

# Klagen über Schuld und Vergänglichkeit des Menschen

## Klage-Konstellationen in Ps 39

*Martin Leuenberger*

### 1. Kurze Hinführung zum Klagen in Ps 39

#### 1.1 In thematischer Hinsicht

Klagen in den Psalmen zeichnet sich grundsätzlich dadurch aus, dass es in *Gebetsform* erfolgt.<sup>1</sup> Damit sind jedenfalls drei Aspekte (für das Klagen in den Psalmen) von Bedeutung:

(1) Erstens liegt, und das bildet sich in den Textverhältnissen der Psalmen ab, der Fokus auf der *verbalen, sprachlichen Kommunikation*, auch wenn sie stets (aber für uns oft nur indirekt und hypothetisch erschließbar) in Vollzugszusammenhänge nonverbaler, meta- und nichtsprachlicher Kommunikation (namentlich durch Gesten, Handlungen, Rituale) eingebunden ist.

(2) Zweitens bringt die Klage eine das Subjekt (meist unmittelbar) involvierende Perspektive auf das Thema ein: Anders als in der (mehr oder weniger idealtypischen) objektiven Rede bezieht das *subjektive Reden* den Sprecher und oft auch den Adressaten in die Aussage mit ein. D.h. der Sachverhalt lässt sich nicht unter Absehung von der Beziehung des Sprechers zu ihm angemessen erfassen. Im Gegensatz bes. zu dankenden, lobenden Sprechhaltungen ist für die Klage, um es allgemein zu formulieren, ein *ungutes Verhältnis des Sprechers zum Gegenstand* konstitutiv: Sie „wird von einem poetischen Ich gesprochen, das vor Gott klagt“<sup>2</sup>, wie Johannes Schnocks summiert hat. Dabei schildert die das Subjekt involvierende Klagerede – zumindest in den Psalmen – die Notlage in der Regel so, dass auf eine positive Veränderung abgehoben wird, die zur Aufhebung der Klage

---

1 Vgl. dazu knapp *Leuenberger, Gebet* (2010), wonach das Gebet „die in den allermeisten und namentlich in sämtlichen altorientalischen Religionen geübte (einseitige) verbale Kommunikation („Gespräch“) von Menschen mit Gottheiten bzw. himmlischen Wesen [ist], die in aller Regel personal (und d.h. im Unterschied zu vielen neuzeitlichen Positionen grundsätzlich ansprechbar, beeinflussbar und handlungsfähig) vorgestellt werden. Im alten Orient ... stellt es damit ein anthropologisches Grundphänomen dar ... und bildet – neben Opfern und Kultvollzügen generell – einen zentralen Bestandteil der religiösen Praxis“ (Kap. 1.1).

2 *Schnocks, Psalmen* (2014), 46.

führt. Ausnahmen wie namentlich die Totenklage bestätigen die Regel, weisen aber zugleich auf Grenzmöglichkeiten der Klage hin, die auch für die Vergänglichkeitsklage<sup>3</sup> von Ps 39 wichtig sind (s. u. 4.1[2]). Es wäre daher an dieser Stelle im Anschluss an Bernd Janowski und andere eine hermeneutische Reflexion des Klagebegriffs angezeigt<sup>3</sup>, wie hier nur angemerkt werden kann.

(3) Dabei spielt nun im alten Israel und im alten Orient drittens der explizite *Adressat* eine zentrale Rolle: Es handelt sich nicht (nur) allgemein um (zwischen)menschliches Lamentieren über kollektive und individuelle Zu- bzw. Missstände – d. h. um Rede über den Menschen, über die (individuelle, soziale, gesellschaftliche, natürliche, kosmische usf.) Welt und über Gott –, sondern spezifisch um *direkte Anrede an Gott: um Rede zu, mit und auch gegen Gott, in der die das Subjekt tangierende Notlage artikuliert wird* (wobei es wie gesagt nach Möglichkeit auch nonverbale Kommunikationsformen zu beachten gilt). Aus diesem Grund hat Bernd Janowski bekanntlich in prägnanter Weise von Konfliktgesprächen mit Gott gesprochen.<sup>4</sup>

## 1.2 In geschichtlicher Hinsicht

Die einzelnen Klagen im alten Israel, wie sie die Psalmen (sowie weitere Klagetexte in der Hebräischen Bibel und der Epigraphik) dokumentieren, zeigen nun recht unterschiedliche Ausprägungen solcher Klage-Konstellationen. In einer *traditions-, religions- und theologiegeschichtlichen Zugangsweise* stellen die Klage-Konstellationen der ältesten Klagelieder des Einzelnen (KE), die deutlich staatszeitliche Erfahrungszusammenhänge erkennen lassen, die zentrale Ausgangsbasis dar: Sie spiegeln im Detail vielfältig die das Leben beeinträchtigenden Erfahrungen des Individuums (bei dem es sich zunächst wohl nicht selten um den König handelt) in den lebensweltlichen und gesellschaftlichen Kontexten der levantinischen Kleinstaaten Israel und Juda wider. Geklagt wird namentlich

- über Hunger und Durst, Armut und ökonomische Not,
- über leibseelische Krankheit, Leiderfahrung und Todesgefahr,
- über soziale Rechtsnot, Bedrängnis, Unterdrückung, Gewalt und Anfeindung,
- über Einsamkeit, Verlassenheit und Isolation von Familie, Freund wie Feind und gar JHWH,
- über individuelles oder kollektives Unglück, Scheitern und Kriegsleiden,
- also kurz: über damals *missingendes Leben* in jeder Gestalt.

3 Vgl. die Hinweise von Janowski, *Konfliktgespräche* (2013), 36–39 (Lit.)

4 Vgl. Janowski, ebd.

All dies verdichtet sich in der prominenten Todes-Metaphorik<sup>5</sup>, mit der im Kern die vorzeitig, mit oder ohne eigene Schuld, über den Beter hereinbrechende, nicht selten explizit von Feinden und/oder JHWH selbst (mit-)verursachte Todes-Not vor JHWH beklagt und um Rettung gebeten wird. Diese Vielfalt von Topoi lässt sich im Rahmen des israelitischen Wirklichkeitsverständnisses systematisierend den *drei Grunddimensionen* des Selbst-, des Welt- und des Gottesbezugs, die in der sog. Ich-, der Feind- und der Gottklage zum Ausdruck kommen, zuordnen<sup>6</sup>, die je nach Notlage in unterschiedlichen Kombination auftreten.

Aufgrund der in jeder Hinsicht einschneidenden Exilerfahrung kommt es auch auf dem Feld der Klagepsalmen in der exilischen und nachexilischen Zeit zu tiefgreifenden Transformationen, die oft ältere Entwicklungen aufnehmen und innovativ weiterführen.

Zu diesen Vorgängen zählt auch das Aufkommen der sog. *Vergänglichkeitsklage*, die im Folgenden in ihrer in *Ps 39* vorliegenden Ausprägung genauer erörtert werden soll. Dabei handelt es sich um generelle Klagen und Reflexionen über die menschliche Endlichkeit: Bedacht und beklagt werden nunmehr auch Vergänglichkeit, Sterblichkeit, Nichtigkeit, die kein individuelles Geschick darstellen, sondern zur *conditio humana* zählen. Wir können in gewisser Zuspitzung mit Christine Forster vorweg festhalten, „dass in traditionellen Klageliedern Vergänglichkeitsaussagen nicht vorkommen“<sup>7</sup>; vielmehr gilt: „Dass die Sterblichkeit des Menschen als solche zum Problem wird, ist neu“<sup>8</sup>. Blickt man näher hin, gilt es freilich einerseits Vergänglichkeitstexte aus Ägypten, Mesopotamien und Ugarit zu beachten<sup>9</sup> und andererseits den „weisheitliche[n] Dialog über Vergänglichkeit“<sup>10</sup> aus Deir Alla (Kombination B, Ende 9. Jh.) zu erwähnen, der allerdings keine eigentliche Klage darstellt, aber dennoch die Vergänglichkeitsthematik „als bedrängende Sinnfrage“<sup>11</sup> erörtert. Insofern zeichnen

---

5 Vgl. die Übersicht ebd., 250–255. Umgekehrt fehlen bekanntlich insbes. die großen heilsgeschichtlichen Themen (vgl. dazu etwa *Saur*, *Gebet* [2005], 10 f.).

6 Vgl. statt vieler *Janowski*, *Konfliktgespräche* (2013), 37–39 u. ö.

7 *Forster*, *Leben* (2000), 20.

8 Ebd., 3.

9 Vgl. die Übersichten von *Veld*, *Klacht* (1985), 13–47 und für die Spätbronzezeit *Cohen*, *Wisdom* (2013), 15 f. mit den zugehörigen Texten (bes. Šimâ Milka, Z.137'–146': 99–103; *Ballad of the Early Rulers*, Emar Z.5–10: 132 f., Ugarit I Z.22.12'–16': 134 f.; Ugarit II Z.2'–8': 138, Kombination Z.9–22: 140 f.; Enlil and Namzitarra Z.18'–24': 154 f.).

