

»UND ER SCHRIEB PSALMEN: DREITAUSEND-SECHSHUNDERT« (11Q5, XXVII, 4F.)¹

PSALMEN-BILDUNG BEI INGO BALDERMANN IM LICHT VON PSSAL 5

Hannes Bezzel

I. DIE PSALMENDIDAKTIK INGO BALDERMANNS

Der Ansatz Ingo Baldermanns dürfte im Bereich der Bibeldidaktik zu den am intensivsten rezipierten Überlegungen der vergangenen Jahrzehnte zählen. Davon zeugen nicht zuletzt die hohen Auflagenzahlen der entsprechenden Publikationen des Autors, dessen Buch »Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen« seit seiner Erstveröffentlichung 1986 längst zum Klassiker geworden ist. Ähnliches gilt für seine darauf basierende »Einführung in die biblische Didaktik« von 1996.² Mit Blick auf die Psalmen verfißt Baldermann dabei bekanntlich einen unmittelbaren, existentiellen Zugang. Seine Arbeiten zum Thema fußen auf der aus der religionspädagogischen Praxis gewonnenen Beobachtung,³ dass Grundschulkindern in der unvorbereiteten Konfrontation mit dekontextualisierten Einzelversen be-

¹ ויכתוב תהלים שלוש אלפים ושש מאות. Im Sommersemester 2016 leiteten Michael Wermke und ich gemeinsam ein interdisziplinäres religionspädagogisch-exegetisches Hauptseminar unter der Überschrift »Die Religionsdidaktik des Alten Testaments – das Alte Testament in der Religionsdidaktik«. Die folgenden Überlegungen wollen an die intensiven und anregenden Seminargespräche aus dem vorletzten Jahr anknüpfen und sie mit Blick auf eine damals nicht angesprochene deuterokanonische Schrift weiterdenken. Sie seien dem Geehrten mit den besten Glück- und Segenswünschen gewidmet, in Hoffnung auf weitere fruchtbare Zusammenarbeit.

² Vgl. Ingo Baldermann: Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn 112013; Ingo Baldermann: Einführung in die biblische Didaktik, Darmstadt 42011.

³ Vgl. neben den genannten Titeln auch Ingo Baldermann: Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen. Kinderfragen, die aufs Ganze gehen, in: Bibel und Kirche 56 (2001), 40-45; ebenso, zum Teil deckungsgleich, Ingo Baldermann: Sprache finden im Gespräch mit Gott, in: Klaus Petzold/Klaus Raschzok (Hrsg.): Vertraut den neuen Wegen. Praktische Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Kaus-Peter Hertzsch zum 70. Geburtstag, Leipzig 2000, 199-204.

stimmter Psalmen diese auf eine Art zu interpretieren beginnen, die sich die biblische Sprache und Metaphorik für die Artikulation eigener Erfahrung nutzbar macht. Rezeption ereignet sich so als eine existentielle Aneignung, die es den Kindern erlauben soll, Grunderfahrungen und Emotionen – insbesondere Angst⁴ – selbst zu artikulieren. Dies geschieht aus Sicht Baldermanns im Raum des göttlichen Gegenübers, auch ohne dass das Wort »Gott« ausgesprochen zu werden bräuchte. Das »Du«, das der Psalmist adressiert, kann, darf und soll zunächst offen bleiben.⁵ Es ist – ohne dass Baldermann dies explizit so benennen würde – »das, was mich unmittelbar angeht«⁶, also Gott in seiner schöpfungstheologischen Bezogenheit auf »mich«, erfahrbar individuell existentiell, unabhängig davon, ob dieser Erfahrungsbezug reflexiv in theologischen Sprachkonventionen ausgedrückt wird oder nicht. Der Text oder eher das Wort der Schrift soll so mit den Kindern als seinen Rezipienten in ein dialogisches Auslegungsverhältnis gebracht werden: Es ist die je eigene Erfahrung, die sich in einem konkreten Psalmvers artikuliert, und das rezipierende Subjekt ist es, das diese überlieferte Formulierung aufgreift und fortschreibt. Aus Sicht der Lehrperson gesprochen: »Ich muß versuchen, *Begegnungen* herbeizuführen zwischen den Kindern und den Worten der Bibel, *Begegnungen*, mit denen ein *Dialog* beginnt, der länger dauert als mein Unterricht.«⁷

2. DIE KRITIK KATTLOCHS UND KRUHÖFFERS

Selbstverständlich ist dieses hier stark komprimiert wiedergegebene didaktische Modell Baldermanns nicht ohne Kritik geblieben, so auch in einem Beitrag von Christina Kattloch und Bettina Kruhöffers im »Loccumer Pelikan« von 2001.⁸ In diesem Aufsatz hinterfragen die beiden Autorinnen Baldermanns Ansatz von unterschiedlichen Seiten, von pädagogischen und didaktischen ebenso wie von exegetisch-theologischen. Über die Argumente der ersten Kategorie wage ich nicht zu urteilen. Ob es etwa in der baldermannschen Praxis tatsächlich »zu einer unreflektierten didaktischen Inszenierung von Gebets-

⁴ Vgl. Baldermann: Wer hört mein Weinen?, 44–47.

