

"trennen wollen sich all meine Knochen"

Klage und Lob als "eingefleischte" Theologie

Ps 22 beschreibt in eindrucksvollen Körperbildern die Klage des betenden Menschen vor Gott. Er ist eingekreist, sein Körper scheint sich aufzulösen – Vorboten des sozialen und physischen Todes. Doch die Bitte, die er aus dieser Lage an Gott richtet, gilt ihm als erhört. Im Lob feiert er das Leben. (Red.)

Georg Steins

Dr. theol., Professor für Biblische Theologie – Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück

Bis auf die Knochen: „eingefleischte“ Theologie

Die Bibel des Alten und des Neuen Testaments lässt kaum ein Menschheitsthema aus; darin besteht ihre Faszination: Alles existenziell Wichtige zwischen Geburt und Tod kommt vor; der Tod wird zwar ernst genommen, aber nicht als Grenze der Suche nach Verstehen und Orientierung akzeptiert, er hat auch nicht das letzte Wort über das Leben. Die Bibel wagt es, in aller Unsicherheit über ihn „hinauszuschauen“ und eine Welt zu imaginieren, in der er entmachtet ist.¹

Ebenso vielfältig, so breit und „bunt“ wie die Themen ist in der Bibel das Angebot an Sprachformen. Die Grundlage bildet eine große Erzählung, die im Buch Genesis mit der Vorstellung einer Welt „am Anfang“ einsetzt, in der es die Räume und Zeiten für ein Leben im vollen Sinne noch nicht gibt. Die vier Evangelien des Neuen Testaments nehmen dieses starke Anfangssignal in den ersten Zeilen auf und geben sich als Erzählungen von grundlegenden Neuanfängen zu erkennen. Am Ende der beiden Testamente rundet sich die große Erzählung des Bibelkanons nicht, wie zu erwarten wäre; sie endet offen, indem sie von neuen Anfängen spricht, einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ (2 Petr 3,13; Offb 21,1). Mit Recht könnte die Bibel den Titel „Buch der Anfänge“ tragen.

In den narrativ weit aufgespannten Rahmen fügen sich zahlreiche Sprachformen ein: weisheitliche Sprüche und Reflexionen, Prophetien, Briefe, vor allem auch Lieder und viele andere Gattungen. Das Buch der Psalmen kennt zwei Hauptgruppen von Liedern, die Klage- und die Lob- und Dankgesänge,

**Ganz anders die Senkrechttex-
te: Sie führen eine Art Rol-
lenspiel auf und setzen ein Geflecht von Beziehungen in
Szene.**

die man auch in einer Gruppe als Lobdanklieder zusammenfassen könnte. Diese beiden Sprachformen heben sich von den anderen biblischen Formen in vielerlei Hinsicht ab. Ihre Besonderheit lässt sich in der Bezeichnung „Senkrechttex-
te“² fassen. Der bildhafte Ausdruck beschreibt die Gestalt und die Leistungen dieser Texte in den literarischen Kontexten. Was macht die Psalmen zu Senkrechttexten? Erzählungen sind vor allem – um in der Bildwelt der Geometrie zu bleiben – linear ausgerichtet; bewegen sich immer am Zeitstrahl entlang wie an einer Reling und entwickeln Geschehensabläufe in Etappen. Weisheitliche Reflexionstexte oder Briefe dagegen umkreisen ein Problem, entfalten nebeneinander Aspekte eines Themas, oder sie führen Argumentationsgänge und Schlüsse vor. Ganz anders die Senkrechttex-
te: Sie führen eine Art Rollenspiel auf und setzen ein Geflecht von Beziehungen in Szene. Dazu werden von der Sprecherposition aus andere Akteure in den Blick genommen und Beziehungen besprochen. Das einzelne Sprecher-Ich oder auch ein kollektives Sprecher-Wir richtet sich an Gott, thematisiert also die „vertikale“ Beziehung, um die auch in der Bibel übliche Topografie anzulegen (vgl. Ps 121). Die vertikale Ausrichtung ist dominant; daher werden die Psalmen oft auch als „Gebete“ titulierte, obgleich das ihre kleinteilige

1 Übersetzung des Psalmzitats im Titel: Buber, Preisungen.

2 Fuchs, Rituale, 100.

Vielgestaltigkeit nicht hinreichend einholt. Denn der Blick geht auch „zur Seite“, zu den anderen. Die Mitmenschen können freundlich oder feindlich gesinnt sein, es kann sich um einzelne handeln oder um eine Gruppe unterschiedlicher Größe bis hin zum Volk oder den Völkern; das ist die „horizontale“ Beziehungsrichtung. Im Konstruktionspunkt steht das Sprecher-Ich oder Sprecher-Wir, das sich nicht zuletzt auch selbst thematisiert. Diese „mehrdimensionale“ Anlage wird zusätzlich verstärkt, wenn innerhalb der Lieder nicht nur über Gott oder über die Anderen oder zu diesen gesprochen wird, sondern Gott und die Anderen auch zu Wort kommen, also mit direkten Zitaten vertreten sind. Die Form der Psalmen bewegt sich damit in Richtung kleiner Dramen, allerdings mit einem Schwerpunkt auf der Selbstthematisierung der Sprecher. Diese Sprachform ist komplexer als ein streng „nach oben“ ausgerichtetes und monologisch gestaltetes Gebet.

Eine besondere Bedeutung haben die Körper der Sprechenden. Sie sind der reale räumliche Haftpunkt dieser Weltimagination.

Das Sprecher-Ich oder Sprecher-Wir entwirft ein Beziehungsfeld, begreift sich selbst in diesem Beziehungsfeld und nimmt die Mit-Welt durch dieses Raster wahr. Vor allem aber wird auch das Innere der Sprechenden mittels dieser Perspektivierungen in gesteigerter Intensität mitteilbar und zugänglich. Die Rede von Gott und die Weltwahrnehmung sind bereits durch die Matrix „disponiert“, bevor der individuelle Sprecher, die Sprecherin den Mund öffnet.

Eine besondere Bedeutung haben die Körper der Sprechenden. Sie sind der reale räumliche Haftpunkt dieser Weltimagination. Ihnen kommt erhöhte Aufmerksamkeit zu. Als Position in diesem Beziehungsgeflecht ist der Sprecher-Körper immer Körper in Beziehung, er ist mit anderen Worten immer schon überschritten, geweitet. Und ebenso sind die transzendente Gottheit wie auch das gesellschaftliche Äußere immer schon bezogen auf den Körper der Sprechenden.

Theologie ereignet sich hier in einem personalen Beziehungsgeflecht; sie nimmt die Beteiligten „ganzheitlich“ wahr, als Körper in Beziehung. Die Theologie der Senkrechttexte ist „inkarniert“, „eingefleischt“, somatisch und sozial verortet.

Theologie, Gott-Rede wie Welt- und Selbstwahrnehmung coram Deo („angesichts Gottes“), geschehen in den Senkrechttexten nicht von einem entrückten Beobachterposten aus, der oberhalb der Bühne des Geschehens vorzustellen wäre. Hier sprechen Beteiligte, Akteurinnen und Akteure des „Dramas“, nicht die Zuschauenden. Theologie ereignet sich hier in einem personalen Beziehungsgeflecht; sie nimmt die Beteiligten „ganzheitlich“ wahr, als Körper in Beziehung. Die Theologie der Senkrechttexte ist „inkarniert“, „eingefleischt“, somatisch und sozial verortet.