10 *Blum*, *Wandinschriften* (2015), 469, vgl. zum Thema 470 f.

11 Ebd., 471.

sich im Einzelnen Differenzierungen ab, deren religions- und theologiegesechichtliche Aufarbeitung ein Desiderat darstellt.<sup>12</sup>

Im AT kommen derartige Klagen *textlich* dicht in weisheitlich geprägten Texten zum Ausdruck: Neben Klagen, wie sie Hiob in Kap. 14 formuliert, gilt es im vorliegenden Zusammenhang v. a. auf die einschlägigen Psalmen hinzuweisen. Neben Ps 39 sind vorab der (etwas ältere) Ps 90 (vgl. bes. v. 3–12) und der (jüngere) Ps 49 (bes. v. 11–21) zu nennen; bei Ps 73 steht das Thema dann im Hintergrund, während es in Ps 37 nur und in Beschränkung auf die Frevler anklingt (vgl. v. 2.10.20.35 f.).<sup>13</sup>

## 2. Zu Text und Übersetzung von Ps 39

Im Vorgriff auf die folgenden Erläuterungen zu Text und Übersetzung sowie zur Komposition (s. u. 3.) lässt sich Ps 39 in einer an der Ursprungssprache orientierten Arbeitsübersetzung wie folgt wiedergeben:

|  |   |   |
|--|---|---|
| לְמַנְעַח לַיְדִיתָן מִזְמוֹר לְדָוִד  | 1 | Für den Chormeister; von Jeditun; ein Psalm Davids.   |
| אָמַרְתִּי אֲשֶׁמְרָה דְרָכַי<br>מִחֲטוֹא בְּלִשׁוֹנִי<br>אֲשִׁימָהּ* לְפִי מִחֲסוֹס           | 2 | Ich sagte: „Bewahren will ich meine Wege, um nicht zu sündigen mit meiner Zunge; setzen will ich* meinem Mund eine Mundmaske,                 |
| בְּעַד רָשָׁע לִנְגְדִי<br>נִאֲלַמְתִּי דוֹמִיָּה<br>הַחֲשִׁיתִי מִטוֹב<br>וּכְאַבִּי נֶעְכָּר | 3 | solange ein Frevler vor mir (anwesend ist).“<br>Ich verstummte in Schweigen, ich schwieg, fern vom Guten, aber mein Schmerz wurde aufgewühlt. |
| חֹסֶלֶבִי בְּקִרְבִּי<br>בְּהִנְגִי חֲבַעַר־אֵשׁ<br>דִּבַּרְתִּי בְּלִשׁוֹנִי                  | 4 | Heiß wurde mein Herz in meinem Innern; bei meinem Seufzen (ent)brannte ein Feuer.<br>Ich redete mit meiner Zunge:                             |

12 Dabei müsste über die Psalmen hinaus neben der jüngeren Weisheit auch die spätere Prophetie miteinbezogen werden: Exemplarisch wird etwa in Jes 57,1 f.15–21 ebenfalls eine Kombination von menschlicher Schuld und (deswegen vorzeitig eintretender) Sterblichkeit vorgenommen, wobei die Bearbeitungsperspektiven dann stärker (schöpfungs)theologisch denn anthropologisch wie in Ps 39 akzentuiert werden.

13 Vgl. zum Ganzen *Forster*, *Leben* (2000); *Veld*, *Klacht* (1985), 66–72.99–104.114–119.145–178, der auch Ps 78; 89; 102 f.; 144 und 146 behandelt.

- הוֹדִיעֵנִי יְהוָה קָצֵי  
וּמִדַּת יָמֵי מַה־הִיא  
אֲדַע מַה־חֹדֶל אָנֹכִי  
הִנֵּה טַפְחוֹת נִתְּתָה יָמֵי  
וְחֻלְדֵי כְּאִזְנֵי נִגְדָד  
אֵד[כָּל]-הַכֵּל כָּל-אָדָם נֶעַב סֵלָה
- אֲדֹ-בְצֵלָם יִתְהַלֵּךְ-אִישׁ  
אֲדֹ-הַכֵּל יִהְיֶינָה יַעֲבֹר  
וְלֹא-יָדַע מִי-אֶסְפָּם
- וְעַתָּה מַה־קִּוִּיתִי אֲדֹנָי  
תּוֹחַלְתִּי לָךְ הִיא  
מִכָּל-פְּשָׁעֵי הָאֵלֹהִים  
חִרְפַת נֶבֶל אֶל־תִּשְׁמֵנִי  
נִאֲלַמְתִּי  
לֹא אֶפְתַּח-פִּי  
כִּי אַתָּה עָשִׂיתָ  
הִסַּר מֵעָלַי נִגְעָד  
מִתְגַּבְּרַת יָדְךָ אָנֹכִי כְּלִיתִי
- בְּתוֹכָחוֹת עַל-עוֹן יִסְרְתָה אִישׁ  
וְתִמַּס כְּעָשׂ חַמּוּדוֹ  
אֵד הַכֵּל כָּל-אָדָם סֵלָה  
שְׁמַע־הַתְּפִלָּה יְהוָה  
וְשׁוֹעֲתֵי הָאֵזִנָּה  
אֶל־דַּמְעוֹתַי אֶל־תִּחְרַשׁ  
כִּי גֵר אֲנִי עִמָּךְ תּוֹשֵׁב כָּכֵל-  
אֲבוֹתָי  
הֲשַׁע מִמֶּנִּי וְאֶבְלִיגָה  
בְּטָרָם אֵלֶּךְ וְאֵינֶנִּי
- 5 „Lass mich erkennen, JHWH, mein Ende  
und das Maß meiner Tage, was es ist.  
Ich will erkennen, wie vergänglich ich bin.
- 6 Siehe: Handbreiten hast du meinen Tagen  
gegeben  
und meine Lebensdauer ist wie nichts vor dir.  
Fürwahr: [gänzlich] Windhauch ist jeder  
Mensch, der da steht. Sela.
- 7 Fürwahr: als (Schatten-)Bild wandelt (der)  
Mann;  
fürwahr: <um> einen Windhauch lärmten sie,  
häuft man auf –  
und weiß nicht, wer es einsammelt.
- 8 Nun aber, was erhoffe ich, Allherr?  
Meine Hoffnung – bei dir ist sie.
- 9 Aus all meinen Vergehen errette mich,  
zum Spott des Toren mache mich nicht!
- 10 Ich bin verstummt,  
nicht öffne ich meinen Mund,  
denn du, du hast gewirkt.
- 11 Nimm weg von mir deine Plage,  
vom (Streit-)Schlag deiner Hand – ich, ich bin  
ans Ende gekommen.
- 12 Wenn mit Strafen für Schuld du züchtigst  
einen Mann,  
so lässt du zerfließen wie die Motte sein Kost-  
bares (= was ihm kostbar ist).  
Fürwahr: Windhauch ist jeder Mensch. Sela.
- 13 Höre doch meine Klagegebet, JHWH,  
und <auf> mein Geschrei horche;  
zu meinen Tränen schweige nicht,  
denn ein Fremdling bin ich bei dir, ein Beisasse  
wie alle meine Väter.
- 14 Schau weg von mir, und (so) will ich heiter  
werden,  
bevor ich gehe und nicht mehr bin!“

V. 1 folgt mit „Jeditun“ dem K<sup>c</sup>tib (so auch LXX) gegen das Q<sup>e</sup>re לִידִיתוֹן (s. a. 62,1; 77,1).

In v. 2a besitzt der Inf. wohl eine finale Komponente, die LXX expliziert.

V. 2ab bereitet Probleme: Das Hap.leg. מְחַסֵּם ist wohl nicht mit Syr *mn* 'wl' zu מְחַמֵּס: „weg von Gewalttat“ zu korrigieren (vgl. BHS), sondern bezeichnet eine

(silberne oder goldene) Mundmaske, wie sie zeitgenössisch – im Kontext passend – von Verstorbenen bekannt sind (vgl. KAI 1, 2; 2, 16: Nummer 11,1 [Byblos, um 350 v.]: *wmḥsm hrz lpy*: „mit einem goldenem Lippenblech an meinem Mund“). Dann aber stellt sich die Frage, ob die Konstruktion von MT mit *שמר* (so auch Syr: *nṯr Af.*) ursprünglich ist. Zwar kann man MT so deuten, dass mit *שמר* „ich will bewahren“ der – kontextspezifische – Zweck der Mundmaske angegeben wird: durch Schweigen sündhafte Worte zu vermeiden, doch bleibt einerseits die Objektfolge und -angabe im Satz auffällig und andererseits lässt sich LXX kaum erklären. Daher scheint MT hier mit zweimaligem *שמר* eine sekundäre Vereinfachung zu sein, während der ursprüngliche Text nach LXX (*ἐθέμην* – dort freilich mit *φύλακῆ*: „Wache“) *שמר* „ich will legen“ gelautet haben dürfte.<sup>14</sup> Den wohl adverbialen Akkusativ *דומיה* v.3 gibt LXX mit *καὶ ἐταπεινώθην*: „und ich wurde erniedrigt“ wieder (vgl. strukturanalog Syr: *kmr Etp.*: „traurig werden/sich betrüben“). Ähnlich am Ende: Der Schmerz *ἀνεκαινόθη*: „wurde erneuert“.

