

MARTHA ZECHMEISTER

Wenn Christen jüdische Gebete sprechen

Zum christlichen Umgang mit den Psalmen

Zu allen Zeiten haben die Christen in ihrem Gottesdienst und im privaten Gebet die Psalmen gesprochen. Nicht selten aber wurde dennoch die Frage gestellt, ob es für die Kirche angemessen sei, mit diesen Texten zu beten. Der gewachsene Respekt vor dem nie gekündigten Bund Gottes mit Israel verlangt aber auch die Prüfung, ob eine christliche Interpretation dieser jüdischen Gebete nicht eine illegitime Weise der Vereinnahmung darstellt. Vor dem Hintergrund der neueren exegetischen Diskussion reflektiert unsere Autorin, Fundamentaltheologin in Wien und Mitglied einer Ordensgemeinschaft, die Praxis des christlichen Psalmengesetzes. (Redaktion)

Die Diskussion um die Erneuerung des Stundengebetes

Es berührt heute eigenartig, wenn wir uns die Diskussion in Erinnerung rufen, die im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum über die Erneuerung des Stundengebetes und den christlichen Umgang mit den Psalmen geführt worden ist. Sie scheint vorauszusetzen, der Psalter enthalte Elemente, die das Beten der Christen mehr irritieren als fördern würden. Der Wunsch wurde laut, diejenigen Teile des Psalters aus dem kirchlichen Stundengebet auszuscheiden, die allzu aggressiv und gewalttätig und deshalb mit „dem Geist der Liebe des Evangeliums“¹ nicht vereinbar seien. Die große Mehrheit der Konzilsväter und auch der Bischofssynode von 1967 hat diesem Ansinnen eine klare Absage erteilt und für die Beibehaltung des integralen Psalters

plädiert – „denn der ganze Psalter gehört zum Schatz der Heiligen Schriften“.² Auf persönliche Intervention von Papst Paul VI. wurden schließlich dennoch „die drei Psalmen 58, 83 und 109, in denen der Fluchcharakter überwiegt“³ sowie zahlreiche „anstößige“ Verse anderer Psalmen aus dem kirchlichen Stundengebet gestrichen. Hinter dieser Diskussion um eine „christlich gereinigte Fassung“ des Psalters verbirgt sich die grundlegende Frage, ob denn die Psalmen als Gebete des Alten Bundes den Gliedern des Neuen Bundes überhaupt zumutbar seien oder ob sie nicht vielmehr einer „überholten Heilsordnung“ angehörten. So wird in der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet“, nachdem die grundsätzliche Wertschätzung und die Überzeugung vom inspirierten Charakter der Psalmen zum Ausdruck gebracht worden ist, festgehalten:

¹ So Kardinal A.M. Larraona, Präsident der vorbereitenden liturgischen Kommission, zit. nach E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1994, 48.

² Diskussionsprotokoll der liturgischen Kommission, zit. nach E. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 50.

³ Vgl. Art. 131 der allgemeinen Einführung in das Stundengebet.

„Dennoch sind die Psalmen erst ein Schatten jener Fülle der Zeit, die in Christus, dem Herrn, angebrochen ist und aus der das Gebet der Kirche seine Kraft gewinnt“.⁴ Es verwundert aus heutiger Perspektive, daß 1965, in der Zeit unmittelbar nach dem Konzil, selbst ein Exeget vom Rang Notker Füglisters, der später nachdrücklich für den Respekt vor dem Ersten Testament eintrat und Maßgebliches für die Weiterentwicklung moderner Psalmenexegese geleistet hat, das Problem noch folgendermaßen darstellen konnte: „Die Psalmen sind ... *alttestamentliche Texte*. Alttestamentlich bedeutet aber, von unserem neutestamentlichen Standpunkt aus gesehen: veraltet, überholt“.⁵ Jesus als der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen komme in den Psalmen kaum zur Sprache, da selbst die messianischen Psalmen „nur indirekt und andeutungsweise von Christus“ sprächen. Dafür aber sei „viel und ausführlich von Personen und Ereignissen die Rede, die von dem einen zentralen Heilsereignis unseres Glaubens endgültig überholt und entwertet sind“.⁶ Von Christus her erweise sich vieles in den Psalmen „nicht nur vor-, sondern auch unterchristlich“. Da die in den Psalmen ausgedrückte Hoffnung vor allem auf „zeitliche Güter“ aus sei und sie „auf weite Strecken von der Furcht beherrscht und sehr selbstinteressiert“ seien, kann Füglisters im Text von 1965 schließlich nur fragen: „Können die Psalmen, als vor- und unterchristliche Texte, christliche Gebete werden?“⁷

Christliche „Aneignung“ der Psalmen?

