

EIN PRALLES LEBEN

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von  
Beate Ego, Christof Landmesser,  
Rüdiger Lux und Udo Schnelle

Band 56

# EIN PRALLES LEBEN

ALTTESTAMENTLICHE STUDIEN.  
FÜR JUTTA HAUSMANN ZUM 65. GEBURTSTAG  
UND ZUR EMERITIERUNG

Herausgegeben von Petra Verebics,  
Nikolett Móricz und Miklós Kőszeghy



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

*Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern,  
der Evangelisch-Lutherischen Universität in Budapest und der Evangelisch-Lutherischen  
Kirche in Ungarn*



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

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

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 gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig  
Satz: Judit Vincze, Budapest  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04817-5  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)



# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....7

## I. ANTHROPOLOGISCHE ZUGÄNGE

*Matthias Hopf*

»Lass mich deine Stimme hören« (Hld 2,14). Kommunikation,  
Literatur und Anthropologie im Hohenlied ..... 15

*Arndt Meinhold*

»Ein gütiges Auge ...« (טוֹב־עֵין, Spr 22,9). Zum Ziel weisheitlicher  
Erziehung gegen Ende der ersten Hauptsammlung mit  
Spruchweisheit in Spr 22,1-16 ..... 35

*Helmut Utzschneider*

Wir sind nicht Methusalem. Biblisch-theologische  
Bemerkungen über das Alter ..... 49

## II. SPRACHLICHE, LITERARISCHE, THEOLOGISCHE UND ÄSTHETISCHE ASPEKTE DER PSALMEN

*Izaak J. de Hulster*

Die Nacht im Psalter ..... 71

*Petra Verebics*

Katastrophe und Theophanie am Beispiel von Ps 18//2Sam 22 ..... 87

*Nikolett Móricz*

»Rette mich vor dem Rachen des Löwen und vor den Hörnern  
der Büffel!« Tiergestaltigkeit Gottes in Ps 22 ..... 109

*Daniele Garrone*

Psalms 22,17b: textkritische Probleme, divergierende Deutungen ..... 135



## 10 INHALTSVERZEICHNIS

<i>István Karasszon</i> Zur Datierung der Psalmen.....	147
---	-----

### III. DIE HEBRÄISCHE BIBEL UND IHRE REZEPTION

<i>Susanne Plietzsch</i> Warum gerade die Rippe? Die Auslegung von Gen 2,22 im Midrasch Bereschit Rabba 18,2 .....	159
<i>Klaus Baltzer und Peter Marinković</i> Doxologie als Einungsformel? Beobachtungen und Mutmaßungen zur Doxologie: »Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.«.....	169
<i>Marianne Grohmann</i> Zur Bedeutung der Hebräischen Bibel für christliche Theologie.....	175

### IV. FRAUEN-PERSPEKTIVEN

<i>Ida Fröhlich</i> Halakhic Tales on Women .....	195
<i>Irmtraud Fischer</i> The Views of the Old Testament on Female Sexuality .....	205
<i>Ina Willi-Plein</i> Frauen und Macht im Alten Testament.....	215

### V. THEOLOGISCHE THEMEN

<i>Rüdiger Lux</i> Die Tochter Jiftachs – eine hebräische Iphigenie? Richter 10,6-12,7 und die Frage nach dem Tragischen im Alten Testament.....	237
<i>Peter Mommer</i> Micha 3,1-4 – Prophetische Kritik auf dem Weg zu einer theologischen Begründung des Rechts .....	257



*Zoltán Kustár*

The Motif of the Second Beginning in the Old Testament.  
Biblical-theological Correspondences between Certain  
Problematic Old Testament Stories .....267

*Gyöngyi Varga*

Der Goel und die »Befreiungstheologie« des Alten Testaments .....275

*Thomas Willi*

Das Haus, sein Umfeld und der Bauplatz.  
Der Erzählbogen in 1Chr 17,1-22,1 .....291

## VI. ARCHÄOLOGIE UND GESCHICHTE

*Wolfgang Zwickel*

Weinanbaugebiete in alttestamentlicher Zeit.....311

*Miklós Kőszeghy*

Ein Dorf bei Jerusalem .....325

*Egeresi László Sándor*

The Abel Beth Maacah Stone Seal – A New Interpretation.....333

*Előd Hodossy-Takács*

Clash and Coexistence in Ancient Palestine .....343

VERZEICHNIS DER BEITRAGENDEN .....353

EDITORISCHE NOTIZ .....355



# KATASTROPHE UND THEOPHANIE AM BEISPIEL VON PS 18//2SAM 22<sup>1</sup>

*Petra Verebics*

Ich widme diesen Beitrag Jutta Hausmann in Dankbarkeit für alles, was ich von ihr in den letzten 15 Jahren lernen durfte; vor allem aber für die Freiheit des Denkens.

In den letzten Jahren kann ein Zuwachs an theoretischen Beiträgen beobachtet werden, die sich mit dem Thema der Katastrophe in ihrer Komplexität auseinandersetzen.<sup>2</sup> In dem disziplinübergreifenden Diskurs der Katastrophenforschung wird die Katastrophe als solche bzw. werden die unterschiedlichen Katastrophen aus zahlreichen Perspektiven untersucht, wobei philosophische, ästhetische, soziale und kulturelle Aspekte sich in immer neuere Konstellationen verschmelzen. Im Lichte der zeitgenössischen Untersuchungen scheint die Katastrophe ein zentraler Begriff kulturwissenschaftlicher Fragestellungen zu werden, die die kulturellen Bedingungen des individuellen und kollektiven Wahrnehmens, Repräsentierens, Interpretierens und Handelns in Augenschein zu nehmen versuchen. Am Beispiel des Erdbebens, das natürlich im ästhetischen Diskurs des »Erhabenen« eine ähnlich wichtige Rolle spielt, kann etwa exemplarisch gezeigt werden, wie die Fundamente der Beobachtung und der Beobachtende selbst von dem Beobachteten grundlegend gefährdet werden.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> An dieser Stelle möchte ich mich bedanken bei Dominik Markl, Ábel Tamás und Ádám Vér, die das Manuskript kritisch gelesen und zahlreiche Anregungen zur Verbesserung gegeben haben. Für alle verbleibenden Fehler bin ich natürlich verantwortlich. Eine frühere Version dieses Beitrages wurde auf Ungarisch veröffentlicht – ÉVA PETRA VEREBICS, Így gondozd a katasztrófádat. Katasztrófa és teofánia a Zsolt 18//2Sám 22 példáján, in: Ókor 14 (2015) 3, 7–18. Also meine Danksagung geht auch an Erzsébet Dévényi, ohne die die jetzige deutsche Fassung nicht zustande gekommen wäre.

<sup>2</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit siehe: ISABEL CAPEOLA GIL/CHRISTOPH WULF (Hrsg.), *Hazardous Future. Disaster, Representation and the Assessment of Risk*, Berlin 2015; CARSTEN MEINER/KRISTIN VEEL (Hrsg.), *The Cultural Life of Catastrophes and Crises, Concepts for the Study of Culture* 3, Berlin 2012; RASMUS DAHLBERG/OLIVIER RUBIN/MORTEN THANNING VENDELO (Hrsg.), *Disaster Research. Multidisciplinary and International Perspectives*, London 2016.

<sup>3</sup> Siehe dazu rezent den Band: JONAS BORSCH/LAURA CARRARA (Hrsg.), *Erdbeben in der Antike. Deutungen-Folgen-Repräsentationen, Bedrohte Ordnungen* 4, Tübingen 2016.

In der Hebräischen Bibel werden nicht nur Naturkatastrophen aller Art,<sup>4</sup> sondern auch von Menschen ausgelöste, politisch begründete, gesellschaftliche Katastrophen<sup>5</sup> sowie die Konfrontation mit ihnen emphatisch dargestellt.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Naturphänomene, wie z.B. die massenhafte Vermehrung bestimmter Tierarten, das Auftreten verschiedener Krankheiten, klimatische Schwankungen und ihre Folgen. Niederschlagsprobleme, Dürre (Vgl. SIMONE PAGANINI, Art. Dürre [AT], in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16687/> [Stand: 03.08.2015]), Blitze, Donnerschläge, der Wind, Orkan, der Hagel, und der – stürmische – Regen, die Wolken, und sogar der Regenbogen. Diese Phänomene erscheinen zum einen oftmals in positiver Bedeutung, zugleich sie wegen ihrer Unberechenbarkeit und ggf. zerstörerischer Kraft in einer negativen Konnotation auftauchen können. Dieser widersprüchliche Charakter der mit Niederschlägen verbundenen Naturereignissen zeichnet sich auch in den Gestalten der Wetter- und Sturmgötter des Alten Orients ab – nach Zeugnis ugaritischer und mesopotamischer Texte, Skulpturen und Bildern (Vgl. z.B. OTHMAR KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Zürich/Einsiedeln/Köln 1984; MARTIN KLINGBEIL, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as a God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, OBO 169, Fribourg/Göttingen 1999; ALBERTO R. W. GREEN, *The Storm-God in the Ancient Near East*, *Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego* 8, Winona Lake, IN 2003; TALLAY ORNAN, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, OBO 213, Fribourg/Göttingen 2005.). Wenn wir über Naturkatastrophen reden, dürfen wir Vulkanausbrüche und vor allem Erdbeben auch nicht vergessen – zum letzteren siehe ULRICH DAHMEN, Art. Erdbeben (AT), in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17616/>, (Stand: 03.08.2015). Zur detaillierten Dokumentation der Erdbeben im Nahen Osten von der Antike bis in die Gegenwart siehe auch das entsprechende Band der Tübinger Atlas-Reihe: STEFAN SCHÖLER/ECKART BAUER/VOLKER STÖHR, *Tübinger Atlas des Vorderen Orients. A II 3: Vorderer Orient. Seismotektonik, geschichtliche Beben*, Wiesbaden 1984; und den dazugehörigen Ergänzungsband STEFAN SCHÖLER, *Aktuelle und historische Seismizität im Vorderen und Mittleren Orient*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe A, Nr. 17, Wiesbaden 1992. Bestimmte architektonische Lösungen, die gerade die Erdbebenresistenz der Häuser und Festungen zu stärken berufen waren, zeugen davon, dass das Erdbeben als bedrohliche Naturkraft bekannt war. Vgl. DIANA V. EDELMAN, *Earthquakes in the Ancient Southern Levant. A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions*, in: ANGELIKA BERLEJUNG (Hrsg.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, FAT 81, Tübingen 2012, 205–240.

