

# „Im Geheimen lehrst Du mich Weisheit ...“

## Zu Psalm 51,8

*Franz Sedlmeier*

Der Verfasser von Ps 51 weiß um die Abgründigkeit menschlicher Existenz. Schonungslos deckt er die Schuldverfallenheit des Menschen auf und spricht dabei von sich selbst in erster Person. Er verdrängt und delegiert Schuld nicht auf andere, weder auf Gott noch auf irgendwelche Menschen. Mit seinem „Ich“ steht er zu seiner eigenen Wahrheit: in Schuld verstrickt zu sein, gefangen wie in einem Netz, dem er aus Eigenem nicht enttrinnen kann. Nicht weniger abgründig als die Erfahrung von Schuld ist die Sehnsucht nach Befreiung aus diesem Gefängnis, eine Sehnsucht, die sich wie ein Hilfeschrei in eindringlichen Bitten um Rettung und Erneuerung äussert und die zugleich Ausdruck eines abgründigen Vertrauens ist: dass Gott, dem sein Vertrauen gilt, ihm mitten im Chaos menschlicher Schuld neues Leben schenken, ihn neu schaffen werde.

In seine nüchterne Selbstwahrnehmung fügt der Beter eine eigentümliche Aussage ein: „im Geheimen lehrst du mich Weisheit“. Was hat die verborgene Weisheit mit der zuvor so drastisch geschilderten Schuldverfallenheit zu tun? Und was mit der Bitte um Erneuerung? Wird hier einer esoterischen Geheimlehre das Wort geredet? Äußern sich so der Apokalyptik nahe stehende Kreise? Um den Sinn dieser enigmatischen Aussage zu verstehen, sei zunächst nach ihrem Ort innerhalb des Psalms gefragt, um dann auf den Inhalt von V. 8 selbst und seine Bedeutung für die Botschaft dieses Bußpsalms einzugehen.

## 1 Vers 8 und sein Ort in Psalm 51

Die Leistung von V. 8 für Ps 51 lässt sich nur vom Gesamtverständnis des Psalms her verstehen. Insofern ist dieser zunächst als Ganzer in den Blick zu nehmen. Aufgrund seiner durchgängigen Bitten wurde Ps 51 in der gattungskritisch orientierten Exegese häufig als Klage- oder Bittpsalm verstanden.

„Ps 51 gehört seiner Form nach zur Gattung der individuellen Klage- und Bittlieder, seinem Inhalt nach ist er ein Bußlied.“<sup>1</sup>

---

1 Deissler: Psalmen, 208.

## 1.1 Psalm 51 – ein Krankenspsalm?

Schon H. Gunkel hatte Ps 51 zu den Krankheitspsalmen gerechnet, dabei aber auch auf die Besonderheit dieses Gebetes hingewiesen:

„Den Sänger von  $\Psi$  51 quält mehr das Bewußtsein seiner Sünde als sein körperliches Leiden.“<sup>2</sup>

Auf die Krankheit des Beters verweist nach Gunkel vor allem V. 10:

„Aus dem Wunsche, ‚die Gebeine, die du zerschlagen hast, mögen frohlocken‘, wenn sie wieder gesund geworden sind, geht hervor, daß der Dichter wie viele der Sänger der Klagelieder ... an einer Krankheit leidet ...; dies körperliche Leiden eben ist es, das ihm gezeigt hat, daß er sündig sei.“<sup>3</sup>

In Gunkels Auslegung von V. 8 rückt allerdings nicht die Krankheit, sondern das Sündersein des Menschen in den Blick.<sup>4</sup>

E. Würthwein diagnostiziert in Ps 51 mehrere Hinweise auf eine Krankheit des Beters<sup>5</sup> und kommt zum Ergebnis, dass dieser Psalm als „eine Gebetsanleitung, Agende, eines theologisch bestimmten Kreises“ zu verstehen sei, „in dem der Glaube, daß Krankheit Folge von Sünde ist und infolgedessen nur durch göttliche Vergebung geheilt werden kann, maßgebend war.“<sup>6</sup> Auf den für unsere Frage einschlägigen V. 8 geht Würthwein in seinem Beitrag nicht ein.

- 
- 2 Gunkel: Einleitung, 184. Ähnlich äußert sich Gunkel in seinem Kommentar, doch bleibt für ihn unbestritten, dass Ps 51 als Krankenspsalm zu verstehen sei; vgl. Gunkel: Psalmen, 221f.: „Mit zerbrochenem Geiste und zerschlagenem Herzen <sup>19</sup>, tiefebeugt durch schweres körperliches Leiden <sup>10</sup>, im Innersten zerknirscht durch das Bewußtsein seiner Schuld, so erscheint der Psalmist vor Gott und schüttet vor ihm seine Seele aus. Sein Blick weilt nicht, wie es bei anderen Psalmisten so häufig ist, auf dem äußeren Geschehen, obwohl auch er natürlich die Befreiung von der Krankheit begehrt <sup>10</sup>; daher tritt bei ihm, wie das auch sonst gelegentlich vorkommt ..., die Schilderung seiner Leiden völlig zurück.“
  - 3 Ebd., 224. Ausgangspunkt des Leidens ist für Gunkel somit die Krankheit, die allerdings einen Reflexionsprozess auslöst. Vgl. auch Gunkel: Einleitung, 193: „Wo aber das Gewissen durch den Eintritt einer Krankheit wirklich getroffen ward, da konnte es geschehen, daß bei besonders innerlichen Naturen das Sündenbekenntnis nicht mehr nur Mittel für den Zweck der Heilung bildete. Da trat der Gedanke an die Krankheit zurück vor dem tieferen Gedanken, Jahves Zorn verdient zu haben, und wurde es oberstes Anliegen des Beters, Frieden mit Gott zu suchen und zu finden. Von dieser Denkweise zeigt sich  $\Psi$  51 beherrscht.“
  - 4 Gunkel: Psalmen, 223.
  - 5 Würthwein: Bemerkungen, 282–285 erwähnt v.a. die „zerschlagenen Gebeine“ (V. 10), ferner die Bitten um Erneuerung des Geistes (V. 12f.) und um Reinigung (VV. 4.9).
  - 6 Ebd., 387. Würthwein wendet sich ausdrücklich gegen ein Verständnis als Bußpsalm. Der Zusammenhang mit Sünde und Schuld erkläre sich dadurch, dass diese für Krankheit ursächlich seien. Doch auf letzterer liege das Hauptgewicht der Aussage. „Die Krankheit ist nach dem Verständnis des alttestamentlichen Judentums eine Folge von Sünde. Darum sind mit den Bitten des Kranken mehrfach Sündenbekenntnisse verbunden – der Krankheitspsalm wird zugleich ein Bußpsalm ... Denen, die Psalm 51 verfassten, waren die Hinweise auf die Verschuldungen, die zu der Krankheit führten, besonders wichtig. Darum treten diese Bekenntnisse so stark hervor,

## „Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

Auch K. Seybold deutet Ps 51 als Gebet eines Kranken, „der nach seiner Genesung die kultische Reinheit und soziale Rehabilitation sucht“<sup>7</sup>. Seybold gliedert den Psalm nach der Überschrift V. 1f. in folgende vier Abschnitte: VV. 3–6 brächten eine „Bitte um Begnadigung“<sup>8</sup>, VV. 7–10 die „Bitte um Entsündigung“<sup>9</sup>, VV. 11–14 die „Bitte um Erneuerung“<sup>10</sup> und VV. 15–19 schließlich die „Bitte um Indienstellung“<sup>11</sup>. V. 20f. mit ihrer „Bitte für Zion“<sup>12</sup> gäben sich als späterer Anhang zu erkennen.

Der für unseren Zusammenhang einschlägige V. 8 ist demnach Teil der Bitte um Entsündigung. Doch nimmt Seybold an, dass eine spätere Bearbeitung des Psalms V. 8 mit V. 11 vertauscht habe, denn in Anschluss an V. 7 mit dem Lebensbeginn „in Sünde“ und „in Schuld“ würde man V. 11 erwarten:

„8 ist wohl mit 11 vertauscht worden. Man erwartet hier die Bitte um die Nichtbeachtung der Umstände bei der ersten Geburt (11).“<sup>13</sup>

V. 8 hingegen gehöre in den Kontext der Erneuerung von VV. 12–14:

„Dagegen gehört 8 hierher, weil er das Bedürfnis formuliert, auch für die Zukunft und ihre dunklen und noch verschlossenen Wege Hilfe und Schutz zu haben, daß kein Rückfall geschehen wird. Dies geht nur mit neuer Ausrüstung, mit einem neuen Herz und Sinn (vgl. Jer 31,33f.; 32,39; Ez 36,26).“<sup>14</sup>

V. 8 spreche – so Seybold –

„offenbar von den verborgenen Stellen im Leben, auf die Gottes besondere Sorge gerichtet ist. Auch dort erwartet er Treue und Wahrhaftigkeit (אמת), auch dort soll seine Weisheit leitend sein, weil es das besondere Gebiet der Anfechtung und Versuchung durch die Sünde ist. Als Bitte für die Zukunft gehört 8 in die Nähe zu 12ff.“<sup>15</sup>

Nach Seybold weist V. 8 somit über die bloße Schuldverfallenheit, von der V. 7 spricht, hinaus und nimmt die Zukunft in den Blick. Ausgerüstet mit „Treue und Wahrhaftigkeit (אמת)“ und unterwiesen in der göttlichen „Weisheit“ (הכמה) sei

---

daß man den Eindruck gewinnt, es handle sich um einen Bußpsalm. Aber der Eindruck ist falsch. Primär handelt es sich um einen Krankheitspsalm, der wegen der dogmatischen Verknüpfung von Krankheit und Sünde zu einem Bußpsalm wird“ (ebd., 385).

7. Seybold: Psalmen, 211. Seybold sieht einen „Blutschuldverdacht“ (ebd.) vor allem in VV. 10.16 ausgedrückt.

8. Ebd.

9. Ebd., 212.

10. Ebd., 213.

11. Ebd.

12. Ebd., 214.

13. Ebd., 212. Die von Seybold vorgeschlagene Textfolge wäre demnach (Übersetzung Seybold): „(7) Sieh, in Schuld bin ich geboren, / und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen! (11) Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden, / und tilge alle meine Verfehlungen!“

14. Ebd., 213.

15. Ebd., 212.

der Beter für die Zukunft gerüstet. Auf diese Beobachtung von Seybold wird im Rahmen der Interpretation von V. 8 noch zurückzukommen sein.

Eine sorgfältige Untersuchung des Vokabulars von Ps 51 macht es wenig wahrscheinlich, dass Ps 51 als Krankheitspsalm zu bestimmen sei.<sup>16</sup> Der Vergleich mit Ps 6,<sup>17</sup> Ps 38<sup>18</sup> und 41 zeigt den Unterschied nur zu deutlich. Die Tatsache, dass Ps 51 mit seiner Bitte um die Erneuerung von Herz und Geist auf Ez 36 als Gebertext zurückgreift,<sup>19</sup> macht die Krankheit als ursprünglichen Sitz im Leben des Psalms unwahrscheinlich. Außerdem wird man die Aussage „zerschlagenes Gebein“ nicht von einer Krankheit, sondern von der Totengebein-Vision Ezechiels her zu deuten haben. Das Vokabular des Psalms und die damit verbundenen biblischen Querverweise<sup>20</sup> sowohl hinsichtlich der Schuld wie auch hinsichtlich der Heilung weisen nicht in den Bereich der Krankheit. Sie zielen vielmehr auf eine doppelte Einsicht: in die radikale Schuld des Menschen und in die nicht weniger radikale Vergebungsbereitschaft Gottes.<sup>21</sup>

## 1.2 Psalm 51 – ein Bußpsalm?

Die Mehrheit der Exegeten sieht in Ps 51 mit guten Gründen nicht das Klagegebet eines Kranken, sondern einen Bußpsalm. Auch hierbei handele es sich gattungsmäßig um einen individuellen Klagepsalm, doch bestünde die Not nicht in der Krankheit als solcher, sondern in der Schuld des Beters. Der Psalm sei deshalb als Bittgebet um Vergebung angesichts von Sünde und Schuld zu verste-

---

16 Ausführlicher dazu Zenger in: Hossfeld/Zenger: Psalmen, 42–44; vgl. auch Irsigler: Neuer Mensch, 298.

17 Auch Ps 6 wird neben Ps 51 seit alter Zeit zu den sieben Bußpsalmen gezählt (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 142). Der Gotteszorn (V. 2), um dessen Abwendung der Beter von Ps 6 bittet, wäre demnach eine Reaktion auf seine Sünde. Doch spricht der größte Teil des Psalms von schwerer Krankheit, aus der die Bitte des Beters laut wird (VV. 2–8). Dass auch die Feinde des Beters erwähnt sind, ist für das Gebet eines Kranken nicht ungewöhnlich (vgl. Ps 38; 41). Zieht doch die Krankheit in der Regel soziale Desintegration nach sich, die in der Feindklage ihren Ausdruck findet (vgl. dazu auch Ijob 19,1–22).

18 Ps 38, der wie Ps 6 und 51 zu den Bußpsalmen gehört, gibt sich als Gebet eines Schwerkranken zu erkennen (vgl. VV. 3f.6–9), formuliert aber den Zusammenhang von Krankheit und Schuld ausdrücklich. Dies dürfte mit ein Grund sein, warum Ps 38 unter die Bußpsalmen eingereiht wurde. Der Vergleich mit Ps 38 macht verständlich, warum Ps 51 besser nicht den Krankenpsalmen zuzurechnen, sondern als Bußpsalm zu verstehen ist.

19 Vgl. dazu die Beiträge von F. Markter und C. Neuber in diesem Band.

20 Ps 51 ist neben Ex 32–34, Lev 14,1–32 und Num 19,14–22 besonders von der prophetischen Literatur beeinflusst. Dabei kommt Spendertexten aus Jesaja (40–66), aus Ezechiel (6,8–10; 36,16–38; 37,1–14) und Jeremia (Jer 31; 33) besondere Bedeutung zu.

