

# „Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel bergen“ (Ps 36,8)

## Jüdische und christliche Lektüren von Ps 36

*Johannes Schnocks*

That men act wickedly is a human experience as well as a profound mystery, which arrests the attention of the suppliant in the group of psalms Ps 35–41. In a quite unique and ambiguous way Ps 36 reflects on the wicked's existence as a dangerous possibility in human life and juxtaposes to it God's cosmological mercy in three approaches. In Judaism and Christianity the psalm was received in a variety of ways. When Augustine and Rashi dwell on and elaborate the psalm's anthropological dimensions, productive interreligious readings result. Both finally contrast the wicked's existence with an attitude of trust in God.

### 1. Einführung

Mit den Psalmen 35 und 36 wird die letzte Psalmengruppe innerhalb des ersten Davidpsalters eröffnet. In Ps 35 geht es darum, dass das betende Ich Gott um Rechtshilfe und Rettung gegenüber übermächtigen Feinden anfleht. Was hier fast von Anfang an auffällt, ist, dass das feindliche Verhalten, das das Ich ertragen muss, grundlos (כִּינֵן Ps 35,7) und nicht vernünftig nachvollziehbar (Ps 35,12–15.19) erscheint. Das Böse bekommt hier eine unberechenbare Eigendynamik, der nur noch die Gerechtigkeit Gottes Einhalt gebieten kann. Psalm 36, der sich ganz von der in Ps 35 prägenden Metaphorik des Rechtsstreits löst, ergründet daher in den ersten Versen, wie es überhaupt zum Bösen kommen kann, um diesem dann die den Kosmos erfüllende Güte JHWHs gegenüber zu stellen. Da also der Psalm sowohl um die Konflikthaftigkeit menschlichen Lebens weiß als auch eine universale Perspektive einnimmt, bietet es sich an, seine Rezeption im Sinne interreligiöser Horizonte zu untersuchen. In diesem Beitrag sollen zunächst der Psalm selbst und die Möglichkeiten, ihn zu lesen, kurz analysiert werden, bevor einige jüdische und christliche Stimmen aus seiner Rezeptionsgeschichte zu Wort kommen.

## 2. Übersetzung von Ps 36

- 1 Dem Chormeister. Dem Knecht JHWHs. Dem David.
- 2 Ausspruch der Sünde zum Frevler inmitten meines Herzens;  
Es gibt keinen Gottes-Schrecken vor seinen Augen.
- 3 Ja, sie (die Sünde) schmeichelt ihm in seinen Augen,  
um seine Schuld zu finden, um zu hassen.
- 4 Die Worte seines Mundes sind Unheil und Hinterlist,  
er hat aufgehört, klug zu sein und gut zu handeln.
- 5 Unheil wird er ersinnen auf seinem Lager,  
er wird sich hinstellen auf einen Weg, der nicht gut ist,  
Böses wird er nicht verabscheuen.
- 6 JHWH, am Himmel ist deine Güte,  
deine Zuverlässigkeit bis an die Wolken,
- 7 deine Gerechtigkeit wie die Gottesberge,  
dein Recht (wie) die große Urflut.  
Mensch und Vieh rettetest du, JHWH.
- 8 Wie kostbar ist deine Güte, Gott,  
und die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel  
bergen.
- 9 Sie werden sich satt trinken am Fett deines Hauses  
und mit dem Strom deiner Wonnen tränkst du sie.
- 10 Ja, bei dir ist die Quelle des Lebens,  
in deinem Licht sehen wir Licht.
- 11 Ziehe in die Länge deine Güte denen, die dich kennen  
und deine Gerechtigkeit für die Aufrichtigen des Herzens!
- 12 Nicht soll mich treten ein Fuß des Hochmuts  
und eine Hand von Frevlern soll mich nicht heimatlos machen.
- 13 Da sind gefallen die Täter des Unheils,  
umgestoßen wurden sie und werden nicht aufstehen können.

## 3. Zur Struktur des Psalms

Der Psalm gliedert sich in zwei große Abschnitte (V. 2–5.6–13),<sup>1</sup> in denen es um die Möglichkeit der Sünde (V. 2–5) und um die Güte Gottes (V. 6–13) geht. Diese Teile unterscheiden sich deutlich in der Sprechrichtung: V. 2 verweist zwar mit dem Suffix der 1. Pers. Sg. („mein Herz“) auf das sprechende Ich, konzentriert sich dann aber ganz in einer Rede in 3. Pers. Sg. auf das Dasein des Frevlers. Dieser Abschnitt endet auch formal markiert in V. 5 mit einem Trikolon. Der zweite Teil spricht dann direkt Gott als Du an, verweist einmal kurz auf ein Wir (V. 10) und gegen Ende wieder auf das Ich (V. 12), das nun in klarer Opposition zu Frevlern steht. Dabei wird

---

1 Vgl. zur Zweiteilung auch *Singer, Evil* (2004), 52–53.

„Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel bergen“ (Ps 36,8)

der zweite Teil wiederum durch thematische Verschiebungen in die drei Abschnitte V. 6–7,8–10,11–13 unterteilt, die jeweils durch eine Zeile mit dem Schlüsselwort „deine Güte“ יְדִוּת eröffnet werden. Formal sind die V. 6–7 deutlich durch die beiden einzigen Belege des Tetragramms im Psalmkorpus als erstes und letztes Wort gerahmt. V. 7 hat als Trikolon eine abschließende Funktion. Die folgenden Abschnitte bieten deutliche thematische Verschiebungen. Entsprechend werden sie einerseits durch die einzige Frage des Psalms (V. 8) und andererseits durch die einzige imperativisch formulierte Bitte (V. 11) eingeleitet.<sup>2</sup>

## 4. Lektüremöglichkeiten in Ps 36

Psalm 36 ist ein in mancher Hinsicht ungewöhnlicher und bisweilen einzigartiger Text. Diese Singularitäten, aber auch Offenheiten in der Textgestalt haben die Rezeption herausgefordert und oft zu unterschiedlichen Lösungen geführt.

### 4.1 Der Frevler als verkehrter Lebensentwurf (V. 2–5)

Bereits die ersten Worte des Psalmkorpus sind höchst ungewöhnlich. אָסַר „Spruch“ begegnet v.a. gefolgt vom Tetragramm, aber auch von anderen Gottesbezeichnungen in prophetischer Literatur im Sinne der sog. Gottespruchformel und in Num 24,3–4,15–16 mit Bezug auf Bileam als einem Übermittler von Gottesworten. Nur in Ps 36 wird אָסַר mit עָשָׂה „Vergehen, Sünde“ verbunden. Diese singuläre Fügung eines Sündenorakels ist an den

---

<sup>2</sup> Vgl. ähnlich *Hossfeld/Zenger*, Psalmen (1993), 223 (Hossfeld), der stärker formkritisch orientiert in „das Verhalten des Sünders“ V. 2–5, „Hymnus“ V. 6–10 und „Bitten“ V. 11–13 unterteilt, verbunden mit dem Hinweis, V. 6–7 seien durch Inklusion hervorgehoben (ebd., 227); ähnlich *Sticher*, Rettung (2002), 124 und *Janowski*, Gott (2014), 222. *Lohfink*, Böse (1990), 330 bzw. ders., Schatten (1999), 175 möchte eine chiasmatische Struktur finden: A „Der Sünder“ (V. 2b–5); B „Die Güte Gottes zu den Geschöpfen“ (V. 6–10); B' „Bitte um die Weiterwährende Güte Gottes“ (V. 11); A' „Bitte um Hilfe gegen die Sünder“ (V. 12). Daneben findet er (vgl. ders., Böse [1990], 335 bzw. ders., Schatten [1999], 179) eine zweite, konzentrische Struktur unter Berücksichtigung der Anzahl der Worte und der Verteilung der Gottesbezeichnungen: I „Der gottferne Sünder“ (V. 2–5: 1x Elohim); II „JHWH, den Kosmos füllend“ (V. 6–7: 2 x JHWH); III „Die Menschen bei Gott“ (V. 8–12: 1 x Elohim). Für V. 13 schlägt er aufgrund seiner Nähe zu Ps 35 vor, er sei zusammen mit der ungewöhnlich formulierten Überschrift sekundär hinzugekommen (vgl. ders., Böse [1990], 331–332 bzw. ders., Schatten [1999], 176–177).

Frevler adressiert, wird aber im Herzen des Sprecher-Ich lokalisiert. An dieser Stelle haben bereits die antiken Übersetzungen eingegriffen und den Bezug auf das Ich zugunsten einer einheitlichen Betrachtung über den Frevler getilgt. Aber auch im anschließenden Vers müssen weitere Entscheidungen für das Verständnis des Textes getroffen werden.

