

Ein Text, viele Stimmen

Die Polyphonie des 109. Psalms in liturgischer Perspektive

Samuel Hildebrandt

Erforsche mich, Gott,
und erkenne mein Herz,
prüfe mich,
und erkenne meine Gedanken.

Psalm 139,23

Viele Psalmen beinhalten Einladungen zur göttlichen Prüfung: Den Menschen, denen wir in diesen Stimmen aber auch im Jeremiabuch, in Hiob und in den Sprüchen begegnen, ist ihre eigene Position vor Gott ungewiss. Ihr Leiden scheint nicht gerechtfertigt, ihre Verdienste nicht wertgeschätzt. Nur Gott, der Herz und Nieren prüft (Ps 26,2; Jer 17,10), kann sie so sehen, wie sie tatsächlich sind und sie dementsprechend beschützen und vergüten oder zur Umkehr aufrufen.

Es sind aber nicht nur direkte Appellative, die in den Psalmen als Mittel zu solchen Selbstoffenbarungen auftauchen. In vielen Fällen sind es die Kompositionen als Ganzes, die neue Einsichten über das Selbst, über Andere und über Gott erwecken wollen. In der folgenden Studie wird gezielt das Phänomen der poetischen Mehrstimmigkeit, oder Polyphonie, beleuchtet und das darin enthaltene Potenzial zu eben solchen Reflexionen aufgedeckt. Welche Stimmen mögen sich hinter mehrdeutigen Aussagen verbergen und wie mag solch ein Chor seinen Leser:innen Einsichten und Reflexionsvorlagen ermöglichen?

Als Fallstudie dient hier Psalm 109 und insbesondere die umfangreichen Flüche in den Versen 6–19, die traditionell entweder als verbale Attacken gegen die Sprecher:innen gehört werden oder als deren gewaltsame Worte gegen ihre Widersacher:innen. Diese inhärente Mehrstimmigkeit, die hier auch als grundlegendes Phänomen der biblischen Poesie vorgestellt wird, eröffnet einen literarisch-liturgischen Zugang zu Klagepsalmen, der neben dem menschlichen Leiden und Vergeltungsbestreben auch weitere Stimmen hörbar macht.

1. Die Sprechstimmen in Psalm 109

Im Vergleich zu anderen Klagepsalmen sind die Aufrufe zur Gewalt in Psalm 109 zunächst wenig bemerkenswert. Rund dreißig weitere Gedichte im Psalter beinhalten Flüche dieser Art, vielmals mit größerer Vehemenz und teilweise

mit deutlich problematischeren Dimensionen.¹ Was den Gewaltworten in Psalm 109 ihre einzigartige Stellung unter den Klagepsalmen zuschreibt, ist einzig ihre Länge. Das Gedicht strukturiert sich durch die gängigen Klageelemente des Anrufes Gottes zu Beginn („schweig doch nicht!“ V. 1) und der Danksagung zum Ausklang (V. 30–31). Doch in seiner Mitte erstrecken sich von Vers 6 bis Vers 19 Flüche bezüglich der Familie („Zu Waisen sollen werden seine Kinder und seine Frau zur Witwe“), der Stellung vor Gott („dem HERRN allezeit vor Augen“) und dem erhofften Ableben des Gegenübers („gering noch sei die Zahl seiner Tage“):²

- 6 Einen Frevler bestelle gegen ihn als Zeugen,
ein Ankläger trete zu seiner Rechten.
- 7 Als Verurteilter gehe er aus dem Gericht hervor
und sein Gebet erweise sich als Sünde.
- 8 Nur gering noch sei die Zahl seiner Tage,
sein Amt erhalte ein anderer.
- 9 Zu Waisen sollen werden seine Kinder
und seine Frau zur Witwe.
- 10 Unstet sollen seine Kinder umherziehen und betteln,
aus den Trümmern des Hauses vertrieben.
- 11 All seinen Besitz reiße an sich ein Gläubiger,
Fremde sollen plündern, was er erworben hat.
- 12 Niemand sei da, der ihm Huld bewahrt,
keiner, der sich seiner Waisen erbarmt.
- 13 Seine Nachkommen soll man vernichten,
im nächsten Geschlecht schon erlösche ihr Name.
- 14 Der Schuld seiner Väter werde beim HERRN gedacht,
ungetilgt bleibe die Sünde seiner Mutter.
- 15 Ihre Schuld stehe dem HERRN allzeit vor Augen,
ihr Andenken lösche er aus auf Erden. . .

In der ersten Begegnung mit Psalm 109 werden die meisten Leser:innen diese Worte wahrscheinlich den Feinden der Psalmist:innen zuschreiben. Oft ist dies durch das Format moderner Bibelübersetzungen bedingt. Die Einheitsübersetzung (2016), die Zürcher Bibel und auch die Elberfelder Bibel setzen einen Doppelpunkt an das Ende von Vers 5 und markieren somit einen Bruch im Text. Die Flüche, die von Vers 6 an fortlaufen, werden durch dieses metatextliche Element als Inhalt des „Bösen“ und des „Hasses“ der Feinde in Vers 5 identifiziert. Die englischen Übersetzungen NRSV, NIV und NLT gehen einen Schritt weiter, indem sie „They said“ an den Anfang von Vers 6 stellen und die Verse 6–19 in Anführungszeichen setzen.

