

Wo Gott sich auf die Armen einlässt

Der sozio-ökonomische Hintergrund der
achämenidischen Provinz *Yəhūd* und seine
Implikationen für die Armentheologie des Psalters

Bonn University Press



V&R Academic

Bonner Biblische Beiträge

Band 174

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Johannes Bremer

Wo Gott sich auf die Armen einlässt

Der sozio-ökonomische Hintergrund der
achämenidischen Provinz *Yəhūd* und seine
Implikationen für die Armentheologie des Psalters

V&R unipress

Bonn University Press



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8471-0329-5

ISBN 978-3-8470-0329-8 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-0329-2 (V&R eLibrary)

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Erzbistums Köln, der PTH SVD St. Augustin und des Alttestamentlichen Seminars der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

© 2016, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: Silver Drachm of Judah, Persian Period, Early 4th century BCE, Gift of Jeannette and Jonathan Rosen, New York, to American Friends of the Israel Museum, IMJ 2013.39.34882, Collection of The Israel Museum, Jerusalem, Photo © The Israel Museum, by Vladimir Naikhin
Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, 96158 Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

*Meinen Eltern
Ursel[†] und Klaus Bremer
in inniger Liebe,
großer Dankbarkeit
und fester Verbundenheit*

Inhalt

| | |
|---|----|
| Vorwort | 17 |
| 1. Hinführung | 19 |
| 1.1 Zu Thematik und Fragestellung der Studie | 19 |
| 1.2 Zu <i>status questionis</i> und hermeneutisch-methodischen Grundlagen | 21 |
| 1.2.1 Forschungsgeschichtliche Entwicklungen | 21 |
| 1.2.1.1 Erste, doch grundlegende Überlegungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts | 21 |
| 1.2.1.2 Weitere Ausdifferenzierungen der Fragestellungen im Verlaufe des 20. Jahrhunderts | 24 |
| a) A. Causse und weitere Entwicklungen | 25 |
| b) Als ein Kontrapunkt: J. v. d. Ploeg | 26 |
| c) S. Mowinckel und weitere Entwicklungen | 27 |
| 1.2.1.3 Systematischer Ertrag | 29 |
| 1.2.1.4 Aktuelle Positionen | 30 |
| 1.2.2 Zu Hintergrund und Ziel der Studie | 42 |
| 1.2.3 Hermeneutik und Methodik | 44 |
| 1.2.3.1 Zu Möglichkeiten und Grenzen im Umgang mit biblischen Texten zur Rekonstruktion der sozio-ökonomischen Verhältnisse <i>Yəhūds</i> | 50 |
| 1.2.3.2 Zu Möglichkeiten und Grenzen im Umgang mit archäologischen Quellen zur Rekonstruktion der sozio-ökonomischen Verhältnisse <i>Yəhūds</i> | 54 |
| 1.2.3.3 Zu Möglichkeiten und Grenzen im Umgang mit Münzen zur Rekonstruktion der sozio-ökonomischen Verhältnisse <i>Yəhūds</i> | 57 |
| 1.3 Zu Anlage und Inhaltsübersicht der Studie | 58 |

| | |
|--|-----|
| 2. Die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Gegebenheiten in der Provinz <i>Yəhūd</i> zur Zeit der Achämeniden 538–522 v. Chr. | 61 |
| 2.1 Voraussetzungen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens in <i>Yəhūd</i> | 61 |
| 2.1.1 Der Umfang der Provinz <i>Yəhūd</i> | 61 |
| 2.1.2 Die geographischen Beschaffenheiten der Provinz <i>Yəhūd</i> | 65 |
| 2.2 Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Provinz <i>Yəhūd</i> zur Zeit der Achämeniden | 67 |
| 2.2.1 Der Beitrag der Hebräischen Bibel zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte <i>Yəhūds</i> | 67 |
| 2.2.1.1 Sondierung des Textbestandes der Hebräischen Bibel | 68 |
| 2.2.1.1.1 Das Buch Haggai | 71 |
| a) Synchroner Inhaltsüberblick und Gliederung des Haggai-Buches | 72 |
| b) Zur Literar- und Redaktionskritik des Haggai-Buches | 73 |
| c) Auswahl historisch-kritisch zu exegisierender Textpassagen | 75 |
| 2.2.1.1.2 Das Buch Sacharja 1–8 | 76 |
| a) Synchroner Inhaltsüberblick und Gliederung von Sach 1–8 | 76 |
| b) Zur Literar- und Redaktionskritik des Sacharja-Buches | 77 |
| c) Auswahl historisch-kritisch zu exegisierender Textpassagen | 80 |
| 2.2.1.1.3 Das Buch Ester | 81 |
| 2.2.1.1.4 Das Buch Esra/Nehemia | 82 |
| a) Synchroner Inhaltsüberblick und Gliederung des Esra/Nehemia-Buches | 83 |
| b) Zur Literar- und Redaktionskritik des Esra/Nehemia-Buches | 85 |
| bα) Zu Esr 1,1–6,22 | 85 |
| bβ) Zu Esr 7–10; Neh 8 | 91 |
| bγ) Zu Nehemia 1–7; 9–13 | 95 |
| c) Auswahl historisch-kritisch zu exegisierender Textpassagen | 103 |
| 2.2.1.2 Historisch-kritische Textexegesen | 104 |
| 2.2.1.2.1 Hag 1,4–11 | 105 |
| a) Text und Übersetzung | 105 |

| | | |
|-----------|--|-----|
| b) | Textkritische Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 106 |
| c) | Synchrone Abgrenzung des Textbestandes . . | 107 |
| d) | Literar- und Redaktionskritik | 108 |
| e) | Vers für Vers-Analyse | 110 |
| f) | Ertrag | 113 |
| 2.2.1.2.2 | Hag 2,15–19 | 114 |
| a) | Text und Übersetzung | 114 |
| b) | Textkritische Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 115 |
| c) | Synchrone Abgrenzung des Textbestandes . . | 115 |
| d) | Literar- und Redaktionskritik | 115 |
| e) | Vers für Vers-Analyse | 117 |
| f) | Ertrag | 118 |
| 2.2.1.2.3 | Sach 7,8–14 | 119 |
| a) | Text und Übersetzung | 119 |
| b) | Textkritische Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 120 |
| c) | synchrone Textabgrenzung des Textbestandes | 121 |
| d) | Literar- und Redaktionskritik | 121 |
| e) | Vers für Vers-Analyse | 122 |
| f) | Ertrag | 123 |
| 2.2.1.2.4 | Sach 8,9–13 | 124 |
| a) | Text und Übersetzung | 124 |
| b) | Textkritische Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 125 |
| c) | synchrone Abgrenzung des Textbestandes . . | 126 |
| d) | Literar- und Redaktionskritik | 127 |
| e) | Vers für Vers-Analyse | 127 |
| f) | Ertrag | 131 |
| 2.2.1.2.5 | Neh 1,1–3 | 132 |
| a) | Text und Übersetzung | 132 |
| b) | Textkritische Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 132 |
| c) | Synchrone Abgrenzung des Textbestandes . . | 132 |
| d) | Literar- und Redaktionskritik | 133 |
| e) | Vers für Vers-Analyse | 133 |
| f) | Ertrag | 136 |
| 2.2.1.2.6 | Neh 3,33–38 | 138 |

| | | |
|-----------|--|-----|
| a) | Text und Übersetzung | 138 |
| b) | Textkritische Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 139 |
| c) | Synchrone Abgrenzung des Textbestandes . . | 140 |
| d) | Literar- und Redaktionskritik | 140 |
| e) | Vers für Vers-Analyse | 141 |
| f) | Ertrag | 143 |
| 2.2.1.2.7 | Neh 5,1–19 | 147 |
| a) | Text und Übersetzung | 147 |
| b) | Textkritische Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 151 |
| c) | Synchrone Abgrenzung des Textbestandes . . | 152 |
| d) | Literar- und Redaktionskritik | 153 |
| e) | Vers für Vers-Analyse | 153 |
| f) | Ertrag | 163 |
| 2.2.1.3 | Ertrag: Der Beitrag der Hebräischen Bibel zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte <i>Yəhūds</i> | 168 |
| 2.2.2 | Der Beitrag der Archäologie zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte <i>Yəhūds</i> | 173 |
| 2.2.2.1 | Hinführung zur archäologischen Untersuchung | 173 |
| 2.2.2.1.1 | Zu den einzelnen archäologischen Ausgrabungen und Surveys | 175 |
| a) | Jerusalem und seine unmittelbare Umgebung | 176 |
| aα) | »Davidstadt« | 177 |
| aβ) | Zionsberg | 178 |
| aγ) | Weitere Funde innerhalb Jerusalems | 178 |
| aδ) | <i>Ketef Hinnom</i> und <i>Mamilla</i> | 179 |
| aε) | <i>Rāmat Rāhēl</i> | 179 |
| aζ) | <i>Rogem Gannim</i> | 180 |
| aη) | Weitere Grabungen | 181 |
| b) | Benjamin | 183 |
| ba) | <i>Tell en-Naşbe</i> | 183 |
| bβ) | <i>Tell el-Fūl</i> | 186 |
| bγ) | Bethel | 187 |
| bδ) | Gibeon | 187 |
| bε) | <i>Nebī Samwil</i> | 188 |
| bζ) | Surveys | 189 |
| c) | Der zu <i>Yəhūd</i> gehörende, nördliche Teil des judäischen Berglandes | 189 |
| cα) | Beth-Zur | 189 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| cβ) | <i>Hirbet Abū ṭ-Ṭwēn</i> | 190 |
| cγ) | Surveys | 191 |
| d) | Das Jordantal sowie die westliche Küstenzone des Toten Meeres | 192 |
| da) | <i>Tel Goren</i> | 192 |
| dβ) | Jericho | 193 |
| e) | Teile der <i>Šafēlā</i> | 194 |
| eα) | Geser | 194 |
| eβ) | <i>Tēl Bātāš</i> | 195 |
| eγ) | Surveys | 195 |
| 2.2.2.1.2 | Zur Frage nach der Bevölkerungszahl | 196 |
| a) | Zwei konträre Thesen: Zu H. M. Barstad und A. Faust | 196 |
| aα) | Zu H. M. Barstad | 196 |
| aβ) | Zu A. Faust | 198 |
| aγ) | Schlussfolgerung | 200 |
| b) | Zur Besiedlung der fünf differenzierten Regionen | 201 |
| ba) | Zur Besiedlung Jerusalems und seiner unmittelbaren Umgebung | 201 |
| bβ) | Zur Besiedlung Benjamins | 205 |
| bγ) | Zur Besiedlung des zu <i>Yāhūd</i> gehörenden, nördlichen Teiles des judäischen Berglandes | 207 |
| bδ) | Zur Besiedlung des Jordantales sowie der westlichen Küstenzone des Toten Meeres | 208 |
| be) | Zur Besiedlung von Teilen der <i>Šafēlā</i> | 209 |
| c) | Ergebnis: Zur Frage nach der Bevölkerungszahl | 210 |
| 2.2.2.2 | Archäologische Untersuchung einzelner Themenfelder | 213 |
| 2.2.2.2.1 | Gebäude und Architektur | 214 |
| a) | Einzelbetrachtung | 215 |
| b) | Vergleichende Betrachtung des näheren Umlandes | 219 |
| c) | Auswertung | 221 |
| 2.2.2.2.2 | Keramikfunde | 222 |
| a) | Einzelbetrachtung | 223 |
| b) | Vergleichende Betrachtung des näheren Umlandes | 225 |
| c) | Auswertung | 227 |

| | | |
|-----------|--|-----|
| 2.2.2.2.3 | Kleinfunde | 227 |
| a) | Einzelbetrachtung | 228 |
| b) | Vergleichende Betrachtung des näheren Umlandes | 229 |
| c) | Auswertung | 230 |
| 2.2.2.2.4 | Bestattungsformen | 231 |
| a) | Einzelfundbetrachtung | 231 |
| b) | Vergleichende Betrachtung des näheren Umlandes | 231 |
| c) | Auswertung | 232 |
| 2.2.2.2.5 | Stempelsiegelabdrücke | 232 |
| a) | Einzelfundbetrachtung | 233 |
| αα) | Rosettenstempelsiegelabdrücke | 233 |
| αβ) | Löwenstempelsiegelabdrücke | 233 |
| αγ) | Jerusalem-Stempelsiegelabdrücke | 234 |
| αδ) | <i>Yəhūd</i> -Stempelsiegelabdrücke | 234 |
| b) | Vergleichende Betrachtung des näheren Umlandes | 237 |
| c) | Auswertung | 239 |
| 2.2.2.3 | Ertrag: Der Beitrag der Archäologie zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte <i>Yəhūds</i> | 243 |
| 2.2.3 | Der Beitrag der Münzen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte <i>Yəhūds</i> | 248 |
| 2.2.3.1 | Hinführung zur Untersuchung perserzeitlicher Münzen in <i>Yəhūd</i> | 248 |
| 2.2.3.1.1 | Begriffliche Vorbemerkungen | 251 |
| a) | »Silber« | 251 |
| b) | »Geld« | 252 |
| c) | »Münzen« | 253 |
| 2.2.3.1.2 | Wirtschaftstheoretische Vorbemerkungen | 254 |
| a) | Der klassisch-neoklassische Ansatz | 256 |
| b) | Der Ansatz nach J.M. Keynes | 259 |
| 2.2.3.1.3 | Auswertung der wirtschaftstheoretischen Vorüberlegungen | 261 |
| 2.2.3.2 | Untersuchungen perserzeitlicher Münzen in <i>Yəhūd</i> | 262 |
| 2.2.3.2.1 | Das Aufkommen der ersten Münzen | 262 |
| a) | Griechisch-archaische Prägungen | 262 |
| b) | Attische Tetradrachmen | 264 |
| c) | Philistäische Prägungen | 265 |
| 2.2.3.2.2 | <i>Yəhūd</i> -Münzen | 266 |

| | | |
|---------|---|-----|
| a) | Forschungsgeschichte und Forschungsüberblick | 267 |
| b) | Zur Frage der Klassifizierung der <i>Yəhūd</i> -Münzen | 268 |
| c) | Die schweren <i>Yəhūd</i> -Drachmen | 270 |
| d) | Vorkommen und Verteilung der kleinen <i>Yəhūd</i> -Münzen | 275 |
| e) | Legenden der kleinen <i>Yəhūd</i> -Münzen | 276 |
| ea) | Die Legenden יהד und יהדה | 276 |
| eß) | Die Legenden יהזקיה הפחה und יהזקיה | 277 |
| eγ) | Die Legende יהזקיה הכוהן | 277 |
| eδ) | Die Legende יהדוע | 278 |
| f) | Münzbilder der kleinen <i>Yəhūd</i> -Münzen | 279 |
| fα) | Persische Elemente | 279 |
| fß) | Attische bzw. griechische Elemente | 280 |
| fγ) | Indigene Elemente | 280 |
| fδ) | Das Motiv des Adlers (Falke?) | 282 |
| fε) | Kombinationen von Motiven | 283 |
| g) | Zur Frage nach einem kultischen oder religiösen Bezug der kleinen <i>Yəhūd</i> -Münzen | 283 |
| h) | Zur Frage nach den Gewichtsstandards der kleinen <i>Yəhūd</i> -Münzen | 285 |
| i) | Zur Frage des Silberfeingehaltes der kleinen <i>Yəhūd</i> -Münzen | 288 |
| j) | Zur Frage der Beschädigungen mancher <i>Yəhūd</i> -Münzen | 289 |
| k) | Zur Frage nach Prägeort und Prägeautorität | 290 |
| 2.2.3.3 | Ertrag: Der Beitrag der Numismatik zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte <i>Yəhūds</i> | 292 |
| 2.3 | Synthese: Entwurf des wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Hintergrundes der achämenidischen Provinz <i>Yəhūd</i> | 301 |
| I. | Stufe | 302 |
| II. | Stufe | 307 |
| III. | Stufe | 311 |
| 3. | Zum Aufweis der Armentheologie des Psalters vor dem Hintergrund der sozio-ökonomischen Entwicklungen in <i>Yəhūd</i> | 317 |
| 3.1 | Was macht einen Psalm zum »Armenpsalm«? | 317 |
| 3.1.1 | Hinführung | 317 |
| 3.1.2 | Drei Definitionsvorschläge | 318 |

