

# Gebet und Psalmenfrömmigkeit im biblischen Israel

Alfred Ehrensperger

1. Gotteserfahrung und Gebet .....	1
2. Die Lebenssituation als Voraussetzung und Kontext des Betens .....	3
3. Gebet und Tempelkult im biblischen Israel .....	4
4. Persönliches und gemeinschaftliches Beten .....	5
5. Bitte, Klage und Eingeständnis von Schuld im Gebet .....	7
6. Freie und aufgezeichnete Gebete .....	7
7. Zum Aufbau von Gebeten und Psalmen .....	8
8. Der Sitz im Leben von Psalmen .....	9

## 1. Gotteserfahrung und Gebet

Seit der biblischen Zeit bis in die Gegenwart gibt es in jüdischen Gebeten eine Zurückhaltung in der direkten Gottesanrede, zuweilen sogar eine Art Namensakese. Schon die Hohenpriester im Tempel von Jerusalem sprachen den Gottesnamen nur bei besonderen Anlässen aus. Ausserhalb des biblischen Schrifttums kennt die häufige Segensformel „baruch ata adonaj“ eine Art Umschreibung des an und für sich unaussprechlichen Gottesnamens. Das auf Ex 3,15 zurückgehende, geheimnisvolle Tetragramm JHWH wird als „Adonaj“ (= Herr) ausgesprochen.<sup>1</sup> In der Anrufung Gottes besteht ein eigentümliches Ineinander von Nennen und Verschweigen. Juden werfen den Christen immer wieder vor, mit welcher Selbstverständlichkeit und Schonungslosigkeit sie das Tetragramm aussprechen, das in der israelitisch-jüdischen Gebetspraxis umschrieben wird, z. B. durch „Herr“, „Du“, „Ewiger“, „Elohim“ (Gott).<sup>2</sup>

Zurückhaltung in der Gottesanrede

Auch ein eindeutiger Ausdruck für „beten“ fehlt in der hebräischen Bibel. Der Vorgang, mit dem man sich an Gott wendet, wird je nach Situation verschiedenen umschrieben: „Darasch“ heisst: Suchen; „halal“ Preisen; „falal“ Flehen; „chanan“ Erbitten.<sup>3</sup> Dt 26,5 soll man „anheben vor dem Herrn, deinem Gott“ und dann zu ihm sprechen. Manchmal gibt auch nur eine inhaltliche Bestimmung an, wie und warum man Gott betend ansprechen soll: Etwa ihm danken, ihn loben und preisen, zu ihm rufen in der Not, bitten oder klagen usw. Das Beten im biblischen Israel wird als Kommunikation mit Gott verstanden, den man schon erfahren hat, der an Israel Großes getan hat, oder der bewahrt und rettet.

Umschreibungen des Betens

Der Sinn des Betens wird in der biblisch-christlichen Tradition oft verstanden als ein Gespräch mit Gott als einem (personhaften?) Gegenüber, analog zu einem Gespräch unter Menschen. Von dem, der zuhört, erwartet man Antwort, Weisung, Trost, Ermahnung oder sogar Rettung. Man sagt dann, das Gebet sei „erhört“ worden, oder auch nicht. Dieses Gebetsverständnis im Sinne eines Gesprächs ist nach israelitischer Auffassung eine Verkürzung: „Wir sprechen nicht Gott an, wir machen uns nur ansprechbar für ihn ... Wir werden hingetragen zu ihm, der uns nahe kommt“.<sup>4</sup> Demnach hätte das Gebet eine propädeutische Funktion, den Charakter einer Einstimmung und Bereitschaft für Gottes Kommen: „Das Gebet hat einen anderen Zweck als das Gespräch. Zweck eines Gesprächs ist, zu informieren; Zweck des Gebetes ist Teilhabe“<sup>5</sup>

Eigenart des israelitischen Gebetsverständnisses

Es gibt eine ganze Reihe von entgegengesetzten Prinzipien, die das israelitisch-frühjüdische Beten bestimmen, z. B. wird 1. das Gebet als eine feste, gegebene Disziplin verstanden oder als ein spontaner Ausbruch der Gefühle; 2. legt man Wert auf eine regelmäßige Gebetspraxis oder bevorzugt das unvorbereitete, aus einer konkreten Situation hervorbrechende Gebet; 3. zeigt sich in vielen Gebeten eine inhaltlich-formale, für ein Kollektiv gedachte Uniformität mit einem kla-

Gegensatzpaare in der Gebetspraxis

<sup>1</sup> J. Kirchberg: Theologie in der Anrede, S. 247 f.

<sup>2</sup> J. Kirchberg: Theologie in der Anrede, S. 248.

<sup>3</sup> Beispiele in Gen 19,27; 24,63; 28,2.

<sup>4</sup> A. J. Heschel: Der Mensch fragt, S. 6.

<sup>5</sup> A. J. Heschel: Der Mensch fragt, S. 11.

ren, fast schematischen Aufbau; ihm gegenüber steht das individuelle Sprechen eines Gebetes aus dem eigenen Herzen und in einer gewissen Einmaligkeit; 4. wird das Gebet als Wahrnehmung eines Gebotes und als eine religiöse Pflicht ausgeübt oder es bringt eine persönliche, ungebundene Glaubensfreiheit zur Sprache; 5. wird gebetet infolge einer göttlichen Weisung und als religiöse Leistung eines Menschen oder das Beten wird verstanden als ein Geschenk und Vorrecht des von Gott begünstigten Menschen; 6. zeigt das Beten einen Akt der Erkenntnis als Voraussetzung eigenen Nachdenkens oder es ist mehr Ausdruck von Gefühlen und oft nicht einheitlich fassbaren Empfindungen; 7. werden Gebete rezitiert in der Art vorformulierter Bekenntnisse oder die Gebetsworte müssen als Ausdruck des Vertrauens in Gott erst gefunden und dann formuliert werden.<sup>6</sup> Solche Gegensatzpaare enthalten fruchtbare Spannungsfelder, in denen sich die Gebetspraxis Israels bewegte.

Ob sich Gebetsworte unmittelbar an Gott als ein persönlich gedachtes Gegenüber richten oder ob sie mehr im Sinne einer Glaubensmeditation andere Menschen ansprechen, sie „ins Gebet nehmen“ und so auf Gott hinweisen wollen, ist oft nicht eindeutig auszumachen. Beides schließt sich nicht aus, sondern kommt oft neben- und ineinander vor. Dies zeigt z. B. der Gebetsruf „Gedenke!“<sup>7</sup>, der im Alten Testament über 30 mal vorkommt und sich teilweise an Gott, teilweise auch an Menschen richtet. Der Mensch soll jedenfalls zu einer verantwortlichen Glaubenshaltung aufgerufen und an Gottes gnädiges Eingreifen in die Geschichte, und Gott soll an sein Verheißungswort erinnert werden.<sup>7</sup>

Es gibt Aussagen, in denen Gott selber für sein Volk betet. Dieses göttliche Selbstgespräch wandelt eine ursprüngliche Absicht Gottes und weckt seine Gnade. Ein solcher Dialog Gottes mit sich selber kann zu einer Mahnung an den Menschen werden, sein Leben erst recht aus der Gnade und in der Nachfolge Gottes zu gestalten.<sup>8</sup> Es gibt im Hebräischen eigentlich kein bestimmtes Wort für „danken“. Der eigentliche Gegensatz zum Bitten ist vielmehr das Loben Gottes.<sup>9</sup> Hymnische Texte sprechen oft *über* Gott, und nicht eigentlich *zu* ihm. Damit bekommt das Loben einen beschreibenden, geradezu erzählenden Charakter, erfolgt aber trotzdem aus einer eindeutigen Gebetshaltung heraus.<sup>10</sup> Ihre Basis sind Vertrauensausagen, etwa Verben wie „harren“ oder „sich freuen“. Solche bekenntnisartigen Hymnen zu JHWH sind auch eine Ausdrucksform der Selbstvergewisserung.<sup>11</sup> Beten in Israel setzt voraus, dass Gotteserfahrungen bereits eine Basis des Vertrauens geschaffen haben.<sup>12</sup> Auch wenn man betet, um Gott an seine früheren Heilstaten zu erinnern, schöpft man daraus Zuversicht für Gegenwart und Zukunft.<sup>13</sup>

Das Beten Israels ist insgesamt geprägt von Segenssprüchen, den „berakoth“. Der verbale Ausdruck „barak“ bezeichnet einen Vorgang, den wir im Deutschen eigentlich mit zwei Ausdrücken auseinanderhalten müssen: Preisen und Segnen. Dahinter steckt die Erfahrung des Glaubens, „dass Gott mit seinem Heil, seinem Segnen, unserem Tun stets zuvorkommt. Indem wir Gott darum preisen, wissen wir uns bereits von ihm gesegnet“.<sup>14</sup> Der aaronitische Segenstext in Num 6,24-26, der einer magischen Auffassung des Segens entgegenwirkt, als ob Gott ohnehin Segen spende, wenn man ihn rituell richtig verehere, wird als eine an Mose gerichtete Gottesrede verstanden. An dieses segnende Tun bindet Gott eine Verheißung und gibt den Auftrag des Segnens weiter.<sup>15</sup>

Wechselwirkungen  
zwischen  
Gott und  
Mensch

Besonderheiten  
im Gebetsver-  
ständnis

Gebet und Se-  
gen

<sup>6</sup> A. J. Heschel: Der Mensch fragt, S. 44.

