

WANDELN IN LIEBE UND WAHRHEIT Ps 26 kein Klage lied

Vor allem die Übersetzung der Eingangsbitte mit « Schaff mir Recht » hat in der Psalmenforschung dazu geführt, Ps 26 als « Lied eines unschuldig Angeklagten » zu verstehen. Der erste, der dem Psalm diesen Titel mitgab, war H. Schmidt¹. Seine Ansichten wurden dann wegweisend für H.-J. Kraus², A. Weiser³, M. Mannati — É. de Solms⁴, A. Deissler⁵ u.a. Die Situation des Psalmes sei die, welche in 1 Kg 8, 31 f. vorauszusetzen sei: der Beter, zu Unrecht von Anklägern beschuldigt und verfolgt, flieht zum Tempel, wo er Asyl findet; dort bekundet er seine Unschuld und bittet Jahweh ihm Recht zu schaffen. Vgl. auch etwa L. A. Snijders⁶, F. Nötscher⁷, R. Tournay — R. Schwab⁸ und H. Lamparter⁹.

Ps 26 vermag jedoch diese Beweislast nicht zu tragen. In keinem einzigen Vers des Psalmes verlautet etwas von einer Beschuldigung oder von Anklägern.

Auch wo in der Forschung nicht die Situation eines Angeklagten (re-) konstruiert wurde, war man doch der Meinung, dass es sich bei Ps 26 um ein Klage lied eines Einzelnen handle; vgl. H. Gunkel¹⁰,

¹ H. Schmidt, Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 49, 1928, 12-15.

² H.-J. Kraus, Psalmen I, Biblischer Kommentar Altes Testament XV, 1, Neukirchen, 1961², 214-219.

³ A. Weiser, Die Psalmen I, Das Alte Testament Deutsch 14, 1950, 154-156.

⁴ M. Mannati — É. de Solms, Les Psaumes I, Paris, 1966, 257-261.

⁵ A. Deissler, Die Psalmen I, Die Welt der Bibel, Düsseldorf, 1963, 103-106.

⁶ L. A. Snijders, Psaume XXVI et l'innocence, Oudtestamentische Studiën XIII, 1963, 112-130.

⁷ F. Nötscher, Die Psalmen, Würzburg, 1947, 48-50.

⁸ R. Tournay — R. Schwab, Les Psaumes, La Sainte Bible, Paris, 1964, 164-165.

⁹ H. Lamparter, Das Buch der Psalmen I, Die Botschaft des Alten Testaments 14, Stuttgart, 1958, 135-138.

¹⁰ H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen, 1968⁵ (vierte Auflage 1929), 108-112.

O. Eissfeldt¹¹, H. Gunkel¹², sich vor allem auf V. 9 berufend, sah es angestimmt von einem Kranken, der sich vor einem plötzlichen Tod fürchtet. Er fand für diese Interpretation Nachfolger in E. Podechard¹³ und E. Osty — J. Trinquet¹⁴. J. Ridderbos¹⁵ meint es werde gebetet von einem, der durch Feinde bedroht wird¹⁶.

Hier und da begann man, Zweifel zu äussern hinsichtlich des Klagecharakters des Psalmes, obwohl man die traditionelle Bezeichnung « Klagegedicht eines Einzelnen » beizubehalten pflegte. So bezeichnet E. Baumann¹⁷ Ps 26 als Klagegedicht eines Einzelnen, aber « ganz eigener Art ». Auch G. Castellino¹⁸ rechnet ihn zu den Klagepsalmen, gibt jedoch zu: « vera lamentazione non è ». Dieser Zweifel musste wohl aufkommen, eben weil das wesentliche Element der Klage und die Beschreibung des Missgeschicks fehlen. Der Grund, weswegen die Bezeichnung « Klagegedicht » nicht aufgegeben wurde, war vor allem die eingebürgerte Übersetzung der Appellation in V. 1 mit « Schaff mir Recht ». Auch E. Vogt¹⁹ hält diese Übersetzung bei und sieht den Beter von Gott bedroht; sonst geht er aber andere Wege. Er deutet Ps 26 als ein Pilgergebet, dessen Anlass in den Torliturgien, die sich beim Einzug einer Prozession in den Tempel ereignen und deren literarischen Niederschlag noch in Ps 15; 24; 118, 19-21 vorliegt, zu suchen sei²⁰.

Es ist durchaus möglich, dass Ps 26 von einem Pilger rezitiert wurde. Das impliziert aber noch nicht, dass für den Ort des Betens notwendigerweise das spezifische Milieu einer Tempeleinlassliturgie als Hintergrund zu konstruieren sei. Für die typische kultische Situation des Wechselgesprächs, der Frage — und — Antwort — Alternation, in der die Priester die Bedingungen zum Einlass herausstellen, fehlt in Ps 26 jeder Hinweis. Denn der Beter steht

¹¹ O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen, 1964³, 155.

¹² H. Gunkel, a.a.O., 109.

¹³ E. Podechard, *Le Psautier I, Traduction littérale et explication historique*, Lyon, 1949, 124-128; *Notes critiques*, Lyon, 1949, 120-121.

¹⁴ E. Osty — J. Trinquet, *Le Livre des Psaumes*, Paris, 1971, 108-109.

¹⁵ J. Ridderbos, *De Psalmen I*, Kampen, 1955, 222-229.

¹⁶ J. P. M. van der Ploeg, *Psalmen, De Boeken van het Oude Testament VIIB*, Roermond, 1971, 174-178, hält das Lied nicht für ein Klagegedicht; er hält es aber für möglich, dass Ps 26 von jemand (wohl ein Kranker) angestimmt wird, der von Gott eine Günst verlangt: « misschien wel in het bijzonder die der gezondheid (V. 9) », 175.

¹⁷ E. Baumann, *Strukturuntersuchungen im Psalter I*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 61, 1945-1948, 114-176, Ps 26, 136-140.

¹⁸ G. Castellino, *Libro dei Salmi, La Sacra Bibbia*, Torino-Roma, 1955, 83-87.

¹⁹ E. Vogt, Ps 26, ein Pilgergebet, *Biblica* 43, 1962, 328-337.

²⁰ Vgl. K. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge*, in: *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Neukirchen, 1961, 45-60.

nicht den Priestern Rede und Antwort: der Psalm ist vielmehr ein geschlossenes Ganzes, in dem er sich direkt an Jahweh wendet.

Wenn die bisherigen Untersuchungen kein eindeutiges und klares Ergebnis zu formulieren erlauben, kann es angemessen erscheinen, das Problem noch einmal aufzurollen.

Von David.

1. Beurteile mich, Jahweh,
denn ich bin in meiner Vollkommenheit gewandelt,
(und auf Jahweh habe ich vertraut, ohne zu wanken)
2. Prüfe mich, Jahweh, und erprobe mich, erforsche meine Nieren
und mein Herz,
3. denn Deine Güte stand mir vor Augen, und ich wandelte in
Deiner Wahrheit.
4. Nie sass ich bei bösen Männern, und mit Heuchlern geh ich
nicht um,
5. ich hasste den Kreis der Übeltäter, und bei Frevlern sitze ich
nicht.
6. Ich kann meine Hände in Unschuld waschen; und ich will um
Deinen Altar schreien, Jahweh,
7. um dabei laut ein Loblied anzustimmen und alle Deine Wunder-
werke zu verkünden.
8. Jahweh, ich liebe Deines Hauses Stätte und den Ort, an dem
Deine Herrlichkeit wohnt.
9. Raffe mich nicht weg mit den Sündern, und mein Leben nicht mit
den Blutdürstigen,
10. an deren Hände Schandtät klebt, und deren Rechte gefüllt ist
mit Bestechung.
11. Aber ich, der ich in meiner Vollkommenheit immer wandeln
werde, rette mich und sei mir gnädig.
12. Mein Fuss steht auf ebener Bahn, in den Versammlungen preise
ich Jahweh.

Die Struktur des Psalmes dürfte kaum Schwierigkeiten bereiten.

Die VV. 1-3 sind als eine erste Einheit zu betrachten. Das gebietet schon das zweimal verwendete Verb שפט und die chiasmisch angeordnete Wortstellung הלכתי באמתך-כהסי ההלכתי באמתך-כהסי. Die Verse ordnen Imperative und כי — Sätze zusammen, wobei ein deutlicher synonymer Parallelismus angestrebt ist: V. 1a & korrespondiert mit V.

