

Drei Arten, von Armut zu sprechen

Illustriert an Psalm 109¹

VON NORBERT LOHFINK S. J.

Evangelizare pauperibus.

Wahlspruch von Bischof Franz Kamphaus

Wer den Armen eine Freudenbotschaft zu bringen hat, wird nicht von der Armut, sondern vom Reichtum reden. Denn der macht der Armut ein Ende. Vielleicht ist es aber trotzdem nicht falsch, einmal darüber zu reflektieren, auf wie verschiedene Weise man das Wort „Armut“ in den Mund nehmen kann. Als Leitfaden diene der Psalm 109.

Psalm 109 – soll man ihn nicht lieber in der Versenkung lassen? Um beim Stichwort „Armut“ zu bleiben: Dieser Psalm ist vielleicht der ärmste, verachtetste, geschundenste aller 150 Psalmen. Er gilt als „Fluchpsalm“, als der schlimmste aller Fluchpsalmen. Papst Paul VI. hat ihn 1971 aus dem Stundengebet hinausgeworfen. Damals hatte der Psalm schon eine erschreckende Wirkungsgeschichte hinter sich². Schon im Neuen Testament wurde er zum Judaspsalm. Petrus zitiert aus ihm vor der Wahl des Matthias: τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος „Sein Bischofsamt übernehme ein anderer“ (Apg 1, 20). Bei den Vätern wurde der ganze Psalm zum „psalmus iscarioticus“. Für das Mittelalter verfluchte er alle Juden insgesamt. Man rezitierte ihn bei Pogromen. In der unterchristlichen Volksmagie gab es bis ins vorige Jahrhundert feste Regeln, wie man durch seine Rezitation einen persönlichen Feind „totbeten“ konnte – so drückte man das aus.

Dabei enthält Psalm 109 noch nicht einmal mit Sicherheit einen Fluch. Was man so bezeichnet, ist eher eine – wenn auch recht finstere – Absichtserklärung. Irgendwo im Psalm ist zwar von einem Fluch die Rede, den ein Armer ausgesprochen haben könnte³. Aber nicht das ist gemeint, wenn man den Psalm einen „Fluchpsalm“ nennt, sondern die genannte Absichtserklärung. Gesetzt selbst, sie wäre ein Fluch – wer spricht sie? Spricht hier die

¹ Festvortrag auf der Thomas-Akademie der Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, am 26. Januar 1997, bei Gelegenheit der Überreichung einer Festschrift an Bischof Franz Kamphaus von Limburg. Leicht überarbeitet und ergänzt durch Anmerkungen. – Ich widme diesen Beitrag James A. Sanders, der so Entscheidendes zur Psalmenforschung beigetragen hat, zu seinem 70. Geburtstag. Es sei ein Zeichen der dankbaren Erinnerung an die zehnjährige gemeinsame Arbeit beim *Hebrew Old Testament Text Project* der *World Bible Societies*, vor allem an die gemeinsamen Arbeitszeiten in Freudenstadt im Schwarzwald.

² Vgl. hierzu W. Dürig, Die Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und in der Liturgie, MThZ 27 (1976) 71–84; E. Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Biblische Bücher 1, Freiburg 1994, 122–125.

³ Vers 17. Näheres unten. Vers 28 muß sich auf Vers 17 zurückbeziehen („sie mögen als verflucht bezeichnen“), nicht auf ganz 6–19, da dieses umfassendere Textstück nicht die Gestalt eines Fluches hat.

Stimme des Beters? Oder zitiert der Beter die Stimmen anderer, um über das zu klagen, was diese ihm anwünschen? Derart nach den „Stimmen“ im Psalm zu fragen, heißt im Endeffekt schon, mit dem Werkzeug moderner literaturtheoretischer Analyse das bisherige desaströse Verständnis des Psalms in Frage zu stellen⁴.

Am Anfang der neuen Beurteilung von Psalm 109 steht ein scharfsichtiger liberaler Jude aus dem vorigen Jahrhundert, Heinrich Graetz, Professor an der Universität zu Breslau⁵. Inzwischen ist kaum noch bekannt, daß Graetz der erste war, der die wahre Stimmenverteilung im Psalm gesehen hat. Für zu viele Exegeten sind die Dinge schon selbstverständlich geworden. Deshalb ist es im folgenden auch nicht nötig, irgendetwas argumentativ im strengen Sinne des Wortes erstmalig zu beweisen⁶. Es genügt, so in den Psalm einzuführen, daß er sich zeigt, wie er ist.

Vorangestellt sei eine Arbeitsübersetzung des Psalms. Sie ist nicht im elegantesten Deutsch. Dies vor allem, weil gleiche hebräische Wörter stets gleich übersetzt sind – das ist wichtig, denn was bei uns der Reim ist, sind in der hebräischen Dichtung Wortwiederholungen und Wortspiele. Sie binden Aussagen zusammen, und in Distanz stellen sie Sinnbezüge her. Durch Abschnitte, Randangaben, Fettdruck, Kursivdruck, Großdruck sind Sachverhalte gekennzeichnet, die dann im Text besprochen werden.

Arbeitsübersetzung von Psalm 109

(Titel)	¹ (Für den Chormeister. Ein Psalm Davids.)
Anrufung/Bitte	Gott, dessen Lob ich singe, bleib nicht stumm!
Feindklage	² Denn Verbrechermund und Schwindelmund sind wider mich aufgerissen. Sie haben zu mir geredet mit Lügengunge, ³ mich umstellt mit Reden voll Haß,

⁴ „Fast schon“, weil auch in der Bibelwissenschaft die literaturtheoretische Analyse von Texten nicht nur über Freunde und nicht nur über kompetente Anwender verfügt. Es gibt auch aus jüngerer Zeit mehrere Kommentare, die Ps 109, 6–19 als Worte des Psalmsprechers betrachten, die er gegen seine Feinde schleudert. Die von mir vorausgesetzte Analyse müssen ihre Autoren dann notwendig als apologetische Verharmlosungsstrategie betrachten, und die Entscheidung von Paul VI. werden sie für richtig halten. Auch die deutsche Einheitsübersetzung bietet den Text so, daß man ihn auf die traditionelle Weise verstehen muß. Anders die kritisch auf der Einheitsübersetzung aufbauende neueste deutsche Psalmenübersetzung im „Benediktinischen Antiphonale“ (3 Bde., Münsterschwarzach 1996). Sie hat vor diesem Abschnitt des Psalms einen Doppelpunkt und setzt ihn in Anführungszeichen, nimmt ihn also als Zitat.

⁵ *H. Graetz, Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Übersetzung*, II, Breslau 1883, 584.

⁶ Für detaillierte Diskussion der entscheidenden Frage nach der im Vers 6–19 sprechenden Stimme vgl. vor allem: *H. Schmid*, Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament, BZAW 49, Gießen 1928, 40–45 (dort 41, Anm. 1, eine Liste älterer Autoren); *H.-J. Kraus*, Psalmen II, BK 15/2, Neukirchen-Vluyn ⁵1978, 920f.; *L. C. Allen*, Psalms 101–150, WBC 21, Waco, TX 1983, 72f.; *Zenger*, Gott der Rache 125–128. Die in der Fachliteratur vorgebrachten Gegenargumente sind zusammengestellt bei *R. G. Bratcher* u. *W. D. Reynburn*, A Handbook on Psalms, UBS Handbook Series, New York 1993, 936. Gerade der dort gemachte Versuch ihrer Bündelung offenbart ihre innere Schwäche.

mich bekämpft ohne Grund.