<sup>7</sup> L. Clerici: Einsammlung, S. 48.

<sup>8</sup> L. Trepp: Der jüdische, S. 11,

<sup>9</sup> K. Westermann: Lob und Klage, S. 20.

<sup>10</sup> Ein klassisches Beispiel ist der Ps. 33.

<sup>11</sup> H. G. Reventlow: Gebet im AT, S. 137 f.

<sup>12</sup> H. G. Reventlow: Gebet im AT, S. 203.

<sup>13</sup> H. G. Reventlow: Gebet im AT, S. 182.

<sup>14</sup> A. Gerhards: Die Bedeutung, S. 55.

<sup>15</sup> D. Greiner: Segen, S. 126.

Es ist eine Gesamtüberzeugung in den biblischen Texten (auch im NT), dass Gottes Geist im Gebet mitwirkt. Diese geschenkte oder verheißene Gegenwart des göttlichen Geistes wirkt auf dreifache Weise: 1. deckt er die Schuld des Betenden zu; 2. anerkennt er ihn als Knecht (Kind) Gottes; und 3. bewahrt er ihn vor Anfechtungen von innen und außen. In den „Hodajot“ (Hymnen) aus Qumran wird die völlige Heilsunfähigkeit des auf sich allein gestellten Menschen hervorgehoben.<sup>16</sup> „Zwischen Bitte und Bewahrung besteht ein innerer Zusammenhang, der für den Beter die Logik einer in Gott begründeten Kausalität hat: Das Gebet kam von Gott; darum hat er es auch erhört“.<sup>17</sup> Die Überzeugung, dass das Gebet des Menschen im Geist oder durch den Geist Gottes geschieht, schließt also die Gewissheit der Erhörung mit ein. Auch in der urchristlichen Gemeinde, etwa Gal 4,6, wurde das Gebet noch als eine Wirkung des Geistes Gottes verstanden.<sup>18</sup>

Wirken des Heiligen Geistes beim Beten

## 2. Die Lebenssituation als Voraussetzung und Kontext des Betens

Gebete haben im biblischen Israel eine welterhaltende Bedeutung, auch wenn ein einzelner Mensch sie spricht. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Gebetstexte praktisch in fast allen Schriften des Alten Testaments vorkommen, und dass die Gebete alle möglichen Dimensionen des Menschenlebens und der göttlichen Schöpfung beinhalten.<sup>19</sup> Oft kommen Gebete im Kontext von Erzählungen vor.<sup>20</sup> Klagegebete sind eine der wichtigsten Grundformen des Betens, wie die Beispiele in Jos 7,7-9 oder Gen 32,9-12 zeigen. Das Leben selber gab und gibt ja genug Motive für die Klage. Gebet und Reflexion des Glaubens lagen im alten Israel noch nahe ineinander, während sie von heutigen Menschen oft fast als Gegensatz verstanden werden.<sup>21</sup>

Umfassende Bedeutung der Gebete

Ganz kurze Gebetsformeln kommen vor allem in erzählenden Gebetstexten vor: 2. Sam 15,31; Ri 15,18; Ri 16,28.<sup>22</sup> In diesen Beispielen wird Gott als Gegenüber angesprochen. Die „Omenbitten“, wie z. B. Gen 24,12-14, verlangen ein äußeres Zeichen für ihre Erfüllung durch Gott. Gelübdeartige Gebete wie 1. Sam.1,11 f. oder Gen 28,20-22 enthalten ein menschliches Versprechen und erwarten eine göttliche Gegenleistung.<sup>23</sup> In den Psalmen treten dann die verschiedenen inhaltlichen Schwerpunkte und Elemente einzelner Gattungen des Betens deutlich in Erscheinung: Hymnen, Klagelieder des Volkes und des Einzelnen, Bitten oder Lobpreislieder, deren Sitz im Leben dem richtigen Verständnis helfen würde, leider aber in der Regel fehlt.<sup>24</sup> Gewisse Ähnlichkeiten mit den „Hodajot“ von Qumran sind unverkennbar.<sup>25</sup> Beliebt sind immer wieder Metaphern wie Gott als „Fels, Burg“ oder „Gottes Hand“.<sup>26</sup>

Eigenarten und Gattungen der Gebete

Charakteristisch für Alltagsgebete, die nicht immer eine besondere Situation voraussetzen, sind ihre Kürze, ihre prosaische Form und Direktheit im Umgang mit Gott. Ohne Hemmungen werden in Klagegebeten Proteste gegen erfahrene Leid, die Theodizee-Erfahrung oder das Flehen um Befreiung aus Nöten laut. Häufig sind auch Wünsche, etwa dass Gott Zeuge zwischen Menschen sei. Immer wieder wird durch die Gebete in irgendwelchen Formen das Vertrauensverhältnis zu Gott aktualisiert. Gott wird gelegentlich auch an die Unschuld des Betenden erinnert und so zum Eingreifen bewegt.<sup>27</sup>

Alltagsgebete

<sup>16</sup> A. Dietzel: Beten im Geist, S. 24.

<sup>17</sup> A. Dietzel: Beten im Geist, S. 25.

<sup>18</sup> A. Dietzel: Beten im Geist, S. 28.

<sup>19</sup> O. Wahl: Art. „Gebet“, Sp. 309.

<sup>20</sup> Beispiele bei H. G. Reventlow: Gebet im AT, S. 88-100.

<sup>21</sup> J. J. Petuchowski: Beten im Judentum, S. 89 f.

<sup>22</sup> H. G. Reventlow: Art. „Gebet“, Sp. 485.

<sup>23</sup> H. G. Reventlow: Art. „Gebet“, Sp. 485.

<sup>24</sup> H. G. Reventlow: Art. „Gebet“, 486.

<sup>25</sup> E. Bons: Psalm 31, S. 21.

<sup>26</sup> E. Bons: Psalm 31, S. 161.

<sup>27</sup> R. Albertz: Art. „Gebet“, S. 36 f.

Für das alte Israel ist das Gebet eigentlich eine Weltaufgabe. Die Arbeit des eigenen Herzens erfolgt, um die selbst- oder fremdverschuldeten Ruinen der Schöpfung zu reparieren. Die Sorge um das Heil der Anderen hält die Bitte um das eigene Heil im Gleichgewicht. Darum kann das Gebet in der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels auch Ersatz für das tägliche Brandopfer sein. In diesem Ganzopfer wurde ja alles verbrannt; auch die eigenen Bedürfnisse spielen hier keine Rolle mehr. Gott selber braucht das Opfer und das Gebet der Gerechten, um die Welt weiter existieren zu lassen und zu heiligen. Das Leiden des Individuums ist ein Teil des Leidens Gottes, welches menschliches Leiden im Horizont der gesamten Welterfahrung immer übersteigt.<sup>28</sup> Wenn der betende Mensch die noch größere Qual Gottes erkennt, spürt er das eigene, persönliche Leid nicht mehr.<sup>29</sup>

Gebete im Horizont der Erhaltung der Weltordnung

Gebete im Alten Testament sind nie nur rein verbale Vorgänge, sondern mit Gesten und Handlungen verbunden: Man steht oder kniet nieder. Auch sind Gebete nicht, wie die Opfer, an heilige Orte gebunden, sondern können im Alltagswerk bei irgend einer Beschäftigung ihren Ort haben, jederzeit und überall. Obwohl zwischen Erwartungen beim Beten und bei magischen Handlungen gelegentlich eine Verbindung besteht, treten angesichts der Umgebung Israels und der rituellen Praktiken der Nachbarvölker magische Begleithandlungen in Israel auffallend zurück. Nicht ausgeschlossen waren verschiedene Grade von kultisch-ritueller Einbindung des Betens, besonders in seiner Beziehung zum Tempelkult.<sup>30</sup>

Wort und Handlung in den Gebeten

### 3. Gebet und Tempelkult im biblischen Israel

Nach dem heutigen Forschungsstand kann dem Beten, und insbesondere auch den Psalmen, kein kultischer Ursprung mit dem israelitischen Opferkult am Ersten und Zweiten Tempel nachgewiesen werden.<sup>31</sup> Positionen, wie sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts einerseits von Sigmund Mowinckel,<sup>32</sup> andererseits von Hermann Gunkel<sup>33</sup> vertreten wurden, sind heute überholt. Bereits Mowinckel beobachtete, dass die Gebete und Psalmen kaum geschichtliche Ereignisse wiedergeben und deshalb in Hinsicht auf ihre Entstehung und Motivation schwer einzuordnen sind.<sup>34</sup> Aufgefallen war schon lange, dass viele Psalmen Partei für die Armen und sozial Bedrückten nehmen.<sup>35</sup> Die erzählende Vergegenwärtigung vergangener Ereignisse in den Gebetstexten kann den Charakter eines Lobpreises erhalten und dann auch in eine Beziehung zum Opferkult gelangen. Eine solche Verbindung wird terminologisch noch fassbar im Begriff der „toda“, was Lobopfer und zugleich Vergegenwärtigung der Heilsereignisse bedeutet.<sup>36</sup>

Kultischer Hintergrund?

