

Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger  
Psalmen 51–100

Herders Theologischer Kommentar  
zum Alten Testament

Herausgegeben von

**Erich Zenger**

Herder Freiburg · Basel · Wien

# Psalmen 51–100

Übersetzt und ausgelegt von

Frank-Lothar Hossfeld

Erich Zenger

Herder Freiburg · Basel · Wien

### 3. Auflage

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satzherstellung: SatzWeise, Föhren

Gesetzt in der Gill Sans und Aldus

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe 2007

[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

ISBN 978-3-451-26826-7

Den Psalmenforschern

Alfons Deissler

Notker Fuglister †

Heinrich Groß



# Inhalt

Vorwort . . . . .	10
<b>Allgemeines Literaturverzeichnis für diesen Kommentar . . . . .</b>	<b>13</b>
1. Kommentare . . . . .	13
2. Monographien und einzelsalmübergreifende Beiträge . . . . .	15

## Einleitung

Skizze zur Entstehung von Ps 51–100 . . . . .	26
---	----

## Kommentierung

Psalm 51 . . . . .	38
Psalm 52 . . . . .	59
Psalm 53 . . . . .	73
Psalm 54 . . . . .	87
Psalm 55 . . . . .	93
Psalm 56 . . . . .	105
Psalm 57 . . . . .	118
Psalm 58 . . . . .	131
Psalm 59 . . . . .	140
Psalm 60 . . . . .	152

Inhalt

Psalm 61 . . . . .	168
Psalm 62 . . . . .	177
Psalm 63 . . . . .	189
Psalm 64 . . . . .	202
Psalm 65 . . . . .	212
Psalm 66 . . . . .	220
Psalm 67 . . . . .	228
Psalm 68 . . . . .	242
Psalm 69 . . . . .	259
Psalm 70 . . . . .	282
Psalm 71 . . . . .	289
Psalm 72 . . . . .	302
Psalm 73 . . . . .	330
Psalm 74 . . . . .	355
Psalm 75 . . . . .	372
Psalm 76 . . . . .	383
Psalm 77 . . . . .	401
Psalm 78 . . . . .	414
Psalm 79 . . . . .	443
Psalm 80 . . . . .	452
Psalm 81 . . . . .	467
Psalm 82 . . . . .	479
Psalm 83 . . . . .	493
Psalm 84 . . . . .	507
Psalm 85 . . . . .	523
Psalm 86 . . . . .	534
Psalm 87 . . . . .	548



Psalm 88 . . . . .	563
Psalm 89 . . . . .	576
Psalm 90 . . . . .	601
Psalm 91 . . . . .	615
Psalm 92 . . . . .	627
Psalm 93 . . . . .	643
Psalm 94 . . . . .	650
Psalm 95 . . . . .	658
Psalm 96 . . . . .	665
Psalm 97 . . . . .	672
Psalm 98 . . . . .	687
Psalm 99 . . . . .	691
Psalm 100 . . . . .	705
Bibelstellenregister . . . . .	715

## Vorwort

Wir beginnen unsere auf die drei Teilbände Ps 1–50.51–100.101–150 angelegte Kommentierung des Psalters nicht mit Ps 1–50, sondern mit Ps 51–100. Dafür gibt es einen guten Grund: Im Band 1–50 erwartet man zu Recht die »Einleitung« in das ganze Psalmenbuch. Da wir den Psalter nicht wie andere Kommentatoren als bloße »Abstellkammer« von Einzelsalmen betrachten, sondern als eine zwar sukzessiv gewachsene, aber gleichwohl kompositionell strukturierte Größe, deren Gestalt dem Einzelsalm eine zusätzliche Bedeutungsdimension gibt, kann diese »Einleitung« sinnvollerweise erst geschrieben werden, wenn wir alle Einzelsalmen analysiert haben. Deshalb wird als nächster Teilband Ps 101–150 und erst danach Ps 1–50 mit der Einleitung in den Psalter als gewachsenes Buch erscheinen. Um unseren Leserinnen und Lesern dennoch eine Orientierung für die Lektüre dieses Bandes zu geben, stellen wir an den Anfang eine Skizze zur Entstehung von Ps 51–100, wie sie sich uns beim derzeitigen Stand unserer Arbeit darstellt. Im übrigen finden sich bei der Einzelkommentierung in den Abschnitten »Analyse« und »Kontext« zahlreiche Beobachtungen zu Entstehung, Struktur und Theologie der verschiedenen in den Psalter integrierten Teilsammlungen. Was wir diesbezüglich zu Ps 1–50 denken, kann man vorläufig bereits in unserer 1993 in der Kommentarreihe Neue Echter Bibel publizierten Auslegung von Ps 1–50 erkennen.

Die Psalmen werden von uns zunächst in ihrer individuellen Textgestalt detailliert analysiert und ausgelegt. Darüber hinaus werden die Einzeltexte in den Zusammenhang der jeweiligen Teilkomposition eingeordnet, in der sie nun stehen. Damit werden der Psalmenforschung, die diesen Aspekt bislang kaum beachtet hat, aber auch der persönlichen Psalmenfrömmigkeit neue Wege gebahnt.

Der Kommentar stellt auch die innerbiblische Rezeption der Einzelsalmen (Altes und Neues Testament) dar. Erstmals wird in einem Kommentar der Text des Septuagintapsalters nicht einfach in textkritischer Hinsicht, sondern als Dokument des hellenistischen Judentums dargestellt und deshalb im Abschnitt »Rezeption« erläutert. Auch hier möchten wir der Forschung neue Anstöße geben. Die Ausführungen zum Septuagintapsalter stammen zu einem großen Teil von Ariane Cordes, die als Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Münsteraner Sonderforschungsbereich »Funktionen von

Religion in den Gesellschaften des antiken Vorderen Orients« an dem von Erich Zenger geleiteten Teilprojekt »Der Septuagintapsalter und die hellenistische Kultur« beteiligt ist. Sie wird dazu demnächst eigene Publikationen vorlegen.

Eine besondere Herausforderung für jeden Kommentar ist die Übersetzung des biblischen Urtextes. Bei poetischen Texten kommt das Problem der stichometrischen bzw. kolometrischen Gliederung hinzu. Eine wissenschaftliche Übersetzung soll möglichst urtextnah sein. Sie ist nicht primär um gutes Deutsch (was immer das ist) bemüht, sondern will die hebräische Sprachstruktur nahebringen. Leider ist hinsichtlich des Tempussystems bzw. der Zweistufenbestimmung in poetischen Texten ein Forschungskonsens nicht in Sicht. Wir haben uns gleichwohl bemüht, neuere Erkenntnisse der Forschung aufzunehmen. Wo wir meinten, nicht *eine* hinreichend begründete Position vorlegen zu können, haben wir öfter zwei Möglichkeiten geboten. Ebenso haben wir bei theologisch gewichtigen, aber zugleich von der Übersetzungstradition vorgeprägten Begriffen manchmal zwei Vorschläge nebeneinandergestellt (z. B. נפש »Seele / Leben«, חסד »Güte / Gnade / Huld«, אמת »Treue / Wahrheit«). Im übrigen werden die Übersetzungsprobleme jeweils in dem Abschnitt »Zu Text und Übersetzung« erläutert.

Ursprünglich war geplant, im Rahmen der drei Teilbände auch die Rezeption der Psalmen durch die Rabbinen und durch die Kirchenväter (also in der formativen Epoche des nachbiblischen Judentums und des nachbiblischen Christentums) darzustellen. Im Laufe der Kommentierung hat sich freilich gezeigt, daß der Umfang der einzelnen Teilbände dies nicht zuläßt. Deshalb wird dieses Vorhaben in zwei speziellen Ergänzungsbänden verwirklicht werden, die von den dafür bestens ausgewiesenen Fachwissenschaftlern Gerhard Bodendorfer (Rabbinen) und Wilhelm Geerlings (Kirchenväter) herausgegeben werden.

