
DANIEL KROCHMALNIK

Aschre

Schlüssel zum Paradies

Die Synagoge ist kein Ort der Psalmenandacht. Nur 50 % der 150 Psalmen finden Eingang im jüdischen Gebet. Der Ps 145 – in der Synagoge *Aschre* (Selig) genannt – nimmt hier eine besondere Stellung ein, die sich sogar mit dem *Schema 'Israels* vergleichen lässt. Der vorliegende Beitrag setzt sich mit der Entwicklung, Einbindung und Bedeutung von Ps 145 im Synagogengottesdienst auseinander.

Rabbiner Prof. em. Dr. Dr. h. c. Daniel Krochmalnik, Jg. 1956. Schriftauslegung im Judentum. Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 3 Bände, 2000–2003. In dieser Reihe erscheint im kommenden Jahr mein Psalmen-Kommentar. Ferner Herausgeber der Jubiläumsausgabe der Gesammelten Schriften Moses Mendelssohns (JbbA) und der Elie Wiesel Werke (EWW).

1. Der Psalm *katexochen*

Von allen Psalmen (*Tehillim*) titelt allein Psalm 145: „*Psalm Davids*“ (*Tehilla LeDavid*). Der Titel entspricht dem Inhalt des Psalms, denn in ihm geht es um das Gotteslob, der 145. ist sozusagen ein Psalm in zweiter Potenz, ein Metapsalm. Weitere Kunstgriffe unterstützen diesen Anspruch. Der Psalm zählt im masoretischen Text genau 150 Wörter, das ist die kanonische Zahl der Psalmen, die auch in den anderen Versionen bekräftigt wird. Die LXX, die einen 151. Psalm hat, merkt ausdrücklich an, dass er überzählig ist (*exoten tou arithmou*). Als ob der Psalmist damit sagen wollte, dieser Psalm sei Inbegriff allen Psalmenlobes. Die gleiche Aussage steckt im Abecedarium. Gewiss, es gibt noch mehr alphabetische oder alphabetisierende Psalmen (Ps 9; 10; 25; 33; 34; 103; 111; 112; 119). Während aber sonst das alphabetische Akrostichon eher ein künstliches, pädagogisches oder mnemotechnisches Hilfsmittel ist, gehört es hier zur Aussage und Botschaft des Psalms selbst, alles menschenmögliche Gotteslob soll „von A bis Z“ durchbuchstabiert werden. Sehr schön sagt es Adele Berlin:

„The entire alphabet, the source of all words, is marshalled in praise of God. One cannot actually use all of the words in a language, but by using the alphabet one uses all potential words.“¹

¹ Zitiert bei Reuven Kimelman, *Ashre. Psalm 145 and its Rhetorical Structure*, in: Lawrence A. Hoffman (Hg.), *My People's Prayer Book. Traditional Prayers (Modern Commentaries Vol. 1–10)*, Vermont 1999, 35–36. Ein ähnliches Argument findet man schon bei Rabbi Bezalel Aschkenasi (ca. 1520 – ca. 1592), zitiert von Rabbi Elie Munk, *Die Welt der Gebete. Kommentar zu den Werktags- und Sabbat-Gebeten nebst Übersetzung* (Bd. 1), Basel 1962, 87.

Der auf das Ganze gehende Ausgriff des Psalms kommt aber auch direkt in der ständigen Wiederholung des Wörtchens „*Qol*“ (*alle, jedes, ganz*) zum Ausdruck – nicht weniger als 17 Mal in 21 Zeilen! Ferner wird der 145. Psalm durch seine besondere Stellung hervorgehoben. Er ist der letzte David-Psalm und kann als Doxologie des Fünfbuchs Davids angesprochen werden. Er ist eingerahmt von der doxologischen Formel, mit der die vier ersten Bücher Davids schließen (Ps 41,14; 72,18–19; 89,53; 106,48): die Segensformel (*Baruch H'*) und die Ewigkeitsformel (*Olam, 145,1.2.21*).² Allein die übliche *Amen*-Formel fehlt, dafür wird in der Schlusszeile die äquivalente Lobformel *Hallelujah* variiert und das sogenannte kleine *Hallel* (Ps 146–150) angehängt, das man auch als großes *Amen* betrachten kann.³ Der Psalm ist schließlich in beiden Testamenten und auch ins Zwischen-testamentarische hinein dicht vernetzt – rückwärts zur *Gnadenformel* vom Sinai (Ex 34,6 // Ps 145,8), vorwärts zum *Vaterunser* (Mt 6,11 // Ps 145,15b).⁴ Wenn Daniel betet (Dan 3,33; 4,31 // Ps 145,13), dann fallen ihm Worte des Psalms 145 ein.

