

Georg Braulik OSB, Wien

*Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters**

Für Sigurdur Örn Steingrímsson zum 70. Geburtstag

Perspektivenwechsel in der Psalmenauslegung

Der Rabbiner Jeshajahu Leibowitz berichtet in seinem Buch „Gespräche über Gott und die Welt“ eine Episode, die schlaglichtartig unseren christlichen, früher so selbstverständlichen Umgang mit den Psalmen beleuchtet. Er schreibt:

„Jeder Christ wird Ihnen bestätigen, daß das Buch der Psalmen ein ausgesprochen christliches Buch ist. Da kommt es manchmal zu unbeabsichtigten Witzen. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit zwei calvinistischen Pfarrern aus den Niederlanden. Wir sprachen in Deutsch über die Psalmen. Durch Zufall öffnete ich den Tanach [die jüdische Bibel, die hebräischen Bücher unseres Alten Testaments – Anm. v. G. B.] im 53. Kapitel der Psalmen und stieß auf den Abschnitt ‚Ach, daß die Hilfe aus Zion über Israel käme‘. Ich fragte die Pastoren: ‚Was geht das die Christen an?‘ Sie schauten mich an, als ob ich vom Mond käme. Das sei doch ein eindeutig christlicher Vers! – sagten sie. ‚Zion‘ sei die Kirche, und die ‚Hilfe Israels‘ sei Jesus.“¹

Natürlich hat der Rabbiner bei solch platter christlicher Vereinnahmung der Hebräischen Bibel den lächelnden Leser auf seiner Seite. Vielleicht hält er sogar insgeheim die rabbinische Schriftauslegung für die vom Urtext her einzig mögliche. Wie auch immer, die Begebenheit dürfte heute ihren „unbeabsichtigten Witz“ verloren haben und eher nachdenklich stimmen. Nicht bloß deshalb, weil wir als historisch-kritisch geschulte Bibelkenner Jesus und die Kirche nicht mehr so einfach im Alten Testament auffinden können, sondern vor allem, weil wir inzwischen erkannt haben, dass seine Texte grundsätzlich für eine jüdische und eine christliche Leseweise offen sind. Außerdem haben Kirche und Judentum inzwischen neue Wege zu einer gemeinsamen jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments gefunden. Dazu hat nicht unwesentlich ein zweifacher Perspektivenwechsel bei der Auslegung von Texten beigetragen, der sich seit geraumer Zeit in der alttestamentlichen Wissenschaft vollzieht. Ich werde Sie zunächst kurz über diesen neuen exegetischen Umgang mit den Psalmen informieren und ihn dann anhand von Beispielen für die liturgische Praxis verdeutlichen.

Bis vor kurzem wurden die Psalmen vorwiegend als isolierte Einzeltexte einer bestimmten Textsorte, also Gattung, ausgelegt, und das in historisch-kritisch, damit aber zugleich oft sehr hypothetisch wiederhergestellten Textformen. Der erste Perspektivenwandel moderner Exegese geht nun „vom rekonstruierten ‚ursprünglichen‘ Text zum Buchtext und zum kanonischen Text“.² In unserem Fall heißt das: Das Interesse gilt nicht ausschließlich

* Überarbeitete Fassung des Vortrags, den ich am 14. Oktober 2002 auf dem Symposium der Liturgischen Kommission für Österreich über „Der tägliche Gottesdienst in der Gemeinde“ in Salzburg unter dem Titel „Vom Wunder der Psalmen in der Liturgie“ gehalten habe.

¹ J. LEIBOWITZ, Gespräche über Gott und die Welt. Mit Michael Shasar. Frankfurt 1990, 114f. Das Zitat verdanke ich E. BALLHORN, Zur Pragmatik des Psalters als eschatologisches Lehrbuch und Identitätsbuch Israels (im Druck).

² Als einer der ersten Exegeten hat das in jüngster Zeit N. LOHFINK, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Psalm 6. In: Studien zur biblischen Theologie. Stuttgart 1993 (SBAB 16) 263–293, exemplarisch anhand eines Einzelsalms durchre-

dem einzelnen Psalm, sondern – wie vor allem Norbert Lohfink wiederentdeckt hat – dem ganzen Psalter³ und der Vernetzung dieses Psalmenbuches ins Gesamt unserer Heiligen Schrift. Man kann die Psalmen letztlich nur in diesem innerbiblischen Dialog, in ihrer Intertextualität im Rahmen der ganzen Bibel richtig begreifen. Als kanonische Schriften sind ihre Bücher die als normativ anerkannte Textgrundlage einer Glaubens- und Interpretationsgemeinschaft. Weil sich der jüdische Tanak, also das hebräische Alte Testament, von der zweiteiligen christlichen Bibel unterscheidet, ist auch der kanonische Großkontext des Psalters ein jeweils verschiedener. Das hat notwendigerweise unterschiedliche Interpretationen zur Folge. Natürlich schließt der verschieden umfangreiche Kanon nicht aus, dass jüdische wie christliche Exegeten die Psalmen literarhistorisch untersuchen, dass sie zum Beispiel nach der ältesten eruierbaren Form und dem ältesten Gebrauch eines Psalmes fragen, und dabei auch zu gemeinsamen wissenschaftlichen Ergebnissen kommen. Nur dürfen sie den Textsinn nicht auf dieses Urstadium beschränken. Denn jeder Einzelsalm ist in den Psalter und das Alte Testament eingebettet und erhält dadurch eine Multiperspektivität. Und wenn es um kanonorientierte Psalmenauslegung geht, müssen Christen die Vielfalt der schon im Alten Testament evozierten Zusammenhänge auch noch zusammen mit ihren neutestamentlichen Aufnahmen berücksichtigen. Denn Altes und Neues Testament sind für uns als kanonische Heilige Schrift ein einziger Text, der Basistext der gesellschaftlichen Größe Kirche.⁴ Wir verfälschen somit als Christen, Christinnen keineswegs die im Rahmen unseres Bibelkanons gelesenen Psalmen, wenn wir sie mit Jesus, dem Messias Israels, und mit der Kirche verbinden, weil das ja bereits im zweiten Teil unserer kanonischen Heiligen Schrift, im Neuen Testament, geschieht. Eigentlich sind sie überhaupt erst dann für uns voll erschlossen, wenn sie im Raum von Kirche für an Jesus, den Christus, Glaubende ausgelegt werden.⁵ „Liturgische Exegese“⁶ ist selbstverständlich immer kanonische Bibelauslegung, in der sich Altes und Neues Testament intertextuell wechselseitig interpretieren. Steht doch schon das Werden des christlichen Kanons in unmittelbarer Wechselbeziehung mit der liturgischen Lesepraxis seiner Bücher.⁷ So ist auch der implizite Rezipient kanonischer Texte primär nicht der/die Einzelne, sondern die zur Liturgie versammelte Rezeptionsgemeinschaft.⁸

flektiert. Ein kurzes Resümee von Endtext- und kanonischer Psalmenexegese zieht z. B. E. ZENGER, *Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog*. In: Mincha. FS R. Rendtorff. Hg. E. Blum. Neukirchen-Vluyn 2000, 243–260, 246–249.

³ Grundlegend dazu N. LOHFINK, *Der Psalter und die Meditation*. Zur Gattung des Psalmenbuches. In: DERS., *Im Schatten deiner Flügel*. Große Bibeltexte neu erschlossen. Freiburg 1999, 143–162 und 266 [Erstveröffentlichung mit dem Titel „Psalmengebet und Psalterredaktion“. In: ALW 34 (1992) 1–22]. Dort wird auch die ältere Literatur kurz vorgestellt. Ferner jetzt E. ZENGER, *Der Psalter als Buch*. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion. In: *Der Psalter in Judentum und Christentum*. Hg. E. Zenger. Freiburg 1998 (HBS 18) 1–57.

⁴ In unserem Zusammenhang kann davon abgesehen werden, dass es den verschiedenen Kirchen entsprechend nochmals unterschiedliche Kanongestalten und Arrangements ihrer Schriften gibt.

⁵ S. dazu G. BRAULIK, *Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?* In: *Christologie der Liturgie*. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund. Hg. K. Richter – B. Kranemann. Freiburg 1995 (QD 159) 57–86.

⁶ Der Begriff findet sich bei H. SCHRÖER, *Scriptura sacra est practica*. In: ZThK Beiheft 9 (1995) 82–93, 86.

⁷ K.-P. JÖRNS, *Liturgie – Wiege der Heiligen Schrift*. In: ALW 34 (1992) 313–332.

⁸ D. BÖHLER, *Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie*. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft. In: ThPh 77 (2002) 161–178, 177 Anm. 35 betont gegenüber dem Postulat vor allem lutherischer Kanontheorie, kanonische Texte implizierten einen

Der zweite bibelwissenschaftliche Sichtwechsel vollzieht eine „Wende vom Text zum Rezipienten“. Methodisch spricht man von Rezeptions- und Leseästhetik, also von der Wahrnehmung eines Textes im Prozess des Hörens, Lesens und Nachsprechens.⁹ Diese leseorientierte Exegese betrachtet den Text nicht von seiner Entstehung her, also nicht „produktionsästhetisch“. Im Gegensatz zur traditionellen historisch-deskriptiv und literaturwissenschaftlich arbeitenden Exegese ist sie nicht am Autor und der „ursprünglichen Aussageabsicht“ eines Textes interessiert. Denn der Sinn eines Textes ist nicht einfach mit der Intention seines Verfassers ident. Sie fragt auch nicht nach der einem bestimmten Text als Text eignenden Bedeutung. Die ungelesene, ungehörte Bibel bleibt ein bloß gedruckter Text. Erst wenn sie rezipiert wird, wird sie zur Anrede Gottes, zu seinem Wort. Modernen rezeptionsästhetischen Literaturtheorien gilt die Rezeption selbst als ein schöpferischer Akt¹⁰, in dem der Rezipient zum Beispiel einen Psalm als für ihn relevant, als bedeutsam entdeckt und dabei interpretiert. Zu dieser Konkretisierung im Bewusstsein des Rezipienten legitimiert ihn die Bedeutungsvielfalt des Textes. Denn jeder Text besitzt – natürlich innerhalb seines Textrepertoires – einen Bedeutungsüberschuss gegenüber dem ursprünglich intendierten Aussagesinn. Er wird durch die Vernetzung mit anderen Texten innerhalb und außerhalb des gleichen Buches, in unserem Fall des Psalters, angereichert, unter Umständen in seinem Verständnis auch verändert. Jeder neue literarische und situative Kontext erschließt noch weitere Sinndimensionen. Denn Aussage wie Verständnis literarischer Texte sind immer kontextgebunden. Ein christlicher Leser kann deshalb dem Sinnpotential eines Psalms anderes als ein jüdischer entnehmen. Wenn er diese Bedeutungsvielfalt entdeckt, hat das nichts mit willkürlicher und bloß subjektiver Auslegung zu tun. Das gilt besonders dann, wenn der jüdische bzw. christliche Leser den Psalm in einem Strom der Tradition und Rezeption biblischer Texte, also in der Interpretationsgemeinschaft der Synagoge bzw. Kirche, versteht. Wie sehr der Psalter schon in biblischer Zeit ein „Wurzelboden kreativer

