



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Herr, du hast mich erforscht und erkennst mich.“  
Exegetische Untersuchungen zur Gottesbeziehung im  
Psalm 139 und Anknüpfungspunkte bei Johannes vom  
Kreuz.

Verfasserin

Dorothea Schuchnigg

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, im Dezember 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A012

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Religionspädagogik

Betreuer:

O. Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger



## **Dank**

Einen herzlichen Dank an den Betreuer meiner Arbeit, Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, der meine Arbeit mit viel Geduld und hilfreichem Beistand begleitet hat.

Ich danke meiner Familie, vor allem meinem Mann Hermann, der mir seit vielen Jahren zur Seite steht und mich immer unterstützt.

Danke meinen drei Burschen: Hermann, Stefan, Lukas.

Ich bedanke mich bei meiner Studienkollegin Julia für das Korrigieren der vielen kleinen Fehler.

Danke meinen Eltern; ihnen möchte ich diese Arbeit widmen.



1. Einleitung .....	7
2. Forschungsgeschichtlicher Überblick .....	9
2.1 Allgemeiner Überblick.....	9
2.2 Exemplarische Einzelauslegungen unter verschiedenen Gesichtspunkten.....	12
2.2.1 Hermann Gunkel: Psalm 139 und die Psalmengattungen.....	13
A. Die Gattungen der Psalmen.....	13
B. H. Gunkels Auslegung des Psalms 139.....	14
2.2.2 Ernst Würthwein: Der Sitz im Leben .....	16
3. Analyse und Auslegung.....	19
3.1 Hermeneutische Vorbemerkungen .....	19
3.2 Aufbauschema.....	20
3.2.1 Vierteilige Strophenform .....	20
3.3 Hintergründe und Kontexte.....	22
3.4 Versanalyse.....	24
3.4.1 Erste Strophe: Die Erfahrung des Angesprochen-Seins .....	24
Vers 1.....	24
Vers 2 und Vers 3 .....	27
Vers 4.....	29
Vers 5.....	31
Vers 6.....	33
3.4.2 Zweite Strophe: Die Sehnsucht nach Gott .....	36
Vers 7.....	36
Vers 8 und Vers 9 .....	38
Vers 10.....	42
Vers 11.....	44
Vers 12.....	46
3.4.3 Dritte Strophe: Meditation und Kontemplation.....	48
Vers 13.....	48
Vers 14.....	50
Vers 15 und Vers 16 .....	53
Vers 17 und Vers 18 .....	60

3.4.4 Vierte Strophe: Die Sorge um den Weg der Zukunft.....	64
Vers 19 .....	64
Exkurs: Die „Feinde“ in den Psalmen .....	65
Vers 20 .....	70
Vers 21 und Vers 22 .....	73
Vers 23 .....	75
Vers 24 .....	78
3.4.5 Resümee der entfalteten Gottesbeziehung im Psalm .....	80
Die Erfahrung des Angesprochen-Seins .....	80
Die Sehnsucht nach Gott .....	81
Meditation und Kontemplation .....	82
Die Sorge um den Weg der Zukunft.....	83
4. Psalm 139 und der kontemplative Weg bei Johannes vom Kreuz.....	85
4.1 Vorbemerkungen.....	85
4.2 Einführung in die Mystik des Juan de la Cruz.....	85
4.3 Kontemplation bei Johannes vom Kreuz und im Psalm.....	87
Die „vorausgreifende“ Liebe Gottes .....	88
Die Erfahrungen der Nacht .....	89
Die Sehnsucht nach Gott .....	91
Der dunkle Glaube.....	92
Die Erfahrungen von Trockenheit und Finsternis .....	93
Die Feinde des kontemplativen Menschen .....	94
Die liebende Achtsamkeit .....	97
Der Weg der Gotteinung .....	99
„Einzig Gott“.....	99
5. Zusammenfassung und Fazit.....	101
6. Bibliographie .....	105
7. Anhang .....	109
Abstract.....	109
Lebenslauf .....	111

# 1. Einleitung

Psalm 139 erfreut sich bis heute einer großen Bekanntheit und Wertschätzung, die auf die zur Sprache gebrachte Vertrautheit der Beziehung zwischen Gott und dem Beter zurückgeführt werden kann. So schreibt Beat Weber: „Die Beliebtheit von Ps 139 beruht auf den ersten achtzehn Versen mit ihren Formulierungen von Gottes Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht, die meist im Sinne der einbettenden Geborgenheit des Menschen gedeutet werden.“<sup>1</sup>

Einer solchen Auslegung des Psalms als Hymnus auf die bergende Allgegenwart Gottes stehen Deutungen einer als Bedrohung empfundenen Nähe JHWHs gegenüber. In seiner Wirkungsgeschichte gibt es auch Beispiele einer krankmachenden Interpretation und Sinnggebung des Psalms:

„ ‚Herr, du erforschest mich und du kennst mich. Ich sitze oder stehe, so weißt du es; du verstehst meine Gedanken von Ferne.‘ [...]

Weißt du, wieviel Drohung und Unentrinnbarkeit unter der Oberfläche dieser Lobpreisung liegen?“<sup>2</sup>

„Aber weißt du, was das Schlimmste ist, das sie mir über dich erzählt haben? Es ist die tückisch ausgestreute Überzeugung, daß<sup>3</sup> du alles hörst und alles siehst und auch die geheimen Gedanken erkennen kannst. [...] In der Kinderwelt sieht das dann so aus, daß man sich elend fühlst, weil *du* einem lauernd und ohne Pausen des Erbarmens zusiehst und zuhörst und mit Gedankenlesen beschäftigt bist.“<sup>4</sup>

Die Bestimmung des Psalms oszilliert demnach zwischen einem Ausdruck der Geborgenheit des Beters und einem Programm völliger Unterdrückung des Menschen durch Gott. Ich möchte in meiner Arbeit dieser Ambivalenz, die auch in der heutigen Exegese ihren Ausdruck findet, nachgehen und versuchen, das Verhältnis zu Gott aus der Sicht des Psalmisten zu deuten.

Den Einstieg dazu bildet ein forschungsgeschichtlicher Überblick über die Auslegung des Psalms mit den Schwerpunkten Hermann Gunkel und die Forschung an den Psal-

---

<sup>1</sup> WEBER, Beat, Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150, Stuttgart 2003, [in Folge: B. WEBER, Psalmen II], 345.

<sup>2</sup> MOSER, Tilmann, Gottesvergiftung, 49.–51. Tausend, Frankfurt am Main, 1978, [in Folge: T. MOSER, Gottesvergiftung], 41f.

<sup>3</sup> In dieser Arbeit wurde darauf verzichtet, die Zitate an die derzeit gültige Rechtschreibung anzupassen.

<sup>4</sup> T. MOSER, Gottesvergiftung, 13.

mengattungen sowie Ernst Würthwein mit seiner Frage nach dem Sitz im Leben des Psalms, als zwei Beispiele traditioneller historisch-kritischer Exegese. In der weiteren Arbeit soll im Gespräch mit der heutigen Forschung durch eine Textanalyse herausgearbeitet werden, dass die Beziehung des Beters zu JHWH nicht aufgrund allgemeiner schöpfungstheologischer Aussagen begründet wird, sondern auf einer Erwählung durch Gott beruht. Diese „Erwählungslinie“ durchzieht den gesamten Psalm und kann zur Lösung vermeintlicher Spannungen im Psalm, wie etwa dem Thema der Feinde, beitragen. Der Psalm soll aber nicht nur als klassisches Gebetsformular gelesen werden, sondern ich möchte in meiner Arbeit zeigen, dass der Text auch als Paradigma eines spirituellen Weges verstanden werden kann. Dabei werde ich besonders auf Anknüpfungspunkt in der Mystik des spanischen Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz (mit seinem spanischen Ordensnamen Juan de la Cruz), verweisen. In einem weiteren Schritt soll der Psalm als Beispiel eines kontemplativen Weges, gestützt auf die Erfahrungen, die Johannes vom Kreuz in seinen Schriften zur Sprache kommen lässt, erhellt und weiter zugänglich gemacht werden. Dazu lässt sich zeigen, dass kontemplatives Schriftverständnis aus einem kontemplativen Leben erwächst. Es werden sowohl direkte lexematische Bezüge als auch inhaltliche Verknüpfungen aufgenommen und weitergeführt. Auf diese Weise soll dargelegt werden, dass die Auslegung eines Bibeltextes grundsätzlich nicht bei der Wortebene des Textes stehen bleiben muss, sondern darüber hinaus auf ein geistiges Verständnis der Schrift ausgeweitet werden kann.

## 2. Forschungsgeschichtlicher Überblick

### 2.1 Allgemeiner Überblick

Im Lauf der Zeit haben sich Interpretation und Einordnung des Psalms 139 stark gewandelt. Von der Gattungseinteilung durch Hermann Gunkel und der Bestimmung des Psalms über den Sitz im Leben bis hin zur Sprechaktanalyse Hubert Irsiglers gibt es eine Bandbreite verschiedenster Interpretationsansätze. Standen in den ersten Auslegungen die lehrhaften, allgemeinen Gesichtspunkte im Vordergrund, so hat sich dieser Akzent zugunsten einer Einbeziehung der persönlichen Gottesbeziehung des Psalmisten verschoben. Diese Reflexion der Gottesbeziehung wird von manchen Exegetinnen und Exegeten auch als „weisheitlich-didaktischer“ Ansatz gelesen.<sup>5</sup> Die jüngere Exegese versucht weniger vom Sitz im Leben, das heißt einer konkreten Entstehungs- bzw. Verwendungssituation<sup>6</sup> oder der Gattungsbestimmung des Psalms anhand einiger Schlüsselverse auszugehen sondern nimmt zur Auslegung den Text als ganzen mit seinen oft widersprüchlich anmutenden oder sperrigen Aussagen in den Blick<sup>7</sup>. Dabei wird heute auch stärker der innerbiblische Zusammenhang berücksichtigt, die Stellung des Einzelsalms im Gesamt des Psalters, Anspielungen und Aufnahmen anderer Psalmen und die Rezeption des auszulegenden Psalms in anderen Teilen der Bibel.<sup>8</sup>

In seinen Psalmenstudien<sup>9</sup> Ende des 19. Jh. übertitelt Franz Delitzsch den Psalm mit „Anbetung des Allwissenden und Allmächtigen“ und bezeichnet ihn als einen der theologisch inhaltsreichsten Psalmen. Er erscheint ihm als Lehrpsalm nach davidischem Muster; ein Lobpreis, der schon zur Zeit des ersten Tempels in liturgischem Gebrauch

---

<sup>5</sup> Siehe dazu: SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms. In: BZ 17 (1973) 39–51, [*in Folge*: H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gattung und Theologie], 42.

<sup>6</sup> So sieht Frank-Lothar Hossfeld im Psalm keinerlei Hinweise auf eine institutionelle Anbindung, einen kultischen Hintergrund, sondern geht von einem Reflexionsprozess des Beters aus. HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2008, [*in Folge*: HOSSFELD/ZENGER, HThKAT], 720.

<sup>7</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 718.

<sup>8</sup> Vgl. dazu: ZENGER, Erich, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? In: REITERER, Friedrich V. (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität, FS für Notker FÜGLISTER, Würzburg 1991, 397–413, bes. 409f.

<sup>9</sup> Siehe dazu: DELITZSCH, Franz, Biblischer Kommentar über die Psalmen. Fünfte, überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Friedrich Delitzsch, Leipzig 1894, [*in Folge*: F. DELITZSCH, Psalmen], 783–792.

war, der sich aber bei aller Klassizität durch „Tiefe und Urkräftigkeit der Ideen und Empfindungen“<sup>10</sup> auszeichnet.

Hermann Gunkel teilt in seiner Einzelauslegung der Psalmen aus dem Jahr 1911 diesen, seiner Gattung nach „nicht leicht zu fassenden Psalm“<sup>11</sup> den Hymnen zu. Den Grund dafür sieht er in dessen Grundstimmung: im staunenden, andächtigen und bewundernden Versenken des Beters in JHWHs Geheimnisse, in seinen Betrachtungen über die Tiefen göttlicher Allwissenheit und Allgegenwart.

Dieser Interpretation als Hymnus entspricht eine in den folgenden Jahren durchwegs positive Auslegung des Psalms, besonders des ersten Teils. Im Folgenden wurde noch mehr das Persönliche, Meditative betont, eine Anbetung in Stille; „in der die menschliche Seele und Gott allein sind“<sup>12</sup>. In Anbetracht dieser in sich gekehrten, ergriffenen Haltung des Beters wurde der Versuch gemacht, die sperrigen und diese Grundstimmung doch eher störenden Verse 19-24 abzutrennen<sup>13</sup> oder Teile davon als spätere, redaktionelle Ergänzung zu sehen. So schreibt Hans Schmidt in seinem Psalmenkommentar: „Ob diese im Rhythmus seltsam ungleichmäßig, leidenschaftlich dahinstürmenden Verse wirklich zu dem stillen Gedicht gehören, mit dem verbunden sie auf uns gekommen sind?“<sup>14</sup>

Ernst Würthwein hat sich diesem Problem in seinen „Erwägungen zu Psalm 139“<sup>15</sup> zugewandt und betont die Zusammengehörigkeit beider Teile. Im Gegensatz zu vielen anderen Exegeten sieht er in den Versen 19ff nicht einen störenden Anhang, sondern den eigentlichen Schlüssel für das Verständnis des gesamten Psalms und in Folge ergibt sich auch eine veränderte Sicht des ersten Psalmteiles.<sup>16</sup> Die Unschuldsbeteuerungen des Beters und seine Bitte um Erforschung und Prüfung durch Gott werden als Hinweis auf ein folgendes Ordal, ein Gottesurteil in einem Verfahren wegen Abgötterei gesehen.<sup>17</sup> Der Psalm wäre somit das Gebet eines Angeklagten vor dem Verfahren.

---

<sup>10</sup> F. DELITZSCH, Psalmen, 785.

<sup>11</sup> GUNKEL, Hermann, Die Psalmen, Göttingen 1926, [*in Folge*: H. GUNKEL, Die Psalmen], 587.

<sup>12</sup> SCHMIDT, Hans, Die Psalmen, (=HAT I/15), Tübingen 1934, [*in Folge*: H. SCHMIDT, Psalmen], 245.

<sup>13</sup> So wurden diese Verse des Psalms auch aus dem kirchlichen Stundengebet und aus dem aktuellen Gotteslob der katholischen Bistümer im deutschen Sprachraum gestrichen.

<sup>14</sup> H. SCHMIDT, Psalmen, 245.

<sup>15</sup> WÜRTHWEIN, Ernst, Erwägungen zu Psalm 139. In: DERS., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 179–196, [*in Folge*: E. WÜRTHWEIN, Erwägungen].

<sup>16</sup> E. WÜRTHWEIN, Erwägungen, 184.

<sup>17</sup> E. WÜRTHWEIN, Erwägungen, 188.

Hans-Joachim Kraus schließt sich in seinem Psalmenkommentar<sup>18</sup> der Meinung Würthweins an und betont die Anknüpfung an den „Sitz im Leben“, an die kultische Institution des Ordals, zum Verständnis des Psalms. Besondere Bedeutung kommt dabei den Elementen der Gerichtsdoxologie zu. Obwohl Kraus den Psalm „in erster Linie als Lehrdichtung“<sup>19</sup> versteht, kommt er doch zur Aussage, dass die in früheren Auslegungen weisheitlich-lehrhaften Gesichtspunkte zugunsten des persönlichen Zeugnisses eines Menschen, der sich vor seinem Richter weiß, weitgehend zurückgewiesen werden müssen.<sup>20</sup>

Ebenfalls im Anschluss an Würthwein sieht Klaus Seybold im Psalm 139 das Gebet eines Verfolgten vor dem Ordal, auch für ihn ist der Text keine philosophische Betrachtung, sondern dient der Apologie. Der Psalm ist ein Gebet um den Beistand Gottes mit der Bitte um Einleitung eines Verfahrens über Leben und Tod, aus dem der Beter mit bewiesener Unschuld hervorzugehen hofft.<sup>21</sup>

Alfons Deissler stellt den Psalm als Gebet eines Verfolgten dar, der am Heiligtum Zuflucht bei Gott als dem Gerichtsherrn letzter Instanz sucht und mit diesem Text aus „eigener Erfahrung ein Formular für ähnliche Fälle“<sup>22</sup> schaffen wollte. Deissler weist dabei auf einen starken Zusammenhang zum Buch Jeremia hin. Das Gebet ist für ihn Ausdruck des lebendigen Glaubens eines JHWH-Bekennenden, der Verfolgung leidet. Aus christlicher Sicht äußert sich Deissler skeptisch zur Integration der „Feindbitte“ (VV19ff), die von Jesus „weit zurückgelassen“ wurde.<sup>23</sup>

Für Beat Weber schafft den anzunehmenden Hintergrund des Psalms ebenfalls die Anklage auf Abgötterei – für ihn lässt sich aber nicht mit Sicherheit sagen ob die Vorwürfe nur im Raum stehen oder ob es bereits zu einem Verfahren gekommen ist. Einen wichtigen Akzent in der Auslegung Webers bildet die Ausweitung des dualen Verhältnisses JHWH – Beter und die Betonung der triangulären Relation JHWH – Beter – Frevler, aus der heraus der Psalm verstanden werden muss.<sup>24</sup>

---

<sup>18</sup> KRAUS, Hans-Joachim, Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60–150. 5., grundlegend überarbeitete und veränderte Auflage (=BK XV/2) Neukirchen-Vluyn 1978, [in Folge: H.-J. KRAUS, Psalmen].

<sup>19</sup> H.-J. KRAUS, Psalmen, 1095.

<sup>20</sup> H.-J. KRAUS, Psalmen, 1101.

<sup>21</sup> SEYBOLD, Klaus, Die Psalmen, (=HAT I/15), Tübingen 1996, [in Folge: K. SEYBOLD, Psalmen], 515.

<sup>22</sup> DEISSLER, Alfons, Die Psalmen, Düsseldorf 1993, [in Folge: A. DEISSLER, Die Psalmen], 538.

<sup>23</sup> A. DEISSLER, Die Psalmen, 540f.

<sup>24</sup> B. WEBER, Psalmen II, 343.

Nach Erhard Gerstenberger führen alle Reflexionen des Psalmisten zur Anbetung und Verehrung Gottes, er bezeichnet den Psalm „vorsichtig“ als Meditation.<sup>25</sup>

Hubert Irsigler geht in seinen Überlegungen zu Psalm 139 von der durchgehend dialogisch angelegten Rede des Psalmisten aus. Der Beter überdenkt seine Situation vor Gott und bringt ihm als „Du“ seine Bitten und Wünsche vor. In seiner Dynamik stellt sich der Psalm als Gebetsprozess und „Erfahrungsweg“ des Betenden dar.<sup>26</sup> Erich Zenger sieht in diesem Text ein spezifisches Zeugnis individueller Spiritualität, in dem das Wissen um die Gegenwart Gottes zum Ausdruck gebracht wird. Er bezeichnet diesen Psalm daher als eine „Frühform jüdischer Mystik“<sup>27</sup>.

## 2.2 Exemplarische Einzelauslegungen unter verschiedenen Gesichtspunkten

Wie schon kurz angedeutet hat Hermann Gunkel mit seiner Forschung zu den Gattungen der religiösen Lyrik Israels großen Einfluss auf die nachfolgenden Exegeten genommen. Deshalb möchte ich näher auf seine Forschungen und seine Auslegung des Psalms 139 eingehen.

Als zweites Beispiel folgt Ernst Würthwein, der sich in seiner Auslegung stark mit dem Sitz im Leben der Psalmen beschäftigt hat und den Schlüssel zum Verständnis des Psalms in seiner institutionell-kultischen Verankerung sucht.

---

<sup>25</sup> GERSTENBERGER, Erhard S., *Psalms, Part 2, and Lamentations*, (=FOTL XV), Grand Rapids/Cambridge 2001, 406.

<sup>26</sup> IRSIGLER, Hubert, Psalm 139 als Gebetsprozess. In: DERS. (Hg.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments, FS für Sigurdur Örn STEINGRIMSSON (=ATSAT 72), St. Ottilien 2002, 223–264, [*in Folge*: H. IRSIGLER, Gebetsprozess], 223.

<sup>27</sup> ZENGER, Erich, «Mein Gut bist du allein» (Ps 16,2). Gottesmystik in den Psalmen. In: DELGADO, Mariano/KUSTERMAN, Abraham Peter (Hg.), *Gottes-Krise und Gottes-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat*, Würzburg 2000, 51–71, [*in Folge*: E. ZENGER, Gottesmystik], 51.

## 2.2.1 Hermann Gunkel: Psalm 139 und die Psalmengattungen

### A. Die Gattungen der Psalmen<sup>28</sup>

Hermann Gunkel geht in seiner Schrift „Einleitung in die Psalmen“ von einer möglichen Einordnung der Texte in verschiedene Gruppen aus. Zur Einteilung der Psalmen in Gattungen bedarf es nach Gunkel mehrerer Bedingungen, die von einem Text erfüllt werden müssen.

Zuerst einmal gehört dazu der Gebrauch der Lieder zu einer bestimmten Gelegenheit im Gottesdienst oder ihre Herkunft von einer solchen Verwendung. Weiters müssen in einer Gruppe zusammengefasste Texte gemeinsame Gedanken und Stimmungen aufweisen. Als dritten Punkt führt Gunkel eine gemeinsame Formensprache an, eine besondere Berücksichtigung wiederkehrender Satzformen und eines gemeinsamen Wortschatzes. Innerhalb der Gattungen sind die „Motive“ zu unterscheiden, das sind kleinere Bestandteile, in die die einzelnen Texte zerfallen, z. B. die Einführung oder der Schluss, die meistens Gesetzmäßigkeiten folgen und daher im Normalfall leicht zu erkennen sind. Das „Hauptstück“, das wieder in einzelne Motive zerlegt wird, kann dem Exegeten größere Schwierigkeiten bereiten, da die Reihenfolge der Einzelmotive „gewöhnlich in das Belieben des Dichters gestellt ist, wie denn die Anordnung ganz gewöhnlich die Schwäche des hebräischen Kunstwerks ist“<sup>29</sup>.

Aus diesen Erwägungen heraus hat Hermann Gunkel die Hauptgattungen der Psalmen abgeleitet: den Hymnus, das Klagelied der Gemeinde und das Klage- und Danklied des Einzelnen. Den Hymnen werden die ihnen verwandten Lieder zur Thronbesteigung JHWHs angeschlossen und der gesamten Gruppe der Texte, die von der Frömmigkeit des Volkes handeln, die Königspsalmen hinzugefügt.

Zur Geschichte der Gattungen kommt Gunkel zum Schluss, dass einzelne kurze Texte immer mehr erweitert wurden und sich in späterer Zeit der Einzelne mit seiner persönlichen Frömmigkeit „sich der damals vorhandenen Gattungen bemächtigt“<sup>30</sup> hat. Dadurch ist es zu Veränderungen gekommen, aber auch die Kunstform der Liturgie (bei der im Wechselgesang Stücke verschiedener Gattungen vorgetragen wurden) trug zur Mischung verschiedener Gattungen bei.

---

<sup>28</sup> Vgl. dazu: GUNKEL, Hermann, Einleitung in die Psalmen: d. Gattungen d. religiösen Lyrik Israels/ von Hermann Gunkel. Zu Ende geführt von Joachim Begrich. 4. Auflage mit e. Stellenreg. von Walter Beyerslin, Göttingen 1985, [in Folge: H. GUNKEL, Einleitung], 22f.

<sup>29</sup> H. GUNKEL, Einleitung, 25.

<sup>30</sup> H. GUNKEL, Einleitung, 28.

Verschiedene Zeitalter der Frömmigkeit haben mit ihren geistigen Einflüssen auf die Psalmendichtung eingewirkt und diese verändert. So trugen die Propheten durch ihre Kultkritik zur Änderung der Psalmen nachhaltig bei. Diese wandelten sich, von für den Gottesdienst verfassten Texten zu einer geistlichen Dichtung, in der die Seele allein vor Gott tritt.

Eine bedeutende Veränderung der späten Psalmendichtung vollzog sich durch den Einfluss der Weisheitsdichtung, die ursprünglich ihren Sitz im Leben am Tor oder auf dem Markt hatte und nach und nach mit ihren Reflexionen auch in die Psalmen-dichtung einfluss. So ist es nach Gunkel zu erklären, dass in der Mehrzahl der Psalmen Hinweise auf einen Sitz im Gottesdienst fehlen und mehr und mehr die persönliche Frömmigkeit in den geistlichen Liedern, einer späten Entwicklungsstufe der Psalmen, ihren Ausdruck findet.

## **B. H. Gunkels Auslegung des Psalms 139<sup>31</sup>**

Nach Hermann Gunkel handelt es sich bei dem ersten Teil des vorliegenden Psalms nun um einen eben solchen späten und subjektiven Hymnus,<sup>32</sup> der zu den Liturgien und gemischten Gedichten<sup>33</sup> gehört. Diese Hymnen des Einzelsängers wurden vorerst im Gottesdienst von einem Sänger vorgetragen, später aber zum privaten Ausdruck persönlicher Frömmigkeit und zur frommen Kunstübung.<sup>34</sup> Hinweise für eine späte Entstehung des Psalms 139 liegen nach Gunkel u. a. im Nachsinnen des Dichters über die Tiefe von Gottes Allwissenheit und Allgegenwart, in den philosophischen Reflexionen des Beters: „Solche Betrachtungen sind der ältesten Religion Israels fremd.“<sup>35</sup> Sie sind, wie bereits erwähnt, vor allem ein Erbe der Propheten und der Weisheitsliteratur.

Obwohl die stärksten Hinweise auf einen Hymnus im ersten Teil des Psalms (VV 1-18) zu finden sind, versucht Gunkel nicht, den zweiten Teil des Psalms abzutrennen. Er sieht in den Versen 19-24 einen angehängten Schlussteil, der dem Ganzen noch einige Wünsche und Bitten hinzufügt – eine Vorgangsweise, die nach Gunkel für einen Hymnus nicht unüblich zu sein scheint.

---

<sup>31</sup> Falls nicht anders angegeben siehe dazu: H. GUNKEL, Die Psalmen, 585–593.

<sup>32</sup> H. GUNKEL, Einleitung, 53

<sup>33</sup> H. GUNKEL, Einleitung, 32.

<sup>34</sup> H. GUNKEL, Einleitung, 66f.

<sup>35</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 586.

Der gesamte Psalm ist für Gunkel seiner Gattung nach „nicht leicht zu fassen. Doch kann kein Zweifel sein, dass seine Grundstimmung, das andächtige und staunende Versenken in Jahves Geheimnisse auf den Hymnus führt.“<sup>36</sup> Hinweise auf die Gattung des Hymnus findet der Exeget in den Formen der rhetorischen Fragen (VV 7.17) und Sätzen wie „du waltest“ und „wunderbar sind deine Werke“ (V 14). Hymnische Stoffe sind die Bewunderung der Werke Gottes und der Zahllosigkeit seiner Gedanken, das Staunen über seine Schöpfung und überhaupt das Preisen von Gottes Wunderbarkeit. Einige Besonderheiten, zum Beispiel das Fehlen einer Einführung am Anfang, unterscheiden diesen Psalm von anderen der Gattung der Hymnen, seine tiefgreifende Besonderheit aber ist das völlige Fehlen von Objektivität und Allgemeinheit – das Ich des Beters tritt „von Anfang bis zu Ende kraftvoll hervor“<sup>37</sup>. Die Gedanken des Psalmisten über Gottes Wissen und Macht, die keinen Grenzen unterliegen sind auch für diesen neu und überraschend und werden nach Gunkel mit einer eigentümlichen, kraftvollen Frische zum Ausdruck gebracht. Dabei beziehen sich diese Gedanken nicht so sehr auf das Wissen des Dichters um die Allmacht Gottes die die ganze Welt einschließt, sondern um das persönliche Verhältnis des Beters zu Gott; „Du und Ich, so geht es durch das ganze Gedicht“<sup>38</sup>.

Der Psalmist steht staunend vor der Tiefe göttlicher Macht und Allwissenheit, die aber in diesem Psalm nicht die ganze Welt umfassen, sondern „mit denen er den Dichter selber beherrscht“<sup>39</sup>. Diese im Schöpfungshymnus unerhörte innere Haltung des Psalmisten sprengt so die Form der Gattung und geht weit über einen ursprünglichen Hymnus hinaus. Der Psalm gilt bis auf den heutigen Tag, so Gunkel, als klassischer Ausdruck des staunenden Menschen vor dem großen Geheimnis, dass „Gottes Willen und Macht keinen Grenzen unterliegen“<sup>40</sup>. Um diese „Klassizität“ noch mehr zum Ausdruck zu bringen, scheut Gunkel auch nicht davor zurück, Versumstellungen im Psalm vorzunehmen.

---

<sup>36</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 587.

<sup>37</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 587.

<sup>38</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 587.

<sup>39</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 587.

<sup>40</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 586.

## 2.2.2 Ernst Würthwein: Der Sitz im Leben<sup>41</sup>

Ernst Würthwein geht in seinen Erwägungen zu Psalm 139 weniger von der Gattungsbestimmung oder der persönlichen Gottesbeziehung des Psalmisten aus. Ihn beschäftigt die Frage nach dem „Sitz im Leben“, nach den Hintergründen einer kultischen Anbindung. Seiner Meinung nach soll nach Möglichkeit der Ursprung jedes noch so persönlich anmutenden Gebets in einer der gottesdienstlichen Veranstaltungen gesucht werden.

Würthwein teilt den Psalm in zwei Teile: die Verse 1-18 und Verse 19-24; beide sind Formen eines Gebets. Ein konkretes Anliegen des Psalmisten ist für Würthwein aus dem ersten Teil nicht erkennbar, jedenfalls sieht er darin wenig Positives: „Von Gottes Güte, seiner Gnade und Treue hören wir nichts, nur von des Menschen Ausgeliefertsein an ihn.“<sup>42</sup> In diesen ersten Versen bekennt sich der Beter von Gott ganz erforscht und erkannt, er ist sich dessen bewusst, „stets und überall vor Gottes Angesicht und unentrinnbar in Gottes Hand zu sein“<sup>43</sup>.

Ganz anders stellt sich der zweite Teil dar, der sofort mit einem dringenden Wunsch – dass heißt einem Fluch über die Frevler – beginnt, ein starkes Bekenntnis zu Gott ablegt und in den letzten Versen auf Vers 1 zurückverweist. Dieser Rückbezug zeigt nach Würthwein ganz deutlich, dass der Psalm eine Einheit darstellt und einzelne Verse nicht abgetrennt werden dürfen. Für ihn stellen die Verse 19ff sogar den Schlüssel zum Verständnis des gesamten Psalms dar. In ihnen wird das konkrete Anliegen des Psalmisten deutlich: Der Beter bittet Gott um eine Prüfung. Diese Prüfung soll sich nicht nur auf sein Tun beziehen, sondern vor allem auf sein Herz, den Ausgangspunkt seiner Gedanken, seines Wollens und Handelns. Die Vielfalt der Ausdrücke für diese Prüfung (erforsche mich, erkenne, prüfe mich, sieh doch) zeigt nach Würthwein die Dringlichkeit des Anliegens. „So spricht man, so inständig bittet man um ein ‚Verfahren‘ gegen sich selbst, wenn man unter einem Verdacht steht, dessen Haltlosigkeit man nachgewiesen und aufgedeckt sehen möchte. Das ist offenbar die Situation für die dieses Gebet bestimmt ist.“<sup>44</sup>

Aber welcher Art ist nun der Verdacht, von dem der Beter sich durch Gottes Prüfung frei sehen möchte?

---

<sup>41</sup> Zu diesem Abschnitt: E. WÜRTHWEIN, Erwägungen, 179–196.

<sup>42</sup> E. WÜRTHWEIN, Erwägungen, 194.

<sup>43</sup> E. WÜRTHWEIN, Erwägungen, 184.

<sup>44</sup> E. WÜRTHWEIN, Erwägungen, 185.

Würthwein sieht in den oft als anstößig empfundenen Versen 21 und 22 einen Hinweis darauf, dass der Verdächtige angeklagt wird, mit den Gottlosen Gemeinschaft zu haben. Durch die entschiedene Versicherung, die Feinde JHWHs zu hassen, möchte er sich davon abgrenzen. Die Feinde Gottes werden hier mit Götzendienern gleichgesetzt, der Angeklagte also beschuldigt, an verbotenen heidnischen Kulturen teilgenommen zu haben. Der vorliegende Text könnte aus diesen Überlegungen heraus als Gebet vor einem Gottesurteil in einem Verfahren wegen Abgötterei oder als Reinigungseid bzw. vorsichtiger formuliert als Unschuldsbeteuerung gesehen werden. Der Beter möchte wieder am JHWH-Kult teilnehmen. Das liest Würthwein aus Vers 24 heraus, indem er mit „und führe mich auf dem uralten Weg“ übersetzt und diesen Weg mit dem Weg zum Tempel gleichsetzt. Daher wird dem Beter eine besondere Beteuerung, die zugleich eine Lossagung ist, auferlegt um die ganze Gemeinde vor Gottes Zorn zu schützen.

Der erste Teil des Psalms bekommt aus diesem Blickwinkel heraus eine andere Dimension. Es geht in diesen ersten Versen nicht um philosophische Spekulationen oder theologische Reflexionen über die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes, sondern sie verdeutlichen den Ernst der Lage und des Bekenntnisses: Der Beter weiß sich Gott in allem ausgeliefert, er führt sein Leben von Gott umschlossen, es gibt keine Fluchtmöglichkeit im Falle einer Falschaussage.

Es ist nun nach Würthwein aber nicht anzunehmen, dass ein Angeklagter, der vor dem Gericht steht und eine Versicherung seiner Unschuld abzugeben hatte, sich vorher noch einmal Überlegungen zu seinem persönlichen Verhältnis zu Gott macht. Daraus schließt er, dass der vorliegende Psalm nicht zu einmaligem Gebrauch bestimmt war und seine Aussagen nicht biografisch zu verstehen sind. „Die Art, wie der Dichter die Gesetze theologischer Entfaltung, praktischer Anwendung und dichterischer Gestaltung beherrscht, zeigt deutlich, dass wir ihn weder in theologischer noch in poetischer Hinsicht als Laien betrachten dürfen. Man gewinnt den Eindruck, dass sein Gedicht aus einer strengen theologischen und dichterischen Tradition herauswächst, mit der er offenbar berufsmässig verbunden war.“<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> E. WÜRTHWEIN, Erwägungen, 195,



### **3. Analyse und Auslegung**

#### **3.1 Hermeneutische Vorbemerkungen**

Die Herangehensweise der nun folgenden Analyse und Auslegung des Psalms wird von mehreren Faktoren bestimmt. Zunächst einmal wird der Psalm vorrangig als Einzeltext gesehen und weitgehend als solcher analysiert und interpretiert. Der Text soll zwar nicht aus der Einbindung in den biblischen Kanon gelöst werden, doch wird keine Verortung innerhalb des Psalters vorgenommen und die Bezüge zu den Nachbarpsalmen werden größtenteils außer Acht gelassen. Auch wird nicht der Frage nach einem Sitz im Leben des Psalms zur Einordnung in konkrete Ereignisse oder historische Orte nachgegangen.

Als Textgrundlage des zu erschließenden Psalms wird der in der BHS vorliegende hebräische Text verwendet. In einem ersten Schritt werden die Verse auf ihrer semantischen und bildhaften Ebene untersucht. Aufgrund von Unklarheiten des masoretischen Textes, mehrerer Hapaxlegomena, sowie des Bedeutungsreichtums und der Ambivalenz verwendeter Worte und Wendungen kann der Psalm nicht eindeutig übersetzt werden. In ihrer Bedeutung unklare Lexeme sollen nun durch ihre weiteren Vorkommen sowohl im Psalter als auch im ganzen Alten Testament untersucht und erschlossen werden. Auch die Metaphorik des Psalms soll durch Textvergleiche erhellt werden. Darauf folgend wird versucht, wort- und bildhafte Bezüge innerhalb des vorliegenden Textes zu erfassen, die Struktur und die Spannungsbögen des Psalms aufzuzeigen und zu erschließen.

