

Das Böse im Herzen und Gottes Gerechtigkeit in der weiten Welt

Gedanken zu Psalm 36

Von Norbert Lohfink SJ, Frankfurt/Main

Was ist uns näher als das eigene Herz? Die Frage nach der Nähe Gottes scheint deshalb unmittelbar in den Grundansatz jeder Mystik überzugehen: Gott erfahren in der Tiefe der eigenen Mitte. Wer möchte dem widersprechen? Dennoch können die Dinge auch anders sein. Als ich eingeladen wurde, in dieser Festschrift für Josef Sudbrack etwas zum Thema »Gottesnähe« zu schreiben, schob sich mir, nachdem ich erst einen anderen Psalm ins Auge gefaßt hatte, der Psalm 36 quer. Es war, als wolle er mich dazu bringen, die scheinbar so selbstverständliche Rede von der »Gottesnähe« zu hinterfragen. Als wolle er sagen: Es ist alles noch einmal ganz anders. Denn nach diesem Psalm meldet sich im eigenen Herzen des Menschen die Versuchung zur Sünde, Gottes leuchtende Gegenwart aber füllt die Weite der Welt. Die beiden Aussagen werden im Gang des Psalms dann zwar entfaltet und differenziert. Doch bleibt als die grundlegende Ausgangserfahrung: im Herzen die Sünde, Gott im Weltall. Wäre für den, der Gott sucht, also nicht Gottesnähe, sondern so etwas wie Gottesweite zu wünschen?

Vermutlich widersprechen sich derart verschiedene symbolische Raumerlebnisse gar nicht. Es gibt beim Reden von religiösen Erfahrungen legitime Bildumsprünge. Das hängt mit der Unsagbarkeit des Transzendenten zusammen. Doch gerade ihretwillen ist es gut, sich nicht an eine einzige Metapher zu klammern. Der Versuch einer Auslegung von Psalm 36 kann solcher Lockerung vielleicht ein wenig dienen, obwohl das nun folgende nicht nur Antwort auf diese Frage sein soll, sondern einfach der Versuch einer Auslegung dieses erstaunlichen Psalms.

Übersetzung¹

1 Das Raunen des Treubruchs zum Sünder –
(es tönt) im Raum meines (eigenen) Herzens.

¹ Die Übersetzung hält sich genauer als etwa die Einheitsübersetzung an den masoretischen Text. Ich sehe nirgends einen Grund, ihn aufgrund anderer al-

Niemals² (steht) ein Gottesschrecken
seinen Augen gegenüber.

- 2 Denn in seinen Augen hat er sich selbst (zu sehr) umschmei-
chelt,
(als) daß er seine Schuld aufdecken könnte, (um sie) zu hassen.
- 3 Seines Mundes Worte (bringen) Unheil und Trug,
er ist nicht mehr fähig, aus Einsicht Gutes zu wollen.
- 4 So wird er (weiter) Unheil auf seinem Lager planen,
den Weg betreten, der nicht gut ist,
wird nicht das Böse verwerfen.
-
- 5 O Jahwe, bis an den Himmel (reicht) deine Treue,
deine Zuverlässigkeit bis an die Wolken.
- 6 Deine Gerechtigkeit (dehnt sich) wie (bis zu den) Gottesber-
gen,
dein Rechtdurchsetzen (dringt so tief wie) die große Urflut,
Mensch und Tier rettetest du ständig, o Jahwe.
-
- 7 Wie kostbar ist deine Treue, du Göttlicher,
so daß Menschenkinder in den Schatten deiner Flügel
flüchten.²

ter Textzeugen oder gar konjunktural zu emendieren. Nur in Vers 8 folge ich nicht seiner inneren Aufteilung des Textes. Ferner stelle ich, selbst wenn das den Text sprachlich schwerfälliger macht, strukturelevante Formulierungsentsprechungen auch im Deutschen her. Für die Auslegung wichtige Metaphern behalte ich bei, auch wenn sie ungewohnt sind. Ich berücksichtige die in den Übersetzungen oft kaum beachteten Zeitstufen der Verben. In Klammern stehen Ergänzungen, die die hebräischen Breviloquenzen verdeutlichen. Manchmal konnte die Logik des Textes nur durch Paraphrase zum Vorschein gebracht werden. Dies alles zusammengenommen nimmt dem Psalm ein Stück von seiner strengen Kraft – aber diese Übersetzung soll keinen anderen Zweck erfüllen als den, der dann folgenden Auslegung zuzuarbeiten. Ich zähle die vielen Kommentare nicht auf, die ich bei der Vorbereitung dieses Beitrags konsultiert habe. Doch möchte ich dankbar sagen, daß mir die des vorigen Jahrhunderts am meisten geholfen haben.