„inspirierten Leser“ (z. B. U. H. J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*. Göttingen 1994 [Sammlung Vandenhoeck]): „Kanonische Texte sind jedoch öffentliche und normative Texte einer Lesegemeinschaft. Der implizierte ideale Rezipient ist nicht wie beim modernen Roman ein Individuum in seiner Stube, sondern die zuhörende Rezeptionsgemeinschaft bei ihrer liturgischen Versammlung (Dtn 31,10f: ‚In jedem siebten Jahr, in einer der Festzeiten des Brachjahres, beim Laubhüttenfest, wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die der Herr auswählt, das Angesicht des Herrn, deines Gottes zu schauen, sollst du diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen.‘ Vgl. Neh 8! Kol 4,16: ‚Wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, dass er auch in der Gemeinde von Laodizea bekannt wird, und den Brief an die Laodizener lest auch ihr bei euch vor!‘ Offb 1,3: ‚Selig, wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört.‘). Der Kanonisationsprozess hat selbst die wenigen für nicht-öffentliche Zwecke verfassten Schriften präzise zu Schriften für öffentliche Verlesung in der Textgemeinschaft gemacht: Ein noch so frommes Einzelseelchen ist nicht der erste Adressat und implizierte Rezipient des kanonischen Bibeltextes. Die Rezeptionsästhetik, für die die Bibel gemacht ist, ist zuerst eine kollektive. Sie impliziert nicht einen inspirierten Leser, sondern das inspirierte Israel, die inspirierte Kirche.“

⁹ Für die Psalmen s. dazu D. ERBELE-KÜSTER, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn 2001 (WMANT 87).

¹⁰ K. HUIZING, *Ästhetische Theologie*. Band I: *Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie*. Stuttgart 2000, 24, bezeichnet den „Leseakt“ sogar als „Wiedergeburt“. Sie wird von der „ästhetischen Theologie“ untersucht.

Rezeptionsvorgänge“¹¹ war, bezeugen die Hodajot von Qumran und die neutestamentliche Psalmendichtung, zum Beispiel in Magnifikat und Benediktus¹², aber auch die Gesänge in der himmlischen Liturgie der Offenbarung des Johannes. Für uns ist heute der wichtigste Traditionsort, an dem die Schriften der Bibel und speziell die alttestamentlichen Psalmen gelesen, gehört, gebetet und dabei mit unserer Situation korreliert werden, sicher die Liturgie. Die Rezeptionsästhetik berechtigt uns deshalb in letzter Konsequenz auch zu einer Art liturgischen Exegese – einer Deutung der Psalmen vom jeweils gefeierten Mysterium, Heilsereignis her. Diese christliche Auslegung dürfte uns allerdings nicht vergessen lassen, dass wir auch dann noch die Psalmen in Weggemeinschaft mit dem Judentum zu verstehen haben¹³ – als Teilhabe am gemeinsamen Erbe und mit ihrer Freigabe für eine andere „Wahrnehmung“ durch das Judentum¹⁴.

Diese beiden bibelwissenschaftlichen Neuorientierungen bescheren uns einen wesentlichen Fortschritt im liturgischen Umgang mit den Psalmen. „Wer ‚Kanon‘ sagt, hat ‚rezipierende Kirche‘ gesagt, hat ‚Literatur in einem nicht bloß mehr historischen, sondern situationsübergreifenden literarischen Zusammenhang‘ gesagt“.¹⁵ Genau das, was man an der Bibelwissenschaft bisher immer als unzureichend empfand – die Distanz, die durch eine rein historische Betrachtungsweise geschaffen wurde –, ist nun vorüber. Ich möchte deshalb im Folgenden die herkömmliche Psalmenhermeneutik¹⁶ auf den aktuellen Stand des kanonischen Psalterverständnisses und der Rezeptionsästhetik bringen. Dazu greife ich drei

¹¹ H. SCHRÖER, Gott ist mein Psalm: Teilhabe und Freigabe. Der christlich-jüdische Dialog in rezeptionsästhetischer Sicht am Beispiel der Psalmen. In: Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels. FS W. Schrage. Hg. K. Wengst – G. Saß. Neukirchen-Vluyn 1998, 55–64, 60.

¹² S. dazu N. LOHFINK, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. Mit einem Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948–1989 von U. Dahmen. Stuttgart 1990 (SBS 143). Ferner: DERS., Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas. In: Im Schatten deiner Flügel (s. Anm. 3) 218–236 (mit wissenschaftlichem Apparat versehene Erstveröffentlichung: Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas. In: Neue Wege der Psalmenforschung. Für W. Beyerlin. Hg. K. Seybold – E. Zenger. Freiburg 1994 [HBS 1] 105–125).

¹³ Das „Psalmengebet als Einübung christlich-jüdischer Zeitgenossenschaft *coram Deo*“ hat E. ZENGER, „Ich aber sage: Du bist mein Gott“ (Ps 31,14). Kirchliches Psalmengebet nach der Schoa. In: Weg und Weite. FS K. Lehmann. Hg. A. Raffelt unter Mitwirkung von B. Nichtweiß. Freiburg 2001, 15–31, besonders 26–31, zusammengefasst.

¹⁴ Zu diesem rezeptionsästhetischen Vorgang, „der die Leerstellen der Tradition auf Zukunft hin wahrnimmt“, s. SCHRÖER (s. Anm. 11) 63.

¹⁵ BÖHLER (s. Anm. 8) 169. Böhler verbindet Kanon und rezeptionsästhetische Exegese wie folgt: „Der Sinn eines kanonisch gewordenen Textes hängt nicht am damaligen Autor und seinen Intentionen von damals allein. Nur danach aber fragte historisch-kritische Exegese. Der Sinn eines kanonischen Textes liegt auch in der Beziehung zur rezipierenden Glaubensgemeinschaft. Sie hat den damaligen Text neu adressiert und etwa an uns hier und heute gerichtet [. . .]. Der Sinn eines kanonischen Textes liegt ausserdem wesentlich in seiner Beziehung zu dem grossen literarischen Gefüge des Kanons, in den die Rezeptionsgemeinschaft ihn eingefügt hat, um ihn über die damalige Situation hinaus aktuell zu halten [. . .]. Kanonisierung dehistorisiert teilweise und stellt einen neuen, literarischen Kontext her, der als Rezeptionsphänomen auch rezeptionsästhetisch ausgelegt werden will. Weil die Kanonisierung wesentlich ein Rezeptionsphänomen ist, ist der Kanon als Makrotext nach rezeptionsästhetischen Literaturtheorien auszulegen“ (ebd. 168).

¹⁶ Den gegenwärtigen Forschungsstand hat H. BUCHINGER, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft. In: HfD 54 (2000) 193–222, ausgezeichnet dargestellt.

Praxissituationen heraus, in denen immer beide neuen Aspekte vorkommen, und frage: Erstens: Was ist der Psalter eigentlich für uns – Gebet oder Lesung oder ein Drittes? Zweitens: Lässt sich diese Gattung des Psalters in unsere Tagzeitenliturgie umsetzen? Drittens: Wie sieht es mit der kanonischen Dimension der Psalmen aus? Schließen möchte ich mit einer bisher wenig beachteten kirchlichen und gesellschaftlichen Auswirkung unseres Umgangs mit Psalmen, besonders in der Liturgie. Damit das alles nicht zu einer etwas praxisfernen Theorie wird, ziehe ich den heute für die Vesper vorgesehenen Psalm 103, einen Hymnus auf Jahwe als barmherzigen Vater und König, so weit wie möglich als Beispieltext heran. Das ist freilich nur ein einziger Psalm, dem der Zusammenhang mit anderen Psalmen fehlt. Auch in der Tagzeitenliturgie des römischen Stundenbuchs wird Psalm 103 allein, wenn auch in drei Abschnitte unterteilt, in der Lesehore des Mittwoch verwendet. Deshalb bespreche ich Psalm 103 im Kontext der Psalmen der Mittwoch-Vesper des Benediktinischen Antiphonale.

