

## Vom Mut zur ganzen Schrift

Zur vorgesehenen Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen  
Römischen Brevier

Gemessen an den großen Fragen, die Kirche und Menschheit heute bewegen, ist die Frage, um die es hier geht, an sich belanglos; ein Problem, sofern es überhaupt ein Problem ist, von sehr peripherer Bedeutung, das weder für die Kirche noch für den einzelnen existentielles Gewicht zu haben scheint: Soll das auf Anregung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu reformierende Römische Brevier als das offizielle Gebetbuch der Kirche, auf Grund dessen sich täglich das Gotteslob und die Fürbitte der Priester, der Ordensleute und, nach Möglichkeit, auch der Laien vollziehen müßte, auch in Zukunft wie bisher das ganze alttestamentliche Psalterium enthalten, oder sollen gewisse schwer verständliche und Anstoß erregende Psalmen und Psalmteile aus ihm ausgeschieden werden? Die Frage ist im endgültigen Brevierentwurf, der dieses Frühjahr den Bischöfen zur Begutachtung vorgelegt wurde, affirmativ beantwortet worden: einige wenige Psalmen sowie eine ganze Reihe von Psalmversen – es handelt sich um sogenannte Fluchpsalmen und -verse – sollen im neuen Brevier keinen Platz mehr finden<sup>1</sup>. Dieser (vorläufig noch vorläufige!) Entscheid bricht mit einer gut anderthalb Jahrtausende alten Tradition, derzufolge das *ganze* Psalterium ohne Abstriche scheinbar unangefochten als *das* Gebetbuch der Kirche galt<sup>2</sup>, und ist wohl gerade deshalb (von wem eigentlich?) erst nach langwierigem Zögern und offensichtlichem Widerstreben gefällt worden. Denn noch vor knapp drei Jahren hat sich der liturgische Fachausschuß, gestützt auf die konziliare Liturgiekonstitution, prinzipiell zur Beibehaltung des ganzen Psalteriums bekannt: „Alle sind sich darin einig, daß nach der Konstitution alle Psalmen ohne Ausnahme (nullo excepto) im Brevier beibehalten

<sup>1</sup> Descriptio officii divini iuxta Concilii Vaticani II decreta instaurati. IV. De psalmis in officio, in: Notitiae n. 45 (März 1969) 74–85. Eine provisorische Liste nennt, neben den drei vollständig zu eliminierenden Psalmen 57, 82 und 108 (Vulgata-Zählung), 16 Psalmen, die durch Texteingriffe für den christlichen Gottesdienst tauglicher gemacht werden sollten.

<sup>2</sup> Daß die Psalmen auch fürderhin den Hauptbestand des Stundengebets ausmachen sollen, ist selbstverständlich Voraussetzung des Zweiten Vatikanums; vgl. diesbezüglich in der Liturgie-Konstitution n. 90 und 91. Dazu bemerkt J. A. Jungmann: „Aus der Konzilsdebatte schien sich als vorwiegender Wunsch des Konzils zu ergeben, daß entsprechend der bisherigen Überlieferung das ganze Psalterium in regelmäßiger Abfolge durchgebetet werden soll“ (LThK, Konzil I, Freiburg 1966, 87).



werden sollen . . . Alle Psalmen, auch die imprekatorischen, können, als Gebet Christi und der Kirche, in der Kirche des Neuen Testaments gebetet werden.“<sup>3</sup> Und dementsprechend hat sich die erste Römische Bischofssynode im Oktober 1967 mit überraschend großer Mehrheit für die Beibehaltung des ganzen Psalteriums, einschließlich der ausdrücklich erwähnten „Fluchpsalmen“, ausgesprochen<sup>4</sup>.

Der Kirchenpolitiker (und vielleicht auch der in „innenpolitischen“ Kirchenfragen unversierte Laie) könnte sich da erstaunt fragen, was nun plötzlich wen dazu geführt hat, das liturgische Expertengutachten zu ignorieren und den gefällten Bischofsentscheid umzustößen. Anders der Exeget. Ihm stellt sich unter literarischem, bibeltheologischem und hermeneutischem Gesichtspunkt ganz schlicht die grundsätzliche Frage: Ist die Elimination „schwieriger“ und „unbequemer“ Schrifttexte tatsächlich *notwendig*? prinzipiell *möglich*? überhaupt *legitim*? Um grundsätzliche Fragen geht es hier deshalb, weil dieselbe Tendenz, durch Elimination von Textstellen „Anstößiges“ (gibt es nicht auch heilsame Anstöße?) einestils dem Gläubigen nicht zuzutrauen und vorzuenthalten und andernteils dem Schrifttext auf diese Weise Unrecht und Gewalt anzutun, auch anderswo, vor allem aber in der neuen, auf den ersten Adventssonntag dieses Jahres einzuführenden Meßperikopen-Ordnung, immer wieder festgestellt werden muß<sup>5</sup>. Deshalb hat das, was im folgenden im Hinblick auf das Fluchpsalmen-Problem zu bedenken gegeben wird, indem es einen repräsentativen Sektor eines umfassenderen Problems auszuleuchten sucht, paradigmatische Bedeutung.

### Der literarische Aspekt

Genau genommen ist das sogenannte Fluchpsalmen-Problem eine Schimäre; denn, literarisch gesehen, gibt es gar keine Fluchpsalmen. Und das aus einem zweifachen Grund. Einmal gibt es darum keine *Fluchpsalmen*, weil sich, im Gegensatz zum Segnen und Segen, Flüche und Verfluchungen wohl im übrigen Alten Testament – so vor allem in den „Fluchritualien“ (Dt 27, 15–26: „Verflucht sei bzw. ist, wer . . .“; vgl. Dt 28, 16–19: „Verflucht bist du . . .“) sowie (man staune!) im Neuen Testament – sei es im Munde Jesu (Mt 25, 41: „Gehet hinweg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer . . .“), sei es als Äußerung des Apostels (1 Kor 16, 22: „Wenn jemand den Herrn nicht liebt, so sei er Anathema“, d. h. verflucht; vgl. Gal 1, 2) –, nicht aber in den

<sup>3</sup> Labores coetuum a studiis: De psalmis distribuendis (J. Pascher): Notitiae n. 6 (Juni 1965) 152–156, 154f.

<sup>4</sup> Vgl. Notitiae n. 35 (November 1967) 361.

<sup>5</sup> So ist zum Beispiel in den vom (allerdings noch nicht definitiven) „Ordo lectionum“ (zweiter Entwurf) als alttestamentliche Perikopen vorgeschlagenen Texten Ex 32, 7–11. 13–14 (24. Sonntag des Jahreszyklus C) und Ex 34, 4b–6. 8–9 (Dreifaltigkeitssonntag des Zyklus A) beide Male ein Vers (32, 12 bzw. 34, 7) aus dem literarischen und theologischen Zusammenhang gewaltsam herausgebrochen worden – weil in ihm vom Zorn und von der Vergeltung Gottes die Rede ist.



Psalmen finden<sup>6</sup>. Was hier landläufig als „Flüche“ bezeichnet zu werden pflegt, sind, morphologisch betrachtet, Wünsche, die die Bestrafung der Feinde – die „Rache“ – zum Inhalt haben und die, direkt oder indirekt, Gott als Bitten vorgetragen werden. So erweist sich beispielsweise auch der Makarismus in Ps 137 (136), 8 f. („Selig, der dir vergilt . . .; selig, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert“) aus seinem Kontext heraus (vgl. V. 7: „Gedenke, Jahwe . . .“) nicht als Fluch, sondern als ein Gebet um Vergeltung. Man sollte deshalb, wie es tatsächlich auch geschieht, eher von Rachegebeten sprechen, unter der Voraussetzung freilich, daß man „Rächen“ auf Grund seines etymologischen Ursprungssinns als „Richten“ versteht; denn die Bitte um Vergeltung ist, wie noch zu zeigen sein wird, tatsächlich eine Bitte um das Gericht.