² Der masoretische Text trennt die Wortgruppen anders ab und liest: »Wie kostbar ist deine Treue! / Götter und Menschenkinder / flüchten in den Schatten deiner Flügel.« Es ist nicht ausschließbar, daß dies das ältere Verständnis ist, vgl. Ri 9, 9, wo im Zusammenhang auch vom Sattwerden am Fett die Rede ist. Zweifeln daran läßt jedoch – neben dem anderen Verständnis der alten Übersetzungen – vor allem die Beobachtung, daß dem Vokativ »O Jahwe« am Ende des vorangehenden Stichus nach den Gesetzen der parallelistischen Verknüpfung auch über Versgrenzen hinweg ein Vokativ »O Elohim« am Ende des nächsten Stichus ent-

- 8 Sie laben sich am Fett deines Hauses,
und der Fluß deiner Wonnen – du läßt sie aus ihm trinken.
- 9 Denn: Bei dir ist die Quelle des Lebens,
in deinem Lichte schauen wir Licht.
- 10 Verlängere deine Treue denen, die dich kennen,
und deine Gerechtigkeit denen mit geradem Herzen.
- 11 Nicht trete mich der Fuß des Hochmuts,
und die Hand der Sünder soll mich nicht vertreiben.
-
- 12 Dort sind die Unheil-Verübenden umgefallen,
sie wurden umgestoßen und können nicht mehr aufstehen.

Ein erster Gang den Psalm entlang

Psalm 36 beginnt, fast stammelnd, und sicher aus einem großen Erschrecken heraus, mit einer überraschenden Feststellung. Der Beter lauscht ins eigene Herz. Das sollten wir ja. Und wir tun es. So tut es der Beter des Psalms. Er hört Orakelraunen. Er hört genauer hin. Und er stellt fest: Der da raunt, ist nicht Gott. Es ist der »Treubruch«. Der Treubruch redet auf den Sünder ein.

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.

Es ist eine bestürzend objektive Beschreibung: sachlich, logisch sauber geordnet. 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. Er ist so in sie verstrickt, daß er nicht mehr hinaus könnte. Man kann seine Zukunft vorhersagen.

Am Ende heißt es: »Das Böse wird er nicht verwerfen« (5b). Diese negative Aussage umschließt als ihre Möglichkeitsbedingung die positive Gegenaussage: Es muß auch die Möglichkeit geben können, das Böse zu verwerfen. Das im Tiefpunkt einer Aussagenkette

sprechen sollte. Für ein mögliches Motiv hinter der masoretischen Textaufteilung vgl. Anm. 7.

durch Negation eingeschlossene Gegenmotiv löst, wie häufig in den Psalmen, das Umkippen des Textes aus. Der Text ist an dieser Stelle schon dort angekommen, wo das Böse verworfen wird.

Das heißt nicht etwa: beim guten Menschen. Von einem guten Menschen redet der Psalm fast bis zum Ende nicht. Es gibt ihn am Ende, den Menschen »mit geradem Herzen« (11). Aber zunächst ist eine solche Vorstellung für jenen Beter, der in seinem eigenen Herzen nur die Stimme des Bösen wahrnehmen konnte, doch in weiter Ferne. Wenn schon vom Guten gesprochen werden muß, dann gilt: Gut ist Gott allein. So steht im Psalm dem ins Böse verkümmerten Sünder jetzt unmittelbar der gute Gott gegenüber.

Doch der Text springt nicht nur vom Sünder zu Gott. Er verändert dabei auch die Sprechhaltung. Bisher wurde objektiv beschrieben. Jetzt setzt Anrede ein. Die sprachliche Meditation, die auszusprechen versuchte, was im eigenen Herzen zu lesen war, wird zum Gebet, das nach außen strömt. Zu staunendem, ja jubelndem Gebet. Es beginnt mit der Gottesanrede, und hier erklingt zum ersten Mal im Psalm der Gottesname: »O Jahwe!«

Fast der ganze Rest des Psalms wird Gebet sein: zunächst preisende Beschreibung Gottes und seines Wirkens (6–10), dann Bitten (11–12). Ganz am Ende dieses Teils tritt auch wieder das »Ich« des Beters hervor, wenn er sich, wie am Anfang des Psalms, von neuem mit der Sünde konfrontiert sieht (12).

Die Bitten am Ende entsprechen der bisherigen Themenordnung in umgekehrter Folge. Erst war vom Sünder gehandelt worden, dann vom Menschen im Lichte Gottes. Jetzt wird zunächst für die gebetet, die Gott »kennen«, dann folgt eine Bitte um Hilfe gegen die Sünder. So schürzen die beiden Bitten chiasmisch alles Bisherige. Man könnte daher folgendes chiasmische Abfolgeschema entwerfen:

2b–5	A	Der Sünder	»er«
6–10	B	Die Güte Gottes zu den Geschöpfen	Gebet
11	B'	Bitte um die weiterwährende Güte Gottes	Gebet
12	A'	Bitte um Hilfe gegen die Sünder	Gebet

Das ist nicht schlechthin der Aufbau des Psalms, auch nicht des bis zu Vers 12 reichenden Teils. Später wird noch einmal über einen ganz anderen Aufbau zu sprechen sein, gegen den diese Abfolge schon anspielt. Dieser andere Aufbau wird eher statisch sein, wäh-

rend der hier aus der innertextlichen Entwicklung heraus aufgezeigte eher dynamischen Charakter hat. Denn bei ihm ist, wie die Tabelle zeigt, der zweite Teil entschieden länger als der erste. Doch die durch den wachsenden Textumfang in Gang gesetzte Dynamik wird da, wo sie in Bitten mündet, durch deren Kürze und chiastische Anordnung gegenüber den voranstehenden Hauptteilen wieder eingefangen. Die beiden Strukturen sind einander zugeordnet und stehen zugleich in einem Spannungs- und Ergänzungsverhältnis zueinander.