Der Psalter: weder Gebets- noch Lesungstext, sondern Meditationstext

Nehmen wir als Ausgangspunkt die weithin noch völlig unbekannte Problematik des sogenannten „Antwortpsalms“ als *psalmus responsorius* nach einer Schriftlesung des Wortgottesdienstes. Es dürfte ja heute aufgrund des patristischen Schrifttums, sieht man es in seiner Gesamtheit, hinreichend bewiesen sein, dass der Psalter in den Anfängen unserer christlichen Liturgie nicht als ein Gebets- oder Gesangsbuch diente. Er war vor allem einmal ein Lesebuch wie die anderen Bücher der Heiligen Schrift und hatte Verkündigungscharakter, was die Kirchenväter auch zu vielen Psalmenhomilien veranlasste. Seine Textgattung „Gedicht“ bedingte oft eine kantillierende Vortragsweise durch den Lektor bzw. eine responsoriale Aufführung, an der sich die feiernde Gemeinde mit einem gleich bleibenden Kehrsvers beteiligte. Doch änderte dieses „Singen des Psalms“ nicht seinen Charakter: der Psalm des Wortgottesdienstes blieb bis ins 4./5. Jahrhundert eine Schriftlesung unter anderen. Genauer: er folgte meist der (letzten) alttestamentlichen Lesung und erfüllte dadurch vor der neutestamentlichen Lesung eine nicht nur literarische, sondern auch christologisch-interpretatorische Scharnierfunktion. Interessant ist übrigens, dass in der ostsyrischen (chaldäischen) Liturgie für die Antwortpsalmen bis heute sogar ein eigenständiger, von den anderen Schriftlesungen unabhängiger Zyklus für das ganze Kirchenjahr existiert.¹⁷

Der fachwissenschaftlichen Diskussion ist es bisher freilich noch nicht gelungen, die Praxis der Wortliturgie wirklich zu verändern. Das gilt auch für die Psalmodie der klösterlichen Tagzeitenliturgie. Im benediktinischen Raum zum Beispiel läuft die Auseinandersetzung darüber, ob der Psalm nicht in ein stilles Gebet bzw. eine Psalmoration münden sollte, seit den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Vor allem Adalbert de Vogüé wies in zahlreichen Publikationen über den Zweischritt „*psalmus – oratio*“ für die Patristik nach, was er auf die pointierte Formel brachte: „psalmodier n'est pas prier“ – Psalmmodieren heißt, sich auf das Gebet vorbereiten, aber nicht schon beten.¹⁸ Nach diesem Verständnismodell

¹⁷ S. dazu z. B. A. G. MARTIMORT, Fonction de la Psalmodie dans la Liturgie de la Parole. In: Liturgie und Dichtung. II. Interdisziplinäre Reflexion. Hg. H. Becker – R. Kaczynski. St. Ottilien 1983 (PiLi 2) 837–856; D. DASCHNER, Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms. In: HfD 48 (1994) 131–153 und 200–220.

¹⁸ S. dazu z. B. A. DE VOGÜÉ, Psalmodier n'est pas prier. In: EO 6 (1989) 7–32, 9; DERS., Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar. Hildesheim 1986 (RBS 16) 165–179. Nach einer

ist der Psalm als eine Art Schriftlesung zu rezipieren. Sie kann sich unter Umständen auch lobend an Gott richten. Aber in jedem Fall wird ihr ein wie auch immer geformtes Gebet gegenübergestellt. Beide Modelle – Psalmen als Lesungen und Psalmen als Gebete – haben in jüngster Zeit in den deutschsprachigen Benediktinerklöstern ihre Verwirklichung in verschiedenen Stundenbüchern gefunden. Das sogenannte Scheyerner-Brevier zum Beispiel sieht in seinem Grundmuster nach einem rezitierten bzw. gelesenen Psalm eine kurze Gebetsstille vor, die von einer Psalmoration abgeschlossen wird. Das Benediktinische Antiphonale von Münsterschwarzach dagegen begreift die Psalmen vor allem als „meditative Gebete“. Es hat nur in der Vigil bestimmte, für den Einzelvortrag ausgesuchte und somit einer Lesung nahekommende Psalmen eingebaut. Man sollte diese Alternativen eines Betens *aus* bzw. *mit* den Psalmen einerseits und eines Betens *der* Psalmen andererseits bewusst offen halten. Denn sie ermöglichten auch dort einen spirituell fruchtbaren Umgang mit Psalmen, wo man sich nicht voll mit ihnen identifizieren und sie nicht unmittelbar zur eigenen Anrede an Gott machen kann oder will.¹⁹

Welche Position auch immer man in dieser Debatte einnimmt, wir sind heute damit konfrontiert, dass der Antwortpsalm und die Psalmen der Tagzeitenliturgie fast ausschließlich als Gebete aufgefasst werden. Da kann uns die liturgiegeschichtliche Erkenntnis, Psalmen seien *zunächst* als Lesung verwendet worden, nicht mehr viel weiterhelfen. Die Frage muss an den Psalter selbst gerichtet werden, zu welcher Rezeptionsweise er uns anleitet. Lässt sich aus der Form, die ihm die Endredaktion gegeben hat, etwas über die Umgangsweise mit dem Psalmenbuch erschließen?

So wenig der Psalter ein Gesangbuch der Gemeinde im frühchristlichen Gottesdienst war, so wenig war er auch das Gesangbuch des Zweiten Tempels und der Synagoge. Seine weite Verbreitung, wie sie zum Beispiel die in Qumran gefundene große Zahl der Psalterrollen oder die vielen Zitate in neutestamentlichen Schriften erschließen lassen, verdankt er nicht einem gottesdienstlichen Gebrauch. Kenntnis und Beliebtheit des Psalters lassen sich vielmehr nur so erklären, dass er vor und nach der Zeitenwende das Lebensbuch einer persönlich-individuellen Frömmigkeit war.²⁰ Aber auf welche Weise? Einfach durch Lektüre? Die neuere Bibelwissenschaft hat gezeigt, dass sich der Psalter als Meditationstext versteht. Bereits sein Proömium, Psalm 1, empfängt als Benutzer des Psalters jemanden, der die „Tora“, die „Weisung Jahwes“, ständig „murmelt“:

Auseinandersetzung mit dem kompetenten Beitrag von A. BÖCKMANN, Gibt die Regel Benedikts Hinweise zum Verhältnis von Psalmodie und Stillgebet? In: *Traditio et progressio*. Rom 1988 (StAns 95) 81–111, stellt Vogüé die Benediktregel betreffend fest: „Après comme avant cet article, il reste vrai que l'existence d'oraisons psalmiques chez Benoît ne peut être ni affirmée ni exclue“ (ebd. 18).

¹⁹ Zu Recht bemerkt R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001 (UTB 2173) 282, dass die einseitige Auffassung der Psalmen als Gebete kirchenoffiziell dazu führte, dass die Psalmen 58, 83 und 109 aus dem römischen Brevier gestrichen und in einer Reihe weiterer Psalmen einzelne Verse eliminiert wurden, weil diese Texte christlichem Beten nicht zumutbar seien.

²⁰ N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Ps 2 und 22. Hg. J. Schreiner. Würzburg 1988 (FzB 60) 319–384; J. MAIER, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie (Wochentag und Sabbat). In: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. I. Historische Präsentation. Hg. H. Becker – R. Kaczinski. St. Ottilien 1983 (PiLi 1) 55–90; G. STEMBERGER, Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit. In: Der Psalter in Judentum und Christentum (s. Anm. 3) 199–213.

„Seine Freude: an der Tora des Herrn;
dessen Tora murmelt er Tag und Nacht.“ (V. 2)

Das mit „murmeln“ übersetzte hebräische Verb *hāgā* meint nicht das intellektuelle Nachsinnen (wie die Einheitsübersetzung es wiedergibt), sondern „aufsagen, halblaut rezitieren“. Hieronymus hat das Verb mit „*meditabitur*“ übersetzt, was damals weder schweigende Versenkung noch diskursives Betrachten meinte. In der Antike meditierte man, indem man auswendig gelernte Texte murmelnd rezitierte. Eine solche rezitierende Meditation ist sicher eine andere Form, Psalmen zu rezipieren, als ihnen in objektiv distanzierter Lektüre gegenüberzutreten bzw. sie als von außen kommende, fremde Texte zu hören. Doch bedeutet das deshalb noch nicht einfach, sie zur eigenen Kommunikation mit Gott zu machen. Die auswendig (oder besser „inwendig“) beherrschten Texte werden beim Rezitieren gewissermaßen aus dem eigenen „Herzen“ geboren. Sie bewirken deshalb eine tiefergreifende Interaktion, ja Identifikation des Psalmierenden mit dem Psalm bzw. dessen Ich.

Psalm 1 öffnet also das Eingangstor zum Psalter für einen meditierenden Menschen. Dass dann der ganze Psalter ein einziger Meditationstext sein will, ergibt sich aus seiner Anlage selbst. Er hat nämlich zum Gelingen der Meditation bestimmte literarische Hilfen eingebaut, an denen man diese Intention erkennen kann. Die erste besteht in der gezielten Aneinanderreihung (*iuxtapositio*) bestimmter Psalmen, die vorhandene Sach- und Wortentsprechungen geschickt ausnützt. Die Texte treten dadurch in ein Gespräch miteinander und interpretieren sich als Kontexte wechselseitig. Dazu kommt in den meisten Fällen zweitens eine redaktionelle Stichwortverkettung (*concatenatio*).²¹ Gemeint sind sprachliche Vernetzungen, natürlich auch Motivaufnahmen, zwischen Nachbapsalmen, aber auch über sie hinaus mit den Psalmen der Umgebung, ja über ganze Psalmengruppen hinweg. Um solche Verklammerungen zu schaffen, wurden Zusätze eingefügt, Wörter ausgetauscht, vermutlich sogar ganze Brückenpsalmen neu geschaffen. Öfters verstärkt noch ein Spiel lockerer Ankündigung und ihrer Einlösung durch die anschließenden Psalmen die Komposition. Diese Techniken stiften dem Psalter eine Dynamik ein, die den Meditierenden von einem Psalm zum anderen weiterleitet. Ich möchte Ihnen das Phänomen solcher Inhalts- und Stichwortverkettung an Psalm 103 und seinen benachbarten Psalmen veranschaulichen.²²

Psalm 103 ist reflektiert in sein Umfeld eingebettet.²³ Schon dass er auf Psalm 102 folgt, führt zwischen den beiden inhaltlich und gattungsmäßig so divergierenden Psalmen zu einem dramatischen Dialog. Psalm 102 ist überschrieben:

„Gebet eines Unglücklichen, wenn er in Verzweiflung ist und vor dem Herrn seine Sorge ausschüttet.“ (V. 1)

Mit diesem „Unglücklichen“ ist David gemeint. Denn die Überschrift spielt auf Psalm 142,3, ein Davidgebet an, in dem es heißt: „Ich schütte vor ihm meine Klagen aus“. Psalm 102 ist also die Klage eines „davidischen“ Königs, und zwar über das zerstörte Jerusalem.

²¹ Zum Folgenden s. ZENGER, Psalter (s. Anm. 3) 148–154.

²² Sie werden von den Psalmenkommentaren F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER in Die Neue Echter Bibel und in Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament und ebenso im Kommentar von T. LORENZIN, I Salmi – nova versione, introduzione e commento. Milano 2000 (I libri biblici 14) bei jedem Psalm eigens angegeben.