Sodann gibt es auch deshalb keine *Fluchpsalmen*, weil die Vergeltungsgebete (die fälschlich so genannten „Flüche“) keine eigenständige literarische Gattung bilden. Vielmehr sind die Bitten um Bestrafung der Widersacher lediglich Teilelemente verschiedenartiger Psalmengattungen, vorab der im Psalterium einen breiten Raum einnehmenden individuellen und kollektiven Klagelieder. Hier erscheint das an- und verklagende Verwünschen der Feinde als eine immer wiederkehrende Variante des Bittgebets und somit als ein sozusagen gattungstypischer Bestandteil des vom angefochtenen Israel oder Israeliten an Jahwe gerichteten Hilfescreis um Heil und Befreiung. Es ist derart häufig, daß, wollte man sie allesamt eliminieren, die von den Liturgikern aufgestellte provisorische Liste der Imprekationen verdoppelt werden müßte, was mit sich brächte, daß, alles in allem, gut dreißig Psalmen entweder eliminiert oder dann manipuliert werden müßten.

Doch sind derartige Manipulationen am Text überhaupt möglich? Können und dürfen einzelne Verse – es geht uns hier vorerst einmal um eine rein sprachlich-literarische Frage – je nach Bedarf und Belieben ausgeschaltet und weggestrichen werden, ohne daß man das Ganze verfälscht oder zumindest beeinträchtigt? Ganz abgesehen davon, daß das Herausbrechen von Einzelversen den Aussagezusammenhang zerstören und unverständlich machen kann – es müßten in gewissen Fällen durch Veränderungen am verbleibenden Text neue Übergänge und Verknüpfungen geschaffen werden –, ist zu betonen, daß grundsätzlich die (zugegebenermaßen mehr oder weniger geschlossene) literarische Einheit eines jeden Textes, vorab eines jeden sprachlichen Kunstwerks – und die Psalmen sind, wenn auch in verschiedener Dichte und Intensität, sprachliche Kunstwerke – zu beachten und zu respektieren ist. Denn wem würde es einfallen, in einem Gedicht einzelne Verse, weil ihm ihr Inhalt nichts sagt oder nicht behagt, ohne auf die Struktur des Ganzen zu achten, einfach zu streichen?

Dazu nur ein Beispiel: *Psalm 59* (58), der durch das Ausschalten der (in eckige Klammern gesetzten) Verse 6–8 und 12–16 zurechtgestutzt werden soll.

<sup>6</sup> Bei der scheinbaren Ausnahme Ps 119 (118), 21 („... verflucht sind, die von deinen Geboten abirren“) handelt es sich nicht um eine Verfluchung, sondern um die Feststellung des faktischen Verfluchtseins der Gottlosen.



I

- (2) Entreiß mich meinen Feinden, mein Gott,  
vor meinen Widersachern schütze mich, (Herr).
- (3) Entreiß mich denen, die Frevel verüben,  
aus der Blutrünstigen Gewalt rette mich.
- (4) Denn sieh, sie lauern meinem Leben auf,  
es stellen Mächtige mir nach.
- (5) Nicht mein Vergehen ist's, nicht meine Sünde,  
Herr:  
schuldlos bestürmen und bekämpfen sie mich.
- (6) [Wach auf, mir zu Hilfe, und schau,  
du Herr der Scharen, Israels Gott!  
Wach auf, suche heim alle Völker (Heiden),  
begnadige nicht all die treulosen Frevler.
- (7) *Abends kehren sie wieder,  
heulen wie Hunde,  
durchstreifen die Stadt.*
- (8) Sieh, Schmähreden geifern sie aus ihrem Mund,  
von ihren Lippen: „Wer wird es schon hören?“]
- (9) *Du aber, Herr, du lachst über sie,  
du spottest all dieser Völker (Heiden).*
- (10) *Starker, ja auf dich will ich wachend achten.  
Gewiß, meine Zuflucht ist Gott –*
- (11a) *mein Gott, seine Huld kommt mir entgegen.*

II

- a (11b) Herr, laß mich herabschaun auf meine Feinde;  
(12) [erledige sie, Gott, daß sie dran denken!  
Mein Getreuer, zerstreu sie in deiner Kraft,  
tritt sie nieder, mein Herr, unser Schild!
- b (13) Sünde redet ihr Mund,  
ihre Lippen sind gefangen vom Hochmut.
- c (14) Ob dem Fluch und Trug, den sie sprechen,  
mach ein Ende im Zorn, daß es aus ist mit ihnen.  
Wissen sollen sie, daß Gott es ist, der herrscht  
von Jakob bis ans Ende der Erde.
- d (15) *Abends kehren sie wieder,  
heulen wie Hunde,  
durchstreifen die Stadt.*
- e (16) Jene streunen umher nach Fraß;  
werden sie nicht satt, dann knurren sie.]
- f (17) *Ich aber besinge deine Stärke,  
morgens bejuble ich deine Huld.  
Denn Zuflucht warst du für mich,  
Schutz am Tag meiner Drangsal.*
- g (18) *Meine Stärke, für dich will ich spielen.  
Gewiß, meine Zuflucht ist Gott –  
der Gott meiner Huld (kommt mir entgegen).*

Blickt man auch nur etwas genauer hin, so zeigt sich alsogleich die klar zutage liegende poetische Struktur des Psalms. Er zerfällt in zwei genau gleich lange Teile (I und II), die durch einen effektiv voll variierten Refrain (g) abgeschlossen werden. Jeder dieser Teile hinwiederum wird durch dasselbe (auch rhythmisch abgehobene) Ritornell (d) halbiert. Auch die dadurch entstandenen Hälften entsprechen sich: die jeweilige erste Hälfte (a–c) ist dergestalt dreiteilig strukturiert, daß die beidemal in der Mitte stehende Aussage über das verderbliche Treiben der Feinde (b), in der die Unschuld des Beters (Ib) mit der Heimtücke seiner Gegner (IIb) kontrastiert, von der verdoppelten Bitte um deren Überwindung (a und b) eingerahmt wird. Auf ähnliche Weise entsprechen sich die beiden Teile (I und II) in der zweiten Hälfte (e–g) nicht nur im Refrain (g), sondern auch in der Schilderung sowohl der ruchlosen Widersacher (e) als des hilfreichen Gottes (f; vgl. hier außerdem die Korrespondenz von „du aber“ und „ich aber“). Dazu kommen verschiedene kleinere sprachliche Schönheiten und Finessen – wie zum Beispiel das Gegensatzpaar „abends“ (V. 15) und „morgens“ (V. 17) –, denen das unbedachtsame Wegstreichen von Versen nicht Rechnung trägt.

Soviel dürfte deshalb klar sein: entweder läßt man den Psalm wie er ist, oder man streicht ihn ganz – zerstückeln läßt er sich nicht. Das heißt: es wäre in jedem einzelnen Fall durch eine akkurate exegetische Analyse zu untersuchen, ob sich die Ausklammerung einzelner Verse sprachlich und stilistisch überhaupt bewerkstelligen läßt.