⁴ Für meine Liebe wollen sie⁷ mich **anklagen**,
mir soll nur bleiben, um Gnade zu flehen.

⁵ Schon haben sie wider mich aufgeboten Böses für Güte,
Haß für meine Liebe:

⁶ „Rechenschaft fordern von ihm, dem Verbrecher, soll einer,
ein Ankläger *trete zu seiner Rechten*.

⁷ Das *Urteil* weise ihn aus als einen Verbrecher,
sein Gnadeflehen **verfehle sein Ziel**:

⁸ „Nur wenige Tage soll er noch leben,
sein Amt soll ein **nächster**⁸ übernehmen.

⁹ Seine Kinder sollen zu **Waisen** werden,
seine Frau zur Witwe.

¹⁰ Umherstrolchen sollen seine Kinder und betteln,
Nahrung suchen, weil ihr Haus in Trümmern liegt.

¹¹ Ein Gläubiger ziehe den Strick zu um all seinen Besitz,
Fremde sollen plündern, was er erworben hat.

¹² Keiner sei da, der ihm Treue bewahrt,
keiner, der sich seiner **Waisen** erbarmt.

¹³ Sein Nachwuchs sei der Acht verfallen,
im **nächsten** Geschlecht schon sei ihr Name ausgelöscht.⁴

¹⁴ Der Schuld seiner Väter werde gedacht beim HERRN,
die **Verfehlung**⁹ seiner Mutter werde nicht ausgelöscht.

¹⁵ Der HERR soll sie immer vor sich sehen,
aus dem Land sei ihr Andenken geächtet.

¹⁶ Weil er nicht daran dachte, in Treue zu handeln,
weil er einen elenden und *armen* Menschen verfolgt hat,
den, dessen Herz schon verschreckt war, schließlich tötete¹⁰,

¹⁷ weil er den *Fluch* liebte, und der ihn erreichte¹¹,

den Segen nicht begehrte, und der sich von ihm entfernte,
¹⁸ weil er den *Fluch* schon angezogen hat wie sein Hemd,
und der wie Wasser in seinen Leib eindrang,
wie fette Salbe in seine Knochen –

¹⁹ deshalb bleibe er ihm nun wie ein Kleid, in das er *sich hüllt*,
wie ein Gürtel, der ihn für immer umschließt.“

⁷ Während die Verse 1–5 sonst Vergangenheitsaussagen machen, hat 4a die Form $x - yiqtol$. Die Funktion des Satzes ist schwer zu bestimmen. Doch gehört er zweifellos nicht einfach in die Reihe der Vergangenheitsaussagen. Da Vers 5 die Inhalte von 4a im Rahmen einer Vergangenheitsaussage aufnimmt, könnte in Vers 4 eine Hintergrundaussage zu Vers 5 vorliegen. Die gegebene Übersetzung nimmt die Aussage über eine Absicht an, die hinter den feindseligen Handlungen steht.

⁸ Wörtlich: anderer. „nächster“ im Blick auf die Wiederkehr des Wortes in Vers 13, wo man schlecht mit „andere“ übersetzen kann.

⁹ Es handelt sich um das Wort פָּשַׁע , das hier „Sünde“ bedeutet. Doch da in Vers 7 פָּשַׁע in der Grundbedeutung „ins Leere gehen, das Ziel verfehlen“ steht, ist es hier mit dem eigentlich etwas zu schwachen Wort „Verfehlung“ wiedergegeben.

¹⁰ Die Konstruktion mit Lamed habe ich konsekutiv aufgefaßt. Sie könnte auch final verstanden werden. Doch auch dann wäre im Sinne der Gegenargumentation mit eingetretenem Erfolg zu rechnen.

¹¹ Ich halte hier an den hebräischen Verbformen fest, von denen sich schon die Septuaginta entfernt hat. Sie sind die *lectio difficilior*. Als solche ergeben sie aber einen sonst nicht faßbaren Sinn: Ganz 16–18 ist eine Begründungskette, zu der Vers 19 dann die Folgerung darstellt. Bei der üblichen Emendation nach der Septuaginta wäre Vers 19 eigentlich überflüssig.

- ²⁰ So treiben es, die mich anklagen – der HERR läßt es zu – und die Böses reden, damit ich zu *Tode* komme ¹².
- Anrufung/Bitte** ²¹ DU ABER, HERR, mein Herrscher,
Handle für mich, damit dein Name hervortritt!
Weil deine Treue Güte ist, befreie mich!
- Ichklage** ²² Denn ich bin elend und *arm*,
mir flimmert im Innern das Herz.
²³ Wie ein Schatten, der sich dehnt, bin ich verblaßt,
abgestreift wurde ich wie eine Heuschrecke.
²⁴ Meine Knie sind eingeknickt vor Hunger,
mein Fleisch hat sein Fett verloren.
- Ichbitte** ²⁵ MIR ALSO, für sie zum Spott geworden
– sie schütteln den Kopf, wenn sie mich sehen –,
²⁶ mir hilf, o HERR, mein Gott,
rette mich kraft deiner Treue!
²⁷ Sie sollen erkennen, daß dies deine Hand war,
daß du, o HERR, so gehandelt hast.
- Feindbitte** ²⁸ SIE ZWAR mögen mich *verflucht* nennen ¹³ – du sollst *segnen*.
Wenn sie aufgetreten und in Schande geraten sind,
soll deinen Knecht die Freude erfüllen.
²⁹ Schmach *sollen sich anziehen* meine *Ankläger*,
in Schande *sollen sie sich hüllen* wie in einen Mantel.
- Lobgelübde** ³⁰ Danken werde ich dem HERRN mit meinem *Munde* laut,
inmitten der Großen ¹⁴ ihn *loben*.
³¹ *Denn* er *wird zur Rechten des Armen treten*,
ihn zu *retten* vor denen, die sein *Todesurteil* wollen.

¹² Die Einheitsübersetzung liest hier: „So lohne der Herr es denen, die mich verklagen, und die Böses reden, damit ich zu Tode komme.“ Ähnlich auch einige Kommentare, die durchaus mit einem Zitat in den Versen 6–19 rechnen. In der Tat scheint die Übersetzung „Vergeltung, Strafe“ für das Wort פִּעֻלָּה möglich zu sein, vgl. Jes 65,7. Dann würde Vers 20 von Gott eine Art Fluch- oder Strafrückwendung erwarten. Doch die hier gegebene Übersetzung entspricht der normalen Bedeutung des Wortes. Für eine Bitte, und vor allem für eine auf diese Weise konkretisierte Bitte, wäre von der klaren Struktur des Psalms her hier noch nicht der Ort. Außerdem gehen die entsprechenden Bitten, wenn sie in den Versen 28–29 kommen, dann zwar anspielend auf Vers 16–19 ein und wünschen eine Art Reziprozität (vgl. das Kursivgedruckte in beiden Bereichen). Aber diese bleibt eher in der Formulierung und im Bild und geht nicht auf den Inhalt. Der Beter erwartet weder Auswirkungen eines Fluchs auf seine Feinde noch gar deren Tod, sondern nur ihre öffentliche Desavouierung. – Zu „damit ich zu Tode komme“ vgl. Vers 13, ebenfalls mit שָׁמַר.