21 Vgl. dazu die Beiträge von D. Helms und A. Wagner im vorliegenden Band.

„Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

hen.<sup>22</sup> Von der Gattung des Klagepsalms her ergibt sich für Ps 51 folgende Drei- bzw. Vierteilung.<sup>23</sup> V. 3f. bringen den *Anruf Gottes* und die *eröffnende Bitte*. Als *Notschilderung* folgt in VV. 5–8 das Bekenntnis der Sünde, wobei in V. 5f. die Sünde als Tat, in V. 7f. die generelle Sündhaftigkeit des Menschen zur Sprache käme. Die für die Klage typische *Bitte* VV. 9–14 sei zunächst eine Bitte um Vergebung (VV. 9–11), dann um Erneuerung (VV. 12–14). Das die Klage abschließende *Lobgelübde* VV. 15–19 beginnt mit der Selbstaufforderung, die Erfahrung der Vergebung weiterzugeben (V. 15), formuliert in V. 16f. jeweils eine Bitte mit Lobgelübde und schließt unter Hinweis auf das rechte Opfer V. 18f. mit der Begründung ab.<sup>24</sup>

Bei dieser Deutung von W.H. Schmidt, die der Struktur des individuellen Klageliedes folgt, gehört V. 8 zur Notschilderung, näherhin zum Sündenbekenntnis VV. 5–8, das aus den beiden Abschnitten V. 5f. „Die Sünde als Tat“<sup>25</sup> und V. 7f. „Die Sündhaftigkeit des Menschen“<sup>26</sup> besteht. Dass die Aussage von V. 8 Teil der Notschilderung sein soll, will allerdings nicht so recht zum Inhalt des Verses passen.<sup>27</sup>

Für das Verständnis der VV. 7 und 8, die durch den gleichen Versanfang יך „siehe“ (LXX: ἰδοὺ γάρ) verbunden sind, erwägt Schmidt zwei alternative Möglichkeiten einer Verhältnisbestimmung. So ließen sich V. 7 und V. 8 in Opposition zueinander deuten im Sinne von „einerseits“ – „andererseits“. Dies hieße, dass „das ‚Du‘ Gottes, das Einsicht gewährt ..., mit seiner Weisheit dem ‚Ich‘ entgegen[tritt]“<sup>28</sup>. Während V. 7 den Zustand des Menschen in Schuld und Sünde vom Anfang der Existenz an beschreibe, würde V. 8 kontrastiv dazu ein Bekenntnis zum Handeln Gottes formulieren. Schmidt favorisiert jedoch die zweite Alternative, welche die beiden V. 7f. nicht kontrastiv deutet, sondern sie als eine gemeinsame Aussage versteht, bei der V. 7 von V. 8 her zu interpretieren sei. M.a.W.: In der Erkenntnis seiner radikalen Sündhaftigkeit von Anfang an, die

---

22 So etwa Deissler: Psalmen, 208; Haag: Psalm 51, 179; Kraus: Psalmen, 540; Westermann, Psalmen, 72; Schmidt: Eschatologie, 345; Zenger in: Hossfeld/Zenger: Psalmen, 44.

23 Zum Folgenden vgl. Schmidt: Eschatologie, 346.

24 Es ist auffällig, wie sehr Schmidt: Eschatologie, 357 das Verständnis des Lobgelübdes VV. 15–19 nicht aus der Eigenaussage des Psalms, sondern vom Muster der Gattung her erschließt. Dabei wirken die Bitten im Rahmen des Lobgelübdes doch eher störend, sie fügen sich hingegen gut in den Gesamtduktus des Psalms ein. Insofern ist zu fragen, ob Ps 51 nicht danach verlangt, zunächst in seinem Eigenprofil gedeutet zu werden und nicht lediglich als Exemplar einer Gattung.

25 Schmidt: Eschatologie, 346.

26 Ebd.

27 Zu Recht macht Seybold: Psalmen, 212 darauf aufmerksam, dass die Aussage von V. 8 über die Notschilderung hinausweist und eine Zukunftsperspektive in sich trägt.

28 Schmidt: Eschatologie, 351. BHK schlägt vor, statt יך in V 8a אהך יך zu lesen, doch gibt es für eine solche Ergänzung keinen Anhalt in den Textzeugen. Durch diese Korrektur entsteht eine kontrastive Lesart zwischen V. 7 und V. 8, die nicht zu übernehmen ist.

der Beter in V. 7 bekennt, zeige sich die Weisheit, die JHWH ihn nach V. 8 gelehrt, und die Wahrheit, an der er Gefallen habe.<sup>29</sup> Vom logischen Gedankengang her ist somit das Geschehen von V. 8 – Gottes Wohlgefallen an der Wahrheit im Verborgenen und sein Kundtun von Weisheit im Geheimen – Voraussetzung für die Erkenntnis der radikalen Verstrickung des Menschen in Schuld.

Nun stellt sich freilich die Frage, ob die Notschilderung nicht schon als überwunden zu gelten hat, wenn die Wahrnehmung des radikalen Schuldig-Seins (V. 7) bereits Folge der Wahrheitsfähigkeit und der gottgewirkten Weisheit (V. 8) des schuldverfallenen Menschen ist. Als Teil der Notschilderung des Beters will V. 8 sich nicht recht einfügen. So wahr es ist, dass die Weisheit Gottes (V. 8) zu einem vertieften Verstehen der eigenen Schuld (V. 7) führt, V. 7 also von V. 8 her zu lesen ist, so unbefriedigend erscheint es, sich auf diese eine, retrospektive Leserichtung V. 8 → V. 7 festzulegen.<sup>30</sup> Gerade die vielen Schwierigkeiten im Verständnis von V. 8 legen es nahe, die textliche Einbindung von V. 8 in den Kontext des Psalms offener anzugehen und mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Aussage von V. 8 über die Not des Sünderseins hinausweist.

Erneut zeigt sich, dass Ps 51 von einer vorgegebenen Gattung her nicht zu fassen ist. Deshalb gilt es, dem individuellen Profil dieses Gebetes mehr Beachtung zu schenken, um den Sinn der Aussage von V. 8 zu erhellen.

### 1.3 Psalm 51 und die Tradition der Bußliturgien

Viele Gründe sprechen dafür, dass Ps 51 als Bußgebet entstanden ist und als solches verstanden sein will. Dies muss aber nicht heißen, dass die Gattung „Klagelied (eines Einzelnen)“ die alleinige Matrix für das Verständnis des Gebetes abgibt. Eine alternative Verstehensmöglichkeit bietet die Tradition der Bußliturgien,<sup>31</sup> die in spätalttestamentlicher Zeit in die großen Bußgebete Esr 9,5–15; Neh 1,5–11; 9,6–37; Dan 9,4–19 einmünden und ihre Vorläufer in den von der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie beeinflussten prophetischen

---

29 Schmidt: Eschatologie, 351: „Von dem Parallelismus des gleich einführenden ‚Siehe‘ her liegt es näher, V. 8 auf V. 7 zu beziehen: die im Bekenntnis ausgesprochene rückhaltlose Selbsterkenntnis erscheint eben als die Weisheit bzw. Wahrheit.“ So schon Gunkel: Psalmen, 223; Kraus: Psalmen 1–59, 544f. Ähnlich Zenger in: Hossfeld/Zenger, 41: „Die beiden Aussagen V 7 und V 8 sind nicht kontrastiv (‚ich bin ... – doch du ...‘), sondern V 7 nennt die dem Beter gemäß V 8 von Gott geschenkte ‚Weisheit‘“. Vgl. auch Deissler: Psalmen, 209: „Was ihn [den Beter; F.S.] zutiefst getroffen hat, ist die Erkenntnis einer ihn von Geburt her durchwaltenden Sündigkeit bzw. Geneigtheit zur Sünde ... Diese Einsicht in die eigenen abgründigen Tiefen ist als göttlich geschenkte und vom Menschen ergriffene Weisheit Gott wohlgefällig (V. 8).“

30 Vgl. dazu noch einmal Seybold: Psalmen, 212f.

31 Vgl. dazu besonders: Lindström: Sin and Suffering; Bohle: Traditionsgeschichte; Haag: Psalm 51; Mosis: Umkehr.

„Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

Bußgebeten Hos 6,1–6, 14,2–9, Jer 3,21–4,2, 14,7–9.17–21 und Kglg 3,40–47 haben.<sup>32</sup>

Charakteristisch für die Tradition der Bußgebete ist ein ausgeprägtes Sündenbekenntnis, häufig ausgedrückt unter Verwendung der Wurzel ירה-Hitpael (Esr 10,1; Neh 1,6; 9,2.4; Dan 9,4), mitunter auch mit ירה-Hifil. Nun bedeutet ירה-Hifil im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments „ein auf das Handeln Gottes bezogenes Loben“.<sup>33</sup> Das von ירה abgeleitete Nomen תודה taucht entsprechend in einer zweifachen Bedeutung auf: als „(Sünden-)Bekenntnis“ und als „Lobpreis“. Dieser Zusammenhang macht deutlich, dass das Sündenbekenntnis nicht nur das eigene Fehlverhalten benennt, sondern zugleich als Akt der Anerkennung Gottes, seiner Gerechtigkeit und seiner Souveränität zu verstehen ist.

Das Sündenbekenntnis zielt in den Bußgebeten nicht auf einzelne Fehlhandlungen, die zu reparieren wären, sondern auf die grundlegende menschliche Erfahrung des Scheiterns, auf das Faktum der Verweigerung gegenüber der Wegweisung Gottes und seiner Führung durch die Geschichte. Damit impliziert die im Sündenbekenntnis vollzogene Anerkennung Gottes die grundsätzliche Bereitschaft zur Umkehr und zum radikalen Neubeginn. Hinzu kommt, dass die Bußgebete nicht nur den Einzelnen und seine Generation, sondern auch frühere Generationen, ja die Gesamtheit der Generationen des in der Geschichte existierenden JHWH-Volkes im Sündenbekenntnis zu Wort kommen lassen. So lautet das in der fiktiven Bußliturgie Jer 3,21–4,2<sup>34</sup> gesprochene Sündenbekenntnis (V. 25):

„Denn gegen JHWH, unseren Gott, haben wir gefehlt, wir und unsere Väter, von unserer Jugend an bis zu diesem Tag.“

Zu dieser besonderen Form des Sündenbekenntnisses sind zwei Anmerkungen zu machen: (1) Die Geschichte des Gottesvolkes rückt als Ganze in den Blick und stellt diese als eine einzige Geschichte der Verweigerung dar. Die Solidarität und Einheit des Gottesvolkes ist aufgrund einer durchgehenden Haltung der Verweigerung eindeutig negativ bestimmt.<sup>35</sup> Diese Gesamtschau der Geschichte dient nicht dazu, um in einer Art Kollektivhaftung die Schuld auf andere abzuwälzen und sich zu entschuldigen,

---

32 Vgl. dazu Haag: Psalm 51, 176–179.

33 Ebd. 176.

34 Ausführlicher dazu Mosis: Umkehr, 52–56.

35 Diese Deutung der Geschichte als einer Geschichte der Verweigerung findet sich auch in Jer 14,19–22; 16,10–13; 44,17.21; Ez 16; 20. In diesen Zusammenhang gehören auch die großen nachexilischen Bußgebete Esr 9; Neh 9; Dan 9. Zur Solidarität in der Schuld mit den „Vätern“ vgl. Esr 9,7; Neh 9,1f.16–18.26.29.30.34; Dan 9,8.

„sondern die *activa participatio*, die eigene aktive Mittäterschaft an der die Geschichte umfassenden und durchwaltenden Sündentat vereint alle Generationen und bindet die ‚Söhne‘ mit den ‚Vätern‘ zusammen.“<sup>36</sup>

(2) Die Tatsache, dass die gesamte Geschichte des Gottesvolkes in den Blick kommt, hebt die theologische Dimension der Sünde in bewusster Einseitigkeit hervor.<sup>37</sup> Diese Besonderheit der Bußgebete wirkt sich für Ps 51 dahingehend aus, dass die Radikalität der Verweigerung bis in die Wurzeln der Existenz (V. 7) und die Konzentration auf die Gottesbeziehung (V. 6) übernommen, jedoch auf der Ebene des Individuum realisiert werden.

Die Radikalität der Verweigerung des Gottesvolkes in seiner Gänze, die im Bußgebet vor Gottes Angesicht getragen wird, zielt mit innerer Notwendigkeit auf eine entschiedene Umkehr im Sinne einer Rückkehr zu JHWH. Nun zeigt aber gerade die im Sündenbekenntnis vergegenwärtigte Geschichte, dass Israel zu einer derartigen Wende nicht fähig ist, müsste es doch heraustreten aus seiner bisherigen verfehlten Geschichte. Doch wie sollte dies möglich sein? Nur eine neue Initiative von Seiten Gottes kann eine solche Wende herbeiführen und das in Schuld verhaftete Gottesvolk zu diesem radikalen Schritt befähigen. Damit korreliert die abgründige Verweigerung Israels nicht nur mit der anstehenden radikalen Umkehr, sondern vor allem mit der Radikalität des Heilshandelns JHWHs. Denn dieses ist die Voraussetzung für die ausstehende Umkehr als Weg in eine neue Qualität der Gottesbeziehung. Dieser dreifache Konnex ist für das Verständnis von Ps 51 von besonderer Bedeutung.<sup>38</sup>

## 1.4 Psalm 51 und sein Eigenprofil

Es ist davon auszugehen, dass sich die Verfasser von Ps 51 an der Gattung eines Klageliedes orientierten, wobei sie die radikale Verstrickung des Menschen in Schuld als die eigentliche Not wahrnahmen, aus der Befreiung und Erlösung durch Gott zu geschehen habe. Diesen Bußpsalm jedoch lediglich als Exemplar einer Gattung zu verstehen, hieße ihn zugleich missverstehen. Es ist offensicht-

---

36 Mosis: Umkehr, 53.

37 Vgl. ebd., 54: „Wo in der Weise von der Schuld Israels die Rede ist, daß alle Generationen Israels bis auf die gegenwärtige, also ‚sie und ihre Väter‘ sich jeweils in dieselbe Sündengeschichte eingereiht sehen, wird Schuld und Sünde nahezu ausschließlich als Sünde gegen Gott gesehen: Jahwe verlassen, ihn vergessen, nicht auf seine Stimme hören, von ihm abtrünnig werden, kurz: ‚sich verfehlen gegen Jahwe‘ ist der Kern allen Schuldigwerdens ... Israels, und der Kern aller Umkehr und aller Buße ist die Rückkehr zu Jahwe.“

38 Es ist offensichtlich, dass die Radikalität sowohl des Sündenbewusstseins wie die der geforderten Umkehr und des von Gott her erwarteten Heils unter dem Einfluss der prophetischen Verkündigung von Jeremia, Ezechiel und Deuterocesaja bzw. der ihnen verpflichteten Tradenten entstanden ist.

„Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

lich, dass die Grundform der Gattung „Klagelied“ auf kreative Weise ausgestaltet wurde, so dass ein singuläres Textgewebe entstand.<sup>39</sup>

Auch Gattungselemente von Bußgebeten und Bußliturgien wirkten auf die Ausgestaltung des Gebetes ein: vor allem die radikalisierte Wahrnehmung der Sündigkeit menschlicher Existenz, die bewusst einseitige Betonung der theologischen Dimension der Sünde, das Sündenbekenntnis mit der Bereitschaft einer radikalen Umkehr zu Gott und die Bitte um Erneuerung durch Gott aufgrund seines Erbarmens. Doch auch hier zeigt sich, dass die Verfasser von Ps 51 ihren eigenen Weg gehen. Der wichtige Ausdruck für das Bekennen der Sünden יָדָה findet sich nicht. Statt des Bekenntnisses der Sünden unterstreicht der Psalmist die Erkenntnis der Sünde und setzt damit einen neuen Akzent. Außerdem werden die kollektiven Aussagen der Bußgebete auf die Situation des Einzelnen übertragen. Ein Durchgang durch das Textgewebe von Ps 51 zeigt nicht nur sein individuelles Gepräge auf, sondern lässt die Stellung und Funktion von V. 8 deutlicher sichtbar werden.<sup>40</sup>

Auf die Überschrift V. 1f., die später im Rahmen der Davidisierung vorangestellt wurde,<sup>41</sup> folgt das eigentliche Korpus des Psalms, VV. 1–21. Aufgrund der verwendeten Lexeme legt sich eine Dreiteilung des Textes nahe: VV. 2–11, 12–19 und 20f.<sup>42</sup>

In VV. 3–11 dominieren die Begriffe für Sünde und Schuld (פֶּשַׁע, עוֹן bzw. עוֹן und חַטָּא bzw. חַטָּאת) wie die Verben, die Befreiung und Reinigung von

---

39 Die betonte Anrede JHWHs, die Notschilderung, die mehrfache Bitte um Befreiung und Elemente des Lobgelübdes zeigen an, dass ein Klagelied als Vorlage gedient haben dürfte. Andererseits ist die Not auf die Schuld reduziert, von der dreifachen Kommunikationsrichtung eines Klageliedes (Anklage Gottes, Anklage der Feinde, Selbstbeklagung) wird vor allem der Gottesbezug realisiert, wobei Gott nicht angeklagt, sondern gerechtfertigt wird (V. 6). Auch die Feinde fehlen in der Klage, sie tauchen nur im Lobgelübde (V. 15) auf. Dieses ist normalerweise in dritter Person formuliert, hier hingegen wird die Anrede Gottes (2. Person) auch im Lobgelübde durchgehalten. Die Abweichungen von der Gattung „Klagelied“ sind v.a. aufgrund der Aussageabsicht nötig, die sich auf das Thema „Sünde“ konzentriert.

40 Zum Folgenden vgl. Magne: Répétitions; Barbiero: Un cuore spezzato; Irsigler: Neuer Mensch; Tagliacarne: Beobachtungen; Zenger in: Hossfeld/Zenger, 45–49.

41 Zur Rolle Davids in Ps 51 und im Psalter vgl. den Beitrag von T. Häner im vorliegenden Band.

42 Ein Dreierhythmus entsteht bereits durch mehrere triadische Strukturen (vgl. Zenger in: Hossfeld/Zenger, 50): So wird die Barmherzigkeit Gottes in V. 3 mit den drei Lexemen תָּנַן, חָסַד, חַסֵּד beschrieben (ebd.), Sünde und Schuld mit den drei Wurzeln פֶּשַׁע, עוֹן, אָוֶן bzw. עוֹן, חַטָּא, חַטָּאת. Auch für die erbetene Reinigung tauchen drei Lexeme auf: מָחָה, כָּבַס, וְטָהַר, wohingegen das Lexem רִיחַ „Geist“ innerhalb der VV. 12–14 jeweils einmal, insgesamt also wieder dreimal vorkommt. Diese gezielte Verwendung des Vokabulars lässt vermuten, dass auch die Gesamtstruktur des Psalms durch den Einsatz des Vokabulars sorgfältig gestaltet wurde. Zur Lexematik des Psalms vgl. die Beiträge von D. Helms und A. Wagner in diesem Band.

Schuld ausdrücken (מחה, כבס, וטהר).<sup>43</sup> Dieses semantische Feld endet deutlich erkennbar und abrupt mit V. 11.<sup>44</sup>

Der zweite Teil hingegen ist bestimmt von anthropologischen Ausdrücken wie לב „Herz“ (VV. 12.19), רוח „Geist“ (VV. 12.13.14.19),<sup>45</sup> לשון „Zunge“ (V. 16: „meine Zunge“), שפה „Lippe“ (V. 17a: „meine Lippe“) und פה „Mund“ (V. 17b: „mein Mund“). Hinzu kommt, dass die Gottesbezeichnung אלהים im ersten Abschnitt nur einmal (V. 3) auftaucht, in VV. 12–19 hingegen fünfmal (VV. 12.16[2x].19[2x]).<sup>46</sup> Durch die Gottesbezeichnung אלהים in V. 12 und V. 19 wie durch die Stichworte לב und רוח in VV. 12.19, wobei diese einander chiasmisch zugeordnet sind, werden VV. 12–19 als in sich stehender Textabschnitt markiert. Dieser lässt sich noch einmal in die Teilabschnitte VV. 12–14.15–17.18f. untergliedern.<sup>47</sup> Mit dem Motiv des Opfers bilden V. 18f. zugleich eine Brücke zum (vermutlich später angefügten) Schlussteil, V. 20f., der die bislang auf das Individuum bezogenen Aussagen mit den Motiven „Jerusalem“ und „Zion“ kollektivierend weiterführt.<sup>48</sup>

Da für das Verständnis der Aussage von V. 8 der erste Teil des Psalms eine besondere Rolle spielt, ist dessen Struktur näher zu untersuchen. Dass VV. 3–11 durch das Vokabular (Sündenterminologie und Bitte um Reinigung) und durch die Inklusion mit dem Stichwort מחה (VV. 3.11) als eigener Textabschnitt gekennzeichnet sind,<sup>49</sup> wurde bereits deutlich. Auch in VV. 3–11 zeigt sich eine

43 Vgl. dazu Zenger in: Hossfeld/Zenger, 47: „Beide Teile haben jeweils ihr spezifisches semantisches und theologisches Profil (V 3–11: unterschiedliche Nomina und Verben des Themas Sünde bzw. Befreiung des betenden Ich von Sünde; diese fehlen in V 12–19, wo nur in V 15 von Sünde/Verbrechen anderer Menschen die Rede ist; V 12–19: mehrfaches Vorkommen der anthropologischen Begriffe Herz, Geist, aber auch Zunge, Lippen, Mund; keiner dieser Begriffe findet sich in V 3–11).“

44 Zwar taucht noch in V. 12 die Wurzel טהר auf, ist dort aber nicht auf die Sünde, sondern auf das Herz bezogen: לב טהור קרא לי אלהים „ein reines Herz erschaffe mir, Gott.“ In V. 15 finden sich die Ausdrücke פשע und חטא, dienen aber nicht zur Charakterisierung des Beters, sondern zur Kennzeichnung der Personengruppen, vor denen der Beter sein Glaubenszeugnis ablegt: אלקמה פשעים אלקמה פשעים „Ich will Frevler deine Wege lehren, so werden Sünder zurückkehren zu dir.“ Die Verwendung des spezifischen Vokabulars aus dem ersten Teil des Psalms VV. 3–11 in dessen zweitem Teil dient gerade dazu, die Transformation im Beter sichtbar zu machen.

45 Die Verwendungsweise von רוח in VV. 12–19 ist insofern auffällig, als neben dem üblichen Femininum in V. 19 רוח נשברה „ein zerbrochener Geist“ in V. 12 mit רוח נכון „und einen festen Geist“ ein maskulines Genus von רוח vorliegt. Die beiden weiteren Belege von רוח in V. 13 und V. 14 lassen sich im Genus nicht eindeutig zuweisen.

46 V. 17 gebraucht zudem die Gottesanrede אדני, so dass auch die Verwendung der Gottesbezeichnungen für eine Textgliederung des Psalms in die beiden Abschnitte VV. 3–11 und VV. 12–19 spricht.

47 Zur Begründung vgl. Zenger in: Hossfeld/Zenger, 47.

48 Vgl. dazu den Beitrag von C. Neuber im vorliegenden Band; ferner Mosis: Mauern; Sedlmeier: Jerusalem – Jahwes Bau, 100–110.

49 Während in V. 3b die Wortfolge Imperativ + direktes Objekt (מחה פשעי) vorliegt, lautet diese in V. 11b direktes Objekt + Imperativ (רקל-צויתי מחה). Natürlich ist die jeweilige Wortfolge auch

durchdachte Strukturierung des Textes. V. 3f. sind mit ihren einführenden Bitten im üblichen Parallelismus membrorum gestaltet und jeweils chiasmisch angeordnet. Nun schlagen die Eröffnungsverse nicht nur die Brücke zu V. 11 (מזה: 3b → 11b; ען: 4a → 11b; חטא: 4b → 11a), sondern auch zu V. 9. So greift V. 9a die Wurzel טהר aus V. 4b auf, V. 9b die Wurzel כבס aus V. 4a. Mit diesem spiegelbildlichen Rückgriff von VV. 9–11 auf V. 3f. übernehmen die Bitten in V. 3f. und VV. 9–11 eine rahmende Funktion um die Aussagen von VV. 5–8.<sup>50</sup>

Mit der Rahmung durch V. 3f.9–11 sind VV. 5–8 als zentraler Textabschnitt in VV. 3–11 ausgewiesen. Ein Neueinsatz wird bereits mit der V. 5 einleitenden Konjunktion כי „ja/denn“ markiert. Hinzu kommt eine Änderung des Kommunikationsgeschehens. Aus den Bitten mit der Anrede Gottes und der Bewegungsrichtung „du“ – „ich“ (V. 3f.) werden in VV. 5–8 Reflexionen über die Lage des Beters „coram Deo“.<sup>51</sup> Außerdem ist der Textabschnitt durch das Stichwort ידע in Präformativkonjugation gerahmt, das in V. 5 im Kal (עָדַע), in V. 8 im Hifil (תוֹדִיעֲנִי) verwendet ist. Dadurch lassen sich VV. 5–8 als Mitte von VV. 3–11 bestimmen. Wie ist nun V. 8 mit seiner Aussage über die von Gott her mitgeteilte חכמה „Weisheit“ in das Aussagegefälle von VV. 5–8 eingebunden?

## 2 Vers 8 und die Reflexion der Verse 5–8

VV. 5–8, durch die Rahmung mit der Wurzel ידע (VV. 5.8) vom Kontext abgegrenzt, lassen sich intern noch einmal untergliedern. Wichtiges Textsignal ist hierbei die doppelte Deixis הן „siehe“ zu Beginn von VV. 7.8. Dadurch heben sich V. 7f. von den vorausgehenden V. 5f. ab. Diese ihrerseits sind durch die beiden synonymen Parallelismen in VV. 5.6a aufeinander bezogen, wobei V. 5ab das Ich des Beters hervorhebt, V. 6ab hingegen das göttliche Gegenüber in den

---

durch den Parallelismus membrorum der einzelnen Verse verursacht, dennoch ergibt sich auf der Ebene des Gesamtpsalms eine chiasmische Verschränkung von V. 3b mit V. 11b, was die Textkohärenz von VV. 3–11 verstärkt. Die Schlussposition von V. 11 wird auch „durch die ungewöhnliche Satzteilfolge (Objekt – Imperativ in Schlußposition) und durch die Totalitätsangabe“, mit der „der zusammenfassende Charakter unterstrichen“ (Zenger in: Hossfeld/Zenger, 46) werde, sichtbar gemacht.

50 Vgl. dazu ebd.: „Daß diese Rahmung intendiert ist, bestätigt sich durch die Beobachtung, daß die in V 3–4 gegebene Abfolge der Verben, mit denen die Befreiung von den Sünden erbeten wird, sich in V 9–11 in spiegelbildlicher Entsprechung wiederholt: ‚tilge aus‘ (V 3b) – ‚wasche mich‘ (V 4a) – ‚reinige mich‘ (V 4b) – ‚daß ich rein werde‘ (V 9a) – ‚wasche mich‘ (V 9b) – ‚tilge aus‘ (V. 11b).“ Zugleich aber wird der äußere Rahmen in VV. 9–11 insofern durchbrochen, als die Aussagen von V. 10 deutlich über die Rahmung hinausweisen und bereits das göttliche Heils-handeln von VV. 12–19 in Form der Bitte antizipieren.

51 Vgl. dazu den Beitrag von A. Wagner in diesem Band, der V. 3f. und 9–11 dem Sprechakt „Bitten“ mit Anrede Gottes zuweist, in VV. 5–8 hingegen „Feststellungen“ sieht – „coram Deo“.