Dieser Kommentar ist das Ergebnis der Arbeit vieler Jahre. Manches hätten wir gerne noch intensiver reflektiert und miteinander diskutiert. Aber ein Kommentar, der ein spezifisches Forschungsprofil intendiert, hat seinen Kairos. Deshalb soll er nun erscheinen. Und auch die nächsten Teilbände sollen in absehbarer Zeit folgen. Daß wir trotz enormer Arbeitslast an großen Fakultäten und bei vielfältigem universitären und außeruniversitärem Engagement den Kommentar vorlegen können, verdanken wir nicht zuletzt dem hohen Einsatz unserer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Besorgung von Sekundärliteratur, Schreiben der verschiedenen Fassungen der Manuskripte, Vereinheitlichung der Einzelauslegungen und der Literaturangaben, Erstellung der komplizierten Satzvorlage und des Bibelstellenregisters, Überprüfung von Zitaten und schlußendlich Korrekturlesen der Druckfahnen erfordern bei einem Werk dieses Umfangs Arbeitskraft und Arbeitszeit, die ein einzelner nicht mehr aufbringen kann. Für diese Hilfe danken wir Egbert Ballhorn, Swantje Esch, Sabine Hoffmann, Peter Krawczack, Seba-

stian Mählmann, Nina Müller, Christina Nießen, Johannes Schnocks, Elke Wich (alle Bonn) und Stefanie Fuest, Therese Hansberger, Zuzana Hrašová, Katrin Hüwe, Dr. Benedikt Jürgens, Resi Koslowski, Barbara Schmitz, Dr. Ruth Scoralick, Regina Wildgruber, Dr. Uta Zwingenberger (alle Münster). Barbara Schmitz hat die Endredaktion koordiniert.

Schließlich danken wir Hildi Keel-Leu (Fribourg), daß sie uns Nachzeichnungen altorientalischer und altägyptischer Ikonographie für den Abdruck zur Verfügung gestellt hat. Daß unser Kommentar in dem Bemühen, die Bildsprache der Psalmen mit Hilfe der altorientalischen Ikonographie zu erschließen, auf den diesbezüglich bahnbrechenden Arbeiten von Othmar Keel (Fribourg) basiert, soll ausdrücklich und dankbar hervorgehoben werden.

Wir widmen diesen Teilband den Psalmenforschern Alfons Deissler, Notker Fuglister† und Heinrich Groß, denen wir für unsere Psalmenauslegung viel verdanken.

Wir hoffen, daß unser Kommentar zu einer neuen Hochschätzung dieses für Juden und Christen so wichtigen biblischen Buches beitragen kann.

Bonn / Münster im August 2000

*Frank-Lothar Hossfeld  
Erich Zenger*

Die von uns verwendeten Abkürzungen folgen dem in den bereits erschienenen Kommentaren zu Micha und Tobit abgedruckten »Allgemeinen Abkürzungsverzeichnis für alle Bände des Kommentarwerkes«.

# Einleitung

## Skizze zur Entstehung von Ps 51–100

Der Psalter, eine Zusammenstellung von 150 Liedern, Gebeten und Gedichten unterschiedlicher Herkunft und Zeit, ist das Dokument einer langen Glaubens- und Gebetsgeschichte. Mit den zu einem Buch ausgestalteten Psalmen haben Generationen von Menschen ihr Leben im Angesicht ihres Gottes gelebt – in Freude und in Leid, im Kampf für Gerechtigkeit und im Widerstand gegen Unterdrückung, im Erleben festlicher Gemeinschaft und im geschwisterlichen Ertragen von Unglück, mit Klage und Lobpreis, mit Bitte und Dank. Die Vielgestaltigkeit der sprachlichen Bilder und Formen, die in den Einzelsalmen auftreten, ist Spiegel der Vielschichtigkeit der Lebenssituationen, für die diese Texte geschaffen wurden. Man hat die Psalmen zu Recht »Gottesdichtung« (Theopoesie) genannt, denn in ihnen geht es nicht um einen Teilaspekt des Lebens, sondern um Gott als den Grund und Sinn allen Lebens. Die jüdische Tradition hat deshalb diesem Buch den Titel ספר תהלים »Buch der Lobpreisungen« gegeben. Dieser Titel mag überraschen, wenn man bedenkt, daß die Mehrzahl dieser Psalmen Klage- und Bittgebete sind. Gleichwohl gilt: Selbst die schärfste Anklage Gottes ist darin Lobpreis Gottes, weil sie an Gott festhält und ihn (wenn auch anklagend) immer noch sucht, wo eigentlich alles gegen ihn zu sprechen scheint. Zugleich zeigen die biblischen Klagepsalmen, die allesamt (mit Ausnahme von Ps 88) mit Klage beginnen und mit hoffnungsvollem, bisweilen sogar freudigem Schluß enden, daß die biblische Klage zum Lob drängt. Auch die Anordnung der 150 Psalmen im Psalmenbuch geht den Weg von der Klage zum Lob, insofern (etwas vergrößernd gesprochen) bis Ps 90 die Klage und danach bis Ps 150 der Lobpreis dominiert. Jedenfalls endet das Psalmenbuch in Ps 146–150 mit einem grandiosen hymnischen Finale.

Das Psalmenbuch ist nicht als ungeordnetes Archiv von Einzeltexten oder als eine irgendwie gegliederte Anthologie entstanden. Es ist vielmehr eine Zusammenstellung von Teilsammlungen bzw. Teilpsaltern, die ihrerseits eine je eigene Entstehungsgeschichte haben. Die jeweiligen Sammler und Redaktoren haben die Einzelsalmen nach bestimmten Ideen hintereinander gestellt, manchmal haben sie die von ihnen zusammengestellten Texte bearbeitet und manchmal haben sie eigene Psalmen verfaßt, um das theologische Profil der von ihnen komponierten Teilpsalter zu schärfen und zu vertiefen. Die einzelnen Teilpsalter, die zu unterschiedlichen Zeiten aus Einzelsalmen zusammengefügt wurden, sind nicht in einem einzigen Akt zu dem nun vorliegenden Psalmenbuch vereinigt worden, sondern in einem mehrstufigen Prozeß (analog der Entstehung des Pentateuchs). Als erster Teilpsalter dürfte in spätvorexilischer Zeit die Sammlung Ps 3–41\* (\* bedeutet, daß nicht alle mit dieser Zahlenangabe umfaßten Psalmen gemeint sind) entstanden sein. In exilischer Zeit beginnt dann die Entstehungsgeschichte der Teilsammlungen, mit denen sich unser Kommentarband Ps

51–100 beschäftigt. Diese Entstehungsgeschichte zog sich über mehrere Jahrhunderte hinweg und endete erst mit der sog. Schlußredaktion des Psalters zwischen 200 und 150 v. Chr., weil bei der sukzessiven Hinzufügung »neuer« Teilsammlungen auch in »alte« Teilsammlungen redigierend eingegriffen wurde. Im vorliegenden Komplex Ps 51–100 stammt z. B. Ps 86 erst von der Schlußredaktion.

Im folgenden soll knapp die Entstehungsgeschichte der in Ps 51–100 erkennbaren Teilsammlungen bzw. Teilpsalter nachgezeichnet werden. Dies soll eine erste exegetische Orientierung für die Lektüre der Einzelauslegungen sein. Zwar wird auch bei der Kommentierung eines Einzelsalms sowohl die Frage seiner Entstehung als Einzelsalm als auch die Frage seiner Zugehörigkeit zu einer Teilsammlung diskutiert, doch kann dort nicht jedesmal der Gesamtrahmen beschrieben werden. Dies soll darum hier geschehen. Doch muß zugleich eine Einschränkung gemacht werden: Unsere Skizze trägt den Charakter einer gewissen Vorläufigkeit, da eine Gesamthese verständlicherweise erst dann genügend abgesichert sein kann, wenn alle 150 Psalmen analysiert sind. Dies wird also erst möglich sein, wenn die folgenden Teilbände Ps 101–150 (erscheint als nächster Band) und Ps 1–50 (erscheint als dritter Teilband) abgeschlossen sind. Erst in dieser Schlußphase unserer Kommentierung werden wir eine Einleitung in den Gesamtpsalter vorlegen. Jetzt müssen die nachstehenden zehn Thesen zu Ps 51–100 genügen.

1. Blickt man mit einer formgeschichtlichen Brille auf den Komplex Ps 51–100, fällt auf, daß hier gattungsmäßig verwandte bzw. gleiche Psalmen zu Gruppen zusammengestellt sind; für eine Gruppe von Psalmen gleicher Gattung hat sich in den letzten Jahren die Bezeichnung Cluster eingebürgert. Solche Cluster sind: Ps 51–64\* als individuelle Klage- und Bittgebete; Ps 65–68 als kollektive Hymnen und Danklieder; Ps 69–72 als individuelle Klage- und Bittgebete; Ps 93–100 als Hymnen in thematischer Perspektive über das Königtum JHWHs.

