen Unschuld und Gerechtigkeit. Sie grenzen sich dezidiert von den Frevlern ab. Zugleich wird aber auch deutlich, dass die Grenze zwischen Gerechtigkeit und Frevelhaftigkeit oft nicht klar zu ziehen ist. Deshalb fürchtet der Beter von Ps 26, Gott könne ihn fälschlicherweise für einen Frevler halten. Der Beter von Ps 7 und 109 muss sich gegen den falschen Vorwurf verteidigen, er habe sich gemeinschaftsschädigend verhalten und sich somit als Frevler erwiesen. In Ps 109 deutet zudem die Unklarheit bezüglich des Senders der Fluchworte auf die innere Ambivalenz des Beters hin. In Ps 7; 26 dient die Gesinnungsprüfung des Beters durch Gott dazu, seine Rechtschaffenheit festzustellen und, nach erfolgter und bestandener Prüfung, zu seinen Gunsten in den Konflikt einzugreifen. In Ps 109 fordert der Beter Gott nicht zu einer Gesinnungsprüfung auf, sondern er versucht durch die Schilderung des Konflikts aus seiner Sicht und der Klage über seine durch die menschlichen Gegner verursachten Not, Gott als Koalitionspartner auf seine Seite zu ziehen.

Die Selbstbestärkung des Beters in seinem Vertrauen auf Gott spielt in Ps 7; 26; 109 eine wichtige Rolle. In allen Konflikten steht das Eingreifen Gottes noch aus. Die Betenden halten sich an die sichere Hoffnung auf das baldige Eingreifen Gottes und finden so einen Weg, mit den noch andauernden Konfliktsituationen umzugehen.

### 9.2.3 Gegner

Die Gegner treten immer als Gruppe auf. In Ps 7 lauern die Gegner überall, sie verfolgen und bedrängen den Beter. Die Verwendung von Bildern aus den Bereichen Tierwelt, Jagd und Krieg machen die große Bedrohung greifbar, die die Gegner für den Beter darstellen. In Ps 26 werden die Gegner als falsch und heimtückisch beschrieben und als Übeltäter und Blutmenschen bezeichnet. Unabhängig davon, ob Ps 109,6–19 zitierte Rede der Gegner oder vom Beter geäußerte Verwünschung der Gegner ist, zeigt sich an der Passage, wie groß die Gefahr ist, die die Gegner aus Sicht des Beters für ihn darstellen.

Die Gegner erweisen sich durch ihr skrupelloses und gemeinschaftsschädigendes Verhalten und weil sie Gott nicht ernst nehmen und sich nicht an seine

Weisung halten als Frevler. Das zeigt sich insbesondere in Ps 50, wo Gott sich mit seiner Zurechtweisung direkt an die Frevler wendet und sie zur Umkehr aufruft. Es handelt sich bei den Gegnern um Personen aus dem näheren Umfeld des Beters (vgl. Ps 7; 26; 109), und gemäß Ps 50 sind die Frevler genauso Angehörige des Gottesvolks wie die Getreuen. In Ps 82 wird eine universale Perspektive eingenommen und der Blick richtet sich auf *alle* Frevler und *alle* Bedürftigen, die unter dem Treiben der Frevler zu leiden haben.

Wie für die Betenden so kann auch bezüglich der Gegner keine sichere Aussage dazu gemacht werden, ob es sich bei ihnen um Frauen oder Männer handelt. Wie bisher gilt auch hier, dass bei Auseinandersetzungen, die sich im nahen sozialen Umfeld abspielen, zu den Gegnern wahrscheinlich Personen beiderlei Geschlechts gehören.

Die Gegner klagen den Beter zu Unrecht an (Ps 7; 109). Ihr Ziel ist es, ihn vor Gott in Misskredit zu bringen und seine soziale Ächtung zu erreichen. In Ps 26 lässt sich ein direkter Angriff der Gegner auf den Beter nur vermuten. In der Auseinandersetzung, die sich zwischen Gott und dem Beter abspielt, dienen die Frevler dem Beter vorrangig als Negativfolie für seine eigene Rechtschaffenheit und Treue zu Gott.

Die Gegner und Frevler sind dem Untergang geweiht. In Ps 7 führen sie ihren Untergang letztlich selbst herbei. In Ps 26 geht der Beter selbstverständlich davon aus, dass Gott die Frevler wegraffen wird (V. 9). In Ps 109 hält sich der Beter an der sicheren Hoffnung fest, dass Gott die Gegner unschädlich machen wird, und in Ps 82 gehen mit dem Tod der unfähigen Götter und dem Aufstieg Jhwhs zum gerechten Richter wohl auch die Frevler ihrem Untergang entgegen. Nur in Ps 50 gewährt Gott den Frevlern noch eine letzte Möglichkeit zur Umkehr.

### 9.3 Konfliktobjekte

Im Zentrum der Auseinandersetzung in Ps 7; 26 steht die Frage nach dem Status des Beters, also nach seiner Schuld oder Unschuld. Vorrangiges Konfliktobjekt aus Sicht des Beters ist in Ps 109 der Betrug und die Falschanklage durch die Gegner. Geht man davon aus, dass V. 6–19 als Gegnerzitat zu verstehen sind, tritt die Frage nach Schuld und Unschuld des Beters als weiteres Konfliktobjekt hinzu.

In Ps 50 dreht sich der Konflikt um die innere Haltung und das Verhalten der Getreuen gegenüber Gott bzw. der Frevler gegenüber Gott und ihren Mitmenschen.

In Ps 82 dreht sich die Auseinandersetzung um die Unfähigkeit und das daraus resultierende Verhalten der Götter gegenüber den Menschen. Der Konflikt unter den Göttern ist eng mit einem Konflikt auf der menschlichen Ebene verbunden, wo die Frevler die Bedürftigen ungestraft bedrängen können.

## 9.4 Konfliktverlauf

In den untersuchten Texten begegnet Gott in der Rolle des Richters und/oder Anwalts. Die Texte sind als Gerichtsprozesse (tlw. mit Publikum) oder als Gesinnungsprüfung eines Einzelnen gestaltet. Gott soll jeweils einen konkreten Fall prüfen, ein Urteil fällen und diesem entsprechend handeln. Auch in Ps 82, wo Jhwh erfolgreich gegen die anderen Götter Klage führt, erweist er sich als Anwalt der Bedürftigen. Das Richteramt wird in Ps 82 jedoch von El ausgeübt, der auch für die Durchsetzung des Urteils zu sorgen hat. In Ps 50 kommt es zwar zur Gerichtsverhandlung, das Urteil wird aber zunächst noch ausgesetzt und an seiner Stelle eine ernste Ermahnung ausgesprochen.

Bei Konflikten, die nach dem Muster *Prüfung-Beurteilung* gestaltet sind, kommt es, anders als bei den anderen Konfliktmustern, nicht zu unkontrollierten Eskalationen. Das heißt jedoch nicht, dass die Konflikte in ihrem Verlauf weniger brutal wären: Das Motiv der Vernichtung begegnet außer in Ps 50 in allen untersuchten Texten. Ein Grund für diese Tendenz zur stärker kontrollierten Ausagierung mag darin liegen, dass Auseinandersetzungen, die nach dem Muster *Prüfung-Beurteilung* ablaufen, *formgebunden* sind. Formgebundene Konflikte werden nach bestimmten Regeln ausgetragen, die von den beteiligten Parteien grundsätzlich akzeptiert und eingehalten werden.<sup>2</sup> Beides gilt insbesondere für Gerichtsverhandlungen. Insofern zeigt sich die hohe Bedeutung der Rechtsprechung, die «damals wie heute dem Bemühen [dient], innerhalb von sozialen Gemeinschaften Konflikte zu regeln».<sup>3</sup>

## 9.5 Konfliktregelung

Da Gottes Handeln in Ps 7; 26; 109 noch aussteht, bleibt offen, ob und wenn ja, wie die skizzierten Gerichtsprozesse realisiert werden. In allen drei Texten kommt der Selbstbestärkung der Betenden eine wichtige Funktion zu. Indem sie sich in ihrem Vertrauen auf Gottes Unterstützung und auf sein baldiges Eingreifen bestärken, finden sie einen Weg, mit der weiterhin bestehenbleibenden Konfliktsituation umzugehen.

In Ps 50 kommt es mit der göttlichen Ermahnung zu einem vorläufigen Ende der Gerichtsverhandlung. Nur in Ps 82, wo das Todesurteil über die Götter gesprochen wird, kommt es zur Auflösung der Konfliktsituation. Jhwh wird zum Herrscher und Richter über die Welt ernannt und hat nun die Möglichkeit, auf

<sup>2</sup> Vgl. Glasl, Konfliktmanagement, 74–75; vgl. Kap. 5.4 mit Anm. 7. Damit ist eine Verurteilung zum Tod selbstverständlich nicht ausgeschlossen. Entscheidend ist, dass der Prozess der Urteilsfindung nach bestimmten Regeln abläuft, die von allen Beteiligten respektiert und eingehalten werden. Gewalt und Brutalität verschwinden demnach nicht einfach, aber sie werden kanalisiert.

<sup>3</sup> Baumann u. a., Art. Rechtswesen/Rechtsprechung, 459.

der menschlichen Ebene für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen und die Frevler in ihre Schranken zu weisen.

## 9.6 Übersichtsskizzen zum Konfliktmuster *Prüfung-Beurteilung*

### Akteure

Beter/Beterkollektiv	Gott	Gegner	Weitere Akteure
einzelne/-r Beter/-in	Richter/ Anwalt/Kläger	stets als Gruppe(n) auftretend	Frevler als passive Negativfolie für den Beter
Israel/Getreue Notleidende/Bedürftige	Mahner/Lehrer	aus dem sozialen Umfeld des Beters stammend	Völkergemeinschaft/ Kosmos
schwach/elend/arm	setzt Regeln und wacht über ihre Einhaltung	Teil des Gottesvolks	Personen aus dem sozialen Umfeld des Beters:
fromm/gottesfürchtig/ (idealtypisch) gerecht	prüft menschliches Herz	Frevler (Gegner Gottes)/ Skrupellose	Freunde, Familienangehörige, Personen aus Beruf und Wirtschaft, Fremde, Ahnen
	Zuflucht/Hilfe/ Rettung	heimtückisch/Übeltäter	Arme/Elende/Bedürftige
	tlw. passiv bleibend	Spötter/Lügner/ Betrüger/ Verräter	Götter
	Wettersgott	Dämonisierung (Tierwelt, Jagd, Krieg)	

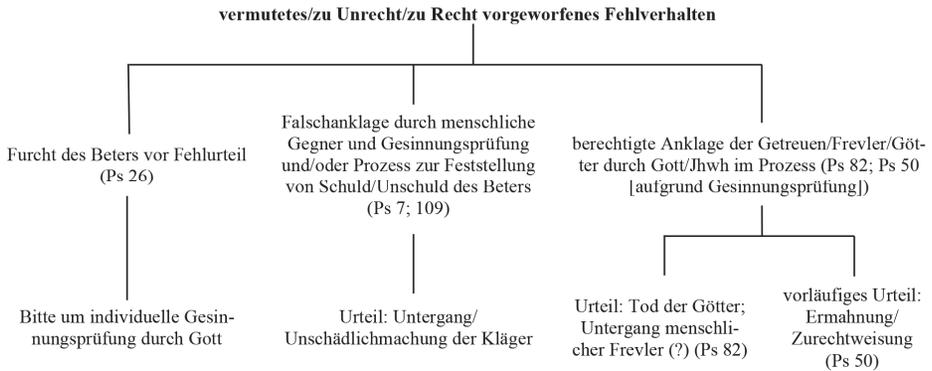
Tabelle 13: Akteure (*Prüfung-Beurteilung*)

**Konfliktobjekte**

<b>stärker am Beter/ Beterkollektiv orientierte Konfliktobjekte</b>	<b>stärker an Gott orientierte Konfliktobjekte</b>	<b>stärker an den Gegnern orientierte Konfliktobjekte</b>
Status: Schuld/Unschuld		innere Haltung/Verhalten ge- genüber Gott
innere Haltung/Verhalten gegenüber Gott		Schädigung, soziale Ächtung des Beters/Bedrängung der Bedürftigen
Beziehung zwischen Beter und Gott		–
–	Beziehung zwischen Frevler und Gott	
Werte und Regeln sozialer Gemeinschaften		

*Tabelle 14: Konfliktobjekte (Priifung-Beurteilung)*

**Konfliktverlauf und Konfliktregelung**



*Abbildung 4: Konfliktverlauf (Priifung-Beurteilung)*

## 9.7 Detailanalysen

### 9.7.1 Psalm 26: Gesinnungsprüfung als Instrument der Konfliktregelung

#### a) Übersetzung<sup>4</sup>

- 1a David zugehörig.  
 b Beurteile mich, Jhwh,  
 c denn ich, in meiner Vollkommenheit gehe/ging ich einher,  
 d und auf Jhwh vertraue ich.  
 e Nicht wanke ich!
- 2a Prüfe mich, Jhwh,  
 b und stelle mich auf die Probe!  
 c Läutere meine Nieren und mein Herz!
- 3a Ja: Deine Gnade [war/ist] mir vor Augen  
 b und ich wandle/wandelte in deiner Beständigkeit.
- 4a Nicht sass/sitze ich in Gemeinschaft von falschen/wertlosen Leuten  
 b und mit Heimtückischen verkehre ich (jetzt und auch zukünftig) nicht.
- 5a Ich hasse die Versammlung der Übeltäter  
 b und mit Frevlern sitze ich (jetzt und auch zukünftig) nicht zusammen.
- 6a Ich wasche/werde waschen in Schuldlosigkeit meine Hände  
 b und ich umschreite/werde umschreiten deinen Altar, Jhwh,  
 7a um hören zu lassen mit lauter Stimme ein Danklied,  
 b und um bekannt zu machen alle deine Wunder.
- 8a Jhwh, ich liebe die Wohnung deines Hauses  
 b und den Ort der Wohnstatt deiner Heiligkeit.
- 9a Nimm doch nicht weg mit den Sündern meine Person  
 b und mit Blutmenschen mein Leben!
- 10a In ihren Händen [ist] Schandtat  
 b und ihre Rechte [ist] voll von Bestechung.
- 11a Ich aber: In meiner Vollkommenheit wandle ich (weiterhin).  
 b Löse mich aus  
 c und sei mir gnädig!
- 12a Mein Fuss tritt auf ebenen Boden.  
 b In Versammlungen will ich loben Jhwh!

#### *Anmerkungen zur Übersetzung*

- 1b Vgl. zur Übersetzung von  $\text{בִּשְׁפָּט}$  mit «beurteilen» Habets, Liebe, 6–8.  
 1c Mit  $\text{בְּיָמֶי}$  (vgl. 11a) ist «eine als lobenswert erachtete Gesinnung, Haltung und Handlungsweise» gemeint; Kedar-Kopfstein, Art.  $\text{בְּיָמֶי}$ , 695. Das schliesst nicht zwingend die Schuldlosigkeit einer Person ein; vgl. Lohfink, Beobachtungen, 192 Anm. 19; Kwakkel, Righteousness, 119.

<sup>4</sup> Der Übersetzung liegt MT zugrunde, die Einteilung in Äußerungseinheiten richtet sich bis auf kleinere Anpassungen in V. 1.2.6.8 nach Richter, BHT, [https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/db\\_views/chapter/?book=Ps&chapter=26](https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/db_views/chapter/?book=Ps&chapter=26).

- 1d.5a.8a בטה, אהב, וזנא sind (quasi-)statische Verben und bezeichnen einen Zustand, die Präformativkonjugation hat entsprechend präsentische/durative Bedeutung; vgl. Joüon/Muraoka, § 112aA.
- 1e Oft wird 1e als adverbialer Umstandssatz beurteilt; die Übersetzung lautet dann «ohne zu wanken». Hier wird 1e dagegen mit Hieke, Psalm 26, 70 Anm. 15; Mosca, Psalm 26, 224–225; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 168, als positiv gestimmte, auf Gegenwart und Zukunft gerichtete Aussage verstanden.
- 2b K: צרוּפָה Q: צָרָה; das *Ketib* entspricht dem Langimperativ mit betontem *î*; das *Qere* entspricht der normalen Bildung des Langimperativ; vgl. Edel, Präparation, 38 Anm. 6.
- 3b Mit Jhwhs אָמַן ist die uneingeschränkte Zuverlässigkeit Gottes gemeint: Auf sein Wort und auf sein Handeln ist vollständig Verlass, vgl. Jepsen, Art. אָמַן, 337–341.
- 4b בוא עם: «mit jemandem daherkommen» = «mit jemandem verkehren»; vgl. Edel, Präparation, 38 Anm. 7.
- 6a נְקִיוֹן «Schuldlosigkeit» meint primär die ethisch-moralische Schuldlosigkeit, die Voraussetzung für kultische Reinheit ist (vgl. Ps 24,4; 73,13; [Gen 20,5]); vgl. Warmuth, Art. נְקִיָּה, 600.
- 6b וְאֶסְבַּח ist Kohortativ von סָבַח und kann entsprechend auch mit «ich will umgehen» übersetzt werden.
- 7a לְשָׁמֶעַ ist vermutlich verkürzt für לְהִשְׁמִיעַ (*hi.*) «um hören zu lassen»; zwei Handschriften (und LXX) haben לִשְׁמַע (*q.*) «um zu hören». Aufgrund des Kontextes (לְסַפֵּר *pi.* «um bekannt zu machen») ist ein aktives Handeln des Sprechers wahrscheinlicher; vgl. Lohfink, Beobachtungen, 193–194 Anm. 25; Hieke, Psalm 26, 66 Anm. 3; Botha, Poetry, 32.
- 8a מִעוֹן בֵּיתְךָ: gemeint ist «wohl die Wohnung, die dein Haus bietet»; Edel, Präparation, 38 Anm. 9. Die LXX liest an der Stelle εὐπρέπειαν (Akk.) «Schönheit».
- 12a עֲמִדָּה wird als Perfekt mit Zukunftsbezug (auch: *perfectum confidentiae*) interpretiert; vgl. Joüon/Muraoka, § 112g.

## b) Überblick

Im Bittgebet Ps 26 wird die Gesinnungsprüfung eines Einzelnen durch Gott thematisiert. Zur Gliederung des Psalms gibt es zahlreiche Vorschläge.<sup>5</sup> Gleiches gilt für die Bestimmung der Gattung des Psalms.<sup>6</sup>

Die Struktur des Psalms ist konzentrisch (ABCB'A'): Die äußere Ebene bilden V. 1b–3.11–12, zur inneren Ebene gehören die Abschnitte V. 4–5.9–10, und im Zentrum stehen V. 6–8.<sup>7</sup> Der Psalm ist bestimmt durch vier Aspekte: (1) Das Motiv «Vollkommenheit» (תָּם, V. 1c.11a) wird über die Abgrenzung von den

<sup>5</sup> Vgl. Mosca, Psalm 26, 218–219.

<sup>6</sup> Vgl. Kwakkel, Righteousness, 133–146; Mosca, Psalm 26, 219–220, und, in Moscas Gefolge, Lohfink, Beobachtungen, 189–190; vgl. auch Habets, Liebe, 3–5. Im Wesentlichen werden in der Forschung vier Positionen vertreten; demnach handelt es sich bei Ps 26 entweder um das Gebet eines zu Unrecht Angeklagten, das Gebet eines schwer Kranken, das Reinigungsgebet eines (nachexilischen) Priesters oder um das Gebet eines Pilgers (vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 167; Declassé-Walford u. a., Psalms 260). Alle Positionen haben Argumente für sich, können aber andererseits nicht alle offenen Fragen klären (vgl. Mosca, Psalm 26, 229–230, und, in Moscas Gefolge, Lohfink, Beobachtungen, 189–190), weshalb festzuhalten ist, dass «alle diese Festlegungen der Textsituation [...] letztlich nicht zwingend» sind (Hieke, Psalm 26, 77).

<sup>7</sup> Vgl. zur Gliederung und zu den nachfolgend genannten den Psalm und seine Struktur prägenden Aspekte Mosca, Psalm 26, 220–229; Hieke, Psalm 26, 67–69. Vgl. auch Weber, Werkbuch I, 136–137; Bellinger, Psalm XXVI, 453–455. Anders Böhler, Psalmen 1–50, 479.

Frevlern (V. 4–5.9–10), die Erklärung der Schuldlosigkeit (V. 6) sowie die Loyalität des Sprechers zum Tempel (V. 8) entfaltet. (2) Das Motiv «Vertrauen auf Jhwh» (V. 1d.3b.12a), das in den sich ergänzenden Bitten um Prüfung/Läuterung (V. 2) und Auslösung/Gnade (V. 11b–c) sichtbar wird<sup>8</sup> und in der Loyalitätsbekundung des Sprechers zum Tempel (V. 8) zum Ausdruck kommt. (3) Die Betonung des Sprecher-Ichs, dessen Beziehungen zu Jhwh und den Frevlern im Zentrum stehen. (4) Das Wortfeld «Bewegung» (äussere Ebene: V. 1c.3b.11a הלך, 1e מעד, 12a עמד; innere Ebene: V. 4 ישוב, ברא; Zentrum: V. 6 סבב)<sup>9</sup> spielt eine wichtige Rolle bei der Beschreibung der Beziehungen zwischen Sprecher und Jhwh bzw. Sprecher und Frevlern. Hinzu kommt noch die Verbindung von V. 7 im Zentrum zum Schlussvers V. 12, die über das Motiv des Gotteslobs hergestellt wird.

Der Sprecher thematisiert seinen Lebenswandel und seine Haltung gegenüber Jhwh in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der komplexen Verwendung der Zeitformen,<sup>10</sup> die zunächst stärker die Aspekte Vergangenheit und Gegenwart und ab V. 6 (mit dem der zentrale Mittelteil des Psalms beginnt) dann mehr Gegenwart und Zukunft in den Blick nehmen, spiegelt sich eine wichtige Aussage des Psalms: Wie sich der Sprecher bisher verhalten hat, so will er es auch in Zukunft tun.<sup>11</sup>

In Ps 26 begegnet neben dem Konfliktmotiv *M13 Gesinnungsprüfung* (V. 1b.2) auch das Motiv *M5 Meidung* (V. 4–5), das im Rahmen der Abgrenzung des Sprechers von den Frevlern eine zentrale Rolle spielt. Weil die Bitte von V. 9 implizit das Urteil über die Frevler und Sünder kommuniziert, kann zudem das Motiv *M12 Urteil/ Vollstreckung* in Ps 26 verortet werden.<sup>12</sup>

### c) Konfliktparteien

Akteure sind Gott und Sprecher sowie die passiv bleibende Gruppe der Frevler.

Der Sprecher stellt sich selbst als jemanden dar, der voll und ganz auf Jhwh vertraut, der vollkommen ist in seiner Jhwh-Nachfolge und der sich nichts hat zuschulden kommen lassen und der deshalb auch die gründliche Gesinnungsprüfung durch Gott nicht zu fürchten braucht.<sup>13</sup> Sein Lebenswandel auf dem Weg, der Jhwh gefällt,<sup>14</sup> ist beständig und solide (V. 1e.12a). Er sucht die Nähe zum Haus Gottes und betont seine Loyalität zum Tempel (V. 6–8). Von bösen Menschen grenzt er sich unmissverständlich ab. Er hält sich von ihnen fern, und während er das Haus Gottes liebt (אהב, V. 8a), hasst er die Versammlung der Übel-

<sup>8</sup> Man beachte das Wortspiel zwischen הִתְנַחֵם und הִתְנַחֵם.

<sup>9</sup> Man beachte das Wortspiel zwischen מעד «wanken» und עמד «sich hinstellen».

<sup>10</sup> Vgl. Lohfink, *Beobachtungen*, 194–198; Kwakkel, *Righteousness*, 115–118.

<sup>11</sup> Vgl. Hieke, *Psalm 26*, 69–71.

<sup>12</sup> Vgl. Botha, *Poetry*, 39.

<sup>13</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 260; Habets, *Liebe*, 8–9.

<sup>14</sup> Vgl. Kwakkel, *Righteousness*, 119.

täter (שׂוֹא, V. 5a). Ohne dies explizit zu benennen, beschreibt der Beter sich im Bild des idealtypischen Gerechten (צַדִּיק).<sup>15</sup>

Die bösen Menschen werden in V. 4–5.9–10 näher beschrieben. Sie sind falsch (שׂוֹא) und heimtückisch (עֵלִם), Übeltäter (מַרְעִים) und Frevler (רִשְׁעִים), Sünder (חַטָּאִים) und Blutmenschen (אֲנָשֵׁי דָמִים). Bis auf den Tatbestand der Bestechung (שָׁחַד) werden keine konkreten negativen Handlungen der bösen Menschen genannt.<sup>16</sup> Mit זְמָה «Schandtat» werden sonst zumeist sexuelle Vergehen (vgl. z. B. Lev 18,17; 19,29; 20,14; Jer 13,27) bezeichnet. In Ps 26,10 ist eine sexuelle Konnotation jedoch nicht vorausgesetzt.<sup>17</sup>

Gott prüft (בָּחַן) den Menschen auf Herz und Nieren, stellt ihn auf die Probe (נִסָּה) und hat Einblick in das innerste Wesen eines Menschen.<sup>18</sup> Mit der Wurzel צָרַף «läutern» ist neben dem Aspekt des Prüfens auch der Aspekt des Reinigens gemeint.<sup>19</sup> Alle drei Lexeme sind typisch für die weisheitliche Sprache.<sup>20</sup> In weisheitlich geprägten Texten wird das Prüfen des Menschen durch Gott mehrfach erwähnt.<sup>21</sup> Die ältere Weisheit betont den uneingeschränkten Zugang Gottes zu menschlichen Bewusstseinssebenen, die grundsätzlich verborgen sind (vgl. z. B. Ps 139). Im Kontext von Ps 26 erfährt diese Sichtweise jedoch eine Korrektur. Hier wird Gott nicht als allwissend gezeichnet; vielmehr muss er einen Menschen genau prüfen, und es wird die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass Gott zu wenig genau hinschauen und einen Menschen fälschlicherweise zur Gruppe der Frevler zählen könnte (vgl. V. 9).

#### d) Konfliktobjekte

Der Sprecher fürchtet, von Gott zu den Frevlern gezählt und deshalb von ihm vernichtet zu werden (V. 9).<sup>22</sup> Konfliktobjekt ist demnach die Frage nach dem Status des Sprechers: Gehört er zu den Gerechten, die auf Jhwh vertrauen, oder gehört er zu den Frevlern, die sich gemeinschaftsschädigend verhalten und sich somit als Menschen erweisen, die sich von Jhwh abgewandt haben?

Was dazu geführt hat, dass diese Frage verhandelt werden muss, bleibt im Dunkeln. Von der Beschreibung der üblen Menschen und ihres Tuns in V. 4–5 kann nicht auf eine direkte Bedrohung des Sprechers geschlossen werden. Dass eine (Falsch-)Anklage des Sprechers durch die üblen Menschen im Hintergrund

<sup>15</sup> Vgl. Kwakkel, *Righteousness*, 148–149.

<sup>16</sup> Vgl. zu שָׁחַד Beyse, Art. שָׁחַד, 1208–1210.

<sup>17</sup> Vgl. Steingrimsson, Art. זְמָה, 602.

<sup>18</sup> Vgl. Habets, *Liebe*, 9–10.

<sup>19</sup> Vgl. Sæbo, Art. צָרַף, 1135–1136.

<sup>20</sup> Vgl. Potgieter, *Psalm 26*, 1–2.

<sup>21</sup> Vgl. Hausmann, *Studien*, 258–260.

<sup>22</sup> Vgl. Botha, *Poetry*, 39; Hieke, *Psalm 26*, 74.

des Konflikts steht, ist zwar möglich, diese Vermutung lässt sich aufgrund der Aussagen in Ps 26 aber nicht erhärten.<sup>23</sup>

#### e) Konfliktverlauf

In Ps 26 wird nur ein kleiner Ausschnitt eines Konflikts zur Sprache gebracht: Aus irgendeinem nicht näher genannten Grund fürchtet der Sprecher, vor Gott als Frevler zu gelten und von ihm vernichtet zu werden (vgl. V. 9). Die Konfliktschilderung in Ps 26 setzt an dem Punkt ein, wo der Sprecher Gott um eine Gesinnungsprüfung bittet. Sie soll zur Regelung des Konflikts führen.

Der Sprecher ist sich seiner Integrität und Unschuld sicher. Er verteidigt sich vehement und grenzt sich deutlich von den üblen Menschen ab. Die vom Sprecher geforderte Gesinnungsprüfung durch Gott soll den Nachweis liefern, dass es sich bei seinen Erklärungen nicht nur um Lippenbekenntnisse handelt. Ziel des Sprechers ist es, Gott von seiner Integrität zu überzeugen und sie von ihm bestätigt zu bekommen.<sup>24</sup> Weil der Sprecher dem Weg folgt, der Jhwh gefällt, und sich nichts hat zuschulden kommen lassen, wäre es «impossible and unacceptable for Yhwh to treat him in the same way as them [the wicked, N. B.]»<sup>25</sup> Der Sprecher betont seine Loyalität und sein Vertrauen zu Jhwh. Er bezeugt Jhwh als gnädigen (חסד) und zuverlässigen (אמת) Gott (vgl. V. 3). Dennoch zieht der Sprecher – wenn auch subtil und äußerst zurückhaltend – die Möglichkeit in Betracht, dass Gott nicht in seinem Sinne urteilen und ihn mitsamt den bösen Menschen vernichten könnte.<sup>26</sup>

#### f) Konfliktregelung

Der Fokus der Konfliktschilderung in Ps 26 liegt auf der Konfliktregelung. Ob die geforderte Gesinnungsprüfung durch Gott stattfindet und wie die abschließende Beurteilung ausfällt, wird nicht berichtet. Ein Hinweis auf eine für den Sprecher positive Regelung der Auseinandersetzung liefert V. 12: Die Wendung רגלי עמדה kann i. S. eines *perfectum confidentiae* interpretiert werden. In V. 12a weist der Sprecher somit darauf hin, dass ein für ihn positiver Ausgang zwar noch in der (nahen oder nächsten) Zukunft liegt, aber sicher eintreten wird.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Vgl. Kwakkel, Righteousness, 129. Gleiches gilt für die Annahme einer Krankheit des Sprechers.

<sup>24</sup> Vgl. Hieke, Psalm 26, 75; Botha, Poetry, 39.

<sup>25</sup> Kwakkel, Righteousness, 129.