¹³ J. Scharbert, „Fluchen“ und „Segnen“ im Alten Testament, Bibl. 39 (1958) 1–26, zeigt, daß die Bedeutung von קָלַל Piel zwischen „jemanden verfluchen“ und „jemanden als verächtlich bezeichnen, jemanden heruntermachen“ ausgespannt ist. Irgendwo in der Mitte läge dann „jemanden als verflucht bezeichnen“. Das entspräche der Situation, die an dieser Stelle im Psalm schon vorauszusetzen wäre. Ein direkter Fluch ist das Gegnerzitat in den Versen 6–19 nicht, doch behaupten die Verse 17–19, der Beter sei von einem Fluch unentzinnbar getroffen.

¹⁴ Einheitsübersetzung „in der Menge“. Ähnlich die meisten Kommentare und Übersetzungen. „In der Menge“ würde im Deutschen besagen: einer unter vielen, inmitten der andern, nicht mehr an den Rand gedrängt. Man müßte mindestens so übersetzen, daß eine zahlreiche Versammlung erkennbar wird, vor der der Beter sein Danklied anstimmt. Zur Möglichkeit der hier gegebenen Übersetzung vgl. M. Dahood, Psalms III, 101–150, AncB 17A, Garden City, NY 1970, 110.

Gattung und Aufbau von Psalm 109

Die moderne Psalmenforschung hat die verschiedenen Textsorten oder Gattungen der Psalmen neu definiert. Das ist eine ihrer großen Leistungen. Für das Verständnis der Texte ist es fundamental. Die Psalmen haben selbst schon ein hohes Bewußtsein ihrer Gattungsdifferenzen. So beginnt Psalm 109 mit der Spannung zwischen zwei Gattungen. Gott wird angeredet als der „Gott, dessen Lob ich singe“¹⁵ – doch diese Anrede eröffnet keinen Lobgesang, sondern wird direkt zur Bitte: „Gott, dessen Lob ich singe, bleib nicht stumm!“ Einen Hymnus zu singen, wäre normal. Doch jetzt ist die Stunde der Bitte, des „Klagelieds“.

Das Klagelied ist eine der wichtigsten Textsorten. Der Name trifft die Sache allerdings nicht ganz. Denn im Klagelied wird nicht nur geklagt. Nur: Daß geklagt wird, fällt uns neuzeitlichen Menschen an diesen Texten am meisten auf. So kam die Gattung zu ihrem Namen. Der bessere Name wäre: „Bittgebet“. Doch hat im Bittgebet des Psalters die Klage einen festen Ort. Bevor der Mensch in Not seinen Gott um etwas bittet, breitet er sein Leid vor ihm aus: Er klagt. Damit sind schon, fast naturbestimmt, die wichtigsten Elemente der Psalmengattung Klagelied gegeben: Mit dem Anruf des Gottesnamens entsteht die Gebetsituation, die Klage legt dann den Grund, aus ihr erhebt sich die Bitte, am Ende streckt ein Gelübde die Hand in die Höhe. Der Beter verspricht, nach der Erhöhung des Gebets seinem Gott vor der Gemeinde zu danken („Lobgelübde“)¹⁶.

Genau dieser Aufbau prägt, nur mit einigen Verdoppelungen, auch den Psalm 109. In der Übersetzung ist der Text am linken Rand entsprechend charakterisiert.

Der Psalm wird in Vers 1 eröffnet durch eine Anrufung und eine knappe Bitte: „Gott, dessen Lob ich singe, bleib nicht stumm!“¹⁷ Dann entfaltet sich sofort eine lange Schilderung der bedrängten Lage des Beters – also Klage. In Vers 21 setzt der Psalm ein zweites Mal zu Anrufung und Bitte an: „Du aber, Herr, mein Herrscher, handle für mich, damit dein Name hervortritt! Weil deine Treue Güte ist, befreie mich! Denn ...“ – und nun beginnt von neuem die Klage. Inhaltlich unterscheidet sie sich von der ersten. Ging

¹⁵ Wörtlich: „Gott meines Lobgesangs“. Man erwartet den Gottesnamen. Die Wortgruppe dient auch auf jeden Fall der Identifizierung der angeredeten Gottheit. Daß dies auf so ungewöhnliche Weise geschieht, wird kaum dadurch begründbar sein, daß am Ende des Psalms im Dankgelübde Gotteslob versprochen wird – obwohl sekundär die Wiederholung der Wortwurzel von Vers 1 in Vers 30 sicher auch der Rahmung dienen soll. So liegt die oben im Text gegebene Deutung am nächsten. Es könnte allerdings auch ein intratextueller Verweis auf Ps 22, 4 vorliegen, wo JHWH bezeichnet wird als „der Heilige, der über Israels Lobgesängen thront“. Dann wäre hier schon insinuiert, daß der Beter von Ps 109 eigentlich das Volk Israel ist, und seine Bedränger die Völker.

¹⁶ Die klassische Analyse der Elemente und ihrer Anordnung im Klagelied findet sich bei H. Gunkel/J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen³ 1975, 212–250. Den Terminus „Klagelied“ hat Gunkel eingeführt.

¹⁷ Zu der mit der Anrufung oft direkt verbundenen kurzen Bitte („einleitender Hilfeschrei“) vgl. Gunkel-Begrich 221.

diese über die Feinde, die den Beter vor Gericht ziehen wollen, so geht es in der zweiten um die Krankheit des Beters. Die exegetischen Fachausdrücke für die so verschiedenen Klagen sind: „Feindklage“ und „Ichklage“.

Mit Vers 25 setzt nach der Klage das Bitten ein. Hier sind die Themen nun umgestellt. Direkt an die Ichklage schließt sich die „Ichbitte“ an: Hilf mir aus meiner Krankheit! Aus ihr erst entwickelt sich dann im Vers 28 die „Feindbitte“, die auf die Feindklage des Anfangs zurückgreift: Hilf mir in meiner Feindbedrängnis! Mit Vers 30 beginnt das abschließende Lobgelübde.

Wir haben also ein Klagelied in klassischer Struktur. Daß in dieser Analyse die Grenzen zwischen den Teilen recht gezogen sind, zeigt sich an den Personalpronomina, welche die einzelnen Abschnitte eröffnen – sie sind in der Übersetzung in Großbuchstaben gedruckt: „Du aber“ in Vers 21, „Mir also“ in Vers 25, „Sie zwar“ in Vers 28¹⁸. Das war ein konventionelles Signal für Neueinsätze¹⁹. Daß gegen Vers 30 das Ende des Psalms naht, wird – ebenfalls konventionell – dadurch signalisiert, daß typische Stichwörter des Psalmenanfangs wiederkehren. Sie sind in der Übersetzung in den Versen 1–4 und 29–31 am Fettdruck erkennbar. Man spricht von „Stichwortrahmung“.

Nur einen Schönheitsfehler gibt es. Das Element Feindklage am Anfang ist ungewöhnlich lang. Doch gerade das 5. Psalmenbuch benutzt die literarische Technik, da, wo die wichtigste Aussage gemacht werden soll, eine vorhandene Formerwartung zu sprengen²⁰. Eine solche kalkulierte Erwartungsverletzung stört den Benutzer des Textes auf und macht ihn hellhörig. So auch in Psalm 109.