In v. 4ab hat die PK sicher iterativ-durative Bedeutung (in LXX futurisch übersetzt).

V. 5b gibt LXX final wieder (allerdings gegenüber *חָדַל* [*< חָדַל*: „aufhören/enden“] mit der Sinnverschiebung *τί ὑστερῶ ἐγώ*: „was mir mangelt“; s. a. die möglicherweise verallgemeinernde Wiedergabe von *חָדַל* mit *פָּשׂ*: „aufhören“<sup>15</sup> in der Syr: *d'd' lmn' p's 'n'*<sup>16</sup>); dies mag der Syndese in einigen Handschriften entsprechen (vgl. so auch v. 14), kann aber wohl auch im Gefälle von MT liegen. In v. 6a bietet LXX für das Hap.leg. I \**חָפְצוֹ* meist ebenfalls „Handbreiten“ (*παλαισταί*), wogegen der Codex Vaticanus (B) und Sinaiticus (א) dies als „alt“ (*παλαιός*) deuten. – *בֵּל* im singulären *בֵּל־בְּרָךְ* des Refrains v. 6b ist wahrscheinlich Dittographie und fehlt auch in Syr<sup>17</sup>, wird von LXX allerdings noch verstärkt: *πλὴν τὰ σύμπαντα ματαιότης*: „Nur Nichtigkeit ist das Gesamte/nur generell Nichtigkeit [ist jeder lebende Mensch]“).

V. 7a ist im zweiten Sticho schwierig, aber m. E. *יְהִיִּן* (*המה* Imp. Q mit *n-energicum*<sup>18</sup>) in MT ursprünglich und der folgende Numeruswechsel nicht ungewöhnlich. Eine Konjekture zu *מִן הַמֶּנֶח* oder *הַמֶּנֶח* – „einen Windhauch der Menge / Reichtümer häuft man auf“ bzw. „ein Windhauch ist / sind die Menge / Reichtümer, die man aufhäuft“; der Plural bietet dann zugleich den Bezugspunkt für das Suffix in v. 7bβ, das sich aber im Kontext auch in MT auf die aufgehäuften Objekte beziehen kann (hier mit unpersönlichem „es“ übersetzt) – lässt sich daher ungenügend plausibilisieren, zumal die passive LXX hier nochmals

14 Vgl. Seybold, Psalmen (1996), 162; vgl. auch Forster, Leben (2000), 10.

15 Vgl. Sokoloff, Lexicon (2009), 1174, s.v.3c.

16 Für die philologische Beratung hierzu danke ich H.-D. Neef.

17 Vgl. weiter v. 12b und die Komm.; für MT etwa Veld, Klacht (1985), 99 f.

18 Vgl. HALAT 240 s.v. mit Verweis auf Bauer/Leander, Grammatik (1922), 409.

anders liest (πλὴν μάτην ταρασσονται: „doch umsonst werden sie erschreckt“ [LXX.D]; s. a. die eigene Variante τίνι: „für wen [er einsammeln wird]“ v. 7b).

In v. 8a überstrapaziert eine Korrektur zum Substantiv יְהִי־חֵן: „meine Hoffnung“ den Parallelismus und ist gegen BHS und H.-J. Kraus<sup>19</sup> nicht angezeigt. Denn LXX personalisiert schon die Frage (τίς ἡ ὑπομονή μου: „wer ist meine Standfestigkeit“) und beantwortet sie auch gleich rhetorisch: „Ist es nicht der Herr (οὐχὶ ὁ κύριος)?“ – Die Gottesbezeichnung κύριος lässt übrigens auch nicht auf das Tetragramm schließen, und auch die syndetische Fortsetzung (mit ὑπόστασις) besagt für MT wenig.

Die jussivische Bitte v. 9b macht LXX im Vorgriff auf v. 10f. bereits zur Aussage: θνείδος ἄφρονι ἔδωκάς με: „Als Schmach für den Unverständigen hast du mich gegeben“.

In v. 10 drängt sich im Kontext eine auf die Gegenwart bezogene perfektische Übersetzung von יְהִי־לִי auf (anders als in v. 3). Das Schweigen begründet LXX im Unterschied zu MT schöpfungstheologisch ὅτι σὺ εἶ ὁ ποιήσας με: „denn du bist mein Schöpfer“.

In v. 11a bietet LXX den Plural (τὰς μάστιγάς σου: „deine Plagen“). Singulär und mit unsicherer Bedeutung ist יְדֵי־יָדָי: „vom Streiten / Schlag deiner Hand“ in MT, was aber von יָדָי: „Streit anfangen“ abgeleitet sein dürfte, wie Syr (*wmn mḥwt’ d’ydyk*: „von den Schlägen deiner Hände“ [*< mḥw’*: „Schlag/Wunde/Plage“]) nahelegt; daher ist eine Konjekture zu יְדֵי־יָדָי: „von der Kraft deiner Hand“ nach LXX (ἀπὸ τῆς ἰσχύος τῆς χειρός σου: „von der Stärke deiner Hand“) nicht vorzuziehen.

V. 12 ist angesichts der Generalisierung für den וְיָ נָ allgemein zu verstehen; daher muss die Folge ,AK → w-PK‘ (vgl. die griechischen Aoriste) als (iteratives) Konditionalgefüge gedeutet werden.<sup>20</sup>

In v. 12ab stammt das Pt. pass. יִדְמַנְךָ: „sein Kostbares/Begehrtes“ von דָּמָה: „begehren“ ab und braucht nicht zum bedeutungsgleichen יִדְמַנְךָ: „seine Anmut/Schönheit“ (< דָּמָה) korrigiert zu werden.<sup>21</sup> LXX verschiebt die Metaphorik: „und du lässt zerfließen wie eine Spinn(web)e seine Seele (καὶ ἐξέτηξας ὡς ἀράχνην τὴν ψυχὴν αὐτοῦ)“. Zudem wird der Refrain ähnlich wie in v. 7a passiv formuliert: πλὴν μάτην ταρασσεται ...: „doch umsonst wird erschreckt ...“.

V. 13ab formuliert LXX auch nominell im Plural „meine Tränen“.

In v. 14a gehört וַיִּשְׁׁרֶךָ offenkundig zur Wurzel וַיִּשְׁׁרֶךָ: „sehen/blicken/schauen“ (und nicht, wie regulär zu schließen wäre, von וַיִּשְׁׁרֶךָ I: „verklebt/verblendet sein“); obwohl ein irregulär gebildeter und singulärer Imp. Hi. vorliegt, muss aber nicht nach Ijob 7,19; 14,6 zu וַיִּשְׁׁרֶךָ im Q. korrigiert werden (so BHS u. v. a.). Nicht weiter führen hier Syr (*prq* Imp. Pe.: „weggehen/aufhören“) und LXX:

19 Vgl. Kraus, Psalmen (1989), 452.

20 So mit Forster, *Leben* (2000), 13, vgl. 51 f.

21 Vgl. etwa Duhm, *Psalmen* (1922), 166.

ἀνεξ μοι: „lass ab von mir“ (mit finaler Fortsetzung und infinitivisch-futurischem v. 14b, wogegen 11QPs<sup>d</sup>, Frg. 6,3 [יִנְיִן] belegt<sup>22</sup>).

### 3. Komposition, Entstehung und Sitz im Leben von Ps 39

Abgesehen von der Überschrift in v. 1, die den Psalm zusammen mit Stichwortbezügen sowie formgeschichtlichen und thematischen Vernetzungen in die abschließende Gruppe des ersten Davidspsalters einordnet, lässt sich die *Komposition von Ps 39* anhand von formalen und thematischen Signalen sowie den zentralen Figuren des Beters (v. 2–4) bzw. Gottes (JHWH v. 5–7.13f.; Adonai v. 8–12) in die vier Abschnitte v. 2–4, v. 5–7, v. 8–12 und v. 13f. untergliedern.<sup>23</sup>

In v. 2–4 schildert der Beter in der *Ich-Rede eines rückblickenden*<sup>24</sup> *Selbstgesprächs* seine Situation und sein Verhalten: Er sieht sich der Gefahr ausgesetzt, sündhaft (d. h. schuldhaft gegenüber JHWH) zu reden, und zwar in Gegenwart von Frevlern (d. h. gottlosen und gesellschaftsschädigenden Personen); worin diese Gott schädigende Rede besteht, kann man nur tastend aus dem Psalmduktus zu erschließen versuchen: Sinn macht m. E. die Rekonstruktion, dass die Sündrede die Vergänglichkeitsaussagen in v. 6b.12b (bzw. individuell in v. 5–6a) im Blick hat, die zwar des Beters theologische Einsicht ist, aber im Forum der Frevler und Toren (v. 2.9) leicht als Argument gegen Gott missverstanden wird.<sup>25</sup> Auf jeden Fall fasst der Beter den Vorsatz zu schweigen, auch wenn er dabei fern von Lebensglück bleibt<sup>26</sup>; dies kann er jedoch<sup>27</sup> (im Psalmduktus mag man vermuten: aufgrund der aufbrechenden [Selbst-]Reflexion in seinem Innern) nicht durchhalten und muss dann doch – an JHWH gerichtet – reden.

