

Daria Füglistner

Zwischen Zorn und Gebet

*Die Bedeutung der Feindpsalmen im biblischen
Kontext und ihre Relevanz für die persönliche
christliche Spiritualität heute
anhand von Psalm 109*

Bachelorarbeit

6601

Theologisches Seminar St. Chrischona

Studiengang: Kommunikative Theologie (BTh)

Erstgutachter: Dr. Michael Widmer

Zweitgutachter: Dr. Daniel Gleich

Studienjahr: 2024/2025

Vorwort

Zu Beginn hätte ich nicht erwartet, dass diese Bachelorarbeit ein solches Ausmass annehmen würde. Mein erster Gedanke war, dass die Bachelorarbeit eine gute Möglichkeit bietet, mich endlich mit unliebsamen Texten auseinanderzusetzen – Texten, die ich, wie ich leider gestehen muss, bisher immer geschickt im „Regal für späteres Forschen“ abgestellt und liegengelassen habe. Einerseits würde ich so Zeit erhalten, mich aktiv und vertieft mit dem Thema auseinanderzusetzen, andererseits könnte ich es nicht weiter vor mir herschieben.

Was ursprünglich lediglich zu meinem eigenen Vorteil gedacht war, hat sich nun zu einer Hilfe für viele entwickelt. So dient diese Arbeit nun Personen in theologischen Lehrpositionen, da sie eine fundierte Betrachtung von Psalm 109 als Beispiel für „unbequeme“ Texte bietet und dessen Übertragung in den heutigen Kontext versucht. Sie kann aber auch für Laien von Interesse sein, die einen Zugang zu herausfordernden biblischen Texten suchen und daraus Impulse für ihre persönliche christliche Spiritualität gewinnen möchten. Darüber hinaus kann die Arbeit von im seelsorgerischen oder beratenden Bereich tätige Personen Beachtung finden, insbesondere im Hinblick auf einen biblischen Umgang mit negativen oder „unbiblischen“ Gefühlen und deren Verarbeitung im Glaubenskontext.

An dieser Stelle möchte ich meinen herzlichen Dank an meine „Mitstreitenden“ im Lehrsaal 5 aussprechen, bei denen ich – ganz nach Art der Feindpsalmen – ab und zu meinen Frust loswerden und meine Emotionen artikulieren durfte.

Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei jedem, der mir in irgendeiner Weise beim Entwirren meiner Gedanken geholfen oder mich in der Zeit des intensiven Schreibens mit Nahrung und Gesellschaft versorgt hat.

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Hermeneutik der Feindpsalmen im Kontext des Alten und Neuen Testaments sowie deren möglicher Relevanz für die heutige persönliche christliche Spiritualität.

Im ersten Teil wird die Hermeneutik der Feindpsalmen betrachtet und Psalm 109 exegetisch analysiert., wobei dessen „Fluchwünsche“ im Rahmen des alttestamentlichen Bundesverständnisses untersucht werden. Dabei wird festgestellt: Feindpsalmen sind Ausdruck tiefer Verzweiflung und nutzen drastische Bildsprache, um Emotionen ungefiltert vor Gott zu bringen. Sie formulieren einen leidenschaftlichen Gerechtigkeitswunsch im Rahmen des Bundesglaubens und legen die Rache vollständig in Gottes Hände. Dies unterbricht den „Teufelskreis der Gewalt“ und führt beim Psalmisten letztlich zu einer inneren Befreiung, die ihn zum Lobpreis befähigt.

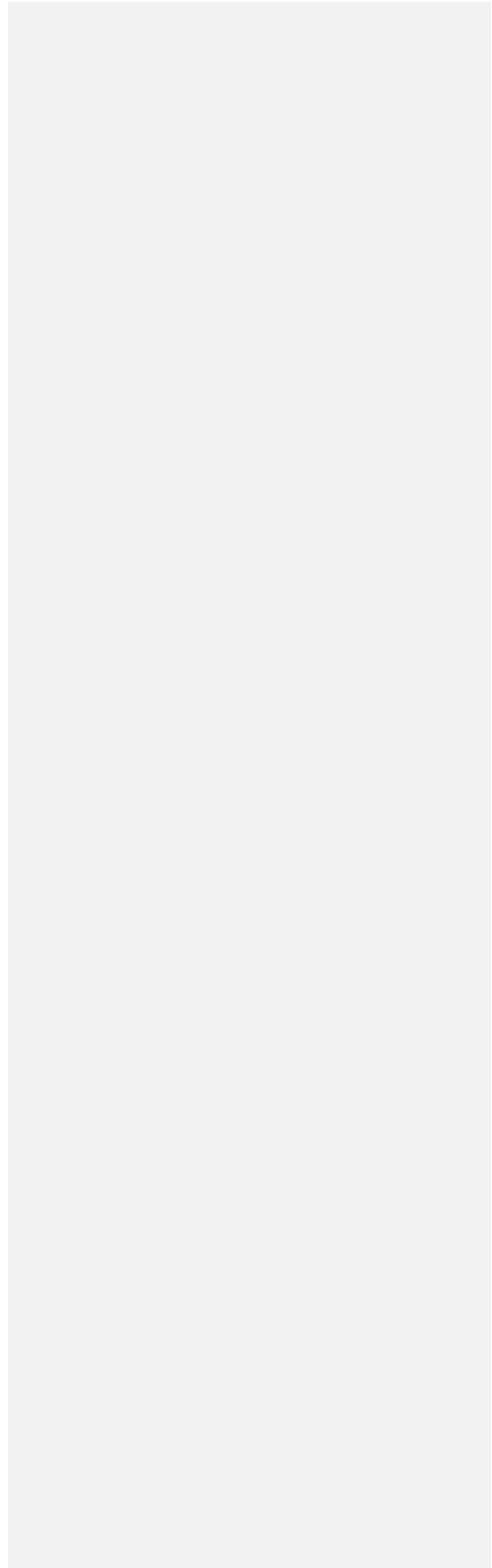
Im zweiten Teil wird die neutestamentliche Perspektive beleuchtet. Durch die Antithesen der Bergpredigt und Jesu eigenes Handeln am Kreuz wird deutlich, dass Jesus zu Feindesliebe und Gewaltverzicht aufruft. Durch den sicheren Rahmen der Gottesbeziehung stehen Feindpsalmen aber nicht gänzlich im Widerspruch zur neutestamentlichen Ethik. Dennoch bleibt der von Jesus geforderte und vorgelebte Weg der Vergebung der bessere.

Der dritte Teil diskutiert ihre heutige Relevanz. Ihr Wert liegt vornehmlich in ihrer Funktion als Klagepsalmen: Sie ermutigen zu Ehrlichkeit im Gebet und ermöglichen es, negative Emotionen im geschützten Rahmen vor Gott zu bringen, anstatt destruktiv auszuleben. Ein weiterer Mehrwert zeigt sich im dahinterliegenden Prinzip des Abgebens. So können diese Psalmen helfen, beispielsweise Groll loszulassen und Veränderung zu ermöglichen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	2
Zusammenfassung	3
Inhaltsverzeichnis	4
1 Einleitung	6
2 Hermeneutik im Kontext	9
2.1 Alttestamentlicher Blick auf die Feindpsalmen	9
2.1.1 (Klage-)Schrei nach Gerechtigkeit	9
2.1.2 Appell an den Bundesherr	11
2.1.3 Unterordnung unter den gerechten Richter	13
2.1.4 Leben in der Gottesbeziehung	14
2.2 Exegese Ps 109	16
2.2.1 Übersetzung (inkl. Textkritik)	16
2.2.2 Auslegung	17
2.3 Zwischenfazit	25
3 Hermeneutik für die Gegenwart	27
3.1 Antithesen der Bergpredigt	27
3.1.1 Verbot des Zürnens (Mt 5,21-26)	27
3.1.2 Gewaltverzicht (Mt 5,38-42)	28
3.1.3 Feindesliebe (Mt 5,43-48)	29
3.2 Jesu Fürbitte am Kreuz (Lk 23,34a)	30
3.3 Christlicher Blick auf die Feindpsalmen	32
3.3.1 Schwierigkeiten	32
3.3.2 Diskussion	34
3.4 Zwischenfazit	37
4 Relevanz für die persönliche christliche Spiritualität	38
4.1 Feindpsalmen als KlagePLUS	38
4.2 Anwendungsbeispiele	39
4.2.1 Wörtlich	39
4.2.2 Klage	39
4.2.3 Das dahinterliegende Prinzip des Abgebens	40
5 Fazit und Ausblick	41
6 Literaturverzeichnis	43
7 Persönliche Erklärung	45

8 Anhang: Bibelstellen 46



1 Einleitung

„Er habe niemand, der ihm Güte bewahre,
und niemand sei seinen Waisen gnädig!

Seine Nachkommenschaft möge ausgerottet werden;

im folgenden Geschlecht erlösche ihr Name!“ (Ps 109,12-13)

Solche gewaltverherrlichenden biblischen Aussagen können am Gottesbild des Lesers und der Leserin rütteln. Wie kann es sein, dass diese in der Bibel zu finden sind? Und wie können sie als Wort Gottes gelten?

Gerade weil solche schwierigen Fragen aufgeworfen werden, neigen viele dazu, die Feindpsalmen und ähnliche unliebsame Texte zu überlesen oder zu vermeiden. Das mag der einfachste Weg erscheinen, doch der nachhaltigere – wenn auch unbequemere – ist die Konfrontation mit diesen Texten.

Für „theologische Lehrpersonen“, seien es Pastorinnen und Pastoren, Kleingruppenleiterinnen und -leiter oder andere, sind diese Texte und die damit verbundenen Fragen jedoch unausweichlich. Ein tieferes Verständnis der Logik der Feindpsalmen ist also für die theologische Lehre eine grosse Hilfe, kann aber auch die persönliche Bibellektüre bereichern. Auch für Menschen, die mit Gefühlen wie Wut oder Groll ringen und deren Auslebung nur schwer mit gewissen biblischen Aussagen in Einklang bringen können, zeigen solche Texte, dass und wie diese Emotionen biblisch thematisiert werden. Ihre Betrachtung könnte helfen, einen guten Umgang mit solchen scheinbar „unbiblischen“ Gefühlen zu finden.

Demnach will diese Bachelorarbeit ein Beispiel für eine präzise und vorurteilsfreie Betrachtung herausfordernder Passagen bieten, so die Angst vor solchen Auseinandersetzungen nehmen und sogar dazu ermutigen. Sie versucht dabei, eine christliche Lesart der Feindpsalmen zu etablieren, um das, was aus der heutigen Zeit betrachtet als gewaltvoll und nahezu unbiblisch erscheint, im richtigen Licht zu betrachten:

„Es geht darum, den theologischen Horizont, in dem diese Psalmen entstanden sind, so nachzuzeichnen, dass die Missverständnisse abgebaut werden, die sich bei uns einstellen, wenn und weil wir diese Psalmen zu sehr von unserem Lebensgefühl und von pseudotheologischen Klischees der christlichen Tradition her hören. Und es geht darum, sie so als authentische Gebete biblischer Menschen verständlich zu machen, dass sie nicht nur als Anfrage an unsere christliche Gebetskultur sondern als echte Bereicherung begriffen werden.“¹

¹ Zenger, Ein Gott der Rache?, 129.

Deshalb geht die Arbeit drei zentralen Fragen nach:

- *Wie müssen die „Fluchwünsche“ in Feindpsalmen wie Psalm 109 im Kontext des Bundesverständnisses des Alten Testaments verstanden werden?*
- *Wie lassen sich solche Texte im Licht des Neuen Testaments interpretieren?*
- *Können Feindpsalmen wie Psalm 109 heute einen Mehrwert für die persönliche christliche Spiritualität bieten, und wenn ja, welchen?*

Um diese Fragestellung zu beantworten, wird die Arbeit in 3 Teile gegliedert, von denen sich jeder einer spezifischen Teilfrage widmet.

Im ersten Teil wird zunächst die Hermeneutik der Feindpsalmen betrachtet, bevor untersucht wird, inwiefern sich diese im exemplarisch analysierten Psalm widerspiegelt. Um zu einem vertieften Verständnis der „Fluchwünsche“ von Ps 109 zu gelangen, erfolgt eine Exegese, wobei zunächst eine Übersetzung der Hauptverse 6-20 vorgenommen wird. Um Ps 109 seiner historischen, kulturellen und geistlichen Bedeutung gerecht zu kontextualisieren und zu interpretieren, werden anschliessend verschiedene wissenschaftliche Kommentare konsultiert.

Im zweiten Teil wird die neutestamentliche Perspektive auf die Feindpsalmen erörtert, insbesondere durch den Einbezug einiger Antithesen in der Bergpredigt (Mt 5,21-26.38-42.43-48) und Jesu Fürbitte am Kreuz (Lk 23,43a). Dadurch wird untersucht, in welchem Verhältnis Feindpsalmen zu den ethischen Prinzipien Jesu stehen und ob sich in der neutestamentlichen Theologie ein Weiterdenken oder eine Umdeutung solcher Texte findet.

Im dritten Teil wird unter Berücksichtigung der gewonnenen Erkenntnisse die Relevanz der Feindpsalmen für den heutigen Kontext, insbesondere die mögliche Übertragung auf die persönliche christliche Spiritualität, diskutiert. Hierbei wird der Frage nachgegangen, ob und wie Feindpsalmen heute in das persönliche Gebet integriert werden können und welche konkreten Anwendungsbeispiele sich ergeben.

Die Arbeit schliesst mit einem Fazit und einem Ausblick, in dem die gewonnenen Erkenntnisse zusammengeführt und mögliche Themen zur weiterführenden Auseinandersetzung skizziert werden.

Aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Arbeit mussten einige Eingrenzung vorgenommen werden:

- Exemplarisch wird nur Psalm 109 untersucht; andere Feindpsalmen werden in dieser Arbeit nicht berücksichtigt.
- Der Fokus der Exegese von Ps 109 liegt auf den Versen 6–20, da diese besonders relevant für die Beantwortung der zentralen Fragestellung sind. Entsprechend beschränkt sich auch die eigene Übersetzung auf diesen Abschnitt.
- Der neutestamentliche Blick wird auf ausgewählte Antithesen in der Bergpredigt sowie auf Jesu Kreuzigung und seine Fürbitte am Kreuz eingegrenzt. Die Exegese stützt sich dabei auf 1–2 wissenschaftliche Kommentare sowie die relevanten Verse.
- Die Frage nach der heutigen Funktion der Feindpsalmen und der möglichen Anwendung im Gebetsleben beschränkt sich auf die persönliche christliche Spiritualität. Die gemeinschaftliche christliche Spiritualität (wie in der Gemeinde oder im Gottesdienst) wird dabei bewusst ausgeschlossen.
- Themen wie Bundestheologie oder Soteriologie, die zwar relevant, aber zu weitreichend für den Rahmen dieser Arbeit wären, werden nicht vertieft behandelt.