Das Gegnerzitat in Vers 6–19

Die Ausbauchung der „Feindklage“ wird sorgfältig signalisiert. Denn die Feindschaft, die den Beter umstellt, zeigt sich in Reden, Reden. So gleich in Vers 2: „Verbrechermund und Schwindelmund sind gegen mich aufgerissen. Sie haben zu mir geredet mit Lügenzunge, mich umstellt mit Reden voll Haß, mich bekämpft [zweifellos wieder in Form von Rede] ohne Grund.“ Alle reden. Was reden sie denn?, fragen wir. Wir erfahren noch nichts. Vers 4 sagt, daß sie sich ein besonderes Forum zum Reden suchen, den Gerichtshof: „Für meine Liebe wollen sie mich anklagen.“²¹ Weshalb wollen sie

¹⁸ „Sie zwar“ steht hier im Hebräischen nicht an erster Stelle im Satz, sondern hinter dem eröffnenden Verb. Ferner steht es sofort in Gegensatz-Kontakt zu „du aber“. Doch genau um dieses Gegensatzes willen dürften die beiden Aussagen des Kolons chiasmisch gestaltet sein, und der Chiasmus zwang das Pronomen in die Zweitstellung. Vielleicht sollte man eher sagen, die „Feindbitte“ werde durch ein „sie-du-Signal“ eröffnet. Man hätte dann nacheinander als Strophenmarkierung: du (21) – ich (25) – sie-du (28).

¹⁹ Es wird dann ganz charakteristisch sein für die Hodajot von Qumran.

²⁰ Vgl. N. Lohfink, Lobgesänge der Armen, Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen, SBS 143, Stuttgart 1990, 109–111 (zu Ps 146,6–9); 121–125 (zu Ps 149,6–9a).

²¹ Die Wurzel ist קָטַף . Psalm 109 enthält 4 von den 33 Belegen dieser Wurzel, also mehr als 10 Prozent.

Anklage erheben? Welche Strafe ist ihr Ziel?, fragen wir. Wir erfahren immer noch nichts. Dann ist Vers 5 wie eine Redeeinleitung²²: Sie haben einen bösen, haßgeborenen Beschluß gefaßt. Von Vers 6 an zitiert der Beter nun diesen Beschluß²³. Der Beter soll vor Gericht gezogen und so vernichtet werden. Endlich erfahren wir, was geredet wird.

Das Zitat läuft bis zum Vers 19. In der Übersetzung ist es eingerückt und in Anführungszeichen gesetzt. Erst in Vers 20 spricht der Beter wieder selbst. Rückblickend kommentiert er dort das Zitat: „So treiben es, die mich anklagen [in Vers 4 hatte es geheißen: ‚sie wollen mich anklagen‘] ... [so treiben es,] die Böses reden, damit ich zu Tode komme [in Vers 5 hatte es geheißen: ‚sie haben Böses wider mich aufgeboden‘].“ Die Wortwiederholungen signalisieren die Rahmung des Gegnerzitats.

Doch auch im Zitat selbst wird sofort deutlich, daß nicht mehr der Beter spricht, sondern die Stimme seiner Feinde. Der Beter hatte zu Gott gesprochen. Jetzt wird Gott nicht mehr angeredet. Der Beter hatte von vielen Gegnern gesprochen. Jetzt geht die Rede über einen, eben den Beter. Der Beter hatte angekündigt, sie wollten ihn anklagen. Jetzt heißt es sofort in Vers 6, jemand solle „Rechenschaft fordern“ von diesem „Verbrecher“, ein „Ankläger“ solle auftreten. Der Beter hatte in Vers 4 gesagt, sie wollten, daß ihm nur übrigbleibe, um Gnade zu flehen. Jetzt heißt es in Vers 7 über sein Gnadeflehen: „Es verfehle sein Ziel“. So ist deutlich: In unserem Psalm entfaltet der Beter innerhalb der Feindklage die Notschilderung, indem er breit und doch konzis das zusammenfaßt, was seine Bedränger vorhaben und über ihn denken.

Wie um das Zitieren auf die Spitze zu treiben, ist in das Zitat noch einmal ein weiteres Zitat eingebettet. Es steht in den Versen 8–13, und es ist in der Übersetzung noch einmal eingerückt. Es ist eine Art Vorentwurf des Urteils, das der Ankläger in dem Prozeß erreichen soll.

Dieser ganze Zitatkomplex stellt den Text dar, den nach dem traditionellen Verständnis des Psalms der Psalmbeter als Verfluchung gegen seine Gegner geschleudert hat, der verratene Jesus gegen seinen Verräter Judas. Aber es ist kein Fluch. Es ist die zitathafte Zusammenfassung dessen, was die Gegner des Beters vorhaben. Nicht die Stimme des Beters erklingt, sondern die vom Beter vor seinem Gott klagend rezitierte Stimme derer, die ihn vernichten wollen. Gegen sie sucht er bei Gott Hilfe.

²² Es ist keine formelle Redeeinleitung, wie wir sie vor allem aus der Prosa gewohnt sind. Doch gibt es im Psalter genügend Beispiele für nicht formell eingeleitete Zitate, deren Zitatcharakter oft nur aus Inhalt und Zusammenhang ersichtlich ist. Vgl. Ps 2,3; 14,4; 22,9; 28,7; 30,10f.; 32,8; 46,11; 50,7; 85,9; 95,8–11. Doch Vers 5 hat noch mehr als andere dieser Belege etwas von Einleitung an sich.

²³ Andere Beispiele für Zitate von Gegnern in den Psalmen: Ps 3,3; 10,4.6.11.13; 12,5; 13,5; 14,1 usw. Vgl. auch 2 Kön 19,14–19.

Die Bilder der Not in Psalm 109

Nun zum Beter und seiner Not. Auf die Feindklage folgt von Vers 21 an die Ichklage. Beide hängen innerlich zusammen. Was ist die eigentliche Not des Beters?

Wenn man die Frage so stellt, muß man sich über eines im klaren sein: Die Psalmen sind keine biographisch getönte Augenblickslyrik. Es sind Gebetsformulare, für immer neuen Gebrauch. Menschen in verschiedensten Situationen sollen in solche Texte hineinschlüpfen können. So dürfen die Konturen der Nöte, die zur Sprache kommen, nicht zu individuell ausgezogen sein. Vieles muß hineinpassen. In den Beschreibungen muß Indetermination stecken. Es müssen eher Bilder für Not da sein als mit Namen genannte konkrete Nöte selbst. Eigentlich muß jeder Klagepsalm im Bild die ganze Menschheitsnot enthalten.

Nach der Feindklage von Psalm 109 soll der Beter also vor Gericht gestellt, dort zum Tod verurteilt werden. Den Psalm kann jeder beten, der in eine ähnliche Lage geraten ist. Aber auch andere können ihn beten. Denn ein solcher Prozeß ist prototypisch für das, was sich bei jeder menschlichen Feindschaft abspielt. Vielleicht kann jemand, der in der Öffentlichkeit von den Medien fertiggemacht wird, sich ebenfalls in dieser Klage wiederfinden. Oder jemand, wo in der Familie zwischen zweien eine unausrottbare Feindschaft jeden Morgen von neuem aufbricht. Oder auch ein Kranker, der nicht mehr weiß, was seine Besucher denken und reden, bevor sie die Tür öffnen und zu ihm ins Zimmer treten; in dessen Seele der Verdacht wächst, daß alle eigentlich nur auf seinen Tod warten.