¹ Man denke z.B. an Ps 41,10 und 101,8, in denen Menschen selbst ihre Vergeltung in die Hand nehmen (typischerweise ist dies sonst immer nur eine Anfrage an Gott).

² Sofern keine andere Identifizierung gegeben ist, sind alle Bibelzitate der Einheitsübersetzung 2016 entnommen. Die Auslegung von Psalm 109 und die Behandlungen zur Polyphonie basieren zum Teil auf meiner Studie: *Samuel Hildebrandt, Whose Voice is Heard? Speaker Ambiguity in the Psalms*, in: CBQ 82.2/2020, 197–213.

Diese Satzzeichen und Verben sind nicht im hebräischen Ausgangstext enthalten und somit eine Auslegung der jeweiligen Übersetzer:innen. Solch exegetische Entscheidungen sind nicht willkürlich getroffen, sondern von bestimmten Textelementen unterstützt, auf die auch die Kommentarliteratur immer wieder aufmerksam macht. Zuerst wäre die Klage von Vers 3 zu nennen („Sie umgeben mich mit Worten des Hasses“), aber auch die Rückschau in Vers 28 kann als Indiz für diese Interpretation angeführt werden: „Mögen sie fluchen, du wirst segnen.“ Darüber hinaus erweckt Psalm 109 den Eindruck eines Gerichtsprozesses (z.B. V. 4.7.20.29.31), in dem ein Zitat der Ankläger in der erhofften Rechtsprechung der Psalmist:innen sinnvoll erscheint.³ Das Einfügen von Feindeszitaten ist in den Klagepsalmen weit verbreitet und auch daher eine nachvollziehbare Auslegung (s. z.B. Ps 10,4.11; 22,8; 94,7).⁴

Trotzdem ist die Zitat-Interpretation nicht die einzige Lesart für diesen Klagepsalm. Nebst dem fehlenden *verbum dicendi* in Vers 5 muss festgehalten werden, dass Feindeszitate gewöhnlich auf kurze Aussagen beschränkt sind und sich nicht über vierzehn Verse ziehen. Im Weiteren muss auch die Aussage in Vers 20 berücksichtigt werden, die anscheinend auf die Verwünschungen im Kern des Psalms bezogen ist: „Das sei die Strafe meiner Widersacher“ (ELB; Hebr.: וְזֹאת פְּעֻלַּת שׂוֹנֵי). Gemäß dieser Interpretation ertönen die gewalttätigen Worte wie auch in anderen Psalmen als der Ruf der hilflosen Psalmsprecher:innen. Dieses Element ist nahezu programmhaft in der Klageliteratur des Alten Testaments.⁵

2. Polyphonie in der Hebräischen Poesie und in Psalm 109

Die exegetische Herausforderung, die dieses Gedicht und seine Stimmen bietet, ist schon lange Gegenstand der Psalmenforschung und könnte hier in weiteren Konturen aufgezeigt werden wie, zum Beispiel, in jüngster Zeit in Elisabet Nords Monografie „Vindicating Vengeance and Violence“.⁶ Nord beginnt mit einer ausgiebigen Reflexion, in der Vertreter:innen für beide Auslegungsoptionen aufgeführt werden. Basierend auf einer weitläufigen Recherche von nicht

³ Vgl. Leslie C. Allen, Psalms 101–150 (WBC 21), Waco 1983, 76: „The psalmist stands on trial at a religious court. [...] [T]he accused proceeds to quote their evil scheming“. Siehe ebenso Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen III. Psalm 106–150 (Echter Bibel), Würzburg 1993, 639f.

⁴ Vgl. Rolf A. Jacobson, Many Are Saying. The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter (JSOTSup 397), London 2004, 27–59.

⁵ Siehe, z.B. Jer 11,20; 17,18; 18,21–23; Klg 1,22; 3,64–66. Dieser Ansatz zu den Flüchen in Psalm 109 wird vertreten z.B. von Mitchell Dahood, Psalms III. 101–150 (AB 17A), New York 1970, 99; Hans-Joachim Kraus, Psalms 60–150 (Continental Commentary), Minneapolis 1993, 338.

⁶ Elisabet Nord, Vindicating Vengeance and Violence. Commentary Approaches to Cursing Psalms and Their Relevance for Liturgy, Lanham 2024.

weniger als achtzehn Kommentaren behandelt Nord alternative Hörstrategien für die Vergeltungsworte, welche hier in Kürze zur Sprache kommen werden.

