

Psalm 26

Unerträgliche Selbstgerechtigkeit oder verzweifelter Glaube?

Thomas Hieke, Mainz

Einführung

Auf den ersten Blick gelesen wirkt Psalm 26 wie der Ausdruck unerträglicher Selbstgerechtigkeit, wie sie im Neuen Testament bei dem in Lk 18,9-14 kritisierten Pharisäer begegnet¹. Doch schon der Kontext nährt die Vermutung, dass eine andere Deutung dem Text angemessener ist. Ps 25 formuliert die Bitte um Verzeihung, „denn meine Schuld ist groß“ (Ps 25,11), die Bitte um Zuwendung und die Hoffnung auf *YHWH*. Ps 27 dagegen lebt – wie Ps 23 – vom nahezu ungebrochenen Vertrauen auf *YHWH*: „*YHWH* ist mein Licht und mein Heil. Vor wem sollte ich mich fürchten?“ Könnte Ps 26 als eine Brücke zwischen diesen Polen verstanden werden, zwischen dem Ringen um Gottes Vergebung und Zuwendung und dem festen Bekenntnis zu Gottes Nähe und Beistand, zwischen Anfechtung und Glaube?

Transkription² und Arbeitsübersetzung

1a	<i>l' = DWD</i>	Von David.
b	<i>šupt-i = nī</i>	Richte mich,
bV	<i>YHWH</i>	<i>YHWH</i> ,
c	<i>kī 'ānī b' = tumm = ī halaktī</i>	denn ich, ich bin in meiner Fehlerlosigkeit gegangen,
d	<i>w' = b' = YHWH batahtī</i>	und auf <i>YHWH</i> habe ich vertraut,
e	<i>lō(?) 'im'ad</i>	ohne zu wanken.
2a	<i>bḥun-i = nī</i>	Erprobe mich,
aV	<i>YHWH</i>	<i>YHWH</i> ,
b	<i>w' = nass-i = nī</i>	und prüfe mich,
c	<i>šārōpā^K kilāyōt-ay = [y]</i> <i>w' = libb = ī</i>	läutere meine Nieren und mein Herz!
		(K: צרופה; Q: צרפה)

¹ S. die Diskussion bei G. KWAKKEL 2002, 149-150, und die melancholischen Worte von N. LOHFINK 1991, 189.

² Die folgende Transkription beruht auf der Biblia Hebraica Transcripta (BH^t) nach Wolfgang RICHTER 1993, 86-89.

- 3a *kī ḥasd=ka l'='nagd 'ēn-ay=[y]* Denn deine Freundlichkeit [wird]
vor meinen Augen [sein],
- b *w'='hithallaktī b'='āmītt-i=ka* und ich werde meinen Weg gehen
in deiner Treue.
- 4a *lō(ʾ) yašabtī 'im[m] mūtē šaw'* Ich saß nicht mit falschen Leuten
zusammen,
- b *w'='im[m] nī'lamīm lō(ʾ) 'abō(ʾ)* und mit Hinterlistigen hatte ich
keinen Umgang.
- 5a *šanē(ʾ)ti qāhal miri'[']im* Ich hasste die Versammlung der
Übeltäter,
- b *w'='im[m] rāša'im lō(ʾ) 'išib* und mit den Frevlern saß ich nicht
zusammen.
- 6a *'irḥaš b'='niqqayōn kapp-ay=[y]* Ich werde meine Hände in
Unschuld waschen,
- b *w'='sō*bīb-a(h) 'at mizbiḥ=ka* und ich werde deinen Altar
umschreiten,
- bV *YHWH* *YHWH*,
- 7v11 *l'=[h]ašmī*^c b'='qōl tōdā* um hören zu lassen³ mit [lauter]
Stimme ein Danklied
- v12 *w'='l'='sappir kul[l]* und um aufzuzählen alle deine
nīplā'ōt-ē=ka Wundertaten.
- 8aV *YHWH* *YHWH*,
- a *'ahabtī mā'ōn bēt-i=ka* ich liebe die Wohnung deines
Hauses
- w'='maqōm miškan kábōd-i=ka* und den Ort der Wohnstätte deiner
Herrlichkeit.
- 9a *'al ti'sup 'im[m] ḥaṭṭā'im napš=i'* Verwirf mich nicht zusammen mit
den Sündern
- b *w'='im[m] 'anāšē damīm* und zusammen mit Blutmännern
ḥayy-ay=[y] mein Leben!
- 10a *'āšr b'='yādē=him zimmā* An ihren Händen [ist] Heimtücke,
- b *w'='yāmīn-a=m malī'ā šuḥd* und ihre rechte Hand ist voll von
Bestechung.
- 11a *w'='ānī b'='tumm=i' 'ilik* Ich aber werde in meiner
Fehlerlosigkeit weitergehen,
- b *pdi=nī* erlöse mich,
- c *w'='ḥunn-i=nī* und sei mir gewogen.