Leidwahrnehmung: ein erster Blick auf Psalm 22

Wie wird der menschliche Körper in der Klage wahrgenommen? Wie wird die Not der Leidenden in dem zuvor skizzierten Beziehungsfeld zur Sprache gebracht? Als Basistext für die Untersuchung bietet sich einer der bekanntesten Psalmen an,

Ps 22, der auch in der Ausformulierung der neutestamentlichen Theologien eine wichtige Rolle spielt.³

Die Eröffnungsworte des 22. Psalms werden vom Evangelisten Markus dem am Kreuz sterbenden Jesus von Nazaret in den Mund gelegt. Die Szene in Mk 15,34 ist besonders eindrücklich, weil der Auftakt des Psalms in der aramäischen Muttersprache Jesu zitiert wird: „Eloï, Eloï, lema sabachtani?“ „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich im Stich gelassen!“ – so übersetzt Fridolin Stier⁴ diesen Schrei „mit gewaltiger Stimme“ und stellt mit dem Ausrufe- statt des erwartbaren Fragezeichens bereits klar, dass es sich nicht um eine Auskunft suchende Frage, sondern um einen vorwurfsvollen Klageschrei handelt. Die ebenso mögliche Übersetzung mit dem nach Sinn suchenden Fragewort „wozu?“ anstelle von „warum?“ unterstreicht diesen nachdrücklichen Sinnlosigkeitsverdacht.

Psalm 22 (eine strukturierte Arbeitsübersetzung)

1 Für den Chorleiter.
Nach der Weise „Hindin der Morgenröte“.
Ein Psalm Davids.

Teil I a: Klage und Gottvertrauen

2 **Mein Gott, mein Gott**, wozu hast du mich verlassen,
bist **fern meiner Rettung**, den Worten meines Schreiens?!
3 **„Mein Gott“** rufe ich bei Tag, **doch du antwortest nicht**,
und bei Nacht, doch ich finde keine Ruhe!

4 *Du indes – als Heiliger thronend
auf den Lobgesängen Israels.*

5 *Auf dich vertrauten unsere Väter,
sie vertrauten, und du hast sie errettet.*

6 *Zu dir riefen sie, und sie wurden gerettet,
auf dich vertrauten sie, und sie wurden nicht zuschanden.*

7 Ich indes – ein Wurm und kein Mann/Mensch,
der Menschheit Spott und verachtet vom Volk.

8 Alle, die mich sehen, verlachen mich,
verziehen die Lippe und schütteln den Kopf:

9 „Wälze es auf JHWH. Der rette ihn.
Der reiße ihn heraus, er hat ja Gefallen an ihm.“

10 Ja, du bist es, der mich aus dem Mutterschoß zog,
der mich Vertrauen gewinnen ließ an der Brust meiner Mutter.

11 Auf dich bin ich geworfen vom Mutterleib an,
von meiner Mutter Schoß an bist du **mein Gott**.

³ Vgl. u. a. Janowski, Leben, 200.

⁴ Stier, Testament, z. St.

Teil I b: Bitte

12 **Bleib nicht fern** von mir,

ja, Bedrängnis ist gegenwärtig;
ja, es ist kein **Helfer**.

- 13 Umgeben haben mich viele Stiere,
Baschanbüffel haben mich umringt.
- 14 Aufgesperrt haben sie gegen mich ihr Maul,
ein reißender, brüllender Löwe.
- 15 Wie Wasser bin ich hingeschüttet,
und alle meine Knochen haben sich voneinander getrennt.
Wie Wachs ist mein Herz geworden,
zerflossen inmitten meiner Eingeweide.
- 16 Trocken wie eine Scherbe ist meine Kraft/Kehle (?),
und meine Zunge klebt an meinem Gaumen,
in den Staub des Todes setzt du mich.
- 17 Ja, mich haben Hunde umgeben,
eine Rotte von Übeltätern hat mich umzingelt.
Durchbohrt (?) haben sie meine Hände und meine Füße,
zählen kann ich alle meine Knochen.
Sie schauen zu, sehen auf mich.
- 18 Sie teilen meine Kleider unter sich
und werfen das Los um mein Gewand.
- 19
- 20 Du indes – JHWH, **bleib nicht fern**,
meine Stärke, eile mir **zu Hilfe**.
- 21 Entreiß dem Schwert mein Leben,
aus der Gewalt des Hundes mein Einziges.
- 22 **Rette mich** vor dem Rachen des Löwen,
und vor den Hörnern der Wildstiere ...
(?) **du hast mir geantwortet**.

Teil II a: Lobdank

- 23 Ich will deinen Namen meinen Brüdern erzählen,
inmitten der Versammlung will ich dich loben:
- 24 „**Die ihr JHWH fürchtet, lobt ihn**,
aller Same Jakobs, verherrlicht ihn,
erschauert vor ihm, aller Same Israels.
- 25 Ja, er hat nicht verachtet
und nicht verabscheut
des Elenden Elend,
und hat sein Gesicht nicht verborgen vor ihm,
und auf sein Schreien zu ihm hat er gehört.
- 26 Von dir geht aus mein Lobdank in großer Versammlung,
meine Gelübde erfülle ich vor denen, **die ihn fürchten**.
- 27 Essen sollen die Elenden und satt werden,
loben sollen JHWH, die ihn suchen.
Aufleben soll euer Herz – für immer.“

Teil II b: Proklamation

- 28 *Es werden gedenken und umkehren zu JHWH
alle Enden der Erde,
und sich niederwerfen vor dir alle Sippen der Nationen.*
- 29 *Ja, JHWHs ist das Königtum,
und er herrscht über die Nationen.*
- 30 *Es aßen und warfen sich nieder
alle Fetten der Erde,
vor ihm sollen sich beugen alle, die in den Staub hinabsteigen
und wer sein Leben nicht am Leben erhalten hat (?).*
- 31 *Nachkommen werden ihm dienen.
Erzählen wird man von Adonaj einer Generation, die kommt,
und verkünden seine rettende Gerechtigkeit dem Volk, das noch geboren wird:
Ja, er hat gehandelt.*

Um die eindrucksvollen Körperbilder in den Klagepartien des Psalms angemessen wahrnehmen zu können, empfiehlt sich zunächst ein Blick auf den gesamten Psalm und seine komplexe Struktur.⁵

Dominant ist die Klage; der Beter artikuliert seine Situation „im Machtbereich des Todes“ (vgl. Vers 16). Die Situation schlägt allerdings an zwei Stellen zum Lob um. Gut vorbereitet ist der Übergang von Vers 22 zu Vers 24: Bereits am Ende von Vers 22 zeigt sich die große Wende: Von dem Gott, der nach Vers 3 „nicht antwortet“, muss der Beter bekennen: „du hast geantwortet“⁶. Auf einen umfangreichen Klage- und Bittabschnitt in den Versen 2-22 folgt ein kürzerer Teil, in dem der Beter verspricht, Gott zu loben, und in dem der Inhalt des Lobgesangs bereits mitgeteilt wird (ab

Vers 24). Drei **Aufs Ganze gesehen durchmisst der Psalm den weiten existenziellen Weg von der Klage zum Lobdank.** wichtige Stichworte aus den