<sup>26</sup> Vgl. Kwakkel, Righteousness, 130.

<sup>27</sup> Vgl. Kwakkel, Righteousness, 131; Habets, Liebe, 21; Hieke, Psalm 26, 75.

## 9.7.2 Psalm 7

### a) Überblick

Der Psalm wird als Unschuldsbeteuerung<sup>28</sup>, als Bittgebet<sup>29</sup> oder auch als Gebet «aus paradigmatischen Nöten»<sup>30</sup> beschrieben. Erschwert wird die Auslegung insbesondere durch V. 13–14, da sich die Pronominalisierung sowohl auf Gott<sup>31</sup> als auch auf die Gegner<sup>32</sup> als Subjekt beziehen kann. Eine plausible Argumentation bietet Hieke, der davon ausgeht, dass in V. 13–14 zunächst bewusst unklar formuliert wird, um dann im Nachhinein ab V. 15 klarzustellen, um wen es eigentlich geht, nämlich den menschlichen Gegner.<sup>33</sup>

Der Psalm lässt sich neben der Überschrift in V. 1 und einem Lobversprechen in V. 18 in vier Abschnitte gliedern: Auf die Anrufung Gottes in V. 2–3 folgen in V. 4–6 eine Selbstverteidigung des Beters, in V. 7–12 eine Anrufung Gottes als gerechtem Richter und Anwalt des Beters und in V. 13–17 eine Schilderung des Handelns und Ergehens der menschlichen Gegner.<sup>34</sup>

In Ps 7 geht es um einen Konflikt nach dem Muster *Prüfung-Beurteilung*. Es begegnen die für das Muster typischen Motive *M10 (Falsch-)Anklage* und *M11 Urteilsfindung/Prozess*. Im Rahmen der Selbstverteidigung des Beters in V. 4–6

<sup>28</sup> Gerstenberger, Psalms 1, 65.

<sup>29</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 46; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 109. Hieke, Psalm 7, 51, kommt aufgrund seiner Sprechaktanalyse zum Schluss, Ps 7 enthalte keine eigentliche Klage: «Die Klage als negative Wertung eines Sachverhalts ist in Ps 7 weit in den Hintergrund getreten zugunsten der Bitte, die in vielen Facetten auftritt.»

<sup>30</sup>Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 72. Zu dieser Gruppe zählen Hossfeld/Zenger neben Ps 7 auch noch Ps 3–6.

<sup>31</sup> So Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 74; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 116–117; Böhler, Psalmen 1–50, 157–158.

<sup>32</sup> So Kraus, Psalmen 1, 199; Seybold, Psalmen, 47–48; Hieke, Psalm 7, 39; Janowski, Richter, 111; Ḥakam, Psalms 1, 36.

<sup>33</sup> Vgl. Hieke, Psalm 7, 41–42. Diese Überlegung ist m. E. und im Anschluss an Hieke plausibler und im Gesamtkontext von Ps 7 besser verständlich als die These von Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 74, Subjekt in V. 13–14 sei Gott: Geht man vom menschlichen Gegner als Subjekt aus, schließen V. 13–14 gut an V. 15–17 an: Wenn der menschliche Gegner nicht von seinem Tun ablässt (V. 13.15–16ab), dann richtet er seine Waffen letztlich gegen sich selbst (V. 14.16c–17). Zu fragen ist dann aber immer noch, *weshalb* der Text in V. 13–14 zweideutig formuliert. Durch die bewusst offen gehaltene Formulierung ergibt sich ein Anknüpfungspunkt zum Verständnis der Funktionsweise des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, der in Ps 7 eine wichtige Rolle spielt: Die zweideutige Formulierung macht sichtbar, dass Gott im Handeln des menschlichen Gegners wirksam ist und es ohne dessen Wissen dazu benutzt, um den menschlichen Gegner unschädlich zu machen. V. 14a kann sowohl so verstanden werden, dass der Gegner die Waffen «für sich», also zu seinem Gebrauch, bereitmacht, als auch so, dass er sie «auf sich gerichtet» bereitmacht (vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 79). V. 13–14 bringen durch ihre Zweideutigkeit zum Ausdruck, dass Gott dafür sorgt, dass das Tun des menschlichen Gegners auf ihn zurückfällt.

<sup>34</sup> Vgl. Hieke, Psalm 7, 42–43; Janowski, Richter, 99–100. Die große Anzahl verschiedener Gliederungsvorschläge erklärt sich u. a. durch die unklare Pronominalisierung in V. 13–14.

spielt zudem das Motiv *M13 Gesinnungsprüfung* eine Rolle. Hinzu treten die Motive *M1 Schädigung/wehrlos machen* und *M2 Vernichtung* (V. 13–14.16–17) und *M14 Lüge/Betrug/Verrat* (V. 15). Beide Motive dienen dazu, das Handeln des menschlichen Gegners näher zu beschreiben.

#### b) Konfliktparteien

Es stehen sich ein einzelner Beter und seine menschlichen Gegner in einer Gerichtsverhandlung gegenüber. Gott tritt als Richter und zugleich als Anwalt des Beters in Erscheinung.

Die Gegner des Beters werden als Verfolger beschrieben (vgl. V. 2 רָדַף, V. 6 יִרְדֹּף אֹיִב), als Bedränger (V. 5.7 צָרַר) und als Frevler (V. 10 רָשָׁעִים). Es werden Singular- (V. 3.5.6.13–17) und Pluralformen (V. 2.7.10) verwendet. Auffällig ist die in V. 3 begegnende Tiermetapher: Der Gegner verfolgt den Beter wie ein Löwe sein Beutetier.<sup>35</sup> Hinzu kommen in V. 13–17 Kriegs- und Jagdmetaphorik.<sup>36</sup>

Der in V. 5b genannte Bedränger<sup>37</sup> nimmt eine Doppelrolle ein. Er gehört einerseits zu den Gegnern des Beters, andererseits ist er aber, neben dem Freund, einer der mutmaßlichen Geschädigten des Beters. Die verschiedenen Bezeichnungen für die Gegner sowie die Verwendung von Plural- und Singularformen lassen keinen Schluss auf die hinter den Bezeichnungen stehende(n) Gruppe(n) zu. Die Gegner sind überall zu finden, sowohl im direkten Umfeld des Beters (V. 5b) als auch im größeren Kontext von Gesellschaften (V. 9–10). Der Wechsel von Singular- und Pluralformen dient in Ps 7 wohl auch dazu, anzuzeigen, dass es nicht um einen konkreten Gegner geht, sondern um das Feindliche als eine quasi-eigenständige Macht, wodurch die Bedrohlichkeit der Gegner noch stärker akzentuiert wird.<sup>38</sup> Durch diese Offenheit gibt sich der Psalm auch als Gebrauchstext zu erkennen, der in verschiedenen Situationen wieder verwendet werden kann.<sup>39</sup>

Als weitere Akteure begegnen ein Freund (V. 5 שָׁלֵם),<sup>40</sup> die Völkergemeinschaft (V. 8 לְאֻמִּים, V. 9 עַמִּים), der Gerechte (V. 10 צַדִּיק) und diejenigen mit aufrechtem Herzen (V. 11 יִשְׂרָיִלֵב). Die Völkergemeinschaft kommt als Publikum des Gerichtsprozesses in den Blick und als zu richtende Gruppe. Im Rahmen der Konfliktschilderung bleiben alle genannten Gruppen passiv.

<sup>35</sup> V. 6 nimmt Bezug auf die Löwenmetapher in V. 3; vgl. hierzu Lohfink, Ps 7,2–6; Riede, Netz, 163–164.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu Riede, Netz, 162–173 (zur Löwenmetapher) sowie 133–137 (zur Kriegs- und Jagdmetaphorik).

<sup>37</sup> Vgl. zur Frage nach der Beziehung zwischen den in V. 5 erwähnten Akteuren Abschnitt d) Konfliktverlauf.

<sup>38</sup> Vgl. Keel, Feinde, 69–70.

<sup>39</sup> Vgl. Hieke, Psalm 7, 46.

<sup>40</sup> Vgl. zur Frage nach der Beziehung zwischen den in V. 5 erwähnten Akteuren Abschnitt d) Konfliktverlauf.

Gott ist für den Beter Zuflucht (חסה), Hilfe (ישע) und Rettung (נצל) (V. 2). Gott wird im Bild des gerechten Richters (V. 12) dargestellt. Er soll den Beter auf seine Unschuld hin prüfen (V. 4–6) und, sofern er den Beter als unschuldig erachtet, aufstehen und sich den Gegnern des Beters entgegenstellen (V. 7 קום, נשא *ni*, עור «wach sein, sich regen»). Insofern ist Gott nicht nur Richter, sondern auch Anwalt des Beters. Gottes Richteramt ist universell (V. 8–9), wie er mit dem Beter und seinen Gegnern verfährt, so soll er es mit allen Gerechten (צדיק) und Frevlern (רשע) tun. Während Gott in V. 7 als schlafend dargestellt wird und nachdrücklich zum Handeln aufgefordert werden muss (vgl. Ps 44,24),<sup>41</sup> wird er in V. 12 als Gott beschrieben, der täglich zürnt (עם).<sup>42</sup>

### c) Konfliktobjekte

Die Selbstverteidigung des Beters in V. 5–6 weist auf den Ausgangspunkt des Konflikts hin. Im Raum steht der Vorwurf, der Beter habe sich unrecht verhalten. Es wird nicht ganz klar, was für ein Unrecht der Beter begangen haben könnte. Ausgehend von V. 5 lässt sich als Grund für die Anklage ein Raub oder eine unrechtmäßige Bereicherung (חלץ) annehmen.<sup>43</sup> Die Übersetzung von חלץ *pi* ist umstritten. Während das Lexem sonst fast ausschließlich mit «herausreißen, retten» wiedergegeben wird,<sup>44</sup> wird für Ps 7,5 die Bedeutung «ausplündern» angenommen.<sup>45</sup> Hier wird dem masoretischen Text der Vorzug gegeben (Übersetzung von חלץ *pi* mit «ausplündern») im Bewusstsein, dass ein abschließender Entscheid nicht möglich ist.

Zentrales Konfliktobjekt ist demnach die Frage nach Schuld oder Unschuld und damit nach der Rechtschaffenheit oder Frevelhaftigkeit des Beters.

### d) Konfliktverlauf

Der Beter ruft Gott um Hilfe an (V. 2–3), weil er zu Unrecht angeklagt wird (V. 4–6). Die Passage V. 4–6 wird auch als Reinigungs Eid<sup>46</sup> oder als «bedingte

<sup>41</sup> Vgl. zu Ps 44 Kap. 7.7.1. Vgl. auch Janowski, Richter, 107. Dagegen versteht Ḥakam, Psalms 1, 35, עור transitiv mit משפט als direktem Objekt: «arouse for me the judgment that You have decreed» (34). Vgl. auch Seybold, Psalmen, 47, der vorschlägt, an der Stelle ein *hi* zu lesen.

<sup>42</sup> Vgl. oben Kap. 8.6.2 Anm. 32.

<sup>43</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 1, 195; Hieke, Psalm 7, 47; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 75. Seybold, Psalmen, 46–47, geht aufgrund von V. 6 von einem Verbrechen aus, auf das die Todesstrafe steht.

<sup>44</sup> So Böhler, Psalmen 1–50, 146.148.

<sup>45</sup> Konjiziert von 2Chr 28,21, eine ebenfalls unsichere Stelle, für die Ges<sup>18</sup>; KAHAL; DCH vorschlagen, חלץ *pi* anstelle von חלק *q*. «(untereinander) teilen, seinen Anteil erhalten» (KAHAL) zu lesen. S liest dagegen «bedrücken» und die LXX «dein abfallen/scheitern». Die LXX übersetzt den ganzen Vers völlig anders als MT: «wenn ich vergolten hätte denen, die mir Böses vergelten, so möge ich, von meinen Feinden (bedrängt), wehrlos untergehen»; vgl. hierzu auch Bons, Psalm 7.

<sup>46</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 1, 194–195; Seybold, Psalmen, 46. Beide weisen auf die Schwurformulierungen in V. 4–5 und Hiob 31 hin. Vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 72.

Selbstverfluchung»<sup>47</sup> bezeichnet: Falls der Beter sich auf frevlerische Weise verhalten hat, soll er in die Hand des Gegners (in V. 6 wird der Singular verwendet) fallen.

In V. 5 erwähnt er einen Freund und einen Bedränger. Neben der bereits in Abschnitt c) angesprochenen Problematik bezüglich der Übersetzung von **וְאֶחָדָם** besteht auch Uneinigkeit darin, welche und wie viele Akteure in V. 5 tatsächlich erwähnt werden. Hier wird von zwei verschiedenen Akteuren ausgegangen.<sup>48</sup> Wörtlich übersetzt lautet V. 5: «Wenn ich dem, der mit mir in Frieden lebt (= mein Freund), Böses tat, und wenn ich den ausplünderte, der mich grundlos bedrängt (= mein Gegner)». Freund und Gegner sind die mutmaßlichen Geschädigten des Beters. Nach V. 5b ist es auch dann nicht legitim, jemanden zu schädigen, wenn er als Gegner wahrgenommen wird.

Mit V. 7 richtet sich der Blick auf die Gerichtsverhandlung – der Reinigungseid erfolgt also noch vor der eigentlichen Verhandlung. Nun treten die universale Perspektive sowie die Einordnung des individuellen Konflikts in den umfassenden Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Frevelhaftigkeit in den Vordergrund. Damit kommt es zu einer Überblendung von individueller und kollektiver Ebene: Der individuelle Konflikt wird jetzt auf der Folie des Gegensatzes zwischen Gerechten und Frevlern verhandelt. Zugleich werden Gottes Eigenschaften als gerechter Richter und Anwalt der Aufrichtigen (**יְשֻׁרִים**) akzentuiert.

Der Beter ist von seiner eigenen Unschuld überzeugt (vgl. V. 4–6.9.11), zugleich wird aber auch deutlich, dass die Unterscheidung «zwischen der Bosheit der Frevler und der Gerechtigkeit der Gerechten [...] nicht so einfach» ist: «Der gerechte Gott muss auf Herz und Nieren prüfen, um eine Entscheidung treffen zu können» (V. 10).<sup>49</sup> All das zeigt, dass es in Ps 7 nicht um eine stereotype Unterscheidung Frevler = Nicht-Israeliten bzw. Gerechte = Israeliten geht, sondern um eine Lebenshaltung, die bestimmten ethisch-moralischen Werten verpflichtet ist und die man sich unabhängig von ethnischer und/oder religiöser Zugehörigkeit aneignen kann.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Hieke, Psalm 7, 43.

<sup>48</sup> Vgl. Illmann, Art. **שָׁלוֹם**, 94. Illmann lehnt explizit den Vorschlag ab, anstelle eines Ptz. *q* ein Ptz. *pi* von **שָׁלוֹם** zu lesen. So aber Riede, Netz, 168, der anstelle von «der mit mir freundlich umging» (*q*) «der mir vergilt» (*pi*) liest und somit **שָׁלוֹם** und **צוֹרֵר** in eins fallen lässt. Auch Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 74–75, identifizieren Freund und Bedränger miteinander, begründen aber anders: V. 5b «setzt unmittelbar die vergangene Handlung des ersten fort und konkretisiert sie (indem ich ...)». Während es sich bei Riede schon immer um einen Gegner handelte, wird bei Hossfeld/Zenger der einstige Freund zum Gegner.

<sup>49</sup> Hieke, Psalm 7, 44.

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch Hieke, Psalm 7, 44, der vorsichtig vermutet, «dass der Psalm eine innerlich zerrissene und gespaltene Gesellschaft und Religionsgemeinschaft voraussetzt, die kompliziert geworden ist und in der kein einfaches Gut-Böse-Schema funktioniert». Dazu passt, dass der Beter nie behauptet, er sei in einem *grundlegenden* Sinn unschuldig; so Schaefer, Psalms, 21: «The psalmist does not pretend to be innocent, but pleads not guilty to the alleged crimes (this) V. 3), which

Ab V. 13 wird am Beispiel des Schicksals des Frevlers der Zusammenhang von Tun und Ergehen thematisiert.<sup>51</sup> Dabei wird durch die (bewusst) offene Pronominalisierung angezeigt, dass Gott das Tun des Frevlers für seine eigenen Ziele benutzt.<sup>52</sup> Zugleich schwanken die Aussagen (vgl. auch V. 10–12) zwischen Vertrauensbekundung, der Zuversicht, erhört zu werden und einer gewissen Verunsicherung. Angezeigt wird das u. a. durch Wechsel zwischen feststellenden Aussagen (vgl. z. B. V. 10c.11–12.15–16) und Wünschen (vgl. z. B. V. 10a–b.17), wobei die feststellenden Aussagen in V. 10c.11–12.15–16 auch als versteckte Biten aufgefasst werden können.<sup>53</sup>

#### e) Konfliktregelung

Die in den Bitten, Wünschen und Feststellungen des Beters zum Ausdruck kommende Hoffnung und Zuversicht auf Gottes Eingreifen gemischt mit einer bestehenbleibenden Unsicherheit, ob das auch tatsächlich geschehen wird, weisen darauf hin, dass die Konfliktsituation vorerst bestehen bleibt. Die Zuversicht, dass Gott sein Richteramt wahrnehmen wird und die Frevler sich ihr eigenes Urteil sprechen, hilft dem Beter, bei aller bleibenden Unsicherheit, mit dem Konflikt einen vorläufigen Umgang zu finden.<sup>54</sup> Wenn und sobald Gott eingreift, hat das den Untergang der Frevler und die vollständige Rehabilitation des Beters zur Folge.

### 9.7.3 Psalm 50

#### a) Überblick

Der Asafpsalm Ps 50 wird zusammen mit Ps 81 und Ps 95 zur Gruppe der Festpsalmen gezählt.<sup>55</sup> Es bleibt offen, welches Fest im Hintergrund von Ps 50 gestanden haben könnte, und auch gattungsmäßig lässt sich der Psalm nicht eindeutig zuordnen: Neben den für prophetische Rede typischen Stil tritt als zweites charakteristisches Merkmal die kultische Anbindung.<sup>56</sup>

---

amount to the unfair treatment of friend or foe (V. 4).» Vgl. auch die Gegenüberstellung von Frevlern und Gerechten in Jes 56–57.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu Exkurs 1.

<sup>52</sup> Vgl. oben Abschnitt a).

<sup>53</sup> Vgl. hierzu die Sprechaktanalyse bei Hieke, Psalm 7, 48–51.

<sup>54</sup> Vgl. auch Seybold, Psalmen, 48: «Er [der Beter, N. B.] denkt jedenfalls bereits an den Ausgang und will in jedem Falle JHWHs Gerechtigkeit anerkennen (18a) und seinen Namen besingen (18b). Er unterwirft sich der höchsten Instanz.»

<sup>55</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 1, 527–530; Hossfeld, Festtraditionen, 162–163; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 309–310; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 447; vgl. zum Asaph-Psalter Weber, Asaph-Psalter, 363–391.

<sup>56</sup> Vgl. Hossfeld, Ps 50, 84–89.

Ungewöhnlich an Ps 50 ist, dass es sich nicht um ein an Gott gerichtetes Gebet handelt, sondern um eine an die **הַסִּידִים** (V. 5) gerichtete Ermahnung.<sup>57</sup> Ps 50 ist eine predigtähnliche Rede,<sup>58</sup> die Elemente der prophetischen Gerichtsrede aufnimmt, dabei aber keinen «verurteilenden, strafenden Gesamttenor [hat], sondern eine[n] mahnenden, belehrenden»<sup>59</sup>. Der Text lässt sich in eine Einleitung (V. 1–6; mit einem Aufruf Jhwhs in V. 5) sowie eine Gottesrede (V. 7–23) gliedern. Die Gottesrede zerfällt nochmals in zwei Teile: Während in V. 7–15 das Gottesvolk angesprochen wird, richtet sich Gott ab V. 16 an den Frevler (Kollektivbezeichnung).<sup>60</sup> Auch in ihrer thematischen Schwerpunktsetzung unterscheiden sich die beiden Gottesreden. Während es in V. 7–15 um die rechte Art des Opfern und damit auch um die Art der Gottesbeziehung geht, konzentrieren sich V. 16–21 auf das Verhalten des Einzelnen innerhalb der sozialen Gemeinschaft. In den Schlussversen V. 22–23 wird zum einen eine Drohung ausgesprochen für den Fall, dass der vorangegangenen Mahnung keine Folge geleistet wird, sowie der zentrale Gedanke der rechten Opfergesinnung aus der ersten Gottesrede nochmals aufgenommen.

Es geht in Ps 50 um einen Konflikt nach dem Muster *Prüfung-Beurteilung* mit den für das Muster typischen Konfliktmotiven *M10 (Falsch-)Anklage* (vgl. V. 7 **עוֹד**, V. 8 **יָכַח**, V. 21 **יָכַח**), *M11 Urteilsfindung/Prozess* (vgl. V. 1–6) und *M12 Urteil/Vollstreckung* (V. 21). Inhaltlich geht es bei der Ermahnung der Getreuen und der Zurechtweisung der Frevler um das Resultat einer Gesinnungsprüfung (*M13 Gesinnungsprüfung*). In Bezug auf die Getreuen stellt Gott eine fragwürdige Haltung beim Opfern fest. Die Frevler weist er wegen ihrer negativen Haltung gegenüber Gott und ihren Mitmenschen zurecht. In den an den Frevler gerichteten Vorwürfen begegnen zudem die Motive *M5 Meidung* (V. 17), *M1 Schädigung/wehrlos machen* (V. 18), *M14 Lüge/Betrug/Verrat* (V. 19–20). Diejenigen, die sich ermahnen lassen, können auf die Hilfe Gottes zählen (*M3 Rettung/Bewahrung*, V. 15.22–23). Wer hingegen nicht auf die göttlichen Ermahnungen hört, der läuft Gefahr, vernichtet zu werden (*M2 Vernichtung*, V. 22).

## b) Konfliktparteien

An der Auseinandersetzung direkt beteiligt sind Gott, seine Getreuen bzw. Frommen (**הַסִּידִים**, V. 5) sowie der ab V. 16 ins Zentrum rückende Frevler (**רָשָׁע**). Die Getreuen werden auch als Volk Gottes (**עַם**, V. 4.7) und als Israel (V. 7) bezeichnet. Auch die Frevler sind Angehörige des Gottesvolks (vgl. V. 16).<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Vgl. Gerstenberger, Psalms 1, 208; Gillingham, Psalms 2, 297. Ähnlich auch Böhler, Psalmen 1–50, 911.

<sup>58</sup> Vgl. Gerstenberger, Höre, 21. Gerstenberger, Höre, 25, spricht auch von «Musteransprachen».

<sup>59</sup> Gese, Psalm 50, 64.

<sup>60</sup> Vgl. Gese, Psalm 50, 61; Kraus, Psalmen 1, 526; Hossfeld, Ps 50, 84; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 308; Gillingham, Psalms 2, 297.

<sup>61</sup> Vgl. Böhler, Psalmen 1–50, 916.

In V. 3 bittet eine Wir-Gruppe (bzw. ihr Sprecher) um das Kommen Gottes,<sup>62</sup> das aber eigentlich bereits im Gange ist.<sup>63</sup> Die Identität der Gruppe bleibt unklar. Möglich ist, dass es sich bei ihr um die Gruppe handelt, die im Hintergrund der Position steht, die im Psalm durch Jhwh vertreten wird.<sup>64</sup> Wie die angesprochenen Getreuen und wie die Frevler ist auch diese Gruppe Teil des Gottesvolks.

Ort der Theophanie ist der Zion (V. 2). Das Kommen Gottes betrifft aber den gesamten Kosmos. Er bildet den Zuschauerraum, in dem die Gerichtsverhandlung stattfindet (V. 4).

Im Rahmen der Anklage gegen den Frevler werden ein Dieb, Ehebrecher (V. 18) sowie ein Bruder des Frevlers (V. 20) erwähnt. Während sich der Frevler mit Dieb und Ehebrecher anfreundet, schädigt er den eigenen Bruder durch seine lügnerischen Reden. Der Umgang des Frevlers mit seinen Angehörigen zeigt, wie abgrundtief asozial und böse er ist.<sup>65</sup>

Mit V. 22 wechselt die Anrede von der 2. Pers. Sg. zur 2. Pers. Pl. Daher ist davon auszugehen, dass mit denen, die Gott vergessen (שכחיו אלוה), nicht nur die Frevler, sondern auch die im ersten Teil der Gottesrede angesprochenen Getreuen gemeint sind.

Gott und Volk stehen in einer sehr engen Beziehung zueinander, die im Bild des Bundes beschrieben wird (V. 5).<sup>66</sup> Gott ist Richter über sein Volk (V. 4.6). Sein Kommen zum Gericht wird von Feuer und Sturm begleitet.<sup>67</sup> Durch die Szenerie, in die die Gottesrede eingebaut ist, werden bewusst Assoziationen an die Sinaitheophanie geweckt, und die Gottesrede lehnt sich in ihren beiden Teilen an die beiden Tafeln des Dekalogs an.<sup>68</sup> Zugleich werden insbesondere im zweiten Teil der Gottesrede ab V. 16 aber auch Verbindungslinien zur weisheitlichen Tradition sichtbar.<sup>69</sup> Gott gehört die gesamte Tierwelt (V. 10–11), wobei es hier nicht einfach um eine Besitzanzeige geht, sondern um ein sich Kümmern und Sorgen.<sup>70</sup> In Ps 50 sind es nicht die Betenden, sondern es ist Gott, der Missstände beklagt. Er mahnt sein Volk fürs Erste nur zur Umkehr, lässt aber keinen Zweifel daran, dass er nicht nur die Macht hat, zu retten (V. 15.22), sondern auch zu zerreißen<sup>71</sup> (רָץ V. 22).

<sup>62</sup> Vgl. Hakam, Psalms 1, 393; Hossfeld, Ps 50, 83. Hossfeld geht bei V. 3a von einem sekundären Einschub aus.

<sup>63</sup> Vgl. Hossfeld, Ps 50, 89–99.

<sup>64</sup> Vgl. Hossfeld, Ps 50, 101; Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 310.

<sup>65</sup> Vgl. Hossfeld, Ps 50, 97.

<sup>66</sup> Wobei in Ps 50,5 die Frommen Subjekt des Bundesschlusses sind und nicht Gott, vgl. Hossfeld, Ps 50, 91.

<sup>67</sup> Vgl. zu Feuer und Sturm als Theophanieelemente Hossfeld, Ps 50, 90.

<sup>68</sup> Vgl. Gese, Psalm 50, 66–67; Hossfeld, Ps 50, 92–93. V. 18–20 nehmen Diebstahl, Ehebruch und falsches Zeugnis auf.

<sup>69</sup> Vgl. Gosse, L'Alignement, 420–423.

<sup>70</sup> Vgl. Gese, Psalm 50, 69; Hossfeld, Ps 50, 94.

<sup>71</sup> רָץ in V. 22 erinnert an das Bild vom Löwen, der seine Beute zerreißt, vgl. Riede, Netz, 162.

## c) Konfliktobjekte

Grund für die Gerichtsverhandlung und zugleich auch zentrales Konfliktobjekt ist das Verhalten der Menschen gegenüber Gott und untereinander. Im Zentrum der Auseinandersetzung stehen die innere Haltung und Gesinnung der Menschen, die ihr Handeln und Verhalten bestimmen. Gott kritisiert seine Getreuen dafür, dass sie dem Darbringen von Schlachtopfern eine falsche Bedeutung beimessen, und die Frevler tadelt er dafür, dass sie sich gemeinschaftsschädigend verhalten.

## d) Konfliktverlauf

In Ps 50 wird die Versammlung der Völker einberufen und Gericht über das Gottesvolk gehalten. Dabei ist dieses Gericht nicht von vorneherein negativ konnotiert als Strafgericht, sondern neutral oder sogar positiv im Sinne eines die Ordnung (wieder) herstellenden Gerichts.<sup>72</sup> Aus V. 3 wird deutlich, dass zumindest eine bestimmte Gruppe des Gottesvolks das göttliche Gericht herbeiwünscht.<sup>73</sup> Ps 50 hat zwar «den Charakter einer prophetischen Gerichts- und Streitrede»,<sup>74</sup> die Gerichtsverhandlung läuft jedoch (noch) nicht auf Verurteilung und Bestrafung hinaus, sondern auf eine ernste Ermahnung.

Der erste Teil der Gottesrede hat einen «belehrend-mahnenden»<sup>75</sup> Grundton: Gott lehrt seine Getreuen über die Rechte Art zu opfern. Während es nach V. 8 nicht um eine generelle Opferkritik zu gehen scheint, legt V. 9 genau das nahe. Erst mit V. 10–15 klärt sich der Widerspruch: Ein Opfer wird dann von Gott zurückgewiesen, wenn es in der Meinung dargebracht wird, es stille ein Bedürfnis Gottes.<sup>76</sup> Dagegen nimmt Gott Opfer an, die aus einer Haltung der Dankbarkeit dargebracht werden.<sup>77</sup> Die in V. 14 erwähnte *Toda* ist deshalb wörtlich als Dankopfer zu verstehen (vgl. Lev 7,12–15).<sup>78</sup> Es geht demnach um das Verhältnis von Opferkult und gottesfürchtiger, also ethisch-moralisch verantwortlicher Lebensführung.

Die göttliche Kritik an der Haltung beim Opfern spiegelt wahrscheinlich eine Auseinandersetzung unter den Menschen, bei der es um die grundsätzliche Frage nach der Berechtigung des Opferkultes geht.<sup>79</sup> Möglich ist, dass die in V. 3 auftretende *Wir*-Gruppe hinter der Position steht, die Gott im Psalm vertritt. Sie

---

<sup>72</sup> Vgl. Hossfeld, Ps 50, 85.

<sup>73</sup> Vgl. Gese, Psalm 50, 65.

<sup>74</sup> Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 308.

<sup>75</sup> Gese, Psalm 50.

<sup>76</sup> Vgl. Gese, Psalm 50, 69–70; Hossfeld, Ps 50, 93–94; Ḥakam, Psalms 1, 401.

<sup>77</sup> Vgl. Ḥakam, Psalms 1, 397; Hossfeld, Ps 50, 96.

<sup>78</sup> Das Dankopfer besteht gemäß Lev 7,11–21 aus einem Schlacht- und einem Speiseopfer. Während ein Teil des Opfers gemeinsam verzehrt wird, geht ein weiterer Teil als Abgabe an die Priester, vgl. Dahm, Art. Opfer (AT), 3.4 Dankopfer/Lobopfer; vgl. zum Gelübde: Ede, Art. Gelübde.