22 DJD XXIII 68 mit Pl. 7.

23 So etwa mit Seybold, Psalmen (1996), 161–165; Forster, Leben (2000), 14–18; Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50 (1993), 245 f. (Hossfeld).

24 Vgl. die einen Ablauf schildernde AK-Reihe mit der Rahmung אָמַרְתִּי / דִּבַּרְתִּי in v. 2–4, in welche die unabgeschlossene Problematisierung der PK v. 4ab eingefügt ist.

25 Vgl. in diesem Zusammenhang ähnlich Duham, Psalmen (1922), 163, nach dem es um „das unvorsichtige Klagen über die Einrichtung der Welt und das Schicksal“ geht. Demgegenüber keinen Anhalt im Psalmkontext hat die Vermutung von Kraus, Psalmen (1989), 453, dass das bewusste Schweigen auf Erhörung durch JHWH abziele.

26 Ob näherhin das Glück der Frevler oder des Beters eigenes Leben ohne gutes Ergebnis gemeint ist, lässt sich nicht entscheiden (vgl. zu den Deutungsmöglichkeiten Forster, Leben [2000], 10 f.; über טוב IV < טַבּוּ: „reden“ spekuliert Seybold, Psalmen [1996], 161 f., dass es sich konkreter um schlechtes Reden und Fluchen handle).

27 S. das w-adversativum v. 3b (anders bes. Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50 [1993], 249 [Hossfeld]).



Ab v. 5 folgt auf die Zitateinleitung von v. 4b die eigentliche Anrede an JHWH, die sich bis zum Ende durchhält und v. 5–14 *zum Klage- und Bittgebet* im strengen Sinn macht. Die v. 5–7 behandeln zunächst und neu als Thema eingeführt die *Vergänglichkeit des Menschen*: Von JHWH erbittet der Beter die Erkenntnis der *eigenen* Endlichkeit (vgl. Ende/Lebensmaß v. 5a), die umgehend zur Einsicht führt („siehe“), dass seine Lebenszeit<sup>28</sup> nicht nur überaus beschränkt („Handbreiten“ als neben dem Finger kleinstes Längenmaß [Jer 52,21]), sondern v. a. auch im Vergleich mit JHWH „wie nichts“ ist (v. 6a). Diese ich-bezogene Einsicht des Beters (v. 5–6a) wird nun in der 7a-Reihe v. 6b–7 für alle Menschen schlechthin generalisiert: Jeder Mensch ist wesenhaft flüchtig wie ein „Windhauch“ (v. 6b) und bloß ein „(schattenhaftes) Bild“ (עֲלֵם v. 7a)<sup>29</sup>, aber auch seine individuellen Anstrengungen, deren Ertrag irgendjemandem zufallen kann (vgl. ידע v. 5.7), stehen unter dem Signum des vergänglichen Windhauchs (v. 7b).

Mit „und nun“ neu einsetzend verschieben v. 8–12 den Fokus auf die *Schuld des Menschen* und die Bitte um Rettung daraus durch *Adonai*, auf dem alle Hoffnung ruht, wie v. 8 im Stile des Vertrauensbekenntnisses eingangs festhält. Im Rückgriff auf v. 2 geht es um grundsätzliche, nicht näher bestimmte<sup>30</sup> Vergehen des Beters (פִּשְׁעֵי, vgl. חטא v. 2; עוֹן v. 12), die ihn ohne Rettung zum Gespött des Toren (נְבִלָה, vgl. רָשָׁע v. 2) machen (v. 9). Noch einmal schweigt der Beter (vgl. נִאֲלָמְתִי v. 3.10; פִּי v. 2.10) – nunmehr jedoch, weil Adonai agiert hat, weil also der strafende Gott selbst als Ursache des Leidens namhaft zu machen ist (v. 10; vgl. dagegen das heilvolle Gotteswirken in Ps 40,6). Dementsprechend bittet der Beter in v. 11 um ein Ende der göttlichen Plage (עֲנֵה; תִּגְרֶה), deren Macht den Beter ‚fertig gemacht hat‘ (כִּלָּה). Wie schon in v. 5–7 gilt diese individuelle Erfahrung für den Menschen generell, der, jeweils von Adonai „gezüchtigt“ (יִסַּר AK), wie eine Motte zerfließt (מִסָּה w-PK, v. 12a). So bilanziert der Refrain v. 12b abermals, dass jeder Mensch flüchtig wie ein Windhauch ist.

Die abschließenden *Erhörungs-Bitten* in v. 13–14 – die sich explizit an JHWH richten – basieren auf den Einsichten zu Vergänglichkeit und Schuld, bleiben allerdings exklusiv auf den individuellen Beter fokussiert: Er bittet JHWH in dreifacher (imperativischer und jussivischer) Wiederholung eindringlich, seine Klage zu (er)hören und verweist dazu begründend auf sei-

28 Das seltene חֵלֶךְ: „vergänglich“ (vgl. bes. Ijob 11,17.20; Ps 89,48; von LXX mit ὑπόστασις; „Dasein“ übersetzt) hebt parallel zu v. 5a eindeutig auf die Lebensdauer ab.

29 Dabei ist es wichtig zu präzisieren, dass die mit *b-essentiae* formulierte Metapher im Kontext offensichtlich auf die Flüchtigkeit des (Schatten-)Bildes abhebt (s. u. Anm. 47) – und nicht etwa im platonischen Sinn auf eine hinter den idealen Möglichkeiten zurückbleibende schattenhafte Existenzweise.

30 Neben der Herkunft aus dem Rechtsbereich mögen im Kontext auch weisheitlich-ethische und kultische Aspekte mitschwingen (vgl. *Forster*, *Leben* [2000], 47 f.).



Diese kunstvolle Komposition macht es im Blick auf die *Entstehungsgeschichte von Ps 39* überaus wahrscheinlich, dass ein literarisch einheitlicher Redaktionspsalm vorliegt, der neben der Überschrift (s. o.) diverse Anknüpfungen aus dem Psalterkontext aufgreift bzw. dort gezielt kurze Einschreibungen vornimmt.<sup>32</sup> Namentlich die Vergänglichkeits-Motivik in v. 5–7.12 (die aber auch v. 11 und v. 13bf. prägt) lässt sich weder literargeschichtlich<sup>33</sup> noch traditionsgeschichtlich auswerten, sondern stellt, wie sich noch deutlicher zeigen wird (s. u. 4.), gerade das genuine und innovative theologische Zentrum des Psalms dar, das den Kernbestand der (insgesamt redaktionellen) Eigenformulierung ausmacht.

Ps 39 präsentiert sich so als *weisheitlich abgewandeltes KE*: Das zeigt schon die vorneweg hinzugesetzte Selbstreflexion in v. 2–4; die Anrufung JHWHs folgt erst in v. 5 am Beginn der traditionellen Notschilderung, die aber thematisch eben eine Vergänglichkeitsklage<sup>4</sup> (mit Bitte um Erkenntnis und Rettung aus einem als von JHWH heimgesucht verstandenen Existenzvollzug) darstellt. Dagegen lehnt sich der Abschnitt v. 8–12 mit den Rettungsbitten enger an die traditionellen Gattungsmuster an (freilich nicht ohne auch bei der Schuldthematik eigene Akzente zu setzen, s. u. 4.1[1]), während die abschließenden Erhörungsbiten inhaltlich wieder eng mit Vergänglichkeitsthematik verknüpft sind und die Erhörung nicht in der Rettung (aus der – schuldhaften – Vergänglichkeit), sondern im Wegblicken JHWHs besteht (v. 14; s. u. 4.1[3]).<sup>34</sup>

Die inhaltlich so gefüllte weisheitliche Imprägnierung macht deutlich, dass wir es in Ps 39 mit einem Paradebeispiel von *learned psalmography* zu tun haben, die entsprechend einem weisheitlichen, wahrscheinlich schulischen und insofern mit Fritz Stolz gesprochen nachkultischen<sup>35</sup> Sitz im

---

32 Vgl. immer noch programmatisch *Hossfeld/Zenger, Gottesvolk* (1992), 33f. Hervorzuheben gilt es neben dem *weisheitlichen Kolorit* in inhaltlicher Hinsicht insbes. die *Schuldthematik*, die Ps 39 in die Schlussammlung 35–41 einbindet (vgl. *Leuenberger, Konzeptionen* [2004], 100 und die Einzelbeobachtungen von *Forster, Leben* [2000], 27–30; *Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50* [1993], 247f. [Hossfeld]).