Konkret ergeben sich die folgenden Lektüremöglichkeiten:

a) Wenn man am MT unter Einschluss der Akzentsetzung festhält,<sup>3</sup> so berichtet das Sprecher-Ich aus seinem Herzen von einem Ausspruch der Sünde, der im Blick auf die Semantik von **אָנִי** den Charakter einer Offenbarung hat, aber nicht an das Ich, sondern an den Frevler adressiert ist. Damit ergibt sich die Schwierigkeit, das Verhältnis von Ich und Frevler zu bestimmen. Denkbar, wenn auch von der Konstruktion her erst einmal weniger naheliegend, wäre eine Distanzierung: Das Ich und der Frevler sind verschieden; das Ich denkt in seinem Herzen über den Frevler nach, der keine Gottesworte, sondern Sündenworte empfängt. Eine solche Lösung hat schon Rashi angeboten, indem er für den Satz eine Inversion annimmt und **בְּקֶרֶב לְבִי** „inmitten meines Herzens“ kommentiert mit „wie jemand, der sagt: ‚wie ich mir vorstelle‘ (**כְּמַדְרֹמָה אֲנִי**)“.<sup>4</sup> Wenn man dagegen den „Frevler inmitten meines Herzens“ als Zusammenhang versteht, so wird die Wirklichkeit des Frevlers zu einer Möglichkeit in der Person des Ich selbst. Norbert Lohfink hat das folgendermaßen paraphrasiert: „Es ist also, als ergehe ein Orakel. Der Beter vernimmt es im eigenen Innern. Aber dann wird ihm klar, daß es die Perversion von Orakel ist. Er hört das Raunen der Sünde, die ihn zum Sünder machen will (2a). So geht ihm – nicht durch Außenbeobachtung, sondern letztlich in der Einsicht in das, was aus ihm selbst empordrängt – auf, wer der Sünder ist. Ihn beschreibt er nun in den Versen 2b–5.“<sup>5</sup> Was folgt, ist also kein Zitat des Ausspruchs, den das Ich hört, sondern das Reflexionsergebnis des Ich.

b) Die LXX übersetzt (fast) den Konsonantenbestand des hebräischen Texts, versteht aber **פָּשַׁע** als Partizip „Sünder“/„Gesetzesbrecher“, **רָשָׁע** als Infinitiv „um zu freveln“ und setzt statt des Suffixes der 1. Pers. Sg. vereinfachend das der 3. Pers. Sg. voraus. So entsteht die Lesung: „Der Gesetzes-

---

3 Eine Verschiebung des *Atnah* setzt die Buber-Übersetzung voraus: „Ein Erläutern der Abtrünnigkeit, vom Frevler: ‚Drinne in meinem Herzen gibts keinen Schrecken Gottes – ihm in die Augen!‘“

4 Vgl. Gruber, *Commentary* (2007), 310.823. Dasselbe Verständnis zeigen auch die anderen mittelalterlichen Kommentatoren Qimchi (Radaq) und Ibn Esra (vgl. ebd., 311 Anm. 3). Auch Hirsch, *Tehillim* (1995), 200 kommentiert: „**בְּקֶרֶב לְבִי** so denkt sich David den Gedankengang des *Rascha*.“ Vgl. dazu auch Barthélemy/Hulst, *Critique* (2005), 211; bereits Luther 1545 hatte: „ES ist von grund meines Herten von der Gottlosen wesen gesprochen“ (WA.DB 10,1, 211).

5 Lohfink, *Schatten* (1999), 174.

„Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel bergen“ (Ps 36,8)

brecher spricht, um zu sündigen, bei sich selbst.“<sup>6</sup> Entsprechend finden sich viele Übersetzungen, in denen das Ich nicht in die Reflexion einbezogen ist, wie etwa Luther 2017: „Es sinnt der Sünder auf Frevel im Grund seines Herzens.“ Damit ist das Geschehen der V. 2–5 vollständig auf den Frevler verlagert. Der Sünde kommt keine aktive Rolle mehr zu, und das Ich ist ganz aus dem Vers verschwunden. Eine weit verbreitete Zwischenlösung besteht darin, der LXX nur im Blick auf „sein Herz“ zu folgen.<sup>7</sup>

c) Nimmt man an, dass V. 2 sagen will, dass der Ausspruch der Sünde den Frevler dazu bringt, dass er keinen Gottes-Schrecken hat, so entsteht im Ergebnis eine grundlegende Aussage über den Sünder. Im Gegensatz zur Grundbefindlichkeit des Menschen aus Sicht biblischer Texte würde dieser damit weder ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer anerkennen, noch seinen Lebenswandel aus einem Vertrauen auf Gott gestalten. Dieses Verständnis ist mit anderen Aussagen im Psalter vergleichbar:

Ps 14,1b (par 53,2):

Es sprach der Schändliche in seinem Herzen: „Es gibt keinen Gott.“

Ps 10,4:

Der Frevler in seiner Hochnäsigkeit: „Er wird nicht nachforschen! / Es gibt keinen Gott.“ sind alle seine Überlegungen.

Ps 94,7:

Und sie sagten: „Nicht sieht (es) JH / und nicht versteht (es) der Gott Jakobs.“

Hier geht es jeweils um einen praktischen Atheismus der Frevler, der die Basis für ihr verbrecherisches Verhalten ist. Allerdings geht Ps 36 hier insofern einen Schritt weiter, als dass der Text erklärt, dass die Haltung des Frevlers nicht einfach seiner Meinung entspringt, sondern ihm von der Sünde in einem Ausspruch offenbart wurde. Damit bekommt die Sünde eine ähnliche Qualität wie in Gen 4 – hier allerdings nicht עֲוֹן, sondern חַטָּאת –, wenn man dem klassischen Verständnis dieses schwierigen Verses folgt.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> So Septuaginta Deutsch: Φησὶν ὁ παράνομος τοῦ ἀμαρτάνειν ἐν ἑαυτοῦ.

<sup>7</sup> Ob ein ePP der 1. oder 3. Pers. Sg. bei חָשַׁב anzunehmen ist, ist auch in der textkritischen Forschung sehr umstritten. Vgl. hierzu besonders *Barthélemy/Hulst, Critique* (2005), 209–211: auch das „comité“ hat hier keine Einigkeit erreicht. *Hupfeld, Psalmen* (1858), 229.232–234 diskutiert die Möglichkeiten ausführlich und entscheidet sich ebenso wie *Baethgen, Psalmen* (1892), 102; *Delitzsch, Psalmen* (1894), 284 und *Kraus, Psalmen* (1989), 431 für die 3. Pers.

<sup>8</sup> Auf diese „Parallele“ wird in der Literatur immer wieder verwiesen. Zu Gen 4,6–7 vgl. die umfassende Diskussion und den erwägenswerten Vorschlag von *Janowski, Jenseits* (2003), 269–280, der nicht zuletzt von *Zenger, Genesis* (2004), 23 übernommen wurde. Allerdings hat auch diese Lektüre ihre Schwierigkeiten, so dass ich trotz

- 6 Und es sprach JHWH zu Kain: /  
„Wozu wird es dir heiß und wozu fällt dein Gesicht?  
7 Ist es nicht: wenn du es gut sein lässt, erheben (= hebt sich dein Gesicht),  
aber wenn du es nicht gut sein lässt, ist an der Tür die Sünde (חַטָּאת) als ein  
Lauerer /  
Und nach dir ist sein Verlangen, aber du sollst herrschen über ihn.“  
(Gen 4,6–7)

Vielleicht könnte man beide Texte anthropologisch im Sinne einer Erfahrung verstehen, dass die Sünde gegenüber dem Menschen, der im Begriff ist, sie zu begehen, eine gewisse Dynamik der Plausibilität entfalten kann und damit so etwas wie ein Eigenleben hat. Für Ps 36 könnte man für eine solche Deutung auch auf eine mögliche Lesung des folgenden Verses verweisen.

d) Auch V. 3 wird in den verschiedenen Übersetzungen unterschiedlich wiedergegeben. Dabei werden sowohl verschiedene Referenzen für das ePP in בְּעֵינָיו angenommen als auch dem Verb הִחֲלִיק verschiedene Subjekte zugeordnet. Als Subjekt werden angenommen:

1. Die Infinitive aus V. 3b: „Denn es schmeichelt ihm in seinen Augen, sich schuldig zu machen und zu hassen“ (EU 2016; ähnlich die Elberfelder Bibel).

2. Der Frevler aus V. 2a: „Denn in seinen Augen hat er sich selbst (zu sehr) umschmeichelt, (als) daß er seine Schuld aufdecken könnte, (um sie) zu hassen.“<sup>9</sup> Mit der Variante, „seine Augen“ auf Gott aus V. 2b zu beziehen, hatte bereits die LXX: „Denn betrügerisch gab er vor ihm vor, seine Gesetzlosigkeit zu finden und zu hassen.“<sup>10</sup> Die Lutherübersetzung lehnt sich hier an: „Er schmeichelt Gott vor dessen Augen und findet doch seine Strafe für seinen Hass“ (Luther 2017).