Versen 2 und 3 werden am Ende des Klage- und Bittteils in den Versen 20-22 wiederholt: das Fernsein Gottes, die Rettung und Gottes Antwort auf die Not des Beters. Kleine Bedeutungsverschiebungen signalisieren den Fortschritt in der Sinnentwicklung vor dem Übergang zum Lobteil: Der Beter stellt in Vers 20 nicht wie in Vers 2 die Ferne Gottes fest, sondern bittet Gott, nicht länger fern zu bleiben; ebenso fleht er um Rettung. Auch kann der Beter konstatieren, dass der am Anfang noch „stumme“ Gott (Vers 3) nun geantwortet hat. Aufs Ganze gesehen durchmisst der Psalm den weiten existenziellen Weg von der Klage zum Lobdank.⁷

Unerwartet plötzlich geschieht demgegenüber der erste Umschlag von der Klage zum Lob: Bereits nach der Anrufung Gottes in den Versen 2 und 3 erfolgt mit Vers 4 ein Umschwung, der bis Vers 6 reicht. Kaum artikuliert, wird die Haltung der Klage nach wenigen Sätzen bereits wieder aufgegeben, um einer ungewöhnlichen Proklamation der ewigen Königsherrschaft Gottes Platz zu machen: „Du jedoch, Heiliger, thronend auf den Lobgesängen Israels“. Verbunden damit ist ein

5 Zur Abgrenzung von 22,4-6 und 28-32 vgl. auch Hossfeld/Zenger, Psalm 1-50, 144f. In der Arbeitsübersetzung von Ps 22 sind die betreffenden Abschnitte der Übersichtlichkeit wegen in Petit gedruckt, ebenso die wahrscheinlich später hinzugesetzte Überschrift Vers 1.

6 So die Lesart der Hebräischen Bibel in Vers 22, in der griechischen Version wird die Rettungsbitte fortgesetzt („rette meine Niedrigkeit“), der Umschlag erfolgt dann mit Vers 23; s. u.

7 Zum Ausdruck „Lobdank“ vgl. Weber, Werkbuch, 61.

Statement, dass das Vertrauen der Vorfahren („Väter“) nicht vergeblich war, da Gott sie gerettet hat. Vers 7 setzt nach dem kurzen Zwischenspiel dann die Klage des Beters fort.

Noch an einer weiteren Stelle ist ein Themenwechsel zu beobachten: Während der Psalm die Situation des Beters vor Gott thematisiert und der Beter seine Erfahrungen im Lobdank ab Vers 24 „in die Versammlung“ trägt, wird die Anerkennung Gottes im Schlusstück der Verse 28-32 räumlich und zeitlich entgrenzt: Alle Nationen bekehren sich zum Gott Israels, alle Herrscher erkennen Gott als ihren König an, und die Rettung durch diesen Gott wird auch noch den zukünftigen Generationen verkündet. Durch diese größtmögliche Weitung der Perspektive in Raum und Zeit erhält der Psalm einen wirkungsvollen universal ausgerichteten Abschluss. In Verbindung mit der Beobachtung des abrupten Perspektivenwechsels in den Versen 4-6 ergibt sich ein stimmiges Gesamtbild von der Anlage des Psalms: Durch die beiden Abschnitte Verse 4-6 und 28-32, die wie eine große Klammer den Psalm umspannen, wird das Schicksal des klagenden und schließlich erhörten Beters zum Anlass einer Proklamation des weltumfassenden Königtums des Gottes JHWH: Er ist der König über Israel und über alle Völker der Erde. Zwei große Bewegungen oder Sinnebenen überlagern sich: Der Klagepsalm geht über in den Lobdank Gottes – und dieser in sich geschlossene Psalm wird in eine zweite, möglicherweise erst später hinzugefügte Aussageebene integriert, die nun alles aus dem Blickwinkel des universalen göttlichen Königtums beleuchtet.

Die Beobachtungen zu den zwei thematischen Ebenen lassen es ratsam erscheinen, die Aufmerksamkeit zunächst auf die untere Ebene des individuellen Klage- und Lobdankliedes zu richten.⁸

Der verstörte Beter

Der erste Hauptteil des Psalms in den Versen 2-22 (jetzt ohne die Verse 4-6 betrachtet) entfaltet die „vertikale“ Beziehung (s.o.), und zwar in zwei parallel aufgebauten Durchgängen.⁹ Der erste Durchgang in den Versen 2-11 ist markant gerahmt durch die Wiederholung der Anrede „mein Gott“¹⁰, die gleich drei Mal am Anfang in den Versen 2 und 3 steht und am Ende von Vers 11.

V. 2+3	Beter und Gott „mein Gott“	<i>Verlassenheit</i>
V. 7-9	Beter und Feinde	
V. 10+11	Beter und Gott „mein Gott“	<i>ursprüngliche Gottverbundenheit</i>

Sandwich-Struktur (1) – die Klage in Psalm 22,2-11

Tritt die Spannung schon durch den Widerspruch zwischen der Bindung des Beters an Gott („mein Gott“) und der Tatenlosigkeit und dem Schweigen Gottes hervor,

8 Die Abschnitte 22,4-6 und 28-32 werden am Schluss wieder in die Untersuchung einbezogen.

9 Zu dieser Gliederung vgl. Zenger/Ballhorn, Psalmen, 1261; Rechberger, Klage, 217f.

10 Die Rahmungselemente sind in der Arbeitsübersetzung hervorgehoben.

so erscheint die Störung der Beziehung vor dem Hintergrund der Verse 10 und 11 noch größer, denn der Beter ist in und mit seinem ganzen Leben („vom Mutterleib an“) mit Gott verbunden, die Friktion hätte folglich gar nicht eintreten dürfen.¹¹ Zugleich liegt in diesem Rückgang auf die allem vorausliegende Beziehung zu Gott „von Anfang an“ eine über die aktuelle Notsituation hinausweisende Entdeckung: In den Nominalsätzen und Partizipialkonstruktionen wird deutlich, „dass es sich nicht um eine einmalige Tätigkeit rund um die Geburt handelt, sondern dass die Bewahrung weitergeht“¹² oder zumindest die Fortsetzung vom Beter als eigentlich selbst-

verständlich vorausgesetzt und dringend ersehnt wird. „Die Erinnerung an die

Wie das Geborensein jedes Menschen eine neue Initiative bzw. einen neuen Anfang in die Welt setzt, können Menschen im Laufe des Lebens zu jeder Zeit Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.

Geburt hält sich als Wiederholbares im Lebensvollzug durch. Wie das Geborensein jedes Menschen eine neue Initiative bzw. einen neuen Anfang in die Welt setzt, können Menschen im Laufe des Lebens zu jeder Zeit Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen. Dieser Neuanfang entzieht sich aber der Absehbarkeit und der Berechenbarkeit, dementsprechend wohnt ihm ein Vulnerabilitätspotential inne.¹³ Der Sprecher bringt über das Existenzial der „Natalität“ oder „Gebürtlichkeit“¹⁴ einen „sicheren inneren Ort“¹⁵ ins Spiel, der vom gegenwärtigen Schrecken nicht erreicht werden kann. Zugleich wird mit der Natalität die Aufmerksamkeit auf den Körper als verletzliche, aber auch mit Fähigkeiten begabte Grundausstattung des Menschen gelenkt.¹⁶