Die Sonderrolle von Psalm 145 im synagogalen Gottesdienst ist somit biblisch gut vorbereitet. In der jüdischen Liturgie wird der Psalm mit Versen aus anderen Psalmen eingerahmt. Ihm werden drei Seligpreisungen vorgeschaltet: „*Selig (Aschre) die Bewohner Deines Hauses, die immerdar dich preisen!*“ (Ps 84,5), sowie die beiden Seligpreisungen, die dem Psalm 145 im Psalter unmittelbar vorausgehen: „*Selig (Aschre) das Volk, dem es so ergeht! Selig (Aschre) das Volk, dessen Gott der HERR ist*“ (Ps 144,15). Vom hebräischen Wort *Ascher* (*selig*) stammt denn auch der Name Psalms 145 in der Synagoge: „*Aschre*“. Entsprechend diesen drei Seligpreisungen soll ein Jude das *Aschre* dreimal täglich aufsagen, zweimal im Morgengebet (*Schacharit*) und einmal im Nachmittagsgebet (*Mincha*), dann werde er nach dem Talmud wirklich selig, „*ein Kind der zukünftigen Welt*“ (bBer 4b), wie der marienfromme Christ für seine 3 AVE-Andacht. Dem Psalm nachgeschaltet wird das Gelöbnis: „*Wir aber preisen Jah von nun an bis in Ewigkeit, Hallelu-Jah*“ (Ps 115,18).⁵

² Vgl. Martin Leunenberger, Die Psalterdoxologien. Entstehung und Theologie, in: ders. (Hg.), Gott in Bewegung. Religions- und Theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT 76), Tübingen 2011, 183.

³ Obwohl die doxologische Funktion des Psalms offenkundig zu sein scheint, wird sie in der Forschung bestritten, vgl. Egbert Ballhorn, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des vierten und fünften Psalmbuchs (Psalm 90–105), Berlin 2004, 294, ebenso Joachim Vette in: Manfred Oeming/Joachim Vette (Hg.), Das Buch der Psalmen, Bd. 3 (Psalm 90–151) (NSK.AT 13/3), Stuttgart 2016, 240, der Ballhorn zitiert.

⁴ Zur Beziehung zum Siraziden vgl. Reinhard G. Kratz, Das Schema' des Psalters. Die Botschaft vom Reich Gottes nach Psalm 145, in: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (ZAW Beihefte 345), Berlin 2004, 623–638.

⁵ Traditionelle Gründe für diese psalmistische Umrahmung bringt Rabbi Munk, Welt (wie Anm. 1), 88–91.