| | |
|--|-----|
| 3.1.2.1 Semantisch orientierter Definitionsvorschlag | 318 |
| 3.1.2.1.1 Erörterung | 318 |
| 3.1.2.1.2 Kritikansatz | 327 |
| 3.1.2.2 Thematisch orientierter Definitionsvorschlag | 329 |
| 3.1.2.2.1 Erörterung | 329 |
| 3.1.2.2.2 Kritikansatz | 330 |
| 3.1.2.3 Soziologisch orientierter Definitionsvorschlag | 331 |
| 3.1.2.3.1 Erörterung | 331 |
| 3.1.2.3.2 Kritikansatz | 332 |
| 3.1.3 <i>Summa summarum</i> | 333 |
| 3.2 Psalmen mit armentheologischen Aussagen im Psalter | 334 |
| 3.2.1 Das erste Buch Ps 1–41 | 335 |
| a) Die Gruppe Ps 3–14 | 336 |
| b) Die Gruppe Ps 15–24 | 347 |
| c) Die Gruppe Ps 25–34 | 351 |
| d) Die Gruppe Ps 35–41 | 356 |
| 3.2.2 Das zweite Buch Ps 42–72 | 367 |
| a) Die Gruppe Ps 51–68 | 368 |
| b) Die Gruppe Ps 69–71.72 | 369 |
| 3.2.3 Das dritte Buch Ps 73–89 | 377 |
| a) Die Asafpsalmen Ps 73–83 | 378 |
| b) Der Davidpsalm 86 | 382 |
| 3.2.4 Das vierte Buch Ps 90–106 | 383 |
| a) Die Gruppe Ps 90–92 | 383 |
| b) Die JHWH Königspsalmen Ps 93–100 | 383 |
| c) Der 3. Davidpsalter Ps 101–103 | 384 |
| 3.2.5 Das fünfte Buch Ps 107–145 und das Schluss-Hallel Ps 146– 150 | 386 |
| a) Der Ps 107 | 387 |
| b) Der 4. Davidpsalter Ps 108–110 | 392 |
| c) Die 2. Halleluja-Triade Ps 111–113 | 393 |
| d) Die 3. Halleluja-Triade 115–117 | 399 |
| e) Der Tora-Psalm 119 | 400 |
| f) Der Wallfahrtspsalter Ps 120–134 | 400 |
| g) Der 5. Davidpsalter Ps 138–145 | 401 |
| h) Das Schluss-Hallel Ps 146–150 | 406 |
| 3.3 Entwicklungslinien armentheologischer Aussagen in den Psalmen . | 410 |
| 3.3.1 Armentheologische Akzentuierungen und ihre Dynamiken innerhalb des 1. Psalmenbuches Ps 1–41 | 411 |
| 3.3.1.1 Formale Aspekte | 411 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.1.2 Allgemeine Kennzeichen | 412 |
| 3.3.1.3 Kontextualisierende Zusammenschau | 413 |
| 3.3.1.4 Armentheologische Dynamiken vor dem Hintergrund der These zu sozio-ökonomischen Entwicklungen in <i>Yəhūd</i> | 419 |
| 3.3.1.5 Implikationen für die Frage nach möglichen Trägerkreisen | 426 |
| 3.3.2 Armentheologische Akzentuierungen und ihre Dynamiken innerhalb des 2. Psalmenbuches Ps 42–71.72 | 429 |
| 3.3.2.1 Formale Aspekte | 429 |
| 3.3.2.2 Allgemeine Kennzeichen | 430 |
| 3.3.2.3 Kontextualisierende Zusammenschau | 431 |
| 3.3.2.4 Armentheologische Dynamiken vor dem Hintergrund der These zu sozio-ökonomischen Entwicklungen in <i>Yəhūd</i> | 433 |
| 3.3.2.5 Implikationen für die Frage nach möglichen Trägerkreisen | 436 |
| 3.3.3 Armentheologische Akzentuierungen und ihre Dynamiken innerhalb des 3. Psalmenbuches Ps 73–89 | 437 |
| 3.3.3.1 Formale Aspekte | 437 |
| 3.3.3.2 Allgemeine Kennzeichen | 438 |
| 3.3.3.3 Kontextualisierende Zusammenschau | 438 |
| 3.3.3.4 Armentheologische Dynamiken vor dem Hintergrund der These zu sozio-ökonomischen Entwicklungen in <i>Yəhūd</i> | 440 |
| 3.3.3.5 Implikationen für die Frage nach möglichen Trägerkreisen | 442 |
| 3.3.4 Armentheologische Akzentuierungen und ihre Dynamiken innerhalb des 4. Psalmenbuches Ps 90–106 | 443 |
| 3.3.4.1 Formale Aspekte | 443 |
| 3.3.4.2 Allgemeine Kennzeichen | 444 |
| 3.3.4.3 Kontextualisierende Zusammenschau | 444 |
| 3.3.4.4 Armentheologische Dynamiken vor dem Hintergrund der These zu sozio-ökonomischen Entwicklungen in <i>Yəhūd</i> | 445 |
| 3.3.4.5 Implikationen für die Frage nach möglichen Trägerkreisen | 446 |
| 3.3.5 Armentheologische Akzentuierungen und ihre Dynamiken innerhalb des 5. Psalmenbuches und des Schluss-Hallels Ps 107–145.146–150 | 447 |

| | |
|---|-----|
| 3.3.5.1 Formale Aspekte | 447 |
| 3.3.5.2 Allgemeine Kennzeichen | 448 |
| 3.3.5.3 Kontextualisierende Zusammenschau | 449 |
| 3.3.5.4 Armentheologische Dynamiken vor dem Hintergrund der These zu sozio-ökonomischen Entwicklungen in <i>Yəhūd</i> | 454 |
| 3.3.5.5 Implikationen für die Frage nach möglichen Trägerkreisen | 470 |
| Appendix: Überblick über Psalmen mit armentheologischer Ausrichtung im Psalter (Tabelle) | 473 |
| Concluding theses with regard to the psalms and Psalter studies | 479 |
| Literaturverzeichnis | 485 |

Vorwort

Die vorliegende leicht überarbeitete Studie wurde im Sommersemester 2013 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Inauguraldissertation eingereicht. Ihr Thema ergab sich aus gemeinsamem Forschungsinteresse von Doktorand und Doktorvater. Letztgenannter – Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld[†] – war seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts an der Armenthematik der Psalmen interessiert; Erstgenannter hegte und hegt an der Frage nach Armut und Reichtum gleichsam biographisches Interesse, gelang er doch zu seinem Theologiestudium nach Abschluss einer Bankausbildung und Tätigkeit als Privatkundenberater im Filialgeschäft.

Ob der Wahl des Studienschwerpunktes im Bereich alttestamentlicher Exegese sei an dieser Stelle den Vertretern des Fachbereiches »Altes Testament« in Bonn Dank ausgesprochen für ihr großes Engagement: allen voran dem Ordinarius und Doktorvater Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld[†]. Namentlich zu nennen ist zudem der seinerzeit als Assistent am Lehrstuhl tätige Prof. Dr. Johannes Schnocks. Er trug wesentlichen Anteil daran, mich »zum Alten Testament« zu führen. Mein Dank ist dreifach auszuweiten auf Prof. Dr. Ulrich Berges: für konstruktive Überlegungen bei manch gemeinsamen Mittagessen, die Erstellung des Zweitgutachtens zur vorliegenden Dissertation und die Aufnahme meiner Studie in die Reihe Bonner Biblische Beiträge (BBB). Es war Prof. Dr. Rainer Albertz, der mir zu Beginn meiner Promotion den Kontakt zu Prof. Dr. Oded Lipschits und der Tel Aviv University herstellte, von dem ich bei mehreren Forschungsaufenthalten und einer Grabungsteilnahme in hohem Maße profitieren durfte. Mein Dank gilt neben Prof. Dr. Oded Lipschits und seinem gesamten Team insbesondere auch Dr. Haim Gitler vom Israel Museum Jerusalem, mit dem ich mich verschiedentlich über die achämenidischen Münzen austauschen durfte. Bereichernd war und ist für mich auch der Austausch über Fragen um Psalmen und Psalter mit Prof. Dr. W. Dennis Tucker, Jr. und der Baylor University, Waco, TX. Dankbar bin ich zudem für Gespräche und Austausch mit Prof. Dr. Christian Frevel vor der Drucklegung des Manuskriptes. – Mein Doktorvater, Prof. Dr.

Frank-Lothar Hossfeld, starb in der Woche, da diese Arbeit dem Verlag zum Druck übergeben wurde. Mit ihm ist ein großer und hochzuschätzender Psalmenexegete aus unserer Welt geschieden. Seine Person war und bleibt Theologen ein kritisch-konstruktiver Miteiferer, Christen ein seelsorgender Wegbegleiter und nicht zuletzt seinen Schülern ein wirklicher Freund.

Doch was wäre ein Doktorand ohne kritische Impulse durch gute Freunde und Kollegen im akademischen Mittelbau, von denen ich namentlich, Dr. Andrea Spans M.A., Dr. Christiane Wüste und Dr. Bernd Obermayer, vor allem aber Dr. Till Magnus Steiner nenne. Er hat Frust und Fortschritt dieser Arbeit »kilometerweit« bei gemeinsamem Joggen und Doktorandenkolloquien im Wochenendhaus des Doktorvaters konstruktiv begleitet. Am Alttestamentlichen Seminar danke ich seiner »Kommunikationszentrale« Sekretärin Elke Wich. Das Ehepaar Irmgard und Hans Homey, Elisabeth Gorges und Myriam Schneider haben sich dankenswerterweise um die Korrektur von Orthographie und Syntax bemüht gemacht.

Für die Finanzierung meiner Qualifikation im Rahmen des Forschungsprojektes »Theologie der Psalmen« danke ich auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG); für namhafte Druckkostenzuschüsse ein »Vergelt's Gott« dem Erzbistum Köln, der PTH SVD St. Augustin und dem Alttestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn.

Meiner Verlobten, Frau Anja Fuchs, danke ich für ihre treue und stets warme Hand während nahezu aller Phasen meiner Promotion. Möge mein Dank für Entbehrungen hineingenommen werden in meine Liebe zu ihr immerdar.

Verneigen möchte ich mich vor meinen geliebten Eltern, Ursel[†] und Klaus Bremer, die mich seit über 36 Jahren liebend unterstützen. Ihnen jede Zeile und jede Fußnote dieser Arbeit zu widmen ist mir inniges Anliegen.

1. Hinführung

1.1 Zu Thematik und Fragestellung der Studie

Über die Armut ist alles gesagt.
Daß sie hartnäckig ist, zäh, klebrig.
Daß sie niemanden interessiert,
außer den Armen. Langweilig ist sie.
So emsig, daß ihr keine Zeit bleibt,
über Langeweile zu klagen.
Sie ist wie der Dreck. Dort,
wo unten ist, ist sie,
stört, steckt an, stinkt.

Sie fällt auf durch Allgegenwart.
Es ist, als wäre sie ewig.
Göttliche Attribute. Hilfreiche,
Heilige suchen sie, Mönche
und Nonnen sind mit ihr verlobt.
Alle anderen, lebenslänglich
auf der Flucht vor ihr, holt sie
mit ihrem blechernen Teller
majestätisch und unbewegt
an der nächsten Ecke ein.

Hans Magnus Enzensberger, Der blecherne Teller

»Wo Gott sich auf die Armen einlässt.« – zielt auf einen »literarischen Ort«. Das Thema »Armut«, die Frage, wie man ihr entgegnet und die Sorge um die »Armen« hat nicht erst seit Beginn des Pontifikats Franziskus' eine zentrale Bedeutung für die Kirche und das Leben jedes einzelnen Christen. Bereits in der altorientalischen Welt werden die Reichen zur Sorge für die Armen erzogen, lag eine besondere Pflicht der Könige zur Fürsorge für die Armen in der Gesellschaft und zeigt sich die Liebe der Götter zu den Armen. Im Neuen Testament stechen Texte wie das Magnifikat (Lk 1,46–55) u. a. hervor, in denen Gott gepriesen wird als der,

der Niedrige erhöht, Hungrige mit Gütern erfüllt und sich Israel, seines Knechtes, annimmt. Im Alten Testament sind es neben anderen Texten wesentlich die Psalmen, welche auf verschiedene Weise die Sorge um »Arme« zum Ausdruck bringen. Die vorliegende Arbeit zeigt auf, dass in ihnen an keiner Stelle »Armut« oder »Armsein« ein Wert eingeräumt wird. Gott ist an keiner Stelle an »Armut« gelegen. Vielmehr zeigen die Psalmen sehr deutlich, inwieweit »Armut« zum Thema gemacht wird. Damit findet sich ein erster, »literarischer Ort« benannt, welchem sich diese Arbeit zuwendet.

»Wo Gott sich auf die Armen einlässt« – zielt auf einen »historischen Ort«. Neben dem literarischen Ort wendet sich diese Arbeit aber auch einem zweiten, »historischen Ort« zu. Als eine formative Epoche der Entstehung des Psalters wird die Zeit der achämenidischen Herrschaft von 538–332 v. Chr. angesehen. Diese Zeit stellt für die Frage nach den Hintergründen von Entstehung und Formation biblischer Schriften stets insofern eine besondere Herausforderung dar, als dass sie bisweilen als die »bad bank« der Verortung biblischer Schriften anmutet.

Es finden sich damit die beiden Dimensionen vorliegender Arbeit benannt. Ihr Thema verfolgt das aus der Forschungsgeschichte aufgewiesene Ziel, die gesellschaftlichen Hintergründe darlegen zu können, in welcher die »Armen« in der Zeit von Entstehung, Redaktion und Formation des Psalters lebten, um auf diese Weise einen konstruktiven Beitrag zur Frage nach der vieldiskutierten Armentheologie des Psalters zu leisten. Es vermag aufgewiesen zu werden, dass sich herausgearbeitete verschiedene Entwicklungen und Dynamiken armentheologischer Aussagen in den Psalmen vor dem Hintergrund realer sozio-ökonomischer Veränderungen ereignet haben. Die armentheologischen Aussagen in den Psalmen sind, gleichwohl Zeugnis theologisch-literarischer Reflexion, nicht zu scheiden von dem konkreten Elend und der konkreten Not realer Menschen zur Zeit von Entstehung, Redaktion und Kompilation der Heiligen Schrift.

Auf diese Weise ergibt sich der Aufweis der vorliegenden Studie: Ein Grundanliegen der Frage nach der Armentheologie, die Ausgangs- und Zielpunkt der Arbeit darstellt, als ein Desiderat der Forschungsgeschichte zu benennen (Kapitel 1); die wirtschaftlichen und sozialen Hintergründe zur Perserzeit durch eine grundlegende Quellenstudie zu erarbeiten (Kapitel 2) und aufzuzeigen, inwieweit hierdurch ein konstruktiver Beitrag zur Frage nach der Armentheologie des Psalters geleistet wird (Kapitel 3).

1.2 Zu *status questionis* und hermeneutisch-methodischen Grundlagen

1.2.1 Forschungsgeschichtliche Entwicklungen

Kurze Überblicke über die Forschung an der Armentheologie des Psalters bietet bereits H.-J. Kraus in seinem dritten Exkurs des Kommentars zu den Psalmen sowie in seiner »Theologie der Psalmen«.¹ Auf den Exkurs in seinem Kommentar stützt sich eine erweiterte Aufarbeitung der Forschungsgeschichte in der Dissertationsschrift von Cl. Sticher aus dem Jahre 2002.² Dazu treten Überblicke über Forschungspositionen bei R.F. Rhode 1991 und J.U. Ro 2002.³ N. Lohfink hat mit seinem grundlegenden Aufsatz »Von der ›Anawim-Partei‹ zur ›Kirche der Armen‹« 1986 instruktiv den *status quaestionis* der Frage nach einer Armen-Partei aufgearbeitet und diskutiert.⁴ Darin wird deutlich, dass die Frage nach der Armentheologie *a priori* gebunden ist an die Frage nach der Verfasserschaft von armentheologisch ausgerichteten Psalmen.⁵ In der nachfolgenden Darstellung werde ich chronologisch verschiedene Entwicklungslinien innerhalb der Forschungsgeschichte darlegen, die aufzeigen, wie disparat die Frage nach der Armentheologie seit dem 19. Jahrhundert diskutiert wurde, die zu einem wesentlichen Teil dadurch bedingt ist, dass die Rückfrage nach der gesellschaftlichen Stellung der »Armen« im Psalter sich bislang nicht geklärt findet. Die Darlegung der Forschungsgeschichte stellt damit den historischen Hintergrund, wie auch Beweggrund und Aufweis der Dringlichkeit der vorliegenden Studie dar.

1.2.1.1 Erste, doch grundlegende Überlegungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Die Frage nach einer Armentheologie im Psalter kam erstmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Kommentare von J. Olshausen,⁶ H. Hupfeld⁷ und H. Graetz auf.⁸ 1853 betonte J. Olshausen in der Einleitung zu seinem

1 Vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen 1–59, 109–111; H.-J. KRAUS, Theologie 188–193.

2 Vgl. CL. STICHER, Rettung 307–311.

3 Vgl. R.F. RHODE, ’ānî 16–19 (bezogen auf die Positionen zum Verständnis des Terminus אָנִי); J. U.-S. RO, »Armenfrömmigkeit« 113–129.

4 Vgl. N. LOHFINK, »Anawim-Partei«. Vor diesem Hintergrund verzichtet J.U.-S. Ro in seiner Studie zur »Armenfrömmigkeit« im nachexilischen Israel auf eine Darstellung der Forschungsgeschichte, vgl. J.U.-S. Ro, »Armenfrömmigkeit« 113, Anm. 371.

