

Atempause: Eine kleine Poetik des Gottesnamens ausgehend von Ps 116

Dorothea Erbele-Küster

Psalm 116¹

- V 1 Ich liebe!
Ja – JHWH/*ha schem* hat meine Stimme, mein Flehen gehört;
hört immer wieder meine Stimme.
- V 2 Ja – sein Ohr neigt sich zu mir.
Und immer wieder rufe ich solange meine Tage reichen:
- V 3 Todesstricke umgeben mich.
Die Engen der Scheol schnüren mich.
Enge und Kummer bedrängen mich.
- V 4 Den Namen JHWH/*ha schem* rufe ich fortwährend an:
Ach JaHWH/*ha schem*, lass mein Leben entrinnen!
- V 5 Zuneigend ist JHWH/*ha schem* und gerecht.
Und unser Gott ein Erbarmender.
- V 6 Die Einfältigen behütend – das tut JHWH/*ha schem*.
Bin ich gebeutelt, so greift Gott für mich rettend ein.
- V 7 Kehre zurück mein rastloses Ich zum Ort deiner Ruhe!
Ja JHWH/*ha schem* vollbringt es an dir.
- V 8 Ja – du entziehst mein hilfloses Ich dem Tod,
mein Auge den Tränen,
meinen Fuß dem Straucheln.
- V 9 Ich wandle vor dem Antlitz von JHWH/*ha schem*
im Land der Lebenden.
- V 10 Ich vertraue!
Ja – ich wiederhole:
Mein Ich – es ist total niedergeschlagen.
- V 11 Ich spreche in meiner Unruhe:
Die Menschen lügen, alle.
- V 12 Wie kann ich JHWH/*ha schem* zurückbringen
all das, was er für mich und an mir vollbracht hat?

¹ Im Rahmen des Gedenkvortrags für *Erich Zenger* am 9. April 2011 in Münster wurde eingangs Psalm 116 unkommentiert vorgetragen. Auch hier eröffnet der Psalm den Beitrag und lädt ein zum Akt des Lesens.

- V 13 Den Becher der Befreiungstaten will ich erheben
und den Namen JHWH/*ha schem* anrufen.
- V 14 Mein Gelübde will ich JHWH/*ha schem* erfüllen
im Gegenüber seines ganzen Volkes.
- V 15 Kostbar in den Augen von JHWH/*ha schem*
der Tod seiner Frommen.
- V 16 Ach JaHWH/*ha schem*!
Ja – fürwahr ich diene dir!
Ich diene dir, bin Kind deiner Magd!
Du hast meine Fesseln gelöst.
- V 17 Dir schlachte ich eine Schlachtgabe des Dankes.
Und den Namen JHWH/*ha schem* rufe ich an.
- V 18 Mein Gelübde will ich JHWH/*ha schem* erfüllen
im Gegenüber seines ganzen Volkes.
- V 19 In den Höfen des Hauses von JHWH/*ha schem*, in deiner Mitte Jerusalem.
Hallelu-jah!
Lobt JaH!

Der Psalm ist Teil der Psalmengruppe Ps 113–118, die mit dem Aufruf in Ps 113,1-12, den Namen JHWH zu preisen, eröffnet wird und die abgeschlossen wird mit der wiederholten Aussage, dass der Name Feindliches abwehren kann (Ps 118,10.11.12). Im ausgewählten Psalm 116 wiederholt das Ich dreimal, dass es den Namen JHWHs anruft, ausruft bzw. im Namen JHWH ruft. Der Name Gottes ist also Thema des Psalms und der Psalmen-gruppe.

Schon die Schwierigkeit der Übersetzung des Namens weist auf das Problem: Wie Gottes Namen aus- bzw. anrufen, wenn die Aussprache im masoretischen Text durch die Vokalisierung gerade verhindert werden will? Der Name Gottes – das Tetragramm – fällt typografisch bereits auf; so auch in der vorliegenden Übersetzung, wo es mit den vier Konsonanten JHWH wiedergegeben ist. Dass der Gottesname in einer vom Text abweichenden Schrift wiedergegeben wird, hat eine lange Tradition: Von Handschriften aus Qumran, wo das Tetragramm in paläohebräischer Schrift steht, bis hin zur Contemporary Tora,² wo im englischen Text auf hebräische Buchstaben zurückgegriffen wird oder in der Bibel in gerechter Sprache,³ wo vor und hinter der deutschen Wiedergabe des Tetragramms ein Jod steht. Der Name Gottes unterbricht damit den Lesefluss, lädt ein zum Innehalten und Atemholen. Eine der vielen Lesevarianten im Judentum für den Eigennamen Gottes⁴ – hebrä-

² The Contemporary Torah (2006).

³ Die Bibel in gerechter Sprache (2007).

⁴ Vgl. den Beitrag von Edna Brocke in diesem Band.

isch *ha schem* (der Name) – wurde beim öffentlichen Vortrag gewählt.⁵ Diese Lesevariante ist motiviert durch das zentrale Thema des Psalms. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob in Sätzen wie in Vers 4, »den Namen *ha schem* ausrufen«, dann nicht eine unsinnige Häufung entsteht?

Die Schwierigkeit der Wiedergabe des Gottesnamens verschärft sich durch den poetischen Charakter der Psalmen, der auch in der Übersetzung zum Tragen kommen sollte. Eine rezeptionsästhetische Übersetzung versucht der Performativität der Texte sowie ihrer poetischen Gestalt Rechnung zu tragen. Mit den anregenden Diskussionen um die Übersetzung des Tetragramms im Projekt Bibel in gerechter Sprache im Gepäck, einer Bibelübersetzung, in der der Name Gottes im Zentrum steht, stelle ich mich diesem Problemkreis. In drei Schritten will ich dies tun. Zuerst wird die (eröffnende) Dynamik des Psalms beleuchtet.