Diese in sich bereits zwischen Klage und Vertrauensschimmer¹⁷ aufgespannte vertikale „Gott-Klammer“ schließt mit den Versen 7-9 einen Abschnitt ein, in dem der Beter den Verlust seines Menschseins beklagt. Es bleibt unklar, ob die soziale Isolierung in der Verachtung durch „die Leute/das Volk“ Ursache oder Folge der Notlage des sprechenden Ichs ist oder sogar beides zugleich. Denn oft ist eine solche Unterscheidung gar nicht mehr möglich, wird die soziale Ausgrenzung einfach zum Brennpunkt erfahrener Not. Die Zerstörer der sozialen Beziehungen verschlimmern die Lage des Beters, reißen die letzten Stützen ein, indem sie auch seine Gottesbeziehung mit Sarkasmus torpedieren: Sie bezeichnen die Befreiung aus der Not in schärfstem Zynismus als Aufgabe Gottes („Gott möge ihn herausreißen, er hat ja

Gefallen an ihm“). Die Not des Beters ist total, weil er auf beiden Be-

Diese Selbstbeschreibung, die einer Selbstaufgabe gleichkommt, wirkt in Korrespondenz mit der Betonung der „Gebürtlichkeit“ in Vers 10 und 11 umso erschütternder.

ziehungsebenen, vertikal wie horizontal, isoliert erscheint: Der Beter hängt an seinem Gott, von dem er sich verlassen fühlt; „die Leute“ empfehlen dem Beter in zynischer Weise, sich an diesen Gott zu wenden. So fällt der Beter aus allen menschlichen Leben tragenden Bindungen heraus, kann sich nicht länger als Mensch verstehen: „Ich – ein Wurm und kein Mann/Mensch“. Diese Selbstbeschreibung, die einer Selbstaufgabe gleichkommt, wirkt in Korrespondenz mit

11 Vgl. Janowski, *Leben*, 157.

12 M. Grohmann, zit. nach Mórica, *Verwundeten*, 292; vgl. Rechberger, *Klage*, 215.

13 Mórica, *Verwundeten*, 292.

14 Arendt, *Vita*, 167.

15 Reddemann, zit. nach Mórica, *Verwundeten*, 292.

16 Vgl. Mórica, *Verwundeten*, 292.

17 Vgl. Zenger, *Gott*, 410.

der Betonung der „Gebürtlichkeit“ in Vers 10 und 11 umso erschütternder. Der von Gott ins Leben gezogene Mensch hat aufgehört, sich als Mensch zu verstehen.

So radikal spricht die Klage aus, „was Sache ist“. Sie ist Gebet, jedoch im Anschrei Gottes; für fromme Unterwerfung taugt sie nicht. Ihr Ziel ist die schonungslose Aufdeckung des Un-Heils – und die Benennung von Verantwortlichkeiten.

Der umzingelte Beter

Die beschriebene Textstruktur und die ihr eingeschriebene Sinndynamik wiederholen sich im folgenden Abschnitt in den Versen 12-22, der in den äußeren Teilen von der Klage zur Bitte wechselt. Allerdings fallen die Klagen im Mittelteil, in den Versen 13-19, umfangreicher und differenzierter aus:

V. 12	Beter und Gott „sei nicht fern“	Verlassenheit
		V. 13+14 Umzingelung „Wildtiere“
	V. 13-19 Beter und Feinde	Zentrum V. 15+16: Körper des Beters
		V. 17-19 Umzingelung „Übeltäter“
V. 20-22	Beter und Gott „sei nicht fern“	Gott als Widerstandskraft („meine Stärke“)

Sandwich-Struktur (2) – Klagebitte in Psalm 22,12-22 (mit doppeltem Rahmen)

Der Beter erlebt sich als eingekreist: Er ist „umringt“, „umstellt“ und „umgeben“, also vollkommen eingeschlossen. Noch eindrucksvoller ist die Darstellung der Übermächte, für die vier oder fünf ausgesprochen gefährliche Tiere stehen: Stiere, Wildtiere, imposante Büffel, Löwen und Hunde. Die Wiederholung der Vorgänge und Akteure (diese nun in umgekehrter Reihenfolge) aus den Versen 13f in 17-21 bildet den Einschluss des Beters auch in der sprachlichen Struktur ab und veranschaulicht damit die Ausweglosigkeit des Beters zusätzlich.

In der Wiederholung werden die Tier- und Umzingelungsmetaphern sozial dekodiert: Hinter den traumatisierenden Erfahrungen steht eine „Versammlung von Übeltätern“, die sich bereits über die Kleidung des Beters hermachen. Der Beter ist entblößt, schutzlos, ganz den Gewalttätern ausgeliefert. War in Vers 7 noch unspezifisch von „Menschen“ und „Volk“ die Rede, werden die Feinde nun als Verbrecher identifiziert. Es scheint, dass die Wirkung ihres Tuns mit „menschlichen“ Kategorien nicht mehr zu fassen ist, daher die Raubtiermetaphorik. Auch sind es keine benennbaren Einzelaktionen, die dem Beter zusetzen, die Befindung ist total. Der Beter sieht sich in eine Gegenwelt versetzt, in ein Reich tödlicher Bestien. In der Abfolge einer konsequent metaphorisch beschriebenen Gegenwelt in Vers 12-14 und der folgenden partiellen „Entschlüsselung“ als Aggression eines Kollektivs wird das Bedrohungspotential des Angriffs nochmals gesteigert: Es gibt

kein Entrinnen aus dieser Umklammerung. Aber auch hier wird gleichsam mit letzter Kraft ein sicherer „innerer Zufluchtsort“ eingespielt: Zum ersten Mal wird in Vers 20 im Mund des Beters der Exodusname Gottes, Jahwe, laut, der vorher nur von den Gegnern in ihrem destruktiven Zynismus gebraucht wurde (Vers 9).

Der zerstörte Beter

In der bestialischen Gegenwelt zu überleben, ist unmöglich. Das ist das Thema der Verse 15 und 16, die die Folgen der Versetzung in diese Welt für das Sprecher-Ich in einer Reihe von drastischen Körperbildern inszenieren.¹⁸ Alle Bilder stimmen darin überein, dass sie Phänomene des Vergehens und endgültige Auflösungsprozesse bezeichnen. Sie stehen damit im Gegensatz zur Perspektive der Gebürtlichkeit und des von Gott ermöglichten Anfangs aus dem ersten Teil des Psalms.

wie Wasser hingeschüttet

Knochen auseinandergefallen

Herz wie Wachs zerfließen

Kraft (Kehle?) trocken wie Scherbe

Zunge klebt am Gaumen

in den Staub des Todes gesetzt

Sandwich-Struktur (3) – der Zerfall des Körpers im Psalm 22,15f

Dank der Einbettung der Selbstbeschreibung des Beters in die beiden umliegenden Rahmungen (im inneren Rahmen die Feinde, im äußeren Gott) entsteht in den Versen 12-22 ein Zoomeffekt, der alle Aufmerksamkeit auf die Lage des Beters fokussiert: Es geht mit ihm wirklich „abwärts“ – wie beim Ausgießen von Wasser oder beim Hin-

legen in den
Staub des
Erdbodens.

Nach der Beschreibung der Destruktion aller sozialen Beziehungen in den Versen 7-9 kommen nun die somatischen Zersetzungen in den Blick.

In diesen

Bildern herrscht der Aspekt des Vertrocknens und der Trockenheit als Ausdruck der Leblosigkeit und des Verschwindens vor. In der Erzählung von der Erschaffung des Menschen (Gen 2,5) steht Trockenheit für das Gegenbild zur Erschaffung des Menschen und der bewohnbaren Lebenswelt.