Die zitierten Bibelstellen entstammen, sofern nicht anders gekennzeichnet, der Elberfelder Bibelübersetzung Edition CSV. Die verwendeten Abkürzungen lassen sich im Abkürzungsverzeichnis nach RGG⁴ einsehen.

2 Hermeneutik im Kontext

2.1 Alttestamentlicher Blick auf die Feindpsalmen

2.1.1 (Klage-)Schrei nach Gerechtigkeit

Feindpsalmen werden oft auch Fluch- oder Rache psalmen genannt. Tatsächlich beinhalten diese Psalmen jedoch keine Flüche im engeren Sinne und das Verb „fluchen“ kommt in den Psalmen lediglich einmal vor (Ps 119,21), weshalb die Bezeichnung „Fluchpsalmen“ irreführend ist.² Es handelt sich in erster Linie um Klagepsalmen, welche Bitten und Wünsche um das Eingreifen Gottes beinhalten, das dem Treiben der Feinde ein Ende setzt und die Ungerechtigkeit und gestörte Weltordnung beseitigt.

Die Beter befinden sich in äusserster Notlage. In ihrer Hilflosigkeit und Verzweiflung wird der Ruf nach göttlicher Vergeltung zum letzten Mittel, ihre Würde zu bewahren.³ Auch wenn sich der Psalmist nicht aktiv gegen das Böse erhebt, nimmt er es nicht einfach hin, sondern leistet durch seine Bitte Widerstand.⁴

Diese Bitten spiegeln in ihrer Intensivität und Leidenschaftlichkeit wider, wie es im menschlichen Herzen und der Gemeinschaft aussieht.⁵ Aber auch die Darstellung der Feindesmacht und ihrer Taten trägt dazu bei. Bernd Janowski beschreibt hierbei das stilistische Phänomen der „Homogenität der Wirklichkeit“⁶, bei welchem das innere Empfinden nach aussen projiziert wird. Ziel ist somit nicht die Darlegung der äusseren Umstände, wie sie wirklich sind, sondern vielmehr das öffentliche Ausdrücken der eigenen Gefühlswelt.⁷ Wenn das begriffliche Denken zu kurz greift, bedient sich der Psalmist oft auch der Bildsprache, denn diese ermöglicht es, in Bereiche menschlicher Erfahrung einzutauchen, welche nur schwer in Worte gefasst werden können.⁸

Auch die Anzahl der Feinde muss nicht immer der Realität entsprechen, da die Sprache der Klage oft generalisierend oder typisierend ausfällt. So bleibt der einzelne Feind

² Vgl. Füglistler, Fluchpsalmen (Herders neues Bibellexikon), 210; vgl. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 129.

³ Vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 131.

⁴ Vgl. Dietrich; Link, Willkür und Gewalt, 130; vgl. Weber, Theologie und Spiritualität des Psalters, 124.

⁵ Vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 85.

⁶ Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 109.

⁷ Vgl. ebd., 109.

⁸ Vgl. ebd., 121.

auch in der Darstellung der Vielheit, wenn auch sehr vage, präsent (generalisierend)⁹ und steht zugleich stets für eine chaotische Macht, die die Welt des Beters bedroht und ihn von Gott und Mitmenschen trennen will (typisierend)¹⁰.

Somit sind Übertreibungen nicht nur der orientalischen Mentalität zuzuschreiben, sondern stellen ein Versuch dar, „das Unheimliche, das Unerklärliche sprachlich zu erfassen und damit – vielleicht – zu bewältigen“¹¹. Indem das Böse aus der eigenen Sicht dargestellt und die erlittene Ungerechtigkeit artikuliert wird, soll dessen Unfasslichkeit irgendwie greifbar gemacht¹² und dem aggressiven Feindbild die Macht genommen werden¹³. Auf diese Weise können Feindpsalmen zu sprachlichen Mitteln werden, die helfen, Gewalt zu zähmen und Wege aufzuzeigen, wie man der Gewaltspirale entkommen kann.¹⁴

Zeitgleich sind die Feindpsalmen ein leidenschaftlicher Schrei nach dem Gericht. Allerdings ist zu beachten, dass das Gericht heute oft eine negativere Konnotation hat als in biblischer Zeit. Erich Zenger verdeutlicht dies, indem er das Motto des Urchristentums (*Maranatha – Unser Herr, komm!*) mit dem des Mittelalters (*Dies irae – Tag des Zorns*) vergleicht: Während im Urchristentum die Wiederkunft des Herrn mit Freude erhofft wird, stellt sich das Mittelalter diese als schreckliches und grauenvolles Ereignis vor.¹⁵ Diese negative Wahrnehmung des Gerichts ist jedoch nicht gerechtfertigt, denn es dient primär der Wiederherstellung des Rechts und der Rückkehr zu einer gerechten Weltordnung.¹⁶

Insofern beschreibt der Begriff „Ahndung“ die biblische Bedeutung besser als „Rache“, die im modernen Sprachgebrauch mit Impulsivität und Triebhaftigkeit assoziiert wird.¹⁷ Denn es geht hier nicht um die Befriedigung persönlicher Rachsucht¹⁸, sondern darum, gegen frevelhafte Taten vorzugehen^{19, 20}.

⁹ Vgl. ebd., 108.

¹⁰ Vgl. ebd., 124.

¹¹ Ebd., 117.

¹² Vgl. ebd., 110–111.

¹³ Vgl. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 7.

¹⁴ Vgl. ebd., 8.

¹⁵ Vgl. ebd., 130–131.

¹⁶ Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 130; vgl. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 131.

¹⁷ Vgl. Fichtner, *Psalmengebet und Gewalt*, 264.

¹⁸ Vgl. ebd., 263; vgl. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 140.

¹⁹ Vgl. Fichtner, *Psalmengebet und Gewalt*, 265.

²⁰ Somit erscheint mir auch die Bezeichnung als „Rachepsalmen“ verfehlt.

In den Gerichtswünschen der Feindpsalmen kommen zwei zentrale Prinzipien zur Geltung, die mit dieser Vorstellung von Gerechtigkeit in engem Zusammenhang stehen: die *lex talionis* und der Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die *lex talionis* fordert eine Strafe, die in Relation zum begangenen Unrecht steht, wie in Ex 21,24 formuliert: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Diese Regel stellt sicher, dass die Bestrafung nicht über das Mass des erlittenen Schadens hinausgeht und somit eine gerechte Vergeltung stattfindet.²¹ Der Tun-Ergehen-Zusammenhang besagt, dass Handeln und Schicksal miteinander verbunden sind. Ungerechtes Verhalten führt dabei durch göttliches Eingreifen zu negativen Konsequenzen.²² Das negative Ergehen einer Person ist somit die Konsequenz ihres Tuns.²³ Beide Prinzipien basieren auf einer konnektiven, alles verknüpfenden Gerechtigkeit, die ein soziales Gedächtnis voraussetzt. Dieses sorgt dafür, dass das Verhalten innerhalb der Gemeinschaft nicht vergessen wird und Rückwirkungen auf den Handelnden hat.²⁴

Allerdings musste die Wiederherstellung der Gerechtigkeit im Hier und Jetzt geschehen, was zu einer gewissen Dringlichkeit führte. Dies, da der heute bekannte Auferstehungsglaube damals noch nicht etabliert und die Jahwe-Religion von Diesseitigkeit geprägt war.²⁵ In der Weltanschauung des alten Israel endete die Beziehung zwischen Gott und Mensch mit dem Tod, nach welchem der Mensch ein kraftloses, gottfernes Dasein in der Unterwelt – dem Scheol – fristete. An diesem Ort der völligen Ohnmacht war keine Gemeinschaft mit Gott mehr möglich.²⁶ Die Dringlichkeit und Nachdrücklichkeit der Gebete um Vergeltung und göttlichem Eingreifen spiegeln diesen tiefen Glauben wider, dass Gott seine Macht und Gerechtigkeit in der sichtbaren, gegenwärtigen Welt zeigen muss, da es nach dem Tod keine weitere Gelegenheit dazu gibt.

2.1.2 Appell an den Bundesherrn

Leider versagen weltliche Gerichte oft darin, vollkommene Gerechtigkeit zu gewährleisten – sei es durch unzulängliche Richter, die durch Unwissenheit oder mangelndes Urteilsvermögen falsche Entscheidungen treffen, oder durch korrupte und ungerechte

²¹ Vgl. Weber, *Theologie und Spiritualität des Psalters*, 121.

²² Vgl. Otto, *Gerechtigkeit (RGG)*, 703.

²³ Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 138.

²⁴ Vgl. Grund, *Gerechtigkeit (RGG)*, 655; vgl. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 138.

²⁵ Vgl. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 214.

²⁶ Vgl. ebd., 217–219.

Richter, die nur anhören, wer über Einfluss, Reichtum oder Beziehungen verfügt. Denen, deren Unrecht auf diese Weise nicht gesühnt wird, bleibt nichts anderes übrig, als sich an den einzigen Richter zu wenden, von dem sie eine Wende ihres Schicksals erhoffen: JHWH, den Gott des Rechts.²⁷ Er handelt nicht willkürlich oder unberechenbar. Seine Entscheidungen folgen klaren Rechtsprinzipien, sein Strafvollzug dient dem Schutz und Ordnung der Gemeinschaft. Sein Eingreifen geschieht öffentlich und auf legitime Weise, um das Wohl aller zu gewährleisten.²⁸ Diesem Gott vertrauen sie sich an in der Hoffnung und der Erwartung, dass er für sie eintritt.

Ihr Vertrauen gründet auf den Bündnissen, die er zunächst mit Abraham und später mit Mose und dem Volk Israel am Sinai geschlossen hat. Im Abrahambund (Gen 15) steht die Verheissung im Vordergrund.²⁹ Im Sinaibund (Ex 19-24) kommt das Gesetz hinzu, das den Rahmen für das Leben des Volkes Israel bildet und seine Beziehung zu Gott regelt. Die abrahamische Verheissung bleibt jedoch auch im mosaischen Bund gültig, wobei das Gesetz die Struktur bildet, die ihr Schutz und Ordnung gibt.³⁰ Die Übertretung dieses Gesetzes zieht die Enterbung nach sich (Dtn 4,25-26), doch bei Umkehr wird sich Gott wieder an den Verheissungsbund erinnern (Dtn 4,30-31).³¹

Indem JHWH in Ex 6,7a nun spricht: „Und ich will euch annehmen mir zum Volk und will euer Gott sein“, wird er zum Bundesgott Israels, zu seinem Beschützer und Helfer, und Israel wird zu seinem Bundesvolk.³² Dieses Bundesverhältnis und die Einhaltung der Bundesbestimmungen bildet die Grundlage für die Gerechtigkeit des Psalmisten. Gerechtigkeit zeigt sich weniger in moralisch tadellosem Verhalten als vielmehr in der Beziehung zu Gott: im Gehorsam, der Gottesfurcht und dem Gottvertrauen.³³ Dem Gerechten steht der Feind als Frevler und Gottesfeind gegenüber.³⁴ Dieser weist sich aber nicht nur durch die Bundesstellung des Psalmisten als Gegner Gottes aus, sondern aufgrund seines Spottes über einen sich um die Benachteiligten und Ausgegrenzten kümmernden Gott.³⁵ Die Feindschaft des Frevlers richtet sich also nicht nur gegen den

²⁷ Vgl. Deissler, Die Psalmen, 89; vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 134.

²⁸ Vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 140.

²⁹ Vgl. McComiskey, The covenants of promise, 58.

³⁰ Vgl. ebd., 91.

³¹ Vgl. ebd., 75–76.

³² Vgl. ebd., 57.

³³ Vgl. N.N., Gerechtigkeit (Lexikon zur Bibel), 398.

³⁴ Vgl. Weber, Theologie und Spiritualität des Psalters, 118.

³⁵ Vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 133.

Psalmisten, sondern auch gegen Gott selbst.³⁶ Die Empörung des Psalmisten, das Gebet der Feindpsalmen, hat somit immer auch eine religiöse Färbung.³⁷ Als Bundespartner Gottes sieht er sich als Teil seiner Rechtsordnung, zu deren Aufrechterhaltung er beitragen soll und will.³⁸ Gleichzeitig äussern die Gegner teilweise Angriffe direkt gegen JHWH, indem sie seine Anwesenheit, Macht und Vertrauenswürdigkeit infrage stellen.³⁹ Es geht somit nicht nur um die Ehre des Beters, die der Bundesgott verteidigen soll, sondern ebenfalls um diejenige JHWHs. Damit lässt sich die Frage, ob der Gottesglaube in Feindpsalmen zur Waffe gegen Feinde instrumentalisiert wird, relativieren.

2.1.3 Unterordnung unter den gerechten Richter

Wer Gott um sein Eingreifen bittet, übergibt ihm die Vergeltung.⁴⁰ Er lässt ihm die Freiheit, nach seinem Plan – auf seine gewählte Art und zu seiner festgelegten Zeit – zu handeln, auch wenn dies seinem eigenen Wunsch widerspricht. Die Feindpsalmen werden somit zur Anerkennung von Gottes souveräner Herrschaft.⁴¹ Diese Haltung entspricht der biblischen Vorstellung, dass Rache allein in Gottes Verantwortung liegt (Dtn 32,35; Röm 12,19; 1Sam 24,13) und der Mensch weder zur Selbstjustiz berechtigt noch verpflichtet ist. Dies zeigt sich auch in der Geschichte von Kain, dem Gott ein Zeichen auf die Stirn macht, damit ihn niemand für seinen Brudermord selbst zur Rechenschaft zieht.⁴²

Indem Gott die Herrschaft übernimmt, wird das Rechtssystem transformiert und die Rechtsvorschriften werden durch ein „Ethos der Barmherzigkeit“⁴³ ergänzt. Der Mensch urteilt oft voreingenommen – besonders, wenn er selbst betroffen ist – und richtet nach seinem eigenen Erleben und inneren Zustand. Gott hingegen betrachtet jeden Fall objektiv und ahndet nach genauer Prüfung als legitime Rechtsinstanz. Des-

³⁶ Vgl. Allen, Psalms 101-150, 77–78; vgl. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 124; vgl. Weber, Theologie und Spiritualität des Psalters, 122.

³⁷ Vgl. Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 299.

³⁸ Vgl. Weber, Theologie und Spiritualität des Psalters, 121–122.

³⁹ Vgl. ebd., 120.

⁴⁰ Vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 140.

⁴¹ Vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 86–87.

⁴² Vgl. Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 265–266.

⁴³ Vgl. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 139.

halb ist Gottes Vergeltung gerechter als menschliche Selbstjustiz – und möglicherweise sogar barmherziger, denn der Mensch kann übertreiben und aufgrund seines eigenen Empfindens härtere Massstäbe anlegen.

