

„DISS JAR MUSSEN WIR HERTZOG MORITZEN TODT BETEN“ DER JUDASPSALM – EIN CHRISTLICHES GEBET?

VON

Erasmus GASS

Trier
gass@uni-trier.de

*Hermann Spieckermann
septuaginta annos
feliciter complenti*

ZUSAMMENFASSUNG

Die Flüche in Ps 109,6-19 stammen nicht aus dem Mund des Beters, sondern sind ein Feindzitat, mit dem die Umtriebe der Feinde charakterisiert werden. Diese Deutung scheidet auch nicht an V.20, dessen Syntax und Semantik neu bestimmt werden muss. Theologisch lassen sich zudem viele Facetten des Judaspsalms herausarbeiten, die Ps 109 als durchaus angemessenes Gebet erscheinen lassen.

ABSTRACT

The curses in Ps 109:6-19 do not stem from the mouth of the supplicant, but are a quotation from the enemies characterizing their activities. This interpretation also does not fail in view of v.20, whose syntax and semantics must be redefined. Many theological facets of the Judas-Psalm can be worked out making Ps 109 to be an appropriate prayer.

RÉSUMÉ

Les malédictions de Ps 109,6-19 ne proviennent pas de la bouche du suppliant, mais sont une citation des ennemis caractérisant leurs activités. Cette interprétation n'échoue pas non plus à cause du v.20, dont la syntaxe et la sémantique doivent être redéfinies. De nombreuses facettes théologiques du «Psaume de Judas» peuvent également être élaborées, faisant du Ps 109 une prière parfaitement appropriée.

Ps 109 hatte es in der Wirkungsgeschichte nicht wirklich leicht. Nicht umsonst gilt Ps 109 als der „ärmste, verachtetste, geschundenste aller 150 Psalmen“.¹ Das hängt vermutlich mit seiner Rezeption im Neuen Testament zusammen. In Apg 1,20 wird nämlich die Nachwahl des Matthias in das Apostelamt unter anderem mit Verweis auf Ps 109,8 begründet. Der Verrat des Judas, sein Selbstmord und die anschließende Nachwahl des Matthias seien somit in Ps 109 vorhergesagt worden. Sie entsprächen demnach dem Willen Gottes. Das Schriftwort hatte hier folglich eine doppelte Funktion: Zum einen musste die Nachwahl des Matthias legitimiert werden, zum anderen musste erklärt werden, weshalb Judas solch ein schreckliches Ende finden konnte, obwohl er doch zunächst ein Apostel war. Offensichtlich wurden vom Autor der Apostelgeschichte die drastischen V.6-19 als Verwünschung des Beters gegenüber seinem Feind gedeutet, der hier mit Judas gleichgesetzt wird. Aufgrund der Deutung der Apostelgeschichte wurde Ps 109 in der kirchlichen Tradition *Psalmus Ischarioticus* oder Judaspsalm genannt.² In der Folgezeit entwickelte dieser Psalm ein eigenwilliges Nachleben.

Im Volksglauben hat man nämlich den Judaspsalm benutzt, um Menschen tot zu beten. Noch bis ins 19. Jahrhundert wurde dieser Psalm in Bayern, Schwaben und der Schweiz zum Totbeten verwendet.³ Der Reformator Martin Luther scheint in seiner Spätzeit das Totbeten in Ausnahmefällen zu gestatten, wie er in einer seiner Tischreden aus dem Jahr 1544 schreibt: „*Diß jar müssen wir hertzog Moritzen todt beten, müssen in todt schlagen mit unserm gebett*“.⁴ Von Luther wird zwar in diesem Kontext Ps 109 nicht explizit erwähnt, er scheint aber die Berechtigung der Praxis des Totbetens zu kennen, auch wenn er etwa zwei Jahrzehnte früher diese Vorgehensweise als „*lügenteydinge*“ bezeichnet.⁵

¹ Norbert LOHFINK, „Drei Arten, von Armut zu sprechen“, *ThPh* 72 (1997) 321-336, 321.

² Vgl. Erich ZENGER, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg, Herder, 1998, 124.

³ Vgl. Walter DÜRIG, „Die Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 109 (108) im Volksglauben und in der Liturgie“, *MThZ* 27 (1976) 71-84, 82; E. ZENGER, *Gott der Rache*, 124; W. Dennis TUCKER, Jamie A. GRANT, *Psalms 2* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, HarperCollins, 2018, 586.

⁴ Zitat bei Arndt MEINHOLD, „Psalm 109 in Luthers ‚Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn‘“, in: CH. BULTMANN (Hrsg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck, 2002, 226-241, 241 Anm. 115. Vgl. auch W. DÜRIG, *Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 109*, 75f.

⁵ Vgl. hierzu Peter RIEDE, „Ausgrenzung durch Verfluchung oder Bitte um Gerechtigkeit?“, in: C. GARNIER (Hrsg.), *Sterben über den Tod hinaus* (Religion und Politik, 3), Würzburg, Ergon, 2012, 29-54, 32. Der Ausdruck „*lügenteydinge*“ bedeute „Lügenerede“.

Nach Luther betrifft der Geltungsbereich von Ps 109 in erster Linie alle Verfolger der Christen, vornehmlich die Juden, wie er in seiner Auslegung der Vier Trostpsalmen aus dem Jahr 1526 betont: „*Den Psalm ... hat David ym geist gemacht von Christo, wilcher redet den gantzen Psalmen ynn seiner eygen person widder Juda, den verrehter und widder das gantze Judenthum und verkündigt, wie es den selbigen gehen werde*“.⁶ Spätestens ab dieser Zeit deutete Luther die Juden insgesamt als umkehrunfähig. Judas, von dem in Ps 109 die Rede sei, wird zudem von Luther als Anführer des Kollektivs der Juden gedeutet. Deshalb müsse sein Scheitern auf alle Juden ausgeweitet werden. Die Leidensgeschichte der Juden wird von Luther zudem als Zeichen ihres Verfluchtseins gedeutet.⁷ In der Wirkungsgeschichte konnte somit Ps 109 schlimme antisemitische Interpretationen in Gang setzen und theologisch angeblich legitimieren.

Die Reaktion der Liturgiekommission, diesen Psalm aus dem Stundenbuch zu streichen, lässt sich vielleicht vor dem Hintergrund erklären, dass Ps 109 eine derart schlimme Wirkspur durch die Kirchengeschichte zog. Aber ist dieses Urteil überhaupt gerecht? Zumindest die drastischen Formulierungen in den V.6-19 sind problematisch und müssen sachgemäß erklärt werden.

In einem ersten Punkt soll geklärt werden, auf wen diese Verse zurückgehen. In einem zweiten Punkt soll die Feindbeschämung in den V.28-29 näher untersucht werden, bevor in einem dritten Punkt ein möglicher historischer Hintergrund in den Blick genommen wird. Abschließend soll der theologische Ertrag kurz skizziert werden.

1. EINE ANGEMESSENE DEUTUNG VON V.6-19

Mit dem Bittgebet Ps 109 schildert der Beter seinen Fall vor Gott und appelliert damit an die höchste Instanz, dass seine Unschuld öffentlich erwiesen werde. Damit verbunden ist auch der Nachweis der falschen Anklage durch seine Feinde und schließlich die Abwendung der drohenden Todesstrafe.⁸

⁶ Zitat bei Christoph BULTMANN, „Luthers Betrachtung der Juden nach Psalm 109 und der evangelische Anspruch auf Schriftgemäßheit“, *Luther* 85 (2014) 179-193, 183.

⁷ Zur typologischen Leseweise von Ps 109 durch Luther vgl. Friedrich BAUMGÄRTEL, „Der 109. Psalm in der Verkündigung“, *MPT* 42 (1953) 244-253, 246f.; W. DÜRIG, *Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 109*, 79f.; A. MEINHOLD, *Psalm 109*, 236-241; CH. BULTMANN, *Luthers Betrachtung der Juden*, 183-189.

⁸ Nach Artur WEISER, *Die Psalmen* (ATD, 14/15), Göttingen, Vandenhoeck, 1959, 474; W. DÜRIG, *Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 109*, 82; Erhard S. GERSTENBERGER,

Nun zum eigentlichen Problem: In der Forschung ist umstritten, wer der Sprecher des anstößigen Abschnittes V.6-19 sein könnte. Fünf unterschiedliche Interpretationen wurden bislang vorgeschlagen:

a) Beter als Sprecher⁹

Bei dieser Deutung richtet der Beter die übelsten Straf- und Fluchwünsche gegen seine Feinde an YHWH. Der Fluch und damit verbunden die Vernichtung der Gegner wären demnach das letzte Mittel, das dem Beter noch verblieben ist, um sich gegen seine Gegner zu wehren. Vielleicht hat der Beter ein feststehendes Fluchformular übernommen, wodurch der Numeruswechsel von Plural zu Singular zu erklären wäre.¹⁰ Denn nun greift der Beter nur einen Feind heraus. Da allerdings die Aufforderung, einen Gottlosen über den Feind des Beters zu bestellen, in einem Bittgebet schwierig ist, legt sich nahe, den Anfang in V.6 textkritisch leicht verändert zu lesen.¹¹ Bisweilen wird eine Mittelposition eingenommen, sodass hier der Beter spricht, der aber die falschen Anschuldigungen der Feinde wiederzugeben versucht.¹²

b) Verteilung auf zwei Sprecher¹³

Nach dieser Hypothese findet sich die Anklage durch die Feinde lediglich in den V.6-15. Ab V.16 antwortete der Beter mit Strafwünschen, die

Psalms 2 and Lamentations (FOTL, 15), Grand Rapids, Eerdmans, 2001, 258 könnte die Anklage auf Zauberei gelautet haben.

