

METAPHERN FÜR LEBEN UND TOD IN DEN PSALMEN 23 UND 88

I. METHODISCHE GRUNDLAGEN

Wenn in den Psalmen die Sprache auf den Bereich von Leben und Tod kommt, melden sich in der Exegese eine ganze Reihe bereits klassisch gewordener Fragestellungen zu Wort. So kann die Formen- und Gattungskritik etwa den Not- oder Rettungsbeschreibungen problemlos ihren Platz im Aufbau eines Psalms zuweisen. Christoph Barth hat mit seiner Studie „Die Errettung vom Tode“ die Diskussion angestoßen, in welchem Maß sich besonders die Klage- und Danklieder des Einzelnen auf die Realität des Todes beziehen¹. Gerade wenn man den Psalter als ein sorgfältig redigiertes Buch wahrnimmt, so fällt auf, dass sehr unterschiedliche Positionen zur Frage nach der Überschreitung der Todesgrenze vertreten werden. Hier sind in letzter Zeit besonders von Bernd Janowski und Kathrin Liess wichtige motiv- und traditionsgeschichtliche Arbeiten vorgelegt und religionsgeschichtliche Modelle entworfen worden².

Ich möchte den Versuch machen, die theologische Dimension der Thematik von Tod und Leben in einer leserorientierten Lektüre anhand von Ps 23 und 88 zu behandeln und hier besonders einige Metaphern der Psalmen zu untersuchen. Über die grundsätzliche Bedeutung einer solchen Fragerichtung hinaus erscheint sie im aktuellen Forschungsumfeld um so lohnender, wenn man zwei Überlegungen hinzuzieht. Die neuere Psalmenexegese gelangt immer mehr zu der Einsicht: „Der älteste Kommentar zu einem Einzelsalm ist das Psalmenbuch selbst“³. Wenn es darum geht, diesen „Kommentar“ zu entschlüsseln und auszulegen, so ist sowohl für eine redaktionsgeschichtliche als auch für eine syn-

1. C. BARTH, *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Neu ausgegeben von B. JANOWSKI, Stuttgart, Kohlhammer, 1997.

2. Cf. K. LIESS, *Der Weg des Lebens: Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT, II/5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, und exemplarisch B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2003. Cf. jetzt auch: J. SCHNOCKS, *Retter und Neuschöpfung: Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB, 158), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

3. E. ZENGER, *Der Psalter als biblisches Buch: Alte und neue Wege der Psalmenauslegung am Beispiel von Psalm 23*, in *Religionsunterricht an höheren Schulen* 49 (2006) 324-337, S. 337.

chrone Beschreibung das Psalmenbuch selbst als ein Rezeptionsphänomen der Einzelpsalmen anzusehen. Um aber die Funktion eines Psalms im Umfeld seiner Nachbarpsalmen zu bestimmen, ist es wichtig, die Wirkungsmöglichkeiten seiner Metaphern genau beschreiben zu können. Neben diesen Aspekt tritt die inhaltliche Überlegung, dass die Auferstehungshoffnung, die später im rabbinischen Judentum und im Christentum so bestimmend geworden ist, mit ihrer Sicht von Tod und Leben offenbar interpretierend auf ältere Ansätze zurückgreifen und hier ihre theologischen Grundlagen finden konnte. Gerade mit Blick auf die Psalmen ist dabei die entscheidende Frage, wie solch ein Referenztext verstanden und interpretiert werden konnte. Eine Analyse der Metaphorik verspricht hier, die verschiedenen Verstehensmöglichkeiten der Texte besser nachzeichnen zu können.

Als Grundmodell für das Verständnis von Metaphern arbeite ich mit der Interaktionstheorie⁴. Mit Blick auf die Psalmen erscheint es näherhin sinnvoll, ein metaphorentheoretisches Modell zugrunde zu legen, das spezieller nach der Funktion von Metaphern in Gedichten fragt. Hier bieten sich die Arbeiten Paul Ricœurs an, die im Gespräch mit der biblischen Exegese bereits auf Anerkennung gestoßen sind⁵.

Entscheidend für die Fragestellung ist das Verhältnis der metaphorischen Aussage zur Wirklichkeit, ihre Referenz. Ricœur hat die aristotelische Unterscheidung von *mythos* und *mimesis* von der Dramentheorie auf die Beschreibung poetischer Texte übertragen und sie mit der Leistung von (z.B. naturwissenschaftlichen) Modellen bei der Wirklichkeitsbeschreibung verglichen⁶. Dabei entspricht dem *mythos*, der Fabel, der fiktiven Welt der Tragödie, der *mood*, also die emotionale Welt, die vom Metaphernnetz des Gedichts aufgebaut wird. Fragt man nach der Referenz, also dem Wirklichkeitsbezug, so ist dieses Metaphernnetz einem Modell vergleichbar, das einerseits bestimmte Zusammenhänge der Wirklichkeit darstellt und andererseits die Basis für Neubeschreibungen der Wirklichkeit (*mimesis*) bildet. An diesem Punkt greift dann

4. Cf. G. KURZ, *Metapher, Allegorie, Symbol*. 5. durchgesehene Auflage (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 4032), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. Eine Übersicht mit Blick auf biblische Metaphern bieten R. ZIMMERMANN, *Metapherntheorie und biblische Bildersprache: Ein methodologischer Versuch*, in *TZ* 56 (2000) 108-133, und B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (FRLANT, 166), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, bes. S. 11-59.

5. Cf. zur Aufnahme der Ricœurschen Metaphernkonzeption bei der Analyse von Psalmen A. GRUND, „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“: *Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit* (WMANT, 103), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2004, S. 111f, 156f u.ö.