Dass Barmherzigkeit ein fester Bestandteil von Gottes Wesen ist, lässt sich in der vollumfänglichsten Namensoffenbarung JHWHs in Ex 34,6-7 erkennen:

„[...] HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und groß an Güte und Wahrheit, der Güte bewahrt auf Tausende hin, der Ungerechtigkeit, Übertretung und Sünde vergibt – aber keineswegs hält er für schuldlos den Schuldigen –, der die Ungerechtigkeit der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern, an der dritten und an der vierten Generation.“

Die Stelle zeigt auch auf, dass Richten und Ahnden ebenso zu seinen Wesenszügen gehören. Somit wird er zum Verteidiger der Armen und Bedrängten.⁴⁴ Sein Handeln hat stetig das Wohl seines Bundespartners im Blick, kann dabei aber auch für diesen in Gericht münden.⁴⁵ Denn es dient nicht nur dazu, sein Volk vor Gegnern zu schützen, sondern ebenfalls dazu, dass das Recht innerhalb dessen gewahrt und durchgesetzt wird.⁴⁶ Letztlich hat das Gericht auch die Aufgabe, den Sünder zur Umkehr zu bewegen.⁴⁷ Ohne Gericht gibt es kein Heil, da das Richten notwendig ist, um Gottes Rettungswerk zu vollenden.⁴⁸

2.1.4 Leben in der Gottesbeziehung

Das biblische Gebet ist ein Raum der radikalen Ehrlichkeit. Es erlaubt dem Menschen, sich selbst zu sein und sich echt und authentisch auszudrücken, ohne sich verbiegen oder verstellen zu müssen. Hier darf „der ganze Mensch mit all seinen Gefühlen sich vor Gott aussprechen“⁴⁹, ohne Angst vor Zurückweisung. Diese Leidenschaftlichkeit schliesst eine Sprache ein, die nicht immer schön ist – eine Sprache, die von Wut und Hass geprägt sein kann. Doch Gott ist gross genug, um eine solche ungefilterte Artikulation zu ertragen. Ein Beschönigen oder Verstecken dieser Gefühle ist nicht notwendig.⁵⁰ Mehr noch: selbst Gotteszweifel oder gar Anklagen gegen ihn finden im

⁴⁴ Vgl. Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 265; Vgl. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, 115–116; vgl. N.N., Gericht (Lexikon zur Bibel), 399.

⁴⁵ Vgl. N.N., Gerechtigkeit (Lexikon zur Bibel), 398.

⁴⁶ Vgl. Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 265.

⁴⁷ Vgl. N.N., Gerechtigkeit (Lexikon zur Bibel), 398.

⁴⁸ Vgl. N.N., Gericht (Lexikon zur Bibel), 399.

⁴⁹ Füglistler, Fluchpsalmen (Herders neues Bibellexikon), 210.

⁵⁰ Vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 86.

ehrlichen Gebet Platz!⁵¹ Dies bedeutet also einerseits, sein ganzes Inneres offenzulegen, was ein tiefes Vertrauen voraussetzt. Andererseits dient dieses Gebet auch dazu, Hass- und Rachegefühle abzulegen und so Entlastung und Befreiung zu erfahren.⁵² Dadurch wird das Gebet zum Zeichen tiefen Vertrauens und stärkt die Gottesbeziehung.⁵³

Die Alternative dazu wäre die Verdrängung. Das Wegschieben und Ignorieren von solchen Gefühlen sowie das simple Hinnehmen von Ungerechtigkeit kann langfristig jedoch in einem Zustand von Gleichgültigkeit, Lethargie, Resignation oder sogar Verbitterung münden. Dadurch kann ein Gefühl der Einsamkeit und des Verlassenseins entstehen, was wiederum zu einer zunehmenden Entfernung von Gott führen kann. Oder im Gegenteil: Wenn Ungerechtigkeit nie ausgesprochen wird und Aggression, Angst oder Wut nicht artikuliert oder gefühlt werden, können sich diese Emotionen anstauen und schlimmstenfalls in heftige, destruktive Ausbrüche umschlagen.⁵⁴

So stellen die Feindpsalmen eine Möglichkeit dar, diese negativen Gefühle im sicheren Rahmen der Gottesbeziehung zu formulieren, sie aktiv zu fühlen und auf diese Weise zu verarbeiten. Gewalt wird allenfalls in Worten ausgeführt, doch in der Realität bleiben tätliche Angriffe aus – und auch diese werden vor Gott und nicht dem Feind gegenüber ausgesprochen.⁵⁵ Janowski fasst passend zusammen: „In Israel hat man den Leidenden also gelehrt, seine Ängste im Gebet auszusprechen und die Konflikte mit dem Feind nicht aus der Gottesbeziehung herauszulassen.“⁵⁶

Die Gottesbeziehung wird zum geschützten Raum, in dem der Beter seine Rachegefühle aussprechen kann, ohne dass sie nach aussen dringen. Dadurch wird er davor bewahrt, selbst zum Rächer – und damit zum Sünder – zu werden. Die Sanktionen werden vom gerechten Richter vollzogen, dem Gott der Rache, der nicht aus Affekt handelt, sondern genau prüft und wohl bedacht handelt.

So wird in zweifacher Weise für eine „gerechtere Welt“ gesorgt: Einerseits durch die Sanktionen Gottes, die der Wiederherstellung des Rechts dienen, andererseits dadurch, dass der Psalmist nicht auf dieselbe Art zurückschlägt und keine Selbstjustiz übt.

⁵¹ Vgl. Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 166.

⁵² Vgl. Füglistner, *Fluchpsalmen* (Herders neues Bibellexikon), 210.

⁵³ Vgl. Fichtner, *Psalmengebet und Gewalt*, 300.

⁵⁴ Vgl. Brueggemann, *The message of the Psalms*, 86; vgl. Fichtner, *Psalmengebet und Gewalt*, 300.

⁵⁵ Vgl. Weber, *Theologie und Spiritualität des Psalters*, 125.

⁵⁶ Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 133.

Dadurch wird die Gewaltspirale durchbrochen und weitere Ungerechtigkeit verhindert.⁵⁷

2.2 Exegese Ps 109

2.2.1 Übersetzung (inkl. Textkritik)

6 Bestelle über ihn einen Gottlosen

und ein Widersacher soll an seine rechte Seite treten!

7 Wenn er einen Rechtsstreit führt, soll er schuldig hervorgehen,

und sein Gebet werde zur Sünde.

8 Und seine Tage sollen wenige sein,

sein Amt⁵⁸ soll ein anderer nehmen.

9 Und seine Söhne sollen Waisen sein

und seine Frau Witwe.

10 Seine Söhne sollen gewiss⁵⁹ umherstreifen,

sie sollen betteln und aus ihren Trümmerstätten vertrieben werden⁶⁰.

11 Ein Gläubiger soll alles, was sein ist, umgarnen

und Fremde sollen Besitz rauben.

12 Er soll niemanden haben, der ihm Bundessinn⁶¹ bewahrt,

und seine Waisen niemanden, der ihnen gnädig sei!

13 Seine Nachkommen sollen ausgerottet werden,

im folgenden Geschlecht soll ihr Name ausgelöscht werden.

14 Der Verbrechen seiner Väter soll gedacht werden vor JHWH

und die Sünde seiner Mutter soll nicht ausgelöscht werden!

⁵⁷ Vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 128.

⁵⁸ Die alternative Übersetzung des Substantivs מְבַרְכֵי mit *Besitz* ergibt insbesondere angesichts der Deutung dieses Verses im Zitat in Apg 1,20 wenig Sinn (vgl. Kidner, Psalms 73-150, 390; vgl. VanGemeren, Psalms, 807).

⁵⁹ Der Infinitiv absolutus $\text{וַיִּגְדַּע$ bildet mit der nachfolgenden Verbform $\text{וַיִּגְדַּע$ eine figura etymologica, welche Nachdrücklichkeit ausdrückt (vgl. Neef, Arbeitsbuch Hebräisch, 113). Ich übersetze *gewiss*.

⁶⁰ Trotz des Parallelismus, welcher für den MT sprechen würde, (vgl. Zenger, Psalmen 101-150, 179) tendiere ich zur Interpretation der LXX, welche von einer Verschreibung ausgeht und eigentlich $\text{וַיִּגְדַּע$ (*und sie werden vertrieben*) zu lesen wäre. Die Bedeutung des ursprünglichen Textes macht wenig Sinn (vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 919).

⁶¹ Der Begriff בְּרִית trägt ein breites Bedeutungsspektrum, sodass die Übersetzung mit Gnade, Güte oder Freundlichkeit zu kurz greift (vgl. Stoebe, בְּרִית (THAT), 610). Er beschreibt vielmehr eine durch Gemeinschaft und ihre Rechte und Pflichten geprägte Verhaltensweise (vgl. ebd., 603). Ich wähle daher *Bundessinn* für zwischenmenschliche Beziehungen und *Bundestreue* für das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, basierend auf Allens Unterscheidung zwischen *loyal help* und *loyal love* (vgl. Allen, Psalms 101-150, 71).

- 15** Sie sollen ständig vor JHWH sein,
dass er ihr Gedenken von der Erde ausrotten wird.
- 16** Weil er nicht daran dachte, Bundessinn zu zeigen,
sondern einen armen und elenden Mann verfolgte, um ihn, der verzagten Herzens war,
zu töten⁶².
- 17** Er liebte den Fluch und er ging in ihn hinein,
und er hatte keinen Gefallen am Segen und er entfernte sich von ihm.
- 18** Er zog den Fluch an wie ein Kleid
und er ging wie Wasser in seinen Körper und wie Öl in seine Knochen.
- 19** Er soll ihm sein wie ein Gewand, in das er sich einhüllt,
und zu einem Gürtel, womit er sich stets gürtet.
- 20** Dies sei⁶³ der Lohn⁶⁴ von Seiten JHWHs⁶⁵ derer, die mich anfeinden,
und derer, die Böses gegen meine Seele reden.

2.2.2 Auslegung

V.1 Die Autorenschaft ist für die Beantwortung der Fragestellung nur bedingt relevant, weswegen ihr nicht nachgegangen wird. Die David-Zuschreibung macht Ps 109 auch zum Gebet des durch Feinde bedrohten Israels,⁶⁶ doch eine allgemeinere Perspektive begünstigt die Identifikation mit dem Psalmisten. Dies ist besonders für die späteren Überlegungen in Kapitel 4 zur Anwendung in der persönlichen Spiritualität von Vorteil.

⁶² Aufgrund des fehlenden Akkusativobjekts wird alternativ die Nominalverbindung לְמוֹתָי (*zum Tode*) vorgeschlagen. Ich halte es jedoch Zenger gleich und ergänze *ihn* (vgl. Zenger, Psalmen 101-150, 180).

⁶³ Der Nominalsatz kann präsensisch oder jussivisch übersetzt werden. Das Präsens würde die Gewissheit betonen, dass die Bestrafung der Feinde eine sichere Realität ist. Da im Psalm jedoch die Bitten dominieren, wurde hier der Jussiv gewählt.

⁶⁴ Nachdem לֹחַם von vielen Auslegern im Einklang mit ihrer Gesamtauslegung des Psalms übersetzt wurde (vgl. ebd., 180), habe ich die übrigen Vorkommen dieses Substantivs sowie deren Übersetzungen konsultiert. In allen Fällen scheint die Bedeutung durch den jeweiligen Kontext eindeutig vorgegeben. Es zeigt sich: Der Begriff wird im Plural mit *Werk* und im Singular mit *Lohn* übersetzt – weist jedoch je eine Ausnahme auf. Da im vorliegenden Fall ebenfalls der Singular verwendet wird, entscheide ich mich für *Lohn*.

⁶⁵ Kraus sieht לְפָנָיו als erläuternde Hinzufügung (vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 919). Zenger bezieht diese Wendung hingegen auf die Anklage (vgl. Zenger, Psalmen 101-150, 180.189). Eine ausführlichere Diskussion folgt in der Auslegung (vgl. 2.2.2. *Auslegung*).

⁶⁶ Vgl. Zenger, Psalmen 101-150, 184.

Mit der Anrede אֱלֹהֵי תְהִלָּתִי (*Gott meines Lobes*) drückt der Psalmist seine vertrauensvolle Haltung gegenüber Gott und seine Gewissheit über Gottes helfendes Eingreifen aus.⁶⁷

V.2-3 Der Psalmist beschreibt die Ungerechtigkeit: Seine Feinde (die Gottlosen) haben ohne legitimen Grund Anklage gegen ihn erhoben, denn er ist unschuldig.

V.4-5 Noch schlimmer: Er hat sich nicht nur nichts zu Schulden kommen lassen, sondern er tat sogar Gutes! Hans-Joachim Kraus erwägt, dass der Psalmist für seine Ankläger fürbittend einstand, ähnlich wie jemand stellvertretend für einen Kranken betet, der den Kurort nicht besuchen kann. Sie jedoch vergelten es ihm mit Bösem.⁶⁸ Der Parallelismus verstärkt die Diskrepanz zwischen den Feinden und dem Psalmisten und stellt sie gegenüber. Hier zeigt sich das dualistische Verständnis: Der Psalmist als Gerechter und Freund Gottes, die Feinde als Frevler und Gottlose.

V.6 Es herrscht eine grosse Diskussion darüber, ob der Abschnitt V.6-19 als Zitat der Feinde zu verstehen ist, was in Klage- und Bittgebeten noch häufig Verwendung⁶⁹ findet⁷⁰. Zenger argumentiert, dass der Abschnitt als Zitat besser in die Szene des Gerichtssaals passt.⁷¹ Dies bedingt allerdings, dass man dieser Auslegung der Gesamtdramaturgie folgt. Ein Argument, das ohne diese Sichtweise auskommt, ist der Wechsel vom Plural zum Singular in diesem Abschnitt, was auf die direkte Ansprache des Psalmisten hinweisen kann.⁷² Alfons Deissler deklariert das abrupte Auftreten von Feinden in Einzahl statt Mehrzahl jedoch als bekanntes Phänomen.⁷³ Der Wechsel kann dabei als hebräisches Idiom erklärt werden, das darauf abzielt, jeden einzelnen Feind direkt anzusprechen⁷⁴ oder alternativ als Anrede der Feinde als Kollektiv bzw. ihres Anführers⁷⁵. Leslie Allen schliesst hingegen die Möglichkeit einer Individualisierung oder

⁶⁷ Vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 922.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Die von Zenger aufgelisteten Beispiele (Ps 3,3; 10,4.6.11.13; 12,5; 13,5; 14,1) haben zwar alle eine Einleitung des Zitats, was in Ps 109 fehlt. Dies ist jedoch nicht zwingend erforderlich, wie durch andere Stellen (Ps 2,3; 14,4; 22,9; 28,7; 30,10-11; 32,8; 46,11; 50,7) begründet wird (vgl. Zenger, Psalmen 101-150, 183).

⁷⁰ Vgl. ebd., 183.

⁷¹ Vgl. ebd., 179.

⁷² Vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 920; vgl. Weber, Die Psalmen 73 bis 150, 217–218.

⁷³ Vgl. Deissler, Die Psalmen, 88.

⁷⁴ Vgl. Kidner, Psalms 73-150, 389; vgl. Mays, Psalms, 349.