Erst in den letzten Jahrzehnten sind uns nach und nach die Augen aufgegangen, daß einer solchen Fragestellung eine Reihe problematischer theologischer Postulate zugrunde liegt. Jahrhunderte hindurch lebte die christliche Theologie mit der Substitutionstheorie: Israel habe mit der Verweigerung des Evangeliums seine heilsgeschichtliche Rolle ein für allemal verspielt; an die Stelle des alten verworfenen Israel trete die Kirche als das neue und „wahre Israel“. Dieser und nicht mehr dem jüdischen Volk gälten die biblischen Verheißungen. Die christliche Theologie war wahrhaft variantenreich in der Hervorbringung von Konzepten, die alle dieses eine Ziel verfolgten: dem nachbiblischen Judentum eine eigenständige, von der Kirche unabhängige theologische Würde abzusprechen.⁸

Hinter den Vorstellungen der „Beerbung“ und „Enteignung“ Israels lauerte jedoch als ständige, die Geschichte der Kirche begleitende Versuchung die radikale Form des christlichen Antijudaismus, die Häresie Markions. Markion, der sich als Paulusschüler betrachtete, blies schon im 2. Jahrhundert zum Generalangriff gegen alles Jüdische im Christlichen und forderte, das Alte Testament als überholte Vorgeschichte vom Neuen abzusprengen. Damit schied er jedoch nicht allein „die Geschichte der Christenheit von der Israels, sondern auch den Gott der

⁴ Art. 101 der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet.

⁵ N. Füglisters, *Das Psalmengebet*, Münsterschwarzach 1997, 17.

⁶ N. Füglisters, *Das Psalmengebet*, 18.

⁷ N. Füglisters, *Das Psalmengebet*, 20. Füglisters selbst hätte diese Formulierung einige Jahre später wohl nicht mehr wiederholt – und deshalb hat man ihm auch einen zweifelhaften Dienst erwiesen, als man sein Büchlein „*Das Psalmengebet*“ nach seinem Tod 1997 neu auflegte.

⁸ Vgl. dazu u.a. B. Klappert, *Israel und die Kirche*, München 1980.

Christen vom jüdischen Gott: dieser, als der Schöpfer einer so unvollkommenen Welt, mußte auch selber unvollkommen, nur noch ein gerechter, nicht guter Gott sein, wogegen der andere, der »fremde« Gott, der in seiner Urferne nichts mit dieser Welt gemein hat, sich ihrer erbarmt und sie erlöst“.⁹ Die frühe Kirche und ihre Theologie kann geradezu als ein gegen diesen gnostischen Dualismus von Schöpfer- und Erlösergott gebautes Bollwerk betrachtet werden.¹⁰ Dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – hat sich die Antithese vom alttestamentlichen zürnenden Rache-Gott und vom neutestamentlich götig, barmherzigen Liebes-Gott tief im christlichen Bewußtsein festgesetzt.

Wenn diese auch noch in gegenwärtiger Theologie – nachdem uns im 20. Jahrhundert bewußt werden mußte, welche verheerenden politischen Konsequenzen das Wiederaufleben markionitischer Ideen gezeitigt hat¹¹ – stereotyp wiederholt wird, dann kann dies mit Erich Zenger wohl nur mehr mit dem Adjektiv „dummlich“ belegt werden.¹² Gerade am Psalter entzündete sich diese Wiederholung jedoch auch noch in jüngster Zeit.¹³ Dies ist um so unverständlicher, als selbst der oberflächlichste Blick auf das Neue Testa-

ment zeigen müßte, daß sich das, was als typisch „alttestamentlich“ abqualifiziert wird, auch in ihm findet. So gehören die massiven Gerichtsbilder, mit denen Jesus die Destruktivität des Bösen aufdeckt und zur Umkehr bewegen möchte, zum unaufgebbaren Bestand seiner Predigt. Wer deshalb die christliche Botschaft vom Jüdischen „säubern“ will, der müßte dann schon so konsequent wie Markion vorgehen und auch das Neue Testament von solchen Elementen „befreien“.¹⁴

Bewußtseinswandel seit dem II. Vatikanischen Konzil

Der theologische Bewußtseinswandel, der sich – zäh und gegen zahlreiche bewußte wie unbewußte Widerstände – seit dem II. Vatikanum vollzieht, sei hier nur in aller Kürze angedeutet. Im berühmten vierten Abschnitt von *Nostra Aetate*, der den Wandel einleitet, drückt das Konzil vor allem dieses eine aus: Die Kirche kann sich selbst und ihr Geheimnis nicht ohne Israel verstehen. Dies bedeutet zunächst, daß die Kirche sich selbst, vor allem aber Jesus und seine Botschaft in dem Augenblick verliert, in dem sie ihre alttestamentlich-jüdische Herkunft verleugnet und die Verbindung zur Wurzel nicht mehr

⁹ M. Buber, *Der Geist Israels und die Welt von heute*, in: *ders.*, *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen 1993, 148f.

¹⁰ Vgl. dazu und zum theologischen Preis, der dafür bezahlt wurde: J. B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: *ders.* (Hg.), *Landschaft aus Schreien*, Mainz 1995, 88ff.

¹¹ Martin Buber machte bereits 1939 (!) in seiner Jerusalemer Rede darauf aufmerksam: „Harnack starb 1930; drei Jahre danach war sein Gedanke, der Gedanke Marcions in Handlung umgesetzt, nicht mit Mitteln des Geistes, sondern mit denen der Gewalt und des Terrors“. M. Buber, *Der Geist Israels und die Welt von heute*, 149. Über den Einfluß Markions bei F. Schleiermacher, E. Hirsch und A. Harnack, aber auch in gegenwärtiger Theologie, vgl. den Überblick bei E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 28ff.

