

Bibel und Kirche

1 | 2026

Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis



Die vielen Dimensionen von Psalm 22

AUS DEM INHALT:

- Drehbuch für die Passionserzählungen Jesu
- Deutungen in jüdischen Traditionen
- Klage- und Hoffnungsworte für Kriegszeiten



Inhaltsverzeichnis

EGBERT BALLHORN

2 Über Abgründe hinweg

Psalm 22 – Ein Mensch ringt mit Gott und Menschen

MICHAEL THEOBALD

9 Psalm 22 – Drehbuch für die Passionserzählungen?

MARC ZVI BRETTLER, AMY-JILL LEVINE

17 Psalm 22 und seine Rezeptionen in jüdischen und christlichen Traditionen

MARIANNE GROHMANN

25 Geburt und Fehlgeburt in Ps 22

Das Zusammenspiel von Anthropologie und Theologie in Psalmen

NIKOLETT MÓRICZ

31 Das Leid annehmen und ihm widerstehen

Eine traumasensible Lektüre von Psalm 22

JUDITH GÄRTNER

39 Klagen lernen, Hoffnung finden – Resilienz entdecken mit Psalm 22

JELENA HERASYM

44 Sperrig beten. Mit Psalmen in Kriegszeiten klagen

30 **Psalmen singen nach der Einheitsübersetzung 2016** Christine Abart

48 **Zwischenruf** Marlen Bunzel

54 **Zwischenruf** Eberhard Bons

50 **Literatur zum Heftthema**

56 **Mitgliederforum**



Umschlagsabbildung: Initiale »D«, Psalm 22 aus dem Albani-Psalter, 12. Jahrhundert, commons.wikimedia.org



NACHHALTIG CO₂-NEUTRALISIERT
DURCH WIEDERAUFFORSTUNG IN
DEUTSCHLAND MIT **KLIMAPRINT®**

Liebe Leserinnen und Leser,

»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Allein dieser Schrei als erste Zeile eines Psalms ist atemberaubend. Eindringlicher kann ein Psalm nicht beginnen. Gott ist fern, aber seine Hilfe ist nötiger denn je. Ausgerechnet jetzt, wo die Bedrohung so groß und so lebensnehmend ist, wo Hilfe am meisten benötigt wird.

Kongential setzt der mittelalterliche Maler des »Albani-Psalters« aus dem 12. Jh. diesen Anfang ins Bild – das ist auf unserem Titel abgebildet. Egbert Balhorn schreibt dazu: »Ein nackter Mensch mit weit aufgerissenen Augen, ohne Boden unter den Füßen, umringt und angesprungen von wilden Tieren. Die ganze Bedrängnis eines Menschen hat in einem einzigen Buchstaben des Psalters Platz. In diesen Texten ist Raum für alles, was das Leben ausmacht – auch für das, was es gefährdet. Und der bedrängte Mensch? Er findet Halt: von oben! Er klammert sich an den Goldrand des Buchstabens, um nicht abzusinken. Und von außen kommt Gottes segnende Hand und berührt schon den Buchstabenrand. Hoffnung auf Rettung.«

Also: Psalm 22 ist ein besonderer Psalm. Er ist das Drehbuch zur Passion Jesu. Den eigenen Tod direkt vor Augen formuliert der Beter/die Beterin von Psalm 22 Gedanken zu Trauma, Geburt und Fehlgeburt und eine Klage, die besonders eindringlich ist. In jüdischen antiken Texten wird er darum auch mit ganz besonderen Personen verbun-

den. Und sogar in Kriegszeiten gibt er Hoffnung in der Hoffnungslosigkeit. Zeit, sich ihm in einem ganzen BiKi-Heft zu widmen.

Bettina Eltrop und Ulrike Sals

Bettina Eltrop Ulrike Sals



EGBERT BALLHORN

Über Abgründe hinweg

Psalm 22 – Ein Mensch ringt mit Gott und Menschen

Psalm 22 bringt die Erfahrung zur Sprache, von Gott und den Menschen verlassen zu sein. Wie kann es da Rettung geben? Und doch klagt dieser verlassene Mensch Gottes eine Antwort ein – und erfährt sie! Dieses Drama von erfahrener Ferne und erflehter Nähe Gottes ist eingebettet in große Linien von Bedrängniserfahrung und Gottvertrauen im Psalter und darüber hinaus.

»Mein Gott, mein Gott – warum hast du mich verlassen?« – In der christlichen Tradition ist dieser Psalmvers so sehr mit der Passion Christi verbunden, dass die Tatsache, dass es sich dabei um ein *Zitat* im Munde Jesu handelt, um einen Rückgriff auf die Tradition Israels in höchster Lebensnot, oft erst an zweiter Stelle in das Bewusstsein tritt. Dabei ist der Psalm einer der bemerkenswertesten Texte der Bibel, was ein erster Durchgang durch den Psalmtext zeigen soll.

Gottes Ferne

»Mein Gott, mein Gott – warum hast du mich verlassen?« – Hier spricht jemand, der unter der Abwesenheit Gottes leidet. Zugleich wird diese Abwesenheit dem Abwesenden ins Gesicht hineingeklagt. Die Frage lässt die Möglichkeit offen, ersehnt sie geradezu, dass Gott

sich dem Psalmen-Ich wieder zuwenden könnte. Und es ist eine Beziehungsaussage darin enthalten: Selbst der abwesende Gott bleibt für das Psalmen-Ich »mein Gott«. Die Frage »warum hast du mich verlassen?« setzt voraus, dass Gott sich vom Menschen entfernt hat, nicht umgekehrt. Der Mensch, der sie ausspricht, ist sich keiner Schuld bewusst. Gott hat völlig unerwartet und unverständlich gehandelt. Diese Worte sind eine Frage, eine Anklage, ein Gebet, eine Bitte und ein Bekenntnis zugleich.

Nicht nur der Eingangsvers von Ps 22 ist außergewöhnlich, der gesamte Psalm ist es, denn er enthüllt ein weites Erfahrungs Panorama. Der verzweifelte Schrei steht am Anfang. Er eröffnet die Kommunikation mit Gott, auch wenn die Antwort ausbleibt. Der folgende Vers wiederholt die Aussage intensiver: »Ich rufe bei Tag, und du antwortest nicht, bei Nacht, und mir wird keine Stille« (Ps 22,3). Im Kontrast dazu steht die Heiligkeit und anscheinende Ferne Gottes: »Aber du bist heilig, du thronst auf den Lobgesängen Israels« (Ps 22,4). »Auf dich haben unsere Väter vertraut. Sie haben vertraut, und du hast sie gerettet«. Das ist der nächste Kontrast. Die Vorfahren, selbstverständlich glaubten sie – und wurden gerettet. Auch hier schwingt, wie in der Eröffnung, eine eigenartige Ambivalenz mit. Die Rettung der »Vorfahren« ist ein Haftpunkt, eine Tatsache, ein Grund zu vertrauen. Zugleich steht sie im bitteren Gegensatz zum gegenwärtigen Leiden. Was an den Vorfahren geschah, scheint jetzt seine Kraft verloren zu haben. Denn bitter setzt die Klage ein: »Doch ich: ein Wurm – nicht Mensch« (Ps 22,7). Ihre Härte kommt zum Ausdruck, indem sie in paralleler Form einen scharfen Kontrast zu V. 4 herstellt: »du aber – heilig ... ich aber: ein Wurm«. Gott thront heilig in der Höhe, der Mensch liegt erniedrigt am Boden. Wenn sich das betende Ich des Psalms mit einem Wurm vergleicht, eröffnet das eine längere Reihe von Tiervergleichen, die allein angemessen scheinen, die unmenschliche Lage des Bedrängten und das unmenschliche Verhalten der Bedränger auszudrücken. Die Feinde drängen diesen Menschen geradezu aus seinem Menschsein heraus.

Menschenferne – Menschennähe

Dann kommt die Öffentlichkeit ins Spiel. Das Elend des/der Leidenden besteht nicht allein in Einsamkeit und empfundener Gottverlas-

senheit, sondern auch in sozialer Ausgrenzung. Der Mensch, der sich im Psalm ausspricht, ist zum Gegenstand von Spott geworden. Wer genau diese Feinde sind, wird nicht gesagt. Das Profil der Feinde kann nur an der Schilderung ihres Verhaltens erkannt werden. Der Beter/die Beterin lässt die Feinde mit einem wörtlichen Zitat zu Wort kommen: »Er wälze (die Last) auf den HERRN, der lasse ihn entrinnen«, so sagen sie, anscheinend in der Gewissheit, dass solches Vertrauen und solche Hilfe durch Gott nicht existieren. Und damit treffen sie unerwartet ins Schwarze, denn die erfahrene Gottverlassenheit ist ja gerade die Ausgangssituation, mit der der Psalm anhebt. Dies ist eine verschlungene Kommunikationssituation, die hier vorzufinden ist. Die Väter und Mütter Israels haben auf Gott vertraut und sind gerettet worden, das steht außer Frage. Mitglieder einer neuen Generation wollen dies nicht, laden aber den verzweifelten, von ihnen allein gelassenen Beter ironisch zu dieser Haltung ein. Und was tut der bedrängte Mensch? Er nimmt ihren »Rat« an, gerade weil er für ihn keine Ironie darstellt, sondern Lebensgrund. Auf das ironische »ja: Gefallen fand (der HERR) an ihm« (Ps 22,9) antwortet er ganz ernsthaft »ja: du bist es, der mich entspringen ließ dem Mutterleib« (Ps 22,10).

Dies ist aber nicht nur die Aufnahme des ironischen Rates der feindlichen Menge, es ist auch eine Transformation. Denn während sie *über* Gott reden (ein Fehler, der selbst besten Freunden – wie bei Ijob – unterlaufen kann), spricht der Beter/die Beterin *zu* ihm. Trotz der verstörend empfundenen Verlassenheit lässt er/sie die Kommunikation mit dem schweigenden Gott nicht abbrechen: Sie geht vielmehr von der Bitte in eine Vertrauensäußerung über. Und das Vertrauen hat nicht irgendwann im eigenen Leben eingesetzt, sondern es ist ein Urvertrauen zu Gott, das mit der eigenen Geburt begann. Hier wie oben im Psalm wird deutlich, dass Gotteserfahrung und Menschen-erfahrung keine getrennten Bereiche sind. Die Menschen haben sich vom Psalmen-Ich abgewandt, und so wird Gott als abgewandt und fern erlebt. Gleichzeitig wird in dieser Situation die tragende Grunderfahrung der Geborgenheit durch den mütterlichen Gott nicht vergessen. Gottes Nähe wird durch Menschen erfahren, Gottes Ferne ebenso.

Bitte und Anklage

Nun bahnt sich langsam eine Wende an – von innen. Der Psalm fährt fort: »Sei nicht fern von mir, denn die Not ist nah« (Ps 22,12). Die Klage wandelt sich zur Bitte. Weitere Klagen folgen, die die Bedrängnis schildern. Dazu werden Metaphern aus verschiedenen Bildwelten herangezogen: wilde Tiere, feindliche Menschen, dazu Elemente wie Erde und Wasser. Und dazwischen wird die flehentliche Bitte gesetzt »Aber du, HERR, sei nicht fern!« (Ps 22,20). Der gesamte Ps 22 ist ein Drama von erfahrener Ferne und erflehter Nähe Gottes.

Das betende Ich redet zu Gott – und zu sich selbst. Das wird noch einmal sichtbar, als es mitten in der Selbstschilderung aus ihm herausbricht: »In den Staub des Todes legst du mich« (V. 16). Ist das eine Steigerung der Gottesferne? Wird hier Gott für das eigene Unglück verantwortlich gemacht? Dies klingt anstößig. Darf man so sprechen? Ist Gott so? Für das Psalmen-Ich ist das keine Frage. Die Ferne Gottes ist keine grundsätzliche Transzendenz, ein Über-allem-Menschlichen-Stehen, sondern Ausdruck einer Distanz, die nicht annehmbar ist. Gott wird aus dem eigenen Leid nicht herausgehalten.

Schuldlos

Für das Verständnis des Psalms ist es entscheidend, dass an keiner Stelle von der Schuld des Ich die Rede ist. Es gibt Leiden ohne vorheriges Fehlverhalten, das ist nicht nur eine biblische Erfahrung. Leid ist nicht einfach »Strafe« oder »Läuterung«. Für einen gläubigen Menschen in biblischen Zeiten gibt es keine Wirklichkeitsdimension ohne Gott. Auch das eigene Elend hat mit ihm zu tun: Da kann die Klage dann bis zur Anklage gehen. Die Diskussionen im Ijob-Buch und die Theodizee scheinen hier auf, und zwar als zutiefst existenzielle Erfahrung.

Unerwartete Rettung

Und in der Mitte des Psalms, sogar mitten im Vers, kommt ganz plötzlich der Umschwung: »Rette mich aus dem Rachen des Löwen und von den Hörnern der Büffel. Du hast mir Antwort gegeben« (Ps 22,22). Wie die Rettung ausgesehen hat, das wird erstaunlicherweise nicht dargestellt, sie wird nur benannt.

Über den »Stimmungsumschwung« in den Psalmen ist viel nachgedacht worden. Sind die Psalmen aus disparaten Stücken zusammengesetzt worden? Oder haben bei ritueller Aufführung im Tempel Priester ein »Heilsorakel« gesprochen, das die Wende verursachte? Das ist alles Spekulation. Letztlich muss man hinnehmen, dass der unerwartete Wandel von der Klage zum Lob üblicher Bestandteil von Klagepsalmen ist. Hier bleibt eine Leerstelle, und diese muss als originärer Bestandteil der Psalmentheologie angesehen werden: Dass Gott rettend eingreift, ist die Ur-Überzeugung und Ur-Hoffnung der Psalmen. Wann und wie er es tut, bleibt Geheimnis.

In der Mitte des Psalms finden sich eine Leerstelle – und ein Bekenntnis: »Du hast mir Antwort gegeben«. Da eröffnet sich eine ganz neue Welt. Die existenzielle Not führte in die Sprache – und die erlebte Rettung tut es auch. Als nächster Schritt folgt ein »Lobgelübde« (V. 23). Gottes Eingreifen wird den Brüdern und Schwestern verkündet. Die Not gehörte dem Ich allein, die Freude über die Rettung wird mit allen geteilt.

Das Leid hatte in Gottesferne und in Diskriminierung und sozialer Ausgrenzung bestanden. Und nun geschieht das Gegenteil: soziale Integration! Der Dank für die Rettung gehört in die größere Versammlung hinein. Zur Rettung des Beters gehört es, von den Feinden erlöst und wieder von Gleichgesinnten umgeben zu sein.

Rettung zieht Kreise

In V. 24–27 wird das Danklied um eine Dimension ergänzt und der Kreis der Gemeinschaft ausgeweitet: Das ganze gottesfürchtige Israel soll das Handeln Gottes feiern. Die individuelle Erfahrung wird zum Beispiel dafür, dass Gott grundsätzlich für den Armen und Schwachen eintritt (V. 25). Und schließlich (V. 28–32) soll nicht nur ganz Israel, nein, alle Völker, alle »Enden der Erde«, sollen den Gott Israels anbeten. Israel hat seine Erwählung nicht für sich allein. Eines Tages wird Gott seine Herrschaft allen Völkern der Erde offenbar machen (Jes 2,1–4; Mi 4,1–4 u.ö.). Auch wenn dieser Psalm höchstwahrscheinlich in mehreren Stufen entstanden ist: Das »Endergebnis« ergibt eine eindrucksvolle Dramaturgie. Sie nimmt die Menschen mit auf eine offene Reise – beginnend in absoluter Verlassenheit und endend in einer Zukunft für die gesamte Menschheit. Der (vermutliche) Redak-

tionsprozess des Textes hat durch immer weitere »Entgrenzungen« zu einer großen Hoffnungsvision geführt.

Kontexte

Nach dem Durchgang durch den Psalmentext seien noch Blicke auf die Kontexte im Psalter geworfen. Im christlichen Horizont klingen die neutestamentlichen Passionstexte mit, wenn Ps 22 gelesen wird. Auch Psalm 22 ist selbst schon in Kontexte eingebunden. Eine besondere Bedeutung hat die Überschrift »im Hinblick auf David« (das hebräische *leDavid* kann so gelesen werden, muss aber nicht die davidische Verfasserschaft bedeuten). Damit erhält der Text noch eine andere »Beglaubigung«: David – der aus der Not Gerettete – steht im Hintergrund. Wenn man so will, äußert sich hier eine ganz eigene Form der »Messianität«: Der Verheißungsträger David ist nicht machtvoll, sondern rettungsbedürftig. Am Ende des Psalms wird er zum Verkünder nicht seines eigenen Königtums, sondern der Königsherrschaft Gottes. Einen weiteren Kontext stellt die unmittelbare Umgebung des Psalms dar. Auch wenn jeder Psalm seine eigene Entstehungsgeschichte hat und die Sammlung der einzelnen »Psalmenbündel« ein eigener Prozess war, so steht doch jetzt eine Psalmensammlung vor unseren Augen, die von der Rezeptionsgemeinschaft als verbindlich angesehen wurde. Die »Gebrauchsgeschichte« des Psalters stellt gewissermaßen ein Traditionsargument für die Lesbarkeit des überlieferten Textes dar und rechtfertigt dadurch, die rezipierte Textgestalt zum Ausgangspunkt der Auslegung zu nehmen.

Liest man Ps 22 in seinem Kontext, ergeben sich Verbindungslinien zu den Nachbarpsalmen. Ps 21 war ein Gebet um die Rettung des Königs, was die davidische Lesart verstärkt. Und dann führt eine Linie von Ps 22 zu Ps 23, denn der Weg von der Gottverlassenheit zur Rettung führt in Ps 23,4 zum Bekenntnis der Gottesnähe »du bist bei mir«. Auch das Gerechtigkeitsmotiv spielt eine Rolle. Ps 22 endet mit dem zukünftigen Volk, das die Gerechtigkeit Gottes

Zusammenfassung

Dieser Beitrag zeichnet die gedankliche und existenzielle Entwicklung in Psalm 22 nach. Von Gott und den Menschen verlassen hält das Psalmen-Ich an Gott fest. Das steht im Kontrast zur Schutzerfahrung vergangener Generationen und sogar der eigenen Geburt. Unerwartet von Gott erhört, lässt die Bet-Person alle Welt von Gottes Herrlichkeit wissen. Die Abfolge der Gebete im Psalter und die Stichwort-Verknüpfungen stellen den Text in Zusammenhänge bis zu Jesus am Kreuz.

(EÜ: »Heilstat«) verkünden wird; in Ps 23 führt Gott den Menschen auf »Pfad der Gerechtigkeit«. Das führt schließlich zu Ps 24, der Tor-Einlassliturgie, worin der Mensch mit reinem Herzen von Gott Gerechtigkeit empfängt (Ps 24,5).

So wie ein Einzelsalm in sich mehrere Szenen enthält, so entsteht durch die zusammenhängende Lektüre der Psalmen ein ganzer Meditations- und Lehrtext. Durch immer erweiterte Kontexte entstehen immer neue Lektürewesen: Auf den menschlichen Lebensweg, auf König David hin, in neutestamentlicher Lektüre auf Jesus hin.

Bedrängnis und Rettung aus höchster Not ist das Thema von Ps 22. Gottvertrauen, die Erfahrung von Gottesferne und Rettung sind hier in einer Dichte zusammengebracht wie in vielleicht keinem anderen Text der Bibel.

Literatur zur Vertiefung

Dieter Böhler, Psalmen 1–50, Freiburg, Basel, Wien 2021.

Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, Die Psalmen, 1: Psalm 1–50. Würzburg 1993.

Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen, Göttingen 2025.



Prof. Dr. Egbert Ballhorn

lehrt Exegese und Theologie des Alten Testaments an der TU Dortmund. Vorsitzender des Katholischen Bibelwerks.

Forschungsschwerpunkte: Psalter, Josua, Baruch. Mit-herausgeber von: »42 große Wörter. Schlüssel zur Botschaft der Bibel«, Gütersloh 2024.

E-Mail: egbert.ballhorn@tu-dortmund.de

Psalm 22 – Drehbuch für die Passionserzählungen?

Nach dem Matthäus- und Markusevangelium ist Jesus am Kreuz mit Psalm 22 auf den Lippen gestorben. Vor allem aber lieferte dieser Psalm das Drehbuch für die Passionserzählungen ...

Wie Jesus am Kreuz gestorben ist, ob mit lautem, unartikulierte Schrei oder mit Psalm 22,2 auf den Lippen, wissen wir nicht. Über seiner Todesstunde liegt ein undurchdringlicher Schleier. Grund dafür ist der Charakter unserer Quellen. Die Passionserzählungen sind keine historischen Berichte, die festhalten wollen, was geschehen ist, sondern Glaubenstexte: Auf der Basis der Schrift Israels suchen sie das Trauma der schmachvollen Hinrichtung des Galiläers literarisch zu verarbeiten.