Eine Liebeserklärung (Ps 116,1)

Ohne Überschrift beginnt dieser Psalm mit einer absoluten Aussage, einer Liebeserklärung, wie in den Kommentaren zu lesen ist; um genauer zu sein mit einer objektlosen Liebeserklärung. Das Perfekt unterstreicht den durativen Aspekt und ist hier deshalb präsentisch übersetzt. Das Lieben wird nicht auf ein bestimmtes Objekt bezogen. »Für das objektlose אהבתי sind weder Emendationen noch Textumstellungen nötig.«⁶ Die Liebe ist entgrenzt. Entsprechend übersetze ich mit »Ich liebe!« und wähle als Satzzeichen ein Ausrufezeichen.⁷ Ähnlich ist in der Bibel in gerechter Sprache durch den Gedankenstrich das Objekt der Liebe offengehalten und Raum geschaffen für die grenzenlose Aussage.⁸ Wenn in der Übersetzung ein Objekt hinzugefügt wird⁹ und/oder im emphatischen כִּי eine Begründung der Liebe gesehen wird,

⁵ Im Vorfeld des Vortrags wurde mir klar, dass ich beim Vortrag von Ps 116 auf der Tagung als Christin diese jüdische Gottesbezeichnung in Anwesenheit von Juden und Jüdinnen aussprechen werde. Ist dies ein Akt der Aneignung?, so meine selbstkritische Frage. *Edna Brocke*, die ich kurz darauf ansprach, erwiderte schmunzelnd, dass es gewöhnungsbedürftig sei.

⁶ *B. Janowski*, *Dankbarkeit* (2003) 276.

⁷ So auch *H. Spieckermann*, *Lieben und Glauben* (1995), der in seiner Auslegung allerdings die Liebeserklärung eindeutig auf Gott bezieht (268).

⁸ Die Übersetzerinnen des Psalters sind: *Ulrike Bail*, *Michaela Geiger*, *Christl Maier* und *Simone Pottmann*.

⁹ Vgl. *H.-J. Kraus*, *Psalmen 60–150* (1960) 792: »Ich liebe Jahwe«; im Anschluss daran *F. Crüsemann*, *Studien zur Formgeschichte* (1969) 243; *F.-L. Hossfeld – E. Zenger*, *Psalmen 101–150* (2008) 292: »Ich liebe (ihn)«; NBV 2004: »De Eeuwige heb ik lief« und Neue Zürcher »Ich liebe den HERRN«.

schwächt dies die Vehemenz der Aussage ab. Um dies zu vermeiden, ist das יָ mit »Ja« übersetzt.

Auf die einleitende Selbstcharakterisierung des Ichs folgt sofort eine Aussage über Gottes Handeln am Ich. Der Name Gottes wird dabei zum ersten Mal genannt: »Ja – JHWH hat meine Stimme, mein Flehen gehört«. In der asyndetischen Aneinanderreihung von Stimme und Flehen scheint das Ich sich fast zu überschlagen.¹⁰ Es gibt dem lauten, schluchzenden Rufen Ausdruck.

In Vers 10 findet sich wie in Vers 1 ein duratives Perfekt mit einem ebenfalls absolut stehenden Verb: »ich vertraue«. Die hebräische Wurzel אָמַן (hif.) ist weniger im Sinne von »glauben« zu verstehen, was in unserem Sprachgebrauch vielfach einen Glaubensinhalt nach sich zieht. Im Gegensatz dazu ist das, was hier im Psalm folgt, keine klassische (Glaubens)Bekennnisaussage, sondern vielmehr ein Bekenntnis der eigenen Hilflosigkeit. Wie in Vers 1 ist es gefolgt vom emphatischen יָ. Auslegungen und Übersetzungen, die das יָ in V 1 im Sinne einer Begründung verstehen, sehen sich vor die Schwierigkeit gestellt, dies in Vers 10 analog zu sehen. Das Vorverständnis dessen, was »Glauben« ist, erschwert dabei den Zugang zur Aussage im Psalm, dass Glauben/Vertrauen einher geht mit dem Eingeständnis der eigenen Schwachheit. Das Vertrauen ist auf die niedergebeugte Existenz des Ich bezogen. Im lauten Sprechen des Psalms fallen Ich und Niedergeschlagenheit klanglich in eins: *ani* – *aniti* (V 10). Es besteht fast ein Gleichklang des Ichs mit seinem Zustand (vgl. Ps 119,67).

Die beiden Aussagen am Versanfang (V 1.10) sind Selbstcharakterisierungen, wobei V 1 zudem noch am Psalmanfang steht. Es scheint, dass damit implizit eine Aussage gemacht wird, ob V 10 zusammen mit V 11 den ersten Teil des Psalms abschließt¹¹ oder den zweiten Teil eröffnet¹². Allerdings strebe ich keine Strukturanalyse an, vielmehr wird der Versuch unternommen, die Dynamik und Rhetorik der exponierten Aussagen des Ichs zu verstehen.

Es geht um die anthropologische Dimension, die sich im Lesen des Psalms entfaltet.¹³ Schon im ersten Wort des Psalms fasst das Ich prägnant und zugespitzt sein Verhältnis zur Welt und zu Gott zusammen. Das Ich liebt, es ist eine liebende Existenz. Liebe ist nicht zu begründen, sie be-gründet das Ich. Die Existenz des Ichs vollzieht sich zwischen Lieben und Vertrauen. In diesem Raum lässt sich rufen: »total niedergeschlagen bin ich« (V 10). Diese

¹⁰ Vgl. Ps 31,23; 130,2; 140,7 allerdings in der Konstruktusverbindung wie in LXX und hier auch in Ps 116,1.

¹¹ Vgl. B. Janowski, Dankbarkeit (2003) vor allem 276–277.281–282; ähnlich F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 101–150 (2008) 295–296.

¹² Vgl. H. Spieckermann, Lieben und Glauben (1995) 268.

¹³ Vgl. D. Erbele-Küster, Lesen als Akt des Betens (2001) 3.184–188.

Liebe lässt das Ich, wie es *Hermann Spieckermann* im Anschluss an Ps 119,132 formuliert, zum »Liebhaber deines Namens«¹⁴ werden und den Namen Gottes ausrufen, wie wiederholt in Ps 116 in Klage (V 4) und in Lob (V 13.17) betont wird. Diese liebende Existenz ruft Gott zur Existenz für das »Ich«. Dieses »Ich« ruft den Namen Gottes an.