¹² Vgl. E. Zenger, *Das Erste Testament*, 43.

¹³ So erstellt O. B. Knoch noch 1989 einen ganzen Katalog von Haltungen, welche die Psalmen charakterisieren würden und die nicht auf der Höhe des Neuen Bundes seien. Vgl. O. B. Knoch, *Altbundlicher Psalter. Wie kann, darf und soll ein Christ ihn beten?*, in: *Erneuerung in Kirche und Gesellschaft*, Heft IV (1989) 45–47.

¹⁴ Vgl. E. Zenger, *Das Erste Testament*, 17f: Markion wollte schließlich „nur noch ein ‚gereinigtes‘ Lukas-Evangelium und 10 ebenfalls entjudaisierte Paulus-Briefe gelten lassen!“

sorgsam pflegt. „Wer Jesus nachfolgen will, muß theologisch nach Jerusalem.“¹⁵ Darüberhinaus gilt jedoch, was vielen noch immer überzogen erscheint, daß es eben nicht bloß einen Akt christlicher Toleranz und Großmut darstellt, wenn die Kirche die eigenständige theologische Dignität des nachbiblischen Judentums anerkennt, sondern daß vielmehr mit dem Respekt vor der bleibenden messianischen Würde Israels das Mysterium der Kirche selbst steht und fällt.¹⁶

In der unausweichlichen Konsequenz dieser neuen, durch das Zweite Vatikanum eröffneten Sicht liegt es, „daß das Erste Testament als authentisches Buch der Juden und als unverzichtbarer Teil der christlichen Bibel sein Erstgeburtsrecht zurückerhält“.¹⁷ Und deshalb kann und darf auch die Kirche im Hören und Verkünden der Juden und Christen gemeinsamen „Heiligen Schriften“ *Israel*, als deren ersten Adressaten, nicht länger ignorieren. Sie darf sich diese Texte nicht „so aneignen, daß sie dabei Israel enteignet“.¹⁸ Von daher erweist sich die Frage: Wie können Christen die Psalmen als jüdische Gebete sprechen und sie als christliches Gebet vollziehen? geradezu als Bumerang. Sie wird zur radikalen Rückfrage an christliches Selbstverständnis: Denn ist es nicht ein Akt christlichen Imperialismus, wenn sich Christen jüdische Gebete aneignen und noch dazu willkürlich und entstellend mit ihnen umgehen? Gibt es überhaupt eine christliche Weise, die Psalmen zu beten, die

dieser „imperialistischen Versuchung“ zu widerstehen vermag?

Diese Frage drängt uns eine Einsicht auf, die in unserem Umgang mit den Psalmen nicht mehr unterboten werden darf: Wenn die Kirche „die Psalmen Israels betet, kann sie diese als ihre Gebete nur rezitieren und singen, wenn sie das in bejahter messianischer Geschwisterlichkeit mit dem jüdischen Volk tut.“¹⁹ Nur im ehrfürchtigen Bewußtsein, daß wir hier an einer Gabe Anteil erhalten, die uns von Israel her zukommt – und die dem jüdischen Volk noch immer „zuerst“ gehört – dürfen wir als Christen legitimerweise die Psalmen beten. Wir entkommen der „Imperialismusfalle“ nur dann, wenn wir nicht vergessen, daß es *Israels* schmerzlich errungene Gottesweisheit ist, die sich in diesen Texten verdichtet – und in die wir unverdient eingesenkt werden. „Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich.“ (Röm 11, 18) Wir entkommen der „Imperialismusfalle“ aber auch nur dann, wenn wir nicht vergessen, daß das jüdische Volk bis heute mit und in den Psalmen „seine Identität und seine Lebendigkeit bewahrt hat, allen (auch christlichen) Ausrottungsversuchen zum Trotz“²⁰, und wie sehr es diese Texte auf seinem Weg durch die Geschichte durch seine – weithin katastrophalen – Erfahrungen „angereichert“ hat.²¹

Letztlich gibt es wohl nur eine, und zwar eine sehr einfache, Antwort darauf, warum es legitim ist, als Christ die Psalmen zu beten: Weil Jesus so gebetet

¹⁵ E. Zenger, Das Erste Testament, 18ff.

¹⁶ Vgl. J. B. Metz, Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz, in Conc(D) 20 (1984) 382–389; E. Zenger, Das Erste Testament, 11ff; u. a.

¹⁷ E. Zenger, Das Erste Testament, 10.

¹⁸ Ebd., 200.

¹⁹ Ebd., 205.

²⁰ E. Zenger, Ein Gott der Rache?, 12.