Damit ergibt sich eine Verbindung zur Ichklage des Psalms. Denn in den Versen 22–24 zeigt sich, daß der Beter auf den Tod krank ist. Sein Herz zeigt Rhythmusstörungen. Seine Kraft ist verblaßt. Wie man eine ermattete Heuschrecke, die der heiße Wüstenwind herangeweht hat, vom Mantel streift, hat das Leben ihn abgeschüttelt, und er liegt auf der Erde. Wie die eingewinkelten Beine der Heuschrecke sind seine eigenen Knie, er ist mager bis auf die Knochen: ein ans Ende geratener Kranker.

Und doch ist auch die Krankheit zugleich nur ein Bild für vieles. Es kann auch einfach die Armut sein. Es kann die Existenz als Ausgestoßener einer Gruppe sein. Vielleicht ist es der Verlust jedes Lebenssinns. So vieles erfahren Menschen wie eine Todeskrankheit und könnten vor Gott darüber klagen, indem sie in die Ichklage dieses Psalms hineinschlüpfen.

Wir müssen die Klagen solcher Psalmen so wörtlich wie möglich nehmen. Letztlich geht es immer um konkretes Schicksal. Doch zugleich dürfen wir sie gar nicht wörtlich nehmen. Die Klage entrollt einfach Urbilder einer Landschaft des Leids. Darin kann jedes Leid sich wiedererkennen, und sei es noch so einmalig.

Analyse der Gegnerargumentation

Das mußte gesagt sein, bevor wir jetzt doch genauer die Konturen des Klagegebirges von Psalm 109 nachziehen. Wir gehören einer anderen Kultur an. Der an den Rand des Lebens gelangte kranke Mensch der Ichklage ist uns vorstellungsmäßig vielleicht noch am nächsten. Von hier aus wollen wir uns rückwärts tasten.

Da geraten wir zunächst an die zweite Hälfte des Feindzitats, die Verse 16–19. Sie begründen, warum die Feinde den Tod des Beters wollen. Anfang seiner Schuld, damit aber auch letzter Grund der Todeskrankheit, in der er sich jetzt befindet, ist für sie, daß er einen Armen verfolgt und schließlich getötet haben muß. Vers 16: „Weil er nicht daran dachte, in Treue zu handeln, weil er einen elenden und armen Menschen verfolgt hat, ja den, dessen Herz schon verschreckt war, schließlich tötete ...“ So etwas muß ja am Anfang der ganzen Geschichte gestanden haben. Sonst wäre der Mann jetzt nicht so geschlagen.

Wahrscheinlich ist wirklich jemand gestorben. Doch vielleicht wird sogar einfach auf eine Untat zurückgeschlossen, ähnlich wie von Ijobs Freunden bei Ijob. Denn jetzt ist hier auf jeden Fall jemand auf den Tod krank. Muß da nicht eine entsprechende Schuld vorliegen? Und wie leicht ist solch ein Zusammenhang auszudenken.

Die Armen sind so etwas wie die Nähe Gottes in der Welt. Wer ihnen treu ist, über den kommt Segen. Wer ihnen die Liebe versagt, über den kommt der Fluch. Ja, alles läuft noch konkreter. Der arme Mensch selbst flucht oder segnet. Nichts ist wirksamer, als der Fluch des Armen und der Segen des Armen. Beides muß gemeint sein in Vers 17: „weil er den Fluch [nämlich den Fluch des Armen] liebte, und der ihn erreichte, den Segen [nämlich den Segen des Armen] nicht begehrte, und der sich von ihm entfernte ...“

Daß ein Armenfluch schon am Wirken ist, sieht man nach dieser Argumentation gerade an der schon eingetretenen und fortgeschrittenen Krankheit des Beters. Das sagt Vers 18 mit seinen unglaublichen Bildern: „weil er den Fluch [des Armen] schon angezogen hat wie sein Hemd, und er wie Wasser in seinen Leib eindrang, wie fette Salbe in seine Knochen ...“ Wenn die Gegner also ein Todesurteil über den Beter erreichen wollen, ist das für sie nur die Konsequenz, in die der Beter sich selbst hineingebracht hat. Sie nehmen daher das Bild vom über den Körper gezogenen Fluchhemd auf, wenn sie in Vers 19 ihre Folgerung formulieren: „deshalb bleibe [der Fluch] ihm nun wie ein Kleid, in das er sich hüllt, wie ein Gürtel, der ihn für immer umschließt.“ Er wird also sterben. Und wir müssen es beschleunigen, indem wir ihm den Prozeß machen. Das ist die Logik.

Sie mag uns archaisch und magisch erscheinen. Aber ist sie wirklich falsch? Zerstört nicht das, das wir an Unmenschlichem tun, hinterher uns und unser Leben? Kommen uns nicht, wenn wir immer mehr ins Elend, in die Krise, ans eigene Ende geraten, wie von selbst die Fragen nach den An-

fängen unseres Unglücks und nach den Gründen? Womit haben unsere Psychologen denn täglich zu tun?

Die Gegner des Beters sind bis ins Letzte konsequent. Das zeigt sich, wenn wir jetzt nochmals einen Schritt im Psalm zurückgehen, zu dem Urteil, das das Gericht gegen den Beter fällen soll. Es steht in den Versen 8–13 und ist mit hoher Kunst formuliert. In der Übersetzung ist die Grundstruktur schon an den chiasmisch angeordneten Stichworten zu erkennen, die fett gedruckt sind:

Sünde → nächster → Waisen || Waisen ← nächsten ← Sünde

Dem entspricht der inhaltliche Aussagenablauf. Vers 8: Der Mann muß sterben, sein Amt soll ein anderer übernehmen. Also: Beseitigung. Vers 9 nennt die Folgen: Es gibt dann eine Witwe, und es gibt Waisen. Die Familie ist also zerstört. Dem folgt automatisch der materielle Zusammenbruch. Konkret beschreiben ihn die Verse 10–11: Das Haus liegt in Trümmern, die Kinder vagabundieren und leben vom Betteln. Denn Schulden haben schnell den Besitz zerstört und Fremde ihn ausgeplündert. Und nun läuft der Blick in Vers 12 wieder zu den Kindern zurück: Die Familie ist als ganze sozial zur Null geworden, deshalb kümmert sich auch niemand um die Waisen. Noch weiter geht Vers 13: Die Gesellschaft stößt eine solche Familie aus. Schon in der folgenden Generation wird der Name dieser Familie gar nicht mehr existieren. Steht am Anfang der Tod des Familienhaupts, so am Ende die Auslöschung der ganzen Familie. Es geht den Gegnern also um mehr als um die Bestrafung eines einzelnen Menschen. Es geht ihnen um die Ausrottung einer Sippe.