²³ S. dazu und zum Folgenden: E. ZENGER, Israel und die Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs (Ps 90–106). In: Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für E. L. Ehrlich. Hg. M. Marcus – E. W. Stegemann – E. Zenger. Freiburg 1991, 236–254, besonders 242–244. Ferner G. BRUNERT, Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuchs. Stuttgart 1996 (SBB 30) 257–261.

Mit David selbst hätte man ja ein solches Ereignis aufgrund der Geschichte nicht in Verbindung bringen können. Die Klage gipfelt in seinem Vertrauen, dass Gott seinem Namen entsprechend sich erbarmen und den Zion wieder aufbauen wird, damit seine Bewohner den Völkern, die zum erneuerten Zion strömen, und den Königreichen „den Namen Jahwes“ verkünden können. Der anschließende Psalm 103 ist die lobpreisende Antwort Davids – denn ihn nennt hier die Überschrift ausdrücklich – auf die Befreiung aus der in Psalm 102 beschriebenen Not. David kann nur deshalb loben, weil der Name Jahwes, von dem er in Psalm 102 vorausgesagt hatte, dass die Völker ihn fürchten und verehren werden, weil dieser Name also in Psalm 103 Gott als „gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Güte“ (V. 8) erweist. Im Übrigen macht das fiktive Sprecher-Ich David beide Psalmen zu „messianischen“ Liedern.

Das Gespräch der beiden benachbarten Psalmen wird durch eine Fülle von theologisch markanten Stichwörtern präzisiert.²⁴ Ich habe bereits den „Namen Jahwes“ erwähnt. Psalm 102 sagt darüber:

„Dein Name dauert von Geschlecht von Geschlecht“ (V. 13)
und ist zuversichtlich: Wenn Gott den Zion wieder aufbaut,
„dann fürchten die Völker den Namen des Herrn
und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit“ (V. 16) und sie
„werden den Namen des Herrn auf dem Zion verkünden
und sein Lob in Jerusalem“ (V. 22).

Dementsprechend beginnt Psalm 103:

„Lobe den Herrn meine Seele,
und alles in mir seinen heiligen Namen!“ (V. 1)

Auch das Verb „sich erbarmen“, das im ganzen Psalter nur fünfmal verwendet wird, verklammert an drei Stellen die beiden Psalmen: Die Gewissheit von Ps 102,14

„... du wirst dich über Zion erbarmen“
wird von Psalm 103 an zentraler Stelle aufgegriffen und wegen seiner Wichtigkeit im Parallelismus verdoppelt:

„Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt,
so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten.“ (V. 13)

Daneben spricht Psalm 103 noch zweimal vom „Erbarmen“ bzw. „barmherzig sein“ (V. 4,8). Eigens hinweisen möchte ich auch auf die „Staub“-Metapher (*‘āpār*). Sie findet sich im vierten Psalmenbuch, also der Psalmengruppe 90–106, nur in den Psalmen 102,15 (in der Einheitsübersetzung nicht erkennbar); 103,14 („er denkt daran: wir sind nur Staub“) und 104,29 („nimmst du ihnen den Atem ..., so kehren sie zurück zum Staub der Erde“). Allen drei Psalmen gemeinsam ist außerdem sowohl das Motiv der Vergänglichkeit (102,4.12.24f.27; 103,3f.14–16; 104,29) als auch das der Sättigung (102,5.10; 103,5; 104,13–16.27f). Doch genug der Beispiele einer Verklammerung von Psalm 102 und 103.

Die Psalmen 103 und 104 bilden eine Art hymnisches Dyptichon, dessen Tafeln von der Aufforderung „Lobe den Herrn, meine Seele“ gerahmt sind. Sie ist in der Psalmensynopse des Anhangs im Schema 1 entsprechend hervorgehoben. Schon der jüdische Psalmenmidrasch betrachtet deshalb beide Psalmen als eine übergreifende Komposition, wenn er ihren insgesamt fünfmaligen Lobaufruf (103,1.2.22; 104,1.35) ausdrücklich mit den fünf Büchern der Tora vergleicht. Die zwei Psalmen sind außerdem an ihrer Nahtstelle textlich breit auf-

²⁴ BRUNERT, ebd. 255f.

einander bezogen: Ps 103,19–22 schließt mit dem Bild Gottes, der seinen Königsthron im Himmel errichtet hat und umgeben von „seinen Dienern“ über die Welt herrscht. Mit dieser Vorstellung, nun aber schöpfungstheologisch formuliert, setzt Ps 104,2–4 ein, wobei die „Diener Gottes“ im ganzen Psalter nur noch an dieser Stelle erwähnt werden. Wie Psalm 103 zum Lob des Erbarmens Jahwes auffordert (V. 4.8.13), so Psalm 104 zum Lobpreis seiner Güte, mit der er die ganze Schöpfung belebt (V. 27f). Im übrigen kündigt Psalm 103 mit seiner abschließenden Aufforderung zum Lob an, was Psalm 104 dann breit entfaltend einlösen wird:

„Lobt den Herrn, all seine Werke,
an jedem Ort seiner Herrschaft“ (V. 22a).

Der in Psalm 104 folgende Schöpfungshymnus verwirklicht diesen kosmosumspannenden Lobpreis. So ist die Psalmentrias 102–104 (zusammen mit Psalm 101 und seinem Preis Jahwes, des königlichen Rechtsbeistands) als eine Komposition zu lesen, die die Königsherrschaft Jahwes, der im Himmel thront (102,20; vgl. 103,19; 104,2f), vor einem sich ständig weitenden Horizont feiert – dem neu aufgebauten Jerusalem (Psalm 102), der Geschichte seines Volkes (Psalm 103), ja des gesamten Universums (Psalm 104). Die Herrlichkeit, in der sich Jahwe vor Israel und den Völkern auf dem wiedererrichteten Zion offenbaren wird (Ps 102,16f), erstrahlt schon in den Werken seiner Schöpfung (Ps 104,31).

Die Andeutungen, wie hier „meditiert“ wird, müssen genügen. Welche Fülle überraschender Einsichten vermitteln sie, wie viele Reflexionen evozieren sie! Die drei Psalmen sind zwar inhaltlich, stimmungs- und gattungsmäßig recht verschieden. Durch ihre Nebeneinanderstellung und Verkettung werden sie aber gerade in ihrem Abwechslungsreichtum übereinander gelegt und ineinander geschoben. So öffnen sich neue Perspektiven und Räume, in denen sich das Verstehen hin und her bewegen kann.

„Meditations“-Techniken im Benediktinischen Antiphonale

Das Mönchtum übernahm den Psalter aus dem jüdisch-christlichen Erbe als den zu rezipierenden Text und ging ihn bei seiner privaten Meditation ganz durch. Diese Tradition lebt heute noch in Psalmengenossenschaften vor allem des nordafrikanischen Judentums fort. Benedikt hat die numerische Abfolge der Psalmen nur mehr für einen Teil der Horen beibehalten. Er grenzt aber die Psalmen nicht nach den Gruppen ab, die der Psalter selbst durch verschiedene Struktursignale markiert, sondern weithin aufgrund einer bestimmten, zu persolvierenden Zahl.²⁵ Hinter dieser Schematisierung dürfte freilich das Bewusstsein der Einheit des Psalters stehen, die durch die Rezitation der 150 Psalmen zumindest in einer Woche noch erfahrbar bleiben soll. Neuere Entwürfe des monastischen Stundengebetes haben meistens und mit durchaus erwägenswerten Gründen sowohl die Reihenfolge des Psalters als auch den Wochenrahmen für seine Rezitation aufgegeben. Darf man dann noch von ihnen erwarten, dass sie die Psalmen einer Tagzeit mit den Techniken des Psalters „meditieren“? Wie auch immer, die Psalmen erhalten durch ihre bloße Aneinanderreihung jedenfalls einen bestimmten Kontext, der sie immer auch irgendwie auslegt. Wie weit diese Zusammenstellung theologisch standhalten kann, ist im Einzelnen zu prüfen. Das gilt grundsätzlich für das Römische Stundengebet wie für jede Tagzeitenliturgie, die Psalmen verwendet. Da mir das Psalmenschema des Benediktinischen Antiphonales seit Jahrzehnten

²⁵ Zur (prälektionären) Psalmodie in der Offiziumsordnung der Benediktregel s. vor allem P. NOWACK, Die Strukturelemente des Stundengebetes der Regula Benedicti. In: ALW 26 (1984) 253–304, 267–274.

vertraut ist, wähle ich dieses monastische Offizium. Es verteilt den Psalter auf eine Woche und verwendet Psalm 103 in der Mittwoch-Vesper in einem Ensemble von vier Psalmen. Dort folgen aufeinander Psalm 103 – Psalm 86 – Psalm 85 – Psalm 87.²⁶

Die Psalmenverteilung stammt vom verstorbenen Benediktiner und Salzburger Alttestamentler P. Notker Füglistner.²⁷ Er entwarf sie in den Sechzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts entsprechend dem damaligen wissenschaftlichen Stand der Psalmenexegese. In ihr dominierte die Gattungsforschung, also das Interesse an der Textsorte des Einzelsalms und seinem ursprünglichen Sitz im Leben. Füglistner wollte die 150 Psalmen vor allem gattungsgerecht und dem liturgischen Charakter der einzelnen Tagzeiten, auch mancher privilegierter Wochentage, entsprechend einsetzen. In der Vesper steht deshalb ihrem Lobcharakter zufolge an der ersten und letzten Stelle der vier Psalmen jeweils ein Hymnus oder ein Danklied.²⁸ Auch sollte der poetische Charakter der Psalmen, wie Füglistner ausdrücklich betont, „in der Anordnung und im Vortrag“ berücksichtigt werden. Im Übrigen durfte nicht allzu oft und abrupt zwischen singularischem und pluralischem sprechenden Subjekt gewechselt werden. Obwohl im Benediktinischen Antiphonale die Psalmenabfolge des Psalters aufgegeben ist und auch nicht vorausgesetzt wird, dass man wie zur Zeit Benedikts die Psalmen auswendig kennt, folgen ihre Auswahl und Reihung – so weit ich feststellen kann – durchaus den besprochenen Meditationstechniken. Wiederum sind es die beiden Prinzipien bewussten Nebeneinanderstellens (*iuxtapositio*) bestimmter Psalmen und der sich daraus ergebenden Motiv- wie Stichwortverkettung (*concatenatio*). Das möchte ich Ihnen jetzt am Beispiel der Mittwoch-Vesper des Benediktinischen Antiphonale illustrieren. Die wichtigsten Beobachtungen sind im Schema 3 des Anhangs notiert. Ich kann mich deshalb kurz fassen.

