

Norbert Lohfink

## Der neue Bund und die Völker<sup>1</sup>

*Norbert Lohfink S.J., geboren 1928, ist Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.*

In der hebräischen Bibel gibt es ein Aussagensystem, in dem zwei »Bünde« Gottes, einer mit allen Menschen und Tieren, einer mit Israel allein, einander zugeordnet sind. Es findet sich in der »priesterlichen Geschichtserzählung«. Die beiden »Bünde« sind der »Noachbund« und der »Abrahambund«. Doch von dieser Doppelung abgesehen ist »Bund« eine Prerogative Israels. Auch die »Tora« scheint allein Israel zugeordnet zu sein.

»Bund« in der hebräischen Bibel

Das ist auch nicht anders beim »neuen Bund«, der in Jer 31,31-34 für »bald kommende Tage« verheißt wird:

Es sind Tage am Kommen – Spruch des Herrn –, wo ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde (Jer 31,31).

Auch für jene andrängende Zukunft spricht Jeremia also nur von Israel. Von den Völkern ist keine Rede. Ebensovienig ist das der Fall in den Texten Jer 32,37-41; 50,4-5; Ez 16,59-63; 34,23-31; 37,21-28, die ebenfalls von einem zukünftigen Bund handeln.

Auch der Haupttext über die Völkerwallfahrt klingt so, als werde von den Völkern, die in »späteren Tagen«<sup>2</sup> zum Zion ziehen, nur erwartet, daß sie dort den Gott Israels verehren und daß sie in Zion lernen, untereinander Frieden herzustellen (Jes 2,2-5; Mi 4,1-4). Letzteres könnte man durchaus dem priesterlichen Noachthema zuordnen. Ein »Bund« wird nicht erwähnt.<sup>3</sup>

Wo der jüdisch-christliche Dialog theologisch geworden ist, kreist er nicht selten um das Wort »Bund«.<sup>4</sup> Wir Christen ahnen dabei oft gar nicht, wie seltsam die uns so selbstverständliche Überzeugung, wir stünden in dem von Jeremia angesagten »neuen Bund«, in jüdischen Ohren klingen muß.

Christliche  
Rede vom »Bund«

Da ist schon die Frage, ob der Jeremiatext denn wirklich von einem »messianischen« Ereignis spreche oder nicht eher von etwas, das sich schon bald in der Geschichte Israels erfüllt hat und immer wieder erfüllen kann.<sup>5</sup> Aber selbst wenn man von ihr absieht: In keinem biblischen Text, der eine Wallfahrt der Völker zum Zion verheißt, wird gesagt, die Völker würden auf dem Zion in Israels Bund aufgenommen.

Wenn wir Christen die Verheißung des Jeremiabuches trotzdem auch auf die Völker anwenden, dann legitimieren uns dazu nur die Schriften des Neuen Testaments. Sie beziehen den nach ihrer Überzeugung mit Jesus eingetretenen neuen Bund auf alle, die sich Jesus anschließen, auch wenn sie aus den Völkern kommen. Sie deuten mit der Formulierung aus Jer 31 das Herrenmahl, das von allen Christen, nicht nur den Judenchristen, gefeiert wird. Wenn man das Wort »neu« in den Abendmahlsworten historisch auf Jesus zurückführt und das Abendmahl von Anfang an in einem Israel überschreitenden Völkerhorizont sieht, hat auch Jesus selbst das Jeremiawort schon so verstanden. Wenn nicht, taten es zumindest seine Anhänger sehr bald.

Theologisch gesprochen könnten wir Christen aus den Völkern an sich auch damit leben, daß die völkerumgreifende Weite der Verheißung erst bei ihrem Eintreten deutlich geworden wäre. Christliche Theologen sagen ja oft – selbst wenn sie nicht bezweifeln, daß schon die Bibel Israels universal dachte –, erst das »Neue Testament« habe das »Alte Testament« »universalisiert«.<sup>6</sup>

Christlich-  
jüdisches  
Gespräch

Ein theologisches Gespräch mit den Juden wäre auch dann möglich. Denn die Bibel Israels spricht sowohl von der Wallfahrt der Völker zum Zion als auch von einem »neuen Bund«, und beides verheißt sie im Blick auf die Zukunft. So läßt sich auch von der Bibel Israels her das Gespräch darüber, wie sich die beiden Aussagen zueinander verhalten und ob sie sich irgendwie verbinden, gar nicht umgehen.

Aber mir will scheinen, daß dieses Gespräch schon in der Bibel Israels selbst angefangen hat. Schon die hebräische Bibel beschäftigt sich mit der Frage, ob bei der endzeitlichen Wallfahrt der Völker alle, die zum Gott auf dem Zion ziehen, auch seine Tora erhalten und seinem Bund mit Israel zugesellt werden. Die Antwort könnte, gegen den ersten Anschein, sogar ein Ja sein.

Dieses Ja ertönt allerdings keineswegs laut und unüberhörbar. Eher haucht die Schrift es gerade noch hin. Aber sie sagt es. Soweit ich sehe, hat die moderne Bibelwissenschaft diesen Sachverhalt noch nicht in den Blick bekommen. Von ihm möchte ich jetzt handeln.<sup>7</sup>

Ich setze dabei aus Jer 31 voraus, daß Tora und Bund zusammengehören, und das auch im »neuen Bund«. Deshalb müssen die Völkerwallfahrtstexte auch über ihre Aussage zur Tora befragt werden. Ferner lese ich die hebräische Bibel synchron – in der kanonischen Intertextualität aller Bücher.<sup>8</sup> Das tut auch die jüdische Tradition, wenngleich im Detail mit anderer Hermeneutik. Jedenfalls liegt diese Angangsweise im Kontext des jü-

disch-christlichen Dialogs besonders nah. Ich gehe nach einer Analyse der Grundstellen zur Völkerwallfahrt einer bestimmten Linie nach, die am Ende zu Ps 25,14 führen wird. Ich will nicht ausschließen, daß es in der hebräischen Bibel vielleicht auch noch andere Linien gibt, die man verfolgen könnte.

### 1. Die Tora in Jes 2 und Mi 4

Ähnlich wie im Pentateuch der Dekalog zweimal steht, steht im Prophetenkanon der Text über die Wallfahrt der Völker zum Zion zweimal. Das zeigt sein Gewicht an. Er enthält, wie schon gesagt, nicht das Wort ברית. Doch findet sich das Wort תורה, und zuvor schon, zu diesem Wort hinführend, das Verbum ירה:

Wallfahrt der  
Völker zum Zion

Er wird uns aus dem Vorrat seiner Wege belehren (ירנו מדרכיו),  
und wir werden dann auf seinen Pfaden (בארחתיו) schreiten.  
Denn vom Zion geht aus »Tora« (תורה),  
und Wort JHWHs (דבר־יהוה) von Jerusalem (Jes 2,3 = Mi 4,3).

Das Gesamtorakel entwirft im masoretischen Text ein konsistentes Bild. Gott ist der Handelnde. Sein Lehren (und damit seine »Tora«) besteht oder setzt sich fort im Rechtsentscheid (ושפט) und in der zu neuem Handeln überzeugenden Rede (והוכיח) Gottes. Die Völker handeln dann: Sie beenden ihre Kriege und machen kommende Kriege durch Abrüstung und Verzicht auf militärische Ausbildung unmöglich.

Ein konsistentes  
Bild

Die Tora ist, wie der Parallelismus ausweist, »Wort JHWHs«, das jetzt ergeht. Insofern muß beim ersten Blick das Wort »Tora« nicht notwendig die im Pentateuch enthaltene Tora Israels bezeichnen, zumal diese in der Mehrzahl der biblischen Belege nicht als Tora Gottes, sondern als Tora Moses auftritt.<sup>9</sup> Es kann an ein ganz neues, eschatologisch das gesellschaftliche Gefüge der Menschheit ordnendes »Lehren« des Gottes vom Zion gedacht sein.<sup>10</sup> Aber hat es mit jener Tora, die Israel in seinem Bund gegeben ist, gar nichts zu tun?

Dem zweiten Blick, zu dem vielleicht die Unterstreichung des Worts תורה durch das davorstehende Verbum ירה den Anstoß gibt, zeigen sich tatsächlich Zusammenhänge.