33 Vgl. *Kaiser, Psalm 39* (1995), 135–138; vgl. ähnlich *Seybold, Psalmen* (1996), 163f. für v. 6bf.12 und zuvor *Duhm, Psalmen* (1922), 163f. für v. 2–8.10.12. Vgl. zum Ganzen das Referat von *Forster, Leben* (2000), 25–27, das selber mit Recht für Einheitlichkeit plädiert.

34 Vgl. zum Ganzen knapp *Stolz, Psalmen* (1983), 40–42; *Veld, Klacht* (1985), 115. – Umstellungshypothesen mit dem Ziel, eine ursprüngliche und angeblich klarere Abfolge zu rekonstruieren (vgl. bes. zu v. 12f. etwa *Gunkel, Psalmen* [1926], 164f.; *Seybold, Psalmen* [1996], 163), lassen sich m. E. angesichts der profilierten Komposition nicht plausibilisieren.

35 Vgl. zum Phänomen wegweisend *Stolz, Psalmen* (1983), bes. 18–23, der den Vorgang primär sachlich prägnant erschließt, auch wenn er im Psalter faktisch weitgehend in der nachexilischen Zeit textlich greifbar wird.

Leben zuzuordnen ist: Die literarische Reflexion, die gattungsgeschichtlich komplexeren Gegebenheiten und die Mischung bzw. Verbindung unterschiedlicher (Klage- und Weisheits-)Traditionen<sup>36</sup>, wie sie Ps 39 zeigt, dokumentieren dies eindeutig und bilden gleichsam die Kehrseite der komplett fehlenden kultischen und auch kulttheologischen Einbindung von Ps 39. Am prägnantesten erscheint es mir daher, Ps 39 als *weisheitlich reflektierende und sich vergewissernde Vergänglichkeitsklage* zu bezeichnen.<sup>37</sup>

Im Blick auf die *zeitliche und soziologische Ansetzung* lässt sich aufgrund der bisherigen Beobachtungen jedenfalls so viel festhalten, dass Ps 39 vermutlich in die *fortgeschrittene Perserzeit* zu datieren und *in einem Milieu weisheitlich beeinflusster Psalmentradition* zu verorten ist.<sup>38</sup> Die folgenden traditions- und theologiegeschichtlichen Überlegungen erhärten dies und ließen sich dafür an einigen Punkten weiterführen, was im vorliegenden Zusammenhang jedoch nicht von vorrangiger Bedeutung ist.

#### 4. Schuld und Vergänglichkeit des Menschen in Ps 39

Vielmehr will ich den Fokus auf das Doppelthema von Schuld und Vergänglichkeit legen, wie es Ps 39 kompositionell und konzeptionell präsentiert. Dazu ist es hilfreich, Ps 39 zunächst mit den traditionellen Klagen zu vergleichen (4.1) und dann die wichtigsten theologie-, traditions- und

---

36 Von einem genuin schriftgelehrten Charakter sollte man angesichts der gleichweise begrenzten intertextuellen Bezüge jedoch nicht sprechen; vielmehr gilt es m. E., die traditions- und theologiegeschichtliche Auseinandersetzung bes. mit weisheitlichen Vorstellungen zu würdigen.

37 Im Anschluss an Stolz, ebd., 27–29 („Vergewisserung und Unterweisung“) hat Forster, *Leben* (2000), 23 f. Ps 39 als *Vergewisserungspsalme* bezeichnet und ihn damit funktional scharf erfasst; die obige Bezeichnung will zusätzlich das inhaltliche Profil akzentuiert zum Ausdruck bringen.

Missverständlich ist hingegen die gängigere Zuordnung zu den sog. Krankenpsalmen (so auch noch Leuenberger, *Konzeptionen* [2004], 100; vgl. Seybold, *Psalmen* [1996], 163; Kaiser, *Psalm 39* [1995], 133; vgl. auch Hossfeld/Zenger, *Gottesvolk* [1992], 33); die für die vorliegenden Psalmen ohnehin ziemlich problematische Kategorie ist für Ps 39 deswegen irreführend, weil hier im weisheitlichen Kontext eben metaphorisiert – und über den Beter hinaus für die Menschheit generalisiert – die ‚Krankheit zum Tod‘ im Blick steht.

38 Vgl. neben den Kommentaren nur Forster, *Leben* (2000), 25: 5.–3. Jh.; ebenso Hossfeld/Zenger, *Gottesvolk* (1992), 33 für ihre nachexilische Armenredaktion; vgl. auch Seybold, *Psalmen* (1996), 163, der Ps 39 „wohl auch zeitlich zwischen Hi und Qoh“ ansetzt.

sozialgeschichtlichen Entwicklungslinien zu umreißen, die für Ps 39 relevant sind (4.2).

#### 4.1 Ps 39 vor dem Hintergrund der traditionellen Klagelieder

Wenn man nämlich das Profil von Ps 39, wie es in Abschnitt 3. erarbeitet wurde, vor dem in 1.2 umrissenen Hintergrund der traditionellen KE liest, treten Kontinuitäten und Innovationen der Klage-Konstellationen von Ps 39 deutlich hervor. Die vier prägnantesten Sachverhalte sollen unterschiedlich detailliert erörtert werden.

(1) Die *Schuld bzw. Unschuld des Beters* zählt bekanntlich zu den intensiv thematisierten Spannungsfeldern der traditionellen Klagen: Im zweiten Fall legt der Beter typischerweise ein Unschuldsbekenntnis ab und beteuert: Seine Notsituation sei allein durch ‚externe‘ Faktoren zustande kommen, sei es unbestimmt durch einen chaotischen Einbruch der Notlage, sei es dezidiert durch vielfältige menschliche Feinde oder gar durch JHWH, während er selbst unschuldig sei. Im ersten Fall hingegen bekennt der Beter wie in v. 2.9.12 seine Schuld, Vergehen und Sünde – sei es exklusiv oder sei es ‚synergistisch‘ neben weiteren Ursachen – und ist insofern wesentlich für die eigene Notlage mitverantwortlich.

Diese zweite Konstellation liegt nun bemerkenswerterweise auch in Ps 39 vor: Die Schuld des Beters bildet weiterhin ein tragendes Thema, und zwar sogar mit einer generalisierenden Gesamttendenz, weil der Beter von Ps 39 sein Geschick ja aufs Engste mit den anthropologischen Grundgegebenheiten verknüpft: Was er individuell erfährt, repräsentiert nachgerade die *conditio humana*.

*Worin* diese Schuld des Beters bzw. des Menschen in v. 9–12 generell besteht, bleibt freilich schwierig zu eruieren. Man könnte zunächst erwägen, ob die Rettungsbitten (v. 9.11) aus der eigenverschuldeten (v. 9), aber von JHWH gewirkten Notlage (v. 10f.) schlicht die traditionelle Vorstellung aufnehmen und ohne konzeptionellen Ausgleich neben die Vergänglichkeitsklage treten: JHWHs Erhörung der Rettungsbitten bewahrt dann den Beter vor dem vorzeitigen Tod und führt ihn zurück in die freilich vergängliche Existenz, die in v. 5–7 zur Sprache gekommen ist. Gegen diese Deutung spricht jedoch entscheidend die abschließende Generalisierung in v. 12, die offenbar den kompositionell planvoll gesetzten Schlussakzent des Bitt-Abschnittes v. 8–10 bildet und des Beters eigenverschuldete Notlage zur anthropologischen Konstante verallgemeinert. (Zudem weist auch die spezifische Wort-Versündigung in Anwesenheit des Frevlers aus v. 2 [s. o. 3. mit Anm. 25] auf eine wohlüberlegte Traditionsrezeption.) Nimmt man diese Generalisierung der Schuldthematik ernst, dann wird die unabänder-

liche Vergänglichkeit des Menschen nicht einfach als kreatürliche Gegebenheit akzeptiert, sondern als Plage, Schlag und Züchtigung JHWHs (v. 11f.) aufgrund der *vorfindlichen* (im Psalm aber nicht ursächlich hergeleiteten) Sünde, Schuld und Vergehen des Menschen (v. 2.9.12) verstanden. Die individuelle Notlage des Beters veranschaulicht dann drastisch, was für den Menschen generell gilt.