2 und V. la ב mit V. 3. Wenn es sich bei dem beschreibenden V. 1b in formal-struktureller Hinsicht auch um einen Einschub handelt²¹, so ist er inhaltlich in diesem Kontext als interpretierende Erläuterung auf jedem Fall am Platz. Die Verse umfassen Bitten an Jahweh, mit denen sich der Beter der göttlichen Beurteilung aussetzt, und mit י eingeleitete Begründungen, in denen er seine Aufrichtigkeit und Loyalität in Vergangenheit und Gegenwart betont.

Die VV. 4-5 sind zusammenezunehmen. Dafür spricht die chiasische Konstruktion, die Alternation der Tempora perf. — imperf., wie auch die Wiederholung des Verbes ישב. In negativer Ausstilierung charakterisiert der aufrichtige Beter seine Lebenshaltung.

VV. 6-8. Der in den VV. 4-5 genannten Gesellschaft gegenüber betont der Beter seine Gemeinschaft mit Jahweh und mit den Jahwehfrommen im Tempel.

VV. 9-11. In korrespondierender Relation zu dieser seiner Lebenshaltung möge Jahweh jetzt handeln. Der Psalmist bittet Gott, dass dieser ihn nicht zusammen mit den Frevlern wegraffen, sondern ihm Gnade erweisen möge, nachdem er versichert hat, dass er auch in Zukunft seine Loyalität zeigen wird. Durch die chiasische Anordnung der Bitten am Anfang von V. 9 und am Ende von V. 11 erweist dieser Passus sich als eine Einheit.

V. 12. Der erste Halbvers ist mit dem vorhergehenden Vers gedanklich verbunden und führt ihn weiter. Wie des öfteren am Ende eines Psalms erfolgt in V. 12b das Versprechen Gott zu preisen in der Kongregation der Gläubigen.

V. 1. In der neueren Forschung wird שפט als ein Handeln bestimmt, « durch das die gestörte Ordnung einer (Rechts-) Gemeinschaft wiederhergestellt wird »²². Das שפט — Handeln finde statt in einem Dreiecksverhältnis: « zwei Menschen oder zwei Gruppen von Menschen, deren Verhältnis zueinander nicht intakt ist, werden durch das שפט eines Dritten wieder in den Zustand der שלום gebracht »²³, wodurch die Ursache des Streites beseitigt werde.

Für die Redewendung špt bēn A ūbēn B, welche als Ausgangs-

²¹ Liber Psalmorum, Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1969.

V. 1 ist in seiner jetzigen Form metrisch nicht zu erfassen. Die übrigen Verse zeigen den Doppeldreier. Dass es sich bei V. 1b um einen Einschub handelt, dürfte daraus hervorgehen, dass Jahweh hier als Objekt im Indikativsatz auftritt, während Er sonst im Kontext der VV. 1-3 im Vokativ steht.

²² G. Liedke, « שפט », « richten », in: E. Jenni — C. Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II, München-Zürich, 1976, Sp 1001. Vgl. Ders., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 39, Neukirchen, 1971, 62-73.

²³ Ebda.

punkt für die Deutung genommen wird, mag obige Beschreibung zutreffen, vgl. Gen 16, 5; 31, 53; Ex 18, 16; Num 35, 24; Dt 1, 16; Ri 11, 27; 1 Sam 24, 13.16; Ez 34, 20.22; vgl. auch Jes 5, 3 **שפט** hat an diesen Stellen tatsächlich die Bedeutung von « zum Recht verhelfen », oder « verurteilen », je nachdem in Hinblick auf welches der beiden Objekte das **שפט** — Handeln betrachtet wird. Die Konstruktion mit zweimaliger Verwendung der Präposition **בין** verlangt eine derartige Deutung.

Es sollte aber — und nicht nur in diesem Fall — als nutzbringend betrachtet werden, dass man sich von irgendeiner Wahrnehmung her nicht auf eine sogenannte Grundbedeutung der Wurzel, auf einem Generalnenner, welcher für alle Verwendungsfälle gelten müsste, festlegt²⁴. Die Beobachtungen, welche an der Redewendung **שפט בן א ובעב ב** gemacht werden können, lassen sich nicht ohne weiteres auf alle andere Stellen, wo **שפט** — und zwar ohne die Präposition **בין** — begegnet, und mithin auch auf die Appellation **שפטי**, ausweiten²⁵.

Der Betref findet sich ausser Ps 26, 1 noch dreimal in den Pss, und zwar 7, 9; 35, 24; 43, 1. Der Kontext von Ps 7 und von Ps 35 spricht tatsächlich für die konkrete Situation eines fälschlich Angeklagten und die Bitte bezweckt dann eine Verteidigung gegen die Anschuldigungen. In Ps 43, 1 ist diese Situation nicht so offenkundig gegeben, jedoch ist von einer konkreten Notlage infolge einer Bedrängnis durch Feinde die Rede. In diesen Psalmen bittet der Psalmist der die schlimmen Folgen eines zerstörten Verhältnisses zu tragen hat, dass Gott die Ordnung, welche durch den Streit zwischen dem Beter und dessen Feinden zerstört wurde, wieder aufrichten möge. In diesem Fall ist also die Übersetzung der Appellation mit « Schaffe mir Recht » adäquat. Was aber mit einem solchen Motiv für die Bitte in Ps 26, 1? Aus dem Kontext des Ganzen geht nicht hervor, dass der Beter die Folgen eines zerstörten Verhältnisses zu tragen hätte. Von einer feindlichen Auschuldigung oder Bedrohung durch Verfolger verlautet nichts. Auch dass der Beter sein Leben von Gott selbst bedroht fühlt (so Vogt)²⁶, leuchtet nicht ein.

Für eine sachgemässe Interpretation des **שפט** in Ps 26, 1 ist der Zusammenhang, in dem der Ausdruck begegnet, zu betrachten. Nur von daher kann der Begriff seinen prägnanten Inhalt erfahren.

Die Zusammenordnung der Imperative und der begründenden **כי** — Sätze innerhalb des Gefüges von VV. 1-3 bezwecken einen syno-

²⁴ Vgl. vor allem J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, London 1961.

²⁵ Gegen G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, 67.

²⁶ E. Vogt, a.a.O., 332.

nymen Parallelismus. Die כִּי — Sätze, V. 1a וְ und V. 3 bringen den gleichen Gedanken, nur in anderen Worten, zum Ausdruck; so auch die Vordersätze V. 1a וְ und V. 2. Also liegt נִשְׁפֵּט hier im gleichen Bedeutungsfeld wie כָּבַד, כְּבִיבִי, כְּבִיבִי וְכָבֵד²⁷. Demnach ist das שֹׁפֵט hier nicht zu interpretieren als « zum Recht verhelfen », « Recht schaffen ». Die Bedeutung liegt vielmehr im Vorfeld. Der Psalmist bittet Jahweh, Er möge ihn « beurteilen », ihn auf den « richtigen Wertgehalt prüfen ». Es ist eine Aktivität gemeint, welche dem juristischen « Urteilen », dem « Recht Schaffen » vorausgeht, und welche diesen Aktivitäten zugrundeliegt. Bevor es zu einer Entscheidung, zu einem Urteil kommt, muss eine Sache oder eine Person erst be-urteilt werden. Auch das griechische κρινω meint erst « unterscheiden », bevor es zum « entscheiden », « urteilen » kommt.

Der Betër bittet, Jahweh möge sich davon überzeugen, dass er in Vollkommenheit wandelt. Das Verb חָלַף mit Präposition בִּ hat im AT des öfteren Begriffe als Objekt, welche Jahwehs Willenskundgabe für Israel meinen: דָּרַךְ, מִצְוָה, חֻקִּים, עֲדוּת, usw.; vgl. 1 Kg 6, 12; 8, 58. 61; 2 Kg 10, 31; Jer 9, 12; 26, 4; 44, 10.23; Ez 5, 6.7; 11, 12.20; u.ö. Die Bedeutung ist dann « sich richten nach », « handeln nach ». Das Wandeln auf den Wegen Jahwehs meint soviel wie ein Verhalten nach den Willensäußerungen Jahwehs. In der Psalmenliteratur und in dem Spruchgut Israels sind die Termini, welche für Gottes Willensäußerungen im Gesetz stehen, durch Ausdrücke, welche das dem Willen Jahwehs entsprechende Verhalten auf Seiten des Menschen meinen, abgelöst. So begegnen הלך בישׁוֹר und הלך בתם. Die Abstrakta charakterisieren eine prinzipielle Mentalität des Subjektes als « vollkommen », « gerade ». In einer ganz allgemeinen Redewendung beteuert der Psalmist, dass er Gott ungeteilt zugetan ist, Ihm gänzlich hingegeben ist. Er hat sich den Ordnungen und den Geboten Jahwehs gegenüber loyal verhalten. Deshalb ist sein Leben in Ordnung. Der Inhalt der Vokabel תְּמִימָה ist hier mit « Vollkommenheit », « Ganzheit », « Integrität » erfasst. Das Suffix der ersten Person betont noch, dass die Integrität ihm ganz und gar anhaftet.

