Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 2

Artikel: Das Wirklichkeitsverständnis der Psalmen : eine strukturgenetische Untersuchung

Autor: Fetz, Reto Luzius

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047484

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

RETO LUZIUS FETZ

Das Wirklichkeitsverständnis der Psalmen
Eine strukturgenetische Untersuchung

Es besteht wohl kein Zweifel, dass sich in der Bibel von den ersten Büchern des Alten Testaments über die Propheten bis hin zu den Evangelien des Neuen Testaments und der Apokalypse ein tiefgreifender Wandel des verkündeten und gelebten Glaubens vollzieht. Die Propheten rufen selbst zu einer Erneuerung und Umgestaltung des überkommenen Glaubens auf. Jesus setzt den tradierten Gesetzesformeln sein „Ich aber sage euch" entgegen. Im himmlischen Jerusalem gibt es keinen Tempel mehr, weil die göttliche Gegenwart eine unmittelbare und unvermittelte geworden ist. Das sind nur wenige Beispiele

In der Bibel spielen sich Glaube und Glaubenswandlung innerhalb der Gottesbeziehung ab, im Gegenüber zum sich offenbarenden lebendigen Gott. Aber dieser Glaube hat auch seine genuin menschliche Seite. Er ist vom menschlichen Selbstverständnis geprägt, menschliche Wirklichkeitsdeutungen, Gerechtigkeitsvorstellungen, Auffassungen von Gut und Böse und über die Auswirkungen menschlichen Handelns gehen in ihn ein. Aber gerade diese menschliche Seite unterliegt einem tiefen Wandel. Die Annahme eines strikten Zusammenhangs zwischen Tun und Ergehen wird von Hiob radikal in Frage gestellt. Das „Wie du mir, so ich dir" des *jus talionis* weitet sich zu einer Auffassung des Anderen als Nächsten, die ihn in die Selbstliebe mit einschliesst. Die auf Israel beschränkte Gemeinschaft öffnet sich zu einer alle Völker umspannenden Friedenshoffung. Die Belege ließen sich vermehren, die von einer inneren Umgestaltung menschlichen Denkens, Empfindens und Tuns und damit des Menschseins überhaupt zeugen.

In diesem Beitrag wollen wir nun versuchen, die anthropologische Seite biblischen Glaubens mit einem neuen Interpretationsansatz anzugehen. Es ist dies die in den Sozialwissenschaften mittlerweile umfassend erprobte und auch philosophisch wohl begründete strukturgenetische Methode. Entsprechend gehen wir in zwei Schritten vor. In einem ersten Teil dieses Beitrags erörtern wir den strukturgenetischen Ansatz im allgemeinen und seine Anwendbarkeit auf die Bibelinterpretation im Besonderen. In einem zweiten Teil erproben wir diesen Ansatz an einem fundamentalen Problem, nämlich am Wirklichkeitsverständnis des Alten Testaments, wie es sich in den Psalmen ausspricht.

I. Ein Neuansatz für die Bibelinterpretation: die strukturgenetische Methode

1.1 Der Ruf nach einer Historischen Anthropologie

In der Geschichtswissenschaft ist gegen Ende des letzten Jahrhunderts die Forderung erhoben worden, eine Historische Anthropologie zu konzipieren, die den geschichtlichen Wandel menschlicher Grundstrukturen und damit des Menschseins überhaupt aufzudecken hätte. Im Hintergrund stand die Erkenntnis, dass die geschichtlichen Veränderungen viel tiefer reichen als bisher angenommen und es kein konstantes Menschenbild gibt, das der Geschichtsbetrachtung zugrunde gelegt werden kann. Es geht hier also um die „Historisierung anthropologischer Strukturen", um die Frage, wie sie „geschichtlich bedingt und geschichtlich wandelbar" sind.[1]

Die Theologie hat sich in der letzten Zeit die Forderung nach einer solchen Historischen Anthropologie für die Bibel und insbesondere für das Alte Testament zu eigen gemacht.[2] Sie gilt als ein „Desiderat der Forschung". Ihr wird die Aufgabe zugewiesen, „die Unterschiedlichkeit der materiellen Lebensbedingungen, die demographischen und sozialen Besonderheiten einzelner Epochen und Regionen, die historisch variablen Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, kurz die Fülle der konkreten Existenzformen der Menschen in alttestamentlicher Zeit in Rechnung zu stellen und zu entfalten".[3] Aus unserer Sicht werden hier allerdings Faktoren von unterschiedlichem Gewicht aufgeführt, auch wenn sie alle bedeutsam sind. Nicht äußere materielle Umstände oder soziale Bedingungen, sondern die Variabilität der inneren Organisation des Menschseins selbst, seiner Wirklichkeitsauffassung, Denk-, Empfindungs- und Handlungsweise muss im Zentrum einer Historischen Anthropologie stehen, die zum Kern des jeweiligen Menschseins vorstoßen will.[4] Aber wie kann man die Konstitution des Menschen in ihrer geschichtlichen Bedingtheit erfassen, gerade in der Bibel?

Die primäre Antwort auf diese Grundfrage lautet, dass die Eigengestalt der jeweiligen menschlichen Organisation nur aus den entsprechenden biblischen Texten erschlossen werden kann, in denen sich der Glaube einer Epoche oder einer besonderen Person ausspricht. Nur hier liegt der für uns fassbare Ausdruck einer historischen Glaubensgestalt vor. Eine sachgemäße Hermeneutik ist somit das A und O einer Historischen biblischen Anthro-

[1] So der Historiker Nipperdey, Thomas: *Bemerkungen zum Problem einer historischen Anthropologie*, in: Oldemeyer, E. (Hg.): *Die Philosophie und die Wissenschaften* (Festschrift S. Moser). Meisenheim: Hain 1967, 350–370, 350, der damit wohl erstmals für eine Historische Anthropologie plädiert hat

[2] Vgl. Janowski, B.: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, 4. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Theologie 2013, 2–6.

[3] Janowski: *Konfliktgespräche*, 2, Anm. 3.

[4] So auch Böhme, G.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, 264.

pologie. Die historisch-kritische Methode kann dabei helfen, Ursprüngliches von später Hinzugekommenem zu scheiden und so den echten Bestand des Textkorpus einer Glaubensfigur freizulegen. Doch diese Methode hat eine authentische Bibelexegese schon lange betrieben. Gibt es darüber hinaus keine Interpretationshilfe, die für die historische Bedingtheit einer Glaubensgestalt in ihrer Abhebung von früheren oder späteren Gestalten zu sensibilisieren vermag? Lässt sich das eigene Profil einer geschichtlich gewordenen Glaubensfigur in seiner Besonderheit nicht schärfer konturieren?

1.2 Von der Philosophischen zu einer Strukturgenetischen Anthropologie

Zu den großen sozialwissenschaftlichen Neuerungen des letzten Jahrhunderts zählt die Erschließung der individualgeschichtlichen menschlichen Entwicklung. Die Pioniertat von Jean Piaget war die Entdeckung, dass das Kind kein kleiner Erwachsener ist, der mit den gleichen Erkenntnisstrukturen ausgestattet wäre wie dieser, nur dass sie bei ihm noch nicht ausgereift sind. Das Kind unterscheidet sich vielmehr grundlegend vom Erwachsenen. Ihm fehlen am Anfang alle Denkvoraussetzungen, die für den Erwachsenen selbstverständlich sind. In einem stufenförmigen Prozess, der bis zum Jugendalter dauert, muss es die Strukturen aufbauen, die ein logisches und speziell ein mathematisches Denken ermöglichen. Sein anfänglich animistisch und magisch geprägtes Weltbild wandelt sich dabei von Grund auf, bis es eine physikalische Kausalerklärung verstehen kann. Im Gefolge Piagets hat Lawrence Kohlberg eine ähnliche Stufenfolge für die Entwicklung der Moral aufgedeckt. Nacheinander wurde auch der Aufbau der Identität, die Entfaltung des Gewissens, der Weg zur Freiheit und damit zur autonomen Person erschlossen. Aus der Zusammenschau all dieser Entwicklungslinien kann nunmehr eine Strukturgenetische Anthropologie konzipiert werden.[5] Anders als die frühere Philosophische Anthropologie, für die die Namen von Scheler, Plessner und Gehlen stehen, vermag diese Strukturgenetische Anthropologie den Menschen nicht bloß statisch in seinem Wesen, sondern dynamisch in seinem Werden, in der Abfolge seiner individualgeschichtlichen Entwicklungsstufen bis hin zur Autonomie der Person zu erfassen.

Blicken wir auf eine der zentralen Entwicklungslinien, auf die Entwicklung der Moralvorstellungen, wie sie Kohlberg untersucht hat. Die frühen Stufen der Zweierbeziehungen sind in ihrer ausgeprägten Form durch eine Haltung des *Do ut des* bestimmt. Gerechtigkeit besteht hier in einem gleichwertigen Austausch zwischen zwei Personen. Auf der höheren Ebene des Gemeinschaftsdenkens wird das als gut betrachtet, was der Gemeinschaft

[5] Vgl. FETZ, R.L.: *Strukturgenetische Anthropologie. Menschsein und Personwerden*. Biophilosophie Band 3. Freiburg: Verlag Karl Alber 2020.

dient. Maßgeblich für das Verhalten sind nun die Konventionen der Gemeinschaft und die Rolle, die man in ihr einnimmt. Auf der höchsten Ebene weitet sich die Moral ins Universelle, wird sie prinzipiengeleitet und autonom.[6] Eine ähnliche Entwicklung werden wir nun auch in der Bibel wieder finden, wenn wir das auf Vergeltung ausgerichtete *jus talionis* betrachten, dann die in der Glaubensgemeinschaft Israels verankerten Moralregeln und schließlich die auf den universellen Völkerfrieden gerichteten Hoffnungen der Propheten. Ähnliches ließe sich auch für die Entwicklung des Selbstverständnisses, der sich über die Gemeinschaft erhebenden Identität der Propheten bis hin zur paulinischen Auffassung des Gewissens behaupten. Besonders bedeutsam ist hier jedoch, dass auch die Entwicklung von Religiosität schon eigens untersucht und in Stufensequenzen erfasst werden konnte.[7] Das Gleiche gilt speziell auch für die Entwicklung der Gottesvorstellung im Kontext der Weltbildentwicklung.[8]

Die Kenntnis dieser Entwicklungslinien vermag nun ohne Zweifel das Bewusstsein für entsprechende Entwicklungsverläufe in der Bibel zu schärfen. Somit bietet sich die Strukturgenetische Anthropologie als Interpretationshilfe an, um die strukturellen Eigenheiten historischer Glaubensgestalten von ihrer menschlichen Seite her genauer zu erfassen. Aber hier stellt sich ein grundsätzliches Problem. Der Strukturwandel des Glaubens in der Bibel ist ein *historisches* Phänomen, die von der Strukturgenetischen Anthropologie erforschten Entwicklungslinien sind allgemein *individueller* Natur. Inwieweit ist es nun überhaupt gestattet und legitim, entwicklungspsychologische und damit auf die Individualentwicklung fokussierte Theorien zur Erhellung von Geschichtsverläufen heranzuziehen? Das ist die prinzipielle Frage, die sich stellt, wenn man, wie hier beabsichtigt, die Strukturgenetische Anthropologie als Instrument für eine Historische biblische Anthropologie heranziehen will.