⁹ Vgl. Martin J. WARD, „Psalm 109. David’s Poem of Vengeance“, *AUSS* 18 (1980) 163-168, 164; David P. WRIGHT, „Ritual Analogy in Psalm 109“, *JBL* 113 (1994) 385-404, 395; Klaus KOENEN, *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde* (BBB, 101), Weinheim, Beltz, 1995, 105f.; Frank VAN DER VELDEN, *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen* (SBB, 37), Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1997, 123; E.S. GERSTENBERGER, *Psalms 2*, 258f.; Eben SCHEFFLER, „Pleading Poverty (or Identifying with the Poor for Selfish Reasons)“, *OTE* 24 (2011) 192-207, 201f.; Christo J. S. LOMBAARD, „Biblical Spirituality, the Psalms, and Identification with the Suffering of the Poor“, *Scriptura* 110 (2012) 273-281, 278; Walter BRUEGGEMANN, William H. BELLINGER, *Psalms* (NCBC), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2014, 473f.; Nikita ARTEMOV, „Zur impliziten Legitimierung von Vergeltungswünschen in der alttestamentlichen Klage“, in: J. SCHNOCKS (Hrsg.), *„Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7)* (HBS, 85), Freiburg, Herder, 2016, 181-210, 200-207; Maricel S. IBITA, „Learn How to Weep“, *Louvain Studies* 41 (2018) 377-391, 385f.; W.D. TUCKER, J.A. GRANT, *Psalms*, 578.

¹⁰ Vgl. F. BAUMGÄRTEL, *Der 109. Psalm*, 246.

¹¹ Vgl. z. B. Edward J. KISSANE, „The Interpretation of Psalm 109 (108)“, *Irish Theological Quarterly* 18 (1951) 1-8, 5f., dem zufolge es in den Fluchworten um den Gottlosen an sich geht.

¹² Vgl. Stephen C. EGWIM, *A Contextual and Cross-Cultural Study of Psalm 109* (Biblical Tools and Studies, 12), Leuven, Peeters, 2011, 65f.

¹³ Vgl. Luis ALONSO SCHÖKEL, Cecilia CARNITI, *Salmos II (Salmos 73-150)* (Nueva Biblia Española), Estella, Ed. Verbo Divino, 1993, 1360; Manfred OEMING, Joachim VETTE, *Das Buch der Psalmen* (NSK-AT, 13/3), Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 2016, 115. Kritisch hierzu aber S.C. EGWIM, *Contextual and Cross-Cultural Study of Psalm 109*, 61f.

ganz dem Talionsgedanken verpflichtet seien.¹⁴ Die zusammengesetzte Konjunktion *ya'an ʿšær* in 16A markiert zumindest einen gewissen Einschnitt. Auch könnte der Verweis auf den „Armen“ in 16B auf den Beter zu beziehen sein, der sich selbst in V.22 als „Armer“ bezeichnet. Außerdem solle der Fluch der V.6-15 nach den V.17-19 auf den Fluchenden zurückfallen.¹⁵ Allerdings müssen all diese Beobachtungen nicht notwendigerweise auf zwei Sprecher deuten.

c) YHWH als Sprecher¹⁶

Vielleicht reagiert YHWH in V.6-19 auf die Bitte des Beters und antwortet damit auf den in V.1 geäußerten Appell des Beters „*Schweige nicht!*“. Es stellt sich aber die Frage, weshalb Gott überhaupt befehlen sollte, einen Gottlosen über einen anderen Gottlosen zu bestellen. Um einen logisch stringenten Text zu erhalten, müsste man folglich 6A zu „*Es wird an ihm gehandelt werden seine Gottlosigkeit*“ ändern, also aus H-Stamm Imperativ von *PQD* einen N-Stamm *yiqtol* machen. Außerdem müsste man statt Konkretum *rāšāʿ* „Gottloser“ das Abstraktnomen *ræšaʿ* „Gottlosigkeit“ vokalisieren und mit einem enklitischen Personalpronomen verbinden. Der gut verständliche MT müsste folglich am Anfang massiv abgeändert werden. All dies ist aber nicht notwendig.

d) Zwei Einzelsalmen¹⁷

Manchmal wird auch daran gedacht, dass der Mittelteil V.6-19 literarkritisch vom umgebenden Psalm zu trennen wäre.¹⁸ Ein späterer Kompilator hätte dann beide Einzelsalmen miteinander vereint und eventuell auch redaktionell aneinander angeglichen.¹⁹ Allerdings gibt es für

¹⁴ Vgl. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmos II*, 1358-1360. Den Einschnitt hinter V.15 sieht auch Pierre AUFFRET, „Et toi, tu béniras“. Nouvelle étude structurelle du Psaume 109“, *RivBib* 59 (2011) 331-352, 338-352.

¹⁵ Vgl. M. OEMING, J. VETTE, *Buch der Psalmen*, 116.

¹⁶ Vgl. Heinrich HERKENNE, *Das Buch der Psalmen* (HSAT, 5,2), Bonn, Hanstein, 1936, 356.

¹⁷ Vgl. Charles A. BRIGGS, Emilie G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms II* (ICC), Edinburgh, Clark, 1907, 365f.; Moses BUTTENWIESER, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1938, 740f.; Oswald LORETZ, *Die Psalmen II. Psalm 90-150* (AOAT, 207/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1979, 158-160.

¹⁸ M. BUTTENWIESER, *The Psalms Chronologically Treated*, 741 rechnet zudem mit einer Umstellung von 4B hinter V.5 und von V.20 hinter V.29. Nach O. LORETZ, *Die Psalmen II*, 158f. sind die V.6-19 die Verfluchung eines Feindes, die zwischen den Klagepsalm eines Einzelnen geschoben wurde. Durch die Einfügung werde das Zitat zu einem Fluch gegen die Feinde, was durch die Glosse *meʿet YHWH* unterstützt werde.

¹⁹ Ein sehr komplexes Bild entwickeln C.A. BRIGGS, E.G. BRIGGS, *Book of Psalms II*, 365f., denen zufolge der erste Psalm aus der nachexilischen Zeit stammt und die V.1b.2b.3a.5b.16-18.21-24.26-27 umfasst, während der zweite Psalm V.6-15 in der Makkabäerzeit entstand. Der Redaktor sei für den Rest verantwortlich.

eine Aufteilung in zwei Einzelsalmen keine eindeutigen literarkritischen Kriterien, zumal auch die spätere Verbindung der beiden disparaten Stücke nicht wirklich gelungen wäre.

e) Feindzitat²⁰

Möglicherweise ist der Beter zwar der Sprecher der V.6-19, er zitiert hier aber die Worte seiner Feinde, mit denen sie das Todesurteil gegen ihn und – damit verbunden – die negativen Folgen für dessen Familie herbeiführen wollen. Es handelt sich somit um ein Feindzitat im Munde des Beters im Rahmen eines Gerichtsverfahrens.

Für die fünfte Hypothese gibt es zwölf einleuchtende Gründe, die vor allem in der Zusammenschau überzeugend sind:

- 1) Der Beter sieht sich in den V.1-5 und den V.20-31 immer einer Gruppe von Feinden gegenüber, die er mit Pluralformulierungen in den Blick nimmt („sie“, „ihnen“). Die Vernichtungswünsche wie auch die Anklage in V.6-19 gelten hingegen immer nur einem einzelnen („er“, „ihn“). Damit stellt sich die Frage, weshalb der Beter jetzt nur einen einzelnen Gegner herausgreifen sollte, den er zum Ziel seines Angriffs machte.²¹

²⁰ Vgl. schon Johann David MICHAELIS, *Die Psalmen* (Deutsche Uebersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte, 6), Göttingen, Dieterich, 1782, 244; Heinrich GRAETZ, *Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Übersetzung II*, Breslau, Schottlaender, 1883, 584; Franz ZORELL, „Psalm 108/109 ‚Deus laudem meam‘“, *ZKTh* 37 (1913) 414-421, 418f.; Friedrich STUMMER, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 11,1/2), Paderborn, Schöningh, 1922, 86f.; Hans SCHMIDT, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (BZAW, 49), Gießen, Töpelmann, 1928, 41; A. WEISER, *Die Psalmen*, 474; W. DÜRIG, *Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 109*, 81; Klaus SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT, I/15), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 434; N. LOHFINK, *Drei Arten*, 322; E. ZENGER, *Gott der Rache*, 127f.; A. MEINHOLD, *Psalm 109*, 234; Egbert BALLHORN, *Zum Telos des Psalters* (BBB, 138), Berlin, Philo, 2004, 153-155; Stephen C. EGWIM, „Determining the Place of vv. 6-19 in Ps 109“, *ETHL* 80 (2004) 112-130, 114; W. Dennis TUCKER, *Constructing and Deconstructing Power in Psalms 107-150*, Atlanta, SBL Press, 2014, 76f.; Johannes BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt* (BBB, 174), Göttingen, Bonn University Press, 2016, 392; Lodewyk SUTTON, „Clothing Imagery as an Offensive Implement of Warfare and Honour within Psalms 108-110“, *Journal for Semitics* 26 (2017) 317-339, 332; Carolin NEUBER, *Affirmation und Anfechtung* (HBS, 93), Freiburg, Herder, 2019, 59 Anm. 179; Lodewyk SUTTON, „When the Unheard Voices Become Violent. Perspectives from Psalm 109 and the #Feesmustfall Movement“, *Acta Theologica Supplement* 27 (2019) 39-66, 47f. Anm. 4. Zu frühen Belegen für die Feindzithypothese, vgl. F. ZORELL, *Psalm 108/109*, 415.