⁵ Vgl. Baldermann: Einführung, 63–66.

⁶ So die berühmte Formulierung Paul Tillichs, vgl. bereits den ersten Satz seiner Dogmatikvorlesung von 1925: »Dogmatik ist wissenschaftliche Rede von dem, was uns unbedingt angeht« (Paul Tillich: Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925, Düsseldorf 1986, 25).

⁷ Baldermann: Einführung, 9 (Hervorhebung von Hannes Bezzel).

⁸ Vgl. Christina Kallloch/Bettina Kruhöffers: Das Alte Testament »unmittelbar« erschließen? Kritische Anfragen an die bibeldidaktische Konzeption Ingo Baldermanns, in: Loccumer Pelikan 10 (2001), 59–64.

situationen«⁹ kommt und wie hoch die Gefahren einer solchen im christlichen Religionsunterricht für Schülerinnen und Schüler im Grundschulalter sind, vermag ich anders als durch ein Gefühls- oder Geschmacksurteil nicht einzuschätzen. Die Vorwürfe dagegen, Baldermanns Konzept erlaube »keine Distanz zur Bibel«¹⁰ und »verunmöglich[e] es geradezu, *über* Gott nachzudenken und zu sprechen«¹¹, da dieser ja implizit als Gegenüber des Psalmbeters immer schon gesetzt sei, scheinen mir auch aus exegetischer Sicht diskutierbar zu sein.

Beide Punkte treffen indes nach meinem Verständnis Baldermanns dessen Didaktik nicht. Weder ist es im Rahmen der von ihm beschriebenen Praxis erforderlich, die ins Spiel gebrachten Psalmverse als »biblisch« auszuweisen und dadurch in irgendeiner Weise zu legitimieren oder mit Autorität aufzuladen, noch wird explizit auf Gott verwiesen – gerade dies nicht: »Was wir suchen, ist nicht die Einsicht: Das kann nur Gott sein!, sondern zunächst einmal die ganz einfache, aber dafür zum Weiterfragen stimulierende Entdeckung, es könnte hier doch noch eine andere Erfahrung gemeint sein als nur die mit einem anderen Menschen.«¹² Die Möglichkeit, dass ein Gott sei, im Potentialis implizit in den Religionsunterricht einzubringen, stellt sich so als Freiheit dar, die Gottesfrage kontrovers in diesem Rahmen – nämlich in der Grundschule – zu diskutieren bzw. nicht über Gebühr einzuschränken.

Wie steht es aber mit den dezidiert exegetischen Einwänden? Die unterschiedlichen Kritikpunkte, die hier von den Autorinnen vorgebracht werden, lassen sich im Wesentlichen auf ein Argument zusammenführen: Der unmittelbare Zugriff auf biblische Einzelaussagen vernachlässige die »Geschichtlichkeit biblischer Überlieferung«¹³. Die zeitliche Distanz von zweieinhalbtausend Jahren, die heutige Leser von den Verfassern der entsprechenden Texte trennt, könnte nicht leichthin übersprungen werden, ohne der Gefahr zu erliegen, dass »Projektion und Verzweckung damit Tür und Tor geöffnet«¹⁴ werden.

Das Anliegen, den Wert historisch-kritischer Forschung am Alten wie am Neuen Testament herauszustellen, kann von Seiten eines dezidiert diachron arbeitenden Exegeten selbstverständlich nicht verdammt werden. Gleichwohl ist auch in diesem Bereich Vorsicht angebracht. Es besteht hier ein Unterschied der Ebenen. Von jeder Religionslehrerin und jedem Religionslehrer ist zu erwarten, dass sie und er um das Gewachsende biblischer Tex-

⁹ A.a.O., 64.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A.a.O., 62.

¹² Baldermann: Einführung, 64.

¹³ Kalloch/Kruhöffner: Das Alte Testament, 62.

