

PZB **Protokolle zur Bibel**

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 30/2

2021

U. RAPP: Wenn Gott sich selbst vernichten würde ... Erwägungen zum Subjekt in Ps 7,13–17	73
B. COLLINET: Kult und König nach dem Exil. Eine kanonische Lektüre zur „Fortsetzung“ von 2 Kön 25	98
V. BURZ-TROPPER: Jesaja als Hintergrund der metaphorischen Ich-bin- Worte im Johannesevangelium	115

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
[Namensnennung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) - [Nicht-kommerziell](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) – [Keine Bearbeitung](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) 4.0
[International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

WENN GOTT SICH SELBST VERNICHTEN WÜRDEN ...

Erwägungen zum Subjekt in Ps 7,13–17

When God destroys himself... Problematising the subject in Ps 7:13–17

*Ursula Rapp, Kirchliche pädagogische Hochschule Edith Stein,
Gaisbergstraße 7/I, 5020 Salzburg, ursula.rapp@kph-es.at*

Abstract: Seit den LXX-Übersetzungen wird in Ps 7,13–17 das Subjekt von Elohim auf die Feind_innen aus V. 6–7.10 geändert. Argumente dafür scheinen aufgrund der Metaphorik und der „Logik“ auf der Hand zu liegen und sind deshalb spärlich. Belässt man in den Versen Gott als Subjekt, wie es MT vorsieht, sind die Verse nicht als Feindschilderung, sondern Reflexion eigener Gottesvorstellungen verständlich. So macht der Psalm einen Veränderungs- und Versöhnungsweg der betenden Person deutlich und kann nicht mehr als „Unschuldpsalm“ verstanden werden.

Abstract: Since LXX changed in Ps 7:13–17 the subject from Elohim to the enemies mentioned in v. 6–7.10, translation as well as interpretation would follow this suggestion for reasons of metaphorical understanding and an anthropological and theological logic. If the subject in these verses remains Elohim, as MT says, v. 12–17 appear as a reflection of the prayer's images of the divine. Then the whole psalm is merely a presentation of a transformation process to the ability of reconciliation than a statement of innocence.

Keywords: Psalm 7; literary form; transformation process; images of the divine.

1. Hinführung

Der Psalter als Gebetsschatz jüdischer und christlicher Menschen ist eine unerschöpfliche Quelle für den sprachlichen Ausdruck von Lebens-, Glücks- und Leiderfahrungen, die immer in der Möglichkeit stehen, zu Erfahrungen mit dem Göttlichen zu werden. Dabei stellt sich unter anderem auch die Frage, wie von diesem Göttlichen gesprochen werden kann bzw. für welche Erfahrungen tatsächlich Raum geboten wird. Die Übersetzung und damit das Verständnis des

hebräischen Textes von Ps 7,13–17 stellt Auslegenden solche Fragen: Kann man so von Gott sprechen? Wenn ja, welches Gottesbild impliziert das?

Die folgenden Überlegungen sind ein Versuch, entlang des masoretischen Textes von Ps 7,13–17 die Verse als Reflexion der eigenen Gottesvorstellung und nicht als weisheitliches Nachdenken über das Schicksal frevlerischer Menschen zu verstehen. Diese Lesart wirkt sich aber auf das Gesamtverständnis des Psalms aus.

Die Grundintention dazu liegt in der Frage nach einem gegenwärtigen Verständnis von Psalmen als Texte, die die Betenden und ihren – textexternen – Welt- und Gottesbezug erweitern und verändern.¹ Zu dieser Veränderung gehört auch die Frage nach dem Verständnis jener Menschen, die das betende Ich als „Feind_innen“, „Frevler_innen“, „Verfolger_innen“ usw. bezeichnet sowie nach dem Verständnis des göttlichen Gerichts. Die Beziehung des betenden Menschen zu diesen Gruppen verändert sich innerhalb des Psalms. Mit dem Blick auf den Veränderungsprozess² innerhalb des Psalms und der Frage nach einem gegenwärtigen Verständnis eröffnet sich für das Lesen aber auch ein pastoralpsychologischer und spiritueller Rahmen, der im vorliegenden Beitrag nur angedeutet werden kann, der für die Hermeneutik der vorliegenden Interpretation jedoch wichtig ist.

So werden im Folgenden zuerst hermeneutische Fragen zu klären sein (2.). Sodann wird der Psalm als Ganzes in seiner Struktur und Ausrichtung diskutiert (3.) und das Feind_innenbild geschärft (4.). Daran schließt die Diskussion und das Verstehen der V.13–17 an (5.), um schließlich einen kurzen Ausblick auf weiterführende Fragestellungen zu geben (6.).

¹ Vgl. etwa Erich Zenger, *Der Psalter – Das Gebetbuch der Bibel*, IKaZ 37 (2008) 547–559: 549. Dorothea Erbele-Küster, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001, 114 passim.

² Zum Prozessverständnis vgl. Ottmar Fuchs, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982, bes. 166–175, 351; Till M. Steiner, *Quarantäne, Einsamkeit und Psalmen*, HTS Theologiese Studies/Theological Studies 76 (2020) <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.6179> (05.08.2021). Darüber hinaus arbeitet Egbert Ballhorn, *Zur Pragmatik des Psalters als eschatologisches Lehrbuch und Identitätsbuch Israels*, in: Albert Gerhards u. a. (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Studien zu Judentum und Christentum 25, Paderborn u. a. 2003, 241–259: 252, heraus, dass diese individuelle Zeitleiste einer möglichen Veränderung ebenso eine kollektive Dimension i. S. einer gesamten Welttransformation hat. Auch wenn dieser Beitrag auf die individuelle Ebene fokussiert, darf die kollektive Bedeutung schon allein wegen der V. 8–9 nicht verloren gehen.

2. Betende Identifikation oder: Hermeneutische Vorentscheidungen

2.1. Rezeptionsästhetische Grundannahmen

Die Psalmen als vorformulierte Gebete bieten seit je her die Möglichkeit, sich immer wieder in das betende Ich der Texte hineinzusetzen und hineinzufühlen, sich mit diesem Ich letztlich zu identifizieren.³ Den Fragen, wie man die Möglichkeiten, die die Texte für eine solche Identifikation bieten, ausfindig machen, benennen, beschreiben und verstehen oder wie ein Prozess der Identifikation überhaupt geschehen kann, sind in den letzten Jahren vornehmlich rezeptionsästhetische Studien zu einzelnen Psalmen nachgegangen.⁴ Rezeptionsästhetische Zugänge heben sich von historisch-kritischen grundsätzlich dadurch ab, dass sie nicht nach der ursprünglichen Autor_innenintention fragen und somit nicht – oder zumindest nicht primär – an der hypothetischen Rekonstruktion eines historischen Textsinnes interessiert sind. Vielmehr gehen solche Zugänge davon aus, dass die jeweiligen Sinnvarianten eines Textes beim Lesen selbst entstehen, also erst im Akt der Rezeption, des Lesens oder Betens. Sie nehmen demnach die Dynamik des Rezeptionsprozesses in den Blick.⁵ Das bedeutet für Ps 7, dass das historisch rekonstruierte Verständnis als Unschuldpsalm mit einem Gottesgericht im Zentrum, geöffnet wird für weitere Sinnvarianten und Verstehensmöglichkeiten.

Die Rezeptionsästhetik, vor allem Wolfgang Iser⁶ folgend, hat für die Beschreibung der Entstehung von Sinn das Konzept des impliziten Lesers zur Verfügung gestellt, womit die angesprochene Dynamik in den Blick genommen

³ Vgl. Sigrid Eder, Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 (BBB 183), Göttingen 2019, bes. 17–45. Sie nennt ausführlich Beispiele dafür, auf die hier verwiesen werden kann.

⁴ Vgl. z. B. Eberhard Bons, Psalm 31 – Rettung als Paradigma. Eine synchron-leserorientierte Analyse (FTS 48), Frankfurt a. M. 1994; Erbele-Küster, Lesen (Anm. 1); Eder, Identifikationspotenziale (Anm. 3).

⁵ Wenn man davon ausgeht, dass Texte uns als Lesende verändern und Psalmen in einer besonderen Weise auch unsere Welt- und Gottesbeziehung, dann darf – muss vielleicht sogar – eine spirituelle Dimension durchaus auch im wissenschaftlichen Kontext angesprochen werden. Auf die diesbezüglich kontrovers geführte Debatte kann und soll hier nicht Bezug genommen werden. Vgl. etwa Ludger Schwienhorst-Schönberger, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, HerKorr 57 (2003) 412–417 und Christian Frevel, Vom bleibenden Recht des Textes vergangen zu sein. Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese?, in: Karl Lehmann/Ralf Rothenbusch (Hg.), Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg i. B. u. a. 2016, 130–176.

⁶ Vgl. Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 303), München 1994. S. auch Erbele-Küster, Lesen (Anm. 1) 13–15; Ursula Rapp, Vom Mut, das Schweigen auszuhalten, in: Zeitschrift des Österreichischen Religionspädagogischen Forums 20 (2012) 13–16, 14 (<https://unipub.uni-graz.at/oerf/periodical/titleinfo/111594> 05.08.2021).

wird, genauerhin jene Textmarker, die die lesende Fantasie und Interpretation auslösen und anregen. Zentral dabei ist die Dialektik von Gesagtem und Nicht-gesagtem,⁷ von Nachvollziehbarem und von „Leerstellen“ im Text. Zwischen beiden Kohärenz herzustellen, verlangt die Arbeit der Lesenden und geschieht mehr oder weniger bewusst. Iser gibt zwei Varianten von Leerstellen an, die für die Textanalyse hilfreich sind: Syntagmatische und pragmatische Leerstellen, also von Leser_innen wahrgenommene Unterbrechungen und Ungeordnetheiten im Text sowie Differenzen zwischen den Normen, Wertungen und Idealen der Lesenden und des Textes.⁸ Das den Lesenden Fremde des Textes löst eine Reflexion eigener Normen und Haltungen aus.⁹ Genau diese Reflexion kommt für die Hermeneutik des vorliegenden Beitrages zum Zug, wenn es um die Frage geht, wie die Verfolger_innen und Frevler_innen aus Ps 7 zu identifizieren oder konkretisieren sein könnten und von wem in V. 12–17 die Rede ist. Geht es tatsächlich um „böse“ Menschen, um jene, die im Leben jedes Menschen zur Herausforderung, zu Täter_innen werden oder können diese auch innere Dynamiken, die in der Psyche eines jeden Menschen wirken, meinen? Was aber soll dann vernichtet werden und welche Rolle spielt Gott? Es steht dann nicht nur die Konzeption der feindlichen und/oder gottlosen Anderen, sondern gerade der Gottesvorstellung selbst zur Diskussion. Beides ist in Psalm 7 relevant und beides soll hier im Kontext der Behauptung, Psalmen hätten ein transformatorisches Potenzial für Betende, diskutiert werden.