Auf der Grundlage dieser Ergebnisse soll im Gespräch mit der heutigen Exegese eine erste Deutung des Textes anhand der erstellten Übersetzung vorgenommen werden. Darüber hinaus wird im Rückgriff auf die Polysemie biblischer Texte eine ansatzweise Interpretation des Psalms im Sinne eines geistigen Schriftverständnisses vorgenommen. Diese Auslegung erfolgt im Dialog mit Johannes vom Kreuz und seinen Darstellungen des kontemplativen Weges, der Psalm soll gleichsam durch „die Brille eines kontemplativen Lebens“ gelesen werden.

## 3.2 Aufbauschema

In der jüngeren Exegese wird versucht, nicht mehr mit starren Mustern zu arbeiten sondern anhand des poetischen Aufbaus und der Gedankenführung die Struktur eines Psalms zu erfassen.

Dennoch (oder vielleicht gerade deshalb) gibt es bei Psalm 139 uneinheitliche Aufbauschemata verschiedener Exegeten, wobei am häufigsten eine Gliederung in vier Strophen ähnlicher Länge – das heißt VV 1-6; 7-12; 13-18; 19-24 – angenommen wird (so Hossfeld, Kraus, Seybold<sup>46</sup> u. a.), aber auch eine Vierteilung in die Verse 1-6; 7-18; 19-22; 23-24<sup>47</sup>. Daneben gibt es ebenso die Zweiteilung des Psalms oder eine Fünfteilung mit 4 Stanzen ähnlicher Länge VV 1-6; 7-12; 13-16; 17-22 und einer Schlusstanze in den Versen 23-24 (so Beat Weber<sup>48</sup>). Erich Zenger geht von einer Gliederung mit einer Rahmung durch V 1c-d und VV 23-24 aus, die sich um einen Hauptteil mit vier Abschnitten VV 2-6; 7-12; 13-16; 17-22 legt.<sup>49</sup>

Ich folge in meinen Ausführungen der Einteilung in ein vierstrophiges Schema, wie sie u. a. auch Hossfeld zugrunde legt.

### 3.2.1 Vierteilige Strophenform

Die erste Strophe (VV 1-6) beginnt mit einer Einleitung in V 1b, mit dem Leitmotiv bzw. der Überschrift der ersten Strophe: Die Erforschung des Beters durch den allgegenwärtigen JHWH.<sup>50</sup> In einem Block von Du-Sätzen umreißt der Psalmist das Thema „JHWHs uneingeschränktes Vertrautsein mit dem Beter“<sup>51</sup>. Dieser Block enthält durchwegs Verbformen die vergangene Handlungen benennen, aber als Perfekta der Gegenwart etwas tatsächlich Vorhandenes meinen, das heißt „der Beter spricht erfahrungsgestützt von seiner Gegenwart“<sup>52</sup>. (Wie diese Erfahrung gedeutet werden kann,

---

<sup>46</sup> Allerdings teilt Seybold die Strophen noch einmal in 5 Plädoyers VV 1b (+4a), 2-6, 7-12, 13-18, 19-24 auf. K. SEYBOLD, Psalmen, 515–518.

<sup>47</sup> So EBERHARDT, Gönke, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament, (=FAT, 2. Reihe, 23), Tübingen 2007, [*in Folge*: G. EBERHARDT, Unterwelt], 109f.

<sup>48</sup> B. WEBER, Psalmen II, 344.

<sup>49</sup> ZENGER, Erich, Ich will die Morgenröte wecken, Psalmenauslegung, 2. Neuausgabe 1994, zweite Auflage, o.J.; [*in Folge*: E. ZENGER, Morgenröte], 247.

<sup>50</sup> So HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 721.

<sup>51</sup> GROß, Walter, Bedrohliche Gottesnähe als Gebetsmotiv. In: EBERHARDT, Gönke/LIESS, Katrin (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament. FS für Bernd JANOWSKI (=SBB 202), Stuttgart 2004, 65–83, [*in Folge*: W. GROß, Gottesnähe], 76.

<sup>52</sup> W. GROß, Gottesnähe, 76.

dazu später.) In den VV 2-5 beschreibt der Beter konkrete Handlungen Gottes zur Erforschung seines Innersten und seiner Einstellung, die von der Vergangenheit bis in die Gegenwart reichen. In V 6 wechselt die Blickrichtung, nun spricht der Psalmist zum ersten Mal von sich, möglicherweise eine erste Darstellung seiner Sicht.

Mit einer doppelten Frage in V 7 beginnt die zweite Strophe (VV 7-12). In ihr stellt der Beter in Ich-Sätzen Erwägungen zur Fluchtmöglichkeit vor Gott an, mit irrealen, für einen Menschen unmöglich zu erreichenden Orten. Dabei wird eine unermessliche Ausdehnung vor Augen geführt: Himmel und Unterwelt, Osten und Westen. In den VV 11-12 stellt der Psalmist schließlich die Unmöglichkeit bzw. Erfolglosigkeit dieses Unternehmens heraus. Dieser Kommentar betont aber nicht die Negativität der Erfahrung, sondern gibt eher das Einverständnis dazu. Die zweite Strophe bietet sich inhaltlich geschlossen dar (Erwägungen des Beters mit abschließender Conclusio), dies spricht für eine Strophenabgrenzung zwischen den Versen 12 und 13.

In V 13 wird am Beginn der dritten Strophe (VV 13-18) durch das mit einem Personalpronomen betonte Du ein deutlicher Neuansatz markiert, der Beter reflektiert die positive Beziehung zu JHWH seit Beginn seiner Existenz. Die bejahende Bewertung des Gottesverhältnisses lässt sich aus dem Vergleich der beiden Verse 6 und 14 herauslesen, die durch die Stichworte „wissen/erkennen“ und „wunderbar“ verknüpft sind – das Nicht-Fassbare wandelt sich zur Erkenntnis. In Entsprechung zur Erklärung in Vers 6 und zur „Bilanz“ des Beters in VV 11-12 endet auch die dritte Strophe mit einer abschließenden Erklärung zum Gottesverhältnis in den Versen 17-18.

Die vierte Strophe (VV 19-24) zeichnet sich durch einige Besonderheiten gegenüber den ersten drei Strophen aus. In ihr kommt es zu einer Erweiterung der Gottesbeziehung und Einbeziehung einer Gruppe von Gegnern des Beters, die zugleich als Feinde Gottes gekennzeichnet werden. Diese Strophe wird durch eine Reihe von Bitten und Wünschen gekennzeichnet, die sowohl an die Gegner, in der Mehrzahl aber an Gott gerichtet sind. Einige Male spricht der Psalmist Gott direkt an, dabei erfolgt ein Wechsel des Vokativs (Gottheit V 19, JHWH V 21, Gott V 23). Einige Motive bzw. Leitworte der ersten Strophe werden wieder aufgenommen: das Erforschen und Erkennen, die Weg-Metapher, die Vokative, die Wurzel „aufstehen“ – dadurch lässt sich eine Absicht zur Rahmung erkennen, aber innerhalb des Strophenchemas.

### 3.3 Hintergründe und Kontexte

Bereits Hermann Gunkel geht für Psalm 139 von einer späten Entstehung aus. Gründe dafür sieht er in der fortgeschrittenen Loslösung des Textes von der Gattung der Hymnen und in der mit Aramäismen durchsetzten Sprache. Auch die jüngere Exegese rechnet sowohl aufgrund des Vokabulars (Aramäismen, Hapax Legomena), seiner Stellung im Psalter, wie auch der vorhandenen Motive mit einer späten Herkunft des Textes. Die Weg-Metaphorik, die Individualisierung der Gottesbeziehung und die Reflexion darüber und insbesondere das Problem der Frevler sind solch spät-weisheitliche Motive. Wie der Ijob-Dichter und Kohelet hat der Psalmist „den naiven Optimismus der alten Weisheit verloren, daß es den Guten gut und den Schlechten schlecht geht. Das Gegenteil ist seine Erfahrung.“<sup>53</sup> Doch wie ist der Psalm unter Berücksichtigung weisheitlicher Traditionen zu verstehen?

Die möglicherweise ursprünglich persönliche Betrachtung der Gottesbeziehung eines einzelnen Beters bekommt durch die Einbettung im Psalter eine andere Dimension. Durch die Loslösung von einer realen Person oder historischen Situation erhält der Psalm eine universale, überzeitliche Gültigkeit. (Das wird auch durch die Zuschreibung an David deutlich.) Der Psalm wird von einem individuellen Gebet zu einem „theologisch reflektierten Lehrtext [...], der sich der Form des Gebetes bedient“<sup>54</sup>. Ein Lehrtext, der dem Leser die Allwissenheit, Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes<sup>55</sup> vor Augen führen möchte oder eine „Anleitung zum rechten Beten in Not“<sup>56</sup> sein will. Diese Reduzierung des Psalms auf die Entstehungsebene eines theologisch-didaktischen Programms greift meines Erachtens zu kurz und schöpft das im Text angelegte Sinnpotential nicht aus.

In verschiedenen Kontexten kann sich die Bedeutung biblischer Texte unterschiedlich entfalten. Die lange Zeit vertretene These, „derzufolge ein Text nicht gleichzeitig mehrere Bedeutungen haben kann, [...] das ganze Bemühen, *den* genauen Wort-Sinn dieses oder jenes biblischen Textes in der Situation seiner Entstehung zu bestimm-

---

<sup>53</sup> E. ZENGER, *Morgenröte*, 246.

<sup>54</sup> G. EBERHARDT, *Unterwelt*, 152.

<sup>55</sup> So KRAŠOVEC, Jože, *Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139*. In: BZ 18 (1974) 224–248, [*in Folge*: J. KRAŠOVEC, *Polare Ausdrucksweise*], 228.

<sup>56</sup> KILIAN, Rudolf, *In Gott geborgen. Eine Auslegung des Psalms 139*. In: BiKi 26 (1971) 97–102, [*in Folge*: R. KILIAN, *In Gott geborgen*], 99.

men<sup>457</sup>, lässt sich so heute besonders durch die Erkenntnisse der Sprachwissenschaften und philosophischen Hermeneutiken nicht mehr halten. Geschriebenen Texten wird eine Bedeutungsvielfalt zugesprochen, dies gilt ebenso für die Texte der Bibel. So kann im vorliegenden Psalmtext von einer Sinnoffenheit ausgegangen werden, deren Potential in unterschiedliche Richtungen entfaltet werden kann.

Das Angesprochen-Sein von Gott, das Innewerden dieser „Erwählung“, sich als Geschöpf, als Geschenk Gottes erfahren; aber auch Zweifel daran, der Kampf gegen die Feinde (welcher Art auch immer), die Sehnsucht nach einer tiefen Erfahrung Gottes, die Bitte um Führung und Leitung Gottes zu einem geglückten Leben sind Motive eines spirituellen Lebens, die im Psalm zur Sprache kommen. So soll in der folgenden Auslegung versucht werden, den Psalm als Ausdruck eines kontemplativen Weges zu lesen, die dahinter liegende Erfahrung zumindest im Ansatz freizulegen und Anknüpfungspunkte zu Johannes vom Kreuz zu finden.

---

<sup>57</sup> PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 23. April 1993, (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993, 68.

## 3.4 Versanalyse

### 3.4.1 Erste Strophe: Die Erfahrung des Angesprochen-Seins

#### Vers 1

לְמַנְצֵחַ לְדָוִד מִזְמוֹר יְהוָה חִקְרָתָנִי וַתִּדְעַ:

1a Für den Chorleiter. Von David. Ein Lied.

73 Psalmen des hebräischen Psalters werden durch ihre Überschrift David zugeschrieben bzw. mit ihm verbunden. Stand in den älteren Texten die Schicksalsgemeinschaft mit dem verfolgten und geretteten David dabei im Vordergrund, verschiebt sich diese Deutung vom „historischen“ David in Richtung einer Messianisierung des Psalters. „Die Psalmen sind Gebete der messianischen Hoffnung. Solange die Psalmen »Davids« erklingen, bleibt die Hoffnung auf den wiederkommenden »David« wach. »David«, der Psalmendichter und Psalmenbeter<sup>58</sup>, ist die Idealgestalt des vor und mit seinem Gott lebenden Israel.“<sup>59</sup>

1b Herr, du hast mich erforscht

1c und erkennst (mich):

Der Psalmist beginnt unvermittelt mit der Anrede Gottes. Im Gegensatz zu anderen Psalmen, in denen eine direkte Anrede an JHWH ebenfalls vorkommt, handelt es sich dabei nicht um einen Hilferuf/eine Bitte (wie etwa in Pss 3; 6; 7; 38; 102; 141; 143), um einen Lobpreis Gottes/ein Dankgebet (vgl. etwa Pss 8; 21) oder eine Frage nach den Bedingungen, Gott näher zu kommen wie in Psalm 15; sondern der Beginn des Psalms ist bereits von Gewissheit gekennzeichnet: Der Beter ist sich seines nahen Verhältnisses zum Herrn bewusst.

Ein ähnliches persönliches Vertrauensverhältnis finden wir unter anderem in den Psalmen 16; 23 oder 27. In diesen Texten wird von JHWH allerdings am Beginn nicht im

---

<sup>58</sup> In seinen Schriften nimmt Johannes vom Kreuz häufig Bezug auf David als kontemplativen Beter.

<sup>59</sup> ZENGER, Erich, Das Buch der Psalmen. In: DERS. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, (=KStTh 1,1), 4., durchges. und erg. Aufl., Stuttgart 2001, 309–326; 324.

Vokativ sondern in dritter Person gesprochen. In unserem Psalm eröffnet der Beter gleich mit dem vertrauten und vertraulichen „Du“. (Der sehr kurze Psalm 131 zeigt eine ähnlich vertrauensvolle Gottesbeziehung). Das Thema der bewussten und offenkundigen Nähe Gottes wird im Psalm 139 nicht mehr als Ringen um Gott und seine Zuwendung dargestellt, „sondern die Nähe Gottes ist der Meditationsgegenstand des ganzen Psalms als ein Von-Gott-erkannt-sein“<sup>60</sup>. Auf den ersten Blick scheint diese Empfindung durch die folgenden Verse, in denen das „Erkannt-Sein“ näher ausgeführt wird, noch bestätigt (VV 2-3). Das Verhältnis zwischen JHWH und dem Psalmisten wird jedoch komplexer dargestellt, als es der erste Eindruck vermuten lässt.

Das Verb תִּקַּר, mit dem das Ausforschen und Prüfen bezeichnet wird, kann im AT sowohl im Sinne eines menschlichen Gerichts verwendet werden, als auch einen Akt Gottes bezeichnen. Das Erforschen und Ergründen des Menschen durch Gott treffen wir in vielen Stellen an, unter anderem auch bei Jeremia und Ijob. Ijob fragt seine Freunde: „*Ginge es gut, wenn er euch durchforschte?*“ (Ijob 13,9; EÜ), und bei Jeremia heißt es: „*Ich, der Herr, erforsche das Herz und prüfe die Nieren*“ (Jer 17,10; EÜ). Im Gegensatz zur Frage Ijobs an seine Freunde, in der das Bestehen vor dem prüfenden Blick Gottes bezweifelt wird, und den Sprüchen in Jeremia, mit denen ein negativer Kontext zugrunde gelegt wird, lässt unser Psalmist keine Angst vor Gottes Prüfung erkennen. Seine Absichten sind lauter, sein Verhältnis zu Gott ist positiv bestimmt.

Das Erkennen bzw. Erkannt-Werden tritt in biblischen Texten in vielen verschiedenen Motivkreisen auf, es meint aber immer das vollständige und angemessene Erfassen, eine dem Objekt adäquate, in die Tiefe gehende Erkenntnis. So kann es wahrnehmen, verstehen, erkennen, aber auch den sexuellen Kontakt mit jemandem bedeuten (z. B. Gen 4,1). Sehr oft wird das Erkennen mit der Erkenntnis des Herrn von menschlicher Seite aus in Verbindung gebracht, häufig in den Prophetentexten, wo es um die rechte Erkenntnis geht (z. B. Jes 52,6; Ez 37,14; u. ö.) oder um die Verweigerung dieser Erkenntnis durch das Volk (Jes 44,18; Jer 9,5; Hos 11,13 u. ö.). Erkennen wird aber auch von Gott ausgesagt und kann in diesem Zusammenhang einen Erwählungscharakter durch JHWH beinhalten. So heißt es zum Beispiel von Moses, dass Gott ihn von Angesicht zu Angesicht und seinen Namen kennt: „*Niemals wieder ist in Israel ein*

---

<sup>60</sup> POLA, Thomas, Gott fürchten und lieben. Studien zur Gotteserfahrung im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2007, [in Folge: TH. POLA, Gott fürchten und lieben], 117.

*Prophet wie Mose aufgetreten. Ihn hat der Herr Auge in Auge berufen*<sup>61</sup>, (Dtn 34,10; EÜ; vgl. auch Ex 33,17). Und über Abraham wird erzählt, dass Gott ihn erwählt, um seine Nachkommen anzuleiten (Gen 18,19). Nahe inhaltliche Verbindungen zu unserem Psalm finden wir bei Jeremia: „*Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich erkannt, und ehe du aus dem Mutterleib hervorkamst, habe ich dich geheiligt: zum Propheten für die Nationen habe ich dich eingesetzt*“ (Jer 1,5; EÜ).

Dieses Thema der Verbindung Gottes und des Menschen bereits im Mutterleib wird im Psalm in den Versen 13ff aufgenommen und näher entfaltet.

Die Erforschung und das Motiv der durchdringenden Erkenntnis des Beters durch Gott wird uns hier in weisheitlicher Darstellung näher gebracht: Gott erforscht den Menschen auf „Herz und Nieren“, die Ganzheit der menschlichen Person in ihrem Denken, Fühlen und Wollen<sup>62</sup>. An dieser Stelle wird noch nicht von Herz, Nieren, Seele oder Knochen gesprochen. Doch im Laufe des Psalms werden diese Aspekte der menschlichen Existenz weiter entfaltet. Obwohl in diesem Vers nur von erkennen und nicht von berufen gesprochen wird, lässt sich meines Erachtens aus den oben als Vergleich angeführten Textstellen der Rückschluss auf eine besondere Verbindung mit Gott, die Anklänge an eine Erwählung hat, ziehen. (Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Zuschreibung des Psalms an David, der ebenfalls ein Erwählter JHWHs ist.) An dieser Stelle lässt sich bereits eine Brücke zu Johannes vom Kreuz schlagen: Gott ist es, der den Menschen anspricht, beruft, erwählt. Und nicht nur einige wenige, sondern im Prinzip jeden Menschen. Nicht alle Menschen nehmen diesen Ruf wahr, manche hören ihn zwar, gehen aber nicht darauf ein, reagieren nicht. Andere sind bereit, dem Anruf Gottes zu folgen. Und aus einer solchen Berufungs-Erfahrung heraus spricht der Psalmist. Mit seiner Berufung werden keine Aufgaben wie Verkündigung eines Gotteswortes oder Zeichenhandlungen verbunden, wie beim Auftreten eines Propheten unter bestimmten Bedingungen. Die Berufung betrifft das Verhältnis zwischen Gott und dem Psalmisten selbst und wird zur individuellen Lebensaufgabe.

---

<sup>61</sup> Die Einheitsübersetzung ersetzt demgemäß „erkennen“ durch „berufen“.

<sup>62</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 721.

### Vers 2 und Vers 3

אַתָּה יָדַעְתָּ שְׁבִתִּי וְקוּמִי בְּנִתָּה לְרַעִי מֵרְחֹק:  
אַרְתִּי וְרַבְעִי זְרִיתָ וְכָל־דַּרְכֵי הַסְּפִנְתָּה:

- 2a *Du erkennst mein Sitzen und mein Aufstehen,*  
2b *du durchschaust meine Absicht aus der Ferne.*  
3a *Mein Unterwegssein und mein Niederlegen ermisst du,*  
3b *und alle meine Wege sind dir vertraut.*

In Vers 2 beginnt der Beter wieder mit der direkten Anrede Gottes: „Du“ mit betontem Personalpronomen. Darauf folgen in den Versen 2 und 3 vier ähnlich gebaute Bikola in denen das Thema der Erforschung des Psalmisten durch Gott mit verschiedenen Verben näher ausgeführt wird. Dabei ergibt sich ein doppelter, versübergreifender Chiasmus.

<i>a Du erkennst</i>	<i>c mein Sitzen und mein Aufstehen,</i>
<i>b du durchschaust</i>	<i>d meine Absicht aus der Ferne.</i>
<i>c Mein Unterwegssein und mein Niederlegen</i>	<i>a ermisst du,</i>
<i>d und alle meine Wege</i>	<i>b sind dir vertraut.</i>

Der Mensch in seinen alltäglichen Grundtätigkeiten wird durch 2 polare Begriffspaare in den Versen 2a und 3a in chiasmischer Anordnung näher beschrieben: Mein Sitzen und mein Aufstehen – mein Unterwegssein und mein Niederlegen. Sitzen und Liegen als Nicht-Aktivitäten, als Ruhezustand gegenüber Aufstehen und Unterwegssein als Aktivität und Bewegung des Menschen. Durch diese Merismen soll die räumliche Dimension des menschlichen Handelns in ihrer Totalität ausgedrückt werden,<sup>63</sup> möglicherweise schwingt aber auch ein zeitlicher Aspekt<sup>64</sup> mit. Im Zusammenklang aller 4 Bikola würde ich hier eher dem räumlichen Aspekt, als Ausdruck der weltlich-leiblichen Dimension des Menschen, des In-Besitznehmens der Welt, den Vorzug geben. Mit anderen Worten: Der Mensch in all seinen Lebenslagen wird angesprochen (vgl. dazu:

<sup>63</sup> Vgl. dazu HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 721.

<sup>64</sup> Für Krašovec steht der zeitliche Aspekt sogar im Vordergrund, er übersetzt daher mit: „Ob ich sitze oder stehe ... Ob ich wandere oder ruhe“; J. KRAŠOVEC, Polare Ausdrucksweise, 235.

Dtn 6,7; u.ö.). Auch wird dieses Motiv der Totalität in den Bildern der zweiten Strophe wieder aufgenommen. Der räumlichen Dimension entspricht aber bereits eine innere. So wird mit dem „Sitzen“ auch das Umfeld eines Menschen und seine Einstellung in den Blick genommen (z. B. Ps 26,4; EÜ: „*Ich saß nicht bei falschen Menschen, mit Heuchlern hatte ich keinen Umgang,*“) und mit dem „Aufstehen“ kann auch der Widerstand gegen JHWH bezeichnet werden. (Dieser Zusammenhang wird in Vers 21 noch zur Sprache kommen.)

Doch nicht nur das äußere Verhalten des Menschen wird von Gott erforscht sondern auch sein Inneres (VV 2b und 3b). Das in Vers 2b verwendete עָרַב ist ein aramäisches Lehnwort, das in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird<sup>65</sup>. In diesem Zusammenhang wird es als Ausdruck für Gedanken, Wollen oder Absicht des Menschen verwendet. Absicht oder Wollen drücken hier am besten aus, worauf es ankommt: Das Wollen und Streben des Menschen wird von Gott aus der Ferne erkannt und durchschaut. Etwas seltsam erscheint die plötzlich angesprochene Distanz zwischen Gott und Beter, die im Wort „von ferne“ zum Ausdruck kommt: Gott ist nah und doch fern.

Bei den angesprochenen Absichten geht es meines Erachtens nicht um eine „Momentaufnahme“ der Gedanken, sondern eine Grundhaltung. Das wird mit V 3b noch einmal verdeutlicht, in dem es um die Wege des Psalmisten geht. Im Kontext mit der räumlichen Dimension könnten die Wege real als die Wege, auf denen sich das Handeln des Beters vollzieht gedeutet werden. Dennoch denke ich, „Weg“ darf an dieser Stelle nicht räumlich verstanden werden, sondern im Zusammenhang mit der Absicht geht es hier bereits um den inneren Weg und die innere „Richtung“ (Ausrichtung) des Psalmisten. Dabei steht der Lebenswandel des Menschen im Blickpunkt. Wie konkretisiert sich das persönliche Verhältnis des Beters zu Gott im Alltag? Der „Weg des Herrn“ wird meist in der Einzahl verwendet (vgl. Ps 1 u. ö.), Ausnahmen dazu sind: Pss 18,22; 138,5. Der Bezug zu den Wegen wird in V 24 noch einmal hergestellt, an dieser Stelle werden dann aber 2 konträre Wege vorgestellt. Hier in V 3b werden die Wege des Beters nicht näher bestimmt, sein korrektes, dem Gesetz Gottes entsprechendes Verhalten steht aber außer Zweifel. Es wird auch betont, dass sich der Herr mit all (כָּל) seinen (des Psalmisten) Wegen vertraut gemacht hat. Die verwendeten Verben (erkennen, durchschauen, ermessen [hap. leg.], vertraut machen), mit denen Gott das Verhalten des Menschen erfasst, lassen keine Rückschlüsse auf

---

<sup>65</sup> In den meisten Belegstellen hat es die Bedeutung „Freund, Gefährte“.

eine negativ-kritische Einstellung zum Beter zu.<sup>66</sup> Das Verb זרָה (hier: „ermessen“) wird oft im Sinne von „worfeln, reinigen“ verwendet und dabei meistens als Aussage über das Handeln Gottes eingesetzt. Im Zusammenhang mit einer Drohbotschaft kann es auch den Sinn von „zerstreuen“ erhalten, so vor allem bei Ezechiel (Ez 5,10ff; 12,14f; 22,15 – an dieser Stelle mit einer damit verbundenen Reinigung: „*Und ich werde dich versprengen unter die Nationen und dich zerstreuen in die Länder und deine Unreinheit ganz aus dir wegschaffen*“, Rev. Elberfelder).<sup>67</sup> Die der im Psalm gegebenen, einmaligen Verwendung zugrunde liegende Verbindung mit dem Bild des Worfelns ist nach Franz Delitzsch eine passende Metapher für „untersuchen und auskennen auf den Grund“<sup>68</sup>, was an sich nicht negativ oder bedrohend zu werten ist. Von einer ständigen lauernden Beobachtung,<sup>69</sup> einem „Big brother is watching“ kann rein aufgrund des Textes nicht gesprochen werden. Besonders da in diesen ersten Versen jegliches Verb des Schauens oder Sehens<sup>70</sup>, als Ausdruck des ständigen Ausspähens durch Gott, fehlt. Gott beobachtet den Psalmisten nicht von fern, eine dauernde Prüfung, die von Ijob als niederdrückend empfunden wird und die er bitter beklagt (Ijob 7,17ff), liegt hier nicht vor. Trotzdem wird hier bereits etwas angedeutet, was später im Psalm noch deutlicher zum Ausdruck kommt. Mit dem Wort „worfeln“ wird ein Prozess der Reinigung, der Klärung angesprochen. Dabei geht es weniger um eine äußere Prüfung durch Gott, sondern um einen inneren Prozess. Johannes vom Kreuz würde von Läuterung sprechen.

#### Vers 4

כִּי אֵין מִלָּה בְּלִשׁוֹנִי הֵן יְהוָה יִדְעָתָ כֻּלָּהּ:

4a *Denn nicht ist ein Wort auf meiner Zunge,*

4b *siehe, JHWH, du hast es gänzlich erkannt.*

<sup>66</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 722.

<sup>67</sup> Ähnlich, jedoch als Negativdarstellung: Jer 4,11.

<sup>68</sup> F. DELITZSCH, Psalmen, 786.

<sup>69</sup> Zur bedrohenden Beobachtung siehe vor allem: T. MOSER, Gottesvergiftung.

<sup>70</sup> Vgl. dazu KEEL, Othmar, Rundum geborgen. In: PUTTKAMMER, Detlef, Ausdrücklich leben: Psalmen. Einführung, Materialien und Vorschläge zur Gestaltung. [Zur 54. Bibelwoche 1991/92], (Texte zur Bibel 7/1991), Neukirchen-Vluyn 1991, 48–58, [zit: O. Keel, Rundum geborgen], 50.

Das äußere und innere Erkenntnis-Sein, und damit die Präsenz JHWHs, steigert sich in Vers 4 noch einmal. Der Beter vermag seine Gedanken noch nicht einmal in Worte zu fassen, da sind sie von Gott schon erkannt. Hier kommt bereits zum dritten Mal das Verb ידע vor. Das erste Vorkommen gab in seiner allgemeinen Verwendung in Vers 1b sozusagen das Motto an, beim zweiten Mal wurde es im Kontext der äußeren und inneren Erforschung der Absichten und Handlungen des Psalmisten gebraucht. Jetzt kommt das „Erkennen“ Gottes dem Tun des Beters noch zuvor. Verstärkend wirken dazu noch das „siehe“, mit dem der zweite Halbvers eingeleitet wird und die darauf folgende, wiederholte Anrede JHWHs. Auch wird hier mit כל aus Vers 3b das Vollständige, Allumfassende noch einmal aufgegriffen.

מִלָּה (Wort), das an dieser Stelle im Psalm verwendet wird, kommt als Aramäismus außer hier noch häufig im Buch Ijob vor. (Auch ein Hinweis auf die späte Entstehungszeit und das Umfeld des Psalms). „Millah“ drückt keine spezielle Verwendung aus, sondern wird ähnlich wie דְבָרָה für alle Bereiche menschlichen Sprechens verwendet. In 2Sam 23,1-7 (die zweite Verwendung des Wortes im AT in Verbindung mit Zunge) wird von Davids letzten Worten berichtet und an dieser Stelle heißt es: „Der Geist des Herrn sprach durch mich, und sein Wort war auf meiner Zunge“ (2Sam 23,2; EÜ). (Wieder eine Verbindung zu David als Psalmisten.) לְשׁוֹן, „Zunge“ oder „Sprache“ kommt in verschiedensten Verwendungen vor, sie kann zum Lob Gottes verwendet werden (Pss 35,28; 119,172) wird aber doch eher mit negativen Verhaltensweisen assoziiert: mit Betrug, Lügen, Falschheit, Verderben. Die Zunge kann wie ein scharf geschliffenes Messer oder Schwert Unheil bringen (z. B. Ijob 5,21; 15,5; Pss 5,10; 10,7; 50,9; 52,4; 57,5). Betrug und Lüge gehen Hand in Hand mit der Weigerung, JHWH zu erkennen: „Sie machen ihre Zunge zu einem gespannten Bogen; Lüge, nicht Wahrhaftigkeit herrscht im Land. Ja, sie schreiten von Verbrechen zu Verbrechen; mich aber kennen sie nicht – Spruch des Herrn“ (Jer 9,2; EÜ). Von den falschen Propheten wird gesagt, dass sie ihre Zunge gebrauchen, um Sprüche zu machen und nicht die Worte Gottes zu verkünden (Jer 23,28ff). (Im Unterschied zu David, auf dessen Zunge die Worte des Herrn sind, s. o.)

Unser Psalmist wird vollständig von Gott erkannt; sein Tun und Nichtstun; er vermag seine Gedanken noch nicht einmal in Worte zu fassen, da sind sie von Gott schon erkannt. Es ist nicht notwendig, viele Worte zu machen – Gott kommt den Worten des Beters zuvor.

## Vers 5

אַחֲרָי וּקְדָם צִרְתָּנִי וּתְשֵׁת עָלַי כַּפְּכָה:

5a (Von) hinten und von vorne hast du mich eingeschlossen

5b und legst auf mich deine Handfläche/hohle Hand.

Dieser fünfte Vers macht in einem Gesamtbild noch einmal deutlich, was in den vorausgegangenen Versen über das Handeln Gottes ausgesagt wurde: Das ganze Menschsein des Psalmisten wird von Gott umfasst. Doch wie ist dieses Umfasst-Sein näher zu bestimmen?

Das Wortfeld des in Vers 5a verwendete Verbs צוּר hat in seinen Bedeutungen eine relative Bandbreite und ist daher nicht leicht zu fassen.<sup>71</sup> So können aus der Wurzel die Substantive Form, Nacken, Kieselstein oder Fels gebildet werden, letzteres wird oft auf Gott bezogen (z. B. 1Sam 2,2; Ps 19,15). Diese Aussagen, in denen Gott als Fels gepriesen wird, sind durchwegs positiv bestimmt. Die Verwendungen des Verbs reichen von formen<sup>72</sup> (1Kön 7,15), über Geld einbinden (Dtn 14,25) bis zu belagern, jemanden bedrängen und anfeinden (Dtn 20,19; Ex 23,22; Dtn 2,19 u. a.). Die Grundbedeutung „einbinden, einschnüren“ ist so, nach Walter Groß „zum terminus technicus für Belagern geworden, wobei sich dieses auch auf einzelne Personen beziehen kann“<sup>73</sup>. Dabei ist meines Erachtens für die weiteren Schlussfolgerungen aber zu bedenken, dass es sich bei den von W. Groß angegebenen Stellen, in denen das Verb im Sinne des „terminus technicus“ verwendet wird, immer um den Kontext kriegerischer Auseinandersetzungen handelt. In keiner dieser Stellen wird eine feindliche Belagerung eines Menschen durch Gott ausgesagt. Nur in Jesaja 29,3 spricht JHWH von einer Belagerung Jerusalems. („Ringsum werde ich dich belagern, ich ziehe Gräben um dich herum und schütte Wälle gegen dich auf“; EÜ) Hingegen kommt eine Nebenform des Verbs in positiver Konnotation in 1Sam 25,29 vor. Dort heißt es: „Wenn sich aber ein Mensch erhebt, um dich zu verfolgen und dir nach dem Leben zu trachten, dann sei das Leben meines Herrn beim Herrn, deinem Gott, eingebunden in den

<sup>71</sup> Siehe dazu auch: E. ZENGER, Morgenröte, 248.

<sup>72</sup> Zu den unterschiedlichen Bedeutungen und daraus resultierenden Auslegungen siehe auch: GROHMANN, Marianne, Jüdische Psalmenexegese als Paradigma kanonischer Intertextualität. Dargestellt am Beispiel von Ps 139 und Lev 12,2. In: BALLHORN, Egbert (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Bibelexegesen, Stuttgart 2007, 65–73.

<sup>73</sup> W. GROß, Gottesnähe, 76f.

*Beutel des Lebens; das Leben deiner Feinde aber möge der Herr mit einer Schleuder fortschleudern“; (EÜ). Im Buch Ijob, der sich von Gott bedrängt und dauernder Prüfung unterzogen fühlt, kommt das Verb in dieser Bedeutung nicht vor. So ist nicht sofort von einer feindlichen Einschränkung des Bewegungsspielraums des Psalmisten auszugehen, für Othmar Keel bedeutet das Umschließen sogar eine Schutzgeste Gottes<sup>74</sup>. Vorerst möchte ich diese Ambivalenz stehen lassen, doch kann der Aspekt des Formens bzw. Umgeformt-Werdens durch Gott hier möglicherweise Ansatzpunkte in eine Richtung schaffen.<sup>75</sup>*

Größere Schwierigkeiten bei der Auslegung begegnen uns in Vers 5b. Das an sich neutral erscheinende, anstelle von יָד „Hand“ verwendete, כַּף „Handfläche“ kommt in dieser Wortkombination nur im vorliegenden Psalm vor und kann daher nicht eindeutig bestimmt werden. Einer positiven Auslegung der Handfläche Gottes über dem Beter, als Segens- und Schutzgestus, entspricht die Verwendung in Ex 33, 22<sup>76</sup>. Das Heranziehen vergleichbarer Stellen in der Kombination führt zu einer negativen Interpretation, denn „an allen Stellen, wo *kap* + *‘al* + Person im berührenden Sinn vorkommt, ist negative Konnotation zu notieren<sup>77</sup>. Als Beispiele werden hier Ijob 13,21 und 40,32 angeführt. In Ijob 13,21 bittet Ijob Gott, seine Hand von ihm zu entfernen; die Hand wird zwar an dieser Stelle nicht näher bestimmt, aus dem Kontext aber durchaus bedrückend empfunden und wäre somit negativ zu interpretieren. Diese Interpretationslinie der beschränkenden und die Bewegungsmöglichkeiten einengenden Hand Gottes findet sich immer wieder<sup>78</sup>, ganz besonders bei Walter Groß, der zum Schluss kommt: „YHWH hat den Psalmisten so von hinten und vorn eingeschlossen, dass er ihn auf der horizontalen Ebene seines Handlungsspielraumes beraubt hat; zugleich hat er auch ein Entkommen in der vertikalen Ebene vereitelt, indem er von oben seine Hand auf ihn stemmte.“<sup>79</sup> Martin Buber schreibt in seiner Übertragung sogar: „Hinten, vorn engst du mich ein, legst auf mich deine Faust.“<sup>80</sup> Beat Weber sieht den dargestellten Sachverhalt oszillierend zwischen Bedrohung und Geborgenheit, wobei für ihn in die-

---

<sup>74</sup> O. KEEL, *Rundum geborgen*, 50.