¹⁴ Ebd.

te und darin enthaltener theologischer Vorstellungen sowie der ungefähren Vorgänge, die zur sukzessiven Entstehung der heute vorliegenden Bibeltexte geführt haben, Bescheid weiß – bei einer Schülerin und einem Schüler der dritten Klasse ist dies nicht der Fall. Die Bibel in diesem Alter eben nicht als uraltes Schriftenkonglomerat, sondern als individuell existentiell relevantes Lebensbuch kennenzulernen, ist legitim, auch – und gerade – ohne zunächst, wie es die Autorinnen alternativ vorschlagen, in ausgewählten Geschichten »positive biblische Bilder von Gott«¹⁵ kennengelernt zu haben. »Das positive Gottesbild«¹⁶, in dessen Herausarbeiten aus Schriften einer »grundlegend kulturell und religiös anders geprägte[n] Welt«¹⁷ Kalloch und Kruhöffer die didaktische Aufgabe des Religionsunterrichts in der Grundschule sehen, wird schließlich kaum in geringerer Weise anfällig für »Projektion und Verzweckung« sein – im Gegenteil. Auch hier wird letztlich deutlich, wie sehr die beiden Kritikerinnen an Baldermann vorbeidenken. Ihm geht es um existentielle Grunderfahrungen – und die werden nicht mit einem exotisierten und latent abgewerteten »Gott des Alten Testaments«¹⁸ gemacht, sondern mit »dem, was uns unbedingt angeht«. Freilich ereignen sich diese Erfahrungen geschichtlich – und freilich bleibt es die Aufgabe des Lehrers, dies zu reflektieren.

Dass die Art und Weise baldermannscher Psalmenrezeption dabei bereits in einer langen Tradition steht, soll schließlich ein kleiner Blick auf ein Beispiel frühjüdischer Psalmendichtung verdeutlichen: PsSal 5.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A.a.O., 63.

¹⁷ A.a.O., 64. Hier wird spürbar, dass der Schritt von einer scheinbar wertschätzenden historisierenden Betonung der Eigenständigkeit alttestamentlicher Theologien zu ihrer tatsächlichen Abwertung als irrelevant ein kleiner sein kann.

¹⁸ Kalloch/Kruhöffer: Das Alte Testament, 63, in Aufnahme des Titels eines Buches von Otto Kaiser, der die Bezeichnung freilich nicht in der von den Autorinnen unausgesprochenen und sicher nicht intendierten, aber latent vielleicht doch mitschwingenden marcionitischen Antithese zum Gott des Neuen Testaments bzw. zum Vater Jesu Christi verwendet. Kaiser betont dagegen explizit: »[A]ls eine christlich-theologische Disziplin steht [die alttestamentliche Wissenschaft] [...] vor der Aufgabe, das Verhältnis zwischen der klar entwickelten Vorstellung von dem Gott des Alten Testaments mit der von dem Gott des Neuen als dem Vater Jesu Christi so zu bestimmen, daß es einsichtig wird, inwiefern dieses Buch mit seinen dem Volk Israel geltenden Gottesbezeugungen nicht nur den Juden, sondern auch den Christen und zwar als Menschen von heute mitten in der geistigen Krise seiner Welt angeht« (Otto Kaiser: Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. Teil 1: Grundlegung, Göttingen 1993, 21).

3. PSALMEN-BILDUNG: PSSAL 5

Bei den sog. Psalmen Salomos handelt es sich um ein kleines Büchlein von 18 Gebeten, welches in der christlichen Kirche immer an den Grenzen des Septuaginta-Kanons angesiedelt war, und zwar eher jenseits als diesseits der fiktiven Linie.¹⁹ Quasikanonischen Rang²⁰ erlangte es erst im 21. Jahrhundert durch die Herausgeber der »Septuaginta Deutsch«, die für ihre Übersetzung die griechische Septuagintaausgabe von Alfred Rahlfs (1865–1935) zugrunde legten, welcher 1935 die kleine Schrift mit aufgenommen und zwischen Sirach und Hosea eingeordnet hatte. Das schmale Korpus aus 18 Psalmen ist auf Griechisch und Syrisch überliefert, wobei das Verhältnis dieser beiden Übersetzungen zueinander und zur nicht erhaltenen, mutmaßlich auf Hebräisch abgefassten Urfassung umstritten ist.²¹ Diese letztere wird aufgrund von recht eindeutigen Anspielungen auf Pompeius' Einnahme von Jerusalem im Jahr 63 v. Chr. und sein weiteres Geschick im Allgemeinen mittlerweile recht konsensual in das letzte Drittel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts datiert.²²

Otto Kaiser erkennt in den Psalmen Salomos eine überlegte Komposition, die, umfassen von PsSal 1 und 18 als Pro- und Epilog, den Bogen spannt von der Klage über die Verunreinigung von Stadt und Heiligtum (PsSal 2) bis zur Erwartung des Messias (PsSal 17).²³ Eingeschlossen in diesen ge-

¹⁹ Vgl. Evangelia G. Dafni: Psalmen Salomos, in: Das wissenschaftliche Bibelleikon im Internet, online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31540 (21. September 2017).