2. Beachtet man die Überschriften, die die Redaktoren über die einzelnen Psalmen gesetzt haben, muß man folgern, daß diese Redaktoren anhand gleicher / ähnlicher Überschriften einzelne Psalmen als Gruppen ausweisen wollten; dabei deckt sich die Sicht dieser Redaktoren in mancher Hinsicht mit den formgeschichtlich erkennbaren Gruppenbildungen. Von den Überschriften her ergeben sich folgende Psalmengruppen: Ps 52–55 (Überschrift: **משכיל** »Maskil«, Bedeutung unsicher: Weisheitslied?), Ps 56–59 (Überschrift: **מכתם** »Miktam«, Bedeutung unsicher: Inschrift?), Ps 61–64 (Überschrift: **מזמור** »Psalm [zur Leierbegleitung]«), Ps 65–68 (Überschrift: **שיר** »[chorisches] Lied«). Durch die »Verfasserangabe« **לאסף** »Von Asaf« werden die Psalmen 50.73–83 und durch die Angabe »Von den Korachiten« werden die Psalmen 84–85.87–88 redaktionell als zusammengehörende Gruppe ausgewiesen. Auch hier zeigt die Exegese, daß diese »Asafpsalmen« und

Zusammenstellung von Psalmen gleicher Gattung

Markierung von Psalmengruppen durch redaktionelle Überschriften

»Korachpsalmen« in sprachlicher und theologischer Hinsicht verwandt sind und sich deutlich von den zwischen Ps 50 und Ps 73–88 stehenden Ps 51–72 abheben, wobei Ps 51–72 durch die in den Überschriften gegebenen Zuweisungen an David als Gruppe ausgezeichnet sind (bei Ps 72 fehlt »Von David«; die Überschrift »Für Salomo« ist aber immerhin eine implizite Zuweisung an David, insofern David Ps 72 für seinen Sohn Salomo betet). Wegen der Davidisierung wird die Sammlung Ps 51–72 von der Forschung »Davidpsalter« genannt (analog der ebenfalls sekundär davidisierten Sammlung Ps 3–41; meist bezeichnet man Ps 3–41 als »ersten Davidpsalter« und Ps 51–72 als »zweiten Davidpsalter«). Unter dem Blickwinkel der Überschriftentechnik bildet auch die formgeschichtlich auffällige Reihe der JHWH-König-Psalmen 93–100 eine Gruppe, insofern diese Psalmen *keine* Überschrift haben.

Theologisch  
relevante  
Kompositions-  
bögen

3. Die verschiedenen Teilgruppen von Psalmen sind von den Redaktoren nicht planlos, sondern planvoll so zusammengestellt, daß sich liturgisch bzw. theologisch relevante Kompositionsbögen ergeben. Die wichtigsten sollen kurz aufgezählt werden:

a) Für die Sammlung Ps 51–72 (der sog. zweite Davidpsalter) ergibt sich in formgeschichtlicher Hinsicht die Abfolge: Bitte (Ps 51) – Klage (Ps 52–55) – Bitte (Ps 56–60) – Vertrauen (Ps 61–64) – Lobpreis / Dank (Ps 65–68) – Klage (Ps 69–71) – Bitte (Ps 72).

b) Innerhalb der Sammlung Ps 73–83 (Asafpsalmen) wiederholt sich zweimal der gleiche Kompositionsbogen. Der erste Kompositionsbogen ist: Lehre (Ps 73, Sprecher: Ich) – Klage (Ps 74, Sprecher: Wir) – Orakel / Antwort Gottes (Ps 75–76) – Klage (Ps 77, Sprecher: Ich). Dieser Kompositionsbogen folgt dann abermals: Lehre (Ps 78, Sprecher: Ich) – Klage (Ps 79–80, Sprecher: Wir) – Orakel / Antwort Gottes (Ps 81–82) – Klage (Ps 83, Sprecher: Ich).

c) Auch die Sammlung Ps 84–85.87–88 (Korachpsalmen) inspiriert sich an diesem Schema: Klage (Ps 84, Sprecher: Ich; Ps 85, 1–8, Sprecher: Wir) – Antwort Gottes (Ps 85, 9–14; 87) – Klage (Ps 88).

d) Die Kleingruppe Ps 90–92 folgt dem Ablauf: Klage / Bitte (Ps 90) – Antwort (eines autoritativen Sprechers *und* Gottes: Ps 91) – Dank (Ps 92).

e) Die Gruppe der JHWH-König-Psalmen Ps 93–100 verwirklicht mehrere Kompositionsideen (s. u. die Auslegung). Zum einen ist die Komposition eine Art Oratorium / Kantate über das Kommen bzw. das Offenbarwerden des Zionsgottes auf der Bühne des Kosmos, dessen Zentrum der Zion ist. Zum anderen bietet die Komposition eine hymnische Universalgeschichte von der Schöpfung (Ps 93) bis zur Vollendung der Geschichte mit der Befriedung der ganzen Völkerwelt im kosmischen Königreich des Weltenkönigs JHWH (Ps 100).

4. Diese eben beschriebene Makrostruktur von Ps 51–100 (synchrone Betrachtung) ist nicht das Werk einer einzigen Redaktion. Bei genauerer Be-



trachtung zeigen sich nämlich nicht nur Brüche und theologische Differenzen in der Abfolge der Gruppen und zwischen den Einzelsalmen innerhalb dieser Gruppen selbst, auch die im Hintergrund der einzelnen Gruppen stehenden Vorstellungen und Sprachbilder weichen so stark voneinander ab, daß hier unterschiedliche Epochen sichtbar werden, in denen die jeweiligen Sammlungen entstanden, zusammengebunden und redigiert wurden.

Die älteste Sammlung innerhalb von Ps 51–100 dürfte die Psalmen 52.54–57.59.61–68 umfaßt haben. Die Sammlung ist stark von Kriegsmetaphorik bestimmt. Von Ps 52 bis Ps 64 wird ein dramatischer Ansturm von Feinden gegen das betende Ich dargestellt, wobei der zunehmenden Bedrohung des Beters eine in der Psalmenanordnung sichtbar werdende Steigerung des Vertrauens des Beters in die rettende Macht seines Gottes entspricht. Ps 64 verheißt das Ende der Bedrohung, worauf dann ab Ps 65 der hymnische Lobpreis folgt, der mit Ps 68 in einem großen Siegesfest endet. Es gibt eine Reihe von Einzelheiten in diesen Psalmen, die für eine exilische Entstehung (sowohl in örtlicher wie in zeitlicher Hinsicht) dieser Sammlung sprechen (Situierung des Beters außerhalb des Landes: vgl. Ps 55, 18.20; 57, 10; 59, 14; 61, 3; 63, 2; mehrere Bezüge zu Deuterocesaja). In inhaltlicher und semantischer Hinsicht sind drei Eigenheiten auffallend: (1) Die Psalmen sind zions- und tempeltheologisch imprägniert und zeigen starkes kultisches Interesse (Ps 54, 8: Lobopfer; 56, 13; 61, 6.9; 66, 13–15: Gelübdeopfer; 65, 2–5: Kultbeschreibung; 67: Segenserteilung; 68: Siegesfestliturgie). (2) Ein wichtiges Metaphernfeld kreist um JHWH als Schutzburg und Wohnung, wo der Beter »Zuflucht« vor seinen Verfolgern sucht. (3) Das Verhältnis des Beters zu seinem Gott ist von auffällender Innerlichkeits-Semantik bestimmt (seine »Seele« sucht Ruhe / Stille bei Gott; der Beter will wohnen auf ewig *in* Gott; er will sich sättigen durch / in Gottesschau u. ä.). Die vom Beter gesuchte Intimität mit seinem Gott ist nicht kultisch vermittelt, sondern hat teilweise Züge eines Kultersatzes. Sie zielt auf eine Gottesbegegnung, die *wie* die im Tempel geschehende ist, aber gerade nicht im Tempel geschieht. Versucht man *diese* sich in Ps 52–68\* aussprechende Religiosität religions- und zeitgeschichtlich zu profilieren, drängt sich der Vergleich mit der für Ägypten herausgearbeiteten »Persönlichen Frömmigkeit« auf (vgl. dazu vor allem H. Brunner, Art. Persönliche Frömmigkeit, in: LÄ 4, 1982, 951–963 [mit zahlreichen Literaturangaben]; B. Janowski, Rettungsgewißheit 1989, 113–134). Auch diese ist dort als Frömmigkeit des einzelnen gerade in Absetzung von der offiziellen Tempelliturgie entstanden und entfaltet worden. Von diesem Ansatz her wäre es nicht unplausibel, daß gerade in der »tempellosen« Zeit des Exils eine Art »Tempelfrömmigkeit« aufkam, die ihre erstrebte und erlebte Gottesunmittelbarkeit mit Tempelmetaphern ausdrückte: Das Herz und die Seele sind nun der Ort, an dem Gott einwohnt, inmitten einer feindlichen Welt (Explikation des »Wesens« JHWHs mit räumlichen Kategorien).