<sup>75</sup> Johannes vom Kreuz spricht von „reformation“ (Umformung).

<sup>76</sup> Vgl. dazu: E. ZENGER, *Morgenröte*, 248, auch O. KEEL, *Rundum geborgen*, 50.

<sup>77</sup> VANONI, Gottfried, Art.: תַּיָּת ThWAT VII, 1296–1306, 1302.

<sup>78</sup> So bereits bei F. DELITZSCH, *Psalmen*, 786.

<sup>79</sup> W. GROß, *Gottesnähe*, 77.

<sup>80</sup> BUBER, Martin, *Die Schrift*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Band 4: *Die Schriftwerke*. Sechste Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1962, Stuttgart 1992 [*in Folge*: M. BUBER, *Die Schriftwerke*], 197.

ser Phase des Psalms die Bedrohung noch im Vordergrund steht und „erst im Laufe des Gebetsprozesses das Pendel auch auf die andere Bedeutungsseite ausschwingt“<sup>81</sup>. Auch Hermann Gunkel sieht den Psalmisten von der Hand Gottes umschlossen, einer Hand, der er nicht entrinnen kann; Gunkel beurteilt dies aber in Verbindung mit Vers 6 durchaus positiv: „Was für ein wunderbares Geheimnis.“<sup>82</sup>

Die vorliegenden Interpretationsmöglichkeiten für das Umfasst-Sein des Beters zwischen völliger Unterdrückung und wunderbarer Geborgenheit drücken eine Spannung und Ambivalenz aus, die im Psalm grundgelegt ist. Auch eine durchaus liebevolle „Umfassung“ des Menschen durch JHWH kann subjektiv aus verschiedenen Gründen als Einengung und Beschränkung empfunden werden. Sowohl Hermann Gunkel als auch Walter Groß haben mit ihren Interpretationen Recht – bleiben aber m. E. damit an der Oberfläche. Es ist richtig, dass der Beter von Gott seines Bewegungsraumes beraubt wird. Doch hier geht es um den „äußeren Handlungsraum“. Indem Gott den Psalmisten von allen Seiten umschließt, bringt er ihn dazu, sich nach innen zu wenden. Die Erfahrung des Angesprochen-Seins durch Gott hat den Beter auf den kontemplativen Weg gebracht. Doch beim Weitergehen auf diesem Weg geht es jetzt nicht mehr um äußeres Tun, um Sitzen und Aufstehen, Unterwegssein und Niederlegen. Der Mensch wird mit dem konfrontiert, was in ihm ist.

## Vers 6

(פְּלִיאָה) [פְּלִיאָה] דַּעַת מִמֶּנִּי נִשְׁגָּבָה לֹא־אוּכַל לָהּ:

6a Zu wunderbar ist dieses Wissen für mich,

6b zu hoch – ich vermag es nicht zu fassen.

In diesem Vers kommt es erstmals zu einer Aussage des Beters, die seine Sichtweise des Verhältnisses zu Gott näher definiert – bisher wurde nur das Handeln Gottes in Bezug auf den Beter umfassend beschrieben. Nun geht es um das Wissen des Psalmisten, um seine Erkenntnis. Auch hier kann nicht sofort eine eindeutige Aussage getroffen werden. Das verwendete Wort דַּעַת „Erkenntnis“ kennen wir aus derselben Wurzel als Verb bereits aus den Versen 1; 2 und 4, dort wurde es auf das Erkennt-

---

<sup>81</sup> B. WEBER, Psalmen II, 342.

<sup>82</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 587.

Sein des Menschen durch Gott bezogen. Hier kommt es erstmals als Substantiv zum Einsatz und meint meines Erachtens in Umkehrung der Blickrichtung das Erkennen Gottes durch den Menschen, obwohl es im hebräischen Text (im Unterschied zur Verwendung in der Septuaginta)<sup>83</sup> nicht näher bestimmt wird. Der von Gott erkannte Beter bemüht sich nun seinerseits um Erkenntnis oder will diese aus seiner Sicht zur Sprache bringen.<sup>84</sup> Die Erkenntnis wird durch ein Adjektiv in 6a näher bestimmt. Das verwendete Adjektiv kann „wunderbar, geheimnisvoll“ bedeuten, in Verbindung mit ׀א aber auch für „außergewöhnlich, unmöglich, zu hoch“ gebraucht werden<sup>85</sup>. Wie kann die Erkenntnis nun in diesem Zusammenhang interpretiert werden? In der zum Vergleich herangezogenen zweiten Verwendung des Adjektivs im Buch Richter (Ri 13,18) deutet das „wunderbar“ – im Kontext einer Erscheinung des Engels des Herrn und der Frage nach dessen Namen – eher auf etwas, das sich der Erfassung durch einen Menschen entzieht. Mit dessen Erkenntnis könnten sich möglicherweise auch unabsehbare Folgen für den Menschen ergeben (Ri 13,21). In Verbindung mit dem zweiten Halbvers des Psalms wird dieses Unvermögen noch konkretisiert. Wie bereits öfter findet sich ein ähnlicher Zusammenhang, eine Verbindung zu unserem Psalm auch im Buch Ijob, in dem Ijob als Antwort auf die zweite Gottesrede sein Unverständnis und Nicht-Wissen eingesteht: „*Wer ist es, der ohne Einsicht den Rat verdunkelt? So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind*“ (Ijob 42,3; EÜ). Während bei Ijob die Einsicht des Nicht-Wissen-Könnens einem langen Entwicklungsprozess folgt und ihn (fast paradox) schließlich doch zur Erkenntnis Gottes führt, steht der Psalmist eher noch am Anfang des „Wissens“ und seines Erkenntnisweges. So fragt sich Frank-Lothar Hossfeld, ob der Kommentar des Beters das Staunen über Gottes wunderbares Wissen intendiert oder „ob der Beter irritiert ist, weil dieses Wissen für ihn rätselhaft und schwer erträglich ist“<sup>86</sup>, und tendiert eher zu letzterer Interpretation. Im Gegensatz dazu stehen vor allem ältere Kommentatoren, die bereits in diesen Versen das Staunen und den Lobpreis über Gottes

---

<sup>83</sup> In der Septuaginta wird die Erkenntnis deutlich bestimmt: γνωσίς σου. GROß, Walter/JANOWSKI, Bernd (Hg.), Psaltersynopse. Hebräisch – Griechisch – Deutsch. Unter Mitwirkung von Thomas Pola. Stuttgart 2000, [in Folge: GROß/JANOWSKI, Psaltersynopse], 249.

<sup>84</sup> Anders interpretiert Walter Groß, der auch in diesem Vers das Erkannt-Sein des Beters durch JHWH angesprochen sieht und nicht die Erkenntnis des Psalmisten: W. GROß, Gottesnähe, 79.

<sup>85</sup> MATHEUS, Frank, Kompaktwörterbuch Althebräisch. Althebräisch – Deutsch, Stuttgart 2006, [in Folge: F. MATHEUS, Kompaktwörterbuch].

<sup>86</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 722.

Allwissenheit herauslesen.<sup>87</sup> Möglicherweise zweifelt der Psalmist auch an der, für ihn – momentan – nicht erkennbaren Sinnhaftigkeit seiner Berufung und der damit verbundenen Konsequenzen für sein Leben. Fest steht, dass die „Erkenntnis“ Gottes, (vielleicht auch seiner Ziele und Absichten), mit den menschlichen Fähigkeiten nicht möglich ist, während Gott „von ferne“ erkennt (V 2).

Im Zusammenhang mit der Ambivalenz von Vers 5 und der bisherigen Offenheit des Verhältnisses Beter – Gott bleibt meines Erachtens die Spannung aufrecht<sup>88</sup>. In dieser Offenheit ist eine Entwicklungsmöglichkeit intendiert. Der Psalmist tastet sich selbst über die äußeren Verhältnisbestimmungen im Verlauf des Textes langsam näher an den „Kern der Sache“ heran. Während die meisten Exegeten diese Spannung eher auf einer äußeren Ebene sehen,<sup>89</sup> gehe ich mit Johannes vom Kreuz einen Schritt weiter. Durch die Wahrnehmung der Berührung Gottes begann der Psalmist seinen Weg zu Gott: „*Du hast mich erforscht und erkennst mich*“. Johannes würde hier von den Anfängern reden. Die ersten Erfahrungen der Nähe Gottes sind durchaus positiv, doch was danach folgt, ist die „Nacht des Sinnenbereichs“. Ein Prozess, der den Menschen vom äußeren Tun und seiner Tüchtigkeit, vom Wissen und Wissen-Wollen wegführt.<sup>90</sup> Eine erste Krise,<sup>91</sup> in der „Dürre und Trockenheit“ aufkommen. Eine „Wüstenerfahrung“ in der der Mensch seine Unruhe, sein Ausgebranntsein und seine Verletzungen wahrnimmt. Dies zeigt sich m. E. bereits in der bisherigen Unklarheit der Beziehung des Psalmisten zu Gott, noch stärker aber in den folgenden Versen.

---

<sup>87</sup> So z. B. H. GUNKEL, Die Psalmen; H.-J. KRAUS, Psalmen.

<sup>88</sup> Vgl. dazu auch G. EBERHARDT, Unterwelt, 118f.

<sup>89</sup> So zum Beispiel Buysch, der titelt: „Psalm 139 – Zwischen Flucht und Gefolgschaft“. BUYSCH, Christoph, Der letzte Davidpsalter. Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138-145, (=SBB 63), Stuttgart 2009, [in Folge: CH. BUYSCH, Davidpsalter], 74–155.

<sup>90</sup> 1S 4,5.

<sup>91</sup> Eine geordnete Darstellung der Phasen des kontemplativen Weges findet sich in: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Die sieben Stufen/Phasen des kontemplativen Weges, unveröffentlichtes Manuskript, [in Folge: L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sieben Stufen].

### 3.4.2 Zweite Strophe: Die Sehnsucht nach Gott

#### Vers 7

אָנָה אֵלַי מִרוּחְךָ וְאֵנָה מִפְּנֵיךָ אֶבְרָחָ:

7a *Wohin kann ich gehen, weg von deinem Atem/Geist*

7b *und wohin kann ich vor deinem Angesicht fliehen.*

Im Anschluss an die in der ersten Strophe aufgebaute Spannung im Verhältnis des Beters zu JHWH, kommt es zu einer Reaktion des Beters: Er erwägt eine Flucht weg von Gott. Der Beter bleibt weiterhin beim vertraulichen „Du“, seine Überlegungen gehen aber dahin, dem Herrschaftsbereich JHWHs zu entfliehen. Diese Fluchtüberlegungen beginnen in Vers 7a und b parallel mit einer chiasmisch aufgebauten rhetorischen Frage nach dem „Wohin“. Dieses „Wohin“ wird aber erst in den folgenden Versen 8-12 näher bestimmt. Zuerst wird die Fluchtbewegung des Beters „weg von“ zweimal ausgeführt. Die beiden Verben „gehen“ הֵלֵךְ und „fliehen“ בָּרַח werden einige Male an anderen Stellen in ähnlichem Zusammenhang gemeinsam verwendet.<sup>92</sup> הֵלֵךְ als übliche Bezeichnung der Fortbewegung beinhaltet für sich keine besondere Nuancierung, während בָּרַח vor allem eine auf Herrschaftsverhältnisse bezogene Bedeutung impliziert.<sup>93</sup> Nicht die Flucht vor einer das Leben bedrohenden Gefahr wird vorrangig damit ausgedrückt, sondern vor allem Fluchtversuche von abhängigen Personen, Sklaven oder Untertanen eines Königs aus dessen Herrschaftsbereich. So fliehen etwa Hagar vor der harten Hand ihrer Herrin Sarai (Gen 16,6) und Jakob vor seinem von ihm betrogenen älteren Bruder Esau (Gen 27,43). Auch Jonas Fluchtversuch nach Tarschisch vor dem Auftrag Gottes (Jon 1,3) wird mit diesem Verb bezeichnet. Der Beter schmiedet also Pläne, um aus dem Herrschaftsbereich Gottes zu entkommen.

Aus den Versen 1-4 lassen sich keine Rückschlüsse auf eine Flucht vor einem richtenden oder strafenden Gott ziehen. Der Versuch wird auch nicht explizit in einen Zusammenhang mit der möglicherweise bedrängenden Nähe durch die Hand Gottes in Vers 4 gebracht. Da in den ersten Versen keine Verben des überwachenden Sehens

<sup>92</sup> Vgl. G. EBERHARDT, *Unterwelt*, 119.

<sup>93</sup> JENNI, Ernst, „Fliehen“ im akkadischen und hebräischen Sprachgebrauch. In: JENNI, Ernst, *Studien zur Sprachwelt des AT*, HUWYLER, Beat/SEYBOLD, Klaus (Hg.) Stuttgart–Berlin–Köln 1997, 72–81, 78f.

und Schauens vorkommen, bietet auch das keinen vorrangigen Grund für die Flucht. Der Psalmist gibt vielmehr an, weg vom Atem/Geist Gottes und parallel dazu weg vom Angesicht, aus dem Gesichtskreis Gottes fliehen zu wollen.

Jemandem das Antlitz zuzuwenden bedeutet Anwesenheit, persönliche Gegenwart, Anteilnahme. Der Mensch kann zwar Gottes Angesicht nicht sehen (Ex 33,20), verbirgt Gott dieses aber oder wendet sich ab, ist das Leben der Menschen (und aller Lebewesen der Erde) bedroht und dem Schrecken des Todes nahe (Pss 104,29; 30,8). Andererseits wird, wenn JHWH sein Antlitz nicht verbirgt, sich der Mensch der eigenen Schuld oder Sündhaftigkeit bewusst. Kain muss sich vor dem Angesicht Gottes (Gen 4,14) verbergen und Ijob bittet Gott, den Blick abzuwenden, damit der Mensch sich seines kurzen Lebens freuen kann (Ijob 14,3-6).

Bemerkenswert ist in unserem Psalm die primäre Nennung des Geistes, vergleichbare Stellen – etwa Psalm 51,13 und Psalm 104,29 – nennen zuerst Gottes Angesicht.<sup>94</sup> Es gibt einige Textstellen in denen der Atem Gottes bildhaft dargestellt zur Bedrohung wird (Ex 15,10; Ijob 4,9; Ps 18,16), der Atem/Geist Gottes wird aber in den meisten anderen Parallelen durchwegs mit der lebensspendenden Schöpferkraft Gottes gleichgesetzt (z. B. Gen 2,7; Ps 104,30; Ijob 12,10; Ez 37,5ff); oder mit der inneren Erneuerung des Menschen, die zur Befolgung der Gebote und Weisungen und schlussendlich zur Erkenntnis Gottes führen soll. (Dieser Gedanke wird besonders bei Ezechiel betont, so Ez 11,19; 36,26f.)

Warum nun überlegt der Psalmist, vor dem Atem Gottes zu fliehen? Er würde sich damit ja der lebensspendenden Kraft Gottes entziehen und seine eigenen Lebensmöglichkeiten mindern. Einige Exegeten erkennen die Fluchterwägungen in Vers 7ff als irreal und als Ausdruck einer Selbstvergewisserung des vertrauensvollen Beters, dass die Nähe und Zuwendung Gottes wirklich überall gegeben ist.<sup>95</sup> Demgegenüber betont Walter Groß, dass es im Hebräischen keinen *modus irrealis* gibt.<sup>96</sup> Das würde dann bedeuten, dass die Fluchterwägungen ernst genommen werden müssen. Wird hier mit der angedachten Flucht als Abkehr von der Lebenskraft JHWHs bereits die Möglich-

---

<sup>94</sup> Dazu HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 722: „Sie [die Betonung des Geistes] entspricht einer späteren, zunehmenden Verselbständigung des Lebensgeistes in der Anthropologie und damit im Einklang mit der Akzentuierung des Schöpfergeistes.“

<sup>95</sup> So etwa E. ZENGER, Morgenröte, 248.

<sup>96</sup> W. GROß, Gottesnähe, 77.

keit des Suizids angesprochen, die einige Exegeten in Vers 11 deutlich erkennen wollen?<sup>97</sup>

Die Selbsttötung als Fluchtmöglichkeit kommt meines Erachtens hier nicht in den Blick. Jedoch legt sich ein Vergleich mit Jeremia nahe, der sein Prophetenschicksal beklagt und überlegt, nicht mehr an Gott zu denken und dessen Wort zu verkünden, das ihn zu einem Außenseiter und zum Gespött der Gesellschaft gemacht hat (Jer 20,7ff). Jeremia geht sogar so weit, den Tag seiner Geburt zu verfluchen – ähnliches lesen wir auch bei Ijob, dem sein Leben bitter geworden ist (Ijob 3,1ff). Solche Klage finden wir im Psalm nicht, doch wie Jeremia überlegt auch der Psalmist, sich von Gott abzuwenden. Jeremias Überlegungen, im Namen Gottes nicht mehr zu verkünden, erweisen sich für ihn aber als unhaltbar: „Sagte ich aber, ich will nicht mehr an ihn denken und in seinem Namen sprechen!, So war es mir, als brenne in meinem Herzen ein Feuer, eingeschlossen in meinem Innern. Ich quälte mich es auszuhalten und konnte nicht“ (Jer 20,9; EÜ).

In diesem Vergleich können die Fluchterwägungen von Seiten des Beters durchaus real angenommen werden, erweisen sich aber im weiteren Verlauf des Psalms genauso undurchführbar wie das Vorhaben Jeremias. Aber der Beter könnte hier mit seiner Flucht versuchen, den bereits in Gang gesetzten kontemplativen Prozess zu unterbrechen. Er würde sich damit zwar weitere Entfaltungsmöglichkeiten unter der Leitung Gottes selbst nehmen, sich dadurch aber auch ein Fortschreiten auf einem, für ihn zum Teil sicher nicht angenehmen Weg ersparen. Und zugleich schwingt in dieser angedachten Flucht ein umfassendes Verlangen nach Gott, nach seinem lebensspendenden Geist, nach seinem „Angesicht“ mit. Sie wird zum Ausdruck der tiefsten Sehnsucht des Menschen, einer Sehnsucht, die auch bei Johannes vom Kreuz immer wieder zur Sprache kommt.

## Vers 8 und Vers 9

אִם-אֶסֶק שָׁמַיִם שָׁמ אֶתָּה וְאַצִּיעָה שְׂאוֹל הַנֶּגֶד:  
אִשָּׁא כְּנַפְי־שָׁחַר אֲשַׁכְּנָה בְּאַחֲרֵית יוֹם:

8a Wenn ich hinaufstiege in den Himmel

---

<sup>97</sup> Vgl. dazu: TH. POLA, Gott fürchten und lieben, 117; GESE, Hartmut, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, [in Folge: H. GESE, Alttestamentliche Studien], 183.

- 8b – *dort bist du,*  
 8c *und wenn ich mich bettete in der Scheol*  
 8d – *siehe, da bist du!*  
 9a *Erhöhe ich die Flügel der Morgenröte,*  
 9b *ließe mich nieder am (äußersten) Ende des Meeres,*

Der Beter erläutert nun in den Versen 8 und 9 in Gegensatzpaaren das „Wohin“ aus Vers 7 näher. Dabei werden die polaren Aussagen sowohl durch die verwendeten Verben (ähnlich wie in den Versen 2 und 3) als auch durch die Merismen kosmisch-geografischer Dimension ausgeführt: „hinaufsteigen – sich betten“ und „erheben – sich niederlassen“ als Tätigkeiten des Beters, „Himmel – Scheol“ und „Morgenröte – Meer“ als Ausdehnungen des Raumes. Der poetische Ausdruck „Flügel der Morgenröte“ in Vers 9 ist im Alten Testament singulär. Es besteht die Möglichkeit, dass die mythische Vorstellung einer Gottheit zugrunde liegt, diese ist aber nicht mehr unmittelbar zu erkennen.<sup>98</sup> Himmel und Unterwelt sind als äußerste Enden des vertikalen Raumes und Morgenröte (Sonnenaufgang im Osten) und Meer (im Westen)<sup>99</sup> als Begrenzungen der horizontalen Ebene zu verstehen. Solche polaren Umschreibungen, „Allformeln“ genannt, die eine unermessliche Ausdehnung implizieren, finden sich wie im Psalm in vier- oder auch dreigliedrigen Entsprechungen in biblischen und außerbiblischen Parallelen.<sup>100</sup> Dreigliedrige Formeln finden sich unter anderem im Bilderverbot (Ex 20,4; Dtn 5,8: *„Du sollst dir kein Gottesbildnis machen, das irgend etwas darstellt am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde“*; EÜ). Eine viergliedrige Entsprechung bietet Ijob 23,8.<sup>101</sup> An dieser Stelle spricht Ijob allerdings (scheinbar ganz im Gegensatz zu unserem Psalmisten), vom verborgenen Gott, den er suchen möchte, damit er ihn prüft und seiner Not ein Ende bereitet. Auch beim Propheten Amos findet sich eine polare Formel; in der fünften Vision droht Gott Israel den Untergang an, hier wird die Unmöglichkeit der Flucht vor dem Gericht Gottes drastisch vor Augen gestellt (Am 9,1-6).

<sup>98</sup> G. EBERHARDT, *Unterwelt*, 122.

<sup>99</sup> Im Westen (Sonnenuntergang) wird auch das Tor zur Unterwelt angesiedelt.

<sup>100</sup> Außerbiblische Parallelen und Vergleichstexte bringt zum Topos der unmöglichen Flucht und der Omnipräsenz in kosmischen Räumen vor allem O. KEEL, *Rundum geborgen*, 51; und zum Thema Polarität J. KRAŠOVEC, *Polare Ausdrucksweise*, 239f.

<sup>101</sup> Siehe dazu: HOSSFELD/ZENGER, *HThKAT*, 723.

Im Ijob-Buch gibt es noch eine zweite Parallele der Allformel (Ijob 11,7-9), in der Zofar in seiner Antwort an Ijob ein Bild für die Unbegreiflichkeit Gottes in räumlichen Metaphern malt: „*Höher als der Himmel – was machst du da? Tiefer als die Unterwelt – was kannst du wissen?*“<sup>102</sup> Diese Unergründbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes und das eigene Nichtwissen-Können, das hier angesprochen wird, musste unser Psalmist bereits in Vers 6 mit gemischten Gefühlen zur Kenntnis nehmen.

Seltsamerweise beginnt der Psalmist in Vers 8 seine Flucht mit dem Aufstieg in den Himmel, das dafür verwendete Verb סלק kommt nur an dieser Stelle vor. Erstaunlich ist die Richtung dieser Fluchtbewegung, da der Himmel ja traditionellerweise JHWHs Herrschaftsbereich ist und so damit zu rechnen ist, dass der Beter Gott dort finden wird. Im Gegensatz dazu ist Gottes Präsenz in der Unterwelt nicht selbstverständlich, nach altisraelitischen Vorstellungen ist diese ein Ort der Gottesferne: „*Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?*“ (Ps 6,6; EÜ). Und auch das Eingreifen zur Rettung und die Hoffnung auf das Heils Handeln Gottes erstrecken sich in vielen Texten nicht auf die Unterwelt: „*Ja, in der Unterwelt dankt man dir nicht, die Toten loben dich nicht; wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte erhoffen*“ (Jes 38,18; EÜ; dazu auch Ijob 7,9; 17,13). Die Unterwelt erscheint als eine Art „Ur-Grab“, ein Bereich in den Tiefen der Erde.<sup>103</sup> Allerdings darf Scheol nicht ausschließlich mit dem realen, leiblichen Tod in Verbindung gebracht werden, sondern die biblischen Aussagen über den Tod sind breiter gefasst und somit auch die der Unterwelt (Ps 116,3 u. ö.). Die Rede von der Scheol wird als Ausdruck für eine Sphäre des Todes verwendet, die auch Krankheit, Unglück, Not, Leid und Gefangenschaft beinhaltet. Parallele Ausdrücke für „scheol“ sind Zisterne, Grube, Totenreich, Grab, Finsternis, Tiefe, Land des Vergessens. Situationen, in denen die Einbettung des Beters in die soziale Gemeinschaft in Gefahr gerät, *Konfliktsituationen der sozialen Desintegration*<sup>104</sup>, werden mit der Unterwelt in Verbindung gebracht. Diese bildhafte Bedrohung durch den Bereich des Todes wird aber auch im Zusammenhang mit Sünde, Schuldeingeständnis und Bitte um Vergebung durch JHWH verwendet (z. B. Ps 6). Die Unterwelt ist ein Ort der Gottesferne,

---

<sup>102</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Breisgau 2007, 65f.

<sup>103</sup> Siehe dazu: SEDLMEIER, Franz, Art.: Unterwelt, in: LThK X, 449f., Freiburg i. Breisgau, Sonderausgabe 2006, (Durchgesehene Ausgabe der 3. Auflage 1993–2001).

<sup>104</sup> JANOWSKI, Bernd, Der Mensch im Alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie. In: ZThK 102 (2005) 143–175, 163.

eine Bedrohung des geglückten Lebens. Es gibt aber, ähnlich unserem Psalm, auch Bibelstellen in denen Menschen sich bewusst in diesen Bereich begeben wollen (vgl. Am 9,2; Jes 28,15), um sich Gott zu entziehen. Eine interessante Parallelstelle zum Verhältnis JHWH – Unterwelt liefert Ijob 14,13. An dieser Stelle bittet Ijob Gott, ihn in der Unterwelt zu bergen und vor ihm (JHWH) zu verstecken, bis sein Zorn sich wendet.

Positive Aussagen über das Eingreifen Gottes in der Unterwelt finden sich in 1Sam 2,6 und vor allem in den Psalmen noch an einigen Stellen (z. B. Pss 30,4; 49,16 u. ö.). Gott rettet aus dem Bereich des Todes und macht geglücktes Leben möglich.

Das Verb יָצַע „sich betten“, kommt im Alten Testament insgesamt nur viermal vor, zweimal im Zusammenhang mit Trauer und Fasten bzw. Umkehr – „sich in Sacktuch und Asche betten“ (Est 4,3; Jes 58,5) und zweimal im Kontext der Unterwelt, in unserem Psalm Vers 8 und in Jes 14,11. Hifil-Formen finden sich nur im Ps 139 und in Jes 58, wo das rechte Verständnis von Frömmigkeit, Gotteserkenntnis und Handeln zur Sprache kommt. Das Bereiten des Bettes verweist in diesen Zusammenhängen nicht auf eine alltägliche Handlung zur Vorbereitung des Schlafens.

Während in der polaren Aussage bei Amos (Am 9,2) und in ähnlichen Stellen von Gottes Zugriff auf die Unterwelt gesprochen wird (Ps 86,13; EÜ: „*Du hast mich den Tiefen des Totenreichs entrissen*“) kommt in unserem Psalm explizit die Anwesenheit Gottes in der Scheol in den Blick. Der Text könnte nun als allgemeine Aussage über die Macht Gottes über den Bereich der Chaosmächte und des Todes oder aus der Sicht des Beters und von seinem Verhältnis zu Gott her gedeutet werden. Nach Frank-Lothar Hossfeld „trifft man hier auf die Schwelle zur Auferstehungshoffnung im Alten Testament. Dies liegt nahe, weil die nachfolgenden V 11-12 auf dem Hintergrund der Schöpfertätigkeit JHWHs in der *creatio prima* formuliert sind“<sup>105</sup>.

Demgegenüber betont Gönke Eberhardt die Beziehungsebene der Aussage:

„Eine Herrschaft über die Toten als typische Totengottkompetenz lässt der Text nicht erkennen. Das betrifft im Übrigen auch die Residenz in der Unterwelt. Es geht im Ps 139,8 nicht um JHWHs dauerhaften Aufenthalt in der Scheol sondern um einen vorgestellten funktionsgebundenen, der in der Aufrechterhaltung der Nähe zum Beter begründet ist. [...] Wo immer der Beter ist, da ist auch JHWH. Dass diese Nähe auch in der Unterwelt bestehen kann, das ist das Novum von Ps 139,8.“<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 723.

<sup>106</sup> G. EBERHARDT, Unterwelt, 156.

„Wo immer der Beter ist, da ist auch JHWH“ mag richtig sein, trotzdem kommt mit diesen Versen nicht nur die Gewissheit der (verborgenen) Anwesenheit Gottes, sondern zugleich die Sehnsucht des Beters in seiner Unruhe und Zerrissenheit zum Ausdruck. Der Wunsch nach der heilvollen Nähe – Du bist da! – in der Höhe des Himmels, in der Tiefe der Scheol – wird akzentuiert. Die Verse sind Ausdruck des Verlangens nach der Gegenwart Gottes auch in den dunklen Erfahrungen des Lebens; den „dunklen Nächten“ des kontemplativen Weges, wie sie Johannes vom Kreuz nennt.

## Vers 10

גַּם־שָׁם יְדָךְ תִּנְחֵנִי וְתֹאחֲזֵנִי יְמִינֶךָ:

10a *sogar dort leitete mich deine Hand*

10b *und ergriffe mich deine Rechte.*

Der in Vers 9 begonnene Satz wird nun mit einer Beschreibung des Handelns Gottes an den Enden der Erde durch zwei parallele Bikola mit chiasmischer Anordnung der Verben „führen/leiten“ bzw. der Nomina „Hand/Rechte“ weitergeführt. Durch den Anschluss mit ׁךָ wird das Besondere, Allumspannende des Tuns JHWHs noch betont und das „dort“ aus Vers 8a wird aufgegriffen.

Wie bereits in Vers 5 kommt die Hand Gottes in den Blick, aber mit unterschiedlichen Begriffen: In Vers 5 wurde das ambivalente Bild von der Handfläche Gottes verwendet, hier kommen in Vers 10a einfach „Hand“ und in 10b „Rechte“ vor.

Der Begriff der „Hand“ impliziert keine besondere inhaltliche Bedeutung. Die Hand Gottes in Verbindung mit dem Verb „führen/leiten“ bringt jedoch eine eindeutig positive Konnotation. Auf diese Weise leitet Gott sein Volk beim Auszug aus Ägypten (Ex 13,21) und er hilft ihm, den richtigen Weg zu finden (Jes 57,18). Ijob erinnert sich an die Führung Gottes vom Mutterschoß an (Ijob 31,18) und im Psalm 73 überlässt sich der Beter vertrauensvoll der Leitung und dem Ratschluss Gottes (Ps 73,24). Das Wort „leiten“ bringt auch die Hirtenmetaphorik ins Spiel, so zum Beispiel im Psalm 23. Wer sich Gottes leitender Hand anvertraut, dem steht die Möglichkeit zu glückendem Leben offen.

Die „Rechte“ [rechte Hand] Gottes zeigt in ihrer Verwendung ein ambivalenteres Bild. In verschiedenen Psalmen dankt der Beter für seine Rettung und die Hilfe durch

Gottes Rechte (Pss 18,38; 20,7 u. ö.). Psalm 63,9 spricht von der Sehnsucht nach JHWH und vom als beglückend empfundenen Festgehaltenwerden des Beters durch Gott. Auch wird die Rechte voll von Gerechtigkeit gesehen (Ps 48,11) und die Rechte Gottes spannt den Himmel aus (Jes 48,13). Im Psalm 138 werden die Hand und die Rechte JHWHs zur Rettung des Beters gegen den Zorn seiner Feinde eingesetzt (Ps 138,7).

Daneben gibt es aber auch Texte in denen die Rechte als stark und gewalttätig beschrieben wird. An diesen Stellen geht es um die Feinde oder das Gericht gegen das treulose Volk (z. B. Ex 15,6; Pss 21,9; 74,11; Klg 2,4).

Auch das zusammen mit „Rechte“ verwendete Verb יָרַק „ergreifen, packen, festhalten“ kommt in ambivalenten Aussagen vor. Öfters wird es im Bild einer Frau, die von den Wehen gepackt wird gebraucht, so zum Beispiel Jes 21,3 und Ps 48,7. Es kann durchaus Gewalttätigkeit beinhalten (2Sam 4,10; Koh 9,12; Jer 13,21) und Ijob beklagt sich bitter über das Zupacken Gottes (Ijob 16,12). Andererseits wird das Verb im Buch Ijob an einigen Stellen auch für das Festhalten Ijobs am Weg und an der Spur Gottes verwendet (Ijob 17,9; 23,11).

Eine positive Interpretation der beiden zusammen gebrauchten Verben „leiten“ und „fassen“ können wir aus dem bereits erwähnten Psalm 73 ableiten. Dort werden in parallelen Aussagen in den Versen 23 und 24 das „Halten“ der Hand des Menschen durch Gott und das „Leiten“ nach seinem Ratschluss als letztlich zum Glück führend herausgestellt.

So muss die Aussage des Beters in unserem Psalm zwar nicht unbedingt positiv interpretiert werden, es legt sich aber auch nicht sofort eine negative Bedeutung des Festgehalten-Werdens durch Gott nahe, wie wir es etwa in den Klagen Ijobs finden können.

Auch wird das Verb „leiten“ im letzten Vers des Psalms wieder aufgegriffen. Aus diesem Zusammenhang kann das Festgehaltenwerden durch Gott als positiver Aspekt gedeutet werden. Gott hält und leitet den Menschen auf seinem Weg, in Situationen, in denen dieser dazu nicht mehr imstande ist. Dieser Erfahrung des Wirkens Gottes kommt bei Johannes vom Kreuz eine große Bedeutung zu.

## Vers 11

וְאָמַר אֶף־תִּשָּׂךְ יִשׁוּפְנִי וְלִילָה אֹר בְּעֵדְנִי:

11a Und sagte ich:

11b Nur Dunkelheit überwältige mich

11c und Nacht soll das Licht für mich sein,

Vers 11 beginnt mit einer Einleitung des Beters auf die nun folgende Aussage, mit der er seine in Vers 8 und 9 angedachten Fluchtbewegungen fortsetzt. Nach Christoph Buysch legt die Selbstzitation hier ebenfalls eine rein hypothetische Ausrichtung der Fluchtmöglichkeiten nahe,<sup>107</sup> während Frank-Lothar Hossfeld im Kommentar des Beters den Abbruch der bisherigen „Kette der irrationalen Fluchtbewegungen“<sup>108</sup> sieht und stattdessen den realen Wunsch des Beters erkennt, sich vor Gott unsichtbar zu machen.

Wieder wird in zwei parallelen, weiterführenden Gedanken das „Fort von JHWH“ näher ausgeführt, die Begriffe אֹר / לִילָה / תִּשָּׂךְ werden im folgenden Vers 12 zweimal fast vollständig wieder aufgegriffen. Das Verb שׁוּף kommt im AT außer an dieser Stelle nur in Gen 3,15 und in Ijob 9,17 vor und lässt sich aus diesen verschiedenen Kontexten nicht eindeutig bestimmen. In älteren Kommentaren wird es meist nach einer Textkorrektur mit „decken, umhüllen“ wiedergegeben<sup>109</sup>, die jüngere Forschung korrigiert den masoretischen Text nicht und übersetzt daher mit „überwältigen“<sup>110</sup>, „angreifen“<sup>111</sup>, „nach mir schnappen“<sup>112</sup>. Der Text in Genesis 3 lässt sich nur schwer mit dem vorliegenden Psalm in einen Zusammenhang bringen, eine gemeinsame Übersetzung des Verbs mit den vorgeschlagenen Möglichkeiten wäre schwierig. Im Vergleich mit Ijob 9,17 könnte „überwältigen“ zutreffend sein. „Nach mir schnappen“ käme ebenfalls in Frage, beinhaltet aber noch Anklänge an eine Personifikation der Dunkelheit, eine eigenmächtig handelnde dämonische Macht<sup>113</sup>.

<sup>107</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 102.

<sup>108</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 721.

<sup>109</sup> So F. DELITZSCH, Psalmen, 787 und H. GUNKEL, Die Psalmen, 591; auch Erich Zenger übersetzt in „Ich will die Morgenröte wecken“ mit „zudecken“ (E. ZENGER, Morgenröte, 242), während er in „Ein Gott der Rache?“ „schnappen“ verwendet (ZENGER, Erich, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, (=BB 1), Freiburg im Breisgau 1994, [in Folge: E. ZENGER, Rache], 80).

<sup>110</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 715; CH. BUYSCH, Davidpsalter, 74.

<sup>111</sup> B. WEBER, Psalmen II, 341.

<sup>112</sup> So G. EBERHARDT, Unterwelt, 103; H. GESE, Alttestamentliche Studien, 183; E. ZENGER, Rache, 80.