Es sind vor allem zwei Themen, von denen die Vesperpsalmen geprägt werden. Zunächst ist es die Gottes-Namen-Theologie. Sie findet in der „Bundes“- bzw. „Gnadenformel“ vom Sinai ihren prägnanten Ausdruck:

„Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg“ (Ex 34,6f).

Ps 103,8–10 greift die Formel ebenso auf wie Ps 86,15. Auf diesen „Namen Jahwes“ möchte nicht nur David in Psalm 86 sein Herz ausgerichtet wissen (V. 11), er ist auch Ziel einer Völkerwallfahrt:

„Alle Völker kommen und beten dich an,
sie geben, Herr, deinem Namen die Ehre.“ (V. 9).

Der Ort der Jahweverehrung, zu dem die Völker pilgern, ist, ohne dass das ausdrücklich gesagt wird, natürlich der Zion. Damit wird im Rahmen der Vesperpsalmen implizit bereits ihr zweites Hauptthema eingespielt, die Zionstheologie. Sie wird in Psalm 87 am Ende ihren Höhepunkt erreichen. Ehe sich dort die Völkerwelt versammelt, muss freilich erst das Volk Gottes selbst wiederhergestellt sein. Darum fleht Psalm 85. In seinen Bitten und Klagen klingt noch die Gnadenformel und ihre Auswirkung nach, wie sie Psalm 103 expliziert:

„Einst hast du, Herr, deinem Volk die Schuld vergeben,
all seine Sünden zugedeckt ...

²⁶ Benediktinisches Antiphonale. Band III: Vesper – Komplet. Hg. Abtei Münsterschwarzach. Münsterschwarzach 1996, 302–308.

²⁷ S. dazu J. Th. M. SCHREIBER, Zur Theologie der monastischen Stundenliturgie nach Notker Füglistner OSB. [Diplomarbeit]. Erfurt 2001 [Mschr.].

²⁸ N. FÜGLISTER, Zum Entwurf eines deutschen monastischen Offiziums. Münsterschwarzach 1969 (Beilage zu Deutsches Psalterium für die Sonntage und Wochentage des Kirchenjahrs) 9, 7 und 11.

Willst du uns ewig zürnen,
soll dein Zorn dauern von Geschlecht zu Geschlecht?“ (Ps 85,[2*],3 und 6).

Auf diese Frage antwortet Gott in einer prophetisch vermittelten Rede:

„Sein Heil ist denen nahe, die ihn fürchten,
Seine Herrlichkeit wohne in unserem Land!“ (V. 10).

Dazu wird Gott selbst, und zwar in Begleitung seiner personifiziert auftretenden Wirkweisen „Huld und Treue, Gerechtigkeit und Friede“ kommen. „Huld und Treue“ erinnern ziemlich verhalten und ein letztes Mal an die Gnadenformel, diesmal im Zitat von Ps 86,15. Die „Herrlichkeit Gottes“, die dauerhaft im Land wohnen wird, meint seine erfahrbare Gegenwart. Wie also nach Psalm 86 die Völker zum Zion pilgern werden, so ist nach Psalm 85 auch Gott auf dem Weg dorthin – was sich wiederum nur indirekt eruieren lässt. Doch lenkt der anschließende Psalm 87 sofort den Blick von der Theophanie „im Land“ (Ps 85,10) auf die Gott liebste aller „Stätten in Jakob“, den Zion (Ps 87,2). Auch von dieser Stadt Gottes kann man „Herrliches“ sagen (V. 3): nämlich dass Gott alle Völker in ihre Bürgerlisten einträgt und die Völker die Eingliederung im Jerusalem Gottes mit Jubelgesängen und Freudentänzen feiern (V. 6f). Dort, so lässt uns also die Vesper am Abend des Tages voll Dank meditieren, beim gnädigen und barmherzigen Gott, der seinem Volk die Schuld vergibt, dort, wo alle Welt seinen Namen verehren wird, sind jetzt auch wir angekommen und haben zusammen mit Jakob unsere Heimat, „unsere Quellen“ gefunden.

Die Abfolge der Vesperpsalmen entspricht zwar nicht der des Psalmenbuchs. Aber die Psalmen 85, 86 und 87 sind im Psalter Nachbarpsalmen und lassen schon deshalb Vor- und Rückbezüge erwarten. Ein solcher Block benachbarter Psalmen ist im Benediktinischen Antiphonale sonst eher selten. Die Umstellung der biblischen Reihenfolge soll aber genau dem vom Psalter intendierten Meditationseffekt dienen. Denn Psalm 86, der Davidpsalm, der durch Wortklammern mit den Korachiterliedern Psalm 85 wie mit Psalm 87 verbunden ist, wurde vorgereiht, um eine Brücke zum Davidpsalm 103 zu schaffen, der als die Vesperpsalmen eröffnender Hymnus an die erste Stelle gesetzt wurde. Mit ihm ist Psalm 86 auch theologisch verwandt und durch Stichworte mehrfach verkettet. So verschmelzen die vier gattungsmäßig durchaus unterschiedlichen und nicht numerisch gereihten Psalmen dann doch wieder zu einem einzigen Text. Durch ihn werden die Meditierenden Schritt für Schritt hinauf zum Völkerfest im Jerusalem Gottes geführt.

Bleibt noch, unabhängig vom Zusammenhang der Vesper, die Frage: Versteht sich Psalm 103 selbst als Rede *zu* Gott oder wird man ihm eher als Zeugnis *von* Gott gerecht? In welcher Haltung bringt er den Meditierenden durch seine „Gott-Rede“? Psalm 103 entwirft eine „Theo-Logie“ (Gott-Rede), die vor allem auf der Sinaitheophanie gründet und von diesem Herzstück alttestamentlichen Glaubens her den Namen Gottes (V. 1), sein „Wesen“, und seine Taten (V. 2) reflektiert. Das geschieht nicht abstrakt, sondern in Bildern, die vom Menschen her entworfen sind und Gottes Zuwendung zu ihm beschreiben: Jahwe als Heiler, Erlöser, Ernährer, Freund des Lebens, Anwalt, Lehrer, Mutter, Erbarmender, Schöpfer, Kenner und König.²⁹ Im Mittelpunkt dieses „Konzentrat[s] der Gottesvorstellungen“³⁰ steht die Bundes- oder Gnadenformel von Jahwe als „barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Güte“, die Ex 34,5 als Namensoffenbarung einführt und die in Psalm 103,8 zitiert

²⁹ S. dazu G. VANONI, „Du bist doch unser Vater“ (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments. Stuttgart 1995 (SBS 159) 82f.

³⁰ Ebd. 85.

wird. Ich werde auf die weiteren Bezüge zur Sinai-, aber auch Wüstenerzählung sofort noch eingehen. Auffällig ist, dass der Psalm niemals Gott selbst anredet, so gering auch die Distanz der eigenen „Seele“ (V. 1) von solcher An-Rede ist, die man beim eigentlichen Gebet doch erwartet. Das gilt trotz der Selbstaufforderung Davids, des fiktiven Sprechers, zum Lob, und obwohl das ganze Hauptstück des Textes entfaltet, was der einleitende Lobaufruf nennt – Gott selbst, seinen „heiligen Namen“ und „all das Gute, das er dir getan hat“ (V. 1f). Es bleiben hymnische Feststellungen, auch wenn am Ende noch die Scharen der Engel, ja alle Werke Gottes in den Aufruf zum Lobpreis einbezogen werden. Diese Selbstaufforderung „lobe den Herrn, meine Seele“, die den Psalm rahmt, ist Ausdruck einer Vergewisserung, die der Psalm für den Meditierenden erfüllen soll. Um dieser Vergewisserung willen erzählt er von der Glaubenserfahrung Israels, ja vermittelt er sie geradezu als Glaubenswissen. Das aber ist nicht Gebet im strengen Sinn³¹, sondern theologische Betrachtung.³² Die Liturgie schließlich, in der Psalm 103 gelebten Glauben bezeugt, wird durch ihn auch zur Quelle theologischer Erkenntnis.

Zum kanonischen Umgang mit den Psalmen

Ein Psalm wird, genau genommen, nicht schon „kanonisch“, also im Ganzen der Heiligen Schrift Israels oder der Kirche, rezipiert, wenn man zum Beispiel seine Verkettung mit den Nachbarspsalmen, seine Stellung in der redaktionell komponierten Psalmengruppe und seine Überschrift als Deutehorizont berücksichtigt.³³ Wir bleiben dabei ja noch immer im Rahmen des Psalters und betreiben bloß Endtextauslegung eines alttestamentlichen Buches. Erst wenn gesamtbiblische Bezüge in den Blick kommen, bewegen wir uns eigentlich auf der kanonischen Ebene. Zu diesem kanonischen Dialog der verschiedenen evozierten Texte gehören für Christen auch die neutestamentlichen Stimmen. Bei dieser Intertextualität gibt es kein entstehungsgeschichtlich bedingtes Gefälle, zum Beispiel vom Alten zum Neuen Testament oder inneralttestamentlich von bestimmten literarischen bzw. mündlich überlieferten Vorlagen („Prätexten“) zum jeweils gelesenen Text („Intertext“). Es geht also nicht um eine traditions- oder theologiegeschichtliche Verortung eines Einzelsalms, sondern um seine Multiperspektivität im Kontext der ganzen Bibel. Ich illustriere diese kanonische Auslegung sofort an Psalm 103. Er ist in hohem Maß verdichtete Intertextualität, eine Frucht umfangreicher Rezeption von Texten des Exodus-Buches, eine Anthologie vor allem

³¹ C. DOHMEN, Von Gott zu Gott sprechen. Wenn die Theologie ins Gebet genommen wird. In: *GuL* 74 (2001) 326–333, stellt zwar fest (328), dass der Psalm keine einzige Anrede an Gott enthält und dass die Selbstaufforderungen ihn „indirekt“ zum Gebet werden lassen. Doch bleibt dies eine kurze, präzisierende Zwischenbemerkung, während der Artikel sonst den Psalm uneingeschränkt als „Gebet“ qualifiziert. Zur Funktion der Vergewisserung s. ebd. 333.

