

Ex oriente Lux

Studien zur Theologie des Alten Testaments

Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von Angelika Berlejung und Raik Heckl



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2012 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7525

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Raik Heckl, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03052-1
www.eva-leipzig.de

Der Gute Hirte

Psalm 23 und das biblische Gottesbild

Bernd Janowski (Tübingen)

Ich habe in diesem Semester eine Vorlesung zu denjenigen Seiten des alttestamentlichen Gottesbilds gehalten, die man gemeinhin als die »dunklen« bezeichnet und die für viele Zeitgenossen mehr als anstößig sind: Gericht und Vergeltung, Willkür und Gewalt, Zorn und Rache, Opfer und Sühne u.a.¹ Dabei habe ich immer wieder dafür plädiert, nicht einfach den »lieben« gegen den »bösen« Gott auszuspielen, sondern von einem spannungsreichen Gottesbild auszugehen, das die Gegensätze von Gericht und Erbarmen oder von Zorn und Liebe im Sinn einer *coincidentia oppositorum* aufeinander bezieht und einsichtig macht. Das nimmt diesen »dunklen« Aussagen zwar nicht ihre Anstößigkeit, bindet sie aber in ein Netz von Bezügen ein, das andere, bislang übersehene Aspekte hervortreten lässt. Die geplante Buchveröffentlichung wird zeigen, ob ich mit dieser Einschätzung richtig liege.

In dieser Abschiedsvorlesung soll nun von einem Text die Rede sein, der uns die »hellen« Seiten des biblischen Gottesbilds vor Augen führt und möglicherweise leichter zu verstehen ist. Aber ist er das auch? In gewisser Weise: Ja, denn schließlich gehört Ps 23 aufgrund seiner einprägsamen Bilder zu den Lieblingstexten der Christenheit! Bei näherem Hinsehen treten allerdings Aspekte hervor, die ungewöhnlich sind und nicht übersehen werden sollten. Von ihnen soll im Folgenden die Rede sein. Beginnen will ich mit einer knappen Skizze, die einen ersten Zugang zum Thema eröffnen soll.

¹ Eine Veröffentlichung dieser Vorlesung ist unter dem Titel »Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments« für 2013 im Neukirchner Verlag geplant. - Die folgenden Ausführungen gehen auf meine Abschiedsvorlesung zurück, die ich am 20.07.2011 an der Universität Tübingen gehalten habe. Der Vorlesungsstil wurde z.T. beibehalten.

I. DER »GUTE HIRTE« – EINE METAPHER DES RETTERGOTTES

Es ist ein weites Feld, das sich hier auftut und bei dem sich politische, religiöse und philosophische Aspekte vielfältig überschneiden.² Ich beschränke mich auf zwei Beispiele, und zwar aus dem *Neuen Testament* und aus der *Altorientalischen Religionsgeschichte*. Als Ausgangspunkt wähle ich die Hirtenrede Joh 10,1–18, weil hier im Unterschied zu Lk 15,3–7³ auch der Terminus »Guter Hirte« (ὁ ποιμὴν ὁ καλός V. 11.14) begegnet:

¹¹Ich bin der gute Hirte (ὁ ποιμὴν ὁ καλός). Der gute Hirte setzt sein Leben ein für die Schafe (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων). ¹²Der Lohnarbeiter, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht als seine eigenen gehören, sieht den Wolf kommen und lässt die Schafe im Stich und flieht, und der Wolf reißt sie und treibt sie auseinander. ¹³Er ist eben ein Lohnarbeiter, und die Schafe liegen ihm nicht am Herzen.

¹⁴Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich; ¹⁵wie mich mein Vater kennt, und ich kenne den Vater, und mein Leben setze ich ein für meine Schafe. ¹⁶Auch noch andere Schafe habe ich, die nicht aus diesem Stall sind: Auch die muss ich führen, und sie werden meine Stimme hören und eine Herde werden unter einem Hirten. ¹⁷Deswegen liebt mein Vater mich, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu empfangen. ¹⁸Niemand nimmt es mir weg, sondern von mir selbst gebe ich es hin. Vollmacht habe ich, es hinzugeben, und Vollmacht, es wieder zu empfangen. Dies Gebot habe ich erhalten von meinem Vater.⁴

Der gute Hirte, sagt dieser Text, ist »gut«, weil er im Unterschied zum Tagelöhner sein Leben für seine Schafe einsetzt. Dieser Lebenseinsatz impliziert, bis zum Äußersten zu gehen, d.h. sein Leben zu riskieren »bis zum Tod«.⁵ Als alttestamentlicher Hintergrundtext ist u.a. Ez 34,11–16⁶ anzusprechen, wo zentrale Elemente des Motivs vom »Guten Hirten« – *Jhwh* sammelt die Herde, er nimmt sie an sich, er bringt sie auf ihre Weide, er sorgt für sie, kurz: Er weidet sie »in Gerechtigkeit« (V. 16) – zu einem Gesamtbild zusammengefügt sind:

¹¹Denn so spricht der Herr *Jhwh*: Siehe, ich kümmere mich um meine Herde und Sorge für sie. ¹²Wie die Fürsorge eines Hirten für seine Herde am Tag, da es von seiner Herde »Zerstreute gibt«, so werde ich für meine

2 S. dazu DEMANDT, Metaphern, 31f., und TAURECK, Metaphern, 135ff.

3 Lk 15,5: »Und wenn er es gefunden hat, legt er es freudig auf seine Schultern« (V. 5), s. dazu BOVON, Evangelium nach Lukas, 21ff.

4 Übersetzung WILCKENS, Evangelium, 163. Zur Interpretation s. SCHRÖTER, Sterben, 268ff., und THEOBALD, Evangelium, 658ff.

5 S. dazu JANOWSKI, Ecce homo, 70ff., und THEOBALD, Evangelium, 676ff.

6 S. dazu HUNZIKER-RODEWALD, Hirt, 158ff.; ZIMMERMANN, Jesus, 12ff., und DERS., Christologie, 290ff.316ff.336ff., u.ö.

Herde sorgen; und ich errette sie aus all den Orten, wohin sie zerstreut worden sind am Tag der Wolken und der Dunkelheit. ¹³Und ich führe sie aus den Völkern heraus und sammle sie aus den Ländern und bringe sie in ihr Land, und ich weide sie auf den Bergen Israels, in den Bachbetten und in allen Wohnsitzen des Landes. ¹⁴Auf guter Weide weide ich sie, und auf den hohen Bergen Israels ist ihr Weideplatz, und fette Weide weiden sie ab auf den Bergen Israels. ¹⁵Ich selbst weide meine Herde, und ich selbst lasse sie lagern, Spruch des Herrn *Jhwh*. ¹⁶Das Umherirrende suche ich, und das Versprengte bringe ich zurück, und das Verletzte verbinde ich, und das Kranke stärke ich. Und das Fette und das Starke behüte ich; ich will es weiden in Gerechtigkeit.

Die ganze Aufmerksamkeit dieses Textes gilt der umfassenden Fürsorge *Jhwhs*, der hier »wie an keiner anderen Stelle im Alten Testament [...] als ein sich unermüdlich um seine Herde Mühender vorgestellt [wird], der selbst dann über sie wacht, wenn sie sich niederlegt«⁷. In Analogie dazu ist auch in Joh 10,11-18, wonach Jesus als der wahre Hirte von seinem Vater dazu beauftragt ist, seine Herde zu weiden, Gottes Verhältnis zu seinem Eigentum das übergreifende Thema.⁸ Dieser Erwartung entsprechend »wird Gottes Herde in Joh 10 (vgl. 29a) als eine geduldig ihres rechtmässigen Hirten harrende Gemeinschaft verstanden, die sich von keinem anderen täuschen lässt (V. 5.8)«⁹.

Im Unterschied zu Joh 10,11-18 ist in Ez 34,11-16 und den anderen Hirt/Herde-Texten des Alten Testaments¹⁰ aber nicht vom *Lebenseinsatz des göttlichen Hirten*, sondern von seiner umfassenden »Sorge« (Ez 34,12) für seine kostbare Herde Israel, also ihrer Führung, ihrer Ernährung, ihrem Schutz, ihrer Sammlung und ihrer Verteidigung die Rede. Das sind »Eigenschaften bzw. Merkmale des guten »Hirten«, der sich für seine Herde einsetzt und sein Leben mit dem Leben seiner Herde voll teilt, so daß das Schicksal seiner Herde ihn selbst im Innersten tangiert«¹¹. Der Lebenseinsatz des »guten Hirten« Jesus, der alle Erwartungen an einen normalen Hirten übersteigt,¹² schließt demgegenüber den Tod als die Konsequenz seines Lebens ein: »Jesus gibt den Schafen das Leben, indem er paradoxerweise sein eigenes Leben einsetzt (Joh 10,11-18).«¹³ In Ez 34,11-16, aber auch in Ps 23 suchen wir derartiges vergeblich.