Die älteste  
Sammlung  
Ps 52–68\*

Der David-  
psalter  
Ps 51–72

5. Die exilische Sammlung Ps 52–68\* wurde im 5. Jh. dadurch zum Davidpsalter Ps 51–72 ausgebaut, daß sie einerseits ausdrücklich davidisiert wurde und daß sie andererseits mit Ps 51 einen Anfang und mit Ps 69–72 einen Schluß erhielt, die beide auf David hin transparent waren. Bei dieser Ausweitung griff die dafür verantwortliche Redaktion auf die bereits in spätvorexilischer Zeit entstandene Sammlung Ps 3–41\* zurück, die stark königstheologisch imprägniert war (vgl. z.B. den Anfangspsalm Ps 3 und vor allem die Königspsalmen 18.20–21). Besonders Ps 70–71 nehmen Ps 40–41 auf (s. u. die Auslegung), während Ps 51 mit seiner Sündentheologie als fortschreitende Vertiefung von Ps 35–41 betrachtet werden kann. Die Davidisierung erfolgte auf doppelte Weise: Zum einen erhielten die Psalmen die Überschrift »Von David« und zum anderen kamen in mehreren Psalmen in der Überschrift zusätzliche biographische Angaben hinzu, die den jeweiligen Psalm mit Hinweisen auf die in den Samuelbüchern erzählte Davidvita ausstatteten. »David« ist auf dieser Redaktionsstufe noch nicht als Verfasser, sondern als Beter des betreffenden Psalms gemeint.

Das Werk der  
asafitischen  
Theologie  
Ps 50–83

6. Der Ausbau der exilischen Sammlung Ps 52–68\* zum Davidpsalter Ps 51–72 geht auf die asafitischen Theologen zurück, deren Proprium sich zunächst in den von ihnen geschaffenen »Asafpsalmen« Ps 50.73–83 erkennen läßt. Sie sind stark geschichtstheologisch interessiert und bedenken die Geschichte Israels (von der Schöpfung und) vom Exodus an über das Exil (Klage über die Zerstörung des Tempels und Jerusalems, über die Verwüstung des Landes, über den Hohn der Völker) bis zum kommenden Gericht. Diese Gruppe asafitischer Theologen erinnert in ihren Psalmen an die großen Gestalten der kanonischen Gründungszeit Israels (Mose und Aaron: Ps 77, 21, und vor allem David: Ps 78, 70–72). In literarhistorischer Hinsicht ist die asafitische Erwähnung Davids in Ps 78, 70–72 der älteste Text. Hier wird David zum erstenmal im Psalter als Knecht Gottes reflektiert. Angesichts dieses erkennbaren Interesses der Asaftheologen an David und wegen ihrer geschichtstheologischen Ambitionen kommen sie am ehesten in Frage, wenn man nach den Anfängen der ausdrücklichen Davidisierung von Psalmen sucht. Sie waren es, die David zum paradigmatischen Beter gemacht haben, der in der Not und in der Fremde gebetet hat – und von seinem Gott erhört wurde. Daß die Asafiten den Davidpsalter Ps 51–72 geschaffen haben, geht auch aus dem sog. Kolophon (Unterschrift) Ps 72, 20 hervor: »Zu Ende sind die Bittgebete Davids«; damit setzten sie eine Zäsur zwischen Ps 51–72 und ihre eigenen Psalmen 72–83.

Im einzelnen nahm diese Asafgruppe folgende literarische Operationen vor:

a) Explizite Davidisierung der exilischen Sammlung Ps 52–68\* durch Hinzufügung der Überschrift »Von David« bzw. »Von David, als er ...«

b) Implizite Davidisierung durch Vorschaltung von Ps 51 (Bezug zu 2 Sam 11–12), Einfügung von Ps 53 (Verstärkung der Kriegsperspektivik und Vor-

wegnahme des Sieges), Schaffung der Schlußkomposition Ps 69–72 (Ps 69–70: Zusammenfassung der Davidvita unter dem Doppelaspekt Verfolgung und Eifer für die Wohnung Gottes; Ps 71: Gebet des alt gewordenen David; Ps 72: Königstestament).

c) Schaffung der Asafkomposition Ps 50.73–83 mit eigener theologischer Programmatik *und* zugleich als Ummantelung der Davidpsalmen Ps 51–72.

d) Verklammerung der Asafpsalmenkomposition mit der von den Asafpsalmen gerahmten Davidsammlung durch Einfügung von zwei neuen Psalmen in die Davidsammlung (Ps 58: JHWH als »Richter«, typisches Asaf-Thema; Ps 60: Volksklagepsalm als Prolepse [Vorwegnahme / Vorankündigung] der Asafpsalmen Ps 74.79.80).

7. Im 5. Jh. erhielt die Asaf-David-Komposition Ps 50–83 einen Vorbau durch die Korachpsalmengruppe Ps 42–49, die sowohl individuelle als auch kollektive Gebete miteinander verband. In den individuellen Gebeten (Ps 42/43 und 49) bedenkt diese Korachkomposition die räumliche und existentielle Gottesferne sowie das Todesschicksal des Menschen. In den kollektiven Gebeten (Ps 44.45–48) vermittelt sie Exilserfahrungen und messianische Königshoffnungen mit der vorexilischen Tempel- und Zions-Theologie. Der so entstandene Teilpsalter Ps 42–83 wird in der Forschung meist der »elohistische Psalter« genannt, weil in ihm, wie gewöhnlich erklärt wird, der Gottesname JHWH redaktionell durch die Gattungsbezeichnung Elohim »Gott« ersetzt worden sei. Zu dieser These soll hier in aller Kürze (vgl. dazu breiter: *F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Der sogenannte elohistische Psalter. Eine neue These zu einem alten Problem der Psalmenexegese* [Festschriftbeitrag, im Druck]) festgestellt werden:

Der sog. elohistische Psalter Ps 42–83

a) Die insgesamt 49 Vorkommen des Gottesnamens verteilen sich auf alle drei Psalmengruppen des sog. elohistischen Psalters (Davidpsalmen: 51–72; Asafpsalmen: 50.73–83; Korachpsalmen: 42–49). Die Quantität und Streuung der Vorkommen hat ein solches Gewicht, daß man von einfachen Erklärungsmodellen wie dem einer Ersetzung des ursprünglichen Eigennamens JHWH durch die Gattungsbezeichnung »Elohim« mit nachträglichem punktuelltem Wiedereindringen des Eigennamens JHWH oder dem Modell einer konsequenten Vermeidung des Eigennamens durch eine bestimmte Psalmengruppe Abstand nehmen sollte. Die häufige Verwendung der Gattungsbezeichnung Elohim bei gleichzeitig weniger häufig, aber pointiert verwendetem Gottesnamen JHWH ist nicht das Ergebnis einer nachträglichen Redaktion, sondern Niederschlag eines theologischen Denkens, das sich meist nur als theologische Tendenz in den Texten erkennen läßt.

b) Diese Tendenz hat einen vorexilischen Anfang und ein nachexilisches Ende und zwischen beiden gibt es spezifische Metamorphosen ihrer textbezogenen Umsetzung. Ihr Anfang ist in den älteren vorexilischen Psalmen des zweiten Davidpsalters (Ps 51–72) und in den vorexilischen hymnischen Texten der vorderen Korachpsalmengruppe (Ps 42–49) zu greifen. Be-

stimmte Gesetzmäßigkeiten beim Gebrauch des Eigennamens wie bewußte Parallelisierung von Eigenname und Gattungsbezeichnung, Übernahme etablierter göttlicher Titel und Kombinationen von Gottesbezeichnungen, Differenzierungen im Gottesverhältnis (JHWH für die Nahen, Elohim für die Fernen) sowie bekenntnismäßige Erinnerungen an den offenbarten Eigennamen sind von Anfang an festzustellen und haben sich auch bis zum Ende durchgehalten. Die hinter den Asafpsalmen stehenden Theologen haben der elohistischen Tendenz einen markanten Ausdruck gegeben, insofern sie vor allem ihre Gottesnamentheologie propagierten und den Eigennamen JHWH mit Blick auf ihren Anteil an den Psalmen »flächendeckend« einbrachten. In der Korachpsalmengruppe (Ps 42–49) wurde der Eigenname vornehmlich als Traditionsgut übernommen bzw. geduldet. Die elohistische Tendenz zeigt sich nicht mehr in den Korachpsalmen 84–88.