Der Psalmist bittet Gott, Er möge zusehen, sachgemäss unterscheiden und ihn vom Gesichtspunkt seiner Treue beurteilen. Weil er sicher ist, dass er sich in der Gottesgemeinschaft loyal verhalten hat, kann er sich der göttlichen Beurteilung voll Vertrauen unterwerfen.

V. 1b betont noch einmal das in V. 1a Gesagte. Die integere Lebenshaltung führt notwendigerweise zu Vertrauen und Sicherheit;

²⁷ קְרִיבָה, קְרִיבָה .

vgl. Spr 10, 9: « wer integer wandelt, wandelt sicher ». Vgl. auch Spr 16, 3 und Ps 37, 5: derjenige dessen Lebenswandel integer ist, kann sich sicher fühlen, denn Jahweh leitet ihn sicher. Das Vertrauen auf Jahweh, das schon im Wandeln in Vollkommenheit enthalten ist, wird V. 1b noch einmal expressis verbis hervorgehoben. Das Schicksal des Beters hängt ganz und gar von Dem ab, auf den er sich verlässt. Weil der Beter in Vollkommenheit wandelt, weil er sich gerade auf Jahweh verlässt, wird er nicht wanken, steht er fest. **לֹא אֲמַעַד** ist als verbaler Umstandssatz zu werten²⁸. Es ist bemerkenswert, dass in jenen Kontexten wo **נִעַד** (im Qal) begegnet (fünfmal gesichert) auch der Begriff **תָּסַם** vorkommt; vgl. 2 Sam 22, 37; Ps 18, 37; 26, 1; 37, 31 und Hiob 12, 5.

V. 2. Der Stichos V .la α wird in V. 2 aufgenommen und näher ausgeführt. Die drei im synonymen Parallelismus stehenden Verben **בָּחַן**, **נָסָה** und **צִרָה** gestalten die Bitte von V. 1 steigernd aus.

Das Verb **בָּחַן**, « prüfen », begegnet vorwiegend in der Poesie (24 von 28 Belegstellen), und zwar zum grössten Teil im religiösen Sinn. Es hat dann Gott als Subjekt und als Objekt die Person des Einzelnen, Teile derselben (Herz und Nieren), oder sonstige Aspekte des menschlichen Lebens (Gedanke, Wort, Wandel), bzw. die Menschen im allgemeinen; vgl. 1 Chr 29, 17; Jer 6, 27; 11, 20; 12, 3; 20, 12; Ps 7, 10; 17, 3; Spr 17, 3. Wie der Schmelzer mit Hilfe von Feuer die Schlacken vom Edelmetall scheidet (Sach 13, 9), so prüft Gott die wahre Gesinnung des Menschen. Das Wort ist vor allem charakteristisch für das Buch Jeremia. Der Prophet, der von Gott beauftragt wird, das Volk zu prüfen, wie man Metalle prüft um deren Wert zu kennen, wird, bevor er seinen Auftrag ausführen kann, selbst von Gott im Tiefsten seines Personskerns, in Herz und Nieren, geprüft; vgl. Jer 11, 20; 17, 10; 20, 12.

Das bedeutungsverwandte, nur im Pi begegnende **נָסָה** (parallel zu **בָּחַן** in Ps 95, 9; dort Menschen als Subjekt und Gott als Objekt) heisst ebenso « prüfen », « auf die Probe stellen ». Es ist überwiegend in der (deuteronomischen und deuteronomistischen) Prosa zu Hause (28 von 36 Belegstellen). An einem Drittel der Stellen hat es Gott als Subjekt. Er erforscht die innersten Regungen des Menschen, um die Qualität ihrer Gesinnung zu erfahren und anzuerkennen; vgl. Gen 22, 1; Ex 15, 25; 16, 4; 20, 20; Dt 8, 2.16; 13, 4; Ri 2, 22; 3, 1.4; 2 Chr 32, 31.

Im gleichen Bedeutungsfeld liegt das dichterische **צִרָה** (parallel zu **בָּחַן** in Jer 6, 27-30; 9, 6; Sach 13, 9; Ps 17, 3; 66, 10). In Sach 13, 9

²⁸ Vgl. W. Gesenius — E. Kautzsch, Hebräische Grammatik, Leipzig, 1909²⁸, par. 156 g.

meint es das Ausschmelzen von Silber. Die Hälfte der Belege steht im religiösen Kontext. Es drückt das göttliche Prüfen und dessen Resultat, die Erkenntnis, aus. Das Verb bezieht sich hier, Ps 26, 2, auf Teile des Menschen: Herz und Nieren. Das hebräische לֵב kann, wie das deutsche « Herz », Sitz des affektiven Lebens, der inneren Affekte — wie Freude, Trauer, Mut und Leidenschaftlichkeit — sein. Darüber hinaus meint לֵב jedoch mehr als jener Stimmungsgehalt. Es bedeutet ebenso den Sitz des kognitiven, planenden Verstandes; vgl. Dt 8, 5; Jos 14, 7; Jes 10, 7; Hiob 17, 4; Pred 2, 1.3.15. Zudem finden die Willensäußerungen im לֵב ihren Ursprung, vgl. 2 Sam 7, 3. M.a.W. das Herz ist der Sitz aller geistigen Tätigkeit des Menschen. Wo לֵב in Kombination mit כְּלִיָּה, « Nieren », erscheint, drückt es das innerste Wesen des Menschen mit seinen verborgenen Regungen aus; vgl. Jer 11, 20; 12, 2; 17, 10; 20, 12; Ps 7, 10; 73, 21; Spr 23, 15-16. Zu diesem Bereich, wo das Einmalige eines jeglichen Menschen wurzelt, hat nur Gott Zugang. Nur Gott ist imstande, durch dieses in seiner Grundrichtung Undurchschaubare durchzublicken, eben weil Er den Menschen erschaffen hat; vgl. Ps 33, 14-15; 94, 9-11.

V. 3. Die gleiche Zuversicht wie V. 1 drückt V. 3 aus. Der Psalmist kann sich voll Vertrauen der göttlichen Prüfung aussetzen, denn (כִּי) er hat Gottes חֶסֶד stets vor Augen und er wandelt ständig in Gottes אֱמֶת. Der aus dem profanen Sprachgebrauch in den religiösen Wortschatz eingegangene²⁹ Begriff חֶסֶד hat ein weites Bedeutungsfeld mit vielen Nuancierungen; er wird meistens aus Mangel an Besserem mit « Güte », « Gnade », « Huld » übersetzt. Hier, wie in den Pss passim, ist Gottes umfassende Güte gemeint, ein gemeinschaftsstiftendes Verhalten Gottes, welches sich äußert in seinen unablässigen Heilserweisungen, mit denen Er in die Geschichte seines Volkes und in das Leben des Einzelnen eingreift. Wie sich aus der reichen Skala der syntaktischen Verbindungen ergibt, kann der Beter auf Gottes חֶסֶד sein Vertrauen setzen; er harrt ständig darauf und gibt davon in Bekenntnissen Kunde. Gleichzeitig konditioniert Gottes חֶסֶד das richtige Handeln des Menschen und ist Vorbild für dieses. Der חֶסֶד Gottes gegenüber obliegt dem Menschen — einmal durch Gott in dessen Gemeinschaft mit hineingenommen — eine Haltung der Dankbarkeit und Treue, damit dieses Gemeinschaftsverhältnis für ihn wirksam bleibt. Wie der Mensch Treue zu verwirklichen hat, geben die Gesetze an. Indem der Beter sagt, dass er Jahwehs חֶסֶד stets vor Augen hat, drückt er aus, dass er Jahwehs Ordnungen beobachtet hat, dass er sich ihnen gegenüber stets loyal verhalten hat.