Daß mit Vers 12 ein Ende erreicht ist, zeigen auch rahmende Stichwörter. Aus Vers 2 kehrt das Wort »Herz« in Vers 11 und das Wort »Sünder« in Vers 12 wieder. Solche Signale hörte der antike Leser genau.

Doch folgt noch der Vers 13. Mit dem ersten Worte »dort« greift er mitten in die Frage nach dem Ort Gottes hinein. Aber niemand weiß so recht, worauf sich dieses Wort denn bezieht. Ist das Herz des Beters gemeint (2)? Ist der Tempel Gottes gemeint, zu dem die Menschen sich flüchten (8–9)? Oder ist Vers 10 längst beim ewigen Leben angekommen, und die kommende Welt ist gemeint? Das »dort« dieses Verses bleibt offen, und der ganze Vers bleibt es.

Am leichtesten wird er verständlich, sieht man ihn im Gegenüber zum ganzen Psalm. Ich sehe dafür zwei Möglichkeiten.

Man könnte voraussetzen, auch Psalm 36 sei ursprünglich kultisch verwendet worden. Dann könnte man sich vorstellen, daß bei öffentlichem Vortrag der Psalm von einem einzigen Sänger gesungen wurde, während des Sologesangs aber von Anfang an im Hintergrund von einer Sängergruppe dieser eine Vers 13 als eine Art sieghafter Gegentext ertönte.

Die zweite Möglichkeit rechnet damit, daß der Psalm mindestens in der jetzigen Vollgestalt (mit Überschrift und Vers 13) erst für den jetzigen literarischen Zusammenhang im Psalter geschaffen wurde. Dann wäre der Vers 13 zusammen mit der Überschrift in Vers 1 eine Art literarischer Anbindung an den vorausgehenden Psalm 35. Dort kündigt der von Feinden umlagerte Beter (»David«) am Ende, der Hilfe Gottes gewiß, an, er, Jahwes »Knecht« (Ps 35, 27), werde mit seiner Zunge »deine Gerechtigkeit (meditierend) murmeln, jeden Tag dein Lob«. ³ In der Tat preist der Psalm 36 dann zentral Jahwes Gerechtigkeit (vgl. Vers 7 und 11), und

³ Hier klingen Motive aus Psalm 1, der programmatischen Einleitung des Psalters, an. Das Übliche in den Lob- und Verkündigungsgelübden der Klagelieder des Psalters ist der Ausblick auf laut und öffentlich vorgetragenes Bekenntnis. Dieses Motiv steht in Psalm 35 schon einmal früher, in 35, 18.

nach der Überschrift stammt er »von dem Knecht Jahwes, von David« (1). Das ist eine ganz ungewöhnliche Psalmenüberschrift⁴, sie spielt zweifellos auf den Schluß des vorangehenden Psalms an und will sagen: Was nun folgt, ist jene Meditation über Jahwes Gerechtigkeit, die David täglich zu murmeln⁵ versprochen hat. Da in Psalm 35 die Bitte um Hilfe gegen die Feinde alles bestimmte, könnte der Vers 13 unseres Psalms von der gleichen Hand wie die Überschrift stammen und am Ende des Psalms die Erfüllung der Bitte konstatieren. Seine verbalen Aussagen bilden eine einzige Metapher. Das »Fallen« wird im Parallelismus aufgeschlüsselt in »umgestoßen-werden« und »nicht-mehr-aufstehen-können«. Doch alle drei Verben sind aus Psalm 35 aufgenommen: zu »fallen« vgl. 35, 8, zu »umstoßen« vgl. 35, 5, zu »aufstehen« vgl. 35, 11 und vorher schon 35, 2.⁶ Zugleich hebt dieser Vers allerdings den von ihm beantworteten Psalm 35 auf eine neue Ebene der Aussage. Es geht nicht mehr um eine einzige, konkrete Feindesnot im Leben eines Menschen, und sei es David, sondern um die Not durch das Böse in der Welt überhaupt; und die Rettung derer, die sich zu Gott flüchten, ist ein Hineinholen in die Sphäre des Lichtes und des Lebens überhaupt. Die Verbindung der Aussagen von Vers 10 (»Leben« und »Licht«) mit der von Vers 13 findet sich wie ein hermeneutischer Schlüssel an anderen Stellen des Psalters: vgl. Ps 56, 14 und 116, 8f.

⁴ David als »Knecht Jahwes« findet sich nur noch in Ps 18, 1.

⁵ Zum halblauten Vorsichermurmeln heiliger Texte als üblicher Gestalt der Meditation im alten Israel vgl. G. Fischer/N. Lohfink, »Diese Worte sollst du summen«. Dtn 6,7 *wedibbartā bām* – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel, in: ThPh 62 (1987) 59–72.