Nach der Beschreibung der Destruktion aller sozialen Beziehungen in den Versen 7-9 kommen nun die somatischen Zersetzungen in den Blick: Das Knochengestütze, die stabile Tragstruktur des Körpers, verliert seinen Zusammenhang und büßt seine Stützfunktion ein. Für die inneren Organe steht das Herz als wichtigstes: Es

¹⁸ Insofern tritt das Thema des traumatisierten Körpers keineswegs abrupt auf, wie Móricz, *Verwundeten*, 138, meint.

ist zerflossen. Das Herz ist nicht nur Sitz von Empfindungen, Regungen und Gefühlen, sondern als Zentrum der Wahrnehmung, des Verstandes und Wissens, des Willens und der Entschlossenheit die Verkörperung der Personalität und die Basis der Sozialität.¹⁹ Nach Vers 15 ist also der Körper zerfallen – in jeder Hinsicht.

Das folgende Bild nimmt diese Linie entweder auf („die Lebenskraft ist vertrocknet“) oder bereitet je nach Übersetzung die Aussage zur am Gaumen (wörtlich: „an den Kiefern“) klebenden Zunge vor. Wie bei den anderen Bildern überlagern sich auch hier Beschreibungen realer Zustände des körperlichen Verfalls, wie sie in Todesnähe zu beobachten sind, mit Metaphorisationen des Verlustes der Identität, des Selbstwertgefühls und der Handlungsfähigkeit. Die am Gaumen haftende Zunge ist unfähig zur Artikulation; mit der Sprache verstummt das zentrale Medium der Kommunikation, die hörbare Lebendigkeit.

Die Aussage in Vers 16 über den Tod erstaunt daher nicht mehr, sie fasst – mit dem Bild des Staubs verstärkt – zusammen, was jede Einzelaussage zuvor bereits benannt hatte. Überraschend ist im Kontext der Feindklage ab Vers 13 die Schuldzuweisung an Gott: „Du setzt mich jetzt/hast mich gesetzt in den Todesstaub!“ Im größeren Kontext des Psalms ist damit der Gegenpol zu Vers 10 benannt: Es ist ein und derselbe Gott („mein Gott“!), der den Beter einst „aus dem Mutterschoß gezogen“ hat und ihn nun in den Todesstaub legt. Was im Bild des „Wurms“ in Vers 7 schon anklang, wird fortgeschrieben: Der Wurm bewegt sich unten, „im Staub“. Die seit der Anrufung Gottes in Vers 2 sich entfaltende Klage wird auf diesen „Tiefpunkt“ hingeführt, auf die Todeserfahrung des Beters.

Tod, Macht und Beziehung

Wie kann der Beter von einer Todeserfahrung sprechen? Welche Konzeption von Tod steht im Hintergrund? „Nur die Nähe des Todes, nicht den Tod selbst scheint der Bedrängte erfahren zu haben“²⁰, denn später demonstriert er im Lob seine Lebendigkeit. Dieser unmittelbare Eindruck scheint die Unterscheidung zwischen „‚bildlich‘ und ‚real‘ oder ‚uneigentlich‘ und ‚eigentlich‘“²¹ zu erzwingen.

Im biblischen Denken wird jedoch der Tod anders konzipiert als in unserem von der Medizin geprägten Verständnis, das ihn als punktuell, zeitlich genau protokollierbares und vor allem irreversibles Ereignis des Exitus begreift. Für die Bibel dagegen gilt: „Der Unterschied zwischen Leben und Tod ergab sich keineswegs aus einer einfachen naturwissenschaftlichen Diagnose.“²²

Vielmehr gilt schon die Nähe zum Tod „als reale Todeserfahrung. Nur in beschränktem Umfang, vielleicht nur punktuell kommt der Bedrängte mit der Wirklichkeit des Todes in Berührung, aber gerade das genügt, um ihn die ganze Wirklichkeit des Todes erfahren zu lassen [...] Der Bedrängte ist weder ein Toter noch ein im vollen Sinne Lebendiger; irgendwo in der Mitte hält

Die erfahrene Not ist in dieser Konzeption wesentlich identisch mit dem Todeszustand oder – biblisch gesprochen – mit dem Aufenthalt im Totenreich.

19 Vgl. Wolff, *Anthropologie*, 75ff.

20 Barth, *Errettung*, 116.

21 Barth, *Errettung*, 114.

22 Von Rad, *Theologie I*, 400.

er sich auf. Das Entscheidende für ihn ist aber nicht, daß er noch lebt, sondern daß er nahe dem Totenreich ist.²³ Die erfahrene Not ist in dieser Konzeption wesentlich identisch mit dem Todeszustand oder – biblisch gesprochen – mit dem Aufenthalt im Totenreich.

Worauf beruht diese andere Konzeption des Todes? In dieser Weltsicht wird die Realität vor allem unter dem Machtaspekt wahrgenommen; „Totenreich“ ist kein geografischer Ausdruck, sondern der Doppeldeutigkeit von „Reich“ entsprechend als Machtbegriff zu lesen. Zum Totenreich als Macht „gehört ein ständiges über-die-Ufer-treten(!), ein Bedrohen, Angreifen und Erobern von Räumen, die eigentlich der Lebenswelt angehören. Was immer schwach, d. h. an Lebenskraft im weitesten Sinne arm ist, fällt seiner Macht anheim. Solche Dynamik wird meist von den Mächten des Todes, den lebensfeindlichen Dämonen und Göttern ausgesagt, aber diese Mächte sind ihrerseits im Totenreich als in einer Person zusammengefaßt. ‚Tod‘ und ‚Totenreich‘ als persönliche Macht werden promiscue gebraucht, der eine Ausdruck redet von einer räumlichen Macht, der andere von einem mächtigen Raum.“²⁴

Mit dem Machtaspekt ist ein zweites Merkmal untrennbar verbunden; erst dadurch wird das Bild des Todes vervollständigt: Tod und Leben haben in biblischer Sicht mit Beziehung zu tun. Tod ist gleichbedeutend mit Isolierung auf der sozialen Ebene, der auf der somatischen Ebene Desintegrationsvorgänge wie die Auflösung des Zusammenhangs der Organe und deren Zerfall entsprechen. Leben steht für das Gegenteil, also Verbindung, Verknüpfung, Beziehung sowohl auf der somatischen wie auf der sozialen Ebene. „Leben ist Zusammenhang, Tod ist Zerfall und Isolierung.“²⁵

Die Verschiebung der Grenzen zwischen Leben und Tod beruht auf einem „ganz bestimmte[n] Körperbild“²⁶, das Jan Assmann für die altägyptische Kultur beschrieben hat

und das in seinen wesentlichen Zügen auch für das

Im „Zerschmelzen“ des Herzens drückt sich folglich metaphorisch die Auflösung des Menschen in allen seinen Aspekten aus.

Alte Testament zutrifft. Die Sicht auf den Körper ist nicht von organischen oder kollektivistischen Vorstellungen geprägt, sondern vom „konnektiven Denken“, das nach den verbindenden Elementen fragt“. „Ganz besonders klar tritt dieses konnektive Denken im Zusammenhang mit dem Thema Tod hervor.“²⁷

Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnis zur ägyptischen Kultur gewinnt die Erwähnung des aufgelösten Herzens in Ps 22,15b an Prägnanz. Das Herz ist „Inbegriff und Garant oder Generator von Konnektivität in der körperlichen Sphäre“²⁸. Über die Versorgung der Körperglieder mit Blut, für die das Herz mit seiner Pumpfunktion wesentlich ist, werden die Körperteile zu einer Einheit verbunden. Aber neben dieser konkreten Seite steht das Herz für „Wille, Bewußtsein und Gedächtnis“, also für die „geistige[n] Medien der Konnektivität“. Das Herz ist

23 Barth, Errettung, 116f.

24 Barth, Errettung, 89.

25 Assmann, Jenseits, 38.

26 Assmann, Jenseits, 39.

27 Assmann, Jenseits, 36.

28 Assmann, Jenseits, 36.

„personale Mitte und Führungsinstanz“²⁹. Das Herz garantiert einerseits „die biologische Kontinuität“ und andererseits die „geistige und personale Identität“³⁰. Im „Zerschmelzen“ des Herzens drückt sich folglich metaphorisch die Auflösung des Menschen in allen seinen Aspekten aus.