7 HUNZIKER-RODEWALD, Hirt, 167 (Hervorhebung im Original).

8 Vgl. ebd., 214.

9 Ebd., 214f.

10 S. dazu den Überblick bei HIEKE, Psalm 80, 339ff.

11 HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 51-100, 459.

12 S. dazu die alttestamentlichen Beispiele bei HUNZIKER-RODEWALD, Hirt, 215, Anm. 138.

13 ZIMMERMANN, Christologie, 369.

Mit dem zweiten Beispiel, das aus dem alten Ägypten kommt,¹⁴ wenden wir uns der Vorgeschichte der biblischen Hirtenmetapher zu. Die ägyptische Hirtenmetaphorik ist deshalb besonders aufschlussreich, weil sie den *Übergang von der politischen zur religiösen Sphäre*, d.h. vom König zu Gott, deutlich macht und damit näher an Ps 23 heranführt. Während die ältesten Belege aus dem Alten Reich (3.–6. Dynastie) stammen,¹⁵ kommt es am Ende der 1. Zwischenzeit (7.–11. Dynastie) zum »Bild des ›Guten Hirten‹, der seine Herde schützt, allerdings weniger vor Hungersnot und Elend, als vor Unterdrückung und Ausbeutung durch die ›Mächtigen‹¹⁶. Der Grundtext dafür ist der Schlusshymnus der Lehre für Merikare (10. Dynastie), in dem Gedanken und Maximen formuliert werden, wie sie im Alten Reich undenkbar gewesen wären. Dazu zählt die mit dem Motiv des »Guten Hirten« verbundene Aufgabe Gottes, die Menschen (= Ägypter) vor Unheil zu bewahren und das Böse niederzuhalten:

Wohl versorgt sind die Menschen, das Kleinvieh Gottes,
ihretwegen (*n jb.sn*) erschuf er Himmel und Erde,
 er drängte die Gier des Wassers zurück
 und schuf die Luft, damit ihre Nasen leben.
 Seine Ebenbilder sind sie, aus seinem Leib hervorgegangen.
Ihnen zuliebe (*n jb.sn*) geht er am Himmel auf,
 für sie schuf er Pflanzen und Tiere,
 Vögel und Fische, damit sie zu essen haben.
 Er tötete seine Feinde und ging vor gegen seine Kinder,
 weil sie auf Rebellion sann.
Ihnen zuliebe (*n jb.sn*) lässt er es Licht werden,
 um sie zu sehen, fährt er (am Himmel) dahin.
 Er errichtete sich einen Schrein hinter ihnen,
 wenn sie weinen, dann hört er.
 Er schuf ihnen Herrscher im Ei
 und Befehlshaber, um den Rücken des Schwachen zu stärken.¹⁷

In diesem Lobpreis des göttlichen Hirten drückt sich ein Weltbild aus, das sowohl »die Schöpfung als auch den Sonnenlauf um der Menschen willen geschehen lässt«¹⁸. Es ist, wie an der dreimal wiederkehrenden Wendung »um ihretwillen« (*n jb.sn*) deutlich wird, ein *anthropozentri-*

14 Zur Hirtenmetaphorik in Mesopotamien, Kleinasien und Syrien/Palästina s. SELZ, »Guter Hirte«, 8ff., und den Überblick bei HIEKE, Psalm 80, 336ff.; JANOWSKI/NEUMANN-GORSOLKE, Hirte, 85ff., und HUNZIKER-RODEWALD, Hirt, 16ff.26ff.31ff.

15 Zum Folgenden s. vor allem MÜLLER, Hirte, 126ff.

16 ASSMANN, Herrschaft, 216. Zu den historischen Aspekten s. SCHLÖGL, Ägypten, 114ff.123ff.

17 Übersetzung ASSMANN, Re, 168f. (Hervorhebung von mir).

18 Ebd., 279 (Hervorhebung von mir).

sches Weltbild,¹⁹ d.h. der göttliche Hirte sorgt für das Wohl der Menschen, seiner »Ebenbilder«, und erhält sie am Leben, indem er die Schöpfung »um ihretwillen« in Gang hält. Selbst der König ist dazu erschaffen, diese Aufgabe wahrzunehmen und »den Rücken des Schwachen zu stärken«. Damit wird eine Transformation des ägyptischen Gottesbegriffs eingeleitet, wonach Gott als *soziale Instanz* erscheint, die über die menschliche Rechts- und Sozialordnung wacht und die für seine Geschöpfe als »Guter Hirte« sorgt. Zum vollen Durchbruch gelangte diese Gottesauffassung nach Vorläufern aus der Frühzeit des Neuen Reichs²⁰ in der Persönlichen Frömmigkeit der Ramessidenzeit (19./20. Dynastie). Diese zweite, ramessidische Phase der Persönlichen Frömmigkeit antwortet nicht nur auf das Gefährdungsbewußtsein der Nachamarnazeit (18. Dynastie), sondern entfaltet in ihren Hymnen und Gebeten auch einen außergewöhnlichen Formenreichtum, der sich in den sog. Gegenseitigkeitsformeln niederschlägt.²¹ Der Gegenüberstellung von menschlicher Hilfsbedürftigkeit und gnädiger Zuwendung Gottes sind wir bereits im Hymnus für Merikare begegnet:

Er errichtete sich einen Schrein hinter ihnen,
wenn sie weinen, dann hört er.

Im Zeitalter der Persönlichen Frömmigkeit wird diese *Reziprozität von Gott und Mensch* zum Sinnbild einer ganzen Epoche, die man das »Zeitalter des guten Hirten«²² genannt hat. Der göttliche Hirte, so heißt es in einem Amun-Re-Hymnus der Nachamarnazeit, sorgt schon frühmorgens für seine Herde und treibt die Hungrigen zur Speise:

13 Amun, du Hirte (*mnjw*), der die Herde früh ausführt,
14 der die Leidenden zum Kraute treibt!
15 Der Hirt treibt die Rinder zum Kraut -
16 Amun, du treibst den Leidenden zum Brot.
17 Denn Amun ist ein Hirte, der nicht ermattet.²³

Diese Strophe hat der Leipziger Ägyptologe D. Müller vor 50 Jahren als das »ägyptische Gegenstück zum 23. Psalm«²⁴ bezeichnet. Damit ist keine literarische Abhängigkeit, sondern eine konzeptionelle Ähnlichkeit gemeint. Man könnte sie etwa an der unermüdlichen Fürsorge des göttlichen Hirten für den/die Leidenden (Z. 1.16) festmachen. Erstaunlicherweise steht dieser Text aber nicht allein, sondern findet in dem großen Amun-Re-Hymnus des Pap. Chester-Beatty IV aus dem späten Neuen

19 S. dazu MÜLLER, Hirte, 131f.139, und ASSMANN, Re, 167ff.

20 S. dazu JANOWSKI, Rettungsgewißheit, 117ff.

21 S. dazu ausführlich ebd., 128ff.

22 MÜLLER, Hirte, 142.

23 BM 5656,6-7 = ÄHG Nr. 190, Z. 13-17.

24 MÜLLER, Hirte, 139.

Reich einen bedeutenden Nachfolger. Hier begegnet nun auch die Prädikation »guter Hirte« (*mnjw nfr*) und zwar so häufig und variantenreich, dass man diesen Text das ägyptische »Hohelied vom Guten Hirten«²⁵ nennen kann. Amun-Re ist der Hirte schlechthin – »der Hirte, der zu leiten versteht«²⁶ –, der Gott, der den Menschen gegenüber in der »Erscheinungsform (*hprw*)«²⁷, d.h. in der »Wirkungsweise« des »Guten Hirten« auftritt.²⁸ Das umfassende, »jedem Gesicht« (= allen Menschen) geltende Hirtentum Amun-Res wird ausführlich in Z. 132-154²⁹ gepriesen und in Z. 297-303 als umfassende Fürsorge des Hirten für seine Herde konkretisiert:

- 297 Wie schön bist du, wenn du aufgehst,
 298 Re, du großer Hirte!
 299 Kommt alle, ihr Herden alle!
 300 Seht, ihr habt den Tag verbracht, bei ihm zu weiden.
 301 Er hat *alles Böse* vertrieben,
 302 wenn er im Frieden in seinem Lichtland ist;
 303 eure Länder (...).³⁰

Brechen wir hier ab. Seit der 1. Zwischenzeit, so haben wir gesehen, war die Gestalt des »Guten Hirten« eine Metapher, die in äußerster Prägnanz den wohltätigen und welterhaltenden Aspekt des ägyptischen Gottesbegriffs zum Ausdruck brachte. Erst das Zeitalter der Persönlichen Frömmigkeit (19./20. Dynastie) hat das Potential dieser Metapher voll ausgeschöpft und zum »Sinnbild einer ganzen Epoche« gemacht. Lebendig geblieben ist sie bis zum Ende der ägyptischen Kultur in griechisch-römischer Zeit – bis zum Aufkommen einer neuen Religion, deren Erlöser von sich sagte: »Ich bin der gute Hirte« (Joh 10,11.14). Das Bild des Hirten, der paradoxerweise sein Leben einsetzt, um dasjenige seiner Schafe zu retten, ist in der Geschichte der Hirtenmetapher singulär, ja geradezu »bildfremd«.³¹ Und dennoch ist es dieses Bild, das den Hoffnungen des frühen Christentums Nahrung gegeben und die Zeiten überdauert hat – bis heute.

25 Ebd., 142, vgl. ebd., 139.

26 pChester Beatty IV rto. 10,13; 11,16 = ÄHG Nr. 195, Z. 248.268, vgl. MÜLLER, Hirte, 142.

27 pChester Beatty IV, rto. 3,4, vgl. ebd.

28 Zu diesem Verständnis von *hprw* s. ebd., 142, Anm. 6.

29 S. dazu ASSMANN, Re, 269ff (mit dem Kurzkomentar 270f., Anm. 304a-309).

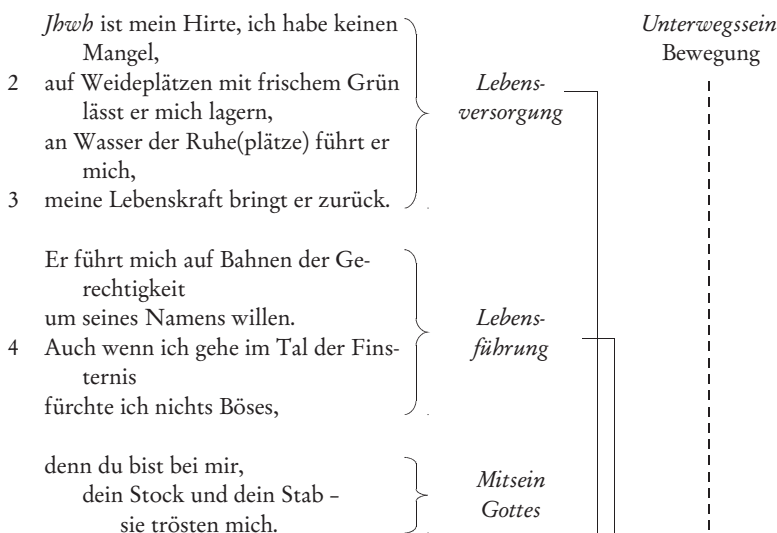
30 ÄHG Nr. 195, Z. 297-303, s. zu diesem Text auch MÜLLER, Hirte, 140.