Das Völkerwallfahrtswort beginnt mit der Bildchiffre der Berge und Hügel. Die Weltlandschaft verwandelt sich. Der Zion wird zum höchsten der Berge, neben ihm gibt es nur noch Hügel, die seine Höhe nicht erreichen. Was meint dieses Bild?

Es will nicht das bleibende Wesen des Tempels beschreiben, wie zum Beispiel entsprechende Aussagen in mesopotamischen Tempelweihetexten.<sup>11</sup> Die Aussage gilt ja jetzt, wo der Tempel schon steht, noch nicht. Erst in Zukunft wird sich etwas wandeln.

Üblicherweise sieht man es so, daß der Zion deshalb alles andere überragen wird, weil er zur bedeutendsten oder einzigen Orakelstätte der Welt wird. Mit einem Bezug auf die dort lebende gesellschaftliche Realität Israel rechnet man nicht. Man muß dann die niedrigeren Hügel, an deren Stelle noch im gleichen Vers wie selbstverständlich die Völker treten, analog als die Tempel und Orakelstätten anderer Götter in der weiten Welt betrachten, ohne daß wiederum ein spezieller Bezug auf die dort jeweils lebenden Völker mitgedacht werden müßte. Die Götter dieser Orakelstätten wären in der anvisierten Stunde der Geschichte kraftlos geworden. Keine hilfreichen Orakel ertönten dort mehr.

Ausgangspunkt des Wortes von der Völkerwallfahrt wäre also der kommende Götterschwund überall außerhalb Israels. Von Jes 40 ab ist das bekanntlich ein Thema. Aber ist es der Aspekt, der den Text in Jes 2 und Mi 4 bestimmt?

Chiffren für  
das Verhältnis  
Zion – Völker

Dieser Text strebt im Fortgang eindeutig auf Fragen der gesellschaftlichen Zerstrittenheit zu. Mindestens beim Weiterlesen, wenn das zunächst vielleicht noch für mehrere Deutungen offene Bild sich näher erschließt, muß das Überragen des Zion etwas zu tun haben mit dem Frieden, den die Völker untereinander nicht finden, den sie aber suchen und dann vom Zion her erhalten. Die Frage nach göttlicher Gegenwart in den Tempeln der Welt wird dagegen nicht thematisch.

So müssen doch wohl auch schon im anfänglichen Bild die Hügel die Völker gemeint haben: als Realitäten, in denen es um Streit oder Frieden geht, als gesellschaftliche Größen also. Wenn aber die Hügel Bild für die Völker waren, warum nicht entsprechend auch der alles überragende Zionsberg für die Bewohner Jerusalems?

Wenn in diesem Zusammenhang das Wort Tora so deutlich unterstrichen wird, dann legt sich nahe, daß die von Jerusalem aus an die Völker ergehende Tora mit jener friedensstiftenden Tora zusammenhängt, die das auf dem Zion lebende Israel besitzt. In Jes 2 oder Mi 4 angekommen, weiß auch jeder Leser der Bibel längst genau, um welche Tora es sich handelt.

Daß der Zion alle anderen Berge deshalb überragt, weil in Jerusalem die Tora beobachtet wird, wird noch deutlicher, wenn man auf den Vers achtet, der das Prophetenwort abschließt. Jes 2,5 fordert das »Haus Jakob« auf, im Licht JHWHs zu wandeln. Das ist die Metaphorik des Sonnengotts, der zugleich der Gott der Gerechtigkeit ist.<sup>12</sup> Das Haus Jakobs soll beginnen, gerechte Gesellschaft zu werden. Diese Aufforderung ergeht jetzt, und sie ergeht im Blick auf das, was für »spätere Tage« (2,2) angesagt ist. Die Logik ist: Wir sollen jetzt zur gerechten Gesellschaft werden, damit eintreten kann, was Gott in späteren Tagen wirken will. Daß der Berg mit dem Haus JHWHs die anderen Hügel überragt, hängt vom Geschick der Tora in Israel ab. Erst wenn sie dort zu leuchten beginnt, kann sie als Zionstora in die Welt der Völker hinein ergehen. Damit ist zumindest bei Jesaja vom Abschluß des Wortes her klargestellt, daß die Tora von 2,3 auch innerlich mit der Israel von seinem Gott gegebenen Tora zusammenhängt.

Vom Leuchten  
der Zionstora

Der Vers Mi 4,4 hat für das Orakel einen anderen Abschluß. Er expliziert nur das Bild des Völkerfriedens in die familiäre Dimension hinein. Auch klingt der dann nach der Abschlußformel noch folgende Vers 5 weniger ethos- und stärker kultorientiert als Jes 2,5. Seine pragmatische Spitze scheint mir die Ermahnung zur Treue und Ausdauer zu sein, solange, weil die anderen Völker noch ihre Götter anbeten, das zuvor für die kommenden Tage Angekündigte noch nicht sichtbar werden will. Der Vers ist insofern nicht ein Interpretationsschlüssel für die vorangehenden Verse 1-4. Aber selbst wenn er das wäre, geriete für die Deutung des Bildes vom hochragenden Berg Zion die Größe »Wir« = Jakob-Israel in den Blick, wenn auch formal unter der Rücksicht der Treue zum Gott Jakobs. Israels durchgehaltene Treue zu JHWH wäre im Blick auf die Wahrheit von 4,1-4 wichtig. Man könnte zumindest nicht sagen, daß keinerlei »Beteiligung Israels an diesem Geschehen« auch nur »mit einem Wort angedeutet wäre«.<sup>13</sup>

Treue im  
Angesicht der  
Völkerwelt

Noch deutlicher wird alles aus der Leserführung auf das Prophetenwort hin, und zwar in beiden Büchern.

Das Jesabuch handelt von 1,21 ab von der verlorenen Gerechtigkeit der »Stadt«. Von 1,24 an greift JHWH ein, um wieder Gerechtigkeit herbeizuführen. 1,28-31 schildern nochmals den Untergang der Abtrünnigen. Das Thema Zion wird über diesen Text hinweg dann wieder in 2,2 aufgegriffen. Das ist unser Text, und er setzt mit dem Bild vom hoch aufragenden Berg Zion ein. Kann man dieses Bild nach solchem Vorlauf eigentlich anders als unter dem Gesichtspunkt »Gerechtigkeit« aufschlüsseln? Dann muß die vom Zion ergehende Tora aber von vornherein im Zusammenhang mit jener Tora stehen, aus der heraus die Bewohner der Stadt wissen, wie sie gerecht leben können.

Leserführung  
im Jesabuch

Im Michabuch ist das (un)soziale Verhalten von 2,1 ab Thema. Alles gipfelt in 3,9-11a in einer Anklage an Zion wegen Ungerechtigkeit.<sup>14</sup> In 3,12 folgt das Urteil: Zion wird zum bebauten Acker, ja noch mehr, Jerusalem wird zum Trümmerhaufen, der »Berg« des »Hauses« zum Buschwald. Es gibt also keinen von einem »Haus« gekrönten, aufragenden Tempelberg mehr. Dies ist der kontrast-assoziative Auslöser für das Orakel vom alle anderen Berge überragenden »Berg« des »Hauses JHWHs« in »späteren Tagen«. Der Zwischengedanke in 3,11b war übrigens die Aussage bezahlter Lügenpropheten, JHWH sei auf jeden Fall (selbst wenn dort Ungerechtigkeit herrscht) in Jerusalems Mitte. Die gesellschaftlichen Verhältnisse in Jerusalem sind also schon lange Thema, wenn Mi 4,1-4 erklingt. Es ist längst für unmöglich erklärt, daß JHWH in Jerusalems Mitte sein könne, falls auf dem Zion Unrecht herrscht. Wenn also gemäß 4,1-4 in zukünftigen Tagen JHWH zweifellos in Zions Mitte ist und deshalb der Berg so hoch über die anderen Berge = Völker emporragt, dann ist das nicht denkbar, außer dort herrscht wieder Gerechtigkeit. Die Tora, die die Völker suchen, muß mit dieser Gerechtigkeit und damit auch mit der in sie einweisenden Tora Israels zu tun haben.