Unter den vielfältigen Schriftbezügen der Passionserzählungen ragt *eine* Schriftengruppe hervor, der Psalter, und aus ihm das 22. Gebet. Eine zweifache Beobachtung belegt seine überragende Bedeutung für die Passionserzählungen: Wie die Klage der ersten Psalm-Hälfte in den Dank und Lobpreis der zweiten Hälfte einmündet, so existierte auch nie eine isolierte Erzählung vom Leiden und Sterben Jesu, vielmehr mündete diese immer schon in die Verkündigung der Auferweckung des Gekreuzigten. Diese höchst bemerkenswerte Analogie zwischen Psalm 22 und der Passions- und Ostererzählung wird von verschiedenen Indizien der Evangelien bestätigt (siehe unten). Strukturbildend wirkte der Psalm auch in der Erzählung von der Kreuzigung Jesu. Die Zitate und Anspielungen sind ihr nicht nachträglich »aufgesetzt« worden. Sie ist selbst aus dem Stoff gewoben, den der Psalm bereitstellt. Das gilt für die Passionserzählungen auch im Blick auf andere Psalmen.¹

Die Leidensgeschichte Jesu – eine Psalter-Passion

Mutterboden der Leidensgeschichte Jesu ist der Psalter. Ein kleines Experiment – die Wiedergabe wichtiger Stationen der Leidensgeschichte aus der Perspektive des Psalm-Beters – belegt es. Dann liest sich *die Sitzung des hohen Rates* (Mk 14,1f.) – Auftakt des Prozesses im engeren Sinne – so: »Die mir nach dem Leben trachten, [...] planten Verderben [...]« (Ps 38,13). »Die auf mich lauern, haben sich gemeinsam beraten. Sie sagen: Gott hat ihn verlassen. Verfolgt und ergreift ihn. Für ihn gibt es keinen Retter« (Ps 71,10). *Getsemani*, weitere Station, ist Ort der Anfechtung und Klage Jesu, aber auch der Einwilligung in seinen Weg: »HERR, sei mir gnädig, denn mir ist angst; vor Gram sind mir Auge, Seele und Leib zerfallen« (Ps 31,10). »Was bist du bedrückt, meine Seele, und was ächzt du in mir? Harre auf Gott; denn ich werde ihm noch danken, der Rettung meines Angesichts und meinem Gott« (Ps 42,12). *Die Jünger* fliehen, verraten und verleugnen Jesus: »Auch mein Freund, dem ich vertraute, der mein Brot aß, hat die Ferse gegen mich erhoben« (Ps 41,10 etc.). »Denn nicht ein Feind beschimpft mich, das könnte ich ertragen; nicht einer, der mich hasst, tritt groß gegen mich auf, vor ihm könnte ich mich verbergen. Nein, du bist es, ein Mensch mir gleich, mein Freund und mein Vertrauter« (Ps 55,13f.). Vom *Hohen Rat*, der über Jesus richtet, ist gerechtes Urteil nicht zu erwarten: »Gib mich nicht meinen gierigen Gegnern preis; denn falsche Zeugen standen gegen mich auf und wüten!« (Ps 27,12). »Ich bin wie ein [...] Stummer, der den Mund nicht auf tut« (Ps 38,14 etc.). »Gott, stolze Menschen standen gegen mich auf, eine Rotte von Gewalttätigen trachtete mir nach dem Leben« (Ps 86,14).

Bis hierhin zeigt sich schon: Die handelnden Personen – Jesus, seine Gegner und die Jünger – sind weithin mit Farben aus Israels Gebetbuch gezeichnet. Die Motive stammen aus verschiedenen Psalmen, während die Kreuzigungsszene sich mit Psalm 22 dann an *einem* Gebet orientiert: »[e]in Klage- bzw. Hoffnungslied, d.h. Lyrik, (wird) in Prosa umgesetzt² – von hinten nach vorne, mit der eröffnenden Klage als dem »letzten Wort« Jesu (*verbum ultimum*) am Ende:

	Mk 15		Ps 22
Teilung der Kleider	V. 24	↓	V. 19
Kopfschütteln der Passanten	V. 29	↑	V. 8
Verspottung des Gerechten	V. 30–32		V. 7–9
Invocatio (»Mein Gott, mein Gott«) + Wozu-Frage	V. 34	↓	V. 2

Ps 22,9 verwendet mit der Einbettung direkter Rede ins Gebet ein beliebtes Stilmittel des Psalters (vgl. Ps 3,3; 10,4.6.11.13; 12,5; 40,16; 41,6.9; 42,4.11 etc.): Der Beter zitiert seine Gegner: »Wälze die Last auf den Herrn! Er soll ihn befreien, er reiße ihn heraus, wenn er an ihm Gefallen hat!«. Die Markuspassion übernimmt dieses Stilmittel, wenn sie die Feindschaft der Gegner Jesu wie im Psalm in Szene setzt: »Die Leute, die vorbeikamen, verhöhnten ihn, schüttelten den Kopf und riefen: *Ach, du willst den Tempel niederreißen und in drei Tagen wiederaufbauen? Rette dich selbst und steig herab vom Kreuz!* [...]« (Mk 15,30; vgl. auch Mk 14,1f. mit Ps 71,10). Der Psalm wirkt bis in die Gestaltung der Erzählung hinein.

Matthäus folgt dem ältesten Evangelisten, legt den Hohepriestern aber noch die Spottrede Ps 22,9 in den Mund: »*Er hat auf Gott vertraut, der soll ihn jetzt retten, wenn er an ihm Gefallen hat*; er hat doch gesagt: Ich bin Gottes Sohn« (Mt 27,43). »Für die mit dem Psalm vertrauten Adressaten wird damit die Charakterisierung der Autoritäten als Frevler auf subtil ironische Weise unterstrichen: wie ein brüllender und reißender Löwe haben sie ihren Rachen gegen den Gerechten aufgesperrt (Ps 22,14)«³ – ja gegen den Gottessohn, wie Matthäus betont, wenn er auch schon die vorangehende Spottrede der Passanten um den Hinweis auf Jesu Gottessohnschaft ergänzt: »[...] rette dich selbst, *wenn du Gottes Sohn bist*« (Mt 27,40).⁴

Lukas hat die Anspielungen auf den Psalm, für den Kenner zwar immer noch erkenntlich, in seine Erzählung eingeschmolzen (vgl. Lk 23,34 / Ps 22,19; Lk 23,35 / Ps 22,8f.; auch Lk 24,39f. / Ps 22,17 [Septuaginta]). Vor allem hat er Ps 22,2 gegen Ps 31,6 ausgetauscht: »(Vater,) *in deine Hände lege ich meinen Geist*«. Unmöglich konnte er Jesus mit Ps 22,2 erklären lassen, Gott habe ihn in der Todesstunde »verlassen«. Die lukanische Sicht wird in Apg 2,25–28 deutlich, wo Petrus in seiner Pfingstrede Ps 16,8–11 (Septuaginta) als Vertrauensäußerung *Jesu selbst* deutet: »David nämlich sagt über ihn: *Ich hatte den Herrn beständig vor Augen. Denn er steht mir zur Rechten, dass ich nicht*

wanke. Darum freute sich mein Herz und frohlockte meine Zunge und auch *mein Leib* wird in Hoffnung wohnen; denn *du gibst meine Seele nicht der Unterwelt preis* [dasselbe Verb – *eg-kata-leípô* – wie in Ps 22,2, hier nur verneint!], noch lässt du deinen Frommen die Verwesung schauen. Du hast mir die Wege zum Leben gezeigt, du wirst mich erfüllen mit Freude vor deinem Angesicht« (Apg 2,25–28).

Jesu letztes Wort beim *vierten Evangelisten*: »*Es ist vollbracht!*« (Joh 19,30) bündelt die johanneische Christologie: Im Tod Jesu als Hingang zum Vater »vollendet« sich das Heilswerk; das verriegelte Tor des Todes steht jetzt offen. Bemerkenswert ist auch Folgendes: Die Episode der Kleiderteilung Joh 19,23f. zeigt, wie aus einem Psalm – hier Ps 22,19 – eine neue Geschichte generiert wurde: Spielt Markus in 15,24 auf den Vers lediglich an, so hat Johannes um seiner symbolischen Deutung des ungeteilten Leibbrocks willen⁵ daraus eine eigene Szene gebildet.

»Die Armen sollen essen und sich sättigen« (Ps 22,27)

Nicht Markus ist die Entstehung der Passionserzählung zu verdanken, sondern der Jerusalemer Gemeinde der frühen 40er Jahre. Doch Markus kommt ihr am nächsten. Dafür spricht u. a. die strukturbildende Funktion von Psalm 22 in seiner Darstellung, die bei Lukas und Johannes verblasst ist. Dann stellt sich die Frage: Was war der Grund für die Bildung der in der Kundgabe der Auferweckung des Gekreuzigten gipfelnden Passionserzählung? Welche Menschen schufen sie, die über die Evangelien eine so unglaubliche Wirkung bis heute erzielen sollte?

Es waren Juden, die an den Messias Jesus glaubten, bewandert in der Schrift, vertraut mit dem Psalter, der ihr Gebetbuch war, dessen Klagen, Loblieder und Hymnen sie in ihren Jerusalemer Hausgemeinden beteten und sangen (vgl. Apg 2,46f.). Aber auch angefochten waren sie, angefochten durch den schwerwiegenden Einwand der jüdischen Autoritäten, der ans Kreuz »Gehängte« sei ein Verfluchter Gottes (Dtn 21,22f.; vgl. Gal 3,13), »der Gekreuzigte« (Mk 16,6; 1 Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1) könne Gottes letztgültiger Prophet nicht sein. Das Kreuzesgeschick Jesu wog schwer und sprach gegen ihn.

Nirgendwo im Frühjudentum gab es die Vorstellung, eine zukünftige Rettergestalt müsse leiden. Das Lied vom leidenden Knecht Jes

52,13–54,12 wurde zur Zeit Jesu nicht auf eine messianische Gestalt, sondern kollektiv auf Gerechte in Israel oder auf das leidende Volk als Ganzes bezogen. Als die Königspsalmen im Kontext des Psalters zu Gebeten der Hoffnung auf einen zukünftigen Gesalbten wurden, eröffnete eine Besinnung auf David, mit dem die Überschrift von Ps 22 den klagenden Beter identifizierte, neue Perspektiven: Der König ist nicht nur der erfolgreiche Heerführer, sondern auch der Verfolgte und Leidende.⁶ Was lag näher für die ersten Anhänger Jesu, als diesen mit genau den Farben des Psalters zu zeichnen! Hier fanden sie als Präfiguration Jesu das Muster, um seine ehrlose Hinrichtung am Kreuz zu »verarbeiten«, das Muster nicht des »leidenden Gerechten«, sondern des leidenden Messias Königs und Gottessohns (vgl. Ps 2).⁷ Mit ihrer Übertragung des Psalters – der Umsetzung seiner Lyrik in Erzählung – dokumentierten sie ihre Überzeugung: Verfolgung und Entehrung sprechen nicht gegen ihren Glauben, dass Jesus, der das Geschick so vieler anderer erleiden musste, Grund aller Hoffnung ist.

Der Grund der Hoffnung

Die zweite Psalm-Hälfte greift die Klage des Anfangs auf: Gott »hat gehört, als er zu ihm schrie« (Ps 22,25b; vgl. V. 2b.3 mit Mk 15,34a). Dem entspricht die Kunde des himmlischen Boten am Ende der alten Passionsgeschichte: »Er ist auferweckt worden« (Mk 16,6). Schon Jesu letztes Wort ist bei Markus von himmlischen Zeichen gerahmt: Die Finsternis, die von der sechsten bis zur neunten Stunde auf der Erde lastet – Bild für das Gericht Gottes über die Sünde der Menschen (Amos 8,9) – hellt sich auf, als Jesus schreit: »Mein Gott, mein Gott, warum (= woraufhin/wozu) hast du mich verlassen?« Und als er abermals einen lauten Schrei ausstößt und stirbt, heißt es: »Der Vorhang im Tempel zerriss von oben bis unten entzwei« (Mk 15,38). Heil und Versöhnung wird den Menschen fortan nicht mehr durch den Opferritual im Tempel, sondern kraft des Sterbens Jesu zuteil.⁸

Dass Psalm 22 insgesamt den »Deutehorizont«⁹ der Passion bildet, bestätigen verschiedene Indizien. In der Ersterscheinung vor Maria Magdalena sendet Jesus sie (nach Mt 28,10 auch die anderen Frauen) zu seinen »Brüdern« (Joh 20,17), um die Frohbotschaft auch ihnen zukommen zu lassen. Das Lob-Versprechen des Beters erfüllt sich: »Ich will deinen Namen *meinen Brüdern* verkünden« (Ps 22,23a).

Wenn Jesus den Jüngern »seine Hände und seine Füße« zeigt (Lk 24,39.40; vgl. Joh 20,20.25.27), spielt dies auf die durchbohrten Hände und Füße des Psalmen-Ichs in Ps 22,17 an. »Theologisch wird damit die Auferstehungsgeschichte untrennbar mit der Kreuzigungsdarstellung verbunden.«¹⁰

Aber auch unabhängig davon gilt: Im Psalm begegnen ab V. 23 Motive, die in erstaunlicher Weise, werden sie im frühen Jerusalemer Kontext gelesen, zu sprechen anheben: Wenn der Lobpreis »inmitten der Versammlung« (*ekklesia*) ergeht (V. 23b) und der Beter erklärt: »Deine Treue preise ich in großer Versammlung (*ekklesia*)« (V. 26), lässt sich das umstandslos auf die Gemeinde beziehen, die des Todes und der Auferweckung Jesu gedenkt. Und wenn V. 27 kundtut: »Die Armen sollen essen und sich sättigen«, deutet sich als »Sitz im Leben« die Mahlfeier der ersten Gemeinde an, wozu deren (Selbst-)Bezeichnung »die Armen« passt (Gal 2,10; vgl. Röm 15,26). Bemerkenswert ist zuletzt das endzeitliche Lob V. 29: »Dem Herrn gehört das Königtum, er herrscht über die Nationen.« So kann der Psalm auch als österliche Transformation der jesuanischen Rede von der Königsherrschaft Gottes gelesen werden. Jesus, der sie in Israel proklamiert hat, aber am Kreuz hingerichtet worden ist, wurde auferweckt und zum Repräsentanten Gottes über alle Völker erhoben (vgl. Röm 1,3f.). Ps 22,29 bewahrheitet sich: JHWH »herrscht über die Nationen«!

Letzte Worte

Seit Platons Phaidon, der in den letzten Worten des in den Tod gehenden Sokrates gipfelt, war es in der griechisch-römischen und frühjüdischen Literatur üblich, dem Sterbenden ein »letztes Wort«, das sein Leben bündelt, in den Mund zu legen. Auch die Passionserzählungen verfahren so.¹¹ Dabei signalisieren ihre *verba ultima* ganz unterschiedliche Bilder. *Markus* und *Matthäus* sehen in Jesus den Davidsson, den Messias, der, mit den Menschen verbunden, um die Abgründe des Leidens weiß und mit Ps 22,2 seinen Gott »mit großer Stimme« anruft, er möge doch hören. Auch *Lukas* sieht Jesus als Psalmbeter, der mit Ps 31,6 ein jüdisches Abendgebet spricht. Er stirbt vorbildlich. Er erbittet zuletzt noch für alle, die ihm Unrecht taten, Vergebung, spricht dem Büßer Hoffnung zu und geht selbst vertrauensvoll in den Tod; als »Gerechter« erinnert er an den in »Seelenruhe«

sterbenden Sokrates, den Prototyp aller Gerechten (vgl. auch Weish 2,12.18). Der *johanneische Jesus* strahlt göttliche Vollmacht aus.

Wie Jesus tatsächlich gestorben ist, bleibt sein Geheimnis. Indes enthält die Kreuzigungsszene auch erinnerte Fakten: Jesus wurde nicht als Einziger hingerichtet – als »König der Juden« –, sondern andere mit ihm. Die beiden Söhne des Simon von Kyrene, Alexander und Rufus (Mk 15,21), die wohl zur ältesten Jerusalemer Gemeinde gehörten, wussten von ihrem Vater, dass er dem geschwächten Jesus auf seinem Kreuzweg geholfen hatte, ihm in seiner unsäglichen Einsamkeit körperlich so nahegekommen war, wie sonst niemand.

Und »von ferne« waren Frauen anwesend (Mk 15,40), Ausdruck tiefen menschlichen Mit-Leidens.

Das letzte von Markus überlieferte Wort Jesu, das authentisch sein dürfte, ist voller Hoffnung: »Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von Neuem davon trinke im Reich Gottes« (Mk 14,25).

Zusammenfassung

Die Passionserzählungen sind keine historischen Berichte, die festhalten wollen, was geschehen ist, sondern Glaubenstexte: Auf der Basis der Schrift Israels suchen sie das Trauma der schmachvollen Hinrichtung des Galiläers Jesus von Nazaret literarisch zu verarbeiten. Dabei spielt der Psalter eine überragende Rolle, insbesondere Ps 22: Wie die Klage der ersten Psalm-Hälfte in den Dank und Lobpreis der zweiten Hälfte einmündet, so existierte auch nie eine isolierte Erzählung vom Leiden und Sterben Jesu, vielmehr mündete diese immer schon in die Verkündigung der Auferweckung. An der Kreuzigungsszene zeigt der Beitrag, wie mit der Klage von Psalm 22 Lyrik in Prosa umgesetzt wird. Die vier Evangelisten bieten jeweils eigene Perspektiven auf die Erzählung im Licht des Psalters.

- 1 Michael Theobald, Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen (WUNT 486), Tübingen 2022, 55–79.
- 2 Dietrich Rusam, Die Passionsgeschichte des Lukas als Kontextualisierung von Psalm 22, in: Dieter Sänger (Hg.), Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien (BThSt 88), Neukirchen-Vluyn 2007, 77–110, hier 105, von der »synoptischen Kreuzigungsdarstellung« überhaupt.
- 3 Matthias Konrad, Das Evangelium nach Matthäus (NTD), Göttingen 2015, 443.
- 4 Alida C. Euler, Psalmenrezeption in der Passionsgeschichte des Matthäusevangeliums. Eine intertextuelle Studie zur Verwendung, theologischen Relevanz und strukturgebenden Funktion der Psalmen in Mt 26–27 im Lichte frühjüdischer Psalmenreurse (WUNT 2/571), Tübingen 2022, 348.
- 5 Den Parallelismus membrorum von Ps 22,19a/b (Kleider/Gewand) nutzt das Evangelium, um den (ungeteilten) Leibrock (Bild wohl weniger für die Einheit der Kirche als vielmehr für die Bewahrung Jesu im Tod) als zusätzliches Kleidungsstück einzuführen.

- 6 Egbert Ballhorn, Klage als Weisheit des Königs. Untersuchungen zur Davidstypik in den Psalmen, in: Johannes Schnocks (Hg.), »Wer lässt uns Gutes sehen?« (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg 2016, 244–270.
- 7 Michael Theobald, Die Passionserzählungen des Neuen Testaments, die »Davidisierung« des Psalters und der Umgang Jesu mit dem »Gebetbuch« Israels, in: Barbara Schmitz u. a. (Hg.), Vor allen Dingen: Das Alte Testament (FS Dohmen) (HBS 100), Freiburg i.Br. 2023, 398–431.
- 8 Dieter Lührmann, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 264: »Die Öffnung des Tempels (hinter dem Vorhang ist der Raum, den nur der Hohepriester betreten darf) bedeutet seine Profanierung und weist damit voraus auf seine Zerstörung (vgl. 13,14). [...] Wegen dieses Zusammenhangs [mit 13,2] geht V. 38 auf die Redaktion des Markus zurück.«
- 9 Ebenda. 263.
- 10 Rusam, Passionsgeschichte, a.a.O. 96.
- 11 Michael Theobald, Der Tod Jesu im Spiegel seiner »letzten Worte« vom Kreuz, in: ders., Jesus, Kirche und das Heil der Anderen (SBAB 56), Stuttgart 2013, 107–144.



Dr. Michael Theobald

ist Professor emeritus für Neues Testament an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen; Associate Professor der Faculty of Theology and Religion, University of the Free State Bloemfontein, Südafrika; Mitglied der Nationalakademie Leopoldina, Halle a. d. Saale. Er war von 2009–2019 Vorsitzender des Vereins Katholisches Bibelwerk.
E-Mail: michael.theobald@uni-tuebingen.de

Psalm 22 und seine Rezeptionen in jüdischen und christlichen Traditionen

Psalm 22 wird von jüdischen und christlichen Menschen in ihrer jeweiligen Text- und Glaubens-tradition gelesen. Was macht die jeweilige Lese-Community für die Lektüre der Texte aus?