⁶ Mit solchen Beobachtungen und Annahmen gerät man in ein fast noch unerforschtes Feld der Psalmenexegese. Vgl. dazu zuletzt J. Schreiner, Zur Stellung von Psalm 22 im Psalter. Folgen für die Auslegung, in: ders. (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 241–277. Die Vokabelbeziehungen zwischen Ps 35 und 36 gehen erheblich über die von Schreiner aufgelisteten hinaus: Ich komme bei der Lektüre, wenn ich vom überall selbstverständlichen Kleinvokabular absehe, auf mindestens 16 semantisch bedeutsame Wort- oder Wurzelentsprechungen. Speziell gehäuft sind die Wortbeziehungen in Ps 35, 4–5, wo das Handeln des Sünders beschrieben wird. Trotzdem ist mit solcher reinen Statistik noch nicht klar, ob auch Ps 36, 2–12 selbst schon im Blick auf Ps 35 abgefaßt wurde. Der Text könnte immer noch aus präexistenten Texten für die Einreihung gerade an dieser Stelle des Psalters redaktionell ausgewählt worden sein. Die Frage bedarf weiterer Untersuchung. Ich halte diesen ganzen Aspekt, der über alles hier Ausgeführte noch einmal eine weitere Sinn-dimension legen würde, aus den folgenden Ausführungen heraus. Ich gehe deshalb auch später auf Vers 13 nicht mehr weiter ein. Genaugenommen bietet dieser Artikel nur eine Auslegung des künstlichen Textkonstrukts Ps 36, 2–12.

Die zugebaute Welt des Sünders

Dem Beter geht also am Anfang des Psalms beim Blick in sein eigenes Herz auf, was es um den Menschen ist, den die Sünde gepackt hat. Er vernimmt in der eigenen Tiefe das Raunen der Versuchung. Von dort her beschreibt er, wer der »Sünder« ist. Es ist natürlich nicht gesagt, daß alles, was nun als Beschreibung des Sünders folgt, einfach nur im eigenen Herzen abgelesen ist. Eher spricht sich hier höchst konzentriert vielfältige Menschenbeobachtung aus. Doch ist alles zugleich aufs eigene Herz bezogen.

Dem Beter ist, wie der einleitende Satz zeigt, zutiefst bewußt, daß die Gestalt des Sünders, die er beschreibend definiert, seine eigene Möglichkeit ist. Das Orakel des Treubruchs redet seine eigenen tiefen Möglichkeiten an: Möglichkeiten einer verneinenden Welt. Denn die Welt des Sünders ist durch Verneinung ummauert. Der Sünder ist gar nicht in der Lage, jene Erfahrung zu machen, die ihn verändern und seine Welt aufsprengen könnte: das Erlebnis des Gottesschreckens. Mit dieser Aussage beginnt der erste Teil des Psalms (2b). Und der Sünder wird niemals mehr das tun, was ihn als einen Menschen erweisen könnte, der über Freiheit verfügt: das Böse ablehnen. Damit schließt dieser Teil über den Sünder (5b).

Zwischen den beiden Zaunpfählen des Nein wird diese Gestalt möglicher menschlicher Existenz beschrieben. Die Stelle des Leibes, wo der Sünder das Maß des Menschlichen verliert, sind seine Augen. Das Wort »Auge« wird wiederholt (2b.3 a) und beherrscht dadurch den Anfang der Beschreibung. Die Fenster des Menschen zur Welt sind keine Fenster mehr. Das Instrument, mit dem Wirklichkeit wahrgenommen und akzeptiert werden sollte, funktioniert nicht mehr. Denn vor den Augen müßte, wenn ein Mensch schon in die Sünde hineingeraten ist, Gottes Schrecken ansichtig werden: Gottes Reaktion auf das wirklichkeitszerstörende Sündigen, und nochmals dahinter einfach seine absolute Andersheit, sein Gottsein. Das können diese Augen nicht mehr wahrnehmen. Warum? Die Rede vom Sich-selbst-umschmeicheln will wohl sagen, daß ein solcher Mensch in sich selbst verliebt ist und sich selbst ständig ins eigene Blickfeld rückt, so daß er außer dem von ihm selbst entworfenen Ich keine andere Wirklichkeit mehr wahrnimmt. Daher entzieht sich ihm sogar nicht nur der Gottesschrecken, sondern auch der wirkliche Einblick in sich selbst. Er kann auch seine Schuld nicht mehr sehen. Und erst recht könnte er nicht eine wahrgenommene Schuld zu hassen beginnen.

So muß nach der veränderten Bewußtseinsstruktur des Sünders die

Rede sein von dessen Handeln (4–5). Menschliches Handeln entfaltet sich im Dreierhythmus von »Planen – Reden – Tun«. Man plant des Nachts auf dem Lager; man redet morgens am Stadttor, wo die Bürger, bevor sie sich an die Arbeit machen, ihre Geschäfte und ihre Konflikte diskutieren; man geht dann den Weg in den Tag hinein, wo man ausführt, was man geplant und schon durch Worte angekündigt oder in Gang gesetzt hat.

Am kritischsten scheint der Psalm das zu betrachten, was der Mund des Menschen anrichtet. Das Werk des Mundes wird jedenfalls als erstes besprochen. Hier werden sogar zwei Sündenbegriffe auf einmal eingeführt. Im ganzen stehen bei der Beschreibung des Sünders deren vier. Dieser Vierzahl wird später die Vierzahl der Wörter für die Güte Gottes entsprechen. Zu »Schuld« (3) und »Bösem« (5) kommen hier »Unheil« und »Trug« (4), wobei »Unheil« sofort noch einmal wiederholt wird (5). Alle diese Wörter – jede Übersetzung gerät gerade bei solchen Wörtern natürlich sofort an ihre Grenzen – haben eine zwischenmenschliche, gesellschaftliche Dimension. Der Sünder bringt durch sein Handeln, vor allem durch seine Rede, die menschliche Gemeinschaft durcheinander.