6. Cf. zum folgenden: P. RICŒUR, *Die lebendige Metapher* (Übergänge, 12), Augsburg, Fink, 1986, S. 209-251.

die heuristische Funktion der Metapher, die eben in der Lage ist, „der Sprache neue Bereiche von Welterfahrung zu eröffnen“⁷. Damit eignet sich dieses Modell einerseits, die Psalmen als Gedichte wahrzunehmen, die ihre Wirkung, Erlernbarkeit und Verbreitung gerade auch ihrer emotionalen Kraft verdanken. Zeichnet man andererseits die Möglichkeiten eines Textes nach, zu Neubeschreibungen der Wirklichkeit zu gelangen, so geht es genau um den Bereich, der für die Rezeption im Blick auf die Entwicklung einer Auferstehungshoffnung relevant ist.

II. PSALM 23

Der 23. Psalm gehört zu den bekanntesten Texten der Bibel. Seine weit überdurchschnittliche Rezeption auch in weniger bibelfesten christlichen Kreisen verdankt er wohl zunächst der Bezeichnung Jesu im Neuen Testament als dem guten Hirten (Joh 10,11) und dem Gleichnis vom verlorenen Schaf (Mt 18,12-14; Lk 15,3-7). Die Übertragung der alttestamentlichen Hirtenmetapher auf Jesus, harmonisiert mit der Sorge Gottes um ein einzelnes Schaf, ergibt eine Konstellation, auf die der Psalm in singulärer Weise „antwortet“, wenn hier ein vertrauensvolles Individuum zu Wort kommt⁸. Die christliche Rezeption kann zudem das Hirtenbild der Vv. 1-4 mit der Gastgebermetaphorik der Vv. 5f durch das Motiv vom himmlischen Hochzeitsmahl hervorragend verbinden, so dass der Psalm als harmonisches Ganzes wahrgenommen wird⁹. Weiter zur Bekanntheit des Psalms beigetragen hat seine Verwendung in der Totenliturgie. Hier stellt sich die Aufgabe zu erheben, warum der Psalm in solchen Lebenskontexten als adäquat, als tröstend empfunden wird¹⁰.

7. P. RICŒUR, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in Id. – E. JÜNGEL (Hgg.), *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, Kaiser, 1974, 45-70, S. 45.

8. Der Bezug der Hirtenmetaphorik auf ein Individuum als Teil der Herde findet sich in den Psalmen sonst nicht mehr und in der hebräischen Bibel, soweit ich sehe, nur noch in Gen 48,15.

9. Hier unterscheidet sich die vom gesamtkanonischen Zusammenhang geprägte Rezeption von der historisch-kritischen Forschungsgeschichte des Psalms, die den Wechsel der Bildbereiche oft problematisiert hat. JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (Anm. 2), S. 308-312 kommt insofern zu einer neuen Lösung, als er Vv. 1b-4 als Bildhälfte und Vv. 5f als Sachhälfte des Psalms bezeichnet. Zur Forschungsgeschichte cf. ZENGER, *Psalter* (Anm. 3); S.E. GILLINGHAM, *The Image, the Depths and the Surface: Multivalent Approaches to Biblical Study* (JSOT.S, 354), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, S. 45-78; J.V. SANDBERGER, *Hermeneutische Aspekte der Psalmeninterpretation dargestellt an Psalm 23*, in K. SEYBOLD – E. ZENGER (Hgg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (HBS, 1), Freiburg i.Br., Herder, 1994, 317-344.

10. SANDBERGER, *Hermeneutische Aspekte* (Anm. 9), S. 342f. bestreitet, dass Ps 23 für die existentiellen Nöten von heutigen Gläubigen als Identifikationstext geeignet

Schließlich hat der Psalm anerkanntermaßen eine hohe poetische Qualität hinsichtlich seiner Fähigkeit, eine emotionale Welt der Geborgenheit und des Gottvertrauens aufzubauen. An diesem Punkt möchte ich ansetzen.

Es ist diese mit der Gesamtheit seiner Metaphern hervorgerufene emotionale Welt des Psalms, das Grundvertrauen auf ein umfassendes Versorgtsein (לֹא אָחֵסֶר V. 1; cf. Vv. 2.5) und die gleichzeitige Ermächtigung zu einer geglückten Lebensführung (נָחָה בַּמַּעֲלֵי-צַדִּיק V. 3; טוֹב וַחֲסֵד V. 6)¹¹, die ich im Sinne Ricœurs als seine zum *mythos* gewordene „Gestimmtheit“¹² ansprechen möchte. Dabei ist zu beachten, dass beide Bildfelder des Psalms, die JHWH einmal als Hirten und dann als Gastgeber zeichnen, im Alten Testament typischerweise mit Bezug auf eine kollektive Größe auftauchen¹³. Der Bezug auf ein einzelnes Ich

ist. Meine eigenen Erfahrungen in der Pastoral- und der Erwachsenenbildung widersprechen dieser Einschätzung, die um so mehr erstaunt, als der Autor die grundsätzliche Uneindeutigkeit biblischer Texte – und damit ihre Deutungsoffenheit und ihr Aneignungspotenzial – durchaus betont (cf. *ibid.*, S. 340). Seine Kritik richtet sich dann auch u.a. gegen die Metaphern, die angeblich das Herz nicht erreichen, „denn sie kommen aus einer allzu fernen, fremden Welt“ (S. 343). Wenn diese Begründung zutreffen würde – was ich für zweifelhaft halte –, so stellt doch das „Ausrangieren“ eines kanonischen Textes keine theologisch befriedigende Lösung dar. Vielmehr stellt sich um so mehr die Aufgabe, die Arbeitsweise und Leistungsfähigkeit der Psalmenmetaphorik zu untersuchen, wie auch die Fähigkeit heutiger Menschen zu fördern, anspruchsvolle poetische Bibeltexte zu verstehen.

11. Zur Motivik von טוֹב cf. umfassend LIESS, *Weg* (Anm. 2), S. 123-130.

12. „Nur eine mythisch gewordene Gestimmtheit ist welterschließend“ (RICŒUR, *Metapher* [Anm. 6], S. 236).