³ Textkritik: Die hebräische Form לְשָׁמֵעַ scheint aus לְהַשְׁמִיעַ (H-Stamm) kontrahiert zu sein (s. den Apparat der BHS); zwei Handschriften und die Septuaginta setzen den Grundstamm ($\text{לְשָׁמַעַ$) voraus („um zu vernehmen“). Aufgrund des Parallelismus zum zweiten Infinitiv „um aufzuzählen“ ist jedoch eine aktive Beteiligung („hören lassen, verkünden“, H-Stamm) viel wahrscheinlicher, vgl. N. LOHFINK 1991, 193-194.

12a	<i>ragl=ī 'amādā b'=mišōr</i>	Mein Fuß steht auf geradem Boden.
b	<i>b'=maqhilīm 'bar[r]ik YHWH</i>	In den Versammlungen werde ich YHWH preisen.

Strukturübersicht

- 1a Überschrift
- 1b-2 Bitte um Erprobung des Betenden an YHWH und Rückblick auf bisherige Fehlerlosigkeit (1c → 11a; 1de → 12a) (2abc → 11bc)
- 3 Positive Erwartung (im Blick auf YHWH) (→ 11a)
- 4-5 Distanzierung von Übeltätern (→ 9-10)
- 6-7 Positive Erwartung (im Blick auf YHWH)
- 8 Bekenntnis zum Heiligtum YHWHs
- 9-10 Bitte um Distanzierung von den Sündern (→ 4-5)
- 11a Positive Erwartung (Vorsatz für künftige Fehlerlosigkeit → 1c)
- 11b-c Bitte um Erlösung und Zuwendung (→ 2abc)
- 12a Bekenntnis der Zuversicht
- 12b Lobgelübde: Positive Erwartung

Die Struktur des Psalms⁴ ist durch wiederkehrende Elemente gekennzeichnet, die einander abwechseln (s.u. Äquivalenzen)⁵. Folgende Rahmenstrukturen sind besonders auffällig:

- (a) die Entsprechung von V. 1c und V. 11a, die durch die pointierte Setzung des selbständigen Personalpronomens der 1. Person Singular (*'ānī*; s. vor allem das adversative *w'='ānī* in V. 11a) den eigenen Lebensweg des Sprecher-Ichs betont von der in V. 4-5 und V. 9-10 geschilderten Lebensweise der Übeltäter absetzt⁶. Dabei zeigt der Wechsel von *x-qatal* in

⁴ P.G. MOSCA 1985, 218, hat eine Reihe älterer Strukturvorschläge zusammengestellt und ausgewertet. Bemerkenswert ist die große Bandbreite von Varianten.

⁵ G. KWAKKEL 2002, 147, spricht von einem „loose chiasmus“ in V. 1-11 (1b → 11b; 1c → 11a; 4-5 → 9-11; 6-8 Zentrum) und von V. 12 als einer „fitting coda“. Ähnlich B. WEBER 2001, 137: „mittelzentrierte Gesamtarchitektur“.

⁶ Vgl. G. KWAKKEL 2002, 119.128. – W.H. BELLINGER 1993, 453, notiert eine „preponderance of the first-person singular pronoun“ in den Versen 1-3.

V. 1c zu *x-yiqtol* in V. 11a das Grundanliegen des Psalms: So, wie ich bisher rechtschaffen gelebt habe, will ich das auch in Zukunft tun. „Die Beziehung zwischen beiden Versen [V 1bc und V 11ab] wird noch unterstrichen durch die chiasmatische Konstruktion: Bitte – Wandeln in Vollkommenheit, Wandeln in Vollkommenheit – Bitte.“⁷