Aber selbst durch die allfällige Elimination sogenannter „Fluchpsalmen“ oder „Fluchverse“ wäre das „Ärgernis“ noch lange nicht beseitigt. Denn neben dem imperativisch-jussivischen *Appell*, Gott möge mit den Feinden ein Ende machen, gibt es im Psalterium den indikativischen *Ausdruck* des Hasses gegenüber denselben Feinden



(z. B. Ps 139 [138], 21f.: „Sollte ich nicht hassen, Jahwe, die dich hassen . . . ? Ich hasse sie mit vollkommenem Haß, als Feinde gelten sie mir“), sowie vor allem die affirmatorische *Aussage*, daß Gott – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – die Feinde vernichtend bestraft hat (z. B. Ps 9, 6f.: „Du hast die Gottlosen vernichtet, . . . ihren Namen vertilgt auf immer und ewig . . .“), bestraft (z. B. Ps 5, 6f.: „Du hassest alle Übeltäter, umkommen lässest du die Lügner . . .“) und bestraft wird (z. B. Ps 52 [51], 7: „So wird dich Gott niederbrechen auf immer, dich packen und herausreißen . . ., dich entwurzeln aus dem Land der Lebenden“). Dabei ist festzuhalten, daß, der Eigenart des Hebräischen entsprechend, der Unterschied zwischen der indikativisch-assertorischen und der modal-optativischen Redeweise oft fließend ist und sich nicht immer genau präzisieren läßt. Einige traditionell optativisch verstandene Texte sind mit großer Wahrscheinlichkeit eher indikativisch zu übersetzen<sup>7</sup>; umgekehrt wäre auf Grund neuerer grammatikalischer Erkenntnisse diese oder jene perfektische Aussage eventuell als Wunsch zu interpretieren.

Wie dem aber auch sei: von den Feinden und ihrer Überwindung und Vernichtung ist im Psalter immer und immer wieder (ausdrücklich in mindestens hundert der hundertfünfzig Psalmen) die Rede: nicht nur in den Klagepsalmen, sondern auch in den Dank- und Vertrauensgesängen, den Hymnen und Liturgien, den Geschichts- und Weisheitspsalmen, den Sions- und Königsliedern. Was beispielsweise die letzteren betrifft, verdient hervorgehoben zu werden, daß in einem jeden von ihnen (d. h. in sämtlichen sogenannten messianischen Psalmen) vom Gericht über die Feinde die Rede ist, und das in einer Schärfe, welche die Vergeltungsbitten der Klagelieder nicht selten weit in den Schatten stellt: „Du magst sie (d. h. die Völker) weiden (bzw. zerschlagen) mit eisernem Stab, magst sie zerschmeißen wie Töpfergeschirr“ (Ps 2, 9, vom Neuen Testament auf Christus angewendet in Offb 2, 26; 12, 5; 19, 15). Und – im Neuen Testament erscheint die Aufforderung, auf Christus bezogen, nicht weniger als achtmal –: „Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich hinlege deine Feinde als Schemel für deine Füße . . . Jahwe zu deiner Rechten, er zerschmettert Könige am Tage seines Zorns, häuft Leichen, zerschmettert Häupter weithin im Land . . .“ (Ps 110 [109], 1.5 f.).

Mit welchem Recht behält man solche und ähnliche Stellen bei und läßt sie gar am Sonntag in der Vesper (das heißt in einem Gottesdienst, an dem, laut Wunsch der Vatikanischen Liturgiekonstitution, nach Möglichkeit auch das Volk teilnehmen sollte) feierlich singen? Müßte man, wenn man schon ans Eliminieren und Amputieren geht, nicht in erster Linie solche Texte (aus dem Alten und Neuen Testament) ausscheiden? Denn in der Tat: welcher Unterschied besteht – das folgende Beispiel ist mit Bedacht aus dem Neuen Testament gewählt – zwischen der Vergeltungsbitte der christlichen (!) Martyrer: „Wie lange, heiliger und wahrhaftiger Herr, richtest du nicht und rächst

<sup>7</sup> So ist unter den von der liturgischen Kommission (offensichtlich auf Grund der lateinischen Übersetzungen!) zur Amputierung aussortierten Texten zumindest Ps 21 (20) 9–13 kein „Fluch“ oder Verwünschung, sondern, als an den König gerichtetes Heilsorakel, eine schlichte Feststellung.



unser Blut nicht an denen, die auf Erden wohnen?“ (Offb 6, 10) einerseits und dem Jubelruf über die mit mehr als alttestamentlicher Eindringlichkeit und Ausführlichkeit geschilderte Vergeltung andererseits: „Alleluja! Das Heil und der Ruhm und die Kraft ist unseres Gottes. Denn wahr und gerecht sind seine Gerichte. Er hat die große Buhlerin gerichtet, die die Erde mit ihrer Unzucht verderbte, und hat das Blut seiner Knechte an ihr gerächt“ (ebd. 19, 1 ff.; vgl. 18, 20)? Nichts anderes als ein ähnliches Amen und Alleluja zum vernichtenden Gericht Gottes sind jedoch, werden sie in ihrem literarischen Gattungszusammenhang gelesen, auch die affirmatorischen Aussagen des Psalters über das Geschick der Feinde. Man sieht: Das Problem ist zu weitläufig und wurzelt zu tief, als daß ihm mit dem Streichen von ein paar besonders anstößigen Stellen wirksam beizukommen wäre. Es betrifft das Wesen und die Struktur der gesamtbiblischen (d. h. der alt- und neutestamentlichen) Botschaft und Theologie und kann deshalb, wenn überhaupt, nur aus deren Gesamtgefüge verstanden und gelöst werden.

### Der bibeltheologische Aspekt

Fürs erste wäre hier die wesentlich *soteriologische Ausrichtung* all jener Aussagen im Auge zu behalten, die – sei es appellativ oder affirmativ – von der Bestrafung, Unterdrückung und Austilgung der Übeltäter und Widersacher sprechen. Ihnen zugrunde liegen hauptsächlich zwei für die ganze Schrift fundamentale Vorstellungs- und Ausdruckskategorien, die sich, da sie im letzten dasselbe besagen, des öfteren überschneiden und vermischen: das Gericht und der Krieg. Bei beiden gibt es immer drei Akteure: Gott (bzw. dessen Vertreter), der richtet und kämpft; der Vergewaltigte und Unterdrückte, für den Gott in Gericht und Kampf eintritt; der Feind und Widersacher, durch dessen Verurteilung und Besiegung dem Vergewaltigten und Unterdrückten Heil widerfährt. Damit aber erweist sich alsogleich, daß die Bestrafung und Überwindung des Bösen und Feindlichen nie Selbstzweck ist; sie ist vielmehr lediglich die negative Kehrseite eines an sich eminent positiven Sachverhalts: des Heils.

Vor allem ist im Hinblick auf unser Thema auf die wichtige Rolle hinzuweisen, „die der Gedanke des *Gerichts* als der Entscheidung Jahwes über das Schicksal der Beter bzw. ihrer Gegner in den Klageliedern spielt. Daß Jahwe erscheint, auf seinem Thron Platz nimmt zum Gericht . . ., ist die Voraussetzung, auf der die mannigfachen, oft stürmischen Bitten und Aufforderungen zum Gericht [und, davon nicht zu trennen, zur Verurteilung der Bedränger], wie überhaupt die gesamte Ideologie der Klagepsalmen beruhen.“<sup>8</sup> Deshalb ist der solcherart Gerettete, im Gegensatz zu dem als schuldig verurteilten „Bösen“ (*rāšā'*), der „Gerechte“ (*saddîq*), und die durch das

<sup>8</sup> A. Weiser, Die Psalmen (ATD 14/15, Göttingen 1963) 51. Hierher gehören u. a. folgende zu den inkriminierten „Fluchversen“ zählende Psalmenstellen: 7, 7–12; 9, 3–10. 17–21; 10, 12–18 (= 9, 33–39); 35 (34), 23–27; 54 (53), 3–7. 9; 94 (93), 1–7. 16–23.