31 DEMANDT, Metaphern, 32.

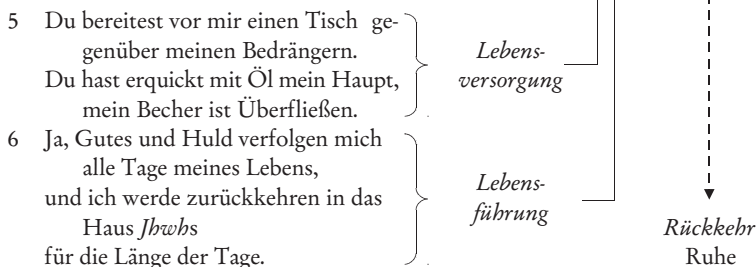
2. PSALM 23 – EIN TEXT DER PERSÖNLICHEN FRÖMMIGKEIT

1 Ein Psalm Davids.

I. Der göttliche Hirte



II. Der göttliche Gastgeber



Wenn wir nach dem Hintergrund der neutestamentlichen Hirtenmetaphorik fragen, werden wir vor allem zu den alttestamentlichen Hirtenaussagen³² geführt. Man muss bei dieser Rückfrage allerdings sorgfältig auf die Formulierungsdifferenzen achten und zwar nicht nur im Blick auf die Unterschiede zwischen Altem und Neuem Testament, sondern, wie ein Vergleich von Lk 15,3-7 und Joh 10,11-18 zeigt, auch im Blick auf die neutestamentlichen Belege: Hirtenaussage ist nicht gleich Hirtenaussage, obwohl in beiden Fällen Aussagen über den »(Guten) Hirten« gemacht werden. Das gilt auch für das Alte Testament. Hier stellt sich sogar die Frage, ob Ps 23 überhaupt für unser Thema in Frage kommt, da die Wen-

32 S. dazu HIEKE, Psalm 80, 334ff.

dung »guter Hirte« in diesem Text gar nicht vorkommt. Das ist aber nur die halbe Wahrheit. Denn die besagte Wendung kommt in Ps 23 zwar nicht vor, dafür aber die beiden Wörter »Hirte« (V. 1b) und »Gutes« (V. 6a) – und zwar in auffälliger Positionierung am Anfang und am Ende des Textes. Das könnte aussagerelevant sein. Achten wir also zunächst auf die poetische Gestalt unseres Psalms.

2.1. Poetische Gestalt

Der schöne und gehaltvolle Text, den viele in der Übersetzung M. Luthers im Ohr haben, enthält eine Reihe von Problemen, die in Form von Bemerkungen zur Übersetzung (s. die vorangehende Seite) kurz angesprochen seien.³³

Bemerkungen zur Übersetzung

V. 1 Im Blick auf die Frage, welches der beiden Wörter des (identifizierenden) Nominalsatzes V. 1b als Prädikat zu gelten hat – *Jhwh* oder »mein Hirte« –, entscheidet sich HOSSFELD/ZENGER, Psalm 1–50, 153 (Zenger) für *Jhwh*: »Mein Hirte ist der Herr« (und niemand sonst!), s. dazu aber MÜLLER, Psalm 23, 32f., mit Anm. 33, der m.E. zu Recht »mein Hirte« als Prädikat versteht. Im übrigen kann auf die Sachparallelen »*Jhwh* ist meine Stärke« (Ps 18,2), »*Jhwh* ist mein Licht und meine Rettung« (Ps 27,1), »Gott ist uns Zuflucht und Stärke« (Ps 46,2), »Gott ist meine Burg« (Ps 59,10.18) u.a. hingewiesen werden. – V. 3 ישוב wörtlich: »er bringt zurück« (שוב pol.), s. dazu MITTMANN, Psalm 23, 5f. Die Erneuerung der Lebenskraft des Beters geschieht dem Kontext zufolge durch einen erfrischenden Trunk von den »Wassern der Ruhe(plätze)« (V. 2b), zu denen der gute Hirte seine Herde leitet, s. dazu mit weiteren Sachparallelen auch BECKER, *hēšib* (*næpæš*), 45ff. – Im Unterschied zum *nomen unitatis* צדקה »Erweis der Gerechtigkeit, Heilstat, Wohltat« ist צדק »Gerechtigkeit, Gemeinschaftstreue« ein *nomen collectivum*, das die Gesamtheit der Gerechtigkeitserscheinungen ausdrückt, s. dazu MICHEL, Gerechtigkeit, 795ff. Der hier vorliegende *genitivus qualitatis* »Bahnen der Gerechtigkeit« meint Bahnen, wie sie sein sollen, d.h. richtige, rechte Lebensbahnen, vgl. Spr 4,11 und SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 270. – V. 4 Zu צלמות »Dunkelheit«, *nomen abstractum* von II צלם »dunkel sein/werden«, s. NIEHR, צלמות, 1057f., und GZELLA, Lebenszeit, 157ff. Im Gegensatz: »Tal der Finsternis« (V. 4a) vs. »Bahnen der Gerechtigkeit« kommt die Antithese von *Lebensglück* und *Todesgefahr* zum Ausdruck, vgl. MITTMANN, Psalm 23, 9f. – V. 5 Zu V. 5b s. MÜLLER, Psalm 23, 33, der für דשן pi. zu Recht die Bedeutung »fett/markig machen > laben, erquicken« annimmt, vgl. auch

33 Zur Struktur des Textes s. im folgenden.

LIESS, Bechermotiv, 49f. – Zu רויה als Ausdruck überfließender Fürsorge und Wohltat (»Sättigung, Überfließen«) s. MÜLLER, Psalm 23, und LIESS, Bechermotiv. – V. 6 »und ich werde zurückkehren«, so mit KNAUF, Psalm XXIII 6, 556, anders etwa Zenger, der das masoretische ושבתי (»und ich werde zurückkehren«) für eine »Aktualisierung« hält, »die die Hoffnung auf Rückkehr nach Jerusalem und vor allem auf den Wiederaufbau des 70 n. Chr. zerstörten Tempels einträgt« (HOSSFELD/ZENGER, Psalm 1-50, 153), vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 263, Anm. 2. Obwohl HUNZIKER-RODEWALD, Hirt, 172ff., beim masoretischen Text bleibt, bezieht sie V.4-6 auf die postmortale Fortexistenz des Beters. Die von der Septuaginta vorausgesetzte Lesart ושבתי »und mein Wohnen« (Inf.cstr. von ישב + Suffix 1. Pers. Sg.) scheint mit der etymologisierenden Interpretation von צלמות als »Todesschatten« (σὰν θανάτου = צל »Schatten« + מות »Tod«) zusammenzuhängen und der eschatologischen Hoffnung auf *Jhwhs* Gastfreundschaft jenseits der Todesgrenze Ausdruck zu verleihen, s. dazu GZELLA, Lebenszeit, 151ff. Soweit die Bemerkungen zur Übersetzung.

Wer Ps 23 bewusst liest – was bei einem so vertrauten Text gar nicht so einfach ist –, kann ins Staunen geraten. Schon der erste Satz hat es in sich: »*Jhwh* ist mein Hirte«. Wie der Eröffnungssatz des Vaterunsers – »Vater unser im Himmel« (Mt 6,9) – schafft dieser Satz einen Sprach- und Bildraum, in dem alles Folgende seinen Ort und seine Bedeutung findet: Ein Leben ohne Mangel, Weideplätze mit frischem Grün, Wasser der Ruhe, Bahnen der Gerechtigkeit, aber auch das Tal der Finsternis, der Stab des Hirten, der Tisch im Angesicht der Feinde und schließlich das Haus *Jhwhs*. Ps 23 ist ein Text, in dem das *ganze menschliche Leben* zum Thema wird, verdichtet in eine Folge von Bildern, die eine Geschichte erzählen,³⁴ und eröffnet von einem Satz, der ein Bekenntnis ablegt.

Grammatisch ist dieser Eröffnungssatz eine »nominale Behauptung«³⁵ mit zwei determinierten Gliedern, von denen *Jhwh* das Subjekt und רעי »mein Hirte« das Prädikat ist. Der Sachverhalt, den dieses Credo bündig formuliert, wird in den folgenden Versen detailliert entfaltet, wobei der unmittelbar anschließende Verbalsatz »ich habe keinen Mangel« (V. 1bβ), der das Suffix der 1. Pers. Sg. c. von רעי aufnimmt, die »persönliche Dimension des Bekenntnisses«³⁶ hervorhebt: »Durch das personale ›mein‹ versetzt sich der Sprecher in Fortführung der Metapher in die Herde dieses ›Hirten‹ hinein und redet aus der Perspektive des persönlich Be-

34 Vgl. SEYBOLD, Poetik, 208.

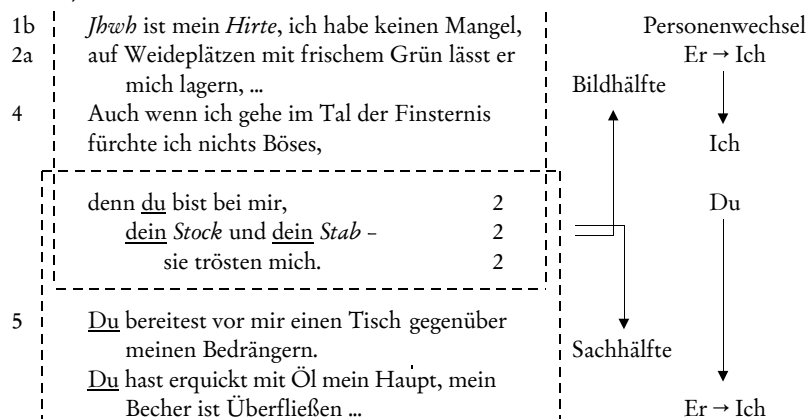
35 S. dazu ausführlich WAGNER, Jahwe, 197ff.