Damit gewinnt die Aussage von Vers 8, sein Amt solle ein anderer übernehmen, erst ihre volle Bedeutung. Nicht jeder im Land hat ein „Amt“. Auch dürfte man im antiken Israel nicht laufend ganze Sippen ausgerottet haben. Derart radikale Prozeduren sind typisch für die Führungsschicht. Sie sind uns in der Bibel belegt für dynastische Machtübergaben. So lesen wir von Asa, dem Sohn des Nordreichgründers Jerobeam, er sei von einem Bascha ermordet worden. Der wurde dann König an seiner Statt. Zitat: „Als er aber König geworden war, beseitigte er das ganze Haus Jerobeam. Er ließ keinen am Leben, sondern rottete es völlig aus“ (1 Kön 15, 29; vgl. 16, 12). In unserm Psalm ist es also bedeutsam, daß von einer Amtsübernahme die Rede ist. Der Psalmbeter ist nicht irgendwer. Er gehört in die Oberschicht. Nichts hindert uns, mit dem Gedanken zu spielen, es sei der König. Wieder muß allerdings daran erinnert werden, daß ein solcher Psalm ein Gebetsformular für viele bleibt. Doch wie es heute mit der Regenbogenpresse geht, verstanden auch damals die vielen da unten ihr eigenes Schicksal am besten, wenn sie es in den Schicksalen der Gestalten da oben wiederentdecken konnten.

Nun nochmals einen Schritt weiter: Damit die Vorstellung von der Ausrottung einer ganzen Sippe in letzter Tiefe verankert ist, werden die

Verse 14–15 sogar theologisch. Erst hier und nur hier kommt in dem großen Gegnerzitat Gott ins Spiel – ganz anders als beim Beter des Psalmes selbst, der von Anfang an zu seinem Gott spricht. Selbst hier beten die Gegner nicht. Sie sagen nur, was sie, nachdem ein Mensch und seine Familie auf Erden ausgelöscht sind, auch von Gott noch an Beihilfe erwarten. Nämlich, daß er alles ratifiziert.

Gott umgreift ja auch die Toten, die aus der Vergangenheit heraus eine Familie letztlich tragen. Deshalb soll Gott alle Schuld dieser Familie aus all ihren vergangenen Generationen addieren, nichts mit Erbarmen bedecken, vielmehr alles wie in einem aufgeschlagenen himmlischen Sündenregister sich ständig vor Augen halten. Das hätte dann die irdische Konsequenz von Vers 15: „aus dem Land [ist] die Erinnerung an sie [definitiv] geächtet.“

In dem Gegnerzitat ballen sich wahrlich Haß, Gewalt und Vernichtungswille. Aber alles ist zugleich logisch und hochmoralisch. Im Grunde gilt es nur, dem Fluch eines gemordeten Armen zur Durchsetzung zu verhelfen.

Psalm 109 als Schrei eines Armen

Der Beter des Psalmes weiß und durchschaut das alles. Er breitet es aus als Klage vor seinem Gott. Von Anfang an verschweigt er jedoch nicht, daß alles falsch ist. Vers 2: „Verbrechermund und Schwindelmund sind wider mich aufgerissen. Sie haben geredet mit Lügengzunge.“ So logisch alles zu sein scheint – es ist nicht wahr. Genauer: Der Anfang der logischen Deduktion stimmt nicht. Der Beter hat keinen Armen verfolgt. Doch daß er krank ist und daß alles so aussieht, als habe ihn der Fluch eines Armen getroffen, daran kann er auch nicht vorbei. So wächst aus der Klage die Bitte, Vers 26: „Hilf mir, o HERR, mein Gott, rette mich kraft deiner Treue!“

Diese Bitte ist nun selbst der Schrei eines Armen. Schon zu Beginn der Ichklage, in Vers 22, hatte der Beter alle Perspektiven seiner Gegner auf den Kopf gestellt. Waren sie davon ausgegangen, sein Elend stamme letztlich daraus, daß er – Vers 16 – „einen elenden und armen Menschen verfolgt hat“, so kann er nur sagen, daß er von ihnen verfolgt wird und selbst – er benutzt in Vers 22 genau die Formulierung der Gegner – „elend und arm“ ist. So nimmt jetzt er das Privileg der Armen in Anspruch, in der Not zu Gott schreien zu können.

Nur wenn Gott ihn aus der Krankheit herausholt, ihn wieder mit Segen und Freude umgibt, bricht die Logik der Gegner zusammen. Dann ist, wie es in Vers 27 heißt, zu erkennen, daß alles Gottes „Hand“ war, daß „du, o HERR, so gehandelt hast“. Das sind klare, aber äußerst verhaltene Aussagen. Sie lassen das Geheimnis und die Unbegreiflichkeit des eigenen Unglücks stehen. Doch verankern sie es in einem anderen, in Gott ruhenden, nicht menschlich erdachten und erlogenen Sinnzusammenhang.

Was der Beter den Gegnern wünscht

Allerdings hat die Rettung des Beters, wenn Gott sie denn wirkt, für die Gegner gesellschaftliche Folgen. Sie selbst hatten ja für ihren Vernichtungskampf die Öffentlichkeit gesucht. Ein Gerichtsverfahren ist Öffentlichkeit. Auch sonst agieren sie in der Öffentlichkeit. Nach Vers 25 ist der Beter „für sie zum Spott geworden, sie schütteln den Kopf, wenn sie mich sehen“. Die Öffentlichkeit wird, wenn der von ihnen Bekämpfte plötzlich wieder voll da ist und sein schon sichtbarer körperlicher Niedergang, das letztlich wirksamste Argument, gestoppt ist, in ihrem Urteil umkippen – wie das die Öffentlichkeit so tut. Der Prozeß wird zusammenbrechen.

Automatisch sind sie dann in schrägem Licht, in „Schande“ und „Schmach“, wie es Vers 29 formuliert. Das wiegt schwer in einer Schamkultur. Israel war eine Schamkultur.

Und doch ist die Inkongruenz zwischen dieser Bitte des Beters und dem, was gegen ihn im Gang war, eklatant. In der Übersetzung ist am Kursivdruck zu sehen, wie sich die Feindbitte auf das, was in der Feindklage stand, zurückbezieht. Die Feinde hatten von Fluch und Segen gesprochen. Jetzt bittet der Beter: „Sie mögen mich als verflucht bezeichnen – du sollst [mich] segnen.“ Sie haben das schreckliche Bild gebraucht von dem Fluch, den der Beter wie ein Hemd angezogen habe. Er wendet in Vers 29 das gleiche Bild mit den gleichen Worten auf sie hin.

Allerdings – und daran zeigt sich endgültig, wie wenig dieser Psalm in das übliche Klischee von den talionischen Fluchpsalmen mit ihrer Rachegier paßt – er sagt nicht, nun solle Gott sie mit dem Fluch des Armen bekleiden und ihn in sie eindringen lassen wie Wasser und Öl. Er spricht allein von der öffentlichen Beschämung, die ja eintreten muß, wenn denn Gott ihn rettet und dadurch alles wendet: „Schmach sollen sich anziehen meine Ankläger, in Schande sollen sie sich hüllen wie in einen Mantel.“

Im Lobgelübde, das den Psalm beschließt, wird noch ein weiteres Bild aus dem Gegnerzitat aufgenommen. Dort war der Plan (Vers 6): „ein Ankläger trete zu seiner Rechten.“ Hier (in Vers 31) weiß der Beter, was er beim Dank für die Rettung „inmitten der Großen“ verkünden kann: Gott selbst „wird zur Rechten des Armen treten, ihn zu retten vor denen, die sein Todesurteil wollen.“ Gott schiebt den Ankläger beiseite und tritt an seine Stelle. Sein Argument ist die Heilung des Kranken – so hofft der Beter, der ja noch wie Haut und Knochen auf dem Sterbebett liegt.

