

Einige Beobachtungen zu Psalm 26

Von Norbert Lohfink (Frankfurt)

Aus unserer gemeinsamen römischen Zeit, kurz nach dem Konzil, scheint Notker Füglistler wie mir vor allem eine eher melancholische Erinnerung geblieben zu sein: an unsere vergeblichen Versuche, bei der Reform des kirchlichen Stundengebets die Verstümmelung des Psalters zu verhindern. So ist es vielleicht angemessen, wenn ich in diesem Festschriftbeitrag eines anderen Opfers der Liturgiereform ein wenig gedenke: des Psalms 26. Früher betete ihn der römisch-katholische Priester von Vers 6 ab bei jeder Eucharistiefeier, wenn er sich am Ende der Gabenbereitung, vor dem eucharistischen Hochgebet, die Hände wusch: »Lavabo inter innocentes manus meas.« Entweder war der Text den Liturgiereformern, wie häufig, zu lang, oder die Unschuldsbeteuerungen des Psalmisten waren ihnen zuwider.

Vielleicht kam hinzu, daß die Bibelwissenschaftler ihnen damals nicht gerade viel Einleuchtendes zu diesem Psalm zu sagen wußten. Die Gattungskritiker, die das Feld beherrschten, sind mit Ps 26 nämlich nicht zu Rande gekommen. Für Gunkel war er das »Klage lied eines einzelnen«¹, und das ist er jetzt auch wieder für Gerstenberger². Doch wo ist die Klage? Für Mowinckel war er deshalb ein nationaler »protective psalm«, vorgreifend schon gebetet, bevor ein Übel da war, über das man hätte klagen können³. Doch warum ist dann niemals von »Feinden« die Rede? Und gibt es irgendeinen Hinweis darauf, daß das betende »Ich« als ein »Wir« zu verstehen ist? H. Schmidt las den Psalm als »Gebet eines Angeklagten« bei einem Verfahren vor dem Tempelgericht⁴. Doch wo ist die dann zu erwartende bedingte Selbstverfluchung? Müßte nicht die Anklage, die abgewehrt wird, erkennbar sein? Allerhöchstens käme, wie Beyerlin meinte, Abfall von Jahwe in Frage⁵, alles andere ist Spiel der Phantasie. Der Psalm wurde aber auch als Gebet eines vom Tod be-

¹ H. Gunkel, *Die Psalmen* (HK 2, 4), Göttingen 1926, 109. Er ordnet ihn der Untergruppe der »Unschuldspsalmen« zu.

² E. S. Gerstenberger, *Psalms I* (FOTL 14), Grand Rapids 1988, 123. Er distanziert sich ausdrücklich von der Annahme eines Tempelgerichts.

³ S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship I*, Nashville 1962, 220.

⁴ H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 29), Gießen 1928, 12–15. Schmidt hat am meisten Anhänger gefunden.

⁵ W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99), Göttingen 1970, 119. Sehr stark betont in der Auslegung von M. Dahood, *Psalms I. 1–50* (AncB 16), Garden City 1966.

drohten Kranken betrachtet⁶, als Gerichtsappellation⁷, als kultische Unschuldsbeteuerung des Königs⁸, als eine längst aus dem liturgischen Kontext entlassene mystische Unschuldsaussage eines Leviten⁹. Doch tragen die kleinen Textelemente, auf die man sich jeweils stützt, wirklich die jeweilige Annahme? Vogt hat den Psalm deshalb als ein »Pilgergebet« bestimmt, am Tempeleingang zu sprechen, beim Betreten des Tempels¹⁰. Doch haben Laien den Altar umkreist? Und was sollte sie veranlassen, gerade am Tempeleingang, nach Überwindung aller Reisegefahren, um die Bewahrung vor einem plötzlichen und gewaltsamen Tod zu beten? Jede neue Hypothese diskreditierte die früheren, und dann konnte sie doch selbst auch wieder keine große Plausibilität anbieten. Auf jeden Fall war das Händewaschen ein Nebenmotiv, meist von Dtn 21,5 her gedeutet, also als Unschuldserklärung angesichts eines Mordfalls. Was sollte der Psalm dann aber in der Eucharistiefeier? Angesichts des Stands der Exegese konnten die Liturgiereformer eigentlich kaum etwas anderes tun als ihn zu streichen und einen Vers aus dem Miserere (Ps 51, 4) an seine Stelle zu setzen (den vielleicht auch jeder Alttestamentler, der sich formgeschichtlich zu Ps 26 geäußert hat, nützlicherweise nachsprechen könnte).

Die exegetische Lage hat sich, so scheint mir, erst geändert, als man sich der synchronen literarischen Textanalyse zuwandte, oder wie immer man das nannte. Die wichtigste Untersuchung ist ein Aufsatz von Paul G. Mosca aus dem Jahre 1985¹¹.

Er arbeitet zunächst die im Text selbst sich ausdrückenden Einheitsprinzipien des Psalms heraus¹². Man erkennt sie von den einander

⁶ So schon Gunkel (Anm. 1).

⁷ Beyerlin (Anm. 5).

⁸ J. H. Eaton, *Psalms* (TBC), London 1967, 84.

⁹ G. Ravasi, *Il libro dei Salmi I*, Bologna 1986, 483.

¹⁰ E. Vogt, Psalm 26, ein Pilgergebet: *Bib. 43* (1962) 328–337. Ihm folgt P. C. Craigie, *Psalms 1–50* (World Biblical Commentary 19), Waco 1983, 224.

¹¹ P. G. Mosca, Psalm 26: Poetic Structure and the Form-Critical Task: *CBQ* 47 (1985) 212–237. Mosca benutzte schon N. H. Ridderbos, *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau. Mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1–41* (BZAW 117), Berlin 1972, 206–210, und eine nicht publizierte M. C. S.-Dissertation am Regent College, Vancouver 1982: D. A. Diewert, *Psalm 26: Its Content, Structure, and Setting*. Er kannte noch nicht J. Trublet u. J.-N. Aletti, *Approche poétique et théologique des psaumes* (Initiations), Paris 1983, vor allem 68 f und 200 f, und M. Girard, *Les Psaumes – Analyse structurelle et interprétation: 1–50* (Recherches NS 2), Montréal/Paris 1984, 215–219 (letzteres auch mir leider noch nicht zugänglich). Auf Mosca reagiert schon P. Auffret, »La voix de l'action de grâce« – étude structurelle du Ps 26: *NRTh* 111 (1989) 217–227. Auffret bringt noch zusätzliche Beobachtungen und verfeinert einiges, doch macht er vielleicht auch manches komplizierter als nötig.