Die somatische und die soziale Ebene lassen sich in dieser Perspektive der Konnektivität nicht trennen. „Körperbild und Sozialstruktur“³¹ verweisen aufeinander. Dass „allem Isolierenden etwas Todbringendes und Todesnahes“³² innewohnt, gilt ebenso für die soziale Seite des Menschen: „Auch der einzelne Mensch wird [...] als Glied eines Ganzen konzipiert, das nur insoweit lebendig ist, als es mit anderen verknüpft ist.“³³ In Psalm 22 wird dieser soziale Zusammenhang doppelt thematisiert. Zum einen in der bereits besprochenen totalen gesellschaftlichen Isolierung, zum anderen in der Erfahrung des göttlichen Fernbleibens. Dadurch verschärft sich die Lage dramatisch, Hilfe scheint nicht in Sicht zu sein (Vers 12). Nicht schon die soziale Ausgrenzung führt den Beter in das Totenreich, sondern die göttliche Inaktivität. Gerhard von Rad hat die Tödlichkeit dieser Lage beschrieben: „Der Tod beginnt da wirklich zu werden, wo Jahwe einen Menschen verläßt, wo er schweigt, also da, wo immer sich die Lebensbeziehung zu Jahwe lockerte. Von da ist dann nur ein Schritt zum endgültigen Aufhören des Lebens.“³⁴

Bisher fiel in Psalm 22 der Blick nur auf den inneren Rahmen im Abschnitt der Verse 12-22. Durch den äußeren Rahmen der Verse 12 und 20-22 wird das Machtensemble mit seinen destruktiven Konsequenzen für den Beter in einen größeren Zusammenhang gestellt, in den vertikalen Raum der Gottesbeziehung. Mit Gott kommt ein, besser der „game changer“ ins Spiel. Für das Sprecher-Ich stehen Gott und die Feinde nicht auf der gleichen Stufe. Die beiden Beziehungsachsen, die horizontale und die vertikale sind für den Beter unterschiedlich bedeutsam. Die Haltung der Übeltäter wird vom Sprecher-Ich lediglich konstatiert. Es wendet sich nicht etwa an sie mit der Aufforderung, von ihrem todbringenden Tun abzulassen. Offenkundig erwartet der Beter von ihnen nichts mehr. Gott gegenüber verhält sich der Beter anders: Er beklagt nicht länger die Gottferne wie in Vers 2, sondern fordert Gott nun auf, diese Haltung aufzugeben, denn Gott ist sein einziger Helfer in der Not (Vers 12). Allein vier Mal wird er in den Versen 20-24 aufgefordert: „bleib nicht fern – eile zu Hilfe – reiß heraus – rette mich!“

Der Schritt von der Klage zur Bitte leitet eine Wende in der Beziehung ein; er hängt nicht in der Luft, sondern wird getragen von der Erinnerung an die „vom Mutterleib an“ bestehende Gottesbeziehung.

Der Schritt von der Klage zur Bitte leitet eine Wende in der Beziehung ein; er hängt nicht in der Luft, sondern wird getragen von der Erinnerung an die „vom Mutterleib an“ bestehende Gottesbeziehung (Vers 10f). Schon mit der Klage, entschiedener jedoch mit der Bitte stellt das Sprecher-Ich sich dem Machtspiel, den Kräften, die das Leben des Beters bestimmen; es überlässt sich ihnen nicht schicksalsergeben. Klage wie Bitte wollen den Kontakt zum Gegenpol des Lebens aufrechterhalten oder wieder aufbauen. In dieser „dynamischen“, das heißt: sowohl macht- wie auch beziehungsbewussten Konzeption von Tod und Leben wird mitten im Leben über den Tod und seine Rolle entschieden.

29 Assmann, *Jenseits*, 37.

30 Assmann, *Jenseits*, 38.

31 Assmann, *Jenseits*, 36.

32 Assmann, *Jenseits*, 39.

33 Assmann, *Jenseits*, 39.

34 Von Rad, *Theologie I*, 401.

Die starken Bilder von der Zersetzung des Körpers spiegeln die erfahrene Gewalt des Todes, sie wären als Beschreibungen der Resultate eines nach dem Exitus einsetzenden Zersetzungsprozesses nicht hinreichend verstanden. Mit dieser Todeskonzeption geht eine Erweiterung des Raums der Sprache einher, indem dieses Todesverständnis die Möglichkeit eröffnet, neben den somatischen Beeinträchtigungen und Verfallserscheinungen auch die destruktive Kraft der sozialen Isolation, der Verfolgung und der Verachtung, als real erlebten Tod zu erfassen. Die Gegenwart der Gegenwelt in allen Bereichen der Welt des Alltags zu sehen, vertieft die Sicht der Wirklichkeit. In der an Gott gerichteten Klagebitte³⁵ wird dieser gesteigerte Realismus, der die Wirklichkeit als Macht- und Beziehungsspiel konzipiert, zugelassen und damit erfahr- und kommunizierbar. Das Gebet bietet mit anderen Worten eine besondere Form der Analyse: Die die Gesellschaft und den Einzelnen bestimmenden Kräfte werden benannt und auf ihre Wirkungen hin betrachtet. Die äußerste Sensibilität für die destruktiven Dynamiken und ihre präzise Erfassung schärft auch die Wahrnehmung der positiven Gegenkräfte.

Während die negativen Kräfte präsent und manifest sind, werden die „anderen“ Dynamiken, die „Möglichkeiten des Besseren“ (Theodor W. Adorno) über die Erinnerung einerseits und über den Ausgriff auf die Zukunft festgehalten. Welches „Gegenbild“ entwirft Ps 22?

Ein Gegenbild: Das Zusammenrücken der Körperteile

Die Gleichung von Tod und Verlust des Zusammenhangs wird in Ps 22,15 und 17 durch die sich voneinander lösenden „Gebeine“ veranschaulicht. Das Bild ist drastischer als die Metaphorik des Staubs, denn im zerfallenden Skelett ist der Körper in seiner räumlichen Struktur noch präsent. Wie in einem Zerrspiegel scheint das Eigentliche noch auf – und umso schmerzlicher wird beim Betrachten des nackten Knochengerüsts der Verlust von Leben bewusst.