An dieser Stelle geht es aber zunächst darum, der Komplexität der poetischen Stimmenführung eine weitere Chance zu geben. Die Mehrdeutigkeit des 109. Psalms, die immerhin von einer Schar von Exeget:innen betont wird,⁷ bedarf nicht notwendigerweise einer Auflösung. Andere Gewaltworte im Psalter sind wesentlich deutlicher als Gebet oder als Zitat gekennzeichnet. Von den 112 Stellen, in denen der Psalter das Verb אָמַר, „sprechen,” benutzt, leiten über zwanzig ein Feindzitat ein,⁸ aber es markiert auch oft die Sprache der Beter:innen (z.B. 16,2; 30,7; 31,15; 41,5; 55,7; 77,11; 102,25). Wortstatistiken dieser Art sind oft aufschlussreich, aber die Identifizierung von (in)direkter Sprache und von Zitaten ist in der hebräischen Poesie zu unverlässlich, um von ihnen gänzlich erfasst werden zu können.⁹

In Anbetracht dieses Befundes ist es der Überlegung wert, die Mehrdeutigkeit von Psalm 109 von einer anderen Seite anzugehen, nämlich in Bezug auf das poetische Stilmittel der Polyphonie. In so gut wie allen Dimensionen der hebräischen Poesie ist Ambiguität festzustellen: von der theologischen und ethischen Bedeutung ganzer Gedichte (z.B. Ps 4; 9/10; 139)¹⁰ bis hin zu einer weiten Auswahl grammatischer, phonetischer und semantischer Aspekte¹¹ tauchen in den Psalmen und anderen biblischen Gedichten mehrdeutige Elemente auf, für die einfache Auflösungen schlichtweg nicht auf der Hand liegen. Wie Jacobsons „Direct Discourse“ in der Diskussion zu Psalm 4 und Psalm 32¹² und meine Arbeit mit Jeremia 4 zeigt, trifft dies auch für die Identifizierung von Sprechstimmen zu; so ist, zum Beispiel, die Klage in Jeremia 4,19–21 sowohl im Munde des Propheten wie auch Gottes und der Stadtfrau Jerusalem hörbar und für

⁷ Nord führt dazu die Kommentare von *James Luther Mays*, *The Lord Reigns. A Theological Handbook to the Psalms*, Louisville 1994; *J. Clinton McCann Jr.*, *Psalms*, in: ders./Robert Doran/Carol A. Newsom (Hg.), *1 and 2 Maccabees, Job, Psalms* (New Interpreter's Bible 4), Nashville 1996; *Robert Davidson*, *The Vitality of Worship. A Commentary on the Book of Psalms*, Grand Rapids 1998; *Konrad Schaefer*, *Psalms* (Berit Olam), Collegeville 2001; *John Goldingay*, *Psalms Vol. 3. Psalms 90–150* (BCOTWP), Ada 2008; und *Nancy deClaissé-Walford/Rolf Jacobson/Beth Tanner*, *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids 2014, an.

⁸ Siehe Ps 3,3; 4,7; 10,13; 11,1; 12,5; 13,5; 14,1; 35,21.25; 41,6; 53,2; 64,6; 71,10; 73,11; 74,8; 78,19; 79,10; 83,5.13; 94,7; 115,2; 137,7.

⁹ Siehe z.B. die Schlussfolgerung in den Studien *Samuel Meier*, *Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (VTSup 46), Leiden 1992, 323; *Michael V. Fox*, *The Identification of Quotations in Biblical Literature*, in: ZAW 92/1980, 416–431; und *Samuel Hildebrandt*, *Interpreting Quoted Speech in Prophetic Literature. A Study of Jeremiah 2:1–3:5* (VTSup 176), Leiden 2017, 49–52.

¹⁰ Vgl. *Dirk Sager*, *Polyphonie des Elends. Psalm 9/10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext* (FAT II 21), Tübingen 2006; *John Goldingay*, *Psalm 4. Ambiguity and Resolution*, in: TynBul 57.2/2006, 161–172.

¹¹ Vgl. *Paul R. Raabe*, *Deliberate Ambiguity in the Psalter*, in: JBL 110.2/1991, 213–227.

¹² Vgl. *Rolf A. Jacobsen*, „Many are Saying.” *The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter* (LHBOTS 397), London 2004.

jede dieser Stimmen voll von Bedeutung.¹³ Sigrid Eder hat diese Offenheit eng mit dem Identifikationspotenzial dieser Gedichte verbunden. Die Ambiguität der Sprecher:innen eröffnet eine Aneignung der Psalmen, die einer spezifischen Stimmenzuweisung eine wertvolle Alternative entgegenstellt:

So ist das Ich im Gedicht semantisch unterdeterminiert, eigenschaftslos und als Pronomen ein leeres Zeichen, das erst durch den Gebrauch einer/eines Sprechenden gefüllt wird. Das lyrische Ich wird damit zum Rollen-Ich, welches offen für die Aneignung durch die Lesenden ist. So wird das lyrische Ich zur Leserin/zum Leser, die/der das Gedicht nachspricht.¹⁴