Die rudimentären Andeutungen auf das weite Feld Rezeptionsästhetischer Analysekatégorien müssen indes für den vorliegenden Zusammenhang reichen.¹⁰

2.2. Identifikation und Transformation

Die Erfahrung, sich beim Lesen oder Beten der Psalmen mit dem betenden Ich des Textes zu identifizieren, wurde über die Jahrhunderte hinweg bis heute immer wieder gemacht und als hilfreich, ja sogar heilsam, beschrieben. Das Transformationspotenzial, das die Texte für die lesende Person bieten, ist eine der zentralen textpragmatischen Qualitäten, die Erich Zenger folgendermaßen benennt: „In ihrer poetischen Komposition sind sie [die Psalmen, U. R.] meist so ausgelegt, dass sie einen Gebetsweg bzw. einen Gebetsprozess bilden, durch den sie die Beter so verwandeln wollen, dass das sprechende Ich am Ende des Psalms

⁷ Vgl. Iser, Akt (Anm. 6) 79–80.

⁸ Vgl. Iser, Akt (Anm. 6) 302–303, 328–329.

⁹ Vgl. Erbele-Küster, Lesen (Anm. 1) 10–11.

¹⁰ Verwiesen sei des Weiteren für den exegetischen Bereich auf Helmut Utzschneider, Text – Leser – Autor. Bestandsaufnahme zu einer Theorie der Exegese, BZ 43 (1999) 224–238; Ders./Stefan Ark Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung – Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2021.

ein anderes Ich ist als am Anfang des Psalms. [...] Beim Beten der Psalmen geht es nicht um Information, sondern um Transformation.“¹¹ Diese „Veränderung des Ichs“ deutet auf eine geistig-seelische Veränderung, von der zweifellos physische Aspekte nicht getrennt werden können.¹² Janowski spricht von einer „Mehrperspektivität“ der Menschenbilder, die einerseits auch die Beziehungen des betenden Menschen zu sich selbst, seiner Umwelt und zu Gott beinhaltet, weshalb von Transformationsprozessen immer auch diese drei Beziehungsaspekte betroffen sind.¹³ Es ist deshalb davon auszugehen, dass in einem biblischen Text immer nur Teilaspekte von Menschsein zur Sprache kommen¹⁴ und inneres und äußeres Erleben ebenso nicht strikt trennbar sind, auch innerhalb ein und derselben Metapher zusammengefloßen sein können.

Wenn es in Psalmen also um die Reflexion von Veränderungsprozessen geht, dann ist diese Veränderung immer als Innen- und Außenerfahrung verstehbar, als innere, persönliche, seelische Transformation, aber auch als Veränderung in der Wahrnehmung der Umwelt.

Spezifischer kann diese Veränderung eine heilende Funktion haben. Ein wesentlicher Aspekt der Heilung, wie auch immer diese vorgestellt werden kann, ist weniger in einem Heilsorakel zu sehen, als in einem (Transformations-)Prozess, der in einem Psalm beschrieben ist.¹⁵ Das bedeutet, dass der Entwicklungsweg, den Psalmen beschreiben, eine längere Zeitspanne beinhaltet als es braucht, um sie zu lesen oder betend zu rezitieren. Sie können verstanden werden als eine

¹¹ Zenger, Psalter (Anm. 1) 549.

¹² Vom „ganzen Menschen“ und „Ganzheitlichkeit“ spricht diesbezüglich etwa Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 43–44, wobei er unterschiedliche Konzepte des Begriffs für die Darstellung biblischer Menschenbilder vorstellt.

¹³ Vgl. Janowski, Konfliktgespräche (Anm. 12) 42–45. „Mehrperspektivisch“ beinhalte auch, dass keinesfalls nur ein biblisches „Menschenbild“ angenommen werden könne, sondern die Texte verschiedene Aspekte von Menschsein benennen; vgl. Janowski, Konfliktgespräche (Anm. 12) 18; Christian Frevel, Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung, in: Ders. (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i. B. u. a. 2010, 29–63: 35–38. Thomas Staubli/Silvia Schroer, Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014, 11–14, sprechen von „konstellativen“ oder „aspektivischen“ Menschenbildern.

¹⁴ Dies gilt vor allem, wenn es um Körper bzw. Leiblichkeit und Leiberfahrungen geht, die in den Texten angesprochen werden, vgl. Silvia Schroer/Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 2005, 12–19; Anna Kiesow, Auf der Suche nach dem Menschen. Forschungsüberblick zu ‚Anthropologie des Alten Testaments‘, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 29–41: 38; Maria Häusl, Verkörpertes Leben. Körperbilder und -konzepte im Alten Testament, BiKi 67 (2012) 10–15: 10–11.

¹⁵ Vgl. Steiner, Quarantäne (Anm. 2).

Art Zoom einer länger andauernden Entwicklung eines Menschen, in der sich vielleicht – oder wahrscheinlich – einzelne Phasen des Psalms wiederholen können. Heilung geht nicht schnell vonstatten, besonders wenn es sich um eine geistig-seelische Veränderung handelt. Der Begriff der Heilung wird hier allgemeiner verwendet als es in der Psalmenforschung geschieht, wo von Heilung besonders in den „Krankheits- und Heilungspsalmen“ die Rede ist, auch wenn betont wird, dass „Krankheit“ psychische und physische Befindlichkeiten benennt, die kaum voneinander getrennt ausgedrückt werden.¹⁶ Wenn hier von Heilung gesprochen wird, ist primär ein seelischer Transformationsweg gemeint, auf dem Menschen lernen, ihre verletzten Seelenanteile wahrzunehmen, anzuschauen und durch erlittenen Schmerz hindurchzugehen. Diese Schritte helfen, Verletzungen und Schuldzuweisungen loszulassen und dadurch zu einem „verletzungsfreieren“ Handeln zu kommen. Die Psalmen können für diese inneren Schritte Worte, Bilder und Vorstellungsräume zur Verfügung stellen – und sie verweisen immer wieder auf die Gegenwart göttlicher Liebe, das Vertrauen, in Gottes Gegenwart geborgen zu sein. Sie wissen außerdem, dass dieses Heilen eigene Arbeit ist, ausgedrückt in der Klage und Hinwendung zu Gott, dass letztlich aber Heilung ein Geschenk bleibt.

2.3. Veränderung, Heilung und die Gegner_innen des betenden Ichs

Dieser Heilungsaspekt kann allerdings auch die sogenannten Frevler_innen, Bedränger_innen und Gottlosen, also die Feind_innen des betenden Menschen, in ein nicht unbekanntes, aber immer wieder ungewohntes Licht stellen.

Die feindlichen Anderen, deren für den_die Betende_n schädliches, schmerzliches Handeln vor Gott hingetragen, hingeweint und beklagt wird, sind ein unverzichtbarer Aspekt und Schatz der Psalmen. Denn aus welcher Perspektive man immer diese – wohl nicht different genug vorzustellenden – Gruppierungen (und Einzelpersonen) verstehen will, sie sind genau für diese Veränderung des betenden Ichs und seinen Welt- und Gottesbezugs nicht wegzudenken.

Historisch betrachtet werden diese „Feinde“ tatsächlich als Gegner_innen der betenden „Armen“, Frommen“ und „Gerechten“ identifiziert. Das Beten kann dann Trost und Hoffnung spenden in persönlich wie sozial dunklen Zeiten.¹⁷ Dabei kann das betende Ich durchaus auch als Kollektiv der „Armen“ und „Gerechten“ verstanden werden, was besonders auch in der Zeit der Anfeindungen und

¹⁶ Vgl. dazu Janowski, Konfliktgespräche (Anm. 12) 176–177, mit Verweis auf Klaus Seybold, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen (BWANT 99), Stuttgart u. a. 1973, 168–170.

¹⁷ Vgl. als Beispiel Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 7–8.

Konflikte innerhalb der Gemeinde, wie sie in hellenistischer Zeit festmachbar sind, markant wird.¹⁸

Die Anklage der Gottlosen und „Frevler_innen“ macht Psalmbetende als Opfer anhaltender Ungerechtigkeit und Gewalt sichtbar.¹⁹ Die Klage an Gott wird zur letzten und einzigen Möglichkeit, in tiefster Not und Erniedrigung die eigene „Subjekthaftigkeit“ nicht aufzugeben.²⁰ Diese Dimension, die den Klagen und „Rachewünschen“ der Psalmen inhärent ist, darf in keinem Fall verloren gehen, weil die Psalmen dadurch ein Potenzial haben, Würde zu bewahren oder vielleicht wiederzugewinnen. Das kann zunächst grundsätzlich für alle Menschen, die zu Opfern geworden sind und werden, gelten, sofern ihnen diese Psalmen zugänglich sind.

Hier könnte ein veränderndes Potenzial der Texte auch schon sichtbar werden: Indem Menschen aus tiefster Erniedrigung, aus Trauma²¹ und Not wieder zu einer – wenn auch durch die Worte des Psalms geliehenen – Sprache kommen, gehen sie einen ersten Schritt aus ihrer Verohnmächtigung und ihrem Schweigen heraus.²²

Darüber hinaus ist auch die Abgabe der eigenen Rachewünsche an Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ein entschiedenes Loslassen eigener Vergeltungswünsche. Auch hierin liegt ein Veränderungspotenzial, denn dieses Loslassen verzichtet auf die eigene Herstellung eines Gleichgewichtes und damit auf die Herstellung einer Gerechtigkeit, wie man sie sich selbst wünscht. Sie vertraut in ein richtendes, ausgleichendes Handeln Gottes, das jenseits des eigenen Ermessens liegt.²³ Für Ps 7 ist dieses Richten Gottes ein zentrales Thema.