²⁹ H.-J. Zobel, חֶסֶד, in: G. J. Botterweck — H. Ringgren, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament III, 1, Stuttgart, 1977, Sp 48-71, 69.

Obwohl dem Begriff **דִּיּוּר** die Merkmale von Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit schon von Haus aus eignen, werden diese Aspekte noch erweiternd und verstärkend hervorgehoben durch die Verbindung, welche der Terminus öfters in den Pss mit **אֱמֶת** eingeht, sei es in mit **ו** hergestellten Hendiadin, sei es, wie hier, in loserer Verbindung. Der für die Psalmsprache charakteristische Begriff **אֱמֶת** kann am besten mit « Wahrheit » wiedergegeben werden, und zwar so verstanden, dass in dem Wahren besonders die Festigkeit und die Zuverlässigkeit zu sehen ist. Diese werden dem Beter zuteil, wenn er in der heilsamen Gabe der göttlichen Gebote lebt. Der Psalmist betont, dass er sein Verhalten nach Gottes Geboten gerichtet hat. Damit haftet der Genetivverbindung **אֱמֶתְךָ** gleichzeitig der Charakter des genetivus obiectivus an: in Treue zu Dir.

VV. 4-5. Die VV. 4-5 erscheinen als Korrelat zu den vorhergehenden Versen. Die stetige Realisierung der Integrität ereignet sich auch in der Distanzierung vom Bösen. In diesem Abschnitt, der in mancher Hinsicht stark an das Weisheitslied Ps 1 erinnert, bringt der Beter zum Ausdruck, dass er keinen Kontakt pflegt zu gottlosen Menschen. In keinerlei Hinsicht will er mit den in VV. 4-5 genannten Leuten zu tun haben. Das ist zunächst besagt durch die Verben **יֹשֵׁב** und **בֹּא**, welche beide eine Körperhaltung bezeichnen, « sitzen » und « gehen » (vgl. noch **הֹלֵךְ** V. 1 und V. 11). Was die Körperhaltungen sachlich zum Ausdruck bringen, betont der zweimalige Wechsel perfectum — imperfectum im temporalen Sinn: weder in der Vergangenheit, noch in der Gegenwart und Zukunft unterhält der Beter Beziehungen zu den Gottlosen. Der Gegensatz verschärft sich noch, wenn in Betracht gezogen wird, dass der fromme Psalmist als Einzelner einer Vielzahl von Bösen gegenübersteht.

Welche sind die, deren Umgang der Psalmist zu meiden angibt?

Zunächst ist von **מְתֵי-שׂוֹא** die Rede. Das tiefe Verachtung ausdrückende **שׂוֹא** meint ganz generell « das Böse », « das Üble », und hat von Anfang an gleichzeitig den Aspekt von « nichtig », « falsch », « gehaltlos ». Das Böse ist nach atl. Anschauung eben das Nichtige³⁰. Die Verbindung beider Aspekte zeigt sehr deutlich eine Stelle wie Hiob 15, 31: wer Teil hat am Bösen, wird zum Nichts. Der Begriff kommt selbständig vor oder wird in Konstruktus-Verbindung einem andern zugefügt, welcher dadurch zum Trug und Nichts erklärt wird. In dieser Bedeutung erscheint die Vokabel in verschiedenen Kontexten. Im Bereich der Rechtsprechung begegnet sie in den Kombinationen **שָׁמַע שׂוֹא** (Ex 23, 1), **עַד שׂוֹא** (Dt 5, 20) und **אוֹת שׂוֹא**

³⁰ Vgl. auch M. Noth, Das zweite Buch Mose, Das Alte Testament Deutsch 5, Göttingen, 1961, 131.

(Hos 10, 4), « falsches Gerücht », bzw. « (bewusst) falsche Aussage » und « Meineid ». Der Prophet Ezechiel brandmarkt mit Hilfe dieses Begriffes jene Propheten, die nicht auf Gottes Geheiss und kraft göttlicher Sendung, sondern nach eigenem launenhaften Gutdünken und in angemessener Autorität weissagen und demzufolge falsche Prophetie hervorbringen. Ihre Visionen sind Trug (Ez 13, 6-9), was durch das parallele כִּזְבִּי, « Lüge », ausdrücklich unterstrichen wird; vgl. auch Ez 12, 24; 21, 28. Die Nichtigkeit des Truges im Götzenkult charakterisiert das Wort in Jer 18, 15; Hos 12, 12; Jon 2, 9; Ps 31, 7; vgl. Jes 1, 13: מִנְחַת־שׂוֹא « sinnlose Gaben ». Die Kombination von שׂוֹא und לִצְחָ in Jon 2, 9 könnte den wert- und haltlosen Charakter falschen Kultes kaum stärker zum Ausdruck bringen³¹. Diese aus verschiedenen Zeiten und Kontexten stammenden Beispiele sind alle Spielarten, welche im Grunde unter « Missbrauch des Gottesnames » zu subsumieren sind. Israel ist gehalten, den Namen Gottes, den Jahweh selbst seinem Volk anvertraut hat, zu heiligen (Jes 29, 23) und in ihm zu wandeln (Micha 4, 5). Ihn zu missbrauchen, verbietet das dritte Gebot des Dekalogs. Der apodiktische Vordersatz « Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes nicht zum Nichtigen aufheben (לֹא־שָׂאֵל שְׁמִי) » ist sehr allgemein formuliert (Ex 20, 7 par. Dt 5, 11). Der Name Gottes soll nicht auf unerlaubte Weise, nicht ohne Grund, nicht wegen eines falschen Motivs, nicht zu einem nichtigen, bösen Zweck gebraucht werden. Das Gebot wird sich vor allem gegen Falschschwören gerichtet haben. Daneben hält G. von Rad³², eine Anregung von S. Mowinckel³³ aufgreifend, es für möglich, dass שׂוֹא ursprünglich « Zauber » bedeutet und dass der Dekalogssatz sich gegen Zauberpraxis, « die sich des Jahwehnamens zu dunklen und gemeingefährlichen Praktiken »³⁴ bediente, richtet. M.A. Klopfenstein³⁵ schliesst sich Mowinckel und von Rad an und sieht dann diese Bedeutung « Zauber » auch in einer ganzen Reihe von anderen Stellen gegeben, worunter auch Ps 26, 4.

In Ps 26, 4 kann der Begriff durchaus im allgemeinen Sinn verwendet sein. Der Kontext bietet keine Möglichkeit zu näherer Spezifizierung. Es handelt sich um böse Männer, welche gebots-, also bundeswidrig handeln. Die Vokabel markiert scharf den Gegensatz zum Psalmisten: er hat Gehalt, die מַתִּישׂוֹא sind gehaltlos.

Der zweite Halbstichos enthält das Nein zu Leuten, die נְעֻלָּמִים

³¹ Vgl. P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, Rome 1923, par. 141 m.

³² G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München, 1962⁴, 197. Vgl. Ders., Das fünfte Buch Mose, Das Alte Testament Deutsch 8, Göttingen, 1964, 42.

³³ S. Mowinckel, Psalmenstudien I, Kristiana, 1921, 50-58.

³⁴ G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, I, 197.

³⁵ M.A. Klopfenstein, Die Lüge nach dem Alten Testament, Zürich 1964, 315-320.

genannt werden. Im AT begegnet das Verb in der Form Niph part. pl. masc. nur hier. Über die exakte Bedeutung ist nicht viel Klarheit zu gewinnen. LXX hat mit *μετὰ παρυσιομοιώντων οὐ μὴ εἰσεέλθω* an « Gesetzlose » gedacht. Vg übersetzt: *cum iniqua gerentibus non introibo*. Tg hat: *לאבאשא דמטמרין*, « diejenigen, die sich verbergen, um Böses zu tun ». Die Form begegnet dreimal in 1 QH und zwar 3, 28; 4, 13-14 und 7, 34³⁶. Die Stelle 3, 28 sagt, dass die *נעלמים* dem Zorn anheimfallen werden. In 7, 34 preist der Beter Gott, weil Er ihn nicht mit den *נעלמים* — die hier als Feinde der Sekte auftreten — untergehen lässt. Beide Stellen werfen für eine nähere Charakterisierung wenig ab. Am deutlichsten wäre 4, 13-14, wo sie als « Heuchler » abgeschildert werden: sie suchen Gott mit doppeltem Herzen und stehen nicht in seiner Wahrheit. Möglicherweise kann man denken an solche, die nicht zeigen, wer sie de facto sind, die nicht sagen, was sie denken, deren Taten immer etwas Zweideutiges anhaftet, m.a.W. an Leute, die nicht echt sind³⁷.