13. Cf. einerseits die Bezeichnung JHWHs als Hirte Israels (Ps 28,9; 80,2) und die als Teil der sogenannten „Bundesformel“ bekannte Bezeichnung Israels als „Herde seiner Weide“ (vgl. Ps 74,1; 79,13; 95,7; 100,3; Jer 23,1; Ez 34,31) und andererseits die Verbindung עֵרֶךְ שְׁלֹחַן (Ps 78,19 – es geht um die Speisung des Volks in der Wüste), die Einladung zum großen Gastmahl Jes 25,6, die Versorgung Jeschuruns Dtn 32,13f oder des Menschen Ps 104,14f.

Die Basis würde sich erweitern, wenn man Erklärungsmodelle der formen- und gattungskritischen Forschung heranzieht, die Ps 23 im Zusammenhang des Tempelasyls, der Levitenordination oder eines Dankopfers am Jerusalemer Tempel verortete, oder traditionsgeschichtlich den tempeltheologischen Aspekt des Psalms zu seinem Erklärungsschlüssel machte. Dann wären alle Aussagen, die einen einzelnen Beter in Beziehung zum Heiligtum setzen, als Parallelen heranzuziehen. Ps 23 wäre dann ein Beispiel für die allgemeingültige Aussage: „Die Stätte, an der Jahwe Schutz- und Gastrecht gewährt, ist בית־יהוה: der Tempel (vgl. Ps 15,1; 6,15 [sic!])“ (H.-J. KRAUS, *Psalmen 1* [BKAT, 15/1], Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, ⁶1989, S. 339). Dabei besteht allerdings die Gefahr, den Text in seiner Eigenart einzuebnen und ihn nicht als individuelles Kunstwerk wahrzunehmen. Metaphertheoretisch geht es hier um das sprachliche Umfeld, in dem eine Metapher durch Abweichung von den herrschenden Konventionen erst entsteht. Methodisch ist es dabei nicht sinnvoll, ein hypothetisch erschlossenes Umfeld vorauszusetzen. Die Basis kann vielmehr zunächst nur der gesamte biblisch-hebräische Sprachgebrauch sein, der höchstens nach der Analyse eingegrenzt werden kann. Dieses Vorgehen erlaubt im Sinne einer rezipientenorientierten Lektüre, den Rezipientenkreis zumindest theoretisch offen zu lassen.

ist also zu betonen¹⁴. Insofern hat die Bestimmung als „Vertrauens-
gebet“¹⁵ ihre Berechtigung, wenn man den persönlichen Charakter
betont und den implizit selbstverständlich vorauszusetzenden Gruppen-
bezug des Beters als eine Größe wahrnimmt, die für den *mood* des
Psalms eben nicht in Erscheinung tritt.

Fragt man nun nach Metaphern für Tod und Leben, so konzentriert
sich diese Frage in V. 4, weil hier, signalisiert durch das einleitende גַּם,
die Grenzen des Modells ausgelotet werden:

Auch wenn ich gehen werde in einem Tal des Todesschattens,
so werde ich Böses nicht fürchten,
denn du bist bei mir,
dein Stab und dein Stock, diese werden mich trösten.

Zunächst ist die Semantik der singulären Verbindung נִיא צִלְמוֹת für die
Frage nach der Metaphorik des Verses zu beachten. Einerseits bleibt ein
„finsternes Tal“ ganz auf der Ebene der Bildwelt von der wandernden
Kleinviehherde, die in V. 3 vom Hirten geführt wird. Um so mehr fallen
dann der Subjektwechsel zur ersten Person und der inhaltliche Kontrast
ins Auge. Man könnte etwa fragen: Wieso geht ein Tier, das der Hirte
auf Pfaden der Gerechtigkeit leitet, in ein finsternes Tal? Jedenfalls ist
nicht die Rede davon, dass der Hirte es dorthin geführt hat. Andererseits
tritt צִלְמוֹת, wie schon zuvor נֶפֶשׁ und צִדִּיק, auch aus der Bildebene heraus
und bezeichnet eben nicht nur irgendeine Finsternis – wie etwa die eines
tief eingeschnittenen Tales –, sondern „symbolisiert die letzte Bedro-
hung, die Existenzbedrohung durch den Tod“¹⁶. Diese Bedeutung eröff-
net der Vergleich mit Hi 10,21f und besonders Hi 38,17, wo die שְׁעֵי
צִלְמוֹת den שְׁעֵי-מוֹת parallelisiert werden¹⁷. So ist hier die etymolo-
gisierende Standardwiedergabe der LXX von צִלְמוֹת durch σκιά θανάτου¹⁸

14. Dieser Aspekt sollte weder unter Verweis auf die Gattung der „Danklieder des
Einzelnen“ oder die neutestamentliche Rezeption als selbstverständlich abgetan werden,
noch sollte man ihn vorschnell durch den Vergleich mit alttestamentlichen Parallelen wie-
der in die kollektive Perspektive aufgehen lassen. Dies geschieht, wenn der Beter als Teil
eines Ganzen verstanden wird, das bezeichnenderweise im Psalm nicht genannt wird – sei
es nun „die Herde“, „Israel“ oder „die Armen“. Cf. etwa KRAUS, *Psalmen* (Anm. 13),
S. 338: „Ein einzelnes Glied der ‚Herde‘ weiß sich geborgen unter der gütigen und
machtvollen Herrschaft des ‚Hirten‘“. Zum Beter als Teil des Gottesvolks oder der Gruppe
der „Armen“ cf. F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB, 29),
Würzburg, Echter, 1993, S. 152.

15. Cf. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen* (Anm. 14), S. 152.

16. S. MITTMANN, *Aufbau und Einheit des Danklieds Psalm 23*, in ZTK 77 (1980) 1–23,
S. 10; cf. vorsichtiger HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen* (Anm. 14), S. 155.

17. LXX übersetzt hier sogar πύλωροι ἄδου.

18. So noch Ps^{LXX} 43,20; 87,7 (Konjekturen zu צִלְמוֹת); 106,10,14; (PsSal 9,79);
Hi 3,5; 12,22; 24,17; 28,3; Am 5,8; Jes 9,1; Jer 13,16. Eine andere Wiedergabe findet
sich nur in Hi 10,21f; 16,16; 34,22; 38,17 (ἄδης); Jer 2,6.

durchaus sachgemäß und wird für Ps 23,4 ja auch oft in modernen Übersetzungen imitiert.