Lässt sich aber noch weitergehen mit den Psalmen? Können sie helfen, das eigene Opfersein wahrzunehmen, aber auch insofern loszulassen, als Verantwortung für das eigene Handeln in der Gegenwart und Zukunft übernommen werden

¹⁸ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 15.

¹⁹ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 26–27.

²⁰ Vgl. Erich Zenger, Psalmen. Auslegungen 1. Mit meinem Gott überspringe ich Mauern, Freiburg i. B. u. a. 2003, 17.

²¹ Psalmen als Traumliteratur zu verstehen ist seit geraumer Zeit ein sprießendes Forschungsfeld, vgl. etwa: Rebecca W. Poe Hays, Trauma, Remembrance, and Healing. The Meeting of Wisdom and History in Psalm 78, JSOT 41 (2016) 183–204; Alphonso Groenewald, A Trauma Perspective of the Redaction of the Poor at the End of Book I (Pss 3–41) and Book II (Pss 42–72) of the Psalter, OTE 31 (2018) 790–811.

²² Beeindruckend und unaufgebbar ist in dieser Hinsicht Ulrike Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.

²³ Weiterführend dazu vgl. etwa Bernd Janowski, JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts, in: Ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 110.

kann? Solange Menschen in der Vergangenheit geschehene Verletzungen und damit verbunden Schuldzuweisungen an Täter_innen von damals zwar immerhin in ihrer Bedeutung für die eigenen seelischen Schatten erkennen, aber nicht lernen, wie sie in der je neuen Gegenwart ihre Schatten liebevoll annehmen und verwandeln können, ist der letzte Heilungsschritt noch nicht gegangen.

Wie ist dann aber die Gerichtsvorstellung gemeint? Es ist in der Psychotherapie hinlänglich bekannt, dass Menschen so lange Opfer und damit von Täter_innen abhängig bleiben, solange sie schuldzuweisend bleiben – wobei betont werden muss, dass dieser erste Schritt einer Schulderklärung und Bewusstwerdung aller Wut-, Rache-, und Ausgleichswünsche, essentiell ist.²⁴ Aber in einem seelischen Heilungsprozess ist es nicht der letzte Schritt. Dieser ist vielmehr als Versöhnung oder Vergebung zu bezeichnen und mit dem Loslassen der Schuldzuweisung, der Anklage und des Haderns verbunden.²⁵

In diesem Kontext ist auch auf die Dimension der eigenen Projektion von Ängsten auf andere, die dem Feindlichen in den Psalmen ebenso inhärent ist, zu verweisen. Es ist möglich, dass die Betenden nicht tatsächlich derart angefeindet werden, sondern dass es sich hier um Befürchtungen handelt, die letztlich mit den eigenen Handlungsmustern der Notleidenden zusammenhängen, ja aus diesen gespeist werden. Kurz: Man befürchtet, die anderen könnten sich so verhalten, wie man es selbst tun würde.²⁶ Die Frage ist nun, inwieweit diese Projektion bewusst geschehen kann und somit deutlich wird, dass auch die Feindschilderungen selbstreflexives Potenzial haben. Damit würde sich die textpragmatische Dimension öffnen, den Psalm als Schilderung und Reflexion eigener Veränderungserfahrungen oder -bedürfnisse zu verstehen. Dann sind die als „Feinde“, „Frevler“, „Bedränger“ bezeichneten möglicherweise eigene innere Haltungen, Denkweisen und seelische Strukturen, eigene „dunkle Geschwister“, wie Ottmar Fuchs sie nennt,²⁷ die dem inneren Heilsein immer wieder entgegenwirken. Die

²⁴ Vgl. Michael Klessmann, „Was habe ich bloß gemacht...!?“. Schuld, Schuldgefühl und Vergebung aus pastoralpsychologischer Sicht, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?“. Mit Schuld leben (Jabboq 5), Gütersloh 2004, 159–178: 176, der betont, dass erst wenn Schuld erkannt und zugewiesen und der Täter als dieser ausgemacht und auch gehasst werden kann, der Weg zur Vergebung und damit Heilung der Verletzung offen ist.

²⁵ Vgl. Klessmann, Was habe ich bloß (Anm. 24) 176.

²⁶ Vgl. dazu Fuchs, Klage (Anm. 2) 239, Anm. 198. Fuchs greift zurück auf eine Vermutung, die bereits Hermann Gunkel/ Joachim Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Stuttgart ³1975, 190 geäußert und Othmar Keel, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969, 72, weiter ausgeführt haben.

²⁷ Ottmar Fuchs, Fluch und Klage als biblische Herausforderung. Zur spirituellen und sozialen Praxis der Christen, BiKi 50 (1995) 64–75: 65.

Wahrnehmung von Gegnerischem muss dann keine Projektion auf andere Menschen sein, sondern kann somit durchaus auch eigene Haltungen und Strukturen benennen.

3. Struktur und Ausrichtung in Psalm 7

Ps 7 gehört zur ersten Psalmgruppe Ps 3–14 und ist ein Klagelied eines Einzelnen. In der Überschrift in V. 1 wird das Lied als שִׁגְיוֹן bezeichnet, dessen Bedeutung nicht geklärt ist. Es kann einfach „Klagelied“ heißen, ähnlich wie das Gebet Habakuks (Hab 3,1).²⁸ Es kann auch von שָׁגָה (taumeln) hergeleitet werden, was angesichts der Schreckensnachricht vom Tod Abschaloms, die dem Psalm zugeordnet wurde, eventuell als „taumelndes Klagen“ vorgestellt werden kann. Man kann hier nur Vermutungen anstellen. Jedenfalls wird der Text genauerhin auch als „Gebet eines Verfolgten“ und/oder „Unschuldpsalm“²⁹ bezeichnet, wobei die V. 4–6 als „Reinigungseid“³⁰ oder allgemeiner als „Unschuldsbeteuerung“³¹ zu verstehen seien. Der betende Mensch sei sich seiner Unschuld sicher³² und könne an Gottes richterliches Handeln appellieren (V. 7–10), das die Ungerechtigkeit und Bosheit der Feinde beenden werde (V. 13–17). Dieses Ende werde in einer weisheitlichen Reflexion der Frevler_innen bzw. deren Schicksal in V. 13–17 beschrieben,³³ die auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang hoffe³⁴ und ende mit einem Dank- bzw. Lobversprechen in V. 18.

²⁸ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 75; Beat Weber, Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart 2001, 69; Marianne Grohmann, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007, 187, Anm. 139.

²⁹ Vgl. etwa Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 71; Weber, Werkbuch I (Anm. 28) 69. Etwas anders Erich Zenger, Psalmen, in: Ders. (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, 1045, der ihn als „Bittgebet eines Verfolgten“ betitelt.

³⁰ Vgl. Norbert Lohfink, Ps 7,2–6 – vom Löwen gejagt, in: Eleonore Beck u. a. (Hg.), Die Freude an Gott, unsere Kraft. FS Otto Bernhard Knoch, Stuttgart 1991, 60–61; Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 72, mit Verweis auf Ijob 31,5–40; Ps 137,5–6; Janowski, Richter (Anm. 23) 99–100. passim; Thomas Hieke, Psalm 7, in: Carmen Diller u. a. (Hg.), „Erforsche mich Gott und erkenne mein Herz!“. Beiträge zur Syntax, Sprechaktanalyse und Metaphorik im Alten Testament. FS Hubert Irsigler (ATSAT 76), St. Ottilien 2005, 37–60: 43.

³¹ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 72; Weber, Werkbuch I (Anm. 28) 69.

³² Vgl. Janowski, Richter (Anm. 23) 106–107; Hieke, Psalm (Anm. 30) 44.

³³ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 72, der betont, dass V. 11–17.18 weisheitlich geprägt seien, wegen der Motive der göttlichen Lebensführung und -begleitung, dem Gegensatz von Gerechten und Frevlern und dem Tun-Ergehen-Zusammenhang. Ähnlich Janowski, Richter (Anm. 23) 110–111; Hieke, Psalm (Anm. 30) 57.

³⁴ Vgl. Janowski, Richter (Anm. 23) 112–113; Hieke, Psalm (Anm. 30) 44–45, 51.

Wesentliche religionsgeschichtliche Themen darin sind einerseits das richterliche Handeln Gottes und andererseits der weisheitlich geprägte Tun-Ergehen-Zusammenhang in V. 13–17.³⁵

3.1 Gliederung

Die hier vorgestellte Struktur des Psalms ergibt sich zum einen von der Kommunikationsrichtung her und zum anderen durch einige wenige Wortwiederholungen und verbale Textmarker.³⁶ In der folgenden Tabelle wird zunächst nur die Sprechrichtung aufgezeigt und dort, wo es auffallende Satzeinleitungen gibt, auch diese notiert.

<i>Verse</i>	<i>Sprechrichtung</i>	<i>Person/Abgesprochene</i>		
V. 1	Überschrift			
V. 2a–6c ³⁷	Anrufungen Gottes mit Reflexion	2ab.4a: 2. Pers. Sg. – 6a–c: 3. Pers. Sg.	JHWH	Einsatz: JHWH (2a) Einsatz: JHWH, Elohaj (4a) Ende: JHWH + SELA
V. 7a–10d	Anrufungen Gottes	7a–c: 2. Pers. Sg. – 8a: 3. Pers. Sg. 9a–10c: 2. Pers. Sg. –	JHWH JHWH	Einsatz: JHWH Einsatz: JHWH (9a) Ende: Elohim
V. 11a–17b	Anrufung Gottes (Elohim) mit Reflexion	11ab: 3. Pers. Sg. – 12ab–17b: 3. Pers. Sg. –	Elohim Elohim	
V. 18	Lobversprechen	3. Pers. Sg. –	JHWH	

Die Tabelle zeigt zunächst, wo durch die direkte Anrufung Gottes Neueinsätze im Rede- oder Gebetsfluss bemerkbar sind. Diese werden unterstützt durch die Abwechslung von zweiter und dritter Pers. Sg. Somit wird deutlich, wo Gott angesprochen ist (2ab.7a–c.9a–10b), wo über Gott reflektiert wird (10c–17b),³⁸ wo

³⁵ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 76; Janowski, Richter (Anm. 23) 115–120; Zenger, Psalmen (Anm. 28) 1046; Janowski, Konfliktgespräche (Anm. 12) 153–154.