Die dritte Gruppe, von der sich der Psalmist absondert — er hasst sie — wird *קהל מרעים* genannt. Das Hiph part. pl. masc. (von *רעע*) bezeichnet ganz allgemein diejenigen, die « schlecht handeln », also « Übeltäter ». Sie erscheinen in den Pss parallel zu den *רשעים* (Ps 37, 9f.), zu den *עשי עולה* (Ps 37, 1) und zu den *פעלי עון* (Ps 64, 3). Das Wort *קהל* wird verwendet, um eine versammelte Menschengruppe zu bezeichnen. So kann die Rede sein von *קהל גוים* (Gen 35, 11; Jer 50, 9) und von *קהל עמים* (Gen 28, 3; 48, 4; Ez 23, 24; 32, 3), wo die Aufmerksamkeit auf die Zahl und Potenz gelenkt wird. Vor allem in nachexilischer Zeit steht der Begriff für die zum Kult versammelte Gemeinde, vgl. 2 Chr 30, 2; Ps 107, 32; u.ö. Der Zusammenhang, in dem das Wort Gen 49, 6 und Num 22, 4 begegnet, gibt ihm eine pejorative Bedeutung; so auch Ps 26, 5: eine Rotte von Übeltäter. Das Wort steht im betonten Gegensatz zu *מקהלים* (V. 12): von der Versammlung der Bösen hält der Beter sich fern, dem zum Gottesdienst versammelten Volk tritt er bei.

V. 5b zieht den Trennungsstrich zu den *רשעים*. Der Begriff begegnet vielfach, vor allem in den Pss und in der Weisheitsliteratur. Der *רשע* ist der Mensch, der sich durch seinen Habitus als « Frevler » erweist. Es ist der Mensch, der sich Gott gegenüber frevelhaft und gottlos verhält und dadurch vor Gott schuldig geworden ist.

³⁶ Vgl. M. Mansoor, *Studies on the texts of the desert of Judah III, The Thanksgiving Hymns, translated and annotated with an introduction*, Leiden, 1961.

³⁷ Vgl. noch: I. Sonne, *A Hymn against Heretics in the Newly Discovered Scrolls*, Hebrew Union College Annual XXIII, 1, 1950-1951, 275-313.

Anders: R. Gordis, « *Nacalam* » and other observations on the Ain Feshka Scrolls, *Journal of Near Eastern Studies* IX, 1950, 44-47.

Jes 26, 10 charakterisiert ihn als einen, der das Recht verdreht, weil er die Hoheit Gottes nicht sieht; darum wird er vor Gott nicht bestehen können. Er erkennt Gottes Herrschaft nicht an, und deshalb ist er von Gottes Gemeinschaftswillen, dessen man im Kult teilhaft wird, ausgeschlossen; vgl. Ps 5; 15. Jes 57, 20-21 spricht in einem Bild ein scharfes Urteil über die Frevler aus. Weil sie nicht an Gottes Gemeinschaft teilhaben, leben sie in einem Zustand der Unausgeglichenheit. In ihrem Leben fehlt die Ordnung, sie gleichen einem aufgewühlten Meer. Ihre Taten schlagen auf sie zurück. Deshalb kennen sie den שלום-Zustand nicht.

Der Abschnitt VV. 6-8 führt die VV. 1-3 weiter; V. 6a knüpft gleichzeitig an die VV. 4-5 an. Die Loyalität Jahwehs Ordnungen gegenüber äussert sich auch kultisch. Sie findet als solche Gestalt im kultischen Lobpreis (V. 7) und wird vor allem konkretisiert in der Liebe zum Tempel (V. 8).

V. 6a spricht vom Waschen der Hände. רחץ, « waschen », begegnet in der Sprache des Kultus und steht dort als Terminus für die Praxis der rituellen Bäder und Waschungen. Lev 8, 6 sagt, dass Aaron und seine Söhne ihre Körper waschen müssen bevor sie zum Dienst zugelassen werden können. Vgl. Ex 30, 17-21: Priester und Leviten müssen ihre Hände und Füße waschen, um legitim in das Heiligtum eintreten und sich dem Altar für das heilige Dienstwerk nähern zu dürfen. Es ist jedoch bemerkenswert, dass im AT nie von einer kultischen Waschung die Rede ist, die nur die Hände betrifft. Schon das dürfte ein Hinweis dafür sein, Ps 26, 6a nicht im Sinne der obengenannten Stellen zu deuten. Im Hinblick auf den Kontext zieht V. 6a das Fazit und drückt aus, dass der Beter mit den in den VV. 4-5 genannten Leuten nichts zu tun haben will. Auch ist ein Gegensatz zu V. 10 zu sehen: die Hände des Beters sind rein, die der Frevler sind voll Unrecht. Das legt es nahe, an Stellen wie Dt 21, 6; Ps 73, 13; Mt 27, 24³⁸ zu denken. Es geht um eine symbolische Handlung, welche die Reinheit von Mentalität und Handeln der Person zum Ausdruck bringt. W. Trilling hält es für möglich, dass eine dahinter liegende magisch-kultische Tradition in der Schilderung noch durchscheint³⁹. Schliesslich wäre auf Gen 20, 5 hinzuweisen. Dort begegnet בנקוין כפי zusammen mit בת-לבבי. Diese Zusammenstellung meint Reinheit in Tat und Gesinnung.

³⁸ Vgl. D.P. Senior, The Passion Narrative according to Matthew, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXIX, 1975, 252-256.

³⁹ W. Trilling, Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, Erfurter Theologische Studien 7, Leipzig 1959, 51.

V. 6b. Nachdem der Beter seine Integrität und die Distanz zu den Sündern betont hat, bringt er sein Vorhaben zum Ausdruck, sein Verhältnis zu Jahweh auch kultisch pflegen zu wollen. Die Frevler, mit denen der Psalmist keinen Kontakt pflegt, sind unwürdige Glieder der Gemeinde und als solche vom Kult ausgeschlossen.

Die Vorstellung vom kultischen Zeremoniell, wie sie in V. 6b beschrieben steht, ist einzigartig im AT. Sie gehört nicht zu denjenigen, die in den kultischen Partien des Pentateuchs gesetzlich vorgeschrieben werden. Vielleicht darf man hinweisen auf Stellen wie Jes 30, 29; Ps 42, 5; 68, 25; 118, 27, bei denen man sich vorstellen kann, dass die Wallfahrt zum Zionsberg seine Vollendung findet in einer Prozession um den Brandopferaltar des Tempels. Gelegentlich wird auch auf die hinkende Verbeugungen machenden Baalspriester in 1 Kg 18, 26 hingewiesen⁴⁰. Aus Ex 32, 19 kann man schliessen, dass es sich dabei um eine alte Kultform handelt. Die Mischna meldet Prozessionen, in denen, so kann man annehmen, altes Traditionsgut bewahrt geblieben ist. In Tamid VII, 3, wo vom täglichen Gemeindepfer die Rede ist, umwandelt der Hohepriester nach der Darbringung des Opfers feierlich den Altar⁴¹. Sukka IV, 5 spricht vom Umschreiten des Altars mit Zweigen und unter Rufen⁴².

V. 7 bildet die Fortsetzung von V. 6b. Die Konstruktion inf. + ל kann sowohl eine Finalität wie auch die begleitende Handlung zum Ausdruck bringen. Die Übersetzung: « Um dabei laut ein Loblied anzustimmen (lies: לְהַשְׁמִיעַ), kombiniert beide Nuancen.