Vordergrund rückt. Die Aussage von VV. 5–6ab mündet in den mit לַמַּעַן eingeführten Final- oder Konsekutivsatz V. 6cd ein, der zwar wie VV. 5–6ab als synonyme Parallelismus gestaltet ist, aber dadurch aus dem Rahmen fällt, dass die Verbformen aus der Affirmativ- in die Präformativkonjugation übergehen. V. 7f. sind wie erwähnt durch das Satzdeiktikon הָ eingeführt und als synonyme Parallelismen gestaltet. Die Struktur des Textabschnittes VV. 5–8 weist somit V. 6cd als Zentrum aus, um das sich die vier synonymen Parallelismen VV. 5ab.6ab und VV. 7ab.8ab gruppieren.<sup>52</sup>

Damit scheint die Einordnung der Aussage von V. 8 in den Aussageduktus von VV. 5–8 klar zu sein. Nun gibt es jedoch abweichende Zugänge zum Psalm, die auch V. 8 einen anderen Stellenwert zuweisen.<sup>53</sup> C. Westermann setzt V. 8 in Klammern und gibt ihn in korrigierter Form wie folgt wieder:

„[Siehe: in Wahrheit hast du Gefallen an Zuversicht (?), im Verborgenen tust du mir Weisheit kund!]<sup>54</sup>

Nach ihm stellt V. 8 vermutlich einen „Zusatz zu V. 18“<sup>55</sup> dar.

„V. 8 ist im Text schwierig, darüber hinaus auch in seiner Funktion im Zusammenhang. Er wirkt hier als Fremdkörper; wahrscheinlich folgte V. 9 unmittelbar auf V. 7. V. 8 ist dann eine nachträglich in den Text aufgenommene Randbemerkung; darauf verweist das einleitende ‚Siehe!‘ (*hēn*), das nach dem ‚Siehe!‘ am Anfang von V. 7 hart und unorganisch wirkt. Diese Randbemerkung paßt nach V. 7 nicht, wohl aber würde sie gut nach V. 18 passen: ‚Denn du hast kein Gefallen an (V. 18a), ... wohl aber hast du Gefallen an ...‘ (V. 8a). Der Anfang von V. 8 wäre dann zu übersetzen: ‚Siehe, in Wahrheit hast du Gefallen an ...‘. Aber das folgende Wort *battūhōt* ist unerklärt (KBL). Mit Änderung des letzten Radikals kann man vermuten *bittāhōn* = Zuversicht; aber der zweite Halbvers paßt nicht dazu ‚und im Verborgenen tust du mir Weisheit kund‘. So muß V. 8 unerklärt bleiben; sicher ist nur, daß er hier seinen ursprünglichen Ort nicht hatte.“<sup>56</sup>

Westermanns Deutung wirft mehr Probleme auf als sie klärt. Dass sich die V. 8 einleitende Deixis הָ „hart und unorganisch“ an V. 7 anfügen würde, ist als reines Geschmacksurteil nicht hilfreich. Dass V. 8 ursprünglich als Randbemerkung gedacht war, die in den Text eingedrungen sei, bleibt eine Vermutung. Die Umstellung von V. 8 hinter V. 18 schafft neue und größere Probleme. Zum einen

52 Barbiero: Un cuore spezzato, 166 bezeichnet V. 6b als Mitte („centro della prima strofa“) von VV. 3–11. In diesem Sinne äußern sich auch Zenger in: Hossfeld/Zenger, 46; Ravasi: Salmi, 27.

53 Auf den Vorschlag von Seybold: Psalmen, 212, wonach V. 8 mit V. 11 vertauscht worden sei und die beiden VV. 7.11 aufeinander zu folgen hätten, V. 8 hingegen in den Aussageduktus von VV. 12–14 gehören würde, wurde bereits hingewiesen. Er überzeugt nicht.

54 Westermann: Ausgewählte Psalmen, 71. Als Alternativübersetzung, die ohne Textkorrektur auskommt, schlägt er vor: „An Wahrheit hast du Gefallen im Innersten“ (ebd.).

55 Ebd., 72.

56 Ebd., 74f.

„Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

passt V. 8 hinter V. 18 noch weniger als hinter V. 7, zum anderen wird durch die Textumstellung der Zusammenhang zwischen V. 18 und V. 19 gestört. In der vorliegenden Textgestalt stellt V. 19 eine sinnvolle Fortsetzung von V. 18 dar. Mit der von Westermann vorgeschlagenen Textänderung von V. 8a – statt בטחוט *battūhōt* „im Verborgenen“ liest er בטחון *bittāhōn* „Zuversicht“ – passen auch die beiden Halbverse 8a und 8b nicht mehr zusammen. Die Erklärung Westermanns macht aus V. 7f. einen Torso und ist letztlich eine Kapitulation vor dem Text.

Einen anderen Weg geht E. Haag, der V. 7f. literarkritisch isoliert und sie als spätere Bearbeitung eines Grundtextes versteht. Er nimmt nicht nur für die Überschrift V. 1f. und die Schlussverse V. 20f. sondern auch für die VV. 7f.14 eine spätere Entstehung an. Daneben sieht er noch einige Glossierungen in VV. 16a<sup>a</sup>.b; 17a<sup>a</sup>.b; 19a<sup>a</sup>.b und kommt zu einem Grundbestand aus drei Strophen, die jeweils um eine zentrale Aussage angelegt sind: VV. 3–6 (Mitte: V. 5); 9–13 (Mitte: V. 11); 15–19\* (Mitte: V. 17). Der Grundbestand des so erschlossenen dreistrophigen Textes folge dem „Dreischritt von Sündenbekenntnis, Bitte um Aufhebung des Gerichtszustandes und Bereitschaft zum Lobpreis Gottes“.<sup>57</sup> „Das Ziel der Darstellung“ sei „die auf der Umkehr gründende, bekenntnishafte Aneignung einer Heilsoffenbarung Gottes, die den Sünder durch Neuschöpfung an Herz und Geist auf den Weg zur Vollendung führt.“<sup>58</sup> Traditionsgeschichtlich gründe

„das Umkehrbekenntnis des Beters von Ps 51 ... ganz auf dem Programm der Restitution Israels, das die Schule Ezechiels noch vor der ersten Rückwanderung der Verbannten aus Babel für die Wiederherstellung Israels im Land seiner Väter entworfen hat (Ez 36,16–32)“.<sup>59</sup>

Während die Entstehung des Grundpsalms „im Umkreis der Schule Ezechiels und ihrer Bemühungen um die Neuordnung Israels anzusiedeln“ sei, also „unmittelbar vor dem Ende des Exils und auf jedem Fall noch vor dem Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels“<sup>60</sup>, sei eine erste Bearbeitung des Grundpsalms in VV. 14.20f. im Zusammenhang der „Neueinweihung des Tempels im Jahre 515 v.Chr.“ zu sehen, ein Ereignis, das wohl unmittelbar bevorstand.

Die für unsere Fragestellung einschlägigen V. 7f. sind nach Haag Teil einer zweiten Erweiterung der Grundschrift und würden traditionsgeschichtlich in die Nähe der Diskurse des Ijob-Buches gehören, das sowohl „über die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen (Ijob 14,4; 15,14–16; 25,4–6)“ reflektiere, als auch die Überzeugung vertrete,

„daß Gott den Sünder durch seine Offenbarung mahnt und ihm dadurch die notwendige Einsicht vermittelt, um dem kommenden Strafgericht zu entgehen

---

57 Haag: Psalm 51, 175.

58 Ebd.

59 Ebd., 191f.

60 Ebd., 194.

(Ijob 4,12–21; 33,14–30). ... Auf diesem Hintergrund erscheint das Wort des Ergänzers in Ps 51 als eine dem Erkenntnisstand der spätnachexilischen, theologischen Weisheit Israels angepaßte Weiterführung des Gedankens, den der Beter unmittelbar vorher in dem Sündenbekenntnis geäußert hat. Der Ergänzter unterstreicht damit – vielleicht schon im Horizont der aufkommenden Apokalyptik – die auf die Zukunft gerichtete Absichtserklärung des Beters, daß er unter allen Umständen die Offenbarung Gottes in Gericht und Heil als die bestimmende Norm seines sittlichen Verhaltens, besonders jedoch im Hinblick auf die noch ausstehende eschatologische Manifestation Jahwes als Richter und Retter, hochschätzen will.<sup>61</sup>

Mit seiner diachron angelegten Gesamtdeutung hat Haag einen anregenden Diskussionsbeitrag um das Verständnis von Ps 51 eingebracht. Dabei führt er mehrere Argumente für eine literarkritische Ausscheidung der V. 7f. an, die einer kritischen Überprüfung zu unterziehen sind.<sup>62</sup> Sicherlich wird durch die doppelte Deixis הָךְ zu Beginn von V. 7f. ein Akzent gesetzt, doch stellt die Deixis hier keinen Bruch dar. Sie verstärkt im Gegenteil den Reflexionscharakter der VV. 5–8. Die viermalige Verwendung der Präposition בַּ in jedem der Halbverse von 7–8 ist in der Tat auffällig (V. 7a: בְּעֵינַיךְ; V. 7b: וּבְהִתְחַפֵּץ; V. 8a: בְּטוֹחוֹת; V. 8b: וּבְרִקְחָם), doch verbindet gerade diese Besonderheit die beiden Verse mit dem vorausgehenden V. 6cd (V. 6c: בְּדַבְרֶךָ; V. 6d: בְּשִׁפְטֶךָ). Die Plene-Schreibung עוֹן in V. 7, die sich orthographisch von VV. 4.11 unterscheidet, ist gleichfalls kein zureichender Grund für eine literarkritische Operation. Die wenigen Belege, in denen עוֹן noch bezeugt ist (etwa in 2 Kön 7,9; 1 Chr 21,8 und Spr 5,22), erlauben keine belastbare Aussage über eine regelhafte Verwendung der Plene-Schreibung.<sup>63</sup> Zur Semantik führt Haag schließlich an, dass der Einsatz der Wurzel חָפַץ in V. 8a deutlich von ihrer kultischen Verwendungsweise in VV. 18.21 zu unterscheiden sei. Nun lässt sich für die Wurzel חָפַץ in V. 8a keine andere Semantik erkennen als in VV. 18.21. Es geht jeweils um das göttliche Wohlgefallen, das sich allerdings in verschiedenen Kontexten auswirkt und durch Position oder Negation unterschiedlich bestimmt wird.<sup>64</sup> Das literarkritische Urteil Haags kann deshalb nicht überzeugen. Außerdem bleibt die Beschreibung der

61 Ebd., 197f.

62 Vgl. dazu ebd., 170.

63 Dem Sachverhalt nach steht 1 Chr 21,8 der Aussage von Ps 51,7a am nächsten, da der Chronist hier das Schuldgeständnis Davids angesichts seines Vergehens formuliert. Die auffällige Plene-Schreibung signalisiert eine besondere Nähe zwischen beiden Textstellen. Für eine Schlussfolgerung auf diachroner Ebene eignet sich der Befund kaum. Die beiden Belege von 2 Kön 7,9 und Spr 5,22 lassen sich ebenfalls nicht für die literarkritische Option Haags verwerten.

64 Während das göttliche Wohlgefallen in V. 8 der אמת „Wahrheit“ gilt, wendet es sich in V. 18 vom זבח „Schlachtopfer“ ab. Hier lässt sich keine unterschiedliche Semantik erkennen. In V. 21 hingegen genießen זבחי־צדק „rechte Opfer“ erneut das göttliche Wohlgefallen. Obwohl es in V. 21 wie in V. 18 „um den Opferkult geht“ (ebd., 170), ist hier eine literarkritische Scheidung möglich.

„Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

Aussageabsicht seiner zweiten Bearbeitungsschicht recht abstrakt und wenig fassbar. Eine literarkritische Ausscheidung von V. 7f. ist somit nicht angeraten.<sup>65</sup>

Die kritischen Einwände von Westermann und Haag verlangen danach, die Einbindung von V. 8 in den Zusammenhang von VV. 5–8 neu zu prüfen. Wie bereits aufgezeigt, sind VV. 5–8 als Reflexionsprozess coram Deo deutlich von den Bitten VV. 3f.9–11 abgehoben. Die einleitende Partikel כִּי (V. 5) markiert diesen Neueinsatz, die doppelte Verwendung des Deiktikons הֵן (V. 7f.) verstärkt den Charakter der Reflexion. Der mit der Verbalwurzel יָדַע (VV. 5a.8b) gerahmte Abschnitt gibt sich mit der gezielten Verwendung dieser Wurzel deutlich als Vorgang der Reflexion zu erkennen.

Auffällig ist ferner die Verwendung der Präformativkonjugation in den Rahmengliedern VV. 5a.8b wie in V. 6cd, der im Zentrum des Textausschnittes steht. Dies verleiht der Reflexion von VV. 5–8 eine besondere Konsistenz. Nach den eröffnenden Bitten V. 3f. leitet das kausale כִּי die Reflexion ein, wobei das „Ich“ des Beters lautmalerisch (vgl. den sechsmaligen „i“-Laut in V. 5) hervorgehoben ist. Die Voranstellung des Objektes in V. 5a פִּשְׁעִי „meine Frevel“ und die Fortführung im parallelen Glied V. 5b וְחַטָּאתִי „und meine Sünde“ geben zugleich das Thema der Reflexion von VV. 5–8 an: die Wahrnehmung der eigenen Freveltat und Sünde. Dabei kommt der Erkenntnis der eigenen Schuld für den Beter eine besondere Bedeutung zu.

V. 5a führt das vorangestellte Objekt פִּשְׁעִי mit einer auffälligen Konstruktion fort: אֲנִי אֶדַע „ich: ja ich erkenne [sie]“. Der Verbalsatz אֶדַע „ich erkenne“ lässt sich mit dem betont vorangestellten Personalpronomen אֲנִי als zusammengesetzter Nominalsatz bestimmen.<sup>66</sup> Im Vordergrund steht somit nicht eine Handlung, sondern die Qualifizierung des Beters, der als erkenntnisbereit und erkenntnisfähig beschrieben ist. Hinzu kommt die Verwendung der Präformativkonjugation, die nicht auf eine abgeschlossene Erkenntnis, sondern auf einen laufenden Erkenntnisprozess hinweist, durch den der Beter prädiert ist. Der zweite Halbvers 5b bestätigt diese Deutung: Er ist als Nominalsatz konstruiert, hält also gleichermaßen Zuständliches fest. Der Prädikatsausdruck נִגְדִי תְּמִיד entspricht inhaltlich-sachlich dem zusammengesetzten Nominalsatz אֲנִי אֶדַע des vorausgehenden Halbverses und unterstreicht das wachsame Bewusstsein des Beters um sein mit der Schuld konfrontiertes „Ich“.