c) Zeitlich ist es möglich, daß die elohistische Tendenz mit ihrem Anliegen an das forschungsgeschichtlich umstrittene vorexilische Werk des Elohisten bzw. an sogenannte elohistische Texte des Pentateuchs anknüpft; die in der Psalmenexegese bekannten Nordreichüberlieferungen gerade auch im elohistischen Psalter sprechen nicht dagegen. Deutlich zu trennen ist die elohistische Tendenz von der später einsetzenden Scheu vor dem Mißbrauch und dem Aussprechen des Tetragramms. Das ergibt sich aus ihrem festgestellten Abebben und dem nachfolgenden ungehinderten Gebrauch des Gottesnamens in den übrigen Psalmen des Gesamtpsalters. »Gegen eine direkte Verbindung zu der aus dem Judentum bekannten Scheu spricht auch, daß dort יהוה in den Texten sehr wohl stehen blieb. Außerdem wurde nicht אלהים sondern אדני als Ersatzwort gewählt« (Ch. Rösel, Die messianische Redaktion 1999, 35 f. Anm. 104).

d) Die Motive für die elohistische Tendenz ergeben sich aus den klassischen Konnotationen der Rede von »Elohim« im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen JHWH-Glauben. Die Bevorzugung von »Elohim« setzt eine Gravitation zum Monotheismus voraus, bei dem der Gattungsname zum Eigennamen werden kann. Wie bereits erwähnt, betont der Einsatz von »Elohim« die Distanz und Transzendenz Gottes; der ferne, dunkle, rätselhaft Gott wird akzentuiert. Schließlich wird bevorzugt von »Elohim« geredet, wenn die Universalität Gottes herausgestrichen werden soll (vgl. ähnlich die Priesterschrift in Gen 1–11\*); in den Psalmen legt sich solches Sprechen nahe, wenn die Völker ins Gebet einbezogen werden.

Der messianische Psalter  
Ps 2–89

8. Im Anschluß an den sog. »elohistischen Psalter« Ps 42–83 entstand wahrscheinlich noch in der Perserzeit der sog. messianische Psalter Ps 2–89. Zuerst wurde im »elohistischen Psalter« der korachitische Vorbau Ps 42–49 um die hinteren Korachpsalmen 84–85.87–88 / 89 ergänzt (ohne Ps 86: dieser gehört erst zur Schlußredaktion des Psalters), wobei sich die Redaktion in der Abfolge von Ps 84–88\* an der ihr vorgegebenen Abfolge von Ps 42–49 inspirierte (s. u. die Auslegung). Zugleich wurde die elohi-

stische Tendenz des zweiten Davidpsalters sowie der Asaf- und vorderen Korachpsalmen nicht weitergeführt (s. o.). Das erklärt sich dann am plausibelsten, wenn die Anfügung von Ps 84–89\* gleichzeitig mit der Vorschaltung der spätvorexilischen, nicht von der »elohistischen Tendenz« bestimmten Sammlung Ps 3–41\* (die zunächst noch kein »Davidpsalter« war) erfolgte. Bei dieser Vorschaltung wurde nun aber auch diese Sammlung wie der Davidpsalter Ps 51–72 durch die Zuschreibung der einzelnen Psalmen an David davidisiert, wobei der Anfang in Ps 3, 1 durch eine Situationsangabe im Stil des zweiten Davidpsalters ausgestaltet wurde (die übrigen Situationsangaben in Ps 7, 1; 18, 1 f.; 34, 1 sind spätere individuelle Ergänzungen). Dieser angewachsene Psalter erhielt durch Ps 2, 1–9 (Errichtung des Königtums bzw. »Geburt des Königs«) und durch Ps 89 (Klage über das Ende des Königtums bzw. den »Tod des Königs«) einen königstheologischen Rahmen, der »messianisch« gelesen werden wollte. Darüber hinaus wurden »messianische Brücken« wie Ps 18, 51; 20, 7; 28, 8; 45, 8 eingefügt.

Auf diese »messianische« Redaktion geht auch die Gliederung von Ps 2–89 durch die drei Benediktionen / Doxologien (Ps 41, 14; 72, 18–19; 89, 53) in die drei »Bücher« Ps 2–41.42–72.73–89 zurück. Die (spätvorexilische) Sammlung Ps 3–41\* dürfte bereits einen solchen Benediktionsschluß mit »Amen« gehabt haben (Ps 41, 14); ihn ahmte die Redaktion (mit neuen Akzenten!) in Ps 72, 18–19 und Ps 89, 53 nach. Von dieser Redaktion stammt schließlich auch die Überschrift Ps 72, 1 לשלמה »Für Salomo«, mit der sie ihr geschichtstheologisches Konzept »Vom Anfang des davidischen Königtums bis zu dessen (vorläufigem) Ende mit dem Ende der Eigenstaatlichkeit« markierte.

9. Der sog. messianische Psalter hat mit seinen beiden Schlußpsalmen 88 (»Theodizeeklage«) und 89 (»Königsklage«) grundsätzliche Fragen aufgeworfen und Gott unter Anklage gestellt. Der Fortgang der Wachstumsgeschichte des Psalters hat darauf ebenso grundsätzlich und mit neuem, fast systematisierendem Interesse geantwortet. In der an den »messianischen Psalter« angefügten dreiteiligen Komposition der Ps 90–92 wird eine theologische Anthropologie im Dreischritt von der Klage angesichts der Hinfälligkeit des Menschen (Ps 90) über den Zuspruch Gottes im Leben unter dem Schutz des Höchsten (Ps 91) zum abschließenden Dank für Gottes Regiment über Frevler und Gerechte (Ps 92) entfaltet. Die lexikalische und motivliche Vernetzung dieser Psalmentrias ist stark. Sie tritt das Erbe der Asaf- und Korachpsalmen an (vgl. z. B. Zitat und Interpretation der Gottesrede von Ps 50, 15.23 in Ps 91, 14–16 oder Zitat von Ps 73, 22a bzw. 49, 11 in Ps 92, 7). Zugleich stellt sie eine Überleitung vom messianischen Psalter zur eigengewichtigen Gruppe der JHWH-König-Psalmen 93–100 her und bereitet das Terrain für die Aussagen über die Königsherrschaft JHWHs vor (vgl. die Gottestitel »Höchster« Ps 91, 1.9; 92, 2 oder »der in der Höhe Thronende«

Die Teilkomposition Ps 90–92

92, 9 oder der »Fels« 92, 16, die alle zum Titelrepertoire der JHWH-König-Psalmen gehören).

Von Ps 90 bis zum Ende des Psalters werden im Unterschied zum messianischen Psalter die Überschriften nicht mehr regelmäßig und in sehr unterschiedlicher Weise gesetzt. Die Zuschreibung von Ps 90 an den Gottesmann Mose hat zuerst die in Ps 90 enthaltenen Anspielungen bzw. Erinnerungen an die Moselieder Dtn 32 und Dtn 33 im Blick. Da sich diese Anspielungen bis zum Ende von Ps 92 durchhalten, kann die Überschrift sich auch auf die Psalmentrias 90–92 insgesamt beziehen. Darüber hinaus kann sie sogar als Überschrift für das gesamte vierte Psalmenbuch Ps 90–106 verstanden werden, da sich in ihm, sieht man von Ps 77, 21 ab (s. o.), alle Mose-Nennungen in Psalmenkorpora des Gesamtpsalters konzentrieren (Ps 99, 6; 103, 7; 105, 26; 106, 16.23.32).