⁷⁵ Vgl. Anderson, Book of Psalms, 758–759.

Kollektivansprache aus, da weder die Länge noch die Konsistenz des Textes dies stützen.⁷⁶ Für das Herausheben eines einzelnen Feindes spricht zudem, dass die vermeintliche Parallelstelle in Ps 55 nicht wirklich vergleichbar ist: Dort wird der Wechsel von Plural zu Singular klar eingeführt, was in Ps 109 fehlt.⁷⁷ Obwohl diese Erklärung plausibel ist, spricht sie nicht gegen die stilistische Verwendung des Numeruswechsels. Eine solche sehe ich auch in Ps 55: Hier scheint es zunächst um einen spezifischen Feind zu gehen, da bei der Erstnennung des Feindes (Ps 55,4) dieser zunächst im Singular auftritt. Anschliessend wechselt der Text auf die allgemeine Feindmacht im Plural, was ein stilistisches Mittel sein könnte, um die Übermacht der Feinde zu betonen. Dies steht im Einklang mit der generalisierenden und typisierenden Sprache der Klage. Gegen die Zitat-Hypothese spricht, dass der Psalmist sich selbst in V.22 als arm und elend beschreibt, was als Hinweis darauf verstanden werden kann, dass er der Arme und Elende aus V.16 ist.⁷⁸ Möchte man dennoch an der Zitat-Hypothese festhalten, könnte man die Diskrepanz dadurch erklären, dass das Zitat lediglich bis V.15 reicht und anschliessend ein Sprecherwechsel erfolgt. Allerdings lässt der Übergang von V.15 zu V.16 keine deutlichen Anzeichen für einen solchen Wechsel erkennen, da die Zäsur als zu geringfügig erscheint.⁷⁹

Arnold Anderson fügt als weiteres Gegenargument den damaligen Glauben an die Wortmacht hinzu und wirft die Frage auf, ob sich der Psalmist trauen würde, einen ursprünglich gegen ihn gerichteten Fluch zu wiederholen oder ob er dies aus Angst, diesen Fluch zu verstärken, unterlassen würde.⁸⁰

Insgesamt könnte der Abschnitt m.E. zwar auch ein Zitat sein, aber die Argumente, dass der Psalmist der Sprecher ist, erscheinen mir überzeugender.

Mit dieser Annahme weitergedacht, interpretiert Walter Brueggemann die Bitte um einen Gottlosen als Richter über den Feind als eine Forderung nach jemandem, der jedes Fehlverhalten mit völliger Neutralität und ohne Skrupel oder Gunst untersucht. Als „Fachkundiger“, der selbst Teil dieses Systems ist, wäre er in der Lage, die Schwere und Tragweite der Vergehen besser zu erfassen, während ein gewöhnlicher

⁷⁶ Vgl. Allen, Psalms 101-150, 72.

⁷⁷ Vgl. ebd.

⁷⁸ Vgl. Anderson, Book of Psalms, 758; vgl. Deissler, Die Psalmen, 87–88.

⁷⁹ Vgl. Allen, Psalms 101-150, 72; vgl. Zenger, Psalmen 101-150, 182.

⁸⁰ Vgl. Anderson, Book of Psalms, 758.

Richter dies möglicherweise nicht in vollem Umfang erkennen würde.⁸¹ Aber dies wirft die Frage auf, ob der Psalmist Gott so die Fähigkeit abspricht, die Schwere der Feindestaten zu erkennen.

Meine alternative Lesart deutet den Vers als Wunsch nach einem ungerechten, korrupten Richter, der den Armen keine Stimme gibt und die Reichen oder Mächtigen bevorzugt. In diesem Fall würde der Feind dieselbe Ungerechtigkeit erfahren, die er selbst verursacht hat. Dies würde mit der *lex talionis* und dem Tun-Ergehen-Zusammenhang einhergehen und zugleich die problematische Frage umgehen.

V.7 Willem VanGemerens sieht im erwähnten Gebet das Flehen des vor Gericht stehenden Feindes um Gnade. *הַיָּדֵי לְהַקְטִיף* (*es wird zur Sünde*) interpretiert er als *wird fehlschlagen*.⁸² Das Betteln des Feindes soll also auf taube Ohren stossen. Kraus, der die Zitat-Hypothese unterstützt, geht hingegen davon aus, dass der Beter vor einem sakralen Gericht steht, bei dem Gottes Urteil über seine Schuld oder Unschuld gefällt wird. Er liest den Vers so, dass die Feinde wollen, dass der Beter schuldig gesprochen wird und sein Gebet um Gottes Eingreifen zu seinem Verhängnis wird.⁸³ Allerdings erscheint diese Interpretation nur dann sinnvoll, wenn die Verfolger tatsächlich überzeugt sind, im Recht zu sein. Andernfalls würden sie nicht erwarten, dass das Gebet des Beters gegen ihn verwendet wird. Dies steht m.E. im Widerspruch zur Darstellung ihrer Frevelhaftigkeit in den vorangehenden Versen, womit die Zitat-Hypothese an Wahrscheinlichkeit verliert. Mir liegt VanGemerens Auslegung auch deshalb näher, weil sie mit dem Bild des ungerechten Richters korrespondiert, bei dem der Arme kein Gehör findet und das Flehen vergeblich bleibt.

Allen sieht hier das israelische Gesetz aus Dtn 19,16-21 durchschimmern, das falsche Zeugen mit der gleichen Strafe belegt, die dem Angeklagten zgedacht wäre.⁸⁴ Dies steht im Einklang mit der *lex talionis* und dem Tun-Ergehen-Zusammenhang.

V.8-9 In Apg 1,20 wird V.8 zitiert und dabei auf Judas angewendet. Ps 109 wird auch als „mirror of Christ’s suffering“⁸⁵ interpretiert. In diesem Licht erscheint das Zitat nachvollziehbar: Judas, der sich bewusst gegen Jesus stellt und so zu seinem Feind wird, wird zum passenden Erben dieses Fluchs, und sein Schicksal stellt die

⁸¹ Vgl. Brueggemann, *The message of the Psalms*, 83.

⁸² Vgl. VanGemerens, *Psalms*, 806–807.

⁸³ Vgl. Kraus, *Psalmen* 60-150, 922.

⁸⁴ Vgl. Allen, *Psalms* 101-150, 73.

⁸⁵ Ebd., 78.

Erfüllung dieses Fluches dar.⁸⁶ Diese Auslegung hatte aber auch negative Folgen, wie die Rezeptionsgeschichte des Psalms zeigt.⁸⁷

Brueggemann beschreibt, dass der Psalmist mit seinen folgenden Äusserungen seiner Vorstellungskraft entsprechend dem erlittenen Schmerz freien Lauf lässt.⁸⁸ Überzeugender finde ich jedoch VanGemerens Ansicht, dass hier die Überzeugung des Psalmisten zum Ausdruck kommt, dass Bundestreue mit Segen wie langem Leben und Wohlstand belohnt wird (Lev 26,9; Dt 6,2), während Bundesbruch die Ausführung der angekündigten Flüche nach sich zieht (Lev 26,14-39).⁸⁹ Im Gerichtswunsch aus V.9 lässt sich ein Verweis auf Ex 22,23-24 erkennen, wo die Strafe für die Unterdrückung von Witwen und Waisen, die als arm und schwach gelten, festgelegt wird. Der Psalmist, der sich selbst als arm und schwach beschreibt (V.22), ruft Gott zu Hilfe und fordert eine Bestrafung, die im Einklang mit dem Gesetz steht. Diese Klage ist somit ein Appell an Gottes Gerechtigkeit, die gemäss den biblischen Vorschriften wirkt.⁹⁰

V.10-13 Da der Angeklagte selbst keinen Bundessinn lebte (V.16), soll auch er keine Taten des Bundessinns empfangen – von niemandem (V.12).⁹¹ VanGemerens erwägt hier, dass sich der Psalmist auf Stellen wie Num 9,13; 15,30 beruft, an denen Gott die Ausrottung verstockter Sünder fordert. Im Gegensatz zu bussfertigen gibt es für sie keine Rettung mehr.⁹²

In diesem Abschnitt zeigt sich auch die soziale Komponente der Gerechtigkeit, insbesondere in V.12, wo das Schicksal des Angeklagten auf seine Nachkommen übergehen soll. Kraus sieht darin ungetilgte Schuld, welche sich über Generationen hinweg destruktiv auswirkt (Ex 20,5-6).⁹³ Dies lässt zwei Interpretationen zu: Einerseits kann die Schuld selbst auf die Nachkommen übergehen, andererseits können nachfolgende Generationen „bloss“ in die Konsequenzen des Handelns ihrer Vorfahren hineingezogen werden. Beide Sichtweisen verdeutlichen die kollektiven Konsequenzen von Schuld und die zerstörerische Reichweite, die Ungerechtigkeit annehmen kann.

⁸⁶ Vgl. ebd., 78; vgl. Mays, Psalms, 349–350.

⁸⁷ Die Rezeptionsgeschichte wird in einem späteren Kapitel thematisiert (vgl. 3.3.1 *Schwierigkeiten*).

⁸⁸ Vgl. Brueggemann, *The message of the Psalms*, 83.

⁸⁹ Vgl. VanGemerens, *Psalms*, 809.

⁹⁰ Vgl. Deissler, *Die Psalmen*, 89.

⁹¹ Vgl. Brueggemann, *The message of the Psalms*, 84.

⁹² Vgl. VanGemerens, *Psalms*, 809.

⁹³ Vgl. Kraus, *Psalmen 60-150*, 923.

V.14-15 Der Blick wird nun auf die Vorfahren gerichtet. Es geht nicht nur um die Auswirkungen von der Gegenwart in die Zukunft, sondern auch um die von der Vergangenheit in die Gegenwart. Das Prinzip der familiären Solidarität verbindet also Generationen über die Zeit hinweg.⁹⁴

V.16 In diesem Vers wird der Grund für die Anklage genannt, indem die Feindestaten aus V.2-5 paraphrasiert werden. Das Unterlassen, Bundessinn zu üben, wird als schwere Sünde bewertet, da es den Bruch der vertraglichen Bestimmungen in Lev 19,18 und Mi 6,8 beinhaltet.⁹⁵ Da der Angeklagte ein Amt innehat (V.8), handelt es sich sogar um die Verletzung der Amtspflicht.⁹⁶ Dies wird zum Grund für die Forderung der Äquivalentstrafe in V.12.⁹⁷

V.17 Brueggemann sieht diese Hoffnung auf eine äquivalente Vergeltung auch in V.17: Der Feind soll von jedem Fluch, den er ausgesprochen hat, selbst betroffen sein und jeder Segen, den er dem anderen verwehrt, soll auch ihm verwehrt bleiben.⁹⁸ Diesem Verständnis liegt eine jussivische Auffassung zugrunde.

Das narrative Imperfekt in V.17 lässt allerdings eine weitere Lesart zu: Der Feind hat sich dem Fluch hingegeben, nach ihm getrachtet und wird nun von ihm getrieben. Dies zeigt die Gefahr auf, sich in etwas hineinzusteigern. Wonach man sich verzehrt, das prägt einen und bestimmt einen irgendwann. Diese Deutung verstärkt wiederum die Diskrepanz von Psalmist und Feind. Während letzterer an seiner Wut festhält, stellt der Psalmist sie Gott anheim und lässt sich nicht davon beherrschen. Dies verdeutlicht die Schutzfunktion des Abgebens.

V.18-19 Für VanGemenen zeigt V.18 mit seinem Bild des Durchdringens die totale Verdorbenheit des Feindes.⁹⁹

Eine andere Möglichkeit wäre, V.18-19 als Paraphrasierung oder Intensivierung von V.17 zu verstehen. In dieser Lesart wird die Schwere der Konsequenzen noch dramatischer und verstärkt die Vorstellung der völligen Zerstörung des Feindes als gerechte Antwort auf sein Handeln.

⁹⁴ Vgl. Allen, Psalms 101-150, 77.

⁹⁵ Vgl. VanGemenen, Psalms, 810.

⁹⁶ Vgl. Zenger, Psalmen 101-150, 188.

⁹⁷ Vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 923.

⁹⁸ Vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 84.

⁹⁹ Vgl. VanGemenen, Psalms, 810.

V.20 Dieser Vers schliesst den Abschnitt V.6-19 ab und fasst ihn zusammen. Dabei ist für Gesamtauslegung wichtig, ob נִשְׁעַר nun mit *Werk* oder *Lohn* übersetzt wird. Mit der Verwendung von *Lohn* würden die Worte von V.6-19 auch im Falle eines Feindzitates zu den Worten des Psalmisten selbst. Bei den von mir konsultierten Auslegern plädieren einzig Zenger und Kraus für *Werk*. Kraus argumentiert, dass נִשְׁעַר sowohl passivisch als auch aktivisch gebraucht wird und führt verschiedene Stellen an.¹⁰⁰ Allerdings zeigen die genannten Beispiele Verben oder Substantive im Plural, während es sich hier um ein Substantiv im Singular handelt. Dieses Argument scheint daher wenig stichhaltig.¹⁰¹ Die Deutung wird zusätzlich erschwert durch die Wendung מִמֶּנִּי הֵנִי , die Kraus als „Quelle aller Mißdeutungen“¹⁰² bezeichnet. Er umgeht das Problem, indem er diese Wendung als erklärende Ergänzung deutet.¹⁰³ Zenger hingegen bezieht die Wendung auf die Anklage und übersetzt: „Dies sei das Tun derer, die mich mit Berufung auf JHWH anklagen“¹⁰⁴. Ich halte jedoch meine Übersetzung am plausibelsten, denn diese Deutung zeigt, dass die Handlung und die Konsequenzen von Gott selbst kommen, was die göttliche Autorität und das Prinzip der gerechten Vergeltung unterstreicht.

V.21 Während Kraus die Ansprache JHWHs als Markierung des Übergangs von Feindzitates zu den Worten des Beters sieht,¹⁰⁵ deutet VanGemen sie als bewusste Hinwendung zu Gott¹⁰⁶. Mit der Anrufung seines Namens appelliert der Psalmist an Gott, seinem Wesen getreu zu handeln, und indem er ihn explizit seinen Gott nennt, ruft er JHWH seinen Bund mit ihm in Erinnerung.¹⁰⁷ Es scheint, als würden dem Psalmisten dabei zwei Stellen vor Augen stehen: Ex 34,6-7, wo Gott seinen Namen und sein Wesen deklariert, sowie Ex 6,7, wo Gott Israel als sein Volk annimmt.

V.22-25 In diesem Abschnitt stellt der Psalmist klar, dass das Mobbing seiner Feinde ihn sowohl psychisch als auch physisch in Mitleidenschaft gezogen hat.¹⁰⁸ Er

¹⁰⁰ Vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 920–921.

¹⁰¹ Ergänzend hierzu auch meine dazugehörige Anmerkung in der Übersetzung (vgl. 2.2.1 Übersetzung).

