

DIE DIALOGIZITÄT VON PSALM 34

AUCH EIN BEITRAG ZUR KANONDEBATTE

Dirk Sager

»Suche Frieden und jage ihm nach!« (Ps 34,15). Als Stichwortgeber für die Jahreslosung 2019 stand Psalm 34 im Fokus vieler Andachten und Predigten. Auf dem Pastoralkonvent des Landesverbandes Berlin-Brandenburg, der am 5. Dezember 2018 in Elstal stattfand, skizzierte ich dazu einige exegetische Aspekte, die ich im Folgenden noch einmal erweitern und damit Uwe Swarat herzlich grüßen möchte. Er hielt an dem besagten Tag das zweite Referat zum Thema Frieden in der Bibel.¹ Psalm 34 eignet sich aber nicht allein dazu, um über den Frieden und seine gesellschaftlichen und theologischen Implikationen nachzudenken, sondern auch um die dialogische Reichweite alttestamentlicher Texte im christlichen Bibelkanon auszuloten. Denn abgesehen von seinen mannigfachen Querbezügen innerhalb des Psalters und darüber hinaus im gesamten Schriftenkorpus der hebräischen Bibel, findet der Psalm mit seinem Lob der leidenden Gerechten und Armen auch seinen Widerhall im Neuen Testament, namentlich im 1. Petrusbrief. Indem ich exemplarisch anhand von Psalm 34 auf das dialogische Potential alttestamentlicher Texte aufmerksam mache, bietet sich mir die Gelegenheit, die Diskussion des interdisziplinären Seminars zur Bedeutung des Alten Testaments im christlichen Kanon aufzunehmen, das Uwe Swarat und ich ebenfalls im Wintersemester 2018/19 an der Theologischen Hochschule Elstal veranstaltet haben – ein Dialog, an den ich mich gerne erinnere und den ich an dieser Stelle in anderer Weise noch einmal fortsetze.

¹ UWE SWARAT, »Suche Frieden und jage ihm nach!« (Psalm 34,15). Systematisch-theologische Überlegungen zur Jahreslosung 2019 in homiletischer Absicht, in: ThGespr 43 (2019), 37–43.

1. DIE STIMMENVIELFALT INNERHALB VON PSALM 34

Während Dialogizität als Fachterminus in der Linguistik² fest etabliert ist, findet man ihn in bibelwissenschaftlichen Untersuchungen bisher noch relativ selten. Im Rahmen der methodologischen Verschiebung von überlieferungs- zu redaktionsgeschichtlichen bzw. kanonisch orientierten Ansätzen hin wird viel häufiger das Modell der Intertextualität angewendet. Dabei geht es vornehmlich um Beziehungen Text zu Text (sei es in Form von echten Zitaten, sei es in Form von konzeptionellen Überlappungen), die Wechselbeziehung von schriftlichen Äußerungen mit ihrer sozialen Wirklichkeit und den mentalen Grundeinstellungen der Menschen im alten Israel spielen dagegen nur eine untergeordnete Rolle. Der offenere Begriff Dialogizität eignet sich daher besser als Intertextualität, um den Stellenwert und die Wirksamkeit eines Textes, sowohl im Bibelkanon selbst als auch in dessen realer Welt samt deren Strukturen und Einstellungen, zu analysieren.³

Psalm 34 bietet sich für eine solche Analyse als ein sehr gutes Beispiel an, da er in seiner sprachlichen Form und konzeptionellen Anlage verschiedene Traditionen und Konzepte miteinander kombiniert. Augenscheinlich beginnt er als Danklied des Einzelnen, doch enthält er besonders im mittleren Teil ab V. 12 starke Anklänge an weisheitliche Unterweisungen. Insofern entzieht er sich von vorne herein einfachen Schematisierungen und gattungskritischen Zuweisungen. Meist wird der Psalm aber nur recht grob in zwei Teile untergliedert: einem

² Unter Dialogizität versteht die Linguistik diejenige wissenschaftliche Grundhaltung, Sprache im weitesten Sinn »von ihrem tatsächlichen oder möglichen Potential ihrer dialogischen Wirkung her zu denken. Damit ist zugleich auch eine kritische Haltung gegenüber Ansätzen verbunden, die Sprache *monologistisch* auffassen, die also auf sprachliche Einheiten wie Texte, Sätze, Wörter etc. fokussieren und diese als in sich geschlossene und abgeschlossene Produkte behandeln, ohne die Frage nach ihrer Einbettung in Interaktionen oder Dialoge und nach ihrer Ausrichtung auf Adressatenkonzepte und mögliche Adressatenkonstellationen zu stellen,« so WOLFGANG IMO, Dialogizität – eine Einführung, Zeitschrift für germanistische Linguistik (ZGL), 44 (2016) 3, 337–356, 338 (Hervorhebung im Original).

³ Darin schließe ich mich dem Urteil von Melanie Köhlmoos an, die ebenfalls dafür votiert, das Konzept der Intertextualität »für die formative Phase biblischer Literatur durch ›Dialogizität‹ zu ersetzen«, MELANIE KÖHLMOOS, »Woran erinnert dich dieser Fisch?« – Intertextualität und Dialogizität, in: DIES./MARKUS WRIEDT (Hrsg.), Wahrheit und Positionalität (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 3), Leipzig 2012, 13–44, 16. Sie plädiert im Anschluss an die Literaturtheorie Michail M. Bachtins u. a. dafür, »in die Exegese alttestamentlicher Texte [...] wieder stärker de[n] außerbiblische[n] kulturelle[n] Diskurs zu integrieren« (a. a. O., 35), sowie mit Nachdruck »[d]ie textliche Kommunikationsstruktur zu untersuchen und darzustellen« (a. a. O., 37).

Danklied (V. 1–11) und einer sich daran anschließenden Belehrung (V. 12–23)⁴, wobei der Lehre am Ende das größere Gewicht beigemessen wird. Nach der klassischen formkritischen Sicht Hermann Gunkels sei gar »der Dichter aus dem Ton des Dankliedes allmählich in den des *Lehrgedichtes* hinübergeglitten«⁵, so als hätte er gleichsam die Kontrolle über seinen hymnischen Ansatz verloren. Hermann Spieckermann, der Psalm 34 sogar als eine besondere Form des Hymnus bezeichnet, hält dagegen fest: »Das Lob Gottes im ersten Teil des Psalms wird im zweiten Teil zur Lehre und bleibt doch Lob«⁶. Denn indem die Sprecher Gott als denjenigen preisen, der die Gerechten in ihrer Anfechtung bewahrt, ist »die Lehre des zweiten Teils von Ps 34 [...] in die Sprache des Lobes übergegangen«⁷, bzw. hat die Grundsprache des Lobes gar nicht grundsätzlich verlassen. Beat Weber schlägt daher auch eine dreiteilige Gesamtstruktur des Psalms vor, die zudem die verschiedenen Redesituationen und Personengruppen berücksichtigt. Dadurch wird deutlich, »dass verschiedene Ebenen miteinander verschränkt werden und dass insbesondere das Individuelle zum Typischen, Generellen, ›Lebensgesetzlichen‹ geweitet wird.«⁸ Auch Weber hält damit am lehrhaften Gesamtcharakter des Psalms fest, da sich die von ihm bezeichneten beiden äußeren Stanzen (V. 2–11 und V. 16–23) um die wesentlich kürzere mittlere Stanze (V. 12–15) und ihren lehrhaften Aufruf zum Hören (V. 12) gruppieren. Richtig ist daher zwar, wie Jörg Jeremias unterstreicht, »dass die Danklieder eine Tendenz zum Didaktischen besitzen«⁹, die hymnische Struktur des Psalms wird dadurch aber keinesfalls aufgegeben.