<sup>113</sup> Vgl. dazu G. EBERHARDT, Unterwelt, 128.

„Dunkelheit, Finsternis“<sup>114</sup> sind nicht unbedingt negativ zu besetzen. Zwar wird die Finsternis in Gen 1 als ein wesentliches Merkmal des Chaotischen vorgestellt, aber sie bekommt von Gott ihren bestimmten Platz in der Schöpfungsordnung zugewiesen (Gen 1,5; Ps 104,20). Mit dieser Beherrschung und Zuweisung verbindet sich auch die Namensgebung: „*Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht*“ (Gen 1,5). Gott als Herr über die Finsternis setzt diese auch zum Schutz und zur Befreiung seines Volkes ein (Ex 10,21; 14,20). Finsternis gehört sehr oft auch zu Theophanieschilderungen (Ps 18,12; Dtn 5,23) und zum Gericht Gottes (Joel 3,4; Am 5,18; Zef 1,15). Die Dunkelheit oder Nacht ist der Bereich, in dem die Bösen und Frevler ihr Unwesen treiben (Ez 8,12; Ijob 24,14.16), ebenso ist eine besondere Nähe der Finsternis zur Unterwelt gegeben, die Begriffe können auch synonym verwendet werden (z. B. Ijob 17,13). Finsternis ist auch ein Bild für die Unwissenheit des Menschen: „*Sie tappeten umher im Dunkel ohne Licht, er lässt sie irren wie Trunkene*“ (Ijob 12,25; vgl. auch Koh 2,14). Dunkelheit wird als Gegenbild zur Erkenntnis Gottes und des Handelns danach geschildert (Jes 59,9f), sowohl im ethischen als auch im religiösen Bereich. Die Nacht ist die Zeit der Sehnsucht nach dem Geliebten (Hld 3,1) und die Zeit in der neues Leben gezeugt wird (Ijob 3,3). Die Nacht wird auch als besondere Zeit der Klage und Bitten vorgestellt (Num 14,1; Ps 77,3; Jes 38,13) aber auch eine Zeit, in der sich Gott dem Menschen besonders offenbart (Gen 28,10; Ri 6,25; 1Kön 3,5; Ijob 33,15).

Im Rückblick auf die Polarität der Aussagen in den Versen 8 und 9 scheint sich auch hier eine Gegenüberstellung von Finsternis und Nacht als Elemente des Chaotischen und Lebensbedrohenden einerseits, und Licht und Tag als Leben ermöglichende Schöpfungselemente andererseits nahe zu legen. Gerade dieses Schöpferische, Lebensspendende verflucht aber Ijob, wenn er sagt: „*Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen*“ (Ijob 3,3; EÜ; ähnlich auch Jer 20,14ff). Dieses Motiv der Selbstverwünschung liegt nach Hubert Irsigler<sup>115</sup> im Psalm auch zugrunde. Hartmut Gese geht sogar noch einen Schritt weiter und sieht im „Nichts der völligen Bewusstlosigkeit des Beters“ die Möglichkeit eines Suizids angesprochen.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Siehe dazu: RINGGREN, Helmer, Art.: 𐤓𐤓𐤍, in: ThWAT III, 266–276.

<sup>115</sup> H. IRSIGLER, Gebetsprozess, 247.

<sup>116</sup> H. GESE, Alttestamentliche Studien, 183.

Christoph Buysch hingegen meint, dass der Schlüssel zum Verständnis auf der Ebene menschlicher, empirischer Erkenntnisweise zu suchen ist: Der Beter möchte in einem letzten Versuch einen Fluchtpunkt suchen, in dem kein Erkennen und kein Finden möglich sind, denn die Dinge lassen sich nur bei Tag, nicht in der Finsternis der Nacht erkennen.<sup>117</sup>

Dem Motiv der Finsternis und Nacht liegt m. E. doch etwas mehr zugrunde. Hier geht es um eine andere Ebene. Vordergründig gesehen ist der Beter auf der Stufe der üblichen menschlichen Erkenntnisweise nicht weiter gekommen. Er hat versucht vor Gott an Orte zu fliehen, die dem Menschen mit seinen beschränkten Möglichkeiten im Grunde nicht zugänglich sind. Seltsamerweise waren dies Größen, die eigentlich in den Herrschaftsbereich Gottes fallen und mit denen Gottes Anwesenheit bekundet werden sollte. Der Psalmist spielte in Gedanken aktive Fluchtbewegungen durch, die zugleich seine Sehnsucht nach Gott zum Ausdruck brachten, nun lässt er sich von der Dunkelheit überwältigen. Damit soll aber eben *nicht* Selbstmord angesprochen werden. Ich würde es vielmehr so sehen: Der Beter überlässt sich der Finsternis, das heißt, er kämpft nicht mehr gegen den Entwicklungsgang an. Die Existenz des „Schattens“<sup>118</sup> wird akzeptiert. Zugleich aber kommt die Nacht ins Spiel, in der es oft zu einer tieferen Wahrnehmung der Anwesenheit Gottes kommt. Der Mensch muss sich auf dem Weg zu Gott der dunklen Nacht ganz überlassen; nur der dunkle, nicht-wissende Glaube kann (nach Johannes) Führung geben.

## Vers 12

גַּם-חֹשֶׁךְ לֹא-יַחְשֵׁךְ מִנֶּמֶד וְלַיְלָה כִּיּוֹם יֵאִיר כְּחֹשֶׁךְ כַּאֲרָה:

12a *sogar die Dunkelheit ist nicht finster vor dir*

12b *und Nacht verbreitet Licht wie der Tag*

12c *und die Dunkelheit ist gleich wie das Licht.*

In Vers 12 als Abschluss der zweiten Strophe setzt der Beter wie in Vers 10 emphatisch ein und wieder geht es um einen Gegensatz zwischen dem, was der Mensch erwarten würde und dem, wozu Gott im Stande ist.

<sup>117</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 103.

<sup>118</sup> L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sieben Stufen, 1.

Die Begriffe „Dunkelheit“, „Nacht“ und „Licht“ aus Vers 11 werden aufgegriffen, dazu kommt noch „Tag“. In drei aufeinander folgenden Kola reflektiert der Psalmist über die Möglichkeiten Gottes. In Vers 6 als Schlussvers der ersten Strophe gesteht der Beter sein Unvermögen der Erkenntnis ein, 6a schließt mit *לְמַעַן* (*für mich*). In Vers 12 werden Gott nun wieder unbegrenzte Möglichkeiten zugesprochen, Vers 12a schließt mit *לְפָנֶיךָ* „vor dir/für dich“. Der Gegensatz zwischen Gott und Mensch besteht also weniger in der Herrschaft über Dunkelheit, Tag und Nacht, sondern in der Erkenntnisfähigkeit, die bereits in der ersten Strophe thematisiert wurde. Gott wird zwar im AT auch als Herrscher über Tag und Nacht vorgestellt (Ps 74,16; Am 5,8; 8,9), dieser Aspekt spielt meines Erachtens hier aber eine untergeordnete Rolle. Gott verwandelt die Dunkelheit nicht in Licht, „vielmehr ist JHWHs Erkennen so anders, dass die Finsternis ihr eigentliches Wesen des Verfinsterns für ihn gar nicht ausübt“<sup>119</sup>. In zwei Vergleichen werden in den beiden folgenden Kola diese Möglichkeiten des göttlichen Erkennens noch weiter ausgeführt und gesteigert. In 12c<sup>120</sup> kommt der Beter in einem synthetischen Parallelismus zum Höhepunkt seiner Reflexion: Vor JHWH sind Dunkelheit und Licht gleich. Für JHWH gibt es keinen Unterschied wie für den Menschen, in ihm fallen die Gegensätze zusammen.

Wie lässt sich nun der in Vers 12 bereits erfolgte Umschwung erklären. Vielleicht kann der Blick auf zwei andere Psalmen hier hilfreich sein.

Im Anschluss an den Wunsch des Beters, sich der Nacht zu übergeben, kommt die Nacht als Zeit des Gebetes in den Blick. So heißt es in Psalm 77: *„Mein Herz grübelt bei Nacht, ich sinne nach, es forscht mein Geist“* (Ps 77,7; EÜ) und: *„Ich erwäge all deine Werke und will nachsinnen über deine Taten“* (Ps 77,13; EÜ). Die Nacht als „Ort“, in der der Mensch außerhalb des Alltags danach strebt, sich dem unbegreiflichen Gott zu nähern. Ein Versuch dazu ist das Meditieren über die Werke und Taten Gottes.

Einen zweiten Anhaltspunkt bietet Psalm 36. Dort heißt es: *„Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir das Licht“* (Ps 36,10; EÜ). Das Licht Gottes schauen, in seiner Erkenntnis leben wird erst durch die Zuwendung Gottes zum Menschen möglich. Letztendlich hängt geglücktes Leben davon ab, ob das Licht Gottes die Dunkelheit des Menschen erhellen kann. Der Mensch muss bereit sein, das zuzulassen.

---

<sup>119</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 103.

<sup>120</sup> Nach H. GUNKEL, Die Psalmen, 591; ist 12c sicher nicht ursprünglich, vgl. dazu auch BHS.

In seiner Bereitwilligkeit, sich dem Weg Gottes zu überlassen, kann der Beter die Anwesenheit Gottes erfahren. Dabei geht es aber nicht mehr um erste positive Erfahrungen, sondern um die heilende Gegenwart Gottes in der und durch die Krise. So kann der Beter schließlich aus seiner Erfahrung sagen: „*Dunkelheit ist gleich wie das Licht.*“ In Gott fallen die Gegensätze zusammen, der Psalmist kann durch die heilende Kraft Gottes seine eigenen Widersprüchlichkeiten integrieren. „Läuterung“ und „Heilung“ werden eins. Man könnte fast sagen, dieser Teilvers bildet die Mitte, das Zentrum des gesamten Psalms. Hier findet eine tiefgreifende Wandlung statt.

### 3.4.3 Dritte Strophe: Meditation und Kontemplation

#### Vers 13

כִּי־אַתָּה קָנִיתָ כֻּלִּיתִי הִסְכַּנִּי בִבֶטֶן אִמִּי:

13a *Denn du hast erworben meine Nieren/mein Innerstes*

13b *du hast mich beschirmt im Leib meiner Mutter.*

Auch wenn auf den ersten Blick ein Bruch zwischen der zweiten und dritten Strophe gegeben scheint, so schließt die dritte Strophe doch mit einem כִּי direkt an die vorangegangenen Verse an.<sup>121</sup> Dieser Anschluss besitzt emphatischen Charakter, bietet zugleich aber auch eine Begründung.<sup>122</sup> Während Krašovec diese Begründung auf die Allwirksamkeit Gottes und die daraus folgende Allwissenheit und Allgegenwart bezieht<sup>123</sup>, sieht Eberhardt darin einen weiteren Ausdruck der Verbundenheit und Nähe JHWHs zum Beter<sup>124</sup>. Diese Verbundenheit kann nun schöpfungstheologisch interpretiert werden, wie dies in den meisten Kommentaren auch geschieht.<sup>125</sup> So wird das Verb קָנָה in 13a für gewöhnlich mit „schaffen/erschaffen“, „bilden“ übersetzt. Als Be-

<sup>121</sup> Gunkel verschiebt den Lobpreis 14a.b vor Vers 13, da der Anschluss ihm schwierig erscheint und der Lobpreis die Schilderung in den Versen 13.14c.15.16 unterbricht: H. GUNKEL, *Die Psalmen*, 591.

<sup>122</sup> Anders Buysch, der hier zwar einen Stimmungsumschwung erkennt, aber keinen begründenden Zusammenhang: CH. BUYSCH, *Davidpsalter*, 105.

<sup>123</sup> J. KRAŠOVEC, *Polare Ausdrucksweise*, 225f; auch H. GUNKEL, *Die Psalmen*.

<sup>124</sup> G. EBERHARDT, *Unterwelt*, 130.

<sup>125</sup> So H. GUNKEL, *Die Psalmen*; G EBERHARDT, *Unterwelt*; H. IRSIGLER, *Gebetsprozess*; B. WEBER, *Psalmen II*; HOSSFELD/ZENGER, *HThKAT*; E. ZENGER, *Morgenröte*; auch JANOWSKI, Bernd, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage*, Neukirchen-Vluyn 2006, [*in Folge*: B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche*].

lege für eine Verwendung des Verbs im Bereich der Schöpfungsterminologie werden Spr 8,22 und Dtn 32,6 angeführt, „die jedoch beide nicht eindeutig auf einen Schöpfungsvorgang rekurrieren, sondern v. a. auf den Anfang der Beziehung von Gott und Mensch“<sup>126</sup>. In der überwiegenden Mehrzahl der Textvorkommen und in der Grundbedeutung des Verbs liegt der Schwerpunkt auf „kaufen“ oder „käuflich erwerben“. (So z. B. Rut 4,8; Jer 13,2 u. ö.). Dieses „Erwerben“ wird aber auch metaphorisch verwendet, sowohl im Handeln von Menschen (Gen 4,1; Spr 4,5) als auch in Verbindung mit dem Tun Gottes. So heißt es im Psalm 74: *„Denk an deine Gemeinde, die du vorzeiten erworben, als Stamm dir zu eigen erkaufte“* (Ps 74,2; EÜ; ähnlich auch Ex 15,16). In diesem Sinn könnte auch in Vers 13a, besonders auch in der Rückschau auf die bereits in Vers 1a angeklungene Erwählung durch das „Erkennen JHWHs“ vom „Erwerb“ des Psalmisten gesprochen werden. Die bereits oben angeführte Parallele Jeremia 1,5 verstärkt diese Bedeutungsmöglichkeit noch. Denn auch dort geht es nicht primär um schöpfungstheologische Aussagen sondern um die Beziehung zwischen dem Propheten und JHWH, der Jeremia „ausersehen“, „geheiligt“ und „zum Propheten für die Völker bestimmt“ hat und das, noch ehe er im Mutterleib entstand. Nicht der Schöpfungsvorgang ist wichtig, sondern die Erwählung Jeremias von Anfang an. Ähnliches gilt für den Psalmisten.

כִּלְיָהּ wird meist mit „meine Nieren“ oder auch „mein Inneres“ übersetzt. Die Nieren werden mit den Gefühlsregungen der Menschen in Verbindung gebracht, sie sind Sitz der Empfindungen, von der Freude (*„Mein Inneres ist voll Jubel, wenn deine Lippen reden, was recht ist“*; Spr 23,6; EÜ) bis hin zum Leid (*„Mein Herz war verbittert, mir bohrte der Schmerz in den Nieren“*; Ps 73,21; EÜ). Sie stehen für das innerste Wesen des Menschen, zu dem nur Gott Zugang hat.<sup>127</sup> Die Nieren werden so wie das Herz als Ort des Einwirkens und der Prüfung Gottes gesehen (*„Erprobe mich, Herr, und durchforsche mich, prüfe mich auf Herz und Nieren!“*; Ps 26,2; EÜ; siehe auch Ps 7,10). Auffällig ist eine Häufung dieser Wendungen im Buch Jeremia (Jer 11,20; 17,10; 20,12), auch verbunden mit der Erwartung des richtenden Eingreifen Gottes. So könnte die Erwähnung der Nieren in Vers 13a wieder ein bewusster Rückgriff auf die Terminologie des Erkennens und Prüfens in der ersten Strophe sein. JHWH ist dem Gerechten nahe, aber den Nieren der Frevler fern, die ihn nur mit dem Mund bekennen (vgl.

<sup>126</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 105.

<sup>127</sup> B. JANOWSKI, Konfliktgespräche, 172.

Jer 12,2). Unser Psalmist hingegen ist von Gott erkannt „bis auf den Grund seiner Existenz“.

Ähnlich wie für קנה in Vers 13a gibt es auch für סכך keine eindeutige Übersetzung. Die Grundbedeutung des Verbs ist etwa „verhüllen/bedecken“. (z. B. Ex 40,3; 1Kön 8,7), es kann aber vor allem im Hifil auch „beschirmen, beschützen“ bedeuten (Pss 5,12; 91,4; 140,8). Trotzdem wird in 13b meist mit „weben“ übersetzt, wozu es aber außer Ijob 10,11 keine vergleichbare Stelle gibt. Geht man davon aus, dass die Hauptaussage des gesamten Verses im Schöpfungsgeschehen liegt, so erscheint es folgerichtig, in 13b als Parallelismus zu 13a, mit einem „schöpferischen“ Begriff zu übersetzen. Auch kommt in Vers 15 wieder ein Begriff aus der Textilherstellung vor, was auch für eine Übersetzung mit „weben“ sprechen könnte. Wird jedoch der Schwerpunkt – auch im Rückblick auf den bisherigen Psalmverlauf – auf das fortdauernde Erwählungsgeschehen zwischen Gott und dem Psalmisten gelegt, das mit dem „Erwerb“ der Nieren begonnen hat, legt es sich nahe, auch hier dem Beziehungscharakter zu folgen. Daher erscheint es schlüssig סכך mit „bedecken“ besser noch – wie in Ps 140,8; EÜ – mit „beschirmen“ zu übersetzen.

„Tatsächlich wird hier von einem Erwählungs- und Bundesverhältnis zwischen dem Ich des Beters und dem Du JHWHs von Mutterleib an gesprochen.“<sup>128</sup> An vielen Stellen im Psalter, in denen vom Mutterschoß gesprochen wird, geht es auch nicht um das Schöpfungsgeschehen, sondern um das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen – sowohl positiv bestimmt (vgl. dazu Pss 22,11; 71,6; auch Ijob 31,18) als auch im Gegenbild der Frevler (Ps 58,4).

„Du hast erworben mein Innerstes“ bringt den Anfang der Beziehung zwischen JHWH und dem Psalmisten, quasi ein begonnenes „Eigentumsverhältnis“ in den Blick. Wobei das Verhältnis auf die Initiative Gottes zurückzuführen ist. (Ganz im Sinne der sanjuanischen Theologie.) Der synthetische Parallelismus in 13b erläutert eine Nuance dieser besonderen Beziehung, den Schutz und die Fürsorge Gottes in Bezug auf den Beter von Beginn an.

## Vers 14

אֹדְךָ עַל כִּי נִרְאֹת נְפִלְיֹתִי נִפְלְאִים מַעֲשֵׂיךָ וְנִפְשִׁי יָדַעַת מְאֹד:

---

<sup>128</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 107.

- 14a *Ich will dich loben,*  
 14b *denn staunenswert/ehrfurchtgebietend ausgesondert bin ich,*  
 14c *wunderbar sind deine Werke*  
 14d *und meine Seele erkennt es wohl.*

In Vers 14 bringt der Psalmist eine bisher im Psalm nicht vorhandene Dimension ins Spiel: Er bekundet seine Absicht zu Lob und Dank. Die Übersetzung des hebräischen Textes bietet auch hier wieder einigen Spielraum, um die Verse auf der Grundlage des Schöpfungsgeschehens zu sehen oder in der Erwählungsebene anzusiedeln.

יהי kommt häufig vor: Vor allem im Psalter als Aufforderung an die Gemeinschaft Gott zu preisen (Pss 30,5; 33,2 u. ö.), als Entschluss zum Dank nach erfolgter Rettung (Pss 9,2; 18,50) oder als Lobversprechen mit verbundener Bitte um das Eingreifen JHWHs in einem Klagepsalm (z. B. Pss 7,18; 35,18 u.ö.).

Aus der bisher erfolgten Reflexion seiner Beziehung zu Gott kommt der Beter in V 14a zum Ausdruck seines Dankes. Die Begründung dafür erfolgt in den nächsten Kola.

איר wird sehr oft in Verbindung mit dem Handeln Gottes verwendet. „Das Wort meint ursprünglich *staunen* vor etwas Unbekanntem, wenn die Erkenntnis klarer wird, spaltet sich die Bedeutung auf in *Angst* oder *Ehrfurcht* empfinden.“<sup>129</sup> Der Beter begründet sein Lob im ersten Schritt also mit einem Partizip, das Gottes furcht-/ehrfurchtgebietende Großtaten bezeichnet. Diese „Furchttaten“ JHWHs beziehen sich in den Parallelstellen (Pss 45,5; 65,6; 106,22; Jes 64,2) meist auf Ereignisse in der Geschichte Israels (Exodus, Landgabe, Ankündigung des Gerichtes). Nun bezieht sich der Psalmist in diese großen Taten Gottes mit ein. Was ist nun das Besondere der Tat Gottes am Beter? Durch die enge Verbindung zu Vers 12 kommen hier wieder die unterschiedlichen Präferenzen zum Tragen, das heißt der Schwerpunkt kann auf der Schöpfungsthematik oder auf der Beziehungsebene gesetzt werden. So lautet die Einheitsübersetzung: *„Ich danke dir, dass du mich so wunderbar gestaltet hast.“* Auch Hossfeld folgt dieser Linie und nimmt für das nicht häufig im AT vorkommende Verb פלה in unserem Vers eine absolute Verwendung als Bezeichnung zur Erschaffung an.<sup>130</sup> Die Grundbedeutung des Verbs im Nifal liegt im „ausgezeichnet werden“, so heißt es in Ex 33,16; EÜ: *„Und dann werden wir, ich und dein Volk, vor allen Völkern auf der Erde ausgezeichnet werden.“* Auch in den weiteren Vergleichsstellen (Ex 8,18;

<sup>129</sup> F. MATHEUS, *Kompaktwörterbuch*, 132.

<sup>130</sup> HOSSFELD/ZENGER, *HThKAT*, 724.

9,4; 11,7; Ps 4,4;) geht es um „ausgezeichnet/unterschieden/ausgesondert sein“. So legt sich hier eine Fortführung der Beziehungsthematik nahe, infolge der besonderen Erwählung des Beters, die in der ersten Strophe anklingt und in Vers 13 deutlich zum Ausdruck gebracht wird. Martin Buber übersetzt in diesem Sinn: „*Danken will ich dir dafür, dass ich furchtbar bin ausgesondert.*“<sup>131</sup>

Der Psalmist reiht seine Erwählung in die geschichtlichen „furchtbaren“ Großtaten JHWHs ein. Trotz der Schrecken erregenden Taten Gottes dürfte hier aber nicht mehr eine ambivalente Einstellung des Psalmisten zu Grunde liegen, er will vielmehr ein Bekenntnis ablegen, JHWH für diese Erwählung preisen. Im nächsten Versabschnitt wird dieses Bekenntnis zum Verhältnis zwischen Gott und Beter noch durch den Blick auf die Werke Gottes erweitert.<sup>132</sup> In diesen „Werken“ kommt die Schöpfungsthematik deutlicher zum Ausdruck (zum Vergleich etwa Psalm 104,24), obwohl sich nicht alle Vergleichsstellen eindeutig auf die Schöpfungswerke beziehen, sondern oft eine Verbindung zum geschichtlichen Rettungshandeln Gottes gegeben ist (z. B. Dtn 3,24; Pss 66,3; 145,4). Zu dieser Erweiterung auf die Schöpfungsthematik meint Christoph Buysch, „dass der Beter die Werke JHWHs als Beweis dafür nimmt, dass das Erwählungsverhältnis zwischen Mensch und Gott dem Menschen die Werke der Schöpfung schenkt und diese ihm beweisen, dass JHWH es gut mit ihm meint“<sup>133</sup>.

Als Abschluss – gleichsam in einer Rahmung des Verses – kommt der Psalmist nun zu einer Möglichkeit des Erkennens. Sprach er in Vers 6 noch von der Negation der Erkenntnis Gottes, die seine Fassungskraft übersteigt, so bejaht er nun diese Erkenntnis. Allerdings bezieht sie sich nicht auf das Erkennen Gottes selbst, sondern auf die durch Gottes Taten begründete Beziehung und auf das Wesen Gottes, das sich besonders aus Vers 13 und Vers 14b.c rückschließen lässt. Der bisher nachvollziehbare Erkenntnis- oder Entwicklungsprozess des Beters setzt jedoch nicht erst hier ein, sondern bereits früher im Psalm. Paradoxerweise indem er sein Unvermögen Gott zu „fassen“ eingesteht (siehe Vers 6). Nun formuliert der Beter seine Erkenntnis nicht als „ich erkenne“ sondern „meine נִפְּשִׁי erkennt es“. Die ursprüngliche, organische Bedeutung liegt bei „Kehle“. Die נִפְּשִׁי steht als Symbol für den bedürftigen, begehrenden Menschen in einem umfassenden Sinn. Sie repräsentiert in der biblischen Anthropologie das Zentrum der Vitalität und Lebenskraft (vgl. Gen 2,7), aber auch die

<sup>131</sup> M. BUBER, Die Schriftwerke, 198.

<sup>132</sup> Siehe dazu BHS, die diesen Versteil als Glosse in Frage stellt.

<sup>133</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 108, Anm. 347.

(Lebens-)Gier (z. B. Ex 15,19) und den Überlebenstrieb des Menschen.<sup>134</sup> Besonders in den Psalmen wird נַפֶּשׁ oft mit „Seele“ übersetzt. Dieser Begriff darf aber nicht als Dualismus von Leib und Seele verstanden werden, sondern meint eben den Menschen als lebendiges Wesen und kann sogar für das Leben selbst stehen (z. B. Pss 7,3; 22,21; 25,20 u. ö.). Die נַפֶּשׁ ist es auch, die in Beziehung zu Gott tritt (Pss 25,1; 57,2; 63,9 u. ö.), ihr sehnsüchtiges Verlangen lässt Beziehung entstehen: „Dort werdet ihr den Herrn, deinen Gott, wieder suchen. Du wirst ihn auch finden, wenn du dich mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele um ihn bemühst“ (Dtn 4,29; EÜ; siehe auch: Pss 42,2; 63,2; 119,81; Dtn 6,5).

Der Psalmist spricht von der Erkenntnis der נַפֶּשׁ. Damit spricht er keinen intellektuellen Erkenntnisvorgang an, sondern bewegt sich auf der Beziehungsebene. In diese Gottesbeziehung ist sein ganzes Leben einbezogen, es handelt sich nicht nur um ein Lippenbekenntnis zu Gott.

### Vers 15 und Vers 16

לֹא־נִכְתָּד עֲצָמַי מִמּוֹךְ אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי בְּסֵתֶר רִקְמֹתַי בְּתַחְתִּיּוֹת אֲרֶץ:

גִּלְמִי רָאוּ עֵינֶיךָ וְעַל־סִפְרֶךָ כָּל־מַעֲשֵׂי יָמָי יִצְרֹו (וְלֹא) [וְלֹן] אֶחָד בָּהֶם:

15a Nicht verborgen waren meine Knochen vor dir,

15b als ich gemacht wurde im Verborgenen,

15c mein buntes Kleid in den Tiefen der Erde.

16a Mein Formloses/Verhülltes sahen deine Augen

16b und in deinem Buch wird aufgeschrieben die Gesamtheit

16c der Tage, die geformt werden

16d und noch nicht einer war.

Der hebräische Text bietet in den folgenden Versen einige textliche Schwierigkeiten. Die ursprüngliche Bedeutung bleibt weitgehend dunkel und es gibt viele Versuche durch Konjekturen den Text leichter verständlich zu erschließen.<sup>135</sup> Wieder stellt sich

<sup>134</sup> Eine ausführliche Darstellung dazu: SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel. Zweite, überarbeitete Auflage. Darmstadt 2005, [in Folge: SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik], 45–54.

<sup>135</sup> Siehe dazu: G. EBERHARDT, Unterwelt, 106f.

hier die Grundfrage der Interpretationslinie. In den meisten Kommentaren zum Psalm 139 wird hier auf die wunderbare Schöpfung des Menschen durch Gott zurückgegriffen. Häufig wird dabei auf Ijob 10,11 verwiesen. Dennoch lässt sich ein solcher Zusammenhang von Textvergleichen her nur schwer belegen. Im Folgenden möchte ich zuerst einige Überlegungen zu unterschiedlichen Übersetzungen bzw. Textkonjekturen bringen.

Eine interessante und überlegenswerte Variante zu den üblichen Übersetzungen bietet Christoph Buysch.<sup>136</sup> In Anbetracht des Konsonantenbestandes in 11QPs<sup>a</sup> revokalisiert er die in MT als Hapax Legomenon angesehene Pual-Form von עָשָׂה als Qal-Form und übersetzt daher statt „als ich gemacht wurde“ (EÜ) mit „wenn ich handelte“.<sup>137</sup> Auch in der Septuaginta finden wir hier eine aktive Form (allerdings in zweiter Person), die sich auf das Handeln Gottes bezieht: „du hast gemacht“.<sup>138</sup>

Auch die Wurzel קָרַר findet sich als Pual-Form singular und sonst nur als Partizipialform in Zusammenhang mit Anleitungen zur Ausführung von Arbeiten am Zeltheiligtum (z.B. Ex 26,36), wobei es möglicherweise um das Einfärben und Besticken von Stoffen geht. Es gibt keinerlei Rückschlüsse auf eine Verwendung im Zusammenhang mit dem Schöpfungshandeln Gottes. In Anbetracht dieser Schwierigkeiten wird dieser Vers unseres Psalms eher allgemein übersetzt: „gewirkt“ (Hossfeld, Seybold, Weber) bzw. „bunt gewirkt“ (Eberhardt, Irsigler). Erich Zenger dagegen übersetzt mit „kunstvoll gewebt bzw. gewoben“, Delitzsch verwendet „buntgestickt“. In der Septuaginta hingegen findet sich „ἡ ὑπόστασις μου“ (meine Substanz). Das ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass der Konsonantenbestand nicht als Verb sondern als Constructus-Form verstanden wurde. In Anlehnung daran würde sich (nach Buysch) als Übersetzung einer revokalisierten Nominalform „mein Bunttes, mein Buntgewirktes, mein buntes Kleid“ ergeben.<sup>139</sup>

Die Verwendung des Wortes עֲצָמֹת stellt sich im AT sehr komplex dar. Es können sowohl das Skelett eines Menschen als auch einzelne Teile davon gemeint sein. Die Bedeutung reicht von Gebeinen, die man im Grab beisetzt und die sozusagen der „Kern“ des Menschen, das Dauerhafteste seines Leibes sind, über das Innere bis zum We-

---

<sup>136</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 110f. Zu Unklarheiten, textlichen Problemen und Lösungsvorschlägen, besonders zu den Versen 15 und 16, siehe die Ausführungen von CH. BUYSCH, Davidpsalter, 109-114.

<sup>137</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 112.

<sup>138</sup> GROß/JANOWSKI, Psaltersynopse, 249.

<sup>139</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 111.

sen, der „Essenz“ einer Sache, in völliger Übereinstimmung mit sich selbst – so kommt dem Ausdruck damit auch die Bedeutung „selbst“ zu (Gen 7,13). In Koh 11,5 werden die „Gebeine“ als Ausdruck für das Ungeborene im Leib der Mutter verwendet. עֲצָמוֹת kann auch als Synonym für den ganzen Körper des Menschen verwendet werden, besonders in den Psalmen signalisiert ihr Zustand häufig den körperlichen oder psychischen Verfall<sup>140</sup> (Pss 6,3; 22,15; 31,11; u. ö.).

„Im Verborgenen“ steht für „heimliches Tun des Menschen“, sei es um seinem Mitmenschen zu schaden (Dtn 27,24) oder um fremden Göttern zu dienen (Dtn 27,15). Es kann aber auch einen Ort des Verbergens für einen Verfolgten bezeichnen (1 Sam 19,2), in den Psalmen sehr oft den Schutz Gottes für einen Bedrängten. (Pss 27,5; 31,21; 32,7; 61,5; 119,114 u. ö.). In V 15 a.b ergibt sich somit ein Parallelismus, der sich in die Linie der beiden ersten Strophen einfügt. Nach der (scheinbaren) Unterbrechung zum Lob Gottes in Vers 14 knüpft der Psalmist wieder an Vers 13 an. Waren es dort die Nieren, das Innerste, die Gefühlswelt, geht es jetzt eher um die äußere Form oder den ganzen Menschen. Der Psalmist weiß sich von Gott erkannt und ausgewählt, seine ganze Existenz ist Gott offenbar. Selbst wenn er Fluchtversuche erwägt – wo begegnet er Gott nicht? So wie die Dunkelheit für Gott nicht finster ist, bleibt der Mensch für Gott nicht verborgen. Das Verborgene ist nur den Menschen unzugänglich – für Gott bleibt nichts verborgen (vgl. dazu Dan 2,22; Dtn 29,28; Ijob 28,21). Wobei mit dem Verborgenen eben auch der Schutz Gottes gemeint sein könnte. Dieses „gemacht im Verborgenen“ muss sich, wie bereits in Vers 13 gezeigt, nicht unbedingt auf die Entstehung des Menschen beziehen, sondern würde genauso zur Erwählungsthematik passen. Der Beter wurde im Schutz Gottes zu dem gemacht, was er ist. Erwählung und Schutz des Beters durch JHWH würden auch zur noch später folgenden Feindproblematik passen.

Wenn die Verseinteilung aufgelöst wird und Vers 16a zu 15c gezogen wird, würde sich ein weiterer Parallelismus ergeben.<sup>141</sup> Von der Textstruktur her ließe sich so ein Chiasmus erkennen:

*a Nicht verborgen waren meine Knochen vor dir      b als ich gemacht wurde im Verborgenen  
b mein buntes Kleid in den Tiefen der Erde      a mein Verhülltes/Formloses sahen deine Augen*

<sup>140</sup> BEYSE, Karl-Martin, Art.: עֲצָמוֹת, in: ThWAT VI, 326–332.

<sup>141</sup> Siehe dazu auch BHS, die die Streichung dieser Phrase überlegt.

(a) spricht über das „Nicht-Verborgensein“ bzw. „Gesehen-Werden“, (b) erläutert dazu die näheren Umstände. Auch die Verwendung von „meine Knochen“ und „mein Verhülltes“ mit den gleichen Endlauten sprächen für einen Chiasmus.

Die Wendung „in den Tiefen der Erde“ kommt außer im vorliegenden Psalm nur in Ps 63,10 und Jes 44,23 vor. In Jesaja werden die „Tiefen der Erde“ zum Jubel über Gottes Handeln aufgerufen, während im Psalm 63 damit ein Ort des Todes und der Gottesferne bezeichnet wird; die Verwendung ist hier und in anderen Psalmen in denen nur „Tiefe“ vorkommt vergleichbar mit der Bezeichnung „scheol“. In V 8 macht der Beter die Erfahrung, dass seine Gottesbeziehung auch in der Scheol fortbestehen würde. Dennoch legt sich in diesem Vers eher eine Parallele zu Jesaja nahe. Bei Jesaja wird an die Erwählung Israels erinnert und die Himmel und die Tiefen der Erde zum Jubel über das neuerliche Heilshandeln Gottes aufgerufen: „*Jauchzt ihr Himmel, denn der Herr hat gehandelt; jubelt ihr Tiefen der Erde!*“ (Jes 44,23; EÜ). Dieser Merismus wird in unserem Psalm zwar aufgebrochen, dennoch soll der Ausdruck „Tiefen der Erde“ meines Erachtens nicht auf einen Ort der Gottesferne hinweisen, sondern die fortdauernde Beziehung zwischen JHWH und dem Beter ausdrücken, die durch die Werke (siehe V 14b) bestätigt wird.

Zum „Buntgewirkten“ in der Nominalform gibt es unter anderem Textparallelen in Ps 45,15 und Ez 16,10.13. Besonders bei Ezechiel wird damit die Erwählung Jerusalems durch JHWH angesprochen: „*Ich kleidete dich in bunte Gewänder, zog dir Schuhe aus Tahasch-Leder an und hüllte dich in Leinen und kostbare Gewänder*“ (Ez 16,10; EÜ).

מְלֻמְלָם erscheint wieder als Hapax Legomenon im AT, ist aber in der talmudischen Literatur öfters belegt. Im AT gibt es nur eine weitere Form, die das Zusammenwickeln eines Mantels beschreibt. Üblicherweise wird in Beibehaltung des masoretischen Textes auf der Linie schöpfungstheologischer Interpretation mit „Urform, Formloses“ (Hossfeld) aber auch mit „Embryo“ (Irsigler, Eberhardt) übersetzt.<sup>142</sup> Formuliert man etwas vorsichtiger mit „Eingewickelt, Eingerollt, Verhüllt“, ist nicht sofort an die Entstehung und Entwicklung eines neuen Menschen zu denken. Christoph Buysch geht in seiner Interpretation sogar so weit, das Eingerollte mit einem in Tücher eingewickelten Leichnam zu identifizieren, der in den Tiefen der Erde bestattet ist. So kommt er zum Schluss:

---

<sup>142</sup> Daneben gibt es auch Textkorrekturen, siehe BHS.