²¹ Zu dieser „Anreicherung“ vgl. Paul Celans Rede anlässlich der Verleihung des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen 1958 in: P. Celan, Der Meridian und andere Prosa, Frankfurt 1994, 38.

hat – und weil die, die ihm nachfolgten, von Anfang an so gebetet haben. Diese Antwort dürfen und müssen wir wohl auch unseren jüdischen Geschwistern im Glauben zumuten. Die neutestamentlichen Autoren legen dem betenden Jesus Psalmverse in den Mund, und die neutestamentlichen Lieder wie das „Magnificat“ und das „Benedictus“ sind durch und durch von der Bildwelt der Psalmen durchdrungen. Im Neuen Testament ist der Psalter – ebenso wie in den Schriften Qumrans und des hellenistischen Judentums – das meistzitierte biblische Buch. Diese tiefe Verwurzelung der früh-christlichen Gemeinden in der Psalmenfrömmigkeit war es wohl auch, was ihnen in entscheidender Hinsicht die Widerstandskraft gegen den Markionismus verliehen hat.

Der Psalter als Meditationsbuch

Die Psalmenforschung der letzten Jahrzehnte vollzog sich in zunehmendem Respekt davor, daß die Psalmen „die Lieder und Gebete Israels sind, die der Jude Jesus von seinen Vätern und Müttern geerbt und sich zu eigen gemacht hat.“²² Man interessierte sich mehr und mehr für den inneralttestamentlichen und frühjüdischen Umgang mit den Psalmen – und erkannte, daß ihr früher christlicher Gebrauch viel eher aus dieser jüdischen Wurzel herauswächst, als daß er sich antithetisch von ihr absetzen würde.

Die Entwicklung innerhalb moderner Psalmenexegese, die mit dazu beitrug, dies deutlicher zu erkennen, bringt Georg Braulik auf die Kurzformel: „Vom Text zum Kontext“ und „Von der Diachronie zur Synchronie“.²³ Lange Jahre dominierte die Gattungs-forschung, die vor allem der einzelne Psalm interessierte und die möglichst seinen „Urzustand, seine älteste Form und seinen ältesten Gebrauch“²⁴ zu eruieren suchte. Dabei geriet man in Gefahr, bezüglich der Psalmen das zu übersehen, was eine „methodische Trivialität“ darstellen sollte, daß nämlich „ein Text im Zusammenhang des Buches, in dem er steht, ausgelegt werden muß“.²⁵ Inzwischen hat sich die *Psalmenexegese* zur *Psalterexegese* weiterentwickelt. Man entdeckte, daß man es beim Psalter nicht mit einer unsystematischen Ansammlung von Einzeltexten, sondern mit einem planvoll durchgestalteten Buch zu tun hat.

Zugleich mit dieser Entdeckung erwies sich die These als unhaltbar, der Psalter sei das offiziell im Tempelkult verwendete „Lieder- und Gebetbuch der nach-exilischen Gemeinde“ gewesen. Auch die Annahme, er wäre in den Gottesdiensten der frühen Synagoge oder der jungen christlichen Gemeinden liturgisch bedeutsam gewesen, erwies sich als unzutreffend. Vielmehr zeigte sich der Psalter immer deutlicher in seinem Charakter als „Grundtext der persönlich-individuellen Frömmigkeit“.²⁶ Nach Norbert Lohfink war es im frühen Juden-

²² N. Füglistler, Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu. Der Psalter als Lehr- und Lebensbuch, in: Bibel und Kirche 47 (1992) 201.

²³ G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?, in: K. Richter/ B. Kranemann, Christologie der Liturgie: Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, Freiburg 1995, 57.

²⁴ N. Lohfink, Der Psalter und die christliche Meditation. Die Bedeutung der Endredaktion für das Verständnis des Psalters, in: Bibel und Kirche 47 (1992) 195.

²⁵ G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen, 59.

²⁶ N. Lohfink, Der Psalter und die christliche Meditation, 195.

und Christentum die spezifische Weise des Meditierens, auswendig gewußte Texte im Rhythmus des Atmens zu murmeln.²⁷ Ein, wenn nicht *der* Text, den „man auswendig lernte und immer wieder aufsagte“²⁸, sei der Psalter gewesen. Auch die Wiederentdeckung seiner redaktionellen Einheit deutet Lohfink in diesem Kontext. Durch Stichwortbezüge und Wiederaufnahme von Motiven sieht er dem Psalter eine Dynamik eingestiftet, die von einem zum nächsten Psalm weiterleitet. „Die murmelnde Meditation muß nicht stehenbleiben oder gar abbrechen.“²⁹

Diese Weise des meditierenden Umgangs mit dem Psalter teilten Jesus und die, die ihm nachfolgten, mit anderen jüdischen Gruppen, die wohl eines gemeinsam hatten: daß sie „in Opposition zur herrschenden Tempelaristokratie der Sadduzäer“³⁰ standen. Die Vertrautheit mit den Psalmen war gerade nicht Reflex ihrer kultischen Verwendung, sondern die Entwicklung verlief umgekehrt. Weil der Psalter als Meditationstext tief im Volk verwurzelt war, fand er nach und nach auch Eingang in die offizielle Liturgie. Dies gilt auch für die christlichen Gemeinden, die in ihrem Gottesdienst erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Hymnen, durch die gnostisches Gedankengut einzufließen drohte, durch einzelne Psalmen ersetzten. Die Mönche der ägyptischen Wüste, über die der Psal-

ter im vierten Jahrhundert schließlich Eingang ins kirchliche Stundengebet gefunden hat, führten ursprünglich wohl schlicht die jüdisch-christliche Tradition des Rezitierens des Gesamttextes fort.