Die rahmenden Paratexte: die biblische Überschrift (*Tehilla LeDavid*), der Prolog (Ps 84,5 u. Ps 144,15) und der Epilog (Ps 144,15) orientieren die Lektüre des Psalms in einer Weise, die nicht unbedingt mit seiner ursprünglichen Absicht übereinstimmen muss; sie gehören in jedem Fall zur inner- und nachbiblischen Psalmendeutung.⁶ Zur Davidisierung des Psalters können wir auf die weiterhin gültige Arbeit von Hossfeld und Zenger verweisen.⁷ Hier sei nur angemerkt, dass die David-Zuschreibung in der Überschrift in einem gewissen Kontrast zum Inhalt des Psalms steht, denn es wäre demnach ein König – nicht wie in den Königpsalmen sonst üblich das Volk –, der Gott als „den König“ (*HaMelech*) pro- und akklamiert. Eine Rangelei ist nicht zu befürchten, denn David hat sich bereits im vorigen Psalm zum „Knecht“ Gottkönigs und zu dessen Sänger mit zehnseitigem Psalter degradiert (144,9.10). In unserem Psalm tritt er von Anfang bis Ende in der Rolle des An- und Vorbeters Gottkönigs auf (1-2.5-6.21). Die erste Seligpreisung im Prolog des *Aschre* führt den Leser oder Beter in das Gotteshaus (Tempel, Synagoge), die zweite und dritte führt ihn zum Gottesvolk, das „Wir“ im Epilog schließt ihn in dieses Kollektiv mit ein. Der Psalm konjugiert aber von Anfang bis Ende in der ersten Person Singular (145,1.21), die suggerierten kultischen und kollektiven Tendenzen sind ihm womöglich wesensfremd und nachträglich aufgesetzt. Ursprünglich könnte dieser Psalm die Andacht eines Einzelnen – der sich freilich mit der gottesdienstlichen Gemeinde verbunden weiß – über die Preiswürdigkeit und Gepriesenheit Gottkönigs gewesen sein.⁸ Erst die nachträgliche Einrahmung und liturgische Verwendung hätten in diesem Fall aus einer anthologischen Komposition weisheitlichen Gepräges einen gottesdienstlichen Lobpsalm der Gemeinde gemacht. Ein solches feierliches Oratorium wäre allerdings als Auftakt zum großen Finale des Psalters durchaus am richtigen Platz, so dass die Umdeutung des Psalms möglicherweise schon im Psalter selbst erfolgt ist und von der Synagoge bloß übernommen wurde. Ein Blick auf den Psalm kann bei der Entscheidung dieses klassischen Dilemmas der Psalmenforschung weiterhelfen.

⁶ Vgl. dazu die klassische Arbeit von Joachim Becker, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS 18), Stuttgart 1966. Zu den Deutungs-Kategorien vgl. Notker Füglicher, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: Josef Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (FB 60), Würzburg 1988, 352-384 und Reinhard G. Kratz, Qumran. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Entstehung des biblischen Judentums, München 2022, 204-241.

⁷ Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Überlegungen zur Davidisierung des Psalters [zuerst 2010 erschienen], in: Christoph Dohmen/Thomas Hieke (Hg.), „Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes“ (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter, Stuttgart 2015, 131-141.

⁸ Vgl. Claus Westermann, Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt, Göttingen 1984, 159.

2. Lobeskaltung

Abgesehen von jenen Exegeten, die in Psalm 145 nur eine späte katalogartige Ansammlung theologischer Phrasen erblicken, hat es verschiedene Gliederungsvorschläge des Psalms gegeben, von denen die rhetorische Analyse von Reuven Kimelman m. E. der beste ist.⁹ Psalm 145 ist gerahmt und gemittet. Die Sinnmitte steht buchstäblich in der Textmitte, nämlich in den Zeilen 11 bis 13 (*Kaf, Lamed, Mem*). Liest man diese Initialen in umgekehrter Reihenfolge, dann kann man daraus das Wort „*MeLeCH*“ (König) bilden. Das Fehlen der *Nun*-Zeile im masoretischen Psalter¹⁰ könnte als Spatium gedacht sein und als Wink, die drei Buchstaben zu diesem programmatischen Wort zusammenzusetzen. Jedenfalls kommt in diesen drei Versen vier Mal das Wort *Malchut, basileía, Königtum*, vor, damit ist das zentrale Thema des Psalms angeschlagen. Der Psalm ist ferner gerahmt. Dabei haben die rahmenden Zeilen die präzise Funktion, den Rahmen des Lobpreises anzugeben: In der Ouvertüre (1-2) ermuntert sich der Psalmist zunächst selbst zum täglichen Lobpreis, im Interludium (10) lädt er die *Chassidim* dazu ein, dort und im Finale (21) ruft er „*alles Fleisch*“ dazu auf, das „*Alles-was-Atem-hat*“ im letzten Vers des Psalters (150,6) vorwegnehmend. Um das *Melech*-Zentrum des Psalms (11-13) legen sich diesseits und jenseits zwei Textblöcke aus jeweils 7 Versen (3-9.14-20). Der erste Block zerfällt wiederum in zwei Abteilungen (3-6.7-9), die gegensätzliche Eigenschaften Gottes preisen, in vier Versen dessen unendliche Größe (*Gedula*) und in drei Versen dessen allgegenwärtige Güte (*Tuw*). Der zweite Block beschreibt in sieben Versen das Pendant zur Macht Gottes: seine Herablassung zu den Ohnmächtigen. In diesem längeren Block kommen das Reich Gottes und sein ganzes elendes Volk (*Am-`Oni*, Ps 22,28) in den Blick. Das Elend geht, gottlob, nie aus, schon darum ist das Reich Gottes ein *imperium sine fine* (13). Hier hören wir bereits die frohe Botschaft: Selig sind die Armen (Mt 5,3).