Diese Interferenz zwischen der bildlichen und der gegenständlichen Ebene soll nun auch bei den weiteren Aussagen des Verses untersucht werden.

Da ist zunächst **לֹא-אִירָא רַע**. Die Aussage kann zweifellos auf beiden Ebenen mit gleicher Gültigkeit verstanden werden. Wie die einzige andere Verneinung des Psalms (**לֹא אַחֲסֶרֶךָ**, V. 1) wird hier ein Sachverhalt ausgedrückt, der für den ganzen Psalm als Basisaussage gilt. Zudem ist es eine Aussage, die die emotionale Gestimmtheit des Psalms nochmals in Erinnerung bringt und auch für die Grenzsituation aufrecht erhält.

Für die folgende, zweiteilige Begründung mit **כִּי** sind zwei Strukturbeobachtungen wichtig. Zunächst ist zu beachten, dass die Sprechrichtung des Psalms nun vom Reden in der dritten Person (Vv. 1-3.6) in die direkte Anrede **יְהוָה** umschlägt. In beiden Begründungssätzen ist der direkt angesprochene **יְהוָה** logisches Subjekt. Andererseits trennt der Atnach mitten in der Begründung nach **עַמּוּדֵי**, verbindet also ihren ersten Teil noch mit der vorangehenden These. Die zweite, metaphorisch produktivere (s.u.) Begründung erscheint so als Aussage, die dem gesamten vorangehenden Zusammenhang gegenübersteht. Sie gibt gewissermaßen den Modus an, in dem der Beter in der Gefahr keine Angst hat, weil **יְהוָה** bei ihm ist. Insofern trägt die masoretische Verseinteilung zu einer differenzierten Wahrnehmung der Metaphorik bei, indem sie eher diese als die Syntax herausarbeitet.

Die erste Begründung, der Nominalsatz **אִתָּה עַמּוּדֵי**, ist auf der Ebene einer Aussage über Gott und den Beter ein wichtiges Verheißungs-Motiv im Pentateuch¹⁹, das auch in den Psalmen belegt ist²⁰. Auf der Ebene der Hirtenmetaphorik ist die Ich-Du-Beziehung der Aussage im Duktus des Psalms zwar erwartbar, aber nicht selbstverständlich. Beim Bild der durch ein enges Tal ziehenden Herde würde man eher an „du bist bei uns“ denken. Wieder fällt also die Betonung der Individualität des Beters als Charakteristikum des Psalms auf. Insgesamt liegt hier eine Aussage vor, die höchst bemerkenswert ist, da die individuelle Gottesbeziehung auch und gerade angesichts der Macht des Todes betont wird²¹.

19. Cf. bes. Gen 26,3 von Isaak, Gen 28,15; 31,5 von Jakob und in Fortführung dessen Ex 3,12 von Mose und Dtn 31,8 von Josua.

20. Cf. Ps 73,23; 89,22.25; 91,15; 139,18.

21. Gerade in Verbindung mit dem Motiv der Führung durch **יְהוָה** befindet sich Ps 23 hier in großer Nähe zu Ps 73,23-26. Zu Ps 73 cf. B. JANOWSKI – K. LIESS, *Gerechtigkeit und Unsterblichkeit: Psalm 73 und die Frage nach dem „ewigen Leben“*, in R. HESS –

Die zweite Begründung steht mit der Aussage über שבט und משענת nun wieder ganz auf der Bildebene. Stab und Stock sind dann die Geräte und Waffen des Hirten. Wichtig ist nun aber, dass die Kombination von שבט und משענת mit נחם pi. semantisch insofern inkongruent ist, als das Verb sonst nur mit personalem Subjekt konstruiert wird. Diese Beobachtung hat insbesondere die Konjektur zu יִנְחֵנִי „sie sollen mich leiten“ provoziert (vgl. BHS z.St.), die zwar abzulehnen ist, aber doch zeigt, wie sehr hier Dinge kombiniert werden, die eigentlich nicht zusammenpassen. Wir haben es also mit einer echten Metapher zu tun, die die Rezipienten „auffordert“, kreativ mit den miteinander konfrontierten Vorstellungen umzugehen.

Nun sind die suffigierten Substantive natürlich durchsichtig auf das „Du“ JHWHs, das sich als personales, logisches Subjekt zum Verb „trösten“ empfiehlt. Im Sinne der Substitutionstheorie ließe sich die Metapher also zu einer Variation der vorangehenden Aussage אַתָּה עֲמַדִּי auflösen. Interessanter ist dagegen die Möglichkeit, in Stab und Stock die Herrscherinsignien des königlichen Hirten JHWH zu sehen. Gerade für שבט, was ja auch den Herrscherstab bezeichnet, liegt eine solche Deutung nahe. Mit Blick auf den Wirklichkeitsbezug ginge es hier nicht im Bild von Waffen um den Schutz vor irgendwelchen Gefahren, sondern um die Garanten für die Herrschaft JHWHs gerade auch in diesem unmittelbaren Bereich des Todes. In diesem Verständnis löst sich die Metapher also in eine Metonymie auf²².

Damit lassen sich einige Beobachtungen festhalten, die sich aus der Analyse der Metaphorik von Ps 23,4 ergeben:

- 1) Es geht um die Konfrontation des einzelnen Beters mit der Macht des Todes. Offen bleibt, ob hier der Bereich des Todes „mitten im Leben“, also Krankheit, soziale Isolation usw. oder der Tod am Ende des Lebens gemeint ist. Diese Unterscheidung spielt allerdings für die Rezeption keine Rolle.
- 2) Auch in dieser Konfrontation bleibt die Gestimmtheit des Psalms, das Grundvertrauen in ein umfassendes Versorgtsein durch JHWH, in Form von Angstfreiheit durchgehend erhalten. Sie wird mit der Gottesbeziehung des Beters begründet.