Dieses scharfe Nebeneinander von unabänderlicher Vergänglichkeit des Menschen und zugleich menschlicher Schuld und mithin Verantwortlichkeit dafür bildet geradezu die kompositionelle und konzeptionelle Pointe von Ps 39.<sup>39</sup> Eine derart spannungsvolle Anthropologie lässt sich traditions- und theologiegeschichtlich m. E. am besten im Gefolge der Klagelieder des Volks (KV), wie sie sich namentlich in Ps 90 finden, erklären (vgl. dazu näher 4.2)<sup>40</sup>: In Erfahrungszusammenhängen der fortschreitenden Perserzeit leidet der Beter unter der menschlichen Vergänglichkeit und beklagt sie eingehend (während später bekanntlich Koh oder Sir dieses Geschick anstandslos akzeptieren).

Dann aber stellt sich in diesem Horizont die Frage, *worauf denn die Rettungsbitten von v. 9.11 abheben*, zumal es ja um Rettung aus der Sünde selbst geht!<sup>41</sup> Die Frage verschärft sich noch, wenn man mit B. van't Veld betont, dass die Vergänglichkeitsklage vorab eine Bitte darstellt.<sup>42</sup> Stringent wäre zweifellos die Bitte um und die Hoffnung auf Unsterblichkeit oder Auferweckung (wie sie in einer späteren Epoche das Targum expliziert<sup>43</sup>), doch wird dies nicht nur im Psalm nirgends angedeutet, sondern lässt sich auch theologiegeschichtlich in vorhellenistischer Zeit fast sicher ausschließen.<sup>44</sup> Vielmehr empfiehlt es sich, dem Gefälle des Psalms zu folgen und in

39 Vergleichbar ist insbes. die Vergänglichkeitsklage in Ps 90,6–9, die in v. 8 die menschliche Endlichkeit ebenfalls auf Sünde (עון) und Schuld (עלם), die den göttlichen Zorn (אף / חמה v. 7; עברה v. 9) hervorrufen (vgl. auch בלה v. 7.9; Ps 39,11; 37,20), zurückführt (vgl. dazu Krüger, Psalm 90 [1997], 75f.79; Leuenberger, Gott [2011], 121f.).

40 Eine mythologische ‚Erklärung‘ à la Gen 2f. kann dabei u. U. im Hintergrund stehen, lässt sich in Ps 39 jedoch nicht konkret aufweisen (vgl. Forster, Leben [2000], 51f.): Intertextuelle Bezüge bestehen lediglich zu Gen 1, und auch hier nur punktuell über עָלָם v. 7.

41 Die textkritische Konjekturen מְכַל־פְּשָׁעֵי: „von allen Sündern“ (so BHS, Gunkel, Psalmen [1926], 167 u. a.) nimmt dagegen eine Abschwächung vor und ist auch deshalb abzulehnen.

42 Veld, Klacht (1985), 116f.; ob diese Charakterisierung den Sachverhalt trifft, bleibt m. E. indes fraglich bzw. hängt wesentlich daran, worauf die Bitte abhebt!

43 So die – auf die Gerechten beschränkte – Auferstehungsaussage des Targums in v. 6b, wonach sie „Bestand haben [werden] für das Leben der Ewigkeit (קִימִים לְעֵלָם)“ (Angerstorfer, Auferstehungshoffnung [1987], 3).

44 Vgl. zur Diskussion nur Leuenberger, Gott (2011), 126–142 (Lit.).

der – formgeschichtlich auffälligerweise erst ganz am Ende platzierten – Erhebungsbitte v. 13 f. die abschließende Synthese des Beters zu finden, in der er die traditionellen Rettungsbitten aus v. 9.11 in seinem eigenen Sinn interpretiert. Denn der Schluss v. 14 konkretisiert ja endlich, was vorher vage blieb: Die Erhörung der Bitten besteht im Wegblicken JHWHs und in der dadurch ermöglichten heiteren Existenz des Beters, solange er als vergängliches Wesen lebt (vgl. dazu 4.1[3])! Das ist nicht die nüchtern-gelassene Akzeptanz Kohelets, aber es stellt das Ringen um eine theologische Würdigung der befristeten Existenz des Menschen unter den Bedingungen vorfindlicher menschlicher Schuld und göttlicher Ahndung dar.

(2) Damit ist neben der Schuld des Menschen auch bereits die damit verbundene *menschliche Todesnot* in den Blick gerückt, die einen zweiten klassischen Haupttopos der Klagepsalmen bildet, wie eingangs knapp skizziert wurde (s. o. 1.2). In Ps 39 bezeichnet sie jedoch nicht mehr den einzelne Individuen bedrohenden vorzeitigen Tod, sondern generell die *Vergänglichkeit* des Menschen<sup>45</sup>: Eindringlich summiert dies der Refrain in v. 6b.12b mit seiner onomatopoetischen Grundmetapher des menschlichen Lebens als  $\text{וְהַחַיִּים}$ : „Windhauch“, die übrigens nicht nur bei Koh breite Aufnahme gefunden hat, sondern auch im Jeditun-Psalms 62 einen Reflex besitzt (v. 10 f.: Menschenkinder als  $\text{וְהַחַיִּים}$ ).<sup>46</sup> Denselben Akzent setzt auch die ähnlich prägnante, aber begrifflich ungleich schwieriger zu fassende Aussage über den Menschen als  $\text{וְהַחַיִּים}$ : „(Schatten-)Bild“ v. 7a<sup>47</sup>: Denn eine *prima vista*

45 Vgl. etwa *Stolz*, Psalmen (1983), 41; *Janowski*, Konfliktgespräche (2013), 252 Anm. 120.

46 Vgl. auch Ps 144,4, wo damit die erstaunliche Aufmerksamkeit JHWHs für den Menschen (v. 3 im Rückgriff auf Ps 8) hervorgehoben wird (vgl. zum Ganzen *Forster*, *Leben* [2000], 41–43 und die Hinweise bei *Janowski*, *Konfliktgespräche* [2013], 252 Anm. 121).

Psalterkompositorisch ist auch auf Ps 37,2.10.20.35 f. zu verweisen, wo sich das Vergänglichkeitsmotiv (ohne  $\text{וְהַחַיִּים}$  formuliert) – im Rahmen eines strikter gefassten Tun-Ergehen-Zusammenhangs – auf die Frevler beschränkt (s. o. 1.2 mit Anm. 13 zu den weiteren einschlägigen Texten).

47 Es liegt wahrscheinlich eine Form von  $\text{וְהַחַיִּים}$  I vor, da  $\text{וְהַחַיִּים}$  II unsicher bleibt (vgl. HALAT 963 f. z.St.; Gesenius<sup>18</sup> 1119 s.v. c). Dennoch belegt die Verwendung als „(Traum-)Bild“ (*Irsigler*, Psalm 73 [1984], 39) im eng verwandten Ps 73,20 die ausweislich des Kontextes auch in Ps 39 zentrale Stoßrichtung der Flüchtigkeit und Unwirklichkeit (s. o. Anm. 29). Dafür spricht nicht nur der unmittelbare Kontext, sondern auch die parallelen Vergänglichkeitsaussagen mithilfe der Schatten-Metapher ( $\text{וְהַחַיִּים}$ , vgl. bes. Ps 102,12; 109,23; 144,4; Ijob 14,1 f.; 1 Chr 29,15; Koh 6,12; 8,13), die möglicherweise als Assonanz das Verständnis in Ps 39,7 mitbeeinflusst und dann die hier gewagte Übersetzung mit „(Schatten-)Bild“ unterstützt (vgl. ausführlich *Forster*, *Leben* [2000], 43–46; vgl. auch *Irsigler*, Psalm 73 [1984], 261 zu Ps 39,7: Der „Mensch geht wie ein wesenloses Bild/ein Schatten dahin“).

vielleicht erwägbar Aufnahme von Gen 1,26 mit dem entsprechenden altorientalischen Vorstellungshintergrund (,hoheitlich-königliche Repräsentationsfunktion der Bildstatue‘) lässt sich durch keine weiteren Kontextbezüge erhärten, sodass auf diesen konzeptionellen Hintergrund von Ps 39 nicht zu viel Gewicht gelegt werden sollte, auch wenn er im allgemeinen Sinn durchaus mitschwingen mag. Wie immer man hier optiert, entscheidend ist in jedem Fall, dass im unmittelbaren Kontext von v. 7 auf die Flüchtigkeit und Unbeständigkeit des (Schatten-)Bildes abgehoben wird<sup>48</sup>, wie die engste Analogie des (Traum-)Bildes in Ps 73,20 untermauert.