³⁶ Mit inhaltlichen Kriterien gelangen etwa Weber, Werkbuch I (Anm. 28) 69–70, unterstützt durch sprachliche Merkmale, oder Janowski, Richter (Anm. 23) 99–100, zu einer ähnlichen Struktur.

³⁷ Die Gliederung in Verszeilen wird von Weber, Werkbuch I (Anm. 28) 68–69, übernommen.

³⁸ Wobei 12a–17b, wenn auf Gott, dann auf die Gottesbezeichnung Elohim bezogen sind.

über Feindliches (3ab.6a–c) und die Völkerversammlung (8a) gesprochen wird und wo schließlich ein Stück Selbstreflexion geschieht (4a–6c).

Weitere strukturelevante Textmerkmale sind die Nennungen des Gottesnamens und die Gottesbezeichnung Elohim, Satzeinleitungen und Wortwiederholungen, die im Folgenden kurz beschrieben werden.

In 2a–6c sind die „Anrufungen Gottes“, die durch die Nennung des Gottesnamens JHWH sowie die Satzeinleitungen in zwei Abschnitte³⁹ strukturiert sind, wie folgt:

2a–3b Anrufungen mit Bitte

2ab: drei tatsächliche Anrufungen als Bitten an Gott, eingeleitet mit JHWH

3ab: Begründung, eingeleitet mit כִּי (damit)

4a–6c Selbstreflexion, eingeleitet mit JHWH

4a: Anrufung JHWHs

4b–5b: dreimal אִם (wenn)

6a–c: Konsequenzen, eingeleitet mit כִּי (damit)⁴⁰

Hinzu kommt eine Verklammerung durch die Wiederholung von וְיִפְּלוּ („verfolgen“) in 2b.6a.

Ebenso ist der Abschnitt 7a–10d⁴¹ in sich strukturiert, allerdings nicht so klar wie der Text davor.⁴² Die Struktur in zwei Reihen von Bitten ergibt sich in diesen Versen aus der Nennung des Gottesnamens und dem Wechsel der Subjekte in den einzelnen Sätzen:

³⁹ Vgl. auch Robert L. Hubbard, *Dynamistic and Legal Processes in Psalm 7*, ZAW 94 (1982) 267–279: 268; auch Hossfeld/Zenger, *Psalmen* (Anm. 17) 71; Weber, *Werkbuch I* (Anm. 28) 68, der Stanze I von 2a–6c annimmt und diese in 2a.3b und 4a–6c teilt. Auch Hieke, *Psalm 7* (Anm. 30) 38, weist auf die verbindenden Merkmale in V. 2–3 und V. 4–6 hin. Anders Janowski, *Richter* (Anm. 23) 99–100, der V. 2–3 als „doppelte Invocatio“ oder „Eingangsbitten“ bezeichnet.

⁴⁰ Die masoretische Tradition hat hier außerdem ein SELA eingefügt und den Abschnitt damit im Nachhinein stärker markiert.

⁴¹ Diese Unterteilung nehmen auch Hubbard, *Processes* (Anm. 39) 268; Hossfeld/Zenger, *Psalmen* (Anm. 17) 71; Weber, *Werkbuch I* (Anm. 28) 68 und Hieke, *Psalm* (Anm. 30) 40–41 an. Janowski, *Richter* (Anm. 23) 99–100 sieht das Ende dieses Abschnitts erst in V. 12 und benennt ihn mit „Gerichtsapellation mit Gerichtsdoxologie“.

⁴² Hieke, *Psalm* (Anm. 30) 41 spricht bezüglich V. 8.10 von „fast glossenhaft(en)“ Aneinanderreihungen von Sätzen.

7a–8b Erste Bittenfolge

- 7a–c: drei Bitten, sachliches Subjekt ist JHWH,
bezogen auf 1. Pers. Sg., eingeleitet mit JHWH
7c: Rückblickende Bestärkung
8ab: fünf Bitten Subjekte sind die Völkerversammlung in 8a,
JHWH in 8b.

9a–10d Zweite Bittenfolge

- 9a–b: Bitten Subjekt ist JHWH, bezogen auf 1. Pers. Sg.,
eingeleitet und fortgesetzt in 9b mit JHWH
10a–d: Bitten Subjekte sind das Unheile (עָרָא) in 10a,
die göttliche Gerechtigkeit in 10bc.

Somit wechseln in V. 9–10 Bitten, in denen JHWH im Vokativ angesprochen wird und Subjekt der Handlungen ist, mit Bitten, etwas möge geschehen, wobei grammatikalisches Subjekt nicht mehr Gott ist. Das ergibt zwei gleich strukturierte Bittenfolgen in den V. 7–10.

Diese Bitten erfolgen zunächst für das betende Ich (V. 2–3.7), dann für alle Menschen (V. 8–9) mit kurzer Bitte für das betende Ich innerhalb der Menschheit, V. 10 für die ungerechten, frevlerischen Menschen, V. 11 für die Herzensgeraden. Die Bewegung geht vom Ich weg zu allen Menschen und differenziert dann zwischen gerechten und ungerechten. Dabei ist immer Gott angesprochen.

V. 11–17⁴³ lassen den Gottesnamen JHWH vermissen, wenden sich aber in 11a und 12a an Elohim, was direkt an 10d anschließt. Eine Untergliederung lässt sich durch Satzeinleitungen dennoch, noch vager als im Abschnitt davor, vornehmen:

- 11a–12 Anrede Gottes mit Elohim
13a–14b Bildfolge Waffen, eingeleitet mit וְאִם (wenn)⁴⁴
15a–17b Bildfolge Geburt (15a–c) und Grube (16ab)
Abschluss in V. 17, eingeleitet mit הִנֵּה (siehe)⁴⁵

Zudem ist der Abschnitt umklammert durch das Verb שׁוּב (umkehren, zurückkehren) in 13a.17a., auch wird die Wurzel פָּעַל (arbeiten, werken) in 14b.16b (sowie 10b) wiederholt und כִּי (bereiten) in 10b und 13b.

⁴³ Zur Unterteilung ebenso Hubbard, *Processes* (Anm. 39) 269; Hossfeld/Zenger, *Psalmen* (Anm. 17) 71, die den Abschnitt mit „Los des Frevlers“ betiteln. Anders Weber, *Werkbuch I* (Anm. 28) 68, der eine Unterteilung zwischen V. 12 und V. 13 vornimmt.

⁴⁴ Die Verbindung durch diese Satzeinleitung zu 4b.5b führt Weber, *Werkbuch I* (Anm. 28) 70, als ein Argument für die chiasmische Struktur des Psalms, die sich aus den drei Stanzen (V.2–6, V.7–12, V.13–18) ergebe, an.

⁴⁵ Auf die Funktion eines Neubeginns durch „siehe!“ an dieser Stelle vgl. Marianne Grohmann, *Ambivalent Images of Birth in Psalm vii 15*, VT 55 (2005) 439–449: 439–440.

Als letzter Teil der Struktur kann V. 18 als Lob- oder Dankversprechen in 1. Pers. Sg. mit der doppelten Nennung des Gottesnamens ausgemacht werden. Hier wird die Wurzel קָדַשׁ (gerecht) aus 10bd.12a aufgenommen, wobei sie nur in 10d und 12a, so wie in 18a auf Gottes Gerechtigkeit bezogen wird.

3.2 Konsequenzen für V. 12–17

Die in V. 2–6 noch klare Gliederung verliert sich über den noch einigermaßen strukturierbaren Abschnitt V.7–10 in eine fast gänzlich lose Struktur in V. 11–17. Somit wird die Struktur des Psalms mit Fortschreiten des Gebets offener.

Zu dieser angedeuteten „Vagheit“ am Schluss gehören zwei weitere Beobachtungen: Erstens ist der Psalm in V. 1–11 – mit Ausnahme der (Selbst)Reflexion in 6a–c und der Reflexion von 10c – durchwegs an das göttliche Du gerichtet. V. 12 ist eine Feststellung, vielleicht im Sinn einer Selbstvergewisserung oder auch mitgemeinten Bitte an Gott, gemäß dieser Feststellung zu handeln,⁴⁶ jedenfalls fehlt ab V. 12 bis zum Schluss die explizite Nennung der 2. Pers. Sg., gerichtet an JHWH.

Zweitens fehlt in V. 12(10)–17 auch der Gottesname JHWH. Die Feststellung, Bitte oder Vergewisserung in V. 12 macht Aussagen über Elohim, wie schon die Reflexion in 10cd und 11a. Die Anrufung Gottes in 2a und 4a verwendet Elohim mit dem Suffix der 1. Pers. Sg. als Zusatz zum Gottesnamen (יְהוָה אֱלֹהֵי). Dieses Abrücken vom Gottesnamen in V. 10–17 könnte eine gewisse Signifikanz haben: Gerät JHWH, der Gott Israels in der Heiligkeit seines Namens etwas in den Hintergrund in diesen Versen? Wird die Reflexion hier allgemeiner auf „Gottheiten“ und eben nicht oder nicht mit Gewissheit auf יְהוָה bezogen? Steht gar zur Frage, ob יְהוָה tatsächlich so handelt? Auch wenn diese Frage nicht eindeutig beantwortet werden kann, ist dies doch ein nicht zu vernachlässigendes Merkmal im Text und wird in Abschnitt 5 noch einmal zur Sprache gebracht.