- (b) Eine zweite Rahmung bildet die Entsprechung von V. 1de und V. 12a: Die Standfestigkeit der Vergangenheit (1e) gilt auch für die Gegenwart (12a). Dabei ergibt sich eine Metathesis der Wurzelkonsonanten: *M'D* „(nicht) wanken“ (1e) und *'MD* „stehen“ (12a)⁸. Ein ähnliches Wortspiel mit Wurzelkonsonanten besteht in den beiden Bitten V. 2a und V. 11b: *bhun-i=ni* („erprobe mich“; 2a) – *w'=hunn-i=ni* („und sei mir gewogen; 11b)⁹.
- (c) Auch die Bitten in V. 2abc und 11bc schaffen durch ihren gemeinsamen Sprechakt (s.u.) einen Rahmen.
- (d) Von V. 3ab ergibt sich durch den Vorsatz des Weitergehens im Sinne *YHWHs* ein Bezug zu V. 11a, so dass V. 3b eine Art Brückenpfeiler von V. 1c zu 11a darstellt (Wurzel *HLK*).
- (e) Auf den Bezug zwischen V. 4-5 und 9-10 (Distanzierung von den Übeltätern) wurde bereits hingewiesen und wird noch einzugehen sein. Die Parallelismen in V. 4-5 sind in sich jeweils chiasmatisch gestaltet: Das finite Verb steht in der ersten Zeile am Anfang, in der zweiten Zeile am Ende. Zugleich bilden *lō(') yašabti* in 4a und *lō(') 'išib* in 5b eine *inclusio*¹⁰.
- (f) Die V. 6-8 bilden einen Zusammenhang hinsichtlich der Kultthematik. V. 7 wird mit dem Gedanken des Lobpreises in V. 12b aufgegriffen. Damit ergibt sich insgesamt ein in etwa konzentrisches Bild¹¹:

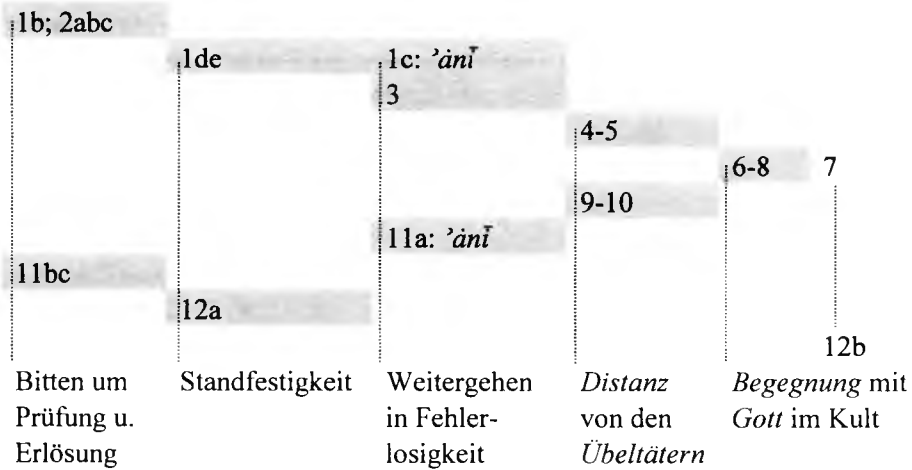
⁷ G. HABETS 1979, 20.

⁸ Vgl. P. AUFFRET 2006, 308.

⁹ Vgl. B. WEBER 2001, 137.

¹⁰ Vgl. W.H. BELLINGER 1993, 454; P.G. MOSCA 1985, 225.

¹¹ Vgl. P. AUFFRET 2006, 310 (s. auch ders. 1989, 221-222). Gegen AUFFRETS Strukturbild ist zu betonen, dass V. 7 allein kein Zentrum bilden kann, da die Infinitive von V. 6 abhängig sind. Ohne Berücksichtigung der Satzsyntax kann keine Strukturbeschreibung auskommen. Das eigentliche Zentrum in struktureller wie inhaltlicher Hinsicht ist V. 8, das Bekenntnis der Liebe zum Heiligum. – Dieser Strukturvorschlag deckt sich im Wesentlichen auch mit dem Ansatz von P.G. MOSCA 1985, 228. – Eine etwas andere Makrostruktur bietet z.B. M. GIRARD 1984, 215-219, an: ein chiasmatisches Diptychon aus vier Teilen, wobei V. 1-3 und V. 11-12 einen äußeren Rahmen um die zwei inneren „Tafeln“ V. 4-5 und V. 6-10 bilden. M. GIRARD 1996, 475, präzisiert das Diptychon anhand des Anfangs und des Endes der „Tafeln“ V. 1-5 und V. 6-12: Der Idee der Vollkommenheit (Fehlerlosigkeit) von V. 1 steht die Idee der Unschuld (V. 6) gegenüber, dem Gedanken der Nichtteilhabe an der Versammlung der Übeltäter (V. 5a) entspricht die Teilnahme an der Versammlung am Tempel (V. 12b). Mit den Vorschlägen von GIRARD setzt sich P. AUFFRET 1997, 157-162, auseinander. – Eine Fünfgliederung findet sich bei W.H. BELLINGER 1993, 453-455, und P.G. MOSCA 1985, 223-229: V. 1-3; 4-5; 6-8; 9-10; 11-12.