²¹ E.S. GERSTENBERGER, *Psalms* 2, 258f. weist darauf hin, dass Verwünschungen in der Regel an eine Einzelperson gerichtet seien. Nach N. ARTEMOV, *Zur impliziten Legitimierung*, 201 Anm. 85 sind aber Numeruswechsel bei scheinbar identischen Aktanten im Psalter nicht ungewöhnlich. Das Beispiel in Ps 55 überzeugt jedoch nicht, da in Ps 55,13-15 ein Einzelner herausgegriffen und danach wieder das Feindeskollektiv aus Ps 55,10-12 in den Blick genommen wird. Nach W.D. TUCKER, J.A. GRANT, *Psalms*, 578 wird die

Die einfachste Erklärung ist, dass hier der Beter die Worte der Feinde vor YHWH zitiert. Der Singular in V.6-19 bezieht sich folglich nicht auf einen der Feinde oder das Feindeskollektiv,²² sondern auf den Beter. Hinzu kommt, dass sich die Verwünschungen in V.6-19 nur auf einen einzelnen Feind beziehen, sodass auf diese Weise nur ein einzelner Feind magisch geschädigt werden könnte, nicht aber das Kollektiv.²³ Dementsprechend können hier eigentlich nicht die Feinde des Beters insgesamt im Blick sein. Allerdings gibt es zwei pluralische Ausnahmen, die sich aber leicht erklären lassen:²⁴ Der Plural in V.13 *šēmām* „ihr Name“ mag sich auf die Nachkommen des Beters beziehen. Der Plural in V.15 *zīkrām* „ihr Gedächtnis“ lässt sich mit der Sünde der Eltern des Beters verbinden. Demnach mögen deren Sünden vor YHWH ständig gegenwärtig sein, damit er von der Erde das Gedächtnis an diese Sünden vernichte.

- 2) Während der Beter Gott außerhalb der V.6-19 stets in „Du“-Rede anspricht, wird YHWH in den V.14-15 in „Er“-Rede adressiert.²⁵ Wenn in den V.6-19 Verwünschungen des Beters stünden, sollte man auch hier eine „Du“-Rede erwarten. Hinzu kommt, dass Gott bei vergleichbaren Vergeltungswünschen immer direkt angesprochen wird. Nie wird er nur in der 3. Person erwähnt. Die „Er“-Anrede Gottes ist hingegen für Zitate gebräuchlich.²⁶
- 3) Zu Beginn betonen die V.2-3, dass die Gegner den Beter mit Worten der Lüge bedroht hätten, die dann ab V.6 im Wortlaut folgten. Der Beter schildert mit dem Feindzitat die Folgen der feindlichen Umtriebe für ihn selbst, für seine Familie und seinen Besitz. In den V.6-19 stünden

Singularform zur Beschreibung des Typs des Feindes gebraucht. F. VAN DER VELDEN, *Psalm 109*, 123 weist darauf hin, dass die *Peschitta* durchgängig pluralisch übersetze und V.20 auf die V.1-5 beziehe, wo das Treiben der Ankläger beschrieben werde. Der Numeruswechsel in der Feindanrede sei zudem bei anderen Psalmen belegt, vgl. hierzu D.P. WRIGHT, *Ritual Analogy*, 394 Anm. 22, der auf Ps 17; 22; 27; 35; 41; 55 verweist.

²² Thijs BOOL, „Psalm 109:6-19 as a Quotation“, in: J. W. DYK (Hrsg.), *Give Ear to my Words. FS N.A. van Uchelen*, Amsterdam, Societas Hebraica Amstelodamensis, 1996, 91-106, 94 weist darauf hin, dass die Feinde als „corporate personality“ auch im Singular genannt werden könnten. In diesen Fällen sind allerdings die singularischen Passagen relativ kurz gehalten, immer wieder anzutreffen und nicht nur in Verfluchungen belegt.

²³ Vgl. P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 47.

²⁴ Vgl. auch N. ARTEMOV, *Zur impliziten Legitimierung*, 201 Anm. 85.

²⁵ „bei YHWH“, „vor YHWH“, „damit er...“. Vgl. hierzu auch C. NEUBER, *Affirmation und Anfechtung*, 59 Anm. 179. Nach E.S. GERSTENBERGER, *Psalms 2*, 260 wurde jedoch der Abschnitt der V.6-20 nachträglich mit YHWH überarbeitet.

²⁶ Vgl. hierzu Pirmin HUGGER, „Das sei meiner Ankläger Lohn ...?“, *BiLe* 14 (1973) 105-112, 111.

somit die Worte der Feinde, die bereits in V.2 als Mund des Betrugs bzw. Zunge der Lüge bezeichnet wurden. Außerdem verweist *wayyiqtol* in V.5 bereits auf das vergangenheitliche Tun der Feinde, das anschließend im Feindzitat geschildert wird.²⁷ Gegen die Deutung eines Feindzitats spricht auch nicht die fehlende Redeeinleitung.²⁸ Eher darf man sogar die ausführliche Einleitung V.1-5 als Redeeinleitung deuten.

- 4) Im Feindzitat werden einige Wendungen aus dem Kontext verwendet.²⁹ So verweist V.5 *ʿalay* „gegen mich“ auf V.6 *ʿalāyw* „gegen ihn“. Hier ist anzunehmen, dass sich das Personalpronomen auf die gleiche Person bezieht, was wiederum den Wechsel der Sprecherperspektive andeutet. Aus „gegen mich“ wird folglich „gegen ihn“. Außerdem wird das Lexem *ʿfillāh* „Bittgebet“ aus V.4 in V.7 aufgegriffen. Während der Beter selbst „Bittgebet“ gewesen ist, soll „sein Bittgebet“ zur Sünde werden. Da der Beter nach V.31 offenbar unter Anklage durch seine Gegner („Richter seines Lebens“) stand, wird sich der Hinweis in V.7 „Aus seinem Gerichtsverfahren“ ebenfalls auf den Beter und nicht auf den Gegner beziehen. Neben *ŠPT* „richten“ aus V.7 wird auch *MD ʿal yʿmînô* „zur Rechten stehen“ aus V.6 in V.31 aufgenommen, sodass das Gerichtsverfahren, von dem der Beter nach V.31 freigesprochen ist, demjenigen in den V.6-7 entsprechen würde. Demnach müssen in den V.6-19 die Agitationen der Feinde im Blick sein.
- 5) Nach dem Feindzitat stellt der Beter in V.20 fest: „Dies ist das Tun derer, die mich bei YHWH anklagen.“ Das Demonstrativpronomen *zôʾt* kann nur retrospektiv verstanden werden, da es danach keinen Bezugspunkt mehr gibt. Demnach wird in V.20 auf das Tun der Feinde zurückgeblickt. Außerdem wird mit *zôʾt* in V.27 auf die Errettung durch YHWH verwiesen. Das Tun der Feinde wird demnach durch diese Korrespondenz dem Tun YHWHs gegenübergestellt.
- 6) Nach Abschluss des Feindzitats wird in V.20 darüber hinaus wiederum an die Eröffnung in V.1-5 angeschlossen. Dies wird zum einen durch die „Ich“-Perspektive geleistet, während in V.6-19 vom Beter in „Er“-Perspektive gesprochen wird. Zum anderen knüpft V.20 an

²⁷ Vgl. P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 48.

²⁸ Vgl. als Gegenbeispiele nur Ps 2,2-3 oder Ps 46,10-11. E. ZENGER, *Gott der Rache*, 128 verweist noch auf Ps 14,4; 22,9; 28,7; 30,11; 32,8; 50,7. P. HUGGER, *Das sei meiner Ankläger Lohn*, 110 nennt darüber hinaus Ps 34,12-13; 132,7-8.13-14; 137,3. Th. BOOIJ, *Psalm 109:6-19 as a Quotation*, 102 ergänzt noch Ps 52,9; 55,23; 81,9-11; 89,4-5; 105,15. N. LOHFINK, *Drei Arten*, 327 Anm. 22 nennt zusätzlich Ps 85,9; 95,8-11. Zur Einbindung von feindlicher Rede vgl. auch C. NEUBER, *Affirmation und Anfechtung*, 51-60.

²⁹ Vgl. S.C. EGWIM, *Determining the Place*, 115.

die Einleitung in den V.1-5 an.³⁰ Hierfür sprechen folgende lexematische Wiederaufnahmen: *DBR* in V.3.20; *ŠTN* in V.4.20; *rā*āh* bzw. *rā* in V.5.20. Möglicherweise blickt 20A auf die V.6-19 und 20B auf die V.1-5 zurück.³¹ Darüber hinaus geht es im Rahmen der V.1-5.20 jeweils darum, dass die Feinde gegen den Beter ihre Stimme erheben,³² sodass das Feindzitat von beiden Seiten gut abgegrenzt wird. Durch diese Rahmung mit den V.1-5.20 könnte dieser lange Abschnitt trotz fehlender Redeeröffnung als Zitat zu deuten sein.³³

- 7) Erst ab V.21 wendet sich der Beter mit seinem Bittgebet direkt an YHWH. Durch das vorangestellte Personalpronomen *w^e’attāh* („aber du“) wird ein deutlicher Kontrast zum Vorausgegangenen geschaffen. In den V.1-20 überwiegt Klage, während ab V.21 der Ton in Bitte umschlägt.³⁴ Zu dieser Klage gehört dann auch das Feindzitat. Außerdem stellt das Feindzitat die Motivation der folgenden Bitten dar.³⁵ Darüber hinaus muss Gott „um seines Namens willen“ dem feindlichen Treiben, das zuvor kontrastiv geschildert wurde, ein Ende setzen.³⁶ Dementsprechend wird *w^e’attāh* nach der Feindschilderung gebraucht, um einen Kontrast zu setzen.³⁷ Wenn hingegen die V.6-20 Verfluchungen des Beters gegenüber den Feinden wären, wäre der Anschluss von V.21 mit kontrastivem *w^e’attāh* nicht sinnvoll.
- 8) Klage- und Bittgebete eines Einzelnen zitieren immer wieder die gegen den Beter gerichteten Worte. Ein längeres Feindzitat wäre somit nichts Besonderes.³⁸ Darüber hinaus beginnt mit der Eröffnung *w^e’attāh* in V.21 der eigentliche Teil der Bitte, sodass aus formgeschichtlicher Perspektive der Abschnitt zuvor noch zur Klage gehören könnte. In diesem Fall kann es sich bei den V.6-19 nicht um Verwünschungen des Beters handeln.³⁹ Außerdem ist der strukturelle Aufbau von Ps 109 mit

³⁰ Nicht ohne Grund spricht N. LOHFINK, *Drei Arten*, 327 von einer „Rahmung des Gegnerzitats“.

³¹ Vgl. F. VAN DER VELDEN, *Psalm 109*, 121.