Obschon die Gebetsliteratur Israels inhaltlich noch eine gewisse Nähe zum Kultgeschehen zeigt, sucht man in ihr vergeblich nach konkreten Hinweisen auf rituelle Einzelheiten.<sup>37</sup> Spätere Deutungsversuche wollen dann gelegentlich solche Zusammenhänge entdeckt haben. Man weiß aber, dass es in der Zeit des Zweiten Tempels eine Art „Standmannschaften“ aus betenden Laien der 24 Bezirke des Landes gab, die als „Ma‘amadoth“ abwechselnd für eine Woche im Halbjahr nach Jerusalem delegiert wurden. Dort beobachteten sie als betende Laienrepräsentan-

Betende Laien im Tempel

<sup>28</sup> Hier liegt wohl auch eine Wurzel für die frühchristliche Deutung des Opfertodes Jesu als Sühnetod für die Sünden und Leiden der Menschen.

<sup>29</sup> J. Wohlmuth: Trinitarische Aspekte, S. 99 f.

<sup>30</sup> R. Albertz: Art. „Gebet“, S. 34 f.

<sup>31</sup> H. G. Reventlow: Gebet im AT, S. 298-301.

<sup>32</sup> S. Mowinckel: Psalmenstudien, Bd. VI, S. 41-50. Mowinckel verstand die Psalmen als Tempelgebete und -gesänge als Produkte der Leviten als Sängergilde und vertrat eine ausgesprochen gattungsgeschichtliche Position ihrer Entstehung.

<sup>33</sup> Literatur zu den Psalmenstudien Gunkels bei E. Zenger: Der Psalter als Buch, S. 50; ferner J. Begrich / H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933.

<sup>34</sup> S. Mowinckel: Psalmenstudien VI, S. 84-94.

<sup>35</sup> So schon S. Mowinckel: Psalmenstudien, S. 59-64.

<sup>36</sup> Man kann diesen Zusammenhang z. B. an Ps. 66,13-20 studieren (H. Zirker: Die kultische Vergegenwärtigung, S. 84-88).

<sup>37</sup> H. J. Kraus: Theologie, S. 115; V. Huonder: Die Psalmen, S. 125.

ten das Tempelgeschehen und respondierte auch auf die dortigen Gesänge. Nach der Rückkehr in ihre Stammesverbände hielten diese „Ma'amadoth“ gottesdienstliche Versammlungen mit Schriftlesung und Gebeten ab.<sup>38</sup>

Der umfassende Ausdruck für das, was im und am Tempel geschah, ist der hebräische Begriff „aboda“, Werk des Heiligen, Dienst im religiösen Bereich. Der dazugehörige Amtsbegriff „äbäd“ wird allerdings nie auf die Priester und ihren Dienst bezogen, sondern eher auf prophetische Gestalten, wie Mose, Hiob oder die Propheten selber.<sup>39</sup> Die Vorstellung, dass Gebete ein Ersatz für das Opfern sein könnten, taucht erst nach der Zerstörung des Zweiten Tempels auf. Die Gelehrten mussten über die neue, kultlose Lebensrealität nachdenken; aber keiner von ihnen erklärte, dass an die Stelle des Tamid-Opfers am Morgen und Nachmittag nun Morgengebete und Nachmittagsgebete treten sollten. Obgleich die Gebetszeiten den Opferzeiten entsprachen, dachte man nicht an eine von der rituellen Praxis sich lösende, verbale Ersatzfunktion.<sup>40</sup> Die bereits bestehende Einrichtung der „Ma'amadoth“ als Gebetsinstitution des außerhalb Jerusalems lebenden Volkes verstand sich als Kompensation für den durch die Tempelzerstörung unmöglich gewordenen Opferdienst.<sup>41</sup> So bekam das Gebet selber mehr und mehr einen kultischen Charakter.

Gebet und Opfer

Aus Num 6,22-27 stammend, ist der sogenannte aaronitische Priestersegen ein liturgiegeschichtlich traditionsreicher Rest aus dem priesterlichen Tempelkult. Priester sprachen diese Segensworte jeden Morgen und gegen Abend unmittelbar vor der Darbringung des Ganzopfers, und zwar auf den Stufen der Vorhalle zum Tempel und gegen das versammelte Volk gewendet. Auch in den außerkultischen Gebeten der „Ma'amadot“ begegnet dieser Priestersegen, erstmals ohne unmittelbaren Zusammenhang mit einer Opferung, stattdessen zusammen mit dem Morgen- und Abendgebet.<sup>42</sup> Wer ist der eigentliche Spender dieses Segens; wer segnet hier die Gemeinde? In Num 6,23 sind es zunächst Aaron und seine Söhne; aber es besteht eine Spannung zwischen der Aussage „ihr sollt segnen“ und dem Gotteswort „ich will segnen“ (Num 6,27). Wie kann diese Spannung liturgisch gelöst werden? Gott ist der eigentliche Urheber des Segens, die Quelle der im Segen frei werdenden Heilskräfte. Der Priester oder später die betende Gruppe sind die Auslöser dieses liturgischen Aktes, in dem der Gottessegen überhaupt wirksam werden kann. Wer den von Gott geschenkten Segen spricht, ist verantwortlich für das Lautwerden der Segensworte, für die Artikulation der Segenssprache und damit wohl auch für die Wirksamkeit des Segens.<sup>43</sup> Beim Gebet geschieht ein ähnlicher Vorgang: Gott ist der Spender der Gebetsworte; er braucht aber Menschen, die das von ihm Gemeinte zu ihrem eigenen Gebetsanliegen machen.

Der aaronitische  
Priestersegen

#### 4. Persönliches und gemeinschaftliches Beten

Die „beracha“ als ein kurzer Lobpreis Gottes durchzieht das ganze Gebetsleben des frommen Israeliten vom Morgen bis zum Abend, von der privat-häuslichen Atmosphäre bis zur Synagogenversammlung. Sinn der „berachah“ ist es, Gottes Gegenwart im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft ständig bewusst zu machen.<sup>44</sup> Aus der rabbinischen Zeit zwischen Tempelzerstörung und ca. 600 gibt es nur dürftige Hinweise, wie man im Gottesdienst und zu Hause mit Gebeten umgegangen ist. Im Gegensatz dazu kennen wir aus dieser Zeit zahlreiche Verordnungen über Bekenntnisse, Lobpreisungen, Bußrufe und die Leseordnungen

Traditionelle  
Gebetsgelegenheiten

<sup>38</sup> C. Thoma: Psalmenfrömmigkeit, S. 98.

<sup>39</sup> Th. Willi: Christliches Beten, S. 13.

<sup>40</sup> S. Safrai: Der Versöhnungstag, S. 49.

<sup>41</sup> Vgl. A. Döcker: Identität, S. 117; Belege für diese Ersatzfunktion des Gebetes stammen aus der Zeit Gamaliels II. (Ende 1. / Anfang 2. Jh. n. Chr.).

<sup>42</sup> I. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, S. 67-69.

<sup>43</sup> Zu diesem liturgischen Grundproblem aller Formeln und Worte, in denen Gottes heilspendendes Wirken liturgisch zur Sprache kommt, vgl. B. J. Diebner: Der sogenannte „Aaronitische Segen“, S. 207 f.