Bei den thematischen Wiederaufnahmen im Psalm handelt es sich nicht um eine kreisförmige Wiederholung des immer Gleichen, sondern um Veränderungen in Nuancen, so dass sich ein spiralförmiger Aufstieg ergibt. Wichtig ist dabei besonders die Entwicklung der Zeitebenen.

Zeitebenen

Die Verbalsyntax von Ps 26 bereitet hinsichtlich der Übersetzung in eine tempusgeprägte Sprache nicht geringe Schwierigkeiten¹². Man kann den Wechsel der Verbformationen tief hängen und von der zentralen Bekenntnisaussage in V. 8 ausgehen: Trotz der *qatal*-Formation ist aufgrund des poetischen Kontextes und der lexikalischen Besonderheit als Affektverb *'ahabū* als präsensisch zu übersetzen und entsprechend zu interpretieren¹³: Die Liebe des Beters zum Heiligtum *YHWHs* erstreckt sich von der Vergangenheit über die Gegenwart bis in die Zukunft. Da sich hier die den Psalm kennzeichnende Grundhaltung zeigt, wäre es verantwortbar, auch die anderen *qatal*- und *yiqtol*-Formationen ähnlich aufzufassen. Im Deutschen oder Englischen könnte das nur durch das Präsens ausgedrückt werden¹⁴. Dennoch könnte

wobei die Verse 6-8 im Zentrum einer A B C B' A'-Konstruktion gesehen werden. – Eine andere Fünfgliederung schlägt N. LOHFINK 1991, 200, vor: V. 1-3; 4-5; 6-7; 8-11; 12. Er sieht einen Chiasmus zwischen V. 1-3; 6-7 einerseits und V. 4-5; 8-11 andererseits, so dass sich kein Zentrum mehr ergibt. V. 12 als Coda versucht LOHFINK von einem rituellen Hintergrund her zu erklären, was aber nur eine Vermutung bleibt.

¹² Zur Problemanzeige vgl. T. LESCOV 1995, 77; N. LOHFINK 1991, 194-195; L.A. SNIJERS 1963, 112.

¹³ Vgl. G. KWAKKEL 2002, 116.

¹⁴ Dafür plädiert letztlich G. KWAKKEL 2002, 115-118, in seinem Exkurs.

sich der Versuch lohnen, dort, wo es sinnvoll erscheint, die Verbformation zur Profilierung der zeitlichen Tiefendimension des Textes auszuwerten.

Ps 26 setzt in V. 1-2 mit einer mehrfachen Bitte an *YHWH* um Läuterung und Erprobung ein, blendet in diese Gegenwart aber bereits einen Rückblick auf das „erfolgreiche“ Gottesverhältnis der Vergangenheit (Fehlerlosigkeit im Sinne der Befolgung der Weisung Gottes sowie Vertrauen, ohne zu wanken, V. 1cde) ein¹⁵. V. 2 lenkt wieder in die Gegenwart, und V. 3 drückt die Hoffnung aus, dass die freundliche Zuwendung Gottes weiter den Weg des Sprecher-Ichs in der Treue und Wahrheit Gottes begleiten möge. Damit ist die Zeitbewegung des Psalms vorgezeichnet: Die als stabil erfahrene Vergangenheit möge sich über die unsichere Gegenwart hinweg in die Zukunft fortsetzen (s. die Grafik unten). Die Verse 4-5 schwenken in die Vergangenheit zurück: Die betende Person bekennt, noch nie mit Übeltätern gemeinsame Sache gemacht zu haben¹⁶. Weil dem implizit auch in der Gegenwart so ist (und so bleiben möge), steht nach V. 6-7 zu hoffen, dass die Person bald (wieder) das ungetrübte Gottesverhältnis im Kult durch Opfer bzw. Prozessionen (Altar¹⁷) und Lobpreis (Danklied) dokumentieren und erfahren kann. Die *yiqtol*-Formationen drücken hier nicht nur die Zukunft aus, sondern (im Blick auf die „Kohortativ“-Form in V. 6b, die ihre eigentliche Bedeutung verloren hat,) auch den „Normalzustand“, das, was die betende Person im Unterschied zu V. 4-5 zu tun pflegt: eben nicht mit den Frevlern zusammensitzen, sondern am Gottesdienst teilnehmen und Gottes Wundertaten im