Dies ist jetzt so, und auch für die Zukunft besteht keine Aussicht, daß es anders wird, da sich eine Unfähigkeit eingestellt hat, aus Einsicht zu gutem Handeln zu kommen. Für die Zukunft des Sünders fehlt die Hoffnung auf eine Veränderung. Bei dieser nun folgenden Aussage werden die anderen Stufen des Sündigens nachgetragen: das nächtliche Planen und der Weg der Ausführung am Tage.

Im letzten Stück der Beschreibung der in sich verschlossenen und doch Unheil in die ganze Wirklichkeit tragenden Welt des Sünders wird nicht nur das Wort »Unheil« wiederholt, sondern auch noch ein zweites Wort, wenn auch in negierter Form: das Wort »gut« (4 und 5). Selbst im Negativen meldet sich das Gegenteil – und so bereitet sich der Umschwung des Psalmes in Vers 6 vor.

Die weltausfüllende Güte Jahwes

Die Verse 6 und 7 bilden das Zentrum des Hauptpsalms (2–12). Das gilt auch schon rein quantitativ. Vorher und nachher steht die gleiche Anzahl von Wörtern. Auch wenn man nicht die Wörter, sondern die Parallelismuskonstruktionen zählt, zeigt sich genaue Entsprechung der Teile vor und hinter dem Zentralteil.⁷ Hieraus

⁷ Die Zahlen: Vorher wie nachher zähle ich je 36 Wörter, der Mittelteil selbst hat

ergibt sich als andere, der Dynamik der ersten gewissermaßen schon wie ein festes Formraster untergelegte statische Struktur des Psalms das folgende Schema:

2-5	I	Der gottferne Sünder	1 × Elohim
6-7	II	Jahwe, den Kosmos füllend	2 × Jahwe
8-12	III	Die Menschen bei Gott	1 × Elohim

Die beiden Verse des herausgehobenen Zentrums sind anredende Preisung. Ihr erstes Wort ist die Gottesanrede, und so auch ihr letztes: »O Jahwe!«

Den vier Wörtern für die Sünde stehen jetzt vier Wörter für Jahwes gutes Welthandeln gegenüber: »Treue« und »Zuverlässigkeit«, »Gerechtigkeit« und »Rechtsdurchsetzung«⁸. Auch bei dieser Vierergruppe von Synonymen versagt jede Übersetzung. Auch hier haben alle Wörter eine soziale Komponente.

Die göttliche Güte besitzt vor allem aber alleserfüllende Dimensionen. Definierte der erste Teil des Psalms die unerträgliche Enge des Sünderherzens, so entsteht hier ein Gegenbild der Weite.

Dies wird, der damaligen Weltvorstellung entsprechend, durch die Kosmosmetapher entfaltet. Man denkt an den Satz aus dem Epheserbrief, wo den Lesern gewünscht wird, daß sie »mit allen Heiligen begreifen, welches die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe ist, und auch die Liebe Christi erkennen, die alle Erkenntnis übertrifft« (Eph 3, 18). Der Kosmos wird als maßlos groß, die Fülle der Möglichkeiten umschließender, dennoch auch wohnlich begrenzter Raum erlebt. Bis an den Himmel und die Wolken reicht Gottes Güte nach oben. Der waagerechten Ausdehnung seiner Gerechtigkeit setzen nur die »Gottesberge« eine Grenze. Das sind die hohen Berge, die am Rande des die Kontinente umfließenden Ozeans den Erdkreis begrenzen und auf denen das Himmelsgewölbe aufruht. Und die Tiefe seiner den Machtlosen helfenden Rechtsentscheidungen: nur von der Unend-

⁸ 16 Wörter. Bei Beachtung des masoretischen Maqqef kommt man auf vorher wie nachher je 29 Toneinheiten, im Mittelteil stehen 12 Toneinheiten: zusammen 70. Unter Vernachlässigung der Tatsache, daß zweimal ein Dreizeiler vorkommt, finden sich vorher wie nachher 5 Parallelismen, der Mittelteil hat 2 Parallelismen: zusammen also 12. Infolge der masoretischen Dreiteilung von Vers 8 (vgl. Anm. 1 und 2) hat der masoretische Text sogar in jedem der drei Teile je einen Dreizeiler. Vielleicht liegt hier der Grund für die Dreiteilung von Vers 8.

⁹ Diese Wiedergabe des sehr schwer zu fassenden hebräischen Worts habe ich im Blick auf seinen Gebrauch in Ps 35, 23f. gewählt, wozu noch Ps 35, 10 zu vergleichen ist.

lichkeit der großen Urflut her kann sie bestimmt werden, des Urwassers also, aus dem alles Feste der Schöpfung emporgerufen und ausgegrenzt worden ist und in dessen Abgründen die Fundamente des Kosmos wurzeln.

Der riesenhafte Raum der gesamten Schöpfung ist also von Gottes Güte angefüllt. Die Welt in ihrer Weite ist der Raum der Gottesgegenwart und damit auch der möglichen Gottesbegegnung.

Alle lebendigen Bewohner dieser Schöpfung begegnen hier dem Gott Israels, Jahwe: nicht nur die Israeliten, auch nicht nur alle Menschen, sondern »Mensch und Tier« (7).