Den Namen JHWH anrufen (Ps 116,2.4.13.17)

Der Psalm beginnt nicht mit einer Anrufung Gottes, einer Bitte, wie üblich für Psalmen des Einzelnen, sondern mit einer Selbstverortung des Ichs in der Liebe. Der Name Gottes fällt zum ersten Mal im zweiten Versteil in der Rede über ihn (V 1b), in Vers 4 dann sowohl in der Rede über Gott als auch in der direkten Anrede. In diesem Vers sind יְהוָה (Name) und Tetragramm mit einem *maqef* eng verbunden, so dass eine Klangtoneinheit entsteht. Die eindringliche Rede darüber, dass das »Ich« Gottes Namen anrufen wird, kontrastiert mit dem »Zurücktreten der Anrede JHWHs«¹⁵ in diesem Psalm. Nur in den Versen 4.8.16f – in der Bitte (V 4), im Rückblick auf die Errettung in Vers 8, in der Verhältnisbestimmung (»ich diene dir« V 16) und im Dank in Vers 17a wird Gott direkt angesprochen!¹⁶ Dreimal wiederholt das Ich in diesem Psalm also אֶקְרָא יְהוָה וּבִשְׁם יְהוָה (»den Namen JHWH rufe ich an«).

Obgleich sich keine größeren semantischen Schwierigkeiten zeigen, weist die Übersetzung dieses kurzen Kehrverses eine große Bandbreite auf, teilweise auch innerhalb einer Psalmenauslegung bzw. -übersetzung je nach Stellung im Psalm.¹⁷ *Bernd Janowski* etwa übersetzt in V 4 im Sinne eines Rückblicks »Und ich rief den Namen JHWHs (unentwegt) an«¹⁸ und in V 13 und V 17 im Sinne eines Gelübdes »den Namen JHWHs will ich an/ausrufen«.¹⁹ Mit der doppelten Übersetzung von קָרָא mit »an/ausrufen« wird der Ambi-

¹⁴ *H. Spieckermann*, *Lieben und Glauben* (1995) 275.

¹⁵ *F.-L. Hossfeld – E. Zenger*, *Psalmen 101–150* (2008) 294.

¹⁶ Die Anrede in V 4 ist rückblickendes Zitat im Berichtstil, so dass für *F. Crüsemann*, *Studien zur Formgeschichte* (1969) 244 die Verse 1-15 bis auf V 8 geschlossen im Er-Stil gehalten sind. Die Anrede in Vers 8 ist in den alten Übersetzungen entsprechend eingebnet in die Rede über Gott.

¹⁷ *H.-J. Kraus*, *Psalmen 60–150* (1960) 792f: in V 4 »Da rief ich den Namen Jahwes an«, in V 13b »und den Namen Jahwes ausrufen« und in Vers 17 mit umgekehrter Wortstellung »und rufe Jahwes Namen aus«, wodurch die Betonung auf dem spezifischen Namen der Gottheit Israels zu liegen kommt.

¹⁸ Demgegenüber ist hier die Imperfektform in Vers 4 iterativ verstanden, wobei durch das unentwegt auch das sich wiederholende und andauernde Moment unterstrichen wird. Vgl. *F. Crüsemann*, *Studien zur Formgeschichte* (1969) 243–244 übersetzt in V 4 mit dem Imperfekt und in V 13.17 mit dem Präsens. Ähnlich die *Neue Zürcher*: in V 4 mit Imperfekt und in V 13.17 als Absichtserklärung.

¹⁹ *B. Janowski*, *Dankbarkeit* (2003) 275–276.

guität Rechnung getragen, dass es bittende Anrufung und verkündende Ausrufung des Namens im Sinne einer Proklamation ist. Bis auf das fehlende *maqef* in den Versen 13 und 17 gegenüber Vers 4 macht der masoretische Text jedoch keinen Unterschied, wodurch die Übereinstimmung des Anrufens des Namens an den unterschiedlichen Stellen betont wird. Entsprechend wurden hier die Verse identisch übersetzt: »Und ich will anrufen den Namen JHWH.«²⁰

Mit Blick auf die Übersetzung und damit auf das Verständnis stellt sich also zum einen die Frage, ob der Kehrvers je nach Stellung im Psalm unterschiedlich zu übersetzen ist und zum anderen, wie die Präposition \beth (*beth*) zu verstehen ist. Zur Verbindung des Gottesnamens mit der Präposition \beth lesen wir in der klassischen Studie von *Oskar Grether*: »Da der Name als ein Machtwesen angesehen wurde, konnte er auch als Mittel oder die Vermittlung betrachtet werden, durch die Jahwe wirkt. Deshalb ... mit \beth , der Präposition des Mittels«²¹ (d.h. »im Namen« oder »mit Namen«)²² übersetzt. Die Präposition wird damit instrumental verstanden.

Demgegenüber tendiere ich mit vielen anderen Übersetzungen dazu, den Namen als Einleitung des Objekts zu verstehen:²³ »den Namen rufen«. Denn außer in Ex 33,19 und 34,6, wo es in der Gottesrede an Mose steht, bezeichnet es überall einen »Gebetsprechakt«.²⁴ Die Performativität der Aussage wird mit der Übersetzung »den Namen rufen« unterstrichen.²⁵ In der Rede über das Anrufen wird damit bereits der Gerufene angerufen – während das Ausrufen *im* Namen Gottes weniger Gott als Gegenüber sieht, als vielmehr Dritte.

Bei der ersten Verwendung des Refrains (V 4a) folgen eine Bitte um Rettung des Lebens (V 4b) und danach Gottesprädikationen (V 5):

Zuneigend ist JHWH und gerecht
und unser Gott ein Erbarmender.

²⁰ So auch *F.-L. Hossfeld – E. Zenger*, Psalmen 101–150; in der BigS (³2007) wurde ebenfalls durchgehend identisch übersetzt; allerdings mit dem Präsens (»Den Namen adonaj rufe ich laut«), so dass die Performativität der Aussage betont wird.

²¹ *O. Grether*, Name und Wort Gottes (1934) 47.

²² Vgl. *K. Seybold*, Die Psalmen (1996) 452f: V 4 »ich will im Namen JHWHs rufen«; V 13.17 »und JHWH mit Namen anrufen«.

²³ Exemplarisch genannt seien: Neue Zürcher, BigS.

²⁴ Vgl. *R. Scoralick*, Gottes Güte (2002) 81.

²⁵ Interessanterweise wird in der Übersetzung des Psalms von *M. Buber*, Das Buch der Preisungen (1958) gewechselt zwischen ER und DU, zwischen Rede über Gott und Anrede Gottes.