Das Alte Testament kennt auch das Gegenbild zum Zerfall des Körpers und der Knochen, eine – so wörtlich – „Wiederannäherung der Gebeine, jeder Knochen an den zugehörigen“ (Ez 37). Um diese Gegenwelt darstellen zu können, nutzt Ez 37³⁶ das literarische Mittel der Visionsschilderung: Der Prophet Ezechiel wird „versetzt“ in eine

Ebene voller vertrockneter Menschenkno-

Das Alte Testament kennt auch das Gegenbild zum Zerfall des Körpers und der Knochen.

chen. In einem zweiphasigen Akt einer Neuschöpfung durch das prophetisch vermittelte Gotteswort werden die Knochen zu leibhaftigen, lebendigen Menschen ausgestaltet. Der Vorgang erinnert an die Erschaffung der Frau in Gen 2,21f, die um die „Rippe“, also einen Knochen des ersten Menschen, herum „gebaut“ wird.³⁷ In Ez 37,6 und 8 wird die Ausgestaltung zu einem menschlichen Körper in Teilvorgängen geschildert; nacheinander wird das Skelett überspannt mit Sehnen,

35 Zum Ausdruck „Klagebitte“ vgl. Weber, Werkbuch, 58.

36 Dazu ausführlich Schnocks, Rettung, 162ff.
37 Vgl. Janowski, Anthropologie, 645f.

Fleisch und Haut. Der Zerfall wird Schritt um Schritt rückgängig gemacht. Das ist der erste Akt der Wiederherstellung. Ihm folgt als zweiter Akt die Begabung mit Lebensatem, analog zur Erschaffung des ersten Menschen in Gen 2,7. In der detailfreudigen Ezechielvision sind die Knochen nicht irgendein Teil des Körpers. Sie stehen für den „harten“ Kern des Menschen: Geht der Blick in Richtung Tod, sind sie voneinander gelöst und vollkommen vertrocknet, das letzte noch mit einem Menschen in Verbindung zu Bringende – vor dem Zerfall zu unidentifizierbarem Staub. Geht der Blick in die andere Richtung, dann sind die Knochen das erste, der „Kern“ des Körpers, um den herum sich alles andere anlagert.

Vor diesem so anatomisch realistisch entfalten Hintergrund fällt umso mehr der andere Weg auf, den Psalm 22 wählt, um die Überwindung des Todes zu thematisieren.

Leben in Beziehungen: Gott loben und gemeinsam essen

Im dritten Teil von Ps 22 ist eine Wende eingetreten: Das Lob löst die Klage ab. Konnte der Beter am Anfang nur feststellen, dass Gott „seinem Schreien“ (Vers 2) nicht antwortet, so verkündet er nun einen Gott, der das Schreien des Elenden gehört hat (Vers 25). Die Wende von der Klage zum Lob ist in Psalm 22 geradezu subtil gestaltet. Denn im Zitat des beispielhaften Lobliedes der Verse 24-27 sieht der Beter von sich ab und spricht von der Rettung „des Elenden“ in der 3. Person, was singularisch und generisch gemeint sein kann. In der Hebräischen Bibel ist der Wendepunkt ausdrücklich markiert, aber nicht entfaltet: In Vers 22 bricht die Bitte im Satz ab und es folgt die Feststellung „du hast mir geantwortet“. Die griechische Tradition der Septuaginta liest an dieser Stelle „Rette ... meine Niedrigkeit“ (LXX 21,22).³⁸ Was in der Übersetzung und Bedeutung einen großen Unterschied ausmacht, ist vom anzunehmenden hebräischen Ursprung her nur eine kleine sprachliche Variation, ein Wortspiel mit den Ausdrücken für „antworten“ und dem lautlich verwandten „Elend/Niedrigkeit“. Wie auch immer Vers 22 zu verstehen ist, mit Vers 23 ist die Wende eingetreten, das Sprecher-Ich hat den Klagemodus verlassen. Konnte der Beter an seinem Tiefpunkt in Vers 16 nur feststellen, dass seine Zunge am Gaumen klebt und er damit sprechunfähig ist, so „erzählt“ er nun in der Öffentlichkeit und „lobt“ Gott. Er hat seine Sprache wiedergewonnen und weist sich „in der Versammlung“ als Mensch aus.

Der dritte Hauptteil von Psalm 22 in den Versen 23-27 zeigt im Aufbau Parallelen zur Sandwich-Struktur der Verse 2-11 und 12-22. Nach der Einleitung in Vers 23 mit seinem Lobversprechen wird dieses Lob ab Vers 24 als Zitat dargeboten. So kann es gewissermaßen unmittelbar „gehört“ werden:

V. 23 Lobgelübde

V. 24-27	<u>Durchführung/Zitat</u>	
V. 24	die Gottesfürchtigen/Gemeinde	Lob Gottes
V. 25	Restitution des Elenden	Achtung und Erhörung durch Gott
V. 26+27	die Gottesfürchtigen/Gemeinde u. Integration der Elenden	Lob Gottes

Sandwich-Struktur (4) – der Lobdank in Psalm 22,(23)24-27

Die Lobdurchführung unterscheidet sich in zahlreichen Aspekten vom vorangehenden Klage- und vom Bittteil. Stärker noch als in den Sandwich-Strukturen der ersten beiden Teile des Psalms wird die vertikale Achse betont. Auch die anderen, die als Nachkommen Jakobs/Israels, also als Verwandte und Zugehörige zur selben Gemeinde angesprochen werden, sind als Jahwe-Suchende und Jahwe-Fürchtende identifiziert;

sie werden aus der Perspektive der vertikalen Beziehung wahrgenommen

Aufs Ganze gesehen steht am Ende des Psalms nicht mehr der Körper des Beters in seiner Materialität und Vulnerabilität im Zentrum, sondern der Mensch in seiner Sozialität.

und zum Lob Gottes aufgefordert. Das Sprecher-Ich wird in die Gemeinde reintegriert und trägt zugleich mit der Lobaufforderung zur Intensivierung der Gottesbeziehung der Gemeinde bei. Mit dem Wechsel zur Rede in der 3. Person beginnt der Beter, seine Erfahrung von Rettung als Möglichkeit auch der anderen zu proklamieren.

Dreifach wird in Vers 25 die Rettung auf der vertikalen Achse beschrieben: Gott verachtet nicht (ergänze: länger) „das Elend des Elenden“; Gott verbirgt sein Gesicht nicht vor ihm (vgl. Vers 7-9), und er erhört den Elenden (vgl. Vers 2f). Der Beter lobt Gott, weil er die lebensnotwendige Anerkennung gefunden hat und seine „soziale Person“³⁹ wiederhergestellt ist. Einen ebenso konkreten wie symbolträchtigen Ausdruck findet der neu gewonnene Status im Essen und Sattwerden (Vers 27), einem der stärksten Medien zum Aufbau sozialer Konnektivität.⁴⁰ Auch auf der horizontalen Ebene ist er nun wieder vollständig integriert. Aufs Ganze gesehen steht am Ende des Psalms nicht mehr der Körper des Beters in seiner Materialität und Vulnerabilität im Zentrum, sondern der Mensch in seiner Sozialität. Das ist eine auffällige thematische Verschiebung.

Klage und Lob als ekstatische Sprachformen

Der Körper als Schnittpunkt der „Weltachsen“ wird in Klage und Lob unterschiedlich wahrgenommen:⁴¹ Klagend reagiert der Beter auf die Erfahrungen von Statusverlust, Verachtung und Isolation, die auf vielfältige Weise mit der Störung der körperlichen Integrität verbunden sind. Der Verlust der sozialen Konnekti-

39 Assmann, Jenseits, 45.

40 Vgl. Assmann, Jenseits, 83.

41 Zum Folgenden vgl. Bester, Körperbilder, 263ff.

vität drückt sich in der körperlichen Dissoziation aus. Der Abbruch der Gottesbeziehung verschärft die Situation, „verendgültigt“ gewissermaßen die Todeserfahrung (Ps 22,16b). Die Klage ist die Artikulationsform der Diskonnektivität, das letzte Mittel des Widerstands; sie muss in besonderen Situationen sogar den Verlust auch dieses Mittels feststellen (Vers 16a). Der Beter sieht sich, nimmt sich genau wahr, aber als Nicht-Mehr-Mensch. Die Klage reagiert auf die Erfahrung einer Grenzüberschreitung, biblisch gesprochen: auf die Versetzung in das Reich des Todes.