Leserführung  
im Michabuch

Abschließend läßt sich also sehr wohl sagen, daß der Grundtext von der

Wallfahrt der Völker zum Zion den Völkern als Frucht ihres Zuges eine Tora verheißt und daß diese Tora mit der Tora Israels zu tun hat. Mehr nicht. Von »Bund« kein Wort. Aber was gesagt wird, ist schon viel.

## 2. Der Bezug von Ps 25 auf die Völkerwallfahrt

In Jes 2 = Mi 4 ist vom Bund keine Rede, doch erhalten die Völker eine Tora. In Ps 25 scheint mir dies nun fast umgekehrt zu sein. Während bei aller Betonung der Sache selbst das Wort »Tora« für die Völker vermieden wird, besteht offenbar kein Problem, ihnen Anteil am »Bund« zuzusprechen.

Doch bevor ich das näher aufzeige, muß ich zunächst begründen, inwiefern Ps 25 überhaupt im Zusammenhang des Themenkreises »Völkerwallfahrt« zu lesen ist. Er spricht das keineswegs offen aus.

Es handelt sich vielmehr um eine Sinnuance, die ihm erst in der Psalmenkomposition zukommt, in der er steht. Auf dieser redaktionellen Sinnenebene, die von der Psalmenforschung neuerdings wieder stärker ins Auge gefaßt wird, ist der Zusammenhang mit dem vorausgehenden Psalm 24 ausschlaggebend.

In Ps 24,3 wird die dem Psalmbeter schon aus Ps 15,1 bekannte Frage nach den Bedingungen zum Zutritt ins Zionheiligtum noch einmal aufgenommen:

Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?  
Und wer darf sich aufstellen an seiner heiligen Stätte?

Wie in Ps 15 werden als Antwort die Bedingungen aufgezählt. Die Reihe ist allerdings kürzer als dort. In 15,2-5a stehen zehn Bedingungen.<sup>15</sup> In 24,4 finden sich, in einem einzigen Vers, lediglich vier Aussagen. Nimmt man die beiden im ersten Stichus zusammengedrängten Aussagen als eine einzige, doppelt entfaltete Bedingung, dann sind sogar nur drei Bedingungen genannt.

Die zweite lautet:

אשר לא־נשא לשוא נפשו<sup>16</sup>

der nicht erhoben hat zu Falschem seine Stimme<sup>17</sup>.

Dieser Bedingung entspricht aber nun genau die Eröffnung von Ps 25:

אליך יהוה נפשי אשא

Zu dir, JHWH, will ich meine Stimme erheben.

Dies klärt zunächst einmal, daß unter dem »Falschen« in 24,4 nicht etwa falsche Aussagen zu verstehen sind<sup>18</sup>, sondern falsche, nichtige Götter.<sup>19</sup>

Vor allem aber zeigt sich dadurch der so eröffnete Ps 25 als ein Gebet für jene Menschen, die nach Ps 24 den Zutritt zum Zionsheiligtum erlangen. Im Sinne der Psalmenredaktion soll an Ps 25 gezeigt werden, wie diese Menschen dort beten oder beten könnten.

Das gilt auch noch vom folgenden Psalm. Wie so oft sind Ankündigung und Ausführung chiasmisch angeordnet. Ps 25 wird durch die zweite Zutrittsbedingung aus Ps 24,4 angekündigt. Die erste dort genannte Zutrittsbedingung,

נקי כפים ובר לבב

der unschuldige Hände hat und ein lauterer Herz,

wird dagegen im zweiten nachfolgenden Psalm, Ps 26, aufgenommen. Noch in dessen erster Aussageeinheit steht die Bitte:

Zusammenhang  
mit Psalm 26

צרופה כליותי ולבי

Schmelze meine Nieren und mein Herz! (26,2)

Der Sinn des Bildes ist: Gott soll den Beter auf seine tiefsten Einstellungen hin prüfen. Die Wendestelle im Psalm setzt ein mit dem Satz:

ארחץ בנקיון כפי

Ich kann in Unschuld meine Hände waschen! (26,6)

Der Beter von Ps 26 ist sich also dessen sicher, daß er die Bedingungen von Ps 24,4 erfüllt.

Eine Reihe anderer Beobachtungen zeigt, daß die Psalmen 25 und 26 auch untereinander eng verbunden sind.<sup>20</sup> So dürfte klar sein, daß diese beiden Psalmen im Sinne der Psalmenredaktion dem »meditierenden«<sup>21</sup> Psalmbeter gewissermaßen explizieren sollen, was die nach Ps 24,3-6 zum Zionsheiligtum zugelassenen Menschen dort betend aussprechen.

Doch es muß noch einmal genauer gefragt werden, wer denn diese Menschen sind. Deshalb zurück zu Ps 24! Die Menschen, um die es geht, werden nach Aufzählung der Bedingungen des Zutritts (4) und nach einer Segens- und Rechtfertigungszusage (5) in 24,6 noch einmal abschließend apostrophiert:

זה דור דרשיו<sup>22</sup> מבקשי פניך יעקב

Das ist die Generation derer, die ihn (= JHWH) befragen, derer, die dein Antlitz suchen, o Jakob.

Die Verben sind dem Leser als Parallelismusverben bekannt.<sup>23</sup> Doch hier sind ihre Objekte nicht parallel. Das zweite durchbricht die vom ersten her auf einen Gottesnamen gesteuerte Lesererwartung. Weicht man hier nun nicht auf die Septuaginta aus<sup>24</sup>, die (oder deren Vorlage) offenbar die Aus-

Es geht um  
die Völker

sage dieses Verses nicht ausgehalten hat, dann können diejenigen, um deren Zutritt zum Heiligtum es sich handelt, nur Nicht-Israeliten sein, also Menschen aus den »Völkern«. Sie können, da sie »Jakobs Antlitz« sehen wollen, nicht selbst zu Jakob (= Israel) gehören.<sup>25</sup> Es gibt in Ps 24 auch mehrere sprachliche Anklänge an die Völkerwallfahrtstexte in Jes 2 und Mi 4.<sup>26</sup> Man kommt nicht daran vorbei: Ps 24 in seiner masoretischen Fassung handelt von der eschatologischen Wallfahrt der Völker zum Zion.

Deshalb setzt er wohl auch mit einem Bekenntnis zu JHWH, dem Herrn der ganzen Welt und aller ihrer Bewohner, ein (1f).<sup>27</sup> Deshalb vielleicht wird bei den Zutrittsbedingungen nur Reinheit von Herz und Hand und dann die Alleinverehrung des einen und wahren Gottes gefordert, ohne daß, wie in Ps 15, auf spezifisch Israelitisches, etwa das Zinsverbot, ausgegriffen würde.<sup>28</sup>

Daraus folgt, daß wir es in Ps 25 und 26 mit Gebeten von Menschen aus den Völkern zu tun haben. So werden sie sprechen, wenn sie in den »späteren Tagen« zum Zionsheiligtum kommen. Dann gewinnen aber viele Aussagen in dem hier interessierenden Ps 25, die sonst fast wie Gemeinplätze später Psalmenmotivik klingen, neue Farbe. Man muß versuchen, den Psalm gewissermaßen neu lesen zu lernen.

### 3. *Die Völker und der Bund nach Ps 25*

Arbeits-  
übersetzung

Eine konkordant angelegte Arbeitsübersetzung des Psalms sei vorangestellt. Sie deutet auch schon die Struktur des Psalms an.

#### *Aufgesang*

1 ✠ Zu dir, JHWH, heb ich meine Kehle.

#### *Vorderer Rahmen*

2 Mein Gott, ☩ auf dich vertraue ich. Mög ich nicht beschämt werden!

Mögen nicht über mich jauchzen meine Feinde!

3 א Doch: Alle, die auf dich hoffen, werden nicht beschämt. Beschämt werden, die verraten fürs Leere.

#### *Korpus, Strophe I*

4 7 Deine Wege, JHWH, laß mich erkennen,  
deine Pfade lehre mich!

5 ה Führ mich den Weg in deiner Wahrheit, so lehre mich!  
Denn du, du bist der Gott meiner Rettung, auf dich habe ich gehofft den ganzen Tag.