„Selbst im Tod ist der Beter JHWH nicht verborgen, auch dort gibt es für ihn kein Abgeschnittensein von JHWH. Somit ergibt sich für V.15a-16a eine Struktur, die beim Leib des Beters beginnt und bei seinem Leichnam endet. Beide wirken bzw. liegen dem menschlichen Auge verborgen, nicht jedoch für JHWH verhüllt.“<sup>143</sup>

Dennoch bleibt diese mögliche Deutung vage und lässt einige Fragen offen.

So würde ich hier eher an den üblichen Übersetzungen und Interpretationen festhalten und mit „Formloses, Verhülltes“ an den Beginn einer Entwicklung denken. Das würde sich mit einem Bezug auf den Mutterleib in Vers 13b verbinden lassen und mit den Anklängen an Koh 11,5 in Vers 15a. Hier kann auch an Gottes schöpferisches Handeln gedacht werden, das sich aber nicht in der „Erschaffung“ des Menschen erschöpft, sondern in der Beziehung andauert. Der Beter als Person, in seinem ganzen Wesen und in seinem Handeln wird von Gott gesehen, selbst sein „Formloses“ ist in diese Beziehung eingeschlossen. Die Erwählung vom Mutterleib an bleibt bestehen – für die Menschen vielleicht nicht sichtbar doch für Gott offenbar. Universalistisch – bis in die Tiefen der Erde. Und der Psalmist bestätigt nun, anschließend an Vers 13 und das Lob Gottes in Vers 14, dieses kontinuierliche Handeln Gottes. Er weiß sich von Gott „erkannt“ (V 1), „erworben“ (V 13), „ausgesondert“ (V 14), „gemacht“ (V 15) und „gesehen“ (V 16). Der Psalmist „meditiert“ sein Gottesverhältnis, beginnend mit seiner Erwählung. Sein ganzes Menschsein wird ihm auf Gott hin „transparent“<sup>144</sup>.

Mit V 16b wird nun ein neuer Gedanke im Psalm eingeführt. Eine Schwierigkeit bei der Übersetzung der Versteile 16b.c.d ergibt sich aus der Satzstellung; unklar erscheint zunächst, worauf sich das Personalsuffix der „Gesamtheit“ in 16b bezieht.<sup>145</sup> Folgt man dem Gedankenverlauf, ergeben sich aber als logisches Subjekt aller drei Sätze die „Tage“, mit denen wahrscheinlich Tage menschlichen Lebens gemeint sind.

Untersucht man im Alten Testament und in seiner Umwelt die Vorstellung der „himmlischen Bücher“ so findet man verschiedene Gedankenführungen.<sup>146</sup> So gibt es in Mesopotamien die Vorstellung der Schicksalstafeln, auf denen die Götter das vorausbe-

---

<sup>143</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 113.

<sup>144</sup> L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sieben Stufen, 1.

<sup>145</sup> So erwägt die BHS eine Korrektur des MT, was die Einführung eines Subjektes im ersten Kolon zur Folge hätte.

<sup>146</sup> Siehe dazu: HOSSFELD, Frank-Lothar/REUTER, Eleonore, Art.: סִפְרֵי הַשָּׁמַיִם, in: ThWAT V, 929–944, besonders 942ff; auch HAAG, Herbert, Art.: כְּתָבִים, in: ThWAT IV, 386–397.

stimmte Schicksal des Menschen verzeichneten. In der ägyptischen Welt findet sich die Idee eines Jenseitsgerichtes aufgrund einer Art „himmlischer Buchführung“. Diese Vorstellung dürfte auch Jes 65,6 und Dan 7,10 zugrunde liegen. Schließlich gibt es im AT noch die Vorstellung von „himmlischen Bürgerlisten“, auf denen der „Heilige Rest“, „die zum Leben Bestimmten“ verzeichnet werden (z. B. Jes 4,3; Ps 69,29; Ex 32,32), eben auch im Zusammenhang mit der Frage des Schicksals der „Gerechten und Ungerechten“. Wer von Gott aus dem Buch der Lebenden gestrichen wird (oder nicht aufgeschrieben ist), für den bleibt nur der Tod. Aber auch die Völker werden von JHWH im Buch des Lebens verzeichnet (Ps 87,7). Um welche Art der Buchvorstellung handelt es sich nun im vorliegenden Psalm?

In Bezug auf das Handeln des Psalmisten in Vers 15b könnte die „himmlische Buchführung“, das heißt die aufgezeichneten Taten und Werke des Beters gemeint sein. Es wäre aber auch der Gedanke der von Gott verzeichneten Gerechten in Betracht zu ziehen. In Bezug auf die Tage liegt nun die Vorstellung der Schicksalstafeln näher. Die Gedanken im Psalm gehen aber im Kontext der Erwählung in einer Verbindung der oben angeführten Vorstellungen über diese hinaus. Diese Überlegungen möchte ich etwas später noch näher erläutern. Das Verb **כתב** im Imperfekt könnte als gegenwärtiges oder zukünftiges Geschehen übersetzt werden, gemeint ist damit aber wohl ein allgemeiner, letztlich inhaltlich überzeitlicher Zustand.<sup>147</sup> Gott wird als Souverän über die Zeit dargestellt, aber nicht in einer absolut zu setzenden theologischen Aussage, sondern wieder aus dem Verhältnis Gott – Beter heraus. Das Verb **יצר** beinhaltet in seiner Grundbedeutung verschiedene handwerksmäßige Aktivitäten, alle Arten des Herstellens und Formens wie Schmieden, Gießen, Schnitzen, Behauen und vor allem Töpfern. Diese Bezeichnungen haben auch als Ausdruck göttlicher Schöpferwirksamkeit Eingang in die religiöse Bildersprache gefunden. So wird im Jeremia-buch besonders das Bildhafte des Töpfern und der Tongefäße für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk gebraucht. Bei Deutero-Jesaja wird **יצר** vor allem in Zusammenhängen von Erschaffung und Erwählung Israels verwendet, für die Schöpfung der Welt werden andere Verben eingesetzt.<sup>148</sup> So heißt es z. B.: „*Das Volk, das ich mir erschaffen habe, wird meinen Ruhm verkünden*“ (Jes 43,21; EÜ; auch Jes 44,2; 44,21; 44,24; u. ö.). Auch im zweiten Gottesknechtlied (Jes 49,1-9c) werden Bildung und Erwählung gleichgesetzt (Jes 49,5) und in Jer 1,5 geht die Erwählung der Erschaffung

<sup>147</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 113.

<sup>148</sup> Siehe dazu: OTZEN, Benedikt, Art.: **יצר**, in: ThWAT III, 831ff.

noch voraus: „*Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen, noch ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt.*“ Diese Erfahrung wurde in unserem Psalm bereits öfters angesprochen, besonders in den Versen 13 und 14. So kann auch hier von einer Art Vorherbestimmung der Tage im Kontext der Erwählung ausgegangen werden. Die Tage des von Gott Erwählten werden von Gott aufgezeichnet und geformt – auch wenn Gott als Handelnder nicht explizit genannt, sondern durch die Passivform ausgedrückt wird. Das Formen der Tage darf nicht im Sinne eines Festschreibens aller Ereignisse im Leben des Menschen, einer totalen Prädestination, verstanden werden, sondern muss auf dem Hintergrund der Beziehung gesehen werden. Der von Gott Bestimmte und Erwählte handelt aus eigenem Ermessen, aber geführt durch seine Verbindung zu Gott. Das zeigt auch ein Ausblick auf den Schlussvers des Psalms (V 24c), in dem der Beter vom „Weg der Dauer“ unter der Leitung Gottes spricht. Im letzten Kolon dieses Verses gibt es wieder textliche Unsicherheiten.<sup>149</sup> Unter Beibehaltung des masoretischen Textes wird hier von den Lebensstagen des Menschen gesprochen, die von Gott gebildet und geformt werden, noch bevor sie in die reale Existenz menschlichen Lebens eintreten.

So schreibt Johannes Schnocks:

„Die Augen des allwissenden Gottes sehen nicht nur den Embryo des Menschen, sondern auch dessen Lebenszeit ist bereits aufgeschrieben. Zwar ist der Einwand berechtigt, daß es sich im alttestamentlichen Zeitverständnis hier vor allem um die Inhalte der Lebensstage handelt. Der Text reflektiert jedoch gerade die Nichtexistenz der Tage im Kontrast zu ihrer Existenz bei Gott – Gedanken, die als menschlich nicht nachvollziehbar benannt werden (vgl. Ps 139,17).“<sup>150</sup>

Gott bildet die Tage des Menschen, das kann als universale Aussage verstanden werden. Aber nicht nur das. Kein Tag im Leben des Psalmisten vergeht, der nicht aus dem durch die Erwählung im Mutterleib begründeten Verhältnis von JHWH und Beter bestimmt wird. Zwar werden weder explizit der Beter noch ausdrücklich „seine Tage“ im Buch Gottes eingeschrieben, aber aus dem Kontext heraus können die „unbestimmten“ Tage durchaus auf das Leben des Beters bezogen werden. Der Beter weiß sich in oder durch seine Gemeinschaft mit Gott im Buch des Lebens eingeschrieben –

---

<sup>149</sup> Vergleiche dazu G. EBERHARDT, *Unterwelt*, 107f.

<sup>150</sup> SCHNOCKS, Johannes, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch*, (=BBB 140), Berlin–Wien 2002, 162.

so befindet er sich bereits auf dem Weg der Gerechten, besonders in Abgrenzung zu den Frevlern. Aber er weiß auch, dass dieser Weg des „ewigen“ Lebens dauernd in Gefahr ist und ihn nur die fortwährende Rückbindung an Gott auf diesem Weg weiterführt. So werden in dieser Überlegung die verschiedenen Buchvorstellungen verknüpft: Die bereits verzeichneten Tage des Beters werden aus der Verbindung zu Gott heraus mit dem „Leben“ des Erwählten gefüllt.

In seiner Meditation der Gegenwart Gottes in seinem Leben kommt der Beter zur dauernden Gültigkeit seiner Gottesbeziehung. Alle Tage, das ganze Leben kann zur Erfahrung Gottes führen.

### Vers 17 und Vers 18

וְלִי מִה־יְקָרְךָ רַעֲיָךְ אֵל מִה־עֲצָמוֹת רֵאשִׁיָּהֶם:  
אֲסַפְּרָם מִחֹל יִרְבֹּן הַקִּיצָתִי וְעוֹדֵי עִמָּךְ:

17a *Aber für mich, wie kostbar sind deine Absichten, Gott,*

17b *wie mächtig sind ihre Summen.*

18a *Ich zähle sie,*

18b *wie Sand zahlreich sind sie,*

18c *ich erwache,*

18d *und noch immer bin ich mit dir.*

Vers 17 beginnt mit einem Neuansatz, ja man könnte dem ersten Eindruck nach fast sagen: mit einer Gegenüberstellung. In einer ähnlichen Bewegung wie in den ersten beiden Strophen werden die Gegensätzlichkeit Gottes und des Beters zum Ausdruck gebracht. In den Versen 15 und 16 war von der Universalität und Unbegrenztheit Gottes die Rede – jetzt kommt das emphatische „Aber“ des Beters. Wie klein ist der Beter vor Gottes Allgegenwart und Allwissenheit. So übersetzt Alfons Deissler: „Aber für mich – wie schwierig sind deine Gedanken, o Gott, wie gewaltig ist ihre Fülle und Summe.“<sup>151</sup> Und Hermann Gunkel schreibt dazu:

„In Vers 17b-18<sup>152</sup> kommt der Hymnus zum Schluss. Undurchdringlich sind Gottes Gedanken! [...] Und wie viele solcher Gedanken gibt es! Wollte er sie alle nennen, so wür-

<sup>151</sup> A. DEISSLER, Die Psalmen, 537.

<sup>152</sup> Gunkel verändert in seiner Übersetzung die Verseinteilung: H. GUNKEL, Die Psalmen, 586.

den ihrer mehr als die Sandkörner sein! Und wäre er zu Ende mit seiner Kraft, er würde sie noch lange nicht erschöpft haben.“<sup>153</sup>

Das Verb יקר kann als „kostbar, teuer, hochgeschätzt sein“, aus dem Aramäischen abgeleitet aber auch mit „gewichtig, schwer sein“ übersetzt werden. Die meisten Verwendungen der Wurzel im AT legen die Übersetzung „kostbar, teuer“ nahe, sowohl als Adjektiv als auch als Verb. Besonders im Zusammenhang mit Leben und Tod, wie etwa in Psalm 49,9; 72,14 oder 2Kön 1,13 oder Jesaja 43,4 (*„Weil du in meinen Augen teuer und wertvoll bist und weil ich dich liebe, gebe ich für dich ganze Länder und für dein Leben ganze Völker“*; EÜ). Die Konjunktion am Beginn des Verses muss nicht unbedingt adversativ gebraucht werden. So übersetzt zwar Hossfeld auch mit „aber“, dennoch legt er den Schwerpunkt der Bilanz des Beters auf dem Staunen und der Wertschätzung, die in den Ausrufen zum Ausdruck kommen. Er sieht die Stimmung des Psalmisten (analog zu Vers 14) im Bereich des Lobes Gottes angesiedelt.<sup>154</sup>

רַעַנְנֵנִי wurde bereits im zweiten Vers verwendet, um die Absichten des Beters auszudrücken. Trotz verschiedener möglicher Ansätze<sup>155</sup> soll diese Bedeutung hier beibehalten werden. Ich würde sagen, dass der Beter als Bilanz des Bisherigen die Kostbarkeit der Gedanken Gottes herausstreicht. Ähnlich wie in Psalm 36,8, in dem es um die Kostbarkeit der Liebe Gottes geht, oder in Psalm 31,20, wo die Größe der Güte Gottes thematisiert wird. Der Psalmist betont die Kostbarkeit der Absichten Gottes nicht als allgemeine Feststellung, sondern aus seinem Verhältnis zu Gott heraus (*„für mich“*). Im Kontext der Erwählung würde ich vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und die Kostbarkeit der Absichten Gottes für den Beter als Antwort auf die Großtaten JHWHs, zu denen die Erwählung und Aussonderung und das Eintragen und Formen der Lebensstage gehört, interpretieren (vgl. auch Ps 40,6). Auch könnte dieser Ausruf bereits als Absetzung von den später genannten Frevlern vorausgedeutet werden.

Das Nomen ראש beinhaltet in seinem Bedeutungsspektrum „Kopf“, „Oberhaupt“, „Anfang“, „Spitze“ aber auch „Summe“. In diesem Sinn wird es im vorliegenden Psalm meist übertragen. Etwas merkwürdig scheint aber die Verwendung der Pluralform: „Summen“. Frank-Lothar Hossfeld sieht darin die Andeutung einer Struktur der Ab-

---

<sup>153</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 589.

<sup>154</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 725.

<sup>155</sup> Die LXX folgt nicht der Kontinuität sondern verwendet statt διαλογισμούς in Vers 2 hier φίλοι; GROS/JANOWSKI, Psaltersynopse, 249. Auch Buysch übersetzt nicht durchgängig, siehe dazu: CH. BUYSCH, Davidpsalter, 115f.

sichten „im Sinne von Gedankengebäuden oder Gedankensystemen“<sup>156</sup>. עַצֹּם kann sowohl „zahlreich sein“ als auch „mächtig“, „stark“, „gewaltig sein“ bedeuten. Vom Bezug zu den Großtaten in Vers 14 würde sich eine gedankliche Verbindung mit der Wirk-Mächtigkeit der Absichten Gottes nahe legen. Im Zusammenhang mit dem nächsten Vers, in dem es um das Zählen geht, könnte auch deren große Menge gemeint sein. Beides würde passen und möglicherweise wird in der verwendeten Formulierung auch bewusst damit gespielt.

Der Beter möchte sein Einverständnis mit den Absichten Gottes kundtun. Keine Rede mehr von Flucht oder Unwillen, sondern die Betonung der Kostbarkeit der Absichten Gottes für den Psalmisten. Eine ähnliche Gedankenführung, wenn auch nicht im Wortlaut, findet sich in Psalm 40,6; EÜ: *„Zahlreich sind die Wunder, die du getan hast, und deine Pläne mit uns; Herr, mein Gott, nichts kommt dir gleich. Wollte ich von ihnen künden und reden, es wären mehr, als man zählen kann.“*

Das Abzählen gleicher Größen, besonders von Menschen, wird im AT als Akt der Verfügungsgewalt und Macht gewertet, so z. B. 1Chr 23,3; Jes 33,18; 2Chr 2,1.16<sup>157</sup>. Das Bild des Sandes als Ausdruck einer unzählbaren Menge kommt vor allem in den Verheißungen Gottes für die zukünftige Größe Israels zur Anwendung. Etwa in Jer 33,22; EÜ: *„So unzählbar das Heer des Himmels und so unmessbar der Sand des Meeres ist, so zahlreich mache ich die Nachkommen meines Knechtes David und die Leviten, die mir dienen.“* Ähnliche Bilder des Segens Gottes, der menschliches Vorstellungsvermögen übersteigt, finden sich auch in den Väterverheißungen Gen 22,17; 32,13; auch Hos 2,1. Doch auch die negativen Auswirkungen der Abkehr Israels von seinem Gott können mit dem Bild des Sandes ausgedrückt werden (z. B. Jes 10,22; Jer 15,8). Das aussichtslose Unterfangen des Psalmisten, die unvorstellbare Menge der Absichten Gottes einzufangen, schließt an das Scheitern der versuchten Erkenntnis Gottes in Vers 6 an. Allerdings betont der Psalmist hier, ähnlich wie in Vers 14, sein freudiges, lobendes Staunen und die Wertschätzung, und nicht die unüberwindliche Distanz zwischen dem kleinen Ich und Gott.

Vers 18c.d bereitete in seiner Auslegung immer wieder Schwierigkeiten. So schreibt Hermann Gunkel: „[...] aber die Voraussetzung, daß der Dichter beim Nachdenken über Gottes Größe eingeschlafen sei, ist sehr unschön, und der Gedanke an das Wie-

---

<sup>156</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 725.

<sup>157</sup> Siehe dazu: CONRAD, Joachim, Art.: סַפֵּר, in: ThWAT V, 910–921, 1986.

dererwachen aus dem Todesschlaf [...] liegt ganz fern.“<sup>158</sup> Daher gab es immer wieder Versuche, den Text zu korrigieren, bzw. auf verschiedene Ableitungen des Verbs zurückzugreifen.<sup>159</sup> Allerdings erleichtert auch die Konjektion die Sinnerfassung des Verses nicht wirklich, denn die Verwendungen von קָיַץ im AT zielen meist auf gewalttätige Handlungen im Sinne von „abschneiden, zerschneiden“ (Z. B.: Ps 129,4; Ri 1,6 u. ö.). Es erscheint unverständlich, dass der Beter über das Zählen der Absichten Gottes zu einer (gewaltsamen) Trennung von Gott kommen sollte – mit anschließender, erstaunter Beteuerung der Nähe.

Das „Erwachen“ wird in der Bibel durchaus als positiver Vorgang gesehen, dabei kann sowohl das „Erwachen“ der Toten gemeint sein (vgl. Dan 12,2; Ijob 14,12; Jes 26,19), das Erwachen aus dem realen Schlaf (1Sam 26,12), als auch eine metaphorische Redeweise (z. B. Ps 35,23). Wobei der Gedanke an eine „Totenerweckung“ hier aus dem Textzusammenhang nicht sinnvoll erscheint. Eine Parallele findet sich im Buch Jeremia (Jer 31,26), wo in die Segensverheißungen an Israel ein Vers als reflektierende und wertende Bemerkung<sup>160</sup> eingefügt ist, der aber ähnlich wie in unserem Psalm sich nicht leicht in den Textfluss einfügt. Eine zweite Bibelstelle mit Verwendung der gleichen Verbform ist Psalm 3: Hier erfährt der von seinen zahlreichen Feinden Bedrohte beim Aufwachen von seinem nächtlichen Schlaf Gottes Schutz und Geborgenheit. Interessante Parallelen gibt es zu Psalm 17. In diesem Gebet bittet der bedrängte Gerechte JHWH um Schutz und Rettung vor seinen Todfeinden. Dabei weiß er sich am Beginn einer nächtlichen Prüfung durch Gott ausgesetzt, ist sich aber seiner Unschuld gewiss. Nach den Bitten schließt der Psalm mit: „*Ich aber will in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich satt sehen an deiner Gestalt, wenn ich erwache*“ (Ps 17,15; EÜ). Der Beter erfährt hier nicht nur Gottes Schutz, sondern lässt eine morgendliche Theophanie anklingen. Ähnlich diesem Verlauf, in dem der Beter nach dem nächtlichen Chaos und der Bedrohung durch die Feinde mit der Hoffnung auf die heilvolle Nähe Gottes erwacht, spannt sich in unserem Psalm der Bogen zurück zum Fluchtversuch des Beters, der in Vers 11 gipfelt: Der Psalmist lässt sich von der Dunkelheit überwältigen. Das Sich-Zurückziehen in die Nacht bedeutet jedoch keine Trennung von Gott, denn „*sogar die Dunkelheit ist nicht finster vor dir*“ (V 12a).

---

<sup>158</sup> H. GUNKEL, Die Psalmen, 592.

<sup>159</sup> Siehe dazu G. EBERHARDT, Unterwelt, 139.

<sup>160</sup> FISCHER, Georg, Jeremia 26–52, Übersetzt und ausgelegt von Georg Fischer, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2005.

Zur aktiven Fluchtbewegung des Beters in der zweiten Strophe passt auch die etwas fremd klingende Formulierung „noch immer bin ich mit dir“. „Die Rede davon, dass ein Mensch ‚mit Gott‘ [עִמִּי] sei, ist eine (nicht sehr häufig begegnende) Besonderheit der Psalmensprache.“<sup>161</sup> Meist wird umgekehrt das „Mit-Sein“ Gottes mit den Menschen ausgedrückt, seine Begleitung und Unterstützung (z. B. Ps 89,22).

Wenn der Psalmist nun aus seiner Perspektive spricht, kann das einerseits ein völliges Einverständnis mit seiner Beziehung zu Gott bedeuten (auch im Gegensatz zu den in den folgenden Versen in den Blick kommenden Frevlern). Darüber hinaus kann es im Zusammenhang mit dem Erwachen auch eine neue Ebene der Gotteserfahrung beinhalten. Nach der „Nacht“ und der Meditation stellt sich die Beziehung zwischen JHWH und dem Beter verändert dar: Der Mensch versucht nicht mehr, Gott mit seinem Wissensvermögen zu erfassen oder die Summe all seiner Absichten „zusammenzuzählen“, er ist sich der Aussichtslosigkeit dieses Unterfangens bereits bewusst geworden. Über die Betrachtung seiner Gottesbeziehung kommt der Beter letztlich dazu seine Aufmerksamkeit nur mehr auf Gott zu richten. Johannes vom Kreuz spricht dabei von „liebender Achtsamkeit“. In ihr kann sich eine vertiefte Selbstmitteilung Gottes ereignen. Der Mensch wird in die Gegenwart Gottes versetzt, über allem natürlichen Verstehen, „so wie einer, der nach einem langen Schlaf die Augen in das Licht hinein öffnet, das er nicht erwartet hatte“<sup>162</sup>. Diese Gottesgemeinschaft ist ein Geschenk und in ihrer bleibenden Fülle Ziel des menschlichen Lebens. In diesem Leben kann sie nicht von Dauer sein und gerät immer wieder in Gefahr. Das zeigt die nächste Strophe ganz deutlich.

#### 3.4.4 Vierte Strophe: Die Sorge um den Weg der Zukunft

##### Vers 19

אִם-תִּקַּטֵּל אֱלֹהִים רָשָׁע וְאֲנֹשִׁי דָמוֹם סוּרוּ מִנִּי:

19a *Wenn du doch tötetest, Gott, den gottlos Handelnden,*

19b *und ihr Männer des Blutes weicht von mir.*

<sup>161</sup> G. EBERHARDT, Unterwelt, 140.

<sup>162</sup> JOHANNES VOM KREUZ, Der geistliche Gesang. Vollständige Neuübertragung, Gesammelte Werke Band 3. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 1999, [in Folge: CA; CB], CA 13–14,23.

Plötzlich kommt es zu einem, durch den bisherigen Text anscheinend völlig unvorbe-  
reiteten, sprunghaften Themenwechsel. In Vers 19a erbittet der Psalmist das Ein-  
greifen Gottes, damit kommt ein völlig neuer Aspekt in den Psalm. Bisher gab es nur  
Gott und den Beter, nun tritt eine dritte Gruppe hinzu: die Feinde. Wie bereits be-  
schrieben, wurden die letzten Verse des Psalms (VV 19ff) von vielen als anstößig  
empfunden und sogar vom übrigen Text abgetrennt. Wer den Psalm als stille Medi-  
tation oder als Hymnus auf die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes liest, kann mit  
der Feindklage wenig anfangen. Aber der bisherigen Interpretation des Psalms folgend  
wird der Text im Ganzen eher verstanden als „Gebet eines einzelnen, der in geradezu  
prophetischer Leidenschaft sein individuelles ‚Leiden an Gott‘, der ihn in Beschlag  
genommen hat [...] und von dem er nicht loskommt [...], betend abarbeitet“<sup>163</sup>.  
Eine Streichung der letzten Verse würde einerseits die inhaltlichen Bezüge zwischen  
der ersten und der vierten Strophe auflösen und andererseits die besondere Dynamik  
des Textes zerstören. Doch wer sind die Feinde, die mit verschiedensten Namen be-  
zeichnet werden und gegen die sich die Ablehnung des Beters richtet? Die Be-  
antwortung dieser Frage stellt einen wichtigen Schritt zum Verständnis des Textes dar.

### **Exkurs: Die „Feinde“ in den Psalmen<sup>164</sup>**

Den archaischen Menschen zeichnete eine starke Verbundenheit mit seiner Um-  
welt aus. In dieser Einbettung sieht der Einzelne die Phänomene seiner Umwelt  
als Repräsentation oder Manifestation eines größeren Ganzen. Die Wirklichkeit  
wird nicht rein objektiv sondern partizipierend erlebt.

„Ausschlaggebend für die Einstufung eines Phänomens war der Grad seiner  
Wirkmächtigkeit. Was wirkt, ist; was nicht wirkt, ist nicht. Ob diese Wirklichkeit  
einem Ding objektiv oder subjektiv zukommt, [...] ist für das stark projektive  
Ich, das Realität und Phantasie leicht vermengt, von geringer Bedeutung.“<sup>165</sup>

Die Bedrohung wird umso größer empfunden, je mehr sie den Menschen in seiner  
Existenz erschüttert und sein Inneres in Angst und Schrecken versetzt. Diese  
Ängste, die auch aus der eigenen Seele aufsteigen können, werden auf das Le-  
ben der Menschen bedrohende Totengeister, Götter und Dämonen übertragen.

---

<sup>163</sup> E. ZENGER, Rache, 83.

<sup>164</sup> Siehe zu diesem Abschnitt vor allem: KEEL, Othmar, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image  
der Widersacher in den Individualpsalmen (=SBM 7), Stuttgart 1969, [*in Folge*: O. KEEL, Feinde], 63–131.

<sup>165</sup> O. KEEL, Feinde, 63.

Mit der Entdivinisierung der Natur in Israel und den Glauben an JHWH als einzigen Gott, werden bisher bösen Mächten zugeschriebene Bedrohungen auf „die Feinde“ umgedeutet. In den Psalmen werden diese Verkörperungen einer unheimlichen Welt des Bösen mit verschiedensten Ausdrücken benannt. Auffallend dabei sind in den Feindklagen (im Unterschied zu Bedrohungen durch reale Personen) der Numerus-Wechsel von der Singular- zur Pluralform, die Partizipialformen und die Constructus-Verbindungen.<sup>166</sup> Solche Formen finden sich im vorliegenden Psalm in V 19b; V 21a.b. und V 23. Diese Widersacher sind keine individuellen Feinde, keine konkreten Personen, sondern sie repräsentieren eine „verderbliche Dynamis“<sup>167</sup>. Diese „dunklen Mächte“ werden aber nicht durch ihr Sein zur Bedrohung, sondern sie stellen sich mit ihrem Handeln in einen Gegensatz zu JHWH. Daher enthalten diese Feindbezeichnungen durchaus auch eine moralische oder religiöse Wertung.<sup>168</sup>

Ähnlich, aber vom Ursprung her anders, verhält es sich mit dem רָשָׁע. In der alten Spruchweisheit ist der רָשָׁע ein asoziales, verbrecherisches Element, das aber sein Ziel nicht erreicht. Aus der Sicht des Tun-Ergehen-Zusammenhangs kann und darf Verbrechen sich nicht lohnen und so hat ein solcher Mensch keinen Bestand. Allerdings ändert sich diese Sichtweise und es kommt zu Akzentverschiebungen. Deutliche Worte finden die Propheten; besonders Jeremia spricht explizit davon, dass die רָשָׁעִים Menschen sind, die skrupellos zu ihrem Vorteil handeln und dabei reich und angesehen sind (Jer 5,26-28). Doch kommt noch ein weiteres Element dazu: Nicht nur dass sie ihren Mitmenschen gegenüber verbrecherisch handeln, sondern ihrem Verhalten liegt bewusst Geringschätzung und Verachtung JHWHs zugrunde. Der Prophet beklagt sich bitter:

*„Du bleibst im Recht, Herr, wenn ich mit dir streite; dennoch muss ich mit dir rechten. Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein? Du hast sie eingepflanzt, und sie schlagen Wurzel, sie wachsen heran und bringen auch Frucht. Nur ihrem Mund bist du nah, ihrem Herzen aber fern. Wie lange noch soll das Land vertrocknen, das Grün auf allen Feldern verdorren? Weil seine Bewohner Böses tun, schwinden Vieh und Vögel dahin. Denn sie denken: Er sieht unsre Zukunft nicht“ (Jer 12,1-2.4; EÜ).*

<sup>166</sup> Siehe dazu: B. JANOWSKI, Konfliktgespräche, 111.

<sup>167</sup> O. KEEL, Feinde, 99.

<sup>168</sup> Vergleiche dazu B. JANOWSKI, Konfliktgespräche, 105f und 111.

Im Anschluss an Jeremia bekommt der רָשָׁע in der Folgezeit ein neues Profil: Der Frevler ist wirklich reich und einflussreich, nicht zuletzt aufgrund seiner Skrupellosigkeit. In seiner Gesinnung, die mit Unrecht, Gewalttaten und Bosheit einhergeht ist er gottfern oder gottlos. In seinem täglichen Handeln nimmt er im Gegensatz zum Gerechten die Forderungen JHWHs nicht ernst oder stellt sich ihnen bewusst und willentlich entgegen. Gerade deshalb sind seine Macht und sein Wohlergehen für die Getreuen JHWHs eine ständige Herausforderung. So heißt es in Psalm 10:

*„In seinem Hochmut quält der Frevler die Armen. Er soll sich fangen in den Ränken, die er selbst ersonnen hat. Denn der Frevler rühmt sich nach Herzenslust, er raubt, er lästert und verachtet den Herrn. Überheblich sagt der Frevler: «Gott straft nicht. Es gibt keinen Gott.» So ist sein ganzes Denken. Warum darf der Frevler Gott verachten, und in seinem Herzen sagen: «Du strafst nicht?»“*  
(Ps 10,2-4.13; EÜ)

Unser Psalmist wendet sich in Vers 19a mit der Bitte um Vernichtung des Feindes an Gott. Gott wird hier mit dem Gottestitel אֱלֹהִים bezeichnet, der vor allem im Buch Ijob sehr häufig anzutreffen ist (37mal), sonst aber selten Verwendung findet.<sup>169</sup> Das Verb קָטַל kommt insgesamt im AT nur 3mal vor, außer hier noch in Ijob 13,15 und 24,14. Auch wenn die lexematische Verbindung nur über das Wort רָשָׁע gegeben ist, erinnert die ausgesprochene Bitte deutlich an Jeremia 12,1-4. Ähnlich wie der Psalmist spricht auch Jeremia eine deutliche Sprache und seine Wortwahl wirkt schockierend: „*Raff sie weg wie Schafe zum Schlachten, sondere sie aus für den Tag des Mordens!*“ (Jer 12,3; EÜ). Wie bereits im Exkurs über die Feinde angesprochen, beklagt sich der Prophet über die Frevler. Auslöser für den Streit mit Gott ist der Erfolg der Frevler, ihr Ansehen und Wohlergehen (Jer 12,1-2b).

Dieser Ausgangskonflikt wird im Psalm nicht thematisiert, Parallelen sind jedoch mit der Prüfung durch JHWH, mit der Bekräftigung der Gemeinschaft mit Gott und der Bitte um die Tötung der Frevler eindeutig gegeben:

---

<sup>169</sup> Damit soll vor allem im Buch Ijob ein universaleres Gottesbild angesprochen werden. Vgl. dazu CH. BUYSCH, Davidpsalter, 118, Anmerkung 391.

Jeremia 12,3; EÜ

Du aber, HERR, du kennst mich,  
du siehst mich  
und prüfst mein Herz

und weißt, dass es an dir hängt.

Raff sie weg wie Schafe zum Schlachten,  
sondere sie aus für den Tag des Mordens!

Psalm 139,1b-4.18c-19a

HERR, du hast mich erforscht  
und erkennst mich:  
Du erkennst mein Sitzen und mein Aufste-  
hen, du durchschaust meine Absicht aus  
der Ferne.  
Mein Unterwegssein ermisst du, und alle  
meine Wege sind dir vertraut.  
Denn nicht ist ein Wort auf meiner Zunge,  
siehe, JHWH, du hast es gänzlich erkannt.

Ich erwache,  
und noch immer bin ich mit dir.

Wenn du doch tötetest, Gott, den gottlos  
Handelnden,

Der Text bei Jeremia liest sich fast wie eine Zusammenfassung einiger Teile des Psalms. In beiden Texten werden das Erkennen und die erfolgte Prüfung durch JHWH festgestellt, und – zwar nicht ausdrücklich, doch aus dem Kontext heraus – eine positive Beurteilung abgeleitet. In weiterer Folge wird das Verhältnis des Propheten bzw. des Psalmisten zu Gott als bejahende Zuwendung auch von menschlicher Seite aus hervorgehoben. Aus dieser engen Verbindung heraus muss die Bitte um Hinwegraffung der Frevler gesehen werden. Die Frevler sind eine Gruppe, die sich primär gegen Gott und seine Weisungen stellt.

Dass der Frevler hier in Vers 19a im Singular angeführt wird, bedeutet dennoch nicht, dass es sich um eine bestimmte Einzelperson handelt. Vielmehr wird damit ein bestimmter Typus angesprochen. Durch die bewusste Hinordnung des Beters auf die Seite Gottes wird er in diesen Konflikt zwischen JHWH und den Frevlern hineingezogen. (Ich denke aber nicht, dass es sich dabei um ein Gerichtsverfahren wegen Abgötterei gegen den Psalmisten handelt, wie von Würthwein angenommen; ebenso wenig um einen Reinigungseid.) Obwohl die „gottlos Handelnden“ nicht in erster Linie das Leben des Psalmisten bedrohen, geht von ihnen dennoch eine große Gefahr aus.