1.3 Menschheitsgeschichte und Individualentwicklung

Die Aufeinanderbeziehung von Menschheitsgeschichte und Individualentwicklung hat eine lange, wechselvolle Tradition. Deshalb müssen wir hier weiter ausholen. Hegel hat als erster in seiner *Phänomenologie des Geistes* die Parallelität der menschheits- und der individualgeschichtlichen Ent-

[6] Vgl. KOHLBERG, L.: *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, besonders 128–132.

[7] Vgl. OSER, F./GMÜNDER, P.: *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*, 3. Auflage. Gütersloh: Benziger 1996; dazu generell BUCHER, A.A./OSER, F.: *Entwickliung von Religiosität und Spiritualität*, in: OERTER, R./MONTADA, L. (Hgg.): *Entwicklungspsychologie*, 6. Auflage. Basel: Beltz 2008, 607–624.

[8] Vgl. FETZ, R.L./REICH, K.H./VALENTIN, P.: *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen*. Stuttgart: Kohlhammer 2001.

wicklung behauptet.[9] Ernst Haeckel stellte dann in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts für die Biologie als „biogenetische Grundregel" das Gesetz der sogenannten „ontophylogenetischen Rekapitulation" auf, demzufolge sich in der Ontogenese, in der Individualentwicklung der Lebewesen, in abgekürzter Form ihre Stammesgeschichte, ihre Phylogenese wiederholt – eine Regel, die sich in vielen Fällen bewährt hat, auch wenn ihre Allgemeingültigkeit umstritten ist.

Hegels Behauptung, dass Menschheitsgeschichte und Individualentwicklung parallel verlaufen, ergibt sich aus seiner idealistischen Grundthese, dass in beiden der eine und gleiche Geist waltet. Darum geht Hegel in seiner Phänomenologie auch scheinbar willkürlich von einer Entwicklungsreihe zur anderen über, ohne beide säuberlich zu trennen. Aus moderner wissenschaftlicher Sicht ist das eine gravierende methodologische Schwäche. Ernst Cassirer ist ihr mit der Forderung begegnet, dass Hegels „metaphysische Formel" in eine „methodische" umgewandelt werden müsse,[10] bei der nicht nur auf einen absoluten Geist als Träger der ganzen Entwicklung zu verzichten ist, sondern auch Menschheitsgeschichte und Individualentwicklung gesondert anzugehen sind. Ihr Entsprechungsverhältnis wird dann zu einem „Postulat", zu einem „Leitfaden" im Sinne einer generellen „Hypothese".[11] Was Cassirer damit anzielt, ist das Idealprogramm einer interdisziplinären Forschung, die sich für die Individualentwicklung auf die Entwicklungspsychologie stützt, für die Kulturgeschichte auf die historischen Geisteswissenschaften und beide Entwicklungsreihen fruchtbar zu einander in Beziehung setzt, indem sie wechselseitig aus der einen für die andere Hypothesen generiert.[12]

Realisiert wurde ein solches Programm in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts im Neukantianismus französischer Prägung, mit Léon Brunschvicg an der Spitze, dem auch Jean Piaget seine entscheidenden Impulse verdankt. Für eine ganze Historikergeneration wurde die sogenannte „historisch-kritische Methode" (die man nicht mit der Bibelexegese gleichen Namens verwechseln darf!) bestimmend, mit der insbesondere die Wissenschaftsgeschichte untersucht wurde. Diese Methode ist „kritisch" im

[9] Die klassische Stelle lautet: „Jeder Einzelne muss auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist." HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes* (= Gesammelte Werke 9). Hamburg: Meiner 1980, 25.

[10] CASSIRER, E.: Das *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1. Band, 1906; CASSIRER, E.: *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe, 2. Band. Hamburg: Meiner 1999, 13.

[11] Ebd.

[12] Vgl. dazu FETZ, R.L.: *„Die metaphysische Formel muss sich uns in eine methodische wandeln." Cassirers Transformation von Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: RECKI, B. (Hg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*. Hamburg: Meiner 2012, 131–154.

kantischen Sinn, insofern sie nach den Voraussetzungen, den „Ermöglichungsgründen" des Denkens fragt. Sie will aber „historisch" sein, insofern sie die kritische Frage nicht wie bei Kant allgemein stellt, sondern an die großen geschichtlichen Erscheinungen des Denkens und insbesondere der Wissenschaft heranträgt: an die Aristotelische Physik, an die Newtonsche Physik und so weiter bis hin zu Einstein. Aus den Ergebnissen dieser Historiker und insbesondere von Brunschvicg bezog nun auch der junge Piaget seine Fragestellung: Könnte es nicht sein, dass der Mensch in seiner Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen die gleiche Entwicklung durchmacht wie die Wissenschaft in ihren geschichtlichen Stationen? Da diese Hypothese Piaget zu seinen revolutionären Entdeckungen verhalf, erhob er diesen Methodenweg in der von ihm begründeten *genetischen Epistemologie* – einer im Werden der Erkenntnis fundierten Wissenschaftstheorie – zu einem interdisziplinär abgestützten Forschungsprogramm. Mittels der historisch-kritischen Methode sollen fundamentale Geschichtsverläufe analysiert, mittels der sogenannten psychogenetischen Methode entsprechende Vorgänge in der Individualentwicklung eruiert werden.[13] Die historisch-kritische Methode kann zu Anfragen an die Individualentwicklung führen, die mit der psychogenetischen Methode gewonnenen Ergebnisse, aber auch umgekehrt eine neue Interpretation der geschichtlichen Entwicklung ermöglichen.[14]

1.4 Anwendung auf den Glaubenswandel in der Bibel

Wir haben die Geschichte der in der genetischen Epistemologie Piagets vereinigten Methodenwege so ausführlich beschrieben, weil diese für uns Modellcharakter hat. Die genetische Epistemologie bewegt sich zwar mit der Wissens- und Wissenschaftsentwicklung auf einem besonderen und eng begrenzten Gebiet. Aber die Erschließung der Moralentwicklung durch Kohlberg und der anderen in der Strukturgenetischen Anthropologie zusammengeführten Entwicklungslinien hat gezeigt, dass dieses Modell auch auf andere Gebiete übertragbar ist. Cassirer hat in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* den neukantianischen Ansatz von der Wissenschaft auf alle Kulturgebiete ausgeweitet. In einer solchen Perspektive lässt sich auch die Nutzung des strukturgenetischen Paradigmas für ein neues Verständnis des Gestaltwandels des Glaubens in der Bibel rechtfertigen. Aber

[13] Vgl. PIAGET, J. (ed.): *Logique et connaissance scientifique* (= Encyclopédie de la Pléiade 22). Paris: Gallimard 1967, 105–132; dazu FETZ, R.L.: *Struktur und Genese. Jean Piagets Transformation der Philosophie*. Bern: Haupt 1988, 24–41. Im Hinblick auf die Entwicklung von Logik, Mathematik und Physik hat Piaget noch eine formalisierende Methode postuliert, doch diese ist in unserem Zusammenhang nicht von Belang.

[14] Die Beziehungen zwischen der Geschichte der Wissenschaft und der Psychogene des Erkennens hat Piaget noch in seinen letzten Lebensjahren zuammen mit Rolando Garcia umfassend darzustellen versucht. Vgl. PIAGET, J./GARCIA, R.: *Psychogenèse et histoire des sciences*. Paris: Flammarion 1983.

wie ist hier vorzugehen, welchen Gewinn verspricht dieser Methodenweg, und welche Gefahren sind zu vermeiden?

Dass die Bibelexegeten und die Neukantianer in einem unterschiedlichen Sinn von der „historisch-kritischen Methode" gesprochen haben, kann zum Anlass genommen werden, tiefer über das Verhältnis beider nachzudenken. Die „historisch-kritische Methode" der Bibelexegese zielt auf die Freilegung des ursprünglichen Korpus eines Textes, die gleichnamige Methode der Neukantianer hingegen auf die Aufdeckung der Denkvoraussetzungen einer Wissensgestalt, in unserem Fall einer Glaubensgestalt. Das bedeutet keinen Gegensatz, sondern kann im Sinne einer Komplementarität, einer Weiterführung der „historisch-kritischen Methode" der Bibelexegese durch jene des Neukantianismus verstanden werden. Die erste bildet dabei für die zweite die notwendige Voraussetzung. Nur ein kritisch gereinigter, von späteren Zusätzen befreiter Text kann eine stimmige Grundlage für die Frage der Voraussetzungen der in diesem Text sich ausdrückenden Glaubensgestalt abgeben.[15] Die Anwendung der strukturgenetischen Methode auf die Bibel erfordert somit in einem ersten Schritt eine Verbindung der „historisch-kritischen Methode" im exegetischen Sinn mit der „historisch-kritischen Methode" im neukantianischen Sinn. Man könnte diese Verbindung beider die „synthetische historisch-kritische Methode" nennen.