36 Ebd., 215, vgl. ebd., 211, im Anschluss an MOSIS, Psalm 23, 281f.

treuten.«³⁷ Ps 23 ist deswegen ein Zeugnis der Persönlichen Frömmigkeit.³⁸

Die Komposition des Psalms ist nicht ganz einfach zu bestimmen. Man kann aber die These vertreten, dass er aus zwei Teilen besteht: Einer *Bildhälfte*, die *Jhwh* als Hirten (V. 1b-4), und einer *Sachhälfte*, die ihn als Gastgeber (V. 5f.) zeichnet. Möglicherweise ist diese Begrifflichkeit nicht ganz angemessen; dazu gleich. Die Bildhälfte enthält die Einzelbilder der *Lebensversorgung* (V. 1-3a) und der *Lebensführung* (V. 3b-4a) durch den *göttlichen Hirten*. Dem entspricht die Sachhälfte mit ihren korrespondierenden Aussagen der *Lebensversorgung* (V. 5) und der *Lebensführung* (V. 6) durch den *göttlichen Gastgeber*.

Aufgrund seiner poetischen Gestalt vollzieht der Psalm eine fortschreitende Bewegung, die am Ende zur Ruhe kommt. Er setzt ein »mit dem Bild vom Unterwegssein [...], deutet die Gefahren des Wegs an, stößt zur Ankunft in einem schützenden Haus vor«³⁹ und schließt mit der Gewissheit von der Rückkehr in eben dieses Haus. In der Mitte zwischen Bild- und Sachhälfte steht die poetisch hervorgehobene Vertrauensaussage von V. 4aβ.b (2 + 2 + 2), die die Hirtenmetaphorik der Bildhälfte (V. 1b-4) abschließt und zugleich mittels der Stilform der Du-Anrede zur Sachhälfte und ihrer Metaphorik von *Jhwh* als Gastgeber (V. 5f.) überleitet (s. Skizze 1).



Skizze 1: Zur Position von V. 4aβ.b zwischen Bild- und Sachhälfte

Dieser Vers, der *thematisch* zur Bildhälfte und *stilistisch* zur Sachhälfte gehört, bildet die Sinnachse des Psalms, die inhaltlich unverzichtbar ist.⁴⁰

Weitere Beobachtungen können die vorgeschlagene Gliederung stützen. Zugleich nötigen sie dazu, die soeben eingeführte Unterscheidung einer

37 SEYBOLD, Poetik, 202.

38 Zu dieser Bezeichnung s. bes. MÜLLER, Psalm 23, 24ff.

39 HOSSFELD/ZENGER, Psalm 1-50, 152 (Zenger).

Bild- und einer Sachhälfte zu relativieren und stattdessen von einer *Interferenz von Bild- und Sachebene*⁴¹ mit V. 4aβ.b als Zentrum dieser Interferenz zu sprechen. Es will nämlich beachtet sein, dass die Sprachbilder der sog. Bildhälfte nicht – wie manche Psalterillustrationen⁴² und auch Psalmenkommentare⁴³ suggerieren – eine vordergründige Idylle mit grünen Auen und plätscherndem Wasser malen,⁴⁴ sondern eine Botschaft artikulieren, die auf eine zweite Bedeutungsebene verweist. Man könnte von einer *Technik der Überblendung* sprechen, insofern sich hinter der Vordergrundszene des Hirtenbildes »der Prospekt der deutenden Hintergrundszene«⁴⁵ öffnet. Dafür sprechen neben den Stichwort- und Motivbeziehungen (s. Skizze 2)⁴⁶ auch die pluralischen Wendungen »Wasser der

	1b-4aa			5-6
2	Weiden/Wasser	-	5	Tisch/Becher
3a	zurückbringen	-	6b	zurückkehren
4aa	nichts Böses	-	6a	Gutes/Huld

Skizze 2: Stichwort- und Motivbeziehungen in Ps 23

Ruheplätze« (V. 2b) und »Wagenspuren der Gerechtigkeit« (V. 3b). Diese sind einerseits der *konkreten Aussageebene* (»Wasser«, »Wagenspuren«) verhaftet, andererseits treten sie aus dieser heraus, indem sie mittels der Genitive »Ruheplätze« (מנוחות) und »Gerechtigkeit« (צדק) einen dahinter liegenden *zweiten, hintergründigen Sinn* evozieren.

Dazu einige Hinweise. So meint die Wendung »Wasser der Ruhe(plätze)« (מי מנוחות) nicht die ruhigen, stehenden im Gegensatz zu den fließenden Wassern, sondern Wasser, die mit sicheren Rastplätzen verbunden sind und vom Hirten entsprechend ausgewählt werden. Darüber hinaus erscheint מנוחה im Alten Testament sonst nicht im Hirtenkontext, sondern im Kontext der Wüstenwanderung, der Landverheißung und der Jerusalemer Tempeltheologie.⁴⁷ Charakteristisch für den Bedeutungsgehalt des Wortes ist der Sachverhalt, dass

40 S. dazu auch SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 265f., und zuletzt SCHNOCKS, Metaphern, 239.241, die den entsprechenden Streichungsvorschlag von MITTMANN, Psalm, 11, zu Recht kritisieren.

41 Vgl. auch SCHNOCKS, Metaphern, 240.

42 Als Beispiel kommt etwa die Illustration aus dem Rothschild-Psalter (1470-1480) aus Norditalien in Frage, s. dazu Die Psalmen. Mit Meisterwerken des Mittelalters und der Renaissance, 35.

43 Als Beispiel sei die Auslegung von SCHMIDT, Psalmen, 40f., genannt.

44 SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 268.

45 SEYBOLD, Poetik, 194.

46 S. dazu auch SMITH, Psalm, 62f.

47 S. dazu PREUSS, נוח, 304ff.

»Ruhe« als *Ort* und »Ruhe« als *Gabe* nicht klar zu trennen, sondern eng aufeinander bezogen sind.⁴⁸ Das gilt auch für Ps 23,2.⁴⁹

In dem Syntagma »Wagenspuren der Gerechtigkeit« (מעגלי צדק) kommt die intendierte Sachebene noch deutlicher zum Ausdruck. Schon der Terminus מעגלי, st. cstr. pl. von מעגל »Wagenspur, Fahrweg«, ist ungewöhnlich, weil er nicht der Hirtenmetaphorik angehört, sondern der Wagenbautechnik entstammt.⁵⁰ Gemeint sind mit מעגלי צדק Bahnen, wie sie sein sollen, also »rechte Bahnen«, die zum Ziel führen und die der Geführte beschreiten muss, wenn sie ihre heilvolle Wirkung tun sollen – so wie »Waagschalen der Gerechtigkeit (צדק)« (Lev 19,36; Ez 45,10; Hi 31,6)⁵¹ Waagschalen sind, wie sie sein sollen, damit nicht Handelsbetrug und Übervorteilung um sich greifen. Es geht also um die Normgemäßheit und umfassende »Richtigkeit« im Gottes- und Gemeinschaftsverhältnis. Ein signifikantes Beispiel dafür ist Spr 4,10–12, wo der »Weg der Weisheit mit den »Wagenspuren der Geradheit« parallelisiert wird. Dieser Weg führt nicht ins Scheitern (»Fallen«), sondern zum Lebensglück (zahlreiche Lebensjahre):

- 10 Höre, mein Sohn, und nimm meine Worte an,
dann werden dir die Lebensjahre zahlreich sein!
11 Auf den Weg der Weisheit habe ich dich gewiesen,
ich habe dich in die Bahnen der Geradheit (מעגלי ישר)⁵²
treten lassen.
12 Wenn du gehst, wird dein Schritt nicht behindert sein,
selbst wenn du eilst, wirst du nicht zu Fall kommen.

Und in Ps 5 wird die Bitte um den göttlichen Rechtsentscheid V. 9–11 (vgl. V. 4) im Blick auf den bedrängten Beter als Schutz (V. 9) und im Blick auf dessen Feinde als Gericht (V. 10f.) formuliert:

- 4 *Jhwh*, am Morgen hörst du meine Stimme,
am Morgen will ich (es [sc. die Rechtssache]) dir darlegen
und (nach deinem Rechtsentscheid) ausschauen.
9 *Jhwh*, leite (נחה) mich in deiner Gerechtigkeit um meiner
Feinde willen,

48 S. dazu EBACH, מנוחה, 495ff., vgl. PREUSS, נוח, 305. Zu den tempeltheologischen Belegen (Ps 132,8.14, vgl. 1 Chr 28,2 u.ö.), auf die Ebach nicht eingeht, s. METZGER, Wohnstatt, 34ff.

49 Vgl. EBACH, מנוחה, 510f.

50 S. dazu Ges¹⁸ 706 s.v. מעגל.

51 »Waagschalen des Rechts«: Spr 16,11, »falsche/betrügerische Waagschalen«: Hos 12,8; Am 8,5 und Spr 11,1.

52 Vgl. Spr 2,9: »Geradheit«//»jedes Gleis des Guten«. Wie die mit ישר ausgedrückte Bewegung zu verstehen ist, wird etwa in 1 Sam 6,12 deutlich: »Und die Kühe gingen geradeaus (ישר qal) auf Beth-Schemesch zu, immer auf derselben Straße, und brüllten immerfort und wichen weder zur Linken noch zur Rechten ab« – obwohl die Straße nicht gerade verlief, sondern einmal diese und einmal jene Biegung machte, s. dazu und zur akk. Wurzel *jšr* LÄMMERHIRT, Wahrheit, 337ff.397f.725ff. (Materialsammlung).