Diese Worte in V 5 erinnern an die sog. Gnadenformel, die dem Bundeschluss in Ex 34 vorausgeht.²⁶ In seiner Dankesrede für den Preis der Salzburger Hochschulwochen spricht *Erich Zenger* von Ex 34,5-7 als einer »poetisch gestalteten Gottesrede«²⁷, die das Geheimnis seines Namens ausruft und nicht erklärt!²⁸ Gott geht an Mose vorüber und ruft ihm »JHWH – JHWH« zu. Auf diese zweifache Nennung des Tetragramms (V 6a) folgt eine Explizierung des Namens: ein barmherziger und gnädiger Gott. Die Übersetzung des zweifachen Gottesnamens in *Erich Zengers* Vortrag lautet: »Der Er-ist-da ist der Er-ist-da.« In der öffentlichen Rede wird eine aussprechbare Selbstdefinition des Gottesnamens gewählt, um der barmherzigen Präsenz Gottes Ausdruck zu verleihen. Die Transkribierung mit JHWH, wie sie gewöhnlich in seinen Schriften zu finden ist, konnte das hier wohl nicht leisten.

Der Textzusammenhang im Exodusbuch ist auch für das spezifische Problem des Rufens des Namens interessant. Der Text in Ex 34 lässt eine Leerstelle offen, ob Gott oder Mose den Namen *ha schem* ausruft. Da in V 5 im zweiten Versteil kein neues Subjekt eingeführt wird, etwa Mose, ist davon auszugehen, dass das Subjekt des ersten Versteils – Gott – auch Träger der Handlung ist. Gott ruft den eigenen Namen selbst aus und Mose zu.

Ruth Scoralick beschreibt die Unbestimmtheit der Exodusstelle so: »Eine weitere Dimension gewinnt dieses textliche Spiel hinzu, wenn Elemente der Gottesrede den impliziten Lesern aus der eigenen Gebetspraxis bekannt und vertraut sind.«²⁹ Von unserem Psalm aus betrachtet kann intertextuell auch andersherum formuliert werden: Die in Psalm 116 verkürzte und veränderte »Gnadenformel« verweist auf das Offenbarungsgeschehen am Sinai und dient hier wie dort als Garant des Namens. Die Übersetzung des Kehrverses könnte dann lauten: »den Namen *Er-ist-da* rufe ich an«. Da Gott ihren Namen selbst zugerufen hat, ermöglicht dies Menschen den Namen Gottes anzurufen. Der Name ist bereits ausgerufen: »Ich-bin-da«.

Noch ein paar Bemerkungen zum zweiten wiederkehrenden Element im Psalm, das ebenfalls mit dem Gottesnamen verbunden ist:

»Ach – JaHWH!« (אָנה יהוה)

Zweimal findet sich dieser Ausruf in den Versen 4b und 16 in direkter Anrede Gottes (Du-Stil). Die Interjektion אָנה (*anah*) hat ihren Sitz in der Ge-

²⁶ »Es ist eine von prophetischer und psalmistischer Sprache inspirierte Selbstdefinition des Gottes Israels«, so *Erich Zenger* in seiner Salzburger Dankesrede.

²⁷ Vgl. *E. Zenger*, Eines hat Gott geredet, zweierlei habe ich gehört (Ps 62,12). Von der Suche nach neuen Wegen christlicher Bibelauslegung. Mit Dank an Christina Meier für die freundliche Zusage des Manuskripts aus dem Archiv.

²⁸ *G. Scholem*, Der Name Gottes (1970) 250: »Das wichtigste Moment in dieser Entwicklung und zugleich das paradoxeste ist, dass der Name, in dem Gott sich selber benennt und unter dem er anrufbar ist, sich aus der akustischen Sphäre zurückzieht und unaussprechbar wird.«

²⁹ *R. Scoralick*, Gottes Güte (2002) 82.

betssprache.³⁰ Durch sie wird »intensiv Aufmerksamkeit und Zuwendung ein[ge]fordert«. ³¹ Sie leitet häufig eine Bitte ein, so auch in Ps 118,25 (vgl. Jon 1,24; 2 Kön 20,3//Jes 38) und in unserem Psalm zu Beginn in Vers 4.³² Es ist also eher ein Wort, das wir in einem Bittgebet finden.

Das zweite Vorkommen des Ausrufs in Vers 16 nimmt eine Sonderstellung ein. Es wird nicht von einer Bitte gefolgt, sondern von einer Aussage, der außer durch אָנָה auch noch durch die Wiederholung großen Nachdruck verliehen wird. Sie leitet die »Übereignungsformel«³³ (»ich diene Dir«) ein.

Wie in Ps 116 wird die Interjektion *anah* vielfach gefolgt vom Gottesnamen (Ausnahmen sind Dan 9,4 und Neh 1,11, dort steht *adonaj*), der als Vokativ gebraucht wird. Der Klang des Ausrufs scheint die Nennung des Gottesnamens in seiner vermuteten ursprünglichen Aussprache – *jahwe* – sprachlich und lautlich vorzubereiten. In der vorliegenden Übersetzung wurde deshalb mit »JaHWH« wiedergegeben, obgleich an dieser Stelle nicht die Kurzform des Gottesnamens steht.³⁴ Damit bewege ich mich allerdings im Grenzbereich der Un/Aussprechbarkeit des Gottesnamens. Doch auch wenn das Tetragramm nicht ausgesprochen wird, klingt dennoch im emotionalen Ausruf *anah* der Gottesname an. Der Zwischenruf *anah* bildet damit schon auf der Ebene des Klangs einen ausatmenden Ausruf, der durch den Vokativ des Gottesnamens zum Anruf wird. Die Wiedergabe der Interjektion אָנָה (*anah*) mit »ach« ist im Deutschen ebenfalls onomatopoesisch, indem sie im Klang den leiblich-seelischen Stoßseufzer nachahmt.