Wie wir einen biblischen Text verstehen, hängt von seinem literarischen Kontext, seinem historischen Hintergrund, der Tradition, aus der wir lesen, und unseren eigenen Fragen ab. Christen und Christinnen lesen Passagen aus dem ersten Teil ihrer Bibel, dem Alten Testament, oft durch die Brille des Neuen Testaments. Und Juden und Jüdinnen, deren Bibel der Tanach ist, lesen Passagen oft durch die Brille rabbinischer und späterer jüdischer Kommentare. Wir heben diese unterschiedlichen Lesestrategien im Untertitel unseres kürzlich auch auf Deutsch erschienenen Buches hervor: Wie Juden und Christen dieselben Geschichten anders lesen.¹

Juden und Christen lesen Bibel anders

Menschen, die Jesus nachfolgten, fanden im Rückblick ihren Herrn auf jeder Seite der Schriften, die sie später als Altes Testament bezeichneten. Ganz anders finden jüdische Menschen in fast jedem Satz der Bibel mehrere Interpretationen – einige davon sind messianischer Natur, stehen aber nicht mit Jesus in Verbindung. Christen betonen bestimmte Texte, insbesondere aus den Propheten und Psalmen, die sie auf Christus hin lesen; Juden betonen die Tora. Christen schenken

dem Buch Ester im Allgemeinen wenig Beachtung; Juden lesen es jährlich am Purim-Fest – das gesamte Buch. Christen lesen ihre Bibel in der Regel in ihrer Muttersprache; Juden lesen sie auf Hebräisch.

Diese und andere Unterschiede zeigen sich auch in der Art und Weise, wie die beiden Gemeinschaften ihre Schriften liturgisch lesen. Juden lesen am Sabbat jedes Jahr (oder bei liberalen Juden alle drei Jahre) die gesamte Tora (den Pentateuch); der Text wird auf Hebräisch aus einer Schriftrolle vorgetragen. Christen lesen sonntags nur kurze Auszüge aus der Tora oder dem Alten Testament, und die Lesungen stammen hauptsächlich aus den Prophetenbüchern. Sie lesen den Text in der Landessprache aus einem Buch vor.

Psalm 22, einer der ersttestamentlichen Texte, die im Neuen Testament am häufigsten zitiert oder angedeutet werden, ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie Juden und Christen denselben Text unterschiedlich lesen. Tatsächlich verkörpert auch die liturgische Tradition diesen Unterschied. Psalm 22 ist Teil der Karwochenliturgie, in der er mit Jesaja 52,13–53,12 zusammen vorkommt, einer weiteren Passage, die einen leidenden Menschen beschreibt. In den jüdischen liturgischen Lesungen kommen weder Psalm 22 noch dieses letzte Gottesknechtslied aus Jesaja vor.

Christliche Lektüren von Psalm 22

Für Christen und Christinnen weist Psalm 22 auf Jesus hin. In Mk 15,34 (vgl. Mt 27,46) heißt es: »Jesus rief mit lauter Stimme: *»Eloi, Eloi, lema sabachthani?»* Das bedeutet: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Die bittere Frage, eine seltsame Kombination aus Hebräisch und Aramäisch, die ins Griechische transkribiert wurde, zitiert den ersten Vers des Psalms.

Alle vier Passionserzählungen der Evangelien zitieren Psalm 22 und spielen auf ihn an. Beispielsweise beschreiben alle vier, wie römische Soldaten um das Gewand Jesu würfeln. Joh 19,23–24 fügt ein separates Kleidungsstück hinzu, um den Zusammenhang zu verstärken: »Sie nahmen seine Kleider [Plural] und teilten sie in vier Teile ... sie nahmen auch sein Untergewand [Singular]; nun war das Untergewand nahtlos, aus einem Stück gewebt von oben ... Damit sollte sich erfüllen, was in der Schrift steht: »Sie teilen meine Kleider [Plural] unter sich auf und werfen das Los um mein Gewand [Singular]« (Ps

22,18). Am Kreuz wird nach Mk 15,29 (vgl. Mt 27,39f.) Jesus von seinen Gegnern verspottet. In Ps 22,7 klagt die Sprecherfigur: »Alle, die mich sehen, verspotten mich, sie verziehen den Mund, sie schütteln den Kopf.« Im nächsten Vers spotten die Feinde der Sprecherfigur: »Befehl dem Herrn deine Sache, er wird ihn retten.« Im weiteren Verlauf erzählt Markus 15,31–32 (siehe Matthäus 27,41–42), dass die Gegner sagen: »Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten.«

Es gibt mehrere Möglichkeiten, diese Anspielungen zu verstehen. Wie in unserem Buch ausführlich dargelegt, können wir die Passionserzählungen als Bestätigung des prophetischen Charakters des Psalms betrachten. Die Schriftrollen vom Toten Meer zeigen, dass Juden andere Psalmen auch als Prophezeiungen lasen. Oder vielleicht klagte Jesus um Elija, dessen Name auf Hebräisch »Eliya« oder »Eliyahu« lautet und wie »Eli« klingt, wie Mk 14,35 (und auch Mt 27,47) nahelegt. Gemäß Mal 4,5–6LXX (3,23–24 in hebräischer Zählung) würde Elija zurückkehren, um das messianische Zeitalter anzukündigen. Die Anhänger Jesu verstanden seinen Schrei dann als den ersten Vers des Psalms. Oder vielleicht legte der Evangelist Markus Jesus die Worte des Psalms in den Mund. Historiker in der Antike interessierten sich weniger dafür, was die Menschen tatsächlich sagten, sondern verfassten vielmehr Reden, die sie für den Anlass als angemessen erachteten. Hebräer 2,12 wählt einen anderen Vers aus dem Psalm, um von Jesus zu sprechen. »Ich will deinen Namen meinen Brüdern und Schwestern verkünden; inmitten der Gemeinde will ich dich preisen«, zitiert Psalm 22,22. In der Spätantike wurde jeder Vers des Psalms mit Jesus in Verbindung gebracht.

Jüdische Lektüren von Psalm 22

Für Christen und Christinnen spricht der Psalm in erster Linie von Jesus. Die jüdische Auslegung hat kein ähnlich verbindendes Merkmal. Während die christliche Auslegung des Alten Testaments christologisch ausgerichtet ist, gibt es in der jüdischen Bibelauslegung Vielfalt. Eine bekannte mittelalterliche jüdische Lehre betont: »Die Tora hat siebenzig Gesichter der Auslegung.«² Tatsächlich gibt es auf jeder einzelnen Seite der *miqra'ot gedolot*, der sogenannten Rabbiner-Bibel, eine Vielzahl unterschiedlicher und widersprüchlicher Auslegungen für jeden Vers.

Frühe jüdische Quellen, darunter die Mischna, der Bavli (der Babylonische Talmud), der Yerushalmi (der Jerusalemer Talmud) und frühe Midraschim, zitieren Psalm 22 selten. Das ist möglicherweise auf die große Bedeutung des Psalms im Christentum zurückzuführen. Wenn Juden diesen Psalm kommentieren, tun sie dies zumeist in drei Richtungen: als Erklärung für Ereignisse im Zusammenhang mit Königin Ester, in Bezug auf König David und in Bezug auf einen anderen Messias als Jesus.

Psalm 22 auf Ester hin gelesen

Meist wird im Judentum Psalm 22 auf Königin Ester hin gelesen. Diese Verbindung entsteht in der längeren griechischen Version des Buches Ester, in den sogenannten »Ergänzungen«, die für römisch-katholische und orthodoxe Christen kanonisch sind, nicht jedoch für Protestanten. In Ergänzung C beispielsweise klingt Esters Gebet »Mein Herr, du allein bist unser König. Hilf mir, die ich allein bin und keine Hilfe habe außer dir« ganz ähnlich wie Ps 22,11: »Sei nicht fern von mir, denn die Not ist nahe und es gibt niemanden, der hilft.« Auch der weitere Verlauf ihres Gebets liest sich wie ein Echo des Psalms. Während die Mischna den Psalm im Grunde ignoriert, baut der Bavli die Verbindung zu Ester aus. Diese Verbindung war auch Hieronymus bekannt, der im Jahr 398 erklärte, dass der Psalm nicht mit Ester in Verbindung gebracht werden sollte. In bMegillah 15b heißt es:

Der Vers sagt über Ester: »Und sie stand im inneren Hof des Königshauses« (Est 5,1). Rabbi Levi sagte: Als sie die Kammer der Götzenbilder erreichte, die sich im inneren Hof befand, verließ die göttliche Gegenwart [Schechina] sie. Sie sagte sofort: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Ps 22,2). Vielleicht liegt es daran, dass Du eine unbeabsichtigte Sünde wie eine absichtlich begangene Sünde beurteilst und eine Handlung, die aufgrund von Umständen außerhalb der eigenen Kontrolle begangen wurde, wie eine freiwillig begangene Handlung. Oder vielleicht hast Du mich verlassen, weil ich in meinen Gebeten Haman einen Hund genannt habe, wie es heißt: »Befreie meine Seele vom Schwert, meinen einzigen Sohn aus der Hand des Hundes« (Ps 22,21). Sie nahm dies sofort zurück und nannte ihn in ihren Gebeten einen Löwen, wie es im folgenden Vers heißt: »Rette mich aus dem Rachen des Löwen« (Ps 22,22). Ester erkennt, dass sie Haman nicht hätte beleidigen sollen, obwohl er vorhatte, alle Juden zu töten.

Im Mittelalter rezitierten Juden Psalm 22 an Purim, dem fröhlichen Fest, das an Esters Sieg über den mörderischen Haman erinnert. Dieser Brauch, einen zentralen Text der Passion Jesu für ein ausgelassenes Fest zu verwenden, spiegelt möglicherweise eine antichristliche Polemik wider. wird heute allerdings kaum noch praktiziert. Festzuhalten bleibt, dass Lektüren desselben Textes zur Ausbildung der je eigenen Identität beitragen.

Ps 22 auf David und den Messias ben Ephraim hin gelesen

Der Midrasch zu den Psalmen, der wahrscheinlich vor dem 8. Jh. verfasst wurde, weist darauf hin, dass die Überschrift den Psalm König David zuschreibt. Und er fragt, was Anlass zu seiner Entstehung gegeben hat. Dann stellt er sich mit der für Rabbiner typischen kreativen Geschichtsschreibung vor, wie David einem *re'em* gegenübersteht – einer gigantischen Gestalt, die die Merkmale eines Löwen und eines Einhorns vereint. Pesiqta Rabbati, ein spätantiker Midrasch, der älteres Material enthält, verleiht dem Psalm eine prophetische Bedeutung, indem er das »Ich«, das klagt: »Warum hast du mich verlassen?«, als den Messias ben Ephraim (oder Messias Ephraim) versteht. Diese Gestalt geht dem davidischen Messias voraus und stirbt einigen rabbinischen Texten zufolge als Märtyrer. Pesiqta Rabbati reagiert somit auf christliche Lesarten, indem es behauptet, dass der Psalm zwar von einer Person spricht, die für die Menschheit leidet und dann stirbt, diese Person jedoch nicht Jesus ist.

Psalm 22 als Stimme des leidenden Volkes Israel

Im Mittelalter verstehen die Juden den klagenden Einzelnen als kollektive Figur, als ganz Israel. Der berühmte jüdische Kommentator Raschi (1040–1105) begründet diese Interpretation damit, dass er die Überschrift »Die Hirschkuh der Morgenröte« als Bezugnahme auf »die Gemeinde Israels versteht. Sie ist »eine liebende Hirschkuh« [Spr 5,19], »die wie die Morgenröte erstrahlt« [Hhld 6,10]. Raschi erklärt, dass David »Warum hast du mich verlassen?« in Bezug auf das zukünftige [babylonische] Exil schrieb. Da er die Formulierung des

Psalms im Singular beachtet, schlägt er vor, dass 22,6 (»Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch«) sich metaphorisch auf »Israel als eine Person« bezieht. David Kimchi (1160–1235) merkt ebenfalls an, dass der Psalm »im Singular in Bezug auf das gesamte Volk Israel zusammensteht, denn sie sind wie eine Person im Exil, mit einem Herzen«. Im Gegensatz dazu versteht Abraham ibn Ezra (1089–1164) ihn in Bezug auf König David.

Unterschiede in den Übersetzungen

Auch in Bezug auf die Übersetzung unterscheiden sich jüdische und christliche Lesarten. Nach den Eroberungen Alexanders des Großen im 4. Jh. v. Chr. begannen die Juden, ihre Schriften aus dem Hebräischen ins Griechische zu übersetzen: zuerst den Pentateuch, dann die Propheten, Psalmen und andere Schriften. Die Autoren des Neuen Testaments verwendeten in der Regel die griechische Übersetzung, die Septuaginta. Jüdische Gemeinden verwendeten nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und dem Aufkommen des rabbinischen Judentums nur noch den hebräischen Text. Die Anhänger Jesu im Osten behielten die Septuaginta bei. Im Westen gewann das Altlateinische und dann die lateinische Vulgata, die von Hieronymus aus dem Hebräischen übersetzt worden war, zunehmend an Bedeutung.

Ps 22,16 enthält einen obskuren hebräischen Begriff, und hier kann man zeigen, wie wichtig Übersetzungen sind – und dass sie manchmal von den religiösen Überzeugungen des Übersetzers beeinflusst werden. Die New Jewish Publication Society übersetzt den Vers so: »Hunde umgeben mich; eine Meute Böstiger umzingelt mich, wie Löwen [zerfleischen sie] meine Hände und Füße« (22,17; die Verseinteilung im Hebräischen unterscheidet sich von den meisten christlich geprägten Übersetzungen). Die Tatsache, dass diese Übersetzung Wörter in Klammern hinzufügt, spiegelt die Problematik des hebräischen Textes wider. Die aktualisierte Ausgabe der New Revised Standard Version lautet: »Denn Hunde umgeben mich; eine Schar von Übeltätern umzingelt mich; sie fesseln meine Hände und Füße.« Zu diesem letzten Satz heißt es in dieser Version: »Übersetzung des hebräischen Textes ungewiss.« In der früheren NRSV-Ausgabe lautete der Satz: »Meine Hände und Füße sind verschrumpelt.«

Der problematische hebräische Begriff ist *ka'ari*. Die Präposition *ka* bedeutet »wie der« oder »als der«. Das Substantiv *'ari* bedeutet »Löwe«. Somit entsprechen die im ersten Teil des Verses erwähnten Hunde den Löwen im letzten Teil. Diesem Ansatz folgt auch der Targum, die jüdisch-aramäische Übersetzung, in der es heißt: »Sie beißen meine Hände und Füße wie ein Löwe.« Die Septuaginta übersetzt *ka'ari* ins Griechische mit *ōruxan*, was »graben«

oder »aushöhlen« bedeutet. Diese Lesart ist möglich, da dieselben hebräischen Buchstaben auch das Verb *k-r-h* wiedergeben können, das »graben« bedeutet. Christen haben sich im Allgemeinen an die Septuaginta gehalten, da die Vorstellung des »Aushöhlens« zu dem Bild passt, dass Nägel in den Körper Jesu geschlagen wurden. Das hebräische Verb könnte auch *ka'aru* sein, eine mögliche Lesart, die in einem Fragment der Schriftrollen vom Toten Meer gefunden und auf der Grundlage eines arabischen Äquivalents mit »sie haben gebunden« übersetzt wurde. Diese Übersetzung wird von den beiden anderen jüdisch-griechischen Übersetzungen aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert n. Chr., Aquila und Symmachus, übernommen.

Anstatt uns entweder auf die Seite jüdischer Apologeten zu stellen, die Christen vorwerfen, den Text in Bezug auf Jesus falsch zu interpretieren, oder auf die Seite christlicher Kommentatoren wie Justinus der Märtyrer, der seinem jüdischen Gesprächspartner Trypho sagt: »Ihr bezieht auch den erwähnten Psalm nicht auf Christus, da ihr völlig verblendet seid« (Dialog 97) oder Johannes Calvin, der behauptete, »es gebe starke Gründe für die Vermutung, dass diese Passage von den Juden in ihrer groben Unkenntnis der Geschichte in betrügerischer Absicht verfälscht worden ist«, tun wir alle gut daran, uns bewusst zu machen, dass wir den ursprünglichen Text oder die ursprüngliche Bedeutung eines biblischen Werks oft nicht sicher rekonstruieren können.

Trotz der Differenzen in der Vergangenheit kann der Psalm heute eine Rolle in den jüdisch-christlichen Beziehungen spielen. Seine Worte sprechen nicht nur von David und Jesus, Ester und der jüdischen

Zusammenfassung

Christen lesen Psalm 22 sowohl als Vorhersage des Leidensweges Jesu als auch als Worte Jesu selbst. Juden interpretieren den Psalm in Bezug auf König David, Königin Ester, die jüdische Gemeinschaft und sogar den Mesias (ben) Ephraim, eine Figur, die für Israel leidet und stirbt. Da das Hebräisch des Psalms unklar ist, übersetzen Juden und Christen ihn auch unterschiedlich, wobei Christen eine eher christologische Lesart bevorzugen und Juden eine eher poetische.

Gemeinschaft. Psalmen, vielleicht besonders Klagelieder, können von jedem gesprochen werden, der sich verloren oder verlassen fühlt.

- 1 Dieser Artikel basiert auf: Amy-Jill Levine, Marc Zvi Brettler, *The Bible With and Without Jesus: How Jews and Christians Read the Same Stories Differently*, San Francisco 2020; revised paperback, 2023, 345–379; dies., *Hebräische Bibel und Altes Testament: Wie Juden und Christen dieselben Geschichten anders lesen*, Stuttgart 2024.
- 2 Zu Herkunft und Weiterentwicklung dieses Dictums s. <https://www.thetorah.com/article/tikkunei-zohar-seventy-faces-of-torah>.

© Institute for Advanced Studies,
The Hebrew University of Jerusalem



Prof. Dr. Marc Zvi Brettler

ist Bernice and Morton Lerner Distinguished Professor für Jüdische Studien an der Duke University (North Carolina, USA), und Dora Golding Emeritus Professor an der Brandeis University (Massachusetts, USA).
E-Mail: MZB3@duke.edu



Prof. Dr. Amy-Jill Levine

ist Rabbi Stanley M. Kessler Distinguished Professor für Neues Testament und Jüdische Studien an der Hartford International University for Religion and Peace (Connecticut USA), Universitätsprofessorin für Neues Testament und Jüdische Studien, Emerita und Mary Jane Werthan Professorin für Jüdische Studien, Emerita, Vanderbilt University (Tennessee USA). Sie ist Mitherausgeberin des *Jewish Annotated New Testament* (2017; *Das Neue*

Testament – jüdisch erklärt, Stuttgart 2021). Sie ist die erste Trägerin des Seelisberg-Preises für jüdisch-christliche Beziehungen, der vom Internationalen Rat der Christen und Juden und dem Institut für Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft der Universität Salzburg verliehen wird.

E-Mail: amy-jill.levine@vanderbilt.edu

A.-J. Levine und M. Z. Brettler

verfassten zusammen das Buch »The Bible With and Without Jesus: How Jews and Christians Read the Same Stories Differently« (2020; *Hebräische Bibel und Altes Testament: Warum Juden und Christen die gleichen Texte unterschiedlich lesen*, Stuttgart, 2024) und haben gemeinsam das *Jewish Annotated New Testament* (2017; *Das Neue Testament – jüdisch erklärt*, Stuttgart 2021) herausgegeben. Ihr Beitrag für »Bibel und Kirche« wurde aus dem Englischen übersetzt.

Geburt und Fehlgeburt in Ps 22

Das Zusammenspiel von Anthropologie und Theologie in Psalmen

Psalm 22 enthält in der Mitte ein vertrauensvolles Bekenntnis zu Gott, das an eine Geburtsszene erinnert. Gott wirkt hier wie eine Hebamme. Und am Ende des Psalms wird sogar ungelebtes Leben in das Gotteslob aufgenommen ...

Unterstützung in der Geburtssituation (Ps 22,10–11)

In den Psalmen werden zwischenmenschliche Erfahrungen und theologische Grundgedanken in vielfältigen Bildern beschrieben. In Ps 22, der auf drastische Weise extreme Gottverlassenheit schildert, gibt es als Gegenpol auch große Zuversicht und Vertrauen auf göttliche Unterstützung. In Ps 22,10–11¹ erinnert der Beter oder die Beterin an Geburt als Grunderfahrung menschlicher Existenz:

¹⁰ Denn du ziehst mich (gohî) aus dem Bauch,

du gibst mir Vertrauen an der Brust meiner Mutter.