„Sie gehen den falschen Weg und sind so ein falsches Vorbild für den gerechten Beter, ja, sie wollen ihn sogar von diesem Weg abbringen (vgl. z. B. Ps 140; 141). Das Entscheidende aber für den Beter ist, dass sie den Widerpart JHWHs in der Welt bilden. [...] Die Bitte in V.19a muss also zuerst auf diesem Hintergrund gelesen werden: Das Töten des רָשָׁע durch JHWH erscheint dem Beter als ein Weg zu einer gottesfürchtigeren Welt.“<sup>170</sup>

Es geht dem Beter primär um JHWH, nicht um sich selbst. Aber vielleicht spielt, in Analogie zu dem bereits oben erwähnten Psalm 10 und Jeremia 12, auch die Frage nach der Gerechtigkeit und der Glaubwürdigkeit Gottes in der Welt eine Rolle. Bereits in seinen Fluchterwägungen (VV 7-10) ist der Beter zum Schluss gekommen, dass JHWH ihn überall leiten wird und eine versuchte Flucht zum Scheitern verurteilt ist. Die Frevler hingegen sagen: „*Es gibt keinen Gott*“ (Ps 10,4) und sie denken: „*Er sieht unsre Zukunft nicht*“ (Jer 12,4). Und der Augenschein gibt ihnen Recht, sie haben Erfolg. Damit wird das Selbstverständnis des Psalmisten in Frage gestellt. Und in diesem Sinn, so würde ich meinen, wird doch auch sein Leben, das er ganz an seinen Gott gebunden hat, durch die Frevler bedroht. Dennoch greift er nicht selbst zu Mitteln, um die Feinde unschädlich zu machen, sondern er wendet sich an seinen Gott. „In der Sicht des Beters ist Gott selbst die einzige Macht, die die Frevler als Gottesfeinde zum Schweigen bringen kann.“<sup>171</sup>

Aus seiner persönlichen Betroffenheit heraus passt es, dass der Psalmist in Vers 19b fordert, die „Blutmänner“ mögen von ihm weichen. Der verwendete Imperativ wird in einigen Handschriften zum Indikativ vereinfacht oder auch ein Personenwechsel vorgeschlagen.<sup>172</sup> Im Vergleich mit Parallelstellen in den Psalmen und bei Jesaja zeigt sich, dass damit meist eine strikte Abgrenzung zwischen gottesfürchtigem und gottlosem Handeln ausgedrückt wird. So heißt es etwa im Psalm 119,115; EÜ: „*Weicht zurück von mir, ihr Bösen! Ich will die Gebote meines Gottes befolgen.*“ Wie im Exkurs über die Feinde bereits angesprochen, wird durch den Ausdruck „Männer des Blutes“ eine verderbliche Dynamik anvisiert. Lügen, Betrug, Schandtaten, Unrecht, Mord werden im Psalter mit den „Blutmännern“ in Verbindung gebracht (Pss 5; 26; 55; 59). Aber es schwingt eine religiöse Komponente mit, wie z. B. der Parallelismus in Psalm 26,9 zeigt: „*Raff mich nicht hinweg mit den Sündern, nimm mir nicht das Leben zusammen*

<sup>170</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 120.

<sup>171</sup> H. IRSIGLER, Gebetsprozess, 259.

<sup>172</sup> Siehe dazu BHS.

mit dem der Mörder!“ (EÜ). So werden die „Blutmänner“ eben nicht als eine das Leben des Beters bedrohende Macht oder als persönliche Feinde gesehen, sondern es erfolgt eine Parallelisierung mit dem Frevler in V 19a und eine scharfe Abgrenzung zu diesem. Hier JHWH mit seinen Getreuen, auf der anderen Seite die Frevler. „Möglicherweise geht eine Faszination vom Treiben und Reden der Gottesfeinde aus, so dass sie bei anderen Menschen Sympathie gewinnen. [...] umso verständlicher wäre die entschiedene Haltung des Beters, mit der er seinen Hass und seine Abwehr gegen die Gottesfeinde bekundet.“<sup>173</sup> Die Feindschaft entspringt nicht persönlichen Motiven, sondern der Beziehung des Beters zu JHWH. Das wird sich in den Versen 21 und 22 noch deutlicher zeigen.

## Vers 20

אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְמִזְמֵה נִשְׂא לְשׂוֹא עֲרִיד:

20a Die, die dich aussprechen in böser Absicht,

20b sie erheben zu Nichtigem dein/e/en [...]

In Vers 20 wird die Wesensart der Feinde Gottes näherhin beschrieben. In zwei parallelen Aussagen erfolgt eine Charakterisierung der Frevler. Bezüglich der Vokalisation des Textes in V 20a gibt es einige Unklarheiten und unterschiedliche Konjekturen und Vorschläge.<sup>174</sup> In Anbetracht des Wechsels vom Singular zum Plural in Vers 19b wird in der vorliegenden Übersetzung die Pluralform beibehalten. Das Relativpronomen am Beginn des Verses könnte auf die „Blutmänner“ zurück verweisen, Hubert Irsigler folgend, stellt sich Vers 20 jedoch als eigener Satz dar.<sup>175</sup> Er verdeutlicht die Gefährlichkeit der Frevler. Sie sprechen über Gott in böser Absicht ganz offen oder heimlich mit Hintergedanken, wie Jeremia sich in 12,2 über ihre fromme Heuchelei beklagt. Die bösen Absichten der Feinde werden im Psalter öfter genannt (Pss 10,2.4; 21,10; 37,7), aber auch in Jeremia 11,15 und Ijob 21,27. (Hier wendet sich Ijob gegen die Gedanken seiner „Freunde“.) In Ps 37 geht es um eine weisheitliche Lebenslehre, angesichts des Erfolgs der Frevler, „den einmal gewählten Lebensweg, allen Anfech-

<sup>173</sup> H. IRSIGLER, Gebetsprozess, 259, [ohne Hervorhebung].

<sup>174</sup> Vgl. dazu CH. BUYSCH, Davidpsalter, 121f; G. EBERHARDT, Unterwelt, 108, auf deren Überlegungen ich mich hier stütze.

<sup>175</sup> Siehe H. IRSIGLER, Gebetsprozess, 231.

tungen zum Trotz, unbeirrt und gelassen mit dem Blick auf das Ende der Wege Gottes mit einem Menschen zu gehen“<sup>176</sup>. In Psalm 10 schmiedet der Frevler Anschläge gegen den Armen (V 2), aber seine bösen Gedanken zielen auch auf einen so genannten praktischen Atheismus, mit dem das Wirken Gottes geleugnet wird.<sup>177</sup> Es lässt sich nicht eindeutig feststellen, welche der beiden Bedeutungen der Psalmist hier im Blick hat, ob die Heuchelei, die sich im frommen Gerede und gegenteiligen Handlungen niederschlägt oder die offen zur Schau getragenen Lästerungen und Verhöhnungen Gottes.

Vers 20b bildet einen Parallelismus zu dieser Aussage. Der nur aus drei Worten bestehende Halbvers wird aber uneinheitlich überliefert und bietet einige textliche Schwierigkeiten,<sup>178</sup> daraus ergeben sich verschiedenste Konjekturen und Übersetzungen.<sup>179</sup> אִשָּׁוֹן beinhaltet in seinem Bedeutungsspektrum „die Leere“, „die Falschheit“, „das Wertlose“, „das Nichtiges“. Eine Parallele in der Kombination der ersten beiden Worte finden sich im AT im Missbrauchsverbot des Namens Gottes in Ex 20,7 und Dtn 5,11: Der Name Gottes darf unter keinen Umständen zu Nichtigem erhoben, zu Falschem gebraucht werden.<sup>180</sup> Das Wort אִשָּׁוֹן wird aber auch verwendet um damit Götzen zu umschreiben. So zum Beispiel in Psalm 31,7; Jona 2,9 und Jer 18,15; EÜ: „*Mein Volk aber hat mich vergessen; nichtigen Götzen bringt es Opfer dar.*“ Und im Buch Ijob warnt Elifas vor dem Beispiel der Frevler und stellt deren Hoffnungslosigkeit vor Augen: „*Er verlasse sich nicht auf Nichtiges, er wird irregeführt; denn Nichtiges wird sein Eintausch dafür sein*“ (Ijob 15,31; Rev. Elberfelder). Allen diesen Aussagen scheint gemeinsam zu sein, dass in ihnen das „Nichtiges“ als Gegenbild zu JHWH dargestellt wird. Daher dürfte es sich im Zusammenhang mit אִשָּׁוֹן hier im Psalm um ein Gegenbild zur rechten Gottesverehrung handeln. (Das klingt auch in Ps 26,4 an.) Aufgrund des letzten Wortes bleiben aber Schwierigkeiten einer sinnvollen Übertragung des gesamten Kolons, was zu verschiedenen Konjekturen geführt hat. So wurde

---

<sup>176</sup> HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich, Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB), Würzburg 1993, 229.

<sup>177</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 727.

<sup>178</sup> Siehe BHS.

<sup>179</sup> Einen Überblick dazu geben G. EBERHARDT, Unterwelt, 108, Anmerkung 34 und 35; und CH. BUYSCH, Davidpsalter, 123f.

<sup>180</sup> Siehe dazu ROSE, Martin, 5. MOSE, Teilband 2: 5. Mose 1–11 und 26–34, Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (=ZBK AT 5.2), Zürich 1994, 427.

zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Missbrauchsverbot der Textbestand von עֲרִיךְ zu שָׂמֵךְ korrigiert.<sup>181</sup>

Der Satzkonstruktion entsprechend sollte ein direktes Objekt zum Verb נָשָׂא gegeben sein. Frank-Lothar Hossfeld übersetzt grammatikalisch richtig und ohne Veränderung des Textes mit „deine Städte“.

„Vom Wortbestand ausgehend setzen die Feinde Gottes Städte herab. Der vorausgehende Kontext der Ps 120–137 legt die Assoziation der Zionsperspektive mit ihrer Betonung der Stadt Jerusalem nahe. [...] Man kann also Vers 20b dahingehend verstehen, dass die Gottesfeinde das Heimatland mit seinen Städten auf verschiedene Weise herabsetzen und auf solche Art defätistisch JHWHs Ohnmacht in der Geschichte anschwärzen.“<sup>182</sup>

Diese Überlegungen scheinen zwar logisch zu sein, dennoch ergibt sich aus dem Zusammenhang des gesamten Psalms nicht zwingend der Hinweis auf die Städte. Auch wird das verwendete עָרָה als Aramäismus angesehen und üblicherweise mit „Feind/Widersacher“ angegeben.<sup>183</sup> Doch auch damit lässt sich ohne weitere Korrektur noch keine wirklich sinnvolle Übersetzung anfertigen. So schreibt Christoph Buysch:

„Gesucht wird eine Lösung, die möglichst neutral den schon in V.20a angesprochenen Gott oder ein ihm zugewiesenes Attribut [...] beinhaltet, was in der Konsequenz des Parallelismus läge. Es erscheint wahrscheinlich, dass עֲרִיךְ sich, wenn nicht auf JHWH selbst, so dann doch auf eines seiner Attribute beziehen würde.“<sup>184</sup>

Daher lässt Buysch in seiner Übersetzung die Stelle des möglichen Attributes frei, eine Vorgangsweise, die zwar unüblich scheint, der ich mich aber anschließen möchte. Zusammenfassend gibt es (trotz dieser Offenheit in V 20b) für die Charakterisierung der Feinde einige bedeutsame Punkte:

- Die Frevler sind nicht Feinde des Beters, sondern sie stellen sich in ihrem Reden und vor allem in ihrem Handeln bewusst gegen Gott. Sie verkörpern eine *strukturelle destruktive Gewalt*<sup>185</sup>, korrumpieren die Gesellschaft und setzen dabei auch die Religion ein.

---

<sup>181</sup> So z. B. Einheitsübersetzung; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gattung und Theologie; R. KILIAN, In Gott geborgen; WESTERMANN, Claus, Ausgewählte Psalmen/ übers. u. erkl. von Claus Westermann, Göttingen, 1984; E. ZENGER, Morgenröte (u. ö.) ersetzt עֲרִיךְ nicht, sondern ergänzt im Sinne des Dekaloggebotes und fügt „deinen Namen“ zusätzlich ein.

<sup>182</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 727.

<sup>183</sup> F. MATHEUS, Kompaktwörterbuch, 251.

<sup>184</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 123.

<sup>185</sup> E. ZENGER, Gottesmystik, 70.

- Die Feinde sind wahrscheinlich erfolgreich und besitzen eine gewisse Macht. „Denn es sind solche, die von Gott reden – dies betont deutlich V.20 – also Theologen, Lehrer, maßgebende Leute.“<sup>186</sup>
- Sie bilden einen Gegensatz zu denen, die an JHWH festhalten. Mit ihrem Wohlergehen und ihrer Macht bedrohen sie die Gottes-Wahrheit und gefährden in einem weiteren Sinn damit auch das Leben der JHWH-Getreuen.

## Vers 21 und Vers 22

תְּלוֹא־מִשְׁנֵאִיךָ יְהוָה אֲשֶׁנָּא וּבְתִקְוֵמִיךָ אֶתְקוּטָט:  
תְּכַלִּית שְׁנֵאָה שְׁנֵאתִים לְאוֹיְבִים הָיוּ לִי:

- 21a Soll ich nicht die dich Hassenden, JHWH, hassen,  
21b und deine Widersacher nicht verabscheuen?  
22a Mit Entschiedenheit hasse ich sie,  
22b zu Feinden sind sie mir geworden.

Der Psalmist hat bisher eindeutig Stellung bezogen: Er ist auf der Seite JHWHs. Doch welche Konsequenzen ergeben sich für ihn daraus? Mit Nachdruck stellt der Beter in Vers 21 an Gott die Frage „Soll ich nicht [...] hassen?“ Aus dieser Frage spricht aber keine Unsicherheit, sondern sie ist eher als rhetorische Frage zu verstehen (vgl. dazu Spr 14,22; Jes 28,25; Jer 5,3; 23,24; u. ö.). Der Beter kann nicht anders, die Parteinahme für Gott fordert ihn dazu heraus, die Widersacher Gottes zu hassen. Das Verb „hassen“ ist im AT häufig belegt, vor allem auch in den Psalmen und Sprichwörtern. Dort wird damit die Gegnerschaft zum Beter oder zu JHWH ausgedrückt (z.B. Ps 9,14; 18,18; 21,9; 41,8, Spr 29,10 u. ö.).<sup>187</sup> Aber es finden sich durchaus unserem Psalm ähnliche Textstellen, in denen der Beter seinen Hass kund tut (z.B. Ps 31,7, besonders auch Ps 26,4-5; EÜ: „Ich saß nicht bei falschen Menschen, mit Heuchlern hatte ich keinen Umgang. Verhasst ist mir die Schar derer, die Unrecht tun; ich sitze nicht

<sup>186</sup> H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gattung und Theologie, 51.

<sup>187</sup> Erwähnenswert erscheint mir in diesem Zusammenhang auch Ex 20,5 bzw. Dtn 5,9: „Du sollst dich vor ihnen [den Götzen] nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen. Denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern und an der dritten und vierten Generation von denen, die mich hassen“ (Rev. Elberfelder). „Hassen“ wird hier mit Götzenverehrung gleichgesetzt.

*bei den Frevlern*“: Singulär im Psalter ist jedoch der Parallelismus der beiden Verben שָׂנֵא und קָוַט. קָוַט („verabscheuen“) kommt unter anderem in Ijob 11,7; Pss 95,10; 119,158; vor, in den beiden Psalmen werden die Treuen JHWHs den Abtrünnigen gegenübergestellt. In Vers 21b steigert „verabscheuen“ in einem synthetischen Parallelismus die Aussage vom „Hass“ des Beters noch. Dabei muss beachtet werden, dass „hassen“ im heutigen Sprachgebrauch eine starke persönliche Emotionalität beinhaltet, im Unterschied zur Verwendung im AT. „Wie ‚lieben‘ hat auch ‚hassen‘ primär konkretes Tun im Blick [...]. In Psalm 139,21-22 geht es nicht um Haßsucht und Menschenverachtung, sondern um eine Haltung und um Aktionen, die sich der destruktiven Gewalt entgegenstemmen und diese bekämpfen.“<sup>188</sup> Erich Zenger übersetzt daher (statt mit „hassen“) mit „kämpfen“.

Der Beter stellt sich eindeutig auf die Seite Gottes, das soll dieser Vers zum Ausdruck bringen. Die, die sich gegen Gott erheben (קָוַמ), sind auch seine Feinde, er distanziert sich vehement von ihnen, möchte mit ihnen nichts zu tun haben. Aber nicht von sich aus, sondern aufgrund seines Naheverhältnisses zu Gott. Der Psalmist weiß sich von Gott „ausgesondert“ und in Dienst genommen und versucht, dem nicht mehr auszuweichen. Mit allen damit verbundenen Konsequenzen. (Anders als in der zweiten Strophe, in der er versucht hat, zu fliehen – ähnlich wie Jona, der dem Auftrag Gottes entkommen will.)

Das wird durch Vers 22 noch einmal klar ersichtlich. תִּכְלִית scheint ein spätes Wort zu sein, es kommt nur noch in Neh 3,21; Ijob 3,21; 11,7; 26,10; 28,3 vor und bezeichnet etwas Endgültiges, Abgeschlossenes oder die Vollkommenheit Gottes (Ijob 11,7). Man wird besonders durch die Ijob-Stellen ein wenig an die Merismen in VV 8-9 erinnert, mit denen der Beter den Versuch seiner Fluchtbewegung zur Sprache brachte. Hier geht es auch um etwas Umfassendes, gleichzeitig aber auch um eine letztgültige Entscheidung. Daher die Übersetzung mit „entschieden“. Nun ist es endgültig, der Psalmist beschreibt seine radikale Ablehnung mit einer Paronomasie: „Mit entschiedenem Hass hasse ich sie.“ Aber sie sind erst zu Feinden des Beters *geworden*, die Feindschaft hat sich aufgrund der Auseinandersetzung mit den Frevlern zugespitzt. Dabei muss es sich gar nicht um einen offen ausgetragenen Konflikt handeln. Wahrscheinlich geht es eher um eine andauernde Bedrohung durch die Frevler, die die Glaubwürdigkeit JHWHs diskreditieren und damit noch Erfolg haben. Dadurch wird auch für die

---

<sup>188</sup> E. ZENGER, Gottesmystik, 70.

Frommen Vieles infrage gestellt (vgl. Jer 12,1: „*Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?*“).

„Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft korrumpieren die Verbundenheit mit Gott. [...] Dies Bewusstsein und die Angst davor brechen allerdings wie ein Vulkanausbruch über eine friedliche Landschaft herein.“<sup>189</sup>

Vers 17 betonte die Kostbarkeit der Gedanken Gottes für den Beter, in Vers 22 geht es im Gegensatz dazu um die radikale Ablehnung und Distanzierung des Beters von den Feinden.<sup>190</sup> Nach der tiefen Erfahrung der Nähe Gottes gerät der Beter in einen Konflikt. Die Feinde können auf der einen Seite, wie bereits angesprochen, realen Lebensumständen entsprechen, die im Sinne der Gottes- und Nächstenliebe nicht zu tolerieren sind. Der Psalmist „tut, was zu tun ist“<sup>191</sup>. Eine zweite Möglichkeit wäre, dass die Feinde im Beter selbst zu finden sind. Aus der tiefen Beziehung zu Gott fällt der Mensch in eine neuerliche, vielleicht noch tiefere Krise. „Jede Erfahrung, die ihm die Einheit seines Wesens mit dem Göttlichen ins Innesein hebt, läßt ihn die Größe des Abstandes spüren, der ihn als ganzen und immer wieder im Welt-Ich gefangenen Menschen noch von einer dem Göttlichen gemäßen Daseinsform trennt.“<sup>192</sup> Diese Erfahrung beschreibt auch Johannes vom Kreuz. Die eigenen Unzulänglichkeiten stehen wie Feinde zwischen dem Menschen und Gott. Im Nicht-Loslassen-Können, in den ungeordneten Strebungen sieht Johannes Feinde, die einen gottsuchenden Menschen „töten“ können. Und die Überwindung dieser kann dem Menschen nicht allein, sondern nur mit Gott gelingen.

### Vers 23

חִקְרֵנִי אֵל וְדַע לְבָבִי בְּחַנֵּנִי וְדַע שְׂרָעָפַי:

- 23a *Erforsche mich, Gott,*  
23b *und erkenne mein Herz,*  
23c *prüfe mich*  
23d *und erkenne meine Sorgen*

<sup>189</sup> O. KEEL, *Rundum geborgen*, 56.

<sup>190</sup> Würde man die beiden Verse zusammen lesen, ergäbe sich eine interessante Rahmung: Beide Male verwendet der Psalmist im Text לִי (*für mich*), einmal am Beginn des Satzes, einmal am Ende.

<sup>191</sup> L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Sieben Stufen*, 2.

<sup>192</sup> DÜRCKHEIM, *Karlfried, Vom doppelten Ursprung des Menschen. Als Verheißung, Erfahrung, Auftrag*, Freiburg–Basel–Wien <sup>10</sup>1987, [*in Folge*: K. DÜRCKHEIM, *Ursprung des Menschen*], 126.

Vers 23 knüpft eng an den Beginn des Psalms an, sowohl thematisch als auch durch die Wortverbindungen. Insgesamt fünfmal kommen Verben aus dem Wortfeld „erkennen“ vor, ידע gleich zweimal in einem (fast) parallel gebauten Vers. Überraschend erscheint hier die Aufforderung zur Prüfung durch Gott – in den ersten Versen schilderte der Beter die Prüfung als bereits vollzogen. Doch während an dieser Stelle die Feststellungen des Psalmisten eher allgemein und unbeteiligt erschienen, handelt es sich hier um dringliche Bitten, die als Imperative formuliert sind. Insofern stellen sie auch eine Verbindung zu den Feindbitten dar. Die Bitte um Erforschung und Erkennen mit den identischen Verben von Vers 1, wird hier noch genauer bestimmt und verstärkt.

Der Psalmist bittet Gott „sein Herz“ zu erkennen. Anders als im heutigen Sprachgebrauch ist in Israel das Herz<sup>193</sup> nicht primär der Ort der Gefühle, sondern zuvorderst „der Sitz der Vernunft und des Verstandes, des geheimen Planens und Überlegens und der Entschlüsse. [...] Nach Dtn 29,3 hat ein Mensch Augen, um zu sehen, Ohren, um zu hören, und ein Herz, um zu verstehen.“<sup>194</sup> Und Salomo, der Inbegriff eines weisen Königs bittet Gott: „*Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht*“ (1Kön 3,9; EÜ). Vor allem in den Sprichwörtern wird das Herz häufig mit Vernunft oder Verstand gleichgesetzt: „*Ihr Unerfahrenen, werdet klug, ihr Törichten, nehmt Vernunft [Herz] an!*“ (Spr 8,5; EÜ). Das Herz ist Sitz des Gedächtnisses (z. B. Ps 31,13), in Verbindung mit der Seele steht es für den ganzen Menschen (u. a. Ps 13,3). Im Herzen der Menschen werden die bösen Pläne ausgeheckt (Pss 64,7; 83,6; Spr 6,18; 7,10; u. ö.), Gott aber erforscht und kennt die Geheimnisse des Herzens (Ps 44,22; hier werden die gleichen Verben verwendet). Das Herz wird uns in Folge seiner Unterscheidungskraft von Gut und Böse (siehe Salomo) auch als Sitz des Gewissens vorgestellt, sowohl des belasteten, sündigen Menschen (Pss 34,19; 51,19) als auch mit der Bitte um ein reines Gewissen (Ps 51,12). In Verbindung mit den Heilsverheißungen spielt das Herz eine wichtige Rolle bei der Erkenntnis JHWHs, etwa Ez 36,24-28; besonders deutlich aber Jeremia 24,7; EÜ: „*Ich gebe ihnen ein Herz, damit sie erkennen, dass ich der Herr bin. Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein; denn sie werden mit ganzem Herzen zu mir umkehren.*“ Indem der Psalmist Gott um das Erkennen seines Herzens bittet, setzt er gewissermaßen auch seine Distanzierung von den Frevlern fort.

---

<sup>193</sup> Zum Thema „Herz“ siehe SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik, 33–40.

<sup>194</sup> SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik, 35.

Vers 23b bringt zum Beginn des Psalms ein zusätzliches Verb aus dem Wortfeld des „Erkennens“. ׀ב, ursprünglich ein Begriff zur Prüfung von Steinen und Edelmetallen, wird im übertragenen Sinn häufig zur Prüfung des Menschen durch Gott eingesetzt. Manchmal sehr nahe der anfänglichen Bedeutung (Ijob 23,10; Ps 66,10; Sach 13,9; u. ö.), meist aber ohne den Hintergrund einzuspielen. Der Psalmist bittet Gott damit um eine besonders genaue Prüfung, aus der er vielleicht noch einmal geläutert hervorgehen wird. In Vers 2 kamen die Absichten des Beters zur Sprache; hier wird ein Wort verwendet, das zwar meist mit „Denken“, „Gedanken“ wiedergegeben wird,<sup>195</sup> womit aber unruhige, quälende Gedanken oder Sorgen gemeint sind, wie auch in Ps 94,19. Gott soll sich der belastenden Gedanken des Beters annehmen, die er in den vorhergehenden Versen zur Sprache gebracht hat. Nach Buysch resultiert die Nennung der beängstigenden Gedanken hier aus einer (noch immer) möglichen Beeinflussung des Beters durch die JHWH-Feinde bzw. seiner ungenügenden Abgrenzung von diesen.<sup>196</sup> Möglicherweise schwingt damit, im Kontext der Prüfung, außerdem ein Verweis auf die Abgrenzung von persönlichen Rachegelesten mit (vgl. dazu auch Jer 11,20 und Ps 94).

Ich würde sagen, dass der Psalmist eigentlich seine gesamten Sorgen um die Sache JHWHs zum Ausdruck bringen will. Er bringt seine quälenden Gedanken aus der inneren Feindproblematik heraus vor Gott, aber eigentlich geht es um eine Gesamtreflexion. Im Laufe des Psalms wurde der Mensch als körperliches und affektives Wesen zur Sprache gebracht. Mit der jetzt erfolgten ausdrücklichen Erwähnung des Herzens geht der Psalmist über die Gefühlsebene hinaus, er bringt sein gesamtes geistiges Mensch-Sein vor Gott (siehe dazu auch Dtn 6,5; Rev. Elberfelder: „*Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.*“) Die eindringliche Bitte um Erkenntnis und Prüfung bzw. Läuterung betrifft alle Bereiche des menschlichen Geistes.<sup>197</sup> Jetzt stellt sich der Psalmist „nackt“ vor Gott, er möchte von allem frei werden, was ihn noch von der Gott-

---

<sup>195</sup> So u. a. EÜ; CH. BUYSCH, Davidpsalter; G. EBERHARDT, Unterwelt; HOSSFELD/ZENGER, HThKAT; K. SEYBOLD, Psalmen.

<sup>196</sup> CH. BUYSCH, Davidpsalter, 128.

<sup>197</sup> Johannes vom Kreuz unterscheidet drei Seelenvermögen: Erkenntnis, Empfindungs- und Erinnerungsvermögen, denen er die geistigen Kräfte des Menschen zuordnet.

einung trennt. Es geht ihm nicht mehr nur um „reformacion“ (Umformung) sondern um „transformacion en Dios“ (Überformung in Gott).<sup>198</sup>

## Vers 24

וּרְאֵה אִם־דַּרְךְ־עֵצָב בִּי וְנִחֵנִי בְּדַרְךְ עוֹלָם:

24a und sieh doch,

24b ob der Weg der Abgötterei an mir ist

24c und führe mich auf dem Weg der Zukunft!

In Vers 24 setzt der Beter emphatisch mit einem „und siehe“ fort. Auch dieses Verb gehört zum „Erkennen“, damit dürfte nun allerdings keine neuerliche Überprüfung angesprochen sein. Vielmehr soll nun das Ergebnis der Musterung durch JHWH zum Vorschein kommen. So wie Gott bereits das Formlose des Psalmisten, den Menschen in seiner Entwicklungsmöglichkeit sah (V 16), so ist für ihn die Bilanz der Erforschung (V 23) offensichtlich. Nun wird das Motiv der Wege aus Vers 3 wieder aufgenommen. Dort demonstrierten sie einen Bereich des Erkennt-Seins durch Gott, wurden aber nicht detaillierter beschrieben. Hier kommen die Wege gleichsam als Kontrastprogramm in den Blick, ein antithetischer Parallelismus, ähnlich Jeremia 21,8; EÜ: „*Zu diesem Volk aber sollst du sagen: So spricht der Herr: Seht, den Weg des Lebens und den Weg des Todes stelle ich euch zur Wahl.*“ Dabei ergeben sich Fragen nach der näheren Deutung der Wege aus dem vorliegenden Text.<sup>199</sup> Das seltene Wort עֵצָב ist im AT mit zwei verschiedenen Bedeutungen belegt. Einmal bedeutet es „Leiden, Schmerz“ (1Chr 4,9; Jes 14), die weitere Bedeutung liegt bei „Götzenbild“ (Jes 48,5). So würden sich zwei Möglichkeiten ergeben: „Weg der Leiden/Schmerzen“ oder „Weg des Götzen“. Der zweiten Übersetzung folgend wurde (wie bereits oben im forschungsgeschichtlichen Überblick vorgestellt), der Psalm als Gebet eines des Götzendienstes Angeklagten gelesen. Frank-Lothar Hossfeld sieht ebenfalls viele Hinweise, dass der Weg als „Götzenweg“ zu lesen ist.

<sup>198</sup> Siehe dazu JOHANNES VOM KREUZ, Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung, Sämtliche Werke Band 1. Herausgegeben und übersetzt von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 1995, [in Folge: N], Anhang, 218.

<sup>199</sup> Zu den unterschiedlichen Versionen siehe BHS.

„Der ‚Weg des Götzen‘ nimmt ein Thema auf, das im vierten und fünften Psalmenbuch anklingt: Ps 97,7 sagt den Bilderdienern und Verehrern von Nichtigkeiten das Gericht an. Ps 106,36.38 erzählt vom Götzendienst Israels im Lande Kanaan. [...] Der ‚Götzenweg‘ von V 24 oszilliert also zwischen konkreter Bilderverehrung und (heidnischer) Gegenreligion.“<sup>200</sup>

Dem setzt Hubert Irsigler entgegen: „Davon, dass sie [die Frevler] eigentlichem Götzendienst frönen, ist nicht die Rede!“<sup>201</sup> Vielmehr muss der „falsche Weg“ als ein Bild für das ganze Tun der „Frevler“ und „Männer des Blutes“ gesehen werden. Sie erheben sich gegen Gott, leben in Opposition zu ihm und sind somit auf dem falschen Weg. Vielleicht wird auch wieder bewusst mit der Doppeldeutigkeit des Wortes gespielt, der „Weg des Götzen“ könnte auch der „Weg des Leidens und der Schmerzen“ sein (entsprechend dem „Weg des Todes“ bei Jeremia; s. o.). Dieser Weg könnte „im weiten Sinn als ‚Kränkung‘ Gottes interpretiert werden. „Solche Kränkung kann freilich falsche Rede von Gott, im *übertragenen* Sinn als ‚abgöttisch‘ verstanden einschließen.“<sup>202</sup> „Abgöttisch“ in diesem Sinn beschränkt sich nicht auf die Verehrung falscher Götter, sondern impliziert jegliches Verhalten, das sich gegen Gott wendet.

Auch die nähere Bestimmung des zweiten Weges (V 24c) lässt in ihrer einzigartigen Kombination im AT, einigen Bedeutungsspielraum offen. Der עוֹלָם דְרָדָךְ sollte jedenfalls dem Parallelismus nach, als Gegenpol zum Weg der Frevler verstanden werden. Zwar werden die „Wege der Vorzeit“ auch negativ interpretiert (z. B. Ijob 22,15), hier liegt aber eine ähnlich positive Konnotation wie in Jer 6,16; EÜ: *„So spricht der Herr: Stellt euch an die Wege, und haltet Ausschau, fragt nach den Pfaden der Vorzeit, fragt, wo der Weg zum Guten liegt; geht auf ihm, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Sie aber sagten: Wir gehen nicht.“* Der „ewige Weg“<sup>203</sup> darf aber nicht nur als „altbewährter“<sup>204</sup> Weg in einem statischen oder historischen Sinn verstanden werden. Im Kontext des gesamten Psalms und seines Beziehungsgeschehens würde diese Interpretation meines Erachtens zu kurz greifen. Diese Sichtweise wird auch durch das letzte Verb im Psalm noch unterstützt. Mit einem Imperativ bittet der Psalmist Gott um seine Führung. (Dazu wird ein Verb aus Vers 10 wieder aufgegriffen.) In parallelen

---

<sup>200</sup> HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 728.

<sup>201</sup> H. IRSIGLER, Gebetsprozess, 232.

<sup>202</sup> H. IRSIGLER, Gebetsprozess, 232.

<sup>203</sup> So übersetzt z. B. F. Delitzsch, G. Eberhardt, K. Seybold.

<sup>204</sup> Siehe Einheitsübersetzung.

Psalmversen (Pss 5,9; 27,11) kommen sowohl der Imperativ, als auch die Motive der Feinde und des Weges JHWHs vor. Dort heißt es aber: „*Zeige mir, Herr, **deinen** Weg, leite mich auf ebener Bahn trotz meiner Feinde!*“ (Ps 27,11; EÜ; [*Hervorh. d. Verf.*]).

Hier wird die Bindung zwischen dem Beter und Gott deutlich angesprochen. Es geht nicht nur darum, dass zwei Wege existieren, sondern auf dem Weg Gottes eine Zukunft zu haben. Der Beter bittet Gott, ihn, von den zur Wahl stehenden Wegen (siehe Jer 21,8), auf den richtigen zu führen. (So wie er darauf vertraute, in der Krise in V 10 von Gott geführt zu werden.) Der hier genannte Weg der Frevler oder der Schmerzen ist der Weg, der von Gott wegführt. Zwar bereitet auch der Weg der Gotteinung einem Menschen zunächst Schmerzen und Leid, doch der Beter bittet Gott eindringlich, auf ihn zu schauen, sich um ihn zu kümmern, ihn weiter zu ihm zu führen. Das unbegrenzte Einverständnis zum Tun Gottes gab der Beter ja bereits in Vers 12 („*Dunkelheit ist gleich wie das Licht*“). Der Psalmist bittet um die Führung Gottes um ihm ein geglücktes Leben mit JHWH zu ermöglichen, ein Leben, das Bestand hat. Vergleichbar mit Psalm 1,6; Rev. Elberfelder: „*Denn der HERR kennt den Weg der Gerechten; aber der Gottlosen Weg vergeht*“. Den größten Schmerz würde es dem Gottsuchenden zufügen, wenn er auf dem Weg der Einigung mit Gott nicht weiterkommen würde. Und dieses Vorankommen kann nur mit Gottes Hilfe geschehen.

### **3.4.5 Resümee der entfalteten Gottesbeziehung im Psalm**

#### **Die Erfahrung des Angesprochen-Seins**

Der gesamte Psalm wird vom persönlichen Verhältnis des Beters zu Gott bestimmt. Dieses anfangs eher unbestimmte und fast zwiespältig erscheinende Verhältnis wird im Laufe des Psalms näher entfaltet und schließlich festgelegt. Der Psalmist beginnt in Vers 1 mit der vertraulichen Anrede Gottes: „Du“, dennoch bleibt die individuelle Beziehung zu diesem Du vorerst ungeklärt. In den ersten Versen stellt sich der Beter als von Gott erkannt dar und dieses Erkannt-Sein erstreckt sich auf die Gesamtheit seines Lebensvollzuges. Der Psalmist lässt hier außer der vertraulichen Anrede aber keine persönlichen Gefühle erkennen, er wird eher als „Objekt“ der Untersuchungen durch JHWH gezeichnet. Der Mensch in seinem Tun und Denken liegt offen vor Gott, es kommen aber keine Zweifel an der Lauterkeit und Fehlerlosigkeit seines Lebens auf.

Dabei geht es nicht um die Omnipräsenz Gottes, sondern Gott hat den Beter erforscht und erkannt, dieses Erkannt-Sein begründet ein besonderes Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, eine Berufung. Mit dieser Berufung sind keine besonders genannten Aufgaben wie z. B. bei einem Propheten verbunden. Die Aufgabe ist das Leben des Menschen selbst. Diese Verbindung wird vorgängig von Seiten Gottes gezeichnet, er hat die Initiative ergriffen und den Menschen „angesprochen“. Die Wahrnehmung dieser Liebe Gottes hat den Menschen auf den kontemplativen Weg gebracht. Die ersten Schritte auf diesem waren von positiven Erfahrungen der Nähe Gottes geprägt. Doch das Weitergehen auf diesem Wege bringt eine erste Phase des Überdrusses und der Trockenheit mit sich – eine erste Krise. Die seltsame Unbeteiligt-heit des Beters in den ersten Versen könnte diese „Wüstenerfahrung“ zum Ausdruck bringen. Im Umschließen des Psalmisten beraubt JHWH diesen seines äußeren Handlungsspielraumes. Gott umschließt den Beter, legt seine Hand auf ihn – er bringt ihn so dazu sich nach innen zu wenden und mit sich selbst auseinanderzusetzen. Johannes vom Kreuz nennt solche Krisen auch Läuterung. Sie sind notwendig für den Prozess der Umformung und Überformung in Gott. Am Ende der ersten Strophe bringt der Beter mit einem negativen Unterton seine Zweifel zu Wort und lässt erstmals eine Reaktion erkennen. Vielleicht kommen diese Zweifel auch aus der Frage nach der Sinnhaftigkeit seiner „Berufung“ und des eingeschlagenen Weges. Der Beter möchte etwas von Gott erkennen, er möchte Gott verstehen. In seinen Zweifeln schwingt der starke Wunsch nach der Erkenntnis Gottes mit.