Auf den ersten Kehrsvers (V 4a) »ich rufe den Namen Gottes an« folgt also eine Bitte (V 4b), in der der Name ebenfalls wiederholt wird. Dieses stöhnende Ausrufen des Namens Gottes ermöglicht dem bedrängten Ich die Enge zu weiten. Im Rufen des Namens Gottes wird die Zusage Gottes aus Exodus 34 evoziert: »Zuneigend ist JHWH und gerecht« (V 5). Im Namen Gottes ist damit die Bewegung von der klagenden Bitte zum Lob und Dank konzentriert. Der Name ermöglicht die Bewegung von der »disorientation« zur »reorientation«.³⁵

³⁰ Nur in Gen 50 wird sie im imaginierten Dialog zwischen Josef und seinen Brüdern gebraucht.

³¹ F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 101–150 (2008) 330 (Zenger zu Ps 118,25). Vgl. P. Joüon – T. Muraoka, A Grammar (2006) §105c »reinforced entreating«.

³² In Ex 32 gibt es dem Stöhnen Moses über die Schuld des Volkes Ausdruck, in Dan 9,4 folgt ebenfalls ein Schuldbekenntnis.

³³ F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte (1969).

³⁴ Mit seiner Rückfrage nach dem Vortrag schärfte Frank-Lothar Hossfeld meinen Blick für die Unterscheidung gegenüber der Verwendung des Kurznamens etwa dann in Ps 118.

³⁵ Um die Begrifflichkeit von W. Brueggemann, Psalms and the Life of Faith (1980) aufzunehmen, die weniger formgeschichtlich formuliert, als vielmehr funktional und anthropologisch.

Nachdem der Kehrvors »den Namen Gottes anrufen« in der Erzählung über die Not und in der Klage untersucht wurde, soll in einem dritten Schritt die Bedeutung des Kontexts am Ende des Psalms in der Ankündigung des Dankes für den Kehrvors in V 17 herausgearbeitet werden.

»Dank schlachten« (Ps 116,17)

In den Versen 13b und 17b steht der Kehrvors im größeren Zusammenhang mit dem Versprechen, ein Dankopfer darbringen zu wollen. Der Kehrvors über die Anrufung des Namens wird an diesen beiden Stellen durch einen zweiten Kehrvors über die Erfüllung der Gelübde ergänzt, der sich in V 14 und V 18 anschließt. Es entsteht dadurch ein zweifach variiertes Refrain. Die Dynamik des Rufens des Namens Gottes innerhalb des Psalms ist eine andere als in der Bitte und Klage in V 4, die gefolgt wird von der Gnadenzusage. Zugleich verweist jeder Kehrvors auf den Akt des betenden Rufens, auch im abschließenden Teil des öffentlichen Dankes.

Der einleitende Teil des Kehrvorses in Vers 17 לִי-אִזְבַּח זִבַּח תּוֹרָה trägt entscheidend dazu bei, dem Psalm seinen Sitz im Leben in der kultischen Opferfeier zuzuordnen und mit der Gattungsbezeichnung »Danklied des Einzelnen« zu versehen. Der »Ort [ist] im Tempelkult und ist dort vom Geretteten ... im Rahmen einer *tôdāh*-Feier vorgetragen«³⁶, so die Argumentation. Im Hintergrund steht die gattungsgeschichtliche Grundannahme, dass ein bestimmter sprachlicher und inhaltlicher Aufbau einen bestimmten Handlungsablauf widerspiegelt. Der von selbstreflexiven Aussagen durchzogene Psalm (V 1.10), der mit Klage und Bitten eröffnet wird, ist gattungs- bzw. formgeschichtlich allerdings kein eindeutig zu bestimmender Psalm. Hier soll, ausgehend von der sprachlichen Eigenart, dass im Dankgelübde die Anrufung des Namens Gottes steht, dem Verhältnis von poetischer Sprache und Ritual nachgegangen werden.

Die Formulierung »Für dich will ich schlachten eine Schlachtgabe des Dankes« (זִבַּח תּוֹרָה) in V 17 ist singular. Sie verweist locker auf die Ritualbestimmungen in Levitikus.³⁷ In Lev 7,12 bildet die תּוֹרָה die erste Unterkategorie der Heilschlachtgabe (V 11). Die Bezeichnung dort weicht allerdings von der in Ps 116 ab: עַל-זִבַּח הַתּוֹרָה. Überhaupt kennt Lev 7 mehrere Varianten, um dieses Opfer auszudrücken:

Zu Beginn, in Lev 7,12a, steht die Funktionsbestimmung der Darbringung: זִבַּח תּוֹרָה (zur Danksagung). Im zweiten Teil des Satzes (V 12b) dann תּוֹרָה in

³⁶ B. Janowski, Dankbarkeit (2003) 275. Vgl. E. Gerstenberger, Ritualpraxis (2003) 78, der in Ps 116,17 einen Hinweis auf eine Ritualhandlung (Opferdarbringung) sieht.

³⁷ Der Begriff תּוֹרָה findet auch in Lev 22,29; Jer 17,26; 2 Chr 29,31-33; 33,16 Verwendung.

Kombination mit Schlachtgabe (זבח). Und schließlich findet sich in Lev 7,13 eine hybride Konstruktion, in der alle drei Begriffe aneinandergereiht sind.³⁸ In Lev 7 wird, wie für die Bestimmungen in Levitikus üblich, die Gabe dargebracht (קרב Hifil), im Unterschied zu Ps 116, wo diese geschlachtet (זבח) wird. Sie geht laut den Anweisungen in Levitikus einher mit der Gabe von verschiedenen Backwaren und Öl. Es ist ein Opfer, das in der Gemeinschaft verzehrt wird. Von einem Trankopfer ist nicht die Rede. Es legt sich daher für unseren Psalm der Schluss nahe: »Hier hat kein Ritualablauf die Textgestaltung gesteuert, sondern ein bestimmter theologischer Aussagewillen«³⁹; ich präzisiere: die Theologie des Anrufens des Namens Gottes.