¹² Mosca (Anm. 11) 220–222.

entsprechenden Rahmenelementen in Vers 1f und Vers 11f aus. Am wichtigsten ist der Satz *'ani b'tummi h'alakti'elek*. Die dort vereinigten drei Motive prägen den ganzen Psalm. Da ist einmal das alle Aussagen tragende, emphatische »Ich«, von dem aus allein Beziehungslinien zum göttlichen »Du« und jeglichem »Sie« laufen (während auf der Ebene des sprachlich Ausgedrückten zwischen »Du« und »Sie« keine Beziehungen hervortreten). An das »Ich« hängt sich das Motiv der »Unschuld« und »Ganzheit« des Beters. Es wird auf verschiedenste Weise im Psalm herausgestellt. Schließlich prägt die Bildvorstellung des »Gehens« (mit den Nachbarvorstellungen: Wanken, Sitzen, Eintreten, Umschreiten, Stehen) den gesamten Text.

Mosca erarbeitet dann die im Text selbst eigentlich recht deutlich signalisierte Struktur¹³. Er macht viele Beobachtungen, hinter die man in Zukunft kaum mehr zurückgehen können. Er kommt am Ende zu folgender Gliederung¹⁴:

(A)		1–3	Bitte
	(B)	4–5	Scheidung von Sündern
		(C)	6–8
	(B')	9–10	Scheidung von Sündern
(A')		11–12	Bitte

Der Abschnitt 6–8 nimmt die Zentralposition ein. Im Zentrum stehen bei solchen Strukturen normalerweise die wichtigsten Aussagen. In diesem Fall wird der Psalm hier überhaupt erst konkret. Bis dahin ist eher freischwebend von Personen gesprochen worden, und die in den Verben ausgesagten Handlungen waren Metaphern. Jetzt geht es dagegen um konkrete Handlungen (Händewaschen, Umschreiten, Singen, Aufzählen), und das Jahweheiligtum tritt als Ort dieser Handlungen hervor. Das Spirituelle verdichtet sich ins Physische.

Aufgrund dieser Strukturanalyse kann die Frage nach dem »Sitz im Leben« des Psalms mit ganz anderer Verlässlichkeit gestellt werden¹⁵. Man muß von den konkreten Aussagen im Zentrum ausgehen. Dann kann es sich in nachexilischer Zeit (und in dieser Periode natürlich in Jerusalem) überhaupt nur um einen Text für Priester handeln. Nur sie betraten den Bereich des Altars und konnten diesen umschreiten. Dies geschah auf dem Altarpodest selbst, und vor-

¹³ Mosca (Anm. 11) 223–229.

¹⁴ Benennung und Charakterisierung von mir. Mosca macht den Sachverhalt durch eine Graphik deutlich und erklärt die Einzelheiten im Text: Mosca (Anm. 11) 228 f.

¹⁵ Mosca (Anm. 11) 229–236.

her mußten die Priester sich an dem zwischen Altar und eigentlichem Tempelgebäude stehenden kupfernen Wasserkessel von Ex 30, 17–21 waschen. Sie mußten dies tun, »damit sie nicht sterben« (Ex 30, 20). Damit ist auch erklärt, warum in Ps 26 der Beter einerseits so sehr herauskehren kann, was ihn alles von der Welt des Bösen trennt, andererseits aber dennoch Todesgefahr verspürt. Es ist die Bedrohung durch das Sacrum.

Es gibt auch bei dieser Deutung einige Probleme. Warum wäscht sich der Beter nur die Hände, nicht auch die Füße? Warum haben wir kein weiteres Zeugnis dafür, daß der am Altar amtierende Priester in den Danklied-Gesang einstimmte? Mosca bespricht diese Gegeninstanzen und bietet durchaus plausible Erklärungen an, auf die ich hier nicht näher eingehen muß¹⁶.

Ich möchte im folgenden vielmehr nur einige Beobachtungen vorlegen, die Moscas Darstellung ergänzen oder in Einzelpunkten vielleicht auch ein wenig verbessern. Eine Gesamtauslegung des Psalms beachtliche ich nicht.

Trotzdem ist es wohl angebracht, eine Übersetzung voranzustellen. Sie deutet die Struktur, die ich für richtig halte, schon an. Diese unterscheidet sich von Vers 8 ab von der Moscas. Einige Abweichungen von den üblichen Übersetzungen (vor allem auch von der Einheitsübersetzung), auf die ich später nicht weiter eingehen werde, bespreche ich in Anmerkungen.

1. Psalm 26 in Übersetzung

(1) Sprich über mich das Urteil¹⁷, o Jahwe,
daß¹⁸ ich in Ganzheit¹⁹ einhergegangen bin, ich,

¹⁶ Ich bin allerdings noch nicht einmal sicher, ob man wirklich beim ersten Wort von Vers 7 in der Vokalisation der Septuagintavorlage folgen muß.

¹⁷ Die verbreitete Übersetzung von *šāpēni*, nämlich »verschaff mir Rechte«, die in anderen Psalmen durchaus richtig ist, wird gegen den Kontext durch die schon vorausgesetzte Theorie erzwungen, es handle sich um das Gebet eines Angeklagten. Die parallelen Bitten in Vers 2 fordern die obige Übersetzung. Reflex erwogen von H. Hupfeld, Die Psalmen I, Gotha ²1867, 127, doch dann aus anderen, meiner Meinung nach nicht entscheidenden Gründen abgelehnt.

¹⁸ Entsprechend der Übersetzung von *šāpēni* ist *kī* nicht mit »denn«, sondern mit »daß« zu übersetzen. Es führt den Inhalt des Urteilspruchs ein, nicht die Begründung eines göttlichen Eingreifens. Entsprechendes gilt von Vers 3.

¹⁹ Die Übersetzung von *tom* ist schwer. »Vollkommenheit« erweckt falsche Assoziationen. »Unschuld« ist nicht positiv aufgefüllt. Das Wort *tom* schließt in der Psalmsprache nicht aus, daß einem Sünder von Gott Sünden vergeben worden sind: Vgl. im vorangehenden Ps 25 die Verse 7, 11 und 18 mit Vers 21 und im Schlußpsalm der ersten Davidammlung Ps 41 Vers 5 mit Vers 13.

und auf Jahwe vertraute,
(daß ich auch in Zukunft) nicht wanken werde²⁰.