Die JHWH-König-Psalmen Ps 93–100

10. Die JHWH-König-Psalmen 93–100 sind in der Forschung als eigene Psalmengruppe anerkannt. Ihre Eigenständigkeit als Gruppe belegen folgende Indizien: (1) die strukturbestimmenden hymnischen Elemente des Lobaufrufes mit anschließender Begründung; (2) der Gebrauch der themenbestimmenden Formel »JHWH ist König (geworden)«; (3) die durchgehende Königsmotivik (in der Höhe über allen und allem Thronender, Höchster, König, Hirte, Richter); (4) die interne stilistisch-semantische Verknüpfung der Psalmengruppe; (5) die fast durchgehende Titellosigkeit der Psalmen als Hinweis auf ihre konstante thematische Verbindung.

Die Psalmen entfalten der Reihe nach Aspekte der Königsherrschaft JHWHs: Die Etablierung der kosmischen Königsherrschaft am Anfang und auf Dauer (Ps 93); die Zusage des Beistands als Richter bis zum Ende (Ps 94); die Herrschaft Gottes über Israel (Ps 95); die kommende Herrschaft Gottes über Israel, die Völker und die außermenschliche Schöpfung (Ps 96); das eschatologische Scheidungsgericht über Frevler und Gerechte (Ps 97); die Welt (Israel, die Völker, die Schöpfung) in Erwartung des Gerichts (Ps 98); die Herrschaft Gottes vom Zion und von Israel her (Ps 99); die Völkerwallfahrt zum Tempel (Ps 100).

In der Dramaturgie dieser Psalmen sind drei Akzente zu erkennen: (1) Ps 100 bildet die beabsichtigte Klimax; er ist zu diesem Zweck eigens verfaßt worden und nimmt gezielt die Ps 95; 96 und 98 auf. (2) Innerhalb der Gruppe tendieren die Ps 96; 98 und 100 zur unproblematischen Integration der Völker. (3) Die Untergruppe der Ps 94; 97 und 99 bedenkt vor allem die Qualität der Herrschaft Gottes, zeigt die Maßstäbe des Endgerichts an (Tora, erstes und zweites Gebot, Gerechtigkeit und Recht) und propagiert die Durchsetzung der Herrschaft Gottes; diese Untergruppe ist mit Respekt vor der Klimax sekundär in die ursprüngliche Abfolge von Ps 93; 95; 96; 98; 100 eingesetzt worden.

Die JHWH-König-Psalmen haben ursprünglich den ersten Abschluß eines wohl noch im 4. Jh. geschaffenen Gesamtpsalters Ps 2–100 gebildet. Dafür

sprechen folgende drei Gründe: (1) Die JHWH-König-Psalmen verarbeiten mit ihrem Thema vom Königtum Gottes bedeutende Vorläufer, so aus dem ersten Davidpsalter den Königshymnus Ps 29, aus dem zweiten Davidpsalter den Gerichtpsalm 58 und den Theophanie- und Königpsalm 68, aus den Asafpsalmen die Königsmotivik der Ps 74; 75; 76; 78; 80; 82; 83 und aus den Korachpsalmen die Zions- und Königpsalmen 45.46–48. (2) Sie entwickeln redaktionelle Makrobezüge zu den vorausgehenden Psalmen, so z. B.: die Textaufnahmen aus Ps 29 in Ps 93; 96; 97; 100; der Bezug des Festpsalms 95 zu den Festpsalmen 50 und 81; der Rekurs von Ps 96, 10b auf Ps 7, 7 und 9, 9; die Verbindung von Ps 97, 5.10–12 zu Ps 68, 2–4 und Ps 1 (vgl. noch Ps 97, 8 mit Ps 48, 12 und 69, 36). (3) Die im Psalter anschließenden Psalmen des vierten Psalmenbuches Ps 101–106 geben sich als spätere paarweise Umsetzung, Erläuterung und Konkretisierung des Themas der Königsherrschaft JHWHs zu erkennen (Ps 101 und 102: Umsetzung der Königsherrschaft JHWHs durch den irdischen, davidischen König; Ps 103 und 104: theologische Erläuterung zum Wesen Gottes als König und Schöpfer; Ps 105 und 106: Darstellung des menschlichen Partners Gottes in der Geschichte Israels).

Der mit diesen zehn Thesen abgesteckte synchrone und diachrone Rahmen muß und kann verständlicherweise nur durch die entsprechende Auslegung der Einzelpsalmen ausgefüllt werden. Diese muß angesichts der skizzierten Entstehungsgeschichte von Ps 51–100 immer beide Gesichter eines Psalms beachten: Jeder Psalm ist ein in sich abgeschlossener Text mit individuellem Profil und zugleich ist er offen für den Textzusammenhang, in dem er im Psalmenbuch steht und der ihm eine zusätzliche Bedeutungsdimension gibt. Leider hat die traditionelle Psalmenexegese diesen zweiten Aspekt weitgehend ausgeblendet. Bei der Auslegung anderer biblischer Bücher ist er selbstverständlich. Eine Abrahamerzählung wie z. B. die über den von ihm geforderten Gottesgehorsam (Gen 22: »Bindung Isaaks«) muß sowohl in sich als auch im größeren Textzusammenhang gelesen werden. Ja, erst von diesem größeren Zusammenhang her erhält diese Einzelgeschichte ihre theologische Tiefenschärfe. Sollte das im Psalter anders sein? Wir glauben das nicht!

Konsequenzen  
für die  
Auslegung





Kommentierung

**Psalm 51**

- Literatur** P. Auffret, Note sur la structure littéraire de Ps 51, 3–19: VT 26, 1976, 142–147. – A. Caquot, Purification et expiation selon le Psaume LI: RHR 169, 1966, 133–154. – J. Coppens, Le péché offense de Dieu ou du prochain? Note sur Ps 51,6 et Lc 15,18.21: ETHL 41, 1976, 163–167. – E. R. Dalglisch, Psalm Fifty-One in the Light of Near Eastern Patternism, Leiden 1962. – J.-L. Duhaime, Le verset 8 du Ps 51 et la destruction de Jérusalem: Eglise et Théologie 13, 1982, 35–56. – G. Giavini, Salmo 51 Miserere: Ambrosius 42, 1966, 280–288. – H. Groß, Der Mensch als neues Geschöpf (Jer 31; Ez 36; Ps 51), in: L. Ruppert u. a. (Hg.), Der Weg zum Menschen. FS A. Deissler, Freiburg 1989, 98–109. – E. Haag, Psalm 51: TThZ 96, 1987, 169–198. – H. Haag, »Gegen dich allein habe ich gesündigt.« Eine Exegese von Psalm 51,6: ThQ 155, 1975, 49f. – R. Köbert, Philologische Bemerkungen zu Ps 43,4 und 51,20: Bib 28, 1947, 287–289. – J. S. Kselman, A Note on Ps 51:6: CBQ 39, 1977, 251–253. – J. Magne, Répétitions de mots et exégèse dans quelques Psaumes et le Pater: Bib 39, 1958, 167–197. – R. Mosis, Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu Psalm 51,20f., in: J. Hausmann / H.-J. Zobel (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. FS H. D. Preuß, Stuttgart 1992, 201–215. – L. Neve, Realized Eschatology in Ps 51: ExpTim 80, 1968/69, 244–268. – R. Press, Die eschatologische Ausrichtung des 51. Psalms: ThZ 11, 1957, 241–249. – B. Renaud, Purification et récréation. Le »Miserere« (Ps 51): RevSR 62, 1988, 201–217. – N. H. Ridderbos, Psalm 51:5–6, in: Studia Biblica et Semitica. FS Th. Ch. Vriezen, Wageningen 1966, 299–312. – W. H. Schmidt, Individuelle Eschatologie im Gebet. Psalm 51, in: K. Seybold / E. Zenger (Hg.), Neue Wege <sup>2</sup>1995, 345–360. – H. Spieckermann, Psalmen und Psalter 1998, 137–153. – H. J. Stoebe, »Gott, sei mir Sünder gnädig.« Eine Auslegung des 51. Psalms (BSt 20), Neukirchen 1958. – R. J. Tournay, Le psaume LI et les murs de Jérusalem, in: A. Caquot / S. Légasse / M. Tardieu (Hg.), Mélanges bibliques 1985, 417–424. – J. Vermeylen, Une prière pour le renouveau de Jérusalem. Le Psaume 51: ETHL 68, 1992, 257–283. – T. Wever, Schuld en boete in Jeruzalem. Psalm 51 en Jeremia, in: P. Beentjes u. a. (Hg.), »Gelukkig de Mens«. FS N. Tromp, Kampen 1993, 24–36. – E. Würthwein, Bemerkungen zu Psalm 51, in: K. Seybold / E. Zenger (Hg.), Neue Wege <sup>2</sup>1995, 381–388. – J. K. Zink, Uncleaness and Sin: A Study of Job XIV 4 and Psalm LI 7: VT 17, 1967, 354–361.