5 Zur Diskussion möglicher Definitionen eines »Armenpsalms« vgl. meine Ausführungen in Kapitel 3.1.

6 Vgl. J. OLSHAUSEN, Kommentar.

7 Vgl. H. HUPFELD, Psalmen I.

8 Vgl. H. GRAETZ, Kommentar.

Kommentar, dass die Schicksale, Sorgen und Bedürfnisse der Gemeinde der Frommen den Mittelpunkt aller Gedanken des Psalters bilden und verortete diese Gemeinde zur Zeit Antiochus IV. Epiphanes. H. Graetz vertrat indes 1882 die These zu Trägerkreisen der Armentheologie, wonach die soziale Klasse der verarmten Leviten («Anawiten») für die armentheologischen Aussagen des Psalters verantwortlich waren.⁹ Damit vermutete H. Graetz bereits am Ende des 19. Jahrhunderts, dass die Psalmen von levitischen Tempelsängern verfasst wurden und vertrat zum einen erstmals die von H. Hupfeld nur beiläufig erwähnte These einer »Armen-Partei« sowie zum anderen die Annahme der Existenz einer über verschiedene Zeitepochen hinweg agierenden Gruppe, die Armentheologie vertrat. Diese These H. Graetz' ist in der nachfolgenden Zeit verschiedentlich aufgenommen worden: Im frankophonen Sprachraum zunächst von I. Loeb, der ebenfalls eine Gruppe als vom Exil an durch die Zeiten hinweg agierenden Trägerkreis der Armentheologie annahm. Diese identifiziert er mit den »serviteurs de Dieu«¹⁰. Da seine These im 19. Jahrhundert bereits sehr weitreichend anzusehen ist, sei die Charakterisierung der von ihm postulierten Gruppe im nachfolgenden längeren Zitat wiedergegeben:

«... pendant l'exile de Babylone, il s'était formé, parmi les Juifs, une classe d'hommes qui prétendaient être spécialement les *serviteurs de Dieu* et croyaient être plus fidèles au judaïsme que tous les autres Juifs. Ils nous sont connus par le second Isaïe ou Pseudo-Isaïe, qui a décrit leur situation au milieu de leurs coreligionnaires, exprimé leurs sentiments, leurs pensées et leurs aspirations. Ils avaient fait vœu de pauvreté et d'humilité, se croyaient destinés à expier les fautes du peuple juif et à souffrir pour lui, afin de mériter sa délivrance. Ils se regardaient volontiers comme la cœur et la moelle de nation, une sorte de symbole vivant du peuple juif. Ce sont eux seuls, à peu près, qui paraissent être rentrés en Palestine après la conquête de Babylone par les Perses, et ils continuèrent à y vivre comme ils avaient vécu en Babylone. La Palestine juive eut donc des espèces de derviches, voués à la vie pieuse, humbles et pauvres par principe et par profession. Leur vie, après l'exile, nous est racontée par les Psaumes, qui sont la plupart une œuvre de leur parti et auxquels il est impossible de rien comprendre si on ne les rapporte pas à leurs vrais auteurs. Ces braves gens formaient probablement des associations ou confréries, ils s'appelaient les Pieux, les Justes, les Saints, les Pauvres, les Humbles.»¹¹

9 Vgl. H. GRAETZ, Kommentar 20–37.

10 I. LOEB, Littérature 146.

11 I. LOEB, Littérature 146. »Während des babylonischen Exils entstand unter den Juden eine Klasse von Menschen, die behaupteten, sie seien in besonderer Weise die Knechte Gottes, und glaubten, sie seien dem Judentum treuer ergeben als alle anderen Juden. Wir kennen sie durch den zweiten oder Pseudo-Jesaja, der ihre Situation inmitten ihrer Mitgläubigen beschrieb und ihre Gefühle, Gedanken und Wünsche zum Ausdruck gebracht hat. Sie hatten ein Gelübde der Armut und Demut getan, sie glaubten an ihre Bestimmung, die Sünden des jüdischen Volkes zu sühnen und für es zu leiden, um so seine Befreiung zu verdienen. Gern betrachteten sie sich als das Herz und das Mark der Nation, als eine Art lebendes Symbol des jüdischen Volkes. Es scheint, daß fast nur sie nach der Eroberung Babyloniens durch die

Damit vertritt I. Loeb gegen Ende des 19. Jahrhunderts die These einer Verfasserschaft der Psalmen durch die aus dem »second Isaïe ou Pseudo-Isaïe« bekannten »serviteurs de Dieu« in nachexilischer Zeit. Parallel zu I. Loeb und, wie N. Lohfink vermutet in gegenseitiger Kenntnis ihrer Arbeiten,¹² legte E. Renan eine Geschichte Israels vor. In ihrem dritten Band vertritt er die These einer pietistischen Partei, welche – im Gegensatz zur Annahme I. Loebes – bereits vor dem Exil von der Zeit Jesajas und Hiskias an in Juda existierte und sich selbst als »arm« bezeichnete.¹³

»Die Leistung Renans besteht [...] darin, daß er die von den Psalmen her entwickelte Anawim-Theorie, die schon als Theorie von einer ›Partei‹ existierte und schon in vor-exilische Zeit zurückverlängert war, in Deckung brachte mit der ›prophetischen Reformpartei‹, der bei Wellhausen für die Entwicklung vom natürlich-politischen Israel zur Höhe der individualistischen Religion Jesu die entscheidende Rolle zukam.«¹⁴

Zeitgleich, aber unabhängig von I. Loeb und E. Renan, wurde auch im deutschsprachigen Raum der Ansatz H. Graetz' weitergeführt. In seiner Lizentiatsarbeit, die insofern bereits ein Meilenstein war, als es sich hier um die erste (explizite) wissenschaftliche Studie zu »Armen« in den Psalmen handelt, lehnt A. Rahlfs 1892¹⁵ zwar dessen Leviten-Theorie wie I. Loeb ab, jedoch waren für A. Rahlfs die Anawim eine in der Gerichtssituation des Babylonischen Exils gebildete Partei, die den Sinn des Exils darin sah, dass ganz Israel zu »Armen« werde.

»Die Anawim = Knechte Jahwes sind eine Partei innerhalb des Volkes, aber nichts führt darauf, sie als Leviten oder überhaupt als Angehörige eines bestimmten Standes zu

Perser nach Palästina zurückgekehrt sind, und dort lebten sie weiterhin so, wie sie in Babylonien gelebt hatten. So erhielt das jüdische Palästina eine Art von Derwischen, dem frommen Leben geweihte Menschen, demütig und arm aus Prinzip und von Beruf. Ihr Leben nach dem Exil erzählen uns die Psalmen, die meistens ein Werk ihrer Partei sind und die man überhaupt nicht verstehen kann, wenn man sie nicht auf ihre wahren Verfasser bezieht. Diese trefflichen Leute bildeten vermutlich Vereine oder Bruderschaften, sie nannten sich die Frommen, die Gerechten, die Heiligen, die Armen, die Demütigen.«, Übersetzung nach N. Lohfink, N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 157.

12 I. Loeb zitiert E. Renan in einer Fußnote (vgl. I. LOEB, *Littérature* 9, Anm. 2) und schließt sich darin E. Renan voll an bis auf seine zeitliche Ansetzung ins 8. Jahrhundert, vgl. auch N. LOHFINK, »Anawim-Partei 157, Anm. 12.

13 Damit verfolgt E. Renan einen Gedanken, der elf Jahre zuvor in der »Geschichte Israels« von J. Wellhausen in einem Privatdruck formuliert wurde: Nachdem Jesajas Botschaft nicht aufgenommen wurde, habe er »dadurch das volkstümliche Wesen der Religion alteriert, daß er das eigentliche Israel in dem heiligen Reste erblickte, welcher allein unversehrt aus der Krisis hervorgehen sollte. Denn der Rest war nicht bloß Gegenstand seiner Hoffnung, sondern er bestand schon gegenwärtig in der kleinen Partei der Frommen, die er [Jesaja – J.B.] um sich gesammelt hatte.«, J. WELLHAUSEN, *Geschichte* 58. Diese »kleine Partei der Frommen« stellt nach J. Wellhausen »die ersten Schritte auf die Stiftung der Kirche hin« dar, J. WELLHAUSEN, *Geschichte* 58. Vgl. hier auch N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 157–158.

14 N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 158.

15 Vgl. A. RAHLFS, *'anî* und *'anâw*.

fassen. Die Anawim sind vielmehr die Frommen, die entschlossenen Anhänger Jahwes im Exil überhaupt.«¹⁶

»Rückblickend«, so N. Lohfink, »mag auffallen, daß ganz plötzlich, in wenigen Jahren und nur teilweise aufeinander aufbauend mehrere Hypothesen über eine ›Armenpartei‹ in Israel entwickelt wurden.«¹⁷ Dies, wie N. Lohfink es selbst tut, mit dem zeithistorischen Hintergrund am Ende des 19. Jahrhunderts zusammenzubringen, erscheint naheliegend.

»In der Vereinigung der ›Armen‹ von damals, der sozialistischen Arbeiterbewegung, wurde in jenen Jahrzehnten gerade der Streit darüber ausgetragen, ob man reine ›Bewegung‹ bleiben oder in Gestalt einer ›Partei‹ ins konkrete politische Kräftespiel eintreten solle. [...] Im Zusammenhang mit diesen Diskussionen, die damals auch außerhalb der sozialistischen Bewegung ihren Widerhall fanden, scheint mir der plötzlich so häufige Gebrauch des Wortes ›Partei‹ erklärbar zu sein.«¹⁸

Von dem Terminus »Partei« hat man im 20. Jahrhundert dann auch zunächst abgesehen: W.W. Graf v. Baudissin spricht in »Altes Testament und Arme« bis zur Makkabäerzeit eher von einer »Richtung«;¹⁹ Auch M. Weber verwendet ihn nicht.²⁰ Die Frage, ob in Bezug auf die atl. Zeit nun von »Bewegung« oder »Partei« gesprochen werden sollte, ist daher zu relativieren; vielmehr geht es um den Einfluss einzelner Gruppen.

1.2.1.2 Weitere Ausdifferenzierungen der Fragestellungen im Verlaufe des 20. Jahrhunderts

Im deutschen Sprachraum hielt in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts R. Kittel an der Annahme einer Armenbewegung fest, die er unter Rückgriff auf A. Rahlfs jedoch nicht wie später A. Causse von den Anfängen Israels an existent sieht, sondern erst mit dem Babylonischen Exil.²¹ Nach dem Exil kommt es nach R. Kittel in der Zeit Esras und Nehemias zu einer Verschärfung religiöser Gegensätze. »Schon die erste nachexilische Zeit lehrt uns die Spannungen kennen, die zwischen verschiedenen Richtungen innerhalb des Judentums bestand [...]. Spätestens vom 4. Jahrhundert an aber beginnt der Prozeß der Hellenisierung

16 A. RAHLFS, 'anî und 'anâw 83. H.-J. Kraus merkt an, dass die Interpretation A. Rahlfs' später u. a. B. Duhm, R. Kittel, W. Staerk und H. Gunkel beeinflusst hat, vgl. H.-J. KRAUS, Theologie 188; H.-J. KRAUS, Psalmen 1–59, 109. Zu den Positionen von R. Kittel und H. Gunkel im Anschluss an A. Rahlfs s. u.

17 N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 161.

18 N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 161.

19 Vgl. W.W. GRAF V. BAUDISSIN, Religion.

20 Vgl. seine *posthum* von seiner Frau veröffentlichten Aufsätze von 1917–1919, in: M. WEBER, Judentum 1–400.

21 Vgl. R. KITTEL, Psalmen; R. KITTEL, Geschichte.

[...].«²² Der Kontakt mit der griechischen Welt hat »vielen im Volke den Anstoß geboten, griechische Sitte und griechisches Denken auf sich wirken zu lassen. Alle diese Elemente können als die Fortschrittlichen, Liberalen, dem fremden Wesen gegenüber Aufgeschlossenen gelten. Ihnen gegenüber sind die anderen die Konservativen und Altgläubigen. Es war nur noch ein Schritt, daß man sich auf dieser Seite als die ›Frommen‹ fühlte und jene als die ›Gottlosen‹ und Bösewichte empfand.«²³ Nach R. Kittel greifen in dieser Bezeichnung für »Arme« demzufolge religiöse und soziale Konnotation ineinander und bedingen sich. So gelangt auf diese Weise zu Beginn des 20. Jahrhunderts die religiöse neben der sozialen Konnotation in den Fokus, die zunehmend in unterschiedlichen Weisen an Stellenwert innerhalb der Diskussion gewinnen wird.

In diesem Ergebnis ähnlich erscheinend, aber im Kern anders, ist die ebenfalls auf die Überlegungen A. Rahlfs fußende Position H. Gunkels. Für ihn ist die Armenfrage zwar weder in seinem Kommentar noch in seiner späteren, *posthum* von J. Begrich zu Ende gebrachten Einleitung von primärem Gewicht, doch ist seine Auffassung in Bezug auf die Armentheologie von grundlegender Bedeutung für den weiteren Gang der Forschung. Zum Verhältnis zwischen den Betern der »Armenpsalmen« und ihren Gegnern formuliert er: »Sie sind durch einen sozialen Gegensatz voneinander geschieden.«²⁴ Religiöse Gegensätze entstammen dem sozio-ökonomischen Gegensatz. »Der Arme behauptet, der Fromme zu sein, und ist überzeugt, daß die Reichen Frevler sind und die Armen ihrer Religion wegen verfolgen.«²⁵ Sozio-ökonomische Armut als Grundlage für eine sich daraus im weiteren Verlauf entwickelnde Frömmigkeit, mit anderen Worten die Verursachung einer speziellen Frömmigkeit durch materielle Armut, sehen im weiteren Verlauf insbesondere auch die zeitgenössischen Ansätze von R. Albertz wie von F.-L. Hossfeld und E. Zenger.

a) A. Causse und weitere Entwicklungen

Im weiteren Verlauf der Forschung modifizierte A. Causse etwa zur gleichen Zeit im Jahre 1922 die These A. Rahlfs'.²⁶ A. Causse rechnet mit einer bis an die Anfänge Israels reichenden Armenbewegung, deren Spuren sich in der gesamten Hebräischen Bibel zeigen, in besonderem Maße im Psalter, der für A. Causse ein »l'œuvre du peuple, il a été écrit par ›les pauvres‹ et ›pour les pauvres‹«.²⁷ ist. Er

22 R. KITTEL, Geschichte 702.

23 R. KITTEL, Geschichte 703.

24 H. GUNKEL, Einleitung 209.

25 H. GUNKEL, Einleitung 208–209.

26 Vgl. A. CAUSSE, »pauvres«.

27 A. CAUSSE, »pauvres« 81. »Werk des Volkes [...] geschrieben von ›den Armen‹ für ›die Armen‹«, Übersetzung nach N. Lohfink, N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 164.

betont die reale Existenz dieser Armen und beschreibt in seinen Ausführungen recht plastisch ihre schwache gesellschaftliche Stellung.

»Leurs œuvres sont anonymes; ils demeurent pour ainsi dire en dehors de l'histoire. Pourtant ils ont vraiment habité là dans les campagnes de l'ancienne Palestine, dans le village innommé, le village au flanc de la colline, au creux du vallon. C'est là qu'ils ont souffert, qu'ils ont prié, qu'ils ont espéré. [...] Ici comme dans la prédication des prophètes, nous entendons la protestation du pauvre, le soupir douloureux de l'esclave, l'appel à Yahvé des revoltes de l'égoïsme social [...]«²⁸

Mit seiner Deutung legte A. Causse aber zugleich den Grundstein für eine spirituelle Interpretation der Armentheologie. N. Lohfink vermag die Aussagen A. Causses treffend zu interpretieren:

»Letztlich spricht in den Psalmen der Armen für Causse ein Geist, der etwas von ›Sekte‹ an sich hat. Er stammt aus dem geduldig getragenen Leid. Er führt zu einer Religion der Demut. Sie ist geprägt von Liebe und Einfachheit, von stillem Dulden, von Freude am Kult in Jerusalem, von Treue zum Gesetz, von der eschatologischen Hoffnung auf Gottes kommendes Handeln, das allein dann endlich alles in der Welt ändern wird.«²⁹

Das Verständnis A. Causses war für weitere Auseinandersetzungen mit der Armentheologie insbesondere im frankophonen Sprachraum prägend.³⁰ N. Lohfink sieht hier die Wurzel für die weiteren Entwicklungen innerhalb der Katholischen Kirche: eine bereits »vorkonziliare katholische Armutsspiritualität« und die Rede von der »Kirche der Armen« während des Zweiten Vatikanischen Konzils, die nach dem Konzil zur »Option für die Armen« wurde, welche insbesondere in der Befreiungstheologie so maßgebliche wie konkrete Bedeutung erlangte.³¹

b) Als ein Kontrapunkt: J. v. d. Ploeg

Als Kontrapunkt zu A. Causse steht J. v. d. Ploeg, der sich 1950 nicht nur gegen die Thesen A. Causses, sondern gegen die gesamte Entwicklung der französisch geprägten Armenspiritualität richtet. Einer seiner Artikel 1950 schließt mit dem deutlichen Ergebnis:

28 A. CAUSSE, »pauvres« 81–82. Die Armen »haben wirklich gelebt, dort in den Landstrichen des alten Palästinas, im Dorf ohne Namen, im Dorf am Hügelhang, in der Talmulde. Dort haben sie gelitten, gebetet und gehofft. [...] [Aus ihrem Munde] vernehmen wir hier den Protest des Armen, das schmerzreiche Stöhnen des Sklaven, den Ruf zu Jahwe aus dem Munde derer, die gegen den gesellschaftlichen Egoismus revoltieren.«, Übersetzung nach N. Lohfink, N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 163–164.

29 N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 164.

30 Vgl. A. GELIN, *pauvres*. A. Gelin erwähnt hier die Vorlesungsschrift von A. Robert, vgl. N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 166, Anm. 37.

31 Vgl. N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 165–170.

»... mais il est exclu que dans l'Ancien Testament la pauvreté a été considéré comme un idéal religieux.«³² Zuvor fasst er zusammen: »Il y a eu, avant et après l'exile, un certain nombre de pauvres, mais ils ne formaient pas de groupe spécial ou isolé, ni un parti. Ils n'avaient pas non plus *propres* idées religieuses. Il ne paraît nulle part que les pauvres fussent particulièrement dévots ou pieux; le contraire est plutôt probable, comme partout dans le monde, jusqu'à nos jours [1950 – J.B.].«³³

c) S. Mowinckel und weitere Entwicklungen

Eine weitere Entwicklungslinie nahm im skandinavischen Raum bei S. Mowinckel 1921 ihren Ausgang. S. Mowinckel definiert die »Armen« nicht als Gruppierung, sondern in ihrer jeweiligen aktuellen Opferrolle in individuellen Konflikten mit den »Feinden«, welche sie magisch manipulieren.³⁴ Von ihm abhängig ist sein Schüler H. Birkeland. Gut zehn Jahre später bestätigt er die Position S. Mowinckels, indem er in seiner Studie zu den »Armen« in den Psalmen deren »Armut« als in Konflikten je aktuell und momentbezogen ansieht, ohne dass dabei auf eine spezielle Bewegung oder Partei oder auf eine bestimmte Spiritualität zu schließen ist.³⁵ Auf die weitere Beschäftigung mit den »Armen« in den Psalmen übten die skandinavischen Autoren insofern Einfluss, als sie weder die Frage nach einer Gruppierung noch nach einer Armenspiritualität in der Richtung A. Causses wie später der Theologie der Befreiung zu tangieren vermochten.³⁶ Der Ansatz S. Mowinckels findet sich u.a. von H.-J. Kraus in seinem Kommentar³⁷ wie in seiner Theologie aufgegriffen.

»Wenn SMowinckel es ablehnt, die ›Armen‹ als einen Orden in Israel zu verstehen, und wenn er zugleich auf die Polarität von ›Armen‹ und ›Feinden‹ aufmerksam macht, dann

32 J. VAN DER PLOEG, *pauvres* 270; ferner auch J. VAN DER PLOEG, *chefs*.

33 J. VAN DER PLOEG, *pauvres* 270; »Es gab, vor wie nach dem Exil, eine gewisse Anzahl von armen Leuten. Nirgends wird deutlich, daß die Armen auf besondere Weise fromm oder religiös gewesen wären. Sie hatten auch keine ihnen eigenen religiösen Ideen. Eher ist, wie bis in unsere Tage [1950 – J.B.] überall auf der Welt, das Gegenteil der Fall gewesen.«, Übersetzung nach N. Lohfink, N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 172. Dieser weist ebd. selbst die Aussagen J.v. d. Ploegs scharf zurück: »Daß es im Endeffekt in Israel mit den Armen überhaupt nicht anders gewesen sei als wie bis in unsere Tage sonst überall auf der Welt, bleibt doch wohl ein etwas zu schneller Analogieschluss. Warum war denn bei den Bibelwissenschaftlern so lange Zeit hindurch immer wieder das Bedürfnis da, Theorien über die Armen in Israel auszuarbeiten. Offenbar gaben die Texte der biblischen Schriften doch dazu Anstoß.« (173).