An der von Weber vorgeschlagenen Dreiteilung des Psalms möchte ich hingegen vornehmlich aus pragmatischen Gründen festhalten. Eine klare Abgrenzung in Strophen oder Stanzen wird der inneren Vielstimmigkeit des Psalms m. E. nicht hinreichend gerecht. Denn schon bei eher oberflächlicher Betrachtung wird in V. 6 die anfängliche Sprecherperspektive dessen, der zum Lob Gottes aufruft, zugunsten der Erwähnung einer Sie-Gruppe durchbrochen. Die Ich-Rede ist also nicht konstant. Ja, man kann fragen, ob sie das konzeptionell überhaupt

⁴ Vgl. FRANK-LOTHAR HOSSFELD/ERICH ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB)* Würzburg 1993; MANFRED OEMING, *Das Buch der Psalmen, 1. Psalm 1–41 (NSK.AT 13/1)*, Stuttgart 2000; HERMANN SPIECKERMANN, *Hymnen im Psalter. Ihre Funktion und ihre Verfasser*, in: ERICH ZENGER (Hrsg.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im alten Orient, im Judentum und im Christentum (HBS 36)*, Freiburg, u. a. 2003, 137–161.

⁵ HERMANN GUNKEL, *Die Psalmen (HK 2/2)*, Göttingen ⁵1968, 143 (Hervorhebung im Original).

⁶ SPIECKERMANN, *Hymnen* (s. Anm. 4), 147.

⁷ A. a. O., 148.

⁸ BEAT WEBER, *Werkbuch Psalmen I., Die Psalmen 1–72*, Stuttgart 2001, 165.

⁹ JÖRG JEREMIAS, *Theologie des Alten Testaments (GAT 6)*, Göttingen 2015, 40.

sein soll, oder ob Psalm 34 nicht von Alef bis Taw eine polyphone Collage von Stimmen darstellt, die durch seine Verfasser kunstvoll zu einem Gesamtwerk arrangiert wird. Kommt man von V. 1 und dem zuerst wahrzunehmenden Ich-Sprecher her, wird im Folgenden nämlich ausdrücklich auf einen Sprecher, der sich bereits zu Wort gemeldet hat, verwiesen: הַזֶּה »dieser Elende rief« (V. 7). Wer ist dieser Arme? Die Antwort liegt praktisch auf der Hand: »[d]er Dichter könnte den und den nennen, dem auf sein Gebet geholfen wurde.«¹⁰ Genau darin besteht der inhaltliche Zweck der akrostichischen Formgebung. Der Arme von V. 5 ist nur einer von vielen »JHWH-Suchenden«, die im Chor aller Stimmen des Psalms zu einer Gesamtgruppe verschmelzen. »Es ist wahrscheinlich, dass der Psalmist sich dieser Gruppe zurechnet«¹¹, ja vielleicht als der zu denken ist, der den Auftakt des Lobens gibt (V.2–3), denn sein Loben dient wiederum dazu, dass es die »Elenden« (עֲנִיִּים) hören und sich freuen. An dieser wechselseitigen Phorik¹² wird ersichtlich, dass der so genannte Psalmist nicht identisch ist mit einem den Psalm insgesamt durchziehenden Ich-Sprecher¹³, sondern dass er allenfalls ein Teil dieser Gruppe, ja möglicherweise auch jenseits dieser Sprechsituationen zu suchen ist. Den »Psalmisten« verstehe ich in seiner Funktion analog zur Figur des »Erzählers« bzw. »impliziten Autors« in narrativen Texten. Er strukturiert das Geschehen, er sorgt dafür, dass sich die Leserinnen und Leser in einer bestimmten Art und Weise darin wiederfinden. In diesem Fall sind die Angesprochenen Lehrende und Lernende zugleich. Es gibt keine Hierarchien, alle – »Arme« und »Gerechte« – verbindet die gleiche, paradoxe Erfahrung von Ohnmacht und Rettung. Die Leserinnen und Leser stehen damit imaginär gleichsam mitten in dieser Versammlung, von der die Rede ist und sind eingeladen, in das Lob einzustimmen und sich ebenfalls zum Vertrauen in die Rettungsmacht JHWHs zu ermutigen.

Die Verschränkung unterschiedlicher Traditionen und Stimmen kommt besonders im letzten Abschnitt des Psalms zum Ausdruck. Denn hier (V. 16–23) werden interessanterweise die traditionelle Welt der Weisheit mit ihrem Zusammenhang von Tun und Ergehen und die Welt der notleidenden Armen mit ihren jeweils traditionellen Sprachformen kombiniert: Nun sind es nicht mehr allein die »Armen«, die zu Gott schreien in ihrer Not, sondern – wie V. 16 und 18 zeigen – die »Gerechten« (צַדִּיקִים), und die, deren Herzen zerbrochen und deren

¹⁰ BERNHARD DUHM, Die Psalmen (KHC 14), Tübingen ²1922, 137.

¹¹ WEBER, Werkbuch (s. Anm. 8), 165.

¹² »Unter dem Überbegriff Phorik (von griech. φέρω/pherō ›tragen‹) werden in der Syntaxlehre die Begriffe ›anaphorisch‹ und ›kataphorisch‹ zusammengefasst. Sie beschreiben die je gegensätzliche Verweisrichtung von Wörtern (meist von Artikel und Pronomen zu Substantiven) innerhalb eines Textes.« Art. Phorik, Bonner Exegetisches Lexikon, URL: www.etf.uni-bonn.de/de/ev-theol/projekte/bel (Stand: 05.09.2019).