**Text**

- Übersetzung**
- 1 *Dem Musikmeister. Ein Psalm Davids,*
  - 2 *als zu ihm kam Natan, der Prophet,*  
*nachdem er eingegangen war zu Batseba.*
  - 3 *Sei mir gnädig, Gott, nach deiner Güte,*  
*nach der Fülle deiner Barmherzigkeit tilge aus meine Verbrechen.*
  - 4 *Gründlich wasche mich ab von meiner Schuld,*  
*und von meiner Sünde reinige mich.*
  - 5 *Denn / Ja, meine Verbrechen, ich kenne sie,*  
*und meine Sünde ist vor mir immerdar.*

- 6 *An dir, dir allein, habe ich gesündigt,  
und was böse ist in deinen Augen, habe ich getan.  
Auf daß du gerecht bist in deinem Reden  
und rein bist in deinem Richten.*
- 7 *Siehe, in Schuld (d. h. schuldverstrickt) bin ich geboren,  
und in Sünde (d. h. als Sünder) hat mich empfangen meine Mutter.*
- 8 *Siehe, du hast Gefallen an der Treue im Inneren,  
und im Geheimen läßt du mich Weisheit erkennen.*
- 9 *Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde,  
wasche mich, daß ich weißer als Schnee werde.*
- 10 *Laß mich hören Lust und Freude,  
daß die Gebeine jauchzen, die du zerschlagen hast.*
- 11 *Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden,  
und all meine Schuld tilge aus.*
- 12 *Ein reines Herz schaffe mir, Gott,  
und einen beständigen Geist mache neu in mir.*
- 13 *Nicht verwirf mich weg von deinem Angesicht,  
und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.*
- 14 *Bring mir wieder die Lust deines Heils,  
und mit einem willigen Geist stütze mich.*
- 15 *Ich will lehren die Verbrecher deine Wege,  
daß die Sünder zu dir zurückkehren.*
- 16 *Errette mich aus Blutschuld, Gott, Gott meines Heils,  
daß meine Zunge jubelnd preist deine Gerechtigkeit.*
- 17 *Mein Herr, meine Lippen öffne du,  
daß mein Mund verkünde dein Lob.*
- 18 *Denn / Ja, nicht hast du Gefallen an einem Schlachtopfer, ich gäbe es,  
ein Brandopfer, nicht hast du daran Wohlgefallen.*
- 19 *Schlachtopfer Gottes sind ein zerbrochener Geist,  
ein zerbrochenes und ein zerschlagenes Herz:  
(diese), Gott, verachtetest du (gewiß) nicht.*
- 20 *Tue Gutes in deinem Wohlgefallen an Zion,  
indem du (wieder) baust die Mauern Jerusalems.*
- 21 *Dann wirst du Gefallen haben an Schlachtopfern der Gerechtigkeit,  
an Brandopfer und an Ganzopfer,  
dann werden sie opfern auf deinem Altar Stiere.*

2 Der hebräische Text spielt mit den unterschiedlichen Konnotationen der Verbal-  
verbindung »hineingehen zu« (בֹּיֵא אֵלַי) und baut so einen Kontrast auf, der im Deut-  
schen nicht wiedergegeben werden kann. Zu Text und  
Übersetzung

3 Einige Handschriften haben den Intensitäts-Plural **בְּחַסְדֶּיךָ** »gemäß / nach deiner (großen) Güte« (vgl. LXX κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου).

4 Statt *Qere* **הִרְבֵּה** (Imperativ) ist *Ketiv* **הִרְבֵּה** (Infinitivus absolutus in adverbialer Funktion) »viel, gründlich« zu lesen.

5 **כִּי** hat hier die Doppelfunktion »denn« (Begründung) und »ja, fürwahr« (Betonung). – Die seltene Satzteilfolge Akkusativobjekt – betontes Personalpronomen – Verb in V 5a will fokussieren; unsere Übersetzung ahmt dies nach. – **נִגְדִי** »vor mir«: entweder »in meinem Bewußtsein« oder »mir gegenüber, gegen mich« (als Ankläger: vgl. Ps 90, 8; Jes 59, 12).

6a Gemeint ist nicht »gegen dich, gegen den einzigen (Gott), habe ich gesündigt«, nämlich durch Abfall zu anderen Göttern (z. B. *Baethgen* 147); gemeint ist auch nicht, daß die Sünde des Beters keinem Menschen Schaden zugefügt habe (vgl. z. B. *Gunkel* 222). Die Aussage bündelt eine in der nachexilischen Theologie zentrale Auffassung: »Man weiß in alter Zeit durchaus um das *Sündigen* eines Menschen gegen einen anderen (Anm.: Dieser Sprachgebrauch ist jedoch selten. Von den 181 Stellen, an denen das VB. *hīʿ* [qal] belegt ist, bedeutet es nur 18mal »sündigen gegen Menschen« oder »sich versündigen an einem Menschen« ...). Aber auch diese Sünde steht immer unter der Gerichtsbarkeit Gottes, über den hinaus es keine weitere Instanz gibt. Auf ihn richtet sich deshalb, wenn von Versündigung an einem Menschen die Rede ist, der Blick (Anm.: Vgl. die klassische Formulierung Lev 5, 21: »Wenn jemand sündigt und eine Verfehlung *wider Jahwe* begeht, indem er *seinem Nächsten* etwas Anvertrautes oder Hinterlegtes oder Geraubtes ableignet ...) ... Deshalb kann es uns auch nicht wundern, daß später die deuteronomische und erst recht die nachexilische Literatur das »Sündigen« gegen einen Menschen nicht kennt. Man kann einem Menschen Böses antun (z. B. Ps 105, 15), aber *sündigen* kann man nur gegen Gott ... Sünde als theologische Dimension kann sich nur gegen Jahwe richten« (*H. Haag*, *Gegen dich* 1975, 50).

6cd Die syntaktische und die davon abhängige inhaltliche Bestimmung ist in der Forschung kontrovers. Folgende Positionen werden vertreten (vgl. *N. H. Ridderbos*, *Psalm 51:5–6* 1966, 303–310):

a) V 6cd ist als Final- oder Konsekutivsatz von den Bitten V 3–4 um Güte und Barmherzigkeit Gottes abhängig; V 5–6ab ist eine Parenthese.

b) V 6cd bezieht sich auf das in V 5 ausgesprochene Sündenbekenntnis und ist demnach eine gerichtsdoxologische Aussage.

c) V 6cd weist als Final- oder Konsekutivsatz »auf die unmittelbar vorhergehende Vershälfte [V. 6ab] zurück, allerdings nicht allein auf das Verbum, damit auf den Akt der Sünde, sondern auf die Aussage als ganze. V. 6ab knüpft insofern an die Feststellung »ich erkenne« (V. 5) weiterführend an, als sie jetzt eigens ausgesprochen wird. So wird die Einsicht in das ausdrückliche Geständnis »Ich habe gefehlt« überführt, an das sich V. 6cd anschließen kann. Nicht notwendig, aber unterstützend mag man eine elliptische Formulierung annehmen und zwar als nicht gesagt, aber mitgemeint eine Wendung ergänzen wie: »Ich spreche so« (*W. H. Schmidt*, *Individuelle Eschatologie* 21995, 348f.).

d) V 6cd wird als Vordersatz zu V 9 gedeutet, V 7–8 ist dann Parenthese, so *König* 637: »Damit du gerecht seiest in deinem Reden, rein seiest in deinem Richten, – ... –: so mögest du mich entsündigt sein lassen ...!«

e) Die Konjunktion **לְמַעַן** leitet weder einen abhängigen Final- noch einen Konsekutivsatz ein, sondern konstatiert ein Ergebnis und kann mit »darum« bzw. »dann« übersetzt werden. Dies ist z. B. die Schlußfolgerung, die *N. H. Ridderbos* ebd.