Mit der Bewegung dieser Struktur und besonders der beginnenden Offenheit ab V. 10 soll nun auf die hier zentrale Frage nach dem Subjekt in V. 13–17 eingegangen werden.

⁴⁶ Vgl. Hieke, Psalm (Anm. 30) 49.

4. Die Bedrohungen in Ps 7

Der Psalm beginnt nach der Überschrift mit einer tiefen Vertrauenszusage an Gott (2ab), einer anschließenden Bitte (2b) und Begründung (V. 3),⁴⁷ wobei in der Begründung die Bedrohung im Bild des Löwen⁴⁸ als ein Zerreißen wahrgenommen wird. Es folgt eine Reflexion der eigenen „Unschuld“, die auch verstanden werden kann als Selbstüberprüfung, in der es um Wertschätzung (אֲחֻלָּצָה רִי קִים) anderer und die eigene Würde geht. Beides wird in einen Zusammenhang gebracht durch die Satzeinleitungen וְ in V. 4-5 und die Verbform yiqtol-x in V. 6a. Die Verfolgungen des „Feindes“ (אֹיֵב) werden als – mögliche – Konsequenz eigener Überheblichkeit oder Nichtwertschätzung anderer interpretiert. So lassen sich V. 4–6 zwar als „Unschuldsbeteuerung“ verstehen, allerdings nicht unbedingt als Unschuldsgewissheit.⁴⁹ Eher könnte auch deutlich sein, dass es eine Wechselwirkung gibt zwischen Verfolgung durch Feinde oder Feindliches und eigenem Tun.

Der (vortrags)technische Marker „Sela“ betont den Einschnitt zwischen der Selbstreflexion und dem darauffolgenden Neuen, der dreimaligen Bitte an JHWH, sich zu erheben. Diese Bitte setzt auf Rechtssätze, auf Gerechtigkeit, die in V. 10.12 noch einmal deutlich in Anspruch genommen wird. Gottes Umkehr an den Ort über die Menschheit⁵⁰ deutet diese Gerechtigkeit an: Wenn Gott diesen Platz hat, dann ist Gerechtigkeit unter den Menschen, dann werden alle gerecht (10ab). Die Gerechtigkeit unter den Menschen hat demnach etwas mit dem Ort Gottes zu tun. Dieser ist durch die Erhebungsbitten in 7ab.8b eindeutig „in der Höhe“ über den Menschen. Dieses „Oben“ hat eine Entsprechung in der Erniedrigung des betenden Menschen, dessen Würde im Staub liegt (6bc), weil er selbst andere gedemütigt hat bzw. haben könnte (5b). Erniedrigung und Würdeverlust sind Erfahrungen, die nach einer göttlichen, umfassenden Gerechtigkeit rufen.

⁴⁷ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 75; Janowski, Richter (Anm. 23) 100; Hieke (Anm. 30) 43; Backhaus, Franz Josef, „JHWH, mein Gott, rette mich!“. Menschliche Gewalt und göttliche Gerechtigkeit in Psalm 7, BiKi 66 (2011) 150–158: 152.

⁴⁸ Vgl. dazu ausführlich Lohfink, Löwen (Anm. 30) und Janowski, Konfliktgespräche (Anm. 12) 144–147.

⁴⁹ Möglicherweise trifft das den (durchaus harten) Begriff der „bedingten Selbstverfluchung“, wie ihn Lohfink, Löwen (Anm. 30) 60 passim, oder Weber, Werkbuch I (Anm. 28) 69, verwenden.

⁵⁰ Die Völkerversammlung benennt die ganze Menschheit (Ps 7,8–9), die der Umkehr Gottes bedürfen, damit sie gerecht werden. Der Psalm bezieht somit in sein Beten die ganze Menschheit mit ein, vgl. dazu Ballhorn, Pragmatik (Anm. 2) 246.

Geht man von einem inneren Geschehen aus und weniger von einem „Gerichtsszenario“⁵¹ (wie auch immer dieses vorstellbar sein könnte) bzw. davon, dass das Gericht ein Bild ist für etwas, das umfassend, also auch am betenden Menschen selbst geschieht, dann kann es auch realistischer sein, dass in V. 4–6 deutlich wird, dass man sich der eigenen „Unschuld“ nicht (immer?) ganz sicher sein kann. Möglicherweise ist also die ständige Verwobenheit von Leiderfahrung und Leidzufügung durchaus im Blick. Erst Gottes Umkehr an den Ort in der Höhe, wo Gerechtigkeit herstellbar ist, kann dann auch die Menschen gerecht machen.

Nun stellt sich dann die Frage, ist in V. 7–8 tatsächlich „ein Gott“ angesprochen, der sich an seinen Platz bequemen soll oder ist es nicht so, dass wiederum eigene innere Wertungen adressiert sind, weil es die Menschen sind, die Gott aus ihren obersten Prioritäten drängen? Anders: Stellt sich die Frage des Ortes Gottes nicht an den Menschen? Geht es nicht auch um den inneren Prozess, Gott diesen einen nur göttlichen Ort zu geben? – Von diesem Gedanken aus könnten V. 13–17 als Reflexion über die eigene Gottesvorstellung verstanden werden.

5. Das Subjekt von V. 13–17

5.1 Möglichkeiten des Subjektverständnisses

Der oben kurz vorgestellte weitgehende Konsens über das Verständnis von Psalm 7 bricht in der Frage nach dem Subjekt von V. 13–14 – und in der Konsequenz auch von V. 15–17, da hier ebenso kein neues Subjekt genannt wird – auf. Denn von V. 12 her wäre zwar syntaktisch eindeutig Elohim Subjekt,⁵² allerdings wäre es inhaltlich problematisch, wenn Gott sachliches Subjekt von V. 13–17 bliebe. Auch die Metaphorik auf Feinde zu beziehen statt auf Gott, scheint näherliegend.

Die deutschen Übersetzungen verstehen den hebräischen Text so, dass die Verse zumindest nicht eindeutig Aussagen über Gott sind, sondern über die Frevler_innen von V. 10.⁵³ Sie stehen damit nicht zuletzt in einer Tradition, die mit

⁵¹ So etwa Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 75: „Mitten in den Bitten von 7f stellt der Beter fest, daß JHWH das Gericht einberufen hat...“. Im Besonderen legt Hubbard, Processes (Anm. 39) dem Psalm einen gerichtlichen Prozessablauf zugrunde.

⁵² Vgl. etwa Janowski, Richter (Anm. 23) 99; Grohmann, Fruchtbarkeit (Anm. 28) 196.

⁵³ Die revidierte EÜ 2016 ist am deutlichsten, indem sie „Frevler“ ergänzt: „Fürwahr, wieder schärft der Frevler sein Schwert ...“; LUT 2017: „Kehrt einer nicht um und wetzt sein Schwert und spannt seinen Bogen und zielt ...“, ELB: „Wahrhaftig, schon wieder wetzt er sein Schwert ...“ mit einer Anmerkung, dass mit „er“ der Feind gemeint sei. Nicht explizit auf den Feind bezogen übersetzen Schlachter: „Wenn man nicht umkehrt, so schärft er sein Schwert, hält seinen Bogen gespannt und zielt ...“; sowie Buber/Rosenzweig: „Wetzt jener nicht wieder sein Schwert ...?“ NZB: „Fürwahr,

LXX begonnen hat und das Subjekt in V. 13 verändert. In LXX heißt es in V. 13: *μὴ ἐπιστραφῆτε* („Wenn ihr nicht umkehrt ...“).⁵⁴ Die LXX ändert das Subjekt also von der 3. Pers. Sg. zur 2. Pers. Pl. So werden in V. 13–15 „den frevlerischen Menschen“, „die Verfolger“ im Sg. oder Pl. als Subjekt angenommen. Bereits Norbert Lohfink sieht dem entsprechend einen chiasmatischen Aufbau des Psalms, der in der „bedingten Selbstverfluchung“ in V. 4–6 eine Entsprechung hat in der „bedingten Fremdverfluchung“ (der Feind_innen) in V. 13–17.⁵⁵

Janowski meint, die Frevler_Innen aus V. 10 seien mit den Verfolger_innen in V. 2 im Bild des Löwen, zu identifizieren.⁵⁶ Die Bedrohung wiederhole sich in V. 13–14 noch einmal, „der Feind“ nehme seine „Verfolgungsjagd“ wieder auf. Diese „Überschneidung der Feindbilder“,⁵⁷ einmal im Bild des reißenden Löwen, dann in dem des Kriegers, der seine Waffen bereitet, könne ein Ausdruck der „aggressiven Präsenz des Feindes“⁵⁸ sein.

V. 16–17, die das Bild vom Fallen in die selbst gegrabene Grube bemühen, würden weniger den Tun-Ergehen-Zusammenhang aufgreifen, als dass sie vielmehr auf Gottes gerechtes richtendes Eingreifen verweisen und, da die betende Person den lobenden Dank bereits verspreche (V. 18), eine deutliche Rettungsgewissheit ausdrücken.⁵⁹

Thomas Hieke sieht, wenn in V. 13 Gott Subjekt ist, die Notwendigkeit eines „abrupten, unmarkierter(n) Subjektwechsel(s)“.⁶⁰ Sie wird aus einer theologischen und anthropologischen Vorentscheidung beantwortet: Wenn Gott nicht umkehrt vom Zorn, dann richtet er die Waffen gegen frevlerische Menschen. Es sei – so Hieke – weniger wahrscheinlich, dass Gott von seinem täglich gezeigten (V. 12) Zorn umkehre als die schlechten Menschen von deren bösem Tun, die dann ab V. 15 ohnehin wieder Subjekt seien. Das macht der Text allerdings rein syntaktisch auch nicht deutlich, da zwischen V. 12 und V. 17 kein Subjektwechsel angezeigt wird. Somit wäre auch in V. 14 oder V. 15 ein derartiger unmarkierter abrupter Subjektwechsel gegeben. Hieke geht also davon aus, dass zwar

schon wieder schärft einer sein Schwert ...“. Die BigS übersetzt das Sg.-Verb im Pl. der Feind_innen: „Wenn sie doch umkehrten ... - ihre Schwerter schärfen sie ...“.