Als Hilfe für die Erfassung einer besonderen Glaubensgestalt in ihrer Abhebung von früheren oder späteren Gestalten kommt nun die psychogenetische Methode zum Zuge. Mit ihr kann gefragt werden, ob dieser Glaubensgestalt eine Stufe in der Individualentwicklung entspricht, insbesondere in der Entwicklung des Wirklichkeitsverständnisses, der Moralvorstellungen, oder was immer für diese Glaubensgestalt prägend ist. Dabei ist natürlich in Rechnung zu stellen, inwieweit die unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts eruierten Entwicklungslinien für frühere Epochen Gültigkeit haben. Für die Entwicklung der Intelligenz und der Moral konnte gezeigt werden, dass die Entwicklung auch in den sogenannten primitiven Kulturen auf den ersten Stufen gleich verläuft, dass aber hier nicht so hohe Entwicklungsstufen erreicht werden wie in modernen Gesellschaften. Auch ist zu bedenken, dass bei der Individualentwicklung die frühen Stufen in der Regel jene von Kindern sind, der Glaubenswandel in der Bibel hingegen generell von Erwachsenen getragen wird. Nun sind Kinder von ihrer körperlichen Konstitution und ihren Sozialbedingungen her grundsätzlich etwas anderes als Erwachsene, selbst in jenen Fällen, wo wir bei Erwachse-

[15] Ein schönes Beispiel dafür ist der tiefe Psalm 51, der statt der Darbringung von Opfern Gott um die Neuschaffung von „Herz" und „Geist" bittet, am Ende aber doch wieder Gott sein Gefallen an „Brandopfern und Ganzopfern" finden lässt, was man mit Gunkel wohl als den Zusatz eines „späteren, ängstlich gesetzlichen Frommen" ansehen darf, der „den hohen Sinn des Psalmisten nicht zu erfassen vermochte". Vgl. GUNKEL, H.: *Die Psalmen*, 6. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 226.

nen kindliche Vorstellungsformen wiederfinden. Eine eins zu eins Entsprechung zwischen Individualentwicklung und dem Glaubenswandel in der Bibel ist deshalb höchst unwahrscheinlich. Das ist aber auch nicht das Ziel der anzustellenden Vergleiche. Dieses ist schon erreicht, wenn eine Glaubensgestalt aufgrund ihrer Zuordnung zu einer Stufe eine genauere Kontur erhält und in ihrem Vor- und Nachher besser verstanden werden kann.

Welche Fehler und Missgriffe sind zu vermeiden? Die größte Gefahr kommt von einer Überschätzung dieser Methode. Wer die Parallelität von Individualentwicklung und Menschheitsgeschichte für ein absolutes Gesetz hält und damit die Menschheitsgeschichte von der Individualentwicklung her in den Griff zu bekommen meint, erliegt leicht der Versuchung, die ganze Menschheitsgeschichte in die Schemata individueller Entwicklung zu zwängen. Diese werden dann zum Prokrustesbett, das die Menschheitsgeschichte nivelliert und eintönig verflacht, statt sie zu erhellen und in ihrer Eigenart besser verstehen zu lassen.[16]

Der strukturgenetische Ansatz kann seine Ergiebigkeit für die Interpretation des Gestaltwandels des Glaubens in der Bibel nur in einer doppelten Bewegung erweisen, in einer Bewegung auf die Bibel hin und einer Bewegung von der Bibel her. Die erste Bewegung besteht in der Anwendung der Strukturgenetischen Anthropologie auf die Bibel, mit der Frage, inwiefern der Gestaltwandel des Glaubens sich ähnlich vollzogen hat wie die von ihr aufgedeckten Entwicklungsverläufe. Es ist zu erwarten, dass ein solcher Interpretationsversuch zwar partiell, aber nie vollständig den biblischen Gestaltwandel des Glaubens zu erhellen vermag. Die zweite Bewegung führt von der Bibel zur Strukturgenetischen Anthropologie zurück. Es ist die Frage nach der anthropologischen Bedeutung des „Restes" beim Glaubenswandel, den die Strukturgenetischen Anthropologie in ihrer vorläufigen Form – und wohl für immer – nicht einzufangen vermag. Es wäre ein schöner Beweis für die Einmaligkeit und Größe des in der Bibel bezeugten Glaubenswandels, wenn er über alle bekannten Entwicklungsverläufe hinausgehen würde und sich letztlich nur als eine Wandlung *sui generis* betrachten ließe.

[16] Ein Beispiel dafür, wie man es nicht machen sollte, bietet das Buch von G.W. Oesterdiekhoff mit dem signifikanten Titel *Die Entwicklung der Menschheit von der Kindheitsphase zur Erwachsenenreife* (Wiesbaden: Springer 2013), für den pauschal „der Entwicklungsstand vormoderner Menschen sich auf der Stufe von Kindern befindet", jener von modernen Menschen (mit einer Schwelle um 1600) „auf der Stufe von Adoleszenten" (61). Entsprechend sei „die antike und mittelalterliche Philosophie durch Animismus, Magie und Artifizialismus, also durch die Wesenszüge des kindlichen Denkens und Weltbildes, geradezu definiert" (24) – eine für jeden Philosophiehistoriker absurde Behauptung, die dieser Art der Aufeinanderbeziehung von Individualentwicklung und Menschheitsgeschichte jede Glaubwürdigkeit nimmt. – Für die Konsequenzen eines solchen Vorgehens für die Religion vgl. unten, Anm. 41 und 47.

1.5 Zum Vorgehen

Wie soll nun eine strukturgenetische Interpretation der Bibel erfolgen, wo soll sie ansetzen und in welchen Schritten vorgehen? Als erstes muss ein Zugang zu der Glaubensgestalt der Bibel überhaupt gefunden werden. Dafür scheint uns der Einstieg über die Psalmen der beste Weg zu sein. Die Psalmen zeigen uns in den verschiedensten Formen des Gespräches des Glaubenden mit Gott, von den Lobpreisungen und Dankliedern über die Klage- und Bittlieder bis hin zu den Rufen um Vergeltung und Rache den biblischen Glauben von seiner menschlichsten Seite. Nirgendwo sonst kommen menschliche Gefühle und Reaktionen mit ihren Voraussetzungen aller Art so unmittelbar zum Ausdruck wie in den Psalmen. Auch stehen sie gewissermaßen in der Mitte der biblischen Glaubensentwicklung. Sie setzen einen ausgebildeten Glauben voraus, der mit der Erschaffung der Welt, der Erinnerung an die Heilstaten Gottes, der Tora und der auf ihr gegründeten Lebensordnung alle für den Israeliten maßgeblichen Momente seines Glaubens einschließt. Frühere Glaubensformen der Väter und spätere der Propheten und des Neuen Testaments lassen sich von den Psalmen aus zwanglos situieren und in ihrer Unterschiedlichkeit erfassen.

Aber auch die Psalmen bieten ein zu breites Spektrum von menschlichen Erfahrungen, Situationen und Widerfahrnissen, als dass sich diese in einem einzigen Durchgang einfangen ließen. So haben wir uns im folgenden Teil auf einen umfassenden Grundaspekt beschränkt, der in allen Teilmomenten gegenwärtig ist, nämlich auf das in den Psalmen vorausgesetzte Wirklichkeitsverständnis. An ihm wollen wir erproben, ob sich mit der strukturgenetischen Methode Einsichten in die Denk- und Verstehensweise des Alten Testaments gewinnen lassen, die es bisher in dieser Form nicht gab. Weiteren Untersuchungen bleibt es dann vorbehalten, dem Glaubenswandel in den verschiedenen Epochen und bei herausragenden biblischen Gestalten nachzugehen.

2. Das Wirklichkeitsverständnis der Psalmen

2.1 Das hebräisch-biblische Grundverständnis von Wirklichkeit: das Wort hajah[17]

Das mit der griechischen Philosophiegeschichte beginnende abendländische Denken geht von einer Wirklichkeitsauffassung aus, die von einer fundamentalen Dichotomie geprägt ist: dem Gegensatz von Sein und Werden. Für Platon bestimmt dieser Gegensatz die Aufteilung der Wirklichkeit in zwei grundverschiedene Bereiche: die unwandelbare Welt der Ideen, die allein eigentlich „ist", und das Schattenreich der Erscheinungen, das dem

[17] Für Korrekturen und Verbesserungen hinsichtlich des Hebräischen danke ich Renate A. Falkner.

Werden und damit auch dem Vergehen unterliegt. Aristoteles lässt auch das Werdende auf seine Art als ein „bewegtes" Seiendes gelten, aber auch für ihn ist das höchste Seiende, der „erste Beweger", Gott, allem Werden enthoben. Die nachfolgenden Formen der Metaphysik haben von Augustinus und Thomas von Aquin über Kant und Hegel bis hin zu Whitehead darum gerungen, Sein und Werden in ein sich ergänzendes Verhältnis zu bringen, ohne den Grundunterschied beider in Frage zu stellen.

Was für das abendländische Wirklichkeitsverständnis undenkbar erscheint, Sein und Werden in einer *coincidentia oppositorum* zu vereinigen, ist im Wortschatz des hebräischen Alten Testaments von Anfang an ein unübersehbarer Tatbestand. Das *eine* Wort *hajah* bedeutet sowohl ‚werden' wie ‚sein'; es umgreift beides und fasst es auf die Primärbedeutung ‚wirken' hin zusammen.[18] Führen wir uns diesen für unser westliches Sprachverständnis so ungewohnten Sachverhalt ausführlicher vor Augen.

Gehen wir zuerst dem Doppelsinn von *hajah* als Werden und Sein nach. Es kann das eigentliche Werden in Natur und Geschichte bedeuten, das Wachsen und Vergehen von Pflanzen und Tieren, das Entstehen historischer Stätten, aber auch den Übergang von einem Zustand in den anderen, wie bei Tag und Nacht. Für den Menschen trifft das auf den Beruf zu, so wenn Kain Ackerbauer, Abel Viehhirt wurde.[19] Das Werden kann dabei verschiedene Schattierungen annehmen: als werden zu etwas, dienen als, gelten als, werden wie, erscheinen als, wirklich werden.[20] *Hajah* als Sein kann bloß ein lokales Vorhandensein meinen. Dieses wird aber oft durchbrochen auf ein Wirksam sein, auf ein Wirken hin. Es verstärkt sich zu etwas sein, Bestehen, Gelten, Wirken auf, Herrschen über. Es kann auch auf ‚leben' hin tendieren.[21]

Mit welchen Wesen und Erscheinungen wird *hajah* nun verbunden? In erster Linie ist Gott als der Allbewirker Träger von *hajah*. Es bezeichnet sein in der Geschichte wirkendes Handeln, seine Erwählung Israels und sein sich Durchsetzen in der Welt.[22] Aber auch in der persönlichen Gottesbegegnung des Einzelnen ist Gottes *hajah* am Werk. Das gilt nun gerade im Hinblick auf die Psalmen, wie Ratschow herausstellt: „Das *hajah* Gottes meint, so machen die Psalmen klar, nicht seine Anwesenheit, sondern seine aufhelfende und rettende Fürsorge, auf die man baut, um die man fleht."[23]

[18] Das hier vorgelegte Verständnis von *hajah* orientiert sich an der gründlichen Studie von RATSCHOW, C.H.: *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes* hajah *als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments*. Berlin: Töpelmann 1941. Zur Abhebung von griechisch-abendländischer und israelitischer Geistesgeschichte vgl. 29f.