- 6 † Gedenke deines Erbarmens, JHWH,  
und deiner Treue, denn seit Ewigkeit sind sie.
- 7 ן Der Irrungen meiner Jugend und meiner Abtrünnigkeiten gedenke nicht!  
Gemäß deiner Treue gedenke meiner, Du,  
um deiner Güte willen, JHWH!

*Korpus, Strophe II*

- 8 ם Gut und gerade ist JHWH.  
Kein Wunder, daß er Irrende im Weg unterweist.
- 9 ך Er führt die Armen den Weg im Gericht,  
um die Armen seinen Weg zu lehren.
- 10 ם Alle Pfade JHWHs sind Treue  
und Wahrheit für die, die seinen Bund und seine Zeugnisse hüten.
- 11 ך Um deines Namens willen, JHWH,  
wirst du meine Sünde vergeben, denn sie ist zahlreich.

*Korpus, Strophe III*

- 12 ם Wer ist das: der Mann, der JHWH fürchtet?  
Dieser unterweist ihn im Weg, den er wählt.
- 13 ן Nachts wird seine Kehle atmen inmitten von Gütern,  
sein Same wird das Land in Besitz nehmen.
- 14 ם Die Versammlung JHWHs ist denen offen, die ihn fürchten,  
und sein Bund denen, die er erkennen läßt.
- 15 ץ Meine Augen schauen immer auf JHWH,  
denn er, er wird meine Füße aus dem Netz hinausführen.

*Korpus, Strophe IV*

- 16 ם Wende dich mir zu und sei mir gnädig,  
denn ich, ich bin einsam und arm.
- 17 ץ Die Beengungen meines Herzens weite,  
und<sup>29</sup> aus meinen Bedrängnissen führ mich hinaus!
- 18 ך Sieh meine Armut und meine Last,  
und all meine Irrungen hebe hinweg.
- 19 ך Sieh meine Feinde, denn sie sind zahlreich,  
und mit Haß bis zur Gewalttat hassen sie mich.

*Hinterer Rahmen*

- 20 *W* Bewache meine Kehle und rei mich heraus!  
Nicht mg ich beschämt werden, denn ich habe mich zu dir geflüchtet.
- 21 *n* Vollkommenheit und Geradheit mögen mich hüten,  
denn ich habe auf dich gehofft.

*Abgesang*

- 22 *D* Erlöse, o Gott, Israel  
von all seinen Beengungen!

Struktur des  
Psalms

Die Struktur des Psalms erschöpft sich nicht in der alphabetischen Anordnung der Versanfnge (die dazu noch mehrfach gestört ist), auch wenn berhmtete Ausleger wie Hermann Gunkel so reden.<sup>30</sup> Schon 1932 hat H. Mller eine meisterhafte und bisher unübertroffene Aufbauanalyse von Ps 25 vorgelegt<sup>31</sup>, der man sich ohne Zögern anschließen kann.<sup>32</sup>

Ausgangspunkt für eine Meinungsbildung ist, wenn man von den besonderen Versen 1 und 22 absieht, zunächst eine deutlich hervortretende Dreiteilung. 25,2-7 ist Bitte. Davon unterscheidet sich 25,8-15 »durch seinen mehr reflektierenden Ton«. In 25,16-21 steht wieder »die eine Bitte im eigentlichen Sinne nach der anderen«. <sup>33</sup> Man wird dann leicht noch mit dem Einsatz der Weg-Thematik in 25,4, dem Neueinsatz durch eine Frage in 25,12 und dem Ende der Sndenthematik in 25,19 weitere Grenzstellen erkennen. Die so sich ergebenden Strophen lassen sich aufgrund von Stichwortverteilung und Gedankengehalt noch deutlicher herausarbeiten. Im ganzen zeigt sich ein auch quantitativ wohlausgewogener<sup>34</sup>, chiastisch-spiegelbildlich gebauter Psalm.

Den Sinn des ganzen bestimmt der vordere Rahmen: Hilferuf in Feindesnot, auf Vertrauen fußend (2-3). Doch diese Bitte springt in 25,4 zurück in eine andere Bitte aus viel tieferer Not: die Bitte um Einweisung in JHWHs Wege und um Verzeihung der Sünden der Jugend (4-7). Diese Bitte der Tiefe, einmal erreicht und ausgesprochen, gibt offenbar die Ruhe, objektiv nachdenkend von dem zu sprechen, was das betende Vertrauen eigentlich ermöglicht. Die erste der beiden objektiv redenden, wenn nicht gar hymnisch preisenden Strophen geht über Gottes Handeln (8-11): Er führt die Irrenden und Armen in seine Wege ein. So kann die Strophe am Ende wieder zur Anrede Gottes<sup>35</sup> werden: Um dieses so beschriebenen »Namens« = Wesens Gottes willen hofft der Beter auf die Verzeihung seiner Sünden (11).

Dies löst, an der Spiegellinie des Psalms, die zweite objektiv-hymnische Strophe aus, die dasselbe aus der Perspektive des Menschen, der JHWH »fürchtet«, beschreibt (12-15). Immer tiefere Gestalten des Segens werden über ihn kommen. Am Ende der Strophe erreicht der Beter wieder, wie in

der vorangegangenen, sich selbst: Er kann auf Rettung hoffen (15). Dies löst die nächste Strophe aus, die, in Entsprechung zu 25,5-7, wieder reine Bitte ist (16-19). Hier steigt die Bitte aus der Tiefe, in die die entsprechende Strophe 4-7 hinabgestiegen war, wieder zur konkreten Not der Oberfläche empor, der Bedrängnis durch die Feinde. Diese Bitte setzt der hintere Rahmen (20-21) unter Aufnahme der Motive des vorderen fort und macht sie wieder zu einer Bitte auf der Basis des Vertrauens.

Soweit eine schnelle Analyse des Psalms noch ohne jede Rücksichtnahme auf die Sinnebene der Völkerwallfahrt, auf die ihn sein Einleitungsvers hebt, indem er ihn mit dem vorangehenden Ps 24 verbindet. Nun wäre zu zeigen, welch neues Licht auf die Aussagen des Psalms fällt, sobald man ihn als Gebet eines Menschen aus den Völkern oder gar als das Gebet der zum Zion kommenden Völker überhaupt liest.

Zuvor ist noch nachzutragen, daß Ps 25 nicht nur in seinem ersten Satz, sondern dann auch noch an zwei weiteren Stellen mit erkennbaren Wendungen an Ps 24 zurückerinnert:

25,5 אַתָּה אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי \*du bist der Gott meiner Rettung\*

vgl. 24,5 צְדִיקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ . . . יֵשָׂא \*er wird empfangen . . . Gerechtigkeit vom Gott seiner Rettung\*

25,12 מִי־זֶה הָאִישׁ יִרָא יְהוָה \*Wer ist das: der Mann, der JHWH fürchtet?\*

vgl. 24,6 זֶה דּוֹר דֹּרְשׁוֹ \*das ist das Geschlecht derer, die nach ihm fragen\* und wohl auch 24,8.10 מִי (הוּא) זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד \*Wer ist (das), dieser König der Herrlichkeit?\*

Dann aber greift Ps 25 über Ps 24 hinaus auch noch auf die Grundtexte von der Völkerwallfahrt in Jes 2,2-5 und Mi 4,1-5 zurück. Natürlich tritt das erst ins Bewußtsein, wenn man Ps 25 innerhalb dieses Interpretationshorizontes liest.

Rückgriff auf  
Jes 2 und Mi 4

Nachdem der Beter in 25,1 proklamiert hat, er sei einer von denen, die aus den Völkern zum Zion ziehen dürfen, kommt er sofort zu einem Thema, das auch das eigentliche Thema der Völkerwallfahrtstexte ist: zur Feindschaft in der menschlichen Welt. In Jes 2<sup>36</sup> tritt das erst am Ende des Orakels hervor, wo es seine Aussagespitze erreicht (\*Schwerter in Pflugscharen . . .\*). In Ps 25 kleidet es sich sofort im vorderen Rahmen in die traditionellen Formen des Klage- und Vertrauenslieds Israels (25,2-3). So könnten, mag man verstehen, auch die Völker von Jes 2 beten, wenn sie auf dem Zion ankommen und sich an den Gott Jakobs wenden.