(2) Prüfe mich, o Jahwe, und stell mich auf die Probe,
schmelze meine Nieren und mein Herz, (damit sich zeigt,)

(3) daß²¹ deine Huld mir vor Augen ist
und (daß) ich wandeln werde unter deiner Treue²².

(4) Ich habe nicht gegessen bei Leuten der Nichtigkeit,
bei den Verhüllten²³ werde ich nicht (ins Haus) eintreten²⁴.

(5) Ich habe die Versammlung von Übelplanern gehaßt,
zu Schuldigen werde ich mich nicht setzen.

(6) Ich will in Unschuld meine Hände waschen
und deinen Altar umschreiten, o Jahwe,

(7) um ertönen zu lassen²⁵ den Gesang des Danklieds
und aufzuzählen alle deine Wundertaten.²⁵

²⁰ Da *lō' 'am'ād* im Gegensatz zu 4b und 5b nicht durch *waw* eingeleitet wird, könnte es sich auch um einen zeitlich offenen adverbialen Umstandssatz handeln. Dafür spricht das Fehlen eines *waw*. Gewöhnlich wird auf Ps 21, 8 verwiesen, wo allerdings ein anderes Verb steht. Doch dort übersetzt H. Menge z. B.: Der König »wird durch des Höchsten Gnade nicht wanken«. Die Deutung des Stichus als den vorangehenden Aussagen paralleler, ebenfalls dem *kī* untergeordneter Satz ist durchaus möglich. Dafür spricht z. B. die Beobachtung von E. W. Hengstenberg, Kommentar über die Psalmen II, Berlin ¹1850, 113f, »daß das wanken für zu Grunde gehen nicht selten vorkommt, Hi. 12, 3 (sic! richtig: 12, 5). Ps. 18, 37. 37, 31, während das wanken im Vertrauen auf Gott nie vorkommt«. Man könnte noch Ps 69, 24 hinzufügen, dann sind alle Belege der Wurzel erschöpft. Für die Asyndese vgl. Vers 12, wo eine Zukunftsaussage ebenfalls asyndetisch auf eine Vergangenheitsaussage folgt.

²¹ Vgl. Anm. 18.

²² Die Übersetzung »in Treue zu dir« wäre grammatisch möglich, ist aber höchst unwahrscheinlich. Denn im Parallelismus ist das Wortpaar *baśed wa'-'ma'et* aufgebrochen, und im ersten Glied ist zweifellos Jahwe das Subjekt.

²³ »Leute der Nichtigkeit« und »Verhüllte« sind möglichst wörtliche Übersetzungen. Im Blick auf Vers 9f könnte »falsche Menschen« und »Heuchler« durchaus die richtige Übersetzung sein. Doch vielleicht sind auch »Götzenverehrer« und »Anhänger von Untergrundkulten« gemeint. Letzteres liegt vor allem auf der Ebene der Psalmenredaktion nahe, vgl. Ps 24, 4; 25, 1.

²⁴ »Ins Haus eintreten«: vgl. Dahood zur Stelle. So auch schon die Übersetzung von H. Ewald, den Dahood aber nicht zu kennen scheint: Die Dichter des Alten Bundes II. Die Psalmen, Göttingen ¹1840, 170 (»Ins Haus Versteckter kam ich nicht«).

²⁵ Die Septuaginta setzt *šm' qal* voraus, also »um zu vernehmen«; der Konsonantentext spricht fast für diese Lesung. Die Parallele *ššapper* spricht dagegen. Die vor allem von jüdischen Exegeten vertretene Meinung, der priesterliche Dienst im Tempel sei unter absolutem Schweigen und völlig gebetsfrei abgelaufen,

- (8) O Jahwe, ich habe lieb gewonnen das Areal deines Tempels, die Stätte der Wohnung deiner Herrlichkeit:
- (9) Raff meinen Atem nicht hinweg zusammen mit den Sündern, mit Mordgesellen (nicht) mein Leben,
- (10) an deren Händen Schandtat haftet, deren Rechte voll von Bestechung ist.
- (11) Ich aber, in Ganzheit werde ich einhergehen: befrei mich, (o Jahwe,)²⁶ und habe Mitleid mit mir.
- (12) Mein Fuß hat sich auf ebenen Grund gestellt: unter denen, die sich versammeln²⁷, will ich den Segen sprechen, o Jahwe²⁸.

2. Die Tempora in Psalm 26

Es gibt wenig Psalmen, bei denen *qatal*- und *yiptol*-Formen in offensichtlich zusammengehörigen Aussagen so verwirrend miteinander vermischt zu sein scheinen wie in Ps 26. Da sind zunächst vier Parallelismen:

Vers 1:	<i>hālaktî, bāṭaḥtî</i>	<i>lo' 'æm'ād²⁹</i> .
Vers 4:	<i>lo' yāšabtî</i>	<i>lo' 'ābō'</i>
Vers 5:	<i>šāne' tî</i>	<i>lo' 'ešeb</i>
Vers 12:	<i>raglî 'ām'dâ</i>	<i>'bārek</i>

scheint mir schon religionsgeschichtlich höchst unwahrscheinlich. Deshalb bleibe ich bei der masoretischen Vokalisierung. Die Frage ist nur, ob der Beter sich am Danklied beteiligt oder ob er es sogar anstimmt und leitet. Das läßt die Übersetzung offen.

²⁶ Vielleicht mit einem Teil der Septuaginta einzufügen. Neben dem von Mosca, (Anm. 11) 221, genannten Grund gibt es noch zwei andere: 1. Im Halbvers wäre aus metrischen Gründen ein Wort mehr zu erwarten; 2. der Jahwe-name stünde dann 7mal im Psalm – was im Psalter beliebt ist. Doch ist die Handschriftenbezeugung nicht wirklich durchschlagend.

²⁷ Zur eigentümlichen Nachgeschichte dieser Formulierung in IQH 2,30 vgl. N. Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143), Stuttgart 1990, 54 f.

²⁸ Die Übersetzung setzt voraus, daß am Ende wie am Anfang der Gottesname im Vokativ steht. Die Septuaginta hat einen Vokativ gelesen, das vorausgehende Wort allerdings mit εὐλογῆσω σε übersetzt. Las sie den masoretischen Text, oder las sie 'brkk? Ich folge Mosca (Anm. 11) 236 Anm. 63.

²⁹ Die Zugehörigkeit dieses Beispiels zur Reihe ist nicht ganz eindeutig. Vgl. die Anmerkung zur Übersetzung.