¹¹ Auf dich bin ich geworfen (šlk) vom Mutterschoß an,
vom Bauch meiner Mutter her bist du mein Gott.

Mit Bildern, die an eine Geburtssituation erinnern, wird das Verhältnis zwischen Gott und betender Person beschrieben. Es ist eine Beziehung, die im Mutterleib beginnt und seither andauert. Die Situation, die diesem Sprachbild zugrunde liegt, lässt sich so vorstellen: Das

Kind, das aus dem Mutterleib kommt, wird von Gott wie von einer Hebamme in Empfang genommen. Die Gottesbeziehung ist im weiblichen Körper verankert: Sie hat einen konkreten Ort in *Bauch/Mutterleib* (*bæṭæn*), *Gebärmutter/Mutterschoß* (*ræḥæm*) und *Brust* (*šādāyîm*) der Mutter. In den Verben in Ps 22,10–11 klingen Tätigkeiten einer Hebamme an. Sie *zieht* (*ghh*) den Menschen aus dem Mutterleib, das Kind ist auf sie *geworfen* (*šlk*). Die beiden parallel aufgebauten Verse 10 und 11 zeichnen inhaltlich ein ähnliches Muster: Die beiden ersten Vershälften zeigen jeweils keine »sanfte« Geburt, sondern enthalten Dynamik und Dramatik: das Herausziehen des Kindes und das Geworfensein auf die Hebamme. Auf das dynamisch-dramatische Geburtsbild folgt jeweils in der zweiten Vershälfte ein Bild von Geborgenheit und Gottvertrauen.

Nach Ps 22,10–11 ist der Mensch von Beginn seiner Existenz an auf Gott verwiesen. Er versteht sich sogar pränatal in Beziehung zu Gott. Das Werden des Menschen im Mutterleib, die Geburt und die weitere Entwicklung sind ein von Gott begleiteter Vorgang. Das betende Ich beginnt seine Lebensgeschichte mit der eigenen Geburtserfahrung. Geborgensein im Mutterleib und Bewahrung bei der Geburt dienen als Bilder für das Vertrauen zu Gott. Gleichzeitig wird Gott – durchaus anthropomorph – in Tätigkeiten einer Hebamme gezeichnet (vgl. Ps 71,5–6; Jes 66,9). Die Intimität zwischen Hebamme, Kind und Mutter dient als Bild für die enge Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Fehlgeburt und Gotteslob (Ps 22,30–32)

Im hymnischen Schlussteil von Ps 22, der zu universaler Anbetung JHWHs aufruft,² wird die Geburtsthematik noch einmal aufgenommen.³ Zum einen verweisen die Begriffe *Nachkommenschaft* (*zæraʿ*), *Generation* (*dôr*) und die Rede vom *Volk, das geboren wird* (*nôlād*), darauf, wie wichtig das Weiterleben in kommenden Generationen ist. Zum anderen findet sich hier die schwierige Formulierung *we-naṣṣô loʿ ḥiyyāh* (*wer seine Seele nicht leben lässt* oder *und dessen Seele er nicht zum Leben bringt*)⁴ in Ps 22,30. Eine Übersetzungsmöglichkeit versteht den Versteil als eine bildliche Aussage über die Toten.⁵ Die zweite Übersetzungsvariante, die hier weiterverfolgt werden soll, sieht in dieser Formulierung eine Andeutung von Fehlgeburten oder Totgeburten.

- 30a Es aßen und fielen anbetend nieder alle Fetten⁶ der Erde.
 30b Vor ihm verbeugen sollen sich alle, die in den Staub hinabsteigen,
 30c und dessen Seele er nicht zum Leben bringt (*we-naḥšô lo' ḥiyyāh*).
 31a Die Nachkommenschaft (*zæra'*) soll ihm dienen;
 31b von Adonaj soll erzählt werden der Generation (*dôr*).
 32a Sie sollen kommen
 32b und seine Gerechtigkeit verkünden dem Volk, das geboren wird
 (*nôlād*),
 32c denn er hat es getan.

ExegetInnen sind im Allgemeinen zu Recht vorsichtig, genau festzulegen, um welche Gruppen von Menschen es sich in diesem Abschnitt handelt. Die hier vorgeschlagene Übersetzung von *we-naḥšô lo' ḥiyyāh* mit *und dessen Seele er nicht zum Leben bringt* macht JHWH zum Subjekt dieses Vorgangs und versteht darunter eine eigene Gruppe neben den *Fetten / Lebensstarken* (V. 30a) und denen, *die in den Staub hinabsteigen* (V. 30b), einem Synonym für die Toten.

In jedem Fall geht es hier um Aussagen an den Grenzen von Leben und Tod. Es ist möglich, dass es sich um den Lebensbeginn handelt: Die Rede ist von einem Wesen, das eine *Seele* (*næfæš*) hat, aber kein *Leben* (*ḥayyîm*). Die enge Zusammengehörigkeit von *Seele* (*næfæš*) und *Leben* (*ḥayyîm*), die sich durch die gesamte Hebräische Bibel zieht (Gen 2,7; Ps 88,4), ist hier durchbrochen. Die in der *næfæš* angelegte *Vitalität / Lebendigkeit / Lebenskraft* wird nicht zum Leben gebracht. Als eine Gruppe der Toten können mit diesen Wesen, die schon eine Art Existenz haben, deren *næfæš* aber nicht zum Leben gebracht wird, Fehlgeburten oder Totgeburten gemeint sein. Während mit den *yôrdê 'āpār* (*die in den Staub hinabsteigen*) Menschen im Blick sind, die nach dem Leben sterben, kann in V. 30c an einen Tod noch vor dem Leben gedacht sein. Nach dieser Interpretation ist es JHWH, der die *næfæš* dieser Wesen nicht zum Leben bringt. Dies würde darauf hinweisen, dass der Lebensbeginn wie das Lebensende (1 Sam 25,37–38)⁷ als schrittweiser Prozess vorgestellt wird.⁸ Die Todessphäre kann weit in den Bereich des Lebens hineinreichen,⁹ hier sogar an den Lebensbeginn. Dieser Vers wird manchmal als eine vorsichtige Aussage in Richtung einer Auferweckung der Toten diskutiert.¹⁰ Ps 22,30 ist nicht so eindeutig, sondern lässt durchaus Platz für unterschiedliche Auslegungen.

Fehlgeburten haben eine Zwischenstellung zwischen Leben und Tod. Die in den Staub Hinabgestiegenen und die, deren Seele nicht zum

Leben gebracht wird, werden zum Gotteslob aufgefordert. Das kann eine tröstliche Funktion haben: Im Gotteslob haben sie Anteil am Leben.

Das Zusammenspiel von Anthropologie und Theologie

In Ps 22,10–11 ist der Mensch als von Mutterleib an auf Gott geworfen, verwiesen und von ihm abhängig. In der Geburt entsteht eine enge Beziehung zwischen Gott und Mensch. Diese Aussagen zeigen schon, wie sehr *Anthropologie* und *Theologie* ineinander verschränkt sind: Es ist nicht möglich, vom Menschen zu sprechen, ohne von Gott zu sprechen und umgekehrt. Mit dem Hebammenbild wird das Eingreifen Gottes in menschliches Leben und seine praktische Hilfe illustriert. Die Geburtsaussagen sind in dieser Verschränkung Beispiele für die Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch und für die enge Verbindung zwischen beiden.

Diese Beziehung betrifft nicht nur den Lebensanfang, sondern auch das Lebensende. Die Erinnerung an die eigene Geburt in Ps 22,10–11 wird in V. 30–32 ausgeweitet: Geburt ist nicht nur ein individueller Vorgang, sondern bedeutet immer auch ein Hineingeborenwerden in eine Generationenfolge, einen Sozialverband. V. 30–32 führt den engen Zusammenhang von Leben und Tod in der Geburt vor Augen. Die Aufforderung zu universalem Gotteslob am Schluss des Psalms gilt auch für die Toten. Unter diesen werden Fehlgeburten oder Totgeburten genannt. Das Fortbestehen von Nachkommenschaft und Gotteslob ist ein Hoffnungsbild, Klage und Lob sind anthropologische

Grundkonstanten. Gott ist Adressat sowohl der Klage über die Verlassenheit als auch des Lobes. Gotteslob findet auch an den Grenzen von Leben und Tod statt. Der Psalm, der mit äußerster Gottverlassenheit begonnen hat, endet mit einer Aufforderung zum Gotteslob kommenden Generationen.

Zusammenfassung

Im Artikel werden zwei Textpassagen aus Ps 22 ausgelegt, die den engen Zusammenhang von Anthropologie und Theologie zeigen: In Ps 22,10–11 wird der Mensch in der Geburt von Gott wie von einer Hebamme in Empfang genommen. Die Aufforderung zu universalem Gotteslob am Schluss des Psalms (Ps 22,30–32) gilt auch für die Toten, unter denen auch Fehlgeburten oder Totgeburten genannt werden.

- 1 Vgl. zum Folgenden Marianne Grohmann, »Du hast mich im Bauch meiner Mutter gewoben.« Unfruchtbarkeit, Geburt und Lebensanfang in der Hebräischen Bibel (ThSt.NF 21), Zürich 2025, 104–107. Die Übersetzungen der Bibeltexte aus dem Hebräischen stammen von der Autorin.
- 2 Die Verse 27–32 werden oft als ergänzende Neuinterpretation von Ps 22 eingeordnet: vgl. z. B. Hermann Spieckermann, Psalmen 1: Psalm 1–49 (ATD 14), Göttingen 2023, 273.277.
- 3 Vgl. zum Folgenden Marianne Grohmann, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007, 259–269.
- 4 Die Mehrdeutigkeit des hebräischen Textes ist in der Verschiedenheit der Übersetzungen sichtbar. So zieht z. B. Michaela Bauks, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22 (SBS 203), Stuttgart 2004, 15.19–20.151–152, V. 30c und 31a zusammen und übersetzt: »Und (wenn) ihre Seele nicht (mehr) am Leben bleibt, wird die Nachkommenschaft ihm dienen.«
- 5 Vgl. z. B. Spieckermann, Psalmen 1: Psalm 1–49, 269: »Er hat ihre Seele nicht am Leben erhalten« (vgl. ähnlich Beat Weber, Werkbuch Psalmen 1. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart et al. 2001, 121).
- 6 Vgl. Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 22006, 353: »die Lebenskräftigen [...], die in vollem Lebenssaft stehen.«
- 7 Vgl. Hans Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 2002, 166–170, zu Stufen des Sterbens.
- 8 Auch die Erschaffung des Menschen wird in einem solchen schrittweisen Prozess dargestellt: Gen 2,7.
- 9 Vgl. Janowski, Konfliktgespräche, 253.
- 10 Vgl. z. B. Janowski, Konfliktgespräche, 337.



Dr. Marianne Grohmann

ist Professorin für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Psalmen und Klagelieder, Metaphertheorien und Intertextualitätskonzepte, Anthropologie und Genderforschung in der Hebräischen Bibel sowie Fragen der Schriftautorität im jüdisch-christlichen Gespräch.
E-Mail: marianne.grohmann@univie.ac.at

Psalmen singen nach der Einheitsübersetzung 2016

Psalmen sind poetische Texte und verlangen nach einem entsprechenden stimmlichen Ausdruck. Wir wissen nicht, wie das Volk Israel die Psalmen gesungen hat. Vielleicht waren seine Lieder den heutigen Koranrezitationen nicht unähnlich. Dabei geht es darum, die Worte in rechter Weise zu betonen und zu deuten. Auch der ins 4. Jh. zurückreichende Gregorianische Choral blieb diesem Prinzip stets treu, auch er ist mehr Deklamation als Gesang.

Das II. Vatikanum legte allen Gläubigen das Stundengebet ans Herz und plädierte dafür, sich eine »reichere biblische Bildung anzueignen, zumal was die Psalmen betrifft«. Zugleich mag das regelmäßige Rezitieren selbst einen guten Zugang zu den Psalmen erschließen. Dazu ist es wichtig, den Text an sich zu verstehen, das heißt auch, ihn in der Landessprache zu singen.

Die Kirchengesangbücher bieten eine Reihe von Psalmen für den Gebrauch in unterschiedlichen liturgischen Feiern. Die aktuelle Fassung des Gesangbuchs der katholischen Kirche »Gotteslob« erschien 2013 und somit leider vor der revidierten Einheitsübersetzung. Wer die Psalmen in der neuesten Fassung der Einheitsübersetzung von 2016 singen will, muss sie daher mit Unterstreichungen für die gemeinsame Deklamation einrichten.

Einige (Teil-)Sammlungen eingerichteter Psalmen liegen inzwischen gedruckt oder online vor. Diözesanmusikdirektor i. R. Walter Hirt aus dem Bistum Rottenburg-Stuttgart hat die Antwortpsalmen der drei Lesejahre in der revidierten Einheitsübersetzung in drei Bänden im Bonifatius-Verlag veröffentlicht. Eine Einrichtung des gesamten Psalters in allen neun Kirchentönen ist in Arbeit und wird online verfügbar sein.

Manche Psalmverse mögen in der Einheitsübersetzung 2016 noch ungewohnt klingen, singbar ist der Text allemal. Die einen Verse sind melodiöser, andere weniger. Das ist im hebräischen Text so, in der lateinischen Fassung und in jeder weiteren Übersetzung.

Auf jeden Fall gilt die Ermutigung, gemeinsam Psalmen zu singen und dadurch gemäß den Vätern (und Müttern) Israels das Vertrauen in Gott zu stärken und seine Rettung zu erfahren (vgl. Ps 22,5).

Christine Abart

Tipp: Walter Hirt, Antwortpsalmen und Rufe vor dem Evangelium – Lesejahr A, B und C, erschienen im Bonifatius Verlag in drei Bänden

Bibel und Kirche

Jahrgang 80 (2025)

- I Texte über das Unsagbare. Bibel als Traumatexte lesen
- II Die Stadt. Geschichte – Symbolik – Lebensraum
- III Judit abseits der Klischees
- IV Synodale Kirche – Der Weg in die Zukunft

Hauptbeiträge

- Bär, Martina, Anders Kirche sein.
Die pastorale Herausforderung in
den Megacities Lateinamerikas 97
- Bieberstein, Sabine, »Grüßt die
Gemeinde in ihrem Haus!« (Röm
16,5) Was die Grußliste des Römer-
briefs über die ersten Gemeinden
in Rom verrät 212
- Birnbaum, Elisabeth, Judit – welche
Judit? Eine Einführung 126
- Brum Teixeira, Lucas, Die jüdische
Judit. Die Wiederentdeckung,
Rezeption und Überarbeitung
von Judit im Mittelalter 162
- Bunzel, Marlen, Wie funktioniert
die Juditerzählung? Aspekte über
die faszinierende Erzählweise des
Juditbuches 135
- Ebner, Martin, Die Ekklesia der ersten
Christen im Haus: Ein Gegenent-
wurf 85
- Eisele, Luisa, Aus synodaler Praxis
lernen. Das Forschungsprojekt
»Making synodality work« 231
- Fander, Monika, Doppelt traumatisiert
– Das Markusevangelium als Trau-
matexte 43
- Fischer, Irmtraud, Abschied vom
Märchenbuch: Jona als Trauma-
texte gelesen 31
- Fischer, Irmtraud, Die Bibel mit
Trauma-Hermeneutik lesen 2
- Hornung, Christian, Synoden und In-
stitutionalisierung. Zur Geschichte
antiker Bischofsversammlun-
gen 223
- Maier, Christl M., Jerusalems Klage
als Traumaerinnerung 7
- Maier, Christl M., Tochter Zion,
Mutter Zion. Jerusalem als Stadt
und Frau 70
- Móricz, Nikolett, Kollektive Traumata
und »memoria passionis« in Ps 137 12
- Poser, Ruth, Das Buch Ezechiel.
Ein sprachloser Prophet erzählt
von unsäglicher Kriegsgewalt 21
- Pyschny, Katharina, Geteilte Verant-
wortung: Kollektive und partizipa-
tive Führungsvorstellungen im
Alten Testament 196
- Rüggemeier, Jan/Mührenberg, Lara,
EKKLESIAE und UR: BAN 93
- Sals, Ulrike, Feder gegen Schwerter –
Babylon als materiale und theo-
logische Größe 78

- Schleenstein, Dorothe, Ijobs Leiden als Weg aus dem Trauma 38
- Schmitz, Barbara, Judit als Tyrannentöterin 143
- Schreiber, Stefan, Wer entscheidet – Petrusamt oder Gemeinde? 204
- Söding, Thomas, Der Aufbruch der katholischen Kirche. Die Welt-synode im Licht der Bibel 190
- Steiof, Dorothee, St. Maria als ... Ein Kirchenraum öffnet sich 106
- Theobald, Michael, »Suchet der Stadt Bestes!« (Jer 29,7) Neutestamentliche Perspektiven einer Theologie der Stadt 62
- Winkler, Mathias, Eine Frau nach Männergeschmack? 152
- Wischnowsky, Marc/Veit-Engelmann, Michaela, Apokryph und doch nützlich zu lesen – Luthers Vorrede zum Buch Judit 170

Zwischenruf

- Brockmöller, Katrin, Es geht nicht weiter ohne Mirjam! 222
- Heyder, Regina, Als Synodale Kirche gemeinsam weitergehen 48
- Jochim-Buhl, Berenike, Mach's wie Judit: Dress to impress 160
- Kretschmann, Wilfried, Wem bin ich Nächster? 110
- Rull, Nathalie Maria, Ein Obelisk bewegt die Stadt 104
- Sals, Ulrike, Die Bibel will keine einsamen Entscheidungsträger! 238

Besprochene Bücher

- Bedenbender, Andreas, Der gescheiterte Messias (Reuter) 54
- Bedenbender, Andreas, Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg (Tóth) 52
- Buschmann, Annette/Stahl, Andreas, Unsagbare Worte – Trauma, Poesie und die Suche nach Gott (Reuter) 51
- Ebenbauer, Peter (Hg.), Synodalität. Beiträge zur gemeinschaftlichen und partizipativen Gestalt der Kirche (Blum) 244
- Ebner, Martin, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (Stowasser) 114
- Ebner, Martin, Mitreden, mitentscheiden, mitgestalten. Wie sich frühchristliche Gemeinden organisierten und was wir daraus lernen können (Blum) 240
- Edelmann, Diana V./Zvi, Ehud Ben (Hg.), Memory and the City in Ancient Israel (Sals) 117
- Heek, Andreas/Jax, Aurica/Müllner, Ilse/Reese-Schnitker, Annegret (Hg.), Zur Sprache bringen. Biblische Texte und sexualisierte Gewalt in Pastoral und Schule (Theuer) 50
- Maier, Christl M., Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space and the Sacred in Ancient Israel (Sals) 116

Móricz, Nikolett, Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137 (Sals) 50

Ottiger, Nicola/Ritter, André (Hg.), Synodale Kirchen(n) und kirchliche Synodalität. Ökumenisch-theologische Perspektiven (Blum) 242

Rahner, Karl, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Neuausgabe mit einer Einführung von Michael Seebald (Eltrop) 246

Rakel, Claudia, Das Buch Judit. Über eine Schönheit, die nicht ist, was sie zu sein vorgibt (Weeber) 181

Schmitz, Barbara/Engel, Helmut, Judit (Weeber) 180

Söding, Thomas, Wohin will die katholische Kirche? Die Weltsynode und Papst Leo XIV. (Blum) 245

Vellguth, Klaus (Hg.), Urbanisierung. Gott in der Stadt entdecken (Stowasser) 115

Vogtler, Ewald/Lederhilger, Severin J./Fuchs, Michael (Hg.), Leiten durch Reflexion. Festschrift für Bischof Manfred Scheuer (Eltrop) 246

Wischnowsky, Marc/Veit-Engelmann, Michaela, Judit. Mit Kopf, Herz und Hand (Weeber) 179

Helfer für den Katholikentag 2026 gesucht

Der Katholikentag 2026 findet vom 13.–17. Mai in Würzburg statt. Das Bibelwerk wird wieder mit vielen Veranstaltungen und mit einem Zelt auf der Kirchenmeile vertreten sein. Für das Zelt können wir noch helfende Hände brauchen, die uns bei der Vorstellung des Bibelwerks unterstützen. Wir freuen uns über jede Hilfe!

Bei Interesse oder Fragen wenden Sie sich gerne an Alexander Kaiser:
a.kaiser@bibelwerk.de



Werden Sie Mitglied!

Sie lesen gerade »Bibel und Kirche«, eine der beiden Mitgliedszeitschriften der Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Unser Wunsch und Auftrag ist es, Menschen auf vielfältigste Art und Weise Zugänge zur Bibel zu eröffnen. In unseren Netzwerken engagieren sich viele Menschen, die dieses Buch inspiriert – katholische und evangelische, aber auch Menschen ohne Konfession und kirchliche Bindung. Unsere Arbeit wird beraten von Expert:innen aus Forschung und Praxis. So entwickeln wir ständig, stets auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes und der Anforderungen heutiger Gemeinde- und Lebenswirklichkeit, unsere Angebote weiter.