3. Psalm 109 neu hören: Der Mehrstimmigkeit Gehör geben

Die Beschäftigung mit der Polyphonie soll an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden, da sie in der alttestamentlichen Fachliteratur weiträumig erörtert ist.¹⁵ Vielmehr geht es hier darum, die Mehrstimmigkeit, die im 109. Psalm vorliegt, in einem liturgischen Rahmen neu zu erfassen. Im Zentrum dieses Unterfangens steht eine bewusste Gegenbewegung zu der polarisierten Auslegung, die die Stimme in den Versen 6–19 bis dato charakterisiert. Diese hermeneutische Herangehensweise ist nicht unbedingt neu. Die Überlieferungsgeschichte der Psalmen ebenso wie die redaktionellen Manöver innerhalb der Gedichte und im Psalter zeugen von ihrer offenen Ausrichtung gegenüber ihren Empfänger:innen.¹⁶ In den letzten Jahren hat das starke Interesse an der Wirkungsgeschichte biblischer Texte diese Dimension noch stärker beleuchtet: Wie Literatur gehört und angeeignet wird, ist nicht nur von der textlichen Substanz bestimmt, sondern mindestens zu gleichen Teilen vom Lebenskontext und der Vorerfahrung der Leser:innen. Ein und derselbe Text kann in eine Vielzahl von Situationen hineinsprechen und im Umkehrschluss diesen eine Stimme geben.

Im Folgenden sollen sechs potenzielle Hörweisen zu Psalm 109 skizziert werden, die die Flüche dieses Gedichtes im weiten Feld der menschlichen Lebenserfahrung verorten. Losgelöst von einer bilateralen Auslegung darf Psalm 109 so neu sprechen. Indem die hier ausgewählten Stimmen sowohl das Menschsein in persönlichen und kollektiven Dimensionen aufgreifen als auch den Zugang zu Gott mit im Auge behalten, eröffnet diese Skizze neue liturgische Ansätze,

¹³ Vgl. Hildebrandt, *Speaker Ambiguity*, 202–204.

¹⁴ Sigrid Eder, Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 (BBB 183), Göttingen 2019, 28.

¹⁵ Siehe insbesondere die Literaturangaben zum „Lyrischen Ich inmitten der Ambiguitäten althebräischer Sprachformen“ in Anja Marschall, *Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch* (FAT II 151), Tübingen 2024, 17–22; wie auch Tobias Häner, *Ironie und Ambiguität im Ijobbuch* (FAT 179), Tübingen 2024.

¹⁶ Für Beispiele für „die jeweilige Aktualität, die Lebensnähe, das Mitschwingen und das Sich-Bergen in den Texten,“ wird hier auf das Vorwort von Eders Monografie hingewiesen: Eder, *Identifikationspotenziale*, 18f.

die im Laufe der Besprechung angerissen und dann im Ausklang dieses Kapitels gezielt präsentiert werden können.

3.1 *Die Stimme des Leidens: Artikulation der Attacke*

Ausgehend von einer Auslegung, die die Verse 6–19 als Feindeszitat hört, wird eingangs das Potenzial des 109. Psalms beleuchtet, Opfern verbalen Missbrauchs eine Artikulationsvorlage des Erlittenen beizustellen. In vielen Szenarios, in denen Worte als Gewalt gegen Menschen verwendet werden, geschieht dies im Privaten, wie zum Beispiel in Eltern-Kind-Beziehungen oder in Partnerschaften.¹⁷ Insofern Artikulation ein erster Schritt zu einer holistischen Auseinandersetzung sein kann, darf das Zitat der Flüche in Psalm 109 als eine Veröffentlichung privaten Schmerzes gehört werden. Artikuliert in sicherem Kontext und mit einem vertrauten oder professionellen Gegenüber, regt das offene Zitieren von Gewaltworten – „Ich hoffe, du stirbst bald“ (nach V. 8), „Niemand sei bei dir!“ (nach V. 12) – dazu an, verletzende Worte ans Licht zu bringen.

In ihrer kirchlichen Arbeit mit Frauen, die Opfer von Gewalt geworden sind, weist Sonia Couchman auf die Notwendigkeit hin, gerade für diese Christinnen „alternative liturgies“ zu kreieren. Nebst Gebeten, die von Opfern, Pastor:innen und Kirchgemeinden verfasst werden, bieten auch die Flüche, die in Psalm 109 und anderen Klagepsalmen zum Ausdruck gebracht werden, eine biblische Vorlage, um „the secrets hidden within our own lives“¹⁸ aus ihren Schatten zu holen. Die schwierigen Verse in diesem Psalm als Zitat zu hören, ist in dieser Hörübung eine Strategie, um in der Bibel Sprache für Extremsituationen zu finden.¹⁹

3.2 *Die Stimme der Befreiung: Psalm 109 als Schrei der Katharsis*

In enger Anlehnung an solche Artikulation mag Psalm 109 als befreiender Text gehört und gesprochen werden. Wie schon in Bezug auf Eders Arbeit zum Ausdruck kam, nehmen Leser:innen durch die sprachlich geführte Identifikation im Text die Sprachrolle der Psalmist:innen ein: „Sie reden zu mir mit falscher

¹⁷ Vgl. Steffen Herrmann/Sybille Krämer/Hannes Kuch (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007.