[19] Vgl. RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 7–9. Dort sind auch die biblischen Belegstellen aufgeführt.

[20] RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 9–15.

[21] RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 15–19, 22.

[22] RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 31f.

[23] RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 34.

Hajah steht also für das als Hilfe erfahrene Wirken Gottes. Es wirkt sich in seinem Wort aus, zeigt sich im aktiven Eingreifen seiner Hand, im Zugriff seines Geistes. Aber auch der Schrecken Gottes und seine Furcht sind von eigener unheimlicher Mächtigkeit. Ebenso ist der Tempel mehr als Gottes Wohnung, nämlich Kraftzentrum seiner Präsenz.[24]

Doch nicht nur das Wirken von Personen wird mit *hajah* erfasst, sondern auch das unterpersonhafte, unpersönliche. Es wird allen kraftgeladenen Mächten zugeschrieben, die hinter dem natürlichen Ablauf der Dinge stehen.[25] So bezeichnet *hajah* das lebendige Wirksamsein von Größen, die aus dem Rahmen einer Religion wie der israelitischen herausfallen, die um den persönlichen Gott zentriert ist. In die Leerstellen zwischen Gott und Welt drängen sich damit Gewalten und Kräfte, die noch aus einer mythischen Urzeit stammen. Dass sich das Wort *hajah* zu ihrer Charakterisierung anbietet, verdeutlicht die numinose Potenz, die ihm innewohnt.[26]

Lassen wir zum Schluss unserem Gewährsmann Ratschow das Wort. „Wirksam sein = Wirklich sein" ist für ihn das Ergebnis, das eine Untersuchung von *hajah* erbringt. „Damit ist über die Grundauffassung des Alten Testaments von Gott, Welt, Leben und Geschehen ein entscheidendes Moment gefördert. *Wirklich ist das, was wirksam ist*, und solchen Größen schreibt man ein *hajah* zu."[27] Ein solches Wirklichkeitsverständnis wird dem Alten Testament auch von anderen Autoren zugesprochen: „Was wirkt, ist; was nicht wirkt, ist nicht."[28]

2.2 Das subjektivische Prinzip der Wirklichkeitsauffassung der Psalmen

Aus der Ineinssetzung von Wirklichsein und Wirksamsein kann man nun das Grundprinzip herleiten, das das Wirklichkeitsverständnis der Psalmen bestimmt. Wirksamsein, Wirken ist nicht etwas Freischwebendes, sondern setzt etwas Wirkendes als seinen Träger voraus. Dieses Wirkende, dieses Agens hat im weitesten Sinn den Charakter eines Subjekts, ist eine subjektive Einheit. Daraus ergibt sich nun das subjektivische Prinzip, das man – zumindest hypothetisch – der Analyse des Wirklichkeitsverständnisses der Psalmen zugrunde legen kann: Die Wirklichkeit besteht aus wirkenden Wesen – wir können sie Wirkwesen nennen[29] –, die die Existenzweise von Subjekten haben. Es versteht sich von selbst, dass sich dieses Prinzip nicht in expliziter Form in den Psalmen selbst findet. Es ist ein theoretisches Konstrukt, eine allgemeine Hypothese für die Erklärung der Psalmen, die

[24] RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 34–41.

[25] RATSCHOW: *Werden und Wirken*,40, 42–44.

[26] Vgl RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 52

[27] RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 53. Hervorhebung im Text.

[28] So KEEL, O.: *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1969, 63.

[29] Vgl. unten, Anm. 33 und 43.

soweit Gültigkeit gewinnt, als sie sich bei der Analyse der Psalmen bewährt und von den Texten gestützt wird. Damit müssen wir nun nacheinander die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche daraufhin befragen, inwiefern in ihnen ein solches Grundverständnis zum Tragen kommt.

2.2.1 Die Nichtigkeit der Götzen und das wirkende Dasein Jahwes

Subjekt im höchsten und letzten, in einem absoluten Sinn ist für das Denken der Psalmen Gott. Hier kann der Nachweis, dass die Wirklichkeit aus wirkenden Wesen besteht, in einem doppelten Sinn geführt werden. Einmal *ex negativo*, insofern sich die Nichtigkeit der Götzen gerade dadurch erweist, dass ihnen kein Wirken zukommt. Dann, positiv und kontrastierend dazu, durch den Hinweis auf das mit dem Namen und Wesen Jahwes geradezu ineins gesetzte Wirken von ihm.

Von den Götzen heißt es in Psalm 115,4–7:

> Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold,
> ein Machwerk von Menschenhand.
> Sie haben einen Mund und reden nicht,
> Augen und sehen nicht;
> sie haben Ohren und hören nicht,
> eine Nase und riechen nicht;
> mit ihren Händen können sie nicht greifen,
> mit den Füßen nicht gehen,
> sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle.[30]
> (Nahezu gleich Psalm 135,15–17)

Das ist das Paradox der Götzen: Dass sie Funktionsträger wie einen Mund, Augen, Ohren, eine Nase, Hände und Füße haben, die aber nicht die entsprechende Funktion ausüben, also wirken können. Eben darin zeigt sich, dass sie ein Machwerk, ein Scheingebilde ohne wirkliche Existenz sind.

Die Frevler denken ähnlich von Gott; für sie ist er auch ein Popanz ohne Wirksamkeit, ohne Kenntnis dessen, was die Frevler treiben: „Der Herr sieht es ja nicht, der Gott Jakobs merkt es nicht" (Psalm 94,7). Aber darin zeigt sich gerade ihre Unvernunft: „Sollte der nicht hören, der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht sehen, der das Auge geformt hat?" (Psalm 94,9). Dem Erschaffer von Auge und Ohr kann nicht weniger Wirktätigkeit zukommen als dem von ihm Geschaffenen. Er muss im Gegenteil ein Wirkender in einem potenzierten, alles übersteigenden Sinn sein (vgl. auch Psalm 10,4; 10,11).

Die Identität von Sein und Wirken in Gott bringt dann Exodus 3,14 auf unüberbietbare Weise zum Ausdruck. Man kann unterschiedlicher Meinung sein, wie die Selbstoffenbarung Jahwes an Mose, das *aehjaeh asher*

[30] Wir halten uns, wenn nicht anders angegeben, an die Übersetzung des *Stuttgarter Psalters*, mit Einleitungen und Kurzkommentaren von Erich Zenger. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005.

aehjaeh, im Deutschen wiederzugeben ist. Martin Buber und Franz Rosenzweig übersetzen es mit „Ich werde dasein, als der ich dasein werde", die Einheitsübersetzung wählte zuerst „Ich bin der ‚ich bin da'" und neuerdings (2016) „Ich bin, der ich bin". Immer geht dabei das „wirken" verloren, das im Wort *hajah* steckt, womit übersehen wird, dass Jahwe hier von seiner wirksamen Gegenwart für das Volk Israel reden will. Ebenso gut könnte man also auch übersetzen: „Ich wirke als der (was) ich wirke". Damit ist ausgesagt, dass Gottes Wesen im Wirken besteht, und dass er als der letztlich allein Wirkmächtige allem von ihm Bewirkten und Verursachten gegenübertritt.[31]

2.2.2 Wirken und Subjektsein der Lebewesen

Dass Menschen, Tiere und Pflanzen, also die Lebewesen, für die Psalmen Geschöpfe sind, denen ein Wirken zukommt und die insofern als Subjekte gelten können, wenn auch in einem unterschiedlichen Maß, bedarf keiner langen Begründung. Dem Menschen kommt dabei eine Vorragstellung zu; an Gottes Stelle herrscht er über die ganze Welt und alle Tierarten, wie Psalm 8,7–9 es besingt:

> Du hast ihn als Herrscher eingesetzt
> über das Werk deiner Hände,
> hast ihm alles zu Füßen gelegt:
> All die Schafe, Ziegen und Rinder
> und auch die wilden Tiere,
> die Vögel des Himmels und die Fische im Meer,
> alles, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht.

Die Tierarten selbst kommen dann in Psalm 104 zur Sprache, vom Steinbock auf den hohen Bergen (V.18) über die Tiere, die sich im Wald regen (V.20) und die jungen Löwen, die „nach Beute brüllen" (V.21), bis hin zum Gewimmel der Meerestiere (V.25). Ihnen allen wird eine für sie typische Lebenstätigkeit zugesprochen und so ein Wirken, durch das sie sich am Leben erhalten. Das Gleiche gilt auch für die Vegetation, für das Gras, das für das Vieh wächst und für die vom Menschen angebauten Pflanzen (V.14). Wie Tier und Mensch trinken sich die Bäume, die Zedern des Libanon satt (V.16) – es besteht also kein wesentlicher Unterschied in ihren fundamentalen Lebenstätigkeiten. Darum lässt sich auch der Mensch mit Tier und Pflanze vergleichen: „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir" (Psalm 42,2). Wer „Freude hat an der Weisung des Herrn [...], ist wie ein Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter

[31] Vgl. RATSCHOW: *Werden und Wirken*, 80–83.

nicht welken" (Psalm 1,2–3). „Der Gerechte blüht wie eine Palme"[32] (Psalm 92,13).