Das solenne קְרָאתֶיךָ hat als Objekt תוֹדָה. Der Psalmist will laut (בְּקוֹל) einen Lobgesang anstimmen. Die תוֹדָה ist die Gott gebührende, die bewundernde und staunende Antwort des Menschen auf Gottes Handeln. Der Beter bekennt Gottes Taten, er lobt Gottes Güte, aus der Gottes Taten in der Geschichte hervorgehen, und er drückt sein Vertrauen darauf aus; vgl. Jes 51, 3; Jer 30, 19; Jon 2, 10; Ps 42, 5; 50, 14.23; 107, 22. Diese Auslegung wird bestätigt durch den parallelen Halbvers 7b. Den Lobgesang anstimmen meint inhaltlich Jahwehs Wundertaten bewundernd erzählen. Steht der Ausdruck נִפְלְאוֹת in der Weisheit für die Wunder der Schöpfung, so meint er im Psalmenbuch vor allem das Geschichtshandeln Gottes; vgl. Ps 9, 2; 40, 6; 75, 2; 77, 12; 78, 11.32; 106, 7.22; vgl. auch Neh 9, 17; Micha 7, 15.

Was hier mit נִפְלְאוֹתֶיךָ ausgedrückt wird, wurde in V. 3 mit חֲסֵדֶךָ

⁴⁰ Vgl. J. Ridderbos, a.a.O., 227; L.A. Snijders, a.a.O., 123.

⁴¹ O. Holtzmann, Tamid, in: Die Mischna, Text Übersetzung und ausführliche Erklärung, Giessen, 1928, 70-71.

⁴² H. Bornhäuser, Sukka, in: Die Mischna, Text Übersetzung und ausführliche Erklärung, Giessen, 1935, 112-119.

⁴³ Vgl. W. Gesenius — E. Kautzsch, a.a.O., par. 114 o.

wiedergegeben. Es darf darum auch nicht verwundern, dass beide Begriffe im gleichen Kontext zusammen begegnen; vgl. Ps 31, 22; 77, 9.12; 86, 5.10; 88, 12.13; 89, 3-6; 98, 1.3; 106, 7; 107, 8.15.21; 136, 1-4.

Die Infinitive **לְהַשְׁמִיעַ** und **לְסַפֵּר** bezwecken das Weitererzählen der Taten Gottes, setzen also eine Gemeinschaft voraus, an die der Beter sich wendet.

V. 8. Die beide vorhergehenden Verse abschliessend und zusammenfassend, bekundet der Psalmist seine Liebe zur Wohnstatt Gottes. Die Liebe Gottes, die sich in seinen Heilserweisungen zeigt, beantwortet der Beter mit Gegenliebe, welche sich hier in kultischer Gestaltung konkretisiert, in Liebe zum Tempel. Gleichzeitig ist mit **אָהַב** der Gegensatz zu den VV. 4-5 aufgenommen. Das Wortpaar **שָׂנֵא** (V. 5) — **אָהַב** (V. 8) stellt VV. 4-5 einerseits und VV. 6-8 andererseits antithetisch gegenüber. Es demonstriert die innere Lebenshaltung des Beters in zwei verschiedenen Weisen; zunächst per negationem: er hasst die Zusammenkünfte der Frevler, dann positiv: er liebt Gottes Wohnung. Zu dem oft begegnenden Gegensatzpaar vgl. Ri 14, 16; 2 Sam 19, 7; Jes 61, 8; Hos 9, 15; Am 5, 15; Spr 9, 8; 10, 12; 12, 1; 13, 24; 15, 17. Wenn das Verb **אָהַב** den Menschen als Subjekt hat und Gott als Objekt, tritt es fast nur in imperativischen Wendungen auf. Als solches begegnet es frequent in den deuteronomischen Paränesen, wo es in einer Begriffsreihe mit **עָבַד**, **יָרָא**, **רָבַק** und anderen Synonymen zum Wortfeld des **הַלֵּךְ אַחֲרֵי יְהוָה** gehört⁴⁴. Als Antwort auf Jahwehs Treue wird an das Volk ein Appell zur Loyalität Jahweh gegenüber, zum Vertrauen in und zur Dankbarkeit für Jahwehs Heilstaten, gerichtet, die sich konkret im Befolgen der Gebote äussern sollen. Sonst vergegenständlicht sich vielmehr die Liebe Gottes in Liebe zum Gottesnamen (Ps 5, 12; 69, 37; 119, 132; Jes 56, 6), zu seinem Gesetz (Ps 119), zu Jerusalem (Ps 122, 6; Jes 66, 10) und zum Tempel, wo Jahweh im Kult präsent ist.

Verschiedene Vokabeln benennen, reichlich pleonastisch, die Vorstellung vom Wohnen Gottes. Neben der Hauptbezeichnung für den Tempel **בֵּית יְהוָה** (hier: **בְּתִיקָה**) finden sich in V. 8 **מִשְׁכָּן** und das gewöhnliche **מָקוֹם**. Das Wort **מִעוֹן** bezeichnet den Aufenthaltsort von wilden Tieren (Hi 37, 8), insbesondere das Nest für Löwen (Am 3, 4; Nah 2, 12; Ps 104, 22; Hi 38, 40), wie auch die Wohnstätte für Menschen (Jer 21, 13). Es steht dann später als theologischer Terminus für den Wohnort Gottes, den Himmel (immer begleitet von **קְדוֹשׁ**: Dt 26, 15; 2 Chr 30, 27; Jer 25, 30; Sach 2, 17),

⁴⁴ F. J. Helfmeyer, Die Nachfolge Gottes im Alten Testament, Bonner Biblische Beiträge 29, 1968, vgl. 114-115.

oder für das Zentralheiligtum in Jerusalem (1 Sam 2, 29.32; 2 Chr 36, 15; Ps 26, 8). Wenn im theologischen Sinne verwendet, meint מִשְׁכַּן die irdische Wohnstatt Gottes. Eine Reihe von Stellen zeugen davon, dass der Begriff der jerusalemer Kultsprache angehört; vgl. 1 Chr 6, 33; 2 Chr 29, 6; Ez 37, 27; Ps 43, 3; 46, 5; 74, 7; 84, 2; 132, 5.7. Vieles spricht dafür, dass Israel ihn aus vorisraelitischer, kanaanäischer Tradition übernommen hat. W. Schmidt⁴⁵ hat diesbezüglich auf zwei einschlägige ugaritische Texte aufmerksam gemacht, nämlich: 128.III.19-20 und 2 Aqht. V. 31-33. Der erste Text lautet: (19) tity. ilm. lahlhm (20) dr. il. lmšknthm⁴⁶, « Die Götter gehen zu ihren Zelten, der Kreis Els zu ihren Wohnungen ». Der zweite: (31) tb^c ktr (32) lahlh.hyn.tb^c.lmš (33) knth⁴⁷, « Koscher zog fort zu seinem Zelt, Hajin zog fort zu seinen Wohnungen ». Weiter ist hinzuweisen auf Ps 46, 5, in dem sich Anklänge an die vorisraelitische Tradition vom Stadtgott El finden. Der Zion ist die Gottesstadt, die heiligste der Wohnungen des Höchsten. Der Tempel zu Jerusalem ist den Ort (מְקוֹם), an dem Jahwehs Anwesenheit durch seine כְּבוֹד, seine « Herrlichkeit », repräsentiert wird.

V. 9. Nachdem der Psalmist sein Vertrauen in Jahwehs Handeln bekundet hat, kann er sich jetzt mit einer Bitte an Jahweh richten.

In den VV. 4-5 sprach er betont seine Trennung von den Zusammenkünften der Frevler aus, und in dem einen neuen Teilabschnitt eröffnenden V. 9 bittet er, nicht mit ihnen in das Schicksal, das sie infolge ihres Lebenswandels zu erleiden haben, mithineingenommen zu werden. Den Hintergrund dieses Verses bildet der Gedanke, dass Gott das Leben der Sünder notwendigerweise vergehen lassen wird. Durch ihr Handeln haben die Frevler sich den Tod als notwendige Folge heraufbeschworen; es ist eben das Schicksal des Sünders, dass er sterben muss.

In einer negativ formulierten Bitte bittet der Psalmist, dass Gott ihn (נַפְשִׁי), sein Leben (חַיִּי), nicht weggraffen möge mit den חַטָּאִים und den אֲנָשֵׁי דְמִיָּם.

Um das wiederzugeben, was gemeinhin mit « Sünde » bezeichnet wird, verwendet das AT am häufigsten den Terminus חַטָּא. Der Begriff hat keine spezifisch inhaltliche Bedeutung, sondern disqualifiziert eine konkrete Tat oder ein konkretes Verhalten als « Verfehlung »⁴⁸.