¹³ Ganz anders stellt GUNKEL, Psalmen (s. Anm. 5), 143, lapidar fest: »Daß das ›Ich‹ des Liedes der Dichter selber ist, bedarf keines Wortes.«

Geist niedergeschlagen ist (V. 19): JHWH wird sie in ihrer Not hören und retten. Das Armenparadigma und das Weisheitsparadigma werden so aufeinander bezogen, dass auf dieser Basis hoffnungsvoll in die Zukunft geblickt werden kann. Es kann also nicht sein, dass der Psalm – wie oft unterstellt worden ist – zum Ende hin immer einseitiger und lehrhafter wird; vielmehr läuft es darauf hinaus, dass nur diejenigen dem Frieden ein Stück näherkommen, die sich auch auf die Sprache der Armen einlassen und ihre Erfahrung in Anspruch nehmen. D. h., nicht nur diejenigen haben Aussicht auf ein gutes Leben, die sich ethisch korrekt verhalten (V. 13–15), sondern alle, die sich mit ihrer ganzen Ohnmacht auf Gott verlassen und um seinen Frieden bitten. Die Weisen und Frommen – die möglicherweise selbst gar nicht in extremer Weise »arm« sind – sollen sich das Handeln Gottes am Armen zum Vorbild nehmen und so ihr Leben neu ausrichten. Es kommt also nicht von ungefähr, wenn sich diese Gruppe dann ihrerseits als »Elende« bzw. »Niedergeschlagene« bezeichnet, so wie es oft in den Psalmen oder auch bei Jesaja geschieht. In Entsprechung zu V. 19 »Nahe (ist) JHWH denen, die zerbrochenen Herzens sind, und denen, die niedergedrückten Geistes sind, hilft er« lesen wir z. B. bei Jesaja 57,15: »In der Höhe und im Heiligen wohne ich und bei dem, der zerschlagenen und gebeugten Geistes ist, um zu beleben den Geist der Gebeugten und zu beleben das Herz der Zerschlagenen.« Das ist die Sprache der sog. »Armenfrömmigkeit« – die Sprache, die sich an die Erfahrungen der Armen anlehnt und auf die eigene Situation überträgt.

2. DIE DIALOGIZITÄT VON PSALM 34 ZU SEINER AUßERTEXTLICHEN WIRKLICHKEIT

Von daher ist die in Psalm 34 gewählte Sprache auf der Textoberfläche bereits inhärent dialogisch konzipiert. Darin allein erschöpft sich jedoch noch nicht das volle Potential seiner Dialogizität, sie wirkt auch darüber hinaus in die außertextliche Realität bzw. wird von ihr her inspiriert. Dies möchte ich anhand der Theorie des russischen Kultursemiotikers Michail M. Bachtin (1895–1975) noch genauer fundieren. Bachtin nämlich hat den Begriff der Dialogizität in diesem übergreifenden Sinn in die Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft eingeführt. Worten haftet nach Bachtin von jeher ein dialogisches Moment an, sie sind nicht neutral, sondern von ihrem geschichtlichen Verwendungskontext her immer in einer bestimmten Art und Weise geprägt. »Jedem Wort sind der Kontext und die Kontexte abzulesen, in denen es sein sozial gespanntes Leben geführt hat.«¹⁴ Ein Autor greift daher nicht dergestalt auf Wörter zurück, als stünden sie ihm bloß als lexikalische Gegenstände zur Verfügung, »er solidarisiert sich nicht

¹⁴ MICHAEL M. BACHTIN, Das Wort im Roman, in: DERS., Die Ästhetik des Wortes, herausgegeben und eingeleitet v. RAINER GRÜBEL, Frankfurt a. M. 1979, 154–300, 185.

voll und ganz mit diesen Wörtern und akzentuiert sie auf besondere Weise¹⁵. Bildlich gesprochen verwandelt sich das Wort mittels der Wiederverwendung durch den Autor wie ein Lichtstrahl, der beim Auftreffen auf die Wasseroberfläche abgelenkt und in seine Spektralfarben aufgebrochen wird.

Konkret lässt sich diese Dialogizität von Wörtern in Psalm 34 an zwei Beispielen veranschaulichen: Das Wort זָכַר (»Erinnern«) ist in seinem sozialen Verwendungszusammenhang grundsätzlich sehr positiv besetzt, die Namen der Verstorbenen leben im kommunikativen Gedächtnis der Gruppe fort. Es gibt kaum ein größeres Unglück, als das Vergessen des Namens der Angehörigen. In Ps 34,17 wird den unsolidarischen Frevlern aber nun gerade diese Erinnerung verwehrt, sie sollen verschwinden, indem JHWH ihr Andenken aus der Welt regelrecht »herausschneidet« (כָּרַת *Hifil*). Das traditionelle Wort bekommt eine neue Farbe, sein Sinn spaltet sich gewissermaßen auf in eine positive und eine negative Konnotation. Da die hebräische Sprache von jeher diese Mehrdeutigkeit von Wörtern in sich trägt, kann sie natürlich auch in der Dichtung ausgenutzt und bewusst verstärkt werden. Das geschieht z. B. auch mit dem Wort רָע (»Übles« oder »Böses«), das sowohl die boshafte Rede (Ps 34,15) oder Tat (Ps 34,17) bedeuten kann, vor der man sich in Acht nehmen soll, als auch das persönliche Unglück, das den Menschen – Gerechte (Ps 34,20) wie Frevler (Ps 34,22) – treffen und ihm im schlimmsten Fall sogar den Tod bringen kann oder gar soll. Indem die Psalmdichter diese Worte also bewusst in verschiedenen Konnotationen umsetzen, verdichtet sich sowohl das Netz von Bedeutungen und Sinnlinien innerhalb des Textes, als auch im Wechselspiel mit dessen Adressaten und ihrer sozialen Außenwelt.

In komplexen Texten lassen sich daher mit Bachtin unterschiedliche Grade von Dialogizität ausmachen. In den Romanen Dostojewskijs beobachtete Bachtin eine besondere Qualität von Dialogizität bzw. Polyphonie. Denn er erkennt in dieser Literatur die »Vielfalt selbständiger und unvermischter Stimmen und Bewußtseine, die echte Polyphonie vollwertiger Stimmen«, die nicht »im Lichte eines einheitlichen Autorenbewußtseins entfaltet [werden].«¹⁶ Es gibt nicht die alles dominierende und damit auch normierende Erzählinstanz. Alle Stimmen im Roman sind gleichwertig, setzen sich mit den anderen Positionen auseinander, sie argumentieren mitunter sogar gegen die Intention des Autors.¹⁷ Das bedeutet:

¹⁵ BACHTIN, Wort (s. Anm. 14), 190.

¹⁶ MICHAEL M. BACHTIN, Probleme der Poetik Dostoevskijs, München 1971, 10 (Hervorhebungen im Original).