¹⁵ Die *lō(ʾ)-yiqtol*-Formation in V. 1e kann als negierter Adverbialsatz des Begleitumstands (H. IRSIGLER 1978, 161; W. GESENIUS / E. KAUTZSCH 1909, §156g) aufgefasst werden: „wobei ich nicht gewankt habe (unschlüssig geworden bin)“ oder kürzer: „ohne zu wanken“, so G. KWAKKEL 2002, 120. V. 1cde sind dann insgesamt eine Aussage über das Verhalten der betenden Person in der Vergangenheit. – Eine alternative Deutung wäre folgende: Die Konstruktion von V. 1(c)d → V. 1e kann analog zu Ps 23,1 verstanden werden: Auf die Vertrauensaussage („*YHWH* ist mein Hirte“ / „auf *YHWH* habe ich vertraut“) folgt die positive Erwartung für die Zukunft („mir wird nichts fehlen“ / „ich werde nicht wanken“); s. B.K. WALTKE / M. O’CONNOR 1990, 513. Dann wäre V. 1e ein Blick in die Zukunft (so E. ZENGER 1993, 168; P.G. MOSCA 1985, 224-225).

¹⁶ Die (x)-*qatal*-Formationen können als genereller Sachverhalt der Rückschau, die x-*yiqtol*-Formationen als individueller Sachverhalt der Vergangenheit mit durativem Aspekt oder wieder als negierte Adverbialsätze verstanden werden. S. dazu generell H. IRSIGLER 1978, 161. Der Formationswechsel kann als Stilmittel angesehen werden, das sich nicht in einer Übersetzung wiedergeben lässt; s. G. KWAKKEL 2002, 117, der auf Beispiele wie 2 Sam 1,22; Ez 18,6; Ps 50,19; 73,9 verweist.

¹⁷ Vgl. dazu G. HABETS 1979, 15. Er verweist u.a. auf die Mischna, Traktat *Sukka* IV,5, wo im Zusammenhang mit dem Laubhüttenfest von Prozessionen mit Bachweidenzweigen um den Altar unter Anrufungen und Lobpreis die Rede ist. Möglicherweise ist hier altes Traditionsgut einer Praxis von kultischen Prozessionen am Zweiten Tempel erhalten. S. auch L.A. SNUJERS 1963, 123-124.

Danklied preisen – das wird und will das Sprecher-Ich auch wieder in Zukunft tun¹⁸.

Schon aus zeitlicher Perspektive bildet V. 8 mit dem Affektverb „lieben“ das Zentrum des Textes und die Verbindungsachse zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (s.o.). Doch die zeitlose Liebe zum Heiligtum *YHWHs* ist in der unsicheren Gegenwart einer Bewährungsprobe angesichts der üblen Menschen in der Umgebung ausgesetzt – daher kommen die Bitten in V. 9-10 und V. 11bc. Unter der Voraussetzung der Erfüllung dieser Bitten kann V. 11a den Rückblick von V. 1c aufgreifen und in die Zukunft verlängern: „Ich werde auch weiterhin in meiner Fehlerlosigkeit gehen“. Schon in der Gegenwart fühlt sich nun die betende Person auf „geradem Boden“ (V. 12a¹⁹) und kann für die Zukunft den Lobpreis Gottes versprechen. Die folgende Übersicht zeigt das Oszillieren der Zeitebenen und die Entwicklung Richtung „Zukunft“:



Äquivalenzen und Kontraste

Ps 26 lebt von den starken Kontrasten, die zwischen seinen Äquivalenzebenen bestehen. Eine große Äquivalenzebene bilden die „falschen Leute“ und ihr Tun in V. 4-5 und V. 9-10²⁰: „falsche Leute, Hinterlistige, die Versammlung der Übeltäter, Frevler, Sünder, Blutmänner²¹“ – diese Leute sind durch „Heimtücke“ und „Bestechung“ gekennzeichnet. Es geht um „Lüge, Meineid und Intrige als Mittel der Durchsetzung wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und juristischer Interessen, wobei immer die Kooperation mehrerer ... notwendig ist“²². Dieser „Versammlung“ von Schlechtigkeit steht zum einen das betende „Ich“ gegenüber, das sich als „fehlerlos“ in Vergangenheit (V. 1c) und Zukunft (V. 11a) sieht, als „unschuldig“ (V. 6a) und auf „geradem Boden“ stehend (V. 12a), in den „Versammlungen“ (am Tempel) *YHWH* preisend (V. 12b)²³. Von hierher erklärt sich auch der Begriff „meine Fehler-