Die Zuordnung der Aussagen im Rahmen ordnet wohl auch

Vers 1: *bālaktî*

Vers 11: *'elek*

hier ein³⁰. Wie ich später zu zeigen hoffe, sind auch Vers 8 und Vers 11a strukturparallel. Dann käme als weiteres Paar hinzu:

Vers 8: *'āhabtî*

Vers 11: *'elek*

Falls sich ergeben sollte, daß die morphologischen Differenzen in diesen Parallelaussagen auf einen Unterschied der Zeitstufen weisen, wäre wohl auch der Befund in Vers 3, wo einem Nominalsatz die an sich mehrfach deutbare Form *w'hithallaktî* folgt, analog dazu zu deuten. Damit ist, von den imperativischen Bitten in 26, 1.2.9.11 und den wohl doch eindeutig futurischen Aussagen mit Infinitivfortführungen in 26, 6f abgesehen, möglicherweise der gesamte Verbalbestand des Psalms von diesem Phänomen geprägt.

Die meisten Übersetzungen, selbst Buber, kümmern sich nicht um diese auffallende Erscheinung, auch viele Kommentare nicht. Am Anfang des Psalms übersetzt man meist alles vergangenheitlich, gleichgültig, welche Form da steht. Nachher geht man oft ins alles duldende Präsens. Im Grunde hat man schon vorher seine Gattungstheorie festgelegt und bestimmt von dort aus die Zeitstufe³¹. Dazu vertritt man vielleicht für das hebräische Verb eine Theorie,

³⁰ Vermutlich wäre auch Vers 4a *lō' yāšabtî* und Vers 5b *lō' ešeb* als Rahmung eines Teilstücks noch einmal zu nennen.

³¹ Reflex geschieht das bei D. Michel und M. Dahood. Michel macht in seiner Monographie *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (AET 1), Bonn 1960, 121, wo er die Verbformen des ganzen Psalms durchspricht, die klare Feststellung, es handle sich um das »Gebet eines Angeklagten«. Sie ist die Basis für alle seine Zeitstufenbestimmungen, die er dann mit Vokabeln wie »konsequenterweise«, »sicherlich«, »vielleicht« oder »es scheint« qualifiziert (vgl. noch S. 29. 84. 130). Zu 26, 4f nimmt er an, hier würden die an sich fälligen verbalesemantischen Folgen eines Chiasmus gewissermaßen wieder aufgehoben. Als Parallelfälle nennt er: Ps 2, 1; 18, 9; 65, 12. 14; 73, 9; 143, 5; 147, 14. Er übersetzt auch die Imperfeka vergangenheitlich. Er gibt allerdings am Schluß »gern zu«, daß seine Deutung »etwas gezwungen ist, allein kann ich keine andere Möglichkeit sehen, den Tempuswechsel zu erklären« (29). Dahood rechnet in seiner »Grammar of the Psalter« einfach mit einer »sequence *qtl-yqtl* referring to the past« und, unabhängig davon, auch noch mit einfachem »*yqtl* expressing past time«: Vgl. die Listen in Psalms III. 101–150 (AncB 17A), Garden City, New York 1970, 420–422 und 417–419. Nach der Verposition im Satz fragt er dabei nicht. Er übersetzt sogar *'arbas* in Vers 6 vergangenheitlich. Denn: »The action thus expressed belongs to the psalmist's protestation of innocence (vss. 3–7), in which *qtl* and *yqtl* forms are used alternatively« (417). Auch Vers 11 *'elek* bedeutet »I have walked«. Denn: »Verses 11–12 are reaffirmations of psalmist's innocence« (417).

nach der dieses grundsätzlich keine Zeitstufen zum Ausdruck bringt, und so kann man in der Empfängersprache einsetzen, was der Kontext, scheinbar, empfiehlt³². Wer den wirklichen Text mit seinen verbalen Formdifferenzen in einer Übersetzung wahrnehmen will, greife zu Zuber³³.

Auch Mosca bringt unter dieser Rücksicht nichts Neues. Immerhin erkennt man bei ihm in zwei Fällen den Versuch einer philologischen Rechtfertigung: Er rechnet in den Fällen von 26, 1.12 *hkk* und 26, 4.5 *yšb*, wo die gleiche Wurzel in verschiedenen Formen steht, mit einem von M. Held von Ugarit auf biblische Texte ausgedehnten Befund³⁴. Dieser betrifft eigentlich nur direkte Parallelismen, sodaß in Ps 26 Hilfhypothesen nötig werden³⁵. Doch zunächst mußte einmal das Phänomen in den eindeutigen Parallelismen geklärt werden. Die im folgenden vorgeschlagene Lösung läßt es offen, wie vergleichbare Erscheinungen in ugaritischen und in anderen alttestamentlichen Texten geklärt werden können, und probiert einfach einmal aus, ob man zumindest in Ps 26 nicht mit der üblichen Semantik der Verbalformen des Hebräischen durchkommen kann.

Es war ja eigentlich die Gattungsannahme, daß es sich um Unschuldserklärungen eines Angeklagten handle, die zur gleichförmigen vergangenheitlichen Übersetzung verschiedener Verbalformen

³² Das ist z. B. bei Michel (vgl. die vorige Anmerkung) der Fall. Für ihn geben die Perfekta »akzidentelle« (d. h. frei gesetzte) Handlungen, die Imperfekta »substantielle« (d. h. aus dem vorher Gesagten sich notwendig ergebende) Handlungen an (111). Eher noch traditionell ist, was Hengstenberg (Anm. 20) 117, zu Vers 4 schreibt. Dort sei »der Wechsel der Temp. wohl zu beachten. Das Präter. bezeichnet, was der S. bisher *gethan*, das Fut., was er zu thun *pflegt*«. Die Frage ist nur, ob hiermit das Gesamtphänomen genügend erklärt werden kann. Eine andere, für die Verse 4–5 vielleicht annehmbare, aber doch wohl nicht dem Gesamtphänomen gerecht werdende Deutung hat Hupfeld (Anm. 17) 132: »In beiden Versen ist die Versicherung gleichmäßig im 1. Gl. im *Perf.*, im 2. Gl. im *Imperf.* ausgedrückt, bei gleichartigem Inhalt, mit freiem aber angemessenem Wechsel der beiden für das Präter. gebräuchlichen Zeitformen: zuerst, in selbständigem Satz, u. als Aussage einer erfahrungsmässigen festen Thatsache, im *Perf.* ..., dann, in abhängigem oder Folgesatz, im *Imperf.*: wol nicht *Fut.*, als Entschluss es auch künftig nicht zu thun, wie bisher ..., u. noch weniger ein *Pflegen* ..., sondern als relat. Zeit oder *Praesens* ...«

³³ B. Zuber, Die Psalmen. Eine Studienübersetzung unter besonderer Berücksichtigung des hebräischen Tempus (Dielheimer Blätter, Beiheft 7), Heidelberg 1986.