<sup>79</sup> Vgl. Hossfeld, Ps 50, 93.

kritisiert die anderen Angehörigen des Gottesvolkes für die in ihren Augen falsche Haltung beim Opfern.

Nach der Ermahnung zur richtigen Haltung beim Opfern wendet Gott sich ab V. 16 den Frevlern innerhalb seines Volkes zu. Jetzt geht es nicht mehr um Belehrung, sondern um Zurechtweisung.<sup>80</sup> Den Frevlern wirft Gott vor, scheinheilig zu sein: Sie kennen zwar den Inhalt und die Regeln des mit Gott geschlossenen Bundes<sup>81</sup>, doch sie halten sich nicht daran. Vielmehr machen sie mit Dieben gemeinsame Sache und sympathisieren mit Ehebrechern. Sie lügen und machen sich der üblen Nachrede schuldig. Der von Gott geäußerte Verdacht, die Frevler interpretierten das Schweigen Gottes als stillschweigende Zustimmung und Legitimation ihres Handelns, deckt ihre boshafte Gesinnung aber auch ihre Dummheit auf. Auch bei der göttlichen Rüge lässt sich im Hintergrund die Wirkgruppe aus V. 3 annehmen. Sie kritisiert die Frevler unter den Angehörigen des Gottesvolkes für ihr skrupelloses, den Grundregeln des Zusammenlebens widersprechendes Verhalten.

Den Ermahnten – sowohl denen, die aus falscher Gesinnung opfern, als auch den Frevlern – wird die Möglichkeit zur Umkehr und Veränderung ihrer Lebenshaltung eingeräumt (V. 14–15.22–23). An Ps 50 zeigt sich somit, dass die Austragung von Konflikten auch auf eine Veränderung abzielen kann, die – zumindest aus der Sicht mindestens einer der Konfliktparteien – positive Auswirkungen auf das Verhältnis der beteiligten Akteure hat bzw. haben soll. Ebenso fällt auf, dass die in Ps 50 gegenüber Volk und Frevler geäußerten Vorwürfe zwar sehr deutlich artikuliert werden, dass aber der Konflikt insgesamt maßvoll und in geregelten Bahnen verläuft.

#### e) Konfliktregelung

Das Ziel der Ermahnung besteht darin, eine weitere Eskalation zu verhindern. Allerdings stellt Gott auch klar, dass er bei Nichtbeachtung seiner Ermahnung nicht davor zurückschrecken wird, den Konflikt eskalieren zu lassen (V. 22). Insofern kann die Gottesrede auch als «a decree with no room for negotiation»<sup>82</sup> beschrieben werden. Für dieses Mal soll jedoch Gnade vor Recht ergehen, und die Ermahnten bzw. Angeklagten werden dazu aufgefordert, von ihren falschen Wegen umzukehren.

Wie der Konflikt geregelt wird, bleibt deshalb offen. Der Ball liegt bei den beiden ermahnten bzw. gerügten Gruppen. Sie haben es in der Hand, ob der

<sup>80</sup> Vgl. Gese, Psalm 50, 73.

<sup>81</sup> Nach Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 315, setzt V. 16 «die deuteronomistische Konzeption voraus, wonach der Bund JHWHs mit einzelnen Geboten und Worten identifiziert wird; gemeint ist der Sinai-, Horebbund vor allem mit dem Dekalog wie in Ex 34<sup>28</sup> und Dtn 4<sup>13</sup> 5».

<sup>82</sup> Brueggemann, Message, 89.

Konflikt friedlich beigelegt oder ob die Auseinandersetzung durch eine vernichtende Strafaktion Gottes aufgelöst<sup>83</sup> wird.

#### 9.7.4 Psalm 82

##### a) Überblick

Ps 82 gehört in die Gruppe der Asafpsalmen (Ps 50; 73–83).<sup>84</sup> Der Psalm ist eine durch eine Überschrift und Exposition (V. 1) sowie eine abschließende Aufforderung (V. 8) gerahmte Gottesrede<sup>85</sup>. Die Gerichtsthematik ist prägend für den Psalm. Die Gottesrede in V. 2–7 gliedert sich in Anklage (V. 2), Nennung des – von den Angeklagten nicht erfüllten – Auftrags (V. 3–4), Feststellung des Unvermögens (V. 5) und Urteil (V. 6–7).<sup>86</sup>

Inhaltlich geht es um eine Anklage gegen die Götter.<sup>87</sup> Sie wären eigentlich dafür zuständig, für Recht zu sorgen und insbesondere die Bedürftigen vor der Willkür der Frevler (רשעים) zu beschützen, kommen ihrem Auftrag aber nicht nach. Schwierigkeiten bereiten die Verwendung der Gottesbezeichnungen sowie die Zuordnung von V. 5, da es hier zu einem Wechsel von der 2. Pers. Pl. zur 3. Pers. Pl. kommt und die Sprechrichtung unklar ist.<sup>88</sup>

Der ganze Psalm ist als Gerichtsprozess zwischen Jhwh<sup>89</sup> und den Göttern gestaltet (*M11 Urteilsfindung/Prozess*), in V. 2 begegnet das Motiv *M10 (Falsch-)Anklage* und in V. 6–7 das Motiv *M12 Urteil/Vollstreckung*. Beim Motiv *M12 Urteil/Vollstreckung* kommt es zu einer Überschneidung mit dem Motiv *M2 Vernichtung*, da die Götter zum Tod verurteilt werden. Dem Gerichtsprozess zugrunde liegt ein Konflikt zwischen den als Richter amten Göttern, den Frevlern und den Bedürftigen: Die Frevler bedrücken die Bedürftigen (*M1 Schädigung/wehrlos*

<sup>83</sup> Vgl. zum Begriff «Auflösung» Kap. 4.5.

<sup>84</sup> Vgl. zum Asafpsalter Weber, Asaph-Psalter, 363–391; Süßenbach, Psalter, 299–344.

<sup>85</sup> Anders Ḥakam, Psalms 2, 247, der V. 2–7 als Rede des Psalmisten beurteilt.

<sup>86</sup> Vgl. Kraus, Psalmen 2, 735; Weber, Werkbuch II, 74–75; Gerstenberger, Psalms 2, 113.

<sup>87</sup> Vgl. Seybold, Psalmen, 325; Weber, Werkbuch II, 73–74; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 483. Ḥakam, Psalms 2, 250–252, lehnt diese Interpretation ab. Er geht davon aus, dass es sich um eine Klage gegen die menschlichen Richter handelt. Die Ansicht, es handle sich bei den angeklagten Göttern eigentlich um menschliche (israelitische oder «heidnische») Richter, findet sich v. a. in der älteren Forschung häufig, vgl. u. a. die Aufzählung bei Gunkel, Psalmen, 360 (Gunkel, Psalmen, 361 geht hingegen davon aus, «dass die «Götter» von Ψ 82 eben nichts anderes als Götter sind»); Die Deutung auf menschliche Richter bzw. Machthaber speist sich aus den motivischen Parallelen zwischen Ps 82 und der Prophetie, vgl. Deissler, Psalmen, 319–320. Trotter, Death, 233, identifiziert die אלהים zwar nicht als menschliche Richter, aber doch als Menschen: Ihm zufolge handelt es sich bei ihnen um «human kings considered to have divine status».

<sup>88</sup> Siehe dazu unten Abschnitt b).

<sup>89</sup> Siehe dazu unten Abschnitt b).

*machen*, V. 4) und können dabei auf die Begünstigung<sup>90</sup> durch die Götter zählen. Da das Versagen der Götter eng mit der irdischen Situation verzahnt ist, ist davon auszugehen, dass im Hintergrund von Ps 82 Missstände in der Weltordnung stehen.<sup>91</sup>

#### b) Konfliktparteien

Akteure sind ein als **אלהים** bezeichneter Gott (V. 1aβ.8), der in der jetzt vorliegenden Textgestalt identisch ist mit dem in V. 1 erwähnten **אל** «Gott» und dem in V. 6 genannten **עליון** «Höchster». Ihm stehen die Götter (**אלהים**, V. 1b.6) gegenüber. In der jetzt vorliegenden Form lautet V. 1 übersetzt: «Gott (**אלהים**, Sg.) steht in der Gottesversammlung (**אל**), inmitten der Götter (**אלהים**, Pl.) hält er Gericht.» Die Gottesbezeichnungen **אלהים** (Sg.) und **אל** können auf Jhwh (das Tetragramm kommt in Ps 82 nicht vor) hin gelesen werden, der den **אלהים** (Pl.) gegenübersteht.<sup>92</sup> Es wird angenommen, dass bei der Einfügung von Ps 82 in den sogenannten elohistischen Psalter das ursprünglich in V. 1aβ.8 stehende Tetragramm durch **אלהים** ersetzt wurde.<sup>93</sup> In einer älteren Form von Ps 82 standen sich demnach nicht nur der eine Gott und die Götter gegenüber, sondern Jhwh, El/Eljon und die Götter. V. 1 lautet dann: «Jhwh steht in der Gottesversammlung, inmitten der Götter hält er Gericht.» Bei der Analyse des Psalms wird entsprechend von drei Akteuren ausgegangen: Jhwh als dem Gott Israels, El als dem höchsten Gott sowie den übrigen als **אלהים** bezeichneten Gottheiten.

Als weitere Akteure begegnen die Frevler (**רשעים**) und die Gruppe der Bedürftigen. Zu den Bedürftigen gehören: **דל** «Hilfloser», **יתום** «Waise», **עני** «Elder», **רש** «Armer» und **אביון** «Bedürftiger». Beide Gruppen nehmen im Rahmen des Gerichtsprozesses keine aktive Rolle ein. In V. 1.(5).(8) tritt ein menschlicher Sprecher oder eine Gruppe von Sprechenden in Erscheinung. In V. 8 werden die Völker (**גוים**) genannt und als Eigentum Jhwhs deklariert.

Im Hintergrund der in V. 1 geschilderten Szenerie steht die altorientalische Vorstellung einer Götterversammlung, bei der El als der höchste Gott den Vorsitz hat.<sup>94</sup> Der als **אלהים** bezeichnete Jhwh gehört in Ps 82 somit zur Gruppe der

<sup>90</sup> נשא «hochheben, tragen, nehmen» nimmt in V. 2 in der Wendung ופני רשעים תשא die Bedeutung «begünstigen» an. «Jemandem das Angesicht erheben» heißt, jemandem eine Gunst zu erweisen, jemanden zu bevorzugen. Im juristischen Bereich resultiert daraus eine negative Konnotation: «Hier ist *nāsā pānīm* identisch mit Parteilichkeit und verbunden mit Bestechung und Perversion des Rechts (vgl. Spr 6,35)»; Freedman/Willoughby, Art. נשא, 641.

<sup>91</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 481; Gerstenberger, Psalms 2, 114.

<sup>92</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 480; Declaissé-Walford u. a., Psalms, 642 mit Anm. 9.

<sup>93</sup> Vgl. Zenger, Psalm 82, 286 Anm. 52; Millard, Problem, 86–87.

<sup>94</sup> Vgl. Walton, Ancient, 53–57 (Walton geht im Exkurs *Comparative Exploration: Yahweh's Council* allerdings zu Unrecht davon aus, es handle sich bei den Mitgliedern der Versammlung nicht um Götter, sondern um niederere Wesen); Declaissé-Walford u. a., Psalms 642; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 485. Vgl. auch Eissfeldt, El, 390; Weippert, Synkretismus, 10.

um El versammelten Gottheiten.<sup>95</sup> Er versammelt sich mit den anderen Göttern vor dem Vorsitzenden und tritt als Ankläger der anderen Götter in Erscheinung. Zentrales Thema von Ps 82 ist die Ablösung und Verdrängung der anderen Götter (אלהים) durch den einen Gott (אלהים), sprich Jhwh.<sup>96</sup> Am Ende von Ps 82 sind außer Jhwh (und El) alle anderen Götter vernichtet, und der Weg ist frei für Jhwh als Herrscher über alle Völker und die ganze Welt.

In V. 5 wechselt die direkte Anrede zur Rede in der 3. Person. Es ist in V. 5 unklar, *wer* spricht, *zu wem* gesprochen wird und *über wen* gesprochen wird. Der Vers kann entweder als Weiterführung der Gottesrede verstanden werden oder als Rede eines in V. 1.(8) in Erscheinung tretenden Sprechers oder als Rede einer Gruppe von Betenden.<sup>97</sup> Nimmt man an, dass in V. 5 weiterhin Jhwh Sprecher ist, stellt sich die Frage, an wen er sich wendet. Das Setting der Götterversammlung vorausgesetzt, ist es naheliegend, dass Jhwh sich in V. 5 an El richtet.<sup>98</sup> Ihm gegenüber hält Jhwh fest, dass die anderen Götter unfähig sind. Auf diesen Befund folgt in V. 6–7 das Urteil Els über die anderen Götter.<sup>99</sup> Auch V. 8 ist Rede Els: El beruft anstelle der abgesetzten und zum Tod verurteilten anderen Götter Jhwh zum alleinigen Richter und Herrscher über die Erde.<sup>100</sup> Geht man hingegen davon aus, dass in V. 5.8 ein oder mehrere menschliche Sprecher zu Wort kommen, ist V. 5 eine feststellende Klage<sup>101</sup> darüber, dass die Ermahnung (nicht Anklage!) in V. 3–4 nichts gebracht hat, sowie über die herrschenden Verhältnisse. V. 8 ist dann eine an Jhwh gerichtete Bitte bzw. Aufforderung, das Vakuum, das durch den Tod der Götter (inklusive Els) entstanden ist,<sup>102</sup> zu füllen und als gerechter(!) Richter über die Welt zu herrschen. Diese zweite Lesart ist zwar möglich, ihre Schwäche besteht aber darin, dass die Rolle Els nicht zufriedenstellend geklärt wird, und die Wechsel von der Anklage durch Jhwh (V. 2–4) zur feststellenden Klage eines oder mehrerer menschlichen Sprecher/s (V. 5) zur Urteils-

<sup>95</sup> Anders als in Hiob 1–2, wo die Angehörigen des himmlischen Hofstaates *vor* (על) Jhwh treten, *steht* (נצב) Jhwh in Ps 82 *inmitten* (בקרבו) der versammelten Götter. Gerade der Umstand, dass Jhwh steht, weist darauf hin, dass er hier nicht als Vorsitzender, sondern zunächst als Ankläger in den Blick kommt; vgl. Frankel, El, 4; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 486.

<sup>96</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Elohistic Psalter, 49.

<sup>97</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 484; Weber, Werkbuch II, 74.

<sup>98</sup> Als Sprecher kommt neben Jhwh auch El infrage. Mit Frankel, El, 17–18, wird hier für Jhwh als Sprecher optiert. Vgl. auch Dtn 32,8–9.

<sup>99</sup> Anders Koenen, Gottesworte, 61–66, der für V. 2–7 von einer Rede Jhwhs und V. 8 als Bitte beurteilt.

<sup>100</sup> Vgl. Frankel, El, 7–12.

<sup>101</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 484.

<sup>102</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 481, 490. Hossfeld/Zenger gehen davon aus, dass Jhwh in V. 6–7 das Urteil über *alle* Götter, also auch über El, spricht. Sie liefern keine nähere Begründung für dieses Verständnis von Ps 82, das aber wohl mit der «elohistic tendency» im Zusammenhang steht, zu deren Voraussetzungen «a gravitation toward monotheism» gehört; siehe dazu Hossfeld/Zenger, Elohistic Psalter, 50–51; für Ps 82 Hossfeld/Zenger, Elohistic Psalter, 48.

verkündung durch Jhwh (V. 6–7) abrupt und unvermittelt sind.<sup>103</sup> In dieser Arbeit wird deshalb der ersten Lesart der Vorzug gegeben.

Ebenso ist nicht ganz klar, über wen in V. 5 gesprochen wird: Sind a) die Götter gemeint, die durch ihr Nicht-Wissen und Nicht-Verstehen die Grundfesten der Erde erschüttern?<sup>104</sup> Oder sind b) die Menschen und insbesondere die Gruppe der Bedürftigen gemeint, die wegen des Verhaltens der Götter im Finstern umhertappen müssen?<sup>105</sup> Oder ist c) in V. 5 die Rede von den Frevlern?<sup>106</sup> Möglich ist d) auch, dass es nicht um ein «Entweder-oder» geht,<sup>107</sup> sondern dass mit der 3. Pers. Pl. alle drei Gruppen gemeint sind. Letztlich tappen sie alle in der Finsternis umher: die Götter, die nicht in der Lage sind, Recht zu sprechen, die Frevler, die sich von Jhwh abgewandt haben, und die Bedürftigen, die durch das Handeln der Frevler und Götter bedroht sind.<sup>108</sup>

Am naheliegendsten ist es, V. 5 als Rede Jhwhs an El zu beurteilen. In diesem Fall ist Möglichkeit a) der Vorzug zu geben, auch wenn die Varianten b) bis d) nicht vollständig auszuschließen sind. Geht man in V. 5 von einem oder mehreren menschlichen Sprechern aus, ist ein Entscheid zwischen den Varianten a) bis d) kaum möglich.<sup>109</sup>

#### c) Konfliktobjekte

Zentrales Konfliktobjekt ist das Verhalten der Götter im Umgang mit den Menschen.<sup>110</sup> Jhwh wirft den Göttern vor, die ihnen von El zugeteilte<sup>111</sup> Aufgabe als gerechte Richter in der irdischen Sphäre nicht wahrzunehmen, ja sogar unfähig dazu zu sein. Statt dass sie den Bedürftigen Recht schaffen, begünstigen sie die Frevler, die ihrerseits die Bedürftigen bedrücken.

#### d) Konfliktverlauf

Als aktiv Handelnde kommen nur Jhwh und El in den Blick. Jhwh klagt die anderen Götter im Rahmen der Götterversammlung vor El an (V. 2–4) und erklärt ihre Unfähigkeit als Richter (V. 5). Dem himmlischen Gerichtsprozess liegt eine

<sup>103</sup> Vgl. Frankel, El, 6 (Anm. 14).15–16.

<sup>104</sup> So Kraus, Psalmen 2, 737; Seybold, Psalmen, 326; Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 488.

<sup>105</sup> So Strawn, Poetics, 28; Moberly, Justice, 229.

<sup>106</sup> So Süssenbach, Psalter, 335.

<sup>107</sup> Dasselbe gilt bereits für die Frage, ob die Anklage in Ps 82 an Götter *oder* Menschen gerichtet ist; vgl. oben S. 264 Anm. 87.

<sup>108</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., Psalms, 643, allerdings ohne Einbezug der Frevler.

<sup>109</sup> Vorausgesetzt ist, dass der Sprecher/die Sprechergruppe nicht identisch ist mit der Gruppe der Bedürftigen, sich aber solidarisch mit ihr erklärt.

<sup>110</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 480; Frankel, El, 10.

<sup>111</sup> Vgl. Frankel, El, 18. Anders Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 489, denen zufolge es bewusst offengehalten wird, wer den Göttern das Richteramt übertragen hat. Dies geschehe gerade aus dem Grund, um die Annahme zu vermeiden, es sei El gewesen, der den Göttern diese Aufgabe übertragen habe.

konflikthafte Situation in der irdischen Sphäre zugrunde. Diese ist durch die Unfähigkeit der Götter zumindest mitverursacht. Durch ihr Verhalten begünstigen (נְשִׁי) sie die Frevler, die die Bedürftigen ungestraft übervorteilen und bedrücken. Die Konsequenzen der Versäumnisse der göttlichen Richter sind schwerwiegend, wie aus V. 5 deutlich wird: Die Erde wird in ihren Grundfesten erschüttert, was nichts anderes bedeutet, als dass die Weltordnung ins Wanken gerät.<sup>112</sup> Die drohende Katastrophe wird dadurch abgewendet, dass die unfähigen Götter durch El abberufen und abgeurteilt (V. 6–7) werden und an ihrer Stelle Jhwh als Richter und Herrscher über die ganze Erde installiert wird (V. 8).

#### e) Konfliktregelung

Während die Götter «wie Menschen der Sterblichkeit verfallen und wie Macht-habende gestürzt werden»,<sup>113</sup> steigt Jhwh zum alleinigen Herrscher und Richter über die Welt auf. Jhwhs Ernennung in V. 8 erfolgt durch El, der weiterhin die Funktion des Vorsitzenden ausübt. Der Konflikt unter den Göttern wird somit durch den Tod der Götter aufgelöst.

Das Urteil hat Auswirkungen auf die irdische Sphäre: Die vom Verhalten der Götter abhängige Auseinandersetzung zwischen Frevlern und Bedürftigen wird geregelt, indem mit Jhwh ein fähiger und gerechter Richter und Herrscher über die Welt eingesetzt wird, der für den Schutz der Bedürftigen bürgt und sie vor den Frevlern beschützt.

Das Verhalten der Götter wirkt sich auf die Menschen aus. Die Menschen kommen zunächst nicht als eigenständige Akteure in den Blick, sondern nur im Rahmen der Gerichtsverhandlung zwischen Gott und Göttern. Zugleich ist aber auch klar, dass die göttliche Gerichtsverhandlung letztlich durch zwischenmenschliche Auseinandersetzungen bedingt ist und die Menschen sehr wohl aktiv Handelnde sind. Die Bedrückung der Bedürftigen durch die Frevler führt dazu, dass Gott die anderen Götter anklagt. Er sieht die eigentliche Ursache für die Bedrückung der Bedürftigen durch die Frevler darin, dass die anderen Götter ihr Richteramt vernachlässigen. Die Behebung dieses Missstandes soll dazu führen, dass die Frevler die Bedürftigen nicht mehr ungestraft bedrücken können. Zweck der Gerichtsverhandlung ist nicht die Legitimation Jhwhs als Richter und Herrscher um seiner selbst willen, sondern der Schutz der Bedürftigen vor den Frevlern. Um diesen Schutz zu erreichen, werden die Götter ab- und Jhwh eingesetzt.

<sup>112</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 488.

<sup>113</sup> Weber, Werkbuch II, 74.

### 9.7.5 Psalm 109

#### a) Überblick

Ps 109 lässt sich insgesamt als Bittgebet charakterisieren, das durch eine forensische Sprache geprägt ist.<sup>114</sup> Auf die eröffnende Bitte und die Schilderung der Not in V. 1–5 folgt ab V. 6–20 eine ausführliche, in den Rahmen eines Rechtsfalls eingebaute Verwünschung. In V. 21–29 wird um das rettende Eingreifen Gottes gebeten. Der Psalm schließt in V. 30–31 mit einem Lobversprechen.<sup>115</sup>

Verhandelt wird ein Konflikt nach dem Muster *Prüfung-Beurteilung*. Inhaltlich geht es – aus der Perspektive des Beters gesehen – um eine völlig aus der Luft gegriffene Falschanklage.<sup>116</sup> Neben den für das Muster typischen Motiven *M10 (Falsch-)Anklage* und *M11 Urteilsfindung/Prozess* begegnen noch zahlreiche weitere Konfliktmotive. Zwischen den Motiven *M1 Schädigung/wehrlos machen* und *M2 Vernichtung* sind die Grenzen fließend (vgl. insbes. V. 6–20). In V. 2–5 tritt das Motiv *M14 Lüge/Betrug/Verrat* in den Vordergrund, in V. 25 begegnet das Motiv *M15 Spott/Hohn* und in V. 28–29 das Motiv *M16 Beschämung/Scham/Schande*. Alle Motive können im Rahmen des Musters *Prüfung-Beurteilung* verstanden werden und dienen dazu, die (Falsch-)Anklage und das erwünschte Urteil näher zu illustrieren. Hinzu tritt noch das Motiv *M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung* (V. 26.31), durch das die Anwaltstätigkeit Gottes zugunsten des zu Unrecht Angeklagten näher beschrieben wird.

#### b) Konfliktparteien

Eine Gruppe von Gegnern erhebt Anklage gegen einen Einzelnen. Aus dessen Sicht handelt es sich dabei um eine Falschanklage, und er bittet Gott darum, als Anwalt und Richter in den Konflikt einzugreifen.

Neben den drei direkt am Konflikt beteiligten Parteien kommen zahlreiche weitere Akteure in den Blick. Zu ihnen gehören Ahnen und Nachkommen, die Ehefrau, Freunde, Personen aus dem beruflichen und wirtschaftlichen Umfeld sowie Fremde. Sie alle sollen auf die eine oder andere Weise in die Auseinandersetzung hineingezogen werden, was zeigt, dass der Konflikt sich umfassend auf das Leben des Betroffenen auswirkt. Eine wichtige Funktion hat zudem der Elende bzw. Arme.<sup>117</sup>

Das Verständnis des Psalms wird dadurch erschwert, dass nicht klar ist, wer ab V. 6–19 Sprecher ist: Ist es der Beter, der seine Gegner verwünscht, oder han-

<sup>114</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 181.

<sup>115</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 184–185. Ähnlich Koenen, Jahwe, 105.

<sup>116</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 181.

<sup>117</sup> Mit V. 16 und V. 22, wo sich der Beter explizit als elend und arm (עני ואביון) beschreibt, wird armentheologische Begrifflichkeit aufgenommen, vgl. dazu Bremer, Gott, 392–393, sowie Bremer, Armentheologie, 373–374; vgl. auch Exkurs 3.

delt es sich um eine Rede der Gegner, die vom Beter zitiert<sup>118</sup> wird? Bemerkenswert ist, dass biblische Texte, die Ps 109 aufnehmen, selbstverständlich davon ausgehen, dass es der Beter ist, der seine Gegner verwünscht (vgl. Jer 18,21; Apg 1,20).<sup>119</sup> Während in der älteren Forschung die Ansicht dominierte, in Ps 109 verfluche der Beter seine(n) Gegner,<sup>120</sup> werden in neuerer Zeit beide Positionen in der Forschung vertreten.<sup>121</sup>

Für eine vom Beter zitierte Gegnerrede spricht, dass in V. 2–5.20–31 ein Einzelner über seine Gegner im Plural spricht, während in V. 6–19 umgekehrt vom Verwünschten im Singular gesprochen wird. Hinzu kommt, dass in V. 6–20 über Gott in der 3. Person gesprochen wird, während er in V. 1–5.21–31 als Du direkt angesprochen wird.<sup>122</sup>

Dafür, dass es sich bei V. 6–19 um eine Rede des Beters handelt, spricht, dass der Abschnitt als Gegnerzitat «gänzlich aus dem Rahmen [fällt]: Während alle übrigen Reden der Gegner kurz ausfallen, wird hier eine ganze Anklagerede der Gegner mit Verwünschungen gegen das Psalm-Ich wiedergegeben».<sup>123</sup>

Die Psalmen sind als poetische Texte prinzipiell unabgeschlossen und offen für unterschiedliche Verstehensansätze. Für Ps 109 lässt sich deshalb die Auffassung vertreten, dass hier bewusst beide Möglichkeiten offengehalten werden und das Textstück V. 6–19 sowohl als Zitat der Gegner als auch als Rede des Beters

<sup>118</sup> Auch wenn es sich um eine Rede der Gegner handelt, so kommen diese doch nicht direkt zu Wort, sondern werden vom Sprecher des Psalms, hier dem einzelnen Beter, zitiert. Neuber, *Affirmation*, 54, weist darauf hin, dass «direkte Rede nicht zwingend eine wörtliche Wiedergabe von vorliegenden originalen Äußerungen darstellt [...], sondern dass der Zitierende das Zitat nach seinen Intentionen und Zwecken verändern und dabei generische, d. h. typisierte Aussagen erzeugen kann». Insofern muss eine zitierte Rede auch nicht unbedingt «real von bestimmten Personen Gesagtem» entsprechen (Neuber, *Affirmation*, 54).

<sup>119</sup> Aufgrund der Aufnahme von Ps 109,8b in Apg 1,20 wurde der Psalm in der kirchlichen Tradition auch als *psalmus ischariotus* bezeichnet und tlw. auch zur Verwünschung von Juden oder persönlichen Feinden verwendet; vgl. Lohfink, *Arten*, 321.

<sup>120</sup> Hier seien nur wenige einschlägige Beispiele genannt: Gunkel, *Psalmen*, 476; Duhm, *Psalmen*, 253; Delitzsch, *Psalmen*, 672–676.

<sup>121</sup> Dass V. 6–19 eine zitierte Rede der Gegner sind, vertreten beispielsweise Schmidt, *Gebet*, 41 (mit Hinweis darauf, dass der Beter in V. 20 die Worte seiner Gegner auf sie zurückwendet, vgl. Schmidt, *Gebet*, 41 [Anm. 3].44); Kraus, *Psalmen* 2, 920; Seybold, *Psalmen*, 434; Weber, *Werkbuch II*, 217–218; Lohfink, *Arten*, 326–327; Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 101–150, 182 (für einen knappen Überblick über die in der Forschung vertretenen Positionen vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen* 101–150, 181–182). Dass es sich bei V. 6–19 um eine Rede des Beters handelt, vertreten beispielsweise van der Velden, *Psalm 109*; Gerstenberger, *Psalms* 2, 257; Hakham, *Psalms* 3, 122; Schaefer, *Psalms*, 270, der davon ausgeht «that the innocent psalmist pronounces the curse in passionate and exaggerated terms as the ritual curses attached to the covenant are pronounced (cf. Deut 27:15–26; 28:15–46)» sowie Jacobson, *Many*, 27.

<sup>122</sup> Während also der Wechsel vom Plural zum Singular bereits in V. 20 vollzogen wird, wird Gott erst ab V. 21 erneut als Du angesprochen.

<sup>123</sup> Neuber, *Affirmation*, 59 Anm. 179 (Neuber beurteilt V. 6–19 aber dennoch als Gegnerzitat).

aufgefasst werden kann.<sup>124</sup> Versteht man V. 6–19 als Zitat der Gegner, dann dient es in erster Linie dazu, ihre Brutalität und Skrupellosigkeit zum Ausdruck zu bringen.<sup>125</sup> Damit zusammen hängt die Absicht, Gott angesichts dieser Grausamkeit zum Handeln für den Beter zu bewegen. So bittet der Beter in V. 20 Gott darum, die Verwünschungen der Gegner auf sie selbst zurückzuwenden.<sup>126</sup> Als Rede des Beters verstanden, drücken V. 6–19,20 den dringenden Wunsch des Beters nach Bestrafung seiner Gegner aus. Nimmt man die Ambiguität von V. 6–19 ernst, dann zeigt sich hier ein deutliches Bewusstsein dafür, dass der Beter nicht nur gut und die Gegner nicht nur schlecht sind: «no longer do the psalmists' quotations testify only to their enemies' evil, but these curses also reveal their own bent toward retribution and their potential resistance to handing over judgment to their God».<sup>127</sup>

Gott kommt im gesamten Psalm nicht selbst zu Wort und er greift (noch) nicht in das Geschehen ein. Er soll die Fluchwünsche des Beters in die Tat umsetzen bzw. die Fluchworte der Gegner gegen sie selbst richten (V. 20). Gott wird als Richter angerufen und soll zugleich als Anwalt des Beters fungieren. Er wird als Schutzgott beschrieben, der sich auf die Seite der Armen (אֲבִיּוֹן) stellt und sie vor ihren Gegnern rettet (V. 31, vgl. auch Ps 35,10).