Von diesen Ursprüngen her erscheint manches unserer gegenwärtigen Praxis des Psalmengebets fragwürdig. Für den, der sich dem Psalter als einzigem durchgehenden Meditationstext aussetzt, bewirkt gerade die Verkettung der Psalmen untereinander „so etwas wie eine Aufspaltung der Einzelaussage, wie ein schwebendes Verschwimmen der einzelnen Verstehens Ebenen“.³¹ Die darin eröffnete Fülle und Vieldimensionalität geht in der Konzentration auf den Einzel-Text, die unseren Umgang mit den Psalmen kennzeichnet, weithin verloren. Nach Ansicht Lohfinks stehen auch die gebräulichen Übersetzungen einem meditativen Umgang mit dem Psalter eher im Weg, als daß sie ihn fördern würden. „Die Bilder sind oft durch Abstraktionen aufgelöst, die Stichwortentsprechungen sind verlorengegangen, der Sprache fehlt jene Dichte und jener Rhythmus, die nötig sind, damit man die Texte lernen und immer wieder neu aufsagen kann... Es müßte dringend versucht werden, einen deutschen Psalter zu schaffen, den man auswendiglernen und murmeln kann, wie man den Rosenkranz murmelt...“³²

²⁷ Lohfink begründet dies mit dem Hinweis auf die wörtliche Übersetzung von Dtn 6,6f: „Diesen Text, den ich heute proklamiere, sollst du auswendig können. ... Du sollst ihn murmeln, wenn du zuhause hockst und wenn du unterwegs bist ...“ N. Lohfink, *Der Psalter und die christliche Meditation*, 196.

²⁸ Ebd., 195.

²⁹ Ebd., 198.

³⁰ N. Füglistner, *Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu*, 202.

³¹ N. Lohfink, *Der Psalter und die christliche Meditation*, 199f.

³² Ebd., 200.

Verwurzelung in der alttestamentlich-jüdischen Psalmhermeneutik

Neuere Exegese macht die Verwurzelung des christlichen Psalmengebets in der alttestamentlich-jüdischen Tradition noch in einer weiteren, zentral inhaltlichen Hinsicht auf neue Weise bewußt. Auf dem Hintergrund der bibelwissenschaftlichen Neuorientierung erscheint die christologisch-messianische Auslegung der Psalmen durch das Neue Testament und die Kirchenväter nicht länger wie ein Bruch mit dem Jüdischen, sondern vielmehr bereits in der inner-alttestamentlichen Psalmenhermeneutik grundgelegt. Die messianische Deutung der Königspsalmen trennt die altkirchliche Christologie nicht vom Judentum der Zeitenwende, sondern verbindet sie vielmehr mit ihm. Die Forschung ist heute aus der Engführung der Diskussion um einen Minimal- oder Maximalbestand an königlich-messianischen Einzeltexten herausgetreten und hat erkannt, daß die Königspsalmen an kompositorischen Schlüsselstellen stehen. „Weil die Königspsalmen in der königlosen Exils- und Nachexilszeit kaum anders als messianisch verstanden werden konnten, müssen auch die von ihnen umschlossenen Psalmsammlungen beziehungsweise die Psalmkompositionen, zu denen sie gehören, von der messianischen Erwartung her neu gelesen werden.“³³

Eng mit dieser messianischen Dimension der Psalmen ist die Gestalt Davids

verbunden. Für die Bibel der Sänger und Dichter schlechthin, gilt er der jüdischen wie der christlichen vorkritischen Exegese als „Verfasser“ und heutiger Forschung „als kanonische »Integrationsfigur«“³⁴ des Psalters. Als idealer König wird er – in die Zukunft projiziert – zugleich zum erhofften Messias. David tritt uns in den Psalmen jedoch nicht primär als Sieger und Triumphator entgegen. „Vielmehr ist er als »JHWHs Knecht« vor allem der exemplarisch Leidende, der, der auch als Sünder (vgl. Ps 51!) von seinem Gott aufgrund seines Betens aus seinen Nöten gerettet wird.“³⁵ Dieser David ist der Typus sowohl des einzelnen Beters in Israel als auch des Volkes als ganzem.

An David als Integrationsfigur des Psalters und seiner Beziehung auf ganz Israel hin wird deutlich, wie sehr im Psalter die Individualität des betenden Ich selbst beim Wortlaut individueller Psalmen in diese Richtung entschränkt wird. „Der Beter ist David, doch dessen Rolle ist seit Deuterocesaja auf ganz Israel in seinem Verhältnis zu den Völkern übergegangen. ... Das betende Israel kann natürlich in jeder betenden Versammlung und in jedem einzelnen Israeliten verdichtet da sein, erst recht im kommenden ‚messianischen‘ David.“³⁶ Auch in dieser Hinsicht erscheint die altkirchliche Psalmenpraxis mit ihrer Überzeugung, in den Psalmen bete und lobe der ganze, aus Haupt und Gliedern bestehende Christus, eher in Kontinuität als in Wider-

³³ G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen, 67f.

³⁴ Ebd., 69.