Das Lob kann als Feier der Konnektivität bezeichnet werden, weil Leben und Verbunden-Sein Wechselbegriffe sind und das Lob Ausdruck gesteigerten Lebens ist.

Im Lob wird ebenfalls eine Grenzüberschreitung artikuliert: Jetzt sieht der Beter von seiner somatischen Situation ab. Im Lob geht der Blick „nach oben“, auch die andern werden in diese Bewegung einbezogen und zum Mit-Loben aufgefordert. Das Lob kann als Feier der Konnektivität bezeichnet werden, weil Leben und Verbunden-Sein Wechselbegriffe sind und das Lob Ausdruck gesteigerten Lebens ist. Im Lob wird eine Zusammenhörigkeit und Integration vor dem Angesicht Gottes entdeckt und öffentlich dargestellt. Dass diese Bewegung nicht zur Ideologie der Verschmelzung oder zu einer Verharmlosung der Todesdynamiken gerät, wird durch die Erinnerung an das „Elend des Elenden“ verhindert und an die nicht selbstverständliche Rettung, die nur eingeklagt, erbeten und schließlich dankbar gefeiert werden kann. Beide, Klage wie Lob, sind ekstatische Sprachformen, die die äußersten Möglichkeiten des Menschseins einholen.

Im Lob geht der Blick „nach oben“, auch die andern werden in diese Bewegung einbezogen und zum Mit-Loben aufgefordert. Das Lob kann als Feier der Konnektivität bezeichnet werden, weil Leben und Verbunden-Sein Wechselbegriffe sind und das Lob Ausdruck gesteigerten Lebens ist. Im Lob wird eine Zusammenhörigkeit und Integration vor dem Angesicht Gottes entdeckt und öffentlich dargestellt. Dass diese Bewegung nicht zur Ideologie der Verschmelzung oder zu einer Verharmlosung der Todesdynamiken gerät, wird durch die Erinnerung an das „Elend des Elenden“ verhindert und an die nicht selbstverständliche Rettung, die nur eingeklagt, erbeten und schließlich dankbar gefeiert werden kann. Beide, Klage wie Lob, sind ekstatische Sprachformen, die die äußersten Möglichkeiten des Menschseins einholen.

Statt eines Nachwortes

Der individuelle Erfahrungsweg des Beters von Ps 22 erhält mit der Einfügung in den Versen 4-6 und der Hinzufügung des Finales in den Versen 28-32 einen Rahmen, der die Akzente deutlich verschiebt. Die neuen Teile nehmen jedoch bereits im Psalm angelegte Spuren auf und ziehen sie breiter aus. Das auf den Beter und seine soziale und religiöse Einbindung bezogene Wahrnehmungsfeld wird zeitlich und räumlich geweitet.

In den Versen 4-6 geht der Blick über die „große Versammlung“ (Vers 26) der Jahwe-Lobenden hinaus zu „unseren Vätern“, das heißt bis zu den Anfängen des „Samens Jakobs“. Mit der Anrede „mein Gott“ ist dieser Gott „biblisch“ unterbestimmt, denn er ist ebenso der Gott der Vorfahren. Allein drei Mal wird herausgestellt, dass sie Gott vertraut haben, und drei Mal, dass sie gerettet wurden. Das Schicksal des Beters ist in diesem Horizont eine Vergegenwärtigung der Erfahrung des Volkes Israel „in seinem Anfang“. Es

Das Schicksal des Beters ist in diesem Horizont eine Vergegenwärtigung der Erfahrung des Volkes Israel „in seinem Anfang“

handelt sich um ein Urgeschehen: Was einmal war, ist immer, es geschieht stets neu, weil der Gott gesetzte Anfang unerschöpflich ist. Israels Gott war immer auf der Seite seines Volkes und bleibt ihm zugewandt. Die singuläre Verbindung

zwischen dem Thron Gottes und den Lobgesängen Israels in Psalm 22,⁴² hat darin ihr Fundament: Israel feiert den Gott einer „allzeitlich-unerschütterlichen“ Zuwendung, dieser Gottesthron steht fest. Das ist der eine Fall der zeitlichen und räumlichen Ausweitung.

Der andere Fall wird im neuen Psalmenschluss angesprochen, der sich geradezu in der Proklamation dieses Gottes „überschlägt“: Der Gott Israels ist der König „aller Sippen der Nationen“, aller Herrscher, auch der künftigen Generationen – und aller Toten.⁴³ Die Erfahrungen der „rettenden Gerechtigkeit“ (Vers 32), die die Gemeinde Israel gemacht hat und macht, schreiben sich ein in das Gedächtnis der Völker und bewegen sie zur Umkehr; ein Vorgang, der sich immer wiederholen wird, wenn der textlich schwierige Schluss in den Versen 31 und 32 so zu verstehen ist. Vielleicht deutet sich in Vers 30 eine Hoffnung auf das Fortbestehen der Gottesbeziehung jenseits der harten Todesgrenze an.⁴⁴

Das Bekenntnis zur rettenden Gerechtigkeit des Gottes Israels akzeptiert – so legt dieser theologisch produktive Psalm nahe – keine zeitliche und räumliche Begrenzung. Der Psalm nennt dies das „Königtum Jahwes“, in vertrauerer Diktion ist es das „Reich Gottes“.

Literatur

Arendt, Hannah, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 1992.

Assmann, Jan, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001.

Barth, Christoph, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich Neuausgabe 1987.

Bester, Dörte, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT 2. Reihe 24)*, Tübingen 2007.

Buber, Martin, *Das Buch der Preisungen*, Gerlingen 10. Aufl. 1992.

Fuchs, Ottmar, *Rituale in der Bibel*, in: *Bibel und Kirche* 75 (2020), 99-105.

Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, *Die Psalmen. Psalm 1-50 (NEB)*, Würzburg 1993.

Janowski, Bernd, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.

Janowski, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontext – Themenfelder*, Tübingen 2019.

42 Vgl. Janowski, *Leben*, 155f.

43 Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche*, 353f.

44 Vgl. Zenger/Ballhorn, *Psalmen*, 1261.1263.

Janowski, Bernd, *Leben in Gottes Gegenwart* (Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 7), Göttingen 2021.

Móricz, Nikolett, *Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137* (FRLANT 282), Göttingen 2021.

Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, 8. Aufl. 1982.

Rechberger, Uwe, *Von der Klage zum Lob. Studien zum „Stimmungsumschwung“ in den Psalmen* (WMANT 133), Neukirchen-Vluyn 2012.

Schnocks, Johannes, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen 2009.

Septuaginta Deutsch. *Erläuterungen und Kommentare II*, Stuttgart 2011.

Stier, Fridolin, *Das Neue Testament*, München 1989.

Weber, Beat, *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart 2010.

Wolff, Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh Neuausgabe 2010.

Zenger, Erich/Ballhorn, Egbert, *Die Psalmen, Stuttgarter Altes Testament 2. Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe*, Stuttgart 2017.

Zenger, Erich, *Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch*, Freiburg i. Br. 2020.