⁴⁵ W. Schmidt, mškn als Ausdruck Jerusalemer Kultsprache, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 75, 1963, 91-92.

⁴⁶ Vgl. C. H. Gordon, Ugaritic Textbook, Analecta Orientalia 38, Rom 1965, 195.

⁴⁷ Ebda, 248.

⁴⁸ Vgl. R. Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament Gütersloh, 1965, 19-112.

Indem die **חטאים** das Ziel oder den Weg « verfehlen », werden sie der Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen nicht gerecht.

Die Konstruktus-Verbindung von Nomen und epexegetischen Genetiv **אנשי דמים** begegnet, ausser hier, noch Ps 55, 24; 59, 3; 139, 19 und Spr 29, 10. Daneben finden sich die Kombinationen **איש הדמים** (2 Sam 16, 7) und **איש דמים** (2 Sam 16, 8; Ps 5, 7). Die meisten Übersetzungen und Kommentare bieten als Übertragung entweder das nichtssagende « Männer des Blutes » oder das zuvielsagende « Mörder ». Es ist bemerkenswert, dass die Wortverbindung nur in poetischen Texten und in dem schwer emotional geladenen Passus 2 Sam 16, 5-8 erscheint. Nirgendwo ist die konkrete Bedeutung « Mörder » erforderlich, auch nicht in 2 Sam 16, 7.8, wo sie als Schimpfwort parallel zu **איש הבליעל** begegnet. Der Begriff drückt eher eine Stimmung aus, als dass ihm eine konkrete Tat zugrundeliegt. Auch ist darauf hinzuweisen, dass er in den atl. Rechtstexten völlig fehlt; diese verwenden für « Mörder » das Partizip **רצח**. Die Pluralform **דמים** ist hier als Abstraktplural aufzufassen, m.a.W. sie bezeichnet eine geistige Eigenschaft, nicht eine Betätigung. Deswegen ist die Übersetzung « Mörder » nicht korrekt. Es geht vielmehr um eine Gesinnung, aus der gehandelt wird. **אנשי דמים** sind Leute, die so beschaffen sind, dass sie jedwedes Mittel zum Erreichen ihres Zieles gebrauchen würden. Als Übersetzung wäre vorzuschlagen « Bluthunde » oder « Blutdürstige »⁴⁹.

Die Unterscheidung, die in den VV. 4-5 zwischen dem Beter und den Frevlern in Bezug auf das Handeln ausgesprochen wurde, führt zu einer Unterscheidung im Ergehen. Der von Jahweh gesetzte Zusammenhang zwischen Lebenshaltung und Ergehen wird sich ereignen, indem die Sünder hingerafft werden.

Der Psalmist bittet Jahweh, nicht mit ihnen in den Untergang hineingenommen zu werden. Er kann die Bitte voll Vertrauen aussprechen, denn er ist in Vollkommenheit gewandelt (V 1; vgl. V. 11).

V. 10. In einem Relativsatz werden die in V. 9 Genannten näher charakterisiert. An ihren Händen klebt **זמה**, « Schandtat ». Das Wort bezeichnet ganz allgemein eine schwere Verschuldung, oder, spezifischer, ein sexuelles Verbrechen. Letztere Bedeutung liegt vor in den Stellen Lev 18, 17 und 20, 14 — wo es der Sakralsprache angehört —, weiter in Lev 19, 29; Ri 20, 6; Jes 32, 7; Hiob 31, 11 und vor allem im Buche Ezechiel. Bei diesem Propheten finden sich 14 der 28

⁴⁹ N. A. van Uchelen, **אנשי דמים** in the Psalms, Oudtestamentische Studiën XV, 1969, 205-212, kommt auf anderen Wegen zum gleichen Resultat. Vgl. auch H. Christ, Blutvergiessen im Alten Testament, Diss. Basel 1977, 58-61, 63-65.

Belegstellen, und zwar zum grössten Teil in den Kapiteln 16 und 23, welche ein dunkles Geschichtsbild der Vergangenheit Israels präsentieren. Das Wort meint dort immer Buhlerei im Zusammenhang mit dem fremden Götzenkult. Das im Parallelismus Vorkommen mit den Verben סָמַח (Ez 23, 7.13.30) und חָלַל (Ez 23, 39) zeigt auch dort die Verwurzelung in der sakralrechtlichen Sprache. In Hos 6, 9 weist der Kontext eher auf einen politischen Mord, als auf ein sexuelles Verbrechen hin. Im allgemeinen Sinne eines schweren Verfehlens tritt der Begriff auf in Jes 32, 7; Ps 26, 10; 119, 150; Spr 10, 23; 21, 27; 24, 9.

Weiter wird von den Sündern gesagt, dass ihre Rechte mit שָׂחָד gefüllt ist. Das שָׂחָד « von Haus aus einfach Geschenk »⁵⁰ meint, ist mit keiner Stelle im AT zu belegen. Auch an jenen wenigen Stellen, wo dem Wort nicht direkt die pejorative Bedeutung « Bestechung » anhaftet, hat es doch immer den negativen Beigeschmack einer Abgabe, mit der man sich etwas zu erkaufen sucht. So z.B. 1 Kg 15, 19. Diese Stelle spricht von einer בְּרִית zwischen zwei ungleichen Partner, wobei die Initiative vom Unterlegenen ausgeht, und wo letzterer auch die — einseitige — Leistung zu erbringen hat. Als Baasha von Israel sich der Stadt Jerusalem mit feindlichen Absichten nähert, erkauft sich König Asa von Juda mittels einer שָׂחָד den Schutz des Benhadad von Damaskus. Vgl. auch 2 Kg 16, 8.

Die Praxis der Bestechung wird, weil Rechtsverkehrung, vom Gesetz verboten und von den Propheten gerügt. Ex 23, 8 verbietet Bestechung mit der Begründung, dass sie Sehende blind macht, d.h. dass die Richter ihre Integrität fahren lassen und so zu Fehlurteilen kommen; vgl. Dt 10, 17; 16, 19. Das Gesetz verhängt die Todesstrafe über denjenigen, der sich dazu bestechen lässt, einen unschuldigen Menschen zu töten, wie der konditionale Fluchspruch Dt 27, 25 zu erkennen gibt. Die Propheten treten als Sprecher des Gottesrechtes auf, wenn sie in ihrem Kampf gegen Rechtsverdrehung die Bestechlichkeit der jerusalemer Richter als gotteswidrige Tat verurteilen; vgl. Jes 1, 23; 5, 23; 33, 15; Micha 3, 11.

Aus dem Kontext von Ps 26, 10 erhellt nicht, ob es sich um Leute (z.B. Richter), deren Rechte gefüllt ist von Bestechungsgeldern, die sie gerade entgegengenommen haben, oder aber um solche (z.B. Zeugen), die dabei sind, sie andern zu übergeben, handelt.

V. 11. Innerhalb des chiastisch konstruierten Passus VV. 9-11 hebt sich V. 11 scharf von den vorhergehenden Versen ab, einmal

⁵⁰ So: H. Wildberger, Jesaja, Biblischer Kommentar Altes Testament X, 1, Neukirchen, 1972, 61.

durch das ך — adversativum, zum andern durch den Gebrauch des betonten אַנִי .

In V. 11a bekundet der Beter mit Nachdruck seine Loyalität den Geboten Jahwehs gegenüber (vgl. V. 1). Seine Mentalität, welche in den VV. 9-10 (vgl. VV. 4-5) ausführlich geschildert wurde, steht im schroffen Gegensatz zum Lebenswandel der Sünder.

Wie hinter der Eingangsbitte אֱלֹהֵי אֲדָמָה steht auch hinter den den Passus abschliessenden Bitten der Gedanke, dass ein bestimmtes Tun ein korrespondierendes Ergehen mit sich bringt. Der Beter weiss, dass die Sünder sich durch ihr Verhalten den Untergang heraufbeschworen haben. Er selbst kann jedoch darauf hoffen, dass auf ihn ein besseres Schicksal wartet. Durch seinen Lebenswandel in Vollkommenheit bietet er gleichsam die Eignung für das, wofür er in V. 11b bittet. Seine Integrität bringt gleichsam ihre Frucht ein. Die Tatsache, dass er diese als Motiv anführt, ist jedoch nicht dahin zu interpretieren, dass er irgendeinen Verdienst auf eigenes Konto buchen kann. Indem er sich mit seinen Bitten an Jahweh wendet, gibt er kund, dass er sich dessen bewusst ist, ganz und gar vom rettenden Handeln Jahwehs abhängig zu sein.