Die besondere Form des Psalms verdeckt freilich seinen theologischen Kern. In keinem anderen Psalm rollt eine derartige Loblawine ab. In den ersten sieben Versen drängeln sich nicht weniger als zehn Lobakte zusammen. Wir haben sie zur Übersicht in einer Tabelle aufbereitet.

⁹ Kimelman, Ashre (wie Anm. 1), 31-35, siehe besonders das Schema auf S. 35. Die chiastische Disposition von Vette (in: Oeming/Vette, Psalmen [Bd. 3] [wie Anm. 3], 240) scheint von Kimelman abzuhängen, er wird aber nicht genannt, was in diesem Kommentarwerk leider öfter passiert.

¹⁰ Die Biblia Qumranica und die anderen alten Versionen ergänzen die fehlende Zeile, siehe Kratz, Qumran (wie Anm. 6), 208.

	Hebr.	LXX	Vulg.	Verben (Inf.)
1.	אָרְמָנָךְ	ύψόω	exalte	erheben
2.	אָבְרָכָה	ευλογέω	benedicere	segnen
3.	אַהֲלָלָה	αἰνέω	laudare	preisen
4.	יִשְׁבַּח	ἐπαινέω	laudare	rühmen
5.	יִגְדּוֹ	ἀπαγγέλω	Pronuntiare	künden
6.	אִשְׁחָה	διηγέομαι	Narrare	reden
7.	יִאָמַרְוּ	είρω	Dicere	besprechen
8.	אָסְפְּרָנָה	διηγέομαι	Narrare	erzählen
9.	יִבְיעַ	ἐρεύγομαι ¹¹	eructare ¹²	sprudeln
10.	יִרְנְנוּ	άγαλλιάω	Exsultare	bejubeln

Es war gewiss nicht die Absicht des Psalmisten, ein Lexikon der Sprache des Lobes zu bieten. Der Eindruck aber einer „escalation of praise“¹³, wie Kimelman es genannt hat, des fieberhaften Hervorsprudelns, des sich überschlagenden Komplimentierens, der sich auch in der traditionellen Rezitation des *Aschre* beobachten lässt, ist sicher Absicht. Gleichwohl bleibt es nach wie vor ungewiss, ob der Psalm eine Meditation oder eine liturgische Aktion schildert. In manchen Synagogen wird das *Aschre* als Responsorium rezitiert, wobei Vorbeter und Gemeinde sich bei jedem Vers abwechseln. Ob der Psalm aber selbst ein Wechselgesang oder wenigstens ein dialogisches Wechselspiel zwischen Vorbeter und der gottesdienstlichen Gemeinde wiedergibt, von der Art: „Ich will dich preisen“ (2) – „Sie sollen preisen“ (7),¹⁴ das hängt davon ab, wie man die Verben in der 3. Person Pl. auffasst und übersetzt: als Imperfekte oder als Imperative bzw. Jussive. Heißt z. B. V. 7: „Alles singt ein Denkmal deiner großen Güte“ (Moses Mendelssohn) oder: „aussagen soll man deiner vielen Güte Gedächtnis“ (Martin Buber)? Soweit ich sehe, bevorzugen die meisten christlichen Übersetzer und Ausleger die letztere Auffassung, so dass für sie in dem Psalm sich weniger eine Überleitung als eine Gebetshandlung darstellt.¹⁵

¹¹ Eigentlich: *aufstoßen, rülpsen, ausspritzen*.