<sup>5</sup> Vgl. grundlegend ANGELIKA BERLEJUNG, *Disaster and Relief Management in Ancient Israel/Palestine, Egypt and the Ancient Near East. Katastrophen und Katastrophenbewältigung im Alten Israel/Palästina, in Ägypten und im Alten Orient*, in: BERLEJUNG, *Disaster*, 3–38. Zu Hungersnöten siehe u.a. JEAN NOUGAYROL, *Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*, Ugaritica V, Paris 1968; KENNETH A. KITCHEN, *Rameside Inscriptions, Translated and Annotated Translations. Vol. 4: Merneptah & the Late Nineteenth Dynasty*, Malden, MA 2003; COLLEEN MANASSA, *The Great Karnak Inscription of Merneptah. Grand Strategy in the Thirteenth Century BC*, *Yale Egyptological Studies* 5, New Haven, CT 2003. Die aktuellste Aufarbeitung der palästinensischen Hungersnot s. WOLFGANG ZWICKEL, *Regen, Dürre, Hungersnöte. Die Erforschung des Klimas in Palästina in den letzten 10.000 Jahren*, in: WUB 46 (2007), 2–7. Zu den Epidemien als Folge der Hungersnot s. MIKLÓS KÓSZEGHY, *Föld alatti Izrael, Sapiencia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének Kiadványai Sorozat* 12, Budapest 2014, 60.

<sup>6</sup> Zum Thema aus biblischer Perspektive s. auch noch: WARREN C. ROBERTSON, *Drought, Famine, Plague and Pestilence. Ancient Israel's Understandings and Responses to Natural Catastrophes*, *Gorgias Dissertations in Biblical Studies* 45, Piscataway, NJ 2010.

Von den oben genannten Entwicklungen der kulturwissenschaftlichen Katastrophenforschung – wo historische, kulturelle und ästhetische Aspekte gleichermaßen mit einbezogen werden – keineswegs unabhängig hat man in der heutigen Bibelwissenschaft und alttestamentlichen Theologie auch begonnen, die im AT dargestellten Katastrophen in ihrer Komplexität zu untersuchen. In diesem Zusammenhang kam der sich in der Bibelwissenschaft gleichzeitig auch etablierenden Traumaforschung eine besondere Rolle zu.<sup>7</sup> Der Begriff der Katastrophe, wie er heutzutage – sowohl kulturwissenschaftlich als auch theologisch – untersucht wird, steht dem Begriff des individuellen und kollektiven Traumas außergewöhnlich nah, da beide die Fragen der Repräsentierbarkeit und Vulnerabilität auf solche Weise stellen, dass das »Subjekt« durch das »Objekt« der Repräsentation radikal beeinflusst wird.<sup>8</sup> Trotzdem können und dürfen Trauma und Katastrophe miteinander nicht unreflektiert vermischt werden.<sup>9</sup>

In meinem Aufsatz – in dem Ps 18//2Sam 22 prägnant als Katastrophentext interpretiert wird – möchte ich mich dieser Tendenz anschließen. In Anbetracht dessen, dass ich emphatisch die in der kulturwissenschaftlichen Forschung eingeführten Konzepte zur Interpretation des Textes verwenden bzw. den Katastrophendiskurs diesmal von der Trauma-Theorie getrennt behandeln möchte, werde ich meine Untersuchung methodologisch und terminologisch auf die aus meiner Perspektive relevantesten Arbeiten des dänischen Literatur- und Kulturwissenschaftlers Isak Winkel Holm stützen, der in seinen Analysen literarischer Katastrophentexte die Elemente des Katastrophendiskurses detailliert beschrieben hat. Wenn man den Text von

<sup>7</sup> S. letztlich: JEAN-PIERRE SONNET, *Writing the Disaster. Trauma, Resilience and Fortschreibung*, in: PETER DUBOVSKÝ/DOMINIK MARKL/JEAN-PIERRE SONNET (Hrsg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, FAT 107, Tübingen 2016, 349–357; EVE-MARIE BECKER/JAN DOCHHORN/ELSE K. HOLT (Hrsg.), *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions Insights from Biblical Studies and Beyond*, Göttingen 2014; RUTH POSER, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, VT.S 154, Leiden 2012; oder aber DAVID M. CARR, *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, New Haven/London 2014.

<sup>8</sup> Um nur einige wichtige Namen der aktuellen Trauma-Literatur zu benennen: die Werke von Cathy Caruth, Shoshana Felman und Dori Laub, E. Ann Kaplan oder Dominick LaCapra sind alle Meilensteine der Traumatheorie – wenn auch aus ganz verschiedenen Perspektiven, Fragen, und Antworten –, die sich mit den obigen Fragen auf kultureller Ebene auseinandersetzt.

<sup>9</sup> Zu Zusammenhang und Trennung der Traumata von der Katastrophe siehe JAN DIETRICH, *Cultural Traumata in the Ancient Near East*, in: BECKER/DOCHHORN/HOLT (Hrsg.), *Trauma and Traumatization*, 145–161. (Bes. 148: »Firstly the perspectives associated with catastrophe and trauma are different. With catastrophe, the perspective focuses on disastrous events and their impacts on society [an outside view]; whereas, with trauma, the perspective focuses on the psychic and cultural wounds, and the severe mental injuries that disasters create [an inside-view]. Secondly, and to be combined with the inside-view, trauma »resists simple comprehension«. Trauma does not simply represent disastrous events in the mentalities of people, but their »very incomprehensibility« [Anm PV.: beide Zitate aus CATHY CARUTH, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Baltimore 1983, 6.].«).

Ps 18//2Sam 22 näher betrachtet, werden die Merkmale der diskursiven Schemata der Beschreibung einer Katastrophe an ihm sichtbar. In diese Annäherung ist eine Perspektive eingeschlossen, die auf dem interdisziplinären Diskurs der kulturwissenschaftlichen Katastrophenforschung basiert und die literarisch-ästhetischen Aspekte des Textes vorwiegend als Produkte eines Katastrophendiskurses wahrnimmt.

Holm ist einer der Bahnbrecher, die Katastrophen und Disaster-Literatur nicht nur aus einer psychologischen, archäologischen, historischen oder soziologischen Perspektive betrachten, sondern in ihrer ganzen Komplexität zu analysieren versuchen. Seine Herangehensweise wird durch die Fokussierung auf die kulturellen Schemata ausgezeichnet, die die individuelle und kollektive Wahrnehmung, Repräsentation, Interpretation und Bewältigung der Katastrophen fundamental bestimmen.<sup>10</sup> Er analysiert in seiner Studie von 2012 den namhaften Katastrophentext von Heinrich von Kleist *Das Erdbeben in Chili*, und führt den Begriff *disaster discourse* (*Katastrophendiskurs*) ein als »[...] the ensemble of cultural forms – cognitive schemata, scientific concepts, narrative plots, metaphorical images, rhetorical questions, and other devices – that frame how we see disasters and how we remain blind to them.«<sup>11</sup> Das Gegensatzpaar Verletzbarkeit/Hilflosigkeit versus Flexibilität/Immunität wird hier so untersucht, dass ein sich ständig ändernder, von der Natur auf die Gesellschaft bzw. die zwischenmenschlichen Beziehungen gerichteter Fokus in den Mittelpunkt gestellt wird. So sehr die Katastrophenliteratur ein Abdruck, das Gedächtnis, einer Katastrophe ist, so sehr richtet sie sich darauf, den kulturellen Rahmen zu gestalten, in dem eine jeweilige Gesellschaft sich mit Katastrophen auseinandersetzt.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Seine jüngsten, systematischeren Beiträge zum Thema: ISAK WINKEL HOLM, *The Cultural Analysis of Disaster*, in: MEINER/VEEL (Hrsg.), *Cultural Life*, 233–248; PEER ILLNER/ISAK WINKEL HOLM, *Making sense of disaster. The cultural studies of disaster*, in: DAHLBERG/RUBIN/VENDELØ (Hrsg.), *Disaster Research*, 51–65.

<sup>11</sup> ISAK WINKEL HOLM, *Earthquake in Haiti. Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse*, in: *New German Critique* 39 (2012), 49–66, hier 50–51. HOLM, *Earthquake*, 52. Obwohl der Verfasser die Entstehung des modernen Katastrophendiskurses ermittelt, ist es m.E. jedoch nicht anachronistisch, die von ihm verwendeten Kategorien auf das Alte Testament zu beziehen, zum Teil gerade deshalb, weil natürlich die Bibel der »Boden« ist, aus dem letztendlich dieser moderne Diskurs erwächst.

<sup>12</sup> Vgl. HOLM, *Earthquake*, 50–51.