Gericht bewahrte bzw. wiederhergestellte „Gerechtigkeit“ weitgehend synonym mit jenem „Heil“, das (vgl. z. B. Ps 9, 18ff.) von Jahwe vor allem den aus der Unterdrückung befreiten „Armen“ und „Elenden“ (den 'anāwīm) zuteil wird. Den Benachteiligten und Unterdrückten, die zu ihm um Hilfe schreien, Recht zu schaffen, ist denn auch die Aufgabe des davidischen Königs (des sogenannten Messias): ihm hat Gott sein Gericht übergeben, damit er, wiederum durch die Bestrafung und Ausrottung der Gewalttätigen, sie „befreie“, „erlöse“ und ihnen „Heil schaffe“<sup>9</sup>, womit drei Schlüsseltermini der neutestamentlichen Soteriologie ein für allemal mit dem göttlich-messianischen Gerichtsgedanken verbunden sind.

Ähnliches gilt von den dem *Krieg* zugehörigen Bildern und Begriffen: Im „heiligen Krieg“ überwindet und vernichtet Jahwe – bisweilen durch den von ihm bestellten davidischen König – Israels Feinde, um auf diese Weise seinem Volk und seinem Gesalbten „rettend“ und „erlösend“ „Frieden“ (šālôm) und „Heil“ (tešû'ā) zu gewähren<sup>10</sup>. Wie die Gerichtsterminologie ist auch die Kriegskategorie vom Neuen Testament übernommen worden: sowohl der vor- als auch der nachösterliche Christus bewirkt Heil und Erlösung durch seinen siegreichen Kampf gegen das Böse und den „der Feind“ genannten „Bösen“<sup>11</sup>; und die Christen nehmen nicht nur am Sieg, sondern, wie an seinem Gericht (vgl. auf dem Hintergrund von Ps 149, 6–9 und Dn 7, 22, 27, Mt 19, 28 und 1 Kor 6, 2f.), so auch an seinem Kampf teil – und das nicht zuletzt durch ihr Gebet, das wesentlich zum Kampf gegen die „Gewalten und Mächte“ gehört (Eph 6, 10–18) und als Fürbitte geradezu ein „Kämpfen“ für die Mitchristen genannt werden kann (Kol 4, 12) – ein Kämpfen, das zugleich auch den wie und wo immer (zum Beispiel in Vietnam oder Biafra) Unterdrückten und Ausgebeuteten, Versklavten und Benachteiligten zum Heil gereichen soll, die, auf sich selber gestellt, den Mächten und Systemen unserer Welt in hilfloser Ohnmacht ausgeliefert sind: „Erlöse uns“ – damit dein Reich komme und alle ihr Brot haben – „von dem Bösen“ (Mt 6, 9–13).

Sodann wäre – der Begriff ist weit zu fassen und will nicht gepreßt sein – auf die *dämonisch-eschatologische Färbung* der in den Psalmen bekämpften und verwünschten Feinde hinzuweisen. Der bzw. die Widersacher – Singular und Plural (vielleicht handelt es sich bisweilen um einen singularisch zu übersetzenden „pluralis excellentiae“) wechseln des öftern auf unerklärt abrupte Weise – ist, wiewohl es sich im allgemeinen stets um Menschen handelt, „der Böse“ (rāšā') und „der Feind“ oder „Hasser“, wird also mit Begriffen benannt, die im Neuen Testament den Satan oder Teufel als den „Bösen“ und den „Feind“ schlechthin bezeichnen. Als Mörder und Lügner (vgl. u. a. Ps 5, 7 mit Jo 8, 44!) gehört er zu den geheimnisumwitterten „Übel-Tätern“ (den po'alê, 'āwen), die irgendwie mit dem, wie es scheint, dämonischen „Belial“ in Ver-

<sup>9</sup> Ps 72, 1f. 4. 12ff.; vgl. Pss 45 (44), 8; 101 (100), 3. 5. 8 sowie Is 11, 4; Jer 23, 5f.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. Pss 60 (59), 13f.; 74 (73), 18–23; 79 (78), 9–12; 83 (82), 2–19 sowie Pss 18 (17), 4–20, 32–51; 110 (109), 1f. 5f.

<sup>11</sup> Vgl. Mk 3, 27 parr.; Jo 12, 31; 16, 33; Kol 2, 15 einerseits und Offb 17, 64; 19, 11–19 andererseits.



bindung stehend<sup>12</sup>, durch ihre zwielichtig-undurchsichtigen Machenschaften dem Beter nicht nur nach der Ehre und dem Leben trachten, sondern ihn, indem sie sein gläubiges Gottvertrauen zu erschüttern suchen, überdies von Jahwe abspenstig machen möchten<sup>13</sup>.

Um offensichtlich „dämonische Mächte“, die die göttliche Ordnung (den Kosmos) durch ihr chaotisches Treiben zu zerrütten versuchen und sich zu diesem Zweck auf Erden der „Bösen“, deren „Existenz vom Augenblick der Geburt an im Zeichen der Entartung und Abirrung“ steht, als „Organe und Werkzeuge“ bedienen, handelt es sich nach H. J. Kraus und anderen neueren Exegeten zum Beispiel im (angeblich zu eliminierenden!) Ps 58 (57): „Unter der korrupten Weltordnung leidet der Psalmensänger... Unter diesen Horizont des Totalen, Weiträumigen treten die Organe des aus überweltlichen, dämonischen Bereichen ausgehenden Frevels, die rešā'im (die ‚Bösen‘), und die in der Bundes- und Rechtsordnung Jahwes lebenden saddîqîm (die ‚Gerechten‘) gegenüber. Dunkel und abgründig ist das Bild, das von den rešā'im in 4–6 geschildert wird. Die Vernichtungsbitte 7–10 will aus dem Bereich der geschaffenen Welt... das als unerträglich empfundene Böse ausscheiden.“<sup>14</sup>

Auch erscheint der Widersacher zumindest ab und zu deutlich mit dem personifizierten Tod oder Hades assoziiert. In Ps 18 (17), 4–21 zum Beispiel wird der „Feind“ und „Hasser“, aus dessen Gewalt Jahwe den König befreit, zusammen mit nicht zu überhörenden Anklängen an das archetypisch geprägte Exodusgeschehen, mit dem „Tod“ und dem „Belial“, der „Scheol“ und der „Wassertiefe“ identifiziert<sup>15</sup>. Damit aber tritt das Böse und Feindliche deutlich in den Bereich des Mythischen, das diesbezüglich in den Psalmen in doppelter Prägung auftritt: als Chaoskampf-Mythos, in dem das Widergöttliche als „Drache“ (Tannin, Leviatan oder Rahab) geschildert wird<sup>16</sup>, sowie als Völkerkampf-Mythos, demzufolge alle Völker der Erde Israel (bzw. den Sion und den Davidskönig) vereint bedrohen und bekämpfen.

Hierher gehört beispielsweise der als angeblich inopportun auszuschheidende Ps 83 (82). Für dieses Volksklagelied gibt es keine konkrete innergeschichtliche Situation, denn die vielen hier aufgezählten Völker und Stämme, die sich, es von allen Seiten bedrängend, gegen das Gottesvolk verschworen haben, haben nie gleichzeitig miteinander existiert; ihre Namen (vgl. V. 7 ff.) sind im Psalm von Anfang an als chiffrenartige Symbole aufgefaßt worden. Das heißt: „Visionär schaut der prophetische

<sup>12</sup> S. V. Maag, Belija'al im Alten Testament; in: Theol. Zeitschr. 21 (1965) 287–299.

<sup>13</sup> Vgl. u. a. Pss 38 (37), 12–18; 41 (40), 5–10; 141 (140), 4. 9f. sowie dazu neuerdings H. J. Kraus, Psalmen (BKAT 15; Neukirchen 1966) 40–43; 751; Ch. Hauret, Les ennemis-sorciers dans les supplications individuelles, in: Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament (Recherches bibliques VIII; Bruges 1967) 129–137.