<sup>44</sup> V. Huonder: Die Psalmen, S. 148.

der Synagoge.<sup>45</sup> Das Morgengebet ist inhaltlich bestimmt vom Neubeginn des Lebens, von der Schöpfung und Erneuerung des Sinaibundes; im Abendgebet gedenkt man des Pessach-Ereignisses der Befreiung und des Ausblicks auf die messianische Endzeit.<sup>46</sup> Das Kaddisch-Gebet ist Ausdruck einer an Gott gerichteten Lobpreisung, eine Proklamation der Hoffnung auf sein Reich. Es ist oft auch eine Friedensbitte oder ein Gebet für Leidtragende, und es wird häufig kombiniert mit anderen Fürbitten.<sup>47</sup> Fürbitten gehörten nicht in den Amtsbereich der Priester oder des Kultpersonals, sondern hatten eher eine prophetische Ausrichtung.<sup>48</sup> Psalmverse und das tägliche „Sch‘ma Israel“ wurden erst durch die dazugefügten Benediktionen zu eigentlichen Gebeten. Dass man täglich beten soll, ergibt sich aus Dan 6,11; dass man abends, morgens und mittags beten soll, sagt Ps 55,18.<sup>49</sup>

Der Gehorsam gegenüber Gottes Weisungen war schon seit jeher Grundlage der israelitischen Gebetsfrömmigkeit: Opfer, Gebet und Torastudium sind die drei Säulen, die zusammen die Brücke des Glaubens über Jahrhunderte getragen haben. An verschiedenen biblischen Stellen kommt zum Ausdruck, dass die gefährdetste gottesdienstliche Aktivität der Gehorsam gegenüber Gottes Geboten war: 2. Chr 34,14-33 beklagt sich darüber, dass wichtige göttliche Gebote verloren gegangen seien. Auch die Katastrophe des Exils wurde auf die Vernachlässigung des Gehorsams gegenüber den Weisungen Gottes zurückgeführt. Als Pflicht der Familie wurde deshalb, gerade auch in der Diaspora, die Unterweisung in den Geboten.<sup>50</sup> Toraobservanz betrifft das Leben der ganzen Volksgemeinschaft, nicht nur das Heil des Individuums. Darum müssen Toragebote im alltäglichen Bereich besonders sorgfältig beachtet werden.<sup>51</sup>

Gebotene häusliche Gebetsfrömmigkeit

Im jüdischen Tischgebet spiegelt sich die traditionelle Vereinigung von universalem und partikularem Denken: In der ersten „beracha“ gedenkt man Gottes, des Schöpfers, der alle Geschöpfe ernährt; in der zweiten dankt man für das Land, mit dem Gott seine Verheißung wahr gemacht hat; in der dritten, endzeitlich ausgerichteten „beracha“ bittet man um die Wiederherstellung Jerusalems. Die vierte Bitte des Tischgebets, die erst nach dem Bar-Kochba-Aufstand eingefügt wurde, enthält auch den Dank für das Überleben des jüdischen Volkes.<sup>52</sup>

Denkhorizonte des Tischgebets

Das Beten Israels steht nicht einfach fest und ist, sowohl früher wie später, kein selbstverständlicher Vorgang: Jesu Jünger haben ihren Meister darum gebeten, dass er sie beten lehre; sie alle waren ja Söhne Israels. Die Pharisäer fragten Jesus, wieso seine Jünger im Gegensatz zu den Johannesjüngern keine Gebete verrichteten? (Lk 5,33). Das Gebet erfordert, um wach und lebendig zu bleiben, Gemeinschaft und Wiederholung, nicht im Inhaltlichen, sondern als ein regelmäßig stattfindendes Geschehen.<sup>53</sup> Besonders Lukas scheint feste, literarisch geformte Gebete zu lieben, etwa nach dem Muster des Magnifikats oder des Benediktus des Zacharias.<sup>54</sup>

Beten lernen

Die rabbinische Exegese las das liturgische Beten gleichsam hinein in die biblischen Schriften, in die Autorität der Tora, z. B. „Wir schrien zum Herrn, und er erhörte unsere Stimme“ (Num 20,16). Das Gebet der Gemeinschaft geht jedenfalls demjenigen des Einzelnen immer voraus.<sup>55</sup> In frührabbinischer Zeit wurde der Charakter des Achtzehnbittegebets, des zentralen Gebetes des Synagogengottesdienstes, geprägt und dabei keinesfalls der freien Gebetsgestaltung aus dem eigenen Herzen gegenübergestellt. Es gab immer wieder Hinzufügungen, und die

Frührabbinisches Beten

<sup>45</sup> C. Thoma: Psalmenfrömmigkeit, S. 91.

<sup>46</sup> F. Kohlschein: Der tägliche Gottesdienst, S. 197; ähnlich war übrigens auch die Praxis der Qumranleute.

<sup>47</sup> J. J. Petuchowski: Beten im Judentum, S. 70-72.

<sup>48</sup> H. G. Reventlow: Gebet im AT, S. 229.

<sup>49</sup> S. Lauer: Psalmen im Gebet, S. 12.

<sup>50</sup> P. Wick: Die urchristlichen, S. 49.

<sup>51</sup> P. Wick: Die urchristlichen, S. 50 f.

<sup>52</sup> L. Trepp: Der jüdische Gottesdienst, S. 158.

<sup>53</sup> Beispiel einer solchen klassischen, häuslichen Gebetsgemeinschaft ist der Bericht Apg. 4,24-31.

<sup>54</sup> P. Wick: Die urchristlichen, S. 292.

<sup>55</sup> J. Kirchberg: Theologie in der Anrede, S. 250.

Festlegung einer schriftlich gültigen Form entstand erst nach einem längeren Prozess, in dem sich auch Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen rabbinischen Richtungen widerspiegeln.<sup>56</sup> Mit dem Achtzehnbittengebet erfüllt der Jude ein göttliches Gebot: Gott zu lieben, und ihm mit ganzem Herzen zu dienen (Dt 11,13).

### 5. Bitte, Klage und Eingeständnis von Schuld im Gebet

Drei Dimensionen des Glaubens stehen in den israelitischen Bittgebeten im Vordergrund: 1. die Erkenntnis, dass wir von Gott abhängig sind und auch nicht allein in dieser Welt stehen; 2. die Vergewisserung, dass wir mit der Bitte im Einklang mit dem Glauben und der göttlichen Weisung (Tora) stehen; und 3. die Erweiterung des Bereichs der Sorgen über die rein privaten Interessen hinaus,<sup>57</sup> wobei nach jüdischem Verständnis auch im Bittgebet das Loben Gottes nicht fehlt.

Dimensionen der traditionellen Bittgebete

Im ganzen Alten Testament und im Orient überhaupt zielt die Klage immer auf eine Bitte hin. Der Klageteil bereitet die Bitte vor.<sup>58</sup> Die Klagetexte sind ursprünglich auf eine einzelne Person bezogen; sie werden später erst kollektiviert und in einen liturgischen Rahmen hineingestellt. Sie helfen auf diese Weise Gefahren aufdecken und Nöte überwinden.<sup>59</sup> Solchen Klagetexten ist meist ein bestimmter Aufbau eigen: Nach einer Feststellung der Klageursache folgen ein Bitt-element und abschließend ein Lobpreis Gottes,<sup>60</sup> der Gottes Erhörung fördern und eine Wandlung von ihm her erwirken soll. Durch Unglück geschädigte Menschen sollen nicht nur für eine neue Gemeinschaftsfähigkeit und -möglichkeit zugerüstet werden, sondern Gott soll dazu bewegt werden, die von ihm selber verordneten Gemeinschaftsverhältnisse wieder herzustellen.<sup>61</sup> Das Lob Gottes am Schluss eines solchen individuellen oder kollektiven Klagegebetes soll die Macht und Güte Gottes bezeugen.<sup>62</sup>

Klage

In Klagetexten bündeln sich wesentliche Einsichten der Glaubenserfahrung, z. B. die Erinnerung an Gottes frühere Hilfe und Rettung, das Vertrauen zu dem einen und einzigen Gott, Hoffnung auf einen erneuten Erweis seiner Treue, Offenbarung als Begegnung, Werterfahrung der eigenen Existenz, unverblühte Wahrnehmung der Realität, Eingeständnis der eigenen Schuld, Einsicht in die Unverfügbarkeit Gottes und Glaubensgewissheit gegen allen Augenschein.<sup>63</sup>

Einsichten in Klagen und Bitten

Gebete entlasten die Menschen auch ein Stück weit von ihrer Schuld; sie decken Sünden zu. Zwischen Bitte, Anerkennung durch Gott und Bewahrung von Unheil besteht ein innerer Zusammenhang. Das Gebet kam ja von Gott, darum hat er es auch schon erhört. Schuldentlastung ist in Israel weitgehend Wiederherstellung einer von Gott ermöglichten Ordnung, einer Gemeinschaft mit ihm (Bund!), die nicht einseitig vom Menschen her zerstört werden darf, etwa durch Übertretung der Gebote oder durch die Weigerung, ihnen nachzueifern (Ps 1). Ein Weiterbestehen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk Israel ist für beide Seiten lebensnotwendig.