²⁰ So betont das Geleitwort der »Septuaginta Deutsch« von 2009 zwar, dass die vorliegende Übersetzung »keinen liturgischen Rang« besitzt, hebt aber zugleich hervor, dass durch sie den orthodoxen Gemeinden »im deutschsprachigen Raum ihr Altes Testament« nahegebracht werden soll (Wolfgang Huber/Karl Kardinal Lehmann/Anastasios Kallis/Henry G. Brandt: Geleitwort, in: Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hrsg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, Vf., V).

²¹ Vgl. dazu Joseph L. Trafton: The Psalms of Solomon in Recent Research, in: Journal for the Study of the Pseudepigrapha 12 (1994), 3–19. Trafton selbst verfißt die These, die syrische Fassung sei nicht sekundär aus dem Griechischen, sondern direkt aus der hebräischen Vorlage übersetzt.

²² Vgl. Kenneth Atkinson: Toward a Redating of the Psalms of Solomon. Implications for Understanding the Sitz im Leben of an Unknown Jewish Sect, in: Journal for the Study of the Pseudepigrapha 17 (1998), 95–112, 97; Svend Holm-Nielsen: Die Psalmen Salomos, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 4/2 (1977), 50–112, 51.

²³ Vgl. Otto Kaiser: Tradition und Gegenwart in den Psalmen Salomos, in: Renate Egger-Wenzel/Jeremy Corley (Hrsg.): Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5–9 July 2003, Berlin/New York 2004, 315–357.

schichttheologischen Rahmen, der in der Mitte der Sammlung noch durch ein Zwischenfries aus PsSal 7 und 8 verstärkt wird, finden sich mit PsSal 3-6 und 12-16 zwei kleine Teilsammlungen, die das Verhalten des Frommen angesichts der herrschenden Zustände thematisieren, die sich über die Rahmensepsalmen nicht anders bestimmen lassen denn als Drangsal für die Beter. Unbeschadet dieser offenbar wohlüberlegten Makrostruktur des gesamten BÜchleins bleiben die Einzelsalmen separat les- und betbare Texte – ganz so, wie dies auch im »kanonisch-biblischen«²⁴ Psalter der Fall ist. In der Mitte der ersten der beiden erwähnten Kleinsammlungen, PsSal 3-6, die sich als »eine kleine Lehre für das richtige Leben der Frommen«²⁵ präsentiert, steht PsSal 5, der nun zunächst nicht im Ton der Klage, sondern als Gotteslob anhebt:

»Ein Psalm Salomos / auf Salomon bezogen:²⁶

- 1 Herr, Gott, ich will deinen Namen loben mit Jubel
inmitten derer, die deine gerechten Urteile kennen,
- 2 denn du bist gütig und barmherzig, die Zuflucht des Armen;
in meinem Schreien zu dir schweige nicht über mich.
- 3 Denn keiner wird Beute nehmen von einem mächtigen Mann,
und wer wird nehmen von allem, was du geschaffen hast, wenn du es nicht gibst?
- 4 Denn der Mensch und sein Teil sind bei dir auf der Waage,
nicht wird er weiter etwas hinzufügen über dein Urteil hinaus, Gott.
- 5 In unserem Bedrängtsein rufen wir zu dir um Hilfe,
und du wendest dich nicht ab von unserem Flehen,
denn du bist unser Gott.
- 6 Lass nicht deine Hand auf uns lasten,
damit wir nicht aus Not sündigen.
- 7 Und wenn du dich auch nicht uns zuwendest, werden wir nicht abweichen,
sondern zu dir kommen.
- 8 Denn wenn ich hungere, so schreie ich zu dir, Gott,
und du wirst mir geben.

²⁴ Die obige Beschreibung der Position der Psalmen Salomos im Kanon macht deutlich, wie ungenau und anachronistisch Bestimmungen wie »biblisch« oder »kanonisch« sind. Gemeint ist hier der Psalter des rabbinischen Kanons und der Lutherbibel, die Aussage trifft aber, *mutatis mutandis*, genauso auf den Psalter von Septuaginta und Vulgata zu.