³² Vgl. hierzu S.C. EGWIM, *Contextual and Cross-Cultural Study of Psalm 109*, 60.

³³ Vgl. S.C. EGWIM, *Determining the Place*, 114. Allerdings sind die direkten Zitate, die nicht als solche explizit markiert sind, meist nur sehr kurz, vgl. N. ARTEMOV, *Zur impliziten Legitimierung*, 202 Anm. 92.

³⁴ Vgl. schon F. STUMMER, *Sumerisch-akkadische Parallelen*, 88.

³⁵ Vgl. P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 48. Nach K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 434 dient das Feindzitat zur „Illustration der Misere“.

³⁶ Vgl. E. ZENGER, *Gott der Rache*, 126.

³⁷ Vgl. hierzu schon F. STUMMER, *Sumerisch-akkadische Parallelen*, 86f.; Th. BOOIJ, *Psalm 109: 6-19 as a Quotation*, 94f.

³⁸ Vgl. Ps 3,3 oder Ps 12,5.

³⁹ Vgl. zum gattungskritischen Problem P. HUGGER, *Das sei meiner Ankläger Lohn*, 109f. Ähnlich auch Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen II* (BK-AT, XV/2), Neukirchen-Vluyn,

Ps 7 zu vergleichen,⁴⁰ was wiederum dafür spricht, dass in der Mitte ein Feindzitat eingebaut ist.

- 9) In V.28 wird darauf verwiesen, dass die Gegner des Beters fluchen, ausgedrückt mit dem Verbum *QLL*. Dies erklärt sich dann am besten, wenn die Flüche der Feinde zuvor geschildert werden.⁴¹ Dementsprechend handelt es sich in den V.6-19 um das Fluchhandeln der Gegner. Hinzu kommt, dass der Beter kaum die Flüche der Gegner anklagen kann, wenn er selbst genauso handelt. Es wäre nämlich verwunderlich, dass der Beter sich über die Fluchworte der Feinde in V.28 beschwerte, wenn er selbst zuvor in den V.6-19 schlimme Flüche gegen die Feinde ausgestoßen hätte.⁴² In den V.17-18 wird zudem ein Fluch erwähnt, ausgedrückt mit dem Nomen *q^lālāh*, der aufgrund dieser Korrespondenz wohl den Beter betroffen haben muss. Der Beter habe den Fluch der Feinde sogar geliebt, sodass sein innerstes Wesen davon erfüllt worden sei. Der Beter bittet demnach YHWH, diesen Fluch der Feinde in Segen zu verwandeln. Außerdem werden die Feinde erst ab V.29 vom Beter verwünscht,⁴³ sodass es unwahrscheinlich ist, dass der Beter bereits in den V.6-19 die Feinde verflucht.
- 10) Neben den sprachlichen Argumenten muss man noch auf die inhaltlich-psychologische Seite hinweisen.⁴⁴ In den V.4-5 betont der Beter, dass er ein Mann der Liebe und des Gebetes sei, was gut zu seinen Wünschen am Schluss passt, aber nicht zu den Verwünschungen in den V.6-19. Demgegenüber sind die Verwünschungen des Beters – wie noch zu zeigen ist – relativ harmlos und nicht mit den gefährlichen Invektiven der Feinde zu vergleichen.⁴⁵ Die sprachliche und inhaltliche Differenz der Verwünschungen scheint somit ebenfalls unterschiedliche Sprecher nahelegen.⁴⁶

Neukirchener, ³1966, 747. Dagegen aber D.P. WRIGHT, *Ritual Analogy*, 394f.; S.C. EGWIM, *Contextual and Cross-Cultural Study of Psalm 109*, 63f.

⁴⁰ Vgl. S.C. EGWIM, *Determining the Place*, 115.

⁴¹ Vgl. hierzu M. OEMING, J. VETTE, *Buch der Psalmen*, 115. Ähnlich schon F. STUMMER, *Sumerisch-akkadische Parallelen*, 87; H.-J. KRAUS, *Psalmen II*, 747; E. ZENGER, *Gott der Rache*, 127. Anders E.J. KISSANE, *The Interpretation of Psalm 109*, 4, der die feindlichen Fluchworte mit den V.1-5 verbindet. Zu dieser Option vgl. auch S.C. EGWIM, *Contextual and Cross-Cultural Study of Psalm 109*, 63.

⁴² Vgl. Th. BOOIJ, *Psalm 109:6-19 as a Quotation*, 102f.

⁴³ Vgl. H.-J. KRAUS, *Psalmen II*, 747.

⁴⁴ Vgl. P. HUGGER, *Das sei meiner Ankläger Lohn*, 111. Auch E. ZENGER, *Gott der Rache*, 126 weist auf den Kontrast zwischen den gotteslästerlichen Worten der Feinde und der Liebe des Beters hin.

⁴⁵ Vgl. hierzu schon F. ZORELL, *Psalm 108/109*, 418f.; P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 47.

⁴⁶ Vgl. E. ZENGER, *Gott der Rache*, 127.

- 11) Die Verfolgung der Feinde mithilfe eines *rāšā'* passt darüber hinaus nicht zum Beter, der sein Vertrauen eigentlich auf die Gerechtigkeit Gottes setzt. Demnach könnten in V.7 die Aktionen der Feinde im Blick sein.⁴⁷ Während die Feinde einen *rāšā'* gegen den Beter heranziehen, um den Beter als *rāšā'* schuldig zu sprechen (V.6.7), weist der Beter selbst darauf hin, dass YHWH zur Rechten des Armen stehe (V.31).⁴⁸ Auch wenn die Feinde dem Beter einen Gottlosen an die Seite stellen wollten, kommt eigentlich Gott ihm zu Hilfe.⁴⁹
- 12) Ps 109 ist durchwegs von juristischer Terminologie geprägt,⁵⁰ sodass es hier tatsächlich um einen Rechtsfall vor Gott als höchster Instanz gehen könnte, in dem der Beter seine Unschuld erweisen will: *l'šōn šāqær* („Lügendzunge“, V.2), *ŠTN* („anklagen“, V.4.6.20.29), *ʿfillāh* („Bittgebet“, V.4.7), *PQD* („bestellen“ eines Richters, V.6), *MD ʿal yēmînô* bzw. *līmîn* („zur Rechten stehen“ als Belastungs- oder Entlastungszeuge, V.6.31), *ŠPT* („richten“, V.7.31), *YŠ'* („hervorgehen“, V.7), *rāšā'* („Schuldiger“, V.7), *ZKR* („gedenken“, V.14), *ZR* („helfen“, V.26), *BōŠ* („beschämen“, V.28.29), *YŠ'* („retten“, V.31). Der Beter versucht in diesem Gerichtsverfahren, die falsche Anklage der Feinde durch das Zitat zu entlarven. Das Zitat ist folglich für die Beweisführung im Rechtsstreit wichtig und wird daher in seiner gesamten Länge erwähnt.

Die immer wieder angeführten Argumente gegen die Hypothese eines Feindzitats sind hingegen nicht zwingend:⁵¹

- 1) Angeblich lege die Idiomatik nicht explizit ein juristisches Verfahren nahe. Denn zumindest die Wurzel *ŠTN* sei eher mit „befeinden“ wiederzugeben, womit der Bruch eines Loyalitätsverhältnisses und die Vernichtung des Gegners verbunden seien. Es gehe hier folglich um

⁴⁷ Nach D.P. WRIGHT, *Ritual Analogy*, 395 sei hier aber eine talionische Strafe für die Feinde gemeint, die dem Tun der Gegner entspricht.

⁴⁸ Vgl. hierzu H.-J. KRAUS, *Psalmen II*, 747.

⁴⁹ Nach Th. BOOIJ, *Psalms 109: 6-19 as a Quotation*, 104 weise diese Korrespondenz darauf hin, dass es sich um ein Feindzitat handeln müsse.

⁵⁰ Vgl. auch L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmos II*, 1357f.; S.C. EGWIM, *Determining the Place*, 116-118; Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalmen 101-150* (HThKAT, 27), Freiburg, Herder, 2008, 183. Anders hingegen N. ARTEMOV, *Zur impliziten Legitimierung*, 206.

⁵¹ Das Argument bei K. KOENEN, *Jahwe wird kommen*, 106, dass mit Feindziten in den Psalmen gewöhnlich nur die Bosheit der Feinde vom Beter demonstriert werden solle, während der Beter nach V.6 selbst als bestrafungswürdiger Frevler bezeichnet werde, überzeugt nicht. Denn das Wort *rāšā'* bezieht sich nicht auf den Beter, sondern auf einen Belastungszeugen im Verfahren.

die Verweigerung von Solidarität.⁵² Allerdings legen die zahlreichen Lexeme durchaus einen juristischen Hintergrund nahe, der zudem in V.7 und V.31 mit dem Lexem *ŠPT* angedeutet wird.

- 2) Nicht explizit markierte Zitate umfassen in der Regel nur wenige Verse, sodass zumindest die Länge des Feindzitats in Ps 109 auffällig sei.⁵³ Allerdings gibt es durchaus längere Zitate, die nur aufgrund des Kontextes – wie hier – als solche zu erkennen sind.⁵⁴ Außerdem müsste man im Gegenzug auch erklären, weshalb vom Beter das Feindeskollektiv im Singular so breit ausgeführt würde, was ebenfalls keine Parallele hätte.⁵⁵
- 3) Der Hinweis auf den „*Armen und Elenden*“ in V.16 könne sich analog zu V.22 ebenfalls auf den Beter selbst beziehen,⁵⁶ was entschieden gegen die Zitathypothese spreche. Allerdings wäre es auch möglich, dass in V.16 die Feinde dem Beter vorwerfen, dass er sich als Beamter an einem bestimmten Armen vergangen habe. Dann müssen beide „*Arme*“ nicht miteinander identisch sein. Die Selbstbezeichnung des Beters als „*arm*“ in V.22 ist als Selbstminderung, als tatsächliche Schädigung aufgrund des Wirkens der Feinde oder im Rahmen der Armenfrömmigkeit zu erklären. Außerdem wird nur in V.22 das selbstständige Personalpronomen *ʾānokî* verwendet,⁵⁷ das vermutlich einen emphatischen Kontrast des elenden Beters zu dem verfolgten Elenden bilden soll.⁵⁸
- 4) Das gesprochene Wort sei zudem wirkmächtig, sodass schon aus psychologischen Gründen der Beter kaum die gegen ihn gerichteten Invektiven wiederholt hätte.⁵⁹ Allerdings ist dieses Feindzitat vermutlich die letzte Chance des Beters, auf die erfahrene Ungerechtigkeit der Feinde gezielt hinzuweisen. Außerdem ist für den Beter nicht mehr anzunehmen, dass er den Worten der Gegner magische Macht zugeschrieben hat.⁶⁰

⁵² Vgl. N. ARTEMOV, *Zur impliziten Legitimierung*, 206. Nach P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 36 bedeutet das Verb *ŠTN* „anfeinden, feindlich gesinnt sein, anklagen“.