³⁴ M. Held, The *yqtl-qtl (qtl-yqtl)* Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and Ugarit, in: M. Ben-Horin u. a. (Hg.), Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neumann, Leiden 1962, 281–290.

³⁵ Mosca (Anm. 11) 225 Anm. 40, rechnet in Anlehnung an Diewert damit, daß für aufgebrochene Wortverbindungen die gleiche Möglichkeit bestehe. Held, der so etwas offenbar nicht für möglich hielt, nahm in Ps 26, 4f eine Textumstellung vor. Vgl. auch Mosca (Anm. 11) 222 Anm. 35.

zwang. Von der Annahme einer Unschuldsbeteuerung eines Beschuldigen ist, wer Mosca folgt, befreit. Man könnte daher einfach die Frage stellen: Läßt sich in der im Zentrum des Psalters sichtbar werdenden Situation eine Versicherung eines Priesters denken, in der er sich sowohl auf vergangene als auch auf zukünftige Akte bezieht, und das sogar in einer gewissen Zuordnung? Könnte ein Priester sich veranlaßt fühlen, seinem Gott zu versichern, er habe bestimmte Dinge nicht getan und, darüber hinaus, er wolle sie auch in Zukunft niemals tun? Wenn so etwas denkbar ist, wäre das paarweise Auftreten einander in der Zeitstufe entgegengesetzter Verbalaussagen geradezu notwendig.

Statt mich in generellen Erwägungen darüber zu ergehen, ob es für einen Menschen, der zum liturgischen Dienst am Altar hinzutritt, genauso wichtig ist, daß er für die Zukunft sich ganz auf die Seite Gottes stellt, wie es unerläßlich ist, daß kein Dunkel aus seiner Vergangenheit mehr an ihm haftet, möchte ich einfach einen Beleg für diesen Sachverhalt benennen, auf den ich gestoßen bin.

V. B. Schumann hat schon 1960 einen Papyrus aus Oxyrhynchos veröffentlicht, der Teile von Ritualbüchern eines ägyptischen Tempels in griechischer Sprache enthält³⁶. In ihm ist besonders interessant das Formular eines Eides, der beim Eintritt in den Stand des Priesters zu sprechen war. Ich zitiere ihn nach R. Grieshammer, der entscheidend zum Verständnis dieses Eides beigetragen hat:

»Ich werde nicht essen, was den Priestern verboten ist. Ich werde nicht schneiden ... Ich werde keinem anderen auftragen ... Ich habe keinem Lebewesen den Kopf abgeschnitten. Ich habe keinen Menschen getötet. ... Ich habe keinen Knaben beschlafen. Ich habe nicht mit der Frau eines anderen geschlafen. ... Ich werde weder essen noch trinken, was verboten ist oder in den Büchern (als verboten) aufgezeichnet ist. Ich werde keine langen Finger machen (nichts stehlen). Ich werde kein Maß auf der Tenne messen. Ich werde keine Waage in die Hand nehmen. Ich werde kein Land vermessen. Ich werde keinen unreinen Ort betreten. Ich werde keine Schafswolle berühren. Ich werde kein Messer anfassen, bis zum Tage meines Todes.«³⁷

³⁶ V. B. Schumann, *A Second-Century Treatise on Egyptian Priests and Temples*: HThR 53 (1960) 159–170.

³⁷ R. Grieshammer, *Zum »Sitz im Leben« des negativen Sündenbekenntnisses*, in: W. Voigt (Hg.), XVIII. Deutscher Orientalistentag vom 1. bis 5. Oktober 1972 in Lübeck. Vorträge (ZDMG.Sup. 2), Wiesbaden 1974, 19–25. G. übernimmt den Text von R. Merkelbach, dessen Referat im Resümee veröffentlicht ist in: *Religions en Egypte Hellénistique et Romain. Colloque de Strasbourg 18–18 mai 1967* (Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures Spécialisés. Travaux du Centre d'Etudes Supérieures Spécialisés d'Histoire des Religions de Strasbourg), Paris 1969, 69–73 (mir nicht zugänglich).

Daß bei diesem priesterlichen Amtseid die eidlichen Versicherungen sich sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft beziehen, ist eindeutig. Insofern ist die Annahme nebeneinandergesetzter Vergangenheits- und Zukunftsaussagen in Ps 26 allein schon durch den einfachen Hinweis auf einen solchen Text gerechtfertigt.

Doch der Text erlaubt noch eine weitere Überlegung. Während in Ps 26 die Vergangenheits- und Zukunftsaussagen offenbar bewußt einander entsprechen sollen, sind hier die Aussagen für Vergangenheit und Zukunft differenziert. Für die Vergangenheit wird versichert, der Eidleistende habe keine schweren moralischen Sünden auf sich geladen. Für die Zukunft dagegen werden – abgesehen von der Versicherung, keinen Diebstahl begehen zu wollen – andere Themen eingebracht. Der Priester wird die priesterlichen Reinheitsvorschriften übernehmen und außerdem bestimmte berufliche Tätigkeiten nicht ausüben, die ihm bisher vermutlich offenstanden, wenn er sie nicht gar ausgeübt hat (etwa im Dienst der Tempeladministration), die sich aber offenbar mit seinem neuen Stand nicht vereinbaren lassen.