3. Gott aus V. 2b: „Denn er (Gott) hat sanft gethan gegen ihn in seinen Augen –, zu finden seine Schuld, zu haßen.“<sup>11</sup> Dabei handelt es sich freilich um die subjektive Sicht des Frevlers. Hirsch leitet diese Lesung aus dem vorangehenden Vers ab: „Dem nach gesetzloser Willkür lebenden Men-

---

der anerkannten Probleme dieser Sicht mit Gertz, Variations (2014), 40–45 und ders., Buch Mose (2018), 150.162–165 im Rahmen des traditionellen Verständnisses bleibe.

<sup>9</sup> Lohfink, Schatten (1999), 173. Vgl. Janowski, Gott (2014), 222: „Denn er hat sich selbst umschmeichelt in seinen Augen hinsichtlich des Suchens seiner Verkehrtheit, um sie zu hassen“ und bereits Kraus, Psalmen (1989), 431: „Denn er glättet sich selbst vor sich hin (den Weg), um Vergehen zu suchen und zu hassen.“

<sup>10</sup> So Septuaginta Deutsch: ὅτι ἐδόλωσεν ἐνώπιον αὐτοῦ τοῦ εὐρεῖν τὴν ἀνομίαν αὐτοῦ καὶ μισῆσαι.

<sup>11</sup> Hupfeld, Psalmen (1858), 229, der eine reflexive Bedeutung des אֱלֹהֵי als „unzulässig“ (ebd., 236) ablehnt und argumentiert, dass in Kombination mit בְּעֵינָיו, das eine Meinung des Frevlers bezeichne, הִחֲלִיק אֱלֹהֵי „nicht sein eignes Thun“ (ebd., 238) – also eine nicht reflexive Tätigkeit – ausdrücke.

schen erscheint das Unrecht als ein Gottesspruch.<sup>12</sup> Entsprechend fürchtet er sich in seiner Wahrnehmung nicht vor Gott (V. 2b). „Denn in seinen Augen hat Er ihm ja den Weg geebnet um seine Sünde zu erreichen zu hassen.“<sup>13</sup> (V. 3)

4. Die Sünde aus V. 2a: Das ist das rabbinische Verständnis, das sich klassisch in Rashis Kommentierung findet: „denn es teilt zu die Sünde dem Frevler Verlockungen *in seinen Augen*, damit finden wird der Heilige – gepriesen sein Name – seine Schuld, *um ihn zu hassen*.“<sup>14</sup> Auf dieser Linie liegt auch die Übersetzung von Baethgen: „Denn sie schmeichelt ihm in seinen Augen, Hinsichtlich des Entdeckens, Hassens seiner Schuld.“<sup>15</sup> Auch für den zweiten Halbvers bleibt er im Rahmen des rabbinischen Verständnisses: „Das logische Subject zu den beiden Infinitiven ist Gott.“<sup>16</sup>

e) Diese Interpretation, dass das logische Subjekt der beiden Infinitive Gott sei, wird oft mit Verweis auf Gen 44,16 gestützt, wo **עָוֹן נִצָּח** das (göttliche) Aufdecken von Schuld bezeichne. Allerdings kann die Fügung auch das Entdecken eigener Schuld bezeichnen (2 Kön 7,9), was etwa in der Übersetzung Lohfinks (oben unter d. 2) zum Ausdruck kommt.<sup>17</sup> Ein Verständnis im Sinne der Grundbedeutung von **נִצָּח** „gelangen zu“, „erreichen“ bleibt freilich auch möglich, so dass mit „seine Schuld“ das angestrebte Ziel angegeben würde.<sup>18</sup> In den beiden letzten Fällen wäre der Frevler logisches Subjekt der Infinitive, die asyndetisch wie die beiden Infinitive am Ende von V. 4b konstruiert sind. Die V. 3–4 sind auch darin vergleichbar, dass sie Körperteile nennen, ihnen aber eine pervertierte Funktion für den Frevler zuschreiben. „Er hat Augen, die aber nicht sehen, um die eigene Schuld zu hassen (V. 3), und einen Mund, der aber nicht spricht, um aus Einsicht Gutes zu tun (V. 4).“<sup>19</sup> Es ist vielmehr so, dass die schmeichelnden Einflüsterungen der Sünde den Blick des Frevlers so sehr verändern, dass er seine Schuld auch wirklich erreicht, indem er hasst. Ebenso kommen aus seinem Mund auch nur Unheil und Hinterlist. Inhaltlich stützen lässt sich diese

12 Hirsch, Tehillim (1995), 199.

13 Ebd., 200.

14 *Gruber*, Commentary [2007], 823 eigene Übersetzung); vgl. ebd., 310: „For he, the [personified] Transgression, distributed to him enticements with his eyes so that the Holy One Blessed be He will find his Iniquity to hate him.“

15 Baethgen, Psalmen (1892), 102.

16 Ebd., 103. Der Midrasch Tehillim begründet das göttliche Subjekt an dieser Stelle mit Dtn 12,31, wo es über die Taten der Vorbewohner des Landes heißt: „alle Gräueltaten, die er hasst, haben sie getan für ihre Götter.“

17 Vgl. auch *Barthélemy/Hulst*, Critique (2005), 212–213.

18 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen (1993), 226 (Hossfeld); *Kraus*, Psalmen (1989), 433: „er trachtet allein nach ‚Vergehen‘ und ‚Hass‘.“

19 *Janowski*, Gott (2014), 223.

Interpretation durch die letzte Verszeile in V. 5, die diese Verdrehtheit so zusammenfasst, dass der Frevler Böses eben nicht – wie es eigentlich natürlich und menschlich wäre – verabscheuen wird.

Insgesamt stellen die V. 3–5 eine verdichtete Phänomenologie des Frevlers<sup>20</sup> dar: „Der Sünder ist eine in sich selbst verfangene Welt. Er kann gar nicht mehr anders sein als so, wie er längst ist. Er hat sich selbst in seine Sündergestalt eingeschlossen.“<sup>21</sup>

#### 4.2 Die Güte JHWHs als Grund gelingenden Lebens (V. 6–13)

Mit dem Sprechrichtungswechsel ab V. 6, der ersten Erwähnung des Tetragramms im Psalmkorpus und dem nun bestimmenden Stichwort der Güte/ Verbundenheit/Treue (רַחֵם) Gottes sind wir scheinbar thematisch in einer völlig anderen Welt. Lohfink hat von einem „Umkippen des Textes“<sup>22</sup> gesprochen, das von der Aussage, dass der Frevler Böses nicht verabscheuen werde (V. 5b), insofern ausgelöst werde, als hier die Möglichkeit, auch das Gegenteil zu tun, automatisch mitgedacht werde. In der Tat sind die Kontraste zwischen den beiden Teilen groß. Sie unterstreichen die jeweiligen Aussagelinien in den drei Abschnitten V. 6–7, 8–10, 11–13, wobei allerdings die unmittelbar ethische Fragestellung in den ersten beiden Abschnitten zunächst in den Hintergrund tritt und gewissermaßen „grundlegender“ angesetzt wird. Vom eigenen Herzen weitet sich der Blick auf den ganzen Kosmos. Gab es in den Augen des Frevlers noch nicht einmal einen Gottes-Schrecken (V. 2b), so zeigen sich jetzt in V. 6–7 Güte, Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit und Recht JHWHs sowie sein Rettungshandeln als universale Eigenschaften, die die ganze Wirklichkeit durchdringen. Sind die V. 4–5 dadurch verbunden, dass in beiden übereinstimmend die praktischen Ziele des Frevlers mit „Unheil“ (אָוֶן) und der Negation von „gut“ (טוֹב) als Verb und Adjektiv umschrieben werden, so zielt in V. 8–10 die Güte Gottes für die Menschen auf umfassende Versorgung, „Leben“ (חַיִּים) und „Licht“ (אוֹר).

An dieser Stelle muss die Raumkonzeption dieser Verse kurz erläutert werden. Sie ist voraussetzungsreich und kann, wie Friedhelm Hartenstein herausgearbeitet hat, wesentlich besser erfasst werden, wenn man ihren tempeltheologischen Hintergrund berücksichtigt:

In Ps 36,6–10 wechseln im Sinne der *Entsprechungslogik* der Jerusalemer Tempelsymbolik [...] die *Perspektiven von ‚Außen‘ und ‚Innen‘, von Kosmos und Tem-*

<sup>20</sup> Vgl. Janowski, *Konfliktgespräche* (2019), 331 Anm. 93: „V. 2–5 lesen sich wie eine klassische Beschreibung des homo incurvatus in se ipsum.“

<sup>21</sup> Lohfink, *Schatten* (1999), 174.

<sup>22</sup> Ebd.

„Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel bergen“ (Ps 36,8)

*pel*: JHWHs heilvoller Präsenz im Heiligtum (V. 8–10) entspricht die Ausstrahlung seiner Handlungsmacht [...] in den Weltbereichen ‚Himmel‘, ‚Berge‘ und ‚Wassertiefe‘, also den drei Schichten des Kosmos, der so als umfassender Lebensraum für Menschen und Tiere (vgl. V. 7) erscheint [...]. Sehr aufschlußreich für unsere Frage ist dabei die Entsprechung von JHWHs *königlichem Rettungshandeln* (יָשַׁע Hi V. 7) im von חָסַד erfüllten Kosmos (vgl. V. 6) mit der Erfahrung desselben חָסַד im Heiligtum, die als Erfahrung der *Geborgenheit* ‚im Schatten deiner Flügel‘ (V. 8) und der *Anteilhabe an der intensiven ‚Lebensfülle‘* in der Thronosphäre Gottes umschrieben wird (V. 9–10).<sup>23</sup>

Mit der Vorstellung einer göttlichen Audienz und durch die von Hartenstein herausgearbeitete Verbindung des Allerheiligsten im Tempel, dem כְּבוֹד, zur Symbolik JHWHs als geflügelte Sonne bringt der Psalm hier die zwei zunächst sehr verschiedenen Motive von Licht und Schatten zusammen: „Das bei Gott erfahrene Licht, das seine Sphäre mit Leben und Glanz erfüllt, erscheint in Ps 36 [...] als ein Kennzeichen desselben göttlichen Thronraums, in dem man sich ‚im Schatten deiner Flügel‘ (Ps 36,8) bergen möchte.“<sup>24</sup>

Allerdings bleibt gerade mit diesen Bezügen zur Tempeltheologie die universale Dimension des Psalms erhalten. Von der egozentrischen Perspektive des Frevlers hat sich ab V. 6 der Blick auf die gütige Zuwendung Gottes im ganzen Kosmos und in seiner direkten Gegenwart geweitet.<sup>25</sup> Diese Gegenwart wird zwar höchst sachgerecht tempeltheologisch formuliert, aber damit nicht etwa – was für die Rezeption wichtig ist – partikularistisch enggeführt, sondern zielt gerade in dieser Metaphorik auf die von Gott als dem Schöpfer ermöglichte Lebenswirklichkeit aller Lebewesen (Mensch und Vieh V. 7) bzw. der Menschenkinder (V. 8).<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Hartenstein, *Angesicht* (2008), 179–180 Anm. 107.

<sup>24</sup> Ebd., 181. Vgl. zur Motivik dieser Verse auch Janowski, *Licht* (2010), 109–110.

<sup>25</sup> Vgl. Spieckermann, *Pantheismus* (1990), 435: „Der Ausweitung der göttlichen Eigenschaften ins Universale folgt das vom Vertrauen getragene Bekenntnis, daß dieser Gott rettet und schützt [...]. ‚Wie kostbar ist deine Gnade!‘ Kostbar, weil ihre weit übergreifende, jede Vorstellung sprengende Wirklichkeit ihre je und je neue ‚weltliche‘ Verwirklichung in Rettung und Bewahrung ermöglicht und trägt und sie gerade in dieser Dialektik von Unvorstellbarkeit und Erfahrbarkeit eine Abschattung Gottes selber ist. Kein Wunder, daß dieser Psalmdichter eine Formulierung findet, die jenseits pantheistischer Gefahren Gottes allumfassende Wirklichkeit und seine Nähe in jedem einzelnen prägnant zusammen bringt: ‚In deinem Lichte sehen wir das Licht‘ (V. 10b).“

<sup>26</sup> Vgl. Barbiero, *Psalmenbuch* (1999), 562: „Auf dieser Ebene der Radikalisierung und der Verinnerlichung ist kein Unterschied mehr zwischen Israeliten und Heiden zu spüren. Der Beter befindet sich auf einer allgemein menschlichen, ja sogar kosmischen Ebene. Die Rettung JHWHs gilt nämlich für אֲדָמָה וְבַהֲמָיִם (36,7). Wenn sich in V. 8–10 die Perspektive auf den Tempel konzentriert, gilt dieser nicht nur für die

Im letzten Abschnitt (V. 11–13) greift jeder Vers ein Stichwort aus V. 2–5 auf: לֵב (V. 2.11), רָשָׁע (V. 2.12), אֵין (V. 4–5.13). Diese Stichwortaufnahmen machen in ihrem Kontrast zu den ersten Versen gewissermaßen den zurückgelegten Gebetsweg deutlich, weil sie die aufgegriffenen Worte nicht mehr auf einen einzelnen Menschen, sondern auf Menschengruppen beziehen und etwas anders kontextualisieren, aber dabei doch auch Verbindungen erkennen lassen. Begegnete „Herz“ לֵב in V. 2 als Ort der Anfechtung durch den Ausspruch der Sünde, so sind es jetzt die „Aufrichtigen des Herzens“, also die, deren Herzen auf dem geraden Weg bleiben. Mit dem Ausdruck werden wohl die Menschen bezeichnet, zu denen sich das Ich selbst zählt, so wie auch in V. 2 von „meinem Herzen“ die Rede war. Die Krise, die sich zu Beginn im Herzen des Ich abspielte, ist nun gewissermaßen bereits durch die terminologische Zusammenstellung mit שָׂרׁׁׁ entschieden. Damit ist im synonymen Parallelismus des Verses verbunden, dass die „Aufrichtigen des Herzens“ den mit „du“ angesprochenen Gott kennen. Das schließt im Blick auf V. 2 gewissermaßen aus, dass diese Menschen keinen Gottes-Schrecken hätten und in diesem Sinne auf den Ausspruch der Sünde hereingefallen sind. Indem sie aber Gott kennen, kennen sie auch die Universalität seiner Güte und Gerechtigkeit, wie sie ab V. 6 dargestellt wurde, und wollen in dem so geprägten Gottesverhältnis leben können. Im folgenden V. 12 geht es gewissermaßen um die Kehrseite dieser Bitte. Während der „Frevler“ רָשָׁע in V. 2 in einem ambiguen Verhältnis zum betenden Ich des Psalms stand, so dass diese Existenzform als Möglichkeit des Ich immerhin mitgedacht werden konnte, so haben sich auch hier nun die Verhältnisse geklärt. Dem Ich stehen in V. 12 die Frevler deutlich als feindliche Gruppe gegenüber, vor deren Verhalten es mit Vetitiven um Schutz bittet. Die Metaphorik verweist mit „Fuß“ רֵגְלִי und den Bewegungsverben בָּיִת und הִיָּא auf die Wegmetapher, die schon in V. 5 im Blick auf das Handeln des Frevlers aufgerufen wurde.

V. 13 geht schließlich noch einen Schritt weiter und hält das Schicksal derer fest, die wie der Frevler in V. 4–5 in ihrem Handeln auf „Unheil“ אֵין ausgerichtet sind. Lohfink hat vorgeschlagen, den Vers zusammen mit der Überschrift als sekundäre Erweiterung des Psalms aufzufassen und sieht hier „eine Art literarischer Anbindung an den vorausgehenden Psalm 35“.<sup>27</sup> Lohfink moniert zunächst den Einsatz des Verses mit „da“ / „dort“ שָׁם, dessen Bezug im Psalm unklar sei. Die Beobachtungen zur Verbindung des Verses zu Ps 35 sind in der Tat bemerkenswert: Die drei Verben „fallen“ נָפַל, „stoßen“ דָּחָה und „aufstehen“ קָוַם begegnen auch schon in Ps 35,5.8.11 mit

---

Israeliten, sondern für die בְּנֵי אֲדָמָה (V. 8) als Zufluchtsort, weil nämlich bei JHWH, d. h. in seinem Haus (V. 9), „die Quelle des Lebens“ schlechthin ist.“

<sup>27</sup> Lohfink, Schatten (1999), 176.

Bezug auf die Feinde des betenden Ich. Zudem wird die Selbstbezeichnung des Ich als Knecht JHWHs in Ps 35,27 am Ende des Psalms in der Überschrift Ps 36,1 in der seltenen Formulierung „Dem Knecht JHWHs. Dem David“ (so nur noch in Ps 18,1) aufgenommen. „Aufgrund dieser Beziehungen liest sich Ps 36 wie die Erfüllung der Bitten von Ps 35.“<sup>28</sup> Diese kompositorische Beobachtung ist richtig. Allerdings beschränken sich die dafür ausschlaggebenden Beziehungen nicht auf Ps 36,1.13, so dass die Beobachtung nicht als Kriterium für die Abgrenzung von V. 13 gelten kann.<sup>29</sup> Die Feindschilderungen in Ps 35,4.19–20.26 haben eine ganze Reihe von Entsprechungen in Ps 36: (Unheil/Böses/Hinterlist) „ersinnen“ חָשַׁב (Ps 35,4.20; 36,5), „hassen“ שָׂנֵא (Ps 35,19; 36,3), „Worte“ der „Hinterlist“ רִבְרִי Pl. cs. mit בִּרְבוּהָ (Ps 35,20; 36,4), „Böses“ רַע/רָעָה (auch Ps 35,4), insbesondere aber „sich freuen am Bösen“ bzw. „Böses nicht verabscheuen“ (Ps 35,26; 36,5).