⁵³ Vgl. E. SCHEFFLER, *Pleading Poverty*, 202. Vgl. hierzu nur Ps 2,2-3; 22,8-9; 46,10-11; 52,8-9; 132,13-14.

⁵⁴ Vgl. z. B. Ps 132,14-18.

⁵⁵ Vgl. Th. BOOIJ, *Psalms 109:6-19 as a Quotation*, 105.

⁵⁶ Vgl. K. KOENEN, *Jahwe wird kommen*, 106.

⁵⁷ In V.4 und V.25 wird hingegen die Kurzform *ʾnî* gebraucht.

⁵⁸ Vgl. Th. BOOIJ, *Psalms 109:6-19 as a Quotation*, 103.

⁵⁹ Vgl. K. KOENEN, *Jahwe wird kommen*, 106; N. ARTEMOV, *Zur impliziten Legitimierung*, 203. E.S. GERSTENBERGER, *Psalms 2*, 259 spricht von einem „liturgical disaster“ und hält einen Beter, der Feinde zitiert, für einen „masochist“.

⁶⁰ Vgl. S.C. EGWIM, *Determining the Place*, 114.

- 5) Der Beter gehe kaum auf die von seinen Feinden ins Feld geführten Anschuldigungen ein.⁶¹ Allerdings wird schon in der Einleitung darauf hingewiesen, dass es sich um Lüge der Gegner handelt. Der Beter muss diese Betrügereien der Feinde gar nicht mehr entkräften.

Lediglich der schwierige V.20 ist die anfällige Achillesferse für die Feindzithypothese,⁶² sodass hier Semantik und Syntax geklärt werden müssen. Vor allem die sperrige Präpositionalverbindung *me'et YHWH* ist erklärungsbedürftig,⁶³ vor allem wenn man *me'et YHWH* traditionell mit „von YHWH“ deutet, zumal man in diesem Fall die Formulierung *p^eullāh* nicht als „Werk, Untat, Treiben“, sondern als „Lohn, Strafe“ wiedergeben muss.⁶⁴ Dann liegt es nahe, dass es sich bei den V.6-19 um die Fluchrede des Beters handelt, der seine Invektiven gegen die Feinde als „Strafe für meine Ankläger“ (*p^eullat šoʿnay*) „von YHWH“ (*me'et YHWH*) erhofft.⁶⁵ Aufgrund der Verwendung von *p^eullāh* könnte hier bewusst doppeldeutig formuliert sein:⁶⁶

⁶¹ Vgl. K. KOENEN, *Jahwe wird kommen*, 106.

⁶² Vgl. auch N. ARTEMOV, *Zur impliziten Legitimierung*, 202.

⁶³ P. AUFFRET, *Et toi, tu béniras*, 333; P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 46 deuten diesen Ausdruck als Parenthese „weg von YHWH“, wobei die Sinnhaftigkeit dieser Parenthese nicht hinterfragt wird. Gelegentlich wird die Präpositionalverbindung *me'et YHWH* als erklärende Hinzufügung gedeutet, vgl. H.-J. KRAUS, *Psalmen II*, 745f., wobei sich aber die Frage stellt, was damit erklärt werden soll. Relativ frei gibt E. ZENGER, *Gott der Rache*, 121 den schwierigen V.20 wieder: „Dies ist, was meine Widersacher mir von JHWH wünschen“. Hier wird offenbar *me'et YHWH* als Näherbestimmung zu *p^eullāh* gedeutet, was aber syntaktisch ausgeschlossen ist, da *p^eullāh nomen regens* zu *šoʿnay* ist. Kritisch hierzu auch F. VAN DER VELDEN, *Psalm 109*, 86. Auch N. LOHFINK, *Drei Arten*, 324 bietet ohne Erklärung eine freie Übertragung: „So treiben es, die mich anklagen – der HERR läßt es zu“. F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 177 übersetzen: „Dies ist das Tun derer, die mich mit Berufung auf JHWH anklagen“. Ob dies aber die Präpositionalverbindung *me'et YHWH* überhaupt hergibt, wird nicht kritisch hinterfragt.

⁶⁴ Vgl. hierzu schon E.J. KISSANE, *The Interpretation of Psalm 109*, 3f. Vgl. zur Doppeldeutigkeit von *p^eullāh* H.L. CREAGER, „Note on Psalm 109“, *JNES* 6 (1947) 121-123, 122; H.-J. KRAUS, *Psalmen II*, 747; K. KOENEN, *Jahwe wird kommen*, 105f.; E. BALLHORN, *Zum Telos des Psalters*, 154; P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 46. Nach P. HUGGER, *Das sei meiner Ankläger Lohn*, 106 bezieht sich *p^eullāh* auf den aktiven Vorgang des Arbeitens und das passive Ergebnis des Arbeitens, also „Produkt, Ertrag, Lohn, Verdienst“. Ähnlich F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 180. Nach S.C. EGWIM, *Determining the Place*, 125 blickt das Demonstrativpronomen auf die V.6-19 zurück. Die dort von den Feinden vorgebrachten Anschuldigungen sollen nach dem Gesetz zum Falschzeugnis auf diese selbst zurückfallen. Diese von den Feinden geäußerten falschen Vorwürfe sollen somit der „Lohn“ der Feinde „von YHWH“ sein. Nach H. GRAETZ, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen II*, 585 ist hier zudem *t^efillāh* anstelle von *p^eullāh* zu lesen, was aber das Problem von *me'et YHWH* eigentlich nicht beseitigt.

⁶⁵ Vgl. zum Problem H.-J. KRAUS, *Psalmen II*, 747.

⁶⁶ Vgl. P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 46.

- 1) „*Dies (ist) das Werk meiner Ankläger*“: Bei dieser Deutung der Constructusverbindung *p^eullat so^enay* wäre im Zitat in den V.6-19 die Untat der Feinde beschrieben worden. Allerdings kann die Präpositionalverbindung *me^tet YHWH* kaum separativ mit „von YHWH“ gedeutet werden. Denn dies würde bedeuten, dass die Tat der Feinde von YHWH ausgehen würde.⁶⁷ Dann ist aber fraglich, weshalb sich der Beter trotzdem noch in V.21 mit *w^eattāh* an Gott wendet, der alles zuvor in Szene gesetzt hat.
- 2) „*Dies (sei) die Strafe für meine Ankläger*“: Demnach sollen die Feinde gemäß des Talionsgedanken ein ähnliches Schicksal erleiden, das sie dem Beter wünschten.⁶⁸ Da sich somit die Flüche der Feinde an ihnen selbst verwirklichen sollen, ist der Charakter von Ps 109 als „*Fluchpsalm*“ nicht abgemildert. Denn der Beter ist eigentlich nicht besser als seine Feinde. Allerdings müsste man davon ausgehen, dass der Nominalsatz als Wunsch zu verstehen wäre. Modale Verhältnisse werden jedoch meist mit *yiqtol* ausgedrückt oder durch den unmittelbaren Kontext bzw. entsprechende Semantik nahegelegt.⁶⁹

Da somit die zweite Deutung aufgrund des Nominalsatzes und der kontrastiven Fortführung mit *w^eattāh* in V.21 eigentlich ausscheidet, muss für die erste Option die Bedeutung der Präpositionalverbindung *me^tet YHWH* geklärt werden, die meist separativ gedeutet wird („von YHWH“), was aber theologisch schwierig ist. Gelegentlich versucht man, das Problem von *me^tet YHWH* text- oder literarkritisch zu lösen:

- 1) Aufgrund der Lesart der *Peschitta* könnte hier anstelle von *so^enay me^tet YHWH* ursprünglich *so^enē YHWH* „*die, die YHWH hassen*“ gestanden haben.⁷⁰ Allerdings ist das Verb *šṭn* schon vor dem Hintergrund von V.4 und V.29 eher auf den Beter selbst zu beziehen und nicht auf YHWH. Der Beter ist es ja, der von den Agitationen der Feinde betroffen ist. Außerdem heißt *šṭn* „*anfeinden, feindlich handeln gegen*“ und nicht „*hassen*“. Darüber hinaus lässt sich der Einschub von *me^tet* kaum erklären.

⁶⁷ Vgl. Th. BOOIJ, *Psalm 109:6-19 as a Quotation*, 97.

⁶⁸ Vgl. hierzu auch K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 435f.; A. MEINHOLD, *Psalm 109*, 234.

⁶⁹ Vgl. hierzu P. HUGGER, *Das sei meiner Ankläger Lohn*, 106; Th. BOOIJ, *Psalm 109:6-19 as a Quotation*, 95. Anders hingegen S.C. EGWIM, *Contextual and Cross-Cultural Study of Psalm 109*, 111, der hier „a jussive sense of indirect command“ vermutet. H. SCHMIDT, *Das Gebet der Angeklagten*, 41 Anm. 3 übersetzt nicht modal, sondern indikativisch: „das (nämlich die vorher gesprochenen Flüche) ist der Teil meiner Verfolger“, sodass der Beter eine talionische Bestrafung nicht nur wünscht, sondern voraussetzt.