Der sich anschließende synonyme Parallelismus V. 6ab setzt betont mit dem göttlichen „Du“ ein: V. 6a לִךְ לְבַדְךָ „vor dir, vor dir allein“. Dieses „Du“ ist auch im zweiten Halbvers 6b bestimmend: וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ „und das Böse in deinen Augen“. Außerdem wechseln die Verben in die Afformativkonjugation (חַטָּאתִי „ich

65 Auch Irsigler: Neuer Mensch, 296 Anm. 4 hält den literarkritischen Vorschlag von Haag für „methodisch überzogen“.

66 Zu den zusammengesetzten Nominalsätzen vgl. Michel: Nominalsatz, 23–25; Lehmann: Überlegungen; Sedlmeier: Zusammengesetzte Nominalsätze. Kritisch dazu: Groß: Verbalsatz.

habe gesündigt“; עשיתי „ich habe getan“), halten also ein vergangenes Geschehen fest. Die begangene Schuld des Beters wird ausschließlich in ihrem Gottesbezug gesehen. Diese theologische Dimension der Schuld wahrzunehmen ist Teil des Erkenntnisvorganges, der im Beter geschieht.<sup>67</sup> Die Konzentration der Aussage auf das göttliche Gegenüber wird im zentralen V. 6cd fortgeführt. Dieser mit der Präposition למען eröffnete Vers gibt die Folge und das Ziel von V. 5f. an. Ausgehend vom „Ich“ des Beters (V. 5) über die Beziehung „Du“ (Gott) → „Ich“ (Beter) (V. 6ab) führt der Gedankengang in V. 6cd hin zum göttlichen „Du“ und seinem souveränen Handeln. Die einleitende Präposition למען markiert dieses göttliche „Du“ und sein Agieren als Zielpunkt der Aussage.<sup>68</sup>

Entscheidend ist also, dass V. 6cd den Zielpunkt und das Ergebnis des vorausgehenden Sündenbekenntnisses VV. 5–6ab darstellt. Doch was bedeutet das Bekenntnis der Sünde im Alten Testament? Jos 7 erzählt vom Frevel des Achan, der bei der Eroberung von Ai entgegen der göttlichen Anweisung etwas vom erbeuteten Gut wegnimmt, so dass der Zorn Gottes über Israel kommt und es ins Unglück stürzt. Nachdem Achan als Dieb entlarvt ist, fordert Josua ihn auf (Jos 7,19): „Mein Sohn, gib dem Herrn, dem Gott Israels, die Ehre (בְּנִי שִׂימֵ-נָא) (כְּבוֹד לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (וְתוֹרֵלְךָ תוֹדָה) und leg ihm ein Geständnis ab (וְהִגַּדְתָּ לִּי מָה עָשִׂיתָ אֶל־תִּכְתֹּד)“. Sag mir offen, was du getan hast und verheimliche mir nichts“ (וְהִגַּדְתָּ לִּי מָה עָשִׂיתָ אֶל־תִּכְתֹּד)“. Auf diese Aufforderung folgen das Schuldbekenntnis Achans (V. 20f.), die Verifizierung der Schuld (V. 22f.) und die Strafe (VV. 24–26). Anlass für das Bekenntnis ist die Konfrontation mit dem Gerichtszorn JHWHs. Diese Erzählung zeigt: Das Bekenntnis der Sünde bedeutet zugleich, JHWH die Ehre zu geben. Das Sündenbekenntnis stellt somit einen Akt der Anerkennung Gottes dar, dem

67 Wenngleich V. 6ab als synonyme Parallelismus gestaltet ist, so bewirkt die Satzkonstruktion dennoch, dass die Sündenterminologie im Zentrum des Verses steht: die Verbform חטאתי in V. 6a und das Objektנomen וְהִרַע in V. 6b.

68 Wie die einleitende Präposition למען zu verstehen ist, ob konsekutiv oder final, ist umstritten. Für ein konsekutives Verständnis spricht sich Irsigler: Neuer Mensch, 306 Anm. 25 aus: למען תצדק „kann in Ps 51,6c(-d) nicht final, sondern nur konsekutiv verstanden werden“. Für ein finales Verständnis des Präpositionalausdrucks verweist Irsigler auf Jes 43,26 (bezogen auf Israel) und auf Ijob 40,8 (bezogen auf Ijob). Anders Hartenstein: Gott als Horizont, 507, der eine finale Deutung vorzieht: „Die oft als anstößig empfundene Zweckbestimmung in V. 6 (‘damit du gerecht seist in deinem Reden’) wird präzise auf die hier angesprochene Erkenntnis zu beziehen sein, nach der alle faktischen Verfehlungen zusammengenommen eine fundamentale Trennung von Gott bezeugen. Indem so formuliert wird, ist Gott als Horizont des Menschen im Blick: ‚an dir allein habe ich gefehlt.‘“ Die syntaktische Einordnung von V. 6cd in den unmittelbaren Kontext wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Ausführlicher dazu Zenger in: Hossfeld/Zenger, 40f.

„Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

mit dem Bekenntnis des Fehlverhaltens die Ehre (כבוד)<sup>69</sup> gegeben wird, da seine Gerechtigkeit ans Licht kommt.<sup>70</sup>

Für das Bekenntnis der Sünde verwendet Jos 7,19 das Nomen תודה, das zugleich „Lobpreis“ bedeutet und vom Verbalstamm ידה abgeleitet ist. Dieser drückt im Hitpael oft das Sündenbekenntnis,<sup>71</sup> im Hifil sowohl das Sündenbekenntnis als auch den Lobpreis Gottes aus, was die Semantik der Nominalbildung תודה (Geständnis, Lobpreis) bestätigt.

In Ps 51 ist das Sündenbekenntnis gerade nicht mit der Wurzel ידה ausgedrückt. Statt von Sünden-*bekennnis* ist unter zweifacher Verwendung der Wurzel ידע zunächst von Sünden-*erkenntnis* die Rede. Damit erhält die Sündenreflexion von VV. 5–8 eine ausgesprochen weisheitliche Prägung. Diese Sünden-*erkenntnis* wird in V. 5a nicht als einmaliges vergangenes Geschehen präsentiert, sondern – unter Verwendung der Präformativkonjugation innerhalb eines zusammengesetzten Nominalsatzes – als Charakteristikum des Beters, dem diese Erkenntnis des Schuldigseins je neu zu eigen ist.<sup>72</sup> Die Schuld (V. 5) wird in bewusst einseitiger Konzentration ausschließlich in ihrer theologischen Dimension reflektiert (V. 6ab) und zielt auf die Anerkennung Gottes, der angesichts menschlicher Schuldverfallenheit in seinem Gott-Sein wahrgenommen wird: „auf dass du gerecht dich erweistest (תצדיק) in deinem Reden (בדברך), lauter dich erweistest (תזכה) in deinem Richten (בשפטך)“. Als ausschließlicher Bezugspunkt angesichts menschlicher Schuld wird der göttliche Richter zum alleinigen Ausweg aus der Verstrickung in das Böse, ist doch sein Reden und Richten maßgeblich für die Fortexistenz des von Sünde gezeichneten Menschen.

Die beiden sich anschließenden V. 7f. vertiefen die Reflexion, was bereits die zweifache Deixis הן zu Beginn von 7a und 8a deutlich macht. Die Verwendung der Präposition ב in den beiden Objekten von V. 7 (7a: בעוון; 7b: בחטא) und in den beiden Ortsangaben von V. 8 (8a: בטחור; 8b: ובסתם) verbindet V. 7f. mit dem vorausgehenden V. 6cd. Im Unterschied zu V. 6cd wechselt die Aussage in VV. 7–8a wieder in die Afformativkonjugation, bringt also bereits abgeschlosse-

69 Vgl. dazu 1 Sam 6,5; Jer 13,15f.; Joh 9,24.

70 So bekennt Esra im großen Bußgebet Esr 9,6–15 in V. 15: צדיק אתה „du bist gerecht“. Vgl. auch Neh 9,33 (ואתה צדיק), Dan 3,31 (ἐν ἀληθινῇ κρίσει), 4,34 (די קל-מעבדוהי קשט ואיךתה דין) und 9,7 (לך אדני המצדקה).

71 Westermann: Art. ידה, 681 führt folgende Hitpael-Belege an: Lev 5,5; 16,21; 26,40; Num 5,7; Dan 9,4,20; Esr 10,1; Neh 1,6; 9,2,2; 2 Chr 30,22. Die Verwendung konzentriert sich auf die Priesterschrift, auf das Buch Daniel und das Chronistische Geschichtswerk. Auffällig ist die Verwendung von ידה-Hitpael als Ausdruck des Sündenbekenntnisses im Zusammenhang der großen Bußgebete Esr 10,1; Neh 1,6; 9,2–4; Dan 9,4. Das Nomen תודה findet sich neben Jos 7,19 noch in Esr 10,11. Auch ידה-Hifil, das in der Regel „loben, preisen“ bedeutet, taucht an wenigstens sechs Stellen in der Bedeutung „(die Sünden) bekennen“ auf, in: 1 Kön 8,33.35 = 2 Chr 6,24.26; Ps 32,5; Spr 28,13.

72 Vgl. die entsprechende Wiedergabe bei Hartenstein: Gott als Horizont, 504: „Denn meinen Frevler erkenne ich (immer wieder)“.

ne Handlungen ins Wort. Die Afformativkonjugation und der streng synonyme Parallelismus verknüpfen V. 7 mit V. 6ab. Beide bilden einen inneren Rahmen um V. 6cd, während die Präformativkonjugation von ידע in V. 8b die Brücke zu V. 5a schlägt und den Abschluss des Reflexionsprozesses von VV. 5–8 markiert.

Dass in V. 7f. eine vertiefte Reflexion über das Phänomen der Schuld stattfindet, zeigt auch die Semantik. Während zu Beginn des Gedankenganges in V. 5b wie zuvor schon in V. 4b von חטאת „Sündentat“ die Rede war, gebraucht V. 7b das Nomen חטת, das über die Sündentat hinaus auf den sündigen Zustand des Menschen, sein Sündig-Sein verweist.<sup>73</sup> Die ganze Abgründigkeit menschlicher Schuld kommt jedoch erst mit dem Rückgriff auf die Anfänge menschlicher Existenz (7a: חוללתי; 7b: יחמתי) in den Blick. Die Erkenntnis, eingebunden zu sein in einen Beziehungsraum von Schuld seit, ja noch vor Beginn der eigenen Existenz dient nicht der Entschuldigung, sondern der Verschärfung der Schuld, zeigt diese doch ihren machtvollen Einfluss. Von seinen Ursprüngen her ist der Mensch hineinverwoben und hineinverloren in eine ihm vorgegebene und ihn zugleich übersteigende schadhafte Konditionierung, die ihn und sein Wesen zutiefst prägt.<sup>74</sup>

### 3 Überlegungen zum rätselhaften Vers 8

Die Aussage von V. 5 war ganz auf das „Ich“ des Beters konzentriert. Dieser lässt sich in V. 6ab mit dem göttlichen „Du“ konfrontieren, das im folgenden V. 6cd zur alles bestimmenden Größe wird. Das göttliche „Du“ in seinem Maßgebenden und Recht schaffenden Reden und Urteilen wird zum entscheidenden

73 Vgl. dazu Koch: Art. חָטָה, 863: „Unterschieden wird auch zwischen *haffā'ī* des Einzelnen, die der Sühne bedarf, und einem Generationen übergreifenden *hef'*, für den Sühne offenbar nicht zu erwarten ist (51,4–7).“ Vielleicht ließe sich auch die auffällige Form עון im Sinne einer Verstärkung der Schuld deuten. Doch dies kann nicht mehr als eine vage Vermutung sein.

74 Dass menschliche Existenz als Ganze bzw. prägende menschliche Erfahrungen auf die Ursprünge hin reflektiert werden, begegnet in den biblischen Schriften mehrfach. So heißt es im Zusammenhang der Berufung des Jeremia in Jer 1,5: „Bevor ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erkannt; bevor du hervoringst aus dem Mutterschoß, habe ich dich geheiligt. Zum Propheten für die Völker habe ich dich gemacht.“ Das heißt: Die Indienstnahme des Propheten durch Gott ist nicht etwas, was später und zusätzlich zu seiner Existenz hinzukäme. Der Prophet vielmehr von der Wurzel seiner menschlichen Existenz her von Gott in Dienst genommen. Seine prophetische und seine menschliche Existenz fallen zusammen. Vgl. auch die Berufung des Gottesknechtes in Jes 49,1. Im Psalter wird menschliche Existenz als gott-verwiesen von allem Anfang an beschrieben, etwa in Ps 22,10f. („... von Mutterschoß an bist du mein Gott“) und 139,13 („Du hast mich gewoben im Schoß meiner Mutter“). Neben Ps 51,7 reflektieren auch andere biblische Texte das Phänomen der Schuld, die den Menschen von Anfang an umgibt, gefangen nimmt und prägt, vgl. Gen 6,5; 8,21; Hos 10,12; Jer 13,23; 17,9f.; Ijob 14,4; 25,4; Ps 143,2b; Spr 20,9.

Gegenüber des Beters. Dieselbe Bewegungsrichtung vollzieht sich auch in V. 7f.: Sie geht aus vom „Ich“ des Beters (V. 7) und führt hin zum göttlichen „Du“ (V. 8). Durch seine chiasmische Struktur und den Übergang von der Afformativkonjugation (8a) zur Präformativkonjugation (8b) hebt sich V. 8 noch einmal von V. 7 ab, auf den er bezogen bleibt, mit dem und vor dessen Hintergrund er zu deuten ist.