³⁵ N. Füglistner, Die Verwendung des Psalters zur Zeit Jesu, 207.

³⁶ N. Lohfink, Schriftauslegung, 280. Braulik macht darauf aufmerksam, daß es darüber hinaus „im Psalter auch eine Entwicklung vom Ich-Gebet zum Wir-Gebet“ geben dürfte, die auch etwas mit den gemeinsam durchlebten Katastrophen zu tun hat“ und die sich parallel zum Prozeß der Integration der Einzelpsalmen zu Sammlungen vollzieht. G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen, 74.

spruch zur inneralttestamentlichen Multiperspektivität des Psalters, die zwischen dem „»König« und dem Volk Gottes oszilliert und alles in ein mesianisches Licht taucht.³⁷

Die „jüdische“ Provokation der Psalmen bleibt

Mühsam lernen wir theologisch einzuholen, was der Judenchrist Paulus der heidenchristlichen römischen Gemeinde einschärft: „Wenn du als Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepropft wurdest und damit Anteil an der Kraft der Wurzel erieltest, so erhebe dich nicht ...“ (Röm 11, 17) Es ist hoch an der Zeit, daß Christen damit aufhören, sich dadurch zu definieren, indem sie sich antithetisch von dem Ursprung absetzen, dem sie sich doch verdanken. Auch und gerade die Christologie kann nicht länger als der theologische Ort gelten, an dem sich – spätestens – das Christliche vom Jüdischen scheidet; denn gerade in ihr ist der Christ am unausweichlichsten auf seine Herkunft verwiesen.

Zu fragen bleibt jedoch, ob theologische Entwürfe, schon *allein* deshalb, weil sie das Gemeinsame und die Kontinuität zwischen Jüdischem und Christlichem betonen, davor gefeit sind, in vereinnahmender Weise mit Israel umzugehen. Lauert nicht auch in ihnen unter Umständen eine neue, subtilere Gefahr, den jüdischen Traditionen ihren Eigenstand und ihre Würde zu nehmen – und zwar deshalb, weil sie vor dem Widerständigen und Fremden in diesen Traditionen nicht mehr zu erschrecken vermögen und

so in Gefahr geraten, es zum „Immer schon“ des Verbindenden zu verharmlosen? Solche Konzepte drohen zum Opfer der eigenen Rück-Projektionen zu werden, und die alten Enteignungsstrategien drohen in der Form freundlicher „Verbindlichkeit“ wiederzukehren.

Der Psalter darf gewiß nicht länger „vor den Richterstuhl der neutestamentlichen Christologie und Ekklesio-logie“ gezerzt werden, „um dort ‚verchristlicht‘ oder eben als ‚nicht-christlich‘ abgewiesen zu werden“.³⁸ Es gilt vielmehr zu erkennen, daß die erste Generation der Christen gerade im Kontext ihrer von den Psalmen genährten Frömmigkeit entfaltete, wer Jesus für sie ist. Die frühe Christologie *ist* „weithin Psalmen-Christologie“.³⁹ Gerade dies treibt mich jedoch dazu an, die Frage nach dem angemessenen christlichen Umgang mit dem Psalter letztlich so zu stellen: Wie können wir uns vom Eigen-Sinn, dem An-stößigen der Psalmen so provozieren lassen, daß sie uns mit den verdrängten Dimensionen unseres Christseins konfrontieren? Wie können wir uns der produktiven Beunruhigung durch die in den Psalmen verborgene jüdische Gottesweisheit aussetzen, die „wir im Christentum theologisch – und nicht selten höchst gewalttätig – unsichtbar gemacht und zum Verstummen gebracht haben“⁴⁰? Wenigstens einige thesenhafte Andeutungen zu dieser Frage mögen diese Überlegungen abschließen:

In fundamentaler Weise kommt uns das „Irritierende“ und „Störende“ der Psalmen in ihrer *Sprache* nahe. Gerade

³⁷ Ebd., 77.

³⁸ E. Zenger, Ein Gott der Rache?, 26f.

³⁹ G. Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen, 62.

⁴⁰ J.B. Metz, Die Synagoge als Gotteslehrerin, in: L. Schottroff/W. Thide (Hg.), Gotteslehrerinnen (= Festschrift D. Sölle), Stuttgart 1989, 17.

vom gehoben-feierlichen Kontext christlicher Liturgie hebt sich ihr emotionaler, kämpferischer Ton merkwürdig fremd ab.⁴¹ Dies vermag freilich nur der zu vernehmen, dessen Hörfähigkeit noch nicht rettungslos durch Gewöhnung und Ritualisierung abgestumpft ist. Alle harmonisch-beruhigte Beschaulichkeit, die christliche Frömmigkeit gerade auch aus den Psalmen herausdestillierte, wird durch diese Sprache aufgestört – durch eine Sprache, die sich nicht „verschließt und immunisiert gegenüber der Erfahrung des Leids und der Trostlosigkeit. Sie ist selbst Sprache dieses Leidens, Leidenssprache und Krisensprache, Sprache der Klage und der Anklage, Sprache des Aufschreis und des ‚Murrens der Kinder Israels‘“.⁴²