¹² Eigentlich: *rülpsen, brechen*.

¹³ Kimelman, Ashre (wie Anm. 1), 33.

¹⁴ Vette, in: Oeming/Vette, Psalmen (Bd. 3) (wie Anm. 3), 241.

¹⁵ So etwa bei Luther; vgl. auch Hans-Joachim Kraus, Psalmen (BKAT XV/I), 946–947; Westermann, Psalmen (wie Anm. 8), 57; Erich Zenger, Psalmen. Auslegungen 3: Dein Angesicht suche ich, Freiburg/Br. 1998, 168; Einheitsübersetzung usw.

3. Messianische Utopie

Shlomo Dov Goitein hat das *Aschre* das „*Sch'ma'* des Buches der Psalmen“ genannt.¹⁶ Dieser hyperbolische Vergleich mit dem jüdischen Stammgebet betont die Bedeutung des *Aschre*, doch in mehreren Hinsichten übertrifft das *Aschre* das *Sch'ma' Jisrael* noch. 1. Quantitativ: Das *Aschre* wird im öffentlichen Gottesdienst dreimal täglich aufgesagt, das *Sch'ma'* bloß zweimal. Allerdings ist das *Sch'ma'* unschlagbar, es ist das erste Gebet, das ein Jude spricht, und das letzte, das er hört. 2. Qualitativ: das *Aschre* ist monotheistischer als das monotheistische Glaubensbekenntnis. Denn der Ausruf des Moses: „*Höre Israel! Adonai, unser Gott, Adonai (ist) einzig!*“ (Dtn 6,4) richtet sich an das Volk Israel alleine, und er betrifft einzig den Gott Israels, während der letzte Ausruf Davids sämtliche räumliche und zeitliche Grenzen sprengt: „*Alles, was lebt, preise seinen heiligen Namen immer und ewig!*“ (21). 3. Performativ: Das Glaubensbekenntnis besagt, wenigstens nach gängiger Meinung, die Einheit des Sondergottes (JHWH) und des Universalgotts (*Elohim*). In Wahrheit bleibt die Aussage offen, denn es handelt sich grammatisch um einen Nominalssatz, es fehlt die Kopula, die Subjekt und Prädikat zu einer Aussage verbindet („*ER unser Gott, ER Einer!*“, Martin Buber). Je nachdem, an welcher Stelle die Kopula eingesetzt wird und in welchem Tempus, ergeben sich völlig unterschiedliche theologische Aussagen (Henotheismus, Monotheismus, Monotelismus, Monismus). In jedem Fall aber überlässt es das Bekenntnis den Betern, das fehlende Glied zu ergänzen, die Einheit Gottes ist ihnen mit anderen Worten nicht vorgegeben, sondern aufgegeben. Das ist sicher mit ein Grund dafür, weshalb jüdische Beter beim Aufsagen des Glaubensbekenntnisses die Augen fest zudrücken und mit der rechten Hand bedecken, der Akt der Einung soll mit der größtmöglichen Konzentration geschehen. Für die Kabbalisten besteht der gesamte Gottesdienst aus solchen Akten der Einung, sogenannten „*Jichudim*“.¹⁷ Das *Aschre* ist nun ein privilegierter liturgischer Ort, wo die zehn antagonistischen Kräfte Gottes, die von den Kabbalisten so genannten *Sfirot*, vereint werden:¹⁸ seine Größe (*Gedula*) und seine Güte (*Tuw*, 3–9), seine Gewalt (*Gewura*) und sein Erbarmen (*Rachamim*, 11–20), seine Majestät (*Kawod*) und seine Herablassung (*Schmira*, 5,20), seine Gerechtigkeit (*Zedeq*) und seine Barmherzigkeit (*Chessed*, 18), seine unendliche Ferne (*Ejn Chequer*) und seine unmittelbare Nähe (*Qirwa*, 3,18). „Würde man“, sagt Claus Westermann,

¹⁶ Zitiert bei Kimelman, *Ashre* (wie Anm. 1), 37 und Kratz, *Qumran* (wie Anm. 6), 638.