- mach eben (ישר hif.)⁵³ vor mir deinen Weg!
 10 Denn in seinem Mund ist nichts Wahres, ihr Inneres ist Verderben,
 ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit glatter Zunge reden sie.
 11 Lass sie es büßen, Gott, sie sollen fallen wegen ihrer Anschläge!
 Wegen ihrer vielen Frevel verstoße sie, denn sie haben sich
 gegen dich empört.

Mit dem »Gerademachen > Ebnen« des Weges *Jhwhs* vor dem Beter ist in Ps 5,9b »mehr gemeint als korrekte Lebensführung auf Seiten des Beters. Es geht hier auch um das Schicksal des Beters, das Leiten auf ebener Bahn wie in Ps 27,11 (vgl. Ps [18,31] 67,3; 77,14; Spr 8,22)«. ⁵⁴ Anders gesagt: Die Parallelität der beiden Verben »leiten« (נחה) – das auch in Ps 23,3b begegnet – und »gerade machen, ebenen« (ישר hif.) besagt, dass sich vor dem Beter »die von Gott gewiesene Zukunft«⁵⁵ als *gerader, geebener* Weg auftut – eine Zukunft, in der das Tun des Beters im Gegensatz zum Treiben der Frevler (V. 10!) wahrhaftig und »geradlinig« sein wird.⁵⁶ Die Rettungsperspektive dieser *Wegführung Gottes* ergibt sich sowohl aus dem unmittelbaren Kontext von Ps 5,9 (»in deiner Gerechtigkeit« V. 9a, vgl. V. 13), als auch aus der Semantik von ישר hif. (V. 9b).⁵⁷

Etwas Vergleichbares ist auch in Ps 23,3b gemeint, wobei die *Wegführung Gottes* auf »Wagenspuren der Gerechtigkeit« die Klammer zwischen dem Vorhergehenden (V. 2a–3a: Lagern lassen auf Weiden mit frischem Grün, Führen an Wasser der Ruhe) und dem Folgenden (V. 4aa: Gehen im Tal der Finsternis) bildet. Damit gewinnt die Bildhälfte eine theologische Transparenz,⁵⁸ die in der Sachhälfte prägnant zum Ausdruck kommt.

2.2. Theologisches Profil

2.2.1. Gottvertrauen

Gehen wir noch einmal zum Eröffnungssatz V. 1b zurück. Wir haben gesehen, dass das Suffix der 1. Pers. Sg. c. in »mein Hirte« von der negierten Verbform »ich habe keinen Mangel« aufgenommen und im Sinn einer Individualisierung des *Jhwh*-Bekenntnisses entfaltet wird. In den folgenden

53 Lies mit dem Qere הישר (= ישר hif. Imp. m. Sg., sekundäre Nebenbildung, vgl. Jes 45,2), s. GB¹⁸ 512 s.v. ישר hif. und HAL 429 s.v. ישר hif.

54 HOSSFELD/ZENGER, Gottesvolk-Theologie, 66.

55 KRAUS, Psalmen, 179.

56 S. dazu auch MAYER/ALONSO-SCHÖKEL/RINGGREN, ישר, 1062f.1065ff., und BARTH, נחה, 341f.

57 S. dazu auch BARTH, ebd., 339f. (mit äg. Sachparallelen), und ALBANI, Astronomie, 324f., der für die Korrelation von rechtem Lebenswandel und göttlicher Weisung außer auf Ps 119,3–5 auf das Gebet Nabonids an Šamaš SAHG Nr.35 (akk.) hinweist. Zu den mesopotamischen Göttern, die mit Recht und Gerechtigkeit in Verbindung gebracht wurden, s. LÄMMERHIRT, Wahrheit, 341f.

58 SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 269.

Versen wird diese Entfaltung durch vier positive Bestimmungen weitergetrieben bis hin zu der mit der Einschränkungspartikel »auch« eingeleiteten Kontrastaussage in V. 4aα, die ebenfalls mit einem negierten Verbalsatz (»ich fürchte nichts Böses«) abschließt:

- | | | |
|-----|---|--------------------------------------|
| 1b | <i>Jhwh</i> ist mein Hirte, <i>ich habe keinen Mangel</i> , | <i>Negation des Mangels</i> |
| 2a | auf Weideplätzen mit frischem Grün <u>lässt er mich lagern</u> , | } vier positive Bestimmungen
↓ |
| | an Wasser der Ruhe <u>führt er mich</u> , | |
| 3 | meine Lebenskraft <u>bringt er zurück</u> .
<u>Er führt mich</u> auf Bahnen der Gerechtigkeit um seines Namens willen. | |
| 4aα | Auch wenn ich gehe im Tal der Finsternis, <i>fürchte ich nichts Böses</i> | <i>Negation der Furcht vor Bösem</i> |

Skizze 3: Stilistischer Zusammenhang von Ps 23,1b-4aα

Das Vertrauen zum göttlichen Hirten, das der Text auf diese Weise aufbaut, führt zu dem Bekenntnis von V. 4aβ,b, das die Sinnachse des Psalms bildet.⁵⁹ Unmittelbar davor steht das Bild des durch das »Tal der Finsternis« ziehenden Beters (V.4aα), der damit buchstäblich an einem »Tiefpunkt« angelangt und mit der Macht des Todes konfrontiert ist.⁶⁰ An diesem Kontrast wird deutlich, dass Ps 23 keine Idylle malt, sondern sehr realistisch davon ausgeht, dass Vertrauen aufgrund von Motivationen erwächst, die sich »in bestimmten lebensprägenden Erfahrungen«⁶¹ herausbilden. Die lebensprägende Erfahrung, auf die Ps 23 gleich zu Anfang rekurriert, ist die des Mangels und – wie V. 4aα den Gedanken steigernd fortsetzt – des Bösen. Der Satz »*Jhwh* ist mein Hirte, ich habe keinen Mangel« ist dabei »nicht das Bekenntnis eines Menschen ..., der keinen Mangel verspürt, sondern [...] das Wort eines, der Mangel leidet und dagegen ankämpft; der seinen Mangel mit solcher Aussage zu überwinden sucht«⁶². Welcher Mangel ist hier gemeint? Seine generelle Negation in V. 1b – und dazu die Reihe der positiven Bestimmungen von V. 2f. – besagt, dass es nicht um dies oder das, sondern um das *Lebensnotwendige* geht, um etwas, das das Leben nach großer Entbehrung »zurückbringt« (שוב pol.),⁶³ wie V. 3a vielsagend formuliert. Und das, wie die Sachhälfte aus-

59 Ps 23 ist auch deswegen eher als Vertrauens- denn als Dankpsalm einzustufen, zu weiteren Argumenten s. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 264; GZELLA, Lebenszeit, 154, und grundsätzlich HARTENSTEIN, Mehrdeutigkeit, 17f.

60 Zur Licht/Leben- und Finsternis/Tod-Korrelation s. JANOWSKI, Licht, 227ff.

61 GRÄB-SCHMIDT, Vertrauen, 1077.

62 MÜLLER, Psalm 23, 31, vgl. GZELLA, Lebenszeit, 154f.

63 Vgl. auch שוב hif. (+ נפש) in Ps 19,8; 35,17; Hi 33,30; Spr 25,13; Ruth 4,15; Klg 1,11.16.19 und dazu BECKER, *hēšib* (*næpæs*), 45ff., ferner MITTMANN, Psalm, 5ff.

führt, das künftige Leben des Beters bestimmt, der wieder in das Haus *Jhwhs* »zurückkehrt« (שוב qal V. 6b).

Die Dinge nehmen allerdings eine überraschende Wendung, weil der Text in V. 5a das Urbild der Gastfreundschaft aufgreift, im Nachsatz aber sogleich umbiegt. Der Tisch wird von *Jhwh* »vor« (לפני) dem Beter bereitet – nicht insgeheim, sondern »gegenüber (נגד) seinen Bedrängern«. Damit ist die Situation einer Konfrontation gegeben⁶⁴: die Feinde sitzen nicht mit am Tisch, sondern der von Gott bereitete Tisch bildet das Gegenüber zu den Feinden.⁶⁵ B. Duhm, der in seinem Psalmenkommentar bedauert hat, »daß selbst in diesem Idyll die Anspielung auf die Feinde nicht ausbleibt«⁶⁶, hat dabei übersehen, dass die Feinde von V. 5a ebenso wie die »Finsternis« von V. 4aa ein Kontrastmotiv darstellen, das der ganzen Szenerie erst ihren Realitätsgehalt gibt. Und wenn Duhm am Ende seiner Auslegung ein aktualisierendes Resümee zieht, indem er »dies Idyll der Gottesgemeinschaft« durch »die ewigen Streitigkeiten in der Judenschaft« gestört sieht, die »ihren Schatten in das Gedicht werfen«⁶⁷, wird das ganze Dilemma einer derartigen Exegese sichtbar.⁶⁸

Nein, Idylle ist das falsche Wort. Ps 23 erweckt mit seinen Hirtenbildern, denen ja von Anfang an eine Transparenz auf eine zweite, theologische Ebene eignet, keinen bukolischen Eindruck,⁶⁹ der durch das Auftreten der Feinde nur gestört würde. Der von *Jhwh* bereitete Tisch ist das *Realsymbol der Gottesnähe* – von der die Feinde ausgeschlossen bleiben. Sie sind zwar da, gleichsam in Sichtweite, aber von *Jhwh* schützend auf Distanz gehalten (vgl. Ps 31,20f.). Ob sie ihre Verfolgung wieder aufnehmen, wird nicht weiter thematisiert. Im Gegenteil: Wenn von »Verfolgung« die Rede ist, dann von der lebenslangen »Verfolgung« durch »Gutes und Huld« (טוב וחסד V. 6a, vgl. Ps 5,8). Diese »Verfolgung« ist eine bezeichnende Umkehrung der stereotypen Redeweise in den Feindpsalmen, z.B. in Ps 7,2-6⁷⁰:

- 2a *Jhwh*, mein Gott, bei dir habe ich Zuflucht gesucht,
 b rette mich vor allen meinen *Verfolgern* (רדפי) und reiß mich heraus,

Hauptursache des Entschwindens der נפש im Umfeld der Wendung הישוב נפש »dürfte die Lebensgefährdung durch Hunger und Durst sein, wobei der Durst noch einmal vor dem Hunger rangiert« (BECKER, *hēšib* [nəpəš], 46).