⁷⁰ Vgl. H.L. CREAGER, *Note on Psalm 109*, 123.

- 2) Auch die Streichung des widerspenstigen *me`et YHWH*⁷¹ lässt sich nicht durch die Versionen belegen. Der MT bietet zudem die *lectio difficilior*, die man nicht textgenetisch sinnvoll erklären kann.
- 3) Schließlich hat man noch vermutet, dass hier anstelle von *me`et YHWH* ursprünglich *`æt YHWH* stand, wobei sich *me`et* aufgrund von mehreren Phasen aus *`æt* entwickelte. Zunächst sei *ny* in *štny* als *m* verlesen und pseudodittographisch verdoppelt worden, sodass die Form *štnym* entstand. Danach sei *m* abgespalten und mit *`æt YHWH* zu *me`et YHWH* verbunden worden.⁷² Für eine derartige Deutung „bei“ sprächen zudem zahlreiche alte Übersetzungen.⁷³ Ob sich allerdings der Text auf derart komplexe Weise entwickelte, ist fraglich.
- 4) Bisweilen wird *šoṯnîm `æt YHWH* „die, die bei YHWH anklagen“ als ursprüngliche Lesart vermutet. Erst sekundär habe sich das Pluralmorphem an die Präposition *`æt* gefügt, sodass *šoṯnay me`et YHWH* entstanden sei.⁷⁴ Vielleicht sei die ursprüngliche Konsonantenfolge *štnym`t* von den Versionen unterschiedlich aufgelöst worden: als *šoṯnay me`et* oder als *šoṯnîm `æt*.⁷⁵ Allerdings muss man dann das Objekt $\mu\epsilon$ in den griechischen Übersetzungen als Zusatz bewerten.

Die Präposition *me`et* muss aber nicht notwendigerweise nur separativ verstanden werden. Denn auch die Bedeutung „bei“ ist gelegentlich belegt, sodass die gut belegte Wiedergabe von *me`et* durch die verschiedenen Versionen mit „bei“ nicht durch abenteuerliche textkritische Operationen erreicht werden muss.

Vor allem in priesterlichen Texten wird immer wieder behauptet, dass es sich bei dem zuvor Beschriebenen um eine ewige Ordnung oder einen Bund „bei“ den Israeliten handle.⁷⁶ Bei diesen Textbelegen ist eine separative Bedeutung ausgeschlossen, da ja geradezu betont werden soll, dass der Bund bzw. die Ordnung dauerhaft bei den Israeliten zu befolgen sei. Dieser Bund bzw. diese Ordnung wird nicht „von“ den Israeliten genommen. Aber auch in zwei erzählenden Texten ist eine separative Bedeutung nicht möglich. In 2Sam 15,3 geht es um einen Vertrauten in der besonderen

⁷¹ Vgl. H.-J. KRAUS, *Psalmen II*, 747.

⁷² Vgl. hierzu P. HUGGER, *Das sei meiner Ankläger Lohn*, 108f.

⁷³ Vgl. Th. BOOIJ, *Psalm 109:6-19 as a Quotation*, 97-99.

⁷⁴ Vgl. Th. BOOIJ, *Psalm 109:6-19 as a Quotation*, 99-101, der allerdings das Objekt $\mu\epsilon$ in den griechischen Übersetzungen als Zusatz bewerten muss.

⁷⁵ Vgl. F. VAN DER VELDEN, *Psalm 109*, 85f.

⁷⁶ *ḥuqqat `ôlām* Ex 27,21; Lev 7,36.

ḥāq `ôlām Ex 29,28; Lev 7,34.

b^erît `ôlām Lev 24,8.

Nähe des Königs, der hier vermisst wird. Der hier genannte *šome^a me'et hammælæk* kann nur ein „Hörender beim König“ sein. Ähnlich verhält es sich wohl bei Est 7,7, wo ebenfalls ein Unglück „beim König“ beschlossen wird.

Die Grundbedeutung von *min* ist „Teil von“, wobei der Teil einer Sache von ihr getrennt oder mit ihr verbunden gedacht werden kann. Insofern kann *min* Trennung oder Nähe ausdrücken.⁷⁷ Vor diesem Hintergrund könnte mit *min* die Richtung auf einen Extrempunkt hin dargestellt sein. Während die Präposition *'æt* ausweislich ihrer Etymologie eine gewisse Nähe zum Objekt ausdrückt, würde die mit *min* verbundene zusammengesetzte Präposition *me'et* entweder eine Bewegung hin zu absoluter Nähe oder absoluter Ferne eines Objektes ausdrücken. Dementsprechend sind die beiden Bedeutungen „von ... weg“ und „bei“ nicht ausgeschlossen.

Bei der zusammengesetzten Präposition *me'et* könnte *min* zudem als Verstärkung der Präposition *'æt* dienen, zumal diese Präposition beim Komparativ gebräuchlich ist. Dann würde das ursprüngliche feminine Nomen *'æt* „Seite“⁷⁸ mithilfe der Präposition *min* zusätzlich gesteigert („mehr als auf der Seite von“). Bei einer derartigen Ableitung erhält man für *me'et* die Bedeutung „noch näher bei“.

Die Sonderbedeutung „bei“ ist folglich für die zusammengesetzte Präposition *me'et* hinsichtlich der Etymologie durchaus nicht ausgeschlossen. Hinzu kommt, dass es deutliche Belege gibt, bei denen *me'et* nicht separativ verstanden werden kann. Für eine Deutung von *me'et* als „bei“ spricht darüber hinaus der textkritische Befund.⁷⁹ So lesen die wichtigsten LXX-Handschriften τοῦτο τὸ ἔργον τῶν ἐνδιαβαλλόντων με παρὰ κυρίῳ,⁸⁰ wobei παρὰ κυρίῳ mit „bei YHWH“ wiederzugeben wäre. Auch *Vetus Latina* und *Vulgata* bieten die Lesart *apud Dominum*.

Aus alledem folgt: Die Deutung als Feindzitat erklärt am besten die syntaktischen und inhaltlichen Auffälligkeiten des Abschnitts der V.6-19. Eine solche Interpretation entspricht zudem der Gesamtdramaturgie von Ps 109. Der Beter des Psalms ist nämlich darum bemüht, seinen Fall vor YHWH zu schildern, um eine Revision zu erreichen. Die V.1-5 sind demzufolge

⁷⁷ Vgl. Carl BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2004, 108f. (§111). Somit kann *min* neben der separativen Bedeutung auch direktional verstanden werden, vgl. Bruce K. WALTKE, Michael O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, 212 (11.2.11b).

⁷⁸ Vgl. C. BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, 115f. (§117b).

⁷⁹ Vgl. ergänzend noch den Befund bei Th. BOUJ, *Psalm 109:6-19 as a Quotation*, 97-102.

⁸⁰ Vgl. P. HUGGER, *Das sei meiner Ankläger Lohn*, 108.

die Einleitung zu dem Feindzitat, das den Grund für die Notlage des Beters schildert, während V.20 als zusammenfassende Stellungnahme des Beters das Kolophon des Zitats ist.

2. DIE FEINDBESCHÄMUNG IN V.28-29

Nachdem somit die üblen Aussagen in den V.6-19 als Feindzitat erwiesen werden konnten, sollen noch die verstörenden Feindverwünschungsaussagen am Schluss des Psalms näher untersucht werden.

Nach V.28 soll YHWH den Fluch, den die Feinde gegen den Beter ausgestoßen haben, unwirksam machen und in Segen wandeln. Das Bittgebet des Beters soll somit seine Wirkung nicht verfehlen: Während die Feinde zuschanden würden, solle der Beter sich über den erhaltenen Segen freuen. Das Lügennetz der Feinde, in das diese sich selbst verwoben hätten, sei ihnen zum Verhängnis geworden, während die Sache des Beters von YHWH ins rechte Lot gebracht worden sei. Der Beter dürfe demnach mit Freude feststellen, dass er von Gott öffentlich rehabilitiert worden sei. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Zeitenfolge: Die Feinde haben sich erhoben und wurden bereits zuschanden – ausgedrückt mit der Progressform *wayyiqtol*. Schon bei ihrem Versuch, gegen den Beter sich zu erheben, haben sie sich mit Schande beschmutzt.

Danach folgen in V.29 zwei Verwünschungen über die Feinde. Der Beter greift hier das Bild vom Kleid auf, das seine Feinde in den V.18-19 gegen ihn verwendet haben. Damit wendet er deren Fluch gegen sie selbst. Die Feinde sollen demnach *k^llimmāh* („Schmach“) anziehen und sich mit *bošæt* („Schande“) umhüllen. Hier ist keine wirkliche Vergeltung angezielt, wie das bei talionischen Flüchen der Fall ist. Der Fluch soll die Feinde ja nicht analog wie den Beter von innen zersetzen und zerstören, was in der Tat eine Vergeltung wäre, die ein Gleichgewicht zwischen beiden Parteien, also eine *Talio*, herstellte. Der Beter wünscht ihnen stattdessen Schmach und Schande.⁸¹ In einer von Ehre und Respekt dominierten Welt ist dies das Schlimmste, was einem passieren kann.⁸² Man verliert seine Ehre, weil man als Lügner überführt und damit als Mitglied der Gesellschaft massiv beschädigt ist. All das führt zur Ausgrenzung der Feinde des Beters.⁸³ Nicht mehr, aber auch nicht weniger wünscht sich der Beter von Gott für seine Feinde.

⁸¹ Vgl. hierzu auch L. SUTTON, *Clothing Imagery*, 333f.; W.D. TUCKER, J.A. GRANT, *Psalms*, 583.

⁸² N. LOHFINK, *Drei Arten*, 332 spricht von einer „Schamkultur“.

⁸³ Vgl. hierzu P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 40.