## I. KATASTROPHENBEWÄLTIGUNG UND THEOPHANIE<sup>13</sup> IM TEXT PS 18//2SAM 22

Gegenstand der folgenden Analyse ist also der Psalm 18 – der in einer leicht abgeänderten Form im 2 Samuel 22 zu lesen ist.<sup>14</sup> Erzählt wird die Verflechtung eines verletzlichen/ausgelieferten Menschen und eines verletzlichen/ausgelieferten Volkes, deren Schicksal sich bis in heilsgeschichtliche Dimensionen verbindet, während sich der Fokus des jeweiligen Rezipienten von einer vertikalen Ebene (die persönliche Beziehung von Gott und dem König) zunehmend auf eine horizontale Ebene (die Beziehung zwischen König und dem Volk/den Völkern) verschiebt. Die Psalmüberschrift ordnet diesen Text König David zu, steigert ihn etwa zu seinem eigenen Gebet. Schon allein diese Tatsache verbindet ihn mit den Psalmen, die ebenfalls als Psalmen König Davids kanonisiert wurden, und mit dem davidschen Lebensroman, wie es aus anderen Büchern des Alten Testament erschließbar ist. Dazu kommt der Psalmtext im zweiten Buch Samuels am Ende von König Davids Lebensgeschichte vor. In diesem Kontext gelesen ist der Protagonist des Psalms der in vielerlei Hinsicht kleine und verletzte David, der im Text in einer ausgelieferten Situation dargestellt wird, die natürlich nicht eindeutig in der Lebensgeschichte identifizierbar ist, aber in mehreren Aspekten damit in Verbindung gebracht werden kann (Ps 18,5–7):

<sup>13</sup> Wenn ich über Theophanie spreche, möchte ich zunächst klären, was ich darunter verstehe. Die Definition Theodor Hieberts entlehnend ist die Rede von Gottes Selbstoffenbarung (THEODORE HIEBERT, Art. Theophany in the OT, in: ABD 6, New York 1992, 505–511), also – wohl wissend, dass die Forschungsgeschichte zwischen Theophanie, Epiphanie, göttlicher Erscheinung, Hierophanie usw. unterscheidet – verwende ich den Begriff im allgemeinen Sinn für all jene Ereignisse, sollten diese natürlicher, historischer oder anthropomorpher Art sein, in denen Gott in der menschlichen Welt für die Menschen erfassbar, sichtbar, hörbar oder spürbar in irgendeiner Form erscheint. Wir finden zahlreiche Beschreibungen im Alten Testament, die in unterschiedlichem Ausmaß und Menge all jene Elemente beinhalten, die letztendlich insgesamt als »Theophanie« zusammengefasst werden können. In den letzten Jahrzehnten herrscht aber ein relativer Konsens darüber, dass die Offenbarungen der auf dieser Weise definierten Theophanie trotz vieler gemeinsamer Elemente nicht als selbstständige »Gattung« betrachtet werden können (im Gegensatz zu dem wesentlichen Werk Jörg Jeremias', das zuerst in 1965 erschienen ist und das später für lange Jahrzehnte die Meinung über die genannten Texte bestimmt hat: JÖRG JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1977), sondern dass wir diese – nach der Definition Albrecht Scribas aus dem Jahr 1995 – als »Motivkomplex« vermerken können (Vgl. ALBRECHT SCRIBA, Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur, FRLANT 167, Göttingen 1995).

<sup>14</sup> Ausführlich s. ÉVA PETRA VEREBICS, Szövegvariancia és értelmzés. Zsolt 18 ≠ 2Sam 22, in: Studia Biblica Athanasiana 16 (2015), 13–24. Im Folgenden versuche ich mich auf die Hervorhebung der wesentlichen Unterschiede bei der Zitierung von Ps 18 und 2Sam 22 – und nicht der Aufzählung sämtlicher Differenzen – zu konzentrieren. Zu der ausführlichen Analyse sämtlicher Unterschiede s. z.B. DONALD K. BERRY, The Psalms and Their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18, LHBOTS, Sheffield 1993, 23–58.



Es umfingen mich Bande des Todes, und Bäche des Verderbens erschreckten mich.  
Fesseln des Scheols umgaben mich, ich stand vor den Fallen des Todes.  
In meiner Bedrängnis rief ich zu JHWH, und ich schrie zu meinem Gott.  
Er hörte aus seinem Tempel meine Stimme, und mein Schrei vor ihm drang an  
seine Ohren.<sup>15</sup>

David ruft aus einer zutiefst verzweifelten Situation um Hilfe. Obwohl er klein und ausgeliefert ist, wird er zur Schlüsselfigur eines Königreiches, das als politische Struktur dem kleinen und ausgelieferten Volk Israels Sicherheit verspricht. Dem Volk, das zwar die Verheißung und unzählige Belege aus der eigenen Geschichte als Beleg dafür hat, dass Gott – als einziges Oberhaupt – es begleitet und behütet, das sich aber von dem horizontalen Fokus in die vertikale Richtung bewegt als es einen Anführer über sich stellen möchte, damit dem Volk dieser Flexibilität und Immunität in seiner verletzlichen/ausgelieferten Situation gewähren soll.

Obwohl sich die Katastrophen-Episode im Psalm strenggenommen auf die Theophanie-Szene beschränkt, die auch in der Forschungsgeschichte mit Vorliebe von dem weiteren Teil des Psalms abgetrennt wird,<sup>16</sup> ist es wahrhaftig empfehlenswert – wie wir später sehen werden – auch das erweiterte Textumfeld in Betracht zu ziehen. Betrachten wir die Theophanie in Einbeziehung der wichtigsten Unterschiede in den zwei Versionen:

8 Da wankte und bebte die Erde, die Grundfesten der Berge (Ps)/des Himmels (2Sam) erzitterten und wankten, denn er war [von Zorn] entbrannt.  
9 Rauch stieg auf von seiner Nase, und Feuer fraß aus seinem Mund, glühende Kohlen brannten aus ihm.  
10 Er neigte die Himmel und fuhr hernieder, und Dunkel<sup>17</sup> war unter seinen Füßen.  
11 Er fuhr auf einem Cherub und flog daher, so schwebte<sup>18</sup> er auf den Flügeln des Windes.

<sup>15</sup> Die Zitate aus dem Alten Testament zitiere ich hier und im weiteren aus der Elberfelder Bibelübersetzung (revidierte Fassung 1993).

<sup>16</sup> Vgl. z.B. JEREMIAS, Theophanie, 35.

<sup>17</sup> Eher »dunkle Wolke«. Eine detaillierte Klassifizierung der Wolken s. bei ROBERT B. Y. SCOTT, Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament, in: ZAW 64 (1952), 11–25. Im Wortartikel 'ānān verweist das THAT auf die Bedeutungsfelder verschiedener Wolken. Wolken bei Theophanien und Urteilen: Gen 9,14; Ps 97,2; Ps 18,10.12.13 = 2Sam 22,10.12; Jes 5,6; Ps 68,35; 77,18; 78,23; 147,8; Spr 8,28. In den Texten zum Tag JHWHs: Ez 30,3.18; 32,7; 34,12; Joel 2,2; Zeph 1,15. Dunkle Wolken als Wohnorte Gottes: 1Kön 8,12 = 2Chron 6,1. Die Wolke als Ort/Mittel der Offenbarung der Gegenwart Gottes und ein für allemal seiner Verborgenheit: Ex 13,21.22; 14,19.20.24; 16,10; 19,9.16; 24,15.16.18; 33,9.10; 34,5; 40,34–38; Lev 16,2.13; Num 9,15–22; 10,11.12.34; 11,25; 12,5.10; 14,14; 17,7; Dtn 1,33; 4,11; 5,22; 31,15; Ps 78,14; 99,7; 105,39; Neh 9,12.19, s. v. ERNST JENNI, Art. 'ānān – Wolke, in: THAT Bd. 2, 2004, 351–353.

<sup>18</sup> Die Wurzel 𐤀𐤍𐤍 suggeriert einen Flug wie das Kreisen eines Raubvogels über seinem Opfer bevor er zuschlägt. Das Verb wird in den anderen drei Abschnitten des Alten Testaments (Dtn 28,49; Jer 48,40; Jer 49,22) mit dem Adler assoziiert, in allen drei Fällen in der Bedeutung »herabstoßen«. Drei Textstellen vergleichen JHWHs vernichtende Ankunft mit dem herabstoßenden Adler. Während die zwei Abschnitte in Jeremia über den Verfall Moabs und Edoms



12 Er machte Finsternis zu seinem Versteck rings um sich her, zu seiner Laube Wasserdunkel, dichtes Gewölk. (Ps)/Und er machte Finsternis rings um sich her zur Hütte, das Sieb der[Himmels]wasser, dichtes Gewölk. (2Sam)  
13 Aus dem Glanz vor ihm zogen seine Wolken vorüber [mit ] Hagel und Feuerkohlen. (Ps)/Aus dem Glanz vor ihm brannten feurige Kohlen. (2Sam)  
14 Und J<sub>HWH</sub> donnerte in den Himmeln, und der Höchste ließ seine Stimme erschallen [mit] Hagel und Feuerkohlen.  
15 Und er schoß seine Pfeile und zerstreute sie, er schleuderte Blitze und verwirrte sie.  
16 Da wurden sichtbar die Betten der Wasser, und die Fundamente der Welt wurden aufgedeckt vor deinem Schelten, J<sub>HWH</sub>, vor dem Schnauben des Hauchs deiner Nase. (Ps)/Da wurden sichtbar die Betten des Meeres, die Fundamente der Welt wurden aufgedeckt durch das Schelten J<sub>HWH</sub>S, vor dem Schnauben des Hauchs seiner Nase.

In der altorientalischen Götterwelt hat das Wetter überall einen eigenen Gott, deren göttliche Attribute, die Utensilien ihres Kommens und Handelns – nicht überraschend – vielerlei den oben erwähnten gleichen. Dennoch sind die Gewichtungen nicht identisch.<sup>19</sup> Den extremen Wetterbedingungen – und das widerspiegelt sich auch in den Figuren der Wettergötter – ist gemein, dass sie genauso attraktiv und ersehnt wie auch furchterregend sind. Der Regen kann beispielsweise genauso das Geschenk der Gottheit sein (oder Beweis seines Erbarmens nach einer längeren Dürre) wie seiner Strafe (wenn der Regen mit anderen Naturplagen, mit Orkan, Hagel, Feuer durch Blitzeinschläge verbunden kommt). Der ausgewählte Psalm zeigt – ähnlich zu anderen J<sub>HWH</sub>-Theophanien – einen Gott, der über die irdische und unterirdische Sphäre Macht hat, und diese Macht auch einsetzt, wenn das Ziel die Rettung (oder Züchtigung) des von ihm erwählten Menschen oder Volkes ist. Aus dem Grund ist J<sub>HWH</sub>S Erscheinung im Alten Testament nie unabhängig vom Menschen. Hinter der Theophanie verbirgt sich immer die Beziehung zwischen Mensch und Gott, wohl-gemerkt, dass J<sub>HWH</sub> nicht immer – sogar häufig nicht – mit helfender, sondern mit strafender Absicht erscheint – wobei letztere schlussendlich dem Heil dienen soll.