2.2.3 Die Dynamik der unbelebten Natur

Schwieriger wird es bei der unbelebten Natur. Für den modernen, von den Naturwissenschaften beeinflussten Menschen haben die leblosen Dinge und die Naturelemente in der Regel kein Wirken, das ihrem Inneren entspringt und damit personhaft zu interpretieren wäre, womit der Subjektcharakter des Wirklichen beim Unbelebten wegfällt. Alles ist hier nur Ausdruck der deterministisch aufgefassten Naturgesetze und der Systemzusammenhänge.[33]

Für das biblische Denken ist das offensichtlich nicht so. Die Naturvorgänge fallen nicht aus dem Rahmen der lebendigen Weltordnung heraus, wie eindrucksvoll Psalm 148 zeigt. Hier werden die Elemente und die Naturmächte gleich wie die Lebewesen aufgefordert, den Herrn zu loben. „Loben" ist aber eine Tätigkeit, die man nur subjektivisch, als Ausdruck von Subjekten verstehen kann, womit hier zumindest im Ansatz der Subjektcharaker auch der für uns „unbelebten" Natur behauptet wird.

Psalm 148 folgt der vertikalen Unterteilung der Wirklichkeit in Himmel und Erde. „Vom Himmel her" sollen Sonne und Mond und alle Sterne Gott loben, weil er sie geschaffen hat und ihnen ein immerwährendes Gesetz gab (V.3.5–6). „Von der Erde her" sollen Berge und Hügel, Feuer und Hagel, Schnee und Nebel und der Sturmwind, „der sein Wort vollzieht", den Herrn loben (V.8–9). Die Naturelemente sind also als Vollstrecker des göttlichen Willens gedacht, und damit wohnt ihnen ein subjektivischer Wesenszug inne.

Von den Gestirnen wird in Psalm 19,6–7 die Sonne gleichsam als eine selbständig agierende Person gezeichnet:

> Sie tritt aus ihrem Gemach hervor wie ein Bräutigam;
> sie frohlockt wie ein Held
> und läuft ihre Bahn.
> Am einen Ende des Himmels geht sie auf
> und läuft bis ans andere Ende;
> nichts kann sich vor ihrer Glut verbergen.

Auch den Bächen wird in Psalm 104,10 das Dahineilen als eine Eigentätigkeit zugeschrieben:

[32] Nach dem hebräischen Original.

[33] Diese Sicht der unbelebten Natur gilt allerdings nur solange, als man sich an ihr passives, oberflächliches Erscheinungsbild hält und nicht auf die sie konstituierenden ursprünglichen Einheiten, die Atome, Moleküle und Elementarteilchen zurückgeht, die ein Zentrum und eine entsprechende Reaktionsfähigkeit aufweisen. Vgl. FETZ, R.L.: *Die Wirklichkeit der Wirkwesen*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2019, Kap. 4.

Du lässt Quellen sprudeln in Bäche,
sie eilen zwischen den Bergen dahin.[34]

Natürlich kann man hier wie schon bei der Sonne einwenden, das sei metaphorisch zu verstehen und nicht „wörtlich" aufzufassen. Aber der metaphorische Charakter sagt noch nichts darüber aus, wie die metaphorisch gefasste *Realität* zu denken ist. Und diese dürfen wir hier sicher nicht im Sinne der Moderne als unbelebt ansehen. Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Metaphern gebildet werden, weist vielmehr darauf hin, dass die entsprechende Wirklichkeit in Entspechung zu den Metaphern als etwas Lebendiges gedacht ist.

2.2.4 Die Schöpfung: Zurückführung der gesamten Wirklichkeit auf ein eminentes subjektivisches Agens

Das eigentliche subjektivische Agens, das hinter den Naturerscheinungen steht, ist Gott: „Der Herr freue sich seiner Werke. Er blickt auf die Erde und sie erbebt, er rührt die Berge an und sie rauchen" (Psalm 104,31–32). „Der Gott der Herrlichkeit donnert über gewaltigen Wassern. [...] Die Stimme des Herrn zerbricht die Zedern. [...] Er lässt den Libanon hüpfen wie ein Kalb, wie einen Wildstier den Sirjon. Die Stimme des Herrn sprüht flammendes Feuer, die Stimme des Herrn lässt die Wüste beben. [...] Die Stimme des Herrn wirbelt Eichen empor, sie reißt ganze Wälder kahl" (Psalm 29,3–9). „Gott gehören die Mächte der Erde; er ist hoch erhaben" (Psalm 47,10).

Wenn Gott „die Erde auf Pfeilern gegründet hat" (Psalm 104,5) und sie „voll ist von seinen Geschöpfen" (Psalm 104,24), wenn der ganze Kosmos als das „Werk seiner Hände" betrachtet wird (Psalm 19,2; 102,26), so bedeutet das in unserer Perspektive die Zurückführung der Gesamtwirklichkeit auf ein eminentes subjektivisches Agens, auf eine „Erstursache", die alles trägt und hält. Die Psalmen machen keinen Unterschied zwischen dem, was die scholastische Theologie die *creatio prima* und die *creatio continua*, die Schöpfung am Anfang und ihre fortwährende Erhaltung genannt hat. In jedem Moment verdankt sich die Schöpfung dem lebenspendenden Geist Gottes, seinem „Atem", der die Geschöpfe stets erneuert:

Sie alle warten auf dich,
dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit,
Gibst du ihnen, dann sammeln sie ein;
öffnest du deine Hand, werden sie satt an Gutem.
Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört;
nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin
und kehren zurück zum Staub der Erde.
Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen
und du erneuerst das Antlitz der Erde. (Psalm 104,27–30)

[34] Nach der Einheitsübersetzung.

2.3. *Der Finalismus der Wirktätigkeiten*

Die Wirktätigkeiten, in denen das Wirken als das Sein der subjektivischen Agenzien Gestalt annimmt, weisen ein fundamentales Merkmal auf, das wir vor allem von den menschlichen Tätigkeiten her kennen: sie sind auf ein Ziel gerichtet. Dieser *Finalismus* der Wirkvollzüge zeigt sich unter verschiedenen Aspekten.

2.3.1 Die Zweckdienlichkeit des Geschaffenen

Alles Geschaffene dient einem Zweck und erfüllt damit einen Sinn. Wenn der Psalmist die Werke des Herrn rühmt, weil er sie alle mit Weisheit gemacht hat (Psalm 104,24), so deswegen, weil sie alle für etwas gut sind und ihre Aufgabe im Ganzen erfüllen. Die Sonne ist gemacht als Licht für den Tag, der Mond als Leuchte für die Nacht, und beide geben sie den Zeiten ihr Maß vor (Psalm 104,19–22). Gott „lässt Gras wachsen für das Vieh, auch Pflanzen für den Menschen, die er anbaut, damit er Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut" (Psalm 104,14–15). Alle Lebewesen warten darauf, dass Gott ihnen Speise gibt zur rechten Zeit (Psalm 104,27).

Ein besonders auffallender, nur final erklärbarer Zug der Schöpfungstaten Gottes ist, dass bestimmte Wesen in Umkehrung der natürlichen Reihenfolge erst geschaffen werden, wenn sie „gebraucht" werden. So werden in Psalm 104 die lichtspendenden und die Zeiten bestimmenden Gestirne erst nach der Schöpfung von Erde und Meer und auch der Pflanzen und Tiere geschaffen; erst jetzt scheinen sie für den Psalmisten „nötig" zu sein.[35]

2.3.2 Die Warum-Frage als Frage nach der intendierten Absicht

Der Finalismus im Sinn einer Orientierung am Ziel zeigt sich besonders deutlich an einer Eigentümlichkeit des Hebräischen, die gerade im Psalter klar hervortritt. Es geht um die Bedeutung der Warum-Frage. Das Hebräische hat für diesen Fragenkomplex zwei Wörter, *madua* und *lama*. Das erste „Warum?" fragt nach der vorfindbaren Ursache, ist also kausal im engeren Sinn. Das zweite, *lama* hingegen zielt auf die intendierte Absicht, ist die Frage nach dem *Wozu* und damit final ausgerichtet. Die Orientierung an der Absicht (*lama*) ist nun typisch für den Psalter, der die kausale Frage (*madua*) gar nicht kennt. Somit ist die Frage nach dem „Warum" hier ausschließlich zielbezogen gemeint und auf den *Sinn* des Wirkens gerichtet.[36]

[35] Das hat schon Gunkel gesehen. der auf die Ähnlichkeit mit Gen 1 hinweist, vgl. GUNKEL: *Die Psalmen*, 453.

[36] Vgl. dazu MICHEL, D.: *„Warum" und „wozu"? Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenz für das alttestamentliche Geschichtsverständnis*, in: DERS.: *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte* (= TB 93). Gütersloh:

2.3.3 Der „Stimmungsumschwung" in den Klagepsalmen als vorweg genommene Erfüllung

Schließlich kann auch das vieldiskutierte Problem des sogenannten „Stimmungsumschwungs" in den Klagepsalmen nur durch den dem Tätigsein innewohnenden Finalismus befriedigend gelöst werden. Dieser „Stimmungsumschwung" beschreibt den in den Klagepsalmen oft zu beobachtenden Sachverhalt, dass im einen und gleichen Psalm die Klage plötzlich und ohne ersichtlichen Grund in Dank oder Lob übergeht, beziehungsweise „umschwingt". Man hat diesen Umschwung auf eine äußerliche Einwirkung in Form eines „priesterlichen Heilsorakels" zurückzuführen versucht. Aber das ist eine gänzlich hypothetische Annahme, für die es keine Belege gibt, weder in den Psalmen selbst noch im institutionalisierten Kult.