64 Zur »doppelten Präposition der Konfrontation« לפני (bezogen auf den Beter) und נגד (bezogen auf dessen Feinde) s. BARDTKE, *nəgəd*, 21.

65 Zum Tischmotiv s. RIEDE, Tischmotiv, 217ff.

66 DUHM, Psalmen, 100. Von einer »Idylle« spricht auch HUNZIKER-RODEWALD, Hirt, 179.

67 DUHM, ebd.

68 Zu Duhms Psalmenkommentar s. BAUER, Rachgier, 17ff.

69 Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 268.

70 S. dazu ebd., 273, Anm. 31, und JANOWSKI, Konfliktgespräche, 144ff.

- 3a damit er nicht zerreißt wie ein Löwe mein Leben (נפש)
 b als einer, der packt, und keiner ist da, der rettet!
 4a *Jhwh*, mein Gott, wenn ich dieses getan hätte:
 b wenn Unrecht an meinen Händen wäre,
 5a wenn ich dem etwas angetan hätte, der mir (nun) mit Bösem vergilt,
 b und den beraubt hätte, der mich (jetzt) grundlos bedrängt,
 6a dann soll der Feind mein Leben (נפש) *verfolgen* (רדד) und einholen
 a und zu Boden treten mein Leben
 b und meine Ehre in den Staub legen – *Sela*.

So endet der Text, wie die Stichwortbeziehung zwischen שוב pol. »zurückbringen« (V. 3a) und שוב qal »zurückkehren« (V. 6b) unterstreicht (vgl. Skizze 2), genauso zuversichtlich, wie er begonnen hat: Mit der Rckkehr⁷¹ in das »Haus« des Gottes, der den Beter als »Guter Hirte« mit allem Lebensnotwendigen versorgt und ihm seine Lebenskraft »zurückgebracht« hat. Das eine (V. 3a) ist die Voraussetzung des anderen (V. 6b). Beides aber hat seinen Grund in jener Eigenschaft Gottes, die der Text in der Vertrauensaussage von V. 4ab.eindrucksvoll ins Zentrum rückt. Ihr wollen wir uns abschließend zuwenden.

2.2.2. Der Name Gottes

Ps 23 beschreibt, wie wir sahen, eine fortschreitende Bewegung, die mit der Rückkehr ins Haus *Jhwhs* zur Ruhe kommt (vgl. Skizze 1). Dort, in der Gegenwart Gottes, erlebt der Beter alles das, was nach Ps 27,4 die besondere Qualität der Gottesnähe ausmacht:

- Eins habe ich erbeten von *Jhwh*,
 darum will ich ersuchen:
 Mein Wohnen im Haus *Jhwhs*
 Alle Tage meines Lebens:
 zu schauen auf die Schönheit *Jhwhs*
 und innig zu betrachten seinen (Thron-)Palast.⁷²

Das ist eine psalmentypische Beschreibung des Guten oder des Glücks, von dem auch Ps 23,6 spricht. Und zwar des Glücks im Sinn einer »Qualität, die man für seine Biographie als ganze gewinnt, so dass man sie insgesamt für gelungen hält«⁷³. Die Rückkehr in das Haus *Jhwhs* »für die Länge der Tage« ist »Partizipation an der Erfahrung der Ewigkeit, die Gott durch die Gegenwart in seinem Heiligtum gewährt«⁷⁴ und darum nicht einfach eine Übersiedlung oder ein Umzug des Beters in den Tempel, sondern »die *Verwirklichung einer Lebensform*«⁷⁵.

71 Zum Textproblem s. oben, 255.

72 S. dazu HARTENSTEIN, Angesicht, 101.

73 HÖFFE, Glück, 115.

74 SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 410.

75 FELDMER/SPIECKERMANN, Gott, 497 (Hervorhebung von mir), vgl. ebd., 345.

Diese Perspektive wird vom Text eindrücklich ausgestaltet: In V. 1b-3 geht der göttliche Hirte dem Beter *voran*, in V. 4 ist er *mit/bei* ihm und in V. 5 sind Gutes und Huld *hinter* ihm her,⁷⁶ bis er in V. 6b sein Ziel, das Haus *Jhwhs*, erreicht. V. 4aβ.b markiert in diesem Bewegungsablauf den Wendepunkt, was durch die *Du*-Anrede und das Versmaß auch hervorgehoben wird. Ab jetzt sind alle Negationen des Mangels (V. 1b) und des Bösen (V. 4aα) aufgehoben und aus dem *Mitsein Gottes* wird ein *Sein mit Gott*⁷⁷, das das weitere Leben und die Zukunft des Beters bestimmt. Das ist das eine. Zum anderen fällt die Wendung »um seines Namens willen« (למען שמו) in V. 3b ins Auge. Sie spielte in der bisherigen Auslegung von Ps 23 kaum eine Rolle,⁷⁸ ist m.E. aber der Schlüssel zu seiner Theologie. Denn sie bereitet die durch die Einschränkungspartikel אף »auch« eingeleitete Bekenntnisaussage von V. 4aβ.b vor, die mit dem Motiv vom Mitsein Gottes den Grund für das Vertrauen des Beters benennt.

Bei der Frage nach der Herkunft dieses Motivs⁷⁹ stoßen wir vor allem auf Ex 3,*7-15, den *locus classicus* der Kundgabe des *Jhwh*-Namens⁸⁰:

Dialog Jhwhs mit Mose

Rede Jhwhs zu Mose

- 7 Und *Jhwh* sagte:
*Gesehen, gesehen habe ich das Elend meines Volkes,
das in Ägypten ist,
und ihr Schreien habe ich gehört.
Ja, ich kenne seine Schmerzen. (8 ...)*
- 9 Und nun, siehe, das Schreien der Israeliten ist zu mir gekommen,
auch habe ich gesehen die Unterdrückung, mit der die Ägypter
sie unterdrücken. (10 ...)

Einwand Moses

- 11 Und Mose sagte zu Gott:
*Wer bin ich, dass ich zum Pharao gehe
und dass ich die Israeliten aus Ägypten herausführe?*

76 Vgl. dazu auch SMITH, Psalm, 62f.

77 Vgl. KEEL, Psalm 23, 34.

78 S. aber die knappen Hinweise bei SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 274, und HARTENSTEIN, Mehrdeutigkeit, 19.

79 Ein knapper Überblick über das Motiv des Mit-Seins Gottes findet sich bei OBERFORCHER, Micha, 84ff.

80 Zu den literar- und redaktionskritischen Fragen s. bes. GERTZ, Exoduserzählung, 281ff.

Beistandszusage Jhwhs

12aα Und er sagte:
Fürwahr, ich bin mit dir (כי אהיה עמך)!

Kundgabe des Jhwh-NamensFrage Moses nach dem Namen Gottes

13 Und Mose sagte zu Gott:
*Siehe, ich werde zu den Israeliten kommen und ihnen sagen:
 Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt!
 Dann werden sie zu mir sagen: Was ist sein Name?
 Was soll ich ihnen sagen?*

1. Antwort Jhwhs

14 Und Gott sagte zu Mose:
Ich bin, der ich bin (אהיה אשר אהיה).
 Und er sagte:
*So sollst du zu den Israeliten sagen:
 ›Ich bin‹ (אהיה) hat mich zu euch gesandt.*

2. Antwort Jhwhs

15 Und Gott sprach noch (einmal) zu Mose:
*So sollst du den Israeliten sagen:
 Jhwh (יהוה), der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams,
 Isaaks und Jakobs, hat mich zu euch gesandt.
 Dies ist mein Name für immer,
 und dies ist mein Gedenken für alle Generationen.*

Während der Dialog zwischen Jhwh und Mose in Ex 3,*7-12 mit der Beistandszusage: »Fürwahr, ich bin mit dir!« (V. 12aα) endet, greift Ex 3,13-15 das Schlüsselwort יהיה von V. 12aα auf und macht es in V. 14a zum Inhalt des Gottesnamens: »Ich bin, der ich bin«. Auch im folgenden spielt das יהיה eine Rolle, wenn es in der ersten Antwort Jhwhs als Subjekt seines Sendens fungiert (V. 14b) und in seiner zweiten Antwort mit dem Tetragramm identifiziert wird (V. 15). In Ex 3,*7-15 wird der Gottesname demnach vom Motiv des Mitseins des Gottes her definiert, der das Elend seines Volkes sieht (V. 7.9) und der Mose beauftragt, die Israeliten aus Ägypten herauszuführen (V. 10). Dieses im Exodus begründete Gottvertrauen ist die Urerfahrung Israels.⁸¹

Vor diesem Hintergrund wird deutlich: Was Ex 3,*7-15 *narrativ* gestaltet, wird in Ps 23 *poetisch* expliziert, ja geradezu exegesiert. Dass das Vertrauensbekenntnis von Ps 23,4aβ.b den Gehalt des Gottesnamens ent-

81 Diese Urerfahrung wird auch in Ps 22,6 mit Hilfe der Begrifflichkeit (זעק) »schreien« evoziert, die sich in Ex 3,7.9 findet. Das ist deshalb von Bedeutung, weil Ps 22-24 einen »Gebetsweg« bilden, der von der Klage (Ps 22,2-22) zum Lobdank (Ps 22,23-32) und von da zum Vertrauen (Ps 23) und zur Akklamation des Königsgottes vom Zion (Ps 24) führt, s. dazu vorläufig WEBER, Werkbuch III, 75ff.

faltet, ergibt sich aus der Position des Tetragramms am *Anfang* (V. 1b) und am *Ende* des Textes (V. 6b):