<sup>14</sup> Kraus, Psalmen 416ff. Vgl. zu Ps 82 (81), ebd. 570; 572f. sowie Weiser, Psalmen 291 und 379f.

<sup>15</sup> Zum „Tod“ als dem „Feind“ (vgl. 1 Kor 15, 26: der „Tod“ als der von Christus zu überwindende „letzte Feind“) s. M. Dahood, Psalms I (Anchor Bible 16; Garden City 1966) XXXVI; 105; 110; Psalms II (Anchor Bible 17; Garden City 1968) 155; 160, wo verwiesen wird auf Pss 7, 6; 13 (12), 3; 18 (17), 4. 49; 31 (30), 9; 41 (40), 3; 61 (60), 4; 69 (68), 15. 19.

<sup>16</sup> So in Ps 74 (73), 12ff. (vgl. Pss 68 [67], 31; 89 [88], 10f.); im Neuen Testament ist „der große Drache, die alte Schlange“ „der Satan und der Teufel“ (Offb 12, 9). Inwieweit andere auf die „Feinde“ übertragene Tiermetaphern – u. a., zusammen mit der „Pest“ und dem „Verderben“, der „Schlange“ und dem „Drachen“, der „Löwe“ (vgl. Ps 91 [90], 6. 13 mit 1 Petr 5, 8) oder die „Hunde“ (vgl. Ps 59 [58], 7. 15 mit Offb 22, 15) – mythisch-dämonische Resonanzen haben, muß hier offen bleiben.



Sänger einen ‚Völkersturm‘, den er mit einer Fülle konkreter Namen belegt (vgl. Ps 46, 7). Er hört das bedrohliche ‚Raunen‘ der Verschwörer, die sich gegen das Volk Gottes erheben wollen (vgl. Ps 2, 1ff.) . . . In den mythologischen Vorstellungen vom Völkersturm sind die Nationen Inbegriff chaotischer Kräfte, die sich gegen die Ordnung erheben. In der alttestamentlichen Rezeption dieses Mythos handelt es sich um mehr: Israel ist ein Zeuge der Herrschaft Jahwes. Dieser Gottesherrschaft, die sich Israel zugewandt hat, gilt der Vernichtungsplan der Völker.“<sup>17</sup> Dieselbe Thematik und Symbolik findet sich sowohl in den Sionsliedern als in den Königspsalmen: stets geht es um einen anscheinend zeitlos-überzeitlichen Kampf kosmisch-universalen Ausmaßes. Ähnliches gilt aber auch von den sogenannten König-Jahwe-Hymnen: das Gericht – auch der Kampf gegen die Völker wird als Gericht gesehen –, durch das Jahwe, alles Widergöttliche endgültig überwindend, seine Königsherrschaft erweist und durchsetzt, ist, indem es die Grenzen von Raum und Zeit übersteigt, irgendwie übergeschichtlich und auf diese Weise offen für die eschatologische Deutung<sup>18</sup>.

Mag dies und jenes von dem eben Angedeuteten auch etwas vag und hypothetisch scheinen, so dürfte doch feststehen, daß die Feinde, deren Überwindung in den Psalmen erhofft und erfleht, beschrieben und bejubelt wird, mehr und anderes sind als die Gegner, mit denen wir es in unserem persönlich-privaten oder politisch-nationalen Lebensbereich für gewöhnlich zu tun bekommen: es geht um die Auseinandersetzung zwischen Kosmos und Chaos, Leben und Tod – wobei schon im Alten Testament „Leben“ und „Tod“ Höheres und Tieferes als rein physiologisch-biologische Werte und Sachverhalte einschließen und ausdrücken<sup>19</sup>.

Schließlich wäre nachdrücklich auf den ausgeprägt theozentrischen Aspekt, auf die eminent *theokratische Ausrichtung* der anstößigen Vergeltungsbitten und -aussagen aufmerksam zu machen. Drei ebenso fundamentale wie zentrale Gedanken drängen sich diesbezüglich vor allem auf. Erstens: Gott selber ist der Angefochtene. Die Feinde sind Jahwes persönliche Feinde (vgl. u. a. Ps 92 [91], 10: „Fürwahr, deine Feinde, Jahwe, müssen vergehn, alle Übeltäter werden zerstreut . . .“), sowie die Feinde *seines* Volks und *seines* Heiligtums, *seines* Gesalbten und *seines* Knechts, der seinerseits um Jahwes willen Schmach erleidet<sup>20</sup>. Ausgerechnet in dem der Elimination verfallenden Psalm 83 (82) kommt dieser Sachverhalt besonders nachhaltig zur Sprache: „Schweige

<sup>17</sup> Kraus, Psalmen 577f.; vgl. 342–345.

<sup>18</sup> Vgl. hinsichtlich der Überwindung und Bestrafung der Widersacher Pss 47 (46), 4, 10; 97 (96), 3, 7, 9f.; 98 (97), 1ff.9 sowie 94 (93) 1–10, 23: „Gott der Rache, Jahwe, erscheine . . . Erhebe dich, Richter der Welt, vergilt den Stolzen ihr Tun.“ Weiter geht Dahood, der in Stellen wie Pss 1, 5; 5, 11f.; 17 (16), 15; 37 (36), 38 „the final judgement“ (Psalms II 99) ausgedrückt sieht.

<sup>19</sup> Zu diesem Schluß kommt in seinem ausgewogenen Forschungsüberblick G. W. Anderson, *Enemies and Evildoers in the Book of Psalms*, in: *The Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1965) 18–29, bes. 29; vgl. auch H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists* (London 1963) 46.

<sup>20</sup> Vgl. u. a. Pss 2, 1ff. („ . . . wider Jahwe und seinen Gesalbten: Laßt uns zerreißen ihre Bande . . .“) sowie Ps 69 (68), 8, 10: („ . . . um deinetwillen trage ich Schande . . . der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt, und die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen“ – vom Neuen Testament in Jesu Mund gelegt Jo 2, 17; Röm 15, 3).



doch nicht . . . , o Gott! Denn siehe, *deine* Feinde toben, und die *dich* hassen, erheben das Haupt wider *deine* Schützlinge . . . Ja, sie beraten einträchtigen Sinnes und schließen einen Bund wider *dich* . . .“ (VV. 2ff. 6). Das heißt: „Die Verschwörung richtet sich gegen Jahwe selbst. Sein Wirken, seine Setzungen in der Geschichte wollen die feindlichen Mächte ausmerzen. Angesichts dieser Not ruft das Gottesvolk Jahwe zu neuem Eingreifen herbei.“<sup>21</sup>

Zweitens: Gott allein ist Richter und Rächer. Der Gott um Hilfe gegen den Feind bittende Psalmist rächt sich nicht selbst; er verzichtet, gerade als Beter, im Bewußtsein seiner eigenen Armut und Ohnmacht, aber auch im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit und Liebesmacht auf die eigene Vergeltung<sup>22</sup>. Indem er Gott um das Gericht bittet (Ps 43 [42], 1 u. ö.: „Richte mich . . .“), übergibt und überläßt er seine Sache Gott. Damit aber liefert er nicht nur seine Feinde, sondern auch sich selbst dem aus, der ins Verborgene schaut und Herz und Nieren prüft, und tut, wenn auch bisweilen in einer uns nüchternen Abendländern allzu vehement anmutenden Weise, im Grund nichts anderes, als was das Neue Testament, mit Berufung auf das Alte (Dt 32, 35), von den Christen verlangt: „Rächt euch nicht, Geliebte, sondern gebt Raum dem (eschatologischen) Zorn Gottes; denn es steht geschrieben: ‚Mir gehört die Rache, ich will vergelten‘, spricht der Herr“ (Röm 12, 19)<sup>23</sup>.