Schuldentlastung durch Gottes Geisteswirken

### 6. Freie und aufgezeichnete Gebete

Zur Zeit Jesu gab es in Israel kein Gebetbuch. Auch die Rabbinen besaßen kein solches und opponierten sogar ausdrücklich gegen das Aufschreiben von Gebetstexten. Erst im 9. Jahrhundert stand eine schriftlich abgefasste Gebetsanordnung für den jüdischen Gottesdienst fest.<sup>64</sup> Wieweit dies mit der frühjüdischen

Mündliche Gebetstradition

<sup>56</sup> J. J. Petuchowski: *Beten im Judentum*, S. 20-26.

<sup>57</sup> J. J. Petuchowski: *Beten im Judentum*, S. 55.

<sup>58</sup> E. S. Gerstenberger: *Der bittende Mensch*, S. 11 f.

<sup>59</sup> E. S. Gerstenberger: *Der bittende Mensch*, S. 114.

<sup>60</sup> E. S. Gerstenberger: *Der bittende Mensch*, S. 125.

<sup>61</sup> E. S. Gerstenberger: *Der bittende Mensch*, S. 157.

<sup>62</sup> H. G. Reventlow: Art. „Gebet“, Sp. 486.

<sup>63</sup> Zu einzelnen dieser Akzente des Glaubens vgl. A. R. Müller: *Stimmungsumschwung*, S. 421.

<sup>64</sup> J. J. Petuchowski: *Beten im Judentum*, S. 11 f.

Gebetsauffassung und -praxis nach der Zerstörung des Zweiten Tempels zusammenhängt und ob hier das wachsende Auseinandergehen zwischen Synagoge und Jesusbewegung eine Rolle spielte, wäre zu untersuchen. Immerhin sind im frühen Christentum bereits vom 1. Jahrhundert an gegenläufige Tendenzen sichtbar: Ein frühes Fixieren von Gebets- und überhaupt von Liturgietexten.<sup>65</sup> Nach der Tempelzerstörung wurden im frühen Judentum sogar die Psalmen zurückgedrängt, die im Bereich des jungen Christentums rasch verbreitet waren. Eine Vorschrift, Psalmen zu beten, ist in rabbinischer Zeit erst für das Pessachfest eindeutig bezeugt.<sup>66</sup>

In den jüdischen Kriegen gegen die Römer (66, 70 und 132-135 n. Chr.) war die Kontinuität einer Textüberlieferung ohnehin gefährdet. In Mischna und Talmud findet sich eine erste Sammlung und Konservierung von Gebeten, die den allmählichen Übergang von einer nicht mehr fassbaren, spontanen Gebetsfreiheit nach dem eigenen Gewissen zu einer strengeren Gebundenheit zeigt. Auch der Mangel an kompetenten Vorbetern verlangte schriftliche Gebetsanweisungen, in denen Thema, Reihenfolge und Wortlaut der Gebetstexte festgelegt wurden.<sup>67</sup> Im 9. Jahrhundert wurde eine babylonische Gebetsordnung aufgeschrieben, und anfangs des 10. Jahrhunderts finden sich dazugehörige Gebetstexte, nämlich im Siddur des Saadja ben Josef Gaon; sie waren allerdings nur regional für Babylonien bestimmt.<sup>68</sup> Die Zeugnisse aus der Geniza von Kairo zeigen für Palästina und Ägypten eine bunte Vielfalt verschiedenster Lokaltraditionen.

Rituell eingebundene Gebete haben in Israel und im frühen Judentum einen langen Prozess mündlicher und lokaler Überlieferung hinter sich, bis sie dann Bestandteil eines geordneten Gottesdienstes wurden. Dadurch waren sie wiederholbar und standen in der Frömmigkeitspraxis konkurrenzlos neben den familiären Gebeten.<sup>69</sup> Der Abstand zwischen Gott und Mensch wurde mit diesem Ritualisierungsprozess allerdings immer größer, und die Gottesanreden wurden hymnenartiger.<sup>70</sup>

Nach der Exilszeit war nicht das Tempelpersonal Träger der Gebetspraxis, sondern es waren die Armen, Bedürftigen und Notleidenden aus dem Volk. Dieses soziale Herkunftsmilieu machen zahlreiche Psalmtexte deutlich. Auch wenn solche Gebete in der Ich-Form gesprochen und aufgeschrieben wurden, sprach sich in ihnen meist ein kollektives, soziales Empfinden mit seinen konkreten Fragen der Lebensbewältigung vor Gott aus. In dieser Hinsicht sind viele der früheren Gebetstexte mit dem Verkündigungscharakter der frühen Prophetie (Hosea, Amos, Jeremia) verwandt.

## 7. Zum Aufbau von Gebeten und Psalmen

Die Psalmen werden oft als eine Form des israelitischen oder heutigen Betens verstanden, oder sogar als eine bestimmte Gattung von Gebeten. Ihr theologischer Gehalt, ihre Sprache, vor allem aber ihre Verwendung und Funktion zeigen deutlich, dass man die Psalmen von den Gebeten unterscheiden muss. Dies wird übrigens auch in ihrer vielseitigen Wirkungsgeschichte klar: Der Genfer- oder z. B. der Lobwasser-Psalter wurden gesungen, hatten also in späteren Gottesdiensten neben den Gebeten ihr eigenes Gewicht. In der Tradition des Mönchtums werden die Psalmen, ähnlich wie schon in rabbinischer Zeit, rezitiert („gemurmelt“) und bilden so neben Gebeten, Lesungen und Hymnen den Kernbestand der Tagzeitliturgien. Schon der hebräische Name für den Psalter („sefer t‘hillim“ – Buch der Preisungen) weist in diese Richtung. Literarisch sind die Psalmen verschieden

Gebetsordnungen

Ritualisierte Gebete

Das soziale Milieu der frühen Gebete

Unterscheidung zwischen Gebeten und Psalmen

<sup>65</sup> Z. B. die Didache um 100, die Apostolische Kirchenordnung oder die syrische Didaskalie, der 2. Clemensbrief, der als eine christlich überarbeitete, jüdische Gebetssammlung zu betrachten ist, oder die zahlreichen, in Kirchenordnungen und in der Patristik feststellbaren Gebetstexte.

<sup>66</sup> C. Thoma: Psalmenfrömmigkeit, S. 97.

<sup>67</sup> A. von Kries: Zur Erforschung, S. 1 f.

<sup>68</sup> J. Maier: Sühne und Vergebung, S. 145.

<sup>69</sup> R. Albertz: Art. „Gebet“, S. 39.

<sup>70</sup> R. Albertz: Art. „Gebet“, S. 39.



einzuordnen. Sie bilden eine besondere Gattung und zeigen den Charakter von Erzählungen, Lobpreisungen, Klagen, Bitten und Feststellungen aus der Alltagserfahrung. Das bedeutet nicht, dass Psalmen gelegentlich nicht auch gebetet werden oder zum eigenen Beten anleiten sollen.

Es sei nochmals daran erinnert, dass die allermeisten Psalmen ihre Wurzeln nicht im Tempel- und Opferkult hatten oder diesen einfach ersetzten. Gerade das Zerbrecen, der Verlust des Kultes als Ordnungserfahrung des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Welt nach dem Exil, und dann besonders nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, machte neue Wege der Krisenbewältigung frei: Psalmen sind als Vergewisserung und Unterweisung in diesem nachkultischen Bereich als Ordnung für das innere Gleichgewicht zu verstehen, was auch in ihren Aufbauformen vielseitig zum Ausdruck kommt. Vergewisserung des Heils trotz Kultverlust war für den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft des Volkes Israel schicksalhaft. Hiefür leisteten Psalmen auch therapeutisch-seelsorgerlich und pädagogisch einen wichtigen Beitrag für die Zukunftshoffnungen. Der Wille JHWH's musste neu aufgearbeitet und unterwiesen werden, und diese pädagogisch wichtige Funktion ist auch im Aufbau mancher Psalmen ersichtlich und bisher auf dem Hintergrund der spätsraelitischen Geschichte zu wenig ernsthaft erforscht worden. Man lebte jedenfalls auf einen Zustand hin, wo die Einheit zwischen Gott, Mensch und Welt wieder hergestellt war. Die damit verbundene Distanz zur Realität und zu sich selber schuf einen neuen Raum für Reflexion, was sich eben auch im Aufbau vieler Psalmen äußert.<sup>71</sup>