Wir laden Sie ein

Werden Sie Mitglied und entdecken Sie die faszinierende Welt der Bibel! Als Mitglied erhalten Sie Anregungen zum Lesen, Verstehen und Meditieren der Bibel und methodische Tipps für die Arbeit in Gruppen. Mit unseren Zeitschriften bilden Sie sich ständig fort. Sie lernen neueste Forschungsergebnisse zur Bibel und ihrer Umwelt kennen. Unsere Autorinnen und Autoren schreiben verständlich und doch auf einem hohen Niveau. Sie sind Teil einer Gemeinschaft, die eine biblische Spiritualität pflegt und mündig Bibel liest.

Unsere Angebote

- Unsere Mitgliedszeitschriften »Bibel heute« und »Bibel und Kirche«
- Lectio Divina: Bibel lesen mit Herz und Verstand
- Evangelium in Leichter Sprache
- Das Magazin »Welt und Umwelt der Bibel« und vieles mehr:

www.bibelwerk.de/verein, www.bibelwerk.ch, www.bibelwerk.at



Das Leid annehmen und ihm widerstehen

Eine traumasensible Lektüre von Psalm 22

Wenn ein Trauma sprachlich verarbeitet wird, geschieht dies häufig im Gewand der Klage – eine der ältesten poetischen Ausdrucksweisen der Weltliteratur. Die Klage versucht, dem Unaussprechlichen Sprache zu verleihen – und setzt ein empathisches Gegenüber voraus.

Klagen nehmen in der Hebräischen Bibel und im Neuen Testament eine zentrale Stellung ein. Bemerkenswert sind ihre vielen Dimensionen: Die Klage kann sich an Gott richten (Gottklage), gegen andere (Feindklage) und auf das klagende Ich selbst beziehen (Ich- bzw. Wir-Klage). Das spiegelt ein anthropologisches und theologisches Grundverständnis wider, das den Menschen nicht isoliert, sondern relational wahrnimmt: Menschliches Leben ist eingebunden in ein Beziehungsnetz, das die Beziehung zu sich selbst (auch in leiblich-körperlicher Dimension), zur Sozialwelt und zur religiösen bzw. kultischen Gemeinschaft umfasst. Reißt dieses Netz an einer Stelle, ist stets das gesamte Gefüge betroffen.¹

Psalm 22 verdichtet die mehrdimensionale Klagestruktur und eröffnet Einblick in eine existenzielle Grenzerfahrung, in der der umgebende Sozialraum und die persönliche Situation des betenden Ichs in Spannung zur göttlichen Zusage geraten (V. 4–6; 10–11). Die Gott-

klage (V. 2) dient dabei als sprachliche Strategie, um die erfahrene Widersprüchlichkeit des Gottesbildes auszuhalten, ohne sie vor-schnell aufzulösen.

Die exegetische Auseinandersetzung mit den Psalmen beschreibt traumatische Erfahrungen als Störungen des Selbst-, Menschen- und Gottesverhältnisses, die entlang der Dimensionen von Beziehung (1), Leiblichkeit (2), Sprache (3) sowie Zeit- und Geschichtlichkeit (4) zur Sprache kommen. Diese Horizonte sind untrennbar miteinander verschränkt, wie die folgende traumasensible Analyse von Psalm 22 exemplarisch verdeutlicht.

Im Netz der Klagen – im Dialog bleiben

Psalm 22 verschränkt in drei Sprechbewegungen (V. 2–12; V. 13–22; V. 23–32) Klage, Bitte und Vertrauensbekundungen aus unterschiedlichen Perspektiven miteinander. Dieser Gebetsweg setzt eine Dynamik in Gang, die sowohl die erlittene Gewalterfahrung als auch das Gottesverhältnis verändert.

Der eröffnende Klageruf »Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen? Fern bist du von meiner Rettung – den Worten meines Schreiens« (V. 2) vertröstet nicht und beschönigt nichts. Zugleich bringt er die Hoffnung auf Veränderung zum Ausdruck.² Er gründet im Vertrauen darauf, dass Gott trotz erfahrener Abwesenheit ansprechbar bleibt. Die zweifache Anrede Gottes verweist auf die existenzielle Beziehung gerade in der Erfahrung äußerster Verlassenheit. Klage erweist sich hier als die Möglichkeit, an Gott festzuhalten – oder überhaupt in der Gottesbeziehung zu bleiben.

Seine existenzielle Wirkkraft erhält dieser Klageruf durch die *lāmāh*-Frage, die mit »wozu?« zu übersetzen ist. Sie zielt nicht auf einen Grund, eine kausale Erklärung (»warum?«), sondern fragt nach Sinn und Ausrichtung des Geschehens. In ihr verdichtet sich die Spannung zwischen Vertrauen und Verzweiflung, zwischen dem Festhalten an Gott und der Erfahrung seiner Abwesenheit. Die Klage bewegt sich damit im eschatologischen Spannungsfeld von Noch-Nicht und Doch-Schon der göttlichen Heilsverheißung. Indem dieses Verheißungspotenzial eingeklagt wird, wird die Beziehung zu Gott offen gehalten – auch dort, wo Antwort und Sinn verborgen bleiben. Im »Wozu?« liegt ein wesentlicher Schritt

heraus aus der Isolation, wie sie traumatische Erfahrungen mit sich bringen.³

Im Hintergrund der Frage stehen individuelle (V. 4–6) und kollektive (V. 10–12) Vertrauensbekundungen, die sich am geschichtsmächtigen und schöpferischen Handeln Gottes orientieren. Sie eröffnen aber einen Resonanzraum, der der trostlosen Gegenwart nicht das letzte Wort lässt. Der Gebetsweg verläuft von der Erfahrung des Nicht-Antwortens Gottes (V. 3) hin zur Antwort Gottes (V. 22), ohne dass diese Bewegung als lineare Auflösung zu verstehen wäre. Durch seine Ausrichtung auf Beziehungen löst das Gebet die starke Fixierung auf das eigene Leid. Es durchbricht das In-sich-selbst-Verkrümmtsein (*homo incurvatus in se*), wie es von Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther beschrieben wurde, und führt den Menschen aus dem Kreisen um sich selbst heraus. Zugleich werden die Mitmenschen angesprochen, den leidenden Menschen als Teil der Gemeinschaft wahrzunehmen und ihn einzubeziehen. Auf diese Weise können Betende ihre Ohnmachtserfahrungen angesichts des Unverständlichen und Unverfügbaren in Worte fassen, durchbuchstabieren und so möglicherweise Wege aus der Isolation finden.

Der Mittelteil (V. 13–22) entfaltet mit bildgewaltigen Metaphern von Löwen, Wildstieren und Hunden die Bedrohung durch nicht näher beschriebene Widersacher. Die Sprache lässt Raum für verschiedene Gewalterfahrungen und legt das Geschehen nicht bis ins Detail fest. Die Leerstellen des Textes eröffnen einen weiten Interpretationshorizont und bieten Identifikationsflächen für heutige Leser:innen.

Auf den Leib geschrieben

In der Psychotraumatologie gilt als gut belegt, dass Traumata vor allem leiblich erfahren werden und – je nach kulturellem Kontext – in leiblichen Sprachbildern Ausdruck finden. Entsprechend beschreiben die Psalmen traumatische Erfahrungen mithilfe leiblicher Metaphern. Gedanken, Emotionen und Handlungen der Betenden reagieren auf leibliche Impulse und treten in einen inneren Dialog mit den eigenen körperlichen Bedürfnissen.⁴

Psalm 22,15f. entfaltet diese leibliche Dimension besonders eindrücklich:

»Wie Wasser bin ich hingegossen,
und getrennt haben sich all meine Knochen;
mein Herz ist wie Wachs geworden,
zerflossen inmitten meiner Eingeweide.
Trocken wie eine Scherbe wurde meine Kraft,
und meine Zunge klebt an meinem Gaumen.«

Die Bilder des ausgegossenen Wassers und des zerfließenden Wachses greifen die Vorstellung des menschlichen Körpers als Behältnis auf. Während das aktive Ausschütten des Inneren vor Gott in den Psalmen positiv gesehen wird (z. B. Ps 42,5; 62,9), verweist das passive Ausgegossen-Werden auf eine lebensbedrohliche Erfahrung von Kontrollverlust und Gefährdung.

Die Bilder des Überflutet- und Weggeschwemmt-Werdens bringt die Gewalt einer existenziellen Bedrohung zum Ausdruck. Besonders das Bild des »zerfließenden Herzens« verweist auf einen komplexen Zusammenhang: Das Herz fungiert im hebräischen Menschenbild als Sammelbegriff für emotional-kognitive Funktionen, die aus heutiger Perspektive mit dem Nervensystem verbunden sind. Wird dieses Zentrum der Wahrnehmung, Orientierung und inneren Steuerung erschüttert, erfasst die Erschütterung den ganzen Leib- und Sozialraum (vgl. Ps 55,5; Jer 4,19). Der Ausdruck »zerfließen« bezeichnet im Kontext des Herzens nicht einen isolierten Affekt, sondern Zustände existenzieller Destabilisierung: Angst, Mutlosigkeit, Verzagttheit und inneres Zusammenbrechen (vgl. Dtn 20,8; Jos 2,11; Jes 13,7; Ez 21,12). Das Bild bringt damit eine Erfahrung zum Ausdruck, in der die innere Halt gebende Mitte des Menschen verloren geht und dies leiblich, emotional und sozial erfahren wird. Ähnlich verweist die »am Gaumen klebende Zunge« nicht nur auf Durst, sondern auch auf Verstummen. Sie berührt das Todesmotiv, da der Tod als Ort des Schweigens gedacht wird.

In diesem Horizont lassen sich die Bilder des körperlichen Zerfalls, der Austrocknung und des Verstummens als leiblicher Ausdruck traumatischer Erfahrung lesen. Dabei ist der Psalm als Gebet eines literarischen Ichs gestaltet, dessen Geschlecht offenbleibt und damit weite Identifikationsräume eröffnet. Die leibliche Verletzung geht mit sozialer Herabwürdigung einher: Das betende Ich erfährt Spott und Beschämung (V. 7–8) und nimmt sich selbst nur noch als »Wurm

und nicht als Mensch« wahr. Die Feinde, die seine Kleider unter sich verteilen, verletzen physisch und symbolisch die Körpergrenzen des betenden Ich. Entblößung bedeutet den Verlust von Identität, Würde und sozialer Anerkennung – sie kommt einem sozialen Tod gleich.

Zwischen Verstummen und Aussprechen

Die Sprache der Klage ist geprägt von der Spannung zwischen Verstummen und Aussprechen. Das klagende Ich lehnt sich gegen die Mauer des Schweigens auf und versucht, sie sprachlich zu durchbrechen. Diese Wechselseitigkeit von Redeabbruch und erneutem Sprechen findet sich nicht nur in Psalm 22 (V. 2–3.16), sondern in vielen Psalmen (z. B. Ps 38,12–16; 39,3–4.10; 88,2–3.10.14).

Schweigen ist dabei kein bloßes Fehlen von Sprache, sondern verweist auf die Unsagbarkeit bestimmter Erfahrungen. Zugleich kann das Schweigen eine Schutzfunktion übernehmen, indem es Abstand schafft zu überwältigenden Erlebnissen. Egal ob individuelle oder kollektive Traumata im Fokus stehen, es geht um das Ringen mit dem Unaussprechlichen und um den mühsamen Weg aus der Sprachlosigkeit.

Traumatische Erfahrungen entziehen sich häufig der Versprachlichung. Sie sind Ereignisse maximaler Überforderung – auch in sprachlicher Hinsicht. Erinnerungen werden fragmentiert, zeitlos oder von überwältigenden Emotionen beziehungsweise von innerer Taubheit begleitet erlebt. Narrative Zusammenhänge und emotionale Wahrnehmungen können auseinanderfallen und sich der bewussten Erinnerung entziehen. In diesem Horizont ist das erneute Sprechen kein bloßer Ausdruck, sondern bereits ein wesentlicher Schritt der Verarbeitung.

Die Wiedergewinnung von Sprache ermöglicht Ordnung, Distanzierung und Teilhabe. Das Trauma verliert seinen isolierenden Charakter und kann allmählich in die eigene Lebensgeschichte eingeordnet werden. Diese Bewegung findet im anschließenden Danklied (V. 23–27) ihren Ausdruck: Das betende Ich will in der Gemeinschaft von seiner Leidens- und Vertrauenserfahrung erzählen und sie öffentlich machen. Das Zeugnis wirkt als Form sozialer Rehabilitation und eröffnet der Gemeinschaft Anteil an der erfahrenen heilvollen Zuwendung Gottes. Im Bild des gemeinsamen Mahls wird schließlich

eine erfahrbare Teilhabe an der Lebensfülle Gottes angedeutet.⁵ Dabei ist zu beachten, dass die literarisch verdichteten Wendepunkte der Psalmen reale Vorgänge widerspiegeln, die sich in der Lebenswirklichkeit oft über lange Zeiträume hinweg vollziehen.

Zeit aus den Fugen – Jenseits des Traumas

In Psalm 22 bringt das betende Ich seine Lebensgeschichte vor Gott ein, eingebettet in die Heilsgeschichte des Gottesvolkes. Die Zeit des Gebets ist eine Zeit außerhalb des Alltags und unterbricht gewohnte Zeitlogiken. In diesem besonderen Zeitrahmen entfaltet die poetische Struktur des Psalms eine Rück- und Vorausbewegung, die das Leiden zumindest teilweise zu entlasten vermag.⁶

Der Psalm erinnert an vergangene Zeiten (V. 4–6) und verweist damit auf eine Zeit jenseits des Traumas. Die erinnerte Zeit hebt das gegenwärtige Leiden nicht auf, eröffnet jedoch einen Horizont, in dem das Trauma nicht die gesamte Lebensgeschichte bestimmt. So eröffnet das Erinnern die Perspektive auf eine veränderte Zukunft und lässt die eigene Lebenszeit wieder als Prozess mit offenem Ausgang erscheinen. Mit V. 23–32 erweitert sich der Zeithorizont über das individuelle Erleben hinaus: Das betende Ich ordnet sich in Gottes Geschichte mit seinem Volk ein.

Im Vertrauen auf Gott entwirft Psalm 22 einen Gegenraum zu den traumatischen Sprachbildern.⁷ Besonders das Bild der *Natalität*/

Zusammenfassung

Psalm 22 erschließt exemplarisch, wie traumatische Erfahrungen im biblischen Klagegebet zur Sprache kommen. Sie zeigen sich in vier miteinander verschränkten Dimensionen: Beziehung, Leiblichkeit, Sprache sowie Zeit- und Geschichtlichkeit. Entsprechend entfaltet die Analyse von Psalm 22 diese Horizonte in vier Perspektiven: im Netz der Klagen als Beziehungsgefüge, in der bildhaften Körpersprache des Leidens, im Spannungsfeld von Verstummen und Aussprechen sowie in der Erfahrung einer aus den Fugen geratenen Zeit, die zugleich einen Horizont jenseits des Traumas eröffnet.

*Geburtlichkeit*⁸ gewinnt in traumasensibler Perspektive Gewicht. Die Erinnerung an das eigene Geborensein kann als »innerer sicherer Ort« verstanden werden, der eine grundlegende Vertrauensbasis eröffnet. Wie mit jeder Geburt ein Anfang gesetzt ist, so bleibt auch im weiteren Leben die Möglichkeit des Neu-Anfangen-Könnens erhalten – bei aller Unverfügbarkeit und Verletzbarkeit, die jedem Anfang innewohnt.

Im Erzählfluss des Psalms erschließt sich so ein Resilienzpotenzial: Zeit bleibt fragmentiert, wird jedoch wieder be-

wohnbar. Die Erinnerung an den eigenen Anfang ermöglicht es, innerer Isolation und radikaler Verlassenheit zumindest ansatzweise zu entkommen.

Fazit

Wenn die eigenen Worte fehlen, können kollektive religiöse Gebrauchstexte wie Psalm 22 dabei helfen, existenzielle Erfahrungen aus einer gewissen Distanz neu zu betrachten und in symbolischer Form zur Sprache zu bringen. Der Psalm eröffnet einen Raum, in dem Klage, Trauer und Zweifel nicht überwunden, sondern ausgehalten werden. Gerade dadurch wird er für Menschen mit traumatischen Erfahrungen zu einem Identifikationsangebot. Die für die hebräische Gebetslyrik charakteristische leibliche Denkweise, die moderne Aufspaltungen von Leib, Geist und Seele unterläuft, eröffnet einen produktiven Raum, um die vielfältigen leiblichen Ausdrucksformen traumatischer Erfahrung zur Sprache zu bringen.

Psalm 22 erinnert Lesende und Hörende daran, dass Menschen bereits in biblischen Zeiten sprachlich-religiöse Ausdrucksformen gefunden haben, um erlittenes Leid vor Gott zu bringen. Die bildreichen Metaphern lassen Raum und schreiben das Geschehen nicht fest. So erlauben sie es, eigene Erfahrungen wiederzufinden, ohne sie preisgeben zu müssen. Zugleich fördert Psalm 22 Empathie und Mitgefühl, indem er die Perspektive des klagenden Ichs nachvollziehbar macht und die Gemeinschaft in das Leiden hineinzieht. Durch seine kraftvollen Sprachbilder eröffnet er spirituelle Imaginationsräume im Hier und Jetzt, die den traumatischen Erinnerungen einen Gegenraum entgegensetzen können. Dass Psalm 22 über Jahrhunderte hinweg immer wieder neu gebetet, gedeutet und angeeignet wurde, bestätigt seine besondere Eignung als Gebet in Situationen existenzieller Verletzung.

- 1 Vgl. Frank Crüsemann, Der Gewalt nicht glauben – Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen, in: Ders. u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 269–293.
- 2 Vgl. Nikolett Mócz, Wie die Verwundeten – derer du nicht mehr gedenkst. Zur Phänomenologie des Traumas in den Psalmen 22, 88, 107 und 137 (FRLANT 282), Göttingen 2021, 227; die Übersetzung von Ps 22 ist von der Autorin und bewusst sehr nah am hebräischen Text.

- 3 Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2009, 347–375.
- 4 Dörte Bester, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten. Tübingen 2007.
- 5 Hannes Fricke, Das hört nicht auf. Trauma, Literatur und Empathie, Göttingen 2004.
- 6 Anja Marschall, Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiob-buch. Tübingen 2024, 379.
- 7 Luise Reddemann, Psychodynamisch Imaginative Traumatherapie. Ein Mitge-fühls- und Ressourcen-orientierter Ansatz in der Psychotraumatologie. Stuttgart: Klett-Cotta, 2024; Heike Springhart, Gespürte Wunden, vergängliches Leid, verjagte Angst vor den Ängsten. Aspekte einer Theologie der Vulnerabilität als Beitrag zu einer traumasensiblen Theologie, in: Dorothea Erbele-Küster/Nikolett Móricz/Manfred Oeming (Hg.) »Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch« (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung. Tübingen 309–331.
- 8 Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1985, 167.

© Meriel Lannutti



Dr. Nikolett Móricz

ist Dipl. Psychologin, Privatdozentin für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern und Pfarrerin in der Evangelisch-reformierten Kirchgemeinde Zürich. Forschungsschwerpunkte: Trauma Studies, Empathieforschung, Hermeneutik und Religionspsychologie.
E-Mail: nikolett.moricz@faculty.unibe.ch

Klagen lernen, Hoffnung finden – Resilienz entdecken mit Psalm 22¹

Die totale Einsamkeit und sogar die Feindschaft von Gott und den Menschen, das Gefühl, eine Totgeburt zu sein – trotzdem kann all das durch den Verlauf des Psalms in das Erlernen von Widerstandsfähigkeit münden ...

Im Umgang mit Krisen hat der Begriff »Resilienz« in den letzten Jahren eine rasante und interdisziplinär breit gefächerte Karriere gemacht. Er hat angesichts der Coronapandemie und ihren Herausforderungen sowie angesichts der Kriege in der Ukraine und im Nahen Osten noch einmal an Popularität gewonnen. Der Beitrag knüpft an diesen breiten interdisziplinären Resilienzdiskurs an. Dabei verstehe ich im Folgenden Resilienz nicht als Eigenschaft, sondern als Phänomen, das sich erst im Krisenprozess zeigt und erst aus dem Krisenprozess und seinen Bewältigungsstrategien beschrieben werden kann.²

Die Klagegebete in der Hebräischen Bibel zeigen als literarisch-poetische Texte Krisenerfahrungen von Menschen. Als solche reflektieren sie Ohnmacht und Konflikte und ihre Bewältigung und können dazu beitragen, dass die Lesenden in ihren Notsituationen wieder neu sprachfähig werden. Insofern handelt es sich bei ihnen um einen Akt der Befähigung, die eigenen Krisenerfahrungen zur Sprache zu bringen und auf diese Weise eine erste reflexive Distanz zu ihnen zu erlangen. Die Klagegebete bieten eine Sprachform, in der die mit den Anfechtungen verbundenen Erfahrungen und Emotionen ebenso abrufbar sind wie die produktive Auseinandersetzung mit ihnen. In

diesem Sinn können die Klagepsalmen in der Krise Resilienzfähigkeit der lesenden und betenden Menschen erzeugen.