Drittens: Es geht um Gottes Herrlichkeit und Herrschaft. Das Flehen um Gottes Gericht ist, gerade in seinem ungestümen Drängen (man ist versucht zu sagen: in seinem unerhörten, vom Neuen Testament Parrhesia genannten Freimut) nicht nur ein gläubig-hoffendes Bekenntnis zu Jahwes Heiligkeit, die nichts Böses dulden kann (Ps 5, 5ff.), zu Jahwes Treue, mit der er zum Bund – zu seinem Volk und zum einzelnen „Frommen“ (hāsīd) – steht (Ps 9, 4f.), und zu Jahwes Liebe, die sich der Armen und Bedrückten annimmt und erbarmt (Ps 12 [11], 6)<sup>24</sup>, sondern auch die Bitte um die Heiligung seines Namens und das Kommen seines Reichs. Denn letztes Ziel des Gerichts und des Siegs über das Böse und die Bösen – gerade die sogenannten „Fluchpsalmen“ betonen das immer wieder – ist die anbetende und lobpreisende Anerkennung Gottes, selbst von seiten der Völker und Feinde: „Erfülle ihr Antlitz mit Schmach, daß sie deinen Namen suchen, Jahwe. Sie sollen beschämt und erschüttert werden für immer, daß sie vor Schande vergehen. Und sie werden erkennen,

<sup>21</sup> Kraus, Psalmen 580.

<sup>22</sup> Eine gewisse Ausnahme bildet diesbezüglich einzig Ps 41 (40), 11: „Du aber, Jahwe, sei mir gnädig; richte mich auf, daß ich ihnen vergelte.“

<sup>23</sup> Vgl. von Paulus, neben Apg 23, 3, 2 Tim 4, 14: „Alexander . . . hat mir viel Böses zugefügt; der Herr wird ihm nach seinen Werken vergelten“, sowie von dem den Christen als Beispiel vor die Augen gestellten Christus, 1 Petr 2, 23: „Als er gescholten wurde, schalt er nicht wieder; als er litt, drohte er nicht; er übergab es vielmehr dem, der gerecht richtet.“

<sup>24</sup> Vgl. die Bemerkung von Kraus, Psalmen 418f., zum (zu eliminierenden!) Ps 58 (57): „Von Rache- und Vergeltungswünschen kann hier keine Rede sein. Der Psalmensänger gehört zu den ‚nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden‘ (Mt 5, 6). Die Stimme dieser Gottesmänner schweigt auch im Neuen Testament nicht (Offb 6, 10) . . . Mit den verschwommenen Forderungen nach ‚Liebe‘ und ‚Humanität‘ ist der prophetischen Gewalt dieser Bitten nicht beizukommen . . .“



daß du, dessen Name Jahwe ist, allein der Höchste bist über die ganze Erde.“<sup>25</sup> Hier wird zudem deutlich, daß die vernichtende Überwältigung der Feinde nicht unbedingt in ihrer endgültigen Vernichtung bestehen muß: ihre „Beschämung“, um die gebetet wird, kann ihnen zum Heil gereichen: „damit sie Jahwe suchen“<sup>26</sup>. Denn schließlich findet der einzelne sein Heil nur bei Jahwe und in der von ihm durch das sieghafte Gericht über alles Chaotisch-Widergöttliche gewährleisteten und wiederhergestellten kosmischen Ordnung (der *sedāqā* oder „Gerechtigkeit“) und Ganzheit (dem *šālôm* oder „Frieden“).

Im übrigen braucht wohl nicht eigens darauf hingewiesen zu werden, daß die alttestamentlichen Aussagen über die Vernichtung der Feinde an sich nicht das beinhalten, was man heute im christlichen Bereich unter ewiger Verdammnis zu verstehen pflegt. Schon eher ist es vielleicht erlaubt, in diesem Zusammenhang ganz sachte auf neutestamentliche Stellen wie 1 Kor 5, 5 (vgl. 1 Tim 1, 20!) zu verweisen: der (christliche!) Frevler „soll im Namen des Herrn dem Satan übergeben werden zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tag des Herrn“. Denn auch bei den im Psalter enthaltenen Verwünschungen scheint es sich, analog zu den sogenannten Fluchritualien Dt 27–28, wenigstens bisweilen (vgl. z. B. Ps 52 (51), 7ff.) um „die Ausscheidung der Gottlosen aus der Jahwegemeinde“ zu handeln<sup>27</sup> – um einen Vorgang also, dem im Neuen Testament 1 Kor 11, 30ff. sowie Offb 2, 5. 15; 3, 16 in etwa entsprechen.

Stellt man die Vergeltungsappelle in diesen ihren zugleich theozentrischen und soteriologischen Zusammenhang, in den sie hineingehören, werden sie bibeltheologisch verständlich. Auf die Frage jedoch, wie sie, als alttestamentliche Texte, neutestamentlich realisiert und so zum christlichen Gebet werden können, soll ein abschließender Hinweis auf drei hermeneutische Grundsätze eine Antwort zu geben versuchen.

### Der hermeneutische Aspekt

Fürs erste ist damit Ernst zu machen, daß die Psalmen *Gedichte* (bzw. Lieder) sind. Die daraus gerade auch für die „anstößigen“ Texte sich ergebenden Konsequenzen können hier nur stichwortweise angedeutet werden<sup>28</sup>. Erstens: Die poetische Sprache ist nicht begrifflich, sondern bildlich. Die einzelnen Aussagen sind deshalb nicht (wie

<sup>25</sup> Ps 83 (82), 17ff. – also ausgerechnet einer der zu eliminierenden Psalmen. Ähnlich übrigens der Schluß des vom gleichen Schicksal bedrohten Ps 58 (57): „Dann wird man sagen: Ja, es gibt noch einen Gott, der richtet, auf Erden“ (V. 11f.).

<sup>26</sup> Vgl., neben Ps 83 (82), 17, besonders noch die Mahnung von Jahwes Gesalbtem an die gegen ihn rebellierenden und von ihm „mit eisernem Stab“ zu zerschlagenden Völker und Könige: „Nun denn, ihr Könige, werdet weise... Dienet Jahwe mit Furcht...“, daß er nicht zürne und euer Weg nicht ins Verderben führe... Wohl allen, die vertrauen auf ihn“ (Ps 2, 10ff.).

<sup>27</sup> Weiser, Psalmen 32.

<sup>28</sup> Näheres bei N. Füglistner, *Das Psalmengebet* (München 1965), wo die aus dem poetischen Charakter der Psalmen resultierenden Folgerungen für ihre christliche Aktualisierung eingehender begründet werden. Zur wieder zu entdeckenden Funktion des Poetischen in Katechese und Verkündigung vgl. jetzt H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht* (Düsseldorf 1969).



es von den eher rational-intellektualistisch ausgerichteten Theologen und Liturgikern leider nur allzu leicht geschieht) nach Art dogmatischer Begriffe und Lehrsätze zu pressen und buchstäblich zu verstehen (und mißzuverstehen!), sondern spielend-elastisch als Bilder aufzunehmen und auf sich wirken zu lassen – als Bilder übrigens von nicht selten archetypischer Wucht und Weite<sup>29</sup>.

Zweitens: Noch mehr als bei andern Texten darf bei Gedichten die einzelne Aussage (d. h. der einzelne Vers) nicht verabsolutiert und aus seinem Zusammenhang herausgelöst werden, von dem her er seinen Sinn und Tenor erhält und nicht selten modifiziert und relativiert wird. So sind die Vergeltungsbitten als Teil der Klagelieder Ausdruck des Schmerzes, der Hilflosigkeit, des Nicht-mehr-weiter-Wissens, das schließlich, wie die gattungsspezifische Struktur der Klagelieder zeigt, immer wieder überwunden und aufgehoben wird in zuversichtliches Vertrauen und triumphierendes Loben.