Ps 25 ist demgegenüber ganz auf die Fragen der Trennung von der Welt unmoralischen Verhaltens und der vollen inneren Hingabe an Jahwe und seinen Tempeldienst zugespitzt. Weder kultische Reinheitsaspekte noch für den Priester nicht mehr mögliche Berufstätigkeiten spielen eine Rolle. Vermutlich hat es in Israel ähnlich konkrete Amtseide gegeben, wie sie der zitierte Text für einen ägyptischen Tempel belegt. Ps 26 dürfte aber kein Formular eines solchen sein, wenn er sich auch auf die subjektive Bereitung auf den priesterlichen Dienst bezieht und dabei die gleiche Vergangenheits-Gegenwarts-Spannung enthält wie ein solcher Amtseid. Von den Inhalten her ist es wahrscheinlicher, daß es sich um ein Gebet handelt, das israelitische Priester jedesmal, wenn sie ihre Tätigkeit ausübten, etwa im Zusammenhang mit der Waschung, persönlich rezitieren konnten, wenn nicht sogar mußten. Wir wären damit außerordentlich nah beim Lavabo-Ritus der tridentinischen Messe. Natürlich ist nicht ausschließbar, daß Ps 26 sich sogar nur an die Gestalt solcher Gebete anlehnte und – unter Voraussetzung des grundsätzlich priesterlichen Charakters des ganzen Volkes Israel – schon in vergeistigtem Sinn für den Gebrauch eines jeden Israeliten formuliert worden ist.

3. Zur Struktur von Ps 26

Zu den 16 Strukturmodellen für Ps 26, die Mosca tabellarisch wiedergibt³⁸, noch ein weiteres hinzuzufügen, ist fast verwegen. Doch da ich Moscas genaue Textanalyse voraussetzen, ihr dann aber noch weitere Beobachtungen hinzufügen kann, sei es gewagt.

Die für Ps 26 bedeutsame Rahmung befindet sich vorn in Vers 1a. Hinten dagegen steht sie in Vers 11, und es folgt noch der ganze Vers 12, der auch nicht einfach eine Verlängerung von Vers 11 darstellt, sondern, bei allem Zusammenhang mit dem vorangehenden Psalm, nach Beendigung der rahmenden Bitte nochmals ein neues Thema anschneidet, die Ankündigung, der Beter werde »Segen/Preis sprechen«. Mosca möchte ihn dennoch in die Rahmung einbeziehen, indem er von »the more subtle link between *lō' 'æm'ād*, »I shall not stumble« (v 1c) and *raglī 'āmēdā*, »my foot has stood firm« (v 12a)« spricht³⁹. Eine leichte Anspielung dürfte in der Tat vorliegen. Doch alle anderen Rahmenelemente am Anfang befinden sich in Vers 1a. So bleibt die Frage, ob der Vers 12 noch eigentlich rahmenden Charakter hat. Er sieht eher als eine Art zusätzliches und dem Psalm als ganzem gegenüberstehendes Element aus, oder als eine Art Coda⁴⁰.

Eine weitere Beobachtung kommt hinzu. Im vorderen Rahmenteil gibt es zwei Bitten an Gott, den Beter zu richten und zu prüfen (1aα und 2), nach denen dann jeweils ein *kī* die Angabe dessen einleitet, was Gott beim Beter finden und durch sein Urteil bestätigen soll (1aβ und 3). Nun gibt es auch gegen Ende des Psalms nicht eine einzige, sondern zwei Bitten: 9f und 11b. Spiegelbildlich zum Anfang (dort war die erste Bitte kurz, die zweite lang) ist hier die erste Bitte lang, die zweite kurz. Deshalb ist es, gegen Mosca, wahrscheinlicher, daß auch die Verse 9f zu dem Schlußstück des Psalms gehören, das dem Anfangsstück entspricht. Ist dies aber der Fall, dann muß man vermutlich sogar noch Vers 8 hinzunehmen. Die im Anfangsstück mit *kī* eingeleiteten Aussagen über den Beter haben bei der allerletzten Bitte (11b) ihre wörtliche Entsprechung (von der Zeitstufe des Verbs abgesehen) in einem davorstehenden Aussagesatz (11a). Daher ist zu vermuten, daß die vor der vorletzten Bitte stehende Aussage über den Beter (8) in gleicher Weise dieser Bitte vorgeordnet ist und der Aussage in Vers 3 spiegelbildlich entspricht.

³⁸ Mosca (Anm. 11) 218.

³⁹ Mosca (Anm. 11) 221.

⁴⁰ Mosca (Anm. 11) 228 Anm. 42, spricht so etwas – gegen sein Strukturmodell – sogar selbst aus: Das Verb '*md* signalisiere »the successful outcome of the speaker's trial«. Erstaunlich ist allerdings, daß Mosca hier plötzlich von einem Gerichtsverfahren und dessen erfolgreicher Beendigung spricht.

In der Tat wirkt Vers 8 keineswegs als eine Weiterführung der futurisch-voluntativen Aussage von Vers 6f, sondern als Neueinsatz, mit Jahweanrede und neuer Zeitstufe. Auch ist hier nicht mehr nur Vers 6f im Blick. Während die Gesamtaussage von Vers 8 die Thematik von Vers 6f weiterführt, greift das Verbum *'āhabti* doch zugleich über die Verse 6f hinweg den Schluß des davorliegenden Abschnitts durch Gegensatzaussage auf, nämlich *sāne'ti* aus Vers 5. Alles zusammen ergibt folgende Struktur von Psalm 26:

I	1–3	2mal Bitte + Aussage	4 Parallelismen
II	4f	Distanznahme vom Bösen	2 Parallelismen
III	6f	Zutritt zum Priesteramt	2 Parallelismen
IV	8–11	2mal Aussage + Bitte	4 Parallelismen
V	12	Coda: Segnung	1 Parallelismus

Es ist schon oft beobachtet worden, daß der Psalm zunächst bittet, dann einen andersartigen, gebetsfreien Mittelbereich hat und schließlich am Ende wieder zu Bitten zurückkehrt. Neu an der hier vorgelegten Analyse ist nur, daß den Bitten des Schlußteils jeweils eine sie begründende Aussage vorausläuft, daß man den zweiten Bitteil also schon in Vers 8 beginnen lassen muß. Nimmt man die hier als II und III getrennt aufgeführten Stücke zusammen, dann hat man im übrigen drei jeweils aus 4 Parallelismen bestehende Strophen, denen sich noch eine Coda anschließt.

Die Verse 7f bilden nicht mehr ein Zentralstück, sondern stehen in der Zentralstrophe II/III nach dem Wendepunkt des Textes als deren zweiter Teil. Das vermindert nicht ihre Bedeutung. Daß die in III begonnene Konkretisierung von Handlung und Ort in Vers 8 weiterläuft, entspricht dem, daß auch II eigentlich wie eine Weiterführung der Aussagen über den Beter in Teil I des Psalms wirkt. Im übrigen gibt es auch einen chiasmischen Bezug zwischen den vier Teilen. Der Zusammenhang von II und IV wurde schon dargelegt. Doch auch III schließt an I an: Die in I erbetene Prüfung des Beters wird als geschehen vorausgesetzt, wenn er jetzt erklärt, daß er den Priesterdienst aufnimmt, und *ḥniqqāyôn kappāy* in Vers 6 greift *ḥtummi* von Vers 1 auf.