¹⁸ Sonia Couchman, *From Whom No Secrets Are Hid: Better Liturgies for Victim-Survivors of Intimate Partner Violence*, in: *Australian Journal of Liturgy* 2023, 210–217:215.

¹⁹ Anja Marschall spricht in diesem Sinne treffend von einer „Unbewohnbarkeit der konventionellen Sprache“ und von Leid, das „unkommunikabel erlebt“ wird; Marschall, *Aneignung*, 376. In meiner eigenen Arbeit habe ich solche Versprachlichung auch im Jeremiabuch, im Prediger und in den Sprüchen angetroffen; Samuel Hildebrandt, *Vast as the Sea: Hebrew Poetry and the Human Condition*, Minneapolis 2023.

Zunge!“ (V. 2), „Sie klagen mich an für meine Liebe“ (V. 4). Dieser Modus des „Sprechen-als“ bewegt sich im weiten Zusammenspiel von Liturgie und Theater, das, nach Klaus Koch, gleichsam symbolisch fungiert und im Kern die „Befreiung des Menschen“ anvisiert.²⁰

Wo Kochs Reflexionen größtenteils soteriologisch ausgerichtet sind, sprechen andere Forscher:innen aus pastoralpsychologischer Perspektive von der Freiheit, die zornerfülltes Sprechen bewirken kann. In „Liturgies of Anger“ regt David Blumenthal dazu an, Ärger und Wut als tiefst menschliche Regungen anzunehmen und den gesellschaftlich tradierten Instinkt der Repression zu hinterfragen. Am Beispiel von Psalm 109 zeigt Blumenthal, wie die Verse 1–5 die Widersacher:innen darstellen und wie diesen in den Versen 6–19 mit Wut entgegnet wird: „There it is, in the Psalms: rage. A religious affection, an emotional attitude, an approved feeling.”²¹ Solch Umdenken von verbotener zu akzeptierter Sprache ist auch Thema in Brent Strawns psychologischem Ansatz. Auf dem tiefen Fundament von *disclosure therapy* beschreibt Strawn die zerstörerischen Auswirkungen von langfristiger Vermeidung und die Vorzüge einer Konfrontation traumatischer Erlebnisse:

The Psalter is marked by extensive disclosure about traumatic events and the feelings of those who have been traumatized. Insofar as the psalms are (re)read or (re)uttered texts, psalmic disclosure may function not only *descriptively*—as testimony to (or recovery from) past trauma—but also in a *prescriptive* fashion, that is, *therapeutically*, not just for the psalmists themselves but for all who (re)read or (re)utter these poems.²²

Wo die Flüche in Psalm 109 als Zitat gehört werden, kann erfahrenem Leiden Raum gegeben werden. Wo dieselben Flüche als die Stimme der Psalmsprecher:innen gehört werden, kann diese Sprache innere Wut freisetzen und so den Weg zur Auseinandersetzung und zur neuen Freiheit bahnen.

3.3 Die Stimme der Hilflosigkeit: Psalm 109 als Gebet für göttliches Gericht

Auch wenn in den bisherigen Ansätzen menschliches Leiden im Zentrum stand, schwingt die Orientierung des Psalms als Gebet mit. Diese Kommunikationsausrichtung (V. 1.21.26–28) ist wichtig, da sie sowohl die Artikulation von Schmerz vor Gott hörbar macht als auch die Freisetzung von Ärger in der Selbstverantwortung vor Gott bewirkt. Trotzdem bleibt die Frage, wie Aufrufe zur Gewalt als Gebet verstanden werden sollen, ein Spannungspunkt in der

²⁰ Klaus Koch, Liturgie und Theater. Theologische Fragmente zu einem vernachlässigten Thema, in: Stimmen der Zeit 213/1995, 3–16:16.

²¹ David Blumenthal, Liturgies of Anger, in: Crosscurrents 52.2/2002, 178–199:186.

²² Brent Strawn, Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness, in: Elizabeth Boase/Christopher G. Frechette (Hg.), Bible Through the Lens of Trauma (Semeia Studies 86), Atlanta 2016, 143–160:143.

Rezeption dieses Textes. Sie ist auch ein ausschlaggebender Faktor seiner Vermeidung in der Liturgie.²³

In Nords Arbeit, die das Hören der Flüche als Zitat grundsätzlich ablehnt, sind die Hauptstrategien in der verfügbaren Kommentarliteratur in zweierlei Art aufgeführt: erstens mit starker Betonung auf den Unterschied zwischen Erbitten von Gewalt und gewaltsamen Agieren; zweitens mit Fokus auf die Übergabe solchen Agierens an Gott. Nord berichtet auch über exegetische Abhandlungen, die sich auf die Ideale von Gerechtigkeit, kathartischem Effekt und der sozialen Stellung der Psalmist:innen („cry from below“) konzentrieren.²⁴ Diese weite Antwort zeugt von einer engagierten Rezeption dieses Textes, die sowohl die innerbiblischen Konzepte von Bund und Gerechtigkeit berücksichtigt als auch den gegenwärtigen Nutzen und das Weiterbeten biblischer Gebete verfolgt.