Was die Referenz der Deixis „da“/„dort“ שָׁם betrifft, so ist diese, wenn man auf Konjekturen<sup>30</sup> verzichtet und sie als lokale Deixis verstehen möchte, von den Lektüreschwerpunkten in den V. 6–10 abhängig. Hier bietet sich zunächst die Tempelmotivik der V. 8–10 als Bezugspunkt an,<sup>31</sup> und selbst Jenseitsdeutungen sind bereits diskutiert worden.<sup>32</sup> Andere Lösungen sind denkbar und vielleicht auch plausibler. So erinnert die Wegmetaphorik in V. 12 an den „Weg, der nicht gut ist“ von V. 5, auf den der Frevler sich hingestellt hat und der folglich nun auch zum Ort des Falls werden kann. Bereits Baethgen hat allerdings vorgeschlagen: „שָׁם ist zeitlich zu verstehen.“<sup>33</sup> Für ein temporales Verständnis votiert auch Gesenius<sup>18</sup>.<sup>34</sup> Hier ist v. a. auf Ps 14,5 als Parallele zu verweisen. Psalm 14 ist durch das Thema des praktischen Atheismus der Übeltäter und über viele Stichworte mit Ps 36 verknüpft. Die Parallele der Verwendung von שָׁם wird noch deutlicher, wenn man die Möglichkeit einbezieht, dass Ps 14,6–7 sekundär sind,<sup>35</sup> so dass es sich bei Ps 14,5 ursprünglich wie in Ps 36,13 um den Auftakt zur Schlussaussage des Psalms handelt. Die Abwehr der Bösen in Ps 14,5 geschieht durch einen Gottes-Schrecken (פָּחַד als Verb und Substantiv mit Bezugswort אֱלֹהִים im Kontext des Verses). Damit ergibt sich ein deutlicher Bezug

28 Hossfeld/Zenger, Psalmen (1993), 224 (Hossfeld).

29 Vgl. nur bereits die Tabelle bei Barbiero, Psalmenbuch (1999), 558–559.

30 Kraus, Psalmen (1989), 431–432 empfindet sie als „merkwürdig“, konjiziert zu שִׁבְבוּ וְעִוְבוּ und übersetzt mit „es erschauern“. Ihm folgt Craigie, Psalm (1983), 290.

31 Vgl. etwa Hossfeld/Zenger, Psalmen (1993), 228 (Hossfeld): „Die Sünder werden im Tempelbereich besiegt“; Barbiero, Psalmenbuch (1999), 561.

32 Vgl. Sticher, Rettung (2002), 130–131.

33 Baethgen, Psalmen (1892), 104.

34 Auch KBL ordnet Ps 36,13 der temporalen Verwendung zu, referiert aber auch die Konjektur von Kraus (s. o. Anm. 30).

35 Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (1993), 99–100 (Zenger).

zu Ps 36,2, da hier durch den Ausspruch der Sünde beim Frevler gerade dieser Gottes-Schrecken verdrängt und so seine böse Existenz (in Leserichtung des Psalters nach Ps 14: wieder) ermöglicht wird.

Gerade die psalterkompositorischen Beobachtungen lassen das Psalmkorporus Ps 36,2–13 also als eine ursprüngliche Einheit erscheinen, die zum direkten und weiteren Kontext Beziehungen aufbaut.<sup>36</sup> Für diesen Text ist seine präzise angelegte Struktur, die sich aber einer gattungskritischen Festlegung entzieht, charakteristisch. Der Psalm vereint mehrere theologische Aussagelinien, so dass in den Rezeptionen auch unterschiedliche Akzente gesetzt werden konnten. Es werden Überlegungen zu den menschlichen Grundlagen für schlechtes Handeln mit der Frage nach der Gottesbeziehung bzw. nach der Erfahrbarkeit der Güte Gottes im Kosmos verknüpft und die Konsequenzen für Gerechte und Frevler benannt. Trotz dieser wichtigen ethischen Aussagelinie erscheint der Psalm kaum als eine weisheitliche Belehrung über ethisches Handeln, sondern reflektiert eher Handlungsdispositionen, die sich in der Sprache des Psalms aus der Einflüsterung der Sünde und der so fehlenden Gottesfurcht einerseits und aus der dankbaren Öffnung gegenüber der den Kosmos durchdringenden und das Leben der Menschen erleuchtenden Güte Gottes andererseits ergeben.

## 5. Psalm 36 in jüdischen und christlichen Lektüren

Es geht im folgenden Abschnitt weniger um die große Bandbreite an jüdischen und christlichen Rezeptionen des gesamten Psalms als vielmehr um einige sehr spezifische Lektüren aus zentralen Literaturbereichen der Antike und des Mittelalters.

Insbesondere die jüdischen Deutungen setzen unmittelbar bei V. 2 an. Hier geht es oft um die Frage, was mit dem „Ausspruch“ אָמַר, also einem Wort, bei dem etwas von „Offenbarung“ mitschwingt, und seinem Inhalt gemeint sein könnte. Der Psalmenmidrasch bietet hier zwei erste Überlegungen. Zunächst wird die Szene des Kampfes Davids gegen Goliath aufgerufen. David sieht Goliath als unüberwindlich an, bis er dessen Schmähungen (שְׁחִיאוֹ מִזִּמְרוֹ וּמִדַּבָּרָהּ) wahrnimmt. Dann spricht er: „Jetzt kann ich ihn überwinden, denn es ist in ihm kein Schrecken vor dem Heiligen, gesegnet sei er, wie gesagt wird: Ausspruch der Sünde zum Frevler inmitten meines

---

<sup>36</sup> In welcher Richtung textliche Abhängigkeiten hier zu verstehen sind und ob Ps 36 als Komposition für diesen Kontext im Psalmenbuch entstanden ist, ist nur durch eine redaktionskritische Analyse des ersten Davidpsalters und nicht im Rahmen dieses Beitrags zu klären.

„Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel bergen“ (Ps 36,8)

Herzens, es gibt keinen Gottes-Schrecken vor seinen Augen.“<sup>37</sup> Das Fehlen des Gottes-Schreckens wird hier also nicht nur zum sicheren Kriterium für einen Frevler, sondern auch zum Auslöser für das richtende Eingreifen Gottes. Der zweite Aspekt wird im Midrasch verstärkt, indem er durch ein verkürztes Zitat aus der Gottesrede in Jer 2,19 belegt werden soll: „Es wird dich züchtigen deine Bosheit [...] und kein Schrecken vor mir ist bei dir.“<sup>38</sup> Gleichzeitig kommt hier der Bosheit eine aktive Rolle zu, vergleichbar der Sünde in Ps 36,2.

Rashi invertiert wie bereits erwähnt den ersten Halbvers und kommentiert: „Es gibt inmitten meines Herzens [die Wahrnehmung/den Gedanken], dass die Sünde – das ist der böse Trieb (יצר הרע) – zum Frevler spricht, dass nicht sein soll ein Gottes-Schrecken vor seinen Augen.“<sup>39</sup> Rashi deutet den Vers also, indem er den Ausspruch der Sünde als „bösen Trieb“ in die rabbinische Anthropologie einordnet.<sup>40</sup> Auch wenn hier also das Ich des Psalms und der Frevler klar getrennt werden – was im eigenen Herzen stattfindet, ist nur eine Überlegung –, so ist doch mit dem „bösen Trieb“ eine Größe benannt, die alle Menschen affiziert. Im Ergebnis muss sich also jeder Mensch mit dem „Ausspruch der Sünde“ auseinandersetzen, auch wenn nur beim Frevler der Effekt des fehlenden Gottes-Schreckens und damit die in V. 2–5 beschriebene Existenzform erreicht werden.

Was Rashi mit seiner Deutung meint, wird besser verstehbar, wenn man seine Kommentierung zu Gen 4,7 (s. o.) hinzuzieht, wo er ähnlich verfährt. Rashi schreibt zu „und nach dir ist sein Verlangen“ (ואליך תשוקתו): „(das Verlangen) der Sünde, das ist der böse Trieb, beständig verlangt und

---

37 עכשוו אני יכול לו, שאינו מפחד מהקב"ה, שנאמר נאם פשע לרשע אין פחד אלהים לנגד עיניו; vgl. auch Braude, Midrash (1959), 415–416.

38 Vgl. ebd., 416.

39 Vgl. Gruber, Commentary (2007), 823: לרשע אומר הרע הוא יצר הרע אומר לרשע: „The meaning is this: ‚I think [...] in my heart that transgression, as it were, speaks [saying], ‚Evil man, fear not.‘ Therefore, God is not before his [the wicked man’s] eyes“ (im Original mit Hervorhebungen). Auch hier bleibt also eine gewisse Selbständigkeit der Sünde erhalten.