¹⁷ Nach JÖRG LAUSTER, Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, Bonn 2015 (Schriftenreihe der bpb 1593) (München 2014), 595, ist dieses Romankonzept »Teil des russischen Sonderwegs«. »Dostojewskis Leistung besteht darin, psychologisch genial und schonungslos die seelischen Folgen der weltanschaulichen

»Das Bewußtsein des Helden wird als anderes, *fremdes* Bewußtsein dargestellt, [...] [i]hm kommt völlige Selbständigkeit in der Struktur des Werkes zu, es erklingt *neben* dem Autorenwort und wird auf besondere Weise mit ihm und den vollwertigen Stimmen anderer Helden verbunden.«¹⁸

Aus der Sicht von Bachtin habe Dostojewskij damit »einen völlig neuen Typ künstlerischen Denkens geschaffen«¹⁹. Wenn das zutrifft, ist natürlich zu fragen, ob diese Art der Poetik schon im Altertum, genauer in den Psalmen der hebräischen Dichtung anzutreffen ist. Diese Frage wird man nur unter Vorbehalt bejahen können. Psalmen sind nun einmal keine modernen Romane. Mehr noch: es ist fraglich, ob die unterschiedlichen Stimmen, die in einem Text wie Psalm 34 erklingen, als unabhängig gegenüber der Intention der Verfasser zu denken sind.²⁰ Die Psalmdichter hoffen schließlich darauf, dass sich die Ideologie der Gotteslästerer und Ungerechten trotz ihrer Dominanz am Ende nicht bewahrt und sich stattdessen im Vollzug des Betens bereits die Wirklichkeit der Gerechtigkeit Gottes durchsetzt. Doch auch wenn Bachtin »einen direkten Zusammenhang der Ideologie des Autors mit dem Werkinhalt ablehnt«²¹, lässt sich seine Theorie mit Einschränkungen auch auf die biblische Literatur anwenden. Dafür lassen sich verschiedene Argumente anführen. Zunächst erklingen die unterschiedlichen Stimmen auch der biblischen Texte nicht allein mit- oder gegeneinander, sondern sie überlagern und durchringen sich wechselseitig. Das wurde oben bereits deutlich. Psalm 34 ist daher, neben anderen Texten seiner Art, eine Literaturform, die nicht das geniale Produkt eines einzelnen Autors darstellt, bei dem die sich artikulierenden Stimmen mit dessen subjektiver Auffassung übereinstimmen. »Die zentrale Figur hinter den Texten ist nicht der Autor, sondern der Tradent, der sich literarisch produktiv, aber zumeist anonym oder

und religiösen Verwerfungen der Moderne zu beschreiben. An deren Überwindung im Geiste einer Aussöhnung von Christentum und Moderne glaubte er nicht« (a. a. O., 596).

¹⁸ BACHTIN, Probleme (s. Anm. 16), 10f. (Hervorhebungen im Original).

¹⁹ BACHTIN, Probleme (s. Anm. 16), 7.

²⁰ Die Kritik an einer unreflektierten Bachtin-Rezeption wird u. a. von Michael Schneider in einem Aufsatz zum Matthäusevangelium vorgebracht: »Die dialogische Kommunikation zwischen den Autoren, dem Protagonisten und den weiteren auftretenden Personen ist [...] nicht vergleichbar mit der Form der Dialogizität, die Bachtin in den Romanen Dostojewskis vorfindet.« MICHAEL SCHNEIDER, Den Anderen verstehen (lassen) – Positionalität und Pluralität im Matthäusevangelium, in: MELANIE KÖHLMOOS/MARKUS WRIEDT (Hrsg.), Wahrheit und Positionalität (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 3), Leipzig 2012, 71–91, 81.

²¹ RAINER GRÜBEL, Michail M. Bachtin. Biographische Skizze, in: BACHTIN, Wort (s. Anm. 14), 7–20, 17.

pseudonym in den Traditionsprozess einbringt.«²² Die Stimme der Verfasser ist in Psalm 34 also allenfalls indirekt zu greifen. Aber darin allein erschöpft sich noch nicht die Analogie zur Literaturtheorie Bachtins. Die im modernen Roman wiederhallende Redevielfalt bzw. Dialogizität erklang nach Bachtin nämlich historisch »in den Niederungen, in Schaubuden und auf Jahrmarktsbühnen«²³, d. h. in der Sprache des spätmittelalterlichen / frühneuzeitlichen Straßenkarnevals. Diese Sprache qualifiziert er als »parodistisch und polemisch gegen die offiziellen Sprachen der Gegenwart zugespitzt.«²⁴ Der Roman bildet also die sich fortsetzenden gesellschaftlichen Kontroversen der Moderne mithilfe einer neuen Erzählstruktur ab. An diesem Punkt kommt also die außertextliche, soziale und mentale Wirklichkeit ins Spiel. Literatur ist Reaktion auf bestimmte soziale Prozesse und der hinter diesen Prozessen sich verändernden Mentalitäten. Ein ähnlicher Sitz im Leben wird aber eben auch für die immer komplexer werdende frühjüdische Literatur vermutet, denn ein wesentlicher Teil der in unserem Alten Testament versammelten Texte »ist gegenüber Tempel und Palast sehr kritisch eingestellt«²⁵. Man kann auch noch schärfer sagen, es handelt sich um Oppositionsliteratur²⁶. Die Dialogizität von Psalm 34 spiegelt sich in der Oppositionshaltung seiner Sprecher gegenüber dem die Gesellschaft zersetzenden רשע (»Frevler«, »Verbrecher« Ps 34,22) wider. Die Opponenten der im Psalm zu Wort kommenden Stimmen sind also nicht innerhalb, sondern außerhalb des Textes zu suchen. Insofern ist der Psalm auch von seiner Intention her dialogisch, als konkrete Auseinandersetzung angelegt (und nicht als in sich geschlossene Aussage einer bestimmten Verfassergruppe). Laut der Theorie Bachtins wird die von ihm beschriebene »innere Dialogizität« des Wortes allerdings vorzugweise in Prosatexten genutzt – und nicht in der Dichtung, die er mit der gelehrten Hochsprache assoziiert. »Die Sprache des Dichters ist seine eigene Sprache, er geht ganz und ungeteilt in ihr auf.«²⁷ Gilt dieses Urteil daher auch für die Psalmen? Ja und nein! Zwar reflektiert ein Psalm nicht die miteinander streitenden gesellschaftlichen Stimmen auf derselben sprachlichen Ebene als quasi poetische

²² KONRAD SCHMID, *Biblische Literaturgeschichte*, in: WALTER DIETRICH (Hrsg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart 2017, 83–96, 83.

²³ BACHTIN, *Wort* (s. Anm. 14), 166.

²⁴ Ebd.

²⁵ ERNST-AXEL KNAUF, *Die Verfasserkreise der Hebräischen Bibel*, in: THOMAS RÖMER/JEAN-DANIEL MACCHI/CHRISTOPHE NIHAN (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Zürich 2013, 104–114, 112.

²⁶ So im Blick auf das prophetische Buch Micha: RAINER KESSLER, *Micha* (HThK.AT), Freiburg i.Br., 1999, 53–58, »Die Michaschrift als Oppositionsliteratur«.