Ein geeignetes Beispiel hierfür stellt das Klagegebet in Psalm 22 dar, in dem die Spannung von Not und Konflikten und ihrer Bewältigung in verdichteter Form zum Ausdruck kommt.

Ps 22,1–27 als Klagegebet

Das Klagegebet in Ps 22 zeichnet sich dadurch aus, dass es in drei Sprechakten (V. 2–12; V. 13–22; V. 23–32) die Verschränkung von Klage, Bitte und Vertrauensaussagen in unterschiedlicher Fokussierung durchspielt.³

»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« –

1. Sprechakt (V. 2–12)

Im ersten Sprechakt wechseln Klage in V. 2–3 und V. 7–9 und Vertrauensaussagen in V. 4–6 und V. 10–12 einander ab. Die soziale Ausgrenzung macht es dem Psalmen-Ich unmöglich, sich selbst als Menschen wahrzunehmen: »Ich aber – ein Wurm und kein Mensch, ein Abschaum von Menschen und verachtet vom Volk.« (V. 7).⁴ Dem stehen zwei Vertrauensäußerungen gegenüber, die den Blick auf die eigene Geburt und die Verortung in der Gemeinschaft benennen: »Ja, du zogst mich heraus aus dem Mutterleib ...« (V. 10)⁵; »sie [die Väter, jg] vertrauten und du hast sie entkommen lassen« (V. 5). Dadurch werden die in der Klage formulierten Gefühle der Gottverlassenheit (V. 2) sowie die existenzielle Abhängigkeit der betenden Person von ihrem persönlichen Gott seit Beginn des eigenen Lebens in aller Ambivalenz offen gehalten. Erst auf dieser Basis kann das betende Ich am Ende des ersten Sprechakts seine erste Bitte (V. 12) formulieren: das Aufheben der Gottesferne, die tiefste Ursache der Not. Vor dem Hintergrund der in V. 7–9 geschilderten Bedrängnis gibt es keinen Helfer außer Gott selbst.

»Du hast mir geantwortet« – 2. Sprechakt (V. 13–22)

Im zweiten Sprechakt werden nun die Feind- und Ich-Klagen in drei Durchgängen ausführlich entfaltet (V. 13f.15f.17–19). Wiederum zeichnen sich die Schilderungen der Not dadurch aus, dass in ihnen die Sozialsphäre und die Leibsphäre des betenden Ichs miteinander

verschränkt werden.⁶ Diese Verschränkung wird nirgendwo so deutlich, wie durch den Raub und das Aufteilen der Kleider in V. 19. Da die Kleider als »zweite öffentliche Haut« des Menschen seine Gesellschaftsfähigkeit verbürgen,⁷ stehen sie sinnbildlich für die soziale Gewalt, der das betende Ich ausgeliefert ist und die es körperlich erleidet. Als tiefsten Grund seiner Not beklagt das betende Ich die Gottesferne, indem es in V. 16 Gott direkt anklagt: »Du legst mich zum Staub des Todes«. Damit wird Gott selbst letztlich zum Feind⁸ – und bleibt zugleich der einzige Helfer. Der Klageteil endet mit der Formulierung »Du hast mir geantwortet« in V. 22, womit der Bogen zu V. 3 geschlossen wird. Entscheidend ist zweierlei: Erstens steht die Aussage in der Vergangenheit. Damit ist die Antwort bereits erfolgt. Zweitens wird JHWH direkt (2. Person) angesprochen. Damit wird die den gesamten Psalm durchziehende Gottesbeziehung am Schluss des Klageteils bekräftigt.

Die im Gebetsprozess neu gewonnene Gewissheit speist sich aus der wiedererlangten Sprachfähigkeit, durch die das betende Ich differenziert die verschiedenen Facetten seiner Not benennen, unterscheiden und deuten kann. In diesem Prozess geschieht Ermächtigung durch die Klage.

»Ich will erzählen deinen Namen meinen Brüdern« –

3. Sprechakt (V. 23–27)

Die Wirkmächtigkeit dieser neu gewonnenen Gewissheit entfaltet sich dann in dem sich im letzten Sprechakt anschließenden Danklied.⁹ Im Kreise der ihm nahestehenden Menschen will das betende Ich von seiner neu gewonnenen Gewissheit erzählen, um diese daran teilhaben zu lassen. Damit ist eine doppelte Intention verbunden. Erstens geht es um die soziale Rehabilitation des betenden Ichs durch die Veröffentlichung der Rettungserfahrung. Zweitens wird so der Gemeinschaft die Teilhabe an der heilvollen Zuwendung JHWHs ermöglicht. Letztere manifestiert sich im anschließenden gemeinsamen Dankopfermahl, das Teilhabe an der Lebensfülle JHWHs bedeutet. Die so erfahrene Präsenz Gottes, durch die das Verlassensein der Klage als gewendet gedeutet wird, führt letztlich zu dem Wunsch, dass die Herzen der Mahlteilnehmer für immer leben mögen.

Lebensstark aus der Klage – Fazit

Auf der Basis des oben beschriebenen Gebetsprozesses lassen sich für die Frage nach Resilienz in der Klage abschließend fünf entscheidende Aspekte herausstellen:

- Die Klage befähigt den Beter/die Beterin zu neuer Sprachfähigkeit, mit der die unbeschreibliche Not zum Ausdruck gebracht werden kann.
- Das betende Ich hält in diesem Prozess an der Beziehung zu Gott fest und klagt sie ein – entgegen aller momentanen Erfahrungen.
- Dies geschieht, indem seine neu gewonnene Sprachfähigkeit ihm ermöglicht, differenziert die unterschiedlichen Facetten der Not zu benennen, zu unterscheiden und zueinander in Relation zu setzen. Dadurch entstehen Verschränkungen der Perspektiven von Leibsphäre, Sozialsphäre und transzendentaler Sphäre, durch die unterschiedliche Fokussierungen der Not eröffnet werden. Diese ständigen Perspektivwechsel auf die Not weiten den Horizont des betenden Ichs. Dadurch wird es ihm möglich, in der spannungsreichen Dynamik von Aushalten und Gestalten von Not so zu agieren, dass beide Modi zur Sprache kommen können.
- Zur differenzierten Wahrnehmung der Not gehört auch die eigene Kontextualisierung. Diese benennt das betende Ich in den beiden Vertrauensaussagen, indem es seine personale Identität mit seiner kollektiven verbindet. Es vergewissert sich seiner identitätsstiftenden Überlieferungen, der erfahrenen Rettung sowie seiner Geschöpflichkeit. Es gedenkt seiner Wurzeln und verknüpft diese mit seiner momentanen Notsituation.

Zusammenfassung

Die Klage in Ps 22 ist von einer argumentativen Verschränkung von Klage, Bitte und Vertrauensäußerungen geprägt, die in drei Sprechakten des Gebets (V. 2–12.13–22.23–27) entfaltet wird. Dabei bietet das Gebet eine Sprachform, in der die mit den Anfechtungen verbundenen Erfahrungen und Emotionen ebenso abrufbar sind wie die produktive Auseinandersetzung mit ihnen. In diesem Sinn kann Ps 22 Resilienzfähigkeit in der Krise generieren.

– Mit diesen neu gewonnenen Perspektiven geht das betende Ich lebensstark aus der Klage hervor. Dies wird in der Gemeinschaft gefeiert, indem die Seinen an der Erfahrung teilhaben. So erfährt das betende Ich die soziale und leibliche Rehabilitation. In diesem Sinn macht die Klage lebensstark.

- 1 Die folgenden Ausführungen basieren auf meiner exegetischen Untersuchung zu Psalm 22 in: Lebensstark aus der Klage. Traditionen der Hebräischen Bibel in der Perspektive von Resilienz am Beispiel von Ps 22, in: PrTh 51 (2016), 75–81.
- 2 Vgl. hierzu auch Judith Gärtner, Erinnern – Deuten – Handeln als Resilienzstrategien in den Dankpsalmen, in: Spiritual Care 14 (2025), 108–115, 108 und weiter Cornelia Richter/Jennifer Blank, Resilienz im Kontext von Theologie und Kirche. Eine kurze Einführung in den Stand der Forschung, in: PrTh 51 (2016), 69–74.
- 3 Zur Gliederung von Ps 22 in drei Sprechakte vgl. Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 351f.
- 4 Besonders prägnant an der Formulierung ist, dass der Wurm, da er im Staub kriecht, der Verwesung und damit dem Bereich des Todes zugeordnet wird. Vgl. zu diesem Zusammenhang ausführlich Dörte Bester, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Ps 22 und verwandten Texten, FAT II. 24, Tübingen 2007, 120–122.
- 5 Vgl. zur Verwendung der Metaphorik Gott als Hebamme Ottmar Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982, 210f. und weiter Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Die Psalmen I. Psalm 1–50, NEB.AT 40, Würzburg 2002, 149.
- 6 Hubert Irsigler, Psalm 22. Endgestalt, Bedeutung und Funktion, in: Josef Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und Psalm 22, FZB 60, Würzburg 1988, 193–239, 212f.
- 7 Vgl. zur Bedeutung der Kleidung ausführlich Bester, Körperbilder, 231–234.
- 8 Vgl. Michaela Bauks, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22, SBS 203, Stuttgart 2004, 29.
- 9 Zur Bedeutung des Dankopfers vgl. ausführlich Bernd Janowski, Dankbarkeit. Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen, in: Ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 267–312.



Prof. Dr. theol. Judith Gärtner

geb. 1972, ist Professorin für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Anthropologie des Alten Testaments, Resilienzforschung, Narratologie, Hermeneutik und Methodik sowie Theologie und Exegese der Psalmen.

E-Mail: judith.gaertner@uni-rostock.de

JELENA HERASYM

Sperrig beten. Mit Psalmen in Kriegszeiten klagen

Klagepsalmen sind oft ein Schrei aus Trümmern. Man singt sie nicht, man stöhnt sie: Gebete mit Narben. Im Krieg ist nichts im Gleichgewicht und eben, weder die zerstörten Straßen noch das aufgewühlte Herz. Ein Gebet in solcher Zeit stottert, protestiert, schweigt und schreit. Die Klagepsalmen geben dem Schmerz eine Stimme.

Im russischen Angriffskrieg auf die Ukraine hat eine Mitschwester von mir ihren jüngeren Bruder verloren. Auf meine Frage, was ihr hilft, trotzdem weiterzuleben, zeigte sie mir ihr Notizbuch. Darin notierte sie täglich die Psalmen, die ihrer Trauer, ihrem Zorn und ihrer Ohnmacht Ausdruck verliehen.

In Zeiten des Friedens in Europa wurden die düstere emotionale Sprache der Klagepsalmen und ihre Gewaltmetaphern hinterfragt. Man wollte sie sogar aus dem liturgischen Gebrauch entfernen, da sie mit dem christlichen Gebot der Feindesliebe schwer vereinbar schienen.¹ Häufig wurden sie metaphorisch oder im historischen Kontext (Gunkel, Bultmann) gedeutet. Es ist erfreulich, dass es in der Welt Orte gibt, an denen eine solche letztlich relativierende Lesart der Klagepsalmen denkbar ist. Und doch gab es in der Geschichte der Menschheit nie eine Zeit, in der die existenzielle Bedeutung dieser Psalmen überholt gewesen wäre.

Formgeschichtlich bilden die Klagepsalmen eine eigene Gattung, erkennbar an typischen Merkmalen wie Anrufung Gottes, Schilderung der Not, Bitte, Vertrauensbekenntnis sowie Lob- oder Dankver-

sprechen.² Bereits dieser Aufbau wirkt heilend auf die Betenden: Er hilft, dem Leiden eine Sprache zu geben, und setzt zugleich eine Grenze, sodass das Leid den Menschen nicht überwältigt. Die therapeutische Kraft der Klagepsalmen liegt vor allem in ihrem existenziellen Inhalt. Die Klagepsalmen erkennen den Schmerz an und beschönigen nicht. Beeindruckend ist, dass gerade das bis in die moderne Psychologie hinein heilend wirkt.

Begriffe, die das körperliche Leiden verbildlichen

Die Worte der Klagetexte eröffnen einen Raum, in dem das ganze Ausmaß menschlichen Schmerzes vor Gott ausgesprochen werden kann: gelöste Glieder, ein Herz wie Wachs, durchbohrte Hände und Füße (Ps 22), ein vor Gram zerfallendes Auge, Seele und Leib (Ps 31), stinkende Wunden und ein pochendes Herz (Ps 38), vom Schreien Tag und Nacht verdorrte Glieder (Ps 102) ... Das mit den grausamen Körperbildern ausgedrückte innere Leid bezeichnet das »zerfallende Leben«³.

Diese Erfahrung gilt besonders in Kriegszeiten, wenn die gewohnte Welt zerfällt, während man im Luftschutzbunker unter Angriffen sitzt. Und überraschend spürt man genau dort, wo der Schmerz in den Klagepsalmen am tiefsten ist, eine Hoffnung, wie ein Lichtstreifen, der durch einen Spalt in den dunklen Raum fällt. Psalm 22 fasst gerade das Erstaunliche ins Wort: Im größten Schmerz schafft die betende Person in sich einen Raum für Gott und kann so das Leid durchstehen.

Viktor Frankl erzählt in seinem Buch »... trotzdem Ja zum Leben sagen« von Menschen in Konzentrationslagern, die trotz tiefster Not – wie sie auch in den Klagepsalmen zum Ausdruck kommt – die Kraft fanden, sich ihrer Angst und ihrem Schmerz zu stellen. So bewahrten sie selbst unter lebensbedrohlichen Bedingungen Sinn und innere Freiheit inmitten äußerer Unfreiheit.

Weil Klagepsalmen beides wahrnehmen – sowohl das Leid als auch die Gegenwart Gottes – werden sie ein Schlüssel zu einer neuen Dimension des geistlichen Lebens, zur eigenen Tiefe, die Gottes Tiefe widerspiegelt: »Flut ruft der Flut zu beim Tosen deiner stürzenden Wasser« (Ps 42,8).

Fragen, die ohne Antwort bleiben

Im Buch von Nadija Sukhorukova, *Mariupol. Hoffnung – Überleben im Krieg. Nach dem Tagebuch einer Überlebenden*, im Kapitel über das Gebet in einem Keller, der den Menschen als Luftschutzbunker diente, beschreibt sie den Zustand von Angst und Verzweiflung mit den Worten: »Hat Gott Mariupol verlassen?« Ganz ähnlich schreit Jesus die Worte von Psalm 22 am Kreuz: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Beide Male geht es um die Erfahrung der Gottesverlassenheit angesichts des nahen Todes.

Das Schweigen Gottes ist schwer auszuhalten. Man stößt auf diese Stille, die erst einmal tief schmerzt (Ps 22,2; 28,1; 39,13; 88,15 u. a.). Ähnlich verhält es sich im Buch Ijob: Zunächst schweigen alle, sowohl Gott als auch Ijobs Freunde, denn die »Fülle des Leids und des Schmerzes braucht Fülle der Trauer«⁴. Dennoch schafft dieses Schweigen keine Kluft zwischen Mensch und Gott, sondern öffnet einen Raum, in dem die Auseinandersetzung mit Angst, Schmerz und Gerechtigkeit möglich werden.

Weil der ganze Psalter einen Glaubens-Pilgerweg bezeichnet,⁵ ist man nicht begrenzt, nur im Rahmen eines Psalms die Antwort zu suchen, denn der Weg der Psalmen führt wie der Weg des Lebens weiter und mündet letztendlich in das Gotteslob (Ps 146–150).

Gibt es am Ende ein Licht?

Im Glaubens-Pilgerweg tritt nach der Klage eine nächste Etappe ein, ohne die vorherige Erfahrung zu vergessen. Das Lob Gottes aus dem Herzen des Menschen, der Leiden kennt, ist bewundernswert. Das

Leiden macht das Herz tiefer, weil die existenziellen Fragen ins Spiel kommen, das Unwesentliche das Gewicht verliert und das Wesentliche in den Vordergrund tritt.

Vielleicht verbirgt sich darin auch die Antwort auf das Geheimnis der Erscheinung des auferstandenen Christus in seinem verwandelten Leib, an dem jedoch die Wundmale geblieben sind. Sie zeu-

Zusammenfassung

In Zeiten und Gesellschaften, die friedensge-sättigt sind, muten biblische Klagepsalmen häufig als zu dunkel, zu hoffnungslos und womöglich übertrieben an. In Zeiten und Gesellschaften, die kriegsgeplagt sind, sind biblische Klagepsalmen oft Rettungsanker, die Sprache geben. In der Folge gibt es Kraft – und erstaunlicherweise Hoffnung.

gen von seiner Kreuzerfahrung, in der die ganze Erfahrung der verwundeten Menschheit enthalten ist, umhüllt vom Licht der Auferstehung.

»Gibt es am Ende ein Licht?« – fragen oft Menschen in der Ukraine, die seit Beginn des Krieges 2014 und besonders seit dem massiven Angriff 2022 ihr Leben überdenken mussten. Wird noch einmal ein Licht im Leben derer aufgehen, die in diesem Krieg einen geliebten Menschen verloren haben? Wird es nach dem Erreichen eines Friedens überhaupt noch möglich sein, sich des Lebens zu freuen? Wie in den Klagepsalmen leben wir täglich an der Grenze zwischen Verzweiflung und Hoffnung. Doch ja – es gibt Hoffnung. Der Weg ist lang, aber er hat eine Richtung, wie sie das Psalmenbuch bezeichnet: Der Mensch geht vom Leid zum Lob Gottes, beladen mit dem ganzen Gepäck seiner Lebenserfahrung. Der Schmerz wird nicht von der Freude verdrängt, und die Freude wird durch den erlebten Schmerz nicht verdunkelt. Beides hat seinen Platz im menschlichen Herzen – so wie der Mensch mit all seinen Erfahrungen seinen Platz im Herzen Gottes findet.

- 1 Vgl. Erich Zenger, Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegung, Freiburg im Breisgau 1997, 15–18.
- 2 Vgl. Dieter Böhler, Psalmen 1–50, HThK AT, Freiburg im Breisgau 2021, 56.
- 3 Vgl. Psalm 6, in: Die Bibel. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgarter Altes Testament 2, hg. von Christoph Dohmen, Stuttgart 2018, 1241.
- 4 Markus Witte, Das Buch Hiob, ATD 13, Göttingen 2021, 110.
- 5 Vgl. Uwe Rechberger, Zwischen individueller Klage und universalem Lob. Die Psalmen 22–24. Ein für den Psalter exemplarisches Itinerar eines Glaubens-Pilgerweges, in: Zur Theologie des Psalters und der Psalmen, hg. von U. Berges, J. Bremer, T. M. Steiner, Göttingen 2019, 45–68.



Sr. Jelena Herasym MSsR, Lic. theol.

stammt aus der Ukraine und ist zur Zeit bibeltheologische
Mitarbeiterin im Österreichischen Katholischen Bibelwerk.
E-Mail: jelena.herasym@bibelwerk.at

ZWISCHENRUF

Auch dunkle Psalmen sind für Kinder zumutbar!

»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Ps 22,2). Solche Verse wurden im vergangenen Sommer bei den Religiösen Kinderwochen (kurz: RKW) Kindern zugemutet. Die Psalmen, deren Sprache so komplex, dicht und oft auch unverständlich ist, dass sie in Kinderbibeln häufig fehlen, wurden dennoch für die RKW 2025 zum Thema, zur »Herzenssache« gemacht. Fünf Psalmen standen an den fünf RKW-Tagen jeweils im Zentrum. Ein ganzer Tag wurde einem Psalm gewidmet, den Emotionen und Stimmungen, die darin zum Ausdruck kommen, den Tönen, zu denen sich der Psalm singen lässt (vgl. die Lieder der RKW), und den Farben, die er auslöst. *Ein Tag – ein Psalm – ein Gefühl – eine Melodie – eine Farbe*. Tag 1 begann mit Psalm 23 und dem dahinterstehenden Gefühl des Gefühlschaos' sowie der Aufregung und Vorfreude (»Wenn mein Herz klopft«). Die dafür gewählte Farbe war Rosa. Tag 2 war von dem Lobpsalm 150 geprägt und damit von dem Grundgefühl der Begeisterung (»Wenn mein Herz lacht«); die Farbe des Tages war Rot.