40 Zum bösen Trieb als Teil der Schöpfungswirklichkeit und seiner Notwendigkeit für den Menschen vgl. die berühmte Passage im Midrasch Gen R 9 (zu Gen 1,31 „und siehe es war sehr gut“): „Nach R. Nachman bar Samuel bar Nachman im Namen des R. Samuel bar Nachman gehen die Worte: ‚Siehe (והנה), es war sehr gut‘, auf den guten Trieb, dagegen die Worte: ‚und siehe (והנה), es war sehr gut‘, auf den bösen Trieb [...]. Ist denn der böse Trieb sehr gut? Ja, denn wenn er nicht wäre, würde kein Mensch ein Haus bauen, heirathen, Kinder zeugen und Verkehr treiben“ (Wünsche, Midrasch [1881], 38). Vgl. auch Cohen Stuart, Struggle (1984).

gelüftet er danach, dich zu Fall zu bringen.“<sup>41</sup> Während hier also das Ziel des „bösen Triebs“ angegeben wird, würde es nach Ps 36 um seine Vorgehensweise gehen, wenn er dem Frevler „einflüstert“, dass es für ihn – nämlich vor seinen Augen – keinen Gottes-Schrecken gäbe. Das passt auch zu Rashis Verständnis von V. 3 (s. o.), wo die Sünde Verlockungen zuteilt. Auf diese Weise arbeitet der „böse Trieb“ darauf hin, den Frevler „zu Fall zu bringen“, was ja sachlich auch Ps 36,13 entspricht.

Interessant ist nun, dass Rashi in seiner weiteren Lektüre des Psalms den formal angezeigten deutlichen Umschwung nicht vollzieht, sondern den Blick auf die Existenz des Frevlers aus den V. 2–5 nicht ganz aufgibt. So kommentiert er zu V. 6 „JHWH, am Himmel ist deine Güte“: „Wegen dieser Frevler entfernst du Güte von den unteren (Regionen).“<sup>42</sup> Rashi variiert hier mit lexematischem Anklang (סלק pi) den Midrasch, der bereits mit Verweis auf Ps 33,5 „Die Güte JHWHs erfüllte die Erde“ die Frage stellt, wie denn die Güte JHWHs im Himmel sein könne. Die Antwort lautet: „Sondern ihre Taten, (nämlich die) der Frevler, entfernen die Güte zum Himmel hin.“<sup>43</sup> Während aber der Midrasch für die folgenden Verse andere Wege geht, findet sich diese Linie auch in Rashis weiterer Kommentierung: Gott distanziert seine Güte, um sie vor dem Zugriff der Frevler zu schützen und sie entsprechend seiner Gerechtigkeit (V. 7) an die Bescheidenen und bei ihm Zuflucht Suchenden (V. 8) verteilen zu können. Es gibt durchaus andere jüdische Stimmen, die den hymnischen Charakter der folgenden Verse betonen.<sup>44</sup>

Christliche Rezeptionen des Psalms unterscheiden sich schon insofern von jüdischen, als sie sich in Antike und Mittelalter an der Septuaginta bzw. am Psalterium Gallicanum orientieren. Das bedeutet für V. 2 die Vorentcheidung, dass dort die Lesart „Der Gesetzesbrecher spricht, um zu sündigen, bei sich selbst“ (s. o.) mit nur kleinen Varianten in den Übersetzungen Ausgangspunkt aller Überlegungen ist.

Das einzige direkte Zitat des Psalms im Neuen Testament findet sich im Römerbrief (Röm 3,18). Psalm 36,2b wird nach der Septuaginta zitiert, wobei aus dem αὐτοῦ am Ende der Plural αὐτῶν wird. Das Zitat steht am Ende einer Serie von Zitaten aus Ps 14,1–3 (par 53,2–4); 5,10; 140,4; 10,7; Jes 59,7–8 und bringt diese Äußerungen der sündhaften Existenz von Menschen

41 ואלוֹיךָ תְּשׁוּקָתוֹ. שֶׁל תְּשׁוּקָתוֹ הוּא יִצֵר הָרָע, תְּמוּד שׁוֹכֵן וּמְתַאֲזֵר לְהַכְשִׁילֶךָ

42 בְּשִׁבִיל הַרְשָׁעִים הִלְלוּ אֶתְּךָ בּוֹסֵלֶךָ חֶסֶד בּוֹן הַתַּחְתּוֹנִים (Gruber, Commentary [2007], 823).

43 אֵלֵּא מוֹעֲשֵׂיהֶם שֶׁל רְשָׁעִים בּוֹסֵלֶיךָ אֶת הַחֶסֶד לְשׁוֹנִים, vgl. auch Braude, Midrash (1959), 417.

44 So etwa auch Hirsch, Tehillim (1995), 201, der den Kontrast des Psalms auf das Nichtwissen des Frevlers bezieht. Für ihn geht es ab V. 6 um die „Gotteswaltung, von welcher der Rascha keine Ahnung hat“. Zu einer etwas größeren Bandbreite der Rezeptionen vgl. Feuer, Tehillim (1991), 442–448.

gewissermaßen kausal auf den Punkt: „Es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen.“ Dieses Fehlen von Gottesfurcht und damit die Sündhaftigkeit ist für Paulus ein allgemeines Phänomen, das Juden und Heiden gleichermaßen betrifft. Diese Beobachtung wird dann zum Ausgangspunkt seiner Soteriologie im Römerbrief. Interessant ist hier zweierlei: Einerseits zieht Paulus – auch durch die Änderung des Numerus von ἀποῦ – die Aussage auf eine allgemein menschliche Ebene. Die Möglichkeit der fehlenden Gottesfurcht macht den Menschen an sich erlösungsbedürftig. Damit wird hier dieselbe Tendenz sichtbar wie bei Rashi, der mit dem bösen Trieb auf eine menschliche Grundgegebenheit verweist. Andererseits steht am Ende der Zitatenserie mit der fehlenden Gottesfurcht gerade das Element aus der Negativreihe, das die fehlende innere Gottesbeziehung betont und so der paulinischen Lösung, der Gerechtigkeit durch Glauben, präzise entspricht. Problematisch ist hier allerdings, dass Paulus unmittelbar anschließend an diese pessimistische Sicht auf die menschliche Existenz die soteriologische Unbrauchbarkeit des Gesetzes herausstellt, das zu denen spreche, die in dem Gesetz sind (τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ), so dass hier das Judentum in eine große Nähe zu der Negativreihe hineingerät.

Im Blick auf Ps 36 selbst hat Hieronymus in seinem Breviarium in Psalmos<sup>45</sup> ein bedrückendes Negativbeispiel für eine christliche Psalmenauslegung vorgelegt, die einen klaren Antijudaismus in den Psalm hineinliest. Sein exegetisches Verfahren der platten Identifikationen bleibt unter dem anderenorts bei Hieronymus zu findenden Niveau und enttäuscht insgesamt. So beginnt er seine Kommentierung:

*Es sprach der Ungerechte, um sich zu vergehen, zu sich. Dies ist: zu sich selbst; der Ungerechte, das ist: der Teufel mit seinem Gefolge. Dies ist: mit dem Volk der Juden. [...] Nicht ist die Furcht Gottes vor seinen Augen. Dies ist: vor dem Jüdischen Volk, denn wenn sie die Furcht des Herrn vor den Augen des Herzens gehabt hätten, hätten sie niemals so viele Übel begangen.*<sup>46</sup>

Dieser Antijudaismus wird für die nächsten Verse als Alternativdeutung beibehalten, aber um eine Engführung auf den Verräter Judas ergänzt, den Hieronymus ab V. 4 als Bezugspunkt wählt: „Die Worte seines Mundes sind Unrecht und Trug. Er sagte aber: ‚Sei gegrüßt, Rabbi‘, und mit einem Kuss lieferte er den Meister an die Feinde aus. Siehe die Worte des Mundes, voll von Trug und Unrecht.“<sup>47</sup> Die Tendenz dieser Deutung setzt sich bei Hiero-

<sup>45</sup> Zu Ps 36: Hieronymus, Breviarium (PL 26, 929–931).

<sup>46</sup> „Dixit injustus, ut delinquat sibi. Id est, sibimetipsi, injustus, hoc est, diabolus cum suis satellitibus. Id est, populus Judæorum. [...] Non est timor Die ante oculos eius. Id est, ante populum Judaicum: quia si timorem Domini habuissent ante oculos cordis, nunquam tanta mala fecissent.“ (Hieronymus, Breviarium [PL 26, 929].)