Somit muss die Erklärung im Prozessablauf des Betens selbst gesucht werden. Dieser durchläuft die drei Stadien: Not und Gottesferne des Beters, seine Bitte um die Hilfe Gottes, und am Ende die Gewissheit seiner Erhörung. Indem der Beter nun den Psalm spricht, legt er von Anfang an einen Vorschuss an Vertrauen in den Psalm, die implizite Hoffnung, erhört zu werden. Dieses zielgerichtete Vertrauen nimmt gewissermaßen die Erfüllung schon vorweg. So entsteht ein Sinnhorizont, der von Anfang an auf die Erhörung hin offen ist. Und der Intensität des Betens verdankt sich dann am Ende die Auflösung der Spannung zwischen der Erfahrung der Gottverlassenheit und der Hoffnung auf Gottesnähe, in der das intendierte Heil als gewiss erlebt und dafür gedankt wird. Ohne den finalen Charakter des Betens ist somit dieser Prozess undenkbar.[37]

Die Gültigkeit des zunächst hypothetisch angenommenen subjektivischen Prinzips, demzufolge für die Psalmen die Wirklichkeit aus Wirkwesen mit Subjektcharakter besteht, darf damit als erwiesen gelten. Ebenso kann zu Recht behauptet werden, dass der Finalismus ein Grundmerkmal dieser Wirkwesen ist. Bevor wir dieses Wirklichkeitsverständnis der Psalmen weiter entfalten und seine positiven Aspekte, aber auch seine Kehrseite hervorkehren, wollen wir in einem Exkurs dieses Wirklichkeitsverständnis auf eine Weise zu deuten versuchen, die genuin zu dem hier verfolgten strukturgenetischen Ansatz gehört: Wir wollen nach dem Ort eines solchen Wirklichkeitsverständnisses sowohl in der Menschheitsgeschichte als auch in der Individualentwicklung fragen.

Kaiser 1997, 13–34; JANOWSKI, B.: *Konfliktgespräche mit Gott*, 360, Anm. 56 (im Hinblick auf Psalm 22,2: Mein Gott, mein Gott, warum (wozu!) hast du mich verlassen?).

[37] Vgl. dazu ausführlich und mit allen Literaturangaben JANOWSKI: *Konfliktgespräche mit Gott*, 75–84.

2.4 Exkurs: Menschheitsgeschichtliche und individualgeschichtliche Einordnung eines solchen Wirklichkeitsverständnisses

Die Psalmen und überhaupt die Bibel haben ihren Ort in der Religionsgeschichte Israels. So ist es angezeigt, dass wir zunächst nach dem Platz des ihnen zugrunde liegenden Wirklichkeitsverständnisses in der Menschheitsgeschichte fragen.

2.4.1 Situierung des Wirklichkeitsverständnisses der Psalmen in der Menschheitsgeschichte

Ein Wirklichkeitsverständnis wie das aufgewiesene, das überall in der Wirklichkeit wie Subjekte handelnde Wirkwesen am Werk sieht, also alles auf subjektivische Agenzien zurückführt, muss einer frühen Stufe der Menschheitsentwicklung zugeordnet werden. Dafür spricht auch die Auffassung der Sonne als eines Himmelsläufers und der Bäche als dahineilend, worin man das Residuum einer durchgehenden Beseelung des Kosmos und damit eines Animismus erblicken kann.

Generell kann die Ähnlichkeit des Wirklichkeitsverständnisses der Psalmen mit frühen Weltbildern darauf zurückgeführt werden, dass das, was wir das subjektivische Prinzip genannt haben, ein Deutungsschema ist, das hier überall die Wirklichkeitsauffassung bestimmt. Wir können es als das „subjektivische Schema" bezeichnen. Günter Dux hat von der „subjektivischen Matrix" gesprochen, aus der sowohl die Wirklichkeitsauffassung der sogenannten Primitiven als auch der frühen Hochkulturen entsprungen ist. Es bedeutet, dass alle Objekte als Subjekte wahrgenommen und ihnen weniger Eigenschaften als vielmehr Tätigkeiten zugeschrieben werden. Somit gibt es keine unpersönlichen Kräfte in der Wirklichkeit. Das heißt allerdings nicht, dass damit jeder Unterschied zwischen dem Belebten und dem Unbelebten im modernen Wortsinn dahinfällt. Aber nirgendwo ist die Wirklichkeit ein lebloses Es, sondern hat eine innere Mächtigkeit, die jederzeit hervorbrechen kann. Darum wird auch alles, was einem Menschen widerfährt, als bedeutsam und beabsichtigt wahrgenommen.[38]

Götter sind in der Epoche der frühen Hochkulturen die subjektivischen Agenzien, die aus der Umsetzung des subjektivischen Denkschemas in die Wirklichkeit entstehen. Für jeden Eigenbereich ist ein eigener Gott zuständig, der meistens diesen Bereich auch geschaffen hat. Dabei geht es in der Götterwelt sehr menschlich zu, wie der griechische Olymp zeigt. Dadurch

[38] Vgl. DUX, G.: *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, 103–121, und die dort aufgeführten ethnographischen und historischen Belege. – Dux erklärt das Entstehen des subjektivischen Erklärungsschemas ontogenetisch aus der grundlegenden ersten Erfahrung, die ein jedes Kind mit einer sorgenden Bezugsperson, in der Regel mit der Mutter macht, was dann zum Aufbau entsprechender Kategorien – eines subjektiven Agens – führt. Vgl. a.a.O. 92–95. Nicht zu vergessen ist dabei aber auch die eigene, wenn auch noch nicht bewusste zentrische Subjekterfahrung des Kleinkindes.

wird das Fremde der Welt in die Dimension des Bekannten hineingeholt. Aber die Götter bedeuten auch den Überstieg in eine übermenschliche Welt, die das Gewohnte sprengt. Der Mensch begreift sein Leben in Abhängigkeit von den Göttern. Deshalb muss er sie durch Kult und Opfer gnädig oder günstig stimmen. Da sie Subjekte sind, nimmt so der Umgang mit ihnen quasisoziale Züge an.[39]

Im israelitischen Glauben an den einen Gott wird die ganze Wirklichkeit auf ein einziges subjektivisches Agens zurückgeführt, das über der von ihm geschaffenen Welt steht. Als der überlegene Gott ist er auch der wahre Gott. Die Beziehung zu ihm und ebenso die mitmenschlichen Beziehungen erfahren dabei eine bisher unbekannte Ethisierung. Damit weist der israelitische Monotheismus einzigartige Züge auf. Das bedeutet jedoch nicht, dass das subjektivische Denkschema in ihm außer Kraft gesetzt ist. Es gewinnt vielmehr eine nie zuvor gekannte Aussagekraft, die an Vielgestaltigkeit, Tiefe und Intensität alles Bisherige übersteigt, wie das nächste Kapitel andeuten wird.

Und die Psalmen? In der hier skizzierten Perspektive sind sie ein einzigartiges literarisches Dokument. Nirgendwo sonst kommt die Selbsterfahrung des Menschen als eines begrenzten Subjekts im Gegenüber zu Gott als dem absoluten Subjekt im Raum einer Gemeinschaft und einer subjektivisch gedachten Natur so unmittelbar zum Ausdruck wie hier. So können die Psalmen als ein Summum an verdichtetem Erleben im Horizont einer subjektivisch gedachten Wirklichkeit gelten.

Das Ende der Herrschaft des subjektivischen Schemas kommt mit der Dominanz des Begriffs eines leb- und gefühllosen Dinges, an dem sich fortan die Wirklichkeitsauffassung orientiert. Ihren Höhepunkt erreicht eine solche „objektive", subjektlose Fassung der Wirklichkeit in der neuzeitlichen Wissenschaft mechanistischer Prägung. Statt den Ursprung des Geschehens in subjektivischen Agenzien zu verorten, wird es nun an den kausalen Abhängigkeiten eines Systems festgemacht. Ein relationales, die Erscheinungen deterministisch miteinander verbindendes Denken löst damit das Verständnis der Wirklichkeit als eines Verbundes subjektivischer Wirkwesen ab.

Ist damit das frühere subjektivische Denken und die mit ihm verbundene religiöse Wirklichkeitsdeutung hinfällig geworden? Oder kann es unter veränderten Bedingungen immer noch einen Wahrheitsanspruch erheben, auch außerhalb der Selbsterfahrung des Menschen als eines personalen Subjekts, für das es nach wie vor gilt? An dieser Frage scheiden sich die Geister.

Für Günter Dux, von dem der Begriff der „subjektivischen Matrix" stammt, ist die Ablösung des vorneuzeitlichen subjektivischen Denkens durch das moderne relationale ein irreversibler Prozess. Damit hat auch die religiöse Wirklichkeitsdeutung jeden Anhalt an der objektiven Wirk-

[39] Dazu und für Belege vgl. DUX: *Die Logik der Weltbilder*, 186–203.

lichkeit verloren, was nicht bedeutet, dass der Einzelne nicht weiter einen religiösen Glauben haben kann.[40] Andere Autoren haben die Deklarierung der Religion als das Produkt einer überholten, einer früheren Epoche zugehörigen Denkform, das heute zum Verschwinden verurteilt ist, weniger abgewogen vorgetragen.[41]

Gegen eine solche Argumentation kann man jedoch ins Feld führen, dass der Begriff eines passiven Dinges, der von jeder inneren Dynamik absieht, eine extreme Abstraktion ist, die nicht repräsentativ für die mit Leben gefüllte Wirklichkeit sein kann. Ebenso kommt die in der neuzeitlichen Wissenschaft dominierende mechanistische Auffassung der Wirklichkeit als eines streng determinierten Kausalzusammenhangs einem Reduktionismus gleich, der alle von innen gesteuerten Regulierungsvorgänge des Wirklichen ignoriert. Bezieht man diese mit ein, so drängt sich statt des mechanistischen ein organismisches Wirklichkeitsverständnis auf. Das ist ein Transformationsprozess, den man heute vor allem in der Biologie konstatieren kann.[42] Damit kehrt ein Wirklichkeitsverständnis zurück, für das ein Denken in den Kategorien der Subjektivität wieder grundlegend ist.[43] Was in mythischer Form mit dem subjektivischen Schema der Frühzeit begann, wird damit in rational durchdachter, wissenschaftlicher Form wieder aktuell. Die subjektivische Welt der Psalmen steht damit nicht mehr quer zur Wirklichkeit, wie es unter der strikten Dominanz eines rein kausalursächlichen Denkens schien. Der Leser und Beter der Psalmen muss nicht befürchten, dass er sich in einer illusionären Welt verliert. Vielmehr führen ihn die Psalmen auf poetische Weise an eine Wirklichkeit heran, die er nirgendwo sonst so unmittelbar und direkt als eine Welt erfahren kann, wo er mit seiner endlichen Subjektivität einer absoluten Subjektivität begegnet.