M. LEINER (Hgg.), *Alles in allem: Eschatologische Anstöße*. FS J. Christine Janowski, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2005, 69-92.

22. Cf. R. JAKOBSON, *Linguistics and Poetics*, in T.A. SEBEOK (Hg.), *Style in Language*, Cambridge, MA, Technology Pr. of MIT, 1960, 350-377, S. 370: „In poetry where similarity is superinduced upon contiguity, any metonymy is slightly metaphorical and any metaphor has a metonymical tint“.

- 3) Das wiederum ist nur verständlich, weil die Ermutigung des Beters im Vertrauen auf die umfassende Herrschaft JHWHs in der Metapher von „Stab und Stock“ gründet. Die Gestimmtheit des Psalms ermöglicht also ein produktives Verständnis dieser Metapher, die insofern „welterschließend“ ist, als sie die Herrschaft JHWHs auch angesichts der Todes-Sphäre in Sprache fassen kann.

III. PSALM 88

Psalm 88 ist als der „düsterste und schwermütigste aller alttestamentlichen Psalmen“²³ bezeichnet worden. In der Tat bestimmt die Finsternis den Text in kaum noch zu steigendem Maß und hat das letzte Wort. So beschließt V. 19 den Psalm:

Du hast entfernt von mir Freund und Gefährten,
meine Vertrauten – Finsternis

Diese depressive Grundstimmung klingt sogar schon in der Überschrift an, wenn angegeben wird, der Psalm sei nach der Weise „Krankheit“ zu singen²⁴. Bereits die Tatsache der Klage ist theologisch schon der größte Lichtblick. „Die Anklage Gottes wird zum ‚Ausdruck eines letzten Glaubens an Gott‘“²⁵.

Der *mood* des Psalms kann nur bestimmt werden, wenn die grundlegende Argumentationsstruktur des Textes geklärt ist. Hier herrscht aber in der Forschung kein Konsens. Das theologische Problem bei der Interpretation des Psalms kann man auf die Frage engführen, wie das Verhältnis zwischen den haltlosen Klagen des Psalms und den Fragen in

23. E. HAAG, *Psalm 88*, in E. HAAG – F.-L. HOSSFELD (Hgg.), *Freude an der Weisung des Herrn: Beiträge zur Theologie der Psalmen*. FS Heinrich Groß (SBS, 13), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1986, 149-170, S. 149. Cf. zu Ps 88 ausführlich SCHNOCKS, *Rettung* (Anm. 2), S. 55-160.

24. V. 1: על-מחלה לענות zu den Übersetzungsschwierigkeiten vgl. F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51–100* (HTKAT), Freiburg i.Br., Herder, 2000, S. 565; B. JANOWSKI, *Die Toten loben JHWH nicht: Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis*, in F. AVEMARIE – H. LICHTENBERGER (Hgg.), *Auferstehung – Resurrection: The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September, 1999) (WUNT, 135), Tübingen, Mohr, 2001, 3-45, S. 4 lässt dagegen „Machalat l'annot“ unübersetzt. Die Angabe על-מחלה findet sich wie auch die Bezeichnung מִשְׁכִּיל ebenfalls in Ps 53,1.

25. O. FUCHS, *Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt? Überlegungen zu einer Eschatologie der Klage*, in R. SCORALICK (Hg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (SBS, 183), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000, 11-32, S. 23 mit Aufnahme von Kuschel.

seinem Zentrum, ob Gott an den Toten ein Wunder tun werde (Vv. 11-13), aufzufassen ist, wenn die anfängliche Anrufung JHWHs als Gott der Rettung (V. 2a) göltig bleiben soll.

Die klassische Antwort ist von der Formen- und Gattungskritik geprägt und kann z.B. Ps 30,10 als Parallele heranziehen:

Welcher Gewinn besteht in meinem Blut, in meinem
Hinabsteigen in die Grube?
Wird dich preisen der Staub? Wird er erzählen deine Treue?

Die Aussagestrategie wäre dann in beiden Psalmen dieselbe: Durch die mit Nein zu beantwortenden rhetorischen Fragen²⁶ soll Gott daran erinnert werden, dass er sich selbst schade, wenn er nicht eingreife und den Beter sterben ließe, weil er dann einen wertvollen Verehrer verlöre²⁷. Die Rede von JHWH als Gott der Rettung (Ps 88,2) würde dann dieses Eingreifen antizipieren. Unterstützt wird diese Sicht durch die dreifache, jeweils einen neuen Abschnitt einleitende Beteuerung des Beters, zu Gott gerufen zu haben²⁸.

Gegen diesen breit vertretenen Konsens hat Crüsemann nun eingewendet, dass eine solche Sicht ohne Anhaltspunkt im Text ein bestimmtes Verständnis des Todes im Alten Testament voraussetze, das eine unüberwindbare Trennung zwischen dem Gott des Lebens und den Toten aufbaut. Gleichzeitig werde Ps 88 dann zum Kronzeugen für gerade dieses Verständnis. Crüsemann hält dagegen, dass man zunächst wahrnehmen solle: „Das sprechende Ich bezeichnet sich als bereits tot, es ist, wie es Vv. 4-7 beschreiben, jetzt schon in der Unterwelt. Gott hat ihn oder sie von sich abgetrennt“²⁹. Die Fragen des Psalms seien entsprechend als echte Fragen des toten Ichs zu verstehen, das wissen will, was mit den Toten geschieht.

26. Cf. bereits F. BAETHGEN, *Die Psalmen* (HAT, II/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892, S. 274: „Dem Sänger ist die Idee der Auferstehung nicht unbekannt, aber er leugnet ihre Realität [...]. Die Fragen in Vv. 11ff. haben den Sinn der Verneinung“.

27. Cf. ausführlich JANOWSKI, *Die Toten* (Anm. 24), S. 23-28.

28. Zu einer solchen Gliederung des Psalms in die Abschnitte Vv. 2-10a.10b-13.14-19 cf. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100* (Anm. 24), S. 567-569; J. SCHLEGEL, *Psalm 88 als Prüfstein der Exegese: Zu Sinn und Bedeutung eines beispiellosen Psalms* (BTSt, 72), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2005, S. 53, und C. DE VOS, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe: Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen* (FAT, II/11), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, S. 24f.