¹⁰² Kraus, Psalmen 60-150, 921.

¹⁰³ Vgl. ebd., 919.

¹⁰⁴ Zenger, Psalmen 101-150, 177.

¹⁰⁵ Vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 921.

¹⁰⁶ Vgl. VanGemen, Psalms, 811.

¹⁰⁷ Vgl. Allen, Psalms 101-150, 77; vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 82; vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 923.

¹⁰⁸ Vgl. VanGemen, Psalms, 812.

fühlt sich schwach, arm und elend, was seine Hilflosigkeit und Verletzlichkeit verdeutlicht.¹⁰⁹ Indem er dieses Bild vor Gott darlegt, hofft er auf sein Mitgefühl.¹¹⁰

V.26-27 V.26 stellt eine Paraphrase von V.21 und somit ein erneuter Appell an die Bundestreue Gottes dar, wird hier aber im Folgevers weitergeführt: In der Rettung des Psalmisten sollen die Feinde Gottes Werk erkennen.¹¹¹ Gott soll den Feinden seines Bundespartners, die somit auch seine eigenen Feinde sind, seine Mächtigkeit, aber auch seine Treue zeigen.

V.28 Für Kraus dient die Aussage über das Fluchen der Feinde als Hinweis auf das Feindzitat.¹¹² Es könnte sich meiner Meinung nach aber auch auf V.2-5 beziehen.

Der Psalmist bekundet sein Vertrauen darauf, dass Gott Segen und Fluch in seiner Hand hat und die Macht besitzt, Flüche zu wenden und Segen zu bringen.¹¹³ Durch die Selbstbezeichnung als Knecht stellt er sich nochmals bewusst unter die Herrschaft Gottes und somit seinen Schutz.

V.29 Das Bild der Kleidung erinnert an V.19. Nun soll sich der Feind jedoch nicht in den Fluch hüllen, sondern in die Strafe, die er aufgrund dessen ertragen muss.

V.30 Der Psalmist beendet sein Gebet wie er es begonnen hat: mit dem Lob Gottes.¹¹⁴ Dies zeigt, dass er seine Wut nicht nur vor JHWH gebracht, sondern ihm vollends übergeben und unterworfen hat. Er vertraut darauf, dass derjenige, der die Rache für sich beansprucht, gerecht richten wird (Dtn 32,35-36.41).¹¹⁵

V.31 Während dem Feind ein Gottloser zur Seite stehen soll (V.6), weiss der Psalmist JHWH, einen Beschützer der Schwachen,¹¹⁶ zu seiner Rechten. Nichts und niemand kann den Knecht von seinem Gott scheiden¹¹⁷ – ganz nach Röm 8,31-39. So kann der Psalmist darauf vertrauen, dass sein Fall auch Gottes Fall ist.¹¹⁸

Nun lässt sich der Wandel erkennen, den der Psalmist im Laufe des Gebets durchläuft: von der erlittenen Ungerechtigkeit (V. 16) über das Flehen um Hilfe (V. 22) hin zum

¹⁰⁹ Vgl. Kidner, Psalms 73-150, 391.

¹¹⁰ Vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 82.

¹¹¹ Vgl. VanGemen, Psalms, 812.

¹¹² Vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 921.

¹¹³ Vgl. Allen, Psalms 101-150, 77; vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 924; vgl. Mays, Psalms, 349.

¹¹⁴ Vgl. VanGemen, Psalms, 812.

¹¹⁵ Vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 58.

¹¹⁶ Vgl. VanGemen, Psalms, 812.

¹¹⁷ Vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 924.

¹¹⁸ Vgl. Allen, Psalms 101-150, 77.

Lobpreis Gottes (V. 31).¹¹⁹ Der Psalm wird so zum Versprechen, dass die Armen und Elenden letztlich jubeln und loben werden.¹²⁰

2.3 Zwischenfazit

Feindpsalmen sind Schreie der Verzweiflung, in welchen die erlebten Emotionen ungefiltert und ungeschönt zum Ausdruck kommen. Eine wichtige Anmerkung ist, dass es sich dabei weniger um realistische Schilderungen als vielmehr um poetische Darstellungen handelt, welche die Verfassung des Psalmisten widerspiegeln. Die Sprache dient als Werkzeug, um den inneren Zustand nach aussen zu übertragen (Homogenität der Wirklichkeit), weshalb die Formulierungen oft scharf und in ihrer Härte fast unerbittlich wirken.

In ihrem Anprangern des „gewalttätigen und verderbten Zustand[es] der Gesellschaft und der Welt“¹²¹ lassen die Feindpsalmen die tiefe Sehnsucht nach Gerechtigkeit mitschwingen. Sie sind ein Appell an den Bundesgott, der für die Einhaltung seiner Rechtsordnung sorgen soll. Der Psalmist beruft sich dabei auf den Bund, den JHWH mit dem Volk Israel geschlossen hat – ein Bund, der im alttestamentlichen Denken eine entscheidende Rolle einnimmt und Rechte und Pflichten mit sich bringt. Das Einhalten der Bundesbestimmungen prägt die Bundesbeziehung massgeblich. So pocht der Psalmist nachdrücklich auf die Wiederherstellung der Gerechtigkeit und stützt sich dabei auf die Prinzipien der *lex talionis* und des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.

Indem der Psalmist Gott nicht nur um Beistand bittet, sondern die Rache restlos in seine Hände legt, drückt er sein tiefes Vertrauen aus, dass sein Bundespartner eingreift und zu seinem Wohl handelt. Gleichzeitig übt der Psalmist durch diesen Verzicht eine Form des Gehorsams aus: Er gibt – ganz nach Gottes Willen (Dtn 32,35) – das Recht zur Selbstjustiz ab und ordnet sich so der Herrschaft Gottes unter. Gerade diese Bereitschaft zum Gehorsam zeichnet ihn als Gerechten aus.

Anstatt selbst zurückzuschlagen, wendet sich der Psalmist an Gott und durchbricht so den „Teufelskreis der Gewalt“¹²². Die Gewalt findet nur in der Sprache Ausdruck, nicht aber in Taten. Zudem werden die Feindkonflikte in der Gottesbeziehung als sicherem

¹¹⁹ Vgl. Brueggemann, *The message of the Psalms*, 84.

¹²⁰ Vgl. ebd.

¹²¹ Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 143.

¹²² Ebd., 128.

Rahmen ausgetragen. Feindpsalmen sind somit ein „besserer Weg“, um mit Wut und Rachegefühlen umzugehen.

In Ps 109 durchläuft der Psalmist einen klaren Wandel. Er befindet sich in einer unfairen Lage und wird zu Unrecht beschuldigt. In seiner Not ruft er Gott an und legt ihm seine Wünsche nach gerechter Strafe offen dar. Dabei appelliert er an seinen Bundespartner, Gerechtigkeit herzustellen und seine Widersacher zu bestrafen. Doch der Psalmist bleibt nicht bei seinem Groll stehen. So endet der Psalm mit dem Übergang in den Lobpreis – nicht, weil er einen blutigen Triumph über seine Feinde feiert, sondern weil er sich als von Gott Geretteter erkennt. Seine Rachegefühle hat er nicht selbst in die Tat umgesetzt, sondern in Gottes Hände gelegt. Dadurch erfährt er eine innere Befreiung und wird fähig zum Lobpreis.

3 Hermeneutik für die Gegenwart

3.1 Antithesen der Bergpredigt¹²³

3.1.1 Verbot des Zürnens (Mt 5,21-26)

V.21 Der Rechtssatz nennt das sechste Gebot des Dekaloges in Ex 20,13: „Du sollst nicht töten.“ Der zweite Teil scheint eine freie Wiedergabe aus Ex 21,12 oder Lev 24,17 zu sein.¹²⁴

V.22 Gegen diesen Rechtssatz bringt die Antithese nun drei Gegenformulierungen vor. Die erste (V.22a) stellt dem Töten das Zürnen gegenüber. In den zwei folgenden Sätzen (V.22b.c) wird dieser innerliche Prozess¹²⁵ zum äusserlichen Beleidigen, wobei die Beleidigungen nach Gerhard Maier in ihrem Härtegrad von harmlos zu schwerwiegend wechseln¹²⁶. Er identifiziert eine weitere Steigerung im Übergang der Gerichtsinstanz vom kleinen Lokalgericht¹²⁷ zum Hohen Rat als höchstes jüdisches Gericht¹²⁸ und schliesslich zur Feuerhölle. Maier erkennt in V.22 also drei gleichwertige Aussagen, bei denen die Tat sowie ihre Konsequenz jeweils in ihrer Härte verstärkt werden.¹²⁹

Ulrich Luz hingegen kann keinen erheblichen Unterschied in der Härte der Beleidigungen feststellen.¹³⁰ Zudem will er κρίσις weniger als Lokalgericht verstehen, da dieser Begriff selten für eine Gerichtsbehörde steht und analog zu V.21 gedeutet werden muss.¹³¹ In diesem Sinne sieht Luz V.22 als eine Gegenthese, die durch zwei Unterpunkte qualitativ in die menschlich-irdische und die göttlich-eschatologische Dimension unterteilt wird.¹³² Beide Interpretationen von V.22 – die eine durch Steigerung, die andere durch Ausbreitung in mehrere Dimensionen – legen jedoch nahe, dass es um die Verdeutlichung der Tragweite von Zorn und somit des Ausmasses von

¹²³ Die jeweiligen Bibelstellen sind im Anhang aufgeführt (vgl. 8 Anhang: Bibelstellen).

¹²⁴ Vgl. Luz, Mt 1-7, 336.

¹²⁵ Vgl. Maier, Mt 1-14, 301.

¹²⁶ Vgl. ebd., 302–303.

¹²⁷ Vgl. ebd., 301.

¹²⁸ Vgl. ebd., 302.

¹²⁹ Vgl. ebd., 303.

¹³⁰ Vgl. Luz, Mt 1-7, 336.

¹³¹ Vgl. ebd., 337.

¹³² Vgl. ebd., 337–338.

Schuld¹³³ geht. Insgesamt ist dies als eine Zuspitzung und Verschärfung des sechsten Gebotes zu verstehen, weniger als eine Antithese im klassischen Sinne.

V.23-26 In den folgenden Versen wird die Antithese positiv weitergeführt.¹³⁴ Sie beschreiben zwei Situationen, die aufzeigen, dass Versöhnung bis zum letzten Moment noch möglich ist und angestrebt werden soll¹³⁵: Im ersten Fall (V.23-24) soll dazu mit der Opferhandlung innegehalten werden, im zweiten (V.25-26) der ganze Weg zum Gericht dafür genutzt werden. Eine Steigerung zeigt sich darin, dass sich die erste Aufforderung auf den Bruder bezieht – wobei dieser wie bereits in V.22 als „Nächster“ zu verstehen ist¹³⁶ – während die zweite Situation sich sogar auf einen Widersacher erstreckt. In Jesu Warnung vor dem Gefängnis (V.26) scheint das eschatologische Gericht durchzuschimmern.¹³⁷

Dieser Abschnitt wird zur Aufforderung, das Beste zu geben, sowohl mit Brüdern als auch mit Widersachern Versöhnung zu suchen, und hierfür jeden erdenklichen Versuch zu wagen.

3.1.2 Gewaltverzicht (Mt 5,38-42)

V.38 Diese These beruht auf der *lex talionis* (Ex 21,24), welche die Vergeltung auf ein dem erlittenen Schaden entsprechendes Mass zügeln soll.

V.39a Die Hauptthese spricht sich gegen jegliche Rache einem Widersacher¹³⁸ gegenüber aus.

V.39b-42 Es folgen vier Beispiele, die zu einer Haltung des Duldens und der Grosszügigkeit aufrufen.¹³⁹ Das Hinhalten der anderen Wange (V.39b) ist dabei weniger als ein Erdulden von Schmerzen zu verstehen, sondern vielmehr als die Bereitschaft, eine Beleidigung hinzunehmen, da ein Schlag auf die linke Wange mit der rechten Hand – also ein Schlag mit dem Handrücken – als besonders ehrverletzend galt.¹⁴⁰ Das freiwillige Überlassen des Mantels (V.40) bedeutet den Verzicht auf sein Recht: Da der Mantel dem Armen als Decke diente, musste er im Falle einer Pfändung abends

¹³³ Vgl. Maier, Mt 1-14, 301.

¹³⁴ Vgl. Luz, Mt 1-7, 344; vgl. Maier, Mt 1-14, 304.

¹³⁵ Vgl. Maier, Mt 1-14, 304–307.

¹³⁶ Vgl. ebd., 301.

¹³⁷ Vgl. ebd., 309–310; vgl. Luz, Mt 1-7, 345.

¹³⁸ Vgl. Maier, Mt 1-14, 328–329.

¹³⁹ Vgl. ebd., 332.

¹⁴⁰ Vgl. Luz, Mt 1-7, 386; vgl. Maier, Mt 1-14, 329.

wieder zurückgegeben werden (Dtn 24,12-13).¹⁴¹ Römischen Soldaten war es erlaubt, Bürger für eine Meile zum Weggeleit zu zwingen. Es ist also eine Aufforderung, aus eigenem Willen das Doppelte zu leisten.¹⁴² Das vierte Beispiel (V.42) nimmt Bezug auf Stellen wie Dtn 15,7-8, unterscheidet sich jedoch insofern, als es dort um die Unterstützung von Brüdern geht, während hier die Hilfe für eine beliebige Person gefordert wird.¹⁴³

Maier sieht im Dulden einen Weg, der in die Nähe Gottes führt und vor dem eigenen Sündigen bewahrt.¹⁴⁴ Zudem sind Verzicht und Grosszügigkeit ein Zeugnis des Gottvertrauens.¹⁴⁵ Luz versteht darin eine Art, gegen die herrschende Gewalt aufzubegehren und gleichzeitig ein Zeichen der Liebe zu setzen.¹⁴⁶

3.1.3 Feindesliebe (Mt 5,43-48)

V.43 Der erste Teil der These steht in Lev 19,18 und wird später von Jesus – gemeinsam mit der Aufforderung zur Gottesliebe im Shema Jisrael (Dtn 6,5) zum Doppelgebot der Liebe zusammengefasst – das wichtigste Gebot genannt (Mt 22,36-40; Mk 12,28-31). Der zweite stammt vermutlich von einem damaligen Schriftgelehrten.¹⁴⁷

V.44-45 Zur Feindesliebe (V.44) wird bereits im AT ermutigt (Lev 19,33-34; Ex 23,4-5; Spr 25,21-22).¹⁴⁸ Als Begründung wird hier Gottes Güte genannt, die sich sowohl über Gute als auch über Böse erstreckt (V.45).¹⁴⁹

V.46-47 Im alten Israel hatte die Begrüssung (V.47) eine lange Dauer und diente der Gemeinschaftsbildung, weswegen sie Irrlehren verweigert wurde (2Joh 10).¹⁵⁰ Dies verdeutlicht, dass Liebe nicht auf Freunde beschränkt werden soll.¹⁵¹

¹⁴¹ Vgl. Luz, Mt 1-7, 386; vgl. Maier, Mt 1-14, 330.