Ich möchte aus dem Altorientalischen lediglich ein einziges Beispiel parallel hervorheben, wohl-gemerkt nicht zufällig, denn zu den Versen und der Bildlichkeit des Buches der Psalmen zeigt der ugaritische Text nächste Verwandtschaft, häufig durch ganz konkrete intertextuelle Bezüge, genauer durch bestimmte Teile des

---

erzählen, wie Gott auf sie niederschlägt, droht im Dtn J<sub>HWH</sub> sein eigenes, potenziell verirrtes Volk damit, dass – auch wenn er der Auslöser eines Ansturms ist – das Volk doch zum Opfer eines fremden Volkes wird, das wie ein Adler auf ihn herabstößt und Israel zerstört. Zielpunkt des möglichen »Herabstoßens« ist in der Theophanie des Psalms nicht näher konkretisiert.

<sup>19</sup> Zu den antiken Sturm- und Wettergöttern s. zuletzt DANIEL SCHWEMER, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden 2001; (Englische Zusammenfassung: DANIEL SCHWEMER, The Storm-Gods of the Ancient Near East. Summary, Synthesis, Recent Studies Part I., in: JANER 7 (2007) 2, 121–168; DANIEL SCHWEMER, The Storm-Gods of the Ancient Near East. Summary, Synthesis, Recent Studies Part II., in: JANER 8 (2008) 1, 1–44.); GREEN, Storm-God.

bereits erwähnten Baal-Zyklus. Obwohl Dahoods großräumiger Psalmkommentar am konsequentesten (aber oft in übertriebenem Ausmaß) die Parallelen erläutert,<sup>20</sup> behandeln zahlreiche Studien und Monographien seit der Entdeckung der ugaritischen Texte dieses unumgehbare Phänomen.<sup>21</sup> Die unteren Parallelen stammen – mit einer Ausnahme – aus dem Baal-Zyklus.<sup>22</sup>

KTU 1.4. VII 30–35

er wiederholte den Ausspruch seiner Lippen.  
Seine heilige Stimme brachte die Erde zum Zittern,  
[der Ausspruch seiner Lipp]en die Berge  
die uralten [Berge],  
die Höhe der Erd[e] schwankten.

KTU 1.4. VII 17–20 (und 25–27)

Es werde geöffnet ein Fenster im Gebäude,  
eine Luke mitten im Palast.  
Ja, es werde geöffnet ein Spalt in den Wolken  
entsprechen dem Worten des Koschar-und-Chasis.

KTU 1.4. VII 29

Baal ließ seine heilige Stimme erschallen.

KTU 1.3 III 26–27

Ich verstehe den Blitz, den der Himmel nicht begreift,  
den Donner, den die Menschen nicht begreifen

KTU 1.4 V 6–9

Und siehe, die Zeit des Regens setzte Baal fest,  
die Zeit des Waagens im Sturm  
und des Erschallens seiner Stimme in den Wolken,  
seines Schleuderns der Blitze zur Erde.

<sup>20</sup> Vgl. MITCHELL DAHOOD, *Psalms I, AncB*, New York 1966. Zur Kritik s. MICHAEL S. MOORE, *A Short Note on Mitchell Dahood's Exegetical Methodology*, in: *HS* 22 (1981), 35–38.

<sup>21</sup> Schon allein zu Psalm 18 sind unzählige vergleichende Analysen entstanden. Im Allgemeinen ist es bis heute vertretbar, was Mowinckel (*SIGMUND MOWINCKEL, Psalm Criticism between 1900 and 1935 [Ugarit and Psalm Exegesis]*, in: *VT* 5 [1955] 1, 13–33, hier 14) vor knapp einem Vierteljahrhundert, nachdem die ugaritischen Texte entdeckt wurden, formulierte: »The importance of the Ugarit texts is, generally and preliminary speaking, that they give us the historical and literary Canaanite background of Israelite religious poetry.«

<sup>22</sup> Außer dem Textauszug KTU 1.101 (die Zahl verbirgt vom Baal-Zyklus unabhängige Fragmente – s. KATIE M. HEFFELFINGER, *Like the Sitting of a Mountain. The Significance of Metaphor in KTU 1.101's (recto) Description of Ba'al*, in: MANFRIED DIETRICH/OSWALD LOREZ (Hrsg.), *In Memoriam Kurt Bergerhof, UF* 39, Münster 2008, 381–398) befinden sich alle im Baal-Zyklus (KTU 1.1–4). Die hiesige Übersetzung stammt aus OTTO KAISER (Hrsg.), *TUAT. Alte Folge, Bd. 3: Weisheitstexte, Mythen und Epen. Lieferung 6: Mythen und Epen* 4, Gütersloh 1997.

KTU 1.101 (recto) 1-2  
 Haddu is one who [thunders] like the tide  
 3-4  
 Seven lightnings [...]  
 Eight bundles of thunder  
 a staff of lightning [...]

KTU 1.101 (recto) 6-7  
 Lightning flashes are a garment upon him.  
 His head is in a storm in the heavens.

Mit diesen Parallelen soll nicht suggeriert werden, dass die zeitgenössische liturgische/kultische Gemeinde den Psalm 18 immer und zwangsmäßig in Kenntnis der zitierten Parallelen hörte, las oder besang. Diese Parallelen zeigen aber eindeutig in welchem kulturellen Dialog die Literatur des Alten Testaments mit der Dichtung der umliegenden Völker war. Reinhard Müller besagt eindeutig, zum Teil aufgrund der oben zitierten, zum Teil aufgrund anderer altorientalischer Parallelen aus:

»Insgesamt liest sich die Theophanieschilderung von Ps 18,8-16 als Bruchstück eines Mythos von einem zornigen Wettergott, der im Wolkendunkel naht um seine Vorherrschaft im Kosmos zu erkämpfen. Indem er Erde und Berge erschüttert, die – offenbar vorhandenen – Feinde zerstreut und das Meer von den Säulen des Festlandes vertreibt, stellt er seine überwältigende Macht unter Beweis.«<sup>23</sup>

Aber meines Erachtens geschieht hier wesentlich mehr. Es geht nämlich nicht einfach darum, dass die »verdrängten« mythischen Inhalte (in dem Fall in JHWHs Figur innewohnende Sturmgott-Mythologie), die der monotheistischen Konzeption innewohnen, Dank der poetischen Bildlichkeit entfaltet werden, sondern es wird darüber hinaus durch den Vergleich mit den ugaritischen Texten ersichtlich, welchen Akzent der Psalmtext auf das spezifisch israelitische Element setzt, das – auch wenn im Hintergrund das Bedürfnis der Besiegung anderer vermeintlicher kosmischer Mächten erscheinen mag – JHWHs Alleinigkeit, und somit anstelle eines internen Krieges der Götter die Beziehung-Mensch-Gott akzentuiert wird. Während die ugaritischen Wettergott-Texte in erster Linie einen götterweltlichen auf horizontaler Ebene sich abspielenden Kampf beschreiben, werden im Alten Testament die Relationen vertikal, damit sie wiederum auf der horizontalen, zwischenmenschlichen Ebene ihre Auswirkungen haben.

Die Theophanie-Szene des Psalms ereignet sich auf der *horizontalen* Ebene, indem ein mythologischer, himmlischer Kampf vonstattengeht. Dies untermauern die Wörter, die bereits Dahood in Aufmerksamkeit gerufen hat und denen nach der Text auch als kosmisch-mythologischer Kampf interpretierbar ist.<sup>24</sup> So empfiehlt er,

<sup>23</sup> REINHARD MÜLLER, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, BZAW 387, Berlin 2008, 35–36.

<sup>24</sup> Vgl. MITCHELL DAHOOD, *Psalms*, 104–105. Zum Thema s. auch ohne Vollständigkeit PATRICK D. MILLER, JR., *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, MA 1973; MARTIN KLINGBEIL,

dass bereits im ersten Vers שָׂאוּל als *Seol* im Gegensatz zum weit verbreiteten Saul gelesen wird und berücksichtigt, dass das Wort in V. 6 erneut verwendet wird. Im V. 5 steht auch das Wort בְּלִיעַל, das oft vereinfacht als *Belial* geschrieben und in den biblischen Geschichtsbüchern gängig als Name übersetzt wird.<sup>25</sup> Insofern kann auch die Wurzel מוֹת nicht nur als Appellativ (»Tod«), sondern anders punktiert als Eigenname (*Mot*) erscheinen, es kann sogar in Erwägung gezogen werden ob im V. 3 in der Aufzählung die verschiedenen Namen Gottes vorkommen. Soweit *Mot* als Personennamen<sup>26</sup> und in dem V. 1 *Scheol* gelesen wird, eröffnet sich uns in Verbindung mit dem Wort *Belial* – ebenfalls auf den Tod, die Verwüstung, das Ein-saugen bezogenem Wort – eine wohlbekannte Szene aus der Lehre der ugaritischen Mythologie. Darin – beispielsweise im bereits erwähnten Baal-Zyklus – ist Mot der Hauptgott der Unterwelt, der in seinem riesigen Hals die Menschen verschluckt und in die Gefangenschaft der Unterwelt nimmt.<sup>27</sup> Aber gleichzeitig besteht auch die Möglichkeit der vertikalen Lesart: in den Versen 4 und 7 ruft der Mensch zu Gott nach oben, was mit der Theophanie beantwortet wird: in V. 10 neigt, greift Gott nach unten, erhebt, es gibt also auf die von unten nach oben gerichtete Bitte eine von oben nach unten gerichtete Antwort. Und im zweiten Teil des Psalms erwächst daraus die Lösung, diesmal erneut auf *horizontaler*, menschlicher Ebene.

## 2. PS 18//2SAM 22 ALS KATASTROPHENTEXT

Zu der weiteren Entfaltung dieses komplexen Systems rufe ich – wie schon früher angedeutet – drei Kategorien Holms auf, die er – in seinem Artikel über *Das Erdbeben in Chili* von Heinrich von Kleist – zur Interpretation von Katastrophen-Texte empfohlen hat: Theodizee, das Erhabene und den Ausnahmezustand.

Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as a God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography, OBO 169, Fribourg/Göttingen 1999; MATTHIAS KÖCKERT, Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18, in: THOMAS RICHTER/DORIS PRECHEL/JÖRG KLINGER (Hrsg.), Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag. Saarbrücken 2001, 209–226; MÜLLER, Wettergott.

<sup>25</sup> DAHOOD, Psalms, 104.

<sup>26</sup> Aber damit haben wir das Problem erst umgangen. Sicher ist nur, dass die genaue Bedeutung des Wortes nicht klar ist. Im physischen Sinn bezieht es sich auf Tod, Zerstörung, im moralischen Sinn auf die Gottlosigkeit, Gesetzlosigkeit. Nach der etymologischen Erklärung ist es aus בְּלִיעַל (»wertlos«) ableitbar – vgl. BERRY, The Psalms, 30. Frank Moore Cross und David Noel Freedman empfehlen ebenfalls auf Grund der etymologischen Grundlage »[...] der Ort, von wo keiner aufersteht« denn es wäre ein Vor- und Rückverweis auf den *Scheol* (FRANK MOORE CROSS/DAVID NOEL FREEDMAN, A Royal Song of Thanksgiving. II Samuel 22 = Psalm 18, in: JBL 72 (1953) 1, 15–34, hier 22, Notiz 6. Oder aber man kann es mit D. WINTON THOMAS (bēliyya‘al in the Old Testament, in: JAMES N. BIRDSALL/ROBERT W. THOMSON [Hrsg.], Biblical and patristic studies in memory of Robert Pierce Casey, Freiburg i. Br. 1963, 11–19.) mit dem Verschlucken verbinden und als »Schlucker« übersetzen.

<sup>27</sup> Zur ausführlichen Darlegung des mythologischen Hintergrundes und seiner Beziehung zum Alten Testament siehe JOHN DAY, Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, LHBOTS, London/New York 2000; zur Unterwelt besonders 185–186.

## 2.1 Theodizee

Wenn wir heute die Nachricht einer Katastrophe erhalten, unterscheiden wir uns wenig von den Menschen der Antike, wenn wir über die Bewältigung und Verarbeitung dieser hinaus, oder gerade diesen Prozess beschleunigend und eine ähnliche zukünftige Situation vorbeugend die Ursachen versuchen zu ermitteln. Aber an dem Punkt trennen sich unsere Wege, denn im Rahmen eines aufgeklärten Paradigmas gehen wir vorwiegend von einer immanenten Kausalität aus: der Beziehung zwischen dem Fehler auf Fehler häufenden Menschen, der sich in die Natur einmischt, den Klimawandel auslöst und seinem Opfer – der Natur. Im Gegensatz dazu finden die Erklärungen der Antike – obwohl sie auch den Menschen verantwortlich machen – die Lösungen jedoch auf transzendentaler Ebene. Sie resultieren demnach aus den Kommunikationsstörungen zwischen menschlicher und göttlicher Welt oder die Probleme werden geradewegs aus den absichtlichen menschlichen Sünden an Gott abgeleitet. Die Suche nach den Ursachen kann leicht zu einer zornigen, tobenden Gottheit führen. Im Falle der Hebräischen Bibel möchte JHWH wegen den Sünden der Menschen, bzw. den vornehmen Sünden des Herrschers die gesamte Menschheit/das Volk mit einem Krieg oder Erdbeben bestrafen.<sup>28</sup> Das überragendste Beispiel dafür ist die schon erwähnte politische Katastrophe, die das gesamte Alte Testament besiegelt und als Strafe des eifersüchtigen, zornigen Gottes über das ihn betrogene Volk interpretiert wurde. Die Rede ist von den Ereignissen 597 und 587 v.Chr. – die zweifache Belagerung Jerusalems, ihre endgültig scheinende Zerstörung und das babylonische Exil. Diese warf im alttestamentlichen Kontext die klassische Theodizee-Frage auf, ob Gott all das Böse verursachen kann, was in der Welt passiert.

Der von uns untersuchte Psalm liefert eine scheinbar eindeutige Erklärung durch die Betonung der zuvor erwähnten vertikalen Linie im ersten Textabschnitt: Jemand befindet sich in einer Notlage, ihm ist Unrechtes geschehen, er ruft berechtigt zu Gott (nach oben) – weil er ein gottesfürchtender, gerechter Mensch ist. Zumindest behauptet er dies über sich im V. 21–25:

JHWH handelte an mir nach meiner Gerechtigkeit, nach der Reinheit meiner Hände vergalt er mir. Denn ich habe die Wege JHWHs eingehalten und bin Gott nicht gottlos abgewichen. Denn alle seine Rechtsbestimmungen waren vor mir, und seine Ordnungen wies ich nicht von mir. Auch war ich untadelig gegen ihn und hütete mich vor meiner Schuld. So vergalt JHWH mir nach meiner Gerechtigkeit, nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen.

Die göttliche Antwort auf das menschliche Geschrei lautet verwüstende Erdbeben, Rauch, Feuer, Bewölkung, Dunkelheit, Blitze, Wind, schließlich die Erhebung (Gottes Bewegung nach unten und nach oben). Scheinbar ist die Formel simpel: wer ein gerechtes Leben lebt und Gott zur Hilfe ruft, kann mit seiner Hilfe rechnen, diejenigen aber, die ihn früher abgewiesen haben (oder nicht einmal von seinem

<sup>28</sup> Vgl. BERLEJUNG, Disaster, 22.

Sein wussten?) sind zum gänzlichen Verfall verdammt. So wie wir es im V. 42 lesen: »Sie schrien – aber da war kein Retter – zu JHWH, doch er antwortete ihnen nicht.« Daraus erfolgt, dass diejenigen, die dem Verfall zum Opfer wurden, dies auch verdient haben. Holm zitiert: »As a symbolic form, framing disaster as a court of justice, theodicy raises the question of the relationship between order and chaos, between Providence and accident. It is indeed possible to read the short story as an argument for the existence of a meaningful and just order behind the contingencies of disaster. According to this reading, disaster is a divine court of justice violently correcting an unjust human order.«<sup>29</sup>

Der zweite Teil des Psalms ist durchdrungen von verblüffenden Bildern der aggressiven menschlichen Rechtsprechung. Diese Bilder tragen mindestens genauso viel Verwüstung in sich wie die früheren Naturbilder: »[du] erniedrigst hochmütige Augen« (V. 28), »[...] meinen Feinden jagte ich nach und vernichtete sie« (V. 38), »Und ich zermalmte sie wie Staub vor dem Wind; wie Straßenkot schüttete ich sie aus.« (V. 43). Die Naturphänomene, die in der Theophanie zitiert werden, dienen als Hintergrund für die Ordnungsschaffung unter den Menschen. Somit eröffnet der Psalm die Vorstellung dessen, wie verletzlich-ausgeliefert oder resistent eine Gesellschaft im Fall einer Katastrophe ist. Die Bewegungsrichtung und die Körpersprache verraten auch viel: Gott »fliegt«, »greift nach unten«, während der Mensch nur nach oben schreien kann. Aber der gerettete Held – mit göttlicher Legitimation und Kraft bekleidet – sieht, »greift an«, »überspringt«, seine Schritte sind fest, seine Hände trainieren sich für den Kampf. Während sich seine Gegner vergeblich nach Hilfe umsehen sehen sie nicht, sie würden sich bewegen, können sich aber nicht mal mehr flüchtigen.

Es gibt zwei Leitfäden, die ich in Aufmerksamkeit rufen möchte: das eine ist das Bild der Zuflucht, das andere ist der Begriff der Gerechtigkeit. Sowohl in vertikaler als auch auf horizontaler Ebene wird der Psalm durch das Motiv der Zuflucht und des Entkommens begleitet.<sup>30</sup> Hinter den brutalen Bildern der Zerstörung zeichnet sich das Bild eines mächtigen Erlösers. Der Erlösung würdig ist der ausgelieferte, der kleinste, im Psalm 18,1 sich selbst als Knecht nennender, aber am wichtigsten *gerechter* Mensch. Er ist es, der ruft und gerettet wird und nach seiner Rettung (aufgrund der göttlichen Ordnung) die ungerechte menschliche Ordnung bekämpft. Dies könnte auch eine willkürliche Tat sein und somit in Despotismus, zusätzlicher Gewalt und Verwüstung münden, aber wenn wir an dieser Stelle stehen bleiben, können wir eine sehr wichtige Basis erkennen: in den Versen 21–25 ist nämlich der grundsätzliche »ideologische Kontext« des Verweises auf das Recht/die Gerechtigkeit das Deuteronomium selbst, dessen zahlreiche Punkte im Ps 18//2 Sam 22 widerschallen.<sup>31</sup> Jamie A. Grant geht in seiner umfassenden Monografie, die die

<sup>29</sup> HOLM, *Earthquake*, 57.

<sup>30</sup> Die Verse, in denen die Flucht oder Gott als Zufluchtsgedanke erscheint: 1–4; 18–19; 31; 33; 36; 44; 47; 49.

<sup>31</sup> Laut Psalmüberschrift ist David der auserwählte Herrscher. Und indem David als König – vor allen Feinden, und vor allem vor Saul – durch JHWH gerettet wird, trägt das automatisch auch politische Konnotationen. Wenn wir über diesen Psalm sprechen, ist es wichtig, sich

Beziehung zwischen dem Königsgesetz (Dtn 17,14–20) und dem Buch der Psalmen untersucht, auf diesen Absatz ausführlich ein:

»The idea of a kingly figure who devotes his life to Yahweh through the study and application of his Word is expressed twice in this second psalm grouping. Firstly, central to Ps 18 is the stanza in which the king declares his righteousness before God (vv 21–25), and central to the chiasmic structure of that stanza is the king's declaration of the importance of Yahweh's torah in his life. In these verses, again we see a clear reflection of the Kingship Law upon the lips of the psalmist-king.«<sup>32</sup>

Im Text erscheint eine Figur vor uns, der – zumindest der hier verkörperten Ideologie zufolge – die Liebe und Einhaltung der Tora und die gerechte und auf Gleichheit basierende Beziehung im Volk erstrangig ist.<sup>33</sup> Der Psalm ist in dieser Hinsicht nicht entfernt von Rousseaus säkularisiertem Theodizee-Bild, die Katastrophe fragt nicht nur nach der Gerechtigkeit einer Gottheit, sondern dem voreilend bzw. als dessen Nebenwirkung, nach zwischenmenschlichen Beziehungen und deren Gerechtigkeit. Die horizontalen und vertikalen Achsen stellen sich so zu einem Koordinatensystem zusammen, in dem die Verletzbarkeit der Gesellschaft (und dadurch auch die Natur- und politischen Katastrophen) durch die Gesellschaft selbst evoziert wird, weil diese nicht nach den Geboten Gottes lebt, ungerecht ist, die Elenden unterdrückt und eine Bedrohung für die Schwachen ist.