Die Coda in Vers 12 ließe sich am leichtesten verständlich machen, wenn man den Psalm wirklich als stets beim Opferdienst zu sprechendes persönliches Begleitgebet des Priesters betrachten dürfte. Dann hätte er das Korpus des Psalms (1–11) gesprochen, wenn er zum Dienst in den heiligen Bezirk eintrat. Die 12 Parallelismen hätten den 12 Stämmen Israels entsprochen. Bevor er das Volk segnete, hätte er den kürzeren Vers 12 gesprochen, der auf das längere Gebet des Anfangs abgestimmt war, aber nun alles viel kürzer zu-

sammenfaßte. In diesem Fall wäre die Übersetzung angebracht, die ich oben gegeben habe. Sonst könnte man auch eine andere wählen, etwa: »will ich Jahwe preisen.«

4. Fragen zum redaktionellen Verständnis von Ps 26

N. Füglistler ist in einem höchst beachtenswerten Aufsatz⁴¹ vor kurzem zu dem Ergebnis gekommen, daß man den Psalter für die ersten Jahrhunderte seiner Existenz weder als das »Gesangbuch des zweiten Tempels« noch als das »Gesangbuch der synagogalen Liturgie« noch als »Liederbuch jüdischer Sondergruppen« betrachten darf. Er war ein – verbreitetes und beliebtes – Belehrungs- und Erbauungsbuch. Diese von den Zeugnissen her erhobene Bestimmung des Sitzes im Leben dürfte auch schon für die Intentionen bei seiner Zusammenstellung gelten. Dann erhält jedoch die Frage nach den redaktionellen Intentionen eine neue Bedeutung. Sie können sich in der Anordnung der Psalmen selbst, in verkettenden Stichworten und letzten Textreuschen zeigen. Fragen nach derartigen Phänomenen hat schon F. Delitzsch im vorigen Jahrhundert systematisch in seinem Psalmenkommentar⁴² gestellt. Dann wurde die Frage allerdings aufgegeben, und wir stehen mit ihr wieder ganz am Anfang⁴³. Für Ps 26 hat J. Schreiner kürzlich alle Stichwortverknüpfungen zu den Nachbarpsalmen zusammenzustellen versucht:

»In 25, 2 wird das Thema des Vertrauens (bṯh) angeschlagen, das 26, 1; 27, 3; 28, 7 weiterläuft. Jahwe soll den Betenden erlösen (pdh 25, 22; 26, 11). Beim Verweis auf die Lauterkeit des Beters ist der Wortstamm tmm (25, 21; 26, 11) verwendet. Er beteuert, daß er nicht bei falschen Leuten und bei den Frevlern saß (jṣb 26, 4 f). Im Haus (bjt) Jahwes, das er liebt (26, 8), möchte er seine Lebtagge wohnen (jṣb 27, 4) Er hält sich von den Bösen (mr'jm) fern, die ihn verschlingen wollen (27, 2)«⁴⁴.

⁴¹ N. Füglistler, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: J. Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 319–384.

⁴² F. Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen (BK. AT 4, 1), Leipzig 1984. Zu Ps 26 macht er auf fünf Stichwortaufnahmen aus Ps 25 aufmerksam und will deshalb die beiden Psalmen »nachbarlich verbinden«.

⁴³ G. H. Wilson, The Editing of the Hebrew Psalter (SBL.DS 76), Chico 1981, die letzte einschlägige Monographie, geht auf redaktionelle Intentionen im einzelnen nur bei den beiden letzten Psalmenbüchern ein. Für Ps 26 brauchbarer ist Ch. Barth, Concatenatio im ersten Buch des Psalters, in: B. Benzing u. a. (Hg.), Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik I, FS E. L. Rapp, Meisenheim am Glan 1976, 30–40.

⁴⁴ J. Schreiner, Zur Stellung von Psalm 22 im Psalter. Folgen für die Auslegung, in: J. Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 241–277, hier: 261.

Man könnte, um nur von Rückbezügen auf Vorangehendes zu sprechen, noch einiges hinzufügen: *hæsæd* + *'amæt* 25,7 und 26,3; *šāw'* 24,4 und 26,2; neben *pdh* auch *hnn* 25,16 und 26,11; *tom* nicht nur in 25,21 und 26,1, sondern auch in 26,11; dazu auch die Wurzel *yšr* in 25,21 *yošær* und 26,12 *mšôr*; Körperteile und ähnliche Ich-Bezeichnungen des Beters können natürlich leicht wiederkehren, aber trotzdem sollte auch auf *'ayin* in 25,15 und 26,3 sowie auf *rægæl* in 25,15 und 26,12 hingewiesen werden. In Psalm 25 wie in Psalm 26 dominiert die Bildvorstellung des Gehens auf dem Weg den ganzen Text; daß es dafür kein gemeinsames Vokabular gibt, erklärt sich daraus, daß Psalm 25 das Wortfeld ganz nominal, Psalm 26 das Wortfeld ganz verbal entfaltet.

An einer »assoziativen« Verknüpfung der beiden Psalmen dürfte angesichts dieses Befundes wohl kein Zweifel bestehen. Doch dann fangen eigentlich die Fragen erst an. Sind auch Sinnzusammenhänge intendiert, die sich vielleicht redaktionell über den in sich stehenden Sinn der Einzelsalmen legen?

In Ps 24,2 werden als erste Bedingungen für diejenigen, die auf den Berg Jahwes hinaufsteigen und sich in seinem heiligen *māqôm* betend aufstellen dürfen, genannt:

n^cqî kappayim úbar lebāb
'ašær lo'-nāsā' laššāw' napšō.

Ps 25 setzt ein mit dem Bekenntnis:

'elēkā YHWH napšī 'æššā'.

Ps 26,2 hat, noch innerhalb der ersten Aussageneinheit des Psalms, die Bitte:

šār(w)pā kilyôtay w'libbî,

und an der Wendestelle des Psalms, in 26,6, steht:

'ærḥaš b'niqqāyôn kappāy.