Als Basistext christlicher Meditation ist der Psalter deshalb denkbar ungeeignet zur Pflege einer ausgeglichenen Seelenlandschaft. Das Murmeln, die „*ruminatio*“ dieser Texte beruhigt nicht – schläfert nicht ein, sondern rüttelt unbarmherzig wach. Es rüttelt wach zur „*Mystik der offenen Augen*“⁴³, die uns zumutet, die Augen auch dort noch offen zu halten, wo wir sie lieber schließen würden. Diese *Mystik* vollzieht sich nicht im Rückgang in die je eigenen Tiefenerfahrungen, sondern konfrontiert mit dem Zerrissenen und Unversöhnten menschlicher Wirklichkeit. Das Böse, Destruktive, Gewalttätige wird in solchem Gebet nicht verdrängt, sondern gegen unsere Widerstände aufgedeckt. Gerade darin erhal-

ten wir Anteil an Israels „*Armut im Geist*“: an seiner Verwundbarkeit und Verletzlichkeit ebenso wie an seiner restlosen Gottbedürftigkeit und an seinem Glauben, der nicht zuerst tröstende Antwort, sondern Klage und Schrei nach dem rettenden Gott ist. Wo christlichem Beten dieses Jüdische „*definitiv*“ ausgetrieben wird, verkommt es zum frommen Kitsch.

Psalem beten – Leid erinnern

Die Psalmen zu beten besagt deshalb in zentraler Hinsicht Leidens-Anamnese – die Erinnerung der Leiden der *anderen*. „Wir sind mit Gott, wenn überhaupt, durch das Gedächtnis des Leidens »verbunden«, verbunden und getrennt, denn die Opfer bleiben unerreichbar.“⁴⁴ Die „*Rache-Psalmen*“ erscheinen nur so lange als Produkte archaischer und zerstörerischer Emotionalität, solange nicht begriffen ist, daß ihr Thema eben nicht die Sorge um mich und mein Schicksal und auch nicht die egozentrische Durchsetzung meiner selbst ist. Das, worum es in ihnen geht, ist vielmehr die sensible Wahrnehmung dessen, was Menschen – und da primär die *anderen* Menschen – unterdrückt und zerstört. Die Psalmen wollen aus der, womöglich als „*christliche Sanftmut*“ getarnten, Stumpfheit gegenüber fremdem Leid zu entschiedenem und kraftvollem Widerstand gegen alles, was Menschen leiden macht, aufscheuchen. Christliche Theologie bedarf der Provokation

⁴¹ Dies wird freilich durch eine entsprechende Auswahl „entschärft“. Vgl. dazu E. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 53: „Etwa die Hälfte aller Psalmen hat nicht die »Ehre« als Antwortpsalm dienen zu dürfen.“

⁴² J. B. Metz, *Ermutung zum Gebet*, in: J. B. Metz/K. Rahner, *Ermutung zum Gebet*, Freiburg 1977, 17ff.

⁴³ J. B. Metz, *In der Spur des Lebens*, in: A. Angenend/H. Vorgrimler (Hg.), *Sie wandern von Kraft zu Kraft*, Kevelaer 1993, 296.

⁴⁴ T. R. Peters, *Unterbrechung des Denkens*, in: J. Manemann (Hg.), *Demokratiefähigkeit*, Jahrbuch Politische Theologie Bd. 1, Münster 1996, 33.

gerade auch durch das moderne jüdische Denken, um die „Asymmetrie zwischen mir und dem anderen“ als hermeneutischen Schlüssel zur Auslegung aller religiösen Aussagen zu entdecken.⁴⁵ Ein solcher Grundsatz wird zur radikalen Anfrage an unsere Gebetspraxis. Denn diese ist ständig in Gefahr, sich in der Intimität des nur auf sich selbst bezogenen Individuums – oder aber in der Intimität der sich selbst genügenden Gemeinde zu verschließen.

Beten als Leidens-Anamnese konfrontiert uns unausweichlich mit der Leidensgeschichte Israels, an der Christen in unseliger Weise beteiligt waren – vor allem aber konfrontiert es uns mit der Katastrophe, die mit dem Namen Auschwitz bezeichnet wird. Die Mehrzahl ihrer Opfer waren glaubende orthodoxe Juden aus dem Osten Europas. Die Katastrophe dieser Menschen ist zugleich die Katastrophe unserer jüdisch-christlichen Gebetstradition. Auschwitz – ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht – bedeutet in dieser Tradition einen radikalen Bruch. Es ist uns Christen des 20. Jahrhunderts versagt, die Psalmen in den Mund zu nehmen, ohne uns an die zu erinnern, die, diese Psalmen betend, in die Gaskammern getrieben wurden. Elie Wiesel spricht von sich selbst als dem Beter, der in seinem Beten stecken bleibt, weil ihm die Erinnerung an die, die auf Gott vertraut haben und dennoch zugrunde gegangen sind, den Atem nimmt.⁴⁶ Gerade an der Unverständlichkeit der Tatsache, daß es Christen möglich war,

angesichts der Katastrophe des jüdischen Volkes so unirritiert „weiterzubeten“, wird erschreckend offenbar: Wir beten gar nicht, sondern wir „plappern wie die Heiden“ (Mt 6, 7), wenn unser Beten angesichts der Leiden der anderen *nicht* ins Stocken kommt. Psalmen lassen sich nur entweder in Solidarität mit den Opfern – oder im schamvollen Eingeständnis verweigerter Solidarität beten. Gegen den Verdacht, daß Beten dennoch nichts als eine fromme, wortreiche Ausrede sei, um sich vor konkretem solidarischen Handeln zu drücken, gibt es nur den Widerstand gelebter Nachfolge.