Drittens: In der Poesie geht es, zumindest primär, nicht um das Mitteilen von Sachverhalten, sondern um den Ausdruck von Stimmungen. Was da zur Sprache kommt, ist Freude und Hoffnung, Angst und Furcht, Wut und Zorn – der ganze Mensch mit allem, was ihn bewegt. So auch in den Psalmen: in ihnen findet (warum sollte es nicht?) auch das wesentlich zum Menschen – auch zum neutestamentlich-christlichen Menschen – gehörende Iraszible seinen legitimen Ausdruck<sup>30</sup>. So sind die separat für sich genommen, sehr schockierend wirkenden Schlußverse des 137. (136.) Psalms („Wohl dem, der dir vergilt . . . Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert“) Wortwerdung jenes elementaren Zorns, der nichts anderes ist als der negative Ausdruck der eminent positiven Liebe zum jerusalemischen Sion, die den Psalm als ganzen beseelt und durchwaltet.

Des weiteren wäre, sowohl in der Theorie wie in der Praxis, vor allem das fundamentale hermeneutische Prinzip zu beachten, daß die einzelnen Aussagen der Schrift – also auch die Vergeltungsaussagen und -wünsche – aus dem *Gesamtzusammenhang der ganzen*, das Alte und das Neue Testament umfassenden *Schrift* zu interpretieren und zu aktualisieren sind. Die ganze Schrift ist der Kontext, der die einzelne Aussage determiniert, modifiziert, relativiert, in und aus dem sie Stellenwert und Sinn, Bedeutung und Funktion erhält<sup>31</sup>. Diesem objektiven, letztlich auf dem theologischen Glau-

<sup>29</sup> Ein wörtliches Verständnis schließt sich außerdem schon dadurch aus, daß sich die Aussagen, gerade was die Verwünschungen der Feinde betrifft, werden sie beim Wort genommen, nicht selten widersprechen, ja gegenseitig ausschließen.

<sup>30</sup> Zu der gerade auch vom integral akzeptierten Neuen Testament her (es gibt auch hier – man denke an Jesus, z. B. Mk 8, 33; 11, 15 parr., oder an Paulus, u. a. Gal 5, 12; Phil 3, 2 – einen „heiligen Zorn“) längst fällig gewesen Rehabilitierung des christlichen Zürnens vgl. das „Lob der Zürnkraft“ von J. Pieper, *Das Viergepann* (München 1964) 267–271.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu vor allem N. Lohfink, *Über die Irrtumslosigkeit und Einheit der Schrift*, in dieser *Zschr.* 174 (1963/64) 161–181 = *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Frankfurt 1965) 44–80. Im Zusammenhang mit dem Grundsatz, daß „ein neues Zumsprechenbringen der Einzelaussagen im Lichte des Ganzen“ zu geschehen habe, stellt Lohfink mit Recht die Frage, „ob man bei der Entfernung der ‚Fluchpsalmen‘ nicht sogar das Kind mit dem Bade ausschütte“ (178 resp. 74).



bensfaktum von der Einheit der Offenbarung basierenden Auslegungsgrundsatz<sup>32</sup> korrespondiert vom Subjektiven her das allgemein hermeneutische Prinzip der „Horizontverschmelzung“, demzufolge die Bedeutung eines jeden Textes im Vollzug des Interpretationsvorgangs von den im Interpretieren bereits vorhandenen Voraussetzungen gefärbt und geprägt wird<sup>33</sup>. So wird es, ganz allgemein, einem Christen, der sich auf Grund von Mt 5, 43f. (vgl. Lk 6, 28; 1 Petr 3, 9) zum immer wieder von neuem anzustrebenden Ideal – die Forderungen der Bergpredigt sind keine kanonischen Gesetzesnormen, sondern durch das bevorstehende eschatologische Gericht (!) motivierte Idealthaltungen – der Feindesliebe bekennt, kaum je auch nur in den Sinn kommen, beim Beten der „Fluchpsalmen“ an etwaige persönliche Gegner zu denken<sup>34</sup>. Oder, um als Einzelbeispiel nochmals Psalm 137 (136) heranzuziehen: der jerusalemische Sion (VV. 1.3.5ff.) und Babylon-Edom (VV. 1.7ff.) als sein Gegenpart – Begriffe, die schon im Alten Testament (man denke z. B. an die sog. Sionspsalmen) mehr bedeuten als rein geographisch-politische Gegebenheiten – wecken im Christen, nicht zuletzt auf Grund des Neuen Testaments (vgl. u. a. Hebr 12, 22; Offb 21, 2 sowie 1 Petr 5, 13; Offb 18, 2.10.21) Vorstellungen, im Zusammenhang mit denen auch die Aussage über die am Felsen zu zerschmetternden Kinder (V. 9) jede ethische Problematik („die armen unschuldigen Kindlein!“) verliert. Hierbei geht es, wohlverstanden, nicht um künstlich konstruierendes oder willkürlich erzwungenes Allegorisieren, sondern um einen hermeneutischen Prozeß, der erstens dem Text nicht etwas ihm absolut Fremdes von außen aufpfropft und sich zweitens im Leser (bzw. Beter) ohne sein bewußtes Zutun spontan vollzieht.

Endlich muß in diesem Zusammenhang auf das Problem des in den Psalmen (und die Psalmen) betenden Subjekts hingewiesen werden: Es ist kein kleines, rein individuelles Ich, sondern etwas, was man, provisorisch, ein *überindividuelles Groß-Ich* nennen könnte – ein Sachverhalt, der sich, trotz manchem, was bislang noch hypothetisch bleibt, exegetisch gut fundieren läßt. Denn abgesehen von den sogenannten kollektiven Psalmen (den Geschichtspsalmen, Sionsliedern und vor allem den Klage- und Dankliedern des Volks), die von der ganzen Israelgemeinschaft handeln und ihr in den Mund gelegt werden, geht es auch in den, literarisch gesprochen, individuellen Psalmen, bei denen übrigens nicht selten ausdrücklich die ganze Gemeinde sowohl in den Lobpreis als in die Klage und Anklage einbezogen wird, um mehr als nur ein gewöhn-

<sup>32</sup> Vgl. in der Offenbarungs-Konstitution des Zweiten Vatikanums n. 12 und n. 16.

<sup>33</sup> Vgl., neben der allgemeinen erkenntnistheoretischen Maxime „Quidquid recipitur secundum modum recipientis recipitur“, den gerade auch exegetisch und kerygmatisch äußerst fruchtbaren Ansatz von H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965).

<sup>34</sup> Doch sollte gerade hier der Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nicht künstlich polarisiert werden. Denn einerseits gibt es auch im Neuen Testament sehr heftige Aussagen gegen Widersacher, und andererseits kennt das Alte Testament, wenn auch nicht ein allgemeines Gebot der Feindesliebe, so doch – neben dem verzeihenden Nichtvergeltens (Ps 7, 5f.; Spr 20, 22; Sir 28, 1–7) – das Verbot des Hasses (Lv 19, 17f.) sowie das Gebot, dem persönlichen Gegner notfalls zu helfen (Ex 23, 4f.; Spr 25, 21).



liches Privat-Ich. Und das in zweifacher Hinsicht: Einmal kann es sich um ein kollektives, ganz Israel verkörperndes Ich handeln, sei es – wie in Ps 129 (128) – auf Grund poetischer Personifikation, sei es, wie eine besonders den Klagepsalmen oft innewohnende merkwürdige Ambivalenz nahelegt, mittels einer Neuinterpretation, durch die, manchmal vielleicht mit Hilfe von Zusätzen und Einschlebseln, ursprünglich individuelle Psalmen bei ihrer nachexilischen Aufnahme in das Psalterium auf das ganze Volk gedeutet wurden<sup>35</sup>. Sehr erleichtert wurde dieser Prozeß durch die gerade in den Psalmen sehr weit vorangetriebene Typisierung der Notsituation und der Feindgestalt: einerseits begegnen Krankheitsmetaphern in den kollektiven, andererseits Kriegsbilder in den individuellen Klageliedern. Sodann hat die Theorie, derzufolge das individuelle Ich der Psalmen nicht einer beliebigen Privatperson, sondern – auch in nicht spezifischen Königpsalmen – dem davidischen König gehört und deshalb ein „potentialisiertes“ Ich ist, einige Wahrscheinlichkeit für sich: nicht nur das in Wir-Psalmen sporadisch erscheinende Ich sowie das Faktum, daß auch in individuellen Klagepsalmen die Gegner des öftern die „Völker“ (gojjîm) sind (vgl. z. B. der oben angeführte Ps 59 [58]!), sondern auch die Gottesknechtsideologie („dein Knecht“) sowie die überdimensionierte Auswirkung der göttlichen Errettung (s. bes. Ps 22 [21] und Ps 69 [68]) finden so eine angemessene Erklärung.