Die menschliche Existenz wird so in ihrer Fragilität, Vorläufigkeit, Kontingenz und Flüchtigkeit wahrgenommen. Indem dies gattungsgeschichtlich gleichsam an der Stelle der traditionellen Notschilderung in den KE erfolgt, wird zusätzlich unterstrichen, dass es sich um eine Vergänglichkeits-, *klage*‘ handelt: Der als Schlag JHWHs (vgl. v. 11 f.) aufgrund menschlicher Schuldhaftigkeit gedetete „absolute Tod färbt die begrenzte Existenz ein“<sup>49</sup>. Daran lässt sich, so die Einsicht, zu der sich der Beter in seiner die Grenzen der Klage ausreizenden Gebetsbewegung durchringt, grundsätzlich nichts ändern<sup>50</sup>; dennoch ‚bearbeitet‘ der Beter in dieser Lage sein Gottesverhältnis mithilfe der Klage und der Bitte intensiv: Die in den abschließenden Rettungsbitten (v. 13 f.) mündenden Reflexionen der Vergänglichkeitsklage ersuchen JHWH um ein – im Rahmen der unabänderlichen *conditio humana* – entlastetes Gottesverhältnis *des Beters*<sup>51</sup>, das in seinem Vollzug nicht vom im Kontext als bedrohlich und strafend erfahrenen (Kontroll- und Straf-)Blick JHWHs bestimmt wird, sondern dem sterblichen Menschen eine heitere Existenz – in kreatürlicher Freiheit (wie man wohl hinzusetzen darf) – während seiner von Gott zugemessenen Lebensspanne (vgl. v. 6) gewährt.

(3) Die spezifischen Klage-Konstellationen von Ps 39 mit ihren zentralen Brennpunkten der Schuld und der Vergänglichkeit schließen auch zwei

48 Möglicherweise ist in diesem Zusammenhang auch das נצב: „(da)stehen“ des Menschen zu deuten, das gerade nicht dauerhaft ist, wie es für Götterstatuen im alten Orient oder im Psalmenkontext auch für die menschliche Existenz vor Gott gilt (so Ps 41,13 als einziger weiterer Beleg in Buch I).

49 Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50 (1993), 247 (Hossfeld).

50 S.o. 1.2 zu Grenzmöglichkeiten der Klage: Beklagt und d. h. vor Gott als bedrängend artikuliert werden auch ‚unabänderliche‘ Gegebenheiten; hier kommt eine gebets theologisch und -anthropologisch grundlegende Funktion der Klagerede in den Blick, die es heute zumal in unserem Kulturkreis m. E. neu zu würdigen gilt.

51 Im Unterschied zu den vorangehenden Generalisierungen beschränkt sich die Rettungsbitte in v. 13 f. markanterweise ja auf den Beter: Die ‚Rettung des Gottesverhältnisses‘ stellt keine allgemein einsichtige Reflexion dar, sondern lässt sich nur in der das betende Subjekt involvierenden Gottesanrede erbitten.



weitere Aspekte ein, die ich nur noch knapp hervorheben will: Zunächst kommt die *An- bzw. Abwesenheit Gottes* und mithin das *Gottesverhältnis des Beters* neu in den Blick: Drehen sich die älteren KE darum, dass JHWH den Beter vergessen, preisgegeben oder dann auch selber gestraft hat und so die Notlage entstanden ist, so wird JHWH jetzt um Abwendung seiner als strafend, heimsuchend und bedrohend empfundenen Präsenz gebeten: Der klassischen Bitte an JHWH, rettend „hinzuschauen“ (vgl. bes. נבט Hi. Ps 13,4)<sup>52</sup>, steht v. 14 mit der Bitte, „wegzublicken“ (שעה Hi., s. o. die Anmerkung zur Übersetzung) diametral entgegen. Damit wird sehr deutlich die von Hiob prägnant zugespitzte spätweisheitliche Erfahrungstradition aufgenommen, die JHWHs Präsenz nicht mehr als helfend und rettend, sondern als strafend und heimsuchend wahrnimmt und entsprechend erst durch die (wegblickende) Abwesenheit JHWHs<sup>53</sup> die Befreiung zu einem „heiteren“ (בלג) Lebensvollzug ermöglicht sieht<sup>54</sup>: So bittet der Psalmist in seiner kompositionell mit voller Absicht am Schluss positionierten Rettungsbitte (s. o. 3. mit Anm. 34) nicht um Erlösung von der Vergänglichkeit, sondern vielmehr um Rettung aus der Verstrickung in ein durch Schuld und Strafe belastetes Gottesverhältnis und um Befreiung zu einem heiteren Leben unter der Sonne. (In psalterkompositorischer Perspektive wäre hier auszuführen, wie sich dies auf ein revidiertes Gottesverhältnis hin öffnet.)

(4) Sodann fällt auf, dass die *Feind-Klage* in Ps 39 – und auch darüber hinaus in den Vergänglichkeitsklagen – weitestgehend fehlt.<sup>55</sup> Im Vergleich mit den traditionellen drei Klagedimensionen vollzieht sich eine Fokussierung auf die Gott-Mensch-Relation und entsprechend dominieren die Ich- und die Gott-Klage, während die Feindesagitation und entsprechend die Bitte um Eliminierung des Feindes und dessen Schädigungen ganz ausfallen; es tritt lediglich der (passiv bleibende) Frevler auf, in dessen Gegenwart der Beter schweigt (v. 2.9); die ‚Bedrohung‘ liegt also in der bloßen Präsenz des Frevlers, ist also gewissermaßen eine geistige, theolo-

---

52 Vgl. zum altorientalischen Hintergrund auch *Janowski* in diesem Band S. 111–115.

53 Der weitere Problemhorizont wird dabei durch die Jenseitigkeit Gottes unter monotheistischen Voraussetzungen markiert, die im weisheitlichen Kontext dazu führt, grundsätzlich über die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis zu reflektieren (vgl. dazu *Schellenberg*, *Erkenntnis* [2002]; *Oorschot*, *Grenzen* [2007]; knapp *Leuenberger*, *Gott* [2011], 2).

54 Vgl. zu diesem Vorstellungszusammenhang bes. שעה Ijob 7,19; 14,6 und בלג Ijob 10,20(f.) (vgl. auch. 9,27; sonst nur noch Am 5,9).

55 S. o. 1.2 mit Anm. 11; vergleichbar mit Ps 39 erscheint etwa die Konstellation in Ps 49,6; 73,3–12; s. a. 37,1 f.8–13, während v. a. 37,14 f.32 f.35 f. eine andere Ausprägung zeigen, die stärker an die traditionelle Sichtweise anknüpft.

gische Gefahr, welche die weisheitliche Reflexion und Besinnung des Beters *im Gebet* zu beeinträchtigen droht.

#### **4.2 Theologie-, traditions- und sozialgeschichtliche Entwicklungen: Von der Klage des Einzelnen zur weisheitlichen Vergänglichkeitsklage'**

Ordnet man die überblickten neuartigen Klage-Konstellationen von Ps 39 in theologie-, traditions- und sozialgeschichtliche Entwicklungen ein, so gilt es auf's Ganze drei großräumige Entwicklungen zu benennen, die ich abschließend kurz umreißen will:

(1) Den entscheidenden Anstoß für die Ausbildung einer Klage über die menschliche Vergänglichkeit bilden wahrscheinlich die *Klagelieder des Volks*, die ab der Exilszeit den geschichtlichen ‚Untergang‘ des jüdischen Kollektivs grundständig beklagen und um Rettung aus der Zerstreuung bitten. Dieses kollektive Exilsgeschick wird in der nachexilischen Zeit – wieder im Land und mit fortschreitender Reflexion dieses geschichtlichen Volkstraumas, zu der ausweislich der KV wesentlich auch die Schuldfrage zählt – transparent für das individuelle Sterblichkeits-Geschick jedes Menschen: Im Licht der geschichtlichen Exilserfahrung verschärft sich die zur *conditio humana* gehörende Endlichkeit zum theologischen Anstoß, wie vorab Ps 90 plastisch vor Augen führt: Die Sterblichkeit des Menschen korrespondiert mit dessen Schuld und wird zugleich vor Gott beklagt!<sup>56</sup> Dieses das Exilsgeschick individualisierende Verständnis der menschlichen Vergänglichkeit prägt zentral die Klage-Konstellation unseres Psalms und der übrigen Vergänglichkeitsklagen.

(2) Zweitens spielt bei der Fokussierung auf den Einzelmenschen offenkundig der *weisheitliche Traditionsbereich* eine wichtige Rolle. Zum Einen hebt ja schon die klassische Weisheit mit ihrem Weltordnungsdenken darauf ab, dem Einzelmenschen in seinen lebensweltlichen Kontexten lebensdienliches Orientierungswissen zu vermitteln. Damit verbindet sich zum Anderen ein reflektierender Grundzug, der vorab aus Erfahrung Wissen und Einsicht gewinnt und sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Weisheit und ihrer Literatur zieht.<sup>57</sup> So lässt sich die reflektierende Ver-

---

56 S.o. 4.1(1) mit Anm. 39 und zur Verbindung zu Ps 39 bes. Kaiser, Psalm 39 (1995), 137; dagegen meint Duhm, Psalmen (1922), 166, dass Ps 39 „die resignierende ‚Weisheit‘ von Ps 90 nicht befriedigt“ (ob er damit Ps 90 trifft, mag hier offen bleiben).