34 Vgl. S. MOWINCKEL, *Psalmstudien I* 113–117; S. MOWINCKEL, *Psalmstudien VI*, 61.

35 Vgl. H. BIRKELAND, *Ani* und *Anaw*. Dagegen räumt er im selben Jahr ein, dass bisweilen doch auch von ständiger Armut und ggf. sogar einer Klassenbezeichnung die Rede sein kann, vgl. bereits seine Korrigenda zum genannten Band, darüber hinaus: H. BIRKELAND, *Feinde*. Wenig später schließt sich P.A. Munch H. Birkeland an, vgl. P. MUNCH, *Bemerkungen*.

36 »Diese zunächst rein skandinavische Diskussion hatte auf jeden Fall die Wirkung, daß man zumindest außerhalb Frankreichs sehr viel vorsichtiger mit der Äußerung von Theorien über eine Armenpartei und eine Armenbewegung wurde.«, N. LOHFINK, »Anawim-Partei« 171.

37 Vgl. H.-J. KRAUS, *Psalmen 1–59*; H.-J. KRAUS, *Psalmen 60–150*; H.-J. KRAUS, *Theologie*.

ist diesem Ansatz neuer Erklärung nur zuzustimmen. Man wird tatsächlich sagen müssen: In den Psalmen sind die ›Armen‹ die *Opfer ihrer ›Feinde‹*. Wesentlich für ihre Situation der ›Armut‹ ist die Bedrängnis durch feindliche Mächte und die daraus erwachsene Hilflosigkeit und Bedürftigkeit. Im einzelnen läßt sich zeigen, daß der ›Arme‹ vor allem der Verfolgte, Verleumdete und Angeschuldigte ist, der sich der Übermacht seiner Feinde nicht zu erwehren vermag.«³⁸

Von dort, d. h. den Armentermini des Psalters aus, sowohl auf sozio-ökonomische wie auf religiöse Gruppenbildungen zu schließen, ist nach E.S. Gerstenberger »sinnlos«,³⁹ denn der Beter kann nach den Ausführungen seiner Habilitationsschrift jeglichem sozialen Stand angehören, d. h. materiell arm wie reich sein. Es geht nur darum, im aktuellen Moment der Notlage sich auf das Psalmengebet einzulassen. Voraussetzung ist hierfür für ihn eine reine religiöse Motivation. Die Bezeichnungen für »Arme« haben demnach ihren Sitz nicht im Materiellen, sondern im »Bitteremoniell«.

»Ausgangspunkt für unsere Überlegungen ist also die Krisensituation eines ›normalen‹, ›beliebigen‹ Israeliten, des ›everyman‹, wie Mowinckel ihn zu bezeichnen pflegt. Denn für eine Beschränkung des Bitteremoniells auf eine bestimmte soziale Schicht der Bevölkerung ergeben sich nach der [...] Analyse der Gebetsanlässe und auch sonst keinerlei Anhaltspunkte. Die Notsituation ist entscheidend.«⁴⁰

Diese Aussage erweitert er jedoch in seinem späteren sozialgeschichtlichen Ansatz nach der Auseinandersetzung mit F.-L. Hossfeld und E. Zenger.

»Die reflektierenden, weisheitlichen, tora-nahen und armenfreundlichen Psalmen (z. B. Ps 1; 9/10; 37; 39; 49; 73/90; 119; 139 usw.) sind Neubildungen. Aber sie dienen nicht der Herstellung eines zusammenhängenden Lesetextes, sondern sind auf neue, zeitgenössische Probleme und Erwartungen der Gemeinde abgestellt, in der sie entstanden sind. Toratreue und -freude, die Vergänglichkeit des Lebens, die Ausbeutung armer Gemeinden durch reiche Grundbesitzer (vgl. Neh 5) – das sind brennend aktuelle Situationen, die im Zusammenleben der Glaubenden artikuliert werden müssen.«⁴¹

Insofern ist die Frage des materiellen Standortes für E.S. Gerstenberger später doch von Relevanz – bezogen auf die von ihm genannten Psalmen.

38 H.-J. KRAUS, *Theologie* 189 (Hervorhebung im Original).

39 J.U.-S. RO, »Armenfrömmigkeit« 123.

40 E.S. GERSTENBERGER, *Mensch* 140–141.

41 E.S. GERSTENBERGER, *Psalter* 5–6. Zur Erweiterung der Position E.S. Gerstenbergers vgl. auch J.U.-S. RO, »Armenfrömmigkeit« 123–124. Zu E.S. Gerstenbergers Psalmenansatz auch seinen Kommentar: E.S. GERSTENBERGER, *Psalms*, Part 1; E.S. GERSTENBERGER, *Psalms*, Part 2 1–461.

1.2.1.3 Systematischer Ertrag

In der Beschäftigung mit den »Armen« im Psalter konnten bis hierhin folgende Linien gezeichnet werden:

- (1) Erste Grundlagen zur Beschäftigung mit den »Armen« im Psalter legten im 19. Jahrhundert in ihren Kommentaren J. Olshausen, H. Hupfeld und H. Graetz. Letztgenannter brachte die Armentheologie in Verbindung mit levitischen Tempelsängern (»Anawiten«).
- (2) Insbesondere auf der Basis von H. Graetz entwickelte im frankophonen Sprachraum I. Loeb die Gedanken weiter; parallel und in gegenseitiger Kenntnis auch E. Renan. I. Loeb ging ebenfalls von einer Gruppe aus, die vom Exil an wirkte. Er identifizierte diese mit den aus dem »second Isaïe ou Pseudo-Isaïe«⁴² bekannten, alleine aus dem Exil zurückgekehrten »serviteurs de Dieu«⁴³.
- (3) Zeitgleich baute im deutschsprachigen Raum A. Rahlfs auf den Grundgedanken H. Graetz' auf und legte eine Monographie vor, die sich speziell mit den »Armen« im Psalter befasst. Wie I. Loeb übernahm er jedoch nicht H. Graetz' Identifizierung einer auch von ihm postulierten Gruppe mit den Leviten.
- (4) Im Anschluss an A. Rahlfs geht R. Kittel in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von einer sich mit dem Babylonischen Exil formierenden Armenbewegung aus und nimmt nachexilisch, insbesondere mit beginnender Hellenisierung, stärkere religiöse Spannungen an, die soziale Gegensätze hervorriefen, und spricht von einem gegenseitigen Bedingen von religiöser und sozialer Konnotation der Bezeichnungen für »Arme«. Ein gegenseitiges Bedingen sieht auch H. Gunkel, allerdings sieht er umgekehrt die real-sozialen Verhältnisse eines Teils der Bevölkerung – der »Armen« – als Nährboden für eine sich entwickelnde spezielle Frömmigkeit. In diese Richtung gehen auch die zeitgenössischen Ansätze von R. Albertz sowie von F.-L. Hossfeld und E. Zenger (s. u.).
- (5) A. Causse modifizierte etwa zur selben Zeit die These A. Rahlfs und geht von den »Armen« als Gruppierung aus, die seit den Anfängen Israels wirkte. Seine Gedanken prägten die weiteren besonders im frankophonen Raum gemachten Überlegungen über eine Spiritualisierung der Armut und einer Armenspiritualität, die nach dem Exil zur vor allem für die Befreiungstheologie maßgeblichen »Option für die Armen« wurde.
- (6) Kontrapunktisch dagegen steht J.v.d. Ploeg, der 1950 die Gedanken A. Causse und eine Spiritualität der Gruppe der »Armen« gänzlich ablehnt.

42 I. LOEB, *Littérature* 146.

43 I. LOEB, *Littérature* 146.

- (7) Ebenfalls etwa zeitgleich zu A. Causse entwickelte sich in Skandinavien angestoßen von S. Mowinckel ein Ansatz, der nicht in Anlehnung an H. Graetz von einer Gruppierung von »Armen« und bestimmter Spiritualität ausgeht, sondern der die Armut der »Armen« je aktuell und momentbezogen im Gegeneinander zu den »Feinden« sah. Auf diese Grundgedanken bauen u. a. auch H.-J. Kraus und E.S. Gerstenberger auf.

1.2.1.4 Aktuelle Positionen

Mit dem Verweis auf die Weiterführung der Gedanken S. Mowinckels bei H.-J. Kraus und E.S. Gerstenberger wird die gegenwärtige Forschungssituation erreicht. Die Darstellung bis hierhin zeigt auf, dass zwar verschiedenliche Theorien und Erklärungsversuche für die von allen Seiten gesehene Armentheologie der Psalmen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgeführt wurden, eine überzeugende These jedoch bislang nicht gefunden werden konnte: So herrscht weder ein Konsens darüber, ob »Arme« als Gruppe oder Partei eine bestimmte Religiosität innehatten oder nicht,⁴⁴ noch, wenn diese existierte, ab welchem Zeitpunkt innerhalb der Geschichte Israels mit ihr gerechnet und mit welcher bekannten Größe sie ggf. identifiziert werden kann. Der Ansatz S. Mowinckels u. a., sich den »Armen« in Abgrenzung zu den Feinden zu nähern, erscheint zunächst einsichtig, doch beantwortet er nicht, warum der Frage der »Armen« eine solch gewichtige Rolle in den Psalmen zukommt. Die »Armen«, wie H.-J. Kraus es im weiteren Verlauf tut, ob ihrer Abgrenzung zu den Feinden als deren Opfer und ihres Bezuges zum Zion mit Frommen zu identifizieren, die ihre Zuflucht bei JHWH suchen, greift zu kurz und wird dem biblischen Text nicht gerecht, der von עָנִי, עֲנָוִים bzw. עֲנָוִים, אֲבִיּוֹן, אֲבִיּוֹנִים, דָּל, דָּל u. a. spricht und in weiteren, »Arme« nicht nennenden Psalmen, erkennen lässt, dass JHWH sich gerade für Bedürftige auf unterschiedliche Weise einsetzt. Dies gilt auch für die Position E.S. Gerstenbergers 1970 (publiziert 1980), die er selbst zu späterer Zeit erweitert hat.

Vor diesem Hintergrund hat R. Albertz, zwar nicht ausgehend von einer Psalmen- oder Psalteruntersuchung, sondern im Rahmen seiner Religionsgeschichte, aus der eine »soziale Aufspaltung des jüdischen Gemeinwesens in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. [...] – nach ersten Ansätzen in der spätvorexilischen

44 So sieht etwa Cl. Sticher in ihren Ausführungen zur »Armentheologie« die Position der Negation eines bestimmten Frömmigkeitstyps der »Armen« bei H.-J. Kraus »anhand verschiedener Beobachtungen und insbesondere den Vergleich mit den Texten aus Qumran« widerlegt, vgl. CL. STICHER, Rettung 308.

Zeit«⁴⁵ hervorgeht, die »Armenfrömmigkeit« der Unterschichtszirkel« untersucht und dabei zu drei Grundfragen (»Problemen«) der Armentheologie der Psalmen und des Psalters Stellung genommen.⁴⁶

»Da ist erstens das semantische Problem, ob die o.g. Begriffe [אַרְבֵּי יְהוּדָה; אֲרָמִים; אֲרָמִי] in den Psalmen »wörtlich« zu verstehen sind, d.h. eine soziale Konnotation tragen.«⁴⁷ R. Albertz sieht dies uneingeschränkt gegeben, wo »Arme« als Gruppe Objekt der Fürsorge des Königs (Ps 72,2.4.12.13), der Reichen (Ps 112,9) oder Gottes (Ps 113,7) auftreten; allerdings grenzt er dies von einer »besonderen Armenfrömmigkeit«⁴⁸ ab. Wo dieser selbst um Gottes Eingreifen bittet (Ps 40,18// 70,6; 86,1; 109,22; 25,16; 69,30), ist die Abgrenzung von einer »besonderen Armenfrömmigkeit« nach R. Albertz schwieriger. Hier ist »[d]ie religiöse Konnotation [...] nicht zu leugnen, aber sie schließt die soziale mit ein.«⁴⁹

»Das zweite Problem ist, ob die o.g. Begriffe Partei- oder besser Gruppenbezeichnungen sind, wenn ja, welche Gruppe damit gemeint ist.«⁵⁰ Mit H. Birkeland nimmt er an, dass eine singularische Selbstprädikation des Beters als »arm« auf eine aktuelle Notlage und nicht auf eine Gruppenzugehörigkeit verweist. Wo ein einzelner sich einer Gruppe anschließt oder eine Gruppe von »Armen« genannt wird, ist Israel als Ganzes gemeint (Ps 74,19.21; 147,6; 149,4; fraglich Ps 22,27; 69,33) oder eine Gruppe innerhalb Israels als Opfer innenpolitischer Feinde (Ps 10,9.12.17; 12,6; 14,6; 35,10; 82,3; 140,13). »Hier ist eine Gruppe innerhalb Israels gemeint, die sich zugleich als soziales Opfer der Frevler und als Gemeinschaft von Frommen versteht (Ps 9,11; 79,6; 69,33 f.37; 140,14; 12,2; 75,11).«⁵¹

»Das dritte Problem betrifft die Gattungszugehörigkeit und die Kriterien für die Ausgrenzung von »Armen-Psalmen.«⁵² Ausgehend von formen- und gattungskritischen Differenzierungen beobachtet R. Albertz, »daß die Armenfrömmigkeit ursprünglich mehr in Kleinkultgattungen zu Hause war und später durch Adaption von der Gesamtgemeinde auch in andere Gattungen wandern und deren offizielle Theologie beeinflussen konnte.«⁵³

Daraus schließt er:

»Angesichts dieses etwas diffusen Befundes empfiehlt es sich, bei der Rekonstruktion der Frömmigkeit religiöser Unterschichtszirkel von solchen Texten auszugehen, die 1.

45 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 569. Zur Herleitung seiner Ordnung des religiösen Gemeinwesens der nachexilischen Zeit vgl. ebd. 536–555.

46 Zur Aufbereitung der drei Grundfragen aus den Ausführung R. Albertz' vgl. auch die Darstellung bei Cl. Sticher (CL. STICHER, Rettung 310–311).

47 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 569.

48 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 569.

49 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 570.

50 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 570.

51 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 570.

52 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 570.

53 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 571.

zu den Kleinkultgattungen gehören, die 2. singulare oder plurale Gruppenbezeichnungen (Arme, Gerechte etc.) aufweisen, die 3. Hinweise auf einen sozialen Konflikt erkennen lassen und die 4. Elemente eschatologischer Prophetie besitzen.«⁵⁴

In seinem Rekonstruktionsentwurf der Religionsgeschichte in nachexilischer Zeit beobachtet R. Albertz ausgehend von Neh 5 u. a. eine Aufspaltung der religiösen Oberschicht und differenziert eine fromme Oberschicht, die für die Unterschicht eine ethische Verantwortung trug, und eine unsolidarische, mit der persischen Oberherrschaft paktierende Oberschicht, die die »Armen« durch Steuer- und Kreditforderungen bedrängte. Diesen Entwurf sieht er in den Psalmen bestätigt.

»Mußte schon die fromme Oberschicht mit dem Problem theologisch fertig werden, daß sie gegenüber ihren unsolidarischen aristokratischen Kollegen ins Hintertreffen geriet, so sah sich die von diesen in die Verelendung getriebene Unterschicht mit noch weit massiveren Glaubensanfechtungen konfrontiert. Sie sah sich dem brutalen, gnadenlosen und hinterhältigen Angriff einer Gruppe ausgesetzt (Ps 10,2–11; 12,2–5; 109,2–5.12.16), die sich, wiewohl einflußreiche und ›treue‹ Mitglieder des Gemeinwesens, überhaupt nicht darum scherte, was Gott dazu sagen würde (Ps 10,4.11.13; 14,1.4), und zynisch ihre Selbstsicherheit zur Schau stellte (10,6; 75,5). Ihre Frage war: Wie konnte Jahwe diese Lästerung hinnehmen (10,13)? Mußte er nicht endlich seiner Gottheit willen für sie und gegen die Frevler eingreifen (109,20f.)?«⁵⁵

Dabei hatte die Unterschicht keinerlei Verdienste vorzuweisen und daher

»keinen Anspruch auf Rettung außer dem, daß Jahwe, der Gott der Befreiung, sich selbst verleugnen würde, wollte er auf Dauer den Jammer der Armen übersehen; deswegen nahmen sie sein letztendliches Erbarmen mit den Unterdrückten immer wieder schon in eschatologischen Lobliedern vorweg [vgl. Ps 9,13.19; 10,17f; 35,9f; u. a. – J.B.]. Und für sie war die Abrechnung mit den Frevlern nicht nur ein theoretisches, sondern ein zutiefst existenzielles Problem.«⁵⁶

Der Zuwendung Gottes konnten sich die »Armen« aufgrund der geschichtlichen Erfahrung sicher sein. Jetzt ging es aber darum, dass Gott sich nicht mehr nur erbarmte, sondern sich konkret und existenziell für die »Armen« einsetzte!⁵⁷

54 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 571.

55 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 571.

56 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 572.

57 In der Auseinandersetzung mit armentheologisch zu verstehenden Psalmen beobachte ich, dass die Hilfe für die Armen gerade als wesentliche Charaktereigenschaft Gottes dargestellt wird und insofern für das Gottesbild von erhöhter Bedeutung ist. Ich verweise auf die Besprechung der Psalmen im dritten Teil dieser Arbeit. Darüber hinaus vermutet R. Albertz eigene Gottesdienste der religiösen Unterschichtszirkel außerhalb des Tempels, was er aufgrund der Heilsversicherung einzelner Psalmen, die nicht erkenntlich im Kontext des Jerusalemer Tempelkultes stehen, annimmt, näherhin privater Klage- und Dankzeremonien entsprungen, denen er auch »gelegentliche Opferpolemiken« entnimmt (vgl. Ps 40,7–9; 69,32), vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 172–574. Auch dies wird anhand der im dritten

»War es die wichtigste Funktion der persönlichen Theologie der frommen Oberschicht gewesen, die ethische Verantwortung der Gruppe in der sozialen Krise über alle Enttäuschungen hinüberzuretten, so war es die wichtigste Aufgabe der Armenfrömmigkeit, die in den Unterschichtsgemeinden entwickelt und praktiziert wurde, den unterdrückten Opfern der sozialen Krise ihre Würde und Lebenshoffnung wiederzugeben.«⁵⁸

Dem dienen drei Aspekte: (1) Bitten und Wünsche gegen die Unterdrücker: »Hier machen sich die dumpfe Wut und das verzweifelte Ohnmachtsgefühl der Entrechteten und Getretenen Luft; [...]«⁵⁹ (2) Eschatologische Erwartungen auf ein großes Gericht Gottes, das die reichen Frevler strafen und den »Armen« Recht verschaffen wird. JHWH möge die aktuellen politischen und sozialen Verhältnisse total umkehren.⁶⁰ (3) Das »Selbstbewußtsein der religiösen Unterschichtszirkel, gerade in ihrem Elend die eigentlich Frommen zu sein,«⁶¹ das ihrer Selbstbehauptung und Würde diene.