²⁷ BACHTIN, *Wort* (s. Anm. 14), 178.

Kontroverse;²⁸ dennoch ist die Stimmenvielfalt, in diesem Fall die von Psalm 34, auf die außertextliche Wirklichkeit gerichtet und setzt sich mit dem Auseinandertreten von Gewissheit und Erfahrung auseinander. Wer zu Gott in seinem Elend ruft, wer dem Frieden nachjagt, wird keinen Hunger leiden müssen (Ps 34,11), obwohl diese Mangelerfahrung zum leidvollen Alltag der im Psalm Angeredeten gehört. Daher zeichnet die Sprache des Psalms gleichwohl eine subversive Dialogizität aus, da sie nicht einfach nur die Überzeugung ihres Autors als dessen abgeschlossene, in sich ruhende Wirklichkeit abbildet. Das Urteil Bachtins, nämlich – »(d)ie Sprache verwirklicht sich im poetischen Werk als unumstritten, unanfechtbar und umfassend«²⁹ – trifft jedenfalls auf die Poetik der Psalmen gerade nicht zu, denn was sie zu verwirklichen sucht, ist durchaus hochumstritten und zweifelhaft.³⁰ Lediglich in satirischen Dichtungen habe Re Devielfalt laut Bachtin einen gewissen, allerdings sehr eingeschränkten Platz. Die poetischen Gattungen hält er dagegen in der Summe und von ihrer historischen Herkunft her meist für »autoritär, dogmatisch und konservativ«³¹. Das kann man aber von den Psalmen aus dem oben gesagten Grund gerade nicht behaupten. Im Zuge ihrer Kanonisierung sind sie zwar im Laufe der Zeit wieder in die traditionelle Gelehrtenrezeption übergegangen, zum Zeitpunkt ihrer Entstehung waren sie jedoch Teil der innerjüdischen Opposition gegen diejenigen Kräfte, die mit den imperialen Machthabern der Perser oder Griechen gemeinsame Sache machten. Gegenüber dieser als unterdrückend empfundenen gesellschaftlichen Realität mit ihren ökonomischen Zwängen eröffnen die Psalmen eine Art

²⁸ Immerhin gibt es einzelne Psalmen, in denen die Stimme bzw. Haltung der Ungerechten in polemischer Absicht »zitiert« wird, z. B. in Psalm 10,4; 14,1: »Da ist kein Gott«.

²⁹ BACHTIN, Wort (s. Anm. 14), 178.

³⁰ Für Bachtin setzt sich allein der polyphone Roman dialogisch mit der sozialen Wirklichkeit auseinander, während die Dichtung als in sich geschlossener Monolog beschrieben wird, der mit dem Autor ideologisch völlig übereinstimme. Daher kann Bachtin behaupten: »Die Idee der Pluralität sprachlicher Welten [...] ist dem poetischen Stil verschlossen«, denn »(d)er Dichter kann sein poetisches Bewußtsein, seine Grundgedanken nicht der Sprache gegenüberstellen, die er selbst verwendet«, BACHTIN, Wort (s. Anm. 14), 178. Laut Michaela Bauks hingegen liegt in der Bezogenheit auf die textexterne Wirklichkeit gerade der fundamentale Gegensatz zwischen der Hermeneutik der Bibel und der Konzeption eines Romans. Hierin folgt sie der Narratologie Paul Ricoeurs. »Während die Textwelt in der Belletristik einen in sich geschlossenen Weltentwurf schafft, der sich in dichterischer Form von der alltäglichen Wirklichkeit entfernt, entwirft die Bibel hingegen eine ›Wirklichkeit des Möglichen‹, in der die Gottesbeziehung und die Aneignung durch den Leser eine zentrale Stellung einnimmt [...].« MICHAELA BAUKS, *Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven* (utb 4973), Göttingen 2018, 28.

³¹ BACHTIN, Wort (s. Anm. 14), 179.

»counter social reality«³², indem sie als »counter-speech and counterpower«³³ sprachlich vollzogen werden.

Trotz Bachtins einseitiger Beurteilung poetischer Gattungen ist sein Einfluss auf die literaturwissenschaftliche Forschung seit den 80er Jahren groß. Unter Theologen wurden seine Ideen bisher am aktivsten in der englischsprachigen Exegese aufgenommen.³⁴ Bachthin wird inzwischen aber auch in der deutschen exegetischen Forschung zunehmend diskutiert.³⁵ Dabei wird das Konzept der Dialogizität allerdings vornehmlich als Polyphonie der theologischen Reden von Gott im Rahmen eines vielstimmig arrangierten biblischen Kanons verstanden, in der Annahme, »dass die Vielfalt der Stimmen in den biblischen Schriften der Profilierung des Autors dient und ihnen kein eigenes Recht [sc. wie im polyphonen Roman] zukommt«³⁶. Wenn der Begriff der Polyphonie bereits Eingang in die Gesamtdarstellungen alttestamentlicher Theologie findet, können damit immer noch sehr unterschiedliche hermeneutische Grundentscheidungen verbunden sein.³⁷ Meine These besagt, *dass die immanente Dialogizität eines Ein-*

³² WALTER BRUEGGEMANN, Psalm 9–10. A Counter to Conventional Social Reality, in: DAVID JOBLING/PEGGY L. DAY/GERALD T. SHEPPARD (Hrsg.), *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of Norman K. Gottwald in His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland, OH 1991, 3–15, 5.

³³ BRUEGGEMANN, Psalm 9–10, 11.

³⁴ So z. B. L. JULIANA M. CLAASSENS, *Biblical Theology as Dialogue. Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology*, in: *JBL* 122 (2003), 127–144.

³⁵ Vgl. STEFAN ALKIER, *Unerhörte Stimmen. Bachtins Konzept der Dialogizität als Interpretationsmodell biblischer Polyphonie*, in: MELANIE KÖHLMOOS/MARKUS WRIEDT (Hrsg.), *Wahrheit und Positionalität (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 3)*, Leipzig 2012, 45–62; DÁVID BENKA, *Polyphonie des Textes und Autorität der Schrift*, in: MICHAEL MEYER-BLANK (Hrsg.), *Säkularität und Autorität der Schrift (VWGTh 45)*, Leipzig 2015, 11–29; FRIEDHELM HARTENSTEIN, *Autorität der Religionsgeschichte – Polyphonie der Theologien?*, in: DERS., *Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Studien zur Relevanz des ersten Kanonteils für Theologie und Kirche (BThSt 165)*, Göttingen 2016, 131–161. Hartenstein spricht von der »Polyphonie der innerbiblischen Theologien«, ohne dabei jedoch ausdrücklich auf Bachtins Romantheorie Bezug zu nehmen, a. a. O., 150.

³⁶ ALKIER, *Stimmen* (s. Anm. 35), 65.