Die Mitte der Woche hat sich an den dramatischen Psalm 22 und die Gefühle der Angst und Traurigkeit herangewagt (»Wenn mein Herz schmerzt«); die Farbe war Schwarz. Auf verschiedene Weise wurde die Sprachlosigkeit der Beterin von Ps 22 nachempfunden, die blanke Verzweiflung, die darin zum Ausdruck kommt, die Gottverlassenheit und die Frage des Warum – die auch Kinder und Jugendliche stark beschäftigt. Eingebettet in die gesamte Psalmen-RKW hat der schwer verdauliche Ps 22 mit seinen traurigen und dunklen Gefühlen auf diese Weise einen angemessenen Ort bekommen. Er wurde den Kindern zugemutet und nicht vorenthalten.

Es folgte an Tag 4 Psalm 51 (»Wenn mein Herz zerbricht«), bei dem das Gefühl der violettfarbenen Reue und das damit verbundene Verzeihen im Hintergrund stand. Mit dem Dankpsalm 30 wurde die Psalmen-RKW beendet (»Wenn mein Herz dankt«), voller Dank und Freude in Weiß.

Indem die Psalmen-RKW die Psalmentexte nicht nur als ein Konglomerat aus schwarzen Wörtern auf weißem Papier verstanden, sondern sie in Farb- und Klangtöne übertragen hat – und dadurch den uralten poetischen Psalmen in einem ganzheitlichen Sinne näher gekommen ist –, wurde etwas in den Kindern und Jugendlichen zum Klingen gebracht, das auch noch Wochen nach der RKW nachhallt. Dass es sich dabei nicht nur um fröhliche Melodien in Dur handelt, sondern auch um nachdenkliche und traurige Töne, ist der Vielfalt an menschlichen Erfahrungen geschuldet, die sich in den Psalmen wiederfindet, von Ps 1 über Ps 22 bis zu Ps 150, und an die zu allen Zeiten mit den je eigenen Emotionen angeknüpft werden kann – ganz besonders durch Kinder, die ihre Gefühle oft authentischer zeigen als Erwachsene.



Dr. Marlen Bunzel

erforscht als Bibelwissenschaftlerin das Alte Testament und schätzt zugleich ganzheitliche Zugänge zur Bibel in lebensnahen Kontexten. Sie ist Mitglied im Redaktionskreis Bibel und Kirche, hat drei Kinder und ist unter folgender E-Mailadresse zu erreichen:
marlen.bunzel@univie.ac.at

Mehr zu dieser RKW:

<https://www.religioesekinderwoche.de/aktuelle-rkw/rkw-2025/>
Siehe auch die Vorstellung des RKW-Begleitheftes durch Stina Lagemann in dieser Ausgabe.

Literatur zum Heftthema

Erich Zenger, Egbert Ballhorn (Hg.)

Stuttgarter Psalter

Mit Einleitungen und Kurzkommentaren von Egbert Ballhorn und Erich Zenger
Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk) 2020

352 S., € 45,00, ISBN 978-3-460-44079-1

Manche haben vielleicht das kleine Büchlein von Erich Zenger im Regal, den »Stuttgarter Psalter« von 2005: Die Psalmen der Einheitsübersetzung 1980 mit knappen und erleuchtenden Kurzkommentaren von Erich Zenger. Nun hat der Verlag Katholisches Bibelwerk diesen Band nochmals herausgegeben und angereichert: Es finden sich darin die Psalmen in der Fassung der Einheitsübersetzung 2016, die Kommentare von Erich Zenger werden von Egbert Ballhorn, einem der Mitrevisoren der EÜ 2016, im Hinblick auf die Textänderungen ergänzt. Die Einleitung in den Psalter wurde von Egbert Ballhorn neu verfasst. Ganz neu ist die Bebilderung des Bandes durch einige ausgewählte Initialen des Albani-Psalters aus dem 12. Jh. (die Initiale zu Psalm 22 schmückt übrigens den Titel dieses Heftes). Auch zu den Psalmen-Illustrationen dieser wertvollen Handschrift erhält man eine Einführung von Egbert Ballhorn und damit eine spirituelle Lesehilfe für den Psalter. Damit entsteht nochmals ein neuer Lesehorizont für die persönliche Lektüre und den Unterricht.

Bettina Eltrop

Amy-Jill Levine, Marc Zvi Brettler

Hebräische Bibel und Altes Testament

Warum Juden und Christen die gleichen Texte unterschiedlich lesen

Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) 2024
520 S., € 58,00, ISBN 978-3-438-05494-4

Amy-Jill Levine und Marc Zvi Brettler sind international hoch angesehen für ihre Forschungen zur Bibel im Bereich Judentum/Christentum. Sie haben gemeinsam schon 2017 ein großes Opus und neues Standardwerk herausgegeben: The Jewish Annotated New Testament (deutsch: Das Neue Testament – jüdisch erklärt, Stuttgart 2021) und dazu jüdische Neutestamentler*innen um Auslegungen und Beiträge gebeten. Wir haben dieses Werk sowohl in der englischen (in BiKi 4/2019, S. 250) als auch in der deutschen Ausgabe (in BiKi 4/2022, S. 243f.) besprochen.

Nun folgt ein dicker Band, in dem alle Beiträge von Levine und Brettler selbst stammen: The Bible With and Without Jesus: How Jews and Christians Read the Same Stories Differently (2020; deutsch: Hebräische Bibel und Altes Testament: Warum Juden und Christen die gleichen Texte unterschiedlich lesen, Stuttgart 2024).

Nach einer ausführlichen Einführung über die Bibel(n) und ihre Auslegungen stehen zehn zentrale Texte der Hebräischen Bibel/des Alten Testaments im Zentrum. Anliegen ist es, die Vielfalt der Lektüremöglichkeiten in der jüdischen und christlichen Tradition aufzuzeigen und die Traditionen miteinander in einen Dialog zu bringen – und so auch die eigene Leseweise wieder besser zu verstehen. Darunter ist auch Psalm 22. Die fast 30 Seiten,

die diesem Psalm gewidmet sind, lesen sich spannend wie ein Krimi – und mir sind bei der Lektüre Kronleuchter aufgegangen. Ausgangspunkt der Auslegung ist das neutestamentliche Zeugnis: Der Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz in Mk 15,34 und die Rezeption des Psalms in den Evangelien des Neuen Testaments. Zusätzlich werden weitere Psalmenzitate im Neuen Testament betrachtet. Dann geschieht ein Schwenk zu Psalm 22 »in den Schriften Israels«. Damit ist zunächst einmal der Psalter, dann auch der weitere biblische Kontext im Blick, schließlich die Rezeption in der rabbinischen Literatur. In der Zusammenchau wird diskutiert, wie die verschiedenen Traditionen diesen Psalm herausragenden Gestalten der Geschichte Israels in den Mund legen – und so wird der Psalm, den eigentlich jede und jeder beten kann, in der Rezeptionsgeschichte zum Psalm Jesu, zum Psalm Davids, Esters oder des jüdischen Volkes. Die vielfältigen Deutungen helfen, den »Sinn des Psalms noch einmal auszuweiten« (S. 405), und ermöglichen tatsächlich jüdischen und christlichen Leser*innen, ihre eigenen Traditionen und die der anderen besser zu verstehen.

Bettina Eltrop

Herzenssache. Die Psalmen – RKW 2025

Materialbuch Religiöse Kinderwoche 2025
Leipzig (St. Benno Verlag) 2025

120 S., € 12,95, ISBN 978-3-7462-6689-3

(vgl. <https://www.vivat.de/materialbuch-herzenssache-die-psalmen-rkw-2025-1066893/>)

Die Religiöse Kinderwoche (RKW) ist seit über 60 Jahren ein pastorales Ferienangebot für Kinder und Jugendliche in den deutschen Diasporadiözesen. Für die Durchführung steht u. a. ein Materialbuch zur Verfügung, das die Betreuer*innen in Thema und Konzept der RKW einführt und Tagespläne, aus-

gearbeitete Katechesen sowie Vorschläge für Lieder und Aktionen enthält.

Das Material der RKW »Herzenssache. Die Psalmen-RKW 2025« bietet Kindern und Jugendlichen die Möglichkeit, die Vielfalt an Gefühlen aus ihrem Leben im Psalter wiederzufinden. Es lädt dazu ein, die Psalmen beispielhaft zu entdecken, schafft Raum für die Auseinandersetzung mit den eigenen Emotionen und zeigt, dass alle Gefühle vor Gott gebracht werden dürfen. Hierfür werden die Psalmen als eine Möglichkeit vorgestellt.

Der 3. Tag thematisiert anhand von Psalm 22 die Gefühle Wut, Traurigkeit und Angst. Innerhalb der Katechese wird gemeinsam das Psalmbeten mit Psalm 22 erlernt, wofür das Materialbuch verschiedene Varianten vorschlägt. In der darauffolgenden Kleingruppenphase findet eine altersgerechte Auseinandersetzung mithilfe verschiedener Methoden statt, wie Gefühle malen, Collage-Gespräch, Psalm-Pantomime sowie das Schreiben von Fürbitten oder eigenen Psalmen. Die Ergebnisse der Kleingruppen werden in den liturgischen Tagesabschluss eingebunden. Darüber hinaus bietet das Materialbuch Ideen für weitere Aktionen zu Psalm 22 wie das Basteln von Wutbällen oder die Gestaltung eines Gefühlstagebuches.

Stina Lagemann

Anja Marschall

Klage als Ausdruck und Aneignung in den Psalmen und im Hiobbuch (FAT II, 151)

Tübingen (Mohr Siebeck) 2024

440 S., € 119,00, ISBN 978-3-16-163282-2

In ihrer Leipziger Dissertation untersucht Anja Marschall die Psalmen 42–43; 44; 88 und Hiob 3; 7; 10; 13–19. Sie versteht unter Klage den Ausdruck des eigenen Leidens, der zu einer konstruktiven und transformieren-

den Auseinandersetzung führt. Aneignung wiederum versteht sie als »selbstbestimmtes Entwerfen und Ergreifen von Daseinsmöglichkeiten, das sich in Reflexionspassagen sowie einem transformierenden Umgang mit der Form und Sprache der Klage niederschlägt« (S. 367).

Die Auslegungen zu den einzelnen Psalmen und Kapiteln im Hiobbuch sind gut zu lesen und bieten detailreiche Einsichten. Ich möchte ein paar zum Doppelpsalms 42/43 beleuchten. Schlüssig legt Anja Marschall dar, dass das Verb im Eingangsverses des Psalms für das Verhalten der Hirschkuh mit »schreien« und nicht mit »lechzen« zu übersetzen ist: »Wie eine Hirschkuh, die an Wasserläufen schreit, so schreit meine *Nefesch* [BDE1.1] zu dir, o Gott« (Ps 42,2).

Ihr Beitrag zur Erschließung des anthropologischen Begriffs *Nefesch*, der traditionell im Anschluss an die Septuaginta mit »Seele« übersetzt wurde, zeigt, dass Leiblichkeit im Sinne von Verlangen, Lebenskraft, Kehle so nicht sichtbar wird. In Psalm 42/43 finden sich wechselnde Selbstgespräche mit der *Nefesch*, d. h. dem Selbst der Beter*in: »Was zerfließt du, meine *Nefesch*, und lärmst über mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihn preisen, die Hilfe meines Angesichts und meinen Gott« (so die Übersetzung der Verfasserin von Psalm 42,12). Dies ermöglicht dem Ich, in Distanz zu sich selbst treten zu können. In dem Psalm entspreche *Nefesch* daher dem »Dasein, Leben oder Selbst« (141). Ich ergänze beim Lesen: »leibliches« Dasein, denn der von der Verfasserin favorisierte Heidegger-Begriff »Dasein« mag die Selbstreflexivität abbilden, aber doch nur schwach die Verletzbarkeit und Leiblichkeit, die zentral ist für die Anthropologie der Psalmen. Klage wird dabei als »Grundlage für das Gelingen der Selbstberuhigung« (S. 137) verstanden.

Das Verdienst der Arbeit in der Exegese der Psalmen ist es, eine Sprache zu finden, die

anschlussfähig ist an Diskurse jenseits der alttestamentlichen Wissenschaft bzw. die Diskurse und Begriffsprägungen aus der systematisch-theologischen Diskussion und der Philosophie übernimmt. Die Monographie ist für ganz unterschiedliche Leser und Leserinnen von Interesse und kann auch exemplarisch über die Einzelexegesen oder über den systematischen Teil rezipiert werden. Indem sie beleuchtet, wie die Klage in den Psalmen und im Hiobbuch zur Sprachfähigkeit des Ichs (der Beter*in) beiträgt, liefert sie zugleich einen Beitrag zur Sprachfähigkeit der Exegese und im Versuch, die exegetische Sprache zu öffnen.

Dorothea Erbele-Küster

Dieter Böhler

Psalmen 1–50

Übersetzt und ausgelegt von Dieter Böhler (HThKAT)

Freiburg, Basel, Wien (Herder) 2021

960 S., € 160,00, ISBN 978-3-451-26825-0

Hermann Spieckermann

Psalmen, Band 1: Psalm 1–49

Übersetzt und erklärt von Hermann Spieckermann (ATD, 14)

Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2022
473 S., € 110,00, ISBN 978-3-525-51646-1

Denjenigen, die sich vertieftes exegetisches Hintergrundwissen zu Psalm 22 aneignen möchten, ohne gleich eine ganze Monographie durcharbeiten zu müssen, sind zwei neuere Psalmenkommentare zu empfehlen: zum einen der 2021 erschienene Psalmenkommentar zu den Psalmen 1–50 in der Reihe *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* von Dieter Böhler, zum anderen der 2023 erschienene Kommentar zu den Psalmen 1–49 in der Reihe *Das Alte Tes-*

tament *Deutsch* von Hermann Spieckermann.

Beide Kommentare bieten zunächst eine Einleitung in den Psalter. Während Böhler ausführlicher auf Entstehung, Redaktion und Komposition des Psalters und seiner Teilsammlungen eingeht, geht Spieckermann breiter auf den altorientalischen Kulturraum der Psalmen ein, auf die sprachlichen Besonderheiten der Psalmendichtungen sowie auf die Theologie der Psalmen und des Psalters; insbesondere Spieckermanns Ausführungen zur Theologie lesen sich mit viel Gewinn.

Auch die einzelnen Psalmenauslegungen der Psalmen 1–49/50 weisen in den beiden Psalmenkommentaren Unterschiede auf. Während die Auslegungen bei Spieckermann die Leser:innen mit einer eigenen Titelgebung auf den Psalm einstimmen und insgesamt kompakt gehalten sind (die Übersetzung und Kommentierung von Ps 22 erstreckt sich über 12 Seiten), sind die Analysen zu den einzelnen Psalmen bei Böhler deutlich umfangreicher (42 Seiten für Ps 22). Böhler geht detailliert auf den hebräischen Text und seine Übersetzung ein, was besonders für die fachlich geschulte Leserschaft von großem Nutzen sein kann. Er liefert wertvolle Informationen zum Kontext des jeweiligen Psalms sowie zu seiner Rezeption in Judentum und Christentum, angefangen bei der Septuaginta über Qumran, Rabbinen und Kirchenväter bis hin zur heutigen jüdischen und christlichen Liturgie. Ein Plus des Kommentars von Spieckermann liegt demgegenüber in der Auslegung der einzelnen Psalmen, da hier jeweils der (Gebets-) Weg des einzelnen Psalms nachgezeichnet wird. Dadurch erschließt sich den Lesenden der Spannungsbogen des Psalms in einem Schwung, und das nicht nur kognitiv, sondern auch spirituell.

Während der Psalmenkommentar von Spieckermann insgesamt eher eine »Grundorientierung über den Psalter und die einzel-

nen Psalmen« (S. IX) vermittelt, eignet sich der von Böhler erarbeitete Kommentar für das intensivere Fachstudium. Gleichwohl lohnt es sich, beide Kommentare zur Hand zu nehmen, da sie unterschiedliche Perspektiven einbringen. Im Falle von Ps 22 wird beispielsweise die Verortung des Psalms im Kontext seiner Nachbarpsalmen je anders beurteilt: Während Spieckermann Ps 22 in die Teilsammlung der Psalmen 20–29 einordnet und ihn darin wiederum »durch seine intensive theologische Ausstrahlung« (S. 271) als Mitte zwischen den Psalmen 20–21 und 23–24 versteht, weist Böhler Ps 22 eine Brückenfunktion zwischen den Psalmen 3–21 und 23–31 zu, die zum einen durch zahlreiche Stichwortverknüpfungen (z. B. »Lippe« oder »Angesicht«) zu seinen vorangegangenen Psalmen entsteht, zum anderen durch die mit Ps 22 neu beginnende »regelrechte Tempelerzählung«, die bis Ps 31 durchgeführt wird« (S. 413).

Zu den hier vorgestellten lesenswerten Psalmenkommentaren können weitere herangezogen werden, die zusätzliche Perspektiven eröffnen und beispielsweise eine stärker genderfaire Sichtweise einbringen. Hierfür sei bereits auf den sich aktuell im Entstehen befindenden Psalmenkommentar verwiesen, der von sechs Exegetinnen verfasst wird und ca. 2028 in der Reihe *International Exegetical Commentary on the Old Testament* erscheinen soll.

Marlen Bunzel

ZWISCHENRUF

Was ist ein Märtyrer? Wider die Versuche theologischer Sprachverwirrung

Was ist ein Märtyrer? Das Wort bezeichnet einen Blutzzeugen, der seine religiösen Überzeugungen bekennt und dafür den Tod auf sich nimmt. In der letzten Zeit kam es jedoch zu einem inflationären Sprachgebrauch. Ist ein Sprengstoffattentäter ein Märtyrer, wenn er sein eigenes Leben in aller Öffentlichkeit vernichtet und Unschuldige mit in den Tod reißt? Mir steht es nicht zu, die religiösen Überzeugungen der Täter zu beurteilen. Wenn sie aber ein öffentliches Zeugnis für ihren Glauben ablegen wollen, ist dieses Zeugnis zynisch. Denn es wird fraglos akzeptiert, dass unbeteiligte Personen die Tat eines ihnen unbekannten Menschen mit ihrem Leben bezahlen müssen – ohne ihre Zustimmung.

Märtyrer sind nach jüdischen und christlichen Vorstellungen für ihre religiösen Überzeugungen in den Tod gegangen, und zwar aus einer Position der Unterlegenheit heraus und ohne jemandem zu schaden. Konfrontiert mit staatlichen und/oder religiösen Autoritäten, die sie unter Androhung von Gewalt und Tod zum Abfall von ihren Überzeugungen drängen wollten, sind sie standhaft geblieben – oft nach einem buchstäblich kurzen Prozess. Sie werden als Vorbilder gehandelt, solche aus früheren Zeiten wie diejenigen, die in den Gewaltregimen des 20. Jahrhunderts ihr Leben ließen. Straßen sind nach ihnen benannt, Kirchen tragen ihren Namen.

Zuletzt hat die theologische Sprachverwirrung noch einmal neue Formen angenommen. Am 10. September 2025 wurde in den USA der politische und religiöse Aktivist Charlie Kirk umgebracht. Um Missverständnissen vorzubeugen: Ein solches Attentat ist zu verurteilen, unabhängig von den Überzeugungen des Opfers. Diese Ansicht teilen vermutlich viele Zeitgenossen in Amerika und Europa. Die Kommentare der Verantwortlichen der amerikanischen Politik zeichneten sich freilich nicht durch Besonnenheit aus. Und wieder fiel der Begriff des Märtyrers. Präsident Trump bezeichnete Kirk als solchen bei der Trauerfeier.¹ Auch der frühere Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal Gerhard Ludwig Müller, fand ähnliche Worte: »He [= Kirk] died ... as a martyr for Jesus Christ«². Warum diese Wortwahl? Wurde Kirk wegen seines Glaubens verfolgt

und von einem Tribunal zum Abfall gezwungen? Hat er aus der Position der Machtlosigkeit sein Bekenntnis mit dem Leben bezahlt? Hat er sich nicht vielmehr auf die Seite der Mächtigen gestellt, ihre Sympathie genossen und sie selbst wiederum durch seine Auftritte propagandistisch unterstützt? Kirk war sicherlich das Opfer einer Gesellschaft, in der politische Gegensätze einen extremen Polarisierungsgrad erreicht haben. Dies ist erschreckend. Es ist aber nicht nur eine sprachliche Entgleisung, Kirk als Märtyrer hinstellen. Derartige Aussagen propagieren falsche Vorbilder und zeugen gleichzeitig von einer Respektlosigkeit vor dem Leben und dem Tod der wirklichen Märtyrer. Vor solcher Sprache und vor denjenigen, die sie im Munde führen, sollte man sich hüten.