³² So könnte Psalm 103 einen Impuls zu Überlegungen über das Verhältnis von Theologie, Glaube bzw. Glaubenswissenschaft und Liturgie geben, wie dies in stärker grundsätzlichen Artikeln z.B. von A. SCHILSON, „Gedachte Liturgie“ als Mystagogie. Überlegungen zum Verhältnis von Dogmatik und Liturgie. In: *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre.* FS W. Kasper. Hg. E. Schockenhoff – P. Walter. Mainz 1993, 213–234, und A. GERHARDS, Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens. In: *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption.* Hg. W. Pannenberg – Th. Schneider. Freiburg 1995 (Dialog der Kirchen 9) 259–283, reflektiert worden ist.

³³ Gegen drei der vier Thesen von E. ZENGER, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? In: *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität.* FS N. Fülglister. Hg. F. V. Reiterer. Würzburg 1991, 397–413.

der Sinaierzählung (Kapitel 19–34). Man kann übrigens die wichtigsten Bezugsstellen leicht im Verweisapparat jeder gut bearbeiteten Bibelausgabe entdecken, wo sie am Rand oder in Anmerkungen verzeichnet sind.

Wie beziehungsreich ist allein schon die Gnadenformel, vor allem in dem Adjektivpaar „barmherzig und gnädig“!³⁴ Mit ihr lässt sich ein theologischer Bogen nicht nur zu einigen Psalmen (86,15; 111,4; 112,4; 145,8; vgl. noch Ps 78,38 und 116,5) schlagen, sondern auch zu so unterschiedlichen Texten wie dem Umkehraruf Joels am Tag Jahwes (Joel 2,13), dem Drama der Barmherzigkeit Gottes auch gegenüber den Niniviten, also Nicht-Israeliten, im Jona-Buch (Jona 4,2), dem Bußgebet Nehemias (Neh 9,17.31) und der Paschafeier Königs Hiskijas (2 Chr 30,9). Ich kann die angedeuteten Sinnlinien hier nicht weiter exegetisieren. In Psalm 103 ist die Formel durch den Kontext an die Sinaiereignisse angebunden. Christoph Domen hat den Psalm sogar als „ins [indirekte] Gebet gebrachte Sinaitheologie“ bezeichnet.³⁵ Die wichtigsten intertextuellen Verknüpfungen sind in der Synopse des Anhangs in Schema 1 angegeben. Die Sinaiperikope erzählt nicht nur von Gesetzgebung, sondern auch von der gnadenhaften Zuwendung Gottes zu seinem Volk. Nachdem Israel durch die Verehrung des Goldenen Kalbs gesündigt und Jahwe sich wegen der Fürbitte Moses das angedrohte Unheil hatte gereuen lassen (Ex 32), nennt er seinen Namen in der Gnadenformel. Er befiehlt Mose zu sich auf den Berg und offenbart sich ihm im Vorüberzug:

„Der Herr ging an ihm [Mose] vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg ...“ (Ex 34,6f).

So also verwirklicht sich die von Mose erbetene Vergebung. In Ps 103 wird die ausgerufene Gnadenformel durch Vers 7a vorbereitet. Er blickt auf die Bitte des Mose in Ex 33,13 zurück, wo es heißt:

„Wenn ich wirklich deine Gnade gefunden habe, so lass mich doch deinen Weg wissen. Dann werde ich dich erkennen und es wird sich bestätigen, dass ich deine Gnade gefunden habe.“

Der „Weg“ meint nicht den Aufbruch vom Sinai ins verheißene Land, sondern die Weise, wie Gott seinem Volk gegenüber handelt, auch wenn es versagt, meint letztlich seine Vergebung. Dieses Zentralthema der Versöhnungsbereitschaft Gottes entfaltet Psalm 103 zuerst theologisch (V. 9–12), gipfelnd im Bild väterlicher Zuneigung (V. 13), und dann angesichts menschlicher Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit in weiteren Bildern auch anthropologisch (V. 14–18). Diese Sündenvergebung Gottes ist, wie der Abgesang (V. 19) zusammenfasst, Ursprung und Ziel seines Königtums, ist neutestamentlich gesprochen Verwirklichung der Gottesherrschaft.

Über die Sinaiperikope hinaus gibt es noch eine Reihe von Verknüpfungen mit Überlieferungen der Wüstenwanderung, die der Sinaitheophanie unmittelbar vorausgeht. So evokiert Ps 103,3 mit der Metapher von Gott, „der all deine Gebrechen heilt“, die Selbstvorstellung Jahwes als „dein Arzt“ (Ex 15,26), wörtlich: „dein Heiler“. Bei der „Sättigung mit den Gaben Gottes“ lässt Ps 103,5a aufgrund des Kontextes an die Gabe des Manna und die

³⁴ S. dazu R. SCORALIK, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch. Freiburg 2002 (HBS 33).

³⁵ C. DOHMEN, Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen. In: Das Drama der Barmherzigkeit. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum. Hg. R. Scoralik. Stuttgart 2000 (SBS 183) 92–106, 93f. Zur Charakterisierung als „Gebet“ s. aber Anm. 31. Dieser Artikel liegt auch meinen folgenden Bemerkungen über die Sinaibezüge von Psalm 103 zugrunde.

Entdeckung des Sabbat (Exodus 16) denken. Das Adler-(eher Geier-)Motiv³⁶ des folgenden Halbverses (Ps 103,5b) will vermutlich daran erinnern, wie Gott sein Volk „auf Adlerflügeln getragen und bis hierher“, nämlich zum Sinai, „gebracht“ hat (Ex 19,4). Das ist umso wahrscheinlicher, als sich im anschließenden Vers Ex 19,5 die Wendung vom „Bewahren des Bundes“ findet, die auch in Ps 103,18 steht. Diese intertextuellen, freilich noch immer inneralttestamentlichen Bezüge mögen genügen. Werfen wir nun einen Blick auf Anknüpfungspunkte im Neuen Testament.

Otto Betz hat Psalm 103 wegen seiner Botschaft der Barmherzigkeit und vergebenden Liebe Gottes „Jesu Lieblingspsalm“ genannt.³⁷ In der Tat thematisiert der Psalm zentrale Themen der Verkündigung Jesu. Man denke nur an das Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15,11–32), das „man fast wie eine narrative Entfaltung von Psalm 103 verstehen“ kann.³⁸ Vor allem aber bündelt Psalm 103 die meisten alttestamentlichen Bezüge zum Vaterunser.³⁹ Betz hat sogar alle Bitten des Vaterunser konsequent von Psalm 103 her gedeutet. Das Schema 2 des Anhangs zeigt die Entsprechungen zwischen beiden Texten. Ich brauche sie nicht im Einzelnen zu erklären. Die besondere Beziehung des Psalms 103 zum Vaterunser exemplifiziert auch, was Erich Zenger in Abwandlung eines Wortes Tertullians für den ganzen Psalter beansprucht: dass nämlich das Vaterunser ein „*breviarium totius psalterii* (Kurzfassung des ganzen Psalmenbuchs)“ ist.⁴⁰ Nur auf zwei Besonderheiten möchte ich noch hinweisen. Das Vaterunser steht im Matthäus-Evangelium exakt in der Mitte der Lehre Jesu auf dem Berg, dem neutestamentlichen Gegenstück zum Sinai. Was Jesus sonst in der Bergpredigt lehrt, entspricht den „Wegen, die Gott“ nach Ps 103,7 „dem Mose kundgetan hat“. Ferner: In der lukanischen Fassung beantwortet Jesus mit dem Vaterunser die Bitte der Jünger, sie beten zu lehren – und zwar dadurch, „daß er nicht eine ‚Gebets-lehre‘ vorlegt, sondern ein Gebet, das seine Lehre impliziert“⁴¹. Hier also, in den Bitten des Vaterunser, wird die Theo-Logie des Psalms 103 zur Du-Anrede, zum Gebet umformuliert.

Psalmen-Meditation als Konstitution von Welt

Abschließend möchte ich als eine Art Zusammenfassung der meditierenden und kanonischen Psalterrezeption ihre Auswirkung für die Kirche skizzieren. Dazu knüpfe ich zuerst nochmals an Psalm 1 und der Lust an der Meditation von Gottes Tora an. Ich konfrontiere dann den dort eruierten Sinn des Psalters mit einem der wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Zeugnisse der patristischen Psalmenrennaissance. Die gesellschaftliche Funktion des

³⁶ S. dazu DOHMEN (s. Anm. 31) 329f.

³⁷ O. BETZ, Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu. In: ThBeitr 15 (1984) 253–269.

³⁸ DOHMEN (s. Anm. 35) 104.

³⁹ S. dazu u. a. VANONI (s. Anm. 29) 82–88. Das gilt trotz des Psalm 145, dessen theologisches Konzept vom endgültigen Kommen des universalen Gottesreichs dem Vaterunser ebenfalls eng verwandt ist – s. dazu R. G. KRATZ, Die Gnade des täglichen Brots. Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser. In: ZThK 89 (1992) 1–40.

⁴⁰ ZENGER (s. Anm. 13) 24. Tertullian bezeichnet das Vaterunser als „*breviarium totius Evangelii* (Kurzfassung des ganzen Evangeliums)“ (ebd.). Zenger erkennt im jesuanischen Vaterunser, der Norm christlichen Betens, zwei Aspekte, die auch die kanonische Gestalt des Psalters prägen: die inkarnatorisch-messianische wie messianisch-theozentrische Perspektive einerseits und die eschatologische Zielrichtung andererseits (ebd. 24–26).

⁴¹ DOHMEN (s. Anm. 31) 103.

Psalters, die in diesem Väterzeugnis theologisch reflektiert wird, möchte ich abschließend modern wissenssoziologisch formulieren, um damit zu verdeutlichen, wie durch die meditative Rezeption des Psalters auch heute Welt konstituiert wird.