29. F. CRÜSEMANN, *Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod*, in *Biblical Interpretation* 11 (2003) 345-360, S. 351; cf. dagegen J. SCHILLER, „Für die Toten wirst Du ein Wunder tun?“: *Randbemerkungen zur Interpretation von Ps 88,11-13*, in *Protokolle zur Bibel* 14 (2005) 61-66, der den Protest Crüsemanns zum Anlass nimmt, die Textstruktur von Vv. 11-13 zu untersuchen.

Dass Situationen stark verminderter Vitalität wie Krankheit oder soziale Isolation im Alten Testament als „Tod mitten im Leben“ erfahren und beschrieben werden können, ist unstrittig. Crüsemanns Lösung setzt darüber hinaus allerdings voraus, dass Ps 88 hier keinen Unterschied zum Tod als dem Ende des menschlichen Lebens erkennen ließe³⁰. Das trifft aber gerade nicht zu. Im ersten Teil des Psalms, der die Grundlage für seine Argumentation schafft, tauchen immer wieder Annäherungen und Vergleiche auf: Das Leben des Beters *berührt* (געט hi.) die Scheol³¹ (V. 4) – aber er tritt nicht selbst in sie ein –, er wird zu denen *gerechnet* (חשב ni.), die in die Grube stiegen (V. 5a) – aber wer sagt, dass das zurecht geschieht? –, er ist *wie* (כ) ein Mann ohne Hilfe (V. 5b) oder *wie* (כמו) Durchbohrte, die im Grab liegen (V. 6)³². Diese Textsignale zeigen m.E. an, dass der Psalm großen Wert darauf legt, bei aller Todesnähe, die der Beter so furchtbar erfahren muss, und aller düsteren Unterweltsmetaphorik gerade die Differenz zwischen der Todeserfahrung mitten im Leben und dem Tod als dem Lebensende aufrecht zu erhalten. Mit diesen Seiten des Textes ist der Vorschlag Crüsemanns nur schlecht vereinbar.

So bleibt es schwierig, die Gestimmtheit des Psalms insgesamt festzulegen. Das liegt zweifellos an der Beispiellosigkeit dieses Textes³³. Trotz dieser Einschränkung lassen sich Beobachtungen machen, die für den *mood* von Bedeutung sind. Zunächst ist festzuhalten, dass die Sprechrichtung im ganzen Psalm konsequent die Anrede Gottes ist. Dann ist der Modus des Sprechens – je nach Interpretation nur mit Ausnahme der Fragen in Vv. 11-13 – der der Klage gegenüber Gott³⁴. Der einzige Imperativ: „neige dein Ohr meinem Schrei“ (V. 3) ist inhaltlich ein Aufmerksamkeitsruf und wird gemeinhin nicht als Bitte im Sinne der Rettungsbitten im Klagelied aufgefasst. Schließlich scheint die Anrede zu Beginn: „JHWH, Gott meiner Rettung“ (V. 2a) den Erfahrungen des Beters im gesamten Psalm zu widersprechen. Die Konsequenz daraus ist m.E., dass man die Grundstimmung bestimmen müsste als den Vorwurf an Gott, sich dem Beter gegenüber gerade nicht als Rettergott zu verhalten, sondern ihn vielmehr zu ignorieren, so wie es nach traditioneller Sicht dem

30. Cf. CRÜSEMANN, *Fragen* (Anm. 29), S. 352-356.

31. Die Metapher ist singular.

32. Vgl. auch die Verben der 1. Person, die mit „schreien“ (צעק V. 2, קרא V. 10, שוע V. 14) und „(die Hände) ausstrecken“ (שטח V. 10) durchaus „vital“ wirken.

33. Cf. den Untertitel bei SCHLEGEL, *Prüfstein* (Anm. 28).

34. Das Fehlen von Bitten um Rettung (vgl. aber V. 3!) und von Klagen über Feinde wird im Rahmen der Gattungsbestimmung als Klagelied des Einzelnen durchaus als regelwidrig notiert, aber nicht als solches für die Interpretation fruchtbar gemacht. Cf. SCHLEGEL, *Prüfstein* (Anm. 28), S. 10-15.

Handeln Gottes an einem Toten entspricht. Dem hält nun der Beter dreimal seinen Hilfescrei als Ausdruck seiner noch verbliebenen Vitalität und seines Lebenswillens entgegen. Insofern trifft der Imperativ in V. 3 durchaus den Kern des Problems. Kurz: Der Beter macht Gott den verzweifelten Vorwurf, einseitig die Beziehung zu ihm aufgegeben zu haben³⁵, während er an ihm als Gott seiner Rettung festhält.

Auf der Basis einer so beschriebenen Grundgestimmtheit lassen sich Beobachtungen zu wichtigen Metaphern machen. Für das Verständnis des Psalms von Tod und Leben sind zunächst Vv. 5f aufschlussreich:

- 5a Ich wurde gerechnet zu denen, die in die Grube stiegen,
 b ich wurde wie ein Mann, (in dem) keine Kraft ist,
 6a ein unter Tote Entlassener³⁶,
 b wie Durchbohrte, die im Grab liegen,
 c derer du nicht mehr gedenkst
 d und die von deiner Hand abgeschnitten sind.

Das Passiv נחשבתִי (V. 5a) zu Beginn des Abschnitts lässt den Rezipienten einen relativ weiten Spielraum für die Deutung des Textes. Man könnte fragen, wer denn das Ich den Toten zurechnet. In der Lese-richtung des Psalms gibt es für den Beter bisher kein anderes Gegenüber als Gott selbst, der ihn in dieser Weise „abgeschrieben“ haben könnte. Von V. 9 her könnte man hier nachträglich auch die Vertrauten des Ichs, seine soziale Umwelt, eintragen. Aber auch das schließt die Deutung nicht aus, dass der Beter entsprechend der Theozentrik des Psalms auch von Gott vermutet, er rechne ihn bereits zu den Verstorbenen. Von dieser Zuschreibung ausgehend vergleicht sich nun das Ich mit einem Toten (Vv. 5b.6b) und buchstabiert diese Rolle als Grundmetaphorik des Psalms durch³⁷.