Doch diese Völker haben nach Jes 2,3 das Bewußtsein, daß es nicht nur um aktuelle Hilfe in aktueller Feindesnot geht, sondern um grundsätzliches Umlernen:

יִרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכָה בְּאֲרָחָתוֹ

Er wird uns aus seinem Wegewissen Lehre erteilen,  
und wir werden auf seinen Pfaden zu schreiten lernen.

Erkenntnis der  
Wege JHWHs

Entsprechend springt die Bitte aus konkreter Feindesnot in Ps 25,4 um in die nun breit entfaltete Bitte, in JHWHs Wege eingewiesen zu werden (4-5). Die Hoffnung auf die Erhörung dieser Bitte gründet in dem in der Strophe 25,8-11 entfaltenen Bekenntnis, bei dem die entsprechenden Stichwörter wiedererscheinen. Ja sie bestimmen auch noch die dritte Strophe (12-15).<sup>37</sup> Eigentlich wird die auch für den Psalter überraschende Dichte, in der das Thema »Weg« zur Sprache kommt, erst durch den Zusammenhang mit den Völkerwallfahrtstexten verständlich.

Doch ein zweites Thema kommt in der Strophe 25,4-7 hinzu: die »Sünden meiner Jugend«. Von dem kurz in 25,2 aufblitzenden, dort noch unerklärt offenen רִיָקָם הַבוֹגֵדִים »die ins Leere hinein Verrat Übenden«, dann von 25,1 und 24,4 her muß man wohl sagen: Hier ist im Sinne der zum Zion kommenden Völker an die Verehrung anderer Götter zu denken. Ein Blick auf Mi 4,5 verstärkt das. Denn nach diesem Vers ist das Ausbleiben der Völkerwallfahrt zum Zion ja dadurch verursacht, daß die Völker weiterhin den Namen ihrer Götter anrufen. Dieses Thema wird auch die Strophe 25,8-11 umrahmen (8.11) und in der Strophe 25,16-19 noch einmal als vorletzte Bitte wiederkehren, an der Spiegelstelle zu der, wo es zuerst auftrat (18f).<sup>38</sup>

Die beiden Themen der Strophe 25,4-7, Erkenntnis des Weges und Vergebung der Sünden, verschmelzen für den Beter aus den Völkern zu Beginn der nächsten Strophe 25,8-11 miteinander. Denn JHWH unterweist gerade die Sünder im Weg.

Es scheint so, als übernahmen die Völker in dieser Strophe nun die Erfahrung Israels, zu dessen Heiligtum sie ja ziehen. Die Israeliten der nachexilischen Zeit wissen sich als die »Armen«. In den Hodajot aus Qumran läßt sich beobachten, daß die Selbstbezeichnung als »Arme« vor allem in die Lehre von der Rechtfertigung der Sünder gehört. Und zwar wird das Wort noch nicht einfach auf die Sünder angewendet, sondern es tritt erst dort auf, wo Gott den Sünder dann aus Gnade rechtfertigt und auf einen neuen Weg setzt.<sup>39</sup> Ähnlich ist es hier (9). Die ihr Ziel verfehlenden Sünder werden zu Armen, wenn Gott sie durch das Gericht hindurchführt. Dabei lernen sie Gottes Weg mit den Seinen. Dieser Weg ist ein dialogischer Vorgang. Von Seiten Gottes ist es חַסֵד וְאֱמֶת, von Israel aus ist es Bewahren von בְּרִיתוֹ וְעֵדוּתוֹ (10). In heutiger theologischer Terminologie würde man dieses gesamte wechselseitige Geschehen und Verhältnis als »Bund« bezeichnen, und an anderen Stellen der hebräischen Bibel ist das ebenfalls so. Hier tritt das gewöhnlich mit »Bund« übersetzte Wort בְּרִית in einer Position auf, die zur einen Seite, zum Verhalten Israels gehört. Zu dem, was es hier bezeichnet, sofort! Auf jeden Fall wird in dem Vorgang, der hier beschrieben wird, Israel auf dem Weg durch das Gericht aus der Armut in einen Zusammenhang geführt, in dem auch das Wort בְּרִית gebraucht werden kann. Wenn man von den Erfahrungen Israels her weiß, daß Gott so handelt, dann kennt man Gottes »Namen«. Um dieses Namens willen hofft nun auch der Beter aus den Völkern auf Verzeihung für seine Sünden, auf analoge Rechtfertigung für sich selbst (11).

Erkenntnis der  
Erfahrungen  
Israels

Das löst die korrespondierende zweite objektiv formulierende Strophe (12-15) aus. Sie beschreibt positiv, was der Beter aus den Völkern aufgrund von Israels Erfahrung über Gottes »Namen« für sich selbst erhoffen darf. Der neue Gesichtspunkt wird sofort eindeutig formuliert, sogar in der Form einer Frage. Der Beter bezeichnet sich dabei als **יִרְאָ יְהוָה**, man möchte fast übersetzen: als einen »Gottesfürchtigen« (12). Sollte schon diese spätere Bezeichnung für die Menschen aus den Völkern, die sich Israel anschließen, vorliegen? Auf jeden Fall ist hier nicht von Israeliten die Rede. Denn der Weg, in dem Gott unterweist, wird von dem gottesfürchtigen Menschen »gewählt« (**דָּרַךְ יִבְחַר**). Israel kann diesen Weg nicht mehr wählen, es ist längst auf ihn gesetzt. Den Menschen aus den Völkern werden nun aber, nachdem sie sich zu JHWHs Weg entschieden haben, die Segnungen Israels zuteil.

In deutlicher Anspielung auf ein Zentralthema des Pentateuchs, vor allem des Deuteronomiums, wird dem »Samen« des Beters verheißen, er werde das Land in Besitz nehmen (13). Er ist also Abraham zu vergleichen.<sup>40</sup> Ihm wird Anteil an Gottes **סוּד**, seiner »Ratsversammlung« oder seinen (nur Israel geoffenbarten) »Geheimnissen«, gewährt, ja auch an seinem »Bund« (14).

Das ist die Stelle, deretwegen diese ganze Untersuchung unternommen wurde, auf sie ist dann noch genauer einzugehen. Sie bildet hier den Höhepunkt. Ein Kreis schließt sich, denn in 25,4 hatte der Beter um die Erkenntnis des Weges gebeten (**הִוִּדְעֵנִי**), und hier steht nun der Bund denen offen, denen JHWH Erkenntnis (des Weges) gegeben hat (**לְהוִדְעֵם**). Es folgt nur noch, am Ende der Strophe, die Rückwendung des Beters aus der objektiven Betrachtung auf sich selbst und zugleich die Überleitung zur folgenden Strophe, die wieder Bitte ist (15).

In der Strophe 25,16-19 steigt der Beter aus den Völkern wieder aus der Tiefe des Wesentlichen empor zur konkreten Not, die die Völkerwallfahrt ausgelöst hat, zum Streit in der menschlichen Gesellschaft.<sup>41</sup> Am Ende steht die klare Bitte um Rettung vor den Feinden (19). Und das gibt schon das Stichwort für den hinteren Rahmen (20-21). Er atmet vertrauende Sicherheit.

Dies führt zur letzten Pointe: Der Beter aus den Völkern, der in die Erfahrung Israels eingetreten ist und jetzt aus ihr lebt, spricht ein Gebet um die Erlösung Israels aus der Not (22). Der Name »Israel« fällt hier im Psalm zum ersten und einzigen Mal. Aber in wie berührender Weise, wenn man den Psalm als Gebet von Menschen aus den Völkern liest!

Man kann den Psalm zweifellos so lesen, wie er soeben ausgelegt wurde, selbst wenn er ursprünglich nicht für diese Deutung gedichtet wurde. Doch einiges spricht dafür, daß der Text eigentlich nur bei dieser Deutung wirklich zu sprechen beginnt. Und so wäre es der einzige Text im ganzen Alten Testament, in dem für die Endzeit der Geschichte auch den Menschen aus den Völkern Anteil an Israels »Bund« zugesprochen würde.