Das Beten von solch harten Worten ist also möglich und sogar notwendig. Diese Notwendigkeit ist nicht nur dadurch bedingt, dass diese Worte immer kompositionell in Klagepsalmen eingebunden sind. Vielmehr sind solche Gebete für göttliche Intervention eine existentielle Rettungshoffnung für Menschen, die zu Unrecht und auch oft um ihres Glaubens willen leiden.²⁵ Da die Psalmen sich in der ganzen Bandbreite der Lebens- und Gotteserfahrung ausdrücken, beinhalten sie auch Gebete, die womöglich von vielen Kirchgänger:innen nicht gebetet werden können, die aber gleichzeitig für andere einen bedeutungsvollen Teil ihrer religiösen Hoffnung und ihres Selbstwertgefühls darstellen.

3.4 Die Stimme der Fürbitte: Psalm 109 als Text für Andere

Eine offene Haltung gegenüber der Sprechstimme in Psalm 109 macht die verschiedenen Lebenssituationen, in denen dieser Text gesprochen oder gehört werden kann, greifbar. Aber auch dort, wo zwischen dem eigenen Erleben und den textlichen Szenarien kein Einklang entsteht, erinnert Psalm 109 alle Leser:innen immerzu an die Realität von Gewalt. Die liturgische Funktion der Klagepsalmen ist nicht nur Artikulation und Aneignung, sondern auch das Erwecken von Anteilnahme am Schicksal anderer Menschen.

Diese Dynamik kommt in bedeutsamer Weise in einer Studie zu Psalm 109 von Beth Tanner zum Ausdruck. Auf der Basis einer feministischen Analyse der Narrative von Lea und Rahel in Genesis 29–30 präsentiert Tanner ein Hören

²³ Siehe dazu David G. Firth, Psalm 109. The Prayer (Almost) No One Wants?, in: *Evangelical Quarterly* 96.1/2025, 23–37; sowie auch Susan E. Gillingham, *Psalms through the Centuries*, Volume Three. A Reception History Commentary on Psalms 73–151 (WBBC), Oxford 2022.

²⁴ Nord, *Vindicating Vengeance*, 118–120.

²⁵ Vgl. Mays, *The Lord Reigns. Theological Handbook to the Psalms*, Louisville 1994, 37: „[Those psalms] express the deep anxieties of the helpless in the face of powers that deprive them of life itself.“

des Psalms, das diesen zwangsverheirateten Frauen eine Stimme gibt.²⁶ Aus dieser textübergreifenden Arbeit – aber auch generell aus der offenen Formulierung der Psalmen – ergibt sich ein Impuls, diese Texte in liturgischen Kontexten als das Leiden Anderer wahrzunehmen und in Aktion und Gebet Fürsprache einzulegen. Wiederum zeigt sich in solcher Textaneignung eine Hörweise, die über die Frage der Sprecher:innenidentität hinausreicht.

3.5 Die Stimme der Rache: Psalm 109 als Spiegelbild

Die vier Stimmen, die bisher vorgestellt wurden, fokussieren sich in verschiedenen Ansätzen auf menschliches Leiden, das entweder publik gemacht wird, als Befreiung verbalisiert wird, oder als Hilferuf und Interzession gebetet wird. Diesen Stimmen soll nun ein Kontrastmotiv gegenübergestellt werden, das die kathartischen und kommunikativen Ansätze um einen Aufruf zur Selbstreflexion und Bußhaltung ergänzt. Spätestens seit Athanasius sind die Psalmen im kirchlichen Kontext als „Spiegel“ wahrgenommen worden, in dem Leser:innen „die Bewegungen der Seele erkennen“ und entweder von Freude erfüllt oder „von Reueschmerz ergriffen“ werden.²⁷ Trotz der immer wieder betonten Übergabe aller Gewalt an Gott (so auch in Psalm 109,21–31) bleibt es fraglich, ob die hasserfüllte Sprache in den Psalmen ohne weitere Reflexion zu befürworten ist. Nebst den expressiven und befreienden Möglichkeitsräumen, die hier skizziert wurden, hat die Liturgie ja auch einen bildenden Auftrag. Wenn sie mit Josip Gregur als „gemeinschaftliches Zur-Sprache-Bringen menschlicher Existenz“ verstanden wird,²⁸ dann beinhaltet sie ein Spektrum verbaler Selbstoffenbarung, das auch die Schattenseiten des Menschseins nicht ausschließen sollte.