⁵⁴ Angemerkt sei auch, dass bei den Kirchenvätern, besonders bei Origenes, auch der Teufel als Subjekt angenommen wurde, vgl. Theresia Heither/Christiana Reemts, *Die Psalmen bei den Kirchenvätern*. Psalm 1–30, Münster 2017, 138–140.

⁵⁵ Vgl. Lohfink, *Löwen* (Anm. 30) 61.

⁵⁶ Vgl. Janowski, *Richter* (Anm. 23) 110–111, etwas ausführlicher Ders., *Konfliktgespräche* (Anm. 12) 151–152. Vgl. auch Max Löhr, *Psalm 7 9 10*, ZAW 36 (1916) 225–237: 225, 229; Zenger, *Psalmen* (Anm. 28) 1046; Hieke, *Psalms* (Anm. 30) 39 passim; Weber, *Werkbuch I* (Anm. 28) 70.

⁵⁷ Janowski, *Richter* (Anm. 23) 112; Ders., *Konfliktgespräche* (Anm. 12) 153.

⁵⁸ Janowski, *Konfliktgespräche* (Anm. 12) 153.

⁵⁹ Vgl. Janowski, *Richter* (Anm. 23) 110; Ders., *Konfliktgespräche* (Anm. 12) 154–155.

⁶⁰ Hieke, *Psalms* (Anm. 30) 41.

das Subjekt in V. 13–14 durchaus noch offen bleibe, dann aber in V. 15 doch klar sei.⁶¹

Einen leicht abweichenden Vorschlag bringt Hossfeld vor und erklärt Elohim als Subjekt von V. 13.⁶² Dieser Variante sei aus den genannten syntaktischen Gründen der Vorzug zu geben. Wenn Gott auf seinen Thron in der Höhe zurückkehre, wie es schon in 8b erbeten wurde, würde wieder Gerechtigkeit hergestellt, indem Gott die Waffen des Feindes gegen diesen kehre.⁶³ Die Satzeinleitung **אִם** **לֹא** sei konditional mit „wenn nicht“ und nicht deiktisch („fürwahr“) zu übersetzen und bilde somit die Bedingung („Protasis“) für die folgenden Konzessivsätze in 13b (Apodosis).⁶⁴

V. 14 setze dann – so Hossfeld – damit fort, dass Gott die Waffen des Feindes gegen diesen wende. Gott bleibe also Subjekt. Als Objekt dieses Handelns werden die den betenden Menschen verfolgenden Feind_innen ergänzt. Hier wird eine zweite Unsicherheit in V. 13–17 deutlich, nämlich das Verständnis von **לוֹ** am Beginn von 14a. Diese pronominale Einleitung kann als einfacher Dativ mit „für ihn“ (den Feind)⁶⁵ oder als *dativus ethicus* mit „für sich“ übersetzt werden.⁶⁶ Im ersten Fall wird Gott als Subjekt angenommen, im zweiten der_die Feind_in. Hossfeld hat dann auch eine ausführliche Erklärung für das Verständnis von V. 13–14: „Wenn er (Gott) nicht zurückkehrt (von seinem strafenden Richteramt), dann schärft er sein (des Feindes) Schwert, seinen (des Feindes) Bogen hat er gespannt und ausgerichtet. Und ihm (dem Feind) hat er tödliche Waffen aufgestellt und seine (des Feindes) Pfeile, zu brennenden wird er (sie) machen.“⁶⁷

Die Gründe dafür, in V. 13 oder V. 14, spätestens aber mit V. 15 das Subjekt zu ändern, liegen in den theologischen Unvorstellbarkeiten, dass erstens Gott die

⁶¹ Vgl. Hieke, Psalm (Anm. 30) 41–42.

⁶² Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 74; weniger ausführlich Hubbard, Processes (Anm. 39) 269 mit Anm. 14. Hubbard argumentiert, syntaktisch sei Gott Subjekt in V. 13–14, außerdem passe die Kriegsmetaphorik in V. 13–14 besser zur Vorstellung von Gott als Weltenrichter und Krieger in V. 7–8. Den Subjektwechsel ab V. 15 erklärt er nicht weiter. Vgl. außerdem Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, 203; Nicolaas H. Ridderbos, *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1–41* (BZAW 117), Berlin 1972, 132–135.

⁶³ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 74. Dazu muss erklärt werden, dass Hossfeld in 8b nicht wie die für NEB zugrundeliegende älteren Einheitsübersetzung das Verb **שׁוּבָה** (kehre zurück) in 8b konjiziert zu **שָׁבָה** (lasse dich nieder). Dann steht in 8b und 13a dasselbe Wort (**שׁוּב**) für Gottes Handeln (N. B. Die revidierte EÜ bleibt bei MT).

⁶⁴ Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 74; Hieke, Psalm (Anm. 30) 39, 41, anders Janowski, Richter (Anm. 23) 99.

⁶⁵ So Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 74.

⁶⁶ So Janowski, Richter (Anm. 23) 99. Er meint, wenn mit „für sich selbst“ zu übersetzen wäre, stünde eine stärkere Betonung dieses „selbst“, etwa durch **לְנַפְשׁוֹ**.

⁶⁷ Hossfeld/Zenger, Psalmen (Anm. 17) 74.

bereiteten Waffen (V. 13) gegen sich selbst richten würde und zweitens Gott mit Unheil (און) und Mühsal (עמל) schwanger sei (15ab) und folglich Lüge bzw. Trug (שקר) gebären würde.

Zum ersten ist zwar festzuhalten, dass die kriegerische Metaphorik aus V. 13–14 durchaus zu den gängigen Feindbeschreibungen der Psalmen zählt. Zu nennen sind etwa Ps 11,2; 37,14–15; 57,5,⁶⁸ wobei Ps 37,14–15 ebenso den Gedanken-gang aufweist, dass das Schwert der Ungerechten, das gegen die Armen gerichtet sei, die Ungerechten selbst treffen werde. Dies reflektiere den Tun-Ergehen-Zusammenhang,⁶⁹ sei ebenso aber auch – wie V. 6 – tiefe Vertrauensaussage in Gottes rettendes Richten.⁷⁰ Allerdings dienen Schwert, Pfeil und Bogen nicht nur dazu, die Gefahr menschlicher Feind_innen ins Sprachbild zu setzen, auch die Bedrohlichkeit göttlichen Wirkens kann durch die Metaphorik eines Gottes mit Waffen ausgedrückt werden. Gottes Schwert sowie Pfeil und Bogen sind durchaus bekannte Bilder, die in praktisch allen Teilen des Alten Testaments auftreten. Sie dienen der Vernichtung der Feind_innen Einzelner (Ijob 20,24; Jes 65,12; Ps 17) oder Israels (Dtn 32,41; Jes 31,8; 34,5–6) sowie zur Vollstreckung des Gerichts über Israel (z. B. in Jer 9,15; 11,22; Klgl 2,21) oder die Menschheit (Jes 66,16).⁷¹ Als Schild – wie in Ps 7,11 – ist Gott Verteidiger des betenden Menschen (z. B. auch Ps 3,4; 18, usw.) oder Israels (Ps 115,9–11).⁷²

Allerdings treffen diese Waffen ihr gottgemeintes Ziel und fallen nicht auf Gott zurück, was metaphorisch der Fall wäre, wenn Elohim in Ps 7,13–17 Subjekt bliebe, wie es die Syntax vorgibt.

Beließe man dennoch das letztgenannte Subjekt, nämlich Elohim, so würde sich die Komplexität der Metapher steigern und außerdem etwas völlig anderes ins Bild gesetzt werden als die Vernichtung der Feind_innen.

Zum zweiten ist darauf hinzuweisen, dass das Gebären von Trug und Unheil ebenso in der Feindmetaphorik der Psalmen zu finden ist. Grohmann geht davon aus, dass die biologisch verdrehte Reihenfolge von „in Wehen liegen – schwanger sein – gebären“ (V. 15) auf das Wunderbare dieses Gebärvorgangs verweise, dass es hier also nicht um biologische Richtigkeit, sondern ein Stilmittel gehe. Dieses drücke aus, dass der Prozess als Ganzes als Einheit verstanden werde: „Vielleicht hat gerade diese Verkehrung eines gewöhnlichen Geburtsvorgangs

⁶⁸ Pfeile und Schwerter werden hier auf Zähne und Zungen der bedrohlichen Raubtiere verstanden. Vgl. besonders Lohfink, Löwen (Anm. 30); Janowski, Richter (Anm. 23) 113–114.

⁶⁹ Vgl. Hieke, Psalm (Anm. 30) 50–51.

⁷⁰ Vgl. Janowski, Richter (Anm. 23) 114–120.

⁷¹ Zur Auflistung vgl. Bernd Obermayer, Waffen (AT), WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34467/> (25.08.2021).

⁷² Vgl. Obermayer, Waffen (Anm. 71), 2.3.

eine wesentliche Bedeutung, da ja auch die davon abhängigen Objekte ungewöhnlich sind. Sie können als Hinweis auf das Außergewöhnliche dieser metaphorischen Geburt gelesen werden“.⁷³ Das Bild sei auf die Verfolger_innen des betenden Menschen angewendet, auch wenn die Verben in V. 15 in 3. Pers. Sg. m. stünden und die Verfolger_innen auch im Plural genannt würden.⁷⁴ Es ist darauf hinzuweisen, dass nur in 5b und 6a vom Feindlichen im Sg. die Rede ist, einmal davor (2b) und zweimal danach (7b.10a) im Plural. Das vorletzte und zuletzt genannte „frevlerische Subjekt“ steht im Plural. Somit wird ein zweiter grammatikalischer Bruch deutlich, wenn man die Verfolger_innen als Subjekt in V. 15 versteht. Man müsste ein zweites Mal einen im Text nicht angezeigten und grammatikalisch nicht naheliegenden Subjektwechsel annehmen.