Zieh'n wir hier einen Strich. Der Psalm 109 steht uns nun vor Augen. Stellen wir nun die angezielte Hauptfrage: Wie wird in diesem Psalm von der Armut geredet?

Drei Arten, von Armut zu reden

Im Psalm 109 bilden persönlichstes Schicksal und gesellschaftliche Öffentlichkeit eine welthafte Einheit, wie wir das aus unseren Gebeten

kaum gewohnt sind. Und in dieser Welt spielt die Armut nun offensichtlich eine entscheidende Rolle.

Wie zentral sie ist, sei zunächst an einer kleinen Oberflächenbeobachtung gezeigt. Es lohnt sich bei Psalmen immer auch, einfach einmal die Wörter zu zählen. Dann kann man zum Beispiel fragen, wo rein quantitativ die Mitte des Textes ist. Zählt man in Psalm 109, natürlich im hebräischen Text, von vorn 91 Worteinheiten²⁴ ab, und zählt man von hinten ebenfalls 91 Worteinheiten ab, dann stehen genau in der Mitte die beiden Verse 16–17, also der eigentliche Vorwurf, der dem Beter von seinen Gegnern gemacht wird und den der Beter selbst von Anfang an als Lüge bezeichnet: „Weil er nicht daran dachte, in Treue zu handeln, weil er einen elenden und armen Menschen verfolgt hat, den, dessen Herz schon verschreckt war, schließlich tötete, weil er den Fluch liebte und der ihn erreichte, den Segen nicht begehrte, und der sich von ihm entfernte ...“ Ob das wahr ist oder nicht – darum geht es. In der Welt des Psalms gibt es nicht nur Arme, Verfolgung, Ermordung von Armen, den Fluch des Armen, den Segen des Armen – das Phänomen Armut und der Umgang damit sind vielmehr von zentraler Bedeutung.

Damit kommt schon die erste Art, von Armut zu sprechen, in Sicht²⁵. Sie tritt in unserem Psalm nicht formell auf, aber sie wird vorausgesetzt. Die Gesellschaft dieses Psalms verdrängt die Armut nicht. Sie hat den Mut, von ihr zu sprechen. Dazu: Sie spricht ethisch von ihr. Es gibt in ihr ein Ethos der Sorge für die Armen.

Das setzt der Psalm wie selbstverständlich voraus. Sonst könnte man den Beter gar nicht anklagen, einen Armen verfolgt und zu Tode gebracht zu haben. Der Umgang mit der Armut ist auch besonders heikel. Sonst fürchtete man nicht so instinktiv den Fluch eines Armen und begehrte nicht so selbstverständlich seinen Segen.

Das Bewußtsein, daß in einer sozial gespaltenen Gesellschaft Entscheidendes nicht in Ordnung ist, und ein damit verbundenes hohes Ethos der Sorge für die Armen sind in der Tat nicht nur typisch für das alttestamentliche Israel, sondern für den gesamten Alten Orient²⁶. Wie die Wirklichkeit oft aussah, mag eine andere Frage sein. Aber das hochentwickelte Ethos war da.

Es war vor allem auch ein Ethos der Führungselite, speziell der Könige. Die Könige hatten nach außen ihr Land militärisch zu verteidigen, nach oben ihr Volk durch Tempelbau und Gottesdienst mit den Göttern zu verbinden, nach innen aber als Richter für Gerechtigkeit zu sorgen. Immer

²⁴ Ich spreche vom masoretischen Text und meine mit „Worteinheit“ entweder Einzelwörter oder durch Makkef zusammengezogene Wortgruppen.

²⁵ Die hier gestellte Frage nach den Arten, von der Armut zu sprechen, ist von den Ansätzen der Sprechakttheorie inspiriert (Austin und Searles).

²⁶ Vgl. N. Lohfink, Gott auf der Seite der Armen, Zur „Option für die Armen“ im Alten Orient und in der Bibel, in: *Ders.*, Das Jüdische am Christentum, Die verlorene Dimension, Freiburg 1989, 122–143.

wieder wird in den Dokumenten das königliche Richten charakterisiert als Hören auf den Schrei des Armen, als Durchsetzung des Rechts der Witwen und Waisen.

Dieses Ethos war auch theoretisch ausformuliert: in den Prologen und Epilogen der großen Gesetzbücher, in der erzieherischen Weisheitsliteratur, in epischen Erzählungen mit ihren Beispielen. In objektiver Beschreibung und ethischer Aufforderung wurde also von der Armut gesprochen. Diese Rede möchte ich als die erste Art, von der Armut zu sprechen, bezeichnen. Unser Psalm setzt sie als selbstverständlich und als geltend voraus.

Ihr entspricht auch unsere Rede, wenn sie ein soziales oder karitatives Ethos ausdrückt. Hierhin gehört die kirchliche Soziallehre ebenso wie die Theologie der Befreiung. Hierhin wird das Sozialdokument der Kirchen gehören, das zur Zeit vorbereitet wird. Natürlich gehört auch die lehrende und generell auffordernde Rede über soziale Probleme in anderen Milieus, in verschiedensten Parteien und Institutionen hierhin. Diese Rede ist grundlegend und für eine verantwortlich angelegte Gesellschaft selbstverständlich. Vielleicht war sie in der Antike, wo es noch keine Theorie einer Marktwirtschaft gab, noch stärker hörbar als heute. Aber sie ist auch bei uns durchaus hörbar. Auch vieles, was an dieser Hochschule lehrend gesagt wird, gehört in ihren Umkreis.

Unser Psalm setzt sie also voraus. Doch wichtiger sind jetzt die beiden anderen Arten der Rede von Armut. Sie sind nicht nur vorausgesetzt, sondern treten im Psalm auf.

Da ist vor allem die Weise, wie die Gegner des Beters von der Armut reden. Sie versuchen ja offenbar, einen Menschen, ja eine machtvolle Familie, zu beseitigen. Wir befinden uns auf einem politischen, vielleicht auch wirtschaftlichen Schlachtfeld. Im Bereich der Macht soll eine Wachablösung herbeigeführt werden. Das geht nicht, ohne die Öffentlichkeit zu gewinnen. Sie soll gewonnen werden durch Aktivierung ihres sozialetischen Gewissens. Dem bekämpften Gegner wird Unrecht gegen Arme vorgeworfen, unsoziales Verhalten. Im Fall unseres Psalms ist das alles nicht wahr. Aber ob im Einzelfall wahr oder falsch, in solchen Konstellationen wird jedenfalls auf eine ganz andere Weise von Armut geredet als dann, wenn theoretisch von Armut in der Gesellschaft gesprochen oder generell ermahnend ein Armenethos proklamiert wird. Hier dient die Rede von der Ausbeutung, ja Unterdrückung der Armen als Munition im Kampf um die Macht. Wer mit ihr seinen Gegner besser beschmutzen kann, wird die Auseinandersetzung gewinnen.