Durch die eröffnende Partikel כִּי mit betont vorangestelltem Objekt פִּשְׁעֵי war in V. 5 das Thema des Verses intoniert worden, ähnlich in V. 7 durch die eröffnende Deixis הֵן und den mit Makkeph verknüpften Objektausdruck בְּעוֹן. V. 8 schließt sich zwar formal dem Vorgängervers an, beginnend mit der Aufmerksamkeit heischenden Partikel הֵן, doch folgt, wieder mit Makkeph verknüpft, ein inhaltlich ganz neuer Akzent. Gegensätzlich zur Schuldenlast ist nun von der אמת „Wahrheit“ die Rede. Das so eröffnete, im Parallelismus membrorum konstruierte Satzgefüge erhält durch die Positionierung der Ortsangaben eine chiasmische Gestalt, wobei die beiden Ortsangaben die Mitte des Chiasmus bilden.<sup>75</sup> Die auffällige Präposition ב, die bereits in V. 6cd mit dem göttlichen Reden und Urteilen verknüpft war, geht in V. 7 mit der die menschliche Existenz von Anfang an prägenden Sündenlast einher. Diese Präposition verbindet sich in V. 8 mit den beiden Ortsangaben von VV. 8a,b, die neben der schon zentralen Positionierung im Chiasmus auf diese Weise eine zusätzliche Hervorhebung erfahren.

Hatte V. 7 den die menschliche Existenz um- und übergreifenden Zeitraum in den Blick genommen, so führt V. 8 eine räumlichen Kategorie ein, freilich auf recht eigentümlich Weise. Denn die beiden einschlägigen Nomina טחח und תחם sind nicht nur selten belegt, sie sind zudem in ihrer Semantik unklar und geben viele Rätsel auf.

### 3.1 Entzogene Beziehungsräume

Das Nomen טחח taucht neben Ps 51,8 nur noch in Ijob 38,36 auf<sup>76</sup> und ist von einem Verbalstamm *twh*, der auch in der Nebenform *thh* existiert (vgl. Jes 44,18), abzuleiten. Das Verb wird vor allem im Kal und Nifal verwendet. Zur Wortfamilie gehören ferner die nominalen Derivate טיה (Ez 13,12) und טחח (Ps 51,8; Ijob 38,36). Als Grundbedeutung der Wortgruppe ist wohl der Vorgang des „Bestreichens“ (Lev 14,42; Ez 13,10) und „Darüberstreichens“ (Ez 22,28) mit Tünche und Mörtel bzw. des „Überziehens mit Gold“ (1 Chr 29,4) anzuneh-

---

75 Würde man die beiden Ortsangaben streichen, würde V. 8 völlig parallel zu V. 7 verlaufen: Partikel mit Makkeph / Objekt / Verb // Objekt / Verb mit Objektsuffix. Aufgrund des Subjektwechsels in V. 7 muss in V. 7b אמי als vereindeutigendes Subjekt nachgetragen werden.

76 Ausführlicher dazu Schunck: Art. טחח, 339f.

men. Für die von der Wurzel abgeleiteten Nomina ergibt sich somit eine relative deutliche Anschauung.

Die Streuung der Belege verweist zunächst auf die Reinheitsgesetze, näherhin auf den Befall von Gebäuden mit Aussatz (Schimmel). In diesem Falle ist, so Lev 14,42f.48, die befallene (unreine) Tünche zu entfernen und die Wand neu zu bestreichen. Es geht letztlich um die Grundsanierung eines verschimmelten Gebäudes. Der notwendige Neuanstrich bedeutet zugleich Reinheit. In der prophetischen Literatur finden sich die Belege ausschließlich bei den Exilspropheten Ezechiel und Deuterocesaja.<sup>77</sup> Ezechiel verwendet die Wurzel *ṭwh* ausführlich in seiner Auseinandersetzung mit der falschen Prophetie in Ez 13,10–12.14f. und 22,28. Die falschen Propheten werden in der Schelte inkriminiert, sie würden „ein vom Volk errichtetes, recht brüchiges Mäuerchen mit Schmiere“ übertünchen, „damit nicht sichtbar sei, was wenig gefestigt ist. So bleibt der brüchige Zustand der Mauer den Augen verborgen. Dieses Bild will besagen: Durch ihre Verkündigung und ihr Wirken verhindern die falschen Propheten, dass der wahre Zustand des Gottesvolkes sichtbar wird.“<sup>78</sup> In seiner prophetischen Kritik hat Ezechiel die Verschleierung der Wahrheit als Trug aufzudecken. Nur so kann der Weg frei werden zu einem neuen Gottesverhältnis. Der mit *טוח* und *טוח* ausgedrückte Sachverhalt zielt somit darauf, eine negative Situation oder ein Fehlverhalten zu verschleiern, sie zu verbergen. In Jes 44,18 verweist die Nebenform *חח* auf die verklebten Augen derer, die Götzenbilder herstellen und diese verehren. Fehlende Einsicht und Erkenntnis sind die Folgen dieses Fehlverhaltens.

Das Nomen *טוח* ist neben Ps 51,8 nur in Ijob 38,36 belegt, ein für das Verständnis von Ps 51,8 jedoch wenig ergiebiger Beleg.<sup>79</sup> Für die Interpretation von *טוח* in Ps 51,8 wird man am ehesten von der Grundbedeutung der Wurzel ausgehen, wonach das Nomen auf Verborgenes und Undurchdringliches, auf nicht unmittelbar Zugängliches verweist. Die Übersetzung mit „Verborgenes“, „Dunk-

---

77 Dieser Befund ist insofern sprechend, als in Ps 51 mehrfach auf die beiden Prophetenschriften Bezug genommen wird.

78 Sedlmeier: Buch Ezechiel 1–24, 184; vgl. ferner Sedlmeier: Wie Füchse.

79 Da *טוח* in Ijob 38,36 parallel zu *שטרי* „Hahn“ steht, dürfte damit ein Vogel gemeint sein, vermutlich der Ibis (ägyptisch: *ṭwt*), der heilige Vogel des ägyptischen Gottes der Weisheit Thot. Versuche, diese Bedeutung auf Ps 51,8 zu applizieren, konnten sich mit Recht nicht durchsetzen. Ein ägyptischer Einfluss auf Ps 51,8 ist schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil Ps 51 stark von der Prophetie Ezechiels her geprägt ist, Ezechiel aber mit Aversion und Abneigung gegen heidnischen Einfluss polemisiert. Das zerbrochene und zerschlagene Herz (V. 19) ist nach dem Gebertext Ez 6,8–10 eine Folge davon, dass Augen und Herzen der Israeliten hinter den Götzen herhurten. Es ist deshalb wenig wahrscheinlich, ägyptische Mythologoumena als inspirierende Quelle für Ps 51 anzunehmen. Ausführlicher dazu Ravasi: *Libro dei Salmi*, 48.

„Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

les“ dürfte den Sachverhalt richtig wiedergeben.<sup>80</sup> Bemerkenswert bleibt jedoch der Konnex von טחית mit dem Thema Weisheit, der sich in Ijob 38,36 findet.

Die zweite Ortsangabe בטחם „im Geheimen“ geht auf eine Wurzel *stm* mit der Grundbedeutung „verstopfen, verschließen“ zurück.<sup>81</sup> Mehrere Belege beziehen sich auf das Zuschütten von Brunnen, um die Quelle für Feinde unzugänglich zu machen (Gen 26,15.18; 2 Kön 3,19.25; 2 Chr 32,3f.30; 2 Kön 20,20), bzw. auf das Ausbessern von Rissen in einer Mauer, etwa der Stadtmauer in Neh 4,1. Die drei Belege in Dan (8,26; 12,4.9) wissen um eine Botschaft, die zu verschließen, also geheimzuhalten ist. Ein besonderes Augenmerk verdient auch hier Ezechiel. In Ez 28,3 wird der Fürst von Tyrus aufgrund seiner Weisheit mit Daniel verglichen: „Siehe, weise (חכם) bist du, mehr als Daniel. Verborgenes (סתרם) jeglicher Art bleibt dir nicht verschlossen.“<sup>82</sup> Der Vergleich mit dem sprichwörtlich weisen Daniel und der Hinweis, dass er Zugang zu für Sterbliche unzugänglichem Wissen besaß, machen den Fürsten von Tyrus zu einer außergewöhnlichen Gestalt. Dabei sind das Motiv der „Weisheit“ und das der Verborgenheit miteinander verknüpft. Zeigt sich doch das Außergewöhnliche seiner Weisheit gerade im Zugang zum Verborgenen. Dass der Fürst seine außergewöhnliche Stellung verliert, erklärt sich dadurch, dass er sein Herz groß gemacht (גבה), überhoben hat. Das selbstgefällige Verfügen über die Weisheit zerstört die empfangene Gabe – so die prophetische Kritik Ezechiels – und führt den Fall und den Untergang herbei.

Ps 51,8 verbindet nun die beiden seltenen Ausdrücke טחית und סתר miteinander. Beide Nomina umschreiben Räume, die sich dem Zugriff entziehen und letztlich nicht verfügbar sind. Gerade dadurch, dass sie sich einem zupackenden und vereinnahmenden Begreifen, einem sich überhebenden Denken (Ez 28,3) verschließen, dienen sie als Voraussetzung dafür, dass neue Weichenstellungen möglich werden.

Die beiden Ausdrücke טחית und סתר mit inneren Organen oder dem Mutterleib zu identifizieren, empfiehlt sich nicht, weil den Räumen damit das Fremde genommen würde, dass für den im Psalm sich vollziehenden Erkenntnisprozess unerlässlich ist.<sup>83</sup> Die gewählte Begrifflichkeit will gerade das Fremde und Unverfügbare mit räumlichen Kategorien einfangen. Während Schuld (V. 7) die Lebenszeiten von Anfang an und durchgängig erfüllt und bestimmt, gibt es inmitten dieser so gearteten Lebenszeit verborgene Lebensräume, die unverfügbar

---

80 Für diese Deutung spricht auch der parallele Ausdruck סתר in V. 8b. Vgl. dazu Zenger in: Hossfeld/Zenger, 41, der die Bedeutung von בטחית „im Innern“ aus dem parallelem Ausdruck בטחם „im Geheimen/Verborgenen“ erschließt.

81 Ausführlicher dazu: Otzen: Art. טחם.

82 Ausführlicher Sedlmeier: Wider die Selbstvergottung, 276.289–292.

83 Anders Zenger in: Hossfeld/Zenger, 41: „... wahrscheinlich Umschreibung für die inneren Organe des Menschen (Nieren, Eingeweide), die als Sitz der Empfindungen und Entscheidungen („Gewissen“) gelten“.

sind und bleiben und die gerade aufgrund ihrer Unverfügbarkeit dem Totalitätsanspruch der Sünde und der Beheimatung in ihr entgegenstehen. VV. 7.8 arbeiten mit zeitlichen und räumlichen Kategorien. V. 7 entwirft das intellektuelle Bild einer Lebenszeitachse, auf der Sünde heimisch geworden ist. V. 8 hält dem das intellektuelle Bild des fremd anmutenden Raumes entgegen, der als „Anders-Ort“ das Vertraut-Sein und Vertraut-Bleiben mit dem Zeit-Raum der Sünde wenn nicht negiert, so doch relativiert.

Für diese nicht näher zu fassenden verborgenen Räume, die fremd anmuten und dies auch wollen, gilt, dass sie ausgesprochen positiv qualifiziert sind: durch eine Gott wohlgefällige אמת (V. 8a) und eine von ihm gewährte und durch ihn gelehrtة חכמה (V. 8b).

### 3.2 Transformierende Gaben

Was mit der Gott wohlgefälligen אמת präzise gemeint ist, ist eine offene Frage.<sup>84</sup> Das von der Wurzel אמן „fest, sicher, zuverlässig sein“ abgeleitete Nomen drückt zunächst die „Festigkeit“ und „Beständigkeit“, das „Stimmen“ und „Übereinstimmen“ aus, das auch in der „Treue“ seinen Ausdruck finden kann.<sup>85</sup> Jepsen profiliert die Bedeutung von אמת im Vergleich mit אמורה und kommt zu folgender Schlussfolgerung:

„Während אמת das Wesen einer Person umschreibt, auf deren Wort und Tat man sich verlassen kann, bezeichnet אמורה das Verhalten einer Person, das ihrem eigenen inneren Sein entspricht. אמת ist Gottes Wort und Tat, auf die der Mensch sich verlassen kann; אמורה ist Gottes Verhalten, in dem er dem Wesen seiner Gottheit entspricht“<sup>86</sup>

אמורה zielt somit auf das Verhalten einer Person, die Semantik des Nomens אמת hingegen konzentriert sich auf das Wesen der handelnden Person. אמת dürfte in V. 8 weniger als subjektive Haltung im Sinne eines aufrichtigen und lauterer

---

84 Vgl. dazu Wildberger: Art. אמן, 207: „Schwer zu deuten ist schließlich 51,8“. Ähnlich Jepsen: Art. אמן, 340.

85 Die Grundbedeutung der Stimmigkeit vertritt besonders Michel: Begriffsuntersuchung, 209, der zugleich auf dem Bedeutungsunterschied von אמת und אמורה insistiert: „1. 'āmät bezeichnet das Stimmen eines Sachverhaltes, 'āmuna dagegen nie. 2. 'āmuna bezeichnet die Haltung einer Person, 'āmät dagegen nie. Die beiden Wörter sind also auf keinen Fall als Synonyme anzusehen. Die 'āmät findet ihr Kriterium im Stimmen eines Sachverhaltes, ist also sachbezogen oder bei Handlungen objektbezogen. Die 'āmuna findet ihr Kriterium in der Haltung einer Person, ist also personbezogen oder bei Handlungen subjektbezogen“. Nach Michel steht 'āmät für „das Wahre“ und 'āmuna für „Treue“ (ebd., 122). Vgl. auch Michel: *hased wa'emet*. Kritisch dazu Wildberger: Art. אמן, 201, der eine allzu eindeutige und strikte Bedeutungszuweisung problematisiert.

86 Jepsen: Art. אמן, 344f.

Sinnes zu verstehen sein,<sup>87</sup> sondern vielmehr objektbezogen die Wahrheit und Stimmigkeit eines Sachverhaltes oder eines Wertes im Blick haben, der im vorliegenden Falle der Verfügbarkeit entzogen bleibt. In diesem Sinne deutet Wildberger Ps 51,8: „Es muß also mit *ʿmæt* Wahrheit im Sinn einer geheimen Offenbarung, einer tieferen, nicht ohne weiteres zugänglichen Erkenntnis gemeint sein.“<sup>88</sup> Worin aber besteht diese tiefere, nicht ohne weiteres zugängliche Erkenntnis, von der Wildberger spricht?