²⁵ Kaiser: Tradition, 332.

²⁶ Die Übersetzung wie auch die Unterteilung in Halbverse basiert auf der Edition des griechischen Textes von Robert B. Wright: *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, London 2007. Für deutsche Übersetzungen von PsSal 5 vgl. ferner Holm-Nielsen: *Die Psalmen*, 73-75; Wolfgang Kraus/Martin Karrer (Hrsg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 920; Kaiser: Tradition, 329-331.

9 Die Vögel und die Fische ernährst du,
 durch dein Geben von Regen für Wüsten zum Aufwachsen von Gras,
 10 zu bereiten Futter in der Wüste für alles Getier.
 Und wenn sie hungern - zu dir erheben sie ihr Antlitz.
 11 Die Könige und Herrscher und Völker ernährst du, Gott.
 Und des Armen und Elenden Hoffnung, wer ist sie, wenn nicht du, Herr?
 12 Und du wirst erhören, denn wer ist gütig und mild außer dir, zu erfreuen die
 Seele des Niedrigen im Öffnen deiner Hand in Barmherzigkeit?
 13 Die Güte des Menschen ist sparsam und morgen (erst da),²⁷
 und wenn er sie wiederholt ohne Murren, so ist dies verwunderlich.
 14 Deine Gabe aber ist viel Güte und reich,
 und wessen Hoffnung auf dich ist, dem wird es an Gabe nicht mangeln.
 15 Über die ganze Erde ist deine Barmherzigkeit, Herr, in Güte.
 16 Selig, wessen Gott gedenkt
 im rechten Maß des Genügens.
 Wenn der Mensch Überfluss empfängt, sündigt er.
 17 Ausreichend ist das in Gerechtigkeit Zugemessene,
 und darin liegt der Segen des Herrn,
 zur Sättigung in Gerechtigkeit.
 18 Es freuen sich, die den Herrn fürchten, an Gütern,
 und deine Güte über Israel in deinem Königreich!
 19 Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn, denn er ist unser König.«

Thema des Psalms sind Gottes Güte und Barmherzigkeit. Beide Leitworte werden in V. 2 angeschlagen (»χρηστός και ἐλεήμων«/»gütig und barmherzig«) und klingen in der zweiten Hälfte des Liedes immer wieder an, so in V. 12-15 und 18. Freilich wird dieses Thema unterschiedlich variiert: Gottes Güte äußert sich in seiner speisenden Fürsorge für die ganze Schöpfung, die, wenn sie Tiere, Könige und Herrscher umfasst, auch den armen und elenden Beter mit einschließt (V. 8-12). Dem gegenüber steht die unzuverlässige und unvollkommene menschliche Güte (V. 13f.), während die Güte Gottes die ganze Welt umfängt (V. 15) und somit auch für Israel erlebt wird (V. 18b).

Die klassischen Gattungskriterien wollen sich auf diesen Psalm nicht ohne weiteres anwenden lassen: Wiewohl anhebend mit einer Ankündigung des Gotteslobs, die in V. 2a begründet wird, folgt doch in V. 2b unvermittelt

²⁷ Im Griechischen: »Ἡ χρηστότης ἀνθρώπου ἐν φειδῶ και ἡ αὔριον.« Hier liegt vermutlich eine Textverderbnis vor, die sich aber kaum noch heilen lassen dürfte. Von Gebhardt vermutet eine Fehlesung im Hebräischen: וברך sei fälschlicherweise als וברך verstanden worden, »während וברך beabsichtigt war« (Oscar von Gebhardt: Die Psalmen Salomos. zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casantensis, Leipzig 1895, 106). Dem entspreche im Griechischen »και ψυχρότητα (in Kaltsinn, Gleichgültigkeit)« (ebd.). Dieser Lesart, »[d]ie Güte des Menschen ist sparsam und <herzlos>«, folgt etwa Kaiser: Tradition, 331.

eine Bitte, die man eher in einem Klagepsalm vermuten würde – der Formulierung nach ganz konkret etwa in Ps 28,1, ähnlich Ps 35,22; 39,13; 109,1.²⁸ Diese wiederum wird in V. 3f. zweifach begründet – einmal mit Verweis auf Gottes freie und gütige Macht, Bitten zu erhören (V. 3), einmal mit Verweis auf des Menschen Los oder Teil (μερίς) und die – wohl bereits getroffene – Vorentscheidung (κρίμα) Gottes. Beides zusammen ist gedanklich nicht unbedingt konsistent.²⁹ Mit V. 5 erhebt nun eine Pluralgruppe die Stimme, die bis V. 7 zunächst ihre Erhörungsgewissheit ausdrückt, auf der Basis dieses Vertrauensbeweises eine allgemeine und begründete Bitte um Rettung formuliert, um dann, und das ist im Kontext eines Klage- und Bittpsalms vielleicht am außergewöhnlichsten, bereits die anhaltende Frömmigkeit selbst für den Fall der verweigerten Erhörung zu geloben.