2.4.2 Einordnung des Wirklichkeitsverständnisses der Psalmen in die Individualentwicklung

Wie das Wirklichkeitsverständnis der Psalmen einer frühen Epoche der Menschheitsgeschichte zuzuordnen ist, so ist es auch in ein frühes Stadium der Individualentwicklung einzureihen. Wir finden eine entsprechen-

[40] Vgl. DUX: *Die Logik der Weltbilder*, 303–307. Ausführlich habe ich mich mit Dux auseinander gesetzt in FETZ, R.L./REICH, K.H./VALENTIN, P.: *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen*. Stuttgart: Kohlhammer 2001, 83–95.

[41] Vgl. OESTERDIEKHOFF, G.W.: *Die Entwicklung der Menschheit von der Kindheitsphase zur Erwachsenenreife*. Wiesbaden: Springer 2013, 215–240.

[42] Vgl. FALKNER, G.G. und R.A.: *Die Selbstgestaltung der Lebewesen in Erfahrungsakten. Eine prozessbiologisch – ökologische Theorie der Organismen. Biophilosophie Band 2*. Freiburg: Verlag Karl Alber 2019.

[43] Vgl. FETZ, R.L.: *Die Wirklichkeit der Wirkwesen. Grundlegung einer organismischen und strukturgenetischen Wirklichkeitskonzeption. Biophilosophie Band 1*. Freiburg: Verlag Karl Alber 2019.

de Wirklichkeitsauffassung im Vor- und Grundschulalter, also bei Kindern von etwa 5 bis 12 Jahren. Ein mögliches Missverständnis ist dabei von vorneherein auszuräumen. Wenn es eine Entsprechung zwischen dem Denken der Verfasser der Psalmen und jenem der Kinder des angegebenen Alters gibt, so bedeutet das natürlich keineswegs, dass die Psalmisten Kindern gleichzusetzen sind. Das wäre schon deshalb abwegig, weil die ersteren eben keine Kinder, sondern Erwachsene sind, mit allen Unterschieden, die Erwachsene von Kindern trennen. Was also behauptet wird, sind allein Strukturähnlichkeiten im Denken und damit eine vergleichbare Wirklichkeitsauffassung, die sich generell bei Kindern dieses Alters und speziell bei jenen nachweisen lässt, die religiös sozialisiert wurden.

Eine fundamentale Übereinstimmung besteht darin, dass Kinder wie in den Psalmen einen sehr weiten Begriff des Lebendigen haben, sodass am Anfang geradezu von einem Animismus gesprochen werden kann. Allem, was sich bewegt, sprechen sie Leben zu, so den Gestirnen, Sonne und Mond, aber auch den fließenden Gewässern, wie wir es aus den Psalmen kennen. Erst spät kommt der Begriff eines leblosen Dinges auf. Ebenso zeigt sich bei den Kindern ein ausgeprägter Finalismus. Das Kind weiß, was ein Wesen ist, wenn es dessen Zweck kennt, wenn es sagen kann, „das ist gemacht zum" oder „gemacht für". Dabei wird angenommen, dass alles mit allem in einem Zweck- und damit Sinnzusammenhang steht.[44]

Kinder nehmen bereitwillig den Glauben an einen Schöpfergott auf. Da für sie die Eltern am Anfang Alleskönner sind, die alles eingerichtet haben, drängt sich für sie dieser Glaube sogar auf, wenn die Grenzen elterlichen und generell menschlichen Tuns erkannt werden. So kann ein fünfjähriges Mädchen erklären: „Der liebe Gott, der gibt die Sachen und baut die Sachen, die man nicht selber machen kann." Das Gottesbild ist dabei unreflektiert anthropomorph und ganz auf die Welt und die Menschen bezogen: Hände braucht Gott, um die Erde gestalten zu können, Augen, um das Geschehen zu überwachen, Ohren, um die Gebete zu hören, Flügel, um überall gegenwärtig zu sein. Gottes Erschaffen folgt einer Sinnlogik, die die realen Zusammenhänge geradezu auf den Kopf stellen kann. So kann ein nicht bibelfestes Kind behaupten, Gott habe zuerst die Fruchtbäume geschaffen, damit die Menschen etwas zu essen bekommen, und dann den Boden für diese Bäume. Aber auch jene Kinder, die den biblischen Schöpfungsbericht kennen, erklären die Aufeinanderfolge der Geschöpfe finalistisch: Gott schuf die Erde, damit die Pflanzen kommen können, dann die Pflanzen, damit die Tiere etwas zu essen haben, und schließlich dies alles im Hinblick auf

[44] Der Klassiker für das kindliche Wirklichkeitsverständnis ist PIAGET, J.: *Das Weltbild des Kindes*, 1926, deutsch Stuttgart: Klett-Cotta 1978.

den Menschen. Es erübrigt sich, im Einzelnen die Verwandtschaft dieses kindlichen Denkens mit den Psalmen zu belegen.[45]

Die dem Kinderglauben eigene Welt ist voller Sinn. Alles, was zur Sinnerfüllung des Menschen notwendig ist, ist da oder wird hergestellt, jede Sinnwidrigkeit wird behoben. Der Gott des Kinderglaubens garantiert nicht nur eine durchgängige Sinnstiftung, sondern gewährleistet auch eine Sinnreparation, weil er alles wieder gut machen kann.

Dieser Kinderglaube gerät im Jugendalter in eine fundamentale Krise. Der Grund dafür ist einerseits die Entwicklung der Reflexionsfähigkeit, die den anthropomorph vorgestellten Gott unglaubwürdig werden lässt. Andererseits zerstört der Einbruch naturwissenschaftlichen Denkens, d.h. die in der Schule gelehrte Urknalltheorie und Evolutionstheorie, den Glauben an eine göttliche Schöpfung. Alles soll nun von selbst entstanden sein und sich selbständig entwickelt haben. Gott wird, wenn überhaupt, wie im Deismus nur ein Initialakt zugestanden. Der Kinderglaube gilt nun als etwas Naives, Überwundenes. Die Entdeckung der eigenen Subjektivität in Auseinandersetzung mit dem erwachten Triebleben kann jedoch dazu führen, dass Jugendliche Gott neu entdecken, als eine Kraft, die einem hilft, ein besserer Mensch zu sein, die Hilfe und Beistand gewährt. Der Begriff „Sinn", der nun explizit verwendet wird, steht dabei für die positiven, von Gott ausgehenden Möglichkeiten der Schöpfung und des eigenen Lebens.[46]

In diese Gesamtentwicklung lässt sich die Weltsicht der Psalmen nicht einordnen, weil sie sich mit dem von den Naturwissenschaften geprägten Denken unter Bedingungen vollzieht, die für die Moderne typisch, in den frühen Kulturen aber nicht gegeben sind. Es bleibt also dabei, dass sich das Wirklichkeitsverständnis der Psalmen wie aufgezeigt in jenem Rahmen bewegt, der dem Kinderglauben eigen ist. Das heißt allerdings nicht, dass wir das Denken der Psalmen auf diese Kindheitsstufe festnageln dürfen. Indem sich der Psalmenbeter in ein reflektiertes Verhältnis zu seinem Gott setzt, vollzieht er eine Reflexion, die ihn über eine wie beim Kind unmittelbar gelebte Wirklichkeitsauffassung hinaushebt. Auch er lebt also in einer eigens bedachten Wirklichkeit. Ein schönes Beispiel dafür ist Psalm 8, wo nach der Preisung der Schöpfung und angesichts der herrscherlichen Stellung des Menschen die übergeordnete Frage aufbricht: „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst?"[47]

[45] Alle Belege für die zitierten kindlichen Aussagen finden sich in FETZ, R.L./REICH, K.H./VALENTIN, P.: *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis*, 183–246.

[46] Für eine differenzierte Beschreibung dieses Wandels im Jugendalter vgl. FETZ/REICH/VALENTIN: *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis*, 247–273.

[47] Im – heute allgemein akzeptierten – Stufenmodell der kognitiven Entwicklung von Piaget gilt die späte Kindheit als die Stufe des konkret operatorischen Denkens, weil hier zwar echte Denkoperationen entwickelt werden, die sich aber an konkreten Gegenständen vollziehen. Im Unterschied dazu entwickelt sich im Jugendalter das formal operatorische Denken, das Reflexionscharakter gewinnt, weil hier Operationen zweiten Grades, also Ope-

2.5 Die positiven Aspekte dieses Wirklichkeitsverständnisses

Nachdem wir in einem ersten Abschnitt das Wirklichkeitsverständnis der Psalmen eruiert und dieses in einem zweiten Abschmnitt menschheits- und individualgeschichtlich situiert haben, wollen wir nun in einem abschließenden dritten Abschnitt dieses Wirklichkeitsverständnis entfalten und sowohl die positiven Aspekte als auch die negative Seite aufzuzeigen versuchen. Bei den positiven Aspekten, die jedem Leser und Beter der Psalmen vertraut sind, müssen wir es aus Raumgründen bei einigen wenigen Andeutungen bewenden lassen, die in ihrer Allgemeinheit nicht im geringsten beanspruchen, die konkrete Fülle und Farbigkeit der Psalmen wiederzugeben.

Gemäß dem subjektivischen Prinzip, das wir als grundlegend für die Wirklichkeitsauffassung der Psalmen aufgestellt haben, muss sich das Wirken von Subjekten als das A und O der Psalmen erweisen. Drei personale Subjekte sind es vornehmlich, die hier miteinander agieren: das individuelle menschliche Ich, das sich in den Psalmen ausspricht, Gott als Adressat dieses Ich, und eine Drittperson, die häufig vom Ich als existenzielle Bedrohung erfahren wird, nämlich der Feind. Weniger präsent sind die Freunde.

Im Zentrum steht das Gegenüber von Ich und Gott, die Gottesbeziehung. Diese wird als die Beziehung von zwei getrennt existierenden Personen gesehen und spielt sich als ein polares Verhältnis von Ferne und Nähe ab. Ein mystisches Einswerden des Menschen mit Gott kennen die Psalmen nicht. Ein fundamentaler Unterschied zwischen Mensch und Gott liegt in ihrer zeitlichen Existenz: Der Mensch entsteht und vergeht, ist vergänglich wie das Gras, Gott steht über der Zeit, bleibt ewig derselbe (vgl. Psalm 90).