³⁷ BAUKS, *Theologie* (s. Anm. 30), 305 ff., charakterisiert die alttestamentliche Theologie »als polyphone Rede von Gott«. Dabei bezieht sie sich auf die Sprachphilosophie Paul Ricœur, der von Polyphonie allerdings in kritischer Auseinandersetzung mit Bachtin spricht (vgl. PAUL RICŒUR, *Zeit und Erzählung. Bd. II, Zeit und literarische Erzählung*, München 1989, 164–169). Ricœur geht es insbesondere darum, mithilfe des Begriffs der Polyphonie auf die unterschiedlichen Modi der Offenbarung innerhalb der verschiedenen biblischen Sprachdiskurse (Prophetie, Erzählung, Tora, Weisheit, Psalmen) aufmerksam zu machen. »Statt eines monolithischen Begriffs *der* Offenbarung, der nur er-

zelttextes – in diesem Fall Ps 34 – die polyphone kanonische Gesamtgestaltung erst möglich gemacht hat.

Es nimmt also nicht Wunder, dass das dialogische Potential von Psalm 34 im weiteren Rezeptionsvorgang zunächst zur polyphonen Strukturierung des wachsenden Psalters herangezogen wurde. Wahrscheinlich ist er sogar im Ansatz »nicht nur auf eine stimmige theologische Binnenperspektive bedacht, sondern mit gezielter Ausstrahlung in den Kontext hinein«³⁸ abgefasst worden. Diese Perspektive nehme ich nun in den Blick.

3. PSALM 34 IM KONTEXT DES PSALTERS

Die »Positionierung von Hymnen im Kontext ist (fast) immer Theologie im Dialog«³⁹. Als Teil des Psalters ist der Wirkungsgrad dieser Dialogizität allerdings so stark potenziert, dass er sich auf methodisch kontrolliertem Weg nur schwer nachvollziehen lässt. Die Kombination von Armen- und Weisheitstheologie findet sich z. B. (im Kontext des 1. Davidpsalters Ps 3–41) in ähnlicher Form auch in Ps 9–10, 25 und 37 – allesamt akrostichisch gestaltete »Hymnen« oder hymnisch imprägnierte »Lehrgedichte«. Es liegt auf der Hand, dass diese Texte bei der Gestaltung des Psalters als »Buch« eine entscheidende Rolle gespielt haben. Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger weisen Psalm 34 die Funktion eines Rahmen- oder Eckpsalms in der zunächst ohne ihn bestehenden Kleingruppe Psalm 25–34 zu. Psalm 34 fungiere dann als eine Art sekundärer hermeneutischer Schlüsseltext im Rahmen des zunächst für sich entstehenden 1. Psalm-buchs. Von einer nachträglichen Einfügung in bestehende Psalmengruppen gehen auch Exegeten aus, die gegenüber einer redaktionell-kanonischen Psalterexegese generell kritisch eingestellt sind, wie z. B. Erhard S. Gerstenberger, der argumentiert:

reicht wird, indem man alle Diskurse auf die propositionale Ebene transferiert, begegnen wir einem pluralen, polysemischen, höchstens analog zu nennenden Konzept der Offenbarung«, so PAUL RICŒUR, Hermeneutik der Idee der Offenbarung, in: DERS., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion, hrsg. v. VERONIKA HOFFMANN, Freiburg/München 2008, 41–83, 43 (Hervorhebung im Original).

³⁸ SPIECKERMANN, Hymnen (s. Anm. 4), 149.

³⁹ Ebd.

»Die relative gleichmäßige Verteilung [von weisheitlich imprägnierten Lehrpsalmen wie z. B. Ps 9/10; 34; 37 u. a.] [...] über den ganzen Psalter spricht dafür, dass diese zeitgenössischen Kompositionen in die zugrunde liegenden Teilsammlungen eingefügt worden sind.«⁴⁰

Diese auf den ersten Blick überzeugende These ist aber im Detail nur schwer zu beweisen bzw. schon im Ansatz zirkulär, weil sie davon ausgeht, dass die Formation der vier postulierten Einzelgruppen (Ps 3–14.15–24.25–34.35–41) bereits *vor* der Einfügung der genannten Eckpsalmen stattgefunden habe, durch welche sich die Gruppen überhaupt erst als solche gegeneinander profilieren.⁴¹ Bei genauerer Betrachtung dieser vermeintlichen Teilgruppen zeigt sich jedoch ihr jeweils sehr unterschiedliches Profil. Gerade der letzte Abschnitt des ersten Psalmbuches (Ps 32–41) ist als in sich geschlossene Teilgruppe nicht ohne weiteres verstehbar, da er – im Unterschied zu den voranstehenden Psalmengruppen – weder chiasmatisch um ein Zentrum angelegt ist, noch einen hymnischen Mittel- oder Schlusspsalm als Marker aufweist. Auf der anderen Seite sind die genannten Texte durch inhaltliche Aspekte eng verbunden. »Nicht von ungefähr schließen sich an Ps 34 die Ps 35–37 an, die ähnliche Formulierungen und über weite Passagen eine inhaltliche Nähe aufweisen, bei Ps 37 sogar in Gestalt des formal erweiterten Akrostichons.«⁴² Wie ist dieser scheinbare Widerspruch zu erklären? Matthias Millard hat dazu die wichtige Beobachtung ins Spiel gebracht, dass aufgrund der parallelen Formulierungen in Ps 1,1 und 32,1 (beginnend mit אֲשֶׁרִי »wohl dem, der...«) im Bereich von Ps 32 f. eine Zäsur zu suchen ist, die auf die Abschluss- und Verknüpfungsfunktion des letzten Teils im ersten Psalmbuch hindeutet.⁴³ Psalm 34 darf aus diesem Grund nicht einseitig als Eckpsalm einer Kleingruppe Ps 25–34 betrachtet werden. Möglicherweise rückt er aufgrund seiner midraschartigen Überschrift sogar eher in die Nähe jener Abschlussredaktionen, die den gesamten Psalter geformt haben.⁴⁴ Ps 34 gehört dann zu jenen

⁴⁰ ERHARD S. GERSTENBERGER, *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (BE 8), Stuttgart 2005, 179.

⁴¹ So HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen 1* (s. Anm. 4), 12: »Am offensichtlichsten ist die Rahmenfunktion der jeweiligen ›Eckpsalmen‹ bei den beiden inneren Teilsammlungen 15–24 25–34.« Das ist sie natürlich aber erst auf der Ebene des vorliegenden Endtextes.

⁴² SPIECKERMANN, *Hymnen* (s. Anm. 4), 148.

⁴³ MATTHIAS MILLARD, *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen 1994, 138–140.