In V. 8 dagegen hört man wieder die Einzelstimme des Beters von V. 1f., der nun gleichsam nach V. 3f. noch eine dritte Begründung zur Bitte von V. 2 nachreicht: Das Vertrauen in die Hilfe Gottes bei Hungersnot, das schöpfungstheologisch fundamentierte ist (V. 8–12).

In eher weisheitlichem Duktus werden sodann in V. 13f. antithetisch menschliche und göttliche Güte gegenübergestellt, ehe V. 15 erneut hymnisch die *creatio continua* in den Blick nimmt. Hier klingt alles nach Fülle und Überfluss (vgl. V. 14: »πολὸν μετὰ χρηστότητος καὶ πλοῦσιον«/»viel Güte und reich«); der Makarismus von V. 16f. dagegen rückt den Überschwang wieder ein wenig ins Lot – gepriesen wird, weisheitlich-philosophisch, das rechte Maß: *Nil nimis!* Ein dreifacher Schluss fasst schließlich bekennd, bittend und lobend das Wohlergehen der Frommen (V. 18a), den Wunsch nach Errettung Israels und die Königsherrschaft Gottes zusammen.

Es ist offensichtlich: Der Psalm ist ein Kompositum. Es ist durchaus möglich, hier eine Grundschrift aus einem Individualpsalm von einer kollektivierenden Bearbeitung abzuheben, wie sie auch aus dem Psalter bekannt ist.³⁰ Kaiser etwa hebt entsprechend V. 5–7 und 18f. als sekundäre Schicht ab, die das Hungerproblem des Grundpsalms auf allgemeine Drangsal hin generalisieren.³¹ Diese Beobachtung lässt sich freilich noch weiterführen. Die

²⁸ Vgl. Holm-Nielsen: Die Psalmen, 73.

²⁹ Kaiser spricht, mit Verweis auf Gerhard Maier, von einer »eigentümlichen kontextuellen Gebrochenheit der prädestinarianischen Aussage« (Kaiser: Tradition, 329).

³⁰ Vgl. dazu etwa Marko Marttila: Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter, Tübingen 2006.

³¹ Vgl. Otto Kaiser: Beobachtungen zur Komposition und Redaktion der Psalmen Salomos, in: Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.): Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 2004, 362–378, 376, offensichtlich mit einem Versehen auf der zweiten Hälfte der Seite: Während zunächst von V. 5–7 als kollektivierender

dreifache Begründung der Klage des (individuellen) Beters in V. 3f. und 8 ließe sich als Indiz daraufhin auswerten, die doppelte Reflexion einer weiteren Hand – oder zweier weiterer Hände – zuzuschreiben und im Grundbestand V. 8 als ursprünglichen Anschluss an V. 2 zu vermuten: Der Bitte, das Schreien zu erhören, folgt der Schrei selbst.

Ähnlich wie mit V. 3f. verhält es sich mit den Reflexionsversen 13f., die V. 12 auslegen und den Anschluss von 15 an 12 unterbrechen, sowie mit der weisheitlich einschränkenden Seligpreisung von V. 16f. V. 18 dagegen sollte – anders als Kaiser dies vorschlägt – dem möglichen Grundbestand eines Individualpsalms in PsSal 5 nicht genommen werden, wollte man ihn nicht als einen bloßen Torso definieren. Der Vers ist der erforderliche Abgesang, der den Bogen schlägt zur Gemeinde der Frommen, in welcher sich der Beter bereits in V. 1 situiert hat. Diese Kollektivperspektive ist eher nicht das Ergebnis einer sekundären Bearbeitung.