### **Die Sehnsucht nach Gott**

Diese Zweifel und Sehnsüchte setzen sich mit der versuchten Fluchtbewegung des Psalmisten in der zweiten Strophe fort. Er lotet hier die möglichen oder eigentlich unmöglichen Fluchtpunkte vor JHWH aus. Mit seiner Flucht könnte der Beter einerseits versuchen, aus der Krise herauszukommen – indem er den eingeschlagenen Weg zu Gott verlässt. Andererseits bringt er damit in seinen Zweifeln und Fragen seine Sehnsucht nach Gott zum Ausdruck und die Gewissheit der Nähe Gottes. Der Beter fragt sich nicht, ob Gott im Hintergrund da ist – das steht für ihn letztlich außer Zweifel. Was ihn vielmehr beschäftigt ist seine eigene Verhältnisbestimmung zu Gott. Kann er sich selbst soweit zurücknehmen, seine eigenen Wünsche und Strebungen, sein Leben ganz in die Hand Gottes geben? Auch wenn das Handeln Gottes aus seiner Sicht nur

schwer verständlich oder gar nicht fassbar ist? Indem sich der Beter schließlich der Nacht überlässt, die auch Gottes Bereich ist, gibt er das Zweifeln und Überlegen auf und gibt sich ganz in die Hand Gottes. Der dunkle Glaube wird sein Führer. Der Psalmist vertraut sich an dieser Stelle erstmals selbstbestimmt der Leitung und Führung Gottes an. Gottes Gegenwart kann den Menschen in der Krise und durch die Krise auf dem kontemplativen Weg weiterführen. Aber nur, wenn der Mensch damit einverstanden ist und sich dem Tun Gottes nicht in den Weg stellt. Nur so ist eine tiefgehende „Läuterung“ und „Heilung“ möglich.

### **Meditation und Kontemplation**

In der dritten Strophe reflektiert der Beter nun sein existentielles Verhältnis zu Gott. Dabei wird auf den Ursprung der Beziehung bereits vom Mutterleib an rekurriert. Wenn hier auch Schöpfungstermini gebraucht werden, so dürfen sie nicht allgemein verstanden werden, sondern sie bilden nur den Hintergrund für die besondere Verbindung des Psalmisten mit JHWH. Wurden in den Fluchterwägungen alle räumlichen Bereiche als „Ort der Beziehung“ zu Gott abgesteckt, so geht es hier um den Psalmisten als „ganzen Menschen“. Nieren, Gebeine, die Seele – alles erhält seinen Platz in der Beziehung zu Gott. Der Psalmist erkennt sich vom Mutterleib an von Gott erworben, er ist erwählt und berufen – und nun kann er dieser Berufung zustimmen. Sein ganzes Mensch-Sein wird ihm auf Gott hin transparent. Er weiß sich in seinem Handeln von Gott geführt und gehalten, seine Tage sind im Buch Gottes verzeichnet. Auch wenn er die Absichten Gottes noch immer nicht ergründen kann und ihre unvorstellbare Menge nicht zählbar ist, sind sie kostbar und kein Grund mehr, an JHWH zu zweifeln. Ausdrücklich bekennt sich der Beter in seiner „Meditation“ zu seiner Erwählung und zu seinem Gott. Über diesen Prozess des Nachsinnens kommt er schließlich so weit, seine Aufmerksamkeit nur mehr auf Gott zu richten. So kann er in die Gegenwart Gottes versetzt werden, Gott kann sich ihm mitteilen. Der Psalmist wird einer, „der nach einem langen Schlaf die Augen in das Licht hinein öffnet, das er nicht erwartet hatte“<sup>205</sup>. Diese Gottesgemeinschaft kann in ihrer Vollendung in diesem Leben noch nicht von Dauer sein, sondern bleibt Ziel des menschlichen Lebens und des kontem-

---

<sup>205</sup> CA 13–14,23.

plativen Weges. Dabei muss dieser Weg immer weitergegangen werden und sich im Alltag bewähren.

### **Die Sorge um den Weg der Zukunft**

Aus dieser persönlichen Standortbestimmung und der Erfahrung der Nähe Gottes heraus gerät der Psalmist in einen Konflikt. Wieder eine Krise, diesmal vielleicht eine noch tiefgehendere. Nach dem Einssein mit Gott erkennt der Beter umso deutlicher, wie weit er als im „Welt-Ich“<sup>206</sup> Gefangener noch von Gott getrennt ist. Die eigenen Unvollkommenheiten stellen sich wie Feinde zwischen ihn und Gott, sie hindern ihn daran, auf dem kontemplativen Weg weiter vorwärts und Gott näher zu kommen. In dieser Phase des Weges erscheint es dem Psalmisten bereits so, dass das Nicht-Voranschreiten mit dem Tod gleichzusetzen wäre. Deshalb fordert er Gott auf, alles zu tun damit die „Blutgierigen“ von ihm ablassen. Der Beter vertraut sich einmal mehr dem Handeln Gottes an - allein kann er diese Krise, in die er aus seiner Beziehung zu Gott heraus geraten ist, nicht bewältigen. Eine Beziehung, die von Gott aus schon immer bestanden hat. Deshalb bringt der Psalmist abschließend noch einmal sein ganzes Mensch-Sein vor Gott. In der liebenden Einigung mit Gott kann es nicht um einzelne Bereiche des Menschen gehen. Im Buch Deuteronomium heißt es: *„Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft“* (Dtn 6,5; Rev. Elberfelder). Der Beter stellt sich „nackt“ vor Gott, nichts soll ihn mehr von der Einheit mit Gott trennen. Und er bittet Gott, dass er ihn auf diesem Weg weiterführt - er hat erkannt, dass nur dieser Weg für ihn ein Weg der Zukunft, d. h. des Lebens sein kann.

So stellt der Psalm einen Entwicklungsprozess dar, in dem der Beter von der anfänglichen Wahrnehmung des Angesprochen-Seins durch Gott und der daraus folgenden Sehnsucht immer weiter auf dem kontemplativen Weg fortschreitet. Durch Krisen und Phasen der Gotteserfahrung hindurch findet er sich aber nicht nur mit seinem Schicksal ab, sondern kommt er zur entschiedenen Bejahung dieses Weges, der für ihn den Weg des Lebens darstellt.

---

<sup>206</sup> K. DÜRCKHEIM, Ursprung des Menschen, 126.



## 4. Psalm 139 und der kontemplative Weg bei Johannes vom Kreuz

### 4.1 Vorbemerkungen

Psalm 139 wurde und wird immer wieder als Nachsinnen eines Menschen über seine Gottesbeziehung, als Meditation bezeichnet. Eine Meditation über Gott als Schöpfer des Menschen, über seine Allmacht und Allwissenheit. In dieser Arbeit wurde bisher erprobt, den vorliegenden Text als Entwicklungsprozess zu zeigen. Dabei wurde bereits versucht, Anknüpfungspunkte an einen spirituellen Weg zu finden und die Erfahrungen des Psalmisten auf seinem kontemplativen Weg zu erschließen. Auch wurden schon einzelne Verbindungen zu Johannes vom Kreuz hergestellt. Nun soll besonders darauf geachtet werden, Elemente eines mystischen Weges, wie ihn Johannes vom Kreuz vor allem in seinen Werken „Aufstieg zum Berg Karmel“ und „Die dunkle Nacht“ zur Sprache bringt, mit den Erfahrungen des Psalmisten zu verknüpfen und diese zu erschließen.

### 4.2 Einführung in die Mystik des Juan de la Cruz

Johannes vom Kreuz zählt zu den großen, „wiederentdeckten“ Mystikern unserer abendländischen Tradition. Seine Werke sind keine „Methodenlehre“ eines mystischen Weges, sondern gelebte Erfahrungen eines Weges der Suche nach Gott mit dem Ziel der Gemeinschaft mit Gott („*union con dios*“). Der geistige Weg, den Johannes dabei zeichnet, ist ein Prozess der spirituellen Entwicklung des Menschen, vom Säugling auf dem Arm der Mutter bis zur völligen Angleichung an Gott in und durch die Liebe.

„So geht der Mensch durch diese mystische Theologie und geheime Liebe nach und nach aus allen Dingen und aus sich selbst hinaus und steigt auf zu Gott; denn die Liebe ist einem Feuer gleich geworden, das immer nach oben steigt, danach bestrebt, in das Zentrum seiner Sphäre einzutauchen.“<sup>207</sup>

Diese „*union divina*“ besteht nicht in einer Entlohnung am Ende des menschlichen Lebens, vielmehr ist das Leben jedes Gott suchenden Menschen bereits der Weg der

---

<sup>207</sup> 2N 20,6.

gottgewirkten Einigung. Nach den Erfahrungen des Johannes vom Kreuz ist die „Vereinigung mit Gott“ kein

„außerordentliches, die Natur übersteigendes In-Kontakt-Treten mit dem transzendenten Gott, sondern das Sich-bewusst-Werden des Menschen, daß Gott ihn ständig, gewissermaßen von Pulsschlag zu Pulsschlag, mit Lebenskraft erfüllt, am Leben erhält und vollendet“<sup>208</sup>.

Menschen, die dieser wachsenden Vollendung entgegengehen, begeben sich in einen Läuterungs- und Umformungsprozess der Gleichgestaltung mit Gott. Oder besser gesagt, sie werden von Gott in diesen Prozess geführt, „indem sie sich frei auf den unverfälschten und sicheren Weg der Gotteinigung stellen lassen“<sup>209</sup>. „Mystische Theologie“ oder „Kontemplation“ ist für Johannes „nichts anderes als ein geheimes, friedliches und liebendes Einströmen Gottes, so daß er, wenn man ihm Raum gibt, den Menschen im Geist der Liebe entflammt“<sup>210</sup>.

Dieser Weg der Gotteinigung und Gleichgestaltung kann für verschiedene Menschen anders vonstatten gehen und je nach Fassungskraft des Menschen ein verschiedenartiges Maß der Gleichgestaltung erreichen. Nach der Auffassung Johannes' gibt Gott jedem Menschen so viel wie dieser aufnehmen und tragen kann und führt ihn auf einem solchen Weg, der für ihn auch gangbar ist. Nicht jeder Mensch ist zur vollkommenen Gleichgestaltung berufen. Denn eine

„Einigung und Gleichgestaltung des Menschen mit Gott, [...] eine Verähnlichung aus Liebe [...] gibt es, wenn Wollen und Empfinden von beiden, nämlich des Menschen und Gottes, miteinander ganz übereinstimmen, so daß es in dem einen nichts mehr gibt, das dem anderen widerstrebt“<sup>211</sup>.

In diesem Prozess der Läuterung bis zur vollen Liebesfähigkeit und Übereinstimmung mit Gott durchläuft der Mensch verschiedene Phasen. Diese Phasen beschreibt Johannes als „Nachterfahrungen“ des Menschen. Der Mensch erlebt sowohl das Hergeben und Loslassen bisheriger Sicherheiten und scheinbarer Erfüllungen als „Nacht“ als auch die Erfahrung, dass Gott nicht greif- und fassbar ist, dass er letztlich der Un-

---

<sup>208</sup> KÖRNER, Reinhard, Johannes vom Kreuz – ein Wegbegleiter in die Zukunft. In: GORDAN, Paulus (Hg.), Der Christ der Zukunft – ein Mystiker. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1991, Graz–Wien–Köln 1992, 11–22, 16.

<sup>209</sup> JOHANNES VOM KREUZ, Aufstieg auf den Berg Karmel. Vollständige Neuübertragung, Gesammelte Werke Band 4. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 1999, [*in Folge*: S], S prol. 3.

<sup>210</sup> 1N 10,6.

<sup>211</sup> 2S 5,3.

verfügbare bleibt, was mit Angst und Verlassenheit aber auch durchdringender Sehnsucht nach Ihm einher gehen kann. In diese „Nacht des Geistes“ führt Gott den Menschen nicht zur Strafe, hingegen aus mütterlicher Liebe. Denn

„wenn sich ein Mensch entschlossen dem Dienste Gottes zuwendet, zieht ihn Gott für gewöhnlich allmählich im Geiste auf und verwöhnt ihn, wie es eine liebevolle Mutter mit einem zarten Kind macht. Sie wärmt es an ihrer warmen Brust, zieht es mit köstlicher Milch und leichten süßen Speisen auf, trägt es auf dem Arm und verwöhnt es. In dem Maße aber, wie es größer wird, hört die Mutter nach und nach auf, es zu verwöhnen, verbirgt ihre zarte Liebe und bestreicht ihre süße Brust mit bitterem Aloesaft. Sie lässt es von ihren Armen herab und stellt es auf die eigenen Füße. Es soll die Eigenheiten eines Kindes verlieren und sich größeren, wesentlicheren Dingen hingeben. Die Gnade Gottes, diese liebevolle Mutter, tut das gleiche mit dem Menschen [...]“<sup>212</sup>.

Die „Nacht“ wird von Johannes als Geschenk Gottes aufgefasst, ein gnadenhafter Weg zur inneren Befreiung des Menschen. Auch wenn dieser Befreiungsprozess auf der emotionalen Ebene nicht nur beglückend, sondern auch schmerzlich erfahren wird.<sup>213</sup>

### **4.3 Kontemplation bei Johannes vom Kreuz und im Psalm**

Wie weit lassen sich Spuren einer solchen „theologia mystica“ die in den Werken Johannes vom Kreuz zur Sprache kommt in unserem Psalm finden? Auf den ersten Blick erscheint es nicht einfach. Doch Johannes vom Kreuz stützt sich zur Erläuterung und zum besseren Verständnis der angesprochenen Erfahrungen immer wieder auf Bibelzitate. So verwendet er in seinen Ausführungen auch Zitate aus unserem Psalm, die zu einem ersten Zugang verhelfen können. Ich möchte aber meine Überlegungen auf den Grundströmungen des Psalms aufbauen und werde erst im Laufe meiner Ausführungen auf die direkten Belegstellen zurückgreifen.

---

<sup>212</sup> 1N 1,2.

<sup>213</sup> Vergleiche dazu S, Anmerkung 105.

## Die „vorausgreifende“ Liebe Gottes

So wie Johannes keine theoretische Abhandlung und Methodenlehre eines mystischen Weges gibt, sondern aus seinen eigenen Erfahrungen heraus spricht, handelt es sich auch beim Psalm um keine Theorie eines Glaubensweges. Der Beter spricht aus seiner existentiellen Erfahrung über seine Suche nach Gott bzw. seine Suche nach einer sein Leben tragenden Gottesbeziehung. Die sanjuanische Theologie gründet auf der Überzeugung der „vorausgreifenden“ Liebe Gottes: Nur durch das Handeln Gottes kann der Mensch überhaupt zur Teilhabe Gottes kommen. Gott berührt den Menschen mit seiner Liebe; durch diese Berührung kann der Mensch in eine existentiell-personale Beziehung zu Gott eintreten und

„mit dem Glauben, dass Gott da ist ernst machen; nicht nur *von* Gott reden, *über* Gott nachdenken und *vor* Gott ‚mein Gebet verrichten‘ sondern in einem *Beziehungsverhältnis* mit ihm leben; [...] mit dem *verborgen anwesenden Gott wie mit einem Freund und Gefährten, in Ehrfurcht ebenso wie in tiefem Vertrauen, durch den Lebensalltag gehen* [...]“<sup>214</sup>.

Gott wird so zum „Du“. Er ist das „Du“, dem unser Psalmist sich zuwendet. Eine grundsätzliche Erfahrung des Beters dabei ist, dass Gott seinem Tun schon immer zuvor kommt. Diese Empfindung wird im Psalm mehrfach ausgedrückt, Gott wird als der von sich aus Handelnde gezeichnet. Ob es dabei um das Erforschen und Erkennen oder das Erwerben vom Mutterleib an geht – Gott ergreift die Initiative. Diese Erfahrung drückt auch Johannes vom Kreuz aus, wenn er schreibt: „Wenn die Menschenseele Gott sucht, so sucht ihr Geliebter sie noch viel dringlicher.“<sup>215</sup> Diese Überzeugung, oder besser gesagt „innere Haltung“, scheint auch im Psalm immer wieder durch. Die Beziehung zwischen Gott und dem Beter gründet auf der Hinwendung Gottes zum Menschen. So wird sowohl in den ersten Versen (VV 1b-5) Gott als der offensichtlich Tätige gezeichnet (*„Herr, du hast mich erforscht und erkennst mich ...“*) als auch in den Versen 13-16 (*„Denn du hast erworben mein Innerstes ...“*). Aber auch in der zweiten Strophe treffen wir auf die Überzeugung, dass Gott hält und führt. Gott handelt – der Mensch wird eher passiv dargestellt. Diese anscheinend inaktive Haltung des

---

<sup>214</sup> KÖRNER, Reinhard, »Wenn der Mensch Gott sucht ...« Glaubensorientierung an der Berg-Karmel-Skizze des hl. Johannes vom Kreuz, Leipzig 2001, [*in Folge*: R. KÖRNER, Wenn der Mensch Gott sucht], 46.

<sup>215</sup> JOHANNES VOM KREUZ, Die lebendige Liebesflamme. Vollständige Neuübersetzung, Gesammelte Werke Band 5. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 2000, [*in Folge*: LB], LB 3,28 u. ö.

Menschen ist nach Johannes jedoch notwendig, um das Wirken Gottes nicht zu behindern.

„Es gibt nämlich Menschen, die, statt sich Gott zu überlassen und sich zu helfen zu wissen, Gott durch ihr unkluges Wirken oder ihr Widerstreben eher stören, und den Kindern ähnlich sind, die zu strampeln und zu weinen beginnen, sobald ihre Mütter sie auf den Arm nehmen wollen, und unbedingt auf eigenen Füßen gehen wollen, so daß man dann gar nicht mehr weiterkommt, und wenn man weiterkäme, wäre es mit Kinderschritten.“<sup>216</sup>

### **Die Erfahrungen der Nacht**

Diese angesprochene Haltung des Menschen auf dem Weg der Gotteinung kommt vor allem in der „Nacht des Geistes“ zum Tragen. Das heißt jedoch nicht, dass der Mensch bei Johannes vom Kreuz sich zurücklehnen kann und Gott einfach „walten“ lässt. Durch die von Gott bereits erfolgte Zuwendung und Berührung sehnt sich der Mensch danach, tiefer in dieses Geheimnis Gottes einzutauchen, die Selbstmitteilung Gottes (Kontemplation) zu erfahren. „Kontemplation ist ja nichts anderes als ein geheimes, friedliches und liebendes Einströmen Gottes, so daß er, wenn man ihm Raum gibt, den Menschen im Geist der Liebe entflammt.“<sup>217</sup> Das geht aber nur, wenn der Mensch Gott „Raum schafft“, indem er sich von allem frei macht, was ihn an der Einigung hindert. Dieses „Platz-Machen“ und „Loslassen-Können“ muss der Mensch mitgestalten. Das ist die aktive Seite der Nacht.

Der Mensch schafft es aber nicht, sich selbst völlig zurückzunehmen, alle Wünsche, Vorstellungen und Bestrebungen aufzugeben, damit das Licht Gottes in ihn einströmen kann. Darum braucht es eine zweite Phase, in ihr überlässt der Mensch sich Gott, damit Gott ihn von allem heilt, „was dieser selbst nicht in Ordnung zu bringen vermochte“<sup>218</sup>. Diese beiden Aspekte der Nacht sind jedoch aufeinander bezogen und nicht nacheinander und getrennt auftretende Erscheinungen auf dem spirituellen Weg. Darum schreibt Johannes: „Und so versetzt ihn [den Menschen, *Anm. d. Verf.*] Gott in dem Maße, in dem er von sich aus allmählich immer mehr in diese Selbstrücknahme

---

<sup>216</sup> S prol. 3.

<sup>217</sup> 1N 10,6.

<sup>218</sup> 1N 3,3.

und formlose Leere eintritt, nach und nach in den Besitz der Gotteinung.<sup>4219</sup> Wenn der Beter in unserem Psalm seine dargestellten Lebensvollzüge eher unbeteiligt zeichnet und Gott als der Handelnde dargestellt wird, könnte das auf eine solche Situation der Läuterung durch Gott hindeuten. Der Psalmist hat versucht seine Handlungen nach dem Willen Gottes auszurichten, alle seine Aktivitäten sind Gott bekannt, seine Gedanken lauter, alles erscheint in Ordnung. In einer Zeit des Überganges von den Anfängern zu den Fortgeschrittenen, von der eher aktiven „Nacht des Sinnenbereiches“ in die „Nacht des Geistes“, erfahren suchende Menschen nach Johannes oft Wohlgefühle, die ungetrübte und liebende Kontemplation. Aber Gott führt den Menschen weiter, denn: „Auf diesem Weg muss man immer weiter gehen, um anzukommen, das heißt, seine Vorlieben immer wieder loslassen, indem man sie nicht hegt.“<sup>4220</sup> Das ganze Leben ist ein Unterwegssein auf das Ziel hin.

Wie der Beter die Läuterung Gottes erfährt, mit welchen Gefühlen er zu kämpfen hat, davon erfahren wir nichts. Wie Johannes im bereits angeführten Vergleich Gottes mit einer Mutter dargestellt hat, schenkt Gott dem Anfänger des kontemplativen Weges Wohlgeschmack, Befriedigung und Trost in geistlichen Übungen. Doch Johannes vom Kreuz zeichnet auch Bilder, mit denen er die Verwundungen und Schmerzen eines Gottsuchenden in dieser zweiten Phase der Nacht oder Kontemplation zum Ausdruck bringt, wenn Gott den Menschen weiterführen möchte. In unserem Psalm wird nirgends deutlich von Zweifeln oder einem Gefühl der Verlassenheit oder gar einer Anklage Gottes wie bei Ijob gesprochen. (Ijob wird in der Erfahrung der dunklen Nacht bei Johannes öfter zitiert.) Dennoch findet sich eine mögliche Parallele in unserem Psalm zur dunklen Nacht Ijobs in der umschließenden Hand Gottes. Bei Ijob wird sie eindeutig negativ und bedrückend empfunden, in unserem Psalm zumindest ambivalent. Vielleicht bringt Johannes vom Kreuz mit seinen Worten zu Ijob auch die verborgenen Gefühle des Psalmisten zum Ausdruck, wenn er schreibt:

„Wie höchst verwunderlich und schade ist es doch, daß die Schwäche und das Unge-  
läutertsein des Menschen hier so groß sind, daß er die Hand Gottes, die von sich aus  
so sanft und zärtlich ist, hier als so schwer und ablehnend empfindet, obwohl Gott sie  
nicht auf ihn niederdrückt noch schwer auf ihn legt, sondern ihn nur anrührt, und das  
noch voller Erbarmen.“<sup>4221</sup>

---

<sup>219</sup> 3S 2,13. Siehe dazu auch S, Anmerkung 750.

<sup>220</sup> 1S 11,6.

<sup>221</sup> 2N 5,7.

Gott geht auf den Menschen zu und möchte ihn mit seiner Berührung heilen, ihn umformen und ihm, Gott, gleich gestalten, nur empfindet der Mensch dies in seiner momentanen Verfassung als großen Schmerz, manchmal sogar als Verlust der Gottesbeziehung.

### **Die Sehnsucht nach Gott**

Mit der Läuterung Hand in Hand geht, Johannes folgend, meist eine Steigerung der Sehnsucht nach Gott. Je mehr der Mensch in der Läuterung sich Gott annähert und sich oft von Gott verlassen meint, umso größer wird sein Durst nach Gott. Diese Sehnsucht nach Gott, nach der Einigung und Einheit mit ihm, ist eine zweite Grundstimmung unseres Psalmisten. Gleich am Anfang des Psalms, wird diese Sehnsucht nach Nähe mit einem vertraulichen „Du“ ausgesprochen und am Ende bittet er Gott um Führung auf dem Weg der Zukunft. (Dieser Weg könnte durchaus der Weg der Gott-einigung sein. Dazu noch später.) Aber auch dazwischen kommt dieser Hunger nach Gott immer wieder durch. Auch wenn es paradox anmutet: In der angedachten, aber letztlich unmöglichen Fluchtbewegung des Psalmisten scheint mir ein starker Ausdruck dieser Sehnsucht zu liegen.

„Diesem Menschen wird alles eng, weder in sich noch im Himmel und auch nicht auf der Erde hat er Platz. Er füllt sich an mit Schmerzen bis zu den Finsternissen, [...] was geistlich gesprochen und auf unser Thema bezogen, heißt: Zu hoffen und zu leiden ohne den Trost einer sicheren Hoffnung auf irgendein Licht oder ein geistliches Gut.“<sup>222</sup>

Johannes spricht hier erneut eigentlich von Ijob und trotzdem passen diese Zeilen zum Psalm. Auch wenn wir im Psalm nichts von den Schmerzen wahrnehmen, die uns bei Ijob so ausdrücklich begegnen, so ist doch eine Bewegung deutlich spürbar. Der Psalmist möchte aus der vermeintlichen Bedrängnis vor Gott fliehen, gleichzeitig möchte er ihm näher kommen. Einerseits weiß er um die Nähe Gottes und seine Führung in dieser Dunkelheit, andererseits füllt er sich mit Finsternissen. Das kann heißen, der Mensch ist noch nicht wirklich bereit für das göttliche Licht der Kontemplation. Denn wie Johannes schreibt:

„Es ist wie mit dem Licht: Je heller es ist, desto mehr blendet und verdunkelt es die Pupille einer Eule; und je offener man in die Sonne hineinschaut, desto mehr Finsternis

---

<sup>222</sup> 2N 11,6.

verursacht sie im Sehvermögen, nimmt es sogar weg, da sie es bei seiner Begrenztheit übertrifft. [...] Das ist der Grund, warum dieser aufleuchtende Strahl der geheimnisvollen Weisheit, wenn Gott ihn von sich aus zu einem noch nicht überformten Menschen leitet, in dessen Erkenntnisvermögen dunkle Finsternis bewirkt.<sup>223</sup>

## Der dunkle Glaube

Bezogen auf unseren Psalm bedeutet das, auch die rationalen und intuitiven Fähigkeiten des Menschen, seine Auffassungskräfte zu erkennen, zu verstehen oder auch zu erahnen, werden in der „Nacht“ von Gott geläutert. In der tiefsten Nacht (des Geistes) bleibt dem Menschen nicht einmal mehr eine Spur der Erkenntnis Gottes. Hier kann nur der Glaube bestehen. Der Mensch muss von Gott von allen „Wahrnehmungen und Köstlichkeiten gänzlich entblößt und auf den Weg des dunklen und puren Glaubens gebracht werden, der das eigentliche und angemessene Mittel ist, durch das der Mensch mit Gott geeint wird“<sup>224</sup>. Dieser Glaube drückt eine Haltung des Menschen aus, mit der er anerkennt, dass Gott alle menschlichen Möglichkeiten zu erkennen und zu verstehen übersteigt. Das musste auch der Psalmist bereits begreifen: *„Zu wunderbar ist dieses Wissen für mich, zu hoch – ich vermag es nicht zu fassen“* (Vers 6). Gott kann als der Unfassbare, Größere nicht erkannt werden. Im Vergleich zu Gott ist alles, was der Mensch auf natürliche Weise erkennen, fühlen und schmecken kann, „Nichts“. Johannes warnt davor, eine natürliche oder auch übernatürliche Wahrnehmung „als Beute“ festzuhalten, denn das verringert die Fähigkeiten und die Bereitschaft in den „Abgrund des Glaubens“ einzutreten.<sup>225</sup> Die Erfahrung der Unfassbarkeit Gottes ist ein Teil der Nacht, in der der dunkle Glaube Licht gibt. Denn das Erkenntnisvermögen, „das der Leuchter ist, auf dem sich diese Glaubensleuchte festmacht, muß dunkel bleiben, *bis für ihn* im anderen Leben *der Tag* der klaren Gottesschau anbricht“<sup>226</sup> und es muss sich „weil es nicht wissen kann, wer Gott ist, notgedrungen durch Hingabe und nicht verstehend zu ihm auf den Weg machen“<sup>227</sup>. Glauben in diesem Sinn heißt, sich völlig auf die Beziehung zu Gott einlassen und zu vertrauen,

---

<sup>223</sup> 2N 5,3.

<sup>224</sup> 2N 2,5.

<sup>225</sup> Siehe dazu 3S 7 u. ö.

<sup>226</sup> 2S 16,15.

<sup>227</sup> LB 3,48.

dass er führt, wo ein Mensch keinen Weg mehr sieht.<sup>228</sup> Und so bezeichnet Johannes die Nacht des Glauben als *Führerin* in der Kontemplation und Gotteinung und zieht dabei eine Stelle aus unserem Psalm als Beispiel heran: „*Die Nacht wird mir in meinen Wonnen Erleuchtung sein*“ (Ps 139,11).<sup>229</sup> Der Mensch muss im Finstern sein, damit er sich ganz auf Gott einlassen kann. In diese „dunkle Nacht des Glaubens“ wird der Mensch von Gott gestellt, er kann sie nicht aktiv herbeiführen sondern bleibt Empfangender für die Liebe Gottes. „Trotzdem bleibt für den Menschen hier etwas zu tun, nämlich seine Zustimmung zu geben.“<sup>230</sup> In seiner Bereitwilligkeit macht er die passive Nacht zur aktiv mitvollzogenen Nacht. Diese Übereinstimmung mit dem Willen und Handeln Gottes könnte im Psalm gegeben sein. Trotz Zögern und Bedenken lässt sich der Beter schließlich völlig auf die Beziehung zu Gott ein und vertraut sich der leitenden und läuternden Hand Gottes an. Denn aus eigener Kraft wäre er dazu nicht imstande und könnte das „Ziel“ seines Lebens nicht erreichen. Der Mensch kommt zur Übereinstimmung mit dem Weg, den Gott ihn führen möchte, auch wenn er sich dazu von allen bisherigen Sicherheiten lösen muss. Er muss letztendlich auch eingestehen, dass, ungeachtet aller Sehnsucht, Gott der Unverfügbare bleibt. Die Liebe zu Gott muss „zwecklos“ werden. Durch diese Nacht muss der Beter hindurchgehen, um der Gleichgestaltung näher zu kommen.

### **Die Erfahrungen von Trockenheit und Finsternis**

Der Mensch muss sich selbst „verlorengehen lassen“, (wie Johannes im „Geistlichen Gesang“ sagt) um von Gott „gewonnen zu werden“<sup>231</sup>. Diese „Selbstrücknahme“ und das „Zunichtwerden“ sind schmerzhafteste Prozesse im Leben, Johannes nennt diese Erfahrungen „Trockenheit“, im Fortschreiten auch „Dunkelheit“, „Finsternis“, „Leere“. Das göttliche Licht der Kontemplation bewirkt in einem noch nicht erhellten Menschen Finsternis. Wie lang diese „Nacht-Erfahrung“ anhält kann von Mensch zu Mensch verschieden sein.

Doch gibt es währenddessen auch Zeiten der Erleichterung, in denen der Mensch die liebevolle und erleuchtende Seite der Kontemplation spürt. Durch die fortdauernde

---

<sup>228</sup> Siehe dazu S Anhang, Erklärung wichtiger Begriffe: Glaube.

<sup>229</sup> 2S 3,6. Diese Bibelstelle zitiert Johannes noch einmal (3S 10,3), allerdings in einem anderen Sinn.

<sup>230</sup> 2N 11,2.

<sup>231</sup> CA 20,6.

Läuterung ist er imstande eine „große Zärtlichkeit des Friedens und liebevolle Freundschaft mit Gott“ vertieft zu verspüren. „Das ist für den Menschen [...] eine Ankündigung der erwarteten Überfülle.“<sup>232</sup> So kann ein Mensch, der durch die Dunkelheiten hindurchgegangen ist, schließlich sagen: „Dunkelheit ist gleich wie das Licht!“<sup>233</sup> Alle Schmerzen werden durch das abgegolten, was dem Menschen schließlich von Gott geschenkt wird.

Einige Anknüpfungspunkte des Psalms mit dem kontemplativen Weg des Johannes vom Kreuz wurden bisher veranschaulicht: Zum einen die große Sehnsucht des Menschen nach der Gemeinschaft mit Gott und zum anderen seine Überzeugung, dass Gott ihm mit seiner Liebe zuvorkommt. Auch das gemeinsame Motiv der Nicht-Erkennbarkeit Gottes und seiner Unverfügbarkeit, sowie der Erfahrung der Nacht mit ihren Trockenheiten und Finsternissen wurde entfaltet.

### **Die Feinde des kontemplativen Menschen**

Eine weitere Übereinstimmung oder ein Ansatzpunkt scheint mir mit dem Problem der Feinde gegeben zu sein. Im Psalm kommt dieses Thema ja deutlich zur Sprache. Auch Johannes vom Kreuz spricht in seinen Schriften manchmal von Feinden. Die Feinde<sup>234</sup> des nach Einheit mit Gott strebenden Menschen sind der Böse (*demonio*, als personhaft verstandene Gegenkraft Gottes), das Fleisch (*carne*) und die Welt (*mundo*). Dabei stiftet der Böse im Menschen Unruhe und Verwirrung durch Einwirkung auf den Sinnenbereich. Die Welt als irdische Wirklichkeit und die Dinge dieser Welt werden nicht grundsätzlich negativ verstanden. Johannes sieht vielmehr in allen Geschöpfen eine Spur Gottes.<sup>235</sup> „Welt“ im Sinne eines Feindes bedeutet bei Johannes die verführerische Anziehungskraft von Reichtum, das Streben nach Macht und Ansehen und Ähnliches mehr. Wir sprechen

„vom Freiwerden vom Wohlgefallen an ihnen [den Dingen, *Anm. d. Verf.*] und vom Streben nach ihnen; das ist es nämlich was den Menschen von ihnen frei und leer macht, sogar wenn er sie besitzt. Denn nicht die Dinge dieser Welt besetzen den Men-

---

<sup>232</sup> 2N 7,4.

<sup>233</sup> Siehe dazu LB 2,31, auch 2N 7,3.

<sup>234</sup> Zu den Feinden siehe auch N Anhang, Erklärung wichtiger Begriffe: Feinde.

<sup>235</sup> Vgl. dazu CB 5,1.

schen noch schaden sie ihm, da er ja nicht in sie eintritt, sondern der Wille und das Streben nach ihnen, und die wohnen in ihm<sup>236</sup>.

Mit der Bezeichnung „Fleisch“ als Feind des Menschen wird keine Leibfeindlichkeit ausgedrückt, sondern sie steht für einen tief verwurzelten Egoismus des Menschen, der seiner Einigung mit Gott im Weg steht. Der Mensch muss sich auf den Weg des Geistes begeben um von diesen Feinden frei zu werden. Freiheit und Gleichgestaltung hängen bei Johannes eng zusammen, nur die Liebe zu Gott macht den Menschen letztendlich wirklich frei. Denn „alle Herrschaft und Freiheit der Welt ist im Vergleich zur Freiheit und Herrschaft des Geistes Gottes tiefste Knechtschaft und Einengung und Gefangenschaft“<sup>237</sup>. So lange die Läuterung des Menschen noch nicht endgültig vollzogen ist, (das heißt eigentlich das ganze Leben lang) bleiben im Menschen Unvollkommenheiten und Unfreiheit, er wird sich selbst zum Feind.<sup>238</sup> Die Feinde und Einflüsterer, alle Leidenschaften und Bestrebungen, die nicht in angemessener Weise auf Gott gerichtet sind, müssen absterben, zunichte werden. So wie der Beter im Psalm um die Vernichtung der Feinde Gottes bittet.