Diese schon an sich gerade für die Feind- und Vergeltungsaussagen folgereichen exegetischen Feststellungen über das Ich der Psalmen gewinnen ihre volle Bedeutung im Zusammenhang mit dem Neuen Testament und im Hinblick auf Christus, der, nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften, als *der* „Abrahamssame“ *das* Israel und als *der* „Davidsson“ *der* Christus und infolgedessen nicht nur das eigentliche Objekt der Schrift, sondern, was die Gebetstexte anbelangt, auch ihr Subjekt ist. Das hat hinsichtlich der „Fluchpsalmen“ zwei konkrete Konsequenzen: Insofern Christus die Verwünschungen spricht, können sie auch mich meinen und von ihm über mich gesprochen sein. Die Drohungen des 109. (108.) Psalms zum Beispiel könnten sich auch an mir – „weil er nicht daran dachte Liebe zu üben“ gegenüber dem Armen und Unterdrückten, Verfolgten und Verfemten (V. 16; vgl. Mt 25, 41–46) – erfüllen und verwirklichen. Das heißt: der Psalmenbeter stellt sich selber (vgl. z. B. Ps 7, 4ff.) unter das göttliche Gericht. Insofern aber die Psalmen vom Christen mit Christus gebetet werden (vgl. Augustinus' Prinzip vom „Christus totus, caput et membra“ als dem Objekt und Subjekt der Psalmen) kann es sich in ihnen nicht mehr um einer rein persönlichen Privatsphäre angehörende Feinde handeln. Denn wie alles andere erhalten auch die Feinde eine neue Dimension, oder, genauer gesagt: ihre bereits im Alten Testament mehr oder weniger latent vorhandene übermenschlich-metahistorische Dimension wird nunmehr vollends enthüllt und offenbar.

Es soll nun nicht behauptet werden, daß mit dem Gesagten alle durch die „Fluchpsalmen“ aufgeworfenen Probleme gelöst seien – das Böse und der Böse in der Schrift

<sup>35</sup> So J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen* (SBS 18; Stuttgart 1966) bes. 24.



(und zwar gerade auch im Neuen Testament) ist und bleibt ein Problem. Es aber durch die Elimination unbequemer Texte einfach totschiweigen und verdrängen zu wollen, ist nicht einmal eine billige oder schlechte, sondern überhaupt keine Lösung.

In diesem Zusammenhang wäre, gerade was die Psalmen betrifft, auf verschiedene Äußerungen Dietrich Bonhoeffers zu verweisen. So sagt er unter anderem: Wir dürfen, „jeden Tag mehrere Psalmen möglichst gemeinsam“ lesend und betend, „keine Auswahl nach eigenem Gutdünken vornehmen, damit tun wir dem Gebetbuch der Bibel Unehre und meinen besser zu wissen, was wir beten sollen, als Gott selbst. In der alten Kirche war es nichts Ungewöhnliches, ‚den ganzen David‘ auswendig zu können... Mit dem Psalter geht einer christlichen Gemeinde ein unvergleichlicher Schatz verloren, und mit seiner Wiedergewinnung werden ungeahnte Kräfte in sie eingehen.“<sup>36</sup> – Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, alle Psalmen oder, ganz allgemein gesprochen, alle Schrifttexte seien gleichbedeutend und für den Gottesdienst gleich geeignet. Für den theologisch aber auch nur einigermaßen Gebildeten – und für ihn ist ja das Brevier faktisch in erster Linie bestimmt – sollten jedoch, auf Grund seiner theoretischen Schriftkenntnisse und vor allem kraft seiner praktischen Schriftvertrautheit, grundsätzlich alle Psalmen nachvollziehbar sein. Doch wenn sich, wie beispielsweise bei Predigten immer wieder zu konstatieren ist, die gesamten Schrift- und Exegesenkenntnisse angehender und arrivierter Theologen und Liturgiker (denen überdies vielfach jedes Sensorium für Sprache und Poesie abzugehen pflegt) auf den – übrigens allzu strapazierten und deswegen bereits abgestandenen und schal gewordenen – Begriff „Heilsgeschichte“ reduzieren und, wenn es hoch geht, auf die forcierten und künstlich gezüchteten Gegensatzpaare Altes Testament – Neues Testament = Verheißung und Erfüllung, Gesetz und Gnade, Gerechtigkeit und Liebe, dann wird es verständlich, daß ihnen die Psalmen nichts zu sagen und zu bieten vermögen und sie mit ihnen nichts anzufangen wissen. (Aber, darf man vielleicht fragen, wer weiß da eigentlich mit wem nichts anzufangen? Die Theologen mit den Psalmen? Oder nicht vielmehr die Psalmen – und die Schrift im allgemeinen – mit den Theologen und Liturgikern?) Doch bleibt hierbei dem Alttestamentler zumindestens ein Trost: dieselben Theologen und Liturgiker, die mit dem Alten Testament nichts anzufangen wissen, kennen für gewöhnlich auch das Neue Testament nicht besser und wissen mit ihm in der Verkündigung und dementsprechend wohl auch bei ihrer Meditation und beim Gebet im Grund genausowenig aufzufangen. Und er wird es, allen Entscheidungen angeblich katholischer Instanzen zum Trotz – jede willkürlich getroffene Auswahl, gerade auch in der Schrift, ist, weil „häretisch“ (haireisthai = auswählen), anti-katholisch (katholisch = allumfassend) – bis auf weiteres mit Männern wie dem bekennenden Protestanten Dietrich Bonhoeffer halten. Das heißt für ihn, des Paulus Wort leicht abgewandelt: Ich schäme mich nicht der Schrift; sie ist ja so wie sie ist, „eine Gotteskraft für jeden, der glaubt“ (Röm 1, 16). Und: Selig, wer an mir, dem Wort Gottes, keinen Anstoß nimmt (vgl. Mt 11, 6).

Doch ganz abgesehen davon: auch rein exegetische Überlegungen – soviel darf wohl im Rückblick auf das im Vorangehenden mehr Angedeutete als Ausgeführte festgehalten werden – legen uns nahe, auf die eingangs gestellte dreifache Frage mit einem dreifachen Nein zu antworten: die Eliminierung der sogenannten Fluchtexte aus dem Psalter – Entsprechendes gilt von der Erwähnung des dem Gericht verfallenden Bösen in anderen Schriftpartien – ist literarisch nicht legitim, bibeltheologisch nicht möglich, hermeneutisch nicht notwendig.

<sup>36</sup> Das Gebetbuch der Kirche. Eine Einführung in die Psalmen (1940): Gesammelte Schriften IV, (München 21965) 544–569, 552; vgl. u. a. auch: Gemeinsames Leben (München 121966) 35–40.