¹⁴² Vgl. Maier, Mt 1-14, 331.

¹⁴³ Vgl. ebd., 331–332.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 329.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 330–331.

¹⁴⁶ Vgl. Luz, Mt 1-7, 389–390.

¹⁴⁷ Vgl. Maier, Mt 1-14, 332–333.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 333.

¹⁴⁹ Vgl. Luz, Mt 1-7, 406.

¹⁵⁰ Vgl. Maier, Mt 1-14, 337–338.

¹⁵¹ Vgl. Luz, Mt 1-7, 408.

V.48 Dieser Vers scheint der Schluss der gesamten Antithesenreihe zu sein.¹⁵² Der Mensch soll Gott ähnlicher werden, indem er vollkommen seinem Willen folgt¹⁵³ und seine Gebote vollkommen lebt¹⁵⁴.

3.2 Jesu Fürbitte am Kreuz (Lk 23,34a)¹⁵⁵

Am Kreuz hängend setzt Jesus um, was er in der Bergpredigt seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern aufgetragen hat – er bittet für seine Feinde (Lk 23,34a): „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“¹⁵⁶

Für wen betet Jesus in diesem Moment? Die offensichtlichste Antwort wäre sicherlich für die, die ihn kreuzigten und, wie im selben Vers erwähnt, um seine Kleider lösen.¹⁵⁷ Weiterhin betet Jesus auch für diejenigen, die sich in Taten und Worten gegen ihn wandten. Die Spottreden gegen Jesus finden sich hauptsächlich bei den Obersten (V.35), den Soldaten (V.36-37) und dem ersten Verbrecher (V.39). Bei jeder dieser Gruppen wird ein besonders starkes Wort verwendet,¹⁵⁸ was die heftige Ablehnung Jesu unterstreicht.

Was das Volk betrifft, beschreibt Bovon, dass es grundsätzlich keine Feindschaft gegen Jesus hegt. Während seines Wirkens in Galiläa und auf dem Weg nach Jerusalem zeigt das Volk eine positive Haltung. Erst bei seinem Verhör vor Pilatus scheint es sich von ihm abzuwenden.¹⁵⁹ Meiner Meinung nach wird jedoch genau an dieser Stelle (V.13-23) eine klare Verwerfung Jesu deutlich. Obwohl Pilatus dem Volk mehrfach klarzumachen versucht, dass Jesus unschuldig ist, wendet sich das Volk geschlossen gegen ihn (V.18.21.23). Ihre Ablehnung wird dabei von einer beachtlichen Entschlossenheit getragen, die sich insbesondere in der zunehmenden Lautstärke zeigt. Schon

¹⁵² Vgl. ebd.

¹⁵³ Vgl. Maier, Mt 1-14, 339–400.

¹⁵⁴ Vgl. Luz, Mt 1-7, 409.

¹⁵⁵ Auch für dieses Kapitel sind die Bibelabschnitte, auf welche vertieft eingegangen wird, im Anhang zu finden (vgl. 8 *Anhang: Bibelstellen*).

¹⁵⁶ Zunächst stellt sich die Frage, ob V.34a erst später hinzugefügt wurde. Die innere Kritik spricht sich jedoch positiv für seine Authentizität aus (vgl. Bovon, Lk 19,28–24,53, 461). François Bovon hält es eher für möglich, dass der Vers später gestrichen wurde – möglicherweise zur Rechtfertigung von Antisemitismus oder weil die Vorstellung, dass Jesus nicht erhört wurde, nicht ins damalige Gottesbild passte, insbesondere im Hinblick auf die Deutung der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. als Strafe Gottes (vgl. ebd., 462).

¹⁵⁷ Das Aufteilen der Kleider war jedoch eine gängige Praxis der Henker (vgl. ebd., 462) und stellt somit keinen spezifischen Seitenhieb gegen Jesus dar.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 463–464.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 463.

beim ersten Mal gibt es ein Geschrei, das bei jedem weiteren Mal lauter wird. Zudem lässt sich auch in der Wortwahl eine deutliche Härte gegenüber Jesus erkennen: In V.18 wird er mit einem verächtlichen τοῦτον (*diesen da*) bezeichnet und der derbe Imperativ αἶψε (*schaff weg!*) formuliert.¹⁶⁰ In V.21 erfolgt sogar ein zweifacher Imperativ, welcher eine konkrete Strafe fordert: die Kreuzigung. Die Verwendung des Präsens, das im Vergleich zum punktuellen Aorist einen wiederholenden Aspekt betont, verstärkt die Dringlichkeit des Verlangens.¹⁶¹ Umso erstaunlicher scheint es, dass das Volk¹⁶² Jesus bei seinem Gang nach Golgatha folgt und ihn gar beweint (V.27).

Von Bedeutung ist auch das konkrete Handeln der „Feinde“: Sie verspotten Jesus nicht nur, sondern werfen ihm auch vor, falsche Ansprüche über sich selbst zu erheben. So wird in Lk 22,63-65 seine prophetische Autorität infrage gestellt: Die Wachen verhüllen sein Gesicht, schlagen ihn und fordern ihn auf, zu sagen, wer ihn getroffen hat. Diese Aufforderung geschieht in der impliziten Annahme, dass er dazu nicht in der Lage ist. Ihr Hohn dient somit nicht nur der Demütigung, sondern verfolgt zugleich den Zweck, Jesu Anspruch als Prophet ad absurdum zu führen.

Ähnlich wird ihm sein Königtum abgesprochen. Die Obersten, die Soldaten und der Verbrecher am Kreuz fordern ihn auf, sich selbst zu retten (V.18.21.23). Dies soll als Beweis dafür dienen, dass er tatsächlich ein König ist, denn nach der Ideologie des alten Israels galten Könige als Befreier.¹⁶³ Doch gerade indem Jesus nicht handelt, wird seine königliche Autorität aus ihrer Sicht widerlegt.

Herodes und seine Kriegersleute führen den Spott noch weiter, indem sie ihm ein Festkleid umlegen (V.11). Die Parallelstellen (Mt 27,28; Mk 9,12) legen nahe, dass es sich hierbei um einen Purpurmantel, einem Symbol königlicher Würde, handelt. Doch anstatt seine wahre Königsherrschaft anzuerkennen, inszenieren sie ihn in höhnischer

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 425.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 427.

¹⁶² Bei der Konstruktion λαὸς καὶ τῶν γυναικῶν handelt es sich vermutlich um einen Genitiv der Apposition, womit eine Gruppe näher bestimmt und um eine Teilgruppe – hier Frauen – erweitert wird. In diesem Fall müsste mit *Volk, darunter (auch) Frauen* übersetzt werden (vgl. ebd., 453). Dies würde analog bedeuten, dass nicht nur die Frauen trauern, sondern das ganze Volk Jesu Schicksal beweint.

¹⁶³ Vgl. ebd., 463.

Weise als Spottkönig.¹⁶⁴ Auch die Aufschrift auf dem Schild – „Dieser ist der König der Juden.“ – (V.38) kann zur Lästerung beitragen.¹⁶⁵

Es ist spannend, dass Jesus schliesslich in der Fürbitte genau die Rolle einnimmt, zu der ihn niemand auffordert: die des Priesters.¹⁶⁶

Kommentiert [DF1]: huiiii

Jesus befindet sich in einer ähnlichen Situation wie der Psalmist aus Ps 109: Sie werden beide zu Unrecht beschuldigt, üben aber keine Selbstjustiz. Doch im Gegenzug zum Psalmisten geht Jesus noch einen Schritt weiter und handelt ganz gemäss seiner Prinzipien, die er in den drei zuvor betrachteten Antithesen formuliert hat.

In der ersten Antithese (Mt 5,21-26) fordert Jesus seine Nachfolgerinnen und Nachfolger dazu auf, nicht zu zürnen, sondern stattdessen bis zum letzten Moment Versöhnung zu suchen. Genau dies setzt er in seiner eigenen Situation um, indem er kein sichtbares Zeichen von Zorn zeigt. Trotz der Ungerechtigkeit, die ihm widerfährt, bleibt er ruhig und bietet sogar Vergebung an.

In der fünften Antithese (Mt 5,38-42) wird der Verzicht auf Gewalt und die Aufforderung zur Duldung betont. Jesus selbst übt dies in höchstem Masse aus: Er wird zu Unrecht angeklagt, verspottet und misshandelt, doch anstatt sich zu wehren, erträgt er alles in Stille. Zusätzlich provozieren ihn seine Ankläger durch Worte und Taten und fordern ihn förmlich auf, sie von ihrem Irrtum zu überzeugen. Doch Jesus verteidigt sich nicht, obwohl er im Recht war – er erduldet.

In der letzten Antithese (Mt 5,43-48) ruft Jesus zur Feindesliebe und zur Fürbitte für die Verfolger auf. Dies lebt er am Kreuz, als er für die Menschen betet, die ihn verspottet und gekreuzigt haben. Jesus erfüllt die Antithese vollkommen, indem er die Feinde liebt, für sie betet und ihnen Vergebung anbietet.

3.3 Christlicher Blick auf die Feindpsalmen

3.3.1 Schwierigkeiten

Der christliche Blick auf die Feindpsalmen ist oft problematisch. Er erfordert einen Spagat zwischen Altem und Neuem Bund, zwischen damals und heute. Einerseits

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 407.

¹⁶⁵ Zwar diene eine solche Inschrift dazu, den Anklagegrund eines Verurteilten öffentlich zu machen (vgl. ebd., 466), aber die Dornenkrone in Mk 9,12 unterstützt eine Interpretation im Sinne der Verhöhnung Jesu.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 478.

muss anerkannt werden, dass das AT in vielerlei Hinsicht zu einem gewissen Mass fremd ist – sei dies im Weltbild, im Bundesverhältnis und dessen Rechtsordnung oder im eschatologischen Verständnis. Aus diesem Grund sind viele Dinge nicht eins zu eins übertragbar. Andererseits darf es nicht einfach als „das Fremde“ abgetan oder gar als überholt betrachtet werden. Genau dies taten aber einige Theologen, darunter Friedrich Baumgärtel, die Feindpsalmen als „Zeugnis jener ‚Fremdreligion‘, von der uns Jesus befreien will“¹⁶⁷ sahen. Auch auf kirchlicher Ebene wurde die Spannung zwischen dem AT und der christlichen Botschaft diskutiert, aus welcher schliesslich herausging, dass alttestamentliche Texte als prinzipiell unvollkommen betrachtet werden müssen, da sie eine vorchristliche Offenbarung darstellen.¹⁶⁸

Und weil solche brutalen Texte nicht in das christliche Bild eines guten Gottes passen, wurde Ps 109 zusammen mit Ps 58 und 83 aus dem Stundengebet ausgeschlossen.¹⁶⁹ Andere gewaltvolle Texte wurden gekürzt und sprachlich angepasst: Störende Passagen wurden weggeschnitten, um „ein möglichst ‚gewaltfreies‘, die Emotionalität nicht aufweckendes, sondern eher besänftigendes kirchliches Psalmengebet zu schaffen“¹⁷⁰. Diese Anpassungen führten jedoch zu einer Gebetsdynamik, die der Gesamtaussage des ursprünglichen Textes widersprach.¹⁷¹ Die Lösung kann nicht in der Tilgung oder Entschärfung solcher Texte liegen, da sie so ihrem ursprünglichen Sinn beraubt würden, sondern in der Auseinandersetzung mit ihnen.¹⁷²

Es geht also darum, eine Auslegung zu finden, die das grundlegende Prinzip des Psalms entdeckt und dieses in der Übertragung berücksichtigt. Wer den Psalm jedoch nur in seinem wörtlichen Sinn überträgt, ohne ihn im Kontext verstanden zu haben, läuft Gefahr, ihn zu verfälschen.

Eine oberflächliche oder isolierte Betrachtung ohne Berücksichtigung der eigentlichen Intention des Psalms kann also auch in bewusstem oder unbewusstem Missbrauch resultieren. Dies zeigt sich auch in der Wirkungsgeschichte von Ps 109, welcher gleich in zweifacher Weise missbraucht wurde. Zunächst wurde der Psalm antijüdisch ausgelegt. Der Ursprung davon findet sich möglicherweise in Apg 1,20, wo V.8 zitiert

¹⁶⁷ Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 33.

¹⁶⁸ Vgl. ebd., 54.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 43.

¹⁷⁰ Ebd., 53.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 53–54.

¹⁷² Vgl. ebd., 65.

und auf Judas angewandt wird, weil er als Anführer derer angesehen wurde, die Jesus ausgeliefert haben, und damit zum Gegner Jesu wurde. In der weiteren christlichen Auslegung wurde dann nicht nur dieser einzelne Vers, sondern zunehmend der gesamte Psalm auf Judas übertragen. Damit wurde Judas letztlich zum Prototypen der gesamten jüdischen Gemeinschaft gemacht.¹⁷³ Der zweite Missbrauch lag im „Totbeten“ von Feinden. Spuren dieser Praxis finden sich bis ins 19. Jahrhundert. Menschen riefen diesen Psalm über ihren Gegnern herab, um sie mit göttlicher Strafe zu belegen und ihren Untergang zu erlehen. Dies widerspricht jedoch sowohl einzelnen Formulierungen des Psalms als auch seinem theologischen Gesamtsinn.¹⁷⁴ Während sich der Psalmist in seiner Ohnmacht an Gott wendet, wurde der Text hier zu einem magischen Mittel.

3.3.2 Diskussion

Deissler argumentiert, dass Ps 109 nicht direkt als christliches Gebet übernommen werden kann, weil er seiner Meinung nach im Widerspruch zu Jesu Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43-48), zu Jesu Vorbild am Kreuz (Lk 23,34a) steht. Auch Röm 12,17-21, wo zu Gewaltlosigkeit und Vergeltungsverzicht aufgerufen wird, spricht gegen eine wörtliche Übernahme.¹⁷⁵ So spricht Derek Kidner den Feindpsalmen eine pädagogische Funktion zu, indem sie uns schockieren und aufrütteln, und der Psalmist uns quasi als schlechtes Vorbild dient.¹⁷⁶ Ähnlich dazu verstehen Clive Staples Lewis und Rudolf Fichtner die Feindpsalmen als Warnung, selber nicht zum Feind zu werden, und den anderen zum Sündigen zu treiben.¹⁷⁷

Es ist zwar richtig, dass die Feindpsalmen den Antithesen Jesu, insbesondere dem Liebesgebot, grundsätzlich widersprechen, doch muss betont werden, dass die antithetischen Aussagen Jesu nicht als völlig neue Konzepte zu verstehen sind: Der Aufruf zur Feindesliebe findet sich, ebenso wie weitere oft als „typisch neutestamentlich“ geltende Aufforderungen, bereits im AT.¹⁷⁸ Gewalt und Rache werden also schon dort

¹⁷³ Vgl. ebd., 122–123.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 123–125.