- 1 <https://www.bbc.com/news/articles/ckgeex9p400> (abgerufen am 14.10.2025).
- 2 <https://dianemontagna.substack.com/p/interview-cardinal-muller-on-charlie> (abgerufen am 14.10.2025).



Prof. Dr. Eberhard Bons

ist Professor emeritus für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg.
E-Mail: bons@unistra.fr

Die ausführliche Fassung dieses Beitrags finden Sie im Blog auf der Homepage/ Startseite des Bibelwerks oder direkt auf <https://unkrautundweizen.wordpress.com/>



Mitgliederforum



Das Bibelwerk

KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.

Katholikentag 2026 in Würzburg

Unter dem Leitwort: »Hab Mut, steh auf!« werden vom 13.–17. Mai 2026 wieder viele interessante Veranstaltungen im Zentrum Bibel und Spiritualität stattfinden.

Wir freuen uns auf Sie!

»Wir brauchen Mut, um uns den Herausforderungen unserer Zeit in Gesellschaft und Kirche zu stellen und Zeuginnen und Zeugen unserer christlichen Hoffnung zu sein. Wir suchen jeden Tag nach Verbündeten, mit denen wir gemeinsam aufstehen für ein Leben in Fülle und eine menschenfreundliche Gesellschaft.« – so Dr. Franz Jung, Bischof von Würzburg.

In der inhaltlichen Vorbereitung des Zentrums waren wieder einige »Bibelwerkler« maßgeblich beteiligt. Die Leitung der Projektkommission hatte Stefan Heining, der Koordinator der Bibelpastoral in Würzburg. Zum Team gehören auch weitere Mitglieder des diözesanen Bibelteams aus Würzburg, Daniel Pomm, der Vorsitzende der Diözesanleitungen, und unsere stellvertretende Vorsitzende Dr. Ursula Silber sowie weitere Mitglieder aus dem Kreis der Ehrenamtlichen rund um das Bibelwerk. Danke schon jetzt für alle Mühe im Vorfeld!

Es ist ein vielfältiges und spannendes Bibelprogramm entstanden.

Hier schon ein paar Highlights:

- Hagios-Gesänge mit Helge Burggrave und Impulsen von Dr. Katrin Brockmüller
- Wer wird für mich aufstehen? (Ps 94,16) Aufgerichtet werden und Aufstehen in den Psalmen mit Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Vorsitzender Kath. Bibelwerk e.V.
- Verletzlichkeit als Zentrum der Tora!? Mit Prof. Dr. Egbert Ballhorn und Sr. Katharina Ganz
- Unser Klassiker »Klangraum Psalmen«, vorbereitet von Dr. Bettina Wellmann, Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Bettina Strübel, Sebastian Dunkelberg u. a.

... und viele weitere Angebote zur Lectio Divina (z. B. als Mittagsgebet), zu Bibel in Leichter Sprache, Bibliolog...

Sie finden das endgültige Programm ab März auf katholikentag.de oder auf bibelwerk.de/verein

Unterstützung am Stand und Zelt gefragt!

Das Bibelwerk wird neben dem Zentrum Bibel und Spiritualität auch mit einem Zelt auf der Kirchenmeile präsent sein. Wir freuen uns über jede Hilfe, auch stundenweise! Für Gespräche am Zelt, Beratung und einfach Präsenz. Bei Interesse melden Sie sich gern bei Alexander Kaiser: a.kaiser@bibelwerk.de

3. Lectio-Divina-Tagung berührte viele Herzen

Über Allerheiligen 2025 trafen sich 60 Teilnehmende bei der dritten Lectio-Tagung in Würzburg, um Lectio Divina in unterschiedlichen liturgischen Formen auszuprobieren

und das Wort zu feiern. Unter dem Motto **Worte, die mir ins Herz fallen**, erforschten sie in dieser Werkstatt-Tagung:

- Wie kann man Lectio Divina als eigenständige liturgische Form gestalten?
- Wie kann die Lectio Divina in anderen liturgischen Formen (Eucharistiefeier, Stundengebet u. a.) einen guten Ort finden?

Neben Impulsvorträgen von Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Liturgiewissenschaftler, Erfurt, und Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Alttestamentler in Dortmund und Vorsitzender des Katholischen Bibelwerks e.V., gab es zahlreiche Liturgien rund um das Wort: eine inszenierte Lesung der kompletten Bergpredigt, eine Eucharistiefeier mit Lectio Divina, einen Wortgottesdienst mit Lectio Divina, Morgen- und Mittagsimpulse mit Lectio Divina – und sogar eine Kinomeditation. Zu allem gab es Auswertungen, spannende Rückmeldungen und viele Ideensammlungen. Alle waren sehr berührt, beschenkt und genährt und voller Ideen und Inspirationen für die Weiterarbeit. Wir werden melden, was sich weiter entwickelt!



Festakt Altes Testament in Leichter Sprache

Am 3.12.2025, dem Internationalen Tag der Menschen mit Behinderung, feierten wir unsere dreijährige Arbeit am »Alten Testament in Leichter Sprache«. Die Feier begann mit einem inklusiven Gottesdienst in der



Domkirche St. Eberhard in Stuttgart, den Weihbischof Hauke aus Erfurt als Beauftragter für Inklusion der Deutschen Bischofskonferenz leitete.

Im Anschluss fand im Haus der Katholischen Kirche ein Festakt statt. In den Grußworten von Dr. Katrin Brockmüller, Weihbischof Dr. Reinhard Hauke und Domkapitular Msgr. Dr. Heinz-Detlef Stäps kam zum Ausdruck, wie wichtig die Übertragung der Texte aus dem Alten Testament in Leichte Sprache ist. Anschließend gaben die Ehrenamtlichen, die die Texte in Leichte Sprache übertragen haben, und die Prüfgruppen, die die Texte auf Verständlichkeit geprüft haben, einen Einblick in ihre Arbeit. Eine Prüfgruppe stellte außerdem ihre Lieblingsbibelstellen vor. In bunten Beiträgen zeigte sich der reiche Blumenstrauß an unterschiedlichen Menschen und Begabungen, der zum Erfolg dieses Projekts beigetragen hat.

Bei dem Festakt wurden auch die beiden neu erschienen Bücher präsentiert: »Geschichten vom Anfang. Das Buch Genesis in Leichter Sprache« und »12 überraschende Texte. Das Alte Testament in Leichter Sprache.«

Weitere Texte sind auf der Homepage www.bibel-leichte-sprache.de veröffentlicht.

Über 60 Personen aus ganz Deutschland nahmen an dem Festakt teil, der den ersten Meilenstein der Arbeit an den Texten des Alten Testaments darstellt. In den kommenden Jahren werden wir die Arbeit fortführen.

Das war der Bibelsonntag 2026

Am 25. Jänner 2026 fand der weltweite Bibelsonntag statt. In Österreich war er heuer dem Jahresthema »Übers Wasser gehen« gewidmet. Bereits eine Woche zuvor führte das Bibelwerk mit der zweiten Ausgabe unserer Videoreihe »Kulturerbe Bibel« unter dem Titel »Bibel, Wasser und Stift Melk« in das Thema ein. Gemeinsam mit der Stiftsbibliothek Melk beleuchteten wir in acht Videos die Bedeutung von Wasser in der Bibel anhand von Illustrationen in Schriften der Stiftsbibliothek. Die Videos sowie zusätzliche Materialien und Veranstaltungstipps zum Thema stehen auf unserer Website unter www.bibelwerk.at/bibelsonntag-wasser zur Verfügung. Die Videos der ersten Ausgabe unserer »Kulturerbe Bibel«-Reihe können Sie unter www.bibelwerk.at/kulturerbe-bibel nachschauen.

Buchpräsentation: »Wege durch den Bibelwald«

Am 26. Februar um 19 Uhr stellt Bibelwerksdirektorin Elisabeth Birnbaum ihr neuestes Buch »Wege durch den Bibelwald« in der Buchhandlung Herder (Wollzeile 33) vor. Auf unterhaltsame Weise verrät sie, wieso sie die Bibel mit einem Wald vergleicht und welches die wichtigsten Pflanzen und schönsten Touren im Bibelwald sind. Fundiert, pointiert und humorvoll – mit musikalischer Begleitung! Um Anmeldung unter buchhandlung@herder.at wird gebeten.

Save the dates

Das Bibelwerk wird auch 2026 wieder bei der **Langen Nacht der Kirchen** am **29. Mai** vertreten sein. Unser Programm werden wir ebenfalls unter das Jahresthema »Übers Wasser gehen« stellen. Nähere Informationen erscheinen zeitnah auf unserer Website. Die **Bibelpastorale Studientagung** wird heuer unter dem Motto »Heilsame Worte: Das Buch der Sprichwörter entdecken« vom **20. bis 22. August** in Puchberg stattfinden. Nähere Informationen zum Programm der Tagung und zur Anmeldung werden im Vorfeld auf unserer Website unter www.bibelwerk.at/bibelpastorale-studientagung zur Verfügung gestellt.

Außerdem schon jetzt drei wichtige Termine zum Vormerken für den Herbst:

Den sechsten **Bibel-Pfad** veranstalten wir am **25. September** in der Wiener Innenstadt. Am **16. Oktober** feiert das Bibelwerk sein **60-jähriges Bestehen** an unserem »Geburtsort« in Klosterneuburg. Und von **November 2026 bis Juni 2027** findet der **Lehrgang für biblische Kompetenz in Pastoral und Bildungsarbeit** im Bildungshaus Greisinghof in der Diözese Linz statt.

Nähere Informationen zu Veranstaltungen des Bibelwerks finden Sie unter www.bibelwerk.at/termine-und-veranstaltungen



Schweizerisches
Katholisches
BIBELWERK

Liebe Leserinnen, liebe Leser
Der Jahresbeginn ist eine Zeit der Ausrichtung. An der letzten Delegiertenversammlung des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks wurde diese Frage sehr konkret gestellt. Die Delegierten wünschen sich ein SKB, das theologisch fundiert arbeitet, kommunikativ zeitgemäss ist, in den Pfarreien

präsent bleibt, offen für kreative Formen ist und gemeinschaftlich getragen wird. Daraus ist ein Leitwort entstanden:

Mit der Bibel nah am Leben, sichtbar in der Gesellschaft, lebendig in der Kirche.

Verschiedene Teams arbeiten daran, diesem Leitwort Gestalt zu geben: mit einem neuen Homepageauftritt, verstärkter Präsenz auf Social Media, einem neu konzipierten Newsletter – und mit Projekten, die biblische Texte erfahrbar machen. Ein Beispiel dafür kommt aus dem Diözesanverband Basel. Dessen Präsident, Dr. Jean-Pierre Sitzler, berichtet:

Seit Juni 2024 ist der Bibelgarten in Jegenstorf geöffnet. Initiiert wurde das Projekt von der katholischen Kirchgemeinde St. Franziskus Zollikofen. Im Garten wachsen 35 in der Bibel erwähnte Pflanzenarten, ergänzt durch Informationstafeln zu Bibelstellen und Symbolik. Der Bibelgarten verbindet Naturerfahrung mit Bibelarbeit. Der Diözesanverband Basel des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks begleitet das Projekt fachlich, um die theologischen Hintergründe weiter zu vertiefen. Die Zusammenarbeit wird 2026 fortgesetzt, mit dem Ziel, den Bibelgarten auch als Lern- und Bildungsort zu profilieren.

Solche Initiativen zeigen, wie das Leitwort konkret wird: Die Bibel wird sichtbar, zugänglich und verantwortet ins Gespräch gebracht – im kirchlichen wie im gesellschaftlichen Raum. Vielleicht bietet das neue Jahr eine gute Gelegenheit, sich auch von diesem Leitwort anregen zu lassen – im eigenen Umfeld, in der Pfarrei oder im persönlichen Engagement.

Ihr Franz Tóth (SKB/TBI)

Veranstaltungen

Diözesanverband Deutschfreiburg

Gott aber sieht auf das Herz

Bibliodrama zu 1 Samuel 16

Ein trauriger Prophet auf Königssuche, verängstigte Stadtälteste und ein Schafhirte mit Potential.

Leitung: Rita Pürro Spengler

Mittwoch, 11. März 2026, 19.30–21 Uhr

Begegnungszentrum, Pfarrei Schmitten

Eintritt frei

Anmeldung bis 3. März:

rita.puerro@pfarrei-murten.ch

Diözesanverband St. Gallen

Lectio-Divina-Reihe »Ein Herz und eine Seele«

Leitung: Isabelle Müller-Stewens,

Dr. Bernd Ruhe, Remo Wäspi

10. März; 28. April; 12. Mai 2026

jeweils 19–20 Uhr

Mörschwil, Jumaheim, Schulstrasse 8

Eintritt frei, mit Apéro

Diözesanverband Oberwallis

Bibelwochenende

Johannesevangelium – als Kritik der Opfertheologie

Referent: Thomas Jenelten, Theologe und Seelsorger

7./8. März 2026

Samstag, 11.00 bis Sonntag, 15.30 Uhr

Bildungshaus St. Jodern, St. Jodernstrasse 17, 3930 Visp

Anmeldung: bis Freitag, 27. Februar 2026:

Tel. 027 946 74 74 oder info@stjodern.ch

Kosten: 120 Euro

(exkl. Verpflegung und Übernachtung)



Das Thema der nächsten Ausgabe:

Bibel queer lesen (BiKi 2/26)

Queer Studies sind ein innovativer und boomender Zweig in den Bibelwissenschaften. Queere Workshops im Bibelzentrum auf Katholikentagen sind überfüllt. Zeit also, sich auch diesem Thema zu widmen. In der nächsten Ausgabe möchten wir vorstellen, was sich hinter den verschiedenen Begrifflichkeiten verbirgt, und zeigen, wie bereichernd es sein kann, Bibelstellen queersensibel zu lesen.

ISBN 978-3-911227-23-0

Bestellung bei den Bibelwerken (siehe unten)

Bibel und Kirche

herausgegeben von den Katholischen Bibelwerken in Deutschland, Österreich und der Schweiz

81. Jahrgang, 1. Quartal 2026

ISBN 978-3-911227-22-3; ISSN 0006-0623

www.bibelundkirche.de

Schriftleitung: Dr. Katrin Brockmüller

Redaktion: Dr. Bettina Eltrop (eltrop@bibelwerk.de),

PD Dr. Ulrike Sals

Redaktionskreis: Dr. Elisabeth Birnbaum,

Dr. Marlen Bunzel, Lic. Theol. Detlef Hecking,

Dipl. Theol. Andreas Hölscher,

Prof. Dr. Michael Hölscher, Prof. Dr. Eleonore Reuter,

PD Dr. Franz Tóth, Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann

Gestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Druck: DESIGNPRESS GmbH

Auslieferung

Deutschland und Ausland:

Katholisches Bibelwerk e.V.

Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart

Tel. 0711/619 20 -50, bibelinfo@bibelwerk.de

Der Mitgliedsbeitrag bei Bezug von *Bibel und Kirche*

beträgt € 65,00; ermäßigt € 38,00.

Bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 99,00,

ermäßigt € 51,00; inkl. der jeweiligen Versandkosten.

Bitte entscheiden Sie gern selbst Ihren Beitrag.

Wir verlangen keinen Nachweis.

Der Mitgliedsbeitrag wird unabhängig vom Bestellzeitpunkt für das volle Kalenderjahr erhoben.

Einzelheft € 9,80 zzgl. Porto.

Überweisungen: Ligabank Stuttgart

IBAN: DE94 7509 0300 0006 4515 51

BIC: GENODEF1M05

Österreich:

Österreichisches Katholisches Bibelwerk

Bräunerstr. 3, 1010 Wien

Die Auslieferung erfolgt durch:

Buchhandlung Herder – Mayer-Buch GmbH

Wollzeile 33, 1010 Wien

Tel. +43 1 512 14 13, buchhandlung@herder.at

Der Abo-Bezugspreis beträgt € 35,00,

bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 60,00, jeweils zzgl. Versandkosten.

Ein Einzelheft kostet € 9,50 zzgl. Versandkosten.

Bankverbindung: Raiffeisen Bank Wien

IBAN AT64 3200 0000 1427 8980

BIC: RLNWATWWXXX

Schweiz:

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk

Pfingstweidstrasse 28, CH-8005 Zürich

Tel. +41 44 205 99 60, info@bibelwerk.ch

Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten

(CHF 45,00, Student/innen CHF 35,00,

bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* CHF 70,00,

Student/innen CHF 60,00).

Einzelheft: CHF 11,00 zzgl. Versandkosten.

Bankverbindung: Postfinance Zürich

IBAN CH54 0900 0000 8003 9108 5

BIC: POFICHBEXXX

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich. Mitglieder in Deutschland erhalten jeweils sowohl die digitale als auch die gedruckte Ausgabe. Wenn Sie nur eine Version erhalten möchten, wenden Sie sich an bibelinfo@bibelwerk.de. Mitglieder des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks können die digitale Ausgabe gratis unter info@bibelwerk.ch bestellen. Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

Veranstaltungen

Exegetische Booster 2026 Digital, kurz(weilig), intensiv

Das digitale Angebot zur exegetischen Auffrischung und Vertiefung aktueller biblischer Themen für pastorale Mitarbeiter*innen. Die Teilnahme ist kostenfrei. Die nächsten Termine und Themen:

17. März 2026, 12.00–13.30 Uhr

»Was heißt Auferstehung biblisch – und heute?«

Referent: Prof. Dr. Markus Lau, Professor für Neutestamentliche Exegese an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

19. Juni 2026, 12.00–13.30 Uhr

»Gefahr von rechts?
Die Bibel zwischen Verzweckung, Widerstand und Sehnsucht«

Referentin: Dr. Katrin Brockmüller, Geschäftsführende Direktorin des Katholischen Bibelwerks Stuttgart e.V.

Eine Anmeldung ist erforderlich bis spätestens zwei Tage vor dem jeweiligen Termin, ausschließlich online über das TPI Mainz:
<https://kurzlinks.de/exegetische-booster-2026>

Den Psalm 22 gibt es als schön gestaltete Klappkarte als Ergänzung zu diesem Heft. Gerne können Sie die Karte bei uns bestellen unter 0711/619 20-50 oder bei bibelinfo@bibelwerk.de

Sommerakademie: Auf der anderen Seite des Jordan Drei Wochen Bibel, Archäologie und Spiritualität in Jordanien

Sonntag, 2. bis Samstag, 22. August 2026

Drei Wochen in Jordanien ermöglichen Ihnen neue Zugänge zu biblischen Texten, vertiefen Ihr exegetisches Wissen und bereichern Sie spirituell. Weiterhin stärkt diese Zeit Ihre Fähigkeit zum interreligiösen Dialog.

Information und Anmeldung:
Nicola Stolz, Biblische Reisen GmbH,
Lange Str. 51, 70174 Stuttgart
Tel. 0711–619 25 22

Mail: nicola.stolz@biblische-reisen.de
Aufgrund hoher Nachfrage empfehlen wir, sich umgehend anzumelden, **spätestens bis 15. März 2026**.

»Immer am 14.« – Lectio Divina online

Mitten im Alltag lädt die Lectio-Divina-Methode zu Stille, Verlangsamung und zu Entdeckungen mit der Bibel ein.

Die nächsten Termine:

14. März 2026

14. April 2026

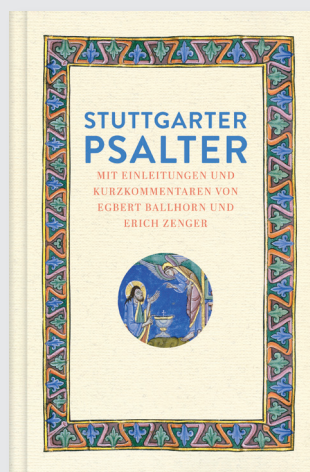
14. Mai 2026

Weitere Informationen:

www.lectiodivina.de

Anmeldung: assistentz@bibelwerk.de

Alle Psalmtexte mit ausführlichem Kommentar



Erich Zenger/Egbert Ballhorn (Hg.)

Stuttgarter Psalter

Mit Einleitungen und Kurzkomentaren
von Egbert Ballhorn und Erich Zenger

Format ca. 17,0 x 24,0 cm; ca. 352 Seiten;
mit 16 Farbtafeln; gebunden

ca. € [D] 39,95/ € [A] 41,10

ISBN 978-3-460-44079-1

Alle 150 Psalmen in der neuen Einheitsübersetzung mit Bildern aus dem Hildesheimer Albani-Psalter. Jeder Psalm wird wissenschaftlich fundiert und allgemein verständlich kommentiert. Die Einleitung erschließt die Psalmen für das Leben und für den Gebrauch in der Liturgie.