»Aus dieser Funktion heraus ist der Tatbestand zu verstehen, daß in der Armenfrömmigkeit die sozialen Begriffe für ›arm‹ einen religiösen Unterton bekommen. Damit ist nicht etwa eine religiöse Verklärung der Armut gemeint, sondern die religiöse Kompensation eines sozialen Defizits.«⁶²

Somit kommt R. Albertz bezogen auf die Armentheologie der Unterschichtszirkel, die sich nach ihm in den Psalmen widerspiegelt, zu der Schlussfolgerung:

»Nach ihrem Selbstverständnis standen sie [die »Armen« – J.B.] nicht am Rande der Gemeinde, sondern bildeten ihren Kern, beanspruchten – vor allem gegenüber den Frevlern –, das eigentliche Gottesvolk zu sein (Ps 14,4). Das gab ihnen die Kraft, sich trotz ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung innerhalb des jüdischen Gemeinwesens zu behaupten, ja, sogar mit ihrer Armenfrömmigkeit Einfluß auf die Gesamtgemeinde zu gewinnen.«⁶³

Ganz anders zeichnet J.U. Ro 2002 die Armentheologie des Psalters im Rahmen seiner Arbeit zur »Armenfrömmigkeit« im nachexilischen Israel«. Nach ihm ist die Armenfrömmigkeit in den Psalmen religiös und nicht sozio-ökonomisch begründet. Hierzu erörtert er vier Punkte:

Teil dieser Arbeit besprochenen Psalmen näher betrachtet und bezogen auf die Frage nach der Armentheologie des Psalters untersucht werden.

58 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 574.

59 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 574.

60 Vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 574–575.

61 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 575.

62 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 575.

63 R. ALBERTZ, Religionsgeschichte 576.

(1) »Diese Psalmen [gemeint sind die von ihm ›Armenfrömmigkeit‹ erkennen lassenden Psalmen 12; 25; 34; 35; 37; 40; 62; 69; 73; 76; 102; 109; 140; 149 – J.B.] konvergieren darin, dass ihnen Aspekte einer heilsgeschichtlich orientierten Theologie völlig fehlen; [...]«. ⁶⁴

Vielmehr zeichnen sie nach J.U. Ro Gott als eschatologisch Handelnden. ⁶⁵

(2) »Gemeinsam ist den hier berücksichtigten Psalmen ferner, daß Angelegenheiten des Jerusalemer Kultes, der Tempel selbst, wie auch die Opfer, so gut wie keine Rolle spielen. [...] Insgesamt ist also für die hier berücksichtigten Armenpsalmen [...] in ihrer Endfassung eine reservierte, wenn nicht sogar kritische Einstellung gegenüber dem Jerusalemer Tempel festzustellen; daraus folgt, daß als ›Sitz im Leben‹ für diese Texte nicht der offizielle Jerusalemer Tempelkult zu veranschlagen ist, sondern vielmehr die Gruppen- bzw. Gemeindeliturgie derer, die sich als die ›Armen‹ etc. in einer bedrohlichen Konfliktsituation sahen.« ⁶⁶

(3) »Nicht alle genannten Armenpsalmen lassen weisheitliche Prägung erkennen, [...]. Dennoch ist festzustellen, daß [...] die jeweiligen Sprecher bzw. Beter als solche dargestellt bzw. erkennbar werden, die als institutionell wichtige Personen in der Lage sind, Einfluss auf ihre Gruppe bzw. Gemeinschaft geltend zu machen und deren Wirken für die Gegenseite Anlaß ist, gegen sie mit dem Ziel vorzugehen, sie auszuschalten (vgl. u. a. Ps 35,15f; 40,15f). Aus diesem Befund ergibt sich, daß diese Armenpsalmen aus einem Milieu stammen müssen, in dem die Materiellen ebenso wie die religiös-theologischen Ressourcen derart waren, daß von dieser Seite aus die Konfrontation mit den Gegnern überhaupt gewagt werden konnte, und zugleich auch derart, daß von der anderen Seite, den Gegnern, das Wirken dieser Kreise als eine ernstzunehmende Bedrohung ihrer eigenen Position eingeschätzt wurde. Damit ist klar, daß diese Armenfrömmigkeit nicht als eine Angelegenheit verarmter, verelendeter und somit völlig einflussloser Unterschichtszirkel angesehen werden kann.« ⁶⁷

(4) »Die jeweiligen Verfasser dieser Armenpsalmen versuchen an keiner Stelle, das Armsein konkret mit Hinweisen auf objektive Sachverhalte zu beschreiben.« ⁶⁸ – »Armsein« dient in den Psalmen für J.U. Ro als Demutshaltung, als »Ehrenbezeichnung« bzw. »Markenzeichen«, womit ein Sonderstatus gegenüber Gott und der Welt ausgedrückt wird;

64 J.U.-S. Ro, »Armenfrömmigkeit« 168.

65 Hier zeigt sich beispielhaft die gegenläufige Interpretation J.U.-S. Ros zu der R. Albertz'. Letzterer sieht das als Ausdruck eschatologischer Hoffnung der »Armen«, der speziellen Frömmigkeit der Unterschichtszirkel, die aus einer sozio-ökonomischen Armut erwuchs (vgl. oben); ersterer sieht sie als Erweis gerade gegen eine sozio-ökonomische Armut.

66 J.U.-S. Ro, »Armenfrömmigkeit« 171–173. Mit der Distanzierung der »Armen« vom Jerusalemer Tempelkult verweist J.U.-S. Ro auf einen Aspekt, der in anderer Weise auch bei R. Albertz wie auch E. Zenger u. a. gesehen wurde und im weiteren Verlauf der Arbeit aufgegriffen wird.

67 J.U.-S. Ro, »Armenfrömmigkeit« 174.

68 J.U.-S. Ro, »Armenfrömmigkeit« 176.

»mit der Selbstbezeichnung ›arm‹ etc. soll eindeutig nicht eine wirtschaftliche Notlage angezeigt werden. Ihre Not- und Verfolgungssituation resultiert nicht daraus, daß die Gegenseite auf ihre wirtschaftliche Ausbeutung und Unterdrückung, also auf die Verelendung ihres Kreises, aus war; der Grund der Anfeindungen war vielmehr, daß man ihren theologischen Standort und die daraus abzuleitende Existenzweise ablehnte, weil man darin einen Angriff auf die eigenen Positionen sah, weil man Existenz und Wirken dieser Frömmigkeitsrichtung als Behinderung des eigenen politisch-wirtschaftlichen Gedeihens bzw. der dazu eingesetzten Praktiken empfand. [...] Fazit: Die hier vorgestellten Armenpsalmen [Ps 12; 25; 34; 35; 37; 40; 62; 69; 73; 76; 102; 109; 140; 149 – J.B.] sind nicht in sog. Unterschichtszirkeln (z. B. verelendete Landarbeiter, Kleinbauern, Hirten, mittellose Knechte, Entrechtete und Getretene etc.) zu verorten, sondern in Kreisen von Frommen, denen ein beachtliches Niveau an materiellen und geistigen Kapazitäten zuzumessen ist. Es sind Kreise, die sich in einer Frontstellung zu politisch maßgeblichen Gruppierungen der Jerusalemer Machtelite, zumal der Tempelführung, und deren Fehlhaltungen sehen.«⁶⁹

Die konträren Ausführungen zur Armentheologie der Psalmen von R. Albertz und J.U. Ro sind nicht unwesentlich zurückzuführen auf die Unkenntnis darüber, inwieweit eine Armentheologie einer wörtlichen, materiellen sozio-ökonomischen Armut als Grundlage erwächst oder von jeder materiellen Grundlage abgehoben einer Demuthaltung entspricht. Nicht Erster alleine, vielmehr bedürfen beide Ansätze der weiteren Rückfrage nach den sozio-ökonomischen Gegebenheiten, wengleich auf unterschiedliche Weise: in erstem Fall zur Klärung der Grundfrage, sozusagen als Unterbau jedweder weiterer Überlegung; in zweitem Fall zum einen zur Absicherung des Ansatzes, »Armentheologie« wirklich von »Armut« scheiden zu können, zum anderen zur Klärung der gegebenen Antwort, Armentheologie als Demuthaltung einem möglichen Milieu bzw. einer Gruppe zu verorten, das bzw. die über die entsprechenden religiös-theologischen Ressourcen verfügte und die Möglichkeit zum Disput mit Gegnern besaß.

Während R. Albertz von seiner Religionsgeschichte her sich den Psalmen zuwendet und J.U. Ro die Psalmen neben weiteren Texten betrachtet, die eine nachexilische Armenfrömmigkeit aufweisen, gehen F.-L. Hossfeld und E. Zenger mit ihrem Kommentar zu den Psalmen 1–50 von 1993 von einzelnen Psalmen und dem Psalter als Buch aus. Hier nehmen sie einen mehrstufigen Redaktionsprozess an, zu dessen Bestimmung die Armentheologie jeweils maßgebend ist. In einem

»spätexilischen/frühnachexilischen Kompendium von ›Laiengebeten‹ artikuliert sich das Gruppenbewusstsein von Armen und Verfolgten, die gleichwohl als ›Gerechte‹ leben

69 J.U.-S. Ro, »Armenfrömmigkeit« 187–188. Damit stehen diese nach J.U.-S. Ro »jenen Gruppierungen sehr nahe, deren ähnliche Konfliktlage in Jes 66; Zef 3 sowie bestimmten Texten der Qumran-Essener angesprochen ist.« (ebd. 188).

wollen. Ihre unterschiedlichen Notsituationen werden nüchtern wahrgenommen und in ihren Ursachen benannt (Verfolgung, Armut als Folge gesellschaftlicher Zerklüftung und Unterdrückung, Rechtsnot durch Verleumdung, Falschanklage und Rechtsbeugung, Machtbesessenheit und Brutalität von Mächtigen und Reichen, Krankheit, eigene Sünden). [...] Eine nachexilische Redaktion im Geiste der ›Armenfrömmigkeit‹ [...], die im 5.–4. Jh. anzusiedeln ist, zieht die Linien der formativen exilisch-nachexilischen Komposition weiter aus, einerseits durch Integration weiterer Psalmen [...] und andererseits durch ›Fortschreibung‹ der übrigen Psalmen. Ihr Anliegen ist es, in den Psalmenbetern die typischen Armen als Vertreter des angefeindeten und angefochtenen ›wahren Israel‹ zu sehen, die aufgrund der beiderseitigen engen Beziehungen zwischen JHWH und ›den gerechten Knechten JHWHs‹ den Feinden im Gottesvolk Widerstand leisten können, weil sie wissen, daß JHWH und seine Weltordnung [...] sich durchsetzen werden. [...] In hellenistischer Zeit wird der Begriff der Armen (einschließlich Synonyma) so ausgeweitet, daß damit Israel als Ganzes in seiner Bedrohung von innen und vor allem von außen bezeichnet wird; gerade als ›das arme Israel‹ kann es aber darauf setzen, daß sich JHWH ihm als ›Retter der Armen und Schwachen‹ erweisen wird.«⁷⁰

Ihre vor nunmehr rund zwanzig Jahren vertretene Auffassung ist seitdem punktuell kritisiert worden: So beispielsweise in Bezug auf Ps 18,26–30 im Jahre 2001 in der Dissertationsschrift von K.-P. Adam⁷¹ oder 2004 in der Dissertationsschrift von M. Saur.⁷² Gegenüber ihrer Zuversicht zu Beginn der 90er Jahre ist ihre Auffassung heute offener. In seinem zuletzt posthum 2012, von F.-L. Hossfeld aktualisierten redaktionskritischen Entwurf geht E. Zenger von alten armentheologischen Psalmen im 6. Jahrhundert aus (»Teilsammlungen individueller Klage-, Bitt- und Dankgebete: Ps 3–14 [ohne 9/10].15–24 [ohne 16 19 23].26–32 [ohne 25.33.34].35–41 [ohne 37 39 40]«⁷³) und rechnet danach mit einer Armenredaktion im 6./5. Jahrhundert (Übergang, primär eine soziale Gruppe in den »Armen« zu sehen, zur Erweiterung des Verständnisses auf eine religiöse Haltung hin) und einer Endredaktion im 2. Jahrhundert aus (Schluss-Hallel, Halleluja-Redaktion), die armentheologische Akzente setzte.⁷⁴ Zur Endredaktion hält er dabei fest:

»Die unverkennbare Nähe gerade der jüngsten Teile des Psalmenbuchs zur späten Weisheit und die Betonung der (Tempel-)Musik machen es wahrscheinlich, dass der Psalter seine Endgestalt im Milieu der weisheitlich inspirierten levitischen Tempelsängerschaft (vgl. 1 Chr 16,4f; 2 Chr 7,6; 29,30) erhalten hat, die in Distanz zur priesterlichen

70 F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Psalmen I 14–15. Vgl. auch: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, »Selig, wer auf die Armen achtet« 49–50. Der redaktionskritische Entwurf F.-L. Hossfelds/E. Zengers wurde 2002 von A.T. Kuckhoff »kritisch bearbeitet«, wonach die Annahme einer nachexilischen Armenredaktion bestätigt wurde, vgl. A.T. KUCKHOFF, Werden 73.

71 K.-P. ADAM, Held 131–133.

72 M. SAUR, Königspsalmen 72, Anm. 86.

73 E. ZENGER, Buch der Psalmen 445.

74 Vgl. E. ZENGER, Buch der Psalmen 445–447.

Tempelaristokratie stand und mit ihrer Verbindung von Tora-Weisheit, prophetischer Eschatologie und »Armenfrömmigkeit« den Psalter als ein *Volksbuch* ausgestaltete und verbreitete, die als *Kurzfassung* von Tora und Nebiim gelesen, gelernt und gelebt werden konnte.«⁷⁵

Einen interessanten Impuls zur Armentheologie als Deutungshintergrund verschiedener Psalmen leistet Cl. Sticher in ihrer 2002 publizierte Dissertationsschrift, die »[d]ie Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen« als »theologisches Denkmuster im Psalter« untersucht.⁷⁶ Die These ihrer Untersuchung lautet:

»In bestimmten Texten des Alten Testaments wird das Schicksal der Guten ausdrücklich auf ein rettendes Handeln Gottes zurückgeführt, während das Schicksal der Schlechten stets mit passiven oder unpersönlichen Wendungen beschrieben wird, ohne daß sich diese Verteilung der genera verbi (hier: Verbalstämme) bzw. unpersönlichen Formulierungen als Stilmittel erklären ließe.«⁷⁷

Bezogen auf die »Armen« baut sie insbesondere auf die Arbeiten von R. Albertz und F.-L. Hossfeld/E. Zenger auf und prüft im Anschluss an ihre Studie durch eine Zusammenschau aller »Bezeichnungen für die Guten« in den von ihr untersuchten Psalmen, inwieweit die von JHWH geretteten »Guten« mit den »Armen« übereinstimmen.⁷⁸ Dabei kommt sie jedoch zu einem negativen Ergebnis:

»Die Armenpsalmen sind bei den zum Beleg der These behandelten Psalmen überproportional vertreten. Das ist als Befund auffällig. Ist damit eine Spur gefunden, den Begriff Armenfrömmigkeit in den Psalmen durch weitere Kriterien abzusichern? Leider nein. Denn die Gegenprobe ist negativ: Nicht in allen Texten, in denen ausdrücklich Armentermini vorkommen, herrscht auch das hier untersuchte Ausgangsschema⁷⁹ vor. Es gibt solche, die von Armentermini geprägt sind bzw. solche Begriffe enthalten, aber von einem strafenden Handeln Gottes reden, [...]. Warum so viele Psalmen dieser These in den Bereich der Armenfrömmigkeit gehören, ist von hier aus nicht zu beantworten.«⁸⁰

Einen gewichtigen Beitrag zur Frage nach »Armen« im Psalter leistet auch U. Berges in der zweiteiligen Publikation seiner Antrittsvorlesung in Nijmegen

75 E. ZENGER, Buch der Psalmen 448 (Hervorhebungen im Original).

76 Vgl. CL. STICHER, Rettung.

77 CL. STICHER, Rettung 8.

78 Von den in ihrer Arbeit besprochenen zwanzig Psalmen werden demnach elf (zwölf), nämlich 6; 14; 20; 25; 27; 36; 37; 40; 70; 71; 92 (unsicher); 112 zu den »Armenpsalmen« gerechnet, vgl. 311.

79 Vgl. zu ihrem Ausgangsschema, d. h. zu ihrer Methodik im Einzelnen CL. STICHER, Rettung 7–17.

80 CL. STICHER, Rettung 314–315.

1999.⁸¹ Ausgehend vom Buch Jesaja weist er einen »gruppenspezifischen Charakter« der Armentheologie auf, der sich auf zweifache Weise auszeichnet: (1) zum einen in nachexilischen Einschreibungen innerhalb des ersten Großteils des Buches und (2) »zum anderen in der Thematik der Knechte als geistige Erben des Ebed und als die wahren Kinder der Mutter Zion«⁸². Er fragt, ob sich in der Gruppe der קְנָדִים (Knechte) »eine besondere Gruppe abzeichnet, die an dieser [armentheologischen – J.B.] Ausrichtung des Psalters in besonderer Weise mitgearbeitet hat«.⁸³ Ausgehend von dem geschichtstheologischen Modell nach R.G. Kratz und Ps 89 als endgültiges Ende der davidisch-salomonischen Monarchie (vgl. Vv. 39–40) ansehend,⁸⁴ fällt in Ps 89 eine Parallelisierung des Schicksals der davidischen Könige (Ps 89,42) und dem der Knechte (קְנָדִים , Ps 89,51) auf.