Der Hang zur Rache ist in der gegenwärtigen Gesellschaft genauso präsent wie in anderen Epochen und muss angesichts der langen Tiraden in Psalm 109 nicht ignoriert werden.²⁹ Wie auch immer man sie kontextualisieren mag, so bleiben die Flüche doch ein erschütternder Katalog gewaltsamer Sprache,

²⁶ Vgl. Beth Tanner, *Hearing the Cries Unspoken. An Intertextual-Feminist Reading of Psalm 109*, in: Athalya Brenner/Carole R. Fontaine (Hg.), *Wisdom and Psalms (Feminist Companion to the Bible, Second Series, 2)*, Sheffield 1998, 283–301.

²⁷ Des hl. Athanasius Brief an Marcellinus über die Erklärung der Psalmen (*Epistula ad Marcellinum*), in: *Ausgewählte Schriften des Heiligen Athanasius, Erzbischofs von Alexandria und Kirchenlehrers*: 2. Band, aus dem Urtexte übers. und mit Einl. sowie erl. Bemerkungen vers. von Jos. Fisch. (Bibliothek der Kirchenväter, 1 Serie, Band 29), Kempten 1875, <https://bkv.unifr.ch/de/works/242/versions/263/scans/d0346.jpg>, [14.02.2025].

²⁸ Josip Gregur, *Was geschieht, wenn Eine(r) in die Kirche geht? Liturgie als Vollzug der Sakramentalität des Selbst und der Schöpfung*, in: *Ecclesia Orans* 24.1/2007, 37–62:40.

²⁹ Siehe z.B. Lisanne Teuchert, *Die Wiederkehr der Rache. Emotionen, Überzeugungen und Praktiken aus theologischer Perspektive* (Theologische Bibliothek Töpelmann 210), Berlin 2024.

die in anderen Formaten und Situationen als höchst unakzeptabel eingestuft werden würden.³⁰ Das von Athanasius angeregte Bild des Spiegels hat sich gut etabliert, doch wird es oftmals nur im Hinblick auf positive Kategorien verwendet. Den Text von Psalm 109 als Spiegel wahrzunehmen ist weniger salonfähig, doch kann sich in dem Ausbleiben solcher Reflexionen auch das Vermeiden unerwünschter Gedanken und Gelüste mitspiegeln. Die Psalmen sind nicht nur Texte für Notsituationen oder liturgische und psycho-dynamische Skripte, die die Menschen in die Freiheit führen mögen. Die Stimme, die in ihnen spricht, artikuliert auch menschliche Gewaltbestrebung.³¹

3.6 Die Stimme der Geschichte: Psalm 109 als kollektives Bekenntnis

In Anlehnung an eine solche Selbstkonfrontation, folgt eine weitere Stimme, die im Kontrast zu allen vorherigen Beispielen eher kollektiv angelegt ist. In der Rezeptionsgeschichte des 109. Psalms tauchen oft die dunkleren Seiten seiner Auslegung auf, die, wie der Missbrauch der Bibel im weitesten Sinne, heute im liturgischen Rahmen des Bekenntnisses verortet werden können. Walter Dürig hat eine Tradition dokumentiert, nach der Psalm 109 adaptiert wurde um „Messen zu feiern oder feiern zu lassen, um den Tod anderer herbeizuführen oder die Praxis, um Rache zu beten.“³² Mit Beispielen bis in das 16. Jahrhundert hinein scheint der Brauch unerwünschte Mitmenschen „totzubeten“ weit verbreitet gewesen zu sein. Diese Praxis innerhalb der Kirche geht mit der antisemitischen Interpretation des 109. Psalms einher, die sich von dem Zitat in der Apostelgeschichte 1,20 ausgehend durch die christliche Auslegungsgeschichte gezogen hat. Die Verknüpfung mit Judas in dieser neutestamentlichen Schrift führte zu dem gängigen Titel „Psalmus Ischarioticus,“ was wiederum mit sich brachte, dass Psalm 109 oftmals als Fluch gegen Juden und auch als biblische Legitimierung von Pogromen genutzt wurde.³³

Diese Episoden sind aber nur eines von vielen Kapiteln in der langen Geschichte problematischer Aneignungen von Psalmen. So waren die Klagepsalmen zum Beispiel eine populäre Grundlage, um während der Kreuzzüge

³⁰ Die Flüche als Rachelust zu hören, steht in deutlicher Spannung mit dem Unterfangen sie als Gebete anzueignen. Wie diese Spannung navigiert werden kann, habe ich versucht am Beispiel Jeremias Konfessionen aufzuzeigen; *Samuel Hildebrandt*, When Words Become Too Violent. Silence as a Form of Nonviolent Resistance in the Book of Jeremiah, in: BI 29.2/2021, 187–205.

³¹ Für eine kurze Reflexion zu „the universal human thirst for vengeance“ und Psalm 109, siehe *Nord*, Vindicating Vengeance, 112f.

³² *Walter Dürig*, Die Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 108 (109) im Volksglauben und in der Liturgie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 27.1/1976, 71–84:71.