### c) Konfliktobjekte

Bestimmt man V. 6–19 als Gegnerzitat, dann liefert V. 16 die Ursache für die Anklage der Gegner: Weil der Beter einen Armen und Elenden verfolgte und zu töten suchte, soll er im Gericht verurteilt werden.<sup>128</sup> Der Streitpunkt aus Sicht der Gegner ist – ob gerechtfertigt oder nicht – demnach das ethisch und moralisch verwerfliche Handeln des Beters.<sup>129</sup> Geht man bei V. 6–19 hingegen von einer Rede des Beters aus, lässt sich keine Aussage darüber machen, weshalb die

---

<sup>124</sup> Vgl. Declaissé-Walford u. a., *Psalms*, 830; Hildebrandt, *Voice*, 206. Zu überlegen ist, ob es sich bei den Versen 6–19 auch um einen Einschub handeln könnte. Dabei muss nicht zwingend davon ausgegangen werden, dass sich die V. 6–19 einer späteren Ergänzung verdanken. Möglich wäre, dass es sich dabei um ein Stück Traditionsgut handelt, das dem Verfasser des Psalms bekannt war und ihm als passend für seinen Text erschienen ist. Dadurch ließe sich auch erklären, weshalb zwar zwischen den Versen 5 und 6 bzw. 19 und 20 ein Personwechsel und damit ein deutlicher Bruch im Text vorliegt, zugleich aber der ganze Text durchzogen ist von einem feinen Netz an Wiederaufnahmen und Bezugnahmen.

<sup>125</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen 101–150*, 183.

<sup>126</sup> Vgl. Schmidt, *Gebet*, 44.

<sup>127</sup> Hildebrandt, *Voice*, 206.

<sup>128</sup> Vgl. Schmidt, *Gebet*, 43; Lohfink, *Arten*, 331.

<sup>129</sup> Aufgrund der Nennung des Amtes in V. 8 (und vorausgesetzt, dass V. 6–19 Gegnerzitat sind) wird davon ausgegangen, dass die Gegner dem Beter vorwerfen, er habe in Missbrauch seiner nicht näher bezeichneten Amtspflicht einen Bedürftigen unterdrückt bzw. sogar auf dessen Tod hingearbeitet; vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen 101–150*, 188; Weber, *Werkbuch II*, 218.

Gegner den Beter anklagen. Der Vorwurf von V. 16 richtet sich dann gegen die Gegner, und mit dem Elenden und Armen ist der Beter selbst gemeint.<sup>130</sup>

Unabhängig davon, ob das Textstück V. 6–19 als Gegnerzitat oder als Rede des Beters bestimmt wird, stehen aus Sicht des Beters als Streitpunkte der Betrug und die Falschanklage im Vordergrund. Bei einem Verständnis von V. 6–19 als Rede des Beters tritt aber noch der Aspekt hinzu, dass es sich beim Beter um einen Armen bzw. Elenden handelt, der durch das Handeln der Gegner geschädigt wird.

#### d) Konfliktverlauf

In den Versen 1b–5 wendet sich der Beter an Gott und schildert den Konflikt aus seiner Sicht. Die Gegner, mit denen der Beter zuvor ein Treueverhältnis eingegangen ist, haben seine Liebe/Loyalität (אָהָבָה) missbraucht, ihn getäuscht und verraten.<sup>131</sup> Ihr Betrug gipfelt darin, dass der Beter zu Unrecht angeklagt wird.

Das Ziel des Beters besteht darin, Gott als Koalitionspartner zu gewinnen. Er soll als Anwalt und als Richter zu seinen Gunsten in den Konflikt eingreifen und dem Beter damit zu einer stärkeren Position gegenüber der gegnerischen Partei verhelfen. Der Beter fastet<sup>132</sup> (V. 24) und betet (V. 4b) viel und intensiv. Seine Not beschreibt er mit dem Bild des durchbohrten Herzens (V. 22b). Er vergleicht sich mit dem Schatten, der länger (ausgespannt) wird, wenn die Sonne untergeht (V. 23a), und mit einer abgeschüttelten Heuschrecke (V. 23b) und unterstreicht damit seine Schwäche und Wehrlosigkeit.<sup>133</sup>

Sowohl Beter als auch Gegner sind wortgewandt, was sich daran zeigt, dass Sprache eine wichtige Rolle im Psalm spielt. Gerade in den Verwünschungen in V. 6–19 zeigt sich, dass von der Wirkmächtigkeit des gesprochenen Wortes ausgegangen wurde.<sup>134</sup>

<sup>130</sup> Vgl. Hakam, Psalms 3, 126; Schmidt, Gebet, 45.

<sup>131</sup> Vor dem Hintergrund der Zuschreibung an David in V. 1 wird der Beter zum König, der von seinen Bündnispartnern oder einer Gruppe von Untertanen betrogen wird.

<sup>132</sup> Hossfeld/Zenger, 2008, 190 sind der Ansicht, der Beter könne nicht mehr essen bzw. man lasse ihn physisch und psychisch hungern. M. E. spricht aber fürs Erste nichts dagegen, anzunehmen, dass das Fasten Teil der religiösen Praxis des Beters ist, die ihn als Gerechten auszeichnet.

<sup>133</sup> Die länger werdenden, sich immer weiter ausstreckenden Schatten stehen für die immer schwächer werdende Lebenskraft des Beters (vgl. auch Ps 102, 12). Mit אָרְבֵּה ist, so Riede, Netz, 314, wahrscheinlich die Wanderheuschrecke im ausgewachsenen Stadium gemeint. Er fügt an, dass אָרְבֵּה «zwar in der Mehrzahl der Fälle den Heuschreckenschwarm» bezeichnet, dass jedoch «die Anwendung des Bildes auf den Beter in Ps 109,23 mehr dafür [spricht], an ein einzelnes Tier zu denken». Im Schwarm auftretende Heuschrecken können ganze Ernten vernichten und Hungersnöte verursachen und waren deshalb bei den Menschen gefürchtet. Von einer einzelnen Heuschrecke geht jedoch kaum eine Gefahr aus. Die Beschreibung des Beters als unansehnliche, verhasste und (als Einzeltier) schwache und wehrlose Heuschrecke erinnert an Ps 22,7, wo sich der Beter als Wurm beschreibt.

<sup>134</sup> Es fällt auf, dass keine direkte Kommunikation zwischen den Konfliktparteien stattfindet. Auch Gott spricht nicht, die Betonung liegt auf seinem (erwarteten!) Handeln.

Die Gegner nehmen das Beten und Fasten, also die religiöse Praxis des Beters, nicht ernst und verspotten ihn.<sup>135</sup> Daraus lässt sich schließen, dass sie Jhwh nicht ernst nehmen.<sup>136</sup> Dass das Motiv des Unglaubens der Gegner in Ps 109 eine Rolle spielt, zeigt sich auch an den Argumenten des Beters, mit denen er Gott dazu bringen will, in den Konflikt einzugreifen und ihm zu helfen. Es fällt auf, dass es dem Beter nicht nur darum geht, dass er selbst aus seiner misslichen Lage herausgeholt wird; ein zentraler Punkt ist auch, dass seine Gegner anhand seiner Rettung erkennen sollen, dass Jhwh effektiv Macht hat (V. 27) und – im Gegensatz zu den Gegnern – zu seinem Treueversprechen steht (V. 21b.26b).

#### e) Konfliktregelung

Der Konflikt wird noch nicht geregelt und das Eingreifen Gottes steht noch aus. Dennoch ist der Beter davon überzeugt, dass seine Feinde gegen Jhwhs Macht keine Chance haben werden. Er vertraut fest darauf, dass Gott ihm zu Hilfe kommen wird (V. 31).<sup>137</sup> Sobald Gott dem Beter als Anwalt und Richter zu Hilfe kommt, werden alle Versuche der Gegner, dem Beter zu schaden, an der göttlichen Schutzmacht abprallen und auf die Gegner selbst zurückfallen.

---

<sup>135</sup> Offen bleibt, ob die Gegner den Beter verspotten, *weil* er durch das Fasten abgemagert ist, oder ob sie ihn verspotten und er *wegen* ihres Spottes nicht mehr essen mag und deshalb abmagert; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 190.

<sup>136</sup> Möglich wäre auch, dass die Gegner Jhwh auf eine andere Art verehren, als es der Beter tut.

<sup>137</sup> Vgl. Weber, Werkbuch II, 218.



# 10 Konflikte in den Psalmen: Erträge und Ausblick

In diesem Kapitel werden wichtige Erkenntnisse, die sich aus der Konfliktdanalyse und der Beschreibung der Konfliktmuster ergeben haben, thesenartig zusammengefasst. Ergänzt werden diese Überlegungen mit traditions- und rezeptionsgeschichtlichen Erwägungen sowie mit Impulsen für eine Theologie des Psalters.

Für traditions- und rezeptionsgeschichtliche Einordnungen ebenso wie für Überlegungen zu theologischen Implikationen gilt, der Forderung der Psalter- und Psalmenexegese folgend, dass sie für jeden Psalm gesondert *und* im Blick auf seinen Platz innerhalb einer Psalmengruppe, eines Teilbuchs und des Psalters insgesamt erfolgen müssen.<sup>1</sup> Hier kann nur hinsichtlich der untersuchten Texte, der in ihnen zur Sprache kommenden Konflikte und mit Blick auf die jetzt vorliegende Fassung von Psalmen und Psalter auf einzelne Beobachtungen hingewiesen werden, die für weiterführende traditions- und rezeptionsgeschichtliche sowie psaltertheologische Überlegungen von Bedeutung sein können.

## 10.1 Konflikte zwischen Menschen: Vielfalt der Lebensbereiche und Konstellationen

Die untersuchten Konflikte spielen sich in unterschiedlichen gesellschaftlichen Lebensbereichen ab. Mal handelt es sich um Auseinandersetzungen mit militärischen Gegnern, die von außen kommen, mal geht es um Konflikte zwischen verschiedenen innergesellschaftlichen Gruppierungen und mal spielen sich die Konflikte im Bereich von Familie und Nachbarschaft oder zwischen Freunden ab. Mit Ausnahme der *Schuld-Strafe-Vergebung*-Konflikte, die sich jeweils um einen Einzelnen drehen, finden sich für alle anderen Konfliktmuster Konstellationen, in denen ein Individuum, eine spezifische Gruppe oder das Gottesvolk insgesamt den menschlichen Gegnern gegenüberstehen.

In einigen Fällen kann ein und dieselbe Konfliktsituation sowohl im Blick auf innergesellschaftliche Auseinandersetzungen als auch im Blick auf Konflikte mit äußeren Gegnern verstanden werden (vgl. Ps 54; 74; 124; 144). Hinzu kommen Texte, bei denen sich die individuelle Situation eines Betenden mit der kollektiven Situation einer Gruppe von Frommen oder dem Gottesvolk überlagert (vgl. z. B. für das Muster *Angriff-Abwehr* Ps 17; 64; 118, für das Muster *Abwendung*

---

<sup>1</sup> Vgl. Zenger, Psalmenexegese.

[*ernente*] *Zuwendung* Ps 36; 37; 22; 73; 102 sowie für das Muster *Prüfung-Beurteilung* Ps 7).

Die Überlagerung von individueller und kollektiver Perspektive kann dazu dienen, Texte für andere leichter rezipierbar zu machen sowie bestimmten Einsichten und/oder Handlungsalternativen eine höhere Evidenz zu geben, die bei der Konfliktbewältigung helfen können. So wird in Ps 36; 37; 73 die Situation eines Einzelnen geschildert, die aber so oder so ähnlich auch viele andere Individuen erlebt haben könnten. Die individuelle Perspektive wird dazu genutzt, überindividuelle Aussagen zu machen und Ratschläge für ein bestimmtes Verhalten zu geben. In Ps 7 (vgl. auch Ps 17; 22; 64) wird von der Situation eines Einzelnen ausgegangen, die im Folgenden in ein größeres Ganzes eingeordnet und dadurch für andere rezipierbar wird. In Ps 102 soll die Einordnung der Situation eines Einzelnen in den größeren Rahmen der Situation des Gottesvolkes dazu dienen, einem Individuum dabei zu helfen, eine konflikthafte Situation zu bewältigen. Ähnlich gelagert ist Ps 118. Hier wird mit der Überblendung von individueller und kollektiver Perspektive vermittelt, dass der Konflikt des Individuums und der Konflikt des Gottesvolkes so eng zusammenhängen, dass sie praktisch deckungsgleich sind: Was für den Konflikt des Individuums gilt, gilt auch für den Konflikt des Gottesvolkes und umgekehrt.

Insofern die in den Psalmen thematisierten Konflikte eine relativ große Breite gesellschaftlicher Lebensbereiche abdecken, sind sie offen für eine Rezeption durch unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen. Auch die Mehrdeutigkeit bei der Frage nach der Verortung der Gegner und die Überlagerung von individuellen und kollektiven Perspektiven macht die Texte anschlussfähig für die Wiederverwendung in unterschiedlichen Kontexten und zu unterschiedlichen Zeiten.<sup>2</sup> Diese Aspekte machen einen Teil der Offenheit und Unbestimmtheit aus, die viele Psalmen und den Psalter insgesamt prägen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. für die inneralttestamentliche Rezeption die sekundären Überschriften, die bestimmte Psalmen mit der Biografie Davids verbinden, oder die Anordnung von Psalmen in Psalmengruppen. Für das NT vgl. beispielsweise die Einspielung von Ps 22,2 bei der Kreuzigung Jesu in Mk 15,34. Ps 22 schildert den einzigen Abwendungskonflikt, bei dem es zu einer erneuten Zuwendung Gottes zum Beter kommt (vgl. Kap. 7.7.2.2). Die Mehrheit der atl. Zitate im Neuen Testament sind Psalmenzitate, vgl. Weber, *Werkbuch III*, 248. Vgl. für die Rezeptionsgeschichte der Psalmen Gillingham, *Psalms 1*; Schnocks, *Psalmen*, 79–87.

<sup>3</sup> Die «produktive Unschärfe und Offenheit» der Psalmen hängt eng mit der poetischen Gestaltung der Psalmen zusammen, deren Hauptmerkmal der *Parallelismus membrorum* ist, vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen I*, 20–21; Janowski, *Konfliktgespräche*, 13–21. Vgl. zum *Parallelismus membrorum* Seybold, *Poetik*, 83–101.

## 10.2 Der Akteur Gott

Wo in den in den Psalmen geschilderten Konflikten Menschen miteinander im Streit liegen, ist Gott immer auch präsent. Er greift als Verteidiger der Betenden, als Anwalt und/oder Richter oder als Kriegsherr in eine Auseinandersetzung ein oder soll das tun. Damit kommt Gott eine entscheidende Funktion im Konfliktverlauf und bei der Regelung von Konflikten zu.

Neben den Konflikten, die sich vorrangig zwischen Menschen abspielen und in die Gott als Helfer der Betenden eingreift oder eingreifen soll, gibt es Auseinandersetzungen, die sich primär zwischen Gott und Menschen abspielen (vgl. hierzu die Detailanalysen zu den Konfliktmustern *Abwendung-[erneute] Zuwendung*, *Schuld-Strafe-Vergebung*, *Priifung-Beurteilung*). Insbesondere in Konflikten des Musters *Abwendung-(erneute) Zuwendung* (Ps 13; 22; 44; 74; 80; 88; 102) erscheint Gott als despotischer Tyrann, der sich in rechtsbrecherischer Weise verhält. Dieser Aspekt wird in der Forschung zwar gesehen, bei der Frage nach den Gegnern aber häufig umgangen, indem die Gegner-Thematik auf die menschlichen Akteure begrenzt wird.<sup>4</sup>

Konflikte zwischen Gott und Menschen wirken sich auf die Beziehungen der Menschen untereinander aus. Sie verstärken bereits bestehende Konflikte oder lassen neue Konflikte aufbrechen. Unabhängig davon, in welchem gesellschaftlichen Bereich sich Konflikte abspielen: Allen in den Psalmen geschilderten Auseinandersetzungen ist gemeinsam, dass sie nicht isoliert von den Bereichen Religion und Frömmigkeit betrachtet werden können. Immer werden Konflikte als Konflikte *vor* und/oder *mit* Gott verhandelt. Gott ist somit zugleich die Instanz, vor der Konflikte ausgetragen werden *und* Akteur, der selbst aktiv an Konflikten teilnimmt.

Obwohl die Psalmen über weite Strecken Gespräche mit Gott sind,<sup>5</sup> fällt gerade in Bezug auf die analysierten Konfliktsituationen auf, dass Gott oft (noch) nicht eingreift und sich (noch) nicht zu Wort meldet. Dass auf Gott in vielen Fällen gewartet wird, dass er nicht verfügbar ist, steht in einer gewissen Spannung zur parallel zum Ausdruck kommenden Überzeugung, dass Gott der treibende Akteur im Konfliktverlauf ist und Auseinandersetzungen nur mit seiner Hilfe geregelt werden können. Dieser Spannung entspricht, dass der Selbstbestärkung der Betenden in ihrem Vertrauen auf das zukünftige Eingreifen Gottes zu ihren Gunsten eine hohe Bedeutung zukommt. Die wiederholten Appelle der Betenden an sich selbst sind zugleich auch als Aufforderungen an die Lesenden und Hörenden der Psalmen zu verstehen. Insofern bieten die in den Psalmen geschilderten Konflikte nicht Anleitungen, wie Konflikte beendet werden können, son-

<sup>4</sup> Dass Gott zum Gegner der Menschen werden kann, wird beispielsweise bei Janowski, Konfliktgespräche unter dem Aspekt der Verborgenheit Gottes (53–97) bzw. explizit im Rahmen der Unterweltsthematik (240–242) thematisiert.

<sup>5</sup> Vgl. Schnocks, Psalmen, 124.

dern sind eher als Hilfestellung zu verstehen, die Wege aufzeigen, wie andauernde Konfliktsituationen ausgehalten werden können.

## 10.3 Thematische Aspekte

### 10.3.1 Arm, elend und schwach versus reich, gesund und mächtig

Die Welt der Menschen, die in den untersuchten Psalmen zu Wort kommen, ist sozial differenziert in arm und reich, mächtig und machtlos. Während die einen stark sind und es ihnen wohl ergeht, sind die anderen hinfällig und schwach. Dieser Befund passt zur armentheologischen Prägung des Psalters.<sup>6</sup> Ein Charakteristikum dieser Prägung ist, dass die Grenzen zwischen materieller Armut und einer spirituell verstandenen Armut vor Gott fließend sind (vgl. z. B. Ps 142).<sup>7</sup> Wenn sich ein Beter als elend und arm vor Gott beschreibt, heißt das daher nicht unbedingt, dass er auch von materieller Armut betroffen ist. Eher geht es darum zu betonen, dass sich der Beter als auf Gott angewiesen und auf ihn zurückgeworfen versteht. Bei den Sprechenden in armentheologisch geprägten Psalmen handelt es sich zudem nicht immer um Angehörige dieser Gruppe. Mit Ps 12 oder Ps 41 finden sich Texte, in denen andere Personen bzw. Gruppen Partei nehmen für die Armen und Elenden und sich für ihre Anliegen einsetzen.

Die in den untersuchten Texten zur Sprache kommende Schwäche bestimmter Konfliktparteien lässt sich noch unter einem anderen Aspekt betrachten. Schwäche und Hilflosigkeit eines Akteurs sind kein Grund, von ihm abzulassen, sondern provozieren eher noch weitere gewalttätige Aktionen. Das gilt im Blick auf die Gegner aber auch im Blick auf die Betenden bzw. die mit ihnen assoziierten Gruppen. So werden in Ps 64,9 die gefallenen und wehrlosen Gegner zum Objekt von Hohn und Spott der Leute – der Beter scheint jedenfalls nichts dagegen zu haben, dass nun die Gegner zu Opfern werden. In Ps 59,9 stellt der Beter mit einer gewissen Zufriedenheit fest, dass Gott über die Gegner lacht und spottet und sie nicht ernst nimmt. In Ps 118,7 tröstet er sich mit der Aussicht, dass er bald auf die von Gott geschlagenen Gegner wird herabsehen können, wobei auch hier ein spöttischer Unterton mitschwingt.<sup>8</sup>

Schwäche und Hinfalligkeit können zudem als Hinweis auf die Schuld- und Frevelhaftigkeit der Betenden interpretiert werden. In Ps 38 ist es der Beter selbst, der seine Krankheit im Zusammenhang mit einem schuldhaften Verhalten deutet. In Ps 41 ist es das Umfeld des Beters, das aufgrund seiner Krankheit zum Schluss kommt, er sei ein Frevler, wodurch seine soziale Ausgrenzung legitimiert wird. Dabei wird die Schwäche der Betenden, anders als im Rahmen der armen-

<sup>6</sup> Vgl. zur armentheologischen Prägung des Psalters Exkurs 3.

<sup>7</sup> Vgl. Bremer, Gott, 318–327.

<sup>8</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 323.

theologischen Prägung von Psalmen und Psalter, nicht positiv im Sinne eines Ausweises besonderer Gottesnähe gedeutet, sondern negativ im Sinne eines Hinweises auf die Schuld- bzw. Frevelhaftigkeit der betreffenden Person.

Die in vielen Texten zur Sprache kommende Gegenüberstellung von Armut und Reichtum, Schwäche und Stärke, Elend und Vitalität, der Umstand, dass die Schwäche eines Akteurs erst recht dazu animiert, ihn anzugreifen, sowie die Sichtweise, dass Krankheit und Schwäche auf ein schuldhaftes Verhalten hinweisen, lassen vermuten, dass die erlebte Realität nicht mit der in den Texten zur Sprache kommenden Wertschätzung spiritueller und materieller Armut übereinstimmte und dass es (theologische) Strömungen gab, die eine negative Sicht auf Schwäche, Elend und Armut vertraten.<sup>9</sup> Durch die armentheologische Prägung werden die Psalmen aber in der Mehrheit zu Texten, durch die versucht wird, Gegensteuer zu geben, indem der besondere Schutz Gottes für die von materieller Armut Betroffenen, für Hilfsbedürftige, Schwache und Elende postuliert wird und indem Angehörige anderer gesellschaftlicher Schichten für den achtsamen Umgang mit ihnen sensibilisiert werden.<sup>10</sup>

### 10.3.2 Einbettung in das soziale Netz

Ein wichtiges Thema in den untersuchten Konflikten ist das Aufgehoben-Sein in einem sozialen Netz.<sup>11</sup> Immer wieder und quer durch alle Konfliktmuster (*Angriff-Abwehr*: Ps 31; 55; 142; *Abwendung-[erneute] Zuwendung*: Ps 13; 22; 88; 102; *Schuld-Strafe-Vergebung*: Ps 38; 41; *Prüfung-Beurteilung*: Ps 109) wird mehr oder weniger explizit beklagt, dass durch den Angriff menschlicher Gegner und/oder durch die Abwendung Gottes die soziale Einbettung der Betenden in Familie, Freundeskreis und Nachbarschaft infrage gestellt oder sogar aufgehoben wird. Die soziale Ausgrenzung hat neben massiven psychischen und physischen auch handfeste materielle Folgen für die Betroffenen (vgl. z. B. Ps 109), weshalb sie zur Sphäre des Todes gehört.<sup>12</sup>

Der Ausschluss der Betenden aus dem sozialen Gefüge kann auf verschiedene Weise thematisiert werden: Personen, die zum sozialen Netz des Betenden gehören, wenden sich (1) aktiv gegen ihn (Ps 22; 31; 41; 55) oder ziehen sich (2) vom Betenden zurück und verweigern ihm ihre Solidarität (Ps 142), wobei die Grenzen hier fließend sein können (Ps 38). Personen aus dem nahen sozialen Umfeld werden (3) im Verlauf eines Konflikts zum Schaden des Beters in die Auseinandersetzung mit hineingezogen (Ps 13; 88; 102) oder kommen neben dem Beter

<sup>9</sup> Vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 569–576; Hossfeld/Zenger, Buch, 448.

<sup>10</sup> Vgl. Bremer, Armenredaktion.

<sup>11</sup> Vgl. zur sozialen Einbindung im Alten Orient Assmann, Freundschaft; Janowski, Löwen, 57; Keel, Feinde, 36–44.

<sup>12</sup> Vgl. Crüsemann/Crüsemann, Art. Tod, 588. Vgl. zur sozialen Ausgrenzung und ihrem Zusammenhang mit Krankheit Janowski, Konfliktgespräche, 196–203.

als weitere Opfer in Betracht, auch hier mit dem Ziel, den Betenden maximal zu schädigen (Ps 109).

Auch wo Israel als Volk anderen Völkern im Konflikt gegenübersteht, kann soziale Desintegration zum Thema werden. Gott setzt sein Volk in den Abwendungskonflikten Ps 44; 80 der Gewalt der Nachbarvölker aus. Sie greifen Israel an, plündern es, töten oder deportieren und versklaven die Menschen. Das Volk wird nicht (mehr) als Gegenüber auf gleicher Augenhöhe wahrgenommen und respektiert und ist insofern nicht mehr Teil einer «Gemeinschaft der Völker» (wie kompliziert diese auch immer sein mag).

Soziale Desintegration einer Gruppe oder eines Einzelnen kommt am deutlichsten in Verspottung und Verhöhnung zum Ausdruck. Mit der militärischen Unterdrückung und Versklavung des Volkes in Ps 44 vermischt sich seine Verhöhnung und Verspottung durch die Bedrücker. In Ps 22 leidet der Beter unter der Abwendung Gottes. Dass Gott sich von ihm abgewandt hat, wird darin sichtbar, dass seine Mitmenschen ihn verspotten und verhöhnen, und zugleich wird die Not des Beters durch den Spott seiner menschlichen Gegner noch verstärkt. Spott und Hohn sind somit wesentliche Aspekte, durch die ein Akteur entwürdigt und aus der sozialen Gemeinschaft ausgestoßen wird, und zugleich wird die Entwürdigung und Ausstoßung eines Akteurs für Außenstehende dadurch sichtbar, dass er verspottet und verhöhnt wird.

### 10.3.3 Worte als Waffe: Spott und Hohn versus Gebet

Die schärfste Waffe der Gegner sind ihre Worte.<sup>13</sup> Die Gegner versuchen durch das Säen von Zweifeln, durch ihre Lügen und rufschädigende Rede, durch Betrug und Verrat den Betenden zu schaden. Ihr Ziel besteht oft darin, die Betenden sozial auszugrenzen und sie ihrem Umfeld zu entfremden. Bereits oben (Kap. 10.3.2) ist deutlich geworden, dass die Einbindung in eine soziale Gemeinschaft ein «konstitutive[s] Merkmal[] menschlicher Existenz»<sup>14</sup> ist.

Dem Spott und Hohn der Gegner setzen die Betenden ihre eigenen Worte in Form von Gebeten, weisheitlichen Meditationen oder Geschichtserinnerungen entgegen. Indem sie selbst das Wort ergreifen, schwächen sie die Sprachmacht der Gegner.<sup>15</sup> In den Worten der Betenden kommt oft eine starke Zuversicht auf Gott und sein Eingreifen zugunsten der Betenden zum Ausdruck. Diese Fähigkeit der Betenden zur Selbstbestärkung im Vertrauen auf Gott ist ihre stärkste Waffe, die ihnen nicht nur in der Auseinandersetzung mit ihren menschlichen Gegnern hilft, sondern auch im Konflikt mit Gott. Die Vorwegnahme des erwarteten Eingreifens Gottes (vgl. z. B. Ps 54) oder die Erinnerung an das vergan-

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch Neuber, *Affirmation*, 251–256. Selbst wo es wie in Ps 44 um eine kriegerische Auseinandersetzung geht, wird den Worten der Gegner als Waffe großes Gewicht zugemessen.

<sup>14</sup> Lamp/Tilly, *Öffentlichkeit*, 48.

<sup>15</sup> Vgl. Neuber, *Affirmation*, 255.

gene Heilshandeln Gottes (vgl. z. B. Ps 44) und dessen Projektion in die Gegenwart in Form eines Appells an Gott tragen in sich eine performative Kraft, die eine gegenwärtige notvolle Situation für die Betenden zum Guten wenden soll.

### 10.3.4 Gerechte/Fromme versus Frevler/Gottlose

Eine zentrale Unterscheidung ist die zwischen Gerechten/Frommen und Frevlern/Gottlosen. Auch sie lässt sich quer durch alle untersuchten Konfliktsituationen nachweisen. Oft sind die beiden Gruppen Gerechte/Fromme und Arme/Elende miteinander assoziiert oder sogar identisch. Auf der anderen Seite geben sich die persönlichen Gegner der Betenden durch ihr asoziales, die Gemeinschaft schädigendes Verhalten als Gegner Gottes zu erkennen. Auch die äußeren Gegner des Gottesvolkes sind zugleich Gegner Gottes. Das Argument, bei den Gegnern der Betenden handle es sich eigentlich um Gegner Gottes, dient auch dazu, Gott zum Eingreifen in einen Konflikt zu bewegen (vgl. z. B. Ps 74; 83).