<i>Jhwh</i> ist mein Hirte, ich habe keinen Mangel	1b	<i>Jhwh</i> → Beter
denn <i>du</i> bist bei mir (כִּי אִתָּה עֹמְדִי), dein Stock und dein Stab - sie trösten mich.	4aβ.b	<i>Jhwh</i> → Beter
und ich werde zurückkehren in das <i>Haus Jhwhs</i> für die Länge der Tage.	6b	Beter → <i>Jhwh</i>

Gegenüber Ex 3,12a ist die Perspektive jetzt allerdings umgekehrt, weil aus der Beistandszusage des Exodusgottes («*Ich* bin mit dir») ein Vertrauensbekenntnis des Beters wird: »*Du* bist bei mir«. Die sprachliche Gestalt dieses Bekenntnisses ist allerdings ungewöhnlich, weil »trösten« (נָחַם pi.) sonst nur mit personalem, aber nicht wie hier mit sachlichem Subjekt (keulenartiger Schlagstock und langer Leitstab)⁸² konstruiert wird. Das ist ein Fall von *semantischer Inkongruenz*,⁸³ weil das eine nicht zum anderen zu passen scheint: Wie sollte ein Hirtenstab »trösten« können? Diese Unstimmigkeit ist aber beabsichtigt und gibt dem Mitsein Gottes eine besondere Qualität: Während mit den Hirtenwerkzeugen Stock und Stab der abwehrend-schützende *Effekt* des göttlichen Trostes unterstrichen wird, bringt das Verb נָחַם pi. die *Empathie* des göttlichen Trösters zum Ausdruck. Charakteristisch für die Wurzel נָחַם⁸⁴ ist nämlich eine bestimmte Notsituation und der Wille, sie zu verändern. Es handelt sich genauer »um eine Aktivität gegen die innere Bedrängnis, die dem Subjekt von *n̄hm* aus dem Leid eines anderen [...] erwächst [...]«⁸⁵. Anders gesagt: Wer tröstet, lässt sich durch die Not des zu Tröstenden affizieren und sucht nach Mitteln und Wegen, dessen Situation zu verändern, ihn umzustimmen.⁸⁶

Dass dies auch geschieht, ist allerdings nicht selbstverständlich. Es ist nicht selbstverständlich, dass einer da ist, wenn ich des Trostes bedarf. Das weiß auch Ps 23. Er macht deutlich, dass Vertrauen »in der Nichtselbstverständlichkeit einer vorausgehenden Zuwendung [gründet], mit der angesichts der eigenen Lebenswirklichkeit nicht zu rechnen ist«⁸⁷ – auf der aber alle Hoffnung ruht. So entsteht vor unseren Augen das Bild eines

82 S. dazu RIEDE, Tröster, 225, mit Hinweis auf die einschlägigen Ausführungen von G. Dalman.

83 Vgl. SCHNOCKS, Metaphern, 241.

84 S. dazu JEREMIAS, Reue, und SEIFERT, Reden, 220ff.

85 SEIFERT, ebd., 221f.

86 S. dazu WILLI-PLEIN, Hiobs, 137ff.

87 DALFERTH, Vertrauen, 157.

Gottes,⁸⁸ der sich dem Bedrängten zuwendet, wenn dieser seiner Hilfe bedarf – angesichts der Macht des Todes (V. 4aa) und der Präsenz der Feinde (V. 5a). Es sind Bilder wie diese, die im Gedächtnis haften bleiben und die den Psalter, mit E. Lévinas gesprochen, zu einem »Buch der unverfälschten Spiritualität«⁸⁹ machen: »Die absolute Anwesenheit inmitten des Schweigens zu suchen [...] und zu verkünden, dass es mir an nichts mangeln wird, wenn ich dem Unsichtbaren als meinem Hirten anvertraut bin«⁹⁰ – diese Zuversicht findet in Ps 23 ihr Modell und ihren Ausdruck.

3. Die Sprache der Bilder – Schlussbemerkungen

Ziehen wir ein Fazit. Wenn Sie, meine Damen und Herrn, gefragt würden, welches ihr Lieblingspsalm ist, so würden die meisten von Ihnen wohl Ps 23 nennen. Das ist auch kein Wunder. Denn über die Zeiten hinweg hat dieser Text vielen Menschen Halt und Zuversicht gegeben – im Leben wie im Sterben. Selbst I. Kant, der nicht im Ruf steht, das Alte Testament besonders zu lieben, soll – einem bislang nicht verifizierbaren Diktum zufolge – in Ps 23 etwas gefunden haben, was ihm kein anderes »kluges« und »gutes« Buch hat bieten können:

»Ich habe in meinem Leben viele kluge und gute Bücher gelesen. Aber ich habe in ihnen allen nichts gefunden, was mein Herz so still und froh gemacht hätte, wie die Worte aus dem 23. Psalm: ›Du bist bei mir.«⁹¹

Worauf diese Wirkung von Ps 23 beruht, ist offensichtlich: Auf der Prägnanz seiner Bilder und der Klarheit ihrer Botschaft. Man sollte diese Sprachbilder nicht vorschnell interpretierend auflösen – etwa durch den banalen Satz »Gott sorgt für den Menschen« –, sondern als klare Sachverhaltsaussage verstehen, die die Fürsorge Gottes in ein elementares Lebensbild kleidet. Darin besteht der Vorzug der Bildsprache der Psalmen.⁹² Verglichen mit anderen Sprachformen ist sie eigentümlich unscharf (›verschwommen‹) und hintergründig (›dunkel‹). Man darf sich dadurch aber nicht zu dem Urteil verleiten lassen, ihr mangle es an Prägnanz und Deutlichkeit – sie liegen nur auf einer anderen, metaphorischen Ebene. Eine Metapher, so lässt sich definieren, ist »ein Ereignis, das in das Alltägliche einbricht«, und das, indem es dies tut,

88 Zur Parallele »trösten«/»sich erbarmen« s. Dtn 32,36; Jes 49,15 u.ö., vgl. STOEBE, *םחן*, THAT 2, 62f.

89 LÉVINAS, Saiten, 178.

90 Ebd., 179.

91 Sekundärzitation (mit etwas anderem Wortlaut) bei ZENGER, Gott, 226, vgl. KEEL, Psalm, 34.

92 S. dazu JANOWSKI, Konfliktgespräche, 21ff., ferner KEEL, Bildsymbolik, 8ff.13ff.; BERLIN, Poetry, 25ff.; SEYBOLD, Poetik, 193ff.377, u.a.

»das Feste, das Abgeschlossene auf(bricht). Dergestalt befreiend, setzt sie dem Stablen und Geordneten das Lebendige entgegen. Und so erklärt sich die Faszination der poetischen Sprache: sie ermöglicht befreiende Selbsterfahrung auch und gerade dann, wenn wir nicht mehr oder noch nicht verstehen, was sie meint.«⁹³

Auf solche Freisetzen kommt es an, wenn außergewöhnliche Situationen wie der Gang durch das »Tal der Finsternis« (Ps 23,4aa) oder die Konfrontation mit den Feinden (Ps 23,5a) dies erfordern. Dann bildet die Metapher die einzige Möglichkeit, Gefühle, Stimmungen und Werteinstellungen auszudrücken, die erfahrungsgemäß nur schwer in Worte zu fassen sind.⁹⁴ Die Sprachbilder von Ps 23 sind dafür, wie ihre stetige Verwendung beweist, ein äußerst gelungenes Beispiel. Indem sie im Rückblick auf *sprachlich Vertrautes* – Weideplätze und Wasserstellen, Stock und Stab – *Unerwartetes* – Wagenspuren und Gerechtigkeit, Hirtenstab und Gottestrost – zusammenstellen,⁹⁵ verwandeln sie das konventionell Gewohnte⁹⁶ und schaffen eine neue Sicht auf das Leben, die keine andere Sprache zu leisten vermag.

Wie andere Hirtenbilder des Alten Testaments greift Ps 23 auf Bilder zurück, die Israel aus alltäglicher Anschauung vertraut, tief in seinem kollektiven Gedächtnis verankert und in ihrer geschichtlichen Konkretion auf das Gottesverhältnis hin durchsichtig sind. Im Gegensatz etwa zu Ps 80,2 – »Du Hirte Israels, höre doch, der du Joseph wie Kleinvieh leitest«⁹⁷ – unternimmt es Ps 23, das Hirtenbild neu auszugestalten und für die persönliche Frömmigkeit fruchtbar zu machen. Seine Einfachheit, die nicht zu verwechseln ist mit Naivität, lässt die Zuwendung Gottes konkret werden und vermag darum auch unser Herz zu berühren. Metaphern sind, wie A. Berlin schreibt, »a window onto that society's world-view«⁹⁸ und – wie ich ergänzen möchte – ein Fenster zum biblischen Gottesbild. Ohne sie bliebe das Gottesbild vordergründig und abstrakt, durch sie gewinnt es an Hintergrund und Leben. Darum sollten wir die Empfehlung, die Luther am Ende seiner Zweiten Vorrede zum Psalter von 1528 gibt, auch für

93 ANDEREGG, Sprache, 33.

94 Vgl. SCHWEIZER, Metaphorik, 792.

95 Zu dieser Definition von Metapher s. DALFERTH, Bildern, 166: »Metaphern sind Sinnexperimente mit offenem Ausgang. Sie spielen sich in der Sprache ab, und sie spielen mit den semantischen Möglichkeiten der Sprache, indem sie im Rückgriff auf sprachlich Vertrautes Unerwartetes zusammenstellen.«

96 Zur Metapher als »Verwandlung von Gewohntem« s. besonders ANDEREGG, Sprache, 59ff.

97 Vgl. die Motive *Gott als Hirte des Volkes in der Wüste* (Hos 13,5f.; Ps 77,21; 78,52), *Gott wird das Volk sammeln/führen/weiden etc.* (Jes 40,11; 49,9f.; Jer 23,3; Ez 34,11–16 u.ö.), das *Volk als Herde Gottes* (Jer 13,17; Ez 34,31; Ps 74,1; 79,13; 95,7; 100,3).