<sup>47</sup> „Verba oris ejus iniquitas et dolus. Dixit autem: Ave Rabbi, et osculo magistrum

nymus noch weiter fort, insofern die positiven Aussagen des Psalms exklusivistisch auf die Christen bezogen werden.<sup>48</sup>

Augustinus bietet demgegenüber in seiner Predigt über diesen Psalm aus den „Enarrationes in Psalmos“ einige wesentlich weiterführende Aspekte und entwickelt aus den ersten Versen eine Art Psychologie des Sündigens. Entsprechend beginnt er den Kommentar zu V. 2 – ganz im Gegensatz zu Hieronymus – mit einer Verallgemeinerung:

Er spricht nicht von einem Menschen, sondern vom Schlag der unrechten Menschen, die sich selbst Gegner sind, ohne Verstehen, gut zu leben, nicht weil sie es nicht können, sondern weil sie es nicht wollen. Es ist nämlich eine Sache, wenn jemand versucht, etwas zu verstehen, aber durch die Schwachheit des Fleisches nicht kann [...], aber etwas Anderes, wenn das menschliche Herz allzu verderblich gegen sich selbst handelt, so dass es, was es verstehen könnte, wenn es mit gutem Willen heranginge, nicht versteht, nicht weil es schwierig ist, sondern weil der Wille dagegen ist. Aber das geschieht, während sie ihre Sünden lieben und die Vorschriften Gottes hassen. Das Wort Gottes ist nämlich dein Gegner, wenn du ein Freund deines Unrechts bist. Wenn du aber ein Gegner deines Unrechts bist, ist das Wort Gottes dein Freund und ein Gegner deines Unrechts. Wenn du also dein Unrecht hasst, verbindest du dich mit dem Wort Gottes. Und ihr werdet zwei sein gegen jenes, um es zu vertilgen, du und das Wort Gottes.<sup>49</sup>

Dieser Gedankengang betont also die Verantwortung des Menschen für seinen Willen jenseits der Schwäche des Fleisches oder möglichen Unwissens. Wenn Augustinus am Ende die Rolle der Vorschriften bzw. des Wortes Gottes – in aller christlich mitzulesenden Doppeldeutigkeit – als Freund bei der Bekämpfung des eigenen Unrechts beschreibt, kommt er sachlich in

---

tradidit inimicis. Ecce verba oris, plena dolo atque iniquitate.“ (Hieronymus, Breviarium [PL 26, 929].)

48 Vgl. etwa zu V. 8 Hieronymus, Breviarium (PL 26, 930): „*Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt. Nun progenies viperarum, sed illi, qui ad imaginem Dei mente perfecti sunt, sperant sub crucis tuae defensione muniri. Vel, Filii hominum id es filii Christi: quia ipse hominis Filius est, et sancti filii hominum.*“

49 „non unum hominem, sed genus hominum iniquorum dicit, qui sibi aduersantur, non intellegendo ut bene uiuant, non quia non possunt, sed quia nolunt. aliud est enim quando quisque conatur aliquid intellegere, et per infirmitatem carnis non potest [...]; aliud autem quando perniciosius agit aduersum seipsum cor humanum, ut quod possit intellegere, si bona uoluntas accederet, non intellegat, non quia difficile est, sed quia uoluntas aduersa est. hoc autem fit dum amant peccata sua, et oderunt praecepta dei. sermo enim dei aduersarius tuus est, si tu amicus sis iniquitatis tuae; si autem tu aduersarius sis iniquitatis tuae, sermo dei amicus tuus est, et aduersarius iniquitatis tuae. si ergo odisti iniquitatem tuam, iungis te sermoni dei; et eritis duo aduersus illam perimendam, tu et sermo dei.“ (Augustinus, Psalmos [CCSL 38, 322/6–21].)

„Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel bergen“ (Ps 36,8)

große Nähe zum rabbinischen Konzept, dass die Tora das beste Gegenmittel zur Bekämpfung des יצר הרע sei, über das der Mensch verfügt.<sup>50</sup>

Zu V. 6 findet sich bei Augustinus dieselbe Überlegung wie im Mi-drasch, wie denn angesichts von Ps 33,5 von der Güte Gottes im Himmel die Rede sein könne. Augustinus antwortet hier:

Die Gaben Gottes sind nämlich zum Teil zeitlich und weltlich und zum Teil ewig und himmlisch. Wer dafür Gott verehrt, dass er diese weltlichen und zeitlichen (Gaben) in Empfang nimmt, die für alle bereit sind, ist gleichsam noch wie das Vieh. Er nutzt die Güte Gottes, aber nicht jene, die herausgenommen ist, die nicht gegeben wird außer nur den Gerechten, Heiligen, Guten.<sup>51</sup>

Die Fokussierung der ersten Psalmverse auf den Frevler impliziert für den Psalm ganz grundlegend die Unterscheidung von Frevlern und Gerechten, die hier aber (noch) nicht ausgesprochen wird. Wie in den rabbinischen Auslegungen geht es entsprechend auch bei Augustinus um das Bedürfnis, die Adressaten der göttlichen Güte zu bestimmen. Auch hier führt die Rede von der Güte Gottes im Himmel zu einem Ausschluss der Frevler von ihr – zumindest im Sinne der ewigen und himmlischen Gaben.

Sowohl bei Rashi als auch bei Augustinus zieht diese Interpretation allerdings auch das Bedürfnis nach sich, eine Leerstelle des Psalms zu füllen. Während dieser die Existenz des Frevlers in den ersten Versen präzise bestimmt, werden für die Bestimmung des Gerechten keine Kriterien angegeben. Beide setzen gleichermaßen bei den V. 7b–8 an. Rashi kommentiert hier, indem er mit den Bedeutungen von אדם als „Mensch“ und „Adam“ spielt sowie das „und“ bei „Mensch und Vieh“ explikativ versteht:

*Mensch und Vieh rettest du, JHWH: Menschenkinder, die klug sind an Erkenntnis wie der erste Mensch, die sich selbst in Demut an die Stelle des Viehs setzen, rettest du. 8 Wie kostbar ist deine Güte: Sie ist nicht genug, um ausgedehnt zu werden auf diese Frevler, aber Menschenkinder, die sich im Schatten deiner Flügel bergen werden, die werden sich satt trinken am Fett etc.*<sup>52</sup>

Auf diese Weise gewinnt Rashi zwei Kriterien aus dem Text, nach denen er Gottes Güte und seine Gaben in angemessener Weise zugeteilt sehen kann:

<sup>50</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei *Cohen Stuart, Struggle* (1984), 60–66.

<sup>51</sup> „munera dei partim temporalia sunt atque terrena, partim aeterna et caelestia; qui propter hoc colit deum, ut terrena ista atque temporalia accipiat, quae omnibus praesto sunt, quasi adhuc ut pecus est; utitur quidem misericordia dei, sed non illa quae excepta est, quae non dabitur nisi solis iustis, sanctis, bonis.“ (Augustinus, *Psalmos* [CCSL 38, 326/6–11].)

<sup>52</sup> אדם ובהמה תושיע יי. בני אדם שהם ערומום בדעת כאדם הראשון ומשימום עצמם כבהמה בענוה אהה מושיע: 8 מה יקר חסדך. אינו כרזי להימשך על הרשעים הללו אבל בני אדם אשר בצל כנפיך יחסינו הם ירוינו מרשן וגו' (*Gruber, Commentary* [2007], 823).

Die Demütigen und die, die sich bei Gott bergen, werden auch seine Güte erfahren und gesättigt werden.

Hieronymus führt die Ikonographie der ausgebreiteten Flügel Gottes etwas gezwungen auf die ausgebreiteten Arme des sterbenden Jesus am Kreuz eng, indem er die unter den Flügeln Gottes geborgenen Menschenkinder mit denen parallelisiert, die „erhoffen, unter dem Schutz deines Kreuzes befestigt zu sein“,<sup>53</sup> und die so umschriebenen Christen den Nachkommen der Vipern (*progenies viperarum*), also nach Mt 3,7; 12,34 den jüdischen Gegnern Jesu gegenüberstellt.

Augustinus geht hier einen anderen Weg, indem er gerade nicht menschliche Kollektive mit den Gruppen im Psalm identifiziert, sondern – hier wieder vergleichbar mit Rashi – menschliches Verhalten und Streben herausarbeiten will:

*Aber die Menschenkinder werden unter dem Schatten deiner Flügel hoffen. Eure Hochachtung richte sich auf den so lieblichen Satz: Menschen und Lasttiere wirst du retten. Jetzt sagte er: Menschen und Lasttiere, dann aber: die Menschenkinder, als ob Menschen eines, Menschenkinder aber etwas anderes sei. [...] Nämlich nicht ohne Grund steht dort: Menschen und Lasttiere wirst du retten, Herr; aber die Menschenkinder. Wie von diesen ausgeschlossen bewahrt er abgesondert die Menschenkinder, abgesondert wovon? Nicht nur von den Lasttieren, sondern auch von Menschen, die das Wohl von Lasttieren von Gott erbitten und das als etwas Großes vermissen. Wer sind also die Menschenkinder? Die, die unter dem Schatten seiner Flügel hoffen. Jene Menschen nämlich freuen sich mit den Lasttieren an einer Sache, die Menschenkinder aber freuen sich an der Hoffnung; jene folgen den gegenwärtigen Gütern zusammen mit den Lasttieren, diese hoffen auf zukünftige Güter zusammen mit den Engeln.<sup>54</sup>*

Die eschatologische Dimension der Kommentierung von V. 8b baut besonders auf dem Stichwort *sperare* in der lateinischen Übersetzung auf, das wiederum auf die Wiedergabe von  $\text{סָפַר}$  durch  $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\omega$  in der Septuaginta zurückgeht. Diese fügt sich bei Augustinus in seine vorangehende Unter-

---

<sup>53</sup> „*sperant sub crucis tuae defensione muniri*“ (Hieronymus, *Breviarium* [PL 26, 930]).