³³ Siehe *Erich Zenger*, A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath, Louisville 1996, 57. Wie *Gillingham* zeigt, hat zum Beispiel Origenes den gesamten Psalm mit Judas als Referenten gelesen; *Gillingham*, Psalms through the Centuries, 179.

das Feindbild der muslimischen Armeen im Heiligen Land zu bekräftigen.³⁴ Wo diese Vergangenheit der Bibelauslegung nicht verschwiegen wird, kann das Hören der Fluchstimme in Psalm 109 als Negativbeispiel fungieren, das auch heute noch Aufmerksamkeit darauf zieht, wie gewalttätige Bibelworte zu eigennützigen Zwecken missbraucht werden können. Auf diesem Hintergrund kann die Stimme der Geschichte zum Bekenntnis kirchlicher Verfehlungen anregen, das sowohl Verantwortung für die Vergangenheit ausdrückt als auch im gegenwärtigen Gebrauch der Bibel Vorsicht gebietet.

4. Zum Ausklang: Die Stimmen des 109. Psalms

Diese Studie begann mit der Frage, wie das Sprechen und Hören der Flüche in Psalm 109 Anstöße zur menschlichen Selbsterkenntnis eröffnen kann. Wie der Großteil der exegetischen Literatur zeigt, hat sich die Frage der Sprechstimme in diesem Text oftmals auf ein „Feind-oder-Freund-Szenario“ begrenzt. Mit dem Bestreben diesen analytischen Engpass anzunehmen, aber auch über ihn hinaus zu denken, wurden hier sechs verschiedene Arten des Hörens und Sprechens vorgestellt und reflektiert. Es ist möglich, neben diesen Stimmen noch weitere anzuführen, wie zum Beispiel die lang etablierte Rezeption der Psalmengebete als das Gebet Jesu Christi, oder aber eine eschatologische Perspektive, wonach die Flüche die endgültige Zerstörung von Gottes Feinden ankündigen. Diese Stimmen könnten auch durch Textaneignungen außerhalb des europäischen und nordamerikanischen Kontexts ergänzt werden, da die Fluchpsalmen dort oft wesentlich besser liturgisch integriert sind.³⁵ Die Offenheit des lyrischen Ichs und die indeterminierte Sprache des Gedichts öffnen die Tür zu kreativen und bedeutungsreichen Zugängen zu diesem oft vorschnell abgewerteten „Problempsalms.“

In Bezug auf den liturgischen Nutzen des 109. Psalms wurden in der Behandlung diverse Optionen angerissen, die in ihrer eigenen Weise jeweils noch tiefer erarbeitet werden müssen. Artikulation von verstecktem Leiden, Befreiung durch das Aussprechen des Erlittenen, Erbitten göttlicher Intervention, stellvertretendes Einstehen für das Leiden Anderer, Bekenntnis des Hangs zur Vergeltung, kollektive Konfession zum Missbrauch heiliger Texte – was hier zusammengetragen wurde, kann hoffentlich die Tiefe und die Anwendungsmöglichkeiten dieses Textes als geeignetes Element in Gottesdienst, Bibelarbeit und Gebet aufzeigen.

³⁴ Siehe Dwi Maria Handayani, A Reflection on the Use of Lament Psalms in the Crusades, in: Biblical Theology Bulletin 54.4/2024, 212–220.

³⁵ David T. Adamo, The Imprecatory Psalms in African Context, in: ders. (Hg.), Biblical Interpretation in African Perspective, Lanham 2006, 139–154.

Wie eine solche Anwendung umgesetzt wird, hängt sehr von dem Zweck einer liturgischen Versammlung und der Konstitution ihrer Mitglieder ab. So kann entweder eine der sechs Stimmen im Fokus stehen oder zwei oder drei nacheinander vorgestellt und verglichen werden. Es wäre besonders wirkungsvoll, wenn verschiedene Mitglieder der Gemeinde die Verse lesen würden, da jeder Mensch eine andere Stimme und Biografie mit sich bringt. Alternativ könnte das Schicksal verschiedener Menschen beschrieben werden – persönlich, anonym oder auch fiktiv – und das Lesen von Psalm 109 könnte im Anschluss jede Person in ihrer eigenen Position abholen oder für sie stellvertretend gebetet werden.

Wie auch immer die Stimmen vorgestellt und intoniert werden, es kann nicht Zweck solcher Übung sein, sie gegeneinander auszuspielen. Wie die Behandlung in dieser Studie zeigt, liegt die Tiefe der Mehrstimmigkeit gerade darin, dass sich Stimmen überschneiden und gleichzeitig und gleichwertig aus dem Text erklingen. Indem sowohl Befreiung wie auch Rachelust zu Gehör kommen, indem neben Gebet für Hilfe auch Bekenntnis artikuliert wird, bildet die Mehrstimmigkeit die Komplexität menschlichen Daseins ab und ermöglicht so den Hörenden und Sprechenden eine neue Offenbarung vor sich selbst, voreinander und vor Gott.