Faßt man das näher ins Auge, dann fällt zunächst einmal auf, daß das

Anteil am  
Gottesbund

Gebet aus den  
Völkern um die  
Rettung Israels

Psalm 25 und  
die Tora

Komplementärwort zu ברית, nämlich תורה, in Ps 25 fehlt. Bei der großen Zahl von Wörtern, die auf Jes 2 anspielen, ist das erstaunlich. Dort wird den Völkern ja auf dem Zion Tora gegeben. In Ps 25 ist nur die im Wort תורה steckende Wurzel aufgenommen: ירה. Genau deshalb allerdings muß das Fehlen von תורה als relevant betrachtet werden. Worum es bei der Tora geht, ist ja innerhalb von Ps 25 durch das Bild des Weges und des Gehens ständig präsent. Trotzdem scheut sich der Beter, Gott um Einführung in die Tora zu bitten, und eine solche Formulierung wird offenbar auch nicht als nötig betrachtet.

Nun läßt sich sagen, daß an sich schon in Ps 1 das Thema »Tora« so mit dem Bild des Weges verknüpft worden ist (1,1.2.6), daß dieses Bild dann im Psalter nie mehr ganz ohne Bezug zur Tora Israels gehört werden kann. Auch ist das Wort תורה nicht häufig: Vor Ps 25 steht es nur noch ein einziges Mal (Ps 19,8). Das Verbum ירה Hifil kommt in Ps 25 überhaupt zum erstenmal im Psalter vor. So mag das Wort wirklich, mit dem Bild des Weges so eng verbunden, den Gedanken an die Tora Israels einführen. Trotzdem bleibt das Faktum bestehen, daß an dieser Stelle das Wort תורה selbst nicht fällt. Vielleicht muß man mit einer Scheu rechnen, den Völkern die volle Tora in der Israel bekannten Form aufzuerlegen. Wie sich Ps 24,4 gegenüber Ps 15,25 zurückgenommen hat, so mag auch hier bewußt offengelassen sein, welche Gestalt für die Völker die Wege Gottes nun konkret annehmen werden.

Auffallender  
Sprachgebrauch

Doch wie sie auch verlaufen werden, sie führen die Völker in den »Bund« hinein. Das Wort ברית, das im Psalter insgesamt 21mal belegt ist, kam vor Ps 25 noch nicht vor. Hier steht es nun zweimal, und zweimal in verschiedenen und jeweils ungewöhnlichen Zusammenhängen.

In 25,10 ist es von עֲדָתֵי gefolgt. Diese Wortverbindung gibt es nur noch in 2Kön 17,15 und Ps 132,12. An beiden Stellen dürfte zur Zeit des Psalters keine spezifische Bezeichnung für eine bestimmte literarisch-institutionelle Wirklichkeit mehr gehört worden sein. Der Doppelausdruck war schlicht ein Hinweis auf den in Israels Tora enthaltenen Jahwewillen. Doch warum wurde gerade diese seltene Wortverbindung gewählt? Der Wunsch, das Wort תורה zu umgehen, kann nicht allein maßgebend gewesen sein.

Der Sachverhalt ist auch noch komplizierter. Die göttliche Haltung, die denen gewährt wird, die »Bund und Zeugnisse hüten«, ist חסד ואמת »Treue und Wahrheit«. <sup>42</sup> Die enge Verbindung dieses Wortpaares mit ברית ועדות ist schlicht einmalig.

Wenn man auf die Suche nach einem Text geht, in dem alle vier Ausdrücke relativ nah beieinander und auch sachlich aufeinander bezogen vorkommen, dann wird man wohl nur einen einzigen finden: das Kapitel über die Erneuerung des Bundes nach der Sünde am Sinai, Ex 34. Hier proklamiert sich JHWH, indem er seinem Volk verzeiht, vor Mose als der רב־חסד אל . . . reich an Treue und Wahrheit« und schließt eine neue ברית, deren Bestimmungen auf den Tafeln der ברית, die dann sofort auch Tafeln der ועדות genannt werden, aufgezeichnet sind (Ex 34,6.10.27.28.29).

Daß Ps 25,10 durch seine ungewohnten Formulierungen vor dem Auge des Lesers die Szene der sinaitischen Verzeihung und Bundeserneuerung erstehen lassen will, zeigt auch der unmittelbar anschließende Vers 11. Es geht in Ex 34,5-8 um die Offenbarung des göttlichen Namens. Auf den göttlichen Namen beruft sich der Beter von Ps 25,11a. Nach dessen Offenbarung bittet Mose Gott, zu verzeihen. Er sagt: וסלחת לנוננו »und vergib unsere Sünden« (Ex 34,9). Genau diese Formulierung nimmt aber Ps 25,11b auf.

Ist dieser Bezug von Ps 25,10f einmal wahrgenommen, dann erweisen sich auch andere Formulierungen im Psalm als vielleicht von diesem Hintergrund her bestimmt. In Ex 33,13 bittet Mose bei den Gesprächen, in denen er um Gottes Vergebung für Israel ringt: הודעני נא את דרכיך »gib mir doch deine Wege zu erkennen« – so setzt in Ps 25 die Strophe 25,4-7 ein. Die um das Wort זכר »gedenken« herum gebaute Bitte um Sündenvergebung in Ps 25,6-7 enthält mehrere Stichworte, die auch in Ex 32-34 wichtig sind.<sup>43</sup> Selbst die Rede vom »Samen«, der das verheißene »Land in Besitz nehmen« soll (Ps 25,13), spielt in Ex 32,13; 33,6 eine Rolle. Vor allem aber: Ps 25,18b ושא לכלי חטאותי »all meine Irrungen hebe hinweg« ist, zur Bitte gewendet, die Kurzfassung der Selbstprädikation JHWHs in Ex 34,7 als des barmherzig Verzeihenden.

So gehört das Wort ברית bei seinem ersten Vorkommen in Ps 25 zweifellos in einen auf Ex 34 bezogenen Aussagezusammenhang. Vermutlich wird dieser bei der Wiederholung des Wortes in 25,14 allein durch dieses Wort nun als ganzer wieder präsent gemacht.

Doch bei diesem Vers zunächst zu sprachlichen Problemen. Rechnet man mit sauberm Parallelismus, dann müssen beide Sätze Nominalsätze sein. Die mit Lamed eingeleiteten Wörter müssen gleiche Funktion haben. Dies ist auch möglich, wenn im zweiten Stichus הודיענו (er läßt sie erkennen) als Relativsatz ohne Relativpronomen verstanden wird.<sup>44</sup> Diese Erklärung scheint mir jeder anderen überlegen zu sein. Der nicht ausgedrückte Gegenstand der Erkenntnis ist vermutlich der »Weg« Jahwes. In den beiden mit Lamed eingeführten Bezeichnungen wird die erste und die letzte Charakterisierung des auf Gott zugehenden Menschen aus dem Bereich von 25,4-14 zusammengestellt.<sup>45</sup>

וד is ein poetisches und eher spät vital gewordenes Wort.<sup>46</sup> Es meint die himmlische Versammlung Gottes, die in der versammelten israelitischen Kultgemeinde präsent ist. In sie ist der Mensch der Völkerwallfahrt zum Zion jetzt aufgenommen. Es ist zu beachten, daß diese Gemeinde ja im Buch Exodus konstituiert wird. So ist es nur folgerichtig, daß der Parallelsatz von der Aufnahme in jenes Gottesverhältnis spricht, das »Bund« genannt werden kann und am Sinai gestiftet und verzeihend erneuert wurde.

#### 4. Ps 25 und der »neue Bund«

Die Tatsache, daß es sich in Ex 33-34, den Hintergrundtexten, nicht um den ersten Bundeschluß am Sinai handelt, sondern um dessen Erneuerung, lenkt abschließend den Blick auf Jer 31,31-34, den Grundtext vom

Im Hintergrund:  
Die Sinaitheologie  
von Ex 32-34

Anspielung auf die  
Verheißung des  
»neuen Bundes«

»neuen Bund«. Es wird ja nicht zufällig sein, daß die Wendung סלח לעון, die ja recht selten ist<sup>47</sup>, Ex 34,9 mit Jer 31,34 verbindet. In Ex 34 liest Israel innerhalb seiner Tora selbst stets von der ihm angebotenen Möglichkeit des »neuen Bundes«. Wenn Ps 25 nun den Völkern zukünftigen Anteil an den archetypischen Vorgängen von Ex 34 zuspricht, dann verbindet sich das mit der Verheißung eines zukünftigen neuen Bundes für Juda und Israel. In Jer 31,31-34 ist das Thema einer im neuen Bund von Gott, nicht mehr von Menschen gelehrt Tora und einer von Gott, nicht mehr von Menschen vermittelten JHWHerkenntnis zentral. Vielleicht zeigt die Prominenz des Themas des göttlichen Lehrens in Ps 25, daß dieser Psalm den meditierenden Leser nicht nur an Ex 34, sondern auch an die Verheißung des neuen Bundes erinnern will.