3. DER HISTORISCHE ORT VON PS 109

Der „*Sitz im Leben*“ des vorliegenden Psalms ist schwierig zu bestimmen. Offenbar wird hier ein öffentliches Verfahren geschildert, bei dem der Beter um Leben und Tod kämpft. Der Beter ist anscheinend eine Figur des öffentlichen Lebens, da er nach V.8 ein Amt bekleidet, das ihm von den Feinden streitig gemacht wird.⁸⁴ Der Beter scheint darüber hinaus einer wohlhabenden Familie anzugehören, da der Verlust seines ganzen Besitzes nach V.11 explizit thematisiert wird. Da der „*Name*“ des Beters und seiner Nachkommenschaft nach V.13 ausgelöscht werden soll, nahm er wohl eine gesellschaftlich und politisch wichtige Position ein. Die Selbstbezeichnung als „*Armer*“ in V.22 ist hingegen formelhaft und religiös konnotiert. Der Beter tritt als Armer bzw. Bedürftiger vor YHWH, gesteht damit seine Unterordnung unter den gerechten Gott ein und macht seinen Rechtsanspruch geltend. Die Mächtigen haben nämlich die Pflicht, sich des Armen und Elenden zu erbarmen. Insofern muss sich auch YHWH des armen Beters erbarmen. Die formelhafte Wendung „*ich bin elend und arm*“ findet sich zudem als Selbstbezeichnung des Beters wiederholt im Psalter und deutet an keiner Stelle finanzielle Verhältnisse an. Eine solche Formel wird stets mit der Bitte an YHWH verbunden, endlich für den armen und elenden Beter einzutreten. Aus diesen Gründen spricht somit nichts dagegen, dass der Beter zur wohlhabenden Oberschicht gehörte.

Fraglich bleibt jedoch, was tatsächlich vorgefallen ist. Anscheinend ist ein elender und armer Mensch zu Tode gekommen. Aber wie der Beter dafür verantwortlich sein kann und welche mögliche Schuld er am Tod dieses Menschen trägt, wird nicht gesagt. Die Vorwürfe tauchen ohnehin nur im stark negativ gefärbten Feindzitat auf, sodass kaum noch auf das tatsächliche Verhalten des Beters geschlossen werden kann. Möglicherweise denken die Feinde des Beters im Tun-Ergehen-Zusammenhang. In diesem Sinne könnten Sie vermuten, dass die tödliche Krankheit, von der der Beter aktuell befallen ist, auf dessen vorausgegangene Schuld zurückgehen könnte. Da der Beter jetzt sterbenskrank ist, muss er zuvor einen Schutzbefohlenen irgendwie zu Tode gebracht haben. Eine entsprechende Schuld ist bei einem Menschen mit öffentlicher Verantwortung leicht vorstellbar. Diese Deutung ist freilich nur dann möglich, wenn in V.22-24 tatsächlich eine Krankheit und nicht eine Situationsbeschreibung als Angeklagter im Blick ist.

⁸⁴ Vgl. zum Vorfall auch J. BREMER, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt*, 392f.

Aus alledem folgt: Was genau passiert ist, kann nicht mehr sicher entschieden werden. Vielleicht handelt es sich hierbei um einen tatsächlichen oder nur aufgrund der Krankheit des Beters von den Gegnern vermuteten Todesfall. Die Gegner des Beters bilden zumindest eine gesellschaftliche Gruppe. Ihr Einfluss auf die Rechtsprechung ist weitreichend. Sie haben anscheinend sogar die Macht, einen Unschuldigen durch ein fragwürdiges Verfahren mit völlig legalen Mitteln aus dem Weg zu räumen, vermutlich um dessen gesellschaftliche Position und seinen Besitz zu übernehmen.

Es ist jedoch fraglich, ob es sich bei Ps 109 um den Klagepsalm eines einzelnen Beters handelt, der sich einem Gerichtsverfahren aussetzte, oder ob die Verwünschungen in Ps 109 nicht eher auf ein Kollektiv zu beziehen sind, zumal große Ähnlichkeiten zu Klgl 5,2-5.8 zu beobachten sind. In diesem Fall würde sich in Ps 109 die Zerstörung Judas durch eine fremde Großmacht widerspiegeln. Zumindest in seinem jetzigen Kontext mit den Nachbarspsalmen lässt sich Ps 109 auch vor dem Hintergrund des Exils verstehen.⁸⁵

Vielleicht ist dieser Psalm vor dem Hintergrund der Sozialreformen des 5. Jahrhunderts v. Chr. entstanden.⁸⁶ Dann könnte sich in diesem Psalm der Machtkampf zwischen den Befürwortern und den Gegnern der Reformen Nehemias widerspiegeln. Nehemia selbst ist zumindest handgreiflich geworden (Neh 13,25).⁸⁷ Allerdings lässt sich die Vorstellung des „Eindringens“ des Fluches wie Wasser und Öl in den Leib genauso gut mit neuassyrischen Beschwörungsformeln vergleichen,⁸⁸ sodass dieser Psalm auch schon viel früher entstanden sein könnte.

Da hier folglich gemeinorientalische Motive verwendet werden, ist eine Datierung von Ps 109 schwierig. Dementsprechend ist eine zeitliche Verortung dieses Psalms nicht mehr möglich. Die mitgeteilten Einzeldaten sind zu allgemein gehalten. Psalmen wollen zudem als Gebetsformulare verstanden werden, mit denen die Beter in den unterschiedlichsten Notsituationen ihre Klage vor Gott bringen können.

⁸⁵ Vgl. auch W.D. TUCKER, *Constructing and Deconstructing Power*, 77f.

⁸⁶ Vgl. hierzu F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, 184; L. SUTTON, *When the Unheard Voices*, 51f. Anders hingegen Ulrich DAHMEN, „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, vom Anfang bis zum Ende der Zeiten‘ (Ps 106,48)“, *BZ* 49 (2005) 1-25, 16, der aufgrund der Feindidiomatik und der Armentheologie an die späte Exilszeit oder die frühe nachexilische Zeit denkt. Schon H. GRAETZ, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen II*, 581 hat Ps 109 in die Exilszeit datiert. Nach S.C. EGWIM, *Contextual and Cross-Cultural Study of Psalm 109*, 125f. kann Ps 109 zudem vor- oder nachexilisch entstanden sein.

⁸⁷ K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 435 denkt an einen „pflichtbewußten und gesetzestrennen, aber übereifrigen ‚Beamten‘“.

⁸⁸ Vgl. D.P. WRIGHT, *Ritual Analogy*, 398f.; F. VAN DER VELDEN, *Psalm 109*, 75f.

4. THEOLOGISCHER ERTRAG

Der vorliegende Psalm wurde immer wieder sehr eigenwillig und wenig textgemäß interpretiert. Im Folgenden sollen nur einige Hinweise für ein angemessenes Verständnis dieses Psalms gegeben werden:

- 1) „*Armenpsalm*“: Ps 109 betont auf drei Weisen die Perspektive der Armen.⁸⁹ Dem Beter wird von seinen Feinden vorgeworfen, er hätte einen tatsächlich armen Menschen bis in den Tod getrieben. Der Beter wäre somit bei seiner Amtsführung der Fürsorgepflicht für den sozial und wirtschaftlich schwachen Menschen nicht nachgekommen. Demgegenüber bezeichnet der Beter sich selbst in V.22 als „*Armer*“. Damit verbindet er zwei Bedeutungen: Zum einen versuchen die Feinde, ihn gesundheitlich und gesellschaftlich zu zerstören. Durch dieses feindliche Verhalten ist der Beter tatsächlich „*arm und elend*“ geworden. Zum anderen wendet er sich im Kontext der „*Armenfrömmigkeit*“ an YHWH,⁹⁰ der als Schutzgott der Armen Recht und Gerechtigkeit zum Durchbruch verhilft. Von YHWH, der nach V.31 auf der Seite des „*Armen*“ steht, erhofft er Rechtsbeistand und Rettung. In diesem Armenpsalm geht es folglich erstens um den tatsächlich Armen, zweitens um den von den Feinden zum Armen gemachten Beter, der drittens zu YHWH ruft, um YHWH zum Eingreifen für den bedürftigen Beter zu bewegen.
- 2) „*Gerechtigkeitspsalm*“: Ps 109 ist entgegen der kirchlichen Tradition und der Auslegungsgeschichte kein „*Fluchpsalm*“, mit dem man angebliche Feinde „*totbeten*“ konnte. Ähnlich wie man Lebende durch Totenmessen gegen gute Bezahlung magisch-sakramental ins Jenseits befördern wollte,⁹¹ verwendete man Ps 109 als Zaubermittel gegen Feinde. Im Vertrauen auf Gottes Hilfe versuchte man, Feinde mithilfe von Ps 109 öffentlich zu verfluchen und damit liturgisch zu töten. Dem gotteslästerlichen Brauch des Totbetens widerspricht allerdings völlig die Gebetsdynamik von Ps 109. Denn der Beter überschüttet ja nicht seine Feinde mit magischen Flüchen und Verwünschungen. Vielmehr ist er das Opfer. In seiner Verzweiflung wendet er sich mit seinem Bittgebet an den Gott der Gerechtigkeit, wobei er Gott ausführlich mit dem Feindzitat auf das betrügerische Tun seiner Feinde hinweist. Ps 109

⁸⁹ Vgl. hierzu auch N. LOHFINK, *Drei Arten*, 332-335.

⁹⁰ Kritisch zur Armenfrömmigkeit jedoch E. SCHEFFLER, *Pleading Poverty*, 197f.