Die Dramatik der Psalmen liegt im korrelierenden Geschehen zwischen Mensch und Gott, oft unter dem Eindruck feindlicher Mächte. Menschliches und göttliches Wirken stehen in einem Entsprechungsverhältnis: Der Mensch ruft und Gott hört; wenn der Mensch Gutes tut, wird er von Gott belohnt, auf seine Verfehlung folgt die Bestrafung. Die Aktion des Menschen und die Reaktion Gottes bedingen einander. Wie der Mensch handelt, so ergeht es ihm. Der von den Kommentatoren oft herausgestellte Tun-Ergehen-Zusammenhang bildet so die Achse menschlichen Glücks und Unglücks. Der beständige Gott ist jedoch größer als der unbeständige Mensch. Gottes Verzeihen, seine Huld und Gnade gleichen immer wieder die menschlichen Verfehlungen aus. Das gilt für die geschichtliche Erfah-

rationen an Operationen, möglich werden. Nach den obigen Darlegungen wäre es falsch, das Wirklichkeitsverständnis und Denken der Psalmen und des Alten Testaments überhaupt auf die konkret operatorische Stufe eingrenzen zu wollen, wie es Religionskritiker wie Oesterdiekhoff (vgl. Anm 41) tun; mit der eigens bedachten Stellung des Menschen vor Gott steigen die Psalmen auf ihre Weise auf die formal operatorische Stufe auf.

rung Israels, als eine Erfahrung von Geschlecht zu Geschlecht, die sich jedoch im Leben des Einzelnen wiederholt.

Die Weisung Gottes, seine Tora, ist die Richtschnur menschlichen Lebens und gibt so die Zielgestalt des Lebens vor. Durch die Erfüllung der göttlichen Gesetze wird der Mensch zum Gerechten. Im Vertrauen auf Gott, besonders in Not und Gefahr, im Hoffen und Harren auf ihn findet der Mensch Geborgenheit und Sicherheit. Das gilt speziell für die Armen und Gebeugten sowie für die Verfolgten. Die Erhörung durch Gott und das Heil sind dem Menschen grundsätzlich gewiss. Auch wenn er sich in Sünden verstrickt, darf er auf Vergebung hoffen und auf die Gnade Gottes, die sein Herz rein macht und sein Leben von innen her erneuert. So wird das Leben am Ende zum Lobgesang auf Gott, preist seine Schöpfung und seine Wundertaten.

Die Psalmen gewinnen ihre besondere Ausstrahlung und Anziehungskraft durch ihre intensiv gelebte Form dialogischer Subjektivität, die im Einklang mit der ganzen Schöpfung steht. Sie sprechen zutiefst menschliche Erfahrungen aus, die jedoch als Erfahrungen mit Gott über das Menschliche hinausgehen. In ihnen kommen alle menschlichen Gefühle zum Ausdruck, und zwar auf eine Weise, die sie in etwas Höherem aufgehoben sein lässt. Es gibt wohl kein anderes Dokument, indem der Mensch sosehr er selbst ist, ohne selbstbezogen zu sein, weil er hier in einer seine Person einbegreifenden und zugleich über sie hinausführenden Beziehung lebt.

2.6 Die Schattenseiten dieses Wirklichkeitsverständnisses

Bei allem Positiven, das sich in den Psalmen mit diesem Wirklichkeitsverständnis verbindet, ist jedoch nicht zu übersehen, dass es auch seine Schattenseiten hat. Das gilt einmal für das Entsprechungsverhältnis von menschlicher Aktion und göttlicher Reaktion. Wenn es zum Vergeltungsdogma erstarrt, degradiert es Gott zum bloßen Re-Agens auf menschliches Tun und beraubt ihn so seiner Freiheit. Bei Hiob wird man im Alten Testament die bis zum Äußersten getriebene Auflehnung gegen die Konsequenzen eines strikt durchgehaltenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs finden. Auch die Symmetrie zwischen Gottes Reaktion auf Gut und Böse kann zu einem befremdlichen Gottesbild führen, wie in Psalm 18,27, wo es heißt: „Gegen den Reinen zeigst du dich rein, doch falsch gegen den Falschen." In diesem Zusammenhang wären auch die sogenannten Fluch- und Rachepsalmen zu untersuchen.

Wir wollen jedoch die negativen Folgen dieses Wirklichkeitsverständnisses an dem Psalm herausarbeiten, der als der schwärzeste und trostloseste im ganzen Psalter gilt: Psalm 88. In ihm klagt ein verzweifelter und vereinsamter Kranker Gott an, ohne von ihm am Ende irgendwelche Hilfe oder Trost in seiner Verlassenheit zu erfahren.

Der Beter ruft zwar am Anfang den Herrn als „du Gott meines Heils an" (Vers 2). Aber gleichzeitig empfindet er sich als dem Tode nahe und führt das auf Gott zurück:

„Du hast mich ins tiefste Grab gebracht,
tief hinab in finstere Nacht.
Schwer lastet dein Grimm auf mir,
alle deine Wogen stürzen über mir zusammen." (Vers 7–8)

Auch für die Freunde ist er ein Abscheu. Dann stellt er rhetorisch die Frage:

„Wirst du an den Toten Wunder tun,
werden Schatten aufstehn, um dich zu preisen?
Erzählt man im Grab von deiner Huld,
von deiner Treue im Totenreich?" (Vers 11–12)

Doch dieser indirekte Appell an Gottes Gerechtigkeit findet kein Gehör, im Gegenteil. Von Gott geht nur Zorn und Schrecken aus. Die Schlussverse zeigen einen hilflos im Wasser Versinkenden, ohne Beistand der Finsternis ausgeliefert:

„Gebeugt bin ich und todkrank von früher Jugend an,
deine Schrecken lasten auf mir und ich bin zerquält.
Über mich fuhr die Glut deines Zornes dahin,
deine Schrecken vernichten mich.
Sie umfluten mich allzeit wie Wasser
und dringen auf mich ein von allen Seiten.
Du hast mir die Freunde und Gefährten entfremdet;
mein Vertrauter ist nur noch die Finsternis." (Vers 16–19)

Weil der Psalm mit einem Appell an den Gott des Heils beginnt, haben die Exegeten versucht, den Psalm als einen „betenden Kampf gegen Gott mit Gott"[48] zu deuten und ihm so seinen rein negativen Charakter zu nehmen. Die „enorme theologische Stärke" dieses Psalms soll darin liegen, dass der Beter an dem nur negativ erfahrenen Gott festhält.[49] Aber bevor man versucht, diesen Psalm mit jeder nur möglichen Dialektik ins Positive zu wenden, was schlicht gegen seinen Wortlaut verstößt, sollte man sich fragen, ob das Denken des Beters nicht strukturelle Gründe hat, ob seine Klage gegen Gott als ärgsten Feind nicht einer Zwangsläufigkeit, einer inneren Logik folgt, die durch seine unausgesprochenen Voraussetzungen bedingt ist. Erich Zenger ist diesen immanenten Gründen auf der Spur, wenn er erklärt, dass hier „Feind-Klage und Gott-Klage so verschmolzen sind, dass Gott der Feind des Beters ist, dessen Treiben beklagt wird, während andere Feinde fehlen".[50]

[48] E. Zenger in: *Stuttgarter Psalter*, mit Einleitungen und Kurzkommentaren von Erich Zenger. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2005, 232.

[49] SCHNOCKS, J.: *Psalmen*. Paderborn: Schöningh 2014, 105.

[50] ZENGER: *Stuttgarter Psalter*, 252.

Gemäß unserer Deutung des Wirklichkeitsverständnisses der Psalmen ist dieses subjektivisch in dem Sinn, dass alles auf das Wirken von Subjekten zurückgeführt wird. Die entscheidenden Subjekte sind dabei das menschliche Ich, Gott als sein Gegenüber und Feinde als existenzielle Bedrohung. In Psalm 88 ist der Beter sich keiner Schuld bewusst – also kann die Schuld für sein Elend nicht an ihm liegen. Feinde führt er keine an, nur Freunde, die ihn verlassen haben – also kann sein Unglück nicht von Feinden herrühren. Somit bleibt nur Gott übrig, der für die Not des Beters verantwortlich gemacht werden kann, und darum muss, grob gesagt, Gott auch für alles herhalten, was dem Beter seit seiner Jugend und bis in die Gegenwart Schlimmes widerfahren ist. Es wäre zu prüfen, ob eine solche aus der Wirklichkeitsauffassung der Psalmen resultierende Zwangsläufigkeit nicht auch in anderen Psalmen der Grund ist, warum Gott Negatives zugeschrieben wird, das nicht zu einem gereinigten Gottesbild passt.

So ist nicht zu übersehen, dass das generell so positive Wirklichkeitsverständnis der Psalmen auch seine dunklen Seiten hat. Es steht zu erwarten, dass der Gestaltwandel biblischen Glaubens diese Schatten ausleuchten und ein neues Licht auf die darin ein beschlossenen Fragen werfen wird. Doch dieser weiteren Entwicklung nachzugehen ist hier nicht mehr unsere Aufgabe.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag versucht die Wirklichkeitsauffassung der Bibel am Beispiel der Psalmen mittels der strukturgenetischen Methode neu zu erschließen. Der erste Teil stellt diese Methode vor, ordnet sie geistesgeschichtlich ein und prüft ihre Anwendbarkeit in der Bibel. Der zweite Teil untersucht mit ihr das Wirklichkeitsverständnis der Psalmen. Im Ausgang vom hebräischen Grundwort hajah, *das sowohl „werden" wie „sein" bedeutet und beides auf die Primärbedeutung „wirken" hin zusammenfasst, wird die subjektivische Wirklichkeitsauffassung der Psalmen erschlossen und menschheits- und individualgeschichtlich situiert. Bezüglich von Gott, Welt und Mensch zeigen sich ihre positiven und negativen Seiten.*

Abstract

This article attempts to reinterpret the Bible's conception of reality, especially that of the Psalms, with the structural genetic method. The first part presents this approach, determines its historical place and examines its applicability to the Bible. The second part scrutinizes, by means of this method, the understanding of reality in the Psalms. Based on the Hebrew word hajah, *which means both "becoming" and "being" and combining these meanings with the primary meaning of "acting", the subjectivist conception of reality in the Psalms is opened up and situated in terms of human and individual history. With regard to God, the world and human beings, the positive and negative sides of this conception are revealed.*