Alle Beobachtungen zusammengenommen ergäbe sich somit der literarische Grundbestand eines individuellen Lob- wie Bittpsalms folgenden Umfangs:

»1 Herr, Gott, ich will deinen Namen loben mit Jubel
inmitten derer, die deine gerechten Urteile kennen,
2 denn du bist gütig und barmherzig, die Zuflucht des Armen;
in meinem Schreien zu dir schweige nicht über mich.
8 Denn wenn ich hungere, so schreie ich zu dir, Gott,
und du wirst mir geben.
9 Die Vögel und die Fische ernährst du,
durch dein Geben von Regen für Wüsten zum Aufwachsen von Gras,
10 zu bereiten Futter in der Wüste für alles Getier.
Und wenn sie hungern – zu dir erheben sie ihr Antlitz.
11 Die Könige und Herrscher und Völker ernährst du, Gott.
Und des Armen und Elenden Hoffnung, wer ist sie, wenn nicht du, Herr?
12 Und du wirst erhören, denn wer ist gütig und mild außer dir,
zu erfreuen die Seele des Niedrigen im Öffnen deiner Hand in Barmherzigkeit?
15 Über die ganze Erde ist deine Barmherzigkeit, Herr, in Güte.
18 Es freuen sich, die den Herrn fürchten, an Gütern,
und deine Güte über Israel in deinem Königreich!«

Dieses Gebet wurde intensiv und durchaus unterschiedlich bearbeitet – weisheitlich reflektierend ebenso wie kollektivierend. Das heißt, seine vorgege-

Reinterpretation gesprochen wird, ist es wenig später 5–8, während der »Grundbestand« in V. 1–4.9–17 ausgemacht wird; vgl. ähnlich Joachim Schüpphaus: Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts, Leiden 1977, 145, der freilich V. 5–7 als ursprünglichen Anfang von PsSal 7 bestimmt.

benen Gebetssätze wurden vor dem Hintergrund der Lebenswirklichkeit der Ergänzter neu gelesen, aktualisiert und kommentiert. Dieser Vorgang des Fortschreibens nicht nur von Einzelsalmen, sondern auch und gerade von Einzelversen aus einzelnen Psalmen, wie etwa im vorliegenden Fall des Gedankens der Fülle durch die korrigierenden Verse 16f., ist auch aus der Redaktionsgeschichte der biblischen Psalmen bestens vertraut – und er ist hermeneutisch nicht weit entfernt von Baldermanns Umgang mit Einzelversen im Religionsunterricht.

Es lässt sich aber noch ein weiterer gedanklicher Schritt gehen. Bereits der – hypothetische – herausgearbeitete Grundpsalm von PsSal 5 ist weniger frei inspirierte Autorendichtung als vielmehr selbst schon ein Kompositum aus Vorgegebenem. Holm-Nielsen zeigt in den Anmerkungen seiner Textausgabe der Psalmen Salomos wunderbar, wie nahezu jeder Einzelvers und jede Einzelaussage imprägniert ist von »biblischen« Vorlagen: Das Lobgelübde von V. 1 – in einem »klassischen« Klagepsalm üblicherweise am Ende – steht sprachlich Ps 22,23; 109,30 nahe. Die Parallelstellen zu V. 2b – Ps 28,1; 35,22; 39,13; 109,1 – wurden oben bereits aufgeführt, und das Lob der göttlichen Fürsorge von V. 9–12.15 speist sich im wahrsten Sinne des Wortes aus Ps 145 und 147.³² Doch so sehr der Verfasser des Kerns von PsSal 5 auf ihm vertraute, überlieferte Wendungen und Gedanken zurückgreift, sein Dichten und Beten erschöpft sich nicht in einer bloßen Repetition seiner Vorlagen. Sie werden von ihm vielmehr gelesen oder erinnert, meditiert und vor dem Hintergrund der eigenen existentiellen Erfahrung erneut artikuliert – in Gestalt eines solcherart ebenso neuen wie alten Gebetes. Auf diese Weise vollzieht sich Psalmen-Bildung im ersten vorchristlichen Jahrhundert – und auf diese oder ähnliche Weise hat sich Psalmen-Bildung in den Jahrhunderten davor ebenso vollzogen wie in den Jahrhunderten danach. Zahlreiche »biblische«, alt- wie neutestamentliche Stücke ließen sich dafür ebenso als Beispiele aufführen wie die hymnischen Texte aus Qumran, etwa die berühmten Hodayot, die insbesondere auch das Jesaja- und Jeremiabuch als Quelle nutzen.³³

4. »UND ER SCHRIEB PSALMEN: DREITAUSENDSECHSHUNDERT«

Das berühmte Zitat aus der Psalmenrolle der Höhle 11 von Qumran, 11QPs^a (11Q5), stammt aus dem Abschnitt gegen Ende der Handschrift, der als »David's Compositions« bekannt ist. David, so erfährt man dort, habe nicht we-

³² Vgl. Holm-Nielsen: Die Psalmen, 73f.