¹⁷⁵ Vgl. Deissler, Die Psalmen, 89–90.

¹⁷⁶ Vgl. Kidner, Psalms 73-150, 389.

¹⁷⁷ Vgl. Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 278; vgl. Lewis, Beten mit den Psalmen, 35.

¹⁷⁸ Vgl. Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 269–270.

kritisch hinterfragt, womit das Spannungsverhältnis zwischen den „gewaltvollen“ Feindpsalmen und friedensorientierten Passagen bereits innerhalb des AT entsteht.¹⁷⁹ Zudem ist zu beachten, dass auch das NT nicht ausschliesslich gewaltlos ist. Fichtner verweist dabei auf Stellen wie 1Kor 16,22 oder Gal 1,8-9 und stellt fest: „Die Gleichung AT = Gewalt, NT = Gewaltlosigkeit stimmt einfach so nicht.“¹⁸⁰ Es entsteht also auch ein Spannungsverhältnis zwischen dem Gebot der Feindesliebe mit Passagen im NT. Dies relativiert m.E. das Argument und zeigt, dass der Umgang mit Gewalt in der Bibel vielschichtiger ist, als häufig angenommen wird.

Bei den anderen beiden Antithesen ergibt sich ein „Schlupfloch“ bzw. eine Grauzone: das Ausführen in der Gottesbeziehung. Der Psalmist zürnt zwar, doch nicht dem Feind gegenüber, sondern innerhalb seiner Beziehung zu Gott. Der Psalmist verzichtet zwar nicht auf Vergeltung und verlangt sie sogar nach dem Prinzip der *lex talionis*, gegen welches sich diese Antithese ausspricht (Mt 5,21-22). Jedoch verzichtet er auf sein Recht auf Selbstjustiz. In gewisser Weise duldet er das Unrecht, indem er selbst nichts unternimmt, sondern es Gott überlässt, zu handeln. Sein Verhalten ist also nicht optimal – aber dennoch ein besserer Umgang mit dem Unrecht als blinde Rache oder Selbstjustiz.

Beat Weber greift dies gewissermassen auf, indem er argumentiert, dass das Beten der Feindpsalmen – gerade im therapeutischen oder seelsorgerlichen Bereich – durchaus seine Berechtigung hat, solange da nicht stehengeblieben wird: „Sie [die Psalmworte] sind [...] nicht das einzige und schon gar nicht das letzte Wort. Als ‚vorläufiges‘ Wort, das sich der Wirklichkeit der gefallenen Welt verdankt, haben sie ihren Platz – solange diese Erde besteht.“¹⁸¹ Solche Gerichtswünsche bieten keine endgültige Lösung, sondern sind ein temporärer Ausdruck menschlicher Emotionen und Gerechtigkeitsansprüche. Das letzte Wort soll dabei immer die Vergebung sein: „Weitergeführt und im Sinne Jesu überboten werden kann und darf die rechtmässige Vergeltung durch den noch besseren, ebenfalls durch Gebet gebahnten Weg der Vergebung“¹⁸².

Weber erkennt darin das Spannungsfeld „zwischen dem ‚Schon-Jetzt‘ und ‚Noch-Nicht‘ [...] oder – biblisch gesprochen – ‚in der Welt‘, aber nicht ‚von dieser Welt‘“¹⁸³.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 270; vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 155.

¹⁸⁰ Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 270.

¹⁸¹ Weber, Theologie und Spiritualität des Psalters, 125.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd., 126.

Es beschreibt das Leben in der Zwischenzeit, in der das Reich Gottes zwar bereits angebrochen, aber noch nicht vollendet ist, und die Verwirklichung von Gottes Wille und Gerechtigkeit somit noch auf die endgültige Erfüllung wartet¹⁸⁴.

In diesem Zusammenhang könnte das Vaterunser (Mt 6,9-13) möglicherweise als ein solches Gebet gesehen werden, das anstelle der Gerichtswünsche treten und den Weg der Vergebung ebnen könnte – wie von Weber gewünscht. Es beinhaltet die Dimension der Vergebung, lässt aber den Gerechtigkeitswunsch dennoch nicht ausser Acht: Mit der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes (V.10) wird somit um die Realisation der Gerechtigkeit gebeten. Gleichzeitig wird durch die Bitte „und vergib uns unsere Schuld, wie auch *wir* unseren Schuldigern vergeben“ (V.12) auch die Verantwortung betont, aktiv zur Versöhnung beizutragen und Konflikte durch Vergebung zu heilen. Während die Gerichtswünsche also ein vorläufiges Wort darstellen, darf das Vaterunser als das Gebet, das Jesus seinen Jüngern lehrte, stehen bleiben.

Dietrich Bonhoeffer hingegen scheint die Feindpsalmen bereits als „endgültiges“ Wort zu betrachten, da sie „zum Kreuz Jesu und zur vergebenden Feindesliebe Gottes“¹⁸⁵ führen.¹⁸⁶ Seine christologische Interpretation besagt, dass die vom Psalmisten geforderte Gerechtigkeit am Kreuz geschieht, indem die Rache Jesus trifft statt den Feind – und dieser stattdessen Vergebung erfährt. Da das Gericht über die Sünde notwendig ist, muss derjenige, der die Botschaft des Kreuzes nicht annimmt, die Strafe hingegen selbst tragen – das Gericht vollstreckt sich an ihm selbst, anstatt dass Jesus stellvertretend für ihn eintritt.¹⁸⁷

Bonhoeffers Interpretation erscheint mir zunächst einleuchtend. Wenn wir zum Kreuz blicken, sehen wir tatsächlich das ultimative Beispiel für Feindesliebe und Vergebung – in Jesus, der trotz Verrat und erlittenem Schmerz für dessen Verursacher betete. Doch ob das Beten der Feindpsalmen tatsächlich immer in einen Prozess der Vergebung führt, bleibt für mich noch fraglich.

¹⁸⁴ Vgl. Riesner, *Messias Jesus*, 145.

¹⁸⁵ Bonhoeffer, *Die Psalmen*, 65.

¹⁸⁶ Bedingung dafür ist jedoch das vollständige Abgeben der Rache an Gott (vgl. ebd., 63-64). Damit stellt sich die Frage, ob er den Gerichtsworten an sich oder vielmehr dem dahinterliegenden Prinzip – dem Verzicht auf Selbstjustiz, durch den Gott gewissermassen das Richten „erlaubt“ wird – diese Bedeutung zuschreibt.

¹⁸⁷ Vgl. Bonhoeffer, *Die Psalmen*, 64–65.

3.4 Zwischenfazit

In den Antithesen der Bergpredigt radikalisiert oder erweitert Jesus einige alttestamentliche Gebote und Aufforderungen: Er verschärft das Tötungsverbot im Dekalog (Ex 20,13), indem er bereits Zorn als verwerflich brandmarkt und stattdessen zum Streben nach Versöhnung aufruft. Das Prinzip der *lex talionis* (Ex 21,24) wird durch Gewaltverzicht und Dulden ersetzt. Und die Nächstenliebe (Lev 19,18) weitet er zur Feindesliebe aus.

Seine Lehre bleibt nicht bloße Theorie, sondern wird am Kreuz als gelebte Realität sichtbar: Jesus verzichtet auf Zorn und sucht stattdessen Versöhnung – ganz nach Mt 5,21-26. Obwohl er zu Unrecht beschuldigt wird, verteidigt er sich nicht, sondern erträgt das Unrecht – ganz nach Mt 5,38-42. Inmitten des Verrats schlägt er nicht gegen seine Feinde zurück, sondern wendet sich an Gott. Im Gegensatz zum Psalmisten in Ps 109 bittet er dabei nicht um deren Verurteilung, sondern um ihre Begnadigung. Er leistet Fürbitte – ganz nach Mt 5,43-48. Jesus lebte, was er predigte. In seinen letzten Stunden verkörpert er die Antithesen der Bergpredigt vollkommen und wird so zum ultimativen Vorbild.

Die Feindpsalmen scheinen zunächst den betrachteten Antithesen zu widersprechen. Doch bereits innerhalb des AT – ebenso wie im NT – zeigt sich ein Spannungsfeld zwischen gewaltvollen und friedensorientierten Texten. Zudem findet sich eine Grauzone, in welcher die Feindpsalmen den Antithesen zu einem gewissen Masse doch entsprechen: der sichere Rahmen der Gottesbeziehung. So erweisen sich Feindpsalmen als ein „besserer Weg“, werden jedoch durch die Vergebung als den „noch besseren Weg“ übertroffen.

4 Relevanz für die persönliche christliche Spiritualität

4.1 Feindpsalmen als KlagePLUS

Feindpsalmen können als „KlagePLUS“ verstanden werden, wobei das „Plus“ der leidenschaftliche Wunsch nach Gerechtigkeit ist, welcher sich in einem Pochen auf die Rechtsbestimmungen des Bundes äussert. Diese Psalmen sind aber keine universellen Gebete, sondern persönliche Klagen. Und weil wir uns nicht in der gleichen Situation wie das damalige Gottesvolk befinden, können wir nicht einfach mit dem Psalmisten mitbeten.¹⁸⁸ Es ist daher notwendig, eigene Worte zu finden, die unseren heutigen Erfahrungen und der Situation entsprechen – sich also von den Feindpsalmen für eine neue Gebetsprache inspirieren zu lassen. Gerade ihre Ehrlichkeit, die sich in einer ungeschönten Sprache zeigt, ermutigt dazu, authentisch zu beten, Gott das Innerste offenzulegen und nichts zurückzuhalten. Denn es gehört zum Wesen des Gebets, dass es ein „Ort völliger Offenheit und Aufrichtigkeit, letzter Ernsthaftigkeit und vorbehaltlosen Sich-Anvertrauens“¹⁸⁹ ist.

Allerdings widersprechen Gerichtswünsche in dieser Form, wie sie beispielsweise in Ps 109 zu finden sind, grundsätzlich den Antithesen sowie Jesu Beispiel am Kreuz. So wäre es konsequent, solche Vergeltungswünsche aussenvor zu lassen und sich auf die Klage zu beschränken. Klage ist sowohl im Alten als auch im Neuen Testament ein selbstverständlicher Bestandteil der Gottesbeziehung. So betont Claus Westermann: „Es gibt im Alten Testament nicht einen einzigen Satz, der dem Menschen die Klage verwehrte oder der zum Ausdruck brächte, dass die Klage im rechten, heilen Gottesverhältnis keinen Raum hätte. Aber auch im Neuen Testament wüsste ich keinen Zusammenhang, der dem Christen die Klage verwehrte oder der zum Ausdruck brächte, dass der Glaube an Christus die Klage aus dem Gottesverhältnis ausschliesse.“¹⁹⁰

Manchmal sind die erlittenen Wunden jedoch zu tief und der Schmerz zu gross. Wut und Verbitterung können einen überwältigen, angesichts der erlebten Ungerechtigkeit und der belastenden Umstände. Für den Heilungsprozess solcher Verletzungen braucht es oft eine Art von Wiedergutmachung.¹⁹¹ In solchen Fällen kann die Grauzone ausge-

¹⁸⁸ Vgl. Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 279.

¹⁸⁹ Härle, Dogmatik, 303.

¹⁹⁰ Westermann, Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, 254.

¹⁹¹ Vgl. Fichtner, Psalmengebet und Gewalt, 277–278.

lotet werden. Die Vergeltungswünsche werden zur Notlösung: Wenn gewaltvolle Rachegefühle unbedingt artikuliert werden müssen, dann im sicheren Rahmen der Gottesbeziehung. Ein ähnliches Bild könnte vielleicht die Scheidung bieten, die ebenfalls eine Notordnung ist, aber nicht die Regel darstellen sollte (Mt 19,3-9).

So können Feindpsalmen und eine durch sie inspirierte Gebetsprache zu einer biblisch und christlich legitimierten Hilfe werden, um Verzweiflung und Aggression vor Gott zu legen, Gründe und Verursacher zu benennen. Es sollte dabei jedoch, wenn immer möglich, auf die Formulierung gewaltvoller Gerichtswünsche verzichtet und stattdessen Vergebung angestrebt werden.

4.2 Anwendungsbeispiele

4.2.1 Wörtlich

In ihrer wörtlichen Form, wie sie in der Bibel überliefert sind, finden die Feindpsalmen am ehesten im Lesen oder Hören Verwendung. Durch ihre poetische Art bieten sie einen leichten Zugang,¹⁹² sodass sich die Leserin und der Leser darin wiederfinden und verstanden fühlen können¹⁹³. Darüber hinaus nehmen sie die Realität der Ungerechtigkeit ernst und verharmlosen sie nicht.¹⁹⁴ Vielmehr erkennen sie das „Netz der Gewalt“¹⁹⁵ an.

Brueggemann schlägt vor, solche Psalmen stellvertretend als Fürbitte zu beten und so in die Klage anderer einzustimmen.¹⁹⁶ Eine weitere Möglichkeit wäre, sie in ihrem symbolischen Charakter auf Anfechtungen oder innere Stimmen zu beziehen. In beiden Fällen würden die Vergeltungswünsche nicht auf konkrete Menschen gerichtet, was im Einklang mit Jesu Botschaft und Beispiel steht.

4.2.2 Klage

Die ungeschönte Sprache der Klage und der Einbezug der Bildwelt kann helfen, seine Inneres zu erfassen und vor Gott zu bringen. Indem Ungerechtigkeit artikuliert und das Unheimliche in Worte gefasst wird, kann das Böse entmachten werden.

¹⁹² Vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 149.

¹⁹³ Vgl. Weber, Theologie und Spiritualität des Psalters, 125.

¹⁹⁴ Vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 85; vgl. Zenger, Ein Gott der Rache?, 145–146.

¹⁹⁵ Zenger, Ein Gott der Rache?, 146.

¹⁹⁶ Vgl. Brueggemann, The message of the Psalms, 87–88.

Ein solches Gebet bietet zudem die Möglichkeit, Wut und Grimm im geschützten Rahmen auszusprechen und zu fühlen. Dies dient einerseits dazu, Apathie und Resignation entgegenzuwirken, andererseits aber auch, wutgeladene, gefühlsbetonte Angriffe zu verhindern. Klage kann als wichtiges Ventil dienen: Wenn dem Ärger in vollem Umfang Ausdruck verliehen wird, kann er auf ein angemessenes Mass zurückgehen.¹⁹⁷

4.2.3 Das dahinterliegende Prinzip des Abgebens

Sein Recht auf Selbstjustiz abzugeben, bedeutet, sich Gott unterzuordnen und ihm zu vertrauen. Einerseits ist es ein Zeugnis und Plädoyer für Gottes Herrschaft, andererseits wirkt dies beziehungsstärkend.