Sie begegnen ihm, indem er sie »rettet« (7). Das Thema der Sünde ist also, so plötzlich und so deutlich markiert auch der Umschwung bei Vers 6 war, immer noch heimlich andrängend da. Gottes Gegenwart ist nicht friedlich-selbstverständlich. Seine Geschöpfe sind gefährdet. Die Bewohner des Weltenraumes müssen beständig vor dem in der Sünde andringenden Chaos »gerettet« werden. Gott ist ihnen nah, insofern er sie rettet.

Mit der Rede von der »Rettung« der Geschöpfe durch den das ganze Weltall durchwaltenden Gott ist, ohne daß das Wort dafür fallen mußte, zugleich etwas Entscheidendes über Gott gesagt: Er ist König. Denn Retten ist das Tun der Herrscher. Der Name, den sich hellenistische Könige am häufigsten als Beinamen zulegte, war Soter, der »Retter«. Aber schon als Israel seinen ersten König erhielt, sagten einige Skeptiker über Saul: »Kann der uns denn retten?« (1 Sam 10, 27). Das Bewußtsein der stets herrschenden Not und Gefährdung der gesellschaftlichen Wirklichkeit war in der Antike so stark, daß man gute Herrscher vor allem zum »Retten« brauchte. Im Krieg, aber auch im Frieden. Indem der Psalm in der ersten verbalen Aussage, die er über Jahwe macht, von seinem rettenden Tun für Mensch und Tier spricht, benennt er ihn uns zugleich als den Herrscher des Weltalls.

Das Königtum Jahwes war sogar vorher schon angeklungen. Denn für Gerechtigkeit und Recht zu sorgen ist Königsaufgabe, Treue und Zuverlässigkeit sind die Stützen des Königsthrons.

Im Zentrum des Psalms wird also das kosmische Königtum Jahwes besungen. Wie übt er es aus? Noch ein anderes Bild wird aufgebaut, wiederum ohne daß es schon offen beim Namen genannt würde. Denn was erfüllt denn den Raum zwischen Himmel und Erde, von einem Horizont zum andern? Allein das köstliche und alles klärende Licht der Sonne. Die Sonne läuft täglich vom einen Rande der Erde aus am Himmelsgewölbe entlang bis zum anderen Rande und füllt alle Räume mit Licht. In der Nacht läuft sie in den unteren Tiefen zurück zum Ausgangspunkt ihrer Bahn.

Deshalb ist auch in den alten Religionen der Sonnengott gewöhnlich der Gott der Gerechtigkeit. Wenn die Sonne am Morgen aufgeht, dann sehen die Menschen das Licht, Ordnung und Recht gewinnen neue Gestalt, Hilfe für Nöte der Nacht kommt auf die Erwachenden zu, sie atmen zu neuem Leben.

All dies wird im Zentrum des Psalms nicht mit Wörtern ausgesprochen. Doch es ist schon da für den, der diese Sprache und diese Bilder versteht. Wie selbstverständlich ergibt sich daraus das, was im dritten Teil des Psalms nun folgt, vor allem auch dessen Höhepunkt: »In deinem Lichte schauen wir das Licht.«

Die Flucht in den Schatten der Flügel

Der bedrückend verengten Welt des Sünders aus dem ersten Psalmteil steht im dritten Teil das Staunen über die Lebensmöglichkeiten derer gegenüber, die sich zu der das All durchwaltenden Sonne flüchten. Sich von der Sonne der Gerechtigkeit retten zu lassen, ist mühelos, ist geradezu selbstverständlich.

Wie allerdings flüchtet man zu ihr, wo ihr Licht sie doch im ganzen All gegenwärtig macht. Ist sie nicht überall und nirgends? Im dritten Psalmteil wird der den Kosmos durchwaltende Königs-Sonnen-Gerechtigkeits-Gott Jahwe, fast ohne daß es gesagt werden muß, zu dem in seinem Tempel auf dem Zion thronenden Gott – wobei auch der Name Zion niemals fällt.

Am Anfang dieses Teils des Psalms steht einfach die Bewunderung (8). Das erste Stichwort für das Walten Jahwes im All wird wieder aufgenommen, seine »Treue«: »Wie kostbar ist deine Treue, du Göttlicher!« Angesichts dieser Kostbarkeit ergibt sich von selbst die Flucht aller Menschen in deren bergenden Raum.

Dabei verwandelt sich das Bild. Die geflügelte Sonne, die als Vogel am Himmelsgewölbe entlangfliegt, wird zur Vogelhenne, die die Küken unter die Flügel nimmt.

Damit kommt die Kulldimension in das Raumgefüge. Zur Innenschau ins Herz und zur Außenschau in den Kosmos tritt die Erfahrung kultischen Raums, die irgendwo dazwischen schwebt. Denn bergende Flügel breiten im Allerheiligsten des Zions Tempels die Kerubim aus, die über der Lade stehen. Unter diese Flügel flüchten sich die Kinder Israels im Psalter. Wir sind also bei dem Gott, der das All durchstrahlt – doch wir befinden uns, wenn wir unter seine Flügel geflüchtet sind, zugleich auf dem Zion.