Es ist mit Blick auf die untersuchten Konflikte kaum möglich, allein aufgrund der Bezeichnung der Gegner als **איבים** auf eine allgemeine Feindschaft, und allein aufgrund der Bezeichnung der Gegner als **רשעים** auf eine religiös konnotierte Gegnerschaft zu schließen.<sup>16</sup> Die Gegner der Betenden geben sich auch dann als Gegner Gottes zu erkennen, wenn sie nicht als **רשעים** bezeichnet werden (vgl. Ps 38; vgl. auch Ps 41). Dass umgekehrt die Gegner Gottes auch zu Gegnern des Beters werden können, zeigt Ps 139 (hier werden die Gegner sowohl als **איבים** als auch als **רשעים** bezeichnet). Auch können mit einem der beiden Oberbegriffe assoziierte Beschreibungen der Gegner<sup>17</sup> mit dem jeweils anderen Oberbegriff begegnen (vgl. z. B. Ps 59, wo **איב** gemeinsam mit Beschreibungen begegnet, die Keel mit den **רשעים** verbindet). Von einer vorschnellen Einteilung der Gegner in Feinde Gottes *oder* Feinde der Betenden hat bereits Keel abgeraten.<sup>18</sup> Er stellt zwar eine zunehmende Verhärtung der Fronten zwischen Betenden und Gegnern fest, betont aber auch, dieser Aspekt dürfe nicht überbewertet werden: «Im Gegensatz zu den Hodayot von Qumran und, wenn auch in geringerem Maß, zu den Pss Salomos verwenden die kanonischen Pss **רשע** nie in einem ausschließlich religiös-dogmatischen Sinn.»<sup>19</sup>

Auch insofern jeder der untersuchten Konflikte ein Konflikt *vor* Gott ist, sollte eine pauschale Unterscheidung in profane und religiöse Gegner überdacht werden. Ein weiterer Punkt, der die Einteilung in **רשע**- und **איב**-Gegner proble-

<sup>16</sup> Vgl. zur Grundunterscheidung zwischen **איב** und **רשע**, Keel, Feinde, 93–131. Sie wurde in der weiteren Forschung breit rezipiert: Vgl. z. B. Ruppert, Gerechte; Janowski, Konfliktgespräche 105–116; Hartenstein, Feind, 19–39; vgl. auch Kraus, Psalmen 3, 161–164; Levin, Gebetbuch, 308. Es soll hier nicht in Abrede gestellt werden, dass die Bezeichnung **רשע** auch mit pointiert religiöser Konnotation verwendet wird, vgl. van Leeuwen, Art. **רשע**, 817.

<sup>17</sup> Vgl. Keel, Feinde, 108.

<sup>18</sup> Vgl. Keel, Feinde, 130.

<sup>19</sup> Keel, Feinde, 130.

matisch macht, ist, dass das Kriterium zur Unterscheidung der beiden Gruppen **כַּיִב** und **רָשָׁע** auf dem Argument fusst, dass die Bezeichnungen, die mit der **רָשָׁע**-Gruppe assoziiert werden, nicht auf Gott angewandt werden können.<sup>20</sup> Doch was unterscheidet den sich willkürlich gewalttätig verhaltenden und sich selbst ins Unrecht setzenden Gott in Ps 44 von einem skrupellosen und gemeinschaftsschädigenden Frevler?<sup>2</sup>

Die pauschale Trennung zwischen Gerechten/Frommen und Frevlern/Gottlosen (vgl. z. B. Ps 1) erhält in einzelnen Psalmen Risse (*Schuld-Strafe-Vergebung*: Ps 32; 38; 41; 51; *Abwendung-(erneute) Zuwendung*: 36; 37; 73).<sup>21</sup> Die Texte weisen eine mehr oder weniger stark greifbare weisheitliche Prägung auf. Zwar wird weiterhin daran festgehalten, dass es sich bei den Betenden nicht um Frevler handelt, es wird aber über die Möglichkeit reflektiert, dass auch Gottesfürchtige (bewusst oder unbewusst) frevlerisch handeln können.<sup>22</sup> Allerdings führen all diese Überlegungen die Betenden nicht zu einer nachhaltig verständnisvolleren Haltung gegenüber der Gruppe der Frevler/Gottlosen. Es wird allerhöchstens die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass sich ein Frevler von seinem frevlerischen Weg ab- und Gott zuwenden kann (vgl. Ps 51).

Die Möglichkeit einer Umkehr der Gegner wird auch in Ps 2; 50; 86; 141 thematisiert. Ps 86; 141 (*Angriff-Abwehr*) sind ebenfalls weisheitlich geprägt. Ps 2 (*Angriff-Abwehr*) wird zu den Königspsalmen gezählt und Ps 50 (*Prüfung-Beurteilung*) zeichnet sich durch prophetischen Redestil und kultische Elemente aus. In allen vier Texten kann Umkehr (und daraus folgend eine Aussöhnung der Konfliktparteien) nur erfolgen, wenn eine Partei sich besinnt und auf die Linie der anderen Partei einschwenkt. Kompromisslösungen werden nicht in Betracht gezogen.

### 10.3.5 König, Gottesvolk und Gottesfürchtige als Akteure in militärischen und politischen Konflikten

Die Differenzierung der Menschheit in Könige und einfache Menschen spielt in den untersuchten Texten gelegentlich eine Rolle (vgl. die Königspsalmen Ps 2; 110; 144).<sup>23</sup> In manchen Texten kann mit mehr oder weniger hoher Wahrscheinlichkeit vom König oder einer königlichen Figur als einem Akteur ausgegangen werden (vgl. Ps 3; 27; 60; 118). Dabei bleibt die Figur des einzelnen Beters schildernd und lässt sich nicht auf den königlichen Bereich festlegen. Hinzu kommt die Beobachtung, dass betendes Ich und betendes Wir miteinander verschmelzen können (vgl. z. B. Ps 118). Das macht die Texte anschlussfähig für die Rezeption

<sup>20</sup> Vgl. Keel, Feinde, 109. Keel weist auf die Ausnahme Hiob 9,24 hin.

<sup>21</sup> Vgl. auch Neuber, Affirmation, 267.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu auch oben Kap. 10.3.1 zum Spott der Betenden bzw. der mit ihnen assoziierten Gruppen über die besiegten Gegner.

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Differenzierung Schmid, Theologie, § 37, § 39.

durch ein nicht-königliches Individuum und/oder das Gottesvolk bzw. eine Gruppe von Frommen.<sup>24</sup>

Politische und militärische Konflikte werden immer wieder thematisiert. Neben den oben genannten Texten, in denen ein König oder eine königliche Figur als Akteur begegnet, womit der geschilderte Konflikt automatisch politische Züge erhält, gehören auch Ps 44; 60; 74; 80; 102 (*Abwendung-[erneute] Zuwendung*) sowie die beiden *Angriff-Abwehr*-Konflikte Ps 83; 124 in diese Kategorie. In diesen Texten ist es nicht der König, sondern das Gottesvolk bzw. eine spezifische Gruppe von Frommen, die im Konflikt mit anderen Völkern oder innenpolitischen Gegnern stehen. Dabei lässt sich in den allermeisten Fällen keine konkrete historische Situation ausmachen, auf die die Texte Bezug nehmen bzw. es kommen mehrere historische Ereignisse als Referenzpunkt infrage (vgl. Kap. 10.1). Diese generelle Unbestimmtheit und Offenheit ist vielleicht ein Hinweis darauf, dass die Verfasser und Redaktoren der Texte weniger an den konkreten historischen Konflikten interessiert waren, sondern ihr Augenmerk auf allgemeine und modellhafte Aspekte von Konflikten, also auf Konflikt*muster*, richteten.

### 10.3.6 Die Psalmen: Auch ein Beitrag zum Umgang mit Konflikten

Viele der untersuchten Konflikte werden erbittert und mit großer Brutalität geführt. Die Gegner zielen mit ihren Aktionen auf die Schädigung und/oder Vernichtung der Betenden ab; die Betenden bitten ihrerseits Gott darum, die Gegner zu schwächen oder sogar zu vernichten, und Gott wendet sich in gewalttätiger Weise sowohl gegen die Gegner der Betenden als auch gegen die Betenden selbst. In den Konflikten zwischen den Menschen sind Versuche, die Beweggründe und das Handeln einer anderen Konfliktpartei nachzuvollziehen, das Gespräch zu suchen, eine Kompromisslösung oder eine Aussöhnung herbeizuführen, kaum vertreten. In den Konflikten zwischen Menschen und Gott hingegen sind die Texte selbst ein Versuch, mit Gott ins Gespräch zu kommen, ihn dazu zu bringen, zuzuhören und sich den Betenden erneut in freundlicher Weise zuzuwenden.

Die Konfliktschilderungen in den Psalmen sind keine neutralen Berichte über Streitigkeiten zwischen verschiedenen Parteien, sondern sie sind als Erzählungen von direkt oder indirekt Betroffenen gestaltet.<sup>25</sup> Dadurch wird ein hohes Maß an Unmittelbarkeit erreicht, und darin liegt ein Identifikationspotenzial für die Rezipierenden dieser Texte.<sup>26</sup> Die Konfliktschilderungen in den Psalmen ermögli-

<sup>24</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Buch, 452–454.

<sup>25</sup> Vgl. Kap. 4.2.

<sup>26</sup> Vgl. Eder, Identifikationspotentiale, 83–85, mit Hinweis auf Müllner, Gewalt, 57–58: «Die Lenkung des Blicks der LeserInnen hat großen Einfluss auf deren Wahrnehmung der AktantInnen und birgt ein hohes Identifikationspotential. Der Zugang zur Perspektive einzelner AktantInnen ist für die Bewertung des Geschehens und hinsichtlich der Sympathie für die einzelnen AktantInnen von höchster Bedeutung.»

chen es, Konflikthafte in Worte zu fassen und das aus einem Konflikt erwachsende Leid sichtbar zu machen. In diesem Sinne sind diese Texte tatsächlich ein Ventil,<sup>27</sup> denn sie «können die Opfer von Gewalt davor bewahren, angesichts der Übermacht ihrer Leiden sprachlos und apathisch zu werden»<sup>28</sup>. Das gilt sowohl für die Auseinandersetzungen unter den Menschen als auch für die Konflikte zwischen Gott und Menschen.

Zugleich können die so gestalteten Texte auch als Beispiele dienen, wie mit Konflikten umgegangen werden kann. Die Klage über eine konflikthafte Situation, die Artikulation von Vernichtungsvorstellungen oder von Wünschen nach Schwächung der Gegner sind Möglichkeiten des Umgangs mit Konflikten. In der schonungslosen Direktheit der Psalmen zeigt sich eine «realistische Weltsicht»<sup>29</sup>, die nichts beschönigt und die die Widersprüchlichkeit und Brutalität der Welt ernst nimmt.<sup>30</sup> Die Selbstbestärkung der Betenden in ihrem Vertrauen auf das rettende Eingreifen oder die erneute freundliche Zuwendung Gottes ist eine weitere Strategie, wie ein auf Dauer gestellter Konflikt ausgehalten werden kann. Sich von den bösen Menschen fernzuhalten, ist ebenfalls eine Möglichkeit des Umgangs mit bestehenden Konflikten. Indem in den Psalmen auch Strategien zum Umgang mit Konflikten zur Sprache gebracht werden, können sie einen Beitrag dazu leisten, dass Konflikte nicht bis zum Äußersten eskalieren und Konfliktpotenzial auch wieder abgebaut werden kann.

Die Unmittelbarkeit der Texte schafft zwar Identifikationspotenziale, erschwert es aber zugleich, Distanz zu einem Geschehen zu gewinnen und die Perspektive der anderen Konfliktparteien wahrzunehmen. Auch der Umstand, dass sich kaum Ansätze finden, die Beweggründe einer Konfliktpartei nachzuvollziehen, die auf eine Kompromisslösung oder gar auf die Aussöhnung der Konfliktparteien zielen, machen die Konfliktschilderungen in den Psalmen aus heutiger Sicht problematisch. Bestimmte Psalmen ganz oder teilweise zu zensieren kann jedoch nicht die Lösung des Problems sein.<sup>31</sup> Lohnender ist es, die Texte als Anregung zur Diskussion und zum Nachdenken über den Umgang mit Konflikten zu betrachten.

## 10.4 Ergebnis, Zusammenfassung und Ausblick

Mit der vorliegenden Untersuchung sollte ein Beitrag zum besseren Verständnis der Phänomene Konflikt und Gegnerschaft am Beispiel der Psalmen geleistet werden. Die Vielschichtigkeit der in den Psalmen zur Sprache kommenden Kon-

<sup>27</sup> Vgl. Kap. 1.

<sup>28</sup> Zenger, Gott, 839. Vgl. auch Neuber, Affirmation, 255.

<sup>29</sup> Zenger, Gott, 822.

<sup>30</sup> Vgl. Schnocks, Psalmen, 144–145.

<sup>31</sup> Vgl. Zenger, Gott, 717–729.

flikte sollte aufgezeigt und es sollte untersucht werden, ob die Ausagierung von Konflikten bestimmten Mustern folgt.<sup>32</sup> Indem der Untersuchungsgegenstand nicht auf Psalmen einer bestimmten Gattung begrenzt wurde und indem nicht bloß die Gruppe der Gegner ins Zentrum der Untersuchung gerückt wurde, konnte ein breites Spektrum an konflikthaften Konstellationen in den Blick genommen werden.

Mit Blick auf die untersuchten Texte werden abschließend vier zentrale Einsichten in prägnanter Form aufgegriffen:

(1) Nicht einfach die *Gegner* sind das beherrschende Thema der Psalmen,<sup>33</sup> sondern die *konflikthaften Konstellationen*, an denen die Gegner ebenso wie Betende und Gott teilhaben, sind ein die Psalmen und den Psalter prägendes Thema. Die Zuweisung der untersuchten Texte zu den verschiedenen Konfliktmustern zeigt, dass die in den Psalmen verhandelten Konflikte nach bestimmten Grundmustern ablaufen. Konflikte können erstens nach dem Schema *Angriff-Abwehr* gestaltet sein, bei dem Gott sich als Verteidiger der Betenden erweist oder erweisen soll.<sup>34</sup> Konflikte können zweitens dadurch geprägt sein, dass sich eine Konfliktpartei von einer anderen Partei abwendet (*Abwendung-[erneute] Zuwendung*).<sup>35</sup> Drittens gibt es Konflikte, in denen Menschen gegenüber Gott (und ihren Mitmenschen) schuldig werden, dafür von Gott bestraft werden und seine Vergebung erbitten (*Schuld-Strafe-Vergebung*).<sup>36</sup> Viertens gibt es Konflikte, die durch die Aspekte Prüfen und Beurteilen geprägt sind und entweder dem Schema eines Gerichtsprozesses folgen oder einzelne Elemente davon aufnehmen oder die Gesinnungsprüfung eines Einzelnen thematisieren (*Prüfung-Beurteilung*).<sup>37</sup>

(2) Die Konfliktanalyse trägt zu einer Schärfung insbesondere der Profile der Akteure Gott und Beter bei. Gott kann ebenso Retter wie Gegner sein, und der Grat zwischen Gerechtigkeit und Frevelhaftigkeit, auf dem sich die Betenden bewegen, ist schmal. Es zeigt sich, dass die Grenze zwischen Gott und Gegnern und zwischen Betenden und Gegnern nicht trennscharf gezogen werden kann. Damit erhält nun auch das Profil der Gegner eine neue Akzentuierung. Sie sind nicht einfach die «anderen», die nichts mit Gott oder den Betenden zu tun haben. Prinzipiell kann jeder zum Gegner, kann jede zur Gegnerin werden – das gilt nicht nur für die Menschen, das gilt auch für Gott.

(3) Die Untersuchung der Konflikte in den Psalmen hat gezeigt, dass die geschilderten Auseinandersetzungen oft nicht beendet werden, sondern ausgehalten werden müssen. Das tun die Betenden, indem sie möglichst viel Distanz zwischen sich und ihre Gegner bringen und/oder indem sie sich selbst in ihrem

<sup>32</sup> Vgl. Kap. 1.2.

<sup>33</sup> Vgl. Lohfink, Schriftauslegung, 36.

<sup>34</sup> Vgl. Kap. 6.

<sup>35</sup> Vgl. Kap. 7.

<sup>36</sup> Vgl. Kap. 8.

<sup>37</sup> Vgl. Kap. 9.

Vertrauen auf Gottes Eingreifen bestärken. Nur selten kommt die Möglichkeit einer Kompromissfindung oder gar einer Aussöhnung zwischen den Konfliktparteien in den Blick.

(4) In der Sichtweise der untersuchten Konflikte ist es allein Gott, der die bestehenden Konflikte beenden kann. Alle Konflikte, die in den Psalmen geschildert werden, sind Konflikte *vor* und *mit* Gott. Gottes Eingreifen erhoffen und erwarten die Menschen. Sie fordern Gott aber auch vehement dazu auf, endlich aufzustehen und einzugreifen – auch wenn Gott selbst sich ihnen als Gegner entgegenstellt.

Die Erkenntnisse der vorliegenden Studie können Impulse geben für psaltertheologische Überlegungen<sup>38</sup> ebenso wie für theologische Aktualisierungen in der heutigen Zeit. Sie verweisen zudem auf das Potenzial für weitergehende Untersuchungen. Die Analyse von Konflikten mit Blick auf die Entstehungsgeschichte eines Psalms (Wie verändert sich ein Konflikt mit Blick auf die Entstehungsstufen eines Textes?) oder die rezeptionsgeschichtliche Auswertung von in den Psalmen geschilderten Konflikten (Kommen Aspekte konflikthafter Konstellationen beispielsweise in den Hodayot, im Neuen Testament, in der Verwendung der Psalmen durch die Zeiten hindurch zum Tragen und, wenn ja, wie geschieht das?) können weiterführende Erkenntnisse liefern, ebenso wie die Frage nach der sozialgeschichtlichen Einordnung der in den Psalmen geschilderten Konflikte. Auch die Anwendung der Konfliktanalyse auf andere Textbereiche der Hebräischen Bibel, wie die Jakob-Esau-Erzählung, die Josef-Novelle oder die Königsbücher, kann zum besseren Verständnis der Themen Freundschaft, Gegnerschaft und Konflikt beitragen.

---

<sup>38</sup> Vgl. zur Theologie des Psalters Saur, *Biblia*; Berges u. a. (Hg.), *Theologie*.

# Anhang 1: Exkurse

## 1 Der Zusammenhang von Tun und Ergehen

Mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang wird die im AT begegnende Vorstellung bezeichnet, dass das Handeln eines Menschen und sein Ergehen miteinander im Zusammenhang stehen. Die Bezeichnung Tun-Ergehen-Zusammenhang geht zurück auf einen Aufsatz von Klaus Koch aus dem Jahr 1955.<sup>1</sup> Koch wies nach, dass die vorherrschende Rede von einem im AT über weite Strecken begegnenden «Vergeltungsgedanken oder gar -dogma»<sup>2</sup> irreführend ist. Stattdessen ist «das Schicksal des Menschen in seiner Guttat oder Übeltat begründet. Durch sein Tun «schafft» der Mensch sich eine Sphäre, die ihn bleibend heil- oder unheilwirkend umgibt.»<sup>3</sup> Koch bezeichnet dieses Phänomen auch als «Guttat-Heil-Zusammenhang» bzw. als «Sünde-Unheil-Zusammenhang»<sup>4</sup> und spricht von einer «schicksalwirkenden Tatsphäre»<sup>5</sup>. Tun und Ergehen eines Menschen stehen nach Koch in einem inneren Zusammenhang und werden nicht erst nachträglich aufeinander bezogen.<sup>6</sup> Gott ist an dieser schicksalwirkenden Tatsphäre beteiligt, indem er «die Tat am Täter wirksam werden lässt, sie auf ihn zurücklenkt und vollendet (השיב, פקד, שלום)».<sup>7</sup> Koch beschreibt das Handeln Gottes auch als «Hebammendienst», da er «das vom Menschen Angelegte zur völligen Entfaltung bringt».<sup>8</sup> Er weist mehrfach darauf hin, dass von Gottes Mitwirkung häufiger beim Guttat-Heil-Zusammenhang die Rede ist als beim Sünde-Unheil-Zusammenhang.<sup>9</sup>

Auch in den Psalmen ist, so Koch, die Vorstellung einer schicksalwirkenden Tatsphäre unmissverständlich vorausgesetzt. Anders als in den anderen von Koch untersuchten Textbereichen «wird aber an einzelnen Psalmstellen hervorgehoben, dass die Entsprechung von Tat und Ergehen nicht *an sich* besteht, son-

---

<sup>1</sup> Koch, Vergeltungsdogma.

<sup>2</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 65.

<sup>3</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 92.

<sup>4</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 71 u. ö.

<sup>5</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 91 u. ö.

<sup>6</sup> Vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 67.

<sup>7</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 92–93.

<sup>8</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 69 (Hervorhebung im Original).

<sup>9</sup> Vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 93, u. ö. Dies gilt insbesondere auch für die Psalmen. Koch bringt als Beispiel Ps 1,6: Während sich Gott um den Weg der Gerechten *kümmert*, *vergeht* der Weg der Frevler (vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 80).

dem ohne Jahwes Eingreifen hinfällig werden kann».<sup>10</sup> Damit also ein Tun für den Täter wirksam wird, braucht es das Eingreifen Gottes.

Innerbiblisch kritisiert wird das Konzept einer schicksalwirkenden Tatsphäre in den Büchern Kohelet und Hiob. In beiden wird festgestellt, dass sich Tun und Ergehen nicht entsprechen, womit auch das Handeln Gottes für die Menschen unbegreiflich wird.<sup>11</sup>

Kochs These wurde breit rezipiert aber auch scharf kritisiert.<sup>12</sup> Die Kritik richtete sich vor allem gegen Kochs Aussage, dass das Tun eines Menschen ein entsprechendes Ergehen «der Notwendigkeit eines Naturgesetzes vergleichbar»<sup>13</sup> zur Folge hat, wodurch die Rolle Jhwhs relativiert wird.<sup>14</sup> Indem sich das Schicksal eines Menschen aus seinem Tun ergibt, wird, so die Kritik an Kochs These weiter, «die soziale Dimension der alttestamentlichen Rede von ‹Vergeltung› nicht (genügend) in den Blick genommen; alles wird in den *Binnenraum des Subjekts* verlegt»<sup>15</sup>.

In der weiteren Forschung wurde die von Assmann mit Blick auf die Weisheit des ägyptischen Mittleren Reiches herausgearbeitete Vorstellung einer «konnektiven Gerechtigkeit»<sup>16</sup> auf die atl. Textbereiche übertragen.<sup>17</sup> Demnach «ist es v. a. die Solidarität einer Gesellschaft, durch die einem Handelnden seinem Verhalten entsprechend ver- bzw. entgolten wird»<sup>18</sup>. Gerechtigkeit äussert sich als gegenseitige Solidarität: «Eine Gesellschaft beruht dann auf Gerechtigkeit, wenn ihre Mitglieder [...] *füreinander handeln* (aktive Solidarität), *aufeinander hören* (kommunikative Solidarität) und *aneinander denken* (intentionale Solidarität).»<sup>19</sup> Mit Blick auf Spr 25,21–22 hält Janowski fest: «Gottes Handeln folgt [...] demselben Prinzip der Gegenseitigkeit, wie es dem Handlungsmodell der sozialen Interaktion zugrunde liegt – mit dem entscheidenden Unterschied, dass sein Eingreifen zwar erwartbar ist, aber unverfügbar bleibt.»<sup>20</sup>

Mit Blick auf die in dieser Arbeit untersuchten Texte lässt sich die Rolle Gottes im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht eindeutig festlegen. Mal ist davon die Rede, dass die Gegner ihren Untergang selbst herbeiführen (vgl. z. B. Ps 27; 57; 141), mal ist explizit Gott derjenige, der dafür sorgt, dass das Handeln der Gegner auf sie zurückfällt (vgl. z. B. Ps 12; 17; 54; 55), und mal stehen beide Optionen nebeneinander (vgl. z. B. Ps 31; 59; 140). Hinzu kommen Texte, die die Gültigkeit des Zusammenhangs von Tun und Ergehen problema-

<sup>10</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 85 (Hervorhebung N. B.)

<sup>11</sup> Vgl. Koch, Vergeltungsdogma, 94–98.

<sup>12</sup> Vgl. Freuling, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, 2.2 Anfragen und Widersprüche.

<sup>13</sup> Koch, Vergeltungsdogma, 67.

<sup>14</sup> Vgl. Grund, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang, 655.

<sup>15</sup> Janowski, Tat, 256–257 (Hervorhebung im Original).

<sup>16</sup> Vgl. zu diesem Begriff Assmann, Ma'at, 58–91.

<sup>17</sup> Vgl. Janowski, Tat.

<sup>18</sup> Grund, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang, 655.

<sup>19</sup> Janowski, Tat, 258–259.

<sup>20</sup> Janowski, Tat, 269.

tisieren (vgl. Ps 36; 37; 73) oder in denen das schuldhaftige Verhalten des Beters in Form einer göttlichen Strafe auf ihn zurückfällt (vgl. Ps 38; 41; 32; 51).

## 2 Ehre, Scham, Schande, Beschämung

Der Begriff Ehre lässt sich bestimmen als «soziale[r] Wert einer Person [...], der an der Anerkennung und dem Ansehen dieser Person in der Öffentlichkeit abzulesen ist»<sup>21</sup>. Jede Gesellschaft bildet ihre eigenen Vorstellungen davon aus, was Ehre ist und wodurch sie zuerkannt oder aberkannt wird.<sup>22</sup> Ehre lässt sich demnach nicht auf einen bestimmten Typus eingrenzen. Dies gilt auch mit Blick auf das Alte Testament, wo sich «verschiedene, zum Teil sogar sich widersprechende Formen von Ehre»<sup>23</sup> finden. Im Alten Testament wird für Ehre zumeist die Wurzel כבוד verwendet, selten auch יקר.<sup>24</sup> Beide Lexeme bezeichnen das, was Gewicht hat: Insofern jemand gewichtig ist, ist er zu ehren.

Gegenbegriffe zu כבוד und יקר sind neben קלל «klein, gering sein» auch בוש «sich schämen müssen, zuschanden werden», הפך «sich schämen, beschämt sein», כלם «gekränkt, beschimpft sein», קלה «verächtlich sein, werden», הרף «reizen, schmähen».<sup>25</sup> Ebenso wie Ehre kann sich eine Person Schande nicht selbst zuschreiben.<sup>26</sup> Es muss differenziert werden zwischen dem *Gefühl der Scham* und dem *Vorgang der Beschämung*, durch die eine Person in den Zustand der Schande gesetzt wird. Mit *Scham* ist zunächst ein «natürliches» Gefühl<sup>27</sup> gemeint,

«ein Grundaffekt, der Menschen befähigt, sich selbst in der Einschätzung bedeutsamer Anderer [...] wahrzunehmen und diese Einschätzung möglicherweise in bewusster Auseinandersetzung zu verarbeiten [...]. Nur wer sich schämen kann, entwickelt, zusammen mit der Empathie, auch ein Taktgefühl, ein Bewusstsein der Schamgrenzen anderer und die Fähigkeit, deren Würde und Integrität zu schützen.»<sup>28</sup>

Wird eine Person *beschämt*, werden ihr «durch das Umfeld Schamgefühle zugefügt»<sup>29</sup>. Dabei wirkt sich «ein Zuviel an Scham, das durch nicht mehr zu bewältigende Beschämungserfahrungen ausgelöst wird, [...] lebensmindernd, persön-

<sup>21</sup> Dietrich, Ehre, 419–420.

<sup>22</sup> Vgl. Dietrich, Ehre, 421; Grund-Wittenberg, Schmäuhungen, 178.

<sup>23</sup> Dietrich, Ehre, 421. Dietrich bespricht in der Folge fünf Formen von Ehre, die im Alten Testament begegnen: Neben Leibeshere und Staturehre – den beiden häufigsten Formen – begegnen noch Ruhmeshere, Totenehre sowie die Ehre des Weisen und Demütigen.

<sup>24</sup> Vgl. Dohmen/Stenmans, Art. כבוד, 19; Wagner, Art. יקר, 856.

<sup>25</sup> Janssen/Kessler, Art. Ehre/Schande, 97; Grund-Wittenberg, Art. Scham/Schande (AT), 2. Wortbedeutung und Äquivalente in der Umwelt.

<sup>26</sup> Vgl. Janssen/Kessler, Art. Ehre/Schande, 97.

<sup>27</sup> Poser, Die Armen, 113.

<sup>28</sup> Grund-Wittenberg, Verborgeneheit, 3.

<sup>29</sup> Poser, Die Armen, 113.

lichkeits- und letztlich auch gemeinschaftszerstörend aus»<sup>30</sup>. Im Alten Testament lässt sich diese Differenzierung nur teilweise nachvollziehen, da mit den oben genannten Lexemen sowohl das Gefühl der Scham als auch die Beschämung, durch die eine Person in den Zustand der Schande versetzt wird, bezeichnet werden können.<sup>31</sup>

Scham, Beschämung und Schande werden in den Psalmen häufig thematisiert.<sup>32</sup> Die Betenden befürchten, beschämt zu werden, oder sie beklagen, in einen Zustand der Schande gebracht worden zu sein. Hinzu treten die von den Betenden an Gott gerichteten Wünsche und Bitten um Beschämung der menschlichen Gegner.<sup>33</sup> Die Schande kann das Angesicht einer Person bedecken (Ps 44,16) und ist wie ein Mantel, den eine Person sich umlegt (Ps 71,13; 109,29).<sup>34</sup>

Mit Blick auf die untersuchten Konflikte ist zunächst festzuhalten, dass die Motive *M15 Spott/Hohn* und *M16 Scham/Schande/Beschämung* quer durch alle Konfliktmuster begegnen. Beide Motive sind nicht konstitutiv für ein Konfliktmuster und können deshalb unabhängig von den gefundenen Konfliktmustern oder ergänzend zu einem beliebigen Konfliktmuster auftreten.<sup>35</sup> Bei der Untersuchung der Konflikte in den Psalmen wurde festgestellt, dass der Themenkomplex Scham, Schande, Beschämung immer wieder eine Rolle spielt, aufgrund der Fokussierung auf die Konfliktmuster konnte dieser Themenkomplex jedoch nur gestreift werden. Die hier gemachten Aussagen sind deshalb vorläufiger Natur – weitere Untersuchungen zu Scham, Schande und Beschämung in den Psalmen sind notwendig und trügen zu einem besseren Verständnis der Thematik bei.

In der vorliegenden Arbeit wird zwischen dem Vorgang des Spottens und Höhnens (*M15 Spott/Hohn*) und dem Zustand der Beschämung (*M16 Scham/Schande/Beschämung*) unterschieden. In den untersuchten Texten steht mal der Spott eines Akteurs über einen anderen stärker im Fokus, mal die Scham, Schande oder Beschämung einer Konfliktpartei. Wo die Gegner die Betenden verspotten (*M15 Spott/Hohn*, vgl. z. B. Ps 22,7–9; 31,12), besteht das Ziel mehr oder weniger explizit in der Beschämung der Betenden.<sup>36</sup> Wenn die Betenden von ihrer eigenen Beschämung sprechen oder Gott um die Beschämung der Gegner bitten (*M16 Beschämung/Scham/Schande*), wird hingegen zumeist nicht deutlich, wodurch die Beschämung erreicht wurde bzw. erreicht werden soll (vgl. z. B. Ps 71,1.13.24).