⁴⁴ MILLARD, *Komposition* (s. Anm. 43), 139, weist dazu auf Ps 142 als nächste Parallele zu einem Psalm mit midraschartiger Überschrift und lockerem Kontextbezug hin. Daher sei die Gruppe Ps 32–41 »nur im Kontext der entstehenden Sammlung auf dem Weg zum Psalter« verstehbar, wenn auch in ihrer diachronen Entstehung »nicht völlig erklärbar«, a. a. O., 140.

Psalmen, die nicht allein ihre unmittelbare Teilgruppe (sei es Ps 25–34 oder 32–41), oder den ersten Davidpsalter (Ps 3–41) strukturieren, sondern sich aufgrund ihres dialogischen Potentials zur Formation des Gesamtpsalters anboten. Alle formalen äußeren Merkmale (die Überschrift⁴⁵, akrostichische Gestalt und weisheitliche Struktur) zeitigen dialogisches Potential. Auch von den zentralen Stichworten her könnte Ps 34 sowohl innerhalb des 1. Davidpsalters als auch darüber hinaus Brückenfunktion zukommen. Das Wort ךָרַד (»nachjagen«, Ps 34,15) wiederhallt z. B. dialogisch in Psalm 143,3 (dort als Klage darüber, dass der Feind den Beter verfolgt). Wenn in Ps 34,15 nun dazu aufgerufen wird, dem Frieden »nachzujagen«, stellt dies ebenfalls eine subversive Dialogisierung eines Wortes dar, das von Hause aus negativ konnotiert ist. Ps 23,6 kann man dann ebenfalls als Reaktion auf diese Wechselbeziehung lesen, da der Beter sein Vertrauen in Gott darin zum Ausdruck bringt, dass ihm Gutes und Barmherzigkeit ein Leben lang »nachjagen« werden. Die Subversion dieser Stichwortbrücken lässt sich aber nicht als bewusste Anspielung oder ihre konzeptionelle Gemeinsamkeit hin interpretieren (also mithilfe des Intertextualitätsmodells⁴⁶), sondern wesentlich besser als den Worten und Sätzen immanente »Dialogizität«. Ihre spezifisch hymnische Charakteristik in Psalm 34 reicht sogar weit über die hermeneutisch-kompositorische Funktion im Psalter hinaus. Sie strahlt in den kanonischen Sprachraum des gesamten Alten und Neuen Testaments hinein.

4. PSALM 34 IM DIALOG MIT DEM 1. PETRUSBRIEF

Im Rahmen einer kanonisch orientierten gesamtbiblischen Theologie kommt Psalm 34 eine besondere Bedeutung zu. Denn aus ihm stammt eines der längsten zusammenhängenden Zitate in einer neutestamentlichen Schrift (1Petr 3,10–12; Ps 34,13–15). Hinzu kommt eine weitere Stelle, die man als deutliche Anspielung heraushören kann (1Petr 2,3; Ps 34,9). Außerdem ist die Tatsache von Belang, dass beide Textkomplexe jeweils mit dem Lob Gottes beginnen (1Petr 1,3–12; Ps

⁴⁵ Die Überschrift verbindet Ps 34 mit der David-Saul-Komposition, genauer mit 1Sam 21,11–16, obwohl der Philisterkönig dort nicht Abimelech, sondern Achisch heißt.

⁴⁶ Ich selbst habe im Rahmen meiner Dissertation versucht, die relative Übereinstimmung der Konzeption von Psalm 9–10 mit anderen Texten zu bestimmen. Texte, die mehr oder weniger dasselbe theologische Konzept aufweisen, habe ich »parallele« Entwürfe genannt, solche, die immerhin eine relative große konzeptionelle Schnittmenge aufweisen – wie z. B. Ps 34 mit Ps 9–10, 25 und 37 – bezeichne ich als »tangente« Entwürfe, DIRK SAGER, Polyphonie des Elends. Ps 9/10 im konzeptionellen Diskurs und literarischen Kontext (FAT 2/21), Tübingen 2006, 135–212. Die methodische Unschärfe dieses Versuchs ist offensichtlich. Anders gesagt, im Alten Testament liegt eine »vergleichsweise schwache Markierung intertextueller Bezüge«, KÖHLMÖS, Fisch (s. Anm. 3), 18 f., vor.

34,2–8), bevor sie die Paränese einbeziehen. Überhaupt enthält der Erste Petrusbrief zahlreiche Bezugnahmen auf das Alte Testament⁴⁷, auf die in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden kann. Die Versprachlichung einer bestimmten, herausfordernden Gemeindesituation im Rückgriff auf Ausdrucksformen, Bilder und Konzepte des Alten Testaments, ohne dass dabei das Verhältnis zum ethnischen Israel näher (inkludierend oder exkludierend) reflektiert wird, ist umso erstaunlicher, als die Adressaten des Ersten Petrusbriefes offenbar ausnahmslos nichtjüdische Menschen sind.⁴⁸ Eine grundsätzliche Vertrautheit mit der Bibel Israels, wahrscheinlich in Gestalt des Septuagintatextes, ist dabei vorauszusetzen.⁴⁹

»Mit diesem hohen Grad an intertextueller Vernetzung präsentiert der Verfasser das identitäts- und sinnkonstituierende Diskursuniversum und ermöglicht damit seinen Adressaten die Einübung und Übernahme dieses für sie (teilweise) neuen Sprachraums.«⁵⁰

Das leitende Thema in beiden Korpora, 1. Petrusbrief wie Psalm 34, ist das Leiden und die Bewahrung der Gerechten bzw. Gottesfürchtigen. Diese Auseinandersetzung geschieht jeweils in einer als »feindlich« wahrgenommenen Umgebung. Das Ziel der Verfasser besteht in beiden Fällen darin, die Identität der Gruppe und ihr Selbstvertrauen im Kontakt mit Gott zu festigen. Der Vergleich von Ps 34 und 1 Petr mithilfe des Modells der Dialogizität leistet dabei über die rein theologisch-konzeptionelle Ebene hinaus einen Beitrag zum Verständnis des sozialge-

⁴⁷ Vgl. u. a. 1 Petr 1,16 mit Lev 19,2; 1 Petr 1,24 mit Jes 40,6–8; 1 Petr 2,6 mit Jes 28,16; 1 Petr 2,9 mit Ex 19,6; 1 Petr 2,10 mit Hos 2,25; 1 Petr 3,6 mit Gen 18,12; 1 Petr 5,2f. mit Ez 34,2–4, u. a.

⁴⁸ Zentrale Belegstellen für diese These sind 1 Petr 2,10 und 4,3, vgl. MARTIN VAHRENHORST, *Der erste Brief des Petrus* (ThKNT 19), Stuttgart 2016, 30.

⁴⁹ Vgl. die expliziten Verweise auf die »Schrift« (1 Petr 2,6) oder die Mahnung an die Frauen, sich Sara zum Vorbild zu nehmen, die Abraham, ihren Mann, »Herr« (κύριος) nennt (1 Petr 3,6 bzw. Gen LXX 18,12). Zu einem anderen Urteil kommt VAHRENHORST, *Brief* (s. Anm. 48), 30.