57 Vgl. zur Einführung je mit Literatur Köhlmoos, TRE 35 (2003), 487–490 und Saur, Weisheitsliteratur (2005), 9–42; zur Unterscheidung von Orientierungs- und Verfügungswissen vgl. Mittelstraß, Leonardo-Welt (1992), 303 f.

gänglichkeitsklage von Ps 39 und verwandten Texten organisch in die Weisheitstradition, wie sie sich während der persischen und hellenistischen Zeit im Spannungsfeld von traditioneller und kritischer Weisheit präsentiert, einordnen.

(3) Maßgeblich befördert wurde die weisheitlich-theologische Reflexion des individuellen Vergänglichkeitsgeschicks wahrscheinlich auch durch die *sozialgeschichtlichen Entwicklungen* der nachexilischen Zeit: Die fortschreitende Perserzeit bringt auch in Juda und Jerusalem (wo Ps 39 vermutlich hingehört) eine Verschärfung der sozialen Spannungen mit sich.<sup>58</sup>

Denn die gehäuften Dürreperioden in der frühpersischen Zeit tangieren die fragile Subsistenzwirtschaft nachhaltig und erschweren eine Überschussproduktion für Tausch und Handel sowie für die (nicht mehr in Naturalien zu entrichtenden, sondern monetär in Silber aufzuwiegenden) Steuern massiv. Durch die von solchen Vorgängen rasch gesprengten ökonomischen Möglichkeiten formen sich die sozialen Spannungen zusehends scharf aus, und sie nehmen eher noch zu, als sich im Verlauf des 5. Jh. allmählich wieder ein bescheidener Handel mit Wein, Getreide und Olivenöl entwickelt, der mit einem moderaten, aber nachhaltigen Wirtschaftsanstieg in der späteren Perserzeit einhergeht.

Es liegt auf der Hand, dass diese gesellschaftlichen Verhältnisse sich auch auf die theologische Reflexion auswirken: Die materiellen Mangel-erfahrungen großer Bevölkerungsschichten befördert zweifellos die Ursachenforschung und die Frage nach Schuld(igen). Dass davon auch die weisheitstheologische (Vergänglichkeits-)Klage über das – als schuldhaft verstandene – menschliche Todesgeschick beeinflusst ist, lässt sich m.E. daher mit guten Gründen vermuten, auch wenn ein konkreter Nachweis nicht zu leisten ist.

## 5. Zum Schluss

Der weisheitlich durchdrungene Ps 39 kreist – im Horizont lebensweltlicher Erfahrungen wohl im Jerusalem der fortgeschrittenen Perserzeit – fundamental um das Themenpaar von menschlicher Vergänglichkeit und Schuld. Indem er Grenzmöglichkeiten der Klage auslotet und ausreizt, entfaltet er eine eindringliche Vergänglichkeitsklage' mitsamt der Bitte um Erkenntnis und Rettung aus einem als unter dem Signum vorfindlicher

---

58 Vgl. dazu Leuenberger, Haggai (2015), 63–68 und ausführlich Carter, Emergence (1999), bes. 249 f.; Hoglund, Administration (1992); Grabbe, Yehud (2006), 189 f.

Schuld stehenden und als von JHWH heimgesucht verstandenen Existenzvollzug.

Die prägnanten Metaphern des Windhauchs und des (Schatten-)Bilds qualifizieren dabei die menschliche Vergänglichkeit als defizitär und mangelhaft. So wird die „Befristetheit des menschlichen Lebens“ „als ein Mangel an Dauer empfunden und entsprechend beklagt“, getrieben von der „Sorge, die Vergänglichkeit unseres Lebens indiziere auch dessen Vergeblichkeit“, wie Eberhard Jüngel mit Verweis auf Ps 39 die Konstellation gedeutet hat<sup>59</sup>; er führt auch das zu Ps 39 kongeniale Gedicht „Menschliches Elende“ des Barockdichters Andreas Gryphius an, das mit der Einsicht endet:

Was itzund Athem holt / muß mit der Luft entflihn /  
Was nach uns kommen wird / wird uns ins Grab nachzihn.  
Was sag ich? Wir vergehn wie Rauch von starcken Winden.<sup>60</sup>

Obwohl all diese Dimensionen dem Psalmisten deutlich vor Augen stehen, vermag er sich in seiner weisheitlich reflektierenden Klage zu und vor Gott zu einer theologischen Würdigung des kreatürlichen Menschenlebens vorzutasten, indem er – nunmehr ausschließlich für sich – JHWH um ein von dessen heimsuchendem Blick entlastetes und zu einer heiteren Existenz befreites Leben bittet. Unter diesem Gesichtspunkt zeichnet sich Ps 39 – freilich als Gesamtkomposition – mit dem unvergleichlichen Bernhard Duhm gesprochen als „eins der schönsten, tiefsten und ergreifendsten Gedichte der ganzen Sammlung“<sup>61</sup> von Psalmen aus.

## Literatur

Angerstorfer, A., Der Mensch nach Ps 39,6f und Targum Ps 39,6f. Vergänglichkeitsaussage und Auferstehungshoffnung, in: E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß (SBS 13), Stuttgart 1987, 1–15.

Bauer, H./Leander, P., Einleitung, Schriftlehre, Laut- und Formenlehre (Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments 1), Halle a.S. 1922.

59 Jüngel, Zeit (1997), 2f., wobei er auf anthropologische Grunderfahrungen in ihrer Ambivalenz abhebt (vgl. 7–14), freilich ohne die spezifischen historischen Erfahrungskonstellationen von Ps 39 und vergleichbaren (auch nachbiblischen) Texten in Anschlag zu bringen.

60 Zit. nach ebd., 3.

61 Duhm, Psalmen (1922), 166 für seinen Grundpsalm (vgl. 168 konträr für seinen Ps 39B).

- Blum, E., Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir 'Alla, in: P. Attinger/B. Janowski (Hg.), Weisheitstexte, Mythen und Epen (TUAT.NF 8), Gütersloh 2015, 459–474.
- Carter, C. E., The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study (JSOTS 294), Sheffield 1999.
- Cohen, Y., Wisdom from the Late Bronze Age (WAW 34), Atlanta, GA 2013.
- Duhm, B., Die Psalmen (KHC 14), Tübingen <sup>2</sup>1922.
- Forster, C., Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen, Zürich 2000.
- Grabbe, L. L., A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. 1. Yehud: A History of the Persian Province of Judah (LSTS 47), London u. a. 2006.
- Gunkel, H., Die Psalmen (HK 2/2), Göttingen 1926.
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E., „Selig, wer auf die Armen achtet“ (Ps 41,2). Beobachtung zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters, in: JBTh 7 (1992) 21–50.
- , Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993.
- Hoglund, K. E., Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah (SBLDS 125), Atlanta, GA 1992.
- Irsigler, H., Psalm 73 – Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur (ATS 20), St. Ottilien 1984.
- Janowski, B., Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>2013.
- Jüngel, E., Meine Zeit steht in Deinen Händen (Psalm 31,16). Zur Würde des befristeten Menschenlebens (Heidelberger Universitätsreden 13), Heidelberg 1997.
- Kaiser, O., Psalm 39, in: D. Vieweger/E.-J. Waschke, Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995, 133–145.
- Köhlmoos, M., Art. Weisheit/Weisheitsliteratur, II. Altes Testament, in: TRE 35 (2003), 486–497.
- Kraus, H.-J., Psalmen (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1989.
- Krüger, T., Psalm 90 und die „Vergänglichkeit des Menschen“, in: ders., Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 67–89.
- Leuenberger, M., Art. Gebet/Beten (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (2010), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19002/> (letzter Zugriff: 11.07.2016).
- , Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT 76), Tübingen 2011.
- , Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V innerhalb des Psalters (AThANT 84), Zürich 2004.
- , Haggai (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2015.
- Mittelstraß, J., Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung (stw 1042), Frankfurt a. M. 1992.
- Oorschot, J. van, Grenzen der Erkenntnis als Quellen der Erkenntnis. Ein alttestamentlicher Beitrag zu Weisheit und Wissenschaft, in: ThLZ 132 (2007), 1277–1292.
- Saur, M., Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Darmstadt 2012.

- , „Herr, höre meine Worte, merke auf mein Reden!“ (Ps 5,2) Mensch und Gebet in den Psalmen, in: C. Aus der Au (Hg.), *Anthropologien in theologischen Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2005, 9–21.
- Schellenberg, A.*, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188)*, Freiburg i.Ue. u. a. 2002.
- Schnocks, J.*, *Psalmen (UTB 3473)*, Paderborn 2014.
- Seybold, K.*, *Die Psalmen (HAT I/15)*, Tübingen 1996.
- Sokoloff, M.*, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, IN 2009.
- Stolz, F.*, *Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt 129)*, Zürich 1983.
- Veld, B. van't*, *De klacht over de vergankelijkheid van het menselijk leven in het Oude Testament. Tegen de achtergrond van andere Oudtestamentische en van oud-oosterse uitspraken inzake de vergankelijkheid*, Harderwijk 1985.