81 Vgl. U. BERGES, Armen. Einen Durchgang zu »Arm und Reich« u. a. durch den Psalter macht U. Berges in der Publikation U. BERGES/R. HOPPE, Arm und reich, 49–56.

82 U. BERGES, Armen 176.

83 U. BERGES, Knechte 155.

84 Vgl. R.G. KRATZ, Tora. In Analogie zu den fünf Büchern der Tora geht R.G. Kratz von den mit je einer Doxologie endenden jeweiligen Schlusspsalmen der fünf Psalmenbücher aus. »In diesen Psalmen stößt man auf einzelne, geschichtstheologisch prominente Stationen der Geschichte Israels, mit denen sich, sieht man sie zusammen, in Umrissen auch der Verlauf dieser Geschichte abzeichnet. So führen die ersten beiden Doxologien in 41,14 und 72,18f (mit V 20) auf die Königszeit unter David und Salomo (72,1.20). [...] Auch die folgenden Psalmen 73–89 gehören gemäß den Überschriften und der chronistischen Parallele noch in die vor-exilische Königszeit, doch führt die Doxologie in 89,53 auf einen Text, in dem der Untergang des davidischen Königtums, des Davidbundes von Ps 2 und 72 und der »Davidstadt« Jerusalem, beklagt wird. [...] Ebenso führt die nächste Doxologie 106,48 auf ein Bußgebet des Volkes (V.6ff), das in einem bis in die Mosezeit von Ps 90 zurückreichenden Geschichtsrückblick die Preisgabe des Volkes Israel an die Völker beklagt (V.27.40ff) und in 106,47 um Befreiung und Sammlung aus den Völkern bittet. [...] Die Position der Doxologien in Ps 89,53 und 106,(47.)48 [...] suggeriert aber in der Abfolge der Bücher zugleich einen – sachlich gesteuerten –, »historischen Verlauf«. In ihm folgt – im Sinne der doxologischen Zäsuren! – auf die Gründerepoche unter David und Salomo (Ps 2/3–41.42–72) die Epoche des Niedergangs (Ps 73–89; 90–106), die die vor-exilische Königszeit abschließt (Ps 89) und in die von Mose präfigurierte mindestens »70 Jahre« währende (Ps 90,10) Exilszeit führt (Ps 90–106), in der das davidisch-salomonische Königtum an JHWH allein übergeht. [...] Im Anschluß an die vierte und letzte Doxologie in 106,48 findet mit Ps 107 ein weiterer Übergang statt, der Übergang vom vierten zum fünften Buch in Ps 107–150. Es ist nach anderen Lobformeln gegliedert, die eigentlich Ps (90) 100–150 miteinander verbinden, durch die Zäsur in 106,(47.)48 aber als eigenes Buch abgrenzt. Im Sinne des redaktionellen Konzepts der Doxologie beginnt mit der Erfüllung der Bitte von 106,47 [...] in 107,2f eine Epoche der Restitution, in der in anderer Form wiederkehrt, was gemäß Ps 3–72 einmal gewesen und gemäß Ps 73–106 verlorengegangen ist.« R.G. KRATZ, Tora 21–24. Diese These hat in der Forschung breite Zustimmung gefunden, wie ihr Aufgreifen beispielsweise von U. Berges (vgl. U. BERGES, Knechte), J. Steinberg (vgl. J. STEINBERG, Ketuvim 224–268), B. Janowski (vgl. B. JANOWSKI, Tempel u. a.), B. Weber (vgl. B. WEBER, Werkbuch Psalmen III), M. Leuenberger (vgl. M. LEUENBERGER, Art. Gebet/Beten [AT]) und E. Zenger (vgl. CHR. FREVEL, Einleitung) bezeugt. Zuletzt hat F.-L. Hossfeld in einem Artikel diese These aufgegriffen und punktuell erweitert, vgl. F.-L. HOSSFELD, Dejinné.

»Die damit [mit Vv. 39–40 – J.B.] verbundene Demokratisierung der Königsvorstellung wird im weiteren Verlauf des Psalms besonders am Thema der Knechte festgemacht. Dass diese in V. 51 auftreten, kann kein Zufall sein, zumal sie auch im Schlussteil von Ps 90 (Vv. 13,16), dem Beginn von Buch IV, vorkommen. Die Parallelisierung der Schmach der davidischen Könige (89,42) mit der der ›Knechte‹ (89,51) und die Bitte um ihre Wiederbelebung (Ps 90,13–17), nicht die um eine eventuelle Restauration des König-tums, zeigt an, dass eben sie das davidische Königtum *post exilium* abgelöst haben. [...] [A]m Ende der davidisch ausgerichteten Bücher I–III steht kein Davidide mehr, sondern die Gruppe ›deiner Knechte‹ (Ps 89,51).«⁸⁵

Diese zeichnet nach U. Berges zum einen ihr Bezug zum Zion, zum anderen eine Völkeroffenheit und Zukunftshoffnung aus, die nicht auf den Opferkult, sondern auf das Gotteslob ausgerichtet ist, sowie nach Ps 119 ein Bezug zur Tora. Er geht nicht soweit, die Knechte mit den »Armen« gleichzusetzen; sondern vielmehr von einer von der Jesajaexegese ausgehenden Verbindung der Knechte und der »Armen«, näherhin den עֲרֵבָיִם, derer sich der Knecht annimmt. Die Knechte vertreten ein entsprechendes Gottesbild, sodass zu entnehmen ist, »dass auch die Gruppe der Armen, denen JHWHs Hilfe gilt, [wie auch die Knechte – J.B.] in der Nachfolge des Ebed steht.«⁸⁶ Psalmen, die die Knechte (עֲרֵבָיִם) nennen, kommt dabei in den nach R.G. Kratz die exilische und post-exilische Zeit fokussierenden Büchern IV und V eine strukturelevante Bedeutung zu:

»Die Nennung der Knechte, das Vergänglichkeitsmotiv, die Aufforderung an JHWH, für Zion einzutreten und damit die Heilswende endlich einzuleiten, verbinden Ps 90 und 102 eng miteinander. Dadurch werden auch die JHWH-König-Psalmen 93–100 umklammert, die in ihrer jetzigen Anordnung als Höhepunkt in Ps 100 die Völker zur Wallfahrt und zur Anerkennung JHWHs aufrufen [...]. Die Völker sind in den JHWH-König-Psalmen einem Weltkönig begegnet, der auf die *personae miserae* achtet (Ps 94) und dessen Macht auf der Durchsetzung von lebensschaffender Gerechtigkeit beruht (Ps 96,10–13; 97,1–2; 98,1–2.9, 99,4).«⁸⁷

In Ps 113 werden die Knechte zum Lob des Gottes aufgerufen, der die »Armen« erhöht auf die Position der Vornehmen (עֲרֵבָיִם, vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit der Armentheologie von Ps 113 in Kapitel 3.2.3). Bezüglich Ps 134 und 135 sieht U. Berges sie als diejenigen an, die einen ursprünglich israelorientierten Wallfahrtspsalter (vgl. Ps 125,5; 128,6; 130,8; 131,3) in einen »›völkeroffenen‹ Kontext«⁸⁸ stellen. Bei den wenigen Nennungen im 1. und 2. Psalmen-

85 U. BERGES, Knechte 163–164 (Hervorhebung im Original). U. Berges verweist hier auf Parallelen zum Jesaja-Buch, »denn auch dort bezieht sich die Demokratisierung des Königtums (vgl. Jes 55,3) nicht auf ganz Israel, sondern allein auf die Gemeinde der Knechte (Jes 54,17).«, U. BERGES, Knechte 164.

86 U. BERGES, Armen 173.

87 U. BERGES, Knechte 167 (Hervorhebungen im Original).

88 U. BERGES, Knechte 172.

buch in Ps 34,23 und 69,37 handelt es sich nach U. Berges um nachexilische Erweiterungen. Zu beachten ist hier ihre Stellung in der mit Ps 35 eng verknüpften vorletzten Teilgruppe des 1. Davidpsalters und zu Beginn des letzten Teils des 2. Davidpsalters (dazu s. o.). Auffällig ist ihre Nennung innerhalb der ersten vier Psalmenbücher am Schluss der Psalmen (vgl. Ps 34,23; 69,37; 89,51; 90,16; 102,29) und innerhalb des 5. Psalmenbuches am Beginn der Psalmen (vgl. Ps 113,1; 134,1 135,1).⁸⁹ Auf diese Weise schließt er somit auf einen Trägerkreis, dem er auch armentheologische Akzentuierungen in den Psalmen zuschreibt.

In Überlegungen zur Demokratisierung des Königtums nach der Parallelisierung des Schicksals der davidischen Könige (Ps 89,42) und dem der Knechte (עֲבָדָיו, Ps 89,51) in Ps 89 deutet W.D. Tucker, Jr. auch den messianischen Psalter als Erweis der Demokratisierung des Königtums, indem er die Psalmen auch der jeweiligen Buchschlüsse des 1. und 2. Psalmenbuches, Ps 41 und Ps 72, sowie Ps 2 als Eröffnungspsalme des messianischen Psalters auf Ps 89 bezieht.

»If Ps 89 provides hermeneutical guidance for the remainder of the collection, then Ps 72, reinterpreted in light of this understanding, operates not as a guide to how the king should live, but rather as a guide to how the community who will receive those promises should pattern their community. The reader will even discover that Ps 41 plays into the larger vision expressed most clearly in Ps 89. Psalm 41 begins, ›Happy are those that consider the poor [...] they are called ›happy‹ in the land.‹ There is an assurance for those who seek to employ the ethical demands for a just order as described in Ps 72 that they will be happy or blessed ones in the land. And the first psalm in this collection, Ps 2, provides a rationale for a democratized kingship – the universal reign of Yahweh.«⁹⁰

Von der Endgestalt des Psalters geht S. Gillingham aus. Sie nimmt an, dass der Gesamtpsalter ein Produkt der Redaktionsarbeit und teilweise auch Verfasserschaft der levitischen Tempelsänger ist. »I would argue that the *compilation and editing* of the Psalter occurred within the Temple community, being the result of the Levitical Singers [...].«⁹¹ Dabei wagt sie die Überlegung: »If the Levitical singers were indeed responsible for gradually bringing together the entire Psalter, several contentious issues might be seen in a different light.«⁹² Ein »contentious issue« ist

89 Vgl. U. BERGES, Knechte 176–177. Er schließt daraus, dass sich die Knechte als Redaktoren in die Bücher I–III nur noch am Rande hatten einschreiben können, in Buch IV die Einflussnahme größer war und in Buch V eine Mitbeteiligung der Knechte an der Komposition vorliegt, jedoch nicht in den Schlusskompositionen des 5. Davidpsalters und des Schlusshallel. Dies deutet auf eine der Redaktion der Knechte folgende weitere Schlussredaktion im Gegensatz zum Buch Jesaja, wo die Knechte am Schluss in Jes 65–66 prononciert auftreten, vgl. U. BERGES, Knechte 176–178. Für weitere Ausführungen vgl. meine Darstellung in der Erfassung der forschungsgeschichtlichen Entwicklungen unter 1.2.1.4 Aktuelle Positionen.

90 W.D. TUCKER, JR., Democratization 177.

91 S. GILLINGHAM, Singers 121 (Hervorhebungen im Original).

92 S. GILLINGHAM, Singers 109.

»the emphasis on God's protection of the poor and needy, and the interest in prophecy. [...] Most scholars would see this suggesting a disenfranchised party (or at least group) living far from the temple. But it could as just as easily be a term adopted by the Levitical singers: they were certainly pious, and they were (by the second Temple period anyway) lay: divested of priestly authority, living off the offerings brought to the Temple, having no inheritance in the land: the Levites themselves actually fit this description of being ›poor and needy‹ admirably.«⁹³

Es erkläre sich so, warum »Armenpsalmen«⁹⁴ so häufig mit Königpsalmen einhergehen (vgl. Ps 3 nach Ps 2; Ps 72 vor Ps 73; Ps 88 vor Ps 89; vgl. weiterhin Ps 17 und 18; 21 und 22; 101 und 102; 109 und 110; 143 und 144). Bei der Verteilung fällt das Vorkommen an strategischen Positionen innerhalb der ersten drei Psalmenbücher auf: zwischen Proömium und Beginn des 1. Davidpsalters (Ps 2 und 3); am Ende des 2. Psalmenbuches, dem Kolophon, und Beginn des 3. Psalmenbuches mit einem Asafpsalm (Ps 72 und 73); am Ende des 3. Psalmenbuches vor der Hauptzäsur nach Ps 89 (Ps 88 und 89). »Their placing – and the frequent reference to ›the enemies‹ in the psalms of the oppressed – makes clear that God is as much on the side of those who have no voice but simply trust in Him as he is of those in positions of power.«⁹⁵

Schließlich ist zu erwähnen, dass neben der Kommentierung durch F.-L. Hossfeld und E. Zenger bzw. F.-L. Hossfeld und J. Schnocks aktuell durch verschiedene die »Armen« im Psalter fokussierende einzelne Artikel von Ph.J. Botha, D. Human und G.T.M. Prinsloo an der Universität Pretoria⁹⁶ die Frage nach den »Armen« in Psalmen und der Armentheologie des Psalters in unterschiedlichen Weisen wieder stärker im Fokus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung steht.

Damit zeigen die aktuellen forschungsgeschichtlichen Positionen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts eine größere Diversifizierung des Ansatzes der Rückfrage nach den »Armen« im Psalter. Dieser ist zum einen wesentlich darauf zurückzuführen, dass kein Konsens in der Frage danach herrscht, was ein »Armenpsalm« ist, d. h. kein einheitliches Kriterium für einen »Armenpsalm« vorliegt. Zum anderen ist ersichtlich, dass keine der Positionen vermag, auf die historische Rückfrage nach »Armen« im Psalter zu verzichten, wie die Auseinandersetzung zwischen R. Albertz und J.U. Ro aufgezeigt hat. Dabei entwickeln die verschiedenen Positionen entweder ein redaktionsgeschichtliches Modell, wie singular F.-L. Hossfeld und E. Zenger, oder knüpfen an die theologiegeschichtliche Konzeption nach R.G. Kratz

93 S. GILLINGHAM, *Singers* 109.114. Vgl. hierzu insb. auch S. GILLINGHAM, *Power* 46 sowie darüber hinaus: S. GILLINGHAM, *Poor*.

94 S. Gillingham geht dabei von einem sehr weiten Verständnis eines »Armenpsalms« aus, vgl. zum Verständnis eines »Armenpsalms« meine Ausführungen in Kapitel 3.1.

95 S. GILLINGHAM, *Singers* 115.

96 Vgl. etwa G. PRINSLOO, *Yahweh*; PH.J. BOTHA, »Honour«; PH.J. BOTHA, *Psalms* 118; D. HUMAN, *Yahweh*; PH.J. BOTHA, *Pride* u. a.

an oder setzen bei der Endgestalt des Psalters an, wie S. Gillingham. Doch auch bei ihr ist die Frage nach der historischen Verortung der Armentheologie wesentlich und gebunden an die Frage nach der sozio-ökonomischen Situation der »Armen« im Psalter bzw. ihrer Trägerkreise. Daraus ergeben sich Hintergrund und Ziel der vorliegenden Studie.

1.2.2 Zu Hintergrund und Ziel der Studie

Die kurze Darstellung der Forschungsgeschichte verdeutlicht: Grundlegend für alle Beschäftigung mit Armentheologie im Psalter ist bereits seit Aufkommen der Frage nach Armentheologie im 19. Jahrhundert die Rückfrage nach der gesellschaftlichen Stellung der im Psalter als »arm« Bezeichneten. Es wurde aufgezeigt, dass der Aspekt materieller Armut dieser Gruppe hier spätestens seit A. Rahlfs unterschiedliche Gewichtung fand, jedoch niemals obsolet war. In der Differenz zwischen R. Albertz und J.U. Ro wurde diese Rückfrage nach den sozio-ökonomischen Gegebenheiten für beide Seiten als wesentlich herausgestellt. Eine materielle, sozio-ökonomische Armut ist auch für die Armentheologie der Psalmen bzw. des Psalters bei F.-L. Hossfeld und E. Zenger sowohl 1993 als auch noch 2008 und darüber hinaus wichtig. Ebenso geht U. Berges von materieller Armut als Basis der Armentheologie aus, die sich freilich im weiteren Verlauf von einer rein materiellen Grundlage als Geisteshaltung entfernt haben mag. Ihr Ursprung wird sowohl bei F.-L. Hossfeld und E. Zenger als auch bei U. Berges im Gegensatz zu J. U. Ro in reeller, materieller Armut gesehen. Damit wird deutlich: Die Rückfrage nach den realen, sozio-ökonomischen Gegebenheiten zur Zeit der Entstehung des Psalters ist wesentliche Grundlage der Rückfrage nach den »Armen« im Psalter: von den ersten Überlegungen J. Olshausens und insbesondere H. Grätz' an bis hin zu den aktuellen Auseinandersetzungen zur Armentheologie des Psalters; keine Arbeit kann die sozio-ökonomischen Verhältnisse der damaligen Zeit über- oder umgehen. Gleichsam zeigen noch die zeitgenössischen Arbeiten ein Forschungsdesiderat auf: Gerade über die Zeit, in welcher die wesentliche Formation des Psalters – und darüber hinaus eine erhebliche Anzahl weiterer biblischer Schriften – begründet zu vermuten ist, der Zeit bereits nach Beendigung der babylonischen Herrschaft (nicht: des Babylonischen Exils!), doch noch vor dem mit Alexander dem Großen anbrechenden hellenistischen Zeitalter, also der Zeit achämenidischer Oberherrschaft, ist trotz eines immensen Reichtums an Publikationen gerade in jüngerer Zeit⁹⁷ bezogen auf die »Armenfrage« immer