Vergewisserung und Unterweisung des Glaubens in Psalmen

Der Aufbau vieler Klage- und Bittpsalmen deutet hin auf die erwähnten Reflexionen einer Krisenbewältigung: Nach einer Anrede, die oft bereits als einleitende Bitte formuliert ist, erfolgt der eigentliche Klageteil, der in verschiedenen Schwerpunkten der Lebens- und Gemeinschaftserfahrung entfaltet wird. Daran schließt sich das Bekenntnis einer neuen Zuversicht an. Eine weitere Bitte, meist formuliert als Doppelwunsch im Hinblick auf die Bedrohungen und das eigene Wohl, mündet dann in ein Lobgelübde.<sup>72</sup>

Aufbau der Klage- und Bittpsalmen

## 8. Der Sitz im Leben von Psalmen

Nach der einst leidenschaftlichen Diskussion, ob die Psalmen als (levitische) Kultlieder oder als Einzelgebete frommer Israeliten für bestimmte Anlässe und aus gattungsgeschichtlich fassbaren Situationen heraus entstanden seien, berücksichtigt die heutige Auslegung sehr viel stärker den Psalter in seiner Ganzheit und den jeweiligen Kontext des einzelnen Psalms. Nachdem zahlreiche Mutmaßungen und Schwierigkeiten im Verständnis der Psalmen in den Hintergrund getreten sind, ist man durch Analysen einzelner Psalmengruppen oder Einzelpsalmen, sowie durch Beobachtungen an der gesamten Psalterkomposition vorsichtiger und differenzierter geworden.<sup>73</sup> Ob einzelne Psalmen bestimmten Liturgien zuzuordnen sind, lässt sich nicht generell ermitteln. Am Greifbarsten sind neben den Hallelpsalmen für die Pessachzeit diejenigen Psalmen, welche noch auf einen Zusammenhang mit dem Tempelkult ausdrücklich hinweisen, vielleicht auch im Sinne einer Erinnerung „an die gute alte Zeit“.<sup>74</sup>

Zuordnung von Psalmen

Es scheint, dass einzelne Psalmen in spätere Textzusammenhänge eingebaut wurden, z. B. 1. Sam 2,1-10 (das Lied der Hanna), 2. Sam 22 und 23,1-7 oder Jona 2.<sup>75</sup> Man hat umgekehrt auch versucht, die Akzente verschiedener Schöpfungstheologien Israels unter anderem aus Psalmtexten zu ermitteln, etwa durch die Analyse der Psalmen 19, 104, 148 und 8. Die im Psalter verstreuten Schöpfungsmotive

Kontextuelle Deutung von Psalmen

<sup>71</sup> F. Stolz: Psalmen, S. 27 f. und S. 73 f.

<sup>72</sup> Beispiele solcher Psalmen, meist mit einem beschreibenden Lobteil, bei K. Westermann: Lob und Klage, S. 91-97.

<sup>73</sup> Zur Problem- und Forschungslage N. Füglistler: Die Verwendung, S. 326-337.

<sup>74</sup> Etwa die Psalmen 42 f., Ps 15 und 24 im Zusammenhang mit der Tempel- und mit einem erkennbaren Refrain oder Ps 132, wo vorausgesetzt wird, dass der König die Lade in einer Prozession in den Tempel bringt, Ps. 100 als Prozessionsgesang der Gläubigen zur Bundeslade oder Ps. 137 als Heimwehlied im Exil.

<sup>75</sup> H. G. Reventlow: Gebet im AT, S. 287-294.

und ihre Funktionen im jeweiligen Kontext zu überprüfen, dürfte schwierig sein.<sup>76</sup>

Der ursprünglich kultunabhängige, nichtliturgische Wurzelboden für den gesamten Psalter gilt also auch für die Psalmen mit einem inhaltlich formulierten Tempelbezug.<sup>77</sup> Der Psalter war auch nie das Gesangbuch der Synagoge; die rabbinisch-synagogale Liturgie war zunächst überhaupt psalmenlos. Erst von etwa 500 an drangen Psalmen unter dem Druck der Volksfrömmigkeit und gegen die rabbinische Autorität in synagogale Gebete ein.<sup>78</sup> Da der Sitz im Leben bei den meisten Psalmen einer religiösen Welt angehörte, die es so nicht mehr gibt, erleichterte dies vielleicht die spätere kirchliche Praxis, im Stundengebet der Klöster einzelne Psalmen aus dem Psalterzusammenhang herauszuberechnen und neuen, spirituell-liturgischen Zusammenhängen zuzuordnen.<sup>79</sup>

Der Psalter in seiner Endgestalt

Bereits im frühen Judentum war der Psalter nicht ein Gebets-, sondern ein Meditationsbuch. Man soll ihn, nach Ps 1 und Dt 6,6 f. immer wieder vor sich her murmeln und so einprägen.<sup>80</sup> Seine Endgestalt stammt aus der Tora-Weisheit und Armenfrömmigkeit. Der Psalter wurde als eine Art Kurz-Tora verstanden, die man fast im Sinne eines Katechismus oder Glaubenskompandiums auswendig vor sich her sagen und einprägen sollte. Dieses Milieu und Verständnis des Psalters unterscheidet sich grundlegend vom Betrieb am Tempel und von der dort wirkenden Kulthierarchie. Der Psalter selber wurde zum Heiligtum, in dem Gott aufgesucht und gepriesen werden soll.<sup>81</sup>

Zum Grundverständnis des Psalters

Im Gegensatz zur früheren, gattungsgeschichtlichen Auslegung der Einzelpsalmen ist heute die „kanonische Schriftauslegung“ im Sinne einer endtextlichen Exegese und kontextuellen Lektüre Konsens geworden.<sup>82</sup> Bibelhermeneutisch wurde dieses Verständnis schon lange praktiziert, nämlich in den Textgestalten der Masoreten und in der Septuaginta. Dabei sind folgende Gesichtspunkte zu beachten: 1. die Beziehungen eines Psalms zu seinen Nachbarpsalmen. Man kann dabei auch Kleingruppen feststellen, in denen Einzelpsalmen eng aufeinander bezogen sind, z. B. Ps 90-92, Ps.111 f. oder Einheiten wie Ps 135,10-12 in Parallele zu Ps 136,17-22.<sup>83</sup> 2. sind die jeweiligen Psalmenüberschriften mitzulesen und eine wichtige Deutehilfe. Zudem muss 3. beachtet werden, wo und wie Psalmen in der Gesamtüberlieferung der Bibel vorkommen; in welchen Zusammenhängen Psalmworte zitiert werden. Zahlreiche Psalmen interpretieren sich auch gegenseitig.<sup>84</sup>

Tendenzen heutiger Psalmenauslegung

In den Lobpsalmen wird Gott nicht einfach in hymnischer Sprache angesprochen, sondern durch eine einleitende, imperative Formel: Man muss zum Lob Gottes aufgerufen werden, gerade auch im Kontext von Bitten und Klagen. Die in heutigen Gottesdiensten häufige indikative Aufforderung („Wir loben Gott ...“ oder „Lasset uns danken und lobsing“) begegnet auch im Alten Testament, aber hier sehr spät, frühestens im chronistischen Werk. Das Handeln Gottes am Psalmen selber wird oft vom Leser / der Leserin als eigene Klage oder Rettung verstanden. Man solidarisiert sich gewissermaßen mit Psalmtexten, die mit dem eigenen Befinden verwandt sind, wie dies schon im Vergleich zwischen verschiedenen Bibelstellen geschieht, z. B. ist Ps 31 thematisch verwandt mit Ex 3,7-11 und 15.<sup>85</sup> Ps 100 bietet die in ihm enthaltene Bundesformel auch den Völkern als Bekenntnis eines neuen Gottesverhältnisses an. Das Rettungshandeln Gottes an Israel soll die Völker und auch uns als spätere Leser und Leserinnen dazu führen, uns der

Psalmen als Hilfe zur eigenen Identität

<sup>76</sup> H. Spieckermann: Heilsgegenwart, S. 21 und 49-52.

<sup>77</sup> E. Zenger: Der Psalter, S. 115.

<sup>78</sup> N. Lohfink: Psalmengebet, S. 3.

<sup>79</sup> N. Lohfink: Psalmengebet, S. 1.

<sup>80</sup> R. Messner: Einführung, S. 241.

<sup>81</sup> E. Zenger: Der Psalter als Heiligtum, S. 124-127.

<sup>82</sup> E. Zenger: Was wird anders, S. 398.