Zweifellos ist diese Technik, mit dem Thema „Armut“ zu hantieren, in unserer politischen Welt, in den Kämpfen der Tarifpartner, aber auch in mancher anderen beruflichen und privaten Arena allpräsent. Ich will nicht sagen, daß es keine legitimen Fälle dieser Art, von Armut zu reden, geben könne. Armut wird produziert, Arme werden unterdrückt. Dagegen muß gekämpft werden. Aber nur zu häufig wird das vorhandene Sozial- und Ar-

menethos zur Ideologie, zu einer Waffe, die nicht den Armen, sondern nur dem eigenen Macht- und Einflußgewinn dienen soll.

Genau da, wo diese zweite Art, von Armut zu reden, sich ausbreitet, stellt sich notwendig auch eine dritte ein. Sie ist in unserem Psalm durch den Beter vertreten. Er ist nicht nur, als Sterbenskranker, in so etwas wie letzte private Armut hineingeraten, sondern wird auch noch öffentlich unter Bezeichnung, er habe sich unsozial verhalten, ins menschliche Abseits gestoßen. Man mag sagen, das sei etwas anderes als Armut, und man solle diesen Begriff nicht zu sehr dehnen. Aber die Urteilsvorausformulierung der Gegner in den Versen 10 und 11 zeigt deutlich, daß das, was sie anzielen, auch den Verlust jedes materiellen Besitzes umschließt. Nur Trümmer sollen übrigbleiben, die Kinder sollen betteln müssen. Und der Beter selbst bezeichnet sich nun einmal am Anfang der Ichbitten als „Elenden und Armen“, und im letzten Vers erhofft er sich, daß sein Gott „zur Rechten des Armen treten“ und ihn „retten“ wird. So wird der ganze Psalm zum „Schrei des Armen“.

Der alte germanische Rechtsterminus ist „Zeterschrei“. Wer in antiken Gesellschaften einen Zeterschrei hört und nicht zur Hilfe eilt, macht sich selbst zum Mörder und Verbrecher. Jeder ist Adressat des Zeterschreis, doch der spezielle Adressat ist der Richter, vor allem der König. Und über ihm, nochmals Gott. Zu dieser letzten Rettungsinstanz schreit unser Psalm.

Letztlich ist nur der Zeterschrei des Armen authentische Rede von Armut. Alles andere Reden bespricht die Armut noch von außen, ob mit gutem Willen oder mit bösem. Nur der Zeterschrei kommt von innen. Nur hier ruft das Opfer selbst, der Mensch, dem es schrecklich ergeht und den man deshalb vielleicht auch noch zum Sündenbock gemacht hat, um so woanders Ruhe zu haben²⁷.

Die messianische Dimension

Die Hoffnung von Psalm 109 ist, daß Gott den Zeterschrei hört und zur Rechten des Armen tritt, um ihn zu retten. Nur seine Hoffnung? Nein, seine Gewißheit.

Um das am Text selbst zu sehen, müssen wir noch einmal die Bibelwissenschaft an ihn heranlassen, die allerjüngste, mit ihren neuesten Erkenntnissen²⁸. Erst in den letzten Jahren ist wissenschaftlich faßbar geworden, was allerdings der alten jüdischen und christlichen Tradition ganz selbstverständlich war und nur unterwegs langsam verlorengegangen ist: Daß der Psalter nicht in den Bereich der Kompilationsliteratur gehört, also nicht eine lockere Liedersammlung ist (wie etwa unsere heutigen kirchlichen

²⁷ Vgl. die Analyse der Ijob-Gestalt bei R. Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990.

²⁸ Zum folgenden vgl. N. Lohfink, *Psalmengebet und Psalterredaktion*, ALW 34 (1992) 1–22. Speziell zum Psalterkontext von Psalm 109: E. Zenger, *Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs* 107–145, BN 82 (1996) 97–116.

„Gesangbücher“), sondern aus alten Liedern und Gesängen zu einem einzigen, kunstvoll gefügten Textgebilde zusammengebaut ist. Text verknüpft sich mit Text, Abgrund ruft dem Abgrund zu, das Echo der Wörter, der Bilder, der Themen, der Ängste, der Hoffnungen und der Preisungen schallt vom einen Ende bis zum andern und bricht sich an den Wänden der Einzeltexte stets von neuem.

Vermutlich sollte der Psalter ein Meditationstext sein. Man lernte ihn auswendig und murmelte ihn immer wieder vor sich hin, von Anfang bis Ende. Nur deshalb war er in neutestamentlicher Zeit auch so bekannt und beliebt. Die durchbeteten Nächte Jesu werden von ihm erfüllt gewesen sein.

Setzt man das voraus, dann müssen wir nur zusehn, wie es nach dem Psalm 109 im Psalter weitergeht. In der Tat: Stand am Ende von Psalm 109 die Hoffnung, daß, wenn der Arme schreit, Gott ihm zur Rechten tritt, dann schafft Psalm 110 dafür die Gewißheit. Er fängt den Ball auf, der ihm zugeworfen wird. Er beginnt: „So spricht er Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich dir hinlege deine Feinde als Schemel für die Füße.“²⁹

Damit geraten wir nun allerdings noch einmal in eine neue Dimension. Wir hatten Psalm 109 als Gebet eines einzelnen Menschen gelesen. Doch auf der synchronen Ebene des vollen Psalters ist die Antwort Gottes einer der großen Messiaspsalmen, Psalm 110. Das ist jener Psalm, aus dem im Neuen Testament die Christologie erwachsen ist. Dann dürfen wir aber auch Psalm 109 nicht nur als Psalm eines Einzelnen lesen.

Es hätte uns ja auch bereits stutzig machen sollen, daß der Psalmentitel den Psalm als „Psalm Davids“ bezeichnet. David ist an diesem Ort des Psalters längst nicht mehr die historische Gestalt allein. Er steht schon lange für das ganze Gottesvolk in seinem Gang durch die Geschichte, und er ist der Vorentwurf des kommenden Messias. So ist auch der Beter des Psalmes 109 nicht einfach mehr ein Einzelner. In ihm tritt das Gottesvolk hervor, das auf seinem Weg durch die Geschichte von den Völkern der Welt als „Armer“ zu Tode gehetzt wird. Zugleich ist dieser Beter die gehante Gestalt des erhofften Messias Königs, den Gott zu seiner Rechten erhöht, der aber vorher das Schicksal eines „Armen“ hat, der nur noch Zeter schreien kann, weil die Mächtigen der Welt auf seinen Tod aus sind und nur sein Gott ihn retten kann.

Ich wollte das nur noch gerade andeuten. Doch es hebt uns auf jene Ebene, auf der allein am Ende aller Wege das Motto *evangelizare pauperibus* Wahrheit besitzt – da allerdings die letzte und unverbrüchliche Wahrheit.

²⁹ Daß dies kein reiner Zufall ist, zeigen zwei Beobachtungen: 1. Das Stichwort „Rechte“ findet sich nicht isoliert am Ende des einen und am Anfang des anderen Psalms. In Ps 109, 31 nimmt es die parallele Formulierung von Vers 6 auf, in Psalm 110 wird es in Vers 5 wieder aufgenommen, und zwar in noch genauerer Entsprechung zu Ps 109, 31. 2. In der Gruppe der drei Davidpsalmen 108–110 ist „rechte (Hand, Seite)“ ein herausgestelltes Leitwort. Es steht auch schon in Ps 108, 7. Der letzte Beleg im davorliegenden Psalterbereich ist dagegen Ps 98, 1, der nächste erst wieder Ps 118, 15.