Grohmann versteht von V. 10 und V. 12 her die Frevler in Antithese zum Gerechten (קִיָּם צַדִּיק). Ps 7,15 zeige die Spannung zwischen dem Schöpferischen der Geburt und den „destruktiven Eigenschaften“ der frevlerischen Menschen.⁷⁵ Auch wenn es logisch schlüssig ist und die frevlerischen Menschen laut V. 10 gerecht werden sollen, so muss man bedenken, dass dieser Gegensatz (Frevler – Gerechte) in V. 12 nicht steht.

Schließlich bleibe „eine offene Leerstelle, ob Gott, der im Allgemeinen für Fruchtbarkeit und Geburt zuständig ist [...], an diesem Geburtsvorgang auch beteiligt ist oder nicht. Das Unheil, das geboren wird und das zur Gegenwelt der Frevler gehört, suggeriert eher, dass es um ein gottfernes Gebären geht. Aber gleichzeitig steht es in Gottes Macht.“⁷⁶

Nicht nur bleibt diese Leerstelle offen, auch die Metaphorik der V. 13–17 bietet die Offenheit, Gott durchwegs als handelndes Subjekt anzunehmen. Was aber kann das bedeuten für das Verständnis des Psalms?

5.2 Gott als Subjekt in V. 13–17

Wenn Gott Subjekt der Handlungen in V. 12–17 ist, also weder in V. 13 noch in V. 15 ein Subjektwechsel angenommen wird, dann entsteht ein Szenario, in dem Gott Pfeile spitzt, sich selbst Todeswaffen bereitet und diese auch zum Einsatz bringt.

Nicht allein, dass eine solche Vorstellung absurd scheint, steht sie auch im Gegensatz zur Metapher vom Gebären Gottes in V. 15. Was soll die „Falschheit“

⁷³ Grohmann, Fruchtbarkeit (Anm. 28) 195. Janowski, Richter (Anm. 23) 99, löst die ungewohnte Reihenfolge, indem er 15b als Konditionalsatz versteht, der 15a erkläre.

⁷⁴ Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit (Anm. 28) 196, wobei sie Gott als „grammatikalisch näher liegendes Subjekt“ ausschließt, ohne das weiter zu begründen.

⁷⁵ Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit (Anm. 28) 196 mit Verweis auf Erich Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Psalmen. Auslegungen 4), Freiburg i. B. u. a. 2003, 149.

⁷⁶ Grohmann, Fruchtbarkeit (Anm. 28) 209.

(שקר), die geboren wird (V. 15) sein? Gottes Lebenspenden soll Trug, Lüge sein? Schließlich soll Gottes Unheil Gott selbst treffen? Auch der abschließende Dank in V. 18 scheint abwegig.⁷⁷

Im Folgenden soll die Metaphorik noch einmal überlegt und schließlich dem Gedanken nachgegangen werden, ob nicht eine bestimmte Gottesvorstellung hier aufs Spiel gesetzt wird. Die Verse wären dann also nicht als ein Nachdenken über das Schicksal der Verfolger_innen, sondern über die eigene Vorstellung göttlichen Eingreifens und damit über das Gottesbild der jeweils betenden Menschen zu verstehen.

5.2.1 Metaphorik

Die Metaphorik in V. 13–17 bindet drei Metaphernkomplexe zusammen, nämlich das Bereiten und Einsetzen von Waffen, den Schwangerschafts- und Geburtskomplex sowie die in V. 13 erwähnte Umkehr. Mit den Sprachbildern von Waffen und Krieg sowie dem Entstehen von Leben stehen Lebenvernichten und Lebenspenden direkt nebeneinander.⁷⁸

Die Vorstellung, dass Gott Waffen einsetzt im Kampf gegen diejenigen und dasjenige, das ihm entgegensteht, ist hinlänglich belegt.⁷⁹ Beispiele dafür wurden oben bereits erwähnt.

Die zweite Metapher in V. 15 betont durch die verkehrte Reihenfolge des Geburtsprozesses den Aspekt des Wunders. So kann auch leichter Gott als Subjekt des Schwangerseins und Gebärens vorgestellt werden, wie es in anderen biblischen Texten auch geschieht. Dort wird etwa Schöpfung als Geburtsvorgang (Ps 90,2) oder die Geburt Israels (Dtn 32,18) vorgestellt, auch der Neuanfang nach dem Exil, wo Gott als Mutter verbildlicht (Jes 42,14; 66,13) wird, kann als Geburt gesehen werden.⁸⁰

⁷⁷ Wobei die Frage danach, wofür gedankt wird, ohnehin im Raum steht. Geht es um den Dank für die Vernichtung der Verfolger, anderer Menschen, deren Tun in V. 13–17 verbildlicht wäre? Oder um „das Böse“ der Menschen? Die Frage bleibt, auch wenn betont wird, dass Gott angeklagt werde um seinetwillen oder um des betenden Menschen willen einzuschreiten. Die Vernichtung bleibt.

⁷⁸ Dass nicht erwartbare Bilder hier verknüpft werden, betont auch Grohmann, Fruchtbarkeit (Anm. 28) 200, 206, wenn sie meint, das Geburtsbild sei nicht das, was man für die Beschreibung frevlerischen Tuns erwarte.

⁷⁹ Dies gilt für menschliche Feinde bzw. Feinde der Menschen, die Gott vertrauen, ebenso wie für Chaosmächte. Vgl. dazu etwa Wolfgang Zwickel/Achim Lichtenberger, Waffen / Befestigung, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 626–633: 632.

⁸⁰ Vgl. Alexandra Grund, Aus Gott geboren. Zu Geburt und Identität in der Bildsprache der Psalmen, in: Detlef Dieckmann/Dorothea Erbele-Küster (Hg.), „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 99–120: 103–107. Zu Gottes Mutterleib (מִחֲסֵי) vgl. auch Gerlinde Baumann, Das göttliche Geschlecht.

Wie aber kann es erklärt werden, dass Gott sich selbst trifft mit seinen Waffen?

Die Argumentation muss hier auf die anthropologische Ebene wechseln. Wie ist diese Bitte anthropologisch, psychologisch verstehbar, wenn es nicht darum geht, sich selbst ins Recht zu setzen⁸¹ bzw. der eigenen Vorstellung von Gerechtigkeit und Ausgleich zur Verwirklichung zu verhelfen? Und wie steht eine solche Bitte zu einem inneren Wandlungsprozess, um den es schließlich gehen soll? Kann eine Wandlung auch tiefer gehen, versöhnlicher sein, als von der eigenen Vergeltung abzusehen und diese letztlich von Gott zu erbitten oder mindestens zu erhoffen? Dann nämlich ist auch ein vergeltendes Gottesbild, das vernichtet, nicht mehr notwendig. Möglicherweise bricht dann das auf, was Gerlinde Baumann als die „Rückseite der Delegations-Hermeneutik“⁸² bezeichnet: Wenn Gott um Vergeltung gebeten wird, dann hat man es zwangsläufig mit gewaltvollen Gottesbildern zu tun. Aber es sind eben menschliche Wünsche und Hoffnungen und keine Selbstaussagen Gottes.⁸³

Wie lassen sich V. 13–17 unter dieser Prämisse verstehen? Wenn Gott in V. 13–17 Subjekt bleibt, dann ist es Gott, der in 13a nicht umkehrt: Wenn Gott aber nicht umkehrt, dann geschieht auch nicht diese umfassende Gerechtigkeit (V. 10–12), was im Folgenden bis V. 17 beschrieben ist. Gottes Umkehr (שוב) steht im Kontext der Reue Gottes und ist ein – höchst anthropomorphes – Bild dafür, dass Gott von Zorn und angedrohtem Unheil absieht (Ex 32,12; Hos 11,8–9; Jona 3,9).⁸⁴ Stattdessen entscheidet Barmherzigkeit (רחמים), die sog. „Mutter-schöflichkeit“ Gottes⁸⁵ in der die Geburtsmetaphorik (V. 15) auch anklingt. Auch wenn von der Metaphorik her also durchaus Gott Subjekt in V. 13–17 sein kann, wie lässt sich das theologisch und anthropologisch verstehen?

Nach V. 8 bedeutet Gottes Umkehr, dass er zurückkehrt auf einen Ort in der Höhe, wo Gerechtigkeit hergestellt wird für alle Menschen, also universal, Gott umfassend heilsam wirkt – nicht nur für den betenden Menschen. Umgekehrt,

JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 220–250: 235–236.

⁸¹ Vgl. etwa Janowski, Richter (Anm. 23) 100 passim.

⁸² Vgl. Gerlinde Baumann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2008, 158.

⁸³ Wiewohl es diese Selbstaussagen freilich gibt (z. B. Dtn 28,21–44; Ez 23, bes. ab V. 22), nicht aber in Ps 7.

⁸⁴ Jan-Dirk Döhling, Reue Gottes (AT), WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33422/> (25.08.2021).

⁸⁵ Vgl. Staubli/Schroer, Körpersymbolik (Anm. 14) 63–66.

wenn Gott nicht umkehrt, wird diese umfassende Gerechtigkeit auch nicht wirksam. Diese Nicht-Gerechtigkeit oder Nicht-Wirksamkeit göttlicher Gerechtigkeit sieht dann aber so aus, wie in V. 13–17 beschrieben: Es wäre wie eine „Selbstvernichtung“ Gottes im Sinne einer ad absurdum-Führung göttlicher Gerechtigkeit. Es wurde oben bereits angedeutet, dass die Frage nach dem Ort Gottes letztlich eine Frage an den Menschen ist: Wo ist Gott für dich, Mensch?⁸⁶ Denn wenn dieser Ort über allen Menschen ist, dann wirkt Gerechtigkeit nicht nur für das betende Individuum mit seiner eingeschränkten Wahrnehmung, sondern für alle Menschen und ist schon allein deshalb gedanklich unverfügbar. V. 13–17 führen dann gewissermaßen V. 8–9 weiter: Wenn Menschen Gott nicht diesen umfassenden „Umkehrplatz“ geben und ihre Gedanken, Haltungen und Wertungen danach richten, dann ist dieser „Gott“ nicht mehr in der Höhe, sondern in der Grube. Wenn Gott dem Zorn, den Waffen folgen würde, wäre Gottes Gebären Lüge und würde Gott selbst in die Grube fallen. Darin liegt die Hoffnung, an eine andere göttliche Wirklichkeit glauben zu dürfen und dann bleibt nur der Dank für diese Gerechtigkeit (18a) und der Lobpreis, dass Gott in dieser Höhe ist (18b).