<sup>83</sup> E. Zenger: Was wird anders, S. 400-402.

<sup>84</sup> Details bei E. Zenger: Was wird anders, S. 407-412.

<sup>85</sup> E. Bons: Psalm 31, S. 226-228.

universalen Gottesherrschaft und -liebe zuzuwenden.<sup>86</sup> In den Wallfahrtspsalmen solidarisieren sich Menschen auf dem gemeinsamen Wallfahrtsweg zum Zion und sie erleben auf diesem Weg eine eigene Identifikation als Pilger auch auf dieser Welt und der eigenen Lebensreise.<sup>87</sup>

Was in Ps 33,8 und 13 f. deutlich wird, gilt für den Psalter allgemein: Er war vorwiegend das Buch der Armen und Gottesfürchtigen in Israel. Sie konnten ihre Probleme und Spannungen in der Lebensbewältigung im Psalter wiederfinden. Wie die Psalmisten, so hielten diese Menschen Ausschau nach einem gnädigen Gott, der Nöte behebt, Verheißungen erfüllt und vor Feinden rettet. Dabei wird oft vorausgesetzt, dass die ganze Erde erfüllt sei von Gottes Treue, nicht nur Israel.<sup>88</sup> Auch Stimmungen und Spannungen werden laut, z. B. Segens- und Fluchwünsche, die Sehnsucht nach Nähe und auch wieder Distanz zu Gott, die Sprache des einfachen Bekennens von Menschen aus der Schicht der Laien, der Bauern und Kleinbürger, von denen wahrscheinlich die Mehrzahl in der Diaspora lebte.<sup>89</sup> Ein den ganzen Psalter hindurch aktuelles Thema ist der Gegensatz zwischen Gerechten und Frevlern, wie schon der Prolog Ps 1 hervorhebt. Bei aller endzeitlich-messianischen Hoffnung, die den Psalter durchzieht und die durch das regelmäßige Lesen gefestigt wurde,<sup>90</sup> ging die Erkenntnis nicht verloren, dass das von Gott erwählte Volk nicht identisch sei mit dem real existierenden Israel.<sup>91</sup>

Trotz intensiver Forschung der letzten Jahrzehnte bleibt die Frage der Rezeption des Psalters im Frühjudentum und in den ersten christlichen Jahrhunderten im Dunkeln.<sup>92</sup> Die Kombination und Abstimmung einzelner Psalmen aufeinander ist ein Prozess, der schon vor der Tempelzerstörung eingesetzt hatte, während die Verwendung des Psalters als Lesungsreihe erst sehr viel später bezeugt ist und anfänglich sich auf die Sabbatfeiern in bestimmten Diasporagebieten beschränkt hat.<sup>93</sup> Der Psalter scheint eine Art „Anthropologie coram Deo“ gebildet zu haben.<sup>94</sup> Als poetische Inszenierung der Lebenserfahrungen wollten die Psalmen teilweise nicht nur rezitiert, sondern auch gesungen (psalmodiert) werden.<sup>95</sup> In späteren synagogalen Auslegungen hatten die Psalmen in rabbinischer Zeit vor allem bei der Lesung von Prophetentexten eine Bedeutung als Bezugstexte.<sup>96</sup> Ihre Funktion gliche dann derjenigen der Antiphonen bei Lesungen und Psalmenrezitationen in der christlichen Tagzeitenliturgie.

In der Psalmendeutung darf der Textsinn nicht nur auf die älteste, noch fassbare Textform beschränkt werden.<sup>97</sup> Der Entwicklungsprozess in der Psalmendeutung erfolgte in Schritten, die sich teilweise auch überlagert haben: Ein erster Schritt war der Prozess der Kanonisierung mit seiner Deutung aus der Weisheitstheologie, wie Ps 1 noch zeigt.<sup>98</sup> Während in den priesterlich ausgedehnten Partien des Pentateuch die Kult- und Reinheitsvorschriften einen breiten Platz einnehmen, kam es in den fünf Teilen des Psalters darauf an, das richtige ethisch-soziale Verhalten einzuüben.<sup>99</sup> Ein weiterer Entwicklungsschritt war die „Prophetisierung“ des Psalters, wobei die Überschriften (David als Prophet und Glaubensvorbild) diese Deutung förderten.<sup>100</sup> Die Tendenz zur Messianisierung des Psalters kommt

Der Psalter als Buch der Armen und Gottesfürchtigen

Frühe Rezeption des Psalters

Schritte der Deutung

<sup>86</sup> E. Zenger: Das Weltkönigtum, S. 166.

<sup>87</sup> K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, S. 80 f.

<sup>88</sup> N. Lohfink: Die Bundesformel, S. 107 f.; ferner ders. zur ganzen Thematik: Lobgesänge der Armen.

<sup>89</sup> K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, S. 78.

<sup>90</sup> E. Zenger: Der Psalter als Buch, S. 45.

<sup>91</sup> N. Lohfink: Die Bundesformel, S. 111.

<sup>92</sup> P. Welten: Psalmen in der Synagoge, S. 186.

<sup>93</sup> V. Huonder: Die Psalmen, S. 144; N. Füglistler: Die Verwendung, S. 340.

<sup>94</sup> E. Zenger: „Du thronst auf den Psalmen“, S. 20.

<sup>95</sup> E. Zenger: „Du thronst auf den Psalmen“, S. 21.

<sup>96</sup> G. Stemberger: Psalmen, S. 211.

<sup>97</sup> H. Buchinger: Zur Hermeneutik, S. 206; zur christlichen Psalmenauslegung der frühen Kirche ders.: Zur Hermeneutik, S. 210.

<sup>98</sup> N. Füglistler: Die Verwendung, S. 352-360.

<sup>99</sup> N. Füglistler: Die Verwendung, S. 364.

<sup>100</sup> N. Füglistler: Die Verwendung, 365-371.

vor allem in den Königspsalmen und der endzeitlichen Ausrichtung zum Ausdruck.<sup>101</sup> Schließlich bekam der Psalter, in immer näherer Beziehung zur Tora, den Charakter eines Betrachtungs-, Meditations- und Exerzitienbuches der Frommen.<sup>102</sup> Die Verwendung des Psalters im christlichen Stundengebet tat in gewisser Hinsicht einen Schritt zurück. Hier wurden und werden einzelne Psalmen aus ihrem redaktionellen Zusammenhang herausgelöst und in einen anderen liturgischen Kontext hineingestellt.

## Literatur

- Rainer Albertz: Art. „Gebet“. Altes Testament. In: Theologische Realenzyklopädie, 12. Bd. Berlin / New York 1984, S. 34-42.
- Günter Bader *Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters*, Tübingen 1996.
- Annette Böckler: *Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur*. Berlin 2002.
- Eberhard Bons: *Psalm 31. Rettung als Paradigma*, Frankfurt a. M. 1994.
- Klaus Berger: Art. „Gebet“. IV. Neues Testament. In: Theologische Realenzyklopädie, 12. Bd. Berlin / New York 1984, S. 47-60.
- Georg Braulik: *Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters*. In: *Heiliger Dienst*, 57.Jg. 2003/H.1, S. 38-56.
- Harald G. Buchinger: *Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Die Verwendung des Psalters bei Hippolyt*. In: *Trierer Theologische Zeitschrift*, 104. Jg. 1995, S. 125-144 u. 272-298.
- Harald Buchinger: *Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft*. In: *Heiliger Dienst*, 54.Jg. 2000/H.3, S. 193-222.
- Luigi Clerici: *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5*. Münster i.W. 1966.
- Bernd-Jörg Diebner: *Der sogenannte „Aaronitische Segen“ (Num 6,24-26) – biblischer Text und liturgische Praxis*. In: Heinrich Riehm (Hg.): *Freude am Gottesdienst. FS für Frieder Schulz*. Heidelberg 1988, S. 201-218.
- Armin Dietzel: *Beten im Geist. Eine religionsgeschichtliche Parallele aus den Hodajot zum paulinischen Gebet im Geist*. In: *Theologische Zeitschrift*, 13. Jg. 1957/H. 1, S. 12-32.
- Andrea Döker: *Identität durch Gebet? Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*. In: *Liturgisches Jahrbuch*, 52. Jg. 2002, S. 116-121.
- Jsmar Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 4. Aufl. Hildesheim 1962 (Nachdruck der 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1931).
- Peter Fiedler: *Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum*. In: *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 30. Jg. 1988, S. 229-237.
- Notker Füglistner: *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*. In: Josef Schreiner (Hg.): *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22*. Würzburg 1988, S. 319-384.
- Albert Gerhards: *Die Bedeutung des Gottesdienstes für den Menschen heute*. In: Heinrich Riehm (Hg.): *Freude am Gottesdienst. FS für Frieder Schulz*. Heidelberg 1988, S. 48-57.
- Albert Gerhards: *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens im Judentum und Christentum*. Paderborn 2003.
- Erhard S. Gerstenberger: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelieder des Einzelnen im Alten Testament*. Neukirchen 1980.
- Erhard S. Gerstenberger: *Der Psalter als Buch und als Sammlung*. In: Klaus Seybold / Erich Zenger (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung*, 2. Aufl. Freiburg / Basel / Wien 1995, S. 3-13.
- Dorothea Greiner: *Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung*, 2. Aufl. Stuttgart u. a. 1999.
- Christian Grethlein: *Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung*. Gütersloh 2001.
- J. Heinemann: *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns (Studies in Judaica Nr.9)*. Berlin 1977.
- Karl Heinen: *Das Gebet im Alten Testament. Zur hebräischen Gebetstheologie*. Diss. Rom 1971.
- Abraham Joshua Heschel: *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*. Neukirchen 1982.
- Kurt Hruby: *Einige Bemerkungen zum Tachanun und zum Platz des individuellen Gebets in der synagogalen Liturgie*. In: K. Hruby: *Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche*.