Hier ist noch einmal der Kontext des ganzen Psalms zu befragen. In seinen einführenden Bitten V. 3f. hatte der Psalmist in V. 3 ganz auffällig auf die Sinaitheophanie Bezug genommen, näherhin auf die Gnadenformel von Ex 34,6.<sup>89</sup> Die drei signifikanten Wurzeln חסד, חסד und רחם evozieren den am Sinai verorteten Bruch des Gottesverhältnisses (Ex 32), vor allem aber das ebenfalls am Sinai wirksam werdende göttliche Erbarmen. Diesem verdankt Israel fortan seine Weiterexistenz, weil die Barmherzigkeit angesichts des Bundesbruches zum neuen und tragenden Lebensgrund des Gottesvolkes geworden ist. Zwar kann die Gnadenformel durchaus in verschiedenen Varianten erscheinen, zu ihrer vollständigen Gestalt gehört nach Ex 34,6 als viertes Element noch die אמת hinzu. Sie erscheint in Ex 34,6 nach der Kombination ורחם וחסד „gnädig und barmherzig“ in der Wortfügung ורחם וחסד אמת „und reich an Huld und Treue“.<sup>90</sup> Ps 51,8a erinnert somit an die mit der reichen göttlichen חסד verbundene Wahrheit, in der sich auch die Treue Gottes zeigt. Denn die Wahrheit, die in der Gnadenformel von Ex 34,6f. laut wird, heißt: „Dieser Gott JHWH ist ein barmherziger und gnädiger Gott, dessen Vergebungsbereitschaft menschlich unfassbar bleibt.“<sup>91</sup>

Das im Verb חפץ ausgedrückte göttliche Wohlgefallen bezieht sich auf eben diese אמת. Es ist zunächst schwer eingängig, dass die wohlwollende Willenskundgabe Gottes selbstreferentiell seine eigene אמת meint. Wäre es nicht naheliegend, das Satzobjekt אמת in einem subjektiven Sinne als die aufrichtige und lautere Gesinnung im Beter zu verstehen? Doch greift diese Deutung zu kurz. Der unmittelbare Kontext VV. 5–8 hatte in einem Reflexionsprozess die objektive „Wahrheit“ des Beters vor Augen geführt: sein von Anfang an gegebenes Eingebunden-Sein in Schuld. Insofern ist die Aussage über die אמת des Beters

---

87 So die Wiedergabe in der deutschen Einheitsübersetzung: „lauterer Sinn im Verborgenen gefällt dir.“

88 Wildberger, Art. אמן, 207f. Auch Jepsen: Art. אמן, 340 deutet das schwer verständliche אמת im Sinne von „Wahrheit“, argumentiert dabei aber wie Wildberger: Art. אמן, 207 mit dem Parallelausdruck דבמה.

89 Auch die Sündenterminologie חטא, עון und פשע (VV. 3f.5f.7.11) spielt bewusst auf die Sinaiperikope an, vgl. besonders Ex 34,7.

90 Anders Michel: *ḥāsed wə ʿmæt*, 76. Nach ihm bezeichne *ḥāsed* ein „respondierendes Verhalten: Jahwe tut *ḥāsed* an Tausenden bei denen, die ihn lieben und seine Gebote halten.“ Das zweite Nomen *ʿmæt* sei „als qualifizierende Apposition zu deuten“ (ebd., 82).

91 Dohmen: Exodus 19–40, 356.

(V. 8a) auf den unmittelbar vorausgehenden V. 7 zu beziehen und schließt die illusionslose Einsicht in die *condition humaine* mit ein. Doch greift auch dies noch zu kurz. Denn zur objektiven Wahrheit und damit zu אמת gehört gleichermaßen – bezugnehmend auf Ex 34,6 –, dass im Netz menschlicher Verstrickung in Schuld das göttliche Erbarmen als Ausdruck seiner Treue gegenwärtig ist, freilich unverfügbar, wie die Ortsangabe בטחית sicherstellt, aber wirksam und transformierend.

Die unverfügbare Wahrheit, an der Gott selbst Wohlgefallen findet, weil sie nicht nur die Dramatik menschlichen Schuldigseins und Schuldigwerdens aufdeckt, sondern auch das nicht weniger dramatische Geschehen der barmherzigen Treue Gottes vergegenwärtigt, wohnt im Verborgenen, jenem „Andersort“ also, der dem Einflussbereich der Sünde entzogen bleibt, auf dem aber das Wohlgefallen Gottes ruht. Diesem unverfügbaren Beziehungsraum entstammt auch die göttliche Weisheit (V. 8b). Sie meint in Ps 51,8 nicht irgendeine berufliche Fertigkeit, nicht lebenspraktisches Können oder höfisches und standesgemäßes Erfahrungswissen, über das die Weisen Israels und des Alten Orients verfügen. Die חכמה, von der hier die Rede ist, will im Sinne der theologischen Weisheit als unverfügbare Gabe Gottes verstanden sein. Die Verknüpfung von סתום und חכמה ist bereits aus Ez 28,3 bekannt, freilich im Sinne einer Grenzüberschreitung des Fürsten von Tyrus, dem zwar in seiner Weisheit Einblick in unergründliche Geheimnisse gewährt war, dem aber die der Weisheit gemäße Disposition fehlte. Ex negativo spricht Ezechiel vom „hoch erhobenen Herzen“ (לבב גבה), das sich selbst zum „All-Ort“ erhebt und deshalb keinen „Anders-Ort“ zulassen kann. Als Gabe Gottes ist die Weisheit unverfügbar, wie das Lied auf die verborgene Weisheit (Ijob 28,7.12.20.23) betont,<sup>92</sup> Gott selbst ist es, der den Weg zu ihr kennt und dem Menschen die „Tiefen der Weisheit“ verkündet (Ijob 11,6).

Das Motiv der חכמה „Weisheit“ bildet mit den Wurzeln בינה/בין „wahrnehmen“/„Einsicht, Verstand“ und דעת/ידע „erkennen“/„Erkenntnis“ gemeinsame semantische Felder. Auch Ps 51,8b bringt diesen Konnex von חכמה und ידע-Hifil, und zwar an auffälliger Stelle.<sup>93</sup> Damit wird nicht nur der Geschenkcharakter der Weisheit unterstrichen, sondern zugleich auch Gott als Urheber dieser Gabe hervorgehoben. Auffällig ist zudem der schon mehrfach erwähnte Übergang in die Präformativkonjugation (תודיעני), die auf einen Offenbarungsvorgang in fieri verweist, wobei der Beter im Suffixobjekt als Offenbarungsempfänger benannt wird. Nun ist diese von Gott geschenkte Weisheit unbestreitbar auf den vorgängigen V. 7 zu beziehen. Gerade in der Erkenntnis der eigenen Verstrickung in

92 Kein Lebewesen und kein Raum in der Schöpfung vermag die Weisheit zu finden, nur Gott – er allein.

93 Den Zusammenhang von חכמה „Weisheit“ und ידע-Hifil „kuntun“ formuliert auch der weisheitlich geprägte Ps 90,12: „Unsere Tage zu zählen, so lehre [uns] (הודיע), auf dass wir [ein]bringen ein Herz von Weisheit (לבב חכמה).“

„Im Geheimen lehrst du mich Weisheit ...“

Schuld zeigt sich die Weisheit als vertiefte Einsicht in das Leben.<sup>94</sup> Andererseits wird man auch hier, ähnlich wie in V. 8a, die Retrospektive auf V. 7 nicht einführen dürfen. Die Präformativkonjugation verknüpft die Aussage von V. 8a mit der im zusammengesetzten Nominalsatz V. 5a, die das „Ich“ des Beters als von Schuldkenntnis geprägt charakterisiert. Zugleich aber sind VV. 5a,8b mit den Aussagen in V. 6cd zu verbinden, die das Sprechen und Urteilen JHWHs als gerecht anerkennen, ihm mit der Einsicht in die Schuld die Ehre geben und so die sündige Existenz auf das Handeln Gottes hin öffnen. Damit wird die Schuld einerseits verschärft, zugleich aber auch auf Gott hin relativiert.<sup>95</sup>

Ähnlich wie אמת (8a) neben der Wahrheit des Sünderseins um die Wahrheit der Treue Gottes weiß, die am Sinai (Ex 34,6) mit der Güte, der Barmherzigkeit und der Gnade Gottes (Ps 51,3) offenbar wurde, so eröffnet auch die von Gott kundgetane Weisheit eine Perspektive der Hoffnung, die über die Wirklichkeit des Sünderseins hinausweist. Dabei verdient wiederum die auffällige Rahmung der Reflexion von VV 5–8 mit ידע-Kal und ידע-Hifil besondere Beachtung. Sie führt ein weiteres Mal zum Sinaigeschehen und zum Erzählzusammenhang von Ex 32–34 zurück. Die einschlägigen Aussagen finden sich in der Narration zwischen dem Bundesbruch Israels (Ex 32) und Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes mit der Gnadenformel (Ex 34,6–8). Aufgrund des Bundesbruches steht die Fortexistenz Israels auf dem Spiel. Mose übt in diesem Konflikt zwischen JHWH und Israel die Rolle des Vermittlers aus. In dieser verfahrenen Situation bittet Mose nach Ex 33,13 unter Verweis auf die הן „Gnade“, die er in den Augen Gottes gefunden hat:<sup>96</sup> הוֹדַעְנִי נָא אֶת־דַּרְכְּךָ וְאֶדְעָךָ „lass mich doch deinen Weg erkennen, dass ich dich [er-]kenne“. Mose erinnert JHWH mit diesen Worten an seine besondere Stellung mit dem Ziel der Rehabilitierung Israels. Für dieses Ziel einer Erneuerung des gebrochenen Bundes sind die von JHWH her ermöglichte Kenntnis seines Weges (הוֹדַעְנִי נָא אֶת־דַּרְכְּךָ) und die vertraute, auf der Erwählung gründende persönliche Gottesbeziehung des Mose (וְאֶדְעָךָ) von entscheidender Bedeutung. Die Kenntnis des Weges (דַּרְךְ), um die Mose bittet, bezieht sich zunächst auf den aktuellen „Weg“ vom Sinai über die Wüste in das Verhei-

---

94 So etwa Deissler: Psalmen 209; Zenger in: Hossfeld/Zenger, 51f.; Barbiero: Un cuore spezzato, 164: „La verità dell'uomo è che egli è peccatore. Questa verità si fa quando l'uomo s'incontra personalmente con Dio“. Ähnlich Alonso Schökel/Carniti: Salmos I, 727: „Dios mismo trabaja en la intimidación del hombre para que adquiriera sensatez y la convierta en un modo de ser. Y parte de la sensatez es descubrir y reconocer los pecados y la condición pecadora.“

95 Vgl. dazu Hartenstein: Gott als Horizont, 509: „Der Erkenntnisweg zu Gott als Horizont auch im Blick auf die Grenzerfahrung der Schuld soll ... in Ps 51 zur Weitergabe, zur ‚Lehre‘ führen“.

96 Der Hinweis auf das „Gnade finden in den Augen Gottes“ wird in V. 13 wiederholt. Er rahmt die Bitte des Mose um Erkenntnis Gottes und seiner Wege. Damit setzt Mose seine Sonderbeziehung zu Gott gezielt ein, um Vergebung und Zukunft für das Volk zu erwirken.

Bene Land, dann aber auch auf das Kundtun des rechten Lebensweges (Ex 23,20, 32,8), die in der Weisung JHWHs ihren Niederschlag gefunden hat.<sup>97</sup>

Nun bittet der Beter von Ps 51,8b zwar nicht um das Kundtun der Wege Gottes, sondern um die Gabe der verborgenen Weisheit Gottes. Diese Gabe aber ist Voraussetzung dafür, dass der Beter befähigt wird, den Frevlern die Wege Gottes (דרכיך: „deine Wege“) zu lehren (V. 15a), so dass Umkehr geschieht, nicht auf kollektiver Ebene wie in Ex 33, sondern auf individueller Ebene.

Geht man davon aus, dass Ps 51,8 auf die Sinaiperikope Bezug nimmt, dann wird die singuläre Beziehung des Mose zu Gott und seine Gotteserkenntnis (Ex 33,13) mit der grundlegenden Erkenntnis des Sünderseins (Ps 51,5a) konfrontiert und das Kundtun der Wege Gottes (Ex 33,13) mit dem Kundtun seiner Weisheit (Ps 51,8b) parallelisiert, deren Gabe wiederum Voraussetzung dafür ist, den Sündern die Wege Gottes (V. 15a) zu lehren. Dass die Weisheit Israels und die Weisung JHWHs zusammengehören, zeigt der spätexilische Text Dtn 4,6–8 deutlich. Was in Ex 33 und Dtn 4 allerdings auf Israel als Gottesvolk bezogen bleibt, ist in Ps 51 individualisierend auf den einzelnen JHWH-Gläubigen übertragen.

Es ist die von JHWH kundgegebene unverfügbare Weisheit, die den Beter später dazu befähigen wird, die Wege Gottes zu lehren, Menschen zur Umkehr zu bewegen und auf diese Weise an der Erneuerung Israels mitzuwirken, damit der Lobpreis Gottes neu Raum gewinnen kann inmitten seines Volkes (V. 17).<sup>98</sup> Voraussetzung dafür aber ist die Kohärenz und Stimmigkeit im Beter selbst. Diese gewinnt er nicht aus sich. Sie erwächst aus der Erkenntnis der Wahrheit, Sünder zu sein und aus der Barmherzigkeit und Treue Gottes zu leben, und sie erwächst aus der gottgeschenkten Weisheit, die als unverfügbare göttliche Gabe den sündigen Menschen dazu befähigt, aus der transformierenden Kraft der Gaben JHWHs den Frevlern die Wege Gottes kundzutun und das Lob Gottes anzustimmen.

Insofern erweist sich die rätselhafte und komplexe Aussage von V. 8, eingebunden in den Kontext VV. 5–8, als Schlüsseltext für das Gesamtverständnis von Ps 51, der dem Menschen sein Sündersein schonungslos zumutet, aber ihm gerade darin eine Lebensperspektive eröffnet, weil er als Sünder seine Zukunft aus jener unverfügbaren Wirklichkeit empfängt, die der Psalmist mit אמת und חכמה umschrieben hat.<sup>99</sup>

---

97 Ausführlicher dazu Dohmen: Exodus 19–40, 342–345; Fischer/Markl: Buch Exodus, 347–350.

98 Irsigler: Neuer Mensch, 315 spricht in diesem Zusammenhang von „Lehr-Befähigung“ und „Lob-Befähigung“, die sich aus der neuen Gottesgemeinschaft ergeben.