¹⁸ Vgl. dazu N. LOHFINK 1991, 197-198; LOHFINKs Annahme eines „priesterlichen Amtseids“ in Parallele zu einem ägyptischen Ritualbuch aus Oxyrhynchos als Hintergrund von Ps 26 erscheint etwas gezwungen und ist einer gattungskritischen Vorentscheidung geschuldet, was LOHFINK an sich kritisiert. Daher betont er auch, dass Ps 26 gerade kein Formular eines solchen Amtseides sei, sondern ein Gebet der Priester bei der Waschung vor ihrer priesterlichen Tätigkeit, möglicherweise bereits in transformierter und spiritualisierter Gestalt „für den Gebrauch eines jeden Israeliten“.

¹⁹ Die *x-qatal*-Formation kann aufgrund des Zustandsverbs (stativisch) als Gegenwart interpretiert werden (s. H. IRSIGLER 1978, 161).

losigkeit“ oder „Unschuld“ (*tumm=i*)²⁴ nicht als Selbstüberschätzung, sondern als Gegensatz zur und Abgrenzung von der Sphäre der Übeltäter. Insofern gibt es für das Sprecher-Ich nur zwei Sorten von Israeliten: die, die loyal zu *YHWH* stehen, und die Sünder und Übeltäter²⁵. Das Sprecher-Ich ist zudem mit seiner gesamten leiblich-geistigen Person präsent: Nieren und Herz (V. 2c), Augen (V. 3a), Hände (V. 6a), Füße (V. 12) – die gesamte Existenz (mein Leben: *napš=i* und *ḥayy-ay=[y]* in V. 9)²⁶.

Zum anderen – so hofft es jedenfalls die betende Person – sind die Übeltäter kontrastiert durch *YHWH* und dessen Verhalten, das von „Freundlichkeit“ („ein gemeinschaftsstiftendes Verhalten Gottes“²⁷) und „Treue / Wahrheit“ (V. 3)²⁸, von „Wundertaten“ (V. 7v12) und einem Ort, an dem man *YHWH* begegnen kann (V. 8), gekennzeichnet ist. Weil sich das Sprecher-Ich auf der Seite *YHWHs* sieht bzw. hofft, dass *YHWH* auf seiner Seite steht, kann es auch um eine bestätigende Prüfung bitten (im Bild des Metall-

²⁰ Auch P. AUFFRET 2006, 306, notiert das gemeinsame Thema von V. 4-5 und 9-10, zeigt dann aber auch den Unterschied auf: Während V. 4-5 die eigene Unschuld der betenden Person präsentiert, handelt es sich in V. 9-10 um eine Bitte.

²¹ Der Begriff „Blutmänner“ (*'anāšē damim*) bezeichnet nicht zwingend „Mörder“ (s. z.B. Ps 55,24; 139,19); der Plural *damīm* impliziert aber das Vergießen von Blut, vor dem diese Leute („mafia-artige Gruppen“, so E. ZENGER 1993, 169) sicher nicht zurückschrecken, um ihre bösen Ziele zu verfolgen. Vgl. dazu auch G. HABETS 1979, 18, mit Verweis auf ältere Literatur.

²² E. ZENGER 1993, 169.

²³ Vgl. B. WEBER 2001, 137, der auf die polare Aussage hinsichtlich der beiden „Versammlungen“ in V. 5a (*qahal*) und V. 12b (*maqhilīm*) hinweist. – Nach E. ZENGER 1993, 170, muss in V. 12 nicht an offizielle liturgische Feiern gedacht werden.

²⁴ Der Begriff wird in der Hebräischen Bibel zu fast 70% in Ijob, Psalmen und Sprichwörtern verwendet und dient z.B. zur Charakterisierung Ijobs (Ijob 1,1.8; 2,3). Ähnlichkeiten in der Motivik („[den Weg] gehen [vor Gott]“) ergeben sich auch zu Henoch (Gen 5,22); Noach (Gen 6,9); Abraham (Gen 17,1; 48,15); David (1 Kön 9,4). Vgl. dazu auch G. HABETS 1979, 8. – L.A. SNIJDERS 1963, 114-115, verweist mit Recht darauf, dass es eben nicht um eine Selbstrechtfertigung geht, bei der die betende Person sich selbst in juristischem Sinne für unschuldig erklärt oder sich für unfehlbar hält, sondern um eine Herzenshaltung der Arglosigkeit, Unbefangenheit, Offenherzigkeit und Aufrichtigkeit: „L'ingénuité est la disposition ‚du cœur‘. ... L'homme sincère n'a pas d'intentions secrètes.“ Unter dieser Rücksicht ist in der Tat die ältere Gattungsbezeichnung „Unschuldslieder“ (H. GUNKEL / J. BEGRICH 1933, 251) wenig passend.