Es kann aber auch eine befreiende Dimension einnehmen, indem man so den inneren „Gerechtigkeitskämpfer“ ablegt. Der Beter oder die Beterin muss sich nicht mehr selbst um die Vollstreckung des Gerichts kümmern. Auch wenn man selbst keine Barmherzigkeit zeigen kann, sollte man Gott um die Ahndung bitten und ihm so die Möglichkeit geben, gerechtes Gericht walten zu lassen. Das Versprechen, dass zur rechten Zeit die herbeigesehnte rechtmässige Vergeltung geschehen wird,¹⁹⁸ hilft, den Groll loszulassen und so wieder in die Lage zu kommen, zu lieben. Das bewusste Abgeben wird zur Möglichkeit, Dinge wirklich loszulassen und somit einen Wandel zu erfahren.

¹⁹⁷ Vgl. Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen, 76.

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

5 Fazit und Ausblick

Im Verlauf dieser Arbeit wurden Erkenntnisse in mehreren Bereichen gewonnen. Zum einen im Umgang mit herausfordernden Texten: Es ist entscheidend, die biblischen Texte in ihrem historischen Kontext zu betrachten und das damalige Welt- und Gottesbild mit einzubeziehen. Obwohl das Judentum mit dem Christentum verwandt ist, hatten die alttestamentlichen Psalmisten dennoch eine andere Perspektive, die nicht ohne Weiteres auf die heutige Zeit übertragbar ist. Es gilt also, das zugrunde liegende Prinzip dieser Texte zu erkennen. Eine unreflektierte Übernahme oder oberflächliche Betrachtung birgt die Gefahr der Fehlinterpretation oder sogar des Missbrauchs.

Es fanden sich aber auch Erkenntnisse zu Feindpsalmen im Speziellen: Feindpsalmen sind in erster Linie Klagepsalmen – eine „KlagePLUS“, wobei das Plus im leidenschaftlichen Gerechtigkeitswunsch liegt, der sich im Pochen auf die Bundesgerechtigkeit äußert. Dieses wird häufig in sehr „gewaltvollen“ Worten formuliert, insbesondere in Form von Gerichtswünschen. Dies steht jedoch im Widerspruch zu Jesu Lehre in der Bergpredigt und seinem eigenen Beispiel am Kreuz. Daher finden die Vergeltungsforderungen der Feindpsalmen lediglich als „vorläufiges“ Wort oder Notordnung ihren Platz – ein Ausdruck menschlicher Emotionen im geschützten Rahmen der Gottesbeziehung, jedoch nicht als idealer Massstab christlichen Handelns. Der Mehrwert der Feindpsalmen für die persönliche christliche Spiritualität liegt vor allem in der Klage selbst und in der Ermutigung, eine neue Gebetsprache zu entwickeln, die von Ehrlichkeit und Offenheit geprägt ist. In diesem Sinne wäre eine weiterführende Forschung zur Theologie der Klage lohnenswert.¹⁹⁹

Da diese Arbeit sich vornehmlich mit Ps 109 und ausgewählten neutestamentlichen Stellen befasst hat, wäre es sinnvoll, in einer weiterführenden Forschung andere Feindpsalmen sowie weitere relevante neutestamentliche Texte zu untersuchen. Dies könnte zu einer umfassenderen theologischen Einordnung der Thematik beitragen.

Zudem wurde in dieser Arbeit vor allem die persönliche Verwendung der Feindpsalmen betrachtet. Eine weitere Forschungsmöglichkeit wäre der kollektive Gebrauch

¹⁹⁹ Hierfür kann ggf. die Lektüre der Bachelorarbeit über Psalm 22 von Lydia Liebscher hilfreich sein.

dieser Psalmen. Hier begäbe man sich jedoch in ein Feld, das bislang nur wenig Beachtung fand und deswegen selten diskutiert wurde.²⁰⁰

Meine Annahme: Bevor Feindpsalmen im Gottesdienst Einzug halten können, muss dort zunächst die Klage etabliert werden. So schreibt Zenger: „Erst wenn wir die Klage auch als Gebet erleben, in dem wir die Leiden der anderen hören und beklagen, werden wir die biblischen Feindpsalmen als leidenschaftlichen Kampf um Gottes-Wahrheit akzeptieren lernen.“²⁰¹

Als Grenze dieser Arbeit lässt sich festhalten, dass durch die vertiefte Betrachtung der Feindpsalmen zwar die „Gewalttätigkeit“ dieser Texte etwas relativiert wurde, an anderen Stellen jedoch der Stachel nicht gezogen werden konnte. Besonders Texte, in denen *Gott selbst* Gewalt androht oder sogar ausführt, stellen nach wie vor eine Herausforderung dar und rütteln weiterhin an unserem Gottesbild. Diese Texte müssten ebenfalls weitergehend untersucht werden. Mit dieser Bachelorarbeit wurde der Leserin oder dem Leser hoffentlich eine Hilfe an die Hand gegeben, wie man sich solchen unliebsamen und herausfordernden Texten annähern kann.

²⁰⁰ Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 132.

²⁰¹ Zenger, *Ein Gott der Rache?*, 168–169.

6 Literaturverzeichnis

- Allen**, Leslie C.: Psalms 101-150, WBC Bd. 21, Waco 1983.
- Anderson**, Arnold Albert: The Book of Psalms. Psalms 73-150, NCB, Grand Rapids 1992.
- Bonhoeffer**, Dietrich: Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel, hg. v. **Zimmerling**, Peter, Giessen ²2016.
- Bovon**, François: Das Evangelium nach Lukas. Teilband 4. Lk 19,28-24,53, EKK Bd. III, Düsseldorf 2009.
- Brueggemann**, Walter: The Message of the Psalms. A Theological Commentary, Minneapolis 1984.
- Bukowski**, Peter: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, Göttingen ¹¹2022.
- Deissler**, Alfons: Die Psalmen. Ps 90-150, Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, Düsseldorf 1965.
- Dietrich**, Walter; **Link**, Christian: Willkür und Gewalt, Die dunklen Seiten Gottes Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ⁵2009.
- Fichtner**, Rudolf: „Selig, wer deine Kindlein am Felsen zerschmettert“? Überlegungen zu Psalmengebet und Gewalt, in: **Forum Theologie & Gemeinde** (Hg.): Der Gott, der uns nicht passt. Beiträge zum Verstehen des Alten Testaments, Materialien zum geistlichen Dienst Bd. 21, Erzhausen ³2020, 258–303.
- Fohrer**, Georg: Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.
- Füglister**, Notker: Fluchpsalmen, in: Herders neues Bibellexikon Freiburg (2009), 209–210.
- Grund**, Alexandra: Tun-Ergehens-Zusammenhang. I. Biblisch, in: RGG⁴ Bd. 8 (2000), 654–656.
- Härle**, Wilfried: Dogmatik, De Gruyter Studium, Berlin;Boston ⁶2022.
- Janowski**, Bernd: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ³2003.
- Kidner**, Derek: Psalms 73-150. A commentary on books III-V of the Psalms, The TOTC, Leicester 1975.
- Kraus**, Hans-Joachim: Psalmen 60-150, BKAT Bd. XV/2, Neukirchen-Vluyn ⁶1989.
- Lewis**, Clive Staples: Das Gespräch mit Gott. Beten mit den Psalmen, Giessen ²2016.

- Luz**, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. Teilband 1. Mt 1-7, EKK Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ⁵2002.
- Maier**, Gerhard: Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 1-14, HTA, Witten 2015.
- Mays**, James Luther: Psalms, Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching, Louisville 1994.
- McComiskey**, Thomas Edward: The covenants of promise. A theology of the Old Testament covenants, Nottingham 1985.
- N.N.**: Gerechtigkeit, in: Lexikon zur Bibel. Personen, Geschichte, Archäologie, Geografie und Theologie der Bibel³ Witten (2017), 397–399.
- N.N.**: Gericht, in: Lexikon zur Bibel. Personen, Geschichte, Archäologie, Geografie und Theologie der Bibel³ Witten (2017), 399–401.
- Otto**, Eckhart: Gerechtigkeit. I. Biblisch. 1. Alter Orient und Altes Testament, in: RGG⁴ Bd. 3 (2000), 702–704.
- Riesner**, Rainer: Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung, Giessen 2019.
- VanGemeren**, Willem A.: Psalms, EBC, Grand Rapids 2008.
- Weber**, Beat: Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen, Werkbuch Psalmen Bd. 3, Stuttgart 2010.
- Weber**, Beat: Die Psalmen 73 bis 150, Werkbuch Psalmen Bd. 2, Stuttgart ²2016.
- Westermann**, Claus: Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, Theologische Bücherei, o.O. 1974.
- Zenger**, Erich: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Psalmen Auslegungen Bd. 4, Breisgau 2003.
- Zenger**, Erich: Psalmen 101-150, HThKAT, Freiburg 2008.

7 Persönliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die Bachelorarbeit selbständig erarbeitet habe. Bei der vorliegenden Arbeit habe ich nur die im Literaturverzeichnis aufgeführten Bücher und Hilfsmittel verwendet. Die Arbeit hat einen Umfang von **68'378** Zeichen.

Bettingen, 7. Februar 2025

Ort, Datum



Unterschrift

Ich bin damit einverstanden, dass die vorliegende Bachelorarbeit in die Bibliothek des TSC eingestellt wird und damit öffentlich zugänglich ist.

Bettingen, 7. Februar 2025

Ort, Datum



Unterschrift

8 Anhang: Bibelstellen

Erste Antithese: Verbot des Zürnens (Mt 5,21-26)

21 Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht töten; wer aber irgend töten wird, wird dem Gericht verfallen sein. 22 *Ich* aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder ohne Grund zürnt, wird dem Gericht verfallen sein; wer aber irgend zu seinem Bruder sagt: Raka!, wird dem Synedrium verfallen sein; wer aber irgend sagt: Du Narr!, wird der Hölle des Feuers verfallen sein. 23 Wenn du nun deine Gabe zum Altar bringst und dich dort erinnerst, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, 24 so lass deine Gabe dort vor dem Altar und geh zuvor hin, versöhne dich mit deinem Bruder; und dann komm und bring deine Gabe dar. 25 Einige dich schnell mit deinem Widersacher, während du mit ihm auf dem Weg bist; damit nicht etwa der Widersacher dich dem Richter überliefert und der Richter dich dem Diener überliefert und du ins Gefängnis geworfen wirst. 26 Wahrlich, ich sage dir: Du wirst *nicht* von dort herauskommen, bis du auch den letzten Cent bezahlt hast.

Fünfte Antithese: Vergeltungsverzicht (Mt 5,38-42)

38 Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn. 39 *Ich* aber sage euch: Widersteht nicht dem Bösen, sondern wer dich auf deine rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin; 40 und dem, der mit dir vor Gericht gehen und dein Untergewand nehmen will, dem lass auch das Oberkleid. 41 Und wer dich zwingen will, *eine* Meile mitzugehen, mit dem geh zwei. 42 Gib dem, der dich bittet, und weise den nicht ab, der von dir borgen will.

Sechste Antithese: Feindesliebe (Mt 5,43-48)

43 Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. 44 *Ich* aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, 45 damit ihr Söhne eures Vaters werdet, der in den Himmeln ist; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. 46 Denn wenn ihr die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Tun nicht auch die Zöllner dasselbe? 47 Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr Besonderes? Tun nicht auch die von den Nationen dasselbe? 48 Ihr nun sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Jesu Verurteilung vor Pilatus (Lk 23,13-23)

13 Als aber Pilatus die Hohenpriester und die Obersten und das Volk zusammengerufen hatte, **14** sprach er zu ihnen: Ihr habt diesen Menschen zu mir gebracht, als mache er das Volk abwendig; und siehe, *ich* habe ihn vor euch verhört und habe an diesem Menschen keine Schuld gefunden in den Dingen, derer ihr ihn anklagt; **15** aber auch Herodes nicht, denn ich habe euch zu ihm gesandt, und siehe, nichts Todeswürdiges ist von ihm getan worden. **16** Ich will ihn nun züchtigen und freilassen. **17** Er musste ihnen aber unbedingt zum Fest *einen* Gefangenen freilassen. **18** Sie schrien aber alleamt auf und sagten: Weg mit diesem, lass uns aber Barabbas frei! **19** Dieser war wegen eines gewissen Aufruhrs, der in der Stadt geschehen war, und wegen eines Mordes ins Gefängnis geworfen worden. **20** Pilatus rief ihnen aber wieder zu, da er Jesus freilassen wollte. **21** Sie aber schrien dagegen und sagten: Kreuzige, kreuzige ihn! **22** Er aber sprach zum dritten Mal zu ihnen: Was hat dieser denn Böses getan? Ich habe keine Todesschuld an ihm gefunden. Ich will ihn nun züchtigen und freilassen. **23** Sie aber bedrängten ihn mit großem Geschrei und forderten, dass er gekreuzigt würde. Und ihr und der Hohenpriester Geschrei nahm überhand.

Jesu Kreuzigung und seine Fürbitte am Kreuz (Lk 23,27-43)

27 Es folgte ihm aber eine große Menge Volk und Frauen, die wehklagten und ihn beweinten. **28** Jesus wandte sich aber zu ihnen und sprach: Töchter Jerusalems, weint nicht über mich, sondern weint über euch selbst und über eure Kinder; **29** denn siehe, Tage kommen, an denen man sagen wird: Glückselig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren, und die Brüste, die nicht genährt haben! **30** Dann werden sie anfangen, zu den Bergen zu sagen: Fallt auf uns!, und zu den Hügeln: Bedeckt uns! **31** Denn wenn man dies tut an dem grünen Holz, was wird an dem dünnen geschehen? **32** Es wurden aber auch zwei andere hingeführt, Übeltäter, um mit ihm hingerichtet zu werden. **33** Und als sie an den Ort kamen, der Schädelstätte genannt wird, kreuzigten sie dort ihn und die Übeltäter, den einen auf der rechten, den anderen auf der linken Seite. **34** Jesus aber sprach: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun! Sie verteilten aber seine Kleider unter sich und warfen Lose darüber. **35** Und das Volk stand da und sah zu; es höhnten aber auch die Obersten und sagten: Andere hat er gerettet; er rette sich selbst, wenn dieser der Christus ist, der Auserwählte Gottes! **36** Aber auch die Soldaten verspotteten ihn, indem sie herzutraten, ihm Essig

brachten **37** und sagten: Wenn *du* der König der Juden bist, so rette dich selbst! **38** Es war aber auch eine Aufschrift über ihm geschrieben in griechischer und lateinischer und hebräischer Schrift: Dieser ist der König der Juden.

39 Einer aber der gehängten Übeltäter lästerte ihn und sagte: Bist *du* nicht der Christus? Rette dich selbst und uns! **40** Der andere aber antwortete und wies ihn zurecht und sprach: Auch *du* fürchtest Gott nicht, da du in demselben Gericht bist? **41** Und wir zwar mit Recht, denn wir empfangen, was unsere Taten wert sind; dieser aber hat nichts Ungeziemendes getan. **42** Und er sprach zu Jesus: Gedenke meiner, Herr, wenn du in deinem Reich kommst! **43** Und er sprach zu ihm: Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.