⁵⁰ GUDRUN GUTTENBERGER, »Teilhabe am Leiden Christi«. Zur Identitätskonstruktion im Ersten Petrusbrief, in: MARTIN EBNER/GERD HAFNER/KONRAD HUBER (Hrsg.), *Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel* (QD 269), Freiburg i.Br. 2015, 100–125, 116. Dass mit dieser »Übernahme« im selben Atemzug eine »Enteignung« oder »Enterbung« des Judentums einhergeht, bestreitet FRANK CRÜSEMANN, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011, 210f. Diese These lässt sich allerdings allein anhand des Textes von 1 Petr weder beweisen noch widerlegen. Man wird damit umgehen müssen, dass zwei Textbereiche (aus dem Alten und dem Neuen Testament) in einem Dialogverhältnis auf Augenhöhe zueinanderstehen.

schichtlichen Hintergrundes beider Texte. Denn sowie Psalm 34 als Oppositionsliteratur die Erfahrung von sozialer Ausgrenzung und ökonomischen Zwängen verarbeitet, so stehen möglicherweise auch im Hintergrund von 1Petr bestimmte Gewalterfahrungen.⁵¹ An mehreren Stellen ist von Verleumdungen bzw. vom Übelnachreden (καταλαλιά 1Petr 2,1, bzw. καταλαλέω 1Petr 2,12; 3,16; vgl. LXX SapSal 1,11 bzw. Num 12,8; 21,5,7; Hos 7,13; Mi 3,7) im Blick auf den Lebenswandel der Christen die Rede. Dieses Sinnpotential könnte mit dazu beigetragen haben, dass Ps 34 als Modell zur Selbstverständigung herangezogen wurde. Zwar mögen die konkreten Widerstände, welche die Adressaten des 1. Petrusbriefes erfahren haben, andere sein als jene im Hintergrund von Ps 34; jedoch kann man sich gut vorstellen, dass gerade der Dialog mit Ps 34 dabei half, die eigene angespannte Lage von Missachtung durch die Mehrheitsgesellschaft, die möglicherweise auch mit physischer Gewalt verbunden war⁵², zu bewältigen. Nicht in verbaler Gegengewalt soll die Reaktion bestehen, sondern im »Nachjagen« (διώκω 1Petr 3,11; LXX Ps 33,15) des Friedens. Diese Auseinandersetzung geschieht nicht allein mit den sprachlichen Mitteln des Alten Testaments, sondern auch in Fortsetzung des Selbstbildes der Trägerkreise, die sich als Leidende des Volkes Israel wahrnehmen. Die »Identitätskonstruktion, die der Erste Petrusbrief vornimmt, die Vorstellung von der Teilhabe am Leiden Christi, ist also ganz innerhalb der Zuschreibung der Identität Israels zu verstehen«, eine Selbstzuschreibung, die »in genau den Situationen greift, in denen die Erfahrung der Missachtung eine körperliche Dimension gewinnt und deswegen besonders bedrohlich ist«⁵³.

Ps 34 rückt also in die Nähe solcher Texte, die für die neutestamentlichen Verfasser als »Sprachmuster«⁵⁴ dienen, bzw. als »Wahrheitsraum«⁵⁵ fungieren, um den Gehalt des christlichen Glaubens und Selbstverständnisses auszusprechen bzw. in der alttestamentlichen Tradition bestätigt zu sehen. Die im 1. Petrusbrief angesprochenen Christen vollziehen ihre Situation als die des »Volkes Gottes« (1Petr 2,10) nach. »Die Bibel Israels wird so zu einem Buch, in dem sich

⁵¹ So GUTTENBERGER, Teilhabe (s. Anm. 50), 119–123. Als versteckter Hinweis auf solche physische Gewalt dient ihr die Erwähnung der Sklaven (1Petr 2,18–25), die ermahnt werden, wie Christus zu leiden, auch wenn sie sich nichts haben zuschulden kommen lassen.

⁵² Anders VAHRENHORST, Brief (s. Anm. 48), 19: »Vorrangig handelt es sich dabei um Erfahrungen verbaler Gewalt.«

⁵³ GUTTENBERGER, Teilhabe (s. Anm. 50), 123.

⁵⁴ »Sprachmuster« ist neben »Verheißung«, »Typos« und »exemplum fidei« eine der vier hermeneutischen Dimensionen, die GERD THEIßEN, Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments, KuI 10 (1995), 115–136, 121 f., vom Neuen Testament her auf das Alte Testament herausarbeitet.

⁵⁵ CRÜSEMANN, Wahrheitsraum (s. Anm. 50).

Menschen aus der Völkerwelt wiederfinden und wiedererkennen sollen«⁵⁶, allerdings nicht in der Weise, dass sie damit das Volk Israel beerben, sondern indem sie sich die biblische Sprache für die Bewältigung ihrer Lebens- und Leidenssituation zu eigen machen, d. h. »der Psalm wird damit zum Lied über die Leiden, die der Gerechte in der Fremde zu bestehen hat«⁵⁷. Auf der Basis des Modells von Dialogizität kann man daher mit Juliana Claassens zusammenfassend urteilen: »[S]uch a model of biblical theology provides a means for crossing the great divide between the OT and the NT. Although scholars in principle agree that there is a unity between the two testaments, few dare to venture outside the safe confines of their own discipline. The advantage of Bakhtin's model is that in this dialogue, the voices interact with one another and mutually enrich one another, while at the same time the individual voices retain their distinctiveness.«⁵⁸

5. FAZIT

Für eine israelsensible christliche Lektüre der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments gewinnt die Beschäftigung mit Psalm 34 paradigmatische Bedeutung. Das dem Text innewohnende dialogische Potential ist an seiner internen Stimmenvielfalt, seiner Einbettung in den Kontext des Psalters sowie seiner gesamtbiblischen Rezeption erkennbar. Seine Aufnahme im 1. Petrusbrief zeigt, dass eine Identifizierung mit der Sprache und Bildwelt des Alten Testaments möglich und sinnvoll ist, ohne dabei gleichzeitig in eine Abwehrhaltung gegenüber dem Judentum zu verfallen. Er ermutigt vielmehr dazu, von der Geschichte des Judentums und seiner Bibelhermeneutik zu lernen und sich dadurch auch verändern zu lassen. Dies kann letztlich mehr als ein theologischer Verständigungsprozess sein und auch dazu beitragen, global-gesellschaftlichen Widerständen gemeinsam entgegenzutreten.

⁵⁶ VAHRENHORST, Brief (s. Anm. 48), 109.

⁵⁷ GUTTENBERGER, Teilhabe (s. Anm. 50), 123.

⁵⁸ CLAASSENS, Dialogue (s. Anm. 34), 143.