Erst wo diese Dimension erreicht ist, wird das Beten der Psalmen zum wesentlichen Aspekt jüdisch-christlicher Ökumene.⁴⁷ Zielt solches Beten jedoch nicht letztlich entweder auf die Selbstaufgabe des Christlichen im Jüdischen – oder bleibt es nicht doch, und zwar dann, wenn wir Christen das uns anvertraute christologische Geheimnis weder verraten noch herabsetzen⁴⁸, ein für Juden unerträgliches Ärgernis? Meines Erachtens *dürfen* wir unseren jüdischen Geschwistern im Glauben diese Provokation gar nicht schuldig bleiben, daß wir als Christen nicht nur mit dem Messias-König zum Herrn rufen, sondern daß Jesus, der die Psalmen gebetet und meditiert hat, selbst zum Adressaten des Psalmengebets wird. Wir brauchen nicht verschämt zu vertuschen, daß wir Jesus als unseren Kyrios anrufen – wenn wir uns unsererseits von der messianisch-apokalyptischen Weisheit des Judentums zur

⁴⁵ Vgl. dazu M. Poorthuis, *Asymmetrie. Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie*, in: J. Wolmuth (Hg.), *E. Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998, 201–213.

⁴⁶ Vgl. E. Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*, Freiburg 1986, 26ff.

⁴⁷ Zum Gebet als Ort jüdisch-christlicher Ökumene vgl. Julie Kirchberg: „Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen“, Innsbruck 1991.

⁴⁸ J. B. Metz, *Christen und Juden nach Auschwitz*, in: *Jenseits bürgerlicher Religion*, Mainz 1980, 36.

volleren Erkenntnis des Messias „reizen“ lassen (vgl. Röm 11, 14).⁴⁹

Das Problem scheint mir letztlich nicht so sehr die „Christologisierung“ der Psalmen zu sein, sondern die Frage, *wie* dies geschieht. Wer sich von der in den Psalmen verdichteten Gottesweisheit provozieren läßt, kann nicht länger an einer das Leiden und die Leidenden verdrängenden Erfüllungschristologie festhalten. Auch eine sich aus den Psalmen nährend christliche Theologie wird in keiner Weise das Geheimnis relativieren, daß uns in Jesus Christus Gott unwiderruflich nahegekommen ist. Doch gerade *in* dieser Nähe wird ihr auch „das Noch-Nicht der Erlösung, die noch ausstehende Gottesgerechtigkeit“⁵⁰ umso schärfer und

schmerzlicher aufgehen. Gegenüber einer Artikulation des Christismysteriums, die gleichsam die vollbrachte Erlösung im Rücken hat und die deshalb auch durch keine Katastrophen mehr zu irritieren ist, konfrontieren uns die Psalmen damit, daß auch wir Christen „noch etwas zu erwarten und zu befürchten haben – nicht nur für uns selbst, sondern für die Welt und die Geschichte im ganzen“.⁵¹ Christliches Beten, das sich aus den Psalmen nährt, ist alles andere als ein der Apathie und Stumpfheit so oft gefährlich nahe kommender, beruhigter Gemütszustand, sondern vielmehr drängende Erwartung des rettenden Messias-Königs. „Mehr als die Wächter auf den Morgen soll Israel harren auf den Herrn!“ (Ps 130, 6f)⁵²

⁴⁹ Ebenso gilt es, sich das Ärgernis bewußt zu halten, das für jüdische Beter die trinitarische Schlußdoxologie im christlich-liturgischen Gebrauch der Psalmen darstellt. Auch in dieser Hinsicht kann meines Erachtens die Antwort nicht darin bestehen, das Ärgernis zu beseitigen, sondern sich auf Gegenseitigkeit der Provokation zu stellen. Für uns Christen lautet die Frage: Wie können wir den dreieinigen Gott so bekennen und zu ihm beten, daß darin das erste Gebot nicht hintergangen, sondern gerade eingeschärft wird: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott ist der einzige Herr.“ (Mt 12, 29) Vgl. dazu A. Gerhards, Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 102 (1993) 245–257.

⁵⁰ J. Reikerstorfer, „... denn die Opfer bleiben unerreichbar“. Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie, in: J. Manemann/J. B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von T.R. Peters*, Münster 1998, 147.

⁵¹ J. B. Metz, *Christen und Juden nach Auschwitz*, 37.

⁵² Während der Drucklegung dieses Beitrages erschien mit wichtigen Beiträgen zur Thematik der Band E. Zenger (Hg.), *Der Psalter im Judentum und Christentum*. FS Norbert Lohfink (Herders Biblische Studien 18), Freiburg/Basel/Wien 1998.