## 2.2 Das Erhabene

Die von Holm empfohlene zweite Kategorie zur Untersuchung von Katastrophentexten geht der Frage des Erhabenen nach: »As a symbolic form, the sublime is a metaphorical image of an overwhelming sense-experience. When we perceive disaster through this cultural model, we focus on its violent impact on the observer.«<sup>34</sup>

immer die schon erwähnte zweifache Tradierung vor Augen zu halten, nicht allein wegen deren unikalistischer Art (ein 51 Verse langer zusammenhängender Text, der in zwei verschiedenen – einem poetischen und einem narrativen – Textkorpora gleichermaßen auffindbar ist), sondern auch weil diese zweifache Einbettung durch weitere – und auch hinsichtlich der hiesigen Fragestellung nicht nebensächliche – Möglichkeiten der Textinterpretation bereichert. Ein elementarer Aspekt ist, dass dadurch eine wesentlich engere Verbindung zum Davidschen Lebenslauf entstanden ist (als den Lebenslauf abschließender Vers), zudem wird es durch diese Einbettung zum sog. Deuteronomistischen Geschichtswerk, und somit zum Teil eines markanten historisch-theologischen Konzepts, das in beide Richtungen spürbare Auswirkungen hat.

<sup>32</sup> JAMIE A. GRANT, *The King as Exemplar. The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*, AncB 17, Atlanta 2004, 219.

<sup>33</sup> Am Ende des Deuteronomiums vermittelt »Mose [...] Israel ein Selbstbild, dessen Maßstab ebenfalls die Beziehung mit JHWH darstellt: Die Würde des Gottesvolkes liegt in seiner Beziehung zu JHWH (Dtn 26,18f); nicht in seiner quantitativen Größe (Dtn 7,7), sondern in der Weisheit seiner Gesetze (Dtn 4,6); es kann sich nicht auf eigene Gerechtigkeit berufen (Dtn 9,6), sondern aus göttlicher Liebe (Dtn 10,15) ist es zur Gottesliebe berufen (Dtn 10,12).« DOMINIK MARKL, *Gottes Volk im Deuteronomium*, BZAR 18, Wiesbaden 2012, 301.

<sup>34</sup> HOLM, *Earthquake*, 58.



Ohne dabei von Pseudo-Longinos angefangen auf die Tradition<sup>35</sup> des Erhabenen als ästhetische Qualität ausführlich eingehen zu wollen, erwähne ich zwei hinsichtlich des Begriffes elementare Autoren: Edmund Burke und Immanuel Kant. Burke trennt den Begriff des Erhabenen von der Schönheit und definiert ihn folgendermaßen: »Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain, and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the *sublime*; that is, it is productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling.«<sup>36</sup> Danach geht er weitschweifig auf alle Faktoren ein, die Furcht erzeugen können: Schmerz, Dunkelheit, Zwielicht, Kraft, Mächtigkeit, Unendlichkeit, Schwere, Pracht, Rapidität, Plötzlichkeit usw.<sup>37</sup> Während hinter dem Begriff der Schönheit Qualität steht, steht hinter dem Erhabenen die Quantität, denn je größer etwas ist, desto geeigneter ist es das ersehnte Ziel zu erreichen. Kant unterscheidet demnach das mathematisch Erhabene (inkommensurabel Großes) und das dynamisch Erhabene (dazu gesellt sich die Vorstellung von Macht).<sup>38</sup> Burkes als auch Kants Auffassung akzentuieren den Beobachter, der – aus gewisser Entfernung – das beobachtet, was dermaßen Einfluss auf ihn nimmt, dass er unfähig wird, es mental zu ergreifen: dadurch wird das Erhabene durch seine Unfassbarkeit fassbar. Nicht zufällig schöpft die ästhetische Tradition seit der Antike aus den Naturphänomenen Beispiele für das Erhabene, zudem Kant als auch Burke mit Vorliebe die Bilder der Bibel, mit besonderem Hinblick auf die Theophanien, zur Illustration ihrer Gedankengänge verwenden.

<sup>35</sup> Zur ausführlichen Darlegung des Themas s. JÖRG HEININGER, Art. Erhaben, in: Ästhetische Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 2001, 275–310; die neuste hervorragende Zusammenfassung der Erhabenheit-Konzepte s. JAMES I. PORTER, The Sublime, in: PIERRE DESTREÉ/PENELOPE MURRAY (Hrsg.), A Companion to Ancient Aesthetics, Malden, MA 2015, 393–405.

<sup>36</sup> EDMUND BURKE, A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, Edited with an Introduction and Notes by Adam Phillips, Oxford World's Classics, Oxford 1990, 36.

<sup>37</sup> Eine für unser Thema interessante Stelle: »But the scripture alone can supply ideas answerable to the majesty of this subject. In the scripture, wherever God is represented as appearing or speaking, every thing terrible innature is called up to heighten the awe and solemnity of the divine presence. The psalms, and the prophetic books, are crowded with instances of this kind.« (BURKE, Enquiry, 63–64).

<sup>38</sup> IMMANUEL KANT, Kritik der Urteilkraft, Reclams Universal-Bibliothek, Ditzingen 2004, 164–189 (23–29. §: »Analytik des Erhabenen«). S. besonders folgenden Abschnitt: »Kühne überhangende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u.d.gl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen, und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.« (KANT, Urteilkraft, 184–185).

Wenn wir die Theophanie-Szenen in Ps 18//2Sam 22 beobachten, finden wir ausschließlich ruinöse Naturbilder und – Kräfte, die dem Ideal des Erhabenen entsprechen: Feuer, Zwielight, Wind, Dunkelheit, Bewölkung, Wasser, Lichtflut, Donner, Blitze, Orkan – die Kräfte der Natur in ihrer ruinösesten Qualität und Vollkommenheit. Vor Allem würde ich das Eröffnungsbild der Theophanie (V. 8.) hervorheben:

Da wankte (געט) und bebte (רעט) die Erde, die Grundfesten der Berge (Ps)/des Himmels (2Sam) erzitterten (רג) und wankten (געט), denn er war [von Zorn] entbrannt.

Wir finden zahlreiche Psalmen im Alten Testament, die Verwandtschaft mit der Theophanie-Szene des von uns untersuchten Psalms zeigen,<sup>39</sup> aber wir können zwei sehr wesentliche Unterschiede im Ps 18//2Sam 22 entdecken, die auch für die weitere Interpretation maßgebend sind. Der erste ist gerade die Erscheinung des Bebens. Das Beben ist in dieser Theophanie von dermaßen außerordentlicher Bedeutung, dass hier alle drei Verbwurzeln erscheinen, die die Hebräische Bibel zum Ausdruck von Erdbeben verwendet: געט, רעט und רג. Wie ich aber bereits früher erwähnt habe, trifft für alle drei zu, dass sie innerhalb des Alten Testaments über die Bedeutung von Erdbeben als Naturphänomen hinaus auch zum Ausdruck des Zitterns von menschlichen oder tierischen Körpern dienen können, die sich vor einer höheren Gewalt stehend fürchten. Diese Konnotation wirft die Frage auf, ob in unserem Fall – nach der Logik des Erhabenen/der theologischen Erfahrung – gleichzeitig von einem äußeren und inneren »Beben« die Rede ist; die Erscheinung JHWHs manifestiert sich gleichzeitig in der Erschütterung des menschlichen Herzen und des Kosmos. Die Erschütterung der Fundamente kann auch auf die Bewegung der Perspektive und die Erschütterung der Situation des Hauptdarstellers weisen. Der Erzähler, der von Anfang bis zum Ende Zuschauer ist und nach dessen Willen sich die gesamte Szene abspielt, war bis jetzt in einem verfangenen, aussichtslosen Zustand, seiner eigenen Aussage nach in Lebensgefahr, genauer in tödlicher Bedrohung. Er behauptet nämlich: »Fesseln des Scheols umgaben mich, ich stand vor den Fallen des Todes« (V. 6). Diese Urfurcht – das in Burkes Auffassung dem Erhabenen nicht fremd ist – qualifiziert sich der Theophanie JHWHs sei Dank in die Erfahrung des *Tremendum*. Der Begriff *Scheol* hat nicht ausschließlich die Bedeutung Grab, *Scheol* ist auch der Ort von Krankheiten, Dürre, Zerstörung, Vergessenheit und des Nichts.<sup>40</sup> Aus dem Zustand des negativen Erhabenen wird der Held durch die Theophanie, die Erschütterung aller Grundlagen, die Erfahrung des positiven Erhabenen gehoben.

Der zweite maßgebende Unterschied zu den anderen Theophanie-Psalmen ist, dass hier die gesamte göttliche Komödie wegen einem einzigen – wenn der David-Kontext geltend gemacht wird, dann gerade wegen David – geschieht. Dadurch dass

<sup>39</sup> Ps 29,4–11; 46,2–4; 68,3–10.34–35; 77,2–3.17–21; 97,2–5; 144,1–10.