Zu beachten ist ebenfalls die Stellung der Aussage über das Dankopfer in Ps 116. *Frank Crüsemann* betont, dass sie in der Anrede an Gott, im Du-Stil, steht. Er fügt kommentierend hinzu: »Offenbar ist das der Stil, der mit diesem Opfer traditionell verknüpft ist. Es findet sich dabei in V 16a eine doppelte Übereignungsformel des Beters an Jahwe, dann aber in V 16b überraschenderweise das Moment der Erzählung.«⁴⁰ Vertonen die Dankpsalmen also die lautlosen und stillen Ritualbestimmungen in Levitikus? Die Levitikusleserin in mir wird hellhörig, wenn die Rede ist von einem »ursprünglich kultischen Sitz des Du-Stils«⁴¹ bzw. dass Ps 116 »im Rahmen einer Todafeier vorgetragen«⁴² wurde. Ich bin skeptisch gegenüber der Interpretation, dass Levitikus ein Ritualhandbuch ist.⁴³ Für mich ist gerade ihre Verschwiegenheit ein Zeichen des fiktionalen programmatischen Charakters der Opfertort in Lev 1–7. Aber das ist nicht Thema des vorliegenden Beitrags. Ich argumentiere hier mit der sprachlich-kommunikativen⁴⁴ Gestalt von Ps 116 und seiner Stellung im Gesamtpsalter. So wird auf sprachlicher Ebene eine Öffentlichkeit evoziert, in deren Gegenüber das Gelübde erfüllt werden soll (V 14 und V 18: »vor seinem Volk«).⁴⁵ Zugleich geschieht das Gelübde in der direkten Anrede an Gott und geht mit der Anrufung des Namens Gottes einher.

³⁸ Vgl. *J. Milgrom*, Leviticus 1–16 (1991) 415 und *R. Rendtorff*, Studien zur Geschichte des Opfers (1967) 137.

³⁹ *H. Spieckermann*, Lieben und Glauben (1995) 272.

⁴⁰ *F. Crüsemann*, Studien zur Formgeschichte (1969) 246.

⁴¹ *F. Crüsemann*, Studien zur Formgeschichte (1969) 246.

⁴² *B. Janowski*, Dankbarkeit (2003) 275.

⁴³ Vgl. *D. Erbele-Küster*, Lev 1–7 as Fictional Text (2012).

⁴⁴ Mit *E. Gerstenberger* Ritualpraxis (2003) teile ich das Interesse an der kommunikativen Struktur des Psalms, der diese allerdings an einen rituellen Handlungsablauf gekoppelt sieht. In »The Dynamics of Praise« (2010) betont er mit Blick auf den Lobpreis, den anthropologischen Sitz im Leben der poetischen Sprache in der mündlichen Aufführung.

⁴⁵ *H.-J. Hermisson*, Sprache und Ritus (1965) 36–37 betont den Öffentlichkeitscharakter der Toda in Ps 116. Entsprechend wird »קרא« dann als verkündigen verstanden.

Die Stellung des Psalms im ägyptischen Hallel wurde eingangs angedeutet. Seine Bezüge zu Ps 118 werden immer wieder betont: »Ps 118 hat intensive Bezüge zu Ps 116. Beide Psalmen sind Dankgebete für die Rettung durch JHWH aus tödlicher Bedrohung«⁴⁶; oder: »Leitworte und theologisch bestimmende Vorstellungen in Ps 116 und 118 sind ›danken‹ bzw. ›Dankopfer‹ Beide Psalmen sind liturgisch imprägnierte Dankpsalmen.«⁴⁷ Diese Beobachtungen lassen *Erich Zenger* mit Blick auf die Frage der Durchführung der Dankliturgie Folgendes formulieren: »Durch die Abfolge, in der beide Psalmen nun stehen, wirken sie wie die Ankündigung einer Toda-Feier (Ps 116) und deren Durchführung im Tempel (Ps 118).«⁴⁸ In konsequenter Weiterführung dessen, d.h. des Programms der Psalterexegese (siehe unten), eröffnet dies für die formgeschichtliche Frage nach dem Sitz im Leben von Ps 116 in einer Dankopferfeier eine neue literarische Perspektive. Der Blick wird konzentriert auf den Sitz in der Literatur. Ps 116 wird im Akt der Psalterlektüre als Ankündigung der Dankfeier betrachtet und Ps 118 als deren literarische Durchführung.

Das, was *Erich Zenger* für Ps 118 formuliert hat, lässt sich auch auf Ps 116 übertragen. Dieser Psalm hat einen »Doppelcharakter: Er ist Ritual *und* Poesie. Er konstruiert mit der Abfolge seiner Teile ein liturgisches Geschehen, ohne dass sich dieses real *so* am Jerusalemer Tempel vollziehen muss«⁴⁹. Die Aufführung der Dankgabe von Ps 116 findet damit *real* als »poetisch imaginierte Liturgie«⁵⁰ im übernächsten Nachbarpsalm – betrachtet man Ps 117 als Hallelujah-Intermezzo – statt. Die Zusammenstellung der (Teil-)Sammlung rückt die Texte über die Alternative von rituellem Gebrauch oder privater Lektüre hinaus. Die Terminologie in Ps 116 wird dann nicht als Garant betrachtet, dass der Psalm während der rituellen Schlachtung eines Tieres am Tempel vorgetragen wurde, vielmehr lässt sie im aktuellen Lesen durch den Text eine kultische Welt entstehen.

Intertextuell betrachtet ist in Ps 116 ein Levitikusleser am Werk, der, um den Dank literarisch greifbar zu machen, diese umständliche Formulierung »Schlachtgabe des Dankes schlachten« wählt. Oder wie *Hans-Jürgen Hermisson* es ausdrückt: »Das Verb [הזבח] weist vielmehr darauf hin, daß eben der Lobpreis *als Opfer* dargebracht wird.«⁵¹ Mithilfe der Aneinanderreihung von kultischen Begriffen und in der direkten Anrede an Gott wird poetisch eine Dankgabe dargebracht. Direkt auf die Ankündigung des Opfers zum Dank folgt in V 16b das Leitmotiv des Psalms: »Ich rufe den Namen *ha*

⁴⁶ F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 101–150 (2008) 332.

⁴⁷ E. Zenger, Als Israel auszog (2008) 83–84.

⁴⁸ E. Zenger, Als Israel auszog (2008) 84.

⁴⁹ F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 101–150 (2008) 316.

⁵⁰ F.-L. Hossfeld – E. Zenger, Psalmen 101–150 (2008) 316.

⁵¹ H.-J. Hermisson, Sprache und Ritus (1965) 36.

schem an!« Die Dankgabe vollzieht sich damit dramaturgisch in der Präsenz des Namens Gottes.