97 Während noch bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts die Beschäftigung mit der Historie *Yahūds* zur Zeit der Achämeniden auf einzelne Zeitschriftenaufsätze, Behandlungen in allgemeineren Geschichtsüberblicken und als Teile breiter angelegter Studien etwa zur Ent-

noch wenig bekannt. Führt die knappe Darstellung der Forschungsgeschichte dieses Desiderat auf, so liegt hier der Grundstein vorliegender Arbeit: der Aufarbeitung des wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Hintergrundes der Provinz

wicklung des Judentums oder zur persischen Reich beschränkt blieb (vgl. zu einzelnen Titeln den Überblick bei C.E. CARTER, *Emergence* 33–34, Anm. 6–9), hat das Interesse an Juda in achämenidischer Zeit in den letzten etwa 30 Jahren stark zugenommen. Zu nennen sind hier das Aufkommen von neueren Sektionen der Society of Biblical Literature (SBL) und entsprechenden Publikationen (so u. a. die Sammelbände P.R. DAVIES, *Second Temple Studies* 1; T.C. ESKENAZI/K.H. RICHARDS, *Second Temple Studies* 2; P.R. DAVIES/J.M. HALLIGAN, *Second Temple Studies* 3; A. HUNT, *Second Temple Studies*), der erste Band der *Cambridge History of Judaism* (W.D. DAVIES/L. FINKELSTEIN, *Cambridge History of Judaism*) oder das Aufkommen der Zeitschrift *Transeuphratène* im Jahre 1989 sowie zahlreiche Sammelbände und Einzelstudien. In diesen können nicht einfach für einen wissenschaftlichen Fortschritt historische Hintergründe erarbeitet werden; vielmehr stellt sich die Frage nach einer Hermeneutik der Aufarbeitung von Geschichte. Geht man hierzu von verfügbarem »Quellenmaterial« aus, stellt sich zum einen die Frage, was »Quellen« zur Aufarbeitung von Geschichte sind und inwieweit sie hierzu herangezogen werden können; zum anderen stellt sich die Frage nach deren entsprechender Gewichtung und insbesondere den Grundsatzfragen, ob und inwieweit primär von biblischen Texten oder archäologischen Zeugnissen auszugehen ist (vgl. in dieser Arbeit das nachfolgende Kapitel 1.2.3 zu Hermeneutik und Methodik vorliegender Studie, darin auch zur Differenzierung zwischen sog. minimalistischen und maximalistischen Positionen). Als primär vom biblischen Text ausgehende Arbeiten sind etwa noch die Studien von H.G. Kippenberg (vgl. H.G. KIPPENBERG, *Religion*) oder H. Kreissig (H. KREISSIG, *Situation*) aus den 70er Jahren zu nennen. Stark vom biblischen Text zur Rekonstruktion biblischer Zeitgeschichte geht jüngst auch noch E.S. Gerstenberger aus, vgl. E.S. GERSTENBERGER, *Israel*. Die Frage, welche biblischen Bücher hier herangezogen werden können, findet sich uneinheitlich beantwortet, vgl. hierzu meine hermeneutischen Überlegungen im weiteren Verlauf dieser Arbeit. Als (beinahe) rein archäologische Werke, die Gegebenheiten *Yahūds* zur achämenidischen Zeit darbieten wollen, sind hier zunächst die beiden großen Monographien von E. Stern aufzuführen, die jeweils nicht weniger als Meilensteine in der Rückfrage nach dem historischen *Yahūd* gesetzt haben. Jeweils Jahre zuvor (1973 und 2001) auf Hebräisch publiziert erschienen in englischer Sprache E. STERN, *Material Culture*; E. STERN, *Archaeology*. Als deutschsprachige Publikation ist auch das umfassende Werk H. Weipperts zu nennen, vgl. H. WEIPPERT, *Palästina*. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Fülle verschiedener Arbeiten aufzuführen. Für die in dieser Arbeit verwendeten Titel vgl. das ausführliche Literaturverzeichnis am Ende. Ich verweise hier nur auf die eingängigen Einzelstudien von H.M. Barstad (H.M. BARSTAD, *Myth* [1996]); C.E. Carter (C.E. CARTER, *Emergence*); O. Lipschits (O. LIPSCHITS, *Fall*; zusammen mit D.S. Vanderhoof: O. LIPSCHITS/D.S. VANDERHOOF, *Yehud Stamp Impressions*). Die Letztgenannte stellt die zuletzt erschienene, umfassende Studie explizit zu *Yahūd*-Stempelsiegeln dar. Hier könnten noch weitere Titel ergänzt werden, die sich explizit mit der Epigraphik der Stempelsiegel befassen. Speziell mit Münzen *Yahūds* beschäftigen sich verschiedene einzelne Aufsätze, in welche Münzen erstmals publiziert oder diskutiert werden; eine umfassende monographische Aufarbeitung findet sich bislang nicht. Die Auseinandersetzung mit einzelnen Grabungen, *Surveys* und entsprechenden Publikationen findet sich im mit der Archäologie befassenden Teil dieser Arbeit, ihre Nennung muss hier entfallen. Einen zuletzt 2008 aktualisierten Überblick über Ausgrabungen und weiterführende Literatur bietet E. Sterns 5-bändige »*New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*« (»NEAEHL«, samt Ergänzungsband). Eine Auswertung der archäologischen Quellen und des biblischen Bildes bieten mit verschiedenen Thesen etwa die Arbeiten von J. Berquist (J.L. BERQUIST, *Judaism*), P. Frei

Yəhūd zur Zeit der Achämeniden 538–332 v. Chr. vor dem Hintergrund der Rückfrage nach der Armentheologie des Psalters. Insofern ist das Ziel dieser Studie klar benannt. Im vielschichtigen und äußerst komplexen Feld um die Datierung von Psalmen ist der Ertrag dieser Arbeit, wenngleich nicht Psalmen selbst, doch armentheologische Aussagen in perserzeitlichen Psalmen- und Psalmengruppen an die sozio-ökonomischen Verhältnisse anbinden zu können, um damit dem exegetischen Ansatz einer diachron reflektierten Synchronie folgend die diachrone Reflexion synchroner Strukturen armentheologischer Aussagen in den Psalmen im Kontext der neueren Psalmen- und Psalterexegese zu ermöglichen.

1.2.3 Hermeneutik und Methodik

Wenn das Ergebnis dieser Studie insofern aufzeigen wird, dass und inwieweit die Geschichte Israels einen »ganz besonderen Beitrag zur alttestamentlichen Wissenschaft und zur Theologie insgesamt«⁹⁸ zu leisten vermag (Kapitel 3), steht dabei zunächst im Raum zu fragen, *inwieweit*, d. h. nach welcher *Hermeneutik*

(vgl. etwa P. FREI, Zentralgewalt; P. FREI, Authorization) und K.G. Høglund (K.G. HøGLUND, Administration). Um eine Aufarbeitung und Auswertung sämtlicher zur Verfügung stehenden Quellen bemüht sich vor allem die instruktive Arbeit von L.L. Grabbe (L.L. GRABBE, History of the Jews I). Im deutschsprachigen Raum hat hier auch R. Albertz mit seiner Religionsgeschichte ein gerade auch für die nachexilische Zeit grundlegendes Werk verfasst (R. ALBERTZ, Religionsgeschichte). Zu nennen sind des Weiteren eine Vielzahl von Sammelbänden, die die persische Provinz *Yəhūd* fokussieren, so etwa der von Th. Willi herausgegebene Band T. WILLI, Juda; die Sammlung älterer Aufsätze von M. Heltzer (M. HELTZER, Province); die Sammelbände J.L. BERQUIST, Yehud; Y. LEVIN, Time of Change; die Bände von G.N. Knoppers, u. a. G.N. KNOPPERS/L.L. GRABBE, Exile und G.N. KNOPPERS/K.A. RISTAU, Community Identity; J.W. WATTS, Persia and Torah; L.L. GRABBE/O. LIPSCHITS, Judah between East and West; sowie die Bände O. LIPSCHITS/J. BLENKINSOPP, Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period; O. LIPSCHITS/M. OEMING, Judah and the Judeans in the Persian Period; O. LIPSCHITS/G.N. KNOPPERS/R. ALBERTZ, Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.; O. LIPSCHITS/G.N. KNOPPERS/M. OEMING, Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Dazu treten weitere Monographien, die nicht explizit die Geschichte *Yəhūds* in der Achämenidenzeit behandeln, diese Zeit jedoch ebenfalls fokussieren und Beiträge zum Verständnis der Provinz *Yəhūd* zur Zeit der Achämeniden leisten, so u. a.: J. SCHAPER, Priester; T. REINMUTH, Bericht; S. GRÄTZ, Edikt; J.L. WRIGHT, Identity; M.E. STEVENS, Temples (eher populärwissenschaftlich); R. ROTHENBUSCH, »... abgesondert zur Tora Gottes hin«; O. KEEL, Geschichte J; PH. GUILLAUME, Land (vgl. hierzu J. BREMER, Rezension zu Ph. Guillaume); sowie die beiden großen Monographien der Historiker J. Wiesehöfer (J. WIESEHÖFER, Persien) und P. Briant (P. BRIANT, Cyrus). Auf die Nennung von einzelnen Aufsätzen muss hier verzichtet werden (vgl. das Literaturverzeichnis zur hier vorliegenden Studie).

98 J. SCHAPER, Suche 195.

und *Methodik* eine Rekonstruktion der sozio-ökonomischen Verhältnisse möglich ist.

Dazu liegt ein grundlegender Punkt in einer scheinbaren Selbstverständlichkeit: der Unterscheidung zwischen ›Geschichte‹ und ›Quelle zur Geschichte‹. Mit E.A. Knauf ist festzuhalten: »The remnants of the past, texts and artefacts alike, are not identical with the past. History is not identical with the sources. History is not even in the sources, which was a sound insight the 19th century.«⁹⁹ Auch Chr. Frevel schildert hierzu in den Vorbemerkungen zum »Grundriss der Geschichte« in der von ihm selbst herausgegebenen 8. Auflage der »Einleitung in das Alte Testament«: »Geschichtsschreibung kann nicht zeigen ›wie es eigentlich gewesen‹ (so *Leopold von Ranke* 1796–1886), sondern ›die Vergangenheiten sind vergangen‹ (so *Johann Gustav Droysen* 1808–1884) und damit heute unerreichbar.«¹⁰⁰ Gleichsam wäre es naiv zu bestreiten, dass sich Geschichte nur gerade auf der Grundlage dieser »remnants«, der »sources«, rekonstruieren lässt. Die Aussage E. A. Knaufs lässt in keiner Weise darauf zurückschließen, dass Quellen nicht die einzige Basis zur Rekonstruktion darstellen.¹⁰¹ »Hence, although it is fair to say that history is not the sources, it would be unfair to deny that it is nevertheless based on the sources.«¹⁰²

Die sich daran zunächst anknüpfende Frage ist eine zweifache: zum einen nach dem *Blickwinkel*, denn Erkenntnis gewinnen wir stets nur partikular, unter *besonderen Gesichtspunkten*¹⁰³, zum anderen nach der *Auswahl der Quellen* selbst, die uns zur Verfügung stehen. Der Blickwinkel der vorliegenden Studie ist die sich aus der Forschungsgeschichte (Kapitel 1.2.1) ergebende Frage nach den sozio-ökonomischen Verhältnissen zur Leistung eines Beitrages zur Armentheologie des Psalters. Die Frage nach zur Verfügung stehenden Quellen ist keineswegs eindeutig zu beantworten und innerhalb der Hermeneutik atl. Geschichtsforschung Teil einer vielschichtigen Debatte. Sie spitzt sich zu in der grundsätzlichen Frage nach der Korrelierbarkeit archäologischer und biblischer Aussagen. Während die historisch-kritische Forschung einen Rückgriff auf materielle Daten durch die Archäologie dabei heute nicht anfragt, verhält es sich bei der Frage des Einbeziehens biblischer Texte weniger eindeutig. Können überhaupt biblische neben archäologischen »Daten« zur Rekonstruktion von Geschichte herangezogen werden, und wenn ja: in welchem Verhältnis stehen diese zueinander?

Für einen Überblick über die historischen Herangehensweisen und Beantwortungen dieser Frage sei an dieser Stelle vornehmlich auf die Darstellung bei L.

99 E.A. KNAUF, *History* 27.

100 CHR. FREVEL, *Grundriss* 703 (Hervorhebungen im Original).

101 Vgl. A.J. FRENDO, *Israel* 57; u. a.

102 A.J. FRENDO, *Israel* 57.

103 Vgl. M. WEBER, *Objektivität*, insb. 149–161

L. Grabbe verwiesen, der die Hermeneutik der Geschichtsschreibung aufgearbeitet und seiner »History of the Jews and Judaism« vorangestellt hat.¹⁰⁴ Ein Konsens der Forschung zur Herangehensweise an eine biblische Geschichte ist aktuell nicht in Sicht,¹⁰⁵ vielmehr bezeugen die unterschiedlichen Positionen, dass eine in der Vergangenheit und bis heute oftmals beschriebene Diskrepanz und Auseinandersetzung in Bezug auf die Frage der Einbeziehung des biblischen Textes zwischen sog. *minimalistischen* und einer *maximalistischen* Positionen bei weitem zu kurz greift. Dabei geht es wesentlich um die Frage der Einbeziehung der biblischen Texte in die Rekonstruktion von Geschichte: Nach *minimalistischen* Positionen werden biblische Texte nur dann einbezogen, wenn sie mit außerbiblischen, schriftlichen wie nicht-schriftlichen Quellen konform gehen; nach *maximalistischen* Positionen werden biblische Texte solange zur Geschichtsrekonstruktion wahrgenommen, bis sie von anderen Quellen widerlegt werden oder von vornherein nicht plausibel sind.¹⁰⁶ L.L. Grabbe ergänzt hier die Gruppe der sog. Nihilisten, welche eine historische Evidenz der biblischen Texte gänzlich ablehnen.¹⁰⁷ Den mäßigen Ertrag dieser Differenzierung, deren Auseinandersetzung Chr. Hardmeier gar als »nutzlos«¹⁰⁸ bezeichnet, führt anschaulich E.A. Knauf auf:

»[T]here are some, let us call them ›maximalists‹, who insists that the Bible always contains reliable historical informations unless proven otherwise; by ›always‹, this group introduces a dogmatic, ideological element into its argumentation, a statement

104 L.L. GRABBE, History of the Jews I 10. Vgl. auch L.L. GRABBE, Writing.

105 Als Referenz der Disparatheit der Ansätze darf hier auf verschiedene, diskutierende Sammelbände verwiesen werden, vgl. etwa die Ergüsse der Memorialtagungen zum 100. Geburtstag von G. von Rad (E. BLUM/W. JOHNSTONE/CHR. MARKSCHIES, Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? und U. BECKER/J.V. OORSCHOT, Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?) und hier besonders die Aufsätze von Chr. Hardmeier (CHR. HARDMEIER, »Geschichte«) und E. Blum (E. BLUM, Historiographie). Zu nennen sind hier auch die verschiedenen diskutierenden Beiträge im Zuge der von L.L. Grabbe inspirierten und wesentlich forcierten Arbeitskreises des »European Seminar on Methodology in Israel's History« (ESHM) seit 1995, vgl. <http://www.eabs.net/site/research-groups/past-research-groups/european-seminar-in-historical-methodology/> (zuletzt abgerufen am 27.08.2015), vgl. die Publikationen L.L. GRABBE, »History of Israel«; L.L. GRABBE, Leading; L.L. GRABBE, Moses; L.L. GRABBE, »Bird«; L.L. GRABBE, Kings; L.L. GRABBE, Ahab; L.L. GRABBE, Israel in Transition 1; L.L. GRABBE, Israel in Transition 2. Dazu treten eine weitere Reihe diskutierender Sammelbände, vgl. etwa D. EDELMAN, Fabric; L. JONKER, Historiography; P.R. DAVIES/D. EDELMAN, Historian; B. BECKING/L.L. GRABBE, Evidence; bezogen auf die prophetischen Schriften insb. B.E. KELLE/M.B. MOORE, Prophets; wie einzelne Monographien und Aufsätze, vgl. M.Z. BRETTLER; D. EDELMAN, Clio's Dilemma; L.L. GRABBE, Writing Israel's History; V.P. LONG, Biblical Reports; u. a.

106 Vgl. CHR. FREVEL, Grundriss 704; L.L. GRABBE, History of the Jews I 11–16; CHR. HARDMEIER, Quellenevidenz 15–16; E.A. KNAUF, »Low Chronology« 59; u. a.

107 Vgl. L.L. GRABBE, History of the Jews I 12.

108 CHR. HARDMEIER, Quellenevidenz 15.

beyond empirical prove or disprove. The second group, the ›minimalists‹, is as dogmatic as their opponents: the Bible never contains reliable historical information unless proven otherwise by extra-biblical evidence.«¹⁰⁹

E.A. Knauf ergänzt als eine dritte Gruppe die Gruppe der ›rationalists, empirists – or simply, the scholars«¹¹⁰, welche sich gegen das »always« bzw. das *a priori* der Minimalisten und Maximalisten stellen und den jeweiligen Einzelfall betrachten. »[T]he Bible may or may not contain reliable historical information, with extra-biblical corroboration or without, and there is no *a priori* to decide the matter, so one has to argue in any case whether one accepts a biblical statement as historical or not.«¹¹¹ Es wird hierauf noch zurückzukommen sein.