Er bittet Jahweh, dass dieser ihn retten (פָּדָה) und ihm gnädig sein (חַנּוּן) möge. Das erste Wort wird im AT als Terminus für « loskaufen » verwendet und ist als solches in gesetzlichen Texten beheimatet; vgl. Ex 21, 7-11; Lev 19, 20. Innerhalb der kultischen Gesetzgebung meint das Wort das Auslösen der Jahweh angehörenden Erstgeburt von Mensch und Tier gegen einen Gegenwert; vgl. Ex 13, 13; 34, 19-20; Num 3, 40-51; 18, 15-18; Lev 27, 27. In der Psalmensprache hat das Verb stets Jahweh als Subjekt, und das Leisten eines Gegenwertes spielt da natürlich keine Rolle. Es hat dann den allgemeinen Sinn von « helfen », « retten », « erlösen ». Was פָּדָה im Satzgefüge von VV. 9-11 meint, ist konkret gesagt mit אֱלֹהֵי אֲדָמָה: Jahweh möge nicht zulassen, dass er mit den Frevlern in den Untergang gezogen werde.

Der Ruf חַנּוּן אֱלֹהֵי אֲדָמָה ist typisch für die Psalmensprache. Auf Grund seiner Loyalität kann der Psalmist Jahwehs Gnade erleben. Er darf in seiner Hilfsbedürftigkeit hoffen, von Jahweh in Gnade angenommen zu werden.

Es ist zu beachten, dass V. 11 den V. 1 wieder aufnimmt. Die Beziehung zwischen beiden Versen wird noch unterstrichen durch die chiasmatische Konstruktion: Bitte — Wandeln in Vollkommenheit, Wandeln in Vollkommenheit — Bitte. In V. 1 bittet der Psalmist, Jahweh möge ihn beurteilen, denn er hat stets in Vollkommenheit gewandelt. In V. 11 weist der Psalmist auf seine Vollkommenheit hin als Motiv für das Erleben der Gnade Gottes, wobei er sich bewusst ist, dass er ganz und gar auf sie angewiesen ist. Sein

Bestehen vor Jahwehs Beurteilung ist so durch ein Gnadengeschehen Gottes bedingt. Gleichzeitig ist darauf aufmerksam zu machen, dass das Wandeln in Vollkommenheit sich in V. 1 auf Gegenwart und Vergangenheit bezieht, während V. 11 auf die Zukunft blickt. Damit erhält das חָנַן eine Daueraktualität.

V. 12a ist nicht sosehr eine Wiederholung von V. 11a, drückt vielmehr eine Steigerung aus. Der Psalmist sagt, dass sein Fuss במישור steht. Das mit מ — Präfix gebildete Substantiv מִישׁוֹר meint meist die « flache Ebene » (Dt 3, 10; 4, 43; Jos 13, 9; u.ö.) im Gegensatz zum Hügelligen (Jes 40, 4) und zum Bergland (1 Kg 20, 23.25; Sach 4, 7). Daneben kommt das Wort in der Bedeutung « Geradheit » vor; vgl. Jes 11, 4; Mal 2, 6; Ps 45, 7; 67, 5. In Ps 26, 11 dürfte eine Kombination von beiden vorliegen und zwar mit metaphorischer Bedeutung (vgl. Ps 143, 10). Der Psalmist betont die Gewissheit, dass sein Fuss auf festem Boden steht, dass er sicher ist; das Perfekt עָמַדָּה unterstreicht die Gewissheit. Seine Sicherheit ist sowohl die Konsequenz seines Vorhabens, auch in Zukunft in den Weisungen Jahwehs zu wandeln (V. 11a), als auch seines Vertrauens in das gnädige Handeln Jahwehs (V. 11b). Der Gegensatz zum Schicksal der Frevler tönt hier mit: jene werden wegen ihres sündigen Lebens weggerafft, der Beter dagegen steht auf festem Boden. V. 12b. Der Abschluss des Psalmes ist ein Lobpreis, wie er auch sonst am Ende eines Psalmes nicht ungewöhnlich ist; vgl. Ps 18, 50; 115, 18. In einer Absichtserklärung im Voluntativ verspricht der Psalmist, Jahweh zu preisen (vgl. Ps 16, 7; 34, 2; 63, 5; 115, 18), und zwar vor aller Gemeinde. Aus Stellen wie Gen 24, 48; Dt 8, 10; Ps 16, 7 erhellt, dass nach den Worten אֲבִרָה יְהוָה eine Begründung (כִּי) folgt. Diese fehlt in Ps 26, 12. Die Worte sind hier schon zu einer formelhaften Wendung geworden, gleichbedeutend mit בְּרוּךְ יְהוָה. M.a.W., der Psalmist nimmt nicht so sehr Bezug auf ein aktuelles Ereignis, er preist vielmehr Gott für die von Ihm an Israel dauernd gewährte Gnade.

Der Beter wünscht ausdrücklich, sein Bekenntnis innerhalb der versammelten Kultgemeinde auszusprechen; vgl. Ps 22, 22.25; 30, 5; 40, 10.

Zum Schluss ist noch der chiasmische Aufbau zu beachten, der die Beziehung von V. 12a und V. 12b unterstreicht. במישור und במהלים sind aufeinander bezogen. Das « auf festem Boden stehen » will auf das Sich-Befinden innerhalb der lobpreisenden Gemeinde bezogen sein. Das Stehen in der Gemeinde, wo die gläubige Antwort Israels Jahweh entgegenkommt, gibt einen festen Halt.

Die oben durchgeführte Exegese leitet dazu, den Psalmisten zu verstehen als einen, der sich in einem Gemeinschaftsverhältnis mit Jahweh, dem geschichtsmächtig handelnden Gott Israels, hineingenommen weiss. Er ist sich bewusst, das im Rahmen dieses Verhältnisses Gott sich ihm gegenüber im Forderungsrecht befindet, dass ihm eine Haltung der Treue obliegt, welche sich im Befolgen des Gesetzes konkretisiert.

Er hat sich zu diesem Verhältnis bekannt, er hat die Gebote gehalten und sich so bewährt. Er bezeugt, dass er Gott völlig zugetan ist, und dass er die Forderungen, welche sich für ihn aus dem Gemeinschaftsverhältnis ergeben, loyal erfüllt. Indem er Gottes Liebe und Wahrheit stets vor Augen hat, bleibt das Gemeinschaftsverhältnis für ihn wirksam. Er will das von Gott geschenkte Gemeinschaftsverhältnis auch kultisch pflegen, und zwar inmitten der Gemeinde, wo die Antwort Israels auf Jahwehs Heilssetzungen aufsteigt.

Um dem Gedanken, wie er sich selbst innerhalb der Gemeinschaft mit Gott sieht, Ausdruck zu verleihen, macht er nicht Gebrauch von autobiographischen Data, sondern er bedient sich konventioneller Formeln, die er auf sich selbst in Anwendung bringt. Diese sind ihm vorgegeben in dem Spruchgut der Weisheit Israels, wo der gerechte Mensch in seinen Merkmalen ausführlich geschildert wird, was auch in den Psalmen einen Niederschlag gefunden hat; vgl. Ps 1⁵¹; 37; 111. Es wird ein Leitbild geboten, in dem die Merkmale des vollkommenen, gerechten Menschen einmal affirmativ (das Wandeln in Vollkommenheit, das Halten der Gebote), dann per negationem (die Distanz von den Frevlern), paradigmatisch aufgezählt werden.

Halten wir daher fest: Der Beter von Ps 26 — jeder fromme Israelit könnte sein Gebet auf die Lippen nehmen — bringt in einem persönlichen Bekenntnis den Katalog dieser Merkmale auf sich selbst in Anwendung.

Im Gegensatz zu den Frevlern, die durch ihr Handeln ihren Untergang selbst verursacht haben, darf der Beter, vertrauend auf Gottes Gnade, auf einen guten Ausgang hoffen. Weil er glaubt und hofft, dass Gott sich in seiner Gnade stets um ihm kümmern wird, preist er Gott inmitten der Gemeinde.

GOSWIN HABETS

⁵¹ Vgl. G. Joh. Botterweck, Psalmen — Vorlesungen, Bonn 1961.