<sup>30</sup> Grund-Wittenberg, *Verborgenheit*, 2–3.

<sup>31</sup> Vgl. Grund-Wittenberg, *Art. Scham*, 347; Grund-Wittenberg, *Art. Scham/Schande (AT)*, 1. Überblick und aktuelle Diskussion.

<sup>32</sup> Vgl. Keel, *Feinde*, 162–164; Poser, *Die Armen*, 115–117; Grund-Wittenberg, *Schmähungen*, 179 (Anm. 34).

<sup>33</sup> Vgl. Grund-Wittenberg, *Art. Scham/Schande (AT)*, 3.4 Psalmen.

<sup>34</sup> Vgl. Grund-Wittenberg, *Schmähungen*, 188. Dagegen zeigt sich Schande im Alten Testament sonst häufig als Entblößung, vgl. Janowski, *Anthropologie*, 210–214.

<sup>35</sup> Vgl. Kap. 5.5.

<sup>36</sup> Gelegentlich erscheinen auch Gott oder die Betenden als Spötter, vgl. Kap. 5.5.

Wo in den untersuchten Texten Scham aufhört und Schande beginnt oder wo umgekehrt Beschämung ein Gefühl von Scham auslöst, lässt sich nicht trennscharf sagen. Zumindest eine graduelle Differenzierung scheint aber möglich zu sein. Die Betenden in Ps 44 werden von Gott in Schande gebracht, was bei ihnen ein Gefühl der Scham auslöst. So klagt in V. 16 ein Einzelner darüber, dass Scham sein Angesicht bedeckt. Zugleich scheint es von der Gesamtbewegung des Psalms her aber vorrangig darum zu gehen, dass den Betenden Schande angetan wurde, und nicht darum, dass sie sich schämen – schämen sollte sich vielmehr Gott, der durch seine ungerechtfertigte Abwendung seinem Volk die Treue bricht.

Die Beschämung der Betenden wird ermöglicht durch eine bereits bestehende Notlage (ausgelöst z. B. durch die Abwendung Gottes oder durch ein schuldhaftes Verhalten). In den Zustand der Schande geraten Betende, wenn ihre Not und die damit einhergehende Angreifbarkeit von ihren Mitmenschen erkannt und dazu genutzt wird, sie (zusätzlich) zu schädigen. So führt die Abwendung Gottes in Ps 44 zur militärischen Schwäche der Betenden, die von ihren Gegnern ausgenutzt wird. Der militärische Sieg der Gegner, die damit einhergehende körperliche Gewalt, Unterdrückung und Erniedrigung bringt die Betenden in einen Zustand der Schande.<sup>37</sup> In Ps 31 wird die Not des Beters durch eine persönliche Schuld verursacht. Die daraus resultierende Schwäche ist auch für seine Mitmenschen sichtbar, löst deren Spott aus und führt zur Beschämung des Beters.<sup>38</sup>

Indem die Betenden durch andere verspottet, verhöhnt und beschämt werden, werden sie aus der sozialen Gemeinschaft ausgestoßen und fallen dem sozialen Tod anheim.<sup>39</sup> Verspottete und verhöhnte Betende bitten Gott darum, sie vor ihren Spöttern zu retten, oder reagieren mit der an Gott gerichteten Bitte um Beschämung der Spötter und Höhner (vgl. z. B. Ps 31; 109).<sup>40</sup> Die Bitte um Beschämung der Gegner zielt darauf ab, sie einzuhegen, sodass sie vom Angriff auf die Betenden ablassen müssen. In Ps 86 klingt zudem an, dass die Gegner, indem sie beschämt werden, zum Umdenken gebracht werden.<sup>41</sup>

### 3 Armentheologie

Wie die Gegner sind auch die Armen ein häufiges Thema in den Psalmen,<sup>42</sup> und wie die Frage nach den Gegnern treibt auch die Frage nach den Armen die bi-

---

<sup>37</sup> Vgl. Kap. 7.7.1.

<sup>38</sup> Vgl. Kap. 6.7.4.3.

<sup>39</sup> Vgl. Grund-Wittenberg, Schmädhungen, 189.

<sup>40</sup> Vgl. Grund-Wittenberg, Schmädhungen, 190–191. Mit der Bitte um Beschämung der Gegner versuchen die Betenden, den Angriff der Gegner auf diese selbst zurückzuwenden – damit ist aber noch nicht gesagt, *wie* die Beschämung erfolgen soll.

<sup>41</sup> Vgl. Kap. 6.7.3.6.

<sup>42</sup> Vgl. die Auflistung bei Bremer, Gott, 473–478.

belwissenschaftliche Forschung seit geraumer Zeit um.<sup>43</sup> Zwar begegnet auch in den übrigen Teilen des Alten Testaments immer wieder die Forderung, sich für die Armen einzusetzen,<sup>44</sup> doch vor allem die Psalmen «verleihen den Armen und Bedrängten eine Stimme und zeichnen das Bild eines Gottes, dessen Gott-Sein dadurch bestimmt ist, dass er die Armen beschützt»<sup>45</sup>. Darüber hinaus wird Armut in den Psalmen verstanden als Zeichen besonderer Gottesnähe und als religiöses Ideal, dem Gottesfürchtige nacheifern sollen.<sup>46</sup> Es finden sich im Alten Testament aber auch negative Bewertungen von Armut. Im Buch der Sprüche wird sie als «Folge von Faulheit und falschem Lebenswandel (Spr 6,11; 13,18; 24,34; 28,19)»<sup>47</sup> betrachtet und gilt als «selbstverschuldet»<sup>48</sup>. Zugleich mahnen weisheitliche Texte aber auch dazu, den Armen zu unterstützen, und verweisen auf Gottes Eintreten zugunsten der Armen.<sup>49</sup>

Was die Betonung des Themas Armut in den Psalmen für ihr Verständnis bedeutet, wurde in der bibelwissenschaftlichen Forschung ab der Mitte des 19. Jh. verstärkt diskutiert. Im Vordergrund stand zunächst – wieder vergleichbar mit der Thematik der Gegner in den Psalmen – die Frage nach der Identität der Armen:

«Die erste Antwort, die gegeben wurde, lief unter dem Stichwort «Armenpartei». Die armen Beter der Psalmen – das war eine gesellschaftlich abhebbare Gruppe, wenn nicht Klasse, fast oder wirklich als «Partei» organisiert, die ihren Kampf gegen die gottlosen Reichen in Israel auch mit den Mitteln des Gebets zu führen sich nicht scheute.»<sup>50</sup>

In den folgenden Jahren trat die Rede von einer «Partei der Armen» in den Hintergrund und es wurde eher von einer «Richtung» oder von einer «Bewegung» gesprochen.<sup>51</sup> Hinzu trat die Beobachtung, dass mit «Armut» in den Psalmen nicht nur materielle Armut gemeint ist, sondern dass von «Armut» auch als spi-

<sup>43</sup> Vgl. Lohfink, Anawim.

<sup>44</sup> Vgl. z. B. Ex 22,20–21; Lev 19,9–10; Lev 23,22; Dtn 24,19–22.

<sup>45</sup> Gies, JHWH, 206. Hossfeld bezeichnet die Armentheologie als eines von fünf grundlegenden Themen, die den Psalter prägen, vgl. Berges u. a. (Hg.), *Theologie*, 10–11.

<sup>46</sup> Vgl. Levin, Poor, 322.

<sup>47</sup> Schäfer-Lichtenberger/Schottroff, Art. Armut, 23.

<sup>48</sup> Ebach, Art. Armut, 779.

<sup>49</sup> Vgl. Schäfer-Lichtenberger/Schottroff, Art. Armut, 23; Ebach, Art. Armut, 779.

<sup>50</sup> Lohfink, Anawim, 153. Als «Urheber» dieser These sieht Lohfink (155) den jüdischen Exegeten Heinrich Graetz. Dieser habe in seinem Psalmenkommentar von 1882 «erstmalig eine Art historischer Vision einer Armen-Partei geschaffen». In seinem Forschungsüberblick zeigt Lohfink aber auch auf, dass die These einer Partei der Armen von mehreren Exegeten und zumindest teilweise unabhängig voneinander aufgestellt wurde (vgl. 155–161).

<sup>51</sup> Vgl. Lohfink, Anawim, 161–165. Von der Gruppe der Anawim spricht auch Levin, *Gebetbuch*; Levin, *Amosbuch*; Levin, Poor.

ritueller Armut im Sinne von Demut gesprochen wird.<sup>52</sup> In der aktuellen Forschung wird in der Regel von «Armenfrömmigkeit» oder von der «Armentheologie» bzw. der «armentheologischen Prägung» der Psalmen und des Psalters gesprochen.<sup>53</sup>

Es wird davon ausgegangen, dass die armentheologischen Akzente redaktionell sind und in mehreren Schüben in spätexilischer und vor allem (spät-)nachexilischer Zeit gesetzt wurden.<sup>54</sup> Damit zusammen hängt die Annahme, «dass sich ein religiös-spiritueller Verständnis von Armut aus einem materiell-sozialen Verständnis entwickelte»<sup>55</sup>. Im Hintergrund der armentheologischen Akzentsetzungen werden die sozialen Verwerfungen am Ende der persischen und in der hellenistischen Zeit vermutet, die zu einer Verarmung breiter Bevölkerungsschichten führten.<sup>56</sup>

Ob ein Psalm armentheologisch geprägt ist, ist auch abhängig davon, welche Kriterien zur Bestimmung armentheologischer Akzente herangezogen werden.<sup>57</sup> Armentheologische Akzentsetzungen finden sich vor allem in den Davidpsalmen, in den Asaph-Psalmen Ps 73–83 sowie im Schluss-Hallel Ps 146–150.<sup>58</sup> Charakteristisch für die armentheologischen Akzente der Davidpsalmen ist die solidarische Nähe zu den «Armen». Die Betenden der Davidpsalmen identifizieren sich mit den Armen, wobei das nicht heißen muss, dass sie selbst von materieller Armut betroffen sind.<sup>59</sup> Hier liegt ein Anknüpfungspunkt für ein spirituell-religiöses Verständnis von Armut, das für die Davidpsalmen ebenfalls typisch ist. In den Asaph-Psalmen sind die Armen diejenigen, die unterstützt werden sollen. Es kommt hingegen nicht zu einer Identifikation zwischen Betenden und Armen.<sup>60</sup> Im Schluss-Hallel rückt Gott als Retter nicht nur der Armen, sondern aller, die seine Hilfe brauchen, in den Vordergrund.<sup>61</sup>

---

<sup>52</sup> Vgl. Levin, Gebetbuch, 308; Lohfink, Anawim, 165–170. Lohfink zeigt, dass das spirituelle Verständnis von Armut für die Befreiungstheologie prägend wurde. Vgl. zu den unterschiedlichen Ausprägungen von Armut Bremer, Gott, 318–327, sowie Bremer, Intertextualität, 53–54.

<sup>53</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 14–15; Bremer, Gott.

<sup>54</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Selig; sowie Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 14–15 (bezogen auf den 1. Davidpsalter); Bremer, Gott. Levin, Gebetbuch. Levin, Amosbuch, 285, führt die – redaktionelle – Sozialkritik des Amosbuchs auf die Gruppe der Anawim zurück, die auch für die armentheologische Akzentuierung der Psalmen verantwortlich war, und setzt ihr Wirken zeitlich in der ausgehenden Perserzeit und der hellenistischen Zeit an.

<sup>55</sup> Gies, JHWH, 206–207; vgl. Hossfeld/Zenger, Selig, sowie Hossfeld/Zenger, Psalmen I, 14–15 (bezogen auf den 1. Davidpsalter).

<sup>56</sup> Vgl. Bremer, Gott, 459–470; Levin, Amosbuch, 288.

<sup>57</sup> Vgl. zu dieser Problematik Bremer, Gott, 318–334; Bremer Armentheologie, 356–360.

<sup>58</sup> Vgl. Bremer, Gott, 334–409; Bremer, Armentheologie, 356–385.

<sup>59</sup> Vgl. Bremer, Gott, 480; Bremer, Armentheologie, 386.

<sup>60</sup> Vgl. Bremer, Gott, 437–443; Bremer, Armentheologie, 383.

<sup>61</sup> Vgl. Bremer, Armentheologie, 389.



## Anhang 2: Tabellen, Skizzen und Listen

### 1 Übersichten zu Konfliktmotiven und Konfliktmustern

Motiv	Motiv	Motiv
M1 Schädigung/wehrlos machen	M8 Strafe	M15 Spott/Hohn
M2 Vernichtung	M9 Vergebung	M16 Beschämung/Scham/Schande
M3 Abwehr/Rettung/Bewahrung	M10 (Falsch-)Anklage	M17 Verführung
M4 Unterwerfung	M11 Urteilsfindung/Prozess	M18 Rache/Vergeltung
M5 Meidung	M12 Urteil/Vollstreckung	M19 Eifer für Gott
M6 Gewalttätigkeit Gottes	M13 Gesinnungsprüfung	
M7 Schuld	M14 Lüge/Betrug/Verrat	

*Tabelle 1: Übersicht Konfliktmotive*

Motiv	Muster	Motiv	Muster	Motiv	-
M1 Schädigung/wehrlos machen	Angriff- Abwehr	M7 Schuld	Schuld- Strafe- Vergebung	M14 Lüge/Be- trug/Verrat	Unabhän- gige und Sonder- fälle
M2 Vernichtung		M8 Strafe		M15 Spott/Hohn	
M3 Abwehr/ Rettung/ Bewahrung		M9 Vergebung		M16 Beschä- mung/Scham/ Schande	
M4 Unterwer- fung		M10 (Falsch-) Anklage	M17 Verfüh- rung		
M5 Meidung	Abwen- dung- (er- neute) Zuwen- dung	M11 Urteils- findung/ Prozess	Prüfung- Beurteilung	M18 Rache/ Vergeltung	
M6 Gewalttä- tigkeit Gottes		M12 Urteil/ Vollstreckung		M19 Eifer für Gott	
		M13 Gesin- nungsprüfung			

*Tabelle 2: Übersicht Konfliktmotive und Konfliktmuster*

## 2 Übersichten zum Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*

Psalm	Konfliktmotive																		
	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	M 17	M 18	M 19
2	×	×		×											×				
3		×	×												×				
12	×	×	×											×					
17		×	×		×								×						
27		×	×		×				×										
31		×	×		×		×							×	×	×			
40		×	×		×		×							×	×	×			
54		×	×		×														
55		×	×		×				×					×					
56		×	×											×					
57	×	×	×												×				
59	×	×	×										×	×	×				
62		×	×											×					
64	×		×											×	×				
70		×	×												×	×			
71	×	×	×		×											×			
83		×														×			
86		×	×		×											×			
110	×	×		×															
118		×	×					×											
124		×	×																
140	×	×	×											×					
141		×	×											×			×		
142	×		×		×														
144	×		×	×										×					

Tabelle 3: Übersicht Konfliktmuster *Angriff-Abwehr*

### Legende:

M1: Schädigung/wehrlos  
machen  
M2: Vernichtung  
M3: Abwehr/Rettung/  
Bewahrung  
M4: Unterwerfung  
M5: Meidung  
M6: Gewalttätigkeit  
Gottes

M7: Schuld  
M8: Strafe  
M9: Vergebung  
M10: (Falsch-)Anklage  
M11: Urteilsfindung/  
Prozess  
M12: Urteil/Vollstreckung  
M13: Gesinnungsprüfung  
M14: Lüge/Betrug/Verrat

M15: Spott/Hohn  
M16: Beschämung/  
Scham/Schande  
M17: Verführung  
M18: Rache/Vergeltung  
M19: Eifer für Gott

## Akteure

Beter/Beterkollektiv	Gott	Gegner	Weitere Akteure
einzelne/-r Beter/-in	Schutz/Burg/Fels/Schild	stets als Gruppe(n) auftretend	anonymer Sprecher
Gruppen: Israel Notleidende/ Bedürftige Unschuldige/ Gerechte	Retter/Befreier/ Erlöser	Fremde (religiös und/oder ethnisch)	Zuhörer/-innen und Zuschauer/-innen
schwach/elend/arm	Anwalt/Richter	Frevler (Gegner Gottes)/Skrupellose	Fromme/Gottesfürchtige/ Gerechte
fromm/gottesfürchtig/ gerecht	Krieger/Herrscher	Hinterhältige/Übeltäter	Arme/Elende
	Wettersgott	Spötter/Lügner/ Betrüger/Verräter	(eigenes) Volk
	tlw. passiv bleibend	Dämonisierung (Tierwelt, Jagd, Krieg)	
	tlw. ambivalente Wahrnehmung	Familie/Freunde/ Bekannte/Nachbarn	

Tabelle 4: Akteure (Angriff-Abwehr)

## Konfliktobjekte

stärker am Beter/ Beterkollektiv orientierte Konfliktobjekte	stärker an Gott orientierte Konfliktobjekte	stärker an den Gegnern orientierte Konfliktobjekte
Schuld des Beters	Herrschaft Jhwhs/des Königs	Beherrschung/Unterdrückung anderer Menschen
Verhalten/Haltung des Beters (Abwendung von Gott)		Leben des Beters: Schädigung, Vernichtung
Beziehung zwischen Beter und Gott		–
Werte und Regeln sozialer Gemeinschaften		

Tabelle 5: Konfliktobjekte (Angriff-Abwehr)

**Konfliktregelung**

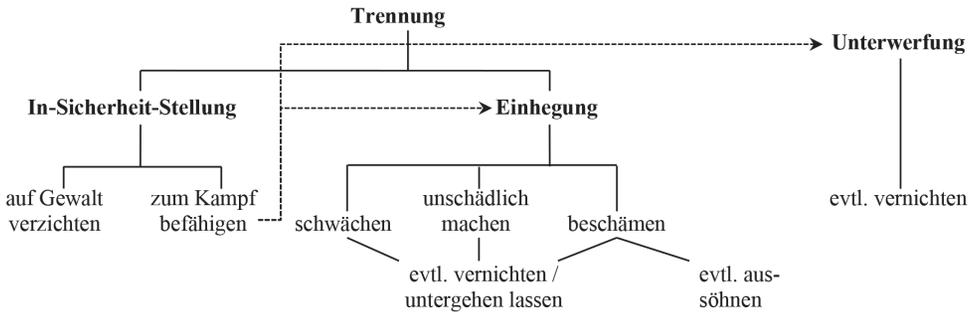


Abbildung 1: Konfliktregelung (Angriff-Abwehr)

**3 Übersichten zum Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung***

Psalm	Konfliktmotive																		
	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	M 17	M 18	M 19
13	×				×														
22		×	×	×	×	×									×				
36	×	×	×		×									×					
37	×	×	×		×													×	
44	×	×		×	×	×									×	×			
60		×	×	×	×	×													
73		×			×									×	×		×		
74		×			×	×									×	×			
80		×		×		×									×				
88					×	×													
102					×	×									×				

Tabelle 6: Übersicht zum Konfliktmuster *Abwendung-(erneute) Zuwendung*

**Legende:**

- M1: Schädigung/wehrlos machen
- M2: Vernichtung
- M3: Abwehr/Rettung/Bewahrung
- M4: Unterwerfung
- M5: Meidung
- M6: Gewalttätigkeit Gottes

- M7: Schuld
- M8: Strafe
- M9: Vergebung
- M10: (Falsch-)Anklage
- M11: Urteilsfindung/Prozess
- M12: Urteil/Vollstreckung
- M13: Gesinnungsprüfung

- M14: Lüge/Betrug/Verrat
- M15: Spott/Hohn
- M16: Beschämung/Scham/Schande
- M17: Verführung
- M18: Rache/Vergeltung
- M19: Eifer für Gott

**Akteure**

<b>Beter/Beterkollektiv</b>	<b>Gott</b>	<b>Gegner</b>	<b>Weitere Akteure</b>
einzelner Beter/Lehrer	schlechter Hirte/ Feind der eigenen Leute	stets als Gruppe(n) auftretend	anonymer Sprecher
Gruppen: Israel/Gottesvolk Notleidende/Bedürftige Unschuldige/Gerechte	aktiv schädigend oder passive Preisgabe	aktiv schädigend oder Solidaritätsverweige- rung	Zuhörer/-innen und Zuschauer/ -innen/Schüler
schwach/elend/arm/krank	Verursacher und Wender der Not	Fremde	Fromme/Gottes fürchtige/ Gerechte
hilflos/wehrlos	Kriegsherr	Familie/Freunde/ Bekannte/Nachbarn	Arme/Elende
loyal gegenüber Gott	schweigend/ schlafend distanziert/weit entfernt	Frevler (Gegner Gottes)/Skrupellose/ Übeltäter	
sozial ausgegrenzt	grundsätzliche Zu- gewandtheit zu den Gottesfürchtigen/ allen Geschöpfen	Werkzeuge Gottes	
fromm/gottesfürchtig/ gerecht		Spötter/Lügner/ Betrüger	
		reich/mächtig/ gesund/sorglos	
		Dämonisierung (Tier- welt, Krieg)	

*Tabelle 7: Akteure (Abwendung-[erneute] Zuwendung)*

**Konfliktobjekte**

<b>stärker am Beter/ Beterkollektiv orientierte Konfliktobjekte</b>	<b>stärker an Gott orientierte Konflikt- objekte</b>	<b>stärker an den Gegnern orientierte Konfliktobjekte</b>
Verhalten/Haltung des Beters gegenüber den Frevlern	unrechtmäßige Abwendung von den eigenen Leuten	Beherrschung/Unterdrückung anderer Menschen
Abfall des Beters von Gott		Leben des Beters: Schädigung, Vernichtung
		Infragestellung von Macht und Wirksamkeit Gottes
Beziehung zwischen Beter und Gott und Frevler		
–	Beziehung zwischen Frevler und Gott	
Werte und Regeln sozialer Gemeinschaften		

Tabelle 8: Konfliktobjekte (Abwendung-[erneute] Zuwendung)

**Konfliktverlauf und Konfliktregelung**

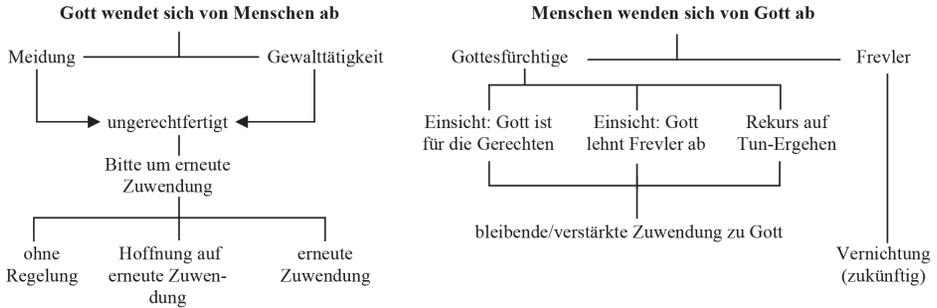


Abbildung 2: Konfliktverlauf und Konfliktregelung (Abwendung-[erneute] Zuwendung)

### 4 Übersichten zum Konfliktmuster *Schuld-Strafe-Vergebung*

Psalm	Konfliktmotive																		
	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	M 17	M 18	M 19
32			×		×		×	×	×										
38		×	×		×		×	×		×					×				
41			×				×	×	×					×				×	
51					×		×	×	×										

Tabelle 9: Übersicht zum Konfliktmuster *Schuld-Strafe-Vergebung*

**Legende:**

- |                               |                             |                               |
|-------------------------------|-----------------------------|-------------------------------|
| M1: Schädigung/wehrlos machen | M7: Schuld                  | M14: Lüge/Betrug/Verrat       |
| M2: Vernichtung               | M8: Strafe                  | M15: Spott/Hohn               |
| M3: Abwehr/Rettung/Bewahrung  | M9: Vergebung               | M16: Beschämung/Scham/Schande |
| M4: Unterwerfung              | M10: (Falsch-)Anklage       | M17: Verführung               |
| M5: Meidung                   | M11: Urteilsfindung/Prozess | M18: Rache/Vergeltung         |
| M6: Gewalttätigkeit Gottes    | M12: Urteil/Vollstreckung   | M19: Eifer für Gott           |
|                               | M13: Gesinnungsprüfung      |                               |

**Akteure**

Beter/Beterkollektiv	Gott	Gegner	Weitere Akteure
einzelner Beter	Verursacher und Wender der Not	stets als Gruppe(n) auftretend	Zuhörer/-innen und Zuschauer/-innen
schwach/elend/arm/krank	der, der Schuld ahndet Pädagoge/gerechter Richter	aktiv schädigend oder Solidaritätsverweigerung	Fromme/Gottesfürchtige/Gerechte
hilflos/wehrlos	gerecht und gütig	Familie/Freunde/Bekannte/Nachbarn	Hilfloser
loyal gegenüber Gott		Frevler (Gegner Gottes)	
sozial ausgegrenzt		Spötter/Lügner/Betrüger	
schuldhaft			
fromm/gottesfürchtig/gerecht			

Tabelle 10: Akteure (*Schuld-Strafe-Vergebung*)

**Konfliktobjekte**

stärker am Beter/Beter-kollektiv orientierte Konfliktobjekte	stärker an Gott orientierte Konfliktobjekte	stärker an den Gegnern orientierte Konfliktobjekte
Fehlverhalten des Beters	Angemessenheit des göttlichen Strafhandelns	Leben des Beters: Schädigung, Vernichtung
Beziehung zwischen Beter und Gott		–

Tabelle 11: Konfliktobjekte (Schuld-Strafe-Vergebung)

**Konfliktverlauf und Konfliktregelung**

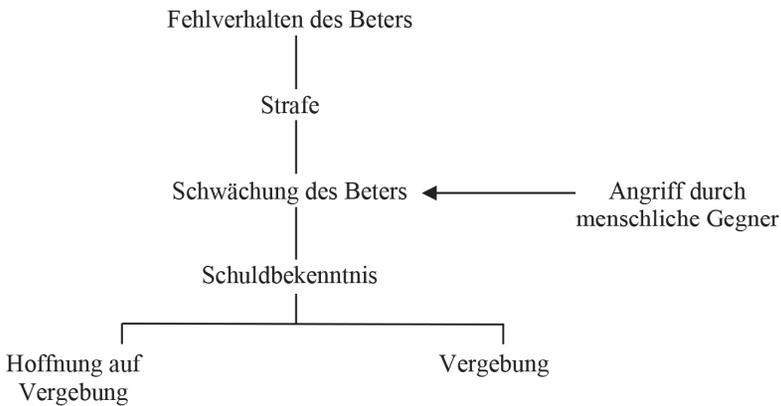


Abbildung 3: Konfliktverlauf und Konfliktregelung (Schuld-Strafe-Vergebung)

**5 Übersichten zum Konfliktmuster Prüfung-Beurteilung**

Psalm	Konfliktmotive																		
	M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	M 17	M 18	M 19
7	×	×								×	×		×	×					
26					×							×	×						
50	×	×	×		×					×	×	×	×	×					
82	×	×								×	×	×							
109	×	×	×							×	×			×	×	×			

Tabelle 12: Übersicht Konfliktmuster Prüfung-Beurteilung

**Legende:**

M1: Schädigung/wehrlos machen  
 M2: Vernichtung  
 M3: Abwehr/Rettung/Bewahrung  
 M4: Unterwerfung  
 M5: Meidung  
 M6: Gewalttätigkeit Gottes

M7: Schuld  
 M8: Strafe  
 M9: Vergebung  
 M10: (Falsch-)Anklage  
 M11: Urteilsfindung/Prozess  
 M12: Urteil/Vollstreckung  
 M13: Gesinnungsprüfung  
 M14: Lüge/Betrug/Verrat

M15: Spott/Hohn  
 M16: Beschämung/Scham/Schande  
 M17: Verführung  
 M18: Rache/Vergeltung  
 M19: Eifer für Gott

**Akteure**

Beter/Beterkollektiv	Gott	Gegner	Weitere Akteure
einzelne/-r Beter/-in	Richter/Anwalt/Kläger	stets als Gruppe(n) auftretend	Frevler als passive Negativfolie für den Beter
Israel/Getreue Notleidende/ Bedürftige	Mahner/Lehrer	aus dem sozialen Umfeld des Beters stammend	Völkergemeinschaft/ Kosmos
schwach/elend/arm	setzt Regeln und wacht über ihre Einhaltung	Teil des Gottesvolks	Personen aus dem sozialen Umfeld des Beters: Freunde, Familienangehörige, Personen aus Beruf und Wirtschaft, Fremde, Ahnen
fromm/gottesfürchtig/(idealtypisch) gerecht	prüft menschliches Herz	Frevler (Gegner Gottes)/ Skrupellose	Fremde, Ahnen
	Zuflucht/Hilfe/Rettung	heimtückisch/Übeltäter	Arme/Elende/Bedürftige
	tlw. passiv bleibend	Spötter/Lügner/Betrüger/ Verräter	Götter
Wettergott		Dämonisierung (Tierwelt, Jagd, Krieg)	

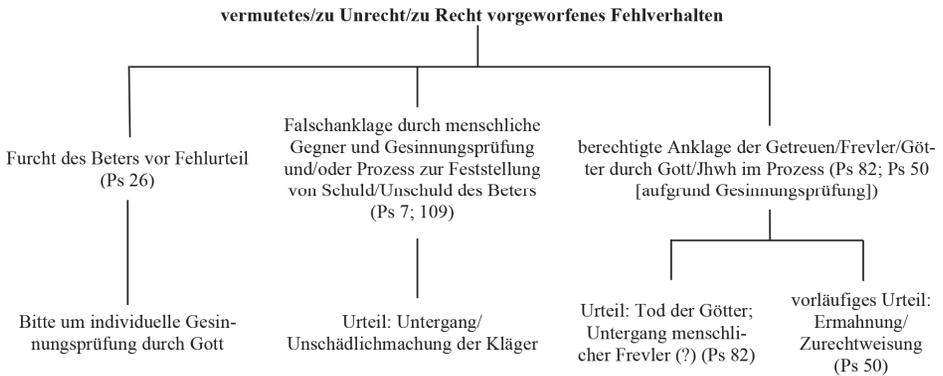
Tabelle 13: Akteure (Prüfung-Beurteilung)

**Konfliktobjekte**

stärker am Beter/Beter-kollektiv orientierte Konfliktobjekte	stärker an Gott orientierte Konfliktobjekte	stärker an den Gegnern orientierte Konfliktobjekte
Status: Schuld/Unschuld		innere Haltung/Verhalten gegenüber Gott
innere Haltung/Verhalten gegenüber Gott		Schädigung, soziale Ächtung des Beters/Bedrängung der Bedürftigen
Beziehung zwischen Beter und Gott	–	
–	Beziehung zwischen Frevler und Gott	
Werte und Regeln sozialer Gemeinschaften		

*Tabelle 14: Konfliktobjekte (Prüfung-Beurteilung)*

**Konfliktverlauf und Konfliktregelung**



*Abbildung 4: Konfliktverlauf (Prüfung-Beurteilung)*

## 6 Konfliktfreie Psalmen<sup>1</sup>

Ps 29	Ps 93	Ps 113	Ps 128	Ps 148
Ps 67	Ps 98	Ps 114	Ps 131	Ps 150
Ps 84	Ps 100	Ps 117	Ps 133	
Ps 87	Ps 111	Ps 122	Ps 134	

## 7 Psalmen mit Konfliktpotenzial<sup>1</sup>

Ps 1	Ps 39	Ps 76	Ps 107	Ps 132
Ps 4	Ps 45	Ps 77	Ps 108	Ps 135
Ps 8	Ps 46	Ps 85	Ps 112	Ps 136
Ps 15	Ps 47	Ps 90	Ps 115	Ps 138
Ps 16	Ps 48	Ps 91	Ps 116	Ps 145
Ps 19	Ps 49	Ps 92	Ps 120	Ps 146
Ps 20	Ps 61	Ps 96	Ps 121	Ps 147
Ps 21	Ps 63	Ps 97	Ps 123	Ps 149
Ps 23	Ps 65	Ps 99	Ps 125	
Ps 24	Ps 66	Ps 101	Ps 126	
Ps 28	Ps 68	Ps 103	Ps 127	
Ps 30	Ps 72	Ps 104	Ps 129	
Ps 33	Ps 75	Ps 105	Ps 130	

## 8 Psalmen mit mehreren dominanten Konfliktmustern<sup>1</sup>

Ps 5	Ps 18	Ps 52	Ps 79	Ps 106
Ps 6	Ps 25	Ps 53	Ps 81	Ps 119
Ps 9/10	Ps 34	Ps 58	Ps 89	Ps 137
Ps 11	Ps 35	Ps 69	Ps 94	Ps 139
Ps 14	Ps 42/43	Ps 78	Ps 95	Ps 143

---

<sup>1</sup> Vgl. oben Kap. 4.3.