99 Vgl. dazu den Beitrag von A. Clemenzia im vorliegenden Band.

## 4 Der „Anders-Ort“ Weisheit als inspirierende Quelle Ein Resümee

In V. 8 finden sich die schwierigsten und umstrittensten Aussagen von Ps 51. Angesichts der zahlreichen offenen Fragen legt es sich nahe, die Einbindung des umstrittenen Verses in das Gesamtgefüge des Psalms neu zu prüfen. Die Verfasser dieses Gebetes haben sich an der Gattung des Klageliedes und an der Tradition der Bußgebete inspiriert, doch wollten sie dem Psalm sein ganz eigenes Profil geben. Sie bieten eine Reflexion grundlegender Art über die Verfasstheit des Menschen. Ps 51 will also nicht nur ein Gebet sein, das in einem Akt der Frömmigkeit gesprochen wird. Dieser Psalm will im betenden Vollzug vor allem zu einem vertieften Daseinsverständnis und zur Existenzerhellung führen. Dazu gehört die Einsicht in die abgründige Schuldverfallenheit des Menschen und die Gewissheit, von der Barmherzigkeit Gottes getragen zu sein und aus ihr neues Leben zu empfangen.

V. 8 gehört innerhalb des ersten Textabschnittes (VV. 3–11) in dessen zentralen Mittelteil (VV. 5–8), den er zugleich abschließt. Dieser Mittelteil ist durch eröffnende (V. 3f.) und abschließende Bitten (VV. 9–11) von außen her gerahmt und zudem intern durch die gezielte Verwendung des Stichwortes  $\text{וְיָ}$  (VV. 5a.8b) als eigener Textabschnitt ausgewiesen. VV. 5–8 stellen eine Reflexion über das schuldhafte Verhalten (V. 5f.) und – grundlegender – über die sündenverhaftete Existenz des Menschen dar, der bis in seine tiefsten Wurzeln hinein von Sünde geprägt ist (V. 7f.). Dabei scheinen V. 7f. eine gemeinsame Botschaft zu bringen, wobei nach Mehrheitsmeinung V. 8 auf V. 7 zu beziehen sei. Die Gott wohlgefällige „Wahrheit ... im Verborgenen“ und die von ihm „im Geheimen“ kundgetane „Weisheit“ bestünden demnach darin, die vom Wesen her sündige Existenz des Menschen als solche wahrzunehmen. Die Wahrheit ist die des Sünderseins, die Weisheit besteht darin, diese Einsicht als Gegebenheit zu realisieren.

Diese Leserichtung ist durchaus sinnvoll, ja geboten, doch bedeutet sie eine Engführung, wenn sie exklusiv vertreten wird. Denn inhaltlich wie formal weist die Aussage von V. 8 über den unmittelbaren Kontext V. 7 hinaus. Das asymmetrische Gefälle der Aussagen erlaubt weder, V. 8 ausschließlich und affirmativ auf den Inhalt von V. 7 zu beziehen, noch V. 8 in Opposition zum Vorgängervers zu deuten. Dass V. 8 mit dem eröffnenden Satzdeiktikon  $\text{הִנֵּה}$  einen eigenen Aufmerksamkeitsmarker erhält, verknüpft ihn zwar mit V. 7, unterstreicht aber vor allem die Eigenständigkeit seiner Aussage. Die Sündenterminologie von V. 7 weicht in V. 8 der positiv konnotierten Rede von  $\text{אָמַת}$  und  $\text{חַכְמָה}$ . Zwar ist der Mensch in einen umfassenden Schuldzusammenhang eingebunden, der seine ganze Lebenszeit durchwaltet und ihn übersteigt (V. 7), doch wird er gleicher-

maßen tangiert von der ihm nicht verfügbaren Wirklichkeit der אמת und חכמה, denen ein unzugänglicher Ort zugewiesen ist (V. 8).

V. 7 verwendet eine zeitliche Vorstellung, V. 8 eine räumliche. V. 7 entwirft eine Lebenszeitachse, indem er auf die menschlichen Ursprünge zurückgeht, um so das Unverfügbare und den Menschen Um- und Übergreifende von Schuld und Sünde vor Augen zu stellen. Diesem Netz der Schuld, das ihn gefangen hält, kann er aus Eigenem nicht entkommen. V. 8 konstruiert mit räumlichen Kategorien und unter Verwendung der enigmatischen Ausdrücke טחוח und סתם „Anders-Orte“, die fremd anmuten und dies auch sollen, um erneut die Unverfügbarkeit zu zeigen. Allerdings sind diese Räume durch die Größen אמת „Wahrheit“ und חכמה „Weisheit“ ausgesprochen positiv konnotiert. Beide, Wahrheit und Weisheit, sind zunächst auf V. 7 hin zu lesen und unterstreichen so die Einsicht in das Sündersein des Menschen.

Gleichzeitig aber weist V. 8 über diesen unmittelbaren Zusammenhang hinaus. Dies macht schon die Präformativkonjugation in V. 8b deutlich, die mit V. 5a und V. 6cd zusammenschauen ist und in den Verben V. 9f. fortgeführt wird. Da die Schulderkenntnis (V. 5a) mit dem sich anschließenden Schuldbekennnis (V. 6ab) Anerkenntnis Gottes und seiner Gerechtigkeit bedeutet, dessen Reden und Urteilen sich als gerecht erweisen (V. 6cd), geschieht mit der Übereignung der sündhaften Existenz an Gott eine neue Annahme durch ihn (V. 8a). Die אמת, an der Gott sein Wohlgefallen gefunden hat, ist nicht nur die Wahrheit des Sünder-Seins, sondern auch – aufgrund des Rückbezugs auf V. 3 und auf die Gnadenformel vom Sinai Ex 34,6f. – die Wahrheit der barmherzigen Treue Gottes, die eine lebensvolle Perspektive für die Zukunft mit einschließt.

Diese Perspektive scheint mit der Gabe der unverfügbaren חכמה, die Gott kundtut (ידע-Hifil), noch einmal auf. Die doppelte Verwendung der Wurzel ידע (VV. 5a,8b) dürfte auf die Bitte des Mose anspielen (Ex 33,13), Gott möge ihm seinen Weg kundtun und sich ihm zu erkennen geben. In Ps 51 soll sich die gottgegebene Weisheit gerade dahingehend auswirken, dass der Beter befähigt wird, den Frevlern die Wege Gottes zu lehren (V. 15) und sie so zur Umkehr zu bewegen. Insofern sind die Bitten von VV. 12–14 um völlige innere Erneuerung nur folgerichtig, da sie den Beter zurüsten, von Gott erneuert, im Sinne des Mose die Wege Gottes kundzutun (V. 15) und im Sinne des David, den Lobpreis Gottes anzustimmen (V. 17).

## 5 Literaturverzeichnis

- Alonso Schökel, Luis/Carniti, Cecilia: Salmos I. (Salmos 1–72). Traducción, introducciones y comentario (Nueva Biblia Española), Estella 1994.
- Barbiero, Gianni: „Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi“. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51, in: RStB 19 (2007) 157–176.
- Bohle, Gudrun: Zur Traditions-geschichte von Psalm 51. Prophetische Verkündigung und Kulturausübung werden zum Gebet, in: FTh 9 (1998) 111–122.
- Deissler, Alfons: Die Psalmen, Düsseldorf<sup>2</sup>1979.
- Dohmen, Christoph: Exodus 19–40 (HThK.AT), Freiburg 2004.
- Fischer, Georg/Markl, Dominik: Das Buch Exodus (NSK-AT 2), Stuttgart 2009.
- Groß, Heinrich: Der Mensch als neues Geschöpf (Jer 31; Ez 36; Ps 51), in: Mosis, Rudolf/Ruppert, Lothar (Hg.): Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie (FS Alfons Deissler), Freiburg 1989, 98–109.
- Groß, Walter: Die Position des Subjekts im hebräischen Verbalsatz, untersucht an den asyndetischen ersten Redesätzen in Gen, Ex 1–19, Jos–2 Kön, in: ZAH 6 (1993) 170–187.
- Gunkel, Hermann: Einleitung in die Psalmen, Göttingen<sup>4</sup>1985.
- Gunkel, Hermann: Die Psalmen, Göttingen<sup>6</sup>1986.
- Haag, Ernst: Psalm 51, in: TThZ 96 (1987) 169–198.
- Hartenstein, Friedhelm: Gott als Horizont des Menschen. Nachprophetische Anthropologie in Psalm 51 und 139, in: Lux, Rüdiger/Waschke, Ernst-Joachim (Hg.): Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie (FS Arndt Meinhold) (ABIG 23), Leipzig 2006, 491–512.
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich: Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg 2000.
- Irsigler, Hubert: Neuer Mensch-neues Jerusalem. Zur kultischen und eschatologischen Dimension in Psalm 51, in: Ernst, Stephanie/Häusel, Maria (Hg.), Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient (FS Theodor Seidl) (ATSAT 89), St. Ottilien 2010, 295–345.
- Jepsen, Alfred: Art. ׀אָ, in: ThWAT 1 (1973) 313–348.
- Koch, Klaus: Art. אָפָּן, in: ThWAT 2 (1973) 857–870.
- Kraus, Hans-Joachim: Psalmen (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn<sup>6</sup>1989.
- Lehmann, Reinhard: Überlegungen zur Analyse und Leistung sogenannter Zusammengesetzter Nominalsätze, in: Wagner, Andreas (Hg.): Studien zur hebräischen Grammatik (OBO 156), Fribourg 1997, 27–43.
- Lindström, Frederik: Sin and Suffering. Interpretations of Ullness in the Individual complaint Psalms, Stockholm 1994.
- Magne, Jean: Répétitions de mots et exégèse dans quelques Psaumes et le Pater, in: Bib 39 (1958) 177–197.
- Michel, Diethelm: Begriffsuntersuchung über sādāq-s<sup>e</sup>daqa und 'ā<sup>a</sup>māt-'ā<sup>a</sup>muna. (Unveröffentlichte) Habilitationsschrift, Heidelberg 1964.
- Michel, Diethelm: Grundlegung einer hebräischen Syntax. Teil 1: Sprachwissenschaftliche Methodik. Genus und Numerus des Nomens, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Michel, Diethelm: hæsed wæ<sup>'</sup>mæt, in: Wagner, Andreas (Hg.): Studien zur hebräischen Grammatik (OBO 156), Fribourg 1997, 73–82.

- Michel, Diethelm: Grundlegung einer hebräischen Syntax Teil 2. Der hebräische Nominalsatz, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Mosis, Rudolf: Umkehr und Vergebung – eine Auslegung von Jer 3,21–4,2, in: TThZ 98 (1989) 39–60 (= Mosis, Rudolf: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament [fzb 93], Würzburg 1999, 173–199).
- Mosis, Rudolf: Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu Psalm 51,20f, in: Hausmann, Jutta/Zobel, Hans-Jürgen (Hg.): Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie (FS Horst Dietrich Preuß), Stuttgart u.a. 1992, 201–215 (= Mosis, Rudolf: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament [fzb 93], Würzburg 1999, 295–316).
- Otzen, Benedikt: Art. מִנְחָה, in: ThWAT 5 (1986), 963–967.
- Pfeiffer, Henrik: „Ein reines Herz schaffe mir, Gott!“ Zum Verständnis des Menschen nach Ps 51, in: ZThK 102 (2005) 293–311.
- Ravasi, Gianfranco: Il libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione. Vol. II (51–100), Bologna 1985.
- Schmidt, Werner Hugo: Individuelle Eschatologie im Gebet. Psalm 51, in: Seybold, Klaus/Zenger, Erich (Hg.): Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg 1994, 345–360.
- Schunck, Klaus-Dietrich: Art. מִנְחָה, in: ThWAT 3 (1982) 339f.
- Sedlmeier, Franz: Zusammengesetzte Nominalsätze und ihre Leistung für Psalm 102, in: VT 45 (1995) 239–250.
- Sedlmeier, Franz: Wider die Selbstvergottung. Der Fürst von Tyrus und sein Selbstverständnis nach Ez 28,1–10, in: Brandscheidt, Renate/Mende, Theresia (Hg.): Schöpfungsplan und Heilsgeschichte (FS Ernst Haag), Trier 2002, 271–297.
- Sedlmeier, Franz: Jerusalem – Jahwes Bau. Untersuchungen zum Komposition und Theologie von Psalm 147 (fzb 79), Würzburg 1996.
- Sedlmeier, Franz: „Wie Füchse in den Ruinen ...“. Falsche Prophetie und Krisenzeit nach Ez 13, in: Sedlmeier Franz (Hg.): Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (FS Rudolf Mosis), Würzburg 2003, 293–321.
- Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24 (NSK-AT 21/1), Stuttgart 2002.
- Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 25–48 (NSK-AT 21/2), Stuttgart 2013.
- Seybold, Klaus: Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996.
- Seybold, Klaus: Zum Textprofil des 51. Psalms, in: Ders.: Studien zu Sprache und Stil der Psalmen (BZAW 415), Göttingen 2010, 93–104.
- Tagliacarne, Pierfelice: Beobachtungen zur Struktur und zum Kontext von Psalm 51, in: Maria Häusl/David Volgger (Hg.): Vom Ausdruck zum Inhalt, vom Inhalt zum Ausdruck. Beiträge zur Exegese und Wirkungsgeschichte alttestamentlicher Texte (FS Theodor Seidl) (ATSAT 75), St. Ottilien 2005, 155–182.
- Würthwein, Ernst: Bemerkungen zu Psalm 51, in: Seybold, Klaus/Zenger, Erich (Hg.): Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg 1994, 381–388.
- Westermann, Claus: Art. מִנְחָה, in: THAT 1 (1971), 674–682.
- Westermann, Claus: Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1984.
- Wildberger, Hans: Art. מִנְחָה, in: THAT 1 (1971), 177–209.