²⁵ Vgl. G. KWAKKEL 2002, 149, der zeigt, dass dieses „Schwarz-Weiß-Konzept“ u.a. auch in Ps 7; 17; 18 und 44 zu finden sei (ebd., 297-303).

²⁶ Vgl. P.G. MOSCA 1985, 222.

²⁷ G. HABETS 1979, 10.

²⁸ Der Begriff *'āmit*[t] kann sowohl die Treue Gottes als auch die Wahrheit (im Sinne von Verlässlichkeit) der göttlichen Weisung bezeichnen (s. G. KWAKKEL 2002, 121). – Es geht nicht um die eigene Treue zu *YHWH* (gegen die Einheitsübersetzung), vielmehr bilden Freundlichkeit (*ḥasd=ka*) und Treue Gottes (*'āmit-i=ka*) einen klaren Parallelismus (vgl. E. ZENGER 1993, 169; N. LOHFINK 1991, 193).

schmelzers²⁹). Mit dieser Äquivalenzebene setzt der Psalm ein: „Richte, erprobe, prüfe, läutere mich!“ (V. 1b-2). Diese vier imperativisch formulierten Bitten liegen auf einer Ebene, daher ist für das erste Wort (*šupr-i=ni*, V. 1b) die Übersetzung „richte mich, beurteile mich“³⁰ viel wahrscheinlicher als „verschaffe mir Recht“: Es geht nicht darum, dass die betende Person *erst* vor ungerechtfertigter Anklage gerettet werden und Recht bekommen müsste, um *dann* erprobt werden zu können; auch ist im weiteren Verlauf des Psalms von einer Situation der unberechtigten Beschuldigung nichts zu spüren³¹. Vielmehr bittet das Sprecher-Ich um eine sachgemäße Beurteilung durch Gott: Weil das „Ich“ sicher ist, dass es sich in der Gottesgemeinschaft loyal verhalten hat, kann es sich der göttlichen Beurteilung voll Vertrauen unterwerfen.³² – Dennoch ist die betende Person nicht unangefochten: Der zweite Block der Imperative in der zweiten Hälfte des Psalms bildet eine Äquivalenzebene um das Thema der unverfügbaren Zuwendung Gottes („verwirf mich nicht, erlöse mich, sei mir gewogen“ V. 9.11bc). Das Sprecher-Ich sieht sich offenbar in der Gefahr, in den Strudel der Schlechtigkeit, der mit so vielen verschiedenen Begriffen formuliert wird (s.o.; V. 4-5; 9-10), zu geraten und zusammen mit den Übeltätern (unberechtigterweise) der göttlichen Strafe zu verfallen. Von diesen „Blutmännern“ distanziert sich das betende „Ich“ mit aller Kraft.

Eine weitere Äquivalenzebene bildet die kultische Thematik in den Versen 6-8, die von der konkreten Kultvorbereitung und Durchführung (V. 6) über den Lobpreis und Dank (V. 7) im Bekenntnis der Liebe zum Heiligtum *YHWHs* (V. 8) gipfelt. Diese „Liebe“ zu *YHWH* steht wiederum im Kontrast zum „Hass“³³, den die betende Person gegenüber der „Versammlung der Übeltäter“ hegte (und noch immer hegt).

²⁹ Siehe auch Jer 6,27-30, vgl. B. GOSSE 2005, 511-520. – Das Prüfen auf „Herz und Nieren“ verbindet Ps 26 mit Ps 7,10; 17,3 sowie mit Jer 11,20; 17,10; 20,12, vgl. R. CULLEY 2000, 76-77. Vgl. ferner G. HABETS 1979, 9. – Auf die Nähe in Terminologie und Thematik zwischen Psalm 26 und der Schilderung der Jeremiafigur (vor allem in den „Konfessionen“ des Jeremiabuches) macht besonders L.A. SNIJDERS 1963, 117-118.129, aufmerksam.

³⁰ „Beurteile mich“ ist der Vorschlag von G. HABETS 1979, 5.

³¹ S. dazu v.a. G. KWAKKEL 2002, 137, ferner N. LOHFINK 1991, 192; G. HABETS 1979, 3.6-8. Dies spricht gegen die immer wieder geäußerte Annahme, bei Ps 26 handle es sich um ein Gebet eines Menschen unter falscher Anklage (so z.B. W.H. BELLINGER 1993, 456-457, mit Rückgriff auf H. SCHMIDT und H.-J. KRAUS).