Entscheidend sind dabei die Metaphern für die Beziehungslosigkeit zwischen JHWH und den Toten (V. 6c.d). Schaut man zunächst auf die

35. An dieser Stelle ergibt sich eine Verbindung zum Nachbarnpsalm: Ps 89,39f. wirft Gott vor, die davidische Dynastie verstoßen (נזח cf. Ps 88,15) und von seiner Seite her den Bund aufgehoben zu haben. „Beide Psalmen überschneiden sich bezüglich des scharfen, klagenden Tons, sei es in der Klage über das gestörte Verhältnis zu JHWH, sei es im Bedenken des Todes oder sei es in der Infragestellung der Zuwendung JHWHs zu den Menschen“ (HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen 51–100* [Anm. 24], S. 597).

36. Zur Übersetzung von שֹׁדֵד und ihrer Interpretation cf. grundlegend JANOWSKI, *Die Toten* (Anm. 24), S. 4-6.12f, und DE VOS, *Klage* (Anm. 28), S. 21f, 27. Diese Lösung ist schon aus methodischen Gründen vorzuziehen gegenüber der hypothetischen Ableitung vom *hapaxlegomenon* שֹׁדֵד (Ez 27,20), das wohl den Stoff für Satteldecken bezeichnet und dann in Ps 88,6 mit Bett / Lager übersetzt wird: „Bei den Toten ist mein Lager“. So zuletzt SCHLEGEL, *Prüfstein* (Anm. 28), S. 4.

37. Ein Paralleltext in diesem Sinn ist die Eröffnungsbite in Ps 28,1: „Zu dir, JHWH, rufe ich; mein Fels, verhalte dich nicht still mir gegenüber, damit du nicht schweigst, und ich gleichgesetzt bin mit denen, die in die Grube steigen“.

Semantik des Gedenkens Gottes, so wird deutlich, dass weniger eine Leistung des Erinnerungsvermögens gemeint ist. Es geht vielmehr um die Wirksamkeit dieses Gedenkens, so dass man hier von einem „Verhalten Gottes“ sprechen kann³⁸. Wenn parallel dazu die Hand JHWHs als Metonymie für den Einfluss- oder Machtbereich angesprochen wird, geht es also um dasselbe Bedeutungsfeld. Die Rede von der Hand oder der Rechten JHWHs ist in den Psalmen in diesem Sinn verbreitet. Hier erscheint sie in exakter Opposition zu Ps 49,16, der Hand der Scheol. Mit „nicht mehr gedenken“ und „von deiner Hand abgeschnitten“ liegen also zwei im Ergebnis weitgehend parallele Aussagen vor, die die Wirksamkeit und die Wirkmächtigkeit JHWHs im Blick auf Durchbohrte verneinen.

Damit ist die Metaphorik des Abgeschnittenseins noch nicht ausgeschöpft. *ni* begegnet sonst nur außerhalb des Psalters in Jes 53,8 – der Gottesknecht ist vom Land der Lebendigen abgeschnitten – und in Kgl 3,54; Ez 37,11 jeweils als absolut gebrauchte Todesmetapher im Mund eines Einzelnen bzw. des Volkes³⁹. Leser, die mit diesen Parallelen vertraut sind, werden hier also eine Metapher für den Tod wiedererkennen, die aber dennoch alttestamentlich nicht allzu verbreitet ist. Über die Usualität der Metapher in der Alltagssprache sagt dieser Befund freilich nichts aus.

Eine Assoziation, die durch die Metapher des Abschneidens aktiviert wird, ist sicher die, dass es sich um einen endgültigen Vorgang handelt, der nicht wieder vollständig rückgängig zu machen ist. In diesem Sinn wird die Metapher in Ez 37,11 parallel zu „untergegangen ist unsere Hoffnung“ eingesetzt. Mit seiner Bezeichnung JHWHs als des Gottes seiner Rettung widerspricht der Beter aber genau der Aussage, dauerhaft seiner Wirkmächtigkeit entzogen zu sein. Die Metapher verschärft also die für den Psalm so charakteristische Spannung und damit auch den Vorwurf des Beters gegen Gott.

Ein weiterer Gesichtspunkt, der mit dem *mood* des Psalms vereinbar ist, ergibt sich, wenn man als Rezipient der Metapher des Abgeschnittenseins ihre anderen alttestamentlichen Belege in die Sinnkonstitution mit einbezieht. Es fällt auf, dass in allen Fällen unmittelbar auf diese „endgültige“ Todesmetapher die Wende zum Heil und die Rettung des „Abgeschnittenen“ folgen: Jes 53,10-12; Ez 37,12-14; Kgl 3,55-58. Ist Ps 88 hier als Ausnahme zu verstehen, so vertieft die enttäuschte Lesererwartung die Kluft zwischen dem angerufenen Gott der Rettung und der Not des Beters.

38. Vgl. Art. *ni*, in *TWAT* II, 571-593 (Eising), hier c. 578.

39. Darüber hinaus nur noch an hier uninteressanten Stellen: 2 Chr 26,21 und mit anderer Bedeutung Est 2,1.

Welche Auswirkung haben diese Beobachtungen auf die Fragen im Zentrum des Psalms? Betrachtet man die Vv. 11-13 einmal losgelöst von ihrem Kontext, so stellen sie eine kleine alttestamentliche Auferstehungstheologie dar:

- 11 Wirst du für die Toten ein Wunder tun?
Ob wohl Totengeister aufstehen werden, dich loben werden? – Sela –
- 12 Wird erzählt werden im Grab deine Huld,
deine Treue am Untergangsort?
- 13 Wird sich offenbaren im Dunkel dein Wunder
und deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?