<sup>40</sup> Vgl. THEODORE J. LEWIS, Art. Dead, Abode of the, in: ABD 2, New York 1992, 101–105.



sich der Kosmos erschüttert und die Perspektiven verschieben, ändert sich auch die Position der erwählten Person. Seine Rolle erschüttert sich auch, und Kraft dieser Erschütterung bekommt er einen neuen gesellschaftlichen Auftrag. Von hier aus gesehen geschieht auch der Perspektivenwechsel: die Erfahrung des Erhabenen, seine Betrachtung, zu der sich – zu Kant rückkehrend – »die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit«<sup>41</sup> gesellt, erteilt dem aussichtslosen und verfahrenen Menschen eine neue Beauftragung, die aber in dieser Moralität mündet. Hier würde ich zu Holm zurückkehren:

»The sublime experience is a wake-up call for the respect for the idea of humanity in our subject, and in this context ›humanity‹ is not a designation for all members of the human race but a terminus technicus referring to the free capacity of reason. A human being is disaster resilient, then, insofar as it acknowledges itself and others as subjects of reasonable acts and valorizations and not just as playthings for external powers.«<sup>42</sup>

Von hier aus gesehen ist JHWH, mit einer Reihe von Naturkatastrophen erscheinend, derjenige, der das Fundament erbeben lässt, die lähmenden Stricke reißt und die Menschen zu rationalistischen, mutigen Taten beflügelt, ihm von seinen Fesseln befreit eine weite Perspektive bietet: »Und er führte mich heraus ins Weite, er befreite mich, weil er Gefallen an mir hatte.« (V. 20); »Er macht meine Füße den Hirschen gleich, und stellt mich hin auf meine Höhen.« (V. 34). Aus dieser Höhenposition – die »Panoramaperspektive« ermöglichende Höhenposition ist ebenfalls ein wichtiges Element der ästhetischen Tradition zum Erhabenen<sup>43</sup> – kann die Erkenntnis kommen, dass die Verletzbarkeit nicht endet, wenn sich der Mensch vor der Gefahr zu verstecken versucht. Der Mensch kann gegenüber Katastrophen nur dann resistent werden, wenn er mittels der ihm innewohnenden Vernunft und Mannhaftigkeit die Leitung übernimmt. Ein wesentlicher Punkt ist, dass der Mensch nicht nur in sich selbst die Möglichkeiten entdecken muss, sondern auch in seinen Mitmenschen, d.h. die symbolische Form des Erhabenen drängt nicht zu egoistischen und übermütigen, sondern zu vernunftbasierten und gesellschaftlichen Taten, als deren Voraussetzung der andere Mensch als Partner respektiert wird. Bevor also der Protagonist des Psalms quasi den Ereignissen vorausgehend zur Zerstörung des Feindes aufbricht, wird im Psalm festgelegt, was die moralische Grundlage seines Handelns ist:

Gegen den Treuen verhältst du dich treu, gegen den untadeligen Mann untadelig.  
Gegen den Reinen zeigst du dich rein, gegen den Verkehrten aber verdreht. Ja, du rettst das arme Volk und erniedrigst hochmütige Augen. (Ps)/

<sup>41</sup> KANT, Urteilskraft, 201.

<sup>42</sup> HOLM, Earthquake, 60.

<sup>43</sup> Zur Beziehung von Erhabenheit und Blickwinkel s. GÁBOR BOLONYAI, Fenség és nézőpont, in: PÉTER HAJDU/ZSIGMOND RITÓÓK (Hrsg.), Retorika és narráció, Budapest/Szeged 2007, 205–227.

Gegen den Gnädigen verhältst du dich gnädig, gegen den vollkommenen Mann vollkommen. Gegen den Reinen zeigst du dich rein, gegen den Verkehrten aber verdreht. Und das demütige Volk rettetest du; aber deine Augen sind gegen die Hochmütigen, du erniedrigst [sie]. (2Sam)  
(V. 26–28)

### 2.3 Ausnahmezustand

Der englische Ausdruck *state of emergency*, dessen Ursprung aus dem *iustitium*-Begriff des römischen Rechts ableitbar ist, kann zweifach in das Deutsche übersetzt werden: Notstand oder Ausnahmezustand, dessen Einführung in allen Staaten eine übliche Vorgehensweise im Fall von politischen oder Naturkatastrophen ist, und dem immer die Gefahr der zeitweiligen oder ggf. dauerhaften Aufhebung der Rechtsstaatlichkeit innewohnt. »The state of emergency as a symbolic form is a metaphorical image of social collapse. Perceived through this cognitive scheme, disaster becomes understandable as a breakdown of social order.«<sup>44</sup> Wie bekannt bringt Carl Schmitt den Begriff Ausnahmezustand mit der theologischen Kategorie des Wunders in Verbindung: das Wunder bedeutet die Aufhebung der Naturgesetze, der Ausnahmezustand die Aufhebung der Rechtsordnung des Staates.<sup>45</sup> Die Bilder einer Naturkatastrophe hervorrufende Theophanie – die das Wunder menschlich wahrnehmbarer Manifestation JHWHs und damit die Repräsentierung des Unrepräsentierbaren verbirgt – ist insofern das Konzentrat ästhetischer, theologischer und politischer Möglichkeiten des Ausnahmezustands, die die Dialektik von Ordnung und Chaos, Providenz und Akzidenz schweift.

Wenn der David-Kontext geltend gemacht wird, bildet das Deuteronomium selbst den ideologisch-theologischen Hintergrund, dessen zahlreiche Punkte in 2Sam 22 wiederhallen. Aus ihnen würde ich einerseits die Horeb-Theophanie in Dtn 4,9–20 (bzw. die Sinai-Theophanie in Ex 19,16–20) hervorheben, in denen der Akt der Rechtsprechung in Begleitung gleichermaßen erschreckender Naturphänomene vollzogen wird. Die zweite wichtige Anknüpfstelle, die auf den ersten Blick eher im strukturellen Zusammenhang mit 2Sam 22 steht, ist Dtn 32. Dem aufmerksamen Leser fällt auf, dass beide Texte zu einer bedeutenden Person der Geschichte Israels (Dtn 32 Mose, 2Sam 22 erklingt zu Davids Lebensabschied) in Verbindung gebracht werden können, außerdem bedienen sich beide den poetischen Mitteln des Psalms (dermaßen, dass 2Sam 22 im Buch der Psalmen zu finden ist), in beiden ist ausdrücklich vom Lied (שיר) die Rede und beide sind in einen narrativen Kontext gebettet.<sup>46</sup> Aber außer den strukturellen Parallelen gibt es auf

<sup>44</sup> HOLM, Earthquake, 61.

<sup>45</sup> CARL SCHMITT, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität 2/1, Berlin 2004, 41–55, hier: 43.

<sup>46</sup> Nur die zwei elementarsten Beispiele seien genannt: Weitzman betrachtet diese Parallele – ähnlich wie mehrere andere – als *scripturalizing revision*, die an einem späten Punkt durch die »kanonbewusste« hellenistische jüdische Gemeinde am alttestamentlichen Text durchgeführt wurde, damit dieser dem Bild entspricht, dass sie sich über die Heiligen Schriften geformt haben (STEVEN WEITZMAN, Song and Story in Biblical Narrative. The History

ersten Hinblick anscheinend kaum Ähnlichkeiten. Wenn wir allerdings die zwei Texte aufmerksam lesen, finden wir unzählige Übereinstimmungen, mehr als 60 identische Wörter oder Wortverbindungen in den zwei Versen, und diese Wörter verbinden das Lied Moses nicht nur mit der Theophanie im 2Sam 22 sondern auch mit dessen Rahmengeschichte.<sup>47</sup> Die göttliche Handlung spannt sich, angereichert mit Theophanie-Motiven, in beiden von der Rettung aus der Gefahr bis zur Abrechnung mit dem Feind. Ein Unterschied ist in der Rolle Moses und Davids zu sehen, sowie in der Dreierbeziehung JHWH – Anführer – Volk:

»Während David seine Rettung durch JHWH von äußeren Feinden und von Gegnern innerhalb des Volkes thematisiert, ist der erste Teil des Moseliedes vom Konflikt zwischen JHWH und seinem eigenen Volk geprägt, dessen Bedrängnis durch äußere Feinde und schließlich JHWHs Vorgehen gegen die Feinde. JHWHs Handeln gegenüber dem ›Volk‹ thematisiert David nur in 2Sam 22,28, dort jedoch an zentraler Stelle: ›Und das bedrückte Volk errettest du.«<sup>48</sup>

Wie zuvor schon angemerkt, geriet besonders im zweiten Buch Samuels – von dem es ein Teil wird – der Psalm-Abschnitt in einen Kontext, der das sog. deuteronomistische Geschichtswerk (und Teil dessen ist auch 2Sam) um die Figur des »idealen Königs« aufbaut, eng verbunden mit Davids (nicht immer idealisierten, aber beispielsweise gerade durch die Einfügung in den Psalm-Abschnitt 2Sam zu dem Ideal angenäherten) Figur.<sup>49</sup> Wird der David-Kontext für die Interpretation des untersuchten Abschnitts geltend gemacht, kann wie folgt plädiert werden: Ps 18//2Sam 22 sucht David zu seinem Lebensabend so zu legitimieren, ihn gar zum Vorbild *per definitionem* König Israels zu heben, dass er ihn mit Mose und dem Deuteronomium in Analogie setzt, und damit – wenn auch nicht auf Wortebene aber inhaltlich umsomehr – einerseits das gesamte deuteronomistische Gesetz als auch dasin ihm befindliche Königsgesetz (Dtn 17,14–20) aufruft, deren Vorgaben der König nach Zeugnis des Psalms restlos erfüllt hat. Er ist keines fremden Volkes Sohn, er hat das Volk nicht nach Ägypten zurückgeführt, für damalige Verhältnisse – oder auch im Vergleich zu späteren Königen – hatte er nicht viele Ehefrauen, und diejenigen die er hatte, entsprachen den israelitischen Reinheitsgesetzen, und vor allem »haben sie das Herz des Königs nicht [von Gott] abgewendet«, weder nach

of a Literary Convention in Ancient Israel, *Indiana Studies in Biblical Literature*, Bloomington, IN 1997, 13–14). Watts, der ähnlich wie Weitzman ein ganzes Buch den in Narrativen gebetteten Psalmen widmete, untersucht vor allem die Parallelen innerhalb der gegebenen Bücher, und so geht er kaum auf ihre gegenseitige Beziehung ein, obwohl er einzeln beide Bücher behandelt (JAMES W. WATTS, *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, LHBOTS, Sheffield 1992).