In ihren Fragestellungen können sich beide Disziplinen, die Archäologie und die Bibelwissenschaft, in einem Wechselverhältnis in ihren Anliegen gegenseitig befruchten.¹¹² Chr. Hardmeier spricht hier von einer beidseitigen Herausforderung:

»Für Text- und Literaturwissenschaftler ist die Archäologie insofern eine Herausforderung, als sie den Abschied von der Naivität des Lesens verlangt, mit der wir aus dem Dickicht der Auslegungsgeschichte und aus den Bunkern unserer wohlfeilen Lehrgebäude über die biblischen Texte herzufallen pflegen. [...] Während die Archäologie die biblische Literaturwissenschaft auf die Materialität und den elementaren Formcharakter des Artefakts Text verweist, der mit größter empirischer Sorgfalt zu beachten, zu beschreiben und als Kommunikationsprozess nachfolgend zu interpretieren ist, konfrontiert die Literaturwissenschaft die Archäologinnen und Ikonographen unerbittlich in der umgekehrten Richtung mit der hermeneutischen Frage. Auch die Archäologie hat die kontingente Aspekthaftigkeit und Perspektivität der Quellen selbst ebenso wie die latente Zirkularität und die Begrenztheit unserer Horizonte in allen Interpretationsprozessen stets in Rechnung zu stellen. Deshalb haben die Nachbarwissenschaften, die mit außerbiblischen Quellen befasst sind, immer auch Rechenschaft darüber abzulegen, wie aus Staub und Steinen, aus Scherben und Kritzeleien, die die Archäologie zu Tage fördert, Quellen werden für die Geschichte, vor allem für die *histoire conjoncturelle* und die *histoire de la longue durée*, [...]. Denn die vielgerühmte *primary evidence* solcher Quellen muss ihrerseits stets kritisch begründet und sowohl den Fundumständen als auch den Fundobjekten entsprechend ausgewiesen werden.«¹¹³

Es wurde festgehalten, dass bei Ablehnung eines *a priori* in jeweiligen Einzelfällen zu prüfen ist, inwieweit biblische Texte mit in die Frage nach der Rekonstruktion historischer Verhältnisse und Gegebenheiten mit einzubeziehen sind. Darüber hinaus konnte betont werden, dass beide Disziplinen, Archäologie und

109 E.A. KNAUF, ›Low Chronology‹ 59.

110 E.A. KNAUF, ›Low Chronology‹ 59.

111 E.A. KNAUF, ›Low Chronology‹ 59.

112 Vgl. CHR. FREVEL, Grundriss 704; D. VIEWEGER, Archäologie 42–59; eindringlich: CHR. HARDMEIER, Quellenevidenz 16–19.

113 CHR. HARDMEIER, Quellenevidenz 16–19 (Hervorhebungen im Original).

Bibelwissenschaft, sich gegenseitig als Herausforderungen sehen und in ihren jeweiligen Ansätzen voneinander profitieren können. Offen blieb bislang, *welcher Art* sie in ein Verhältnis gesetzt werden können bzw. wie beide Disziplinen zu korrelieren sind.

Hier ist es wichtig, dass beide Disziplinen zunächst getrennt voneinander agieren und zu eigenen Ergebnissen gelangen. Nur so kann ein vorschnelles »Erklären« archäologischer Quellen mit dem biblischen Aussagen bzw. eine »Veri- oder Falsifikation« biblischer Aussagen verhindert werden. Ein solches Vorgehen ist unbedingt zu verhindern, denn dies würde weder der einen noch der anderen Disziplin gerecht werden und zu Irreführungen verleiten. Daher sind zunächst getrennte Untersuchungen und separate Ergebnisse unumgänglich.¹¹⁴ Erst in einem weiteren Schritt vermag sich dann zu zeigen, inwieweit die Bibelwissenschaft bei der Frage der Historizität ihrer Texte und die Archäologie Israels/Palästinas zu biblischer Zeit bei der Frage der Interpretation ihrer Funde auf die Bibelwissenschaft verwiesen ist. Darum kann für eine historische Rekonstruktion schon aus methodischen Gründen weder auf archäologische Quellen noch auf biblische Texte verzichtet werden.¹¹⁵ »Keine Geschichtsschreibung darf sich freiwillig eines Teils ihrer Quellen gänzlich berauben. Sie muss sie kritisch sichten.«¹¹⁶ Die Frage ist also nicht, *ob* auch auf die Hebräische Bibel zur Rekonstruktion sozio-ökonomischer Verhältnisse zurückzugreifen ist, sondern vielmehr *wie* und in welcher Gewichtung im Vergleich zu archäologischen Quellen.¹¹⁷ Ob der gegenseitigen Verwiesenheit kann jedoch weder den archäologischen Zeugnissen, noch den biblischen Texten ein *a-priorisches Prä* zukommen. Eine Priorisierung weder der einen noch der anderen Seite ist möglich.¹¹⁸ Vielmehr ist in jedem Einzelfall zu entscheiden. »Der Weg führt hindurch zwischen der Skylla der philologischen Voreingenommenheit und der Charybdis der Absolutsetzung der Archäologie.«¹¹⁹ Schwierig ist hier die Frage nach einem Kriterium für diese Entscheidungen in den jeweiligen Einzelfällen; Versuche zur

114 Vgl. H. M. NIEMANN, Oberflächen 89–92.

115 Für J. Schaper gilt dies für die Rekonstruktion zu achämenidischer Zeit nur in besonderem Maße, vgl. J. SCHAPER, Suche 184–185. Er verweist dabei auf das biblische Esra-Nehemia-Buch. Leider führt er diesen Gedanken an dieser Stelle nicht weiter aus.

116 R. KESSLER, Sozialgeschichte 40.

117 Vgl. J. M. MILLER, History of Israel.

118 Vgl. D. JOBLING, Text 178; J. M. MILLER, History of Israel 101–102; G. W. AHLSTRÖM, Role 116–119.126–129; CHR. HARDMEIER, Quellenevidenz 15–21; J. SCHAPER, Suche 187; u. a. So auch das Ergebnis der Monographie A. J. Frenodos zur Frage nach der Korrelation von Hebräischer Bibel und Archäologie in Bezug auf das vorexilische Israel, vgl. A. J. FRENDO, Israel 61–67.

119 J. SCHAPER, Suche 185.

Beantwortung und Kriterienfindung bleiben unbefriedigend. L.L. Grabbe spricht an dieser Stelle von einem »more or less probable«¹²⁰.

»Critical history is a matter of weighing the arguments and the probabilities. No-one can be absolutely sure about what happened; one can only make intelligent guess. If any sort of historical reconstruction [...] is to take place, an attempt to sort out the more probable from the less probable must be made.«¹²¹

J. Rösen setzt hier als Kriterium das »methodische Prinzip der informativen (oder faktischen) Plausibilität«. Für ihn können aber auch bei der sozio-historischen Untersuchung weder archäologischen noch biblischen Zeugnissen Evidenz zugesprochen werden, sondern nur eine unterschiedliche Grade an Plausibilität sowie »Konsensobjektivität«.¹²²

L.L. Grabbe hält in seiner Monographie zur Geschichte der persischen Provinz *Yəhūd* zusammenfassend fünf Basispunkte fest, die es zu beachten gilt: »1. Historical knowledge is possible, but our access to the past is only indirect.«¹²³ Hier geht es um unseren persönlichen Standpunkt. Insofern wir auf historische Verhältnisse schließen, stehen wir selber im Verlaufe der Geschichte. D.h. wir nehmen keinen neutralen Standpunkt als Beobachter ein, sondern haben stets eine subjektive Position.¹²⁴ »2. All our historical knowledge is contingent and provisional.«¹²⁵ Historische Daten und Berichte sind selbst niemals indiskutabel oder objektiv und zwischen einer bewussten Subjektivität und einer angestrebten Objektivität weisen sie eine weite Spannweite auf.¹²⁶ »3. Although objectivity in the scientific sense is not possible, »qualified objectivity« or some similar position is still possible in historical study.«¹²⁷ Dem Vorhergenannten widerspricht nicht, dass wir – bei aller Subjektivität unseres eigenen Standpunktes – eine kritische Position einnehmen können. Bei Abwägen aller zur Verfügung stehender Argumente ist eine relative Objektivität eines jeden subjektiven Standpunktes möglich.¹²⁸ »4. The ultimate goal is a total history, which takes into account all aspects of the past.«¹²⁹ Für jede historische Darstellung ist eine Selektion von Daten notwendig. Gleichsam muss das Ziel einer jeden Geschichtsrekonstruktion

120 L.L. GRABBE, »History of Israel« 30.

121 L.L. GRABBE, »History of Israel« 29–30. Zur Rekonstruktion von Geschichte sei es nur »foolish«, auf eine Hilfe zu verzichten.

122 Vgl. J. RÜSEN, Grundzüge 109. Vgl. hierzu auch die Argumentation Chr. Hardmeiers, vgl. CHR. HARDMEIER, Quellenevidenz 20–21.

123 L.L. GRABBE, History of the Jews I 14.

124 Vgl. L.L. GRABBE, History of the Jews I 14

125 L.L. GRABBE, History of the Jews I 14.

126 Vgl. L.L. GRABBE, History of the Jews I 14.

127 L.L. GRABBE, History of the Jews I 14.

128 Vgl. L.L. GRABBE, History of the Jews I 14–15.

129 L.L. GRABBE, History of the Jews I 15.

eine ganzheitliche Darstellung sein.¹³⁰ »5. We must use all potential sources.«¹³¹ Dieser Aspekt wurde in dieser Arbeit bereits diskutiert. Jede Information oder These, die ein Historiker – welchen Antrieb und welche Profession er auch hat – zu geben vermag, kann nur auf Grundlage von Quellen vertreten werden. Und die Qualität einer jeden Darstellung ist abhängig von der Qualität der Quellen. Er selbst legt sie aus – seine Basis aber sind Quellen. Insofern darf der Historiker sich keiner Quellen berauben.¹³²

Es ergibt sich somit die *Schlussfolgerung*, sowohl die materiellen Hinterlassenschaften als auch die biblischen Texte zur Rekonstruktion der sozio-ökonomischen Hintergründe der Armentheologie des Psalters in Erwägung zu ziehen. Dazu bedarf es sowohl einer archäologischen Untersuchung als auch einer historisch-kritischen Untersuchung von Bibeltexten. Diese sind zunächst jeweils für sich auszuführen, ohne dass dabei bereits biblische Texte mit den Ergebnissen archäologischer Untersuchungen »veri- oder falsifiziert« werden und ohne dass archäologische Erkenntnisse vorschnell mit bibeltheologischem Wissen interpretiert werden. Vielmehr sind nach den getrennten Untersuchungen zunächst jeweilige Teilergebnisse zu formulieren. Erst danach werden die unabhängig voneinander erzielten Ergebnisse zu Gunsten eines Gesamtbildes zusammengefügt.

Nachfolgend werden *Möglichkeiten und Grenzen* der jeweiligen Einzeluntersuchungen diskutiert und Aussagen zum Umgang mit den biblischen Texten und den materiellen Hinterlassenschaften getroffen. Von Letzteren werden Untersuchung und Ergebnis der Beschäftigung mit Münzen abge sondert. Dies geschieht aus methodischen Gründen, die nachfolgend näher erörtert werden. Unterschiedliche Fundumstände und die besondere Funktion von Münzen als Geld – insbesondere in einer sozialgeschichtlich orientierten Studie – lassen eine gemeinsame Untersuchung und Ergebnisfindung nicht zu.

1.2.3.1 Zu Möglichkeiten und Grenzen im Umgang mit biblischen Texten zur Rekonstruktion der sozio-ökonomischen Verhältnisse *Yahūds*

»Das Alte Testament ist ein theologisches Buch.«¹³³ Diesen grundsätzlichen Ausspruch stellt R. Rendtorff seiner Theologie des Alten Testaments programmatisch als ersten Satz voran und begründet von dort aus die kanonische Grundlegung seiner Theologie des Alten Testaments. Gleichsam handelt es sich beim Alten Testament um Schriften, welche in nicht abgrenzbarem Ausmaß *aus*

130 Vgl. L.L. GRABBE, *History of the Jews* I 15.

131 L.L. GRABBE, *History of the Jews* I 15.

132 Vgl. L.L. GRABBE, *History of the Jews* I 15–16.

133 R. RENDTORFF, *Theologie* 1.

der Region Palästina stammend zu »atl. Zeit« über Gegebenheiten und Umstände »atl. Zeit« berichten. Dies ist umso mehr von Bedeutung, zumal die Geschichtsschreibung selbst wesentliches Thema und inhärentes Merkmal atl. Texte, der Geschichtsbücher nur im Besonderen, darstellt. »Das A.T. ist ein Geschichtsbuch«¹³⁴ formuliert G. von Rad seine Sicht der »essentielle[n] geschichtstheologische[n] Fundierung des Glaubens Israels«¹³⁵ zusammenfassend. Sämtliche Texte des Alten Testaments stehen in der hier durch die beiden Zitate markierten Spannung zwischen theologischem Anspruch und historischer Aussagekraft. Diese Spannung ist für die Auseinandersetzung mit biblischen Texten bei der Rekonstruktion von sozialwirtschaftlichen Verhältnissen wesentlich und für die weitere Aufarbeitung nicht weniger als konstitutiv.

Wenngleich die primäre Absicht biblischer Autoren und Redaktoren in den allermeisten Texten – auch in den Geschichtstexten – nicht sein mochte, eine »historische Wahrheit« zu beschreiben, vermögen in der benannten Spannung alttestamentliche (wie neutestamentliche) Texte auf verschiedene Weisen durchaus etwas über ihren zeithistorischen Kontext zu verraten: entweder *direkt* oder *indirekt*. Eine Eigenart jeglicher Aussagen ist dabei, dass die biblischen Autoren oder Redaktoren, die so unbekannt sind wie die Zeit ihres Wirkens, stets in dem Kontext stehen, über den oder aus dem heraus sie berichten. Direkte Aussagen sind äußerst selten. Meist finden sich sozialwirtschaftliche Aussagen nur in indirekten, unter Umständen unabsichtlichen Überlieferungen.

»Generell kann man sagen, dass die erzählenden Texte des Alten Testaments an Ereignissen interessiert sind und die Verhältnisse, in denen die Ereignisse sich abspielen, nur als Hintergrund voraussetzen. Entsprechendes gilt für andere Textgruppen. Prophetenworte werden um der göttlichen Botschaft willen tradiert, die der Prophet übermittelt hat. Da diese Botschaft in eine konkrete geschichtliche Welt gesprochen wird, erscheint auch diese in den Texten. Aber sie zu tradieren ist nicht die Absicht der Texte. Genauso ist es bei weisheitlichen Sprüchen: Das Weltwissen, das sie vermitteln wollen, setzt die Welt voraus, in der es zur Anwendung kommen soll. Aber diese Welt selbst ist nur unbeabsichtigt – nebenher – Gegenstand der Überlieferung.«¹³⁶

Die Sozialwirtschaft ist dann gerade an diesen unbeabsichtigten Überlieferungen interessiert, was nach R. Kessler zu einer doppelten Folge führt: »Zum einen führt es dazu, dass die Kenntnisse, die wir den Texten entnehmen können, nur lückenhaft sind. Zum anderen aber ist zu unterstellen, dass Texte zwar das, was sie beabsichtigt tradieren, auch in einem bestimmten Licht erscheinen lassen wollen, dass gleiches Interesse für die implizierten Verhältnisse aber nicht vorauszu-

134 G. VON RAD, Typologische Auslegung 23.

135 E. BLUM/W. JOHNSTONE/CHR. MARKSCHIES, Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? V.

136 R. KESSLER, Sozialgeschichte 36–37, mit Verweis auf die Differenzierung von Ereignissen und Verhältnissen bei der historischen Rekonstruktion bei S. KREUZER, »Saul« 56–57.

setzen ist.«¹³⁷ Ähnlich verhält es sich in Bezug auf die Fiktionalität biblischer Erzählungen, die *bei* ihrer Fiktionalität durchaus in dem Rahmen einer realen Welt angesiedelt sein können. R. Kessler vergleicht dies mit einem Roman von Dostojewski. »Alle Figuren mögen erfunden sein, dennoch erfährt man viel über die gesellschaftlichen Verhältnisse im Russland des 19. Jhs.«¹³⁸ Analoges lässt sich für Rechtstexte annehmen, die das Milieu voraussetzen, in welches ihre Bestimmungen hineinfallen. Hier tut allerdings Obacht insofern Not, als dass nie direkt von Gesetzen auf die Realität einer Gesellschaft zurückgeschlossen werden darf. Dies ist zum einen dadurch bedingt, dass sie sich an einem Ideal orientieren und nicht an der Wirklichkeit, die sie voraussetzen, und zum anderen dadurch, dass sie unter einer oder mehreren bestimmten Perspektiven verfasst und festgehalten wurden, denen jeweilige subjektive Interessen zugrunde liegen mögen.¹³⁹ Dies leitet zu einem weiteren Punkt über, der hier bereits anklingt.

Jegliche Aussagen biblischer Texte sind *perspektiv* und stehen unter dem Verdacht, *interessengeleitet* zu sein.¹⁴⁰ Eine sozialgeschichtlich fragende Exegese geht dabei immer davon aus, »dass es in einer Gesellschaft eine Vielzahl von Interessen gibt, die sich zum Teil überschneiden, zum Teil nebeneinander her bestehen, die aber auch auseinanderlaufen oder sich schroff gegenüber stehen können. Und sie geht davon aus, dass auch Texte an diesem Interessengeflecht teilhaben, wenn auch in der Regel nicht im Sinne einer simplen Widerspiegelung eines bestimmten Interesses in einem bestimmten Text.«¹⁴¹ Es verschärft sich diese Herausforderung insofern, als dass wir nur in den seltensten Fällen auf Gebrauchskontexte oder Funktionen von Vorstufen und Bearbeitungen schließen können, und uns auch eine Antwort auf die Rückfrage nach Autoren oder Redaktoren der Texte verschlossen ist und wir nur in wenigen Fällen in Thesen auf diese rückzuschließen vermögen.¹⁴² Chr. Hardmeier vergleicht dabei die Arbeit des Exegeten hier mit der eines Archäologen – und mahnt zur Obacht.

137 R. KESSLER, Sozialgeschichte 37.

138 R. KESSLER, Sozialgeschichte 36.

139 R. KESSLER, Sozialgeschichte 37–38.

140 Vgl. CHR. HARDMEIER, Quellenevidenz 11–12; R. KESSLER, Sozialgeschichte 12; J. SCHAPER, Suche 1–5; u. a.

141 R. KESSLER, Sozialgeschichte 12.

142 E. Blum merkt trefflich an, dass – ganz textimmanent – nur in wenigen atl. Texten das Subjekt benannt ist. Er interpretiert dieses »Zurücktreten des Autors hinter bzw. in seinen Text dessen ›un-mittelbaren‹ Geltungsanspruch, der sich eben nicht über das vorgeschaltete urteilende Subjekt des Erzählers vermittelt präsentiert« (E. BLUM, Historiographie 73). Diese Anonymität stellt nach ihm jedoch »keinen unglücklichen Zufall dar« (73, Anm. 30). Bei den Ich-Erzählungen, wie etwa dem Ich-Bericht Nehemias, trete die Gestalt des Erzählers selbst nicht als Autor, sondern als »Tradent« (74) und Teil der Überlieferung, Teil der Handlung auf, der »kraft seiner Person, seines Standes und/oder seines Amtes zu autorisieren vermag« (74). Insofern entsprächen auch die Ich-Erzählungen der Hebräischen Bibel diesem von ihm als solchem bezeichneten »israelisches Paradigma« (74), was die o.g. Argumentation stützt.