Der Mensch, den Psalm 1 glücklich preist und zur Meditation des Psalters abholt, ist jemand, der sich den Maximen der herrschenden Sinnwelt, der viele folgen, verweigert hat.⁴² Die Kraft dazu, bei dem, was die anderen tun, nicht mitzumachen, kommt ihm von innen, aus der inneren Lust an der Tora, der Weisung Gottes. Sie ist allerdings keine reale Welt wie die andere, die ihn umgibt, sondern nur eine rezitierte. Denn die Tora ist in der existierenden gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht realisiert, jedenfalls noch nicht zu einer gesellschaftlich wirksamen Gegengröße geworden. Es gibt sie nur, wenn jemand ihren Text ständig murmelnd aufsagt, also bloß als eine „meditierte Welt“. Nur dadurch wird die eigene Welt, die Gegenwelt zu der vorhandenen, überhaupt aufrechterhalten. Eine „Welt“ aber muss man haben, und sei es auch nur eine gesprochene. Allerdings steigt die Tora des Herrn nicht aus der Tiefe des Herzens auf, sondern ist ein Weltentwurf, der Geschichte hat. Er kommt von „Mose“ her und ist die Sozial- und Gesellschaftsordnung Israels. Er ist jetzt schon im Volk Gottes existent. Durch Tradition gelangt diese Tora ins eigene Bewusstsein und ist so auch in der Gesamtgesellschaft gegenwärtig. Wer dann nach dem Vorbild des Tora-Meditierenden von Psalm 1 diese Schwelle überschreitet und murmelnd den Psalter immer wieder und wieder von vorn bis hinten entlanggeht, für den versinkt die bestehende gottwidrige Welt der Vielen, aus der er als der einsame Mensch ausgewandert ist. Sie wird wie Spreu vom Wind der Geschichte verweht und verliert sich in Selbstauflösung (Ps 1,4 und 6). Die gesprochene Welt der Tora aber und analog dazu jene des Psalters wird zum Anfang der kommenden Welt der Gerechten (V. 6). Diese maßlos große Hoffnung dürfen die Psaltermeditierenden haben, wenn sie sich auf den langen Weg durch das komplizierte, aber kunstvolle Mosaik aus 150 alten Liedern Israels machen.

Die Begeisterung⁴³ und Vorliebe der Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts für den Psalter führte damals zu einer verstärkten Reflexion über die sprachliche, liturgische und theologische Eigenart dieses biblischen Buches. Eines ihrer wichtigsten Dokumente ist der „Brief an Marcellinos“, verfasst von Bischof Athanasius von Alexandrien, der schon ein Jahrhundert nach seiner Entstehung als einziger nichtkanonischer Text in den berühmten Codex Alexandrinus der griechischen Heiligen Schrift aufgenommen wurde.⁴⁴ Nach Athanasius⁴⁵ ist der Psalter für uns eine besondere „Gnadengabe des Erlösers“. Denn Athanasius

⁴² Zum Folgenden s. N. LOHFINK, Die Einsamkeit des Gerechten. Zu Psalm 1. In: Im Schatten deiner Flügel (s. Anm. 3) 163–171, 166–168.

⁴³ So beschreibt zum Beispiel Augustinus das Psalmenerlebnis, das ihm zur Zeit seiner Bekehrung zuteil geworden ist, wie folgt: „Wie rief ich auf zu Dir mit diesen Psalmen, wie entflammte ich an ihnen für Dich und erglühte vor Verlangen, sie dem ganzen Erdkreis, hätt ich's nur gekonnt, zu verkündigen wider den Hochmut der Menschheit! Und man singt sie doch schon auf dem ganzen Erdkreis, und ,keiner ist, der sich bergen könnte vor deiner Lichtglut‘ [Ps 18,7] [. . .]. Wie weinte ich bei den Hymnen und Gesängen auf Dich, mächtig bewegt vom Wohlklang dieser Lieder Deiner Kirche: Die Weisen drangen an mein Ohr, und die Wahrheit flößte sich ins Herz, und frommes Gefühl wallte über: die Tränen flossen, und mir war wohl bei ihnen.“ (Confessiones IX 4,8 u. 6,14 in der Übersetzung von J. BERNHARD, Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse. München 21960).

⁴⁴ Die jüngste deutsche Übersetzung findet sich in H. J. SIEBEN, Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus. Trier 1998 (Sophia 30) 143–179.

⁴⁵ Zum Folgenden s. den ausgezeichneten Artikel von H.-J. SIEBEN, Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus. In: ThPh 48 (1973) 157–173.

zufolge sind wir auf zweifache Weise erlöst: einmal durch den Sühnetod Jesu, in dem er uns die Freiheit von der Welt der Sünde erwirkte; und zum andern durch seine *politeía* – den von ihm repräsentierten Gesellschaftsentwurf, der uns in seiner eigenen Lebensgestaltung als *týpos*, als „Urbild“ des Verhaltens, vor Augen gestellt wird. Im Psalter ist nun die „himmlische *politeía*“ Jesu, die gegen die *politeía* der heidnischen Gesellschaften steht, schon im Voraus entworfen und uns als Modell gegeben. Mehr noch: sie wird uns zur Identifikation angeboten. Denn im Gegensatz zu anderen Büchern der Heiligen Schrift ist

„das Auffallende bei den Psalmen: wer sie liest, der spricht sie [. . .] als seine eigenen Worte. Er singt die Psalmen, als wären sie für ihn selbst aufgeschrieben. Er nimmt sie vor, einen nach dem anderen bis zum letzten, nicht so, als ob ein anderer redete oder damit bezeichnet würde, sondern fühlt sich dabei wie jemand, der über sich selber redet. Welchen Inhalt auch immer diese Worte haben, er betrachtet sich selber als denjenigen, der sie hervorbringt und spricht sie im eigenen Namen und bezieht sie auf Gott“⁴⁶.

Diese Identifikation mit dem Psalmisten überwindet die Dichotomie zwischen ästhetischer und historischer Erfahrung. Sie macht den Rezipienten aus einem Zuschauer zum Mitfühlenden und solidarisch Handelnden.⁴⁷ Nach Athanasius schwingen wir mit der Wir- bzw. Ich-Form des Psalters uns identifizierend in die *politeía* des Erlösers ein. Er schreibt diesem Nachvollzug der Psalmenworte, der Aneignung ihrer Haltungen eine „therapeutische“ Funktion zu. Sie verwandelt unsere Sprache, heilt sie.⁴⁸ Denn indem wir den Psalter rezitieren, werden wir durch den Identifikationsvorgang von der krankmachenden *politeía* des alten Äons geheilt und mit der himmlischen *politeía* überkleidet. Letztlich ist das, wie wir eben festgestellt haben, auch die Botschaft von Psalm 1, die er über den Tora-Meditierenden vermittelt.

Im modernen Soziologenjargon würde man diese „Überkleidung mit der himmlischen *politeía*“, ein wenig ausholend, etwa so darstellen.⁴⁹ Damit unsere Gesellschaft funktioniert, braucht sie eine gesellschaftlich vermittelte und die Gesellschaft tragende Gesamtbestimmung von Welt, eine alles begründende und zusammenhaltende „symbolische Sinnwelt“. In sie wächst man durch einen Prozess der Sozialisierung hinein. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der es miteinander konkurrierende Gesamtbestimmungen von Wirklichkeit gibt, muss die eigene Sinnwelt immer wieder neu gewonnen, aufrechterhalten und der jeweiligen Situation entsprechend neu bestimmt werden. Christlicher Glaube ist eine solche symbolische Sinnwelt. In unserer pluralistischen Gesellschaft wird sie notwendigerweise kontrastiv. Sie wird dem Einzelnen auf verschiedene Weise zugeführt und muss immer wieder von außen abgestützt werden. Eine, allerdings entscheidende Weise gesellschaftlicher Abstützung von Sinnwelt ist die Sprache. Sie dient dabei der Bewahrung gemeinsamer Vergangenheit, sie schafft miteinander geteilte „Erinnerung“. Jan Assmann nennt sie das „kulturelle Gedächtnis“⁵⁰. Sinnwelten, die eine Gesellschaft tragen, fixieren sich vor allem

⁴⁶ SIEBEN (s. Anm. 44) 158.

⁴⁷ Zur Bedeutung der Identifikation des Lesers für die Rezeptionsästhetik s. ERBELE-KÜSTER (s. Anm. 9) 26f.

⁴⁸ Ähnliches gilt für das Psalmenverständnis Augustins im neunten und zehnten Buch der Confessiones: das Lesen und Beten des Psalters bewirkt eine Bekehrung der Affekte und Gefühle – s. H.-J. SIEBEN, Der Psalter und die Bekehrung der Voces und Affectus. Zu Augustinus, Conf. IX, 4.6 und X,33. In: ThPh 52 (1977) 481–497.

⁴⁹ Die folgenden Überlegungen verdanke ich einer (unveröffentlichten) Vorlesung von N. LOHFINK.

⁵⁰ J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992.

in einem solchen „Gedächtnis“ und leben von dieser Vergangenheit, die in der eigenen kulturellen Erinnerung vorgegeben ist. Sie liefert den Maßstab für die Gegenwart. Israel hat in der Krise des babylonischen Exils, als alle normalen kulturellen Stützsysteme zusammenbrachen, seine Identität, vor allem seine von allen geteilte symbolische Sinnwelt – seinen Glauben an Jahwe – dadurch erhalten, dass es einen „Kanon“ heiliger Texte schuf. In diesen Texten war seine Erinnerung, die Geschichte mit seinem Gott, festgelegt. In analoger Weise ist auch die neutestamentliche Kirche eine Erinnerungsgesellschaft, deren Gedächtnis in kanonischen Schriften fixiert ist. Der Psalter hat innerhalb dieses kanonischen Gesamtgedächtnisses des Christentums die Funktion, das Meditationsgedächtnis zu sein. Als himmlische *politeia*, als Gesellschaftsentwurf Gottes, konstituieren die Psalmen, vor allem in ihrer liturgischen Inszenierung, eine Gegenwelt zur herrschenden Öffentlichkeit – sie fundieren Gemeinde. Der Psalter hält ihre kanonische Identität als Kirche in lebendiger Erinnerung.⁵¹ Diese Erinnerungsgestalt also gilt es letztlich, sich durch die Meditation des Psalters anzueignen und in sich zu einer das Handeln prägenden Bewusstseinswirklichkeit werden zu lassen. Mit liturgischen Events ist da allerdings nicht viel gewonnen. Eine solche Verwandlung, Heilung durch den Psalter setzt schon einen regelmäßigen Vollzug seiner Aneignung voraus.⁵²

Werden die Psalmen aber im Sinne des Psalters meditiert und im Gesamt der kanonischen Heiligen Schrift rezipiert, dann öffnen sich durch den literarischen und situativen Kontext immer wieder neue und ganz persönliche Sinndimensionen. Für eine solche Psalmenrezeption gilt wohl Ähnliches wie vom Manna⁵³, wie es das spätalttestamentliche Weisheitsbuch in überschwenglichen Worten preist:

„Du nährtest dein Volk mit der Speise der Engel, und unermüdlich gabst du ihm fertiges Brot vom Himmel. Deine Gabe gewährte jeden Genuss und entsprach jedem Geschmack; sie offenbarte deine zarte Liebe zu deinen Kindern. Sie erfüllte das Verlangen eines jeden, der sie genoss, und verwandelte sich in alles, was einer wollte.“ (Weish 16,20f).