Was liegt näher als die Vermutung, daß sich in den Psalmen 25 und 26 nun exemplarisch Menschen, die in den Zutrittsbedingungen von Psalm 24 gemeint waren, mit den ihnen eigenen und typischen Gebeten zu Wort melden? Der Leser des Erbauungsbuchs »Psalter« bekäme lebendig vorgeführt, was in den Menschen vor sich geht, die zum heiligen Ort Zutritt bekommen. Er könnte sich mit ihnen identifizieren.

Die beiden exemplarischen Gebete Psalm 25 und Psalm 26 sind aber auch untereinander stärker verbunden, als es eine reine Aufzählung der gemeinsamen Wörter deutlich macht. Psalm 25 hatte fast

durchgehend von dem »Weg« gehandelt, den Jahwe den Beter lehren wird. Am Ende des Psalms, in 25, 21, steht dann eine Art Bild des von Gott auf seinem Weg beschützten Beters:

tom-wayyošær yišš' rûnî.

Es bleibe offen, ob es sich bei der »Ganzheit« und der »Geradheit« um zwei fast schon personifizierte Eigenschaften Gottes handelt oder von Gott dem Beter geschenkte neue Qualitäten. Auf jeden Fall wird nun dieses Bild, im Sinne der zweiten Deutung verstanden, mit dem Stichwort »Ganzheit«, zur Rahmenaussage des eigentlichen Korpus von Ps 26:

Vers 1: 'anî b'tummî hālaktî,

Vers 11: 'anî b'tummî 'elek.

Dazu greift die Coda von Psalm 26 die Wurzel des anderen Wortes aus dem Wortpaar von 25, 21 auf:

Vers 12: raglî 'ām'dâ b'mišôr.

Dieser Typ von Signalen spricht für gewollten Sinnzusammenhang. Wir sind also auch noch mit Psalm 26 bei der inneren Explikation von Psalm 24.

Diese These nimmt aber nun geradezu bestürzende Gestalt an, wenn man Psalm 24 nicht auf irgendeinen ursprünglichen Sinn und ursprünglichen Sitz im Leben hin befragt, sondern den jetzt im hebräischen Psalter vorliegenden Text – ohne jede Korrektur von der Texttradition der Septuaginta her – beim Wort nimmt. Dann geht es nämlich bei der Frage nach den Zulassungsbedingungen zum Jahweheiligtum auf dem Zion nach 24, 6 gar nicht um die Nachkommen Jakobs, sondern um

m'baqšê pān'ekā Ya'aqob,

»die dein Antlitz suchen, o Jakob«.

Das heißt: Psalm 24 spricht von der eschatologischen Völkerwallfahrt und klärt in seinem Mittelteil, was die Menschen aus den Völkern vorweisen müssen, wenn sie in das Zionheiligtum eintreten wollen⁴⁵. Dann wären die Psalmen 25 und 26 also als Gebete von Menschen aus den Völkern zu lesen.

⁴⁵ Dies ist endlich deutlich herausgearbeitet worden durch N. Tromp, Jacob in Psalm 24; Apposition, Aphaeresis or Apostrophe?, in: W. C. Delsman u. a. (Hg.), Von Kanaan bis Kerala, FS J. P. M. van der Ploeg (AOAT 211), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1982, 271–282. Zur Zeit arbeitet J. Seremak an einer Dissertation über die Texte, die von der Wallfahrt der Völker zum Zion handeln.

Vermutlich ergibt sich dann, daß das Wort *šāw'*, das sich direkt oder indirekt durch alle drei Psalmen zieht (24, 4; 25, 1 als Gegen-aussage zu 24, 4; 26, 4), fremde Götter bezeichnet⁴⁶. Das klärt vielleicht auch einiges im Kontext. So könnte das Wort *na'ālāmim* in 26, 4 vielleicht auf Vertreter heimlicher Untergrundkulte weisen, zumindest auf der psalmenredaktionellen Ebene.

Die Rede vom »Gottesfürchtigen« in Ps 25, 12 (*mî-zəb hā'iš y're' YHWH*) könnte fast schon der frühjüdische Terminus für diejenigen aus den Völkern sein, die sich in der Diaspora den Synagogen anschlossen⁴⁷.

Vor allem aber ist dann erstaunlich, was diesen Menschen aus den anderen Völkern verheißen wird. Nach Psalm 25 werden sie nicht nur Jahwes Weg, und das ist ja wohl die Thora, lernen, sondern sie werden an den eigentlichen Prärogativen Israels teilhaben: Auch ihr Same wird das Land in Besitz nehmen (25, 13), sie werden Anteil bekommen an seiner Ratsversammlung und damit am Geheimnis seiner Pläne (*sôd* 25, 14a), ja er wird sie in seinen Bund einweihen (25, 14b). Doch wenn Psalm 26 diese Aussagenkette weiterführt, bringt er eine nochmalige Steigerung. Er ist auf dieser Ebene sicher nicht mehr vom aaronitischen Priester allein zu verstehen, sondern es ist schon die Überzeugung vorausgesetzt, daß ganz Israel gegenüber den Völkern der Welt das priesterliche Volk sein soll, jene Überzeugung, die dann zum Beispiel für das pharisäische Judentum zum tragenden Prinzip geworden ist. Dies wird nun noch einmal dadurch überholt, daß auch die Menschen aus den Völkern, die zum Zion kommen, in diese Prärogative des Priestertums für die Welt hineingenommen werden können. Als »Volk des Gottes Abrahams« (vgl. 47, 10) »gehen sie« – um nun andere Texte beizuziehen, die man sicher sofort mithörte – wie diese »vor seinem Angesicht einher und sind ganz« (vgl. Gen 17, 1), und so werden sie Menschen, von denen »Segen« über die Völker kommt (vgl. Gen 12, 3 und Parallelen), und das, obwohl sie ja selbst aus den Völkern kommen. Man vergleiche auch Jes 66, 21.

Ein solches Verständnis des Psalms wäre dann auch die letzte und abschließende Rechtfertigung dafür, daß er so tief in eine christliche Liturgie hineingeriet, wie das bis vor kurzem der Fall war. Doch es ist zugleich für den, der vom üblichen Verständnis des Psalters herkommt, so schwindelerregend, daß ich es hier wirklich nur als zaghaften Versuch, ja als reine Frage vorlegen kann.

⁴⁶ Das ist auch früher schon vertreten worden, auch unabhängig von der Zusammenschau der drei Psalmen und ihrer Deutung vom Thema Völkerwallfahrt her.

⁴⁷ Als Möglichkeit erwogen bei B. Duhm, *Die Psalmen* (KHC 14), Tübingen 1899, 79.