<sup>1</sup> Vgl. oben Kap. 4.3.

<sup>1</sup> Vgl. oben Kap. 4.4.

# Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen im Lauftext

Abbildung 1: Konfliktregelung ( <i>Angriff-Abwehr</i> ) .....	65
Abbildung 2: Konfliktverlauf und Konfliktregelung( <i>Abwendung-[erneute] Zuwendung</i> ) ...	166
Abbildung 3: Konfliktverlauf und Konfliktregelung ( <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i> ) .....	221
Abbildung 4: Konfliktverlauf ( <i>Prüfung-Beurteilung</i> ) .....	249
Tabelle 1: Übersicht Konfliktmotive.....	32
Tabelle 2: Übersicht Konfliktmotive und Konfliktmuster.....	33
Tabelle 3: Übersicht Konfliktmuster <i>Angriff-Abwehr</i> .....	50
Tabelle 4: Akteure ( <i>Angriff-Abwehr</i> ).....	64
Tabelle 5: Konfliktobjekte ( <i>Angriff-Abwehr</i> ).....	64
Tabelle 6: Übersicht Konfliktmuster <i>Abwendung-(erneute) Zuwendung</i> .....	156
Tabelle 7: Akteure ( <i>Abwendung-[erneute] Zuwendung</i> ) .....	165
Tabelle 8: Konfliktobjekte ( <i>Abwendung-[erneute] Zuwendung</i> ).....	166
Tabelle 9: Übersicht zum Konfliktmuster <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i> .....	216
Tabelle 10: Akteure ( <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i> ).....	220
Tabelle 11: Konfliktobjekte ( <i>Schuld-Strafe-Vergebung</i> ).....	220
Tabelle 12: Übersicht Konfliktmuster <i>Prüfung-Beurteilung</i> .....	242
Tabelle 13: Akteure ( <i>Prüfung-Beurteilung</i> ) .....	248
Tabelle 14: Konfliktobjekte ( <i>Prüfung-Beurteilung</i> ) .....	249

Alle Abbildungen und Tabellen sind zudem im Anhang 2: Tabellen, Skizzen und Listen zu finden.

# Abkürzungsverzeichnis

Die Angabe der Bibelstellen erfolgt nach den Loccumer Richtlinien. Abkürzungen zu Quellenwerken und bibliografischen Angaben richten sich nach Schwertner, Siegfried M., IATG<sup>3</sup>: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin <sup>3</sup>2014.

Die Abkürzungen BHS, BHt, DCH, Der Neue Georges, Ges<sup>18</sup>, HALAT, KAHAL und LXX sind im Literaturverzeichnis aufgeschlüsselt.

<i>Hif'il</i>	<i>hi.</i>
<i>Hitpa'el</i>	<i>hitp.</i>
<i>Hitpol'el</i>	<i>hitpol.</i>
Ketib	K
MT	Masoretischer Text
<i>Nif'al</i>	<i>ni.</i>
<i>Pi'el</i>	<i>pi.</i>
Qal	q.
Qere	Q
S	Peschitta
SGWB	Crüsemann, Frank u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009.
WiBiLex	Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Pietsch, Michael (Hg.), Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2007ff., <a href="http://www.wibilex.de">www.wibilex.de</a> .

# Literaturverzeichnis

## Primärliteratur und Textausgaben

- Elliger, Karl / Rudolph, Wilhelm (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart <sup>5</sup>1997. (BHS)  
Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.), *Zürcher Bibel* 2007, Zürich <sup>4</sup>2012.
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.
- Rahlf's, Alfred (Hg.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpre. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart 2006. (LXX)
- Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta: Forschungsdatenbank 3.0, Psalmen*, <https://www.bht.gwi.uni-muenchen.de/>. (BHt)

## Hilfsmittel

- Clines, David J. A. (Hg.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 9 Bde., Sheffield 1993–2016. (DCH)
- Edel, Reiner-Friedmann, *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen*, Marburg 1966.
- Georges, Karl Ernst / hg. v. Thomas Baier, *Der Neue Georges: Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch – Deutsch*, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uzh/detail.action?docID=1186826>, 2013. (Der Neue Georges)
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Begonnen von D. Rudolf Meyer, unter Mitarbeit von Udo Rütterswörden und Johannes Renz, bearb. und hg. von Herbert Donner, Berlin / Heidelberg <sup>18</sup>2013. (Ges<sup>18</sup>)
- Joüon, Paul / Muraoka, Takamitsu, *A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 27)*, Rom 2016.
- Köhler, Ludwig / Baumgartner, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Neu bearbeitet von Johann Jakob Stamm, unter Mitarbeit von Ze'ev Ben-Ḥayyim, Benedikt Hartmann und Philippe H. Reymond, 2 Bde., Leiden <sup>3</sup>1995. (HALAT)
- Dietrich, Walter / Arnet, Samuel (Hg.), *Konze und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*. In Zusammenarbeit mit Manfred Dietrich, Viktor Golinets, Regine Hunziker-Rodewald, Dirk Schwiderski, Leiden 2013. (KAHAL)

## Sekundärliteratur

- Adam, Klaus-Peter, *Der königliche Held: Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18 (WMANT 91)*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: Teil 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT 8/2)*, Göttingen 1992.
- Allen, Leslie C., *Psalm 73: Pilgrimage from Doubt to Faith*, in: *BBR* 7 (1997), 1–10.

- Anderson, Craig Evan, The Politics of Psalmody: Psalm 60 and the Rise and Fall of Judean Independence, in: JBL 134 (2015), 313–332.
- Assmann, Jan, Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 2006.
- Assmann, Jan, Freundschaft, Feindschaft und Gemeinschaft im Alten Ägypten, in: Münchenberg, Katharina / Reidenbach, Christian (Hg.), Freundschaft: Theorien und Poetiken, München 2012, 97–116.
- Auffret, Pierre, Essai sur la Structure littéraire du Psaume XXXII, in: VT 38 (1988), 257–285.
- Auffret, Pierre, Et moi sans cesse avec toi – Étude structurelle du Psaume 73, in: SJOT 9 (1995), 241–276.
- Auffret, Pierre, De cris joyeux de libération tu m'entoures: Études structurelle du Psaume 32, in: RivBib 48 (2000), 257–280.
- Auwers, Jean-Marie, Le Psautier comme Livre biblique: Édition, rédaction, fonction, in: Zenger, Erich (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETL 238), Leuven 2010, 67–89.
- Bail, Ulrike, Gegen das Schweigen klagen: Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.
- Bail, Ulrike, Psalm 110: Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher Perspektive, in: Sänger, Dieter (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003, 94–121.
- Bail, Ulrike, On Gendering Laments: Eine genderorientierte Lektüre der Klagepsalmen, in: Maier, Christl M. / Caldusch-Benages, Nuria (Hg.), Altes Testament: Schriften und spätere Weisheitsbücher (Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1.3), Stuttgart 2013, 169–184.
- Balla, Bálint, Art. Konflikttheorie, in: Endruweit, Günter / Trommsdorff, Gisela (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 2002, 281–285.
- Barré, Michael L., A Proposal on the Crux of Psalm LXIV 9a, in: VT 46 (1996), 115–119.
- Barth, Christoph, Art. אָפּשׁל, in: ThWAT IV (1984), 367–375.
- Barth, Christoph / hg. v. Janowski, Bernd, Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Stuttgart 1997.
- Bauks, Michaela, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs: Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22 (SBS 203), Stuttgart 2004.
- Baumann, Arnulf, Art. דָּרַם / דָּמָם / דָּרַם II, in: ThWAT II (1977), 277–283.
- Baumann, Arnulf, Art. דָּרַם, in: ThWAT II (1977), 444–449.
- Baumann, Gerlinde, Psalm 74: Myth as the Source of Hope in Times of Devastation, in: VeEc 27 (2006), 416–430.
- Baumann, Gerlinde / Janssen, Claudia / Schottroff, Luise, Art. Rechtswesen / Rechtsprechung, in: SGWB (2009), 459–466.
- Beerli, Nina, Gebet und Streit: Wie Psalmen von Konflikten erzählen. Am Beispiel von Ps 44, in: Bachmann, Veronika / Schellenberg, Annette / Ueberschaer, Frank (Hg.), Menschsein in Weisheit und Freiheit: Festschrift für Thomas Krüger (OBO 296), Leuven 2022, 187–199.
- Berges, Ulrich / Bremer, Johannes / Steiner, Till Magnus (Hg.), Zur Theologie des Psalters und der Psalmen: Beiträge *in memoriam* Frank-Lothar Hossfeld (BBB 189), Göttingen 2019.
- Beyse, Karl-Martin, Art. אָפּשׁל, in: ThWAT VII (1993), 1208–1210.
- Dudenredaktion, Art. Entkommen, <https://www.duden.de/node/40564/revision/40593>.
- Dudenredaktion, Art. Konflikt, <https://www.duden.de/node/81825/revision/81861>.
- Dudenredaktion, Art. Sicherheit, <https://www.duden.de/node/165808/revision/165844>.
- Böhler, Dieter, Psalmen 1–50 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2021.
- Bonacker, Thorsten (Hg.), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien: Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 5), Wiesbaden 2005.
- Bonacker, Thorsten, Art. Konflikttheorie, in: Endruweit, Günter / Trommsdorff, Gisela / Burzan, Nicole (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Konstanz 2014, 236–240.

- Bonacker, Thorsten / Imbusch, Peter, Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt Gewalt, Krieg, Frieden, in: Imbusch, Peter / Zoll, Ralf (Hg.), Friedens- und Konfliktforschung: Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 1), Wiesbaden 2010, 67–142.
- Bons, Eberhard, Psalm 7 in the Septuagint, in: *idem*, Textkritik und Textgeschichte: Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament (FAT 93), Tübingen 2014, 65–79.
- Botha, Phil J., The Relationship between Psalm 25 and 37, in: OTE 20 (2007), 543–566.
- Botha, Phil J., Poetry and Perlocution in Psalm 26, in: OTE 24 (2011), 30–48.
- Botha, Phil J., Psalm 32: A Social-scientific Investigation, in: OTE 32 (2019), 12–31.
- Botha, Phil J., «Better is the Little that the Righteous Has than the Abundance of Many Wicked» (Ps 37:16): Social and Moral Stratification in Late Persian-Period Judah as Reflected by Psalm 37, in: JSem 29 (2020), 1–18.
- Botha, Phil J. / Weber, Beat, «Killing Them Softly with this Song ...» The Literary Structure of Psalm 3 and Its Psalmic and Davidic Contexts, in: Weber, Beat / hg. v. Uhlig, Torsten, «Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen» (Psalm 1,3): Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche (ABIG 41), Leipzig 2014, 102–146.
- Botterweck, G. Johannes, Art. אָדָּמָה, ThWAT I (1973), 28–43.
- Botterweck, G. Johannes, Art. יָדָה, in: ThWAT III (1982), 586–594.
- Brandscheidt, Renate, Macht Sünde krank? Der Zusammenhang von Krankheit und Schuld nach Psalm 38, in: TThZ 124.1 (2015), 1–19.
- Branson, Robert D., Art. דָּרַךְ, in: ThWAT III (1982), 688–697.
- Braulik, Georg, Psalm 40 und der Gottesknecht (FzB 18), Würzburg 1975.
- Bremer, Johannes, Wo Gott sich auf die Armen einlässt: Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz Yehud und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters (BBB 174), Göttingen 2013.
- Bremer, Johannes, Die Armentheologie als eine Grundlinie einer Theologie des Psalters, in: HeBAI 5 (2016), 350–390.
- Bremer, Johannes, Eine «Armenredaktion» im 1. Davidpsalter? Impulse vor dem Hintergrund sozio-ökonomischer Entwicklungen, in: Hossfeld, Frank-Lothar / Bremer, Johannes / Steiner, Till Magnus (Hg.), Trägerkreise in den Psalmen (BBB 178), Göttingen 2017, 181–205.
- Bremer, Johannes, Armentheologie und Intertextualität: Zum Zusammenspiel von Thema, Textbezügen und Entstehung des Psalters, in: Brodersen, Alma / Neumann, Friederike / Willgren, David (Hg.), Intertextualität und die Entstehung des Psalters: Methodische Reflexionen – Theologiegeschichtliche Perspektiven (FAT.2 114), Tübingen 2020, 51–72.
- Briggs, Charles Augustus / Briggs, Emilie Grace, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms (ICC), Edinburgh 1909.
- Brueggemann, Walter, The Message of the Psalms: A Theological Commentary, Minneapolis 1984.
- Brueggemann, Walter / Bellinger, Jr., Walter H., Psalms (NCBiC), New York, 2014.
- Brunert, Gunild, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches (SBB 30), Stuttgart 1996.
- Brüning, Christian, Mitten im Leben vom Tod umfassen: Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied (BBB 84), Frankfurt a. M. 1992.
- Bühlmann, Walter / Scherer, Karl, Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk, Gießen 21994.
- Buysch, Christoph, Der letzte Davidpsalter: Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138–145 (SBS 63), Stuttgart 2009.
- Leeuwen van, Cornelis, Art. רָשָׁע, in: THAT II (31984), 813–818.
- Castellino, George, Psalm XXXII 9, in: VT 2.1 (1952), 37–42.
- Cazelles, Henri, Art. הָלַל III, in: ThWAT II (1977), 441–444.
- Coetzee, Johan H., Politeness Strategies in the So-called 'Enemy Psalms': An Inquiry into Israelite Prayer Rhetoric, in: Porter, Stanley E. / Stamps, Dennis L. (Hg.), Rhetorical Criticism and the Bible (JSNTS 195), Sheffield 2002, 209–236.

- Cordes, Ariane / Hansberger, Therese / Zenger, Erich, Die Verwüstung des Tempels – Krise der Religion? Beobachtungen zum Volksklagepsalm 74 und seiner Rezeption in der Septuaginta und im Midrasch Tehillim, in: Hahn, Johannes (Hg.), Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung, Tübingen 2002, 61–91.
- Cornelius, Izak (Sakkie), Art. Thron, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33387>, Januar 2018.
- Coser, Lewis A. / übers. v. Herkomer, Hanne / Herkomer, Sebastian, Theorie sozialer Konflikte (Klassiker der Sozialwissenschaften), Wiesbaden 2009. (Die Originalausgabe erschien 1956 unter dem Titel *The Functions of Social Conflict*.)
- Crow, Loren D., The Rhetoric of Psalm 44, in: ZAW 104 (1992), 394–401.
- Crüsemann, Frank, Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11–13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod, in: BibInt 11 (2003), 345–360.
- Crüsemann, Frank / Crüsemann, Marlene, Art. Tod, in: SGWB (2009), 586–589.
- Dahm, Ulrike, Art. Opfer (AT), in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24240>, Juli 2006.
- Dahmen, Ulrich, Psalmen- und Psalterrezeption im Frühjudentum: Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs<sup>a</sup> aus Qumran (StTDJ 49), Leiden 2003.
- Dahmen, Ulrich, Art. Erdbeben (AT), in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17616>, April 2011.
- Dahood, Mitchell S. J., Psalms III: 101–150 (AncB 17), New York 1970.
- Dallmann, Hans-Ulrich, Art. Konflikt / Konflikttheorie, in: ESL (2016), 862–866.
- Declaissé-Walford, Nancy / Jacobson, Rolf A. / Laneel Tanner, Beth, The Book of Psalms (NICOT), Grand Rapids 2014.
- Deissler, Alfons, Die Psalmen, Düsseldorf 71993.
- Delitzsch, Franz, Die Psalmen, Gießen 51984 (reprint).
- Demirović, Alex, Die Konflikttheorie von Karl Marx, in: Bonacker, Thorsten (Hg.), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien: Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 5), Wiesbaden 32005, 47–64.
- Dhanaraj, Dharmakkan, Theological Significance of the Motif of Enemies in Selected Psalms of Individual Lament (OBC 4), Glückstadt 1992.
- Diethelm, Michel, «Ich aber bin immer bei dir»: Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung, in: Becker, Hansjakob / Einig, Bernhard / Ullrich, Peter-Otto (Hg.), Im Angesicht des Todes: Ein interdisziplinäres Kompendium I (Pietas Liturgica 3), St. Ottilien 1987, 637–658.
- Dietrich, Jan, Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament, in: Janowski, Bernd / Liess, Kathrin (Hg.), Der Mensch im Alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg i. Br. 2009, 419–452.
- Dohmen, Christoph / Stenmans, Peter, Art. נָבֵא, in: ThWAT IV (1984), 17–23.
- Donner, Herbert, Argumente zur Datierung des 74. Psalms, in: Schreiner, Josef (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Josef Ziegler, Würzburg 1972, 41–50.
- Duhm, D. Bernhard, Die Psalmen (KHC), Freiburg i. Br. 1899.
- Ebach, Jürgen, Art. Armut, II. Altes Testament, in: RGG<sup>4</sup> 1 (2008), 779–780.
- Ebach, Jürgen, Art. Wüste, in: SGWB (2009), 668–669.
- Ede, Franziska, Art. Gelübde, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19196>, März 2018.
- Eder, Jens, Gottesdarstellung und Figurenanalyse: Methodologische Überlegungen aus medienwissenschaftlicher Perspektive, in: Eisen, Ute E. / Müllner, Ilse (Hg.), Gott als Figur: Narratologische Analyse biblischer Texte und ihrer Adaptionen (HBS 82), Freiburg i. Br. 2016, 27–54.

- Eder, Sigrid, «Neige, JHWH, dein Ohr! Antworte mir!» (Ps 86,1): Gott als Adressat in den Psalmen, in: Eisen, Ute E. / Müllner, Ilse (Hg.), Gott als Figur: Narratologische Analyse biblischer Texte und ihrer Adaptionen (HBS 82), Freiburg i. Br. 2016, 187–216.
- Eder, Sigrid, Identifikationspotentiale in den Psalmen: Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 (BBB 183), Göttingen 2019.
- Eisen, Ute E. / Müllner, Ilse, Gott als Figur: Eine Einführung, in: *idem* (Hg.), Gott als Figur: Narratologische Analyse biblischer Texte und ihrer Adaptionen (HBS 82), Freiburg i. Br. 2016, 11–26.
- Eissfeldt, Otto, El und Jahwe, in: *idem* / hg. v. Sellheim, Rudolf / Maas, Fritz, Kleine Schriften: Dritter Band, Tübingen 1966, 386–397.
- Erbele-Küster, Dorothea, Lesen als Akt des Betens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Erbele-Küster, Dorothea, Le Psaume 57 comme prière: L'apport de l'esthétique de la réception à l'exégèse biblique, in: RevSR 77 (2003), 497–511.
- Fabrikant-Burke, Olga Y., Rethinking Divine Hiddenness in the Hebrew Bible: The Hidden God as the Hostile God in Psalm 88, in: HTR 114 (2021), 159–181.
- Fabry, Heinz-Josef, Die Wirkungsgeschichte des Psalms 22, in: Schreiner, Josef (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung: Psalm 2 und 22 (FzB 60), Würzburg 1988, 279–317.
- Fidanzio, Marcello, Composition des Psaumes 84–88, in: Zenger, Erich (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETL 238), Leuven 2010, 463–468.
- Firmage Jr., E. / Milgrom, Jacob, Art. פָּרָה, in: ThWAT VI (1989), 380–384.
- Frankel, David, El as the Speaking Voice in Psalm 82:6–8, in: JHS 10 (2010), 1–24, <https://doi.org/10.5508/jhs.2010.v10.a16>.
- Freedman, David Noel, Art. פָּרָה, in: ThWAT I (1973), 616–620.
- Freedman, David Noel / Lundbom, J., Art. תָּרָה, in: ThWAT III (1982), 182–188.
- Freedman, David Noel u. a., Art. נָשָׂא, in: ThWAT V (1986), 626–643.
- Freuling, Georg, «Wer eine Grube gräbt ...» Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Freuling, Georg, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36298>, Oktober 2008.
- Frey-Anthes, Henrike, Art. Krankheit und Heilung (AT), in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036>, August 2007.
- Frey-Anthes, Henrike, Art. Schlange, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27148>, Juni 2008.
- Fuhs, Hans F., Art. נָקַד, in: ThWAT II (1977), 207–221.
- Fuhs, Hans F., Art. נָרָה, in: ThWAT III (1982), 869–893.
- Gamberoni, Johann, Art. נָקַד, in: ThWAT VI (1989), 1252–1274.
- Gerber, Christine / Vieweger, Dieter, Art. Alter, in: SGWB (2009), 8–10.
- Gerstenberger, Erhard S., Der bittende Mensch: Bitritual und Klageged des Einzelnen im Alten Testament (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980.
- Gerstenberger, Erhard S., Psalms: Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry (FOTL XIV), Grand Rapids 1988.
- Gerstenberger, Erhard S., Art. II נָקַד, in: ThWAT VI (1989), 247–270.
- Gerstenberger, Erhard S., «Höre, mein Volk, lass mich reden» (Ps 50,7), in: BiKi 56.1 (2001), 21–25.
- Gerstenberger, Erhard S., Psalms: Part 2. And Lamentations (FOTL XV), Grand Rapids 2001.
- Gese, Hartmut, Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis, in: Friedrich, Johannes / Pöhlmann, Wolfgang / Stuhlmacher, Peter (Hg.), Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, Göttingen 1976, 57–77.
- Gies, Kathrin, «Nicht sollen frohlocken meine Feinde über mich» (Ps 25,2): Überwindung von Feindschaft durch göttliche Unterweisung und menschliches Zeugnis in Ps 25 und 37, in: Liess,

- Kathrin / Schnocks, Johannes (Hg.), *Gegner im Gebet: Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen* (HBS 91), Freiburg i. Br. 2018, 166–194.
- Gies, Kathrin, «JHWH hilft den Gebeugten auf» (Ps 147,6): Gottes Gerechtigkeit für die Armen, in: *BiKi* 75 (2020), 205–211.
- Gillingham, Susan E., *Psalms through the Centuries*, Bd. 1 (Blackwell Bible Commentaries), Malden 2008.
- Gillingham, Susan E., *Psalms through the Centuries: A Reception History Commentary on Psalms 1–72*, Bd. 2 (Blackwell Bible Commentaries), Malden 2018.
- Gillmayr-Bucher, Susanne, Gefürchtet, bewundert und überwunden: Die «Anderen» in Ps 73, in: Grohmann, Marianne / Zakowitch, Yair (Hg.) *Jewish and Christian Approaches to Psalms*, (HBS 57), Freiburg i. Br. 2009, 77–94.
- Gillmayr-Bucher, Susanne, «Ich wachte und war wie ein einsamer Vogel auf dem Dach» (Ps 102,8): Ps 102 als exemplarischer Identitätsdiskurs, in: Wagner, Andreas / van Oorschot, Jürgen (Hg.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (VWGTh 48), Leipzig 2017, 279–296.
- Glasl, Friedrich, *Konfliktmanagement: Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*, Stuttgart <sup>11</sup>2013.
- Goldammer, Luisa, Art. Standarte, in: *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30346>, Dezember 2020.
- Gosse, Bernard, L'alignement du Psaume 50 sur la rédaction sapientielle d'ensemble du Psautier, in: *Études théologiques et religieuses* 83 (2008), 419–423.
- Goulder, Michael D., *The Psalms of Asaph and the Pentateuch: Studies in the Psalter III* (JSOTS 233), Sheffield 1996.
- Gross, Walter, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in: *idem*, *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SBAB 30), Stuttgart 1999, 159–171.
- Gruber, Mayer I., *Rashi's Commentary on Psalms*, Philadelphia 2007 (reprint).
- Grund-Wittenberg, Alexandra, Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang, I. Biblisch, in: *RGG*<sup>4</sup> 8, (2008), 654–656.
- Grund-Wittenberg, Alexandra, «Schmähungen der dich Schmähenden sind auf mich gefallen»: Kulturanthropologische und sozialpsychologische Aspekte von Ehre und Scham in Ps 69, in: *EvTh* 72 (2012), 174–193.
- Grund-Wittenberg, Alexandra, Art. Scham, in: Fieger, Michael / Krispenz, Jutta / Lanckau, Jörg (Hg.), *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 347–350.
- Grund-Wittenberg, Alexandra, Art. Scham / Schande (AT), in: *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26305>, Februar 2015.
- Grund-Wittenberg, Alexandra, *Verborgeneheit und Ambivalenz der Scham: Zur Einführung in diesen Band*, in: Grund-Wittenberg, Alexandra / Poser, Ruth (Hg.), *Die verborgene Macht der Scham: Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt* (BThSt 173), Göttingen 2018, 1–18.
- Gunkel, Hermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen <sup>21</sup>1905.
- Gunkel, Hermann, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. Zu Ende geführt von Joachim Begrich, Göttingen <sup>41</sup>1985.
- Gunkel, Hermann, *Die Psalmen*, Göttingen <sup>61</sup>1986.
- Haag, Ernst, Psalm 88, in: Haag, Ernst / Hossfeld, Frank-Lothar (Hg.), *Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Gross, Stuttgart 1986, 149–170.
- Haag, Ernst, Psalm 80 und der Menschensohn: Zur Vorgeschichte der Menschensohngestalt im Danielbuch, in: *TThZ* 117 (2008), 15–38.
- Haag, Herbert, «Gegen dich allein habe ich gesündigt»: Eine Exegese von Ps 51,6, in: *ThQ* 155 (1975), 49–50.

- Habets, Goswin, Wandeln in Liebe und Wahrheit: Ps 26 kein Klage lied, in: ECarm 30 (1979), 3–22.
- Ḥakham, Amos, The Bible: Psalms, 3 vols. (The Jerusalem Commentary), Jerusalem 2003.
- Hartenstein, Friedhelm, Wettergott – Schöpfergott – Einziger: Kosmologie und Monotheismus in den Psalmen, in: Hartenstein, Friedhelm / Rösel, Martin (Hg.), JHWH und die Götter der Völker: Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn 2009, 77–97.
- Hartenstein, Friedhelm, «Schaffe mir Recht, JHWH!» (Psalm 7,9): Zum theologischen und anthropologischen Profil der Teilkomposition Psalm 3–14, in: Zenger, Erich (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETL 238), Leuven 2010, 229–258.
- Hartenstein, Friedhelm, «Damit nicht spricht mein Feind: Ich habe ihn vernichtet» (Psalm 13,5): Zur theologischen Funktion der Feindbilder in den Psalmen Israels, in: Moxter, Michael / Firchow, Markus (Hg.), Feindschaft: Theologische und Philosophische Perspektiven (MThSt 17), Leipzig 2013, 19–39.
- Hasel, Gerhard F., Art.  $\text{טָלַף}$ , in: ThWAT VI (1989), 589–606.
- Häusl, Maria, Ps 17 – Bittgebet einer kinderlosen Frau?, in: Irsigler, Hubert (Hg.), «Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?» Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments. Festschrift für Sigurdur Steingrímsson zum 70. Geburtstag (ATSAT 72), St. Ottilien 2002, 205–222.
- Hausmann, Jutta, Art.  $\text{טָלַף}$ , in: ThWAT IV (1984), 488–489.
- Hausmann, Jutta, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.) (FAT 7), Tübingen 1995.
- Heraklit / hg. v. Snell, Bruno, Fragmente: Griechisch und Deutsch, München 1986.
- Hieke, Thomas, Psalm 80 and Its Neighbors in the Psalter: The Context of the Psalter as Background for Interpreting Psalms, in: BN 86 (1997), 36–43.
- Hieke, Thomas, Psalm 80: Praxis eines Methodenprogramms: Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klage lied des Volkes (ATSAT 55), St. Ottilien 1997.
- Hieke, Thomas, Psalm 7, in: Diller, Carmen / Mulzer, Martin / Ólason, Kristinn (Hg.), «Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz!» Beiträge zur Syntax, Sprechaktanalyse und Metaphorik im Alten Testament. Schülerfestschrift für Hubert Irsigler zum 60. Geburtstag (ATSAT 76), St. Ottilien 2005, 37–60.
- Hieke, Thomas, Psalm 26: Unerträgliche Selbstgerechtigkeit oder verzweifelter Glaube?, in: Diller, Carmen u. a. (Hg.), Studien zu Psalmen und Propheten: Festschrift für Hubert Irsigler (HBS 64), Freiburg i. Br. 2010, 65–78.
- Hildebrandt, Samuel, Whose Voice is Heard? Speaker Ambiguity in the Psalms, in: CBQ 82.2 (2020), 197–213.
- Hopf, Matthias,  $\text{מִשְׁפָּט}$  und  $\text{קָה} / \text{קִהָה}$  revisited: Neue rechtsanthropologische Impulse für ein altes Unterscheidungsproblem, in: ZAW 132 (2020), 632–640.
- Hopf, Matthias, Die Psalmen als «verbale Bühnen»: Ein experimenteller Blick auf die dramatisch-performativen Strukturen der Psalmen, in: BZ 65 (2021), 1–27.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Ps 50 und die Verkündigung des Gottesrechts, in: Reiterer, Friedrich (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Füglistler OSB zum 60. Geburtstag, Würzburg 1991, 83–101.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Festtraditionen im Psalter, in: Blum, Erhard / Lux, Rüdiger (Hg.), Festtraditionen in Israel und im Alten Orient (VWGTh 28), Gütersloh 2006, 157–173.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, «Selig, wer auf die Armen achtet» (Ps 41,2): Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: JBTh 7 (1992), 21–50.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Die Psalmen I: Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Psalmen 51–100 (HTHKAT), Freiburg i. Br. 32000.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, The So-called Elohistic Psalter: A New Solution for an Old Problem, in: Strawn, Brent A. / Bowen, Nancy R. (Hg.), A God so Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller, Winona Lake 2003, 35–51.

- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Das Buch der Psalmen, in: Frevel, Christian (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 431–455.
- Hühn, Helmut / Lichtblau, Klaus, Art. Streit, in: HWPPh 10 (1998), <https://doi.org/10.24894/HWPPh.5464>.
- Illmann, Karl-Johan, Art. אָפּוֹר, in: ThWAT VIII (1995), 93–101.
- Imbusch, Peter, Art. Konflikte, in: Farzin, Sina / Jordan, Stefan (Hg.), Lexikon Soziologie und Sozialtheorie: Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2008, 147–150.
- Irsigler, Hubert, Psalm 22: Endgestalt, Bedeutung und Funktion, in: Schreiner, Josef (Hg.): Beiträge zur Psalmenforschung: Psalm 2 und 22 (FzB 60), Würzburg 1988, 193–239.
- Jacobson, Rolf A., «Many Are Saying»: The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter (JSOTS 397), London 2004.
- Jacobson, Rolf A., Psalm 36:5–11, in: Interp. 61 (2007), 64–66.
- Jannidis, Fotis, Figur und Person: Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3), Berlin 2004.
- Janowski, Bernd, Die Tat kehrt zum Täter zurück: Offene Fragen im Umkreis des «Tun-Ergehen-Zusammenhangs», in: ZThK 91 (1994), 247–271. [auch veröffentlicht in Janowski, Bernd, Die rettende Gerechtigkeit: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 167–191.]
- Janowski, Bernd, Dem Löwen gleich, gierig nach Raub: Zum Feindbild in den Psalmen, in: EvTh 55 (1995), 155–173. [auch veröffentlicht in Janowski, Bernd, Die rettende Gerechtigkeit: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 49–67.]
- Janowski, Bernd, JHWH der Richter – ein rettender Gott: Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts, in: *idem*, Die rettende Gerechtigkeit: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 92–124.
- Janowski, Bernd, Die Toten loben JHWH nicht: Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: *idem*, Der Gott des Lebens: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–243.
- Janowski, Bernd, Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters, in: Zenger, Erich (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETL 238), Leuven 2010, 279–306.
- Janowski, Bernd, «Heal Me, for I Have Sinned against You!» (Psalm 41:5MT): On the Concept of Illness and Healing in the Old Testament, in: Weissenrieder, Annette / Eitzelmüller, Gregor (Hg.), Religion and Illness, Eugene 2016, 173–197.
- Janowski, Bernd, Enemies and Evildoers: Towards an Understanding of the Enemy Psalms, in: Liess, Kathrin / Schnocks, Johannes (Hg.), Gegner im Gebet: Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen (HBS 91), Freiburg i. Br. 2018, 19–49.
- Janowski, Bernd, Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019.
- Janowski, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2021.
- Janssen, Claudia / Kessler, Rainer, Art. Ehre / Schande, in: SGWB (2009), 97–100.
- Jenni, Ernst, Art. אָפּוֹר, in: THAT I (1984), 118–122.
- Jenni, Ernst, Die hebräischen Präpositionen: Die Präposition Lamed (Bd. 3), Stuttgart 2000.
- Jepsen, Alfred, Art. אָפּוֹר, in: ThWAT I (1973), 313–348.
- Kartveit, Magnar, Art. אָפּוֹר, in: ThWAT VII (1993), 523–527.
- Kedar-Kopfstein, Benjamin, Art. אָפּוֹר, in: ThWAT VIII (1995), 688–701.
- Keel, Othmar, Feinde und Gottesleugner: Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969.
- Keel, Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen, Zürich 1972.

- Kellermann, Dieter, Art. נָצַח, in: ThWAT I (1973), 878–884.
- Kellermann, Dieter, Art. גִּיר, in: ThWAT I (1973), 979–991.
- Kellermann, Dieter, Art. חֲמֵץ, in: ThWAT II (1977), 1061–1068.
- Knauf, Ernst Axel, Psalm LX und Psalm CVIII, in: VT 50.1 (2000), 55–65.
- Knipping, Burkhard, Art. פָּרַח, in: ThWAT VII (1993), 1027–1040.
- Koch, Klaus, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: idem / hg. v. Janowski, Bernd / Krause, Martin, Spuren des hebräischen Denkens: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Neukirchen 1991, 65–103.
- Koenen, Klaus, Art. שָׁכַל, in: ThWAT VII (1993), 781–795.
- Koenen, Klaus, Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde: Ps 90–110 als Komposition (BBB 101), Weinheim 1995.
- Koenen, Klaus, Gottesworte in den Psalmen: Eine formgeschichtliche Untersuchung (BThSt 30), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Koenen, Klaus / Mell, Ulrich, Art. Hirte / Hirtin, in: SGWB (2009), 265–266.
- Koenig, Wiebke, Die Konflikttheorie von Max Weber, in: Bonacker, Thorsten (Hg.), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien: Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 5), Wiesbaden <sup>3</sup>2005, 65–82.
- Koppe, Karlheinz, Der vergessene Frieden: Friedensvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart, Opladen 2001.
- Koppe, Karlheinz, Zur Geschichte der Friedens- und Konfliktforschung im 20. Jahrhundert, in: Imbusch, Peter / Zoll, Ralf (Hg.), Friedens- und Konfliktforschung: Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 1), Wiesbaden <sup>5</sup>2010, 17–66.
- Kottsieper, Ingo, Art. שָׁבַע, in: ThWAT VII (1993), 974–1000.
- Kraus, Hans-Joachim, Psalmen: 1. Teilband. Psalmen 1–59 (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1989.
- Kraus, Hans-Joachim, Psalmen: 2. Teilband. Psalmen 60–150 (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1989.
- Kraus, Hans-Joachim, Psalmen: 3. Teilband. Theologie der Psalmen (BKAT XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979.
- Kraus, Wolfgang, Zur Rezeption von Ps 40 (39 LXX), 7–9 in Hebr 10,5–10, in: Meiser, Martin u. a. (Hg.), Die Septuaginta: Geschichte, Wirkung und Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX. D), Wuppertal 21.–24. Juli 2016, Tübingen 2018, 110–129.
- Kreuzer, Siegfried, Art. Zebaoth, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35190>, März 2013.
- Krieg, Matthias, Todesbilder im Alten Testament oder «Wie die Alten den Tod gebildet» (ATHANT 73), Zürich 1988.
- Krüger, Thomas, Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode, in: Utzschneider, Helmut / Blum, Erhard (Hg.), Lesarten der Bibel: Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 233–245.
- Krüger, Thomas, Zur Sicht des Todes in Ps 139, in: BN 169 (2016), 77–82.
- Krüger, Thomas, Der Mensch und die Sünde: Gedanken zu Psalm 51, in: Gräb-Schmidt, Elisabeth / Preul, Reiner (Hg.), Anthropologie (MJTh 24), Leipzig 2017, 1–29.
- Kutsch, Ernst, Art. חָרַח, in: ThWAT III (1982), 223–229.
- Kwakkel, Gert, According to My Righteousness: Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26, and 44 (OTS 46), Leiden 2002.
- Lamp, Erich / Tilly, Michael, Öffentlichkeit als Bedrohung: Ein Beitrag zur Deutung des ‘Feindes’ im Klagesalm des Einzelnen, in: BN 50 (1989), 46–57.
- Lanckau, Jörg, Art. Schlaf, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26737>, Oktober 2010.

- Lang, Bernhard, Art. Alter (AT), in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13057>, November 2007 (aktualisiert Juli 2021).
- Lang, Bernhard / Ringgren, Helmer, Art. נָכַר, in: ThWAT V (1986), 454–463.
- Lehner, Franz, Sozialwissenschaft, Wiesbaden 2011.
- LeMon, Joel L., Iconographic Approaches: The Iconic Structure of Psalm 17, in: LeMon, Joel L. / Richards, Kent Harold (Hg.), Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen (RBS 56), Atlanta 2009, 143–168.
- Lescow, Theodor, Psalm 22,2–22 und Psalm 88: Komposition und Dramaturgie, in: ZAW 117 (2005), 217–231.
- Leveen, Jacob, A Displaced Verse in Psalm XLI, in: VT 1.1 (1951), 65–66.
- Levin, Christoph, Das Amosbuch der Anawim, in: *idem*, Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament (BZAW 316), Berlin 2003, 265–290.
- Levin, Christoph, Das Gebetbuch der Gerechten: Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter, in: *idem*, Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament (BZAW 316), Berlin 2003, 291–313.
- Levin, Christoph, The Poor in the Old Testament: Some Observations, in: *idem*, Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament (BZAW 316), Berlin 2003, 322–338.
- Levy / Milgrom, Jacob / Ringgren, Helmer / Fabry, Heinz-Josef, Art. הָיָה, in: ThWAT V (1986), 1079–1093.
- Lichtenstein, Michael, Das «innere Chaos»: Beobachtungen zu Ps 36 und der Möglichkeit zur Sünde im eigenen Herzen, in: Grund-Wittenberg, Alexandra / Krüger, Annette / Lippke, Florian (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern: Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2013, 49–67.
- Liess, Kathrin, Der Weg des Lebens: Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT.2 5), Tübingen 2004.
- Liess, Kathrin, Art. Becher, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/32606>, Oktober 2008.
- Liess, Kathrin, Von Gottes Gerechtigkeit erzählen: Zum Lob Gottes in Psalm 71, in: Grund, Alexandra / Krüger, Annette / Lippke, Florian (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern: Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2014, 223–237.
- Liess, Kathrin / Schnocks, Johannes, Einleitung, in: *idem* (Hg.), Gegner im Gebet: Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen (HBS 91), Freiburg i. Br. 2018, 9–16.
- Liess, Kathrin / Schnocks, Johannes (Hg.), Gegner im Gebet: Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen (HBS 91), Freiburg i. Br. 2018.
- Lipinski, Edouard, Art. חָיָה, in: ThWAT VI (1989), 177–194.
- Lohfink, Norbert, Von der «Anawim-Partei» zur «Kirche der Armen»: Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der «Theologie der Befreiung», in: Bib. 67 (1986), 153–176.
- Lohfink, Norbert, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6, in: JBTh 3 (1988), 29–53.
- Lohfink, Norbert, Das Böse im Herzen und Gottes Gerechtigkeit in der weiten Welt: Gedanken zu Psalm 36, in: Imhof, Paul (Hg.), Gottes Nähe: Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack SJ, Würzburg 1990, 327–341. [= *idem*, Innenschau und Kosmosmystik: Zu Psalm 36, in: *idem*, Im Schatten deiner Flügel: Grosse Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg i. Br. 1999, 172–187.]
- Lohfink, Norbert, Einige Beobachtungen zu Psalm 26, in: Reiterer, Friedrich V. (Hg.), Ein Gott der Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Füglistler OSB zum 60. Geburtstag, Würzburg 1991, 189–204.

- Lohfink, Norbert, Ps 7,2–6: Vom Löwen gejagt, in: Beck, Eleonore / Degenhardt, Johannes Joachim / Sitarz, Eugen (Hg.), *Die Freude an Gott, unsere Kraft: Festschrift für Otto Bernhard Knoch zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1991, 60–67.
- Lohfink, Norbert, Die Besänftigung des Messias: Gedanken zu Psalm 37, in: Hainz, Josef (Hg.), «Den Armen eine frohe Botschaft»: Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1997, 75–87.
- Lohfink, Norbert, Drei Arten von Armut zu sprechen: Illustriert an Psalm 109, in: *ThPh* 72 (1997), 321–336.
- Luther, Martin / hg. v. Volz, H. u. a., Vorrede auff den Psalter, in: *Die gantze Heilige Schrift Deusch*, Wittenberg 1545, München 1972, 964–968.
- Maré, Leonard P., Honour and Shame in Psalm 44, in: *Scriptura* 113 (2014:1), 1–12.
- Mayer, Günter, Art. יָכַח, in: *ThWAT* III (1982), 625–627.
- Mertens, Alfred, Heute christlich Psalmen beten: Zugänge zum Psalmengebet auf dem Hintergrund moderner Psalmenexegese, in: Becker, Hansjakob / Kaczynski, Reiner (Hg.), *Liturgie und Dichtung: Ein interdisziplinäres Kompendium II. Interdisziplinäre Reflexion*, St. Ottilien 1983, 497–508.
- Messmer, Heinz, *Der soziale Konflikt: Kommunikative Emergenz und systemische Reproduktion (Qualitative Soziologie 5)*, Stuttgart 2003.
- Meyer, Berthold, *Konfliktregelung und Friedensstrategien: Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung)*, Wiesbaden 2011.
- Millard, Matthias, Zum Problem des elohistischen Psalters: Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und יהוה־יְהוָה im Psalter, in: Zenger, Erich (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18)*, Freiburg i. Br. 1998, 75–100.
- Moberly, R. W. L., Justice and the Recognition of the True God: A Reading of Psalm 82, in: *RB* 127 (2020), 215–236.
- Mosca, Paul G., Psalm 26: Poetic Structure and the Form-critical Task, in: *CBQ* 47 (1985), 212–237.
- Mowinckel, Sigmund, *Psalmenstudien: V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*, Amsterdam 1966.
- Mowinckel, Sigmund, *The Psalms in Israel's Worship*, vol. I–II, Oxford 1962.
- Müller, Reinhard, Art. Psalmen (AT), in: *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31528>, Mai 2013.
- Müllner, Ilse, *Gewalt im Hause Davids: Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13)*, Freiburg i. Br. 1997.
- Neuber, Carolin, *Affirmation und Anfechtung: Untersuchungen zu den Reden der Gegner in den Psalmen (HBS 93)*, Freiburg i. Br. 2019.
- Neuber, Carolin, Space in Psalm 73 and a New Perspective for the Understanding of Ps. 73:17, in: *BibInt* 29 (2021), 279–307.
- Neumann-Gorsolke, Ute, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung: Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten (WMANT 101)*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Nömmik, Urmas / Pöldsam, Anu, Psalm 86, Its Place in the Psalter, and Group Identity in the Second Temple Period, in: *ZAW* 130 (2018), 398–417.
- Nordheim, Miriam von, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (WMANT 117)*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Oeming, Manfred, *Das Buch der Psalmen: Psalm 1–41 (NSK. AT 13/1)*, Stuttgart 2000.
- Olyan, Saul M., *Friendship in the Hebrew Bible (AYBRL)*, London 2017.
- Paganini, Simone / Giercke-Ungermann, Annett, Art. Zion / Zionstheologie, in: *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35418>, Mai 2013.
- Pfeiffer, Henrik, Art. Gottesbezeichnungen / Gottesnamen (AT), in: *WiBiLex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19928>, August 2007.

- Pietsch, Michael, Art. König / Königtum (AT), in: WiBiLex, [www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/23844](http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/23844), Mai 2014.
- Poser Ruth, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (VT. S 154), Leiden 2012.
- Poser, Ruth, «Ja, auf die Armen hört 'die Lebendige', ihre Gefangenen verachtet sie nicht» (Ps 69,34): Beschämung und Anerkennung in ausgewählten Psalmen, in: Grund-Wittenberg, Alexandra / Poser, Ruth (Hg.), Die verborgene Macht der Scham: Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt (BThSt 173), Göttingen 2018, 112–138.
- Potgieter, Annette, Psalm 26 and Proverbs: Tracing Wisdom Themes, in: VeEc 35 (2014), 1–7, <https://doi.org/10.4102/ve.v35i1.818>.
- Potgieter, J. Henk, The Structure and Homogeneity of Psalm 32, in: HTS 70 (2014), 1–6, <https://doi.org/10.4102/hts.v70i1.2725>.
- Preuss, Horst Dietrich / Berger, Klaus, Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments: Erster Teil. Altes Testament (UTB 887), Heidelberg 1980.
- Prinsloo, Gert T. M., Sheperd, Vine-grower, Father: Divine Metaphor and Existential Reality in a Community Lament (Psalm 80), in: OTE 10 (1997), 279–302.
- Prinsloo, Gert T. M., A Contextual and Intertextual Reading of Psalm 118, in: OTE 16 (2003), 401–421.
- Purcell, Richard Anthony, The King as Priest? Royal Imagery in Psalm 110 and Ancient Near Eastern Iconography, in: JBL 139 (2020), 275–300.
- Riede, Peter, Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Riede, Peter, Art. Vogel, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34275>, Oktober 2010.
- Riede, Peter, Art. Keruben / Kerubenthroner, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15921>, März 2011.
- Riede, Peter, Art. Wüste (theologische Bedeutung), in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35046>, Juni 2012.
- Riede, Peter, Art. Ysop, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35130>, Januar 2017.
- Ringgren, Helmer, Art. מַלְאָכִים, in: ThWAT I (1973), 227–235.
- Ringgren, Helmer, Art. מַלְאָכִים, in: ThWAT II (1977), 619–621.
- Ringgren, Helmer, Art. מַלְאָכִים II, in: ThWAT VI (1989), 1122–1126.
- Ringgren, Helmer, Art. מַלְאָכִים, in: ThWAT VII (1993), 675–684.
- Rösel, Christoph, Die messianische Redaktion des Psalters: Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89\*, (CThM. BW 19), Stuttgart 1999.
- Ruppert, Lothar, Der leidende Gerechte und seine Feinde: Eine Wortfelduntersuchung, Würzburg 1973.
- Ruppert, Lothar, Art. מַלְאָכִים, in: ThWAT VII (1993), 1210–1214
- Sæbø, Magne, Art. מַלְאָכִים, in: ThWAT VI (1989), 1133–1138.
- Sauer, G., Art. מַלְאָכִים, THAT I (\*1984), 633–635.
- Saur, Markus, Die Königspsalmen: Studien zur Entstehung und Theologie (BZAW 340), Berlin 2004.
- Saur, Markus, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (Einführung Theologie), Darmstadt 2012.
- Saur, Markus (Hg.), Die kleine Biblia: Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters (BThSt 148), Neukirchen-Vluyn 2014.
- Saur, Markus, Die Weisheitspsalmen Ps 49 und Ps 73 und ihre Bedeutung für die theologische Architektur des Psalters, in: *idem* (Hg.), Die kleine Biblia: Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters (BThSt 148), Neukirchen-Vluyn 2014, 121–149.

- Saur, Markus, Frevler und Gerechte: Überlegungen zum theologischen Ort von Ps 37, in: Jenni, Hanna / Saur, Markus (Hg.), Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge aus alttestamentlicher, semitischer und altorientalischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag (AOAT 439), Münster 2016, 375–392.
- Schädel, Andreas, Friedens- und Konfliktforschung, in: Giessmann, Hans J. / Rinke, Bernhard (Hg.), Handbuch Frieden, Wiesbaden 2019, 45–63.
- Schaefer, Konrad OSB., Psalms (Berit Olam), Collegeville 2001.
- Schäfer-Lichtenberger / Schottroff, Art. Armut, in: SGWB (2009), 22–26.
- Scharbert, Josef, Art. 701, in: ThWAT II (1977), 550–556.
- Schmid, Konrad, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2019.
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung, Darmstadt 2021.
- Schmidt, Hans, Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament (BZAW 49), Gießen 1928.
- Schmidt, Werner H., Individuelle Eschatologie im Gebet, in: Seybold, Klaus / Zenger, Erich (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung: Für Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg i. Br. 1994, 345–360.
- Schnocks, Johannes, Rettung und Neuschöpfung: Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (BBB 158), Göttingen 2009.
- Schnocks, Johannes, Konzeptionen der Übergänge vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben, in: Frevel, Christian (Hg.), Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i. Br. 2010, 317–331.
- Schnocks, Johannes, Psalmen (Grundwissen Theologie), Paderborn 2014.
- Schnocks, Johannes, Psalm 40 and the Construction of Individual and Collective Identity, in: Brodersen, Alma / Neumann, Friederike / Willgren, David (Hg.), Intertextualität und die Entstehung des Psalters: Methodische Reflexionen – Theologiegeschichtliche Perspektiven (FAT.2 114), Tübingen 2020, 207–219.
- Schreiner, Josef, אָר, in: ThWAT V (1986), 1135–1144.
- Schroer, Silvia, Zur Einleitung: «Im Schatten Deiner Flügel», in: Keel, Othmar / Staubli, Thomas (Hg.), «Im Schatten Deiner Flügel»: Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Fribourg 2001, 8–12.
- Schüpphaus, Joachim, Art. אָר, in: ThWAT I (1973), 658–661.
- Seidl, Theodor, «Strick ist entzwei und wir sind frei». Ps 124: Dank und Hoffnung, in: Fuchs, Ottmar / Widl, Maria (Hg.), Ein Haus der Hoffnung: Festschrift für Rolf Zerfass, Düsseldorf 1999, 244–251.
- Seybold, Klaus, Die Psalmen (HAT 1/5), Tübingen 1996.
- Seybold, Klaus, Poetik der Psalmen (Poetologische Studien zum Alten Testament 1), Stuttgart 2003.
- Silber, Ursula, «Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde»: Die Feindpsalmen neu verstehen, in: WUB 21 (2016), 44–48.
- Snijders. L. A., Art. אָר / אָר, in: ThWAT II (1977), 556–564.
- Snyman, Stephanus D., Psalm 32: Structure, Genre, Intent and Liturgical Use, in: Human, Dirk J. / Vos, Cas J. A. (Hg.), Psalms and Liturgy (JSOTS 410), London 2006, 155–167.
- Spieckermann, Hermann, Psalm 41 und der Erste Davidpsalter, in: Müller, Reinhard (Hg.), Fortgeschriebenes Gotteswort: Studien zu Geschichte, Theologie und Auslegung des Alten Testaments. Festschrift für Christoph Levin zum 70. Geburtstag, Tübingen 2020, 329–341.
- Stark, Carsten, Die Konflikttheorie von Georg Simmel, in: Bonacker, Thorsten (Hg.), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien: Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 5), Wiesbaden 2005, 83–96.
- Staszak, Martin, Art. Gericht / Gerichtswesen (AT), in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19340>, März 2014.
- Steck, Odil Hannes, Beobachtungen zur Beziehung von Klage und Bitte in Psalm 13, in: BN 13 (1980), 57–62.
- Steck, Odil Hannes, Zu Eigenart und Herkunft von Ps 102, in: ZAW 102 (1990), 357–372.

- Steiner, Till Magnus, Psalm 44: Tradition, Erinnerung und Klage, in: Schnocks, Johannes (Hg.), «Wer lässt uns Gutes sehen?» (Ps 4,7): Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen. Zum Gedenken an Frank-Lothar Hossfeld, Freiburg i. Br. 2016, 318–337.
- Steingrimsson, Sigurdur, Art. **זמז**, in: ThWAT II (1977), 599–603.
- Sticher, Claudia, Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen: Ein theologisches Denkmuster im Psalter (BBB 137), Berlin 2002.
- Stolz, Fritz, Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt[B] 129), Zürich 1983.
- Strawn, Brent A., The Poetics of Psalm 82: Three Critical Notes along with a Plea for the Poetic, in: RB 121 (2014), 21–46.
- Süssenbach, Claudia, Der elohistische Psalter: Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42 – 83 (FAT.2 7), Tübingen 2005.
- Talmon, Shemarjahu, Art. **קדקד**, in: ThWAT IV (1984), 660–695.
- Thiel, Ansgar, Soziale Konflikte: Einsichten, Bielefeld 2003.
- Tournay, R. J., Psaume XXXVI: Structure et doctrine, in: RB 90 (1983), 5–22.
- Tournay, R. J., Psaume LXXXIII: Relectures et interprétation, in: RB 92 (1985), 187–199.
- Trotter, James M., Death of the **אלהים** in Psalm 82, in: JBL 131 (2012), 221–239.
- Ulrich, Eugene u. a., Qumran Cave 4 XI: Psalms to Chronicles (DJD XVI), Oxford 2000.
- Velden, Frank van der, Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen (SBB 37), Stuttgart 1997.
- Wagner, Andreas, Psalm 51: Strukturen und Botschaft, in: Helms, Dominik / Körndle, Franz / Sedlmeier, Franz (Hg.), Miserere mei, Deus: Psalm 51 in Bibel und Liturgie, in: Musik und Literatur, Würzburg 2015, 33–69.
- Wagner, Siegfried, Art. **לופח**, in: ThWAT IV (1984), 750–759.
- Wagner, Siegfried, Art. **עזו**, in: ThWAT VI (1989), 1–14.
- Wagner, Siegfried, Art. **קק**, in: ThWAT III (1982), 855–865.
- Walton, John H., Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible, Grand Rapids 2018.
- Warmuth, Georg, Art. **קדקד**, in: ThWAT V (1986), 591–602.
- Weber, Beat, Zur Datierung der Asaph-Psalmen 74 und 79, in: Bib. 81 (2000), 521–532.
- Weber, Beat, Formgeschichtliche und sprachliche Beobachtungen zu Psalm 57, in: SJOT 15 (2001), 295–305.
- Weber, Beat, Werkbuch Psalmen I: Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart 2001.
- Weber, Beat, Werkbuch Psalmen II: Die Psalmen 73 bis 150, Stuttgart 2003.
- Weber, Beat, «JHWH, Gott meiner Rettung!» Beobachtungen und Erwägungen zur Struktur von Psalm LXXXVIII, in: VT 58 (2008), 595–607.
- Weber, Beat, Werkbuch Psalmen III: Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Stuttgart 2010.
- Weber, Beat, «Like a Bridge Over Troubled Water ...»: Weisheitstheologische Wegmarkierungen im Psalter, in: Berlejung, Angelika / Heckl, Raik (Hg.), Ex oriente Lux: Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag (ABIG 39), Leipzig 2012, 289–306.
- Weber, Beat, Psalm 83 als Einzelsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen, in: Weber, Beat / hg. v. Uhlig, Torsten, «Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen» (Psalm 1,3): Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche (ABIG 41), Leipzig 2014, 258–281.
- Weber, Beat, Der Asaph-Psalter: Eine Skizze, in: Weber, Beat / hg. v. Uhlig, Thorsten, «Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen» (Psalm 1,3): Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche (ABIG 41), Leipzig 2014, 363–391.
- Weber, Beat, «Es gibt keine Rettung für ihn bei Gott!» (Psalm 3,3): Direkte Rede von und an «Widersacher(n)» in den Psalmen, in: Ruwe, Andreas (Hg.), «Du aber bist es, ein Mensch meines-

- gleichen» (Psalm 55,14): Ein Gespräch über Psalm 55 und seine Parallelen (BThSt 157), Neukirchen-Vluyn 2016, 191–267.
- Weber, Beat, «Ich bewirke Rettung ...» (Ps 12,6): Kommunikationsanalytische Untersuchung zu Psalm 12, in: VT 68 (2018), 320–335.
- Weippert, Manfred, Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: *idem*, Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, Tübingen 1997, 1–24.
- Wellmann, Bettina, Von David, Königin Ester und Christus: Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus (HBS 47), Freiburg i. Br. 2007.
- Wette, Wilhelm Martin Leberecht de / hg. v. Baur, Gustav, Kommentar über die Psalmen nebst beigefügter Übersetzung, Heidelberg 1856.
- Whitekettle, Richard, Bugs, Bunny, or Boar? Identifying the Ziz Animals of Psalms 50 and 80, in: CBQ 67 (2005), 250–264.
- Wiklander, Bertil, Art. זָיז, in: ThWAT II (1977), 621–626.
- Wilson, Gerald Henry, The Editing of the Hebrew Psalter (SBLDS 76), Chico 1985.
- Witte, Markus, Psalm 37 im Spannungsfeld von Weisheit und Eschatologie, in: Egger-Wenzel, Renate / Schöpflin, Karin / Diehl, Johannes-Friedrich (Hg.), Weisheit als Lebensgrundlage: Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag, Berlin 2013, 413–436.
- Würthwein, Ernst, Bemerkungen zu Psalm 51, in: Seybold, Klaus / Zenger, Erich (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung: Für Walter Beyerlin (HBS 1), Freiburg i. Br. 1994, 381–388.
- Zenger, Erich, Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung: Religionsgeschichtliche Implikationen, in: Janowski, Bernd / Köckert, Matthias (Hg.), Religionsgeschichte Israels: Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), Gütersloh 1999, 272–292.
- Zenger, Erich, «Erhebe dich doch als Hilfe für uns!» Die Komposition Ps 42–44; 46–48 als theologische Auseinandersetzung mit dem Exil, in: Kottsieper, Ingo u. a. (Hg.), Berührungspunkte: Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag, Münster 2008, 295–316.
- Zenger, Erich, Psalmenexegese und Psalterexegese: Eine Forschungsskizze, in: *idem* (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETL 238), Leuven 2010, 17–65.
- Zenger, Erich, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, in: *idem*, Psalmen: Auslegungen in zwei Bänden. Band II, Freiburg i. Br. 2011, 677–872.
- Zernecke, Anna Eliese, Art. Gnadenformel, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19688>, April 2015.
- Zobel, Hans-Jürgen, Art. זָיז, in: ThWAT III (1982), 474–479.