Die „Umkehr Gottes“, wie V. 8 sie erwähnt, wäre dann – ähnlich wie bei Jona 3,9 oder Joël 2,14 – ein Ausdruck der Hoffnung auf Rettung – oder eben innerer Heilung im Psalm.

V. 13–17 wären dann eine Reflexion des eigenen Gottesbildes.⁸⁷ Der Psalm ist damit eng verwandt mit der Aussage des Jonabuches, dass wenn Gott gerecht und barmherzig ist, dies für alle Menschen gilt, auch die Gewalttäter_innen, von denen Gott sehr genau weiß. Jona soll ja „dazu geführt werden, tätig vom ‚Mitleid‘ mit sich selbst zum ‚Mitleid‘ Gottes mit der Völkerwelt überzugehen, die Jahwe wie Israel großzog (Jona 4,10–11). Dieses ‚Mitleid‘ macht auch vor denen nicht halt, deren grausame Herrschaft Jona täglich am eigenen Leibe erfährt, weil es in Jahwes Willen zur Verschonung auch der Gewalttäter und ‚Bösen‘ gründet, in seinem Willen zur Beherrschung seines ‚glühenden Zornes‘ auch gegenüber den Heiden. Dieses letzte Zeugnis von Gottes Selbstbeherrschung hat das Alte

⁸⁶ So bleibt auch die Frage nach Gottes Zorn und Umkehr im Jonabuch immer eine offene Frage an den Menschen.

⁸⁷ Auch Hieke, Psalm (Anm. 30) 49, räumt ein, dass V. 10–12 nicht bloße Feststellungen über Gott sind, sondern durchaus aus einem inneren Gespräch herrühren, in dem die betende Person sich selbst vergewissert, dass Gott tatsächlich gerechter Richter sei. Allerdings drängt sich auch hier die Frage nach den Kriterien eines gerechten göttlichen Urteils und danach auf, wie man mit der immer gegebenen partikulären Perspektive dieser Bewertung umgeht.

Testament nicht mehr überboten; es hätte es auch ante Christum nicht mehr zu überbieten vermocht.“⁸⁸

5.2.2 Gott aufs Spiel setzen

Wenn Gott in V. 13–17 Subjekt bleibt, fällt Gott schließlich selbst in diese „von ihm“ gegrabene Grube, Gott erleidet also das Schicksal der frevlerischen Menschen. Mehr noch, die Komplexität der Metaphorik könnte darauf hinausgehen, dass der Gott, der vernichtet, sogar eine frevlerische Vorstellung von Gott sein könnte. Gott erleidet das Frevlerschicksal, wenn sich der betende Mensch Gott so vorstellt. Er würde Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gegeneinander ausspielen, genau *nicht* lernen, was Jona – und die Lesenden des Jonabuches – lernen sollen. Wenn Gott Subjekt bleibt, könnte das Geheimnis des göttlichen Wirkens noch deutlicher zutage treten, da göttliches Richten nicht nach menschlichem Ermessen geschieht, sondern im unermesslichen Geheimnis, als Selbstmitteilung, nicht einfach nur als Richten.⁸⁹

Denn eine Vorstellung von göttlicher Gerechtigkeit als Heimzahlung kann nicht alles sein und wenn es alles ist, dann ist es vielleicht das Bild eines Gottes, eines „Elohim“, das gottlose Menschen hegen – um es in der Diktion des vorliegenden Textes auszudrücken.

Vielleicht ist dann die Metapher von jenem obersten Ort (8b), an den Gott zurückkehren soll, die innere Aufgabe der Betenden: Gott diesen obersten Ort zu geben kann dann bedeuten, Gott in die Unverfügbarkeit zu entlassen. Dies wäre dann aber auch ein versöhntes Loslassen von Schuldzuweisungen.

5.2.3. Bedeutung für das Gesamtverständnis des Psalms

Der Wandlungsprozess, den der Psalm beschreibt, würde dann in V. 13–17 gipfeln, in der Einsicht und Fähigkeit, dass ein umkehrender Gott ein Gott ist, der tatsächlich in der Höhe und damit menschlich unverfügbar ist, der umfassende Gerechtigkeit wirkt, die die Vorstellungen des Betenden übersteigt und so wirklich Gott bleibt, Geheimnis und immer die je größere Wirklichkeit als vorstellbar. Dann ist der Dank zum Schluss ein echtes Lob der Unergründlichkeit eines Gottes, den Menschen im Geheimnis seines Namens aushalten. Vielleicht steht darum in V. 18 wieder der Gottesname. Auch die Gerechtigkeit Gottes wird wieder erwähnt, beides will belobt werden.

⁸⁸ Jörg Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThS 31), Neukirchen-Vluyn ²1997, 109.

⁸⁹ Vgl. Zenger, *Psalmen. Auslegungen* 4 (Anm. 75) 141.

6. Zusammenfassung und Ausblick

Versteht man die Gebetsbewegung in Ps 7 entlang der sich öffnenden Struktur, kann der Transformation, die der Psalm beschreibt, ein Aspekt der Öffnung innewohnen. Diese Öffnung zielt auf die Frage der eigenen Gottesbeziehung, die in V. 13–17 die Gefahr der Vorstellung eines richtenden Gottes erkennt. Sie besteht letztlich darin, das tatsächlich Göttliche, das Unverfügbare, auch ausgedrückt in der Frage nach dem Ort, den die betende Person Gott gibt, in sich selbst zu vernichten. Das Gegenteil wäre das vertrauende Loslassen des eigenen (schuldzuweisenden) Wissens um Gottes Richten.

Nur als Ausblick sei darauf hingewiesen, dass die Frage nach Gott, speziell nach Gottes Existenz in Ps 9 durchaus radikal gestellt wird.⁹⁰ Möglicherweise ließe sich innerhalb der individuellen Klagelieder in Ps 3–14 die Gottesfrage weiter verfolgen.

Schließlich soll noch ein Ausblick in die pastoralpsychologische Relevanz einer solchen Lesart der Klagelieder des einzelnen angedeutet werden. Psychotherapeutische Arbeit macht sichtbar, dass Schuldzuweisungen an andere Menschen mit Projektionen eigener Schattenseiten zu tun haben (können). Aus welchen – oft tiefen – Verletzungserfahrungen heraus das immer geschieht, Heilung und Lösung beginnen dort, wo diese Verletzung wahrgenommen und liebevoll angenommen werden kann. Damit geht der Blick weg von „den anderen“, die schuld sind zur eigenen Heilungsbedürftigkeit und zu eigenen Möglichkeiten. Die Klagelieder der einzelnen können als Reflexionen einzelner Schritte solcher Heilungswege gelesen werden und möglicherweise als sprachliche und bildliche Reflexionshilfen in der pastoralen Arbeit und der Begleitung von Menschen eingesetzt werden.

Ps 7: Übersetzung und Gliederung

- 1 Ein klagendes Lied von David, das er sang zum EWIGEN wegen der Worte Kuschs, des Benjamins.
- 2a EWIGER, meine Gottheit, in dir berge ich mich,
- 2b heile mich von den mich Verfolgenden! Mach mich frei!
- 3a Damit es nicht meine Seele zerreißt wie von einem Löwen,
- 3b Zupackend, und nichts Befreiendes!

⁹⁰ Vgl. die sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zu Ps 9; 10; 14 und 53 von Carolin Neuber, „Es gibt keinen Gott“. Die Möglichkeit der Gottesleugnung und das Gottesbild in Psalm 9/10; 14; 53, PZB 29 (2020) 26–46.

- 4a EWIGER, meine Gottheit, wenn ich solches getan habe,
4b wenn es Unrecht gibt in meinen Händen,
5a wenn ich mir friedvoll Gesinnten Böses erwiesen habe,
5b wenn ich die mich Bedrängenden gedemütigt habe – grundlos,
6a sollen Feinde meine Seele verfolgen und packen
6b und in die Erde werfen mein Leben
6c und meine Würde im Staub wohnen lassen. SELA
- 7a Steh auf, EWIGER, von deinem Zorn!
7b Erhebe dich gegen das Wutbrausen meiner Bedrängungen!
7c Wach auf, zu mir! - Rechtsspruch hast du geboten!
8a Die Versammlung der Völker umgebe dich!
8b Über sie, in die Höhe kehre doch zurück!
- 9a EWIGER, mach die Völker gerecht!
9b Schaffe mir Recht EWIGER, gemäß meinem Gerechtsein
9c und nach meiner Unschuld über mich!
10a Beendet sei doch das Unheile aller ungerechten Menschen!
10b und gib Gerechten Festigkeit
10c prüfend Herzen und Nieren,
10d gerechte Gottheit!
- 11a Mein Schild über mir ist die Gottheit,
11b rettend die Herzensgeraden!
12a Gottheit, gerecht richtend
12b und zornbereite Gottheit jeden Tag!
13a Wenn er nicht umkehrt, schärft er sein Schwert,
13b spannt seinen Bogen und legt ihn fest.
14a Aber gegen sich selbst hat er dann Todeswaffen bereitet,
14b seine Pfeile zu verfolgungshitzigen gearbeitet.
15a Siehe, er liegt mit Unheil in Wehen
15b und ist schwanger mit Unheil
15c und gebiert Lüge!
16a Eine Grube hat er gegraben und sie ausgescharrt,
16b doch er ist in das Loch gefallen, das er gegraben hat.
17a Zurückkehren wird sein Unheil auf seinen Kopf
17b und auf seinen Scheitel wird seine Gewalt herabsteigen.
- 18 Ich will danken dem EWIGEN wegen seiner Gerechtigkeit
und ich will psalmsingen dem Namen des EWIGEN, Höchsten.