<sup>101</sup> N. Füglistner: *Die Verwendung*, 371-377.

<sup>102</sup> N. Füglistner: *Die Verwendung*, 380-384.

- Berlin 1996, S. 241-264.
- Vitus Huonder: Die Psalmen in der Liturgia Horarum. Freiburg CH 1991.
  - Julie Kirchberg: Theologie in der Anrede. Die jüdische Gebetstradition und ihre theologische Bedeutung. In: Ulrich Willers (Hg.): Beten, Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Tübingen/Basel 2000, S. 243-256.
  - Franz Kohlschein: Den täglichen Gottesdienst der Gemeinde retten. Plädoyer für die Tagzeitenliturgie in den Pfarrkirchen. In: Liturgisches Jahrbuch, 34.Jg. 1984, S. 195-234.
  - Hans-Joachim Kraus: Theologie der Psalmen. Neukirchen 1979.
  - Reinhard Gregor Kratz: Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 93. Jg. Tübingen 1996, S. 1-34.
  - Angela von Kries: Zur Erforschung der jüdischen Liturgie innerhalb der Wissenschaft des Judentums. Diss. München 1976.
  - Simon Lauer: Psalmen im Gebet und als Gebet. In: Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie, Bulletin 20, Groningen 1992, S. 12-24.
  - Norbert Lohfink: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. Stuttgart 1990.
  - Norbert Lohfink: Psalmengebet und Psalterredaktion. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 34. Jg. 1992, S. 1-22.
  - Norbert Lohfink: Die Bundesformel in Psalm 33. In: N. Lohfink/E. Zenger (Hg.): Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen. Stuttgart 1994, S. 84-116.
  - Johann Maier: Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie. In: Liturgie und Dichtung, 1. Bd. St. Ottilien 1983, S. 55-90.
  - Johann Maier: Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde. In: Revue de Qumran, 14.Bd. Nr.56. Paris 1990, S. 543-586.
  - Johann Maier: Sühne und Vergebung in der jüdischen Liturgie. In: Jahrbuch für Biblische Theologie, 9.Bd. 1994, S. 145-171.
  - Johann Maier: Liturgische Funktionen der Gebete in den Qumrantexten. In: A.Gerhards/A.Döker/P.Ebenbauer (Hg.): Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. Paderborn u.a. 2003, S. 59-112.
  - Reinhard Meßner: Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn 2001.
  - Sigmund Mowinckel: Psalmenstudien, VI. Bd. Die Psalmdichter. In: Kristiania, Jg.1924, S. 1-103.
  - Augustin R. Müller: Stimmungsumschwung im Klagepsalm. Zu Ottmar Fuchs „Die Klage als Gebet“. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 28. Jg. 1986, S. 416-426.
  - Karlheinz Müller: Das Vater Unser als jüdisches Gebet. In: A. Gerhards / A. Döker / P. Ebenbauer (Hg.): Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. Paderborn u. a. 2003, S. 159-204.
  - Jakob J. Petuchowski: Beten im Judentum. Stuttgart 1976.
  - Jakob J. Petuchowski: Wie Juden beten. Gütersloh 1998.
  - Henning Graf Reventlow: Gebet im Alten Testament. Stuttgart 1986.
  - Henning Graf Reventlow: Art. „Gebet“. II. Altes Testament. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. 3. Bd., Tübingen 2000, Sp.485-488.
  - Shmuel Safrai: Der Versöhnungstag in Tempel und Synagoge. In: Hanspeter Heinz u. a. (Hg.): Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 32-55.
  - Hans-Christoph Schmidt-Lauber: Verchristlichung der Psalmen durch das Gloria Patri? In: Siegfried Kreuzer / Kurt Lüthi (Hg.): Zur Aktualität des Alten Testaments. FS für Georg Sauer, Frankfurt a.M. u.a. 1992. S. 317-329.
  - Thomas Söding: Das Jüdische im Christentum – Verlust oder Gewinn christlicher Identität? In: Trierer Theologische Zeitschrift, 109. Jg. 2000, S. 54-76.
  - Hermann Spieckermann: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. Göttingen 1989.
  - Günter Stemberger: Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit. In: Erich Zenger (Hg.): Der Psalter im Judentum und Christentum. Freiburg u.a. 1998, S. 199-213.
  - Fritz Stolz: Psalmen im nachkultischen Raum. Theol. Studien 129, Zürich 1983.
  - Andreas Szörenyi: Psalmen und Kult im Alten Testament. Zur Formgeschichte der Psalmen. Budapest 1961.
  - Clemens Thoma: Psalmenfrömmigkeit im rabbinischen Judentum. In: Liturgie und Dichtung, 1. Bd. St. Ottilien 1983, S. 91-105.
  - Leo Trepp: Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung. Stuttgart u. a. 1992.
  - M. Th. Wacker / Erich Zenger (Hg.): Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont Feministischer Theologie. Freiburg i.Br. 1991.
  - Otto Wahl: Art. „Gebet“. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl. Freiburg u. a. 1995, Sp. 309 f.
  - Peter Welten: Psalmen in der Synagoge und in der Kirche – eine Reise durch unwegsames Gelände. In: P. E. Bernoulli / F. Furler (Hg.): Der Genfer Psalter. Eine Entdeckungsreise. FS für Hans-Jürg Stefan. Zürich 2001, S. 179-190.
  - Eric Werner: Art. „Psalm“. In: Musik in Geschichte und Gegenwart, 10. Bd. Basel u. a. 1962, Sp. 1668-1676.

- Claus Westermann: Lob und Klage in den Psalmen. Göttingen 1977.
- Peter Wick: Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit. Stuttgart 2002.
- Thomas Willi: Christliches Beten angesichts der jüdischen Praxis. In: Simon Lauer / Hanspeter Ernst (Hg.): Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n. Chr.). FS für Clemens Thoma. Bern 1995.
- Thomas Willi: Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. In: Beate Ego u. a. (Hg.): Gemeinde ohne Tempel. Tübingen 1999, S. 75-98.
- Josef Wohlmuth: Trinitarische Aspekte des Gebetes. In: U. Willers (Hg.): Beten. Sprache des Glaubens – Seele des Gottesdienstes. Tübingen/Basel 2000, S. 83-101.
- Erich Zenger: Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen. Freiburg/Basel/Wien 1991.
- Erich Zenger: Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? In: Friedrich V. Reitner (Hg.): Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS für Notker Füglistner, Würzburg 1991, S. 397-413.
- Erich Zenger: Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuches (Ps 90-106). In: Israel und Kirche heute. FS für Ernst Ludwig Ehrlich. Freiburg i. Br. u. a. 1991, S. 236-254.
- Erich Zenger: Das Weltkönigtum des Gottes Israels (Ps 90-106). In: Norbert Lohfink / Erich Zenger (Hg.): Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen. Stuttgart 1994, S. 151-178.
- Erich Zenger: Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion. In: E. Zenger (Hg.): Der Psalter in Judentum und Christentum, Freiburg i. Br. u. a. 1998, S. 1-57.
- Erich Zenger: Der Psalter als Heiligtum. In: Beate Ego (Hg.): Gemeinde ohne Tempel. Tübingen 1999, S. 115-130.
- Erich Zenger: „Du thronst auf den Psalmen Israels“ (Ps 22,4). Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst. In: Benedikt Kranemann / Th. Sternberg (Hg.): Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung, Freiburg/Basel/Wien 2002, S. 16-40.
- Hans Zirker: Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen. Bonn 1964.

*Letzte Überarbeitung: Juli 2004*