⁹¹ Vgl. W. DÜRIG, *Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 109*, 71-73; P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 31.

ist folglich kein „*Fluchpsalm*“, er ist vielmehr ein „*Gerechtigkeitspsalm*“, der sich an den Gott der Gerechtigkeit wendet.⁹²

- 3) „*Vertrauenspsalm*“: Der Psalm ist zudem ein Lied gläubigen Vertrauens auf Gott.⁹³ Dieser Psalm richtet sich ganz auf Gott aus, wenn in V.21 betont wird: „*Aber Du, YHWH, mein Herr, handle an mir um deines Namens willen, denn gut (ist) deine Gunst: Reiß mich heraus!*“ Gott vermag demnach, die Intrigen der Feinde zu zerreißen. Er ist imstande, Fluch in Segen, und Angst in Freude an Gott zu verwandeln. Er verhilft der Wahrheit und Gerechtigkeit zum Sieg. Dementsprechend ist Ps 109 auch ein „*Vertrauenspsalm*“.
- 4) „*Befreiungpsalm*“: Vor einem afrikanischen Kontext könnte Ps 109 als ein „*Befreiungpsalm*“ gelesen werden, mit dessen Hilfe man Gott darum bittet, dass die von den Mächtigen ausgeübte Gewalt endlich und wirkungsvoll beendet werde.⁹⁴
- 5) „*Bittpsalm*“: Nachdem die Verwünschungspassagen in den V.6-19 als Feindzitat erkannt sind, tritt noch ein weiterer Aspekt in den Blick. Das Lexem *ʾfīllāh* („*Bittgebet*“) ist eines der Leitworte dieses Psalms und weist Ps 109 als „*Bittpsalm*“ eines tödlich Verfolgten aus. Dieser „*Bittpsalm*“ ist die einzige Chance des Beters, auf die Not zu antworten, die von geradezu satanischen Mächten herbeigeführt wurde.⁹⁵ Ps 109 ist somit ein großes „*Bittgebet*“, zumal in allen Teilen die Bitte überwiegt. In den V.1-20 bittet der Beter hinsichtlich der Aktionen seiner Feinde, in den V.21-25 bittet der Beter für sich selbst (Ich-Bitte) und in den V.26-29 bittet der Beter im Blick auf seine Feinde (Feind-Bitte).⁹⁶
- 6) „*Davidpsalm/Königpsalm*“: Durch die redaktionelle Überschrift „*von David*“ ist Ps 109 zum „*Davidpsalm*“ bzw. „*Königpsalm*“ geworden. Hinzu kommt, dass Ps 109 zusammen mit seinen jetzigen Nachbarpsalmen einen kleinen Davidpsalter bietet.⁹⁷ Diese Zusammenstellung

⁹² H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*, 256 bezeichnet Ps 109 als „*Gerichtpsalm*“, wobei er aber die V.6-19 als Gerichtsworte Gottes über den Hauptschuldigen unter den Feinden des Beters deutet.

⁹³ Vgl. A. WEISER, *Die Psalmen*, 475; W. DÜRIG, *Verwendung des sogenannten Fluchpsalms 109*, 83.

⁹⁴ Vgl. hierzu David ADAMO, „*Reading Psalm 109 in African Christianity*“, *OTE* 21/3 (2008) 575-592, 587f.

⁹⁵ Das Lexem *ʾšTN* ist zudem ein Leitwort des Psalms.

⁹⁶ Vgl. hierzu P. RIEDE, *Ausgrenzung durch Verfluchung*, 35.

⁹⁷ Das war aber nicht immer so, da in Qumran Ps 109 auf Ps 103 folgte, wie zwei Fragmente belegen (4QPs^e und 11QPs^a), vgl. U. DAHMEN, *Gepriesen sei der Herr*, 17. Allerdings ist bei 4QPs^e frg.9 von Ps 103,22 nur der letzte Konsonant *h* erhalten, worauf dann möglicherweise der fragmentarische Anfang von Ps 109,1 folgt, und bei 11QPs^a

scheint jedoch verhältnismäßig jung zu sein.⁹⁸ Ps 109 betont die Aufgabe des davidisch-messianischen Königs als Schützer der Armen und Verteidiger der Gerechtigkeit.⁹⁹

Abschließend kommen wir auf die Ausgangsfrage zurück: Kann der Judaspsalm überhaupt ein christliches Gebet sein? Nach den bisherigen Ausführungen verwundert es zumindest, dass dieser Psalm von der Liturgiekommission aus dem Stundengebet gestrichen wurde. Denn die Verwünschungen stammen nicht vom Beter. Der Beter zitiert lediglich die schlimmen Wünsche seiner Feinde. Im Gebet sollte zudem erlaubt sein, die zur eigenen Rechtfertigung üblen Invektiven der Feinde vor Gott anzuführen. Vor dem Hintergrund der negativen Wirkungsgeschichte und der nicht eindeutigen Kennzeichnung der üblen Verwünschungen als Feindzitat ist die Entscheidung der Liturgiekommission allerdings erklärbar.¹⁰⁰ Auf diese Weise hat man jedoch ein poetisches Meisterwerk aus dem Gebetsleben verbannt.

Anhang: Übersetzung von Ps 109

- 1A Für den Chorleiter. Von David. Ein Psalm.
 B Gott meines Lobes, schweige nicht!
- 2A Denn einen Mund des Gottlosen und einen Mund des Betrügers haben sie gegen mich geöffnet,
 B sie haben geredet zu mir mit einer Zunge der Lüge.
- 3A Mit Worten des Hasses haben sie mich umgeben
 B und gestritten gegen mich ohne Grund.
- 4A Für meine Liebe klagten sie mich an,
 B aber ich (bin) Bittgebet.
- 5A Sie legten auf mich Böses für Gutes
 B und Hass für meine Liebe:
- 6A „Bestelle gegen ihn einen Gottlosen,
 B und ein Ankläger möge stehen an seiner Rechten!

sind es zwei Fragmente C ii und D, die keinen sicheren Übergang bilden, vgl. hierzu Eugene ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls 3. Psalms-Chronicles*, Leiden, Brill, 2013, 666, 694f. Hinzu kommt, dass ein anderes Qumran-Fragment offenbar bereits die Abfolge Ps 107-109 belegt (4QPs^f C i-vii), vgl. K. KOENEN, *Jahwe wird kommen*, 48; E. ULRICH, ebd., 671-675.

⁹⁸ Nach U. DAHMEN, *Gepriesen sei der Herr*, 19 wurde dieser Davidpsalter erst in der Zeit Johannes Hyrkans gebildet. In Ps 109 spiegele sich zudem die innenpolitische Auseinandersetzung Hyrkans mit seinen Gegnern.

⁹⁹ Nach N. LOHFINK, *Drei Arten*, 336 ist Ps 109 als Davidpsalm aber auch transparent auf das Gottesvolk und den kommenden Messias.

¹⁰⁰ Kritisch zur Entscheidung der Liturgiekommission auch Christian FREVEL, „Mögen sie fluchen – du wirst segnen (Ps 109,16)“, *Wort und Antwort* 45 (2004) 184-188, 186.

- 7A *Aus seinem Gerichtsverfahren möge er als Gottloser hervorgehen*
 B *und sein Bittgebet möge zur Sünde werden!*
- 8A *Es mögen seine Tage wenige werden,*
 B *sein Amt möge ein anderer nehmen!*
- 9A *Es mögen seine Kinder Waisen werden*
 B *und seine Frau eine Witwe!*
- 10A *Und gewiss mögen seine Kinder umherstreifen und betteln*
 B *und sie mögen (Heimat) fern von ihren Trümmern suchen!*
- 11A *Es möge ein Gläubiger die Gesamtheit, die ihm (gehört), beschlagnahmen*
 B *und es mögen Fremde seinen Erwerb plündern!*
- 12A *Nicht möge für ihn jemand sein, der ihm Gunst bewahrt,*
 B *und nicht möge für ihn jemand sein, der seinen Waisen gnädig ist!*
- 13A *Es möge seine Nachkommenschaft zur Vernichtung sein!*
 B *Im nächsten Geschlecht möge ihr Name ausgelöscht sein!*
- 14A *Es möge gedacht werden der Schuld seiner Väter bei YHWH*
 B *und die Sünde seiner Mutter möge nicht ausgelöscht werden!*
- 15A *Sie mögen vor YHWH ständig (gegenwärtig) sein,*
 B *damit er von der Erde ihr Gedächtnis vernichte!*
- 16A *Weil er nicht daran dachte, Gunst zu tun,*
 B *sondern einen elenden und armen Menschen und einen, der verzagten Herzens war, verfolgte, um (ihn) zu töten.*
- 17A *Und er liebte eine Verfluchung und sie ging in ihn hinein,*
 B *aber nicht hatte er Gefallen an der Segnung und sie entfernte sich von ihm.*
- 18A *Und er zog eine Verfluchung an wie sein Gewand*
 B *und sie ging hinein wie Wasser in sein Inneres*
 C *und wie Öl in seine Knochen!*
- 19A *Sie sei ihm wie ein Kleid, das umhüllt,*
 B *und zu einem Gürtel, mit der er ständig gegürtet ist! “*
- 20A *Dies ist das Tun derer, die mich bei YHWH anklagen,*
 B *und die Böses gegen mein Leben sagen.*
- 21A *Aber Du, YHWH, mein Herr, handle an mir um deines Namens willen,*
 B *denn gut (ist) deine Gunst: Reiß mich heraus!*
- 22A *Denn elend und arm (bin) ich*
 B *und mein Herz ist durchbohrt in meinem Inneren.*
- 23A *Wie ein Schatten, wie sein Langwerden, bin ich vergangen.*
 B *Ich wurde abgeschüttelt wie eine Heuschrecke.*
- 24A *Meine Knie wankten vom Fasten*
 B *und mein Leib wurde mager ohne Öl.*
- 25A *Und ich wurde ihnen zum Hohn.*
 B *Sehen sie mich, schütteln sie ihren Kopf.*
- 26A *Hilf mir YHWH, mein Gott,*
 B *errette mich gemäß deiner Gunst,*
- 27A *damit sie erkennen, dass deine Hand dies (war),*
 B *du, YHWH, es getan hast.*
- 28A *Sie verfluchen, ja sie, doch du sollst segnen!*
 B *Sie haben sich erhoben und wurden zuschanden, und dein Knecht wird sich freuen.*

- 29A Es sollen meine Ankläger Schmach anziehen
B und sich umhüllen wie mit dem Mantel mit ihrer Schande!
- 30A Ich will YHWH sehr mit meinem Mund danken
B und in der Mitte von vielen will ich ihn loben.
- 31A Denn er steht zur Rechten des Armen,
B um (ihn) zu retten vor den Richtern seines Lebens.