Darin liegt auch das Wunder der Psalmen.⁵⁴

⁵¹ S. dazu im Anschluss an den „Brief an Marcellinus“ die Überlegungen zum Psalter als Theopoesie bei E. ZENGER, „Du thronst auf den Psalmen Israels“ (Ps 22,4). Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst. In: Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung. Hg. B. Kranemann – Th. Sternberg. Freiburg 2002 (QD 194) 16–40, 16–25.

⁵² Wie jedes „kulturelle Gedächtnis“ steht auch der Psalter in der Spannung von Vergangenheit und Gegenwart. Er ist, wo er christliche Sinnwelt konstituiert, sogar „kontrapräsentisch“. Das macht es oft schwer, sich die Sprachwelt der Psalmen anzueignen. Vielleicht hilft dabei ein Blick in die pharisäisch-rabbinische Rechtskultur. Dort legte man höchsten Wert auf das Auswendiglernen der Texte – wie es übrigens auch das Mönchtum bei der Verwendung des Psalters tat. Dazu kam eine wirklichkeitsfremde, oft rein theoretische juristische Diskussion der Tora. Diese weithin unrealistische Kasuistik der Welt einer bis ins Letzte beobachteten Tora erzeugt im Bewusstsein eine utopische Idealwelt. Ihr Entwurf bildet aber die Grundlage des gegengesellschaftlichen Identitätsbewusstseins der jüdischen Gemeinschaften innerhalb einer ihnen feindseligen Gesellschaft. Jüdisches „Lernen“ ist also Konstitution von Welt in der Spannung von textlicher Welt und real gegebener Welt. Dieses Lernen hat das Judentum durch alle Krisen zweier Jahrtausende hindurchgerettet. Durch lange Zeit stand das Christentum dem jüdischen Umgang mit heiligen Texten viel näher, als wir das heute ahnen.

⁵³ Diesen Vergleich entnehme ich N. FÜGLISTER, Das Psalmengebet. München 1965, 147, wo der poetische und biblische Vollsinn der Psalmen mit dem sich jedem Bedürfnis anpassenden Manna in Beziehung gebracht werden.

⁵⁴ Ich danke Norbert Lohfink für die kritische Lektüre des Manuskripts.

Anhang

Schema 1:

Psalm 103 – Stichwortverkettung und alttestamentliche Intertextualität

Psalm 103 (Einheitsübersetzung)	
1 [Von David.] <i>Lobe den Herrn, meine Seele,</i> und alles in mir seinen heiligen Namen! 2 Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat: 3 der dir all deine <i>Schuld vergibt</i> und all deine Gebrechen heilt, 4 der dein Leben vor dem Untergang rettet und dich mit Huld und Erbarmen krönt, 5 der dich dein Leben lang mit seinen Gaben sättigt; wie dem Adler wird dir die Jugend erneuert. 6 Der Herr vollbringt Taten des Heiles, Recht verschafft er allen Bedrängten. 7 Er hat Mose <i>seine Wege kundgetan</i> [wissen lassen] den Kindern Israels seine Werke. 8 <i>Der Herr ist barmherzig und gnädig,</i> <i>langmütig und reich an Güte.</i> 9 Er wird nicht immer zürnen, nicht ewig im Groll verharren. 10 Er handelt an uns nicht nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unsrer Schuld. 11 Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch ist seine Huld über denen, die ihn fürchten. 12 So weit der Aufgang entfernt ist vom Untergang, so weit entfernt er die Schuld von uns. 13 Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten. 14 Denn er weiß, was wir für Gebilde sind; er denkt daran: Wir sind nur Staub. 15 Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes. 16 Führt der Wind darüber, ist sie dahin; der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr. 17 Doch die Huld des Herrn währt immer und ewig für alle, die ihn fürchten und ehren; sein Heil erfahren noch Kinder und Enkel; 18 alle, die seinen Bund bewahren, an seine Gebote denken und danach handeln. 19 Der Herr hat seinen Thron errichtet im Himmel, seine königliche Macht beherrscht das All. 20 Lobt den Herrn, ihr seine Engel, ihr starken Helden, die seine Befehle vollstrecken, seinen Worten gehorsam! 21 Lobt den Herrn, all seine Scharen, <i>seine Diener</i>, die seinen Willen vollziehen! 22 Lobt den Herrn, all seine Werke, an jedem Ort seiner Herrschaft! <i>Lobe den Herrn, meine Seele!</i>	<u>Ps 104,1a</u> <i>Lobe den Herrn, meine Seele!</i> (Vgl. die Namensoffenbarung in Ex 3,14 u. Ex 33,19). <u>Ex 34,9</u> ... <i>vergib uns unsere Schuld</i> und Sünde ... (Vgl. Ex 15,26 Ich, der Herr, bin dein Arzt). (Vgl. die Gabe des Manna in Ex 16). (Vgl. Ex 19,4 ... wie ich euch auf Adlerflügeln getragen) <u>Ex 33,13</u> Wenn ich wirklich deine Gnade gefunden habe, so lass mich doch deinen <i>Weg wissen</i>. (Vgl. Gen 18,19). <u>Ex 34,6f</u> <i>Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott,</i> <i>langmütig, reich an Huld und Treue</i>. (Vgl. Ex 33,19). Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, lässt aber den Sünder nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation. (Vgl. Ex 19,5 ... meinen Bund bewahren ...). <u>Ps 104,1b–4</u> Du bist mit Hoheit und Pracht bekleidet. Du hüllst dich in Licht wie in ein Kleid, du spannst den Himmel aus wie ein Zelt. Du verankerst die Balken deiner Wohnung im Wasser, du nimmst dir die Wolken zum Wagen, du fährst einher auf den Flügeln des Sturmes. Du machst dir die Winde zu Boten, und lodernde Feuer zu <i>deinen Dienern</i> <u>Ps 104,35b</u> (= <u>V. 1a</u>) <i>Lobe den Herrn, meine Seele!</i>

Schema 2: Der „Lieblingspsalm Jesu“ Psalm 103 und das Vaterunser

<i>Vaterunser</i>	<i>Psalm 103</i>	
Vater unser	Wie ein Vater ...	103,13
im Himmel	Thron im Himmel ...	103,19
geheiligt werde dein Name	seinen heiligen Namen ...	103,1
dein Reich komme	seine königliche Macht ...	103,19
dein Wille geschehe	die seinen Willen tun ...	103,21
wie im Himmel so auf Erden	an jedem Ort seiner Herrschaft	103,22
unser tägliches Brot gib uns heute	mit seinen Gaben sättigt ...	103,5
vergib uns unsere Schuld	der all deine Schuld vergibt	103,3
wie auch wir vergeben ...		
führe uns nicht in Versuchung	er denkt daran, wir sind nur Staub ...	103,14
erlöse uns von dem Bösen	der dein Leben vor dem Untergang rettet	103,4

*Schema 3: Psalm 103 in der Mittwoch-Vesper des Benediktinischen Antiphonale**

Psalm 103 (Davidslied)

Thematik: Namens(und Sinai)theologie („Jahwe – gnädig und barmherzig“)

V. 1 „Lobe den Herrn, meine Seele, und alles in mir seinen heiligen *Namen*.“ → Ps 86,9,11

V. 8 „Der Herr ist *barmherzig und gnädig*, langmütig und reich an Güte.“ → Ps 86,15

V. 9f „Er wird nicht immer *zürnen*, nicht ewig im Groll verharren. Er handelt an uns nicht nach unseren *Sünden* und vergilt uns nicht nach unserer *Schuld*.“ → Ps 85,3 und 6

Psalm 86 (Davidslied – im Zentrum von 85 und 87)

Thematik: Namens(und Sinai)theologie und Völkerwallfahrt zum (Zion, dem) Thronszitz Jahwes

V. 9 „Alle *Völker* kommen und beten dich an, sie geben, Herr, deinem *Namen* die Ehre.“
→ Ps 87,6

V. 11 „Richte mein Herz darauf hin, allein deinen *Namen* zu fürchten.“

V. 15 „Du aber, Herr, bist ein *barmherziger und gnädiger* Gott, du bist langmütig, reich an *Huld und Treue*.“ → Ps 85,11

Psalm 85 (Korachiterlied – Klage/Bitte V. 2–8, Antwort Gottes V. 9–14 → Ps 87)

Thematik: Kommen Gottes (zum Zion)

V. 3 „du hast deinem Volk die *Schuld* vergeben, all seine *Sünden* zugedeckt ...“

V. 6 „Willst du uns ewig *zürnen*, soll dein Zorn dauern von Geschlecht zu Geschlecht?“

V. 10 „Sein Heil ist denen nahe, die ihn fürchten, seine *Herrlichkeit* wohne in unserem Land.“ → Ps 87,3

V.11 „Es begegnen einander *Huld und Treue* ...“

Psalm 87 (Korachiterlied):

Thematik: Zion als Mutter der Völker

V. 3 „*Herrliches* sagt man von dir, du Stadt unseres Gottes“

V. 5f „Doch von Zion wird man sagen: Jeder ist dort geboren ... Der Herr schreibt, wenn er die *Völker* verzeichnet: Er ist dort geboren.“ (Von der Septuaginta messianisch interpretiert: „Mutter Zion wird ein ‚Mensch‘ sagen, ja, ein ‚Mensch‘ wurde in ihr geboren“).

* Texte nach der Einheitsübersetzung.