Psalmen/Psalterforschung nach »Der gebetete Psalter ist der Thron Gottes inmitten des Chaos der Geschichte« (Erich Zenger)

Abschließend werden die exegetischen Überlegungen zu Ps 116 in den größeren Kontext der Psalmen-/Psalterexegese gestellt, indem ich diese an programmatische Impulse von *Erich Zenger* rückbinde.⁵²

Von der Psalmen zur Psalterexegese bzw. zur Verhältnisbestimmung von Poesie und Ritual

Wenn Psalmenexegese als Psalterexegese betrieben wird, verändert sich die Frage nach dem sogenannten realen Sitz im Leben des Psalms, der Psalmen. Ob Ps 116 ein Dankopfer widerspiegelt, steht nicht mehr im Zentrum des Interesses, vielmehr wird der poetisch literarische Text im Zusammenhang mit der größeren Komposition der Hallelgruppe von Ps 113–118 gelesen. Der Blick richtet sich auf die Performativität und die Rhetorik des Textes. Die Beschreibung des Textes als fiktionale Liturgie erhält dann eine positive Aussagekraft. Fingieren steht dabei nicht im Widerstreit zur Realität.⁵³ Die (fiktionale) Liturgie der Poesie ist reale Liturgie, Durchführung. Die in Ps 116 imaginierte Dankfeier realisiert sich im Akt des kanonischen Lesens in Ps 118. Argumentiert wird dabei nicht im Rahmen eines Evolutionsmodells, dass Sprache als eine höhere Stufe gegenüber dem (Opfer-)Kult steht,⁵⁴ vielmehr geht es um eine poetisch-theologische Aufnahme des Opferkults in die Sprache.

Von der poetologischen Exegese zur Poesie des Gottesnamens

Die Psalmen sind »Theo-Poesie«⁵⁵, so proklamiert *Erich Zenger*. Um dies in der Auslegung nachvollziehbar zu machen, ist eine poetische Übersetzung

⁵² Ich möchte an dieser Stelle den OrganistorInnen der Gedenktagung *Ilse Müllner, Ludger Schwienhorst-Schönberger* und *Ruth Scoralick* für die Einladung und die Möglichkeit des gemeinsamen Innehaltens herzlich danken.

⁵³ Vgl. zum Fingieren: *D. Erbele-Küster*, *Lesen als Akt des Betens* (2001) 12–13.121–124.184.

⁵⁴ Vgl. *F. Stolz*, *Psalmen im nachkultischen Raum* (1983) 7–29, der den Begriff nachkultisch nicht primär als zeitlichen Begriff verstehen will, vielmehr als Ausdruck dessen, dass Krisen- und Transformationserfahrungen des Kults in diesen Texten aufgenommen sind (19).

⁵⁵ *E. Zenger*, *Du thronst auf den Psalmen Israels* (2002) 20. Vgl. auch ebd. 22: »Als Dichtung ermöglichen, ja fordern die Psalmen ein kreatives Nach- und Mitsprechen, und

gefragt, die hineinnimmt ins Lesen; ebenso wie eine Exegese, die den Text zum Klingen bringt als Text, der in unterschiedlichen Situationen aufs Neue rezipiert werden kann. Denn Psalmenexegese soll zur Poesie, zu den Psalmen hinführen.

Das Problem der Wiedergabe des Namens Gottes, des Tetragramms, gehört hier fundamental dazu. Erinnert sei an den Beitrag »Weibliche Elemente im Gottesbild«⁵⁶ oder seine oben angeführte Auslegung des Tetragramms mit »Er-ist-da« als Beispiele der Suche danach wie festgefahrene Gottesrede wieder zur aussprechbaren Gottesanrede wird.

Die Sprache der Psalmen ist »im wahrsten Sinne des Wortes ›poietisch‹, d.h. die Wirklichkeit neu schaffend, gestaltend und geradezu verwandelnd, dass sie ihren Rezipienten neue Horizonte und Dimensionen ihres eigenen Lebens erschließen können«⁵⁷. Exegese wird somit selbst ein Stück Poiesis, d.h. Welterschließung. Eine rezeptionsästhetische Übersetzung wird versuchen, auch die Klangebene, den leiblich-klagenden Ruf nach Gott nachzuahmen (siehe zu Vers 16).

In der ästhetischen Leseweise wird eine (neue) Sicht auf die Welt eröffnet, indem sie unseren Lesefluss und unsere Weltsicht unterbricht. Verdichtet geschieht dies im Gottesnamen. Eine Bibelübersetzung wie die Bibel in gerechter Sprache tut dies und stellt damit eine neue Sprache zur Verfügung, indem sie unsere Gleichsetzung von Gott mit *Herr* durchbricht. Eine Bibelübersetzung wie die Contemporary Tora mutet den Lesenden gar die Unaussprechbarkeit bzw. Fremdheit des Gottesnamens zu. Vielleicht ist auch das unbeholfene JHWH in unseren Aufsätzen ein Schritt in die Richtung, um über die Unaussprechbarkeit bzw. Unübersetzbarkeit zu einer neuen Rede über Gott zu kommen.⁵⁸

Die Wiedergabe des Gottesnamens jenseits von hierarchischen Geschlechterklischees versteht sich dann als Möglichkeit *den* Namen anzurufen und angerufen zu werden. Der Gottesname wird als Poesie und Atempause erfahrbar.

zwar in ihrer spezifischen sprachlichen Gestalt, die ihnen eine eigentümlich produktive Offenheit gibt, in die sich jeder einbringen kann.«

⁵⁶ Vgl. E. Zenger, *Es segne dich JHWH* (2004) 621.

⁵⁷ E. Zenger, *Du thronst auf den Psalmen Israels* (2002) 19.