³³ Zu den mutmaßlich nichtliturgischen poetischen Texten aus Qumran vgl. einleitend Peter Porzig/Géza X. Xeravits: Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer, Berlin/Boston 2015, 204–216.

niger als 3.600 Psalmen (תהלים) und 446 Lieder (שיר) »geschrieben« (ויכתוב, Zeile 4) oder »gesagt« (דבר, Zeile 11), und zwar »durch prophetische Gabe« bzw. »wie Prophetie« (כנבואה, Zeile 11).

Der biblische Psalter enthält bekanntlich in seiner masoretischen Fassung 150, in der Septuaginta 151 Psalmen. Wo sind all die anderen? Ein Teil dieser 3.450 findet sich nach dem mutmaßlichen Selbstverständnis der Verfasser von 11Q5 innerhalb der genannten Rolle selbst – in Form des dort aufgeführten »Überschuss[es]«³⁴ gegenüber dem masoretischen Psalter. Weitere ließen sich in den Handschriften mit »nicht-kanonischen Psalmen«³⁵, 4Q380 und 4Q381, ausmachen. Doch abgesehen von konkret bestimmbareren Einzeltexten, wie sie auch, trotz ihrer auf Davids prominenten Sohn bezogenen Überschrift, die 18 Psalmen Salomos darstellen könnten, hat die Notiz von »David's Compositions« wohl noch einen weiteren hermeneutischen Horizont. Sie versteht den »Kanon« davidischer Psalmen als prinzipiell offen – und die Texte selbst als geistgewirkt, inspiriert und daher einerseits der interpretierenden Auslegung zugänglich, andererseits aber nicht weniger lebendig in die eigene Gegenwart hineinwirkend. Auch aktuell »neu« gebildete Psalmen können so »Psalm Davids« werden, gesprochen von diesem »wie Prophetie« (כנבואה).

Was hat diese Beobachtung zur Psalmen-Bildung der letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderte nun mit Ingo Baldermanns didaktischem Ansatz zu tun? Der Vergleichspunkt liegt in der Hermeneutik. Hier wie dort werden Einzelverse der überlieferten Gebetsliteratur aufgegriffen und vor dem Hintergrund der eigenen Existenz neu gedeutet. Vorausgesetzt ist dabei die Annahme, dass diese Überlieferungen dazu geeignet sind – dass sie von dem reden, »was uns unbedingt angeht«, bzw. in prophetischem Geist gesprochen oder aufgeschrieben sind. Im Raum der Überlieferung vollzieht sich nun Psalmen-Bildung als ein reziprokes Geschehen: als Bildung, Formulierung »neuer« Texte ebenso wie als Bildung derjenigen, die ihrer eigenen Existenz im Lichte dieser Texte bewusst werden – bei mutmaßlich männlichen Schriftgelehrten des zweiten und ersten vorchristlichen ebenso wie, unter in vielerlei Hinsicht gänzlich anderen Voraussetzungen, bei Grundschulkindern des frühen 21. nachchristlichen Jahrhunderts.

Aus der bloßen Tatsache, dass eine hermeneutische Herangehensweise eine lange Tradition hat, auf die Angemessenheit dieser Methode zu folgern, wäre freilich ein naturalistischer Fehlschluss. Die vorgebrachten knappen Beobachtungen zur produktiven Psalmenrezeption in PsSal 5 vermögen weder, Baldermanns Hermeneutik zu rechtfertigen, noch gar, seine Didaktik als »richtig« zu beweisen. Sie können aber vielleicht dazu beitragen, den

³⁴ A.a.O., 205.

³⁵ Vgl. a.a.O., 206f.

Vorwurf zu relativieren, die existentielle Aneignung von aus ihrem Kontext herausgelösten biblischen Einzelversen sei per se diesen nicht angemessen. Sie ist ihnen – als eine unter anderen Lesarten – insofern adäquat, als es die hermeneutische Praxis ist, die auf Psalmen als Gebetstexte seit ihrem Entstehen angewandt worden ist und die jüdische wie christliche Psalmenrezeption in »nachbiblischer Zeit« auf vielerlei Art geprägt hat. Das Fortschreiben von »Davids« Psalmen im Lichte der aktuellen existentiellen Situation des Rezipienten ist ebenso unabgeschlossen wie das Fortschreiben der je eigenen Existenz im Lichte der als »angehend« erfahrenen überlieferten Texte. Beides ist Psalmen-Bildung. Baldermanns Ansatz ist eine Möglichkeit, diesem Geschehen gerecht zu werden.