Verheißung des Bundes auch für die Völker

Die Verheißung des Bundes Israels auch für die Völker, die Ps 25 also umschließt, ist, wenn ich recht sehe, in der ganzen hebräischen Bibel einmalig. Ich habe in der bisherigen Auslegung offengelassen, ob der Psalm die Völker von Jes 2 im ganzen oder einzelne Menschen aus den Völkern als Beter voraussetzt. Man wird dies auch in der Schwebe lassen müssen. Im Psalm selbst spricht ein singularisches Subjekt. Doch von Ps 24 her ist an eine Vielheit zu denken. Daß man die Dinge hier in der Schwebe lassen muß, ist aber relevant und unterscheidet diesen Text etwa von Jes 56,1-7, wo es nur um einzelne Nichtisraeliten geht, die dem »Bund« zugesellt werden.

Subjekt in der Schwebe lassen

Diese Verheißung des neuen Bundes für die Völker ist derart in einer erst auf der redaktionellen Sinnenebene deutlich werdenden Aussage verwoben, daß die moderne Bibelauslegung ihrer noch gar nicht ansichtig geworden zu sein scheint. Nur mit viel Mühe konnte sie auch in dieser Untersuchung sichtbar gemacht werden. Doch wenn die entscheidenden Schritte auf dem vorgeführten Erkenntnisweg richtig gewesen sein sollten, könnte Ps 25 zu einem wichtigen Text im kommenden jüdisch-christlichen Gespräch werden – gerade auch deshalb, weil er bezüglich der Völker offenbar recht differenziert mit der Rede von der Tora umgeht.

#### Anmerkungen

1 Bearbeitete Fassung eines Vortrags auf der Theologischen Tagung der Sions-Schwestern zum Thema »Bund und Tora« am 6.-13. Januar 1991 in Ammerdown, England. Die Vortragsfassung erscheint unter dem Titel »Covenant, Torah, and Pilgrimage to the Nations« in SIDIC (= Service international de documentation judéo-chrétienne) 24 (1991) Heft 3.

2 Während in Jes 2 und Mi 4 von באים ימים gesprochen wird, lautet die Zeitangabe hier: באחרית הימים. Das ist weniger imminent, aber nicht notwendig eschatologisch im üblichen Sinn.

3 Bei Micha kommt das Wort ברית im ganzen Buch nicht vor.

4 Ein frühes Zeugnis findet sich in einem Lehrhausgespräch zwischen Martin Buber und dem Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt vom 14. Januar 1933. Buber erklärte: »Aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht« (M. Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Auf-

- sätze und Reden, 1963, 569). 1980 sprach Papst Johannes Paul II. – um nur ein einziges weiteres prominentes Zeugnis beizubringen – bei einem Treffen mit offiziellen Vertretern jüdischer Gemeinden in Mainz vom »Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes«.
- 5 Vgl. hierzu: N. Lohfink, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, 1989, 59-74.
- 6 Vgl. etwa P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, 1991, 264.
- 7 Als sehr exaktes Summarium dessen, was die wissenschaftliche Exegese im Augenblick zur Teilhabe der Völker am Heil Israels nach dem Alten Testament sagt, vgl. W. Groß, YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, ThQ 169 (1989) 34-44.
- 8 Zu dieser Weise der Texterschließung, die durchaus innerhalb des Rahmens der modernen wissenschaftlichen Exegese steht, vgl., und zwar speziell bezüglich des Themas »Bund«: N. Lohfink, Der Begriff »Bund« in der biblischen Theologie, ThPh 66 (1991) 161-176.
- 9 Vgl. N. Lohfink, Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz? Die Subjektzuordnung bei Wörtern für »Gesetz« im Dtn und in der dtr Literatur, ThPh 65 (1990) 387-391. Besonders zu beachten ist auch, daß die Zuordnung des gesamten Prophetenkanons zur Tora in der Stichwortrahmung von Jos 1,7f und Mal 3,22 durch die Rede von der Tora Moses geschieht.
- 10 In diesem Sinne spricht, vor allem von diesem Text her, H. Gese von einer endzeitlichen »Zionstora«, die durchaus eine »neue Tora« sei: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), 1977, 75.
- 11 Vgl. F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem (BZAW 118), 1970, 79 und 110-121.
- 12 Vgl. B. Janowski, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament, Band I: Alter Orient (WMANT 59), 1989; B. Langer, Gott als »Licht« in Israel und Mesopotamien (ÖBS 7), 1989.
- 13 So Groß, YHWH, 39.
- 14 In 11a erscheint zum erstenmal im Michabuch (in negativer Aussage) das Verbum ירה.
- 15 Die Zahl ist nicht ganz sicher, vor allem wegen V. 4. Doch ist die Gliederung in drei positive, drei negative, dann wieder zwei positive und zwei negative Aussagen am wahrscheinlichsten. Vgl. P.C. Craigie, Psalms 1-50 (Word Biblical Commentary 19), 1983, 150. Als Beispiel einer anderen Zählung (insgesamt zwölf Elemente) vgl. E. Otto, Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie. Ein Beitrag zur theologischen Begründung der Ethik im Alten Testament, ZAW 98 (1986) 161-179, hier: 167f.
- 16 So ist wohl mit dem Ketib der Mehrzahl der mittelalterlichen Manuskripte zu lesen.
- 17 Ich ziehe für שָׁמַע, ursprünglich »Hals, Kehle«, hier und in 25,1 die Übersetzung »Stimme« der üblichen »Seele« vor. Vgl. נִשְׂא קוֹל »die Stimme erheben«.
- 18 Wie es z.B. die Deutsche Einheitsübersetzung versteht: »der nicht betrügt«. Konsequenterweise sollte man auch den folgenden Stichus nicht übersetzen: »(der) keinen Meineid schwört« (Einheitsübersetzung). Besser wäre: »der keinem Trug (= nicht existierenden Gott) ein Gelübde ablegt«.
- 19 Zu dieser Deutung vgl. auch S.Ö. Steingrimsson, Tor der Gerechtigkeit. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung der sogenannten Einzugsriturgen im Alten Testament: Ps 15; 24,3-5 und Jes 33,14-16 (ATSAT 22), 1984, 86 und 93. Im vorigen Jahrhundert hat sie z.B. H. Graetz, Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung, I, 1882, 41, Anm. 1 vertreten, und die Kommentare jener Zeit polemisieren auch stets gegen diese Auffassung, ohne jedoch gewöhnlich deren Vertreter zu benennen.
- 20 Näheres bei N. Lohfink, Einige Beobachtungen zu Psalm 26, in: F.V. Reiterer (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität (FS N. Füglistner), 1991, 189-204, hier: 201-204.
- 21 Zum Vorsichermurmeln auswendig gekannter Texte als Meditationstechnik in Israel vgl. G. Fischer / N. Lohfink, »Diese Worte sollst du summen«. Dtn 6,7 *wdibbartā bām* – ein verlorener Schlüssel zur meditativen Kultur in Israel, ThPh 62 (1987) 59-72. Daß der Psalter als Buch (darum geht es hier, nicht um die Vorgeschichte seiner einzelnen Textteile) heute nicht mehr als das »Gesangbuch des zweiten Tempels« oder als liturgisches Textbuch der frühen Synagoge oder jüdischer Sondergruppen betrachtet werden kann, sondern ein im Bereich der persönlichen Frömmigkeit zu benutzendes Erbauungs- und Meditationsbuch war, hat kürzlich wieder, viele Einzelforschungen zusammenfassend, N. Füglistner nachgewiesen: Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: J. Schreiner (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), 1988, 319-384.