Allerdings: Nicht die Kinder Israels, sondern *Menschenkinder* flüchten hier unter den Schutz seiner Flügel. Ist der Blick in die-

sem Psalm so sehr auf den Gegensatz »Sünder – zu Jahwe Flüchtende« gerichtet, daß die andere Teilung, die zwischen Israel und den Völkern, gewissermaßen vergessen wird? Oder sind wir schon so sehr in eschatologischer Perspektive, daß sie gar keine Rolle mehr spielt? Der Zion allerdings, wiewohl nicht mit Namen genannt, spielt eine entscheidende Rolle. Der alles durchwaltende Gott muß, damit er zum Gott der Nähe werden kann, seinen Ort der kultischen Berührbarkeit haben.

Der nächste Vers (9) nimmt die Situierung auf dem Zion schon als selbstverständlich. Das Haus der Schöpfung ist aufgegangen in den bergenden Tempel. Tempel sind immer Weltmittelpunkt. Wer im Mittelpunkt ist, ist im Ganzen.

Und wer gerettet ist, der kann leben. Man lebt, wenn man Mahl hält. Das Haus Gottes ist der Ort des festlichen Mahls. Dies ist deshalb das Thema von Vers 9, und der Parallelismus entfaltet dabei das Thema des Mahls nach den beiden Komponenten des Essens und des Trinkens. Gemeinsam ist beidem der Beiklang der Fülle und der Köstlichkeit. Beide haben aber jeweils auch noch ihre eigenen Assoziationen, mit denen sie den Strom der Metaphern weiterfließen lassen.

Wenn die Menschen sich am »Fett deines Hauses laben«, dann spricht sich hier nicht nur eine Welt aus, in der das Fleisch nur an Festtagen zur Verfügung steht und man deshalb auch keine Furcht vor eigener Verfettung durch tierisches Fett haben muß, wo fette Tiere ohne Ängste als die größten Leckerbissen gelten können. Nein, das Fett der Opfertiere hat auch seine symbolische Funktion im Ritual, und so läßt gerade die Rede vom »Fett des Gotteshauses« die Welt der kultischen Erinnerungen gegenwärtig werden. In Jer 31, 14 heißt es von der Heilszukunft: »Ich labe die Priester mit Fett, mein Volk wird satt an meiner Güte.«

Wenn dann im Parallelismus nach dem Essen das Trinken kommt, erschließen sich schon wieder andere Assoziationen. Getrunken wird aus dem »Fluß der Wonnen«. Das hebräische Wort für »Wonne«, das hier steht, ist »Eden«, und das ist der Name des Paradieses. Auch der Fluß, der das Leben fördert, gehört zu den Paradiesessymbolen. Hier verlängert sich also die aus der kosmischen ~~entstandene~~ kultische Perspektive in die urzeitlich-endzeitliche der paradiesischen Welt. Nicht aus der Innenerfahrung ist sie entwickelt, sondern aus der des Kosmos.

Mit einem »denn« führt dann Vers 10 schon die Abschlußbewegung ein. Der Gedanke kehrt zurück in den inneren Grund dieser Bildentfaltung. Jetzt erscheinen erst die beiden entscheidenden Stichwörter: »Leben« und »Licht«.

Im Ausdruck »Quelle des Lebens« wird noch vom Paradiesesstrom her weiterassoziiert. Bei der Rede vom »Licht« muß man wissen, daß »das Licht sehen« idiomatisch so viel heißt wie »vom Tod gerettet werden«. Wer in die Unterwelt hinabsteigen muß, der »sieht nicht mehr das Licht« (Ps 49, 20). Zugleich ist aber mit der Licht-Aussage der Kreis geschlossen zur Schilderung der das Weltall durchwirkenden göttlichen Sonne im Zentrum des Psalms.

Wichtig ist am Ende von Vers 10 auch, daß hier das Subjekt wieder sprachlich hervortritt. Es war ganz am Anfang des Psalms da, bei der Rede von »meinem Herzen«. Aber dann war alles nur noch objektive Beschreibung, und auch später, als Anrede Gottes und Preisung daraus wurde, blieb alles doch ganz objektiv. Kein reflexiver Nebenblick des Redenden auf sich selbst. Alles auf Gott hin. Hier nun ist das Subjekt plötzlich, gleichsam als letzte Steigerung und Bestätigung, wieder da: »sehen *wir* das Licht.«

Allerdings: nicht »ich«, sondern »wir«. Nur wo die Sünde vor Augen stand, war die Vereinzelnung des »ich« da. Wenn im Haus Gottes Leben und Licht die Szene beherrschen, sehen »wir« das Licht.

Die Bitten aus der Gotteserfahrung heraus

Das sprachliche Hervortreten des Subjekts bereitet schon die Bitten vor, die den Psalm abschließen (11 und 12). Ist man einmal in den Raum des göttlichen Waltens hineingerettet worden, dann kann man eigentlich gar nichts Neues oder noch Größeres erbitten. Was man erbitten kann, ist nur einfach, daß dieses Wunder weiterexistiert. Und daß es nicht nur für den einzelnen, sondern für alle, die es erfahren haben, weitergeht.

Deshalb kehren nun auch die jeweils ersten Wörter aus den Wortpaaren wieder, mit denen im zentralen Teil des Psalms das Walten Gottes im Kosmos gekennzeichnet worden war: »Treue« und »Gerechtigkeit«.