⁵⁸ Vgl. J. Ebach, Referat vor dem Beirat am 12. Mai 2003: »Diese Unübersetzbarkeit ist ein Grundzug der *Theo*-logie der Bibel und sie ist als solche eine Besonderheit in der Welt der antiken Religionen. Diese Unübersetzbarkeit ist ein unersetzbares Element des Glaubens an diesen Gott als den Einen (als die Eine). Sie gründet letztlich darin, dass Gott in keinem Element der Welt und auch nicht in der Welt als ganzer aufgeht, sondern der Welt stets gegenüber bleibt.«

Psalmen als Atem der Welt

Erich Zengers Konferenzbeitrag aus Oslo endet mit einem kommentierten Zitat von Ps 22,4 »Du bist heilig/der Heilige, du thronst auf den Psalmen Israels«. Der darauffolgende Schlusssatz lautet: »Der gebetete Psalter *ist* der Thron Gottes inmitten des Chaos der Geschichte.« Im Druck ist das »ist« kursiviert. Es unterstreicht die Aussage. Dieser Satz leistet ein Doppeltes: Er legt den Psalmvers aus – und in dieser Auslegung ist er zugleich selbstreflexiv als Aussage über die eigene Auslegungspraxis zu verstehen. An das Ende seines forschungsgeschichtlichen Rückblicks, der zugleich Programmschrift ist, setzt *Erich Zenger* eine Aussage über das betende Rezipieren der Psalmen. Dieser Akt des Lesens als Beten trägt die Welt.

Sein Programm von der Psalmenexegese zur Psalterexegese versteht sich nicht nur als ein Plädoyer für eine neue Methode der psalmenübergreifenden Exegese; durch diesen Ansatz kommt der Psalter in seiner sprachlichen und theologischen Gestalt in den Blick. Es führt ihn dazu, den Psalter als sprachlichen Tempel wahrzunehmen. Dies hat Konsequenzen dafür, wie Psalmenauslegung betrieben wird. Der sprachliche Tempel affizierte auch seine wissenschaftliche Sprache: »Die Psalmen als Atem der Welt«, so lautet die abschließende Überschrift eines Festschriftbeitrags.⁵⁹ Die Psalmen als Atmen der Welt. Eine solche Exegese lässt aufatmen – *ist* Atempause.

Literatur

- Bail, Ulrike u.a.* (Hg.), Die Bibel in gerechter Sprache (BigS), Gütersloh 2006, ³2007.
- Buber, Martin*, Das Buch der Preisungen, Gerlingen, verbesserte Auflage 1958.
- Brueggemann, Walter*, Psalms and the Life of Faith. A Suggested Typology of Function: JSOT 17 (1980) 3–32.
- Crüsemann, Frank*, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Ebach, Jürgen*, Referat vor dem Beirat am 12. Mai 2003 (siehe www.bibelingerechtersprache.de).
- Erbele-Küster, Dorothea*, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001.
- , Lev 1–7 as Fictional Text, in: *B. Schwarz – A. Houtman* (Hg.), The Actuality of Sacrifice (erscheint 2012).

⁵⁹ *E. Zenger*, Aller Atem lobe JHWH (2008) 579.

- Gerstenberger, Erhard S.*, Psalmen und Ritualpraxis, in: *E. Zenger* (Hg.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und Christentum* (HBS 36), Freiburg i.Br. 2003, 73–90.
- , *The Dynamics of Praise in the Ancient Near East. Or: Poetry and Politics* (unpublished paper given at SBL, Atlanta 2010).
- Grether, Oskar*, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (BZAW 64), Gießen 1934.
- Hossfeld, Frank-Lothar – Zenger, Erich*, *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2008.
- Hermisson, Hans-Jürgen*, *Sprache und Ritus im Altisraelitischen Kult* (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965.
- Janowski, Bernd*, *Dankbarkeit. Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der toda-Psalmen* in: *B. Janowski* (Hg.), *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, Neukirchen-Vluyn 2003, 267–312.
- Joüon, Paul – Muraoka, Takamitsu*, *A Grammar of Biblical Hebrew* (subsidia biblica 279), Rom 2006.
- Kraus, Hans-Joachim*, *Psalmen 60–150* (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn 1960.
- Milgrom, Jacob*, *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3), New York 1991.
- Rendtorff, Rolf*, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967.
- Scoralick, Ruth*, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 33), Freiburg i.Br. 2002.
- Scholem, Gershom*, *Der Name Gottes und die Sprachlehre der Kabbala: Eranon 73* (1970) 243–299.
- Seybold, Klaus*, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996.
- Spieckermann, Hermann*, *Lieben und Glauben. Beobachtungen in Psalm 116*, in: *M. Weippert – S. Timm* (Hg.), *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner*, Wiesbaden 1995, 266–275.
- Stein, David E.S.* (Hg.), *The Contemporary Torah: A Gender-Sensitive Adaptation of the JPS Translation*, Philadelphia 2006.
- Stolz, Fritz*, *Psalmen im nachkultischen Raum* (Theologische Studien 129), Zürich 1983.
- Zenger, Erich*, *Psalmenforschung nach Hermann Gunkel und Sigmund Mowinkel*, in: *M. Sæbø* (Hg.), *Congress Volume 1998* (VT.S 80), Leiden 2000, 399–435.
- , »Du thronst auf den Psalmen Israels« (Ps 22,4). *Von der Unverzichtbarkeit der jüdischen Psalmen im christlichen Wortgottesdienst*, in: *B. Kranemann – T. Sternberg* (Hg.), *Wie das Wort Gottes feiern?* (QD 194), Freiburg i.Br. 2002, 16–40.

- , »Durch den Mund eines Weisen werde das Loblied gesprochen« (Sir 15,10). Weisheitstheologie im Finale des Psalters Ps 146–150, in: *I. Fischer – U. Rapp u.a.* (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen* (BZAW 331), Berlin 2003, 139–155.
 - , »Es segne dich JHWH vom Zion aus«, in: *M. Witte* (Hg.) *Gott und Mensch im Dialog* (BZAW 345/II), Berlin 2004, 601–62.
 - , »Als Israel auszog aus Ägypten«. Dramaturgie und Theologie von Ps 114 im Kontext der Festkantate Ps 113–118, in: *O. Dyma – A. Michel* (Hg.), *Sprachliche Tiefe – Theologische Weite* (BThSt 91), Neukirchen-Vluyn 2008, 49–89.
 - , »Aller Atem lobe JHWH!« Anthropologische Perspektiven im Hallel Ps 146–150, in: *M. Bauks* (Hg.), *Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?* (Ps 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie, FS B. Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 565–579.
 - , »Eines hat Gott geredet, zweierlei habe ich gehört« (Ps 62,12). Von der Suche nach neuen Wegen christlicher Bibelauslegung, in: *G.M. Hoff* (Hg.), *Weltordnungen. Salzburger Hochschulwochen 2009*, Innsbruck–Wien 2009, 51–68.
- Zürcher Bibel, hg. vom Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007.