<sup>54</sup> „*Filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt* [Ps 35,8]. *adtentat caritas uestra dulcissimam sententiam: homines et iumenta saluos facies* [Ps 35,7]. *iam dixit: homines et iumenta* [Ps 35,7], *deinde autem: filii hominum* [Ps 35,8], *quasi alii sint homines, alii autem filii hominum. [...] non enim sine causa ibi positum est: homines et iumenta saluos facies, domine; filii autem hominum* [Ps 35,7 sq.], *quas his sequestratis, custodit seiunctos filios hominum. seiunctos a quibus? non solum a iumentis, sed et ab hominibus, qui salutem iumentorum quaerunt a deo, et pro magno hoc desiderant. qui sunt ergo filii hominum? qui sub tegmine alarum eius sperant. illi enim homines cum iumentis gaudent in re, filii autem hominum gaudent in spe; illi praesentia bona sectantur cum iumentis, isti futura bona sperant cum angelis.*“ (Augustinus, *Psalmos* [CCSL 38, 331].)

„Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel bergen“ (Ps 36,8)

scheidung weltlicher und himmlischer bzw. jetzt gegenwärtiger und zukünftiger Güter hervorragend ein.<sup>55</sup> Auch wenn er damit ein Element in den Psalm einträgt, das dem hebräischen Text fremd ist, so ist seine Deutung gewissermaßen noch durchsichtig auf das unbedingte Vertrauen unter dem Schutz der göttlichen Flügel, das er als Charakteristikum der „Menschenkinder“ herausarbeitet.

## 6. Interreligiöse Horizonte?

Sieht man von den Differenzen zwischen hebräischer und griechisch-lateinischer Textgrundlage ab, so lassen sich die Auslegungen bei Rashi und Augustinus wie schon zuvor in ein Gespräch miteinander bringen. Beide charakterisieren die Gruppe der „Menschenkinder“ als solche Menschen, die sich durch ihr Vertrauen auf Gott, durch ihr Geborgensein unter seinen Flügeln auszeichnen. Damit zeichnen sie auf der Ebene des Psalms das extreme Gegenbild zu einem Menschen ohne Gottesfurcht aus den V. 2–5. Auch im Blick auf V. 2 waren Parallelen festzuhalten. Man mag einwenden, dass die beiden großen Gelehrten, die jeweils eine große Wirkung auf die Weiterentwicklung des Christentums bzw. des Judentums entfaltet haben, nicht nur wegen ihres großen zeitlichen und räumlichen Abstands sicher keinen Dialog geführt haben und auch nicht hätten führen wollen. Beide formulieren ihre Kommentare zweifellos für die eigene Religionsgemeinschaft und benutzen jeweils spezifische Konzepte, um ihre Deutung zu verankern. Aber sie tun dies hier doch in einem ernsten Bemühen, die tiefen menschlichen Problemstellungen, die der Psalm bietet, zu bearbeiten, und zwar zunächst als Menschen und nicht zuerst als Angehörige einer bestimmten Gruppe. Die Kommentierung des Hieronymus zeigt, dass das nicht selbstverständlich ist. Interreligiöse Horizonte sind bei ihm nur im Modus der Polemik und der Unterstellungen greifbar. Paulus steht nicht nur zeitlich am Anfang der hier besprochenen Bezüge auf den Psalm, in gewisser Weise stellt er für eine interreligiöse Rezeption von Ps 36 auch insofern den Ausgangspunkt dar, als er den Psalm zitiert, gerade um zu zeigen, dass Juden wie Nichtjuden unter der Möglichkeit des Sündigens stehen.

Psalm 36 kann Juden wie Christen immer wieder die Gefahr vor Augen stellen, dass wir alle meinen können, einer besonderen Offenbarung zu

---

<sup>55</sup> Vergleichbare Differenzierungen und eschatologische Deutungen finden sich auch in jüdischen Auslegungen. Vgl. *Feuer, Tehillim* (1991), 444–445 (bes. die referierten Kommentare zu V. 9 bei Malbim und Radak).

folgen, aber doch nur den Ausspruch der Sünde in uns selbst vernommen haben. Wir lesen weiter, dass es gerade für religiöse Menschen immer wieder notwendig ist, den Kopf zu heben und Gottes große Güte im ganzen Kosmos wahrzunehmen, so dass wir uns von dieser Güte retten lassen. Aus dem Psalm und seiner Symbolik, aber auch von Augustinus und Rashi können wir schließlich gemeinsam lernen, dass wir als Menschenkinder dann, wenn wir wirklich bereit sind, uns im Schatten seiner Flügel zu bergen, bereits in der Gegenwart seines Lichtes angekommen sind.

## Bibliographie

- Augustinus von Hippo*, Enarrationes in Psalmos I–L, hg. von D. E. Dekkers/J. Fraipont (CCSL 38), Turnhout 1956.
- Baethgen*, F., Die Psalmen (HK 2,2), Göttingen <sup>2</sup>1892.
- Barbiero*, G., Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41 (ÖBS 16), Frankfurt a. M. 1999.
- Barthélemy*, D./*Hulst*, A. R., Critique textuelle de l’Ancien Testament (OBO 50,4), Göttingen 2005.
- Braude*, W. G., The Midrash on Psalms. Midrash Tehillim (YJS 13), New Haven, CT 1959.
- Cohen Stuart*, G. H., The Struggle in Man between Good and Evil. An Inquiry into the Origin of the Rabbinic Concept of *Yeser Hara’*, Kampen 1984.
- Craigie*, P. C., Psalm 1–50 (WBC 19), Waco, TX 1983.
- Delitzsch*, F. J., Die Psalmen (BC 4,1), Leipzig <sup>5</sup>1894.
- Feuer*, A. C., Tehillim. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources (ArtScroll Tanach Series 14), Brooklyn, NY <sup>3</sup>1991.
- Gertz*, J. C., Variations autour du récit de Caïn et Abel, in: RHPR 94 (2014) 27–50.
- , Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1), Göttingen 2018.
- Gruber*, M. I., Rashi’s Commentary on Psalms, Philadelphia, PA 2007.
- Hartenstein*, F., Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen 2008.
- Hieronymus*, Breviarium in Psalmos (PL 26).
- Hirsch*, S. R., Sēfer Tehillim, Basel 1995.
- Hossfeld*, F.-L./*Zenger*, E., Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB.AT), Würzburg 1993.
- Hupfeld*, H., Die Psalmen. Band II, Gotha 1858.
- Janowski*, B., Jenseits von Eden. Gen 4,1–16 und die nichtpriesterliche Urgeschichte, in: K. Kiesow/T. Meurer (Hg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels, Münster 2003, 267–284.
- , Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik in den Psalmen, in: P. van Hecke/A. Labahn (Hg.), Metaphors in the Psalms (BETL 231), Leuven 2010, 87–113.
- , Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2014.

„Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel bergen“ (Ps 36,8)

- , Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Göttingen <sup>5</sup>2019.
- Kraus, H.-J.*, Psalmen (BK XV), Neukirchen-Vluyn 1989.
- Kraus, W.* (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart <sup>2</sup>2010.
- Lohfink, N.*, Das Böse im Herzen und Gottes Gerechtigkeit in der weiten Welt. Gedanken zu Psalm 36, in: P. Imhof (Hg.), Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. FS J. Sudbrack, Würzburg 1990, 327–341.
- , Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg i.Br. 1999.
- Luther, M.*, Übersetzung des dritten Teils des Alten Testaments. Buch Hiob und Psalter (WA.DB 10,1), Weimar 1956.
- Singer, O.*, Evil and its Symbols in Psalms 14; 53; 36; 12, in: H. Reventlow/Y. Hoffman (Hg.), The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition (JSOTS 366), London 2004, 43–57.
- Spieckermann, H.*, „Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll“. Pantheismus im Alten Testament?, in: ZThK 87 (1990) 415–436.
- Sticher, C.*, Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen. Ein theologisches Denkmuster im Psalter (BBB 137), Berlin/Wien 2002.
- Wünsche, A.*, Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis (Bibliotheca Rabbinica 2), Leipzig 1881.
- Zenger, E.*, Das Buch Genesis 1–9.37–50, in: ders. (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart <sup>2</sup>2004, 15–32.76–98.