Eine seltsame Analogie zum ersten Teil, der den Sünder beschrieb, läßt sich feststellen. Auch dort war am Ende in die Zukunft geblickt worden, und es ergab sich, daß er nicht mehr in der Lage ist, anders zu handeln, als er sich einmal festgelegt hat: böse. Hier nun wird von Gott nichts anderes begehrt, als daß sein lichterfülltes Handeln für die Seinen im ganzen Kosmos erhalten bleibt. Das Bleiben dessen, was ist, wird jedoch von Gott erwartet, nicht der Mensch liegt ein für allemal darauf fest. Darin besteht der Unterschied.

Trotzdem gibt es nun, ganz am Ende, auch Charakterisierungen derer, die zu Gott geflüchtet sind und unter seinem Schutze in sei-

nem Lichte existieren. Es sind Menschen, »die dich kennen«. »Kennen« und »erkennen« kann in der hebräischen Sprache viel mehr implizieren als in unseren Sprachen – bis hin zu jener »Kenntnis«, die nur im Verkehr der Liebenden zustandekommt (»Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?«). Im Kosmos und im Kult haben die Menschenkinder, die sich zu Gott geflüchtet haben, Gott »erfahren«, auf eine allertiefste Weise. Genau hier ist »Wissen um Gott« erwachsen.

Das hat allerdings auch sie selbst geprägt, wie die zweite Bezeichnung zeigt. Es sind Menschen »mit geradem Herzen«. Wir sind diese Metapher nicht gewohnt, so sagt sie uns vielleicht nicht viel. Sie muß, zumindest in diesem Psalm, in Opposition stehen zu dem in sich zusammengekrümmten, auf sich zurücklaufenden und nicht mehr offenen Herzen des Sünders. Das eigene Innen liegt offen und glatt da und ist ganz für den Einfall des Lichtes des weltdurchwaltenden Gottes bereitet.

Dieser Bitte um Weiterdauer des Paradieses, in dem der Beter sich schon vorfindet, entspricht die Bitte um Bewahrung vor neuem Einbruch der Sündenwelt, die der Beter am Anfang des Psalmes, als er ins eigene Herz schaute, als eigene, schreckliche Möglichkeit erkannt hatte. Bei dieser Bitte erlebt er sich auch wieder als einzelner. Als einzelnen können die dem Bösen Verfallenen ihn von außen aus dem »Wir« der Gott Kennenden herausbrechen. Daß dies nicht geschehe, darum bittet er.

Die Bilder, in denen diese Bitte formuliert wird, geben dem Psalm nochmals eine letzte Nuance, die bisher noch nicht hervortrat. Im Hintergrund stehen zwei typische Königsdarstellungen. Einmal der auf dem Thron sitzende König, der dem unterworfenen Feind, der vor ihm auf dem Boden liegt, den Fuß auf den Nacken setzt. Zum andern der stehende König, der den Arm mit der Keule hebt, um dem vor ihm knienden, besiegt Feind den Kopf zu zerschmettern. Vor allem in ägyptischen Pharaonendarstellungen begegnen uns diese Bilder. Es sind Bilder der Macht, die auf Gewalt und Zwang beruht, selbstbestätigende Symbole des staatlichen Systems. Unter diesen Symbolen wird hier die Realität der Sünder erlebt.

Es sind die Symbole des »Hochmuts«, also der Selbstaufrichtung menschlicher Eigengeltung. Sie stehen in Opposition zum Symbol der Flucht unter die schützenden göttlichen Flügel und der reinen Auslieferung an die Kraft des alles durchwaltenden Lichts. Was sie meinen, kann die Offenheit zu dem die Weite erfüllenden Gott gefährden, indem es aus diesem Raum des Lebens vertreibt.

Schlußüberlegung

Müssen wir nicht in die Tiefe des eigenen Herzens hinabsteigen, wenn wir die Nähe Gottes suchen? Das war die Frage am Anfang dieses Auslegungsversuchs zum 36. Psalm.

Der diesen Psalm meditierend Betende begann mit der Schau ins eigene Herz. Doch da erblickte er nur die Möglichkeit zur Sünde. Von dieser ersten, aus dem Rückzug auf sich selbst gewonnenen Wahrnehmung aus wurde entfaltet, wie schrecklich eng und klein die Welt des Sünders ist.

Dem stellte sich dann die Begegnung Gottes aus der Weite der Schöpfung heraus und im Wir des Kultes entgegen. Von außen und vom Ganzen, Umfangenden her kommt es zur »Kenntnis Gottes«, zur »Geradheit des Herzens«, nicht aus der Innenschau. Der Innenraum des eigenen Bewußtseins, biblisch das »Herz«, wird ganz am Ende der Bewegung ansichtig, als von außen, aus der Weite des Kosmos heraus zu einer »geraden« Wirklichkeit geworden.

Der Satz »In deinem Lichte sehen wir das Licht« ist oft in den theologischen und mystischen Schriften der Christenheit Anlaß zu sehr tiefgründigen, aber oft doch auch letztlich weltlos gewordenen Gedanken geworden. In seinem wirklichen Zusammenhang gesehen öffnet er den Menschen zur Fülle der Schöpfung hin, um ihn in ihr der Fülle Gottes begegnen zu lassen. Nach diesem Psalm ist Gott uns nah in der Weite.