307f. aus der Diskussion der unterschiedlichen Vorschläge zieht: »In my opinion *l'm'n* repeatedly indicates a consequence without necessarily speaking of ›une conséquence voulue, acceptée, ou tout au moins connue‹; in a number of cases it can best be translated by ›then too‹. Cf., Ex 11:9; Lev 20:3; 2 Kings 22:17; Is 28:13 (?); 30:1; 44:9; Jer 7:18 (also note v.19); 25:7; 27:10, 15; 36:3; 44:8; 50:34; Hos 8:4; Joël 4:6; Am 2:7; Ob 9; Mic 6:16 and others. In my judgement this is also the case with Ps 51:6c.«

Aus unserer Sicht kommt entweder Position c) oder e) in Frage (s. u. die Auslegung).

Statt des ungewöhnlichen Qal Infinitiv **בְּדַבְרְךָ** (gewöhnlich **דַּבַּר** Piel »reden«) haben einige Textzeugen das Nomen **בְּדַבְרֶיךָ** »in deinen Worten«.

7 **בַּעוֹן** und **בַּחַטָּא** »im Zustand von Schuld / Sünde«: weder eine Aussage über die Eltern noch über Zeugung / Geburt (s. u.).

8 **בְּטַחֹת** »im Inneren«: diese Bedeutung wird aus dem parallelen **בַּסֵּתֶם** »im Geheimen / Verborgenen« (V 8b) erschlossen; wahrscheinlich Umschreibung für die inneren Organe des Menschen (Nieren, Eingeweide), die als Sitz der Empfindungen und Entscheidungen (»Gewissen«) gelten. V 8b ist noch Aussage, nicht bereits Bitte (so z. B. Seybold 209); der Abschnitt Bitte beginnt erst in V 9. – Die beiden Aussagen V 7 und V 8 sind nicht kontrastiv (»ich bin ... – doch du ...«), sondern V 7 nennt die dem Beter gemäß V 8 von Gott geschenkte »Weisheit«.

10 **הַשְׁמִיעֵנִי** »laß mich hören«, d. h. laß mich erfahren, muß nicht mit Peschitta in »laß mich satt werden« (**הַשְׁבִּיעֵנִי**) geändert werden. – **רַכִּית** »du hast zerschlagen«: asyndetischer Relativsatz.

11 »all meine Schuld«: im Hebräischen Plural.

13 Die verschiedentlich vorgeschlagene Streichung von **קֹדֶשׁ** »heilig« (»aus metrischen Gründen«, aber auch aus inhaltlichen Erwägungen, wenn der Psalm als Gebet für einen Kranken verstanden wird: »daß der Kranke ... Gottes ›heiligen‹ Geist besitzt, ist sehr auffällig«, so E. Würthwein, Bemerkungen <sup>2</sup>1995, 381) ist weder begründet noch notwendig.

15 **פֹּשְׁעִים** »Verbrecher«: Menschen, die »Verbrechen« (**פִּשְׁעִים**; vgl. V 3b.5b) begehen.

16 Der Plural **דָּמַיִם** (**דָּם** »Blut«) meint das (meist gewaltsam) vergossene Blut (vgl. Gen 4, 10f.) und insofern »Blutschuld«, die durch »Bluttaten« (vgl. Jes 1, 15; Hos 4, 2; Mi 7, 2 u. ö.) bewirkt ist oder die durch ein »Blutgericht«, d. h. durch Tod, bestraft bzw. gesühnt werden muß (vgl. Lev 20, 11–17; Num 35, 31–34). »Blut« (sowohl Singular als auch Plural) kann auch den Schuldspruch (z. B. Ez 18, 13; 33, 4) und den Tod bzw. die Todesgefahr (vgl. Ps 30, 10) bezeichnen. »Errettung aus Blut« meint dann Errettung aus der Macht des drohenden bzw. angedrohten Todes. Da in unserem Psalm von Feinden keine Rede ist, kann es sich hier nur um die dem Beter wegen seiner Sünden von Gott her drohende »Todesstrafe« oder um die durch die Sünde im Menschen ausgelöste tödliche Verletzung handeln, aus der er durch die Vergebung Gottes (bzw. durch die Abwaschung des Blutes; vgl. Jes 4, 4) »herausgerissen / errettet« bzw. geheilt werden möchte (zur Verbindung von **נִצַּל** Hifil »herausreißen« mit Sündenvergebung / Sühne vgl. Ps 39, 9; 79, 9). – Die u. a. von Gunkel 227 vorgeschlagene Textänderung in **מִדְּמָם** von **דְּמָמָם** »Stille, Schweigen« als Bezeichnung für die Unterwelt bzw. den Tod erübrigt sich ebenso wie die von E. Würthwein vorgenommene Streichung, die mit seinem Postulat (dazu s. u.) zusammenhängt, Ps 51 sei ein Krankenpsalm (Bemerkungen <sup>2</sup>1995, 381: »Da der Halbvers 16a wieder überfüllt ist, legt sich die Streichung von **מִדְּמָם אֱלֹהִים** nahe, womit das im Psalm überwiegende Dreiermetrum wieder hergestellt ist.«).

18 וְאֶתְנֶה (V 18a) wird im Anschluß an den Targum und aus metrischen Gründen von mehreren Kommentatoren (z. B. *Gunkel* 221; *Kraus* 539f.), aber gegen die Textüberlieferung in das Kolon V 18b genommen: »und brächte ich Brandopfer, du möchtest (es) nicht« (*Kraus* 539).

19 Um einen glatteren Text zu erhalten, wird der Konsonantenbestand meist anders vokalisiert: זְבַח־אֱלֹהִים («mein Schlachtopfer, o Gott») statt זְבַח־אֱלֹהִים (Plural status constructus): »Schlachtopfer Gottes / für Gott ...«.

20 Die asyndetisch angeschlossene Präfixkonjugation תְּבַנֶּה »du baust« expliziert die Bitte V 20a und ist deshalb besser nicht (wie meist üblich) jussivisch zu übersetzen (vgl. dazu: *R. Köbert*, *Philologische Bemerkungen* 1947, 289).

21 זְבַח־צְדָק sind nicht »rechte (rituell und rubrizistisch korrekte) Opfer«, sondern »Opfer der Gerechtigkeit« (s. u.).

## Analyse

Positionen der  
Forschung

Die gattungsgeschichtlich dominierte Exegese bestimmt den Psalm als individuelles Klagelied und schwankt dabei, ob der Psalm als »Krankenpsalm« oder als »Bußpsalm« auszulegen sei; oft werden beide Dimensionen so miteinander verbunden, daß er »Kranken- und Bußpsalm« zugleich sei, insofern hier Krankheit als Folge von Sünde betrachtet werde und nur durch göttliche Vergebung heilbar sei.

Kranken-  
psalm?

Als Hinweise auf Krankheit und damit für die Deutung von Ps 51 als »Krankenpsalm« führt *E. Würthwein* folgende Beobachtungen an:

»1) Von vielen Auslegern wird V. 10 als Hinweis auf Krankheit verstanden. So bemerkt *Gunkel*: ›Aus dem Wunsche ›die Gebeine, die du zerschlagen hast, mögen frohlocken‹, wenn sie wieder gesund geworden sind, geht hervor, daß der Dichter wie viele der Sänger der Klagelieder an einer Krankheit leidet ...; dies körperliche Leiden eben ist es, das ihm gezeigt hat, daß er sündig sei.‹

2) Auch die Bitten in V. 12 und 13 um die Erneuerung des Geistes bzw. Belassung des göttlichen Geistes weisen auf Krankheit hin ... Ob einer größere oder geringere Lebenskraft besitzt, kann dadurch ausgedrückt werden, daß man vom Vorhandensein oder Fehlen der רוח spricht ... ›Nimm deinen Geist nicht von mir‹ (V. 13 ...) – das ist nicht nur die Bitte um Kraft zu einem gottgefälligen, sittlich-religiösen Leben, sondern das ist die Bitte eines Menschen, der um sein Leben überhaupt bangt. Auch die Bitten um einen beständigen Geist (Lebenskraft) V. 12 und um Stütze durch einen starken Geist (V. 14b) ergeben einen guten Sinn in der Situation eines Kranken, dessen Lebenskraft (Geist) gebrochen ist (V. 19).

3) Die Bitten um Reinigung sind ebenfalls Hinweise auf Krankheit ... Die Verben טָהַר und חָטָא im Piel sind beide termini technici der Kultsprache (teilweise auch כִּבְּסָה) und beziehen sich auf die Befreiung von unreinem Zustand, insbesondere eines Kranken (Lev 13 und 14).