Daß beim meditierenden Aufsagen nicht je einzelne Psalmen herausgenommen, sondern daß offenbar der Gesamttext zusammenhängend aufgesagt wurde, läßt sich sowohl aus späterer jüdischer Praxis als auch aus der Praxis des frühen christlichen Mönchtums erschließen.

22 So Qere.

23 Vgl. Dtn 4,29; Ri 6,29; Jes 65,1; Jer 29,13; Ez 34,6; Zef 1,6; Ps 38,13; 105,4; Ijob 10,6; Spr 11,27; 1Chr 16,11.

24 Die Septuaginta hat: το προσωπον του θεου Ιακωβ. F.M. Cross, *The Divine Warrior in Israel's Early Cult*, in: *Biblical Motives (Studies and Texts 3)*, 1966, 11-30, hier: 20 entwickelt zwar höchst unsichere Konjekturen bezüglich eines Urtextes von 24,6, doch seine Vermutung, die Vorlage der Septuaginta habe פני אביר יעקב (vgl. den Befund in Ps 132,2) gehabt, ist beachtenswert. Aber damit ist noch nicht geklärt, welcher Text der ältere ist. An der Septuaginta orientieren sich die meisten Kommentare und Übersetzungen bei ihren textkritischen Entscheidungen. Vollends unmöglich erscheint mir die in einer vielbeachteten Arbeit zu den Begriffen für Suchen vorgenommene Radikalkur: C. Westermann, *Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament*, KuD 6 (1960) 2-30; abgedruckt in: ders., *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien Band II (ThB 55)*, 162-190, hier 25 = 185, übersetzt: »das ist das Geschlecht, das sich zu ihm hält, die dein Antlitz suchen, Jahwe«.

25 Vgl. N. Tromp, *Jacob in Psalm 24: Apposition, Aphaereses or Apostrophe?*, in: W.C. Delsman u.a. (Hg.), *Von Kanaan bis Kerala. FS J.P.M. van der Ploeg (AOAT 211)*, 1982, 271-282.

26 Ich gebe keine Einzelbelege. Doch zusätzlich sei auf Jes 11,10 hingewiesen, wo für den Zug der Völker zum messianischen Zukunftskönig und seiner herrlichen *מנוחה* (»Ruhe, Frieden«) das Verb *דרש* (»aufsuchen, befragen«) gebraucht wird, eine einmalige Wortkonstellation. Man wird hier kaum an einer Dreiecksverbindung zwischen Jes 2, Jes 11 und Ps 24 vorbeikommen (Hinweis von E. Zenger).

27 Das spricht gegen die Vermutung von Tromp, Jacob, 281f, die Septuaginta repräsentiere gegenüber dem masoretischen Text den älteren Textzustand.

28 Dies wäre vielleicht ein alternativer Grund für die knappe und bestimmte Aspekte nicht berührende Fassung der Bedingungen in Ps 24, von der aus Otto, *Kultus* argumentiert hatte.

29 Konjektur: הרהיב ומצוקוחי. M wäre zu übersetzen: »die Beengungen meines Herzens haben sich erweitert«. Das wäre eine seltsame Inkonsistenz des Bildgebrauchs. Überall, wo sonst die beiden Wurzeln im gleichen Vers zusammenstehen, drücken sie Gegensätze aus (Ps 4,2; 118,5; Ijob 36,16). Deshalb wird seit Hensler (erwähnt, aber nicht dokumentiert bei E.F.C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum IV,2*, 1822, 702) häufig die vorgeschlagene Konjektur gemacht, die im Konsonantentext nur die Verschiebung eines ו vom Ende eines Wortes an den Anfang des nächsten fordert.

30 H. Gunkel, *Die Psalmen (HAT II,2)*, 1926 (1. von Gunkel besorgte Auflage), 106: »entbehrt einer deutlichen Gliederung«, »Ganzzeilen lose zu Gruppen zusammengefügt«.

31 H. Möller, *Strophenbau der Psalmen*, ZAW 50 (1932) 240-256, hier: 252-256, aufgenommen von G. Ravasi, *Il libro dei Salmi I*, 1986, 469. Genau entsprechend gliedert E. Beaucamp, *Le Psautier I*, 1976, 123-125, der Möller nicht zu kennen scheint.

32 An neueren Versuchen, die mir aber nicht besser zu sein scheinen, seien genannt: N.H. Ridderbos, *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau*, mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1-41 (BZAW 117), 1972, 200-206; L. Ruppert, *Psalm 25 und die Grenze kulturorientierter Psalmenexegese*, ZAW 84 (1972) 576-582; J. Trublet / J.-N. Aletti, *Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et Méthodes*, 1983, 47f; E.S. Gerstenberger, *Psalms I (FOTL 14)*, 1988, 120. Zu den Beobachtungen von Möller möchte ich hinzufügen, daß in den beiden nach ihm einander jeweils entsprechenden Strophen 4-7 und 16-19 jeweils sieben Bitten stehen (unter Voraussetzung der oben notierten Textkorrektur in 24,17). Die Bitten der beiden Rahmenstrophen (2-3 und 20-21) sind, zusammengenommen, ebenfalls sieben.

33 Zitate aus Ridderbos, *Psalmen* 201f; vorher schon Gunkel, *Psalmen*, 106f.

34 Dies gilt, wenn man sich an die von den Buchstaben des Alphabets her bestimmten kleinsten Texteinheiten hält. Geht man von der Stichenzahl aus, so ist die Strophe 25,4-7 länger, als zu erwarten, da sie zwei Verse mit drei Stichen enthält.

35 Der zweite Stichus von V. 11 drückt wohl eine Hoffnung aus, obwohl man die Form auch als Ausdruck einer Bitte interpretieren könnte.

36 Wenn es nicht besondere Gründe erfordern, zitiere ich im folgenden immer nur Jes 2 und meine die Parallele in Mi 4 natürlich mit.

- 37 Die mit Jes 2 gemeinsamen Lexeme oder Wurzeln sind: דרך (Weg), ארח (Pfad), למד (lernen, lehren), ירה Hifil (unterweisen), שפט (richten), שם (Name).
- 38 Das Ende der Strophe 25,4-7 ist in 6f von dem dreifach gesetzten Wort זכר (gedenken) geprägt und entsprechend das Ende der Strophe 25,16-19 in 18f von dem doppelten ראה (sieh!), das die Bitte um Sündenvergebung einrahmt: ושא לכל־חטאותי (und all meine Irrungen hebe hinweg).
- 39 Vgl. N. Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143), 1990, 99f.
- 40 Natürlich liegt jeder Gedanke an eine Verdrängung oder Ablösung Israels hier fern. Es geht nur ums Hineingenommenwerden in seine Wirklichkeit.
- 41 Vielleicht ist dieser Wechsel der Problemebene der Grund dafür, daß an die Stelle des Wortes ענינים (9) das Wort עני tritt (16) – falls der Singular עני überhaupt im Gebrauch war (er ist im masoretischen Text nur in Num 12,3 belegt).
- 42 Im Sinne von »wahrhaftige, beständige Treue«.
- 43 Vgl. Ex 32,13; 33,19; 34,6.7.
- 44 Ganz wörtlich: »Und sein Bund (ist offen) denen, von denen gilt: Er hat sie erkennen lassen.« Das Problem des nicht ausgedrückten Objekts des Erkennens stellt sich bei den verschiedensten syntaktischen Lösungen.
- 45 Natürlich chiasmisch: zum Gottesfürchtigen vgl. V. 12, zur Belehrung im Weg vgl. V. 4.
- 46 Vgl. H.-J. Fabry, Art. טוֹד, in: ThWAT V, 775-782. Er schreibt zu Ps 25,14: Hier werde »jede Beschränkung aufgehoben und der Thronrat JHWHs so weit demokratisiert, daß jeder, »der JHWH fürchtet«, an seinem *sôd* teilnehmen kann. Diese Demokratisierung ist ein wichtiger Schritt im semantischen Übergang von *sôd* zur Bezeichnung der at.lichen Kultgemeinde« (778).
- 47 Gesamtheit der Belege: Ex 34,9; Num 14,19; Jer 31,34; 33,8; 36,3; 50,20; Ps 25,11; 103,3.