98 BERLIN, Poetry, 28.

unsere theologische Arbeit beherzigen: »Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalt sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, so nimmst den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst drinnen und das rechte *Gnothi seauton* finden, dazu Gott selbst und alle Kreaturen.«⁹⁹

LITERATURVERZEICHNIS

- ALBANI, M.: *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch*, WMANT 68, Neukirchen-Vluyn 1994.
- ANDEREGG, J.: *Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik*, Göttingen 1985.
- ASSMANN, J.: *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, OBO 51, Fribourg, Göttingen 1983.
- *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.
- BARDTKE, H.: Die hebräische Präposition *nægäd* in den Psalmen, in: SCHREINER, J. (Hg.): *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten*. FS J. Ziegler, Würzburg 1972, 17–27.
- BARTH, C.: *נחג*, ThWAT 5, 1986, 334–342.
- BAUER, U.F.W.: *Rachgier – Lohnsucht – Aberwitz. Eine Analyse antijudaistischer Interpretationen und Sprachmuster in Psalmenkommentaren des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, ATM 22, 2009.
- BECKER, J.: Elliptisches *hēsīb* (*næpæs*) in Ps 68,23 und 73,10, BN 103, 2000, 43–52.
- BERLIN A.: *On Reading Biblical Poetry. The Role of Metaphor*, VTS 66, 1977, 25–36.
- BORNKAMM, H.: *Luthers Vorreden zur Bibel*, it 677, Frankfurt 1983.
- BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27)*, EKK III/3, Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vluyn 2001.
- DALFERTH, I.: *In Bildern denken. Die Sprache der Glaubenserfahrung*, EK 30, 1997, 165–167.
- *Vertrauen ist menschlich*, Hermeneutische Blätter 1, 2010, 142–157.
- DEMANDT, A.: *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978.
- DUHM, B.: *Die Psalmen*, KHC 14, Tübingen ²1922.
- EBACH, J.: Über »Freiheit« und »Heimat«. Aspekte und Tendenzen der *מנוחה*, in: DANIELS, D.R. u.a. (Hg.): *Ernten, was man sät*. FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 495–518.
- EBELING, G.: *Psalmenmeditationen*, Tübingen 1968.
- FELDMEIER, R.; SPIECKERMANN, H.: *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.

⁹⁹ Zitiert nach BORNKAMM, Luthers Vorreden, 69.

- GERTZ, J.C.: Tradition und Redaktion der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, FRLANT 186, Göttingen 2000.
- GRÄB-SCHMIDT, E.: Vertrauen I-III, RGG⁴ 8, 2005, 1077–1080.
- GZELLA, H.: Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie des Septuaginta-Psalters, BBB 134, Berlin, Wien 2002.
- HARTENSTEIN, F.: Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34, FAT I/55, 2008.
- Präzise Mehrdeutigkeit. Zur Multiperspektivität von Text und Auslegung am Beispiel von Psalm 23, in: RICHTER, C. (Hg.): Anknüpfung und Aufbruch. Hermeneutische, ästhetische und politische Perspektiven der Theologie, MThSt 110, Leipzig 2011, 13–24.
- HIEKE, T.: Psalm 80 - Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klage lied des Volkes, ATSAT 55, St. Ottilien 1996.
- HÖFFE, O.: Glück, in: DERS.: Lexikon der Ethik, München 2008, 114–118.
- HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E.: »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, JBTh 7, 1992, 21–50.
- Die Psalmen I. Psalm 1–50, NEB 29, Würzburg 1993.
- Psalmen 51–100, HThKAT, Freiburg, Basel, Wien 2000.
- HUNZIKER-RODEWALD, R.: Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, BWANT 155, Stuttgart, Berlin, Köln 2001.
- JANOWSKI, B.: Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament, Bd. 1: Alter Orient, WMANT 59, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 32009.
- Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie, BThSt 84, Neukirchen-Vluyn 2009.
- Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik in den Psalmen, in: DERS.: Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 221–248.
- ; NEUMANN-GORSOLKE, U.: Der »gute Hirte« und seine Herde, in: JANOWSKI, B. u.a. (Hg.): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 85–89.
- JEREMIAS, J.: Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, BThS 31, Neukirchen-Vlyn 1997.
- KEEL, O.: Psalm 23: Zuversichtlich loben, in: Ausdrücklich leben. Psalmen, Texte zur Bibel 7, Neukirchen-Vluyn 1991, 29–35.
- Die altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen 1996.
- KNAUF, E.A.: Psalm XXIII 6, VT 51, 2001, 556.
- KRAUS, H.-J.: Psalmen, 1. Teilband: Psalmen 1–59, BK XV/1, Neukirchen-Vluyn 1989.

- LÄMMERHIRT, K.: Wahrheit und Trug. Untersuchungen zur altorientalischen Begriffsgeschichte, AOAT 348, Münster 2010.
- LÉVINAS, E.: Saiten und Holz. Zur jüdischen Leseweise der Bibel, in: DERS.: Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, München 1991, 172–182.
- LISS, K.: »JHWH ist mein Becheranteil«. Zum Bechermotiv in den Psalmen 16; 23 und 116, in: MICHEL, A.; STIPP, H.-J. (Hg.): Gott – Mensch – Sprache. Schülerfestschrift W. Groß, ATSAT 68, St. Ottilien 2001, 45–63.
- MAYER, W.; ALONSO-SCHÖKEL, L.; RINGGREN, H.: ישר usw., ThWAT 3, 1982, 1059–1070.
- METZGER, M.: Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, in: DERS.: Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, BThSt 57, Neukirchen-Vluyn 2003, 1–38.
- MICHEL, D.: Gerechtigkeit, NBL 1, 1995, 795–798.801.
- MITTMANN, S.: Aufbau und Einheit des Danlieds Psalm 23, ZThK 77, 1980, 1–23.
- MOSIS, R.: Beobachtungen zu Psalm 23, in: DERS.: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, fzb 93, Würzburg 1999, 275–294.
- MÜLLER, A.: Psalm 23 als Text persönlicher Frömmigkeit, in: BUCHER, R. u.a. (Hg.): In Würde leben. FS E.L. Grasmück, Luzern 1998, 24–34.
- MÜLLER, D.: Der Gute Hirte. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede, ZÄS 86, 1961, 126–144.
- NIEHR, H.: צלמוח, ThWAT 6, 1989, 1056–1059.
- OBERFORCHER, R.: Das Buch Micha, NSK.AT 24/2, Stuttgart 1995.
- PREUSS, H.D.: נוח, ThWAT 5, 1986, 297–307.
- Die Psalmen. Mit Meisterwerken des Mittelalters und der Renaissance; der ökumenische Text der Einheitsübersetzung / mit einem Nachwort von E. ZENGER, Stuttgart, Zürich 2002.
- RIEDE, P.: Gott, der Tröster. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, ThQ 188, 2008, 205–228.
- »Du bereitest vor mir einen Tisch« Zum Tischmotiv in den Psalmen 23 und 69, in: VAN HECKE, P.; LABAHN, A. (Hg.): Metaphors in the Psalms, BETHL 231, Leuven 2010, 217–233.
- SCHLÖGL, H.A.: Das Alte Ägypten. Geschichte und Kultur von der Frühzeit bis zu Kleopatra, München 2006.
- SCHMIDT, H.: Die Psalmen, HAT I/15, Tübingen 1934.
- SCHNOCKS, J.: Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88, in: P. VAN HECKE, P.; LABAHN, A. (Hg.): Metaphors in the Psalms, BETHL 231, Leuven 2010, 235–249.
- SCHRÖTER, J.: Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: VON DOBBELER, A.; ERLEMANN, K.; HEILIGENTHAL, R. (Hg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen, Basel 2000, 263–287.
- SCHWEIZER, H.: Metaphorik, NBL 2, 1995, 791f.
- SEIFERT, B.: Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch, FRLANT 166, Göttingen 1996.

- SELZ, G.J.: »Guter Hirte, Weiser Fürst« - Zur Vorstellung von Macht und zur Macht der Vorstellung im altmesopotamischen Herrschaftsparadigma, *AoF* 28, 2001, 8-39.
- SEYBOLD, K.: *Poetik der Psalmen*, Stuttgart 2003.
- SMITH, M.S.: Setting and Rhetoric in Psalm 23, *JSOT* 41, 1988, 61-66.
- SPIECKERMANN, H.: *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, *FRLANT* 148, Göttingen 1989.
- STOEBE, H.-J.: נחם, *THAT* 2, 1984, 59-66.
- TAURECK, B.: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, *stw* 1666, Frankfurt a.M. 2004.
- THEOBALD, M.: *Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1-12*, *RNT*, Regensburg 2009.
- WAGNER, A.: »Jahwe ist mein Hirte.« Zum Verständnis der Nominalen Behauptung in Ps 23,1, in: *DERS.: Beten und Bekennen. Über Psalmen, Neukirchen-Vluyn* 2008, 197-215 (zus. mit A.A. DIESEL).
- WEBER, B.: *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart 2010.
- WILCKENS, U.: *Das Evangelium nach Johannes*, *NTD* 4, Göttingen 1998.
- WILLI-PLEIN, I.: Hiobs Widerruf? - Eine Untersuchung der Wurzel נחם und ihrer erzähltechnischen Funktion im Hiobbuch, in: *DIES.: Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, *Neukirchen-Vluyn* 2002, 130-146.
- ZENGER, E.: *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Freiburg u.a. 2003.
- ZIMMERMANN, R.: Jesus im Bild Gottes. Zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums am Beispiel der Hirtenmetapher in Joh 10, in: *FREY, J.; SCHNELLE, U. (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums*, *WUNT* 175, Tübingen 2004, 81-116.
- *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, *WUNT* 171, Tübingen 2004.