<sup>47</sup> Dies hat u.a. bereits ECKART OTTO, *Singing Moses. His Farewell Song in Deuteronomy*, in: DIRK J. HUMAN (Hrsg.), *Psalmody and Poetry in OT Ethics*, LHBOTS 572, Sheffield 2012, 169–180, hier 175 angedeutet, s. aber ausführlicher MARKL, *Gottes Volk*, 153–258.

<sup>48</sup> MARKL, *Gottes Volk*, 258.

<sup>49</sup> Zum Zusammenhang zwischen 2Sam und dem geschichtlichen Teil des Deuteronomiums s. ERICH ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, KStTh 1,1, Stuttgart 2008, 191–202.

Gold, nach Silber oder in Abgötterei. Und alles mündete darin, dass er ein eifriger Gesetzesleser war. Im Deuteronomium werden diese Erwartungen an den idealen König gestellt:

Und es soll geschehen, wenn er auf dem Thron seines Königreiches sitzt, dann soll er sich eine Abschrift dieses Gesetzes in ein Buch schreiben, aus [dem Buch, das] den Priestern, den Leviten, vor[liegt]. Und es soll bei ihm sein, und er soll alle Tage seines Lebens darin lesen, damit er den HERRN, seinen Gott, fürchten lernt, um alle Worte dieses Gesetzes und diese Ordnungen zu bewahren, sie zu tun.  
(Dtn 17,18-19)

Der Psalm suggeriert mit bestimmten Wörtern, die aus dem deuteronomistischen Wortschatz entnommen sind, dass Davids Leben auf dem Buch basierte. Um nur ein einziges Beispiel hervorzuheben, im Vers 23 ist geschrieben: »Denn alle seine Rechtsbestimmungen (משפט) waren vor mir, und seine Ordnungen (חקה) wies ich nicht von mir.«<sup>50</sup>

Wenn wir jetzt zu der Beziehung zwischen Psalm und Katastrophe zurückkehren, befinden wir uns schon zu Beginn des Psalms – noch bevor der göttliche Eingriff zustande käme – in einer politischen Notlage. Ausgehend vom ersten Vers ist Saul gerade noch König, aber am Haupt eines politisch vollkommen erschütterten und hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Struktur zerfallenden Staates,<sup>51</sup> und der vor ihm zu fliehen gedrungene David scheint die Triebfeder dieses Zerfalls zu sein. In dieser politisch zerrütteten Situation ruft die Theophanie mit einer Reihe von Naturkatastrophen den Ausnahmezustand hervor. Aber wie sich die Natur besänftigt verdeutlicht die rechtliche Struktur der Gesellschaft, aus der eindeutig David als Sieger hervortritt, er ist nämlich derjenige, der laut dem Text auf dem Sockel göttlicher Gesetze ruht. Deshalb ist es legitim, dass er derjenige wird, der die gesellschaftlichen Strukturen und Rahmen bereits auf horizontaler Ebene neu ordnet, und damit Ordnung, Frieden und Gesetzlichkeit gewährt.

### 3. AUSBLICK

Ich behaupte natürlich nicht, dass vergleichbar zu der von Isak Winkel Holm analysierten Kleist-Novelle auch der von uns untersuchte Psalm ein säkularisierter Vertreter des traditionellen Katastrophendiskurses sei. Es ist darin aber

<sup>50</sup> Das Wort *huqqâ* erscheint in dieser Form außer in diesem Psalm allein in Dtn, dort aber sechsmal: 8,11; 11,1; 28,15; 28,45; 30,10; 30,16, davon dreimal zusammen mit *mišpāt* und in 3,16 entspricht auch die Wortform *mišpāt* ihrer Form im Psalm. Darüber hinaus erschienen an zahlreichen Stellen im Dtn die Wörter מצוה/מצוות, חקים/חקות, משפטים sowie תורה zur Bezeichnung verkündeter und einzuhaltender Gesetze. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: 4,1.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 11,32; 12,1; 17,19.

<sup>51</sup> Die ausführliche ungarische Erläuterung dazu s. MIKLÓS KÓSZEGHY, Dávid, Kréné-Ókori források: Ókortörténeti tanulmányok, Budapest 2001.



eindeutig zu beobachten, dass obwohl für den Psalm hinter allem JHWH und die göttliche Ordnung stehen, bzw. seine vertikale Beziehung zu der menschlichen Welt, die Aufmerksamkeit dennoch immer auf die horizontale Ebene d.h. auf die zwischenmenschlichen Beziehungen gelenkt wird, und evoziert damit, dass die zwischenmenschliche Interaktion auf einem gewissen Fundament ruhen muss, damit wir von einer realen Katastrophenabwehr sprechen können. Im Lichte dessen sind folgende Aussagen auch für unsere Texte zutreffend: »In this cultural-historical approach, a work of disaster fiction is less a testimony representing the hard facts of disaster than a testing ground for the cultural tools we use to understand disaster, a laboratory in which the framework of our cultural disaster management is revealed and reworked.«<sup>52</sup>

Wenn wir die Beziehung zwischen Altem Testament und Katastrophen anhand eines Psalms untersuchen, den wir auch in dem geschichtlichen Kontext des Deuteronomiums interpretieren können, ist die Frage nach einer großen Katastrophe, der Zerstörung Jerusalems, im Geist der Theodizee unausweichlich. Wie konnte dies geschehen, wenn bereits ein so nahezu perfektes Königreich zustande gekommen ist, das auf der göttlichen Unterstützung ruht, die menschliche Beziehungen und Bedürfnisse beachtet, gerecht und ehrwürdig ist und auf dem Gesetzfuß. Ich möchte die Aufmerksamkeit auf einige wesentliche Segmente lenken. Erstens, dass JHWH im Deuteronomium kein Bündnis mit dem König schließt, das Königsgesetz – und alles was sich auf das Königsgesetz bezieht – erscheint sogar erst nur als Möglichkeit des »minderen Übels«, das Bündnis wird nämlich mit dem Volk als Gemeinschaft geschlossen. In politisch-theologischen Termini gesagt können wir von einem Gottkönigreich sprechen, das von der Kenntnis und der Einhaltung der Tora bestimmt wird. Gott gibt dem Volk also ein Gesetz, in dem er für sämtliche Lebensbereiche und mögliche Drehbücher Regelungen trifft, mit der Auflistung aller Konsequenzen falls diese nicht eingehalten werden. Dadurch entsteht eine Art konstitutionelle Monarchie, in der auch der König der Untertan Gottes ist, seine führende Position über das Volk besteht einzig darin, derjenige zu sein, der sich ausnahmslos an das Gesetz hält, und sich damit das Recht schafft, das Gesetz geltend zu machen und auf diese Weise den »wahren König« vertritt.

Daraus erfolgt – soweit wir den David-Kontext geltend machen – obwohl anhand des in Ps 18//2Sam 22 konstruierten Bildes über David behauptet werden kann, dass er der perfekte König ist, der sämtliche Gesetze einhält, er noch immer nur der hervorragendste Vertreter eines vergänglichen Zustands ist. Denn so viel Segen das Deuteronomium für den Fall verspricht, dass das Volk die Vorschriften einhält, genauso viel Fluch verspricht es, wenn sich das Volk nicht an die Gesetze hält. Von den zahlreichen Flüchen würde ich nur einen hervorheben, den ich früher schon erwähnt habe: »JHWH wird von ferne, vom Ende der Erde her, eine Nation über dich bringen. Wie der Adler fliegt, [so kommt sie], eine Nation, deren Sprache du nicht verstehst« (Dtn 28,49). Dies ist in zweierlei Hinsicht interessant: einerseits wird wie der Adler zugreifen auch JHWH im Psalm 18,11 herabfahren. Andererseits kommt,

<sup>52</sup> HOLM, Earthquake, 66.

während im Psalm die Rettung des Auserwählten das Ziel ist, im Deuteronomium zur Strafe des Volkes ein fremdes Volk, das zerstörerisches Unheil und gesellschaftliche Katastrophe mit sich bringt. Damit kommen wir zu der Behauptung Thomas Römers, nach der ein bedeutender Teil des Alten Testaments Krisenliteratur ist, die im Lichte der Zerstörung Jerusalems interpretiert werden kann.<sup>53</sup> Denn wenn wir die Bündnisschließung als Anfang betrachten und das Königreich Davids als von Gott legitimierte, letzten Endes als Gipfel der von ihm ferngesteuerten Monarchie, sowie als Muster für alle weiteren Könige, dann trägt sie auch das Ende einer der größten narrativen Einheiten des Alten Testaments in sich, das Endspiel Judas und die Erzählung von Jerusalems Zerstörung in 2Kön 22–25.<sup>54</sup>

### ABSTRACT

»If one wanted to describe the content of the Hebrew Bible with a single slogan the expression ›crisis literature‹ would be a fitting term for a major part of the writings that constitute this collection.« (RÖMER, *Crisis Literature*, 159.) The quote is from a collection of essays published in 2012, that reflects on the latest approaches of history of crises/disasters in the context of the Old Testament and the Ancient Near East (BERLEJUNG, *Disaster*). The essays in this collection and the approach of the Danish literary theorist, ISAK WINKEL HOLM form the basis of my analysis. The main pursuit of my article is to read one of the theophany scenes (Ps 18//2Sam 22) of the Old Testament as disaster literature. This psalm suits my analysis well, as it was almost similarly, embedded in the two books of the Old Testament into two different contexts (into a liturgic-poetical collection and a historical book). My question is not simply how the text could carry the traces of past catastrophes. The main argument is, that the theophany scenes could play an active role in coming to terms with such events.

<sup>53</sup> Vgl. THOMAS RÖMER, *The Hebrew Bible as Crisis Literature*, in: BERLEJUNG, *Disaster*, 159–178, hier 159.

<sup>54</sup> Die aktuellste Literatur zum Thema s. RÖMER, *Crisis Literature* und DOMINIK MARKL, *No Future without Moses. The Disastrous End of 2 Kings 22–25 and the Chance of the Moab Covenant (Deuteronomy 29–30)*, in: *JBL* 133 (2014) 4, 711–728.