Das alles klingt sehr negativ und bedrohlich. Doch Johannes geht es nicht vorrangig um Askese und Abtötung, diese sind nur ein Mittel auf dem Weg. Das Ziel des Menschseins besteht in der vollendeten Liebe zu Gott. Und daraus folgend zu sich selbst und zum Mitmenschen. Die ungeläuterte Strebekraft verhindert Menschsein in seiner von Gott angelegten Vollkommenheit<sup>239</sup>. Mit verschiedensten Beispielen führt Johannes deutlich vor Augen, dass der Mensch sich von allem lösen und seine Strebungen zur Ruhe kommen lassen soll, da sie letztlich keine Erfüllung bringen. Es

„ist klar, daß die Strebungen den Menschen ermüden und erschöpfen, denn sie sind wie unruhige, unleidliche kleine Kinder, die ihrer Mutter ständig mit etwas anderem kommen und sich nie zufrieden geben. [...] Müde und erschöpft wird der Mensch, der sich nach der Erfüllung seiner Strebungen sehnt, denn er ist wie einer, der Hunger hat und seinen Mund öffnet, sich aber nur mit Wind sättigt, und statt satt zu werden, dörft er noch mehr aus, denn dieser ist keine Speise für ihn.“<sup>240</sup>

Durch seine ungezügelten und ungeordneten Strebungen wird der Mensch verunstaltet und daran gehindert, in seiner Würde als „schönes und vollendetes Ebenbild

---

<sup>236</sup> 1S 3,4.

<sup>237</sup> 1S 4,6.

<sup>238</sup> Zu den Feinden siehe: 2N 16,2 u. ö.

<sup>239</sup> In 1S 10,4 spricht Johannes deutlich die verschiedenen Beziehungsebenen des Menschseins an.

<sup>240</sup> 1S 6,6.

Gottes<sup>241</sup> zu leben. Die Verhaftungen sind „wie die Blutsauger, die ständig das Blut aus den Adern saugen, [...] immer sagen sie: *Gib her! Gib her!*“<sup>242</sup> Einer, der sich von seinen Strebungen fortreißen lässt, gleicht nach Johannes vom Kreuz einem, „der seinen Feinden in die Hände fällt, gequält und gepeinigt wird.“<sup>243</sup>

Sehr drastisch führt Johannes die Notwendigkeit vor Augen, die Strebungen zu überwinden, wenn er schreibt: „Ebenso gehen die nicht zum Sterben gebrachten Strebungen so weit, daß sie den Menschen, der in Gott ist, töten, weil er sie nicht zuerst getötet hat.“<sup>244</sup> Allerdings macht Johannes auch deutlich, dass es dem Menschen selbst niemals gelingen kann, alle seine Strebungen aufzugeben.<sup>245</sup> Entscheidend ist die Grundhaltung des Menschen, sein Bestreben, sich von allem zu lösen. Für Johannes gleichen Menschen, die sich dazu nicht durchringen können, Schiffe, die mit von Gott verliehenen Gnadengaben reich beladen sind, aber nicht vorankommen und den Hafen der Vollkommenheit nie erreichen.

So wird leichter verständlich, warum unser Psalmist zu so leidenschaftlichen Worten greift: Vielleicht machen ihm seine Verhaftungen mehr zu schaffen als alles andere. Er weiß, dass er, wenn er seine vielfältigen Begehren nicht überwindet, niemals zur angestrebten Vollendung kommen kann. Da die Strebungen ihn auf dem sichtbar gewordenen Weg zu Gott hindern, sind sie ihm zu Feinden geworden. Er hat erst im Laufe seines Wegs erkannt, wie sehr sie ihn von der Einigung mit Gott abhalten. Durch das dunkle Licht, in der Nacht der Kontemplation begreift der Mensch seine eigene Armseligkeit, seine Schwächen und Unzulänglichkeiten, alles, was ihn von Gott trennt. Johannes gebraucht dazu den Vergleich mit dem Holzscheit im Feuer.

„Genauso müssen wir uns dieses göttliche Liebesfeuer der Kontemplation vorstellen. Bevor es den Menschen mit sich eint und ihn in sich überformt, läutert es ihn zuerst von allen gegensätzlichen Bestandteilen. Es lässt seine hässlichen Züge herauskommen und macht ihn schwarz und dunkel, so daß er sich schlechter vorkommt als vorher und häßlicher und abscheulicher als sonst. [...] Erleuchtet durch dieses dunkle Licht der Kontemplation sieht er sie [seine bösen und üblen Launen, *Anm. d. Verf.*] nun sehr deutlich (obwohl er nicht schlechter ist als vorher, weder in sich, noch vor Gott).“<sup>246</sup>

---

<sup>241</sup> 1S 9,1.

<sup>242</sup> 1S 10,2.

<sup>243</sup> 1S 7,2.

<sup>244</sup> 1S 10,3.

<sup>245</sup> Siehe dazu 1S 11,2; 1N 3,3 u. ö.

<sup>246</sup> 2N 10,2.

Durch diese neue Sichtweise leidet ein Mensch große Schmerzen, es ist ihm fast unerträglich. Daher diese heftigen Worte, der Wunsch nach dem (von Gott gewirkten) Tod der Feinde im Psalm. Der „alte“ Mensch mit seinen zur zweiten Natur gewordenen Leidenschaften und Unvollkommenheiten muss zunichte werden. Doch die Heftigkeit der Angst und Schmerzen werden wie bereits erwähnt, in der trotz allem geschenkten Liebe Gottes ausgeglichen („*Dunkelheit ist gleich wie das Licht!*“).

### **Die liebende Achtsamkeit**

Johannes vom Kreuz bietet seinen Lesern keine theoretische Abhandlung und Methodenlehre eines Weges zu Gott an. Er spricht aus seiner eigenen Erfahrung, gibt Hinweise und Andeutungen, wie ein Mensch auf dem Weg der Gotteinung vorankommen kann. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der „liebenden Achtsamkeit“ zu. Johannes versteht darunter die Grundhaltung des kontemplativen Betens, eine Hinwendung zu Gott in „absichtsloser Offenheit“. Diese Aufmerksamkeit für Gott, das Bewusstmachen seiner Gegenwart, die Erwartung seiner Selbstmitteilung bildet die Grundlage der „union con dios“. Durch diese „aktive Haltung“ des Menschen wird seine personale Beziehung zu Gott erst möglich. Nicht mehr mit vielen Worten beten und über Gott nachdenken, sondern offen sein für das „Einströmen des göttlichen Lichts“. Von einem *Gläubigen* zu einem *Glaubenden* werden.<sup>247</sup> „Was uns am meisten not tut, um Fortschritte zu machen, ist, diesem großen Gott gegenüber das Bestreben und die Zunge zum Schweigen zu bringen, denn die Sprache auf die er am ehesten hört, ist einzig die schweigende Liebe.“<sup>248</sup> Johannes ermuntert, im Fortschreiten den Weg des Meditierens und diskursiven Nachdenkens zu verlassen und sich auf den Weg der Kontemplation zu begeben. Meditieren und Nachdenken über Gott sollen nach Johannes nur ein „Durchgangsstadium“ sein. Sie vermitteln zwar Einzelansichten über Gott, können der Erfassung seines Wesens aber nicht nahe kommen. Daher soll der Mensch sich nicht mit ihnen aufhalten, sondern durch die „liebende Achtsamkeit“ zu einer Gesamteinsicht, einem intuitiven, dunklen Erahnen des Wesens Gottes kommen. Johannes als Seelsorger und Ratgeber weiß aber um die Schwierigkeiten, die

---

<sup>247</sup> Siehe dazu: KÖRNER, Reinhard, *Dunkle Nacht. Mystische Glaubenserfahrung nach Johannes vom Kreuz*, Münsterschwarzach <sup>2</sup>2008, 74f, Hervorhebung d. Verf.

<sup>248</sup> JOHANNES VOM KREUZ, *Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung, Sämtliche Werke Band 2*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 1996, [*in Folge*: D], D 131.

sich für einen noch nicht wirklich Fortgeschrittenen mit dieser kontemplativen Haltung ergeben können. Daher rät er Menschen im Übergangsstadium, nicht sofort den Weg der Meditation zu verlassen.

„Im Gegenteil, wenn sie auf Grund der genannten Anzeichen bemerken, daß die Seele nicht in jene Ruhe und Einsicht hineingegeben ist, dann haben sie es gerade am Anfang nötig, sich des Nachdenkens zu bedienen, bis sie darin zum Erwerb einer einigermaßen vollkommenen Haltung [der Achtsamkeit, *Anm. d. Verf.*] gekommen sind.“<sup>249</sup>

Oft braucht der Mensch die „sanfte und maßvolle Hilfe des Nachdenkens“ um sich in die liebende und friedvolle Achtsamkeit versetzen zu können. Ähnliches gilt für unseren Psalmisten. Er sinnt über die Taten Gottes nach. Über den Beginn der Beziehung vom Mutterleib an, über Gottes Schutz und seine Anwesenheit, über seine Beständigkeit und die Kostbarkeit all seiner Handlungen (VV 13-17). Über diese Einsichten wird der Beter zu einer Haltung der liebenden Aufmerksamkeit geführt, in der ihm etwas vom Wesen Gottes aufgeht. Im kontemplativen Gebet erspürt er eine tiefe Ahnung von Gott, ein „Erwachen Gottes“ in der Seele. In seinem Gedicht und dem zugehörigen Kommentar *Die lebendige Liebesflamme*<sup>250</sup> schreibt Johannes über einen Menschen, der bereits zur Einigung mit Gott gekommen ist und Gottes zärtliche Berührung verspürt hat: „Gott hat viele Arten in der Menschenseele zu erwachen, so viele, dass wir nie an ein Ende kämen, wollten wir uns daran machen, sie aufzuzählen.“<sup>251</sup> (Das erinnert doch sehr an den Psalm: „*Ich zähle sie, wie Sand zahlreich sind sie!*“) Doch eigentlich erwacht nicht Gott im Menschen, sondern der Mensch bemerkt etwas, was er bisher nicht wahrgenommen hat. Daher ist „der Mensch der Bewegte und aus dem Schlaf – von der natürlichen Sicht zur übernatürlichen Sicht – Aufgeweckte“<sup>252</sup>. Und nur Gott kann ihm die Augen öffnen und dieses Erwachen in ihm hervorrufen. Der Mensch öffnet sich für die Zuwendung Gottes und kann so diese liebevolle Berührung deutlicher erfahren. Die „liebende Achtsamkeit“ führt den Menschen dazu, dass Gott sich selbst ihm mitteilen kann. Dieses Erwachen führt aber nicht nur zu einer Hinwendung zu Gott, sondern die Welt und die Dinge der Welt werden anders gesehen. Nicht mehr Gott wird durch seine Spur in den Geschöpfen erkannt, vielmehr werden diese „mit Gottes Augen“ neu wahrgenommen.

---

<sup>249</sup> 2S 15,1.

<sup>250</sup> Siehe zum Motiv des Erwachens vor allem Kapitel 4.

<sup>251</sup> LB 4,4.

<sup>252</sup> LB 4,6.

## Der Weg der Gotteinung

„Wenn die Menschenseele Gott sucht ...“<sup>253</sup> Suchen heißt, sich auf den Weg machen. Immer wieder spricht Johannes vom „Weg der Gotteinung“, vom „Hinausgehen“, „Hindurchgehen“, „im Dunklen gehen“, „zur Einigung gehen“. Das Motiv des Weges spielt auch in unserem Psalm eine wichtige Rolle. In seiner Schlussbitte ersucht der Psalmist Gott um Führung auf seinem Weg. Dieser Weg soll ein Weg der Dauerhaftigkeit, ein Weg der Zukunft bzw. in die Zukunft sein. Nach Johannes vom Kreuz gibt es für den Menschen nur einen Weg der Zukunft: den Weg der Gotteinigung. Die im Menschen immer schon gegebene Gotteinung soll zur Gleichgestaltung mit Gott, zur Verähnlichung aus Liebe werden. „Das was Gott beansprucht, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er es von Natur aus ist, so wie das Feuer alle Dinge in Feuer verwandelt.“<sup>254</sup> Ohne Hinwendung zu Gott verfehlt der Mensch seine Bestimmung. Gott rührt den Menschen an, weckt in ihm die Sehnsucht, zeigt ihm erst seine Möglichkeiten auf. Der Mensch soll den Weg zur Vollendung seiner Schöpfung mitgehen, sein Mensch-Sein zur Entfaltung bringen. „[...] nachdem er die glückliche und von allen ersehnte Freiheit des Geistes erlangt hatte, ging er aus Unzulänglichem hinauf in Erhabenes, aus Irdischem wurde ein Himmlischer, aus Menschlichem ein Göttlicher, der dahin kam, *seine Heimat im Himmel* zu haben (Phil 3,20).“<sup>255</sup> Johannes „vertröstet“ die Suchenden dabei nicht auf das Jenseits, sondern das, was ein Mensch in diesem Leben von Gott empfangen kann, ist nur wie durch einen „schwachen Schleier“ von der „clara vision“ Gottes getrennt, in der Berührung Gottes ist ein „Geschmack von ewigem Leben“ bereits in diesem Leben zu verschmecken.<sup>256</sup>

## „Einzig Gott“

Ein Mensch kann aber seine Bestimmung auch verfehlen und nicht ans Ziel kommen. Diese Gefahren schildert Johannes sehr breit in seiner Schrift „Aufstieg auf den Berg Karmel“; in seiner Berg-Karmel-Skizze zeichnet er falsche Wege, Sackgassen, die nicht zur Mitte des Gipfelplateaus führen. R. Körner bezeichnet sie auch als „Holzwege

---

<sup>253</sup> LB 3,28.

<sup>254</sup> D 106.

<sup>255</sup> 2N 22,1.

<sup>256</sup> Siehe dazu besonders LB 1,29ff und LB 2,21ff.

religiösen Lebens<sup>257</sup>. Johannes beschriftet diese Wege mehrfach mit „weder dies ... noch das“. Sie führen nicht in die Freiheit und Weite göttlichen Lebens. Die Vorbereitung für die Gotteinung ist „die lautere Liebe, und die ist vollkommene Freiwerdung vom einen wie vom anderen, einzig für Gott [...]“<sup>258</sup>. Dieses „einzig Gott“ bildet eines der Leitmotive des geistigen Weges bei Johannes. Im Leben geht es nur darum, Gott zu suchen und zu gewinnen und so kann einzig Gott gesucht und gewonnen werden. Nichts Geringeres. So wie im Psalm, in dem nur die Beziehung zwischen Gott und dem Beter eine Rolle spielt. Dieses „einzig Gott“ bei Johannes vom Kreuz darf aber nicht falsch verstanden werden. Natürlich ist Gott das „Ziel“ menschlichen Lebens. Aber nicht in einem „Heilsegoismus“, der nur Gott und mich einschließt. Durch das Loslassen und Freiwerden für die Liebe Gottes sieht ein Mensch seine „Mitwelt“ mit anderen Augen. Durch die tiefe Beziehung zu Gott kann eine selbstlose Beziehung zu anderen eingegangen werden. Das zeigt uns auch das Leben des Johannes deutlich: er war kein zurückgezogener Einsiedler. „Einzig Gott“ meint vielmehr, dass alles, was das Leben ausmacht, von Gott her einen Sinn, Beständigkeit und Dauer bekommt und nicht „Windhauch“ bleibt. Der Weg eines erfüllten Lebens führt einzig zu und über Gott.

---

<sup>257</sup> Zu einer detaillierten Darstellung und Erläuterung der Berg-Karmel-Skizze siehe R. KÖRNER, Wenn der Mensch Gott sucht.

<sup>258</sup> 2S 5,8.

## 5. Zusammenfassung und Fazit

Am Beginn meiner Arbeit stand ein knapper Überblick über die bisherige Auslegungsgeschichte des Psalms. Im Unterschied zur überwiegenden Meinung der Exegeten habe ich versucht, den Psalm nicht von seiner schöpfungstheologischen Relevanz her zu erschließen, sondern die Bedeutung von der Beziehungsebene ausgehend darzulegen. In der Textanalyse und Übersetzung wurde Wert darauf gelegt, unklare Lexeme möglichst breit aus anderen biblischen Textstellen zu erschließen. So hat sich teilweise eine abweichende Übersetzung bzw. Deutung zu bekannten Kommentaren ergeben.

Der gesamte Psalm wird vom Verhältnis des Beters zu seinem Gott geprägt und es wurde dargestellt, dass der Beginn dieser Beziehung auf einer Erwählung des Beters durch Gott beruht. Die Thematik der Erwählung oder Berufung kann als „Leitfaden“ durch den gesamten Text gesehen werden und scheint immer wieder durch. Besonders wichtig wird sie zum Verständnis der Feindproblematik im Psalm.

Die am Beginn der Arbeit angedeutete mögliche Verknüpfung zwischen dem Psalm und den Schriften des Johannes vom Kreuz konnte mehrfach, um nicht zu sagen durchgängig, hergestellt werden. Das Lesen des Psalms „durch die Brille eines kontemplativen Lebens“ hat sich als programmatisch zum Verständnis des Textes als Beispiel eines spirituellen Weges erwiesen. Ich möchte diesen Weg anhand der Strophen des Psalms noch einmal kurz darstellen.

Die Beziehung zwischen Gott und dem Beter wird also von Gott her begründet. Eine Erwählung oder Berufung, die durch den ersten Vers des Psalms ausgedrückt wird und die auch Johannes vom Kreuz in seinen Schriften immer wieder zur Sprache bringt. So wie unser Psalmist kann ein Mensch die Erfahrung des Erkannt-Werdens, des Angesprochen-Seins durch Gott machen. Wenn er bereit ist, sich darauf einzulassen, kann er am Beginn dieses Weges durchaus positive Erfahrungen der Nähe Gottes machen. Doch im Fortschreiten auf diesem Weg stellen sich ihm Hindernisse in den Weg, der Mensch durchlebt Krisen. Ich habe nun versucht, die durchaus ambivalenten Aussagen des Beters in der ersten Strophe in Verknüpfung mit den Er-

fahrungen Johannes' vom Kreuz als Ausdruck solcher Phasen des Überdresses und der Trockenheit zu deuten. Das Verhältnis des Beters zu Gott stellt sich hier noch unklar dar; es kann nicht eindeutig, weder positiv noch negativ bestimmt werden. Die Entwicklung dauert noch an, der Psalmist hat die Möglichkeit, seine Beziehung zu Gott abzubrechen oder weiter auszubauen.

Die Fluchtversuche in der zweiten Strophe wurden als möglicher Rückzug des Beters aus der begonnenen Beziehung und zugleich als Ausdruck seiner Sehnsucht nach Gott gedeutet. In den angedachten Fluchtorten, in seiner Lebenskrise, stellt der Psalmist unmissverständlich die Gewissheit der Nähe Gottes fest. So kommt er im letzten Vers dieser Strophe zum Ergebnis, sich der leitenden und führenden Hand Gottes zu überlassen. Er wägt nicht mehr Dunkelheit und Licht ab, sondern beide werden eins. In der Sprache des Johannes vom Kreuz, begibt sich der Mensch in die Nacht, um Läuterung und Heilung durch Gott zu erfahren. Er stellt sich Gott nicht mehr in den Weg, sondern überlässt sich dessen Aktivität. Für den Menschen bleibt „der dunkle Glaube“. An dieser Stelle findet sich eine erste eindeutig bejahende Definition des Gottesverhältnisses und eine der zentralen Aussagen des Psalms für den kontemplativen Weg: *Dunkelheit ist gleich wie das Licht*.

Aufgrund der affirmativen Feststellung seiner Beziehung zu JHWH reflektiert nun der Beter in der dritten Strophe sein existentielles Verhältnis zu Gott. Ich habe in meiner Arbeit versucht, zu zeigen, dass manche der verwendeten Termini nicht eindeutig schöpfungstheologisch zu bestimmen sind. Sie müssen von der Erwählung des Beters her gelesen werden. Die Schöpfungsaussagen im Psalm bilden den Hintergrund für die bestehende Beziehung, sie sind keine allgemeinen Aussagen über JHWH als Schöpfergott. Es geht um den Psalmisten als ganzen Menschen in seiner Verbindung mit Gott. In einer Art Meditation geht der Beter an den für ihn vorstellbaren Anfang der Gottesbeziehung, seine Erwählung im Mutterleib, zurück. Und sein ganzes Menschsein, alle Tage seines Lebens werden ihm auf Gott hin transparent. So richtet er seine Aufmerksamkeit schließlich nur mehr auf Gott, in dieser „liebenden Achtsamkeit“ kann Gott sich ihm mitteilen. Der Psalmist kommt von der Meditation zur Kontemplation. Es geht ihm hier nicht mehr um Aktivitäten, sondern um das Sein mit Gott, das Verweilen in seiner Gegenwart. Johannes vom Kreuz spricht von der *union con dios*.

Ein vermeintlich abrupter Themenwechsel am Beginn der vierten Strophe durchbricht den Fluss des Psalms. Doch auf dem Hintergrund der Erwählung und des Aussonderungsverhältnisses überrascht das plötzliche Auftreten der Feinde nicht sehr. Der Psalmist muss sich in seiner Beziehung zu Gott bewähren, die Feinde, ob innerer oder äußerer Art bedrohen sein Gottesverhältnis. Einem kontemplativen Menschen wird es zuerst um die inneren Feinde gehen. Im Licht Gottes erkennt er schmerzhaft alles, was ihn noch von Gott trennt. Darum die eindringlichen Bitten an Gott, ihn aus dieser, für sein spirituelles Vorwärtskommen tödlichen Krise zu befreien und den Weg der Zukunft zu führen.

Zum Abschluss möchte ich noch anmerken, dass ein Wechsel der Betrachtungsweise und das Lesen eines bekannten Bibeltextes unter veränderten Gesichtspunkten, wie es in der vorliegenden Schrift versucht wurde, die exegetische Arbeit entfaltet und außerordentlich bereichert.



## 6. Bibliographie

- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, Fünfte, verbesserte Auflage, Stuttgart 1997 [BHS].
- DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Stuttgart 1980 [EÜ].
- DIE HEILIGE SCHRIFT. Aus dem Grundtext übersetzt. Revidierte Elberfelder Bibel, Wuppertal 1985 [Rev. Elberfelder].
- JOHANNES VOM KREUZ, Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung, Sämtliche Werke Band 1. Herausgegeben und übersetzt von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 1995, [zit: N].
- , Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung, Sämtliche Werke Band 2. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 1996, [zit: D].
- , Der Geistliche Gesang. Vollständige Neuübertragung, Gesammelte Werke Band 3. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 1999, [zit: CA; CB].
- , Aufstieg auf den Berg Karmel. Vollständige Neuübertragung, Gesammelte Werke Band 4. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 1999, [zit: S].
- , Die lebendige Liebesflamme. Vollständige Neuübersetzung, Gesammelte Werke Band 5. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth, Freiburg i. Br. 2000, [zit: LB].
- Für die Werke des Johannes vom Kreuz werden folgende international akzeptierte Abkürzungen benützt:
- CA = Geistlicher Gesang (Cántico espiritual), 1. Fassung.  
CB = Geistlicher Gesang (Cántico espiritual), 2. Fassung.  
D = Merksätze von Licht und Liebe (Dichos de luz y amor).  
LB = Lebendige Flamme der Liebe (Llama de amor viva), 2. Fassung.  
N = Dunkle Nacht (Noche Oscura).  
S = Aufstieg auf den Berg Karmel (Subida del Monte Carmelo).
- BEYSE, Karl-Martin, Art.: עֲצֻמָּה, in: ThWAT VI, 326–332, Stuttgart–Berlin–Köln 1989.
- BUBER, Martin, Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Band 4: Die Schriftwerke. Sechste Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1962, Stuttgart 1992, [zit: M. BUBER, Die Schriftwerke].
- BUYSCH, Christoph, Der letzte Davidpsalter. Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe Ps 138–145, (=SBB 63), Stuttgart 2009, [zit: CH. BUYSCH, Davidpsalter].
- CONRAD, Joachim, Art.: סִפְרָה, in: ThWAT V, 910–921, Stuttgart–Berlin–Köln 1986.
- DEISSLER, Alfons, Die Psalmen, Düsseldorf <sup>7</sup>1993, [zit: A. DEISSLER, Die Psalmen].

- DELITZSCH, Franz, Biblischer Kommentar über die Psalmen. Fünfte überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Friedrich Delitzsch, Leipzig 1894, [zit.: F. DELITZSCH, Psalmen].
- DÜRCKHEIM, Karlfried, Vom doppelten Ursprung des Menschen. Als Verheißung, Erfahrung, Auftrag, Freiburg–Basel–Wien <sup>10</sup>1987, [zit.: K. DÜRCKHEIM, Ursprung des Menschen].
- EBERHARDT, Gönke, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament, (=FAT, 2. Reihe, 23), Tübingen 2007; [zit.: G. EBERHARDT, Unterwelt].
- FISCHER, Georg, Jeremia 26–52, Übersetzt und ausgelegt von Georg Fischer, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2005.
- GERSTENBERGER Erhard S., Psalms, Part 2, and Lamentations, (=FOTL XV), Grand Rapids/Cambridge 2001.
- GESE, Hartmut, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991; [zit.: H. GESE, Alttestamentliche Studien].
- GROHMANN, Marianne, Jüdische Psalmenexegese als Paradigma kanonischer Intertextualität. Dargestellt am Beispiel von Ps 139 und Lev 12,2. In: BALLHORN, Egbert, (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Bibelexegesen, Stuttgart 2007, 65–73.
- GROß, Walter/JANOWSKI, Bernd (Hg.), Psaltersynopse. Hebräisch – Griechisch – Deutsch. Unter Mitwirkung von Thomas Pola. Stuttgart 2000, [zit.: GROß/JANOWSKI, Psaltersynopse].
- GROß, Walter, Bedrohliche Gottesnähe als Gebetsmotiv. In: EBERHARDT, Gönke/LIESS, Katrin (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament. FS für Bernd JANOWSKI, (=SBB 202), Stuttgart 2004, 65–83, [zit.: W. GROß, Gottesnähe].
- GUNKEL, Hermann, Die Psalmen, Göttingen 1926, [zit.: H. GUNKEL, Die Psalmen].
- GUNKEL, Hermann, Einleitung in die Psalmen: d. Gattungen d. religiösen Lyrik Israels/ von Hermann Gunkel. Zu Ende geführt von Joachim Begrich. 4. Auflage mit e. Stellenreg. von Walter Beyerlin, Göttingen 1985, [zit.: H. GUNKEL, Einleitung].
- HAAG, Herbert, Art.: כְּתָב, in: ThWAT IV, 386–397, Stuttgart–Berlin–Köln 1984.
- HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2008, [zit.: HOSSFELD/ZENGER, HThKAT].
- HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich, Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB), Würzburg 1993.
- HOSSFELD Frank-Lothar/REUTER, Eleonore, Art.: סִפְּרָה, in: ThWAT V, 929–944, Stuttgart–Berlin–Köln 1986.
- IRSIGLER, Hubert, Psalm 139 als Gebetsprozess. In: DERS. (Hg.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments, FS für Sigurdur Örn STEINGRIMSSON (=ATSAT 72), St. Ottilien 2002, 223–264, [zit.: H. IRSIGLER, Gebetsprozess].
- JANOWSKI, Bernd, Der Mensch im Alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie. In: ZThK 102 (2005) 143–175.

- JANOWSKI, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Neukirchen–Vluyn 2006, [zit.: B. JANOWSKI, Konfliktgespräche].
- JENNI, Ernst, „Fliehen“ im akkadischen und hebräischen Sprachgebrauch. In: JENNI, Ernst, Studien zur Sprachwelt des AT, HUWYLER, Beat/SEYBOLD, Klaus (Hg.) Stuttgart–Berlin–Köln 1997, 72–81.
- KEEL, Othmar, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (=SBM 7), Stuttgart 1969, [zit.: O. KEEL, Feinde].
- KEEL, Othmar, Rundum geborgen In: PUTTKAMMER, Detlef, Ausdrücklich leben: Psalmen. Einführung, Materialien und Vorschläge zur Gestaltung, [Zur 54. Bibelwoche 1991/92], (Texte zur Bibel 7/1991), Neukirchen–Vluyn 1991, 48–58, [zit.: O. KEEL, Rundum geborgen].
- KILIAN, Rudolf, In Gott geborgen. Eine Auslegung des Psalms 139. In: BiKi 26 (1971) 97–102, [zit.: R. KILIAN, In Gott geborgen].
- KÖRNER, Reinhard, Dunkle Nacht. Mystische Glaubenserfahrung nach Johannes vom Kreuz, Münsterschwarzach <sup>2</sup>2008.
- , Johannes vom Kreuz – ein Wegbegleiter in die Zukunft. In: GORDAN, Paulus (Hg.), Der Christ der Zukunft – ein Mystiker. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1991, Graz–Wien–Köln 1992, 11–22.
- , »Wenn der Mensch Gott sucht ...«, Glaubensorientierung an der Berg-Karmel-Skizze des hl. Johannes vom Kreuz, Leipzig 2001, [zit.: R. KÖRNER, Wenn der Mensch Gott sucht].
- KRAŠOVEC, Jože, Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139. In: BZ 18 (1974), 224–248, [zit.: J. KRAŠOVEC, Polare Ausdrucksweise].
- KRAUS, Hans-Joachim, Psalmen. 2. Teilband Psalmen 60–150. 5. grundlegend überarbeitete und veränderte Auflage, (=BK XV/2), Neukirchen–Vluyn 1978, [zit.: H.-J. KRAUS, Psalmen].
- MATHEUS, Frank, Kompaktwörterbuch Althebräisch. Althebräisch – Deutsch, Stuttgart, 2006, [zit.: F. MATHEUS, Kompaktwörterbuch].
- MOSER, Tilmann, Gottesvergiftung, 49.–51. Tausend, Frankfurt am Main 1978, [zit.: T. MOSER, Gottesvergiftung].
- OTZEN, Benedikt, Art.: יָצַר, in: ThWAT III, 830–839, Stuttgart–Berlin–Köln 1982.
- PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 23. April 1993, (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993.
- POLA, Thomas, Gott fürchten und lieben. Studien zur Gotteserfahrung im Alten Testament, Neukirchen–Vluyn, 2007, [zit.: TH. POLA, Gott fürchten und lieben].
- RINGGREN, Helmer, Art.: הָשִׁיב, in: ThWAT III, 266–276, Stuttgart–Berlin–Köln 1982.
- ROSE, Martin, 5. MOSE, Teilband 2: 5. Mose 1–11 und 26–34, Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus, (=ZBK AT 5.2), Zürich 1994.
- SCHMIDT, Hans, Die Psalmen, (=HAT I/15), Tübingen 1934, [zit.: H. SCHMIDT, Psalmen].
- SCHNOCKS, Johannes, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch, (=BBB 140), Berlin–Wien 2002.

- SCHROER, Silvia/STAUBLI, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel. Zweite, überarbeitete Auflage, Darmstadt 2005, [zit: SCHROER/STAUBLI, Körpersymbolik].
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms. In: BZ 17 (1973) 39–51, [zit: H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gattung und Theologie].
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Breisgau 2007.
- , Die sieben Stufen/Phasen des kontemplativen Weges, unveröffentlichtes Manuskript, [zit.: L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Sieben Stufen].
- SEDLMEIER, Franz, Art.: Unterwelt, in: LThK X, 449f., Freiburg i. Breisgau, Sonderausgabe 2006, (Durchgesehene Ausgabe der 3. Auflage 1993–2001).
- SEYBOLD, Klaus, Die Psalmen, (=HAT I/15), Tübingen 1996, [zit.: K. SEYBOLD, Psalmen].
- VANONI, Gottfried, Art.: שׁוֹיֵת, in: ThWAT VII, 1296–1306, Stuttgart–Berlin–Köln 1993.
- WEBER, Beat, Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150, Stuttgart 2003, [zit: B. WEBER, Psalmen II].
- WESTERMANN, Claus, Ausgewählte Psalmen/ übers. u. erkl. von Claus Westermann, Göttingen 1984.
- WÜRTHWEIN, Ernst, Erwägungen zu Psalm 139. In: DERS., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 179–196, [zit: E. WÜRTHWEIN, Erwägungen].
- ZENGER, Erich, Das Buch der Psalmen. In: DERS., Einleitung in das Alte Testament (=KStTh 1,1), 4., durchges. und erg. Aufl., Stuttgart 2001, 309–326.
- , Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, (=BB 1), Freiburg im Breisgau 1994, [zit: E. ZENGER, Rache].
- , Ich will die Morgenröte wecken, Psalmenauslegung, 2. Neuausgabe 1994, zweite Auflage, o. J., [zit: E. ZENGER, Morgenröte].
- , »Mein Gut bist du allein« (Ps 16,2). Gottesmystik in den Psalmen. In: DELGADO, Mariano/KUSTERMANN, Abraham Peter (Hg.), Gottes-Krise und Gottes-Trunkenheit. Was die Mystik der Weltreligionen der Gegenwart zu sagen hat, Würzburg 2000, 51–71, [zit: E. ZENGER, Gottesmystik].
- , Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? In: REITERER, Friedrich V. (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität, FS für Notker FÜGLISTER, Würzburg 1991, 397–413.

## 7. Anhang

### Abstract

Die vorliegende Arbeit zum Psalm 139 ist in 2 große Abschnitte gegliedert.

Im ersten, exegetischen Teil werden zunächst in einer Auswahl die bisherige wechselnde Auslegungsgeschichte und die Bandbreite vorliegender Interpretationen des Psalms kurz vorgestellt. Zwei Schwerpunkte dazu bilden die Erforschung der Psalmengattungen durch Hermann Gunkel sowie die Auslegung des Textes anhand seines „Sitzes im Leben“. Anschließend werden eine eigene Übersetzung und eine genaue Analyse der einzelnen Verse sowie eine Auslegung des gesamten Psalms vorgenommen. In Diskussion mit der heutigen Psalmenexegese werden in der Auslegung eigene Schwerpunkte gesetzt und erläutert. So wird der Psalm nicht schöpfungstheologisch, sondern auf dem Hintergrund der Beziehungsebene Gott – Mensch interpretiert. In dieser Auslegung wird zudem bereits versucht, den Psalm auf vorhandene Anknüpfungspunkte spiritueller Praxis hin zu lesen und diese zu erschließen. Es wird dabei ein erster Bezug zu den Schriften und Erfahrungen des Johannes vom Kreuz hergestellt und gezeigt, dass der Psalm auch als Beispiel eines spirituellen Weges gelesen werden kann.

Im zweiten Teil der Arbeit wird erforscht, wieweit Elemente eines mystischen Weges, wie ihn Johannes von Kreuz vor allem in seinen Werken „Aufstieg zum Berg Karmel“ und „Die dunkle Nacht“ zur Sprache bringt, im Psalm erschlossen werden können. Die Schriften des Johannes vom Kreuz werden auf ihre Verbindungen zu den Erfahrungen des Psalmisten hin untersucht. Dabei wird vor allem die Entwicklung des Beters und seiner Gottesbeziehung beobachtet. Besonderes Augenmerk wird darauf gelegt, die Verknüpfungen zwischen kontemplativen Leben und kontemplativen Schriftverständnis aufzuzeigen und die Textauslegung auf ein geistigen Schriftverständnis hin zu erweitern und zu vertiefen. Schwerpunkte in diesem Teil der Arbeit sind die Erfahrungen des Johannes vom Kreuz auf seinem kontemplativen Weg: Das Angesprochen-Sein durch Gott, die Erfahrung der Nächte und die Sehnsucht nach der *unión con dios*.



## **Lebenslauf**

Ich, Dorothea Katharina Schuchnigg, geb. Haberl, wurde am 16. September 1962 in Scheifling/Stmk. als drittes von 4 Kindern meiner Eltern Josef und Veronika Haberl geboren.

Nach der Pflichtschule besuchte ich das Bundesoberstufenrealgymnasium in Murau an dem ich 1980 maturierte. Anschließend absolvierte ich einen Abiturientenlehrgang an der BHAK in Klagenfurt.

Nach meiner Heirat mit Hermann Schuchnigg am 25. Juli 1981 übersiedelte ich mit meinem Mann nach Wien. 1982 kam unser erster Sohn Hermann, 1986 Sohn Stefan und 1990 Sohn Lukas zur Welt. 1989 übersiedelte die Familie nach Münchendorf.

1992 begann ich ein Fernstudium an der Religionspädagogischen Akademie in Wien-Strebersdorf, das ich 1997 mit der Lehramtsprüfung für Katholische Religion an Volks- und Sonderschulen abschloss. Seit 1995 unterrichte ich an der Volksschule in Münchendorf das Fach Katholische Religion.

Bereits während des Studiums an der RPA wurde mein Interesse an Exegese und biblischer Theologie, besonders im Bereich des Alten Testaments, geweckt. Im Oktober 2006 begann ich mit dem Studium der Katholischen Religionspädagogik an der Universität Wien um meine bisherigen Kenntnisse zu vertiefen.