¹⁷ Vergleiche dazu meinen soeben erschienenen Aufsatz: 1700 Jahre Aschkenas. Versuch einer historisch-theologischen Bilanz, in: Michael Hüttenhoff/Herbert Jochum/Martin Vahrenhorst (Hg.), *Nebeneinander – gegeneinander – miteinander. Juden und Christen in Deutschland* (Kulturelle Grundlagen Europas Bd. 10), Münster 2024, 307–312 (dort auch weiterführende Literatur).

¹⁸ *Siddur HaAr'i* (Rabbi Jizchak Luria), Aharon Barsani & Söhne (Hg.), Israel 2004, 84.

„nur das eine von beidem von Gott sagen, wäre das nicht der wirkliche Gott“.¹⁹ Der jüdische Philosoph Emil L. Fackenheim hat es auf die Formel gebracht: „Grundprinzip des Judentums“ sei „die Nähe der Unendlichkeit Gottes“.²⁰ Dieses Gottesreich, das das *Aschre* herbeibetet, ist eine verkehrte Welt, eine messianische Utopie. Ein rabbinisches Gleichnis drückt es so aus:

„Komm und sieh, wie verschieden die Handlungsweise Gottes von der Handlungsweise eines Menschen aus Fleisch und Blut ist. Die Handlungsweise eines Menschen aus Fleisch und Blut ist, dass der Hohe den Hohen beachtet, nicht aber beachtet der Hohe den Niedrigen, anders ist aber die Handlungsweise Gottes, er ist hoch und beachtet den Niedrigen.“ (bSot 5a).

Das *Aschre* ist in dieser Hinsicht ein repräsentatives Gebet, sein Porträt Gottes als Einheit widerstreitender Tendenzen kehrt in den meisten jüdischen Hymnen wieder! Überall stößt man auf die Umkehrung vom „*Herrn*“ (*Adon*) zu „*meinem Herrn*“ (*Adonai, Adonai Li*), vom Schöpfer (*Osse Bereschit*) zum Erbarmen (*Merachem*).²¹

Ein rabbinischer Ausspruch, der selber in die Gebetsordnung eingegangen ist, formuliert die allgemeine Regel so:

„Überall [in den drei Teilen der Hebräischen Bibel], wo du die Größe (*Gedulato*) des Heiligen, gelobt sei er, findest, dort findest du auch seine Selbsternidrigung (*Anwetanuto*)“ (bMeg 31a).²²

Auch die moderne Psalmenexegese hat diese Bipolarität als spezifische Differenz des biblischen Lobpsalms festgehalten; Claus Westermann schreibt:

„Alle beschreibenden Lobpsalmen, sind – mehr oder weniger deutlich – beherrscht von den in Spannung zueinander stehenden beiden Aussagen, dass Gott in Majestät thront und *dennoch* der Sich-Erbarmende ist.“²³

Der Gebetsweg des *Aschre* vollzieht in exemplarischer Weise den Abstieg Gottes von der Höhe in die Tiefe, der die Voraussetzung für den berühmten „Stimmungsumschwung“ von der Klage zum Jubel ist. Insofern ist das *Aschre* tatsächlich ein Schlüssel zum Paradies.

¹⁹ Westermann, Psalmen (wie Anm. 8), 161.

²⁰ Man lese dazu die erleuchtenden Seiten in seinem letzten Buch: Emil L. Fackenheim, Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart (VIKJ 27), Berlin 1999, 241–245.

²¹ So z. B. im *Pijut Adon Olam* von Shlomo ibn Gabirol oder im Gebet oder im Segensspruch *Baruch ScheAmar*, der den Psalter des Morgengebets einleitet.

²² Vgl. dazu die wichtige Untersuchung von Peter Kuhn, Gottes Selbsternidrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968, 13.

²³ Claus Westermann, Lob und Klage in den Psalmen [6. Aufl. von: Das Loben Gottes in den Psalmen], Göttingen 1983, 100.