Klassische Termini für das Heilshandeln Gottes (אמונה, חסד, פלא) und הקדקד) sind hier ebenso versammelt wie eine breite Palette aus dem Wortfeld Tod/Unterwelt. Das Aufstehen der רפאים mit קום zu bezeichnen, findet sich ebenfalls in „Auferstehungstexten“ (Jes 26,14.19; 2 Kön 13,21), und die Erwartung, dass die Erweckten als Ausdruck ihres wiedererlangten Lebens in das Gotteslob Israels einstimmen, ist in den Psalmen kaum anders vorstellbar.

Obwohl es sich zunächst um Fragen und nicht um eine Metapher handelt, so zeigt bereits die Forschungsdiskussion, dass auch hier eine sprachliche Form vorliegt, die in ihrem Kontext irritiert und zu Deutungen herausfordert. Die Erklärung, es handle sich um rhetorische Fragen, ist dabei eine – zweifellos dem Text angemessene – Deutung. Sie entspricht aber der Auflösung einer Metapher im Sinne der Substitutions-theorie. Vor dem Hintergrund des *mood* sind für einen Rezipienten weitere Dimensionen vorstellbar.

Zunächst fällt auf, dass der Beter nur in diesen Versen ganz zurücktritt. Es geht um Gott und – ganz allgemein – um die Toten. Damit werden hier zwei Pole in Beziehung gesetzt, die schon nach Ausweis von V. 6 nichts miteinander zu tun haben. Gerade diese Spannung verlangt in jedem Fall den Eintrag von zusätzlichen Annahmen zur Sinnkonstitution. Die Form der Frage erlaubt es dabei dem Rezipienten, die Position des Beters als des Fragestellers oder die Position Gottes als des Befragten einzunehmen.

In der Perspektive des Beters ist klar, dass er das Ziel verfolgt, von Gott gerettet zu werden (V. 2a). Nun reden aber die Fragen nicht von ihm, sondern allgemein von den Toten. Eine Verbindung könnte hergestellt werden, wenn der Beter nach Vv. 5f annimmt, dass Gott ihn offenbar schon zu den Toten rechnet. Die Fragen wären dann als Appell zu verstehen, entweder Gott möge aufhören, ihn als Toten zu betrachten, und sich vielmehr an ihm als Lebensretter erweisen, weil das nicht mehr möglich sein wird, wenn er erst gestorben ist. Oder aber Gott solle

das traditionell und auch in V. 6 für unmöglich Gehaltene Wirklichkeit werden lassen und an ihm heilvoll handeln, obwohl er in Gottes Augen bereits tot ist. Für einen biblisch informierten Rezipienten könnten Jes 53; Ez 37 und Klg 3 hier Verstehensmodelle für die zweite Alternative sein.

Die Perspektive Gottes ist in der Tat die eines Angefragten. Sein Gottsein erweist sich ja gerade in den Eigenschaften, ein Wunder zu tun, gelobt zu werden und Huld, Treue, Wunder und Gerechtigkeit offenbar werden zu lassen. Gott kann sich zweifellos an dem Beter, der vom Tod mitten im Leben getroffen ist, als ein solcher Gott erweisen. Aber solange die Fragen nicht in der Allgemeinheit, in der sie formuliert sind, mit Ja zu beantworten sind, kann von einem Gottsein Gottes in allen Wirklichkeitsbereichen⁴⁰, die der Psalm abschreitet, keine Rede sein. Insofern stellen diese Fragen gerade durch die Einbindung in einen solchen Psalm einen ernststen Stimulus für die Theologie der Psalmen dar.

Folgende Punkte lassen sich festhalten:

- 1) Für die Deutungsmöglichkeiten der Metaphorik in V. 6 hat sich gezeigt, wie sehr weitere biblische Belege derselben Metapher die Rezeption beeinflussen können.
- 2) „Es geht in Ps 88 also um das Leben des Beters und um das Gottsein Gottes – dieses nicht ohne jenes“⁴¹. Insbesondere die Untersuchung der Vv. 11-13 bestätigt die theologische Brisanz des Psalms. Dabei können die Rezeptionsmöglichkeiten der Verse besser beschrieben werden, wenn die Sprachform der Frage selbst in die Interpretation einbezogen und nicht vorab durch eine Festlegung ausgeblendet wird, wie sie hier die Bestimmung als rhetorische Fragen darstellt.
- 3) Daher erscheint die Vorgehensweise bei der Analyse von Metaphern durchaus geeignet, auf die rezipientenorientierte Untersuchung anderer sprachliche Einheiten wie hier der Fragen in Vv. 11-13 übertragen zu werden, die ebenfalls in Spannung zu ihrem Kontext stehen.

Der hier eingeschlagene Weg der Metaphernanalyse hat die untersuchten Psalmen als poetische Kunstwerke wahrgenommen, die einer-

40. JANOWSKI, *Die Toten* (Anm. 24), S. 31, spricht im Zusammenhang der religionsgeschichtlichen Entwicklung hin zu Belegen, die mit der Wirkmächtigkeit JHWHs in der Scheol rechnen, zutreffend von „göttlicher Kompetenzausweitung“. Cf. zu dieser von C. Uehlinger erstmals formulierten These jetzt G. EBERHARDT, *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament* (FAT, II/23), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

41. JANOWSKI, *Die Toten* (Anm. 24), S. 10.

seits in der Gesamtheit ihrer Sprachbilder einen Aspekt der Wirklichkeit modellhaft abbilden und andererseits in ihren Einzelmetaphern immer wieder neu verstehbar und so welterschließend sind. Gerade im Bereich von Tod und Leben ist es die besondere Leistung von Metaphern, im Rezeptionsvorgang neue Möglichkeiten JHWHs, sich als rettender Gott zu erweisen, zur Sprache zu bringen. Der Psalter ist auch unter diesem Aspekt ein biblisches Buch mit einer enormen theologischen Tragweite, die zu allen Zeiten neu entdeckt werden kann.

Exzellenzcluster „Religion und Politik“

Johannes SCHNOCKS

Universität Münster

Johannisstr. 1-4

D-48143 Münster

Deutschland