³² Vgl. G. HABETS 1979, 8.

³³ Vgl. G. HABETS 1979, 16.

Sprechakte

Die Analyse der Sprechakte³⁴ gibt weiteren Aufschluss über die innertextliche Entwicklung des Gedankengangs.

- 1b-2 /bitten/ [direktiv-positiv] und
/feststellen/ [assertiv-narrativ: 1cde]
- 3 /behaupten/ [assertiv-prädiktiv] + Sprecherbezug + Partnerbezug
+ /versprechen/ [kommissiv]
- 4-5 /feststellen/ [assertiv-narrativ]
+ /sich distanzieren/ [expressiv-evaluativ-negativ]
- 6-7 /behaupten/ [assertiv-prädiktiv] + Partnerbezug
+ /versprechen/ [kommissiv]
- 8 /sich bekennen zu etwas/ [expressiv-evaluativ-positiv]
+ Sprecherbezug, + Partnerbezug
- 9-10 /bitten/ [direktiv-negativ] und /feststellen/ [assertiv-konstativ: 10]
+ /sich distanzieren/ [expressiv-evaluativ-negativ]
- 11a /behaupten/ [assertiv-prädiktiv] + Sprecherbezug
+ /versprechen/ [kommissiv]
- 11b-c /bitten/ [direktiv-positiv]
- 12a /behaupten/ [assertiv-konstativ]
+ /beteuern/ [expressiv-evaluativ-positiv]
- 12b /versprechen/ [kommissiv]

Die Sprechakte des Psalms oszillieren zwischen Feststellungen, die einen bestimmten Zustand in der Vergangenheit beschreiben, und Behauptungen, die dessen weitere Gültigkeit für die Zukunft festschreiben wollen. Dieser Zustand ist (*via negativa*) die eigene Fehlerlosigkeit als Distanzbegriff zum Dunstkreis der „falschen Leute“: Mit diesen hat das betende „Ich“ noch nie etwas gemein gehabt, so wird beteuert, und das soll auch künftig so bleiben. In *positiver* Hinsicht ist dieser Zustand die Gemeinschaft mit *YHWH*, die auch künftig wieder im Kult manifest wird: Das Bekenntnis zur Liebe zum Heiligtum *YHWHs* (V. 8) bildet die Achse, um die sich die zur Zukunft aufsteigende Spirale des Gedankengangs dreht. Gefährdet ist der Idealzustand in der Gegenwart nicht durch falsche Anschuldigungen (davon ist hier keine Rede), sondern durch die Sogwirkung der Bösen: Die betende Person befürchtet, trotz eigener Unschuld bei einer Strafaktion *YHWHs* gegen die „Sünder“ und „Blutmänner“ (V. 9) mit weggerafft zu werden. Aus dieser Angst resultieren die bittenden Sprechakte in der zweiten Psalmhälfte (nach

³⁴ Die folgende Übersicht verwendet die Klassifikation von Sprechakten bei H. IRSIGLER 1994, 91-92. Dabei erfolgt die Klassifikation der Sprechakte in [Eckklammern], eine sprachliche Beschreibung erfolgt in /Schrägstrichen/.

V. 8), die den Bitten um Erprobung in V. 1b-2 entsprechen: Aus dem Text spricht die Überzeugung des eigenen Abstands von den Bösen – *YHWH* möge diese Distanz („Fehlerlosigkeit“) gleichsam bescheinigen *und* im Falle einer Strafaktion durch Erlösung und Zuwendung gegenüber der betenden Person berücksichtigen. Wenn dies geschieht – und die Beteuerung in V. 12a zeigt die feste Überzeugung, dass *YHWH* die Rettung schenken wird –, dann ist es der betenden Person wieder möglich, in der Versammlung *YHWH* zu preisen, und das zu tun wird als fester Vorsatz abschließend festgehalten³⁵.

Kontextbezüge

Ps 26 bildet gegenüber Ps 25³⁶ insofern einen Gedankenfortschritt, als die „große Schuld“ von Ps 25,11 offenbar bereits vergeben ist und der Zustand der „Fehlerlosigkeit und Redlichkeit“, den Ps 25,21 noch erbittet, bereits eingetreten ist (Ps 26,1c). Insofern geht die betende Person von Ps 26 den Weg (die Pfade) *YHWHs*, von denen in Ps 25 als erstrebenswerte Perspektive oft die Rede ist (Ps 25,4.8.9.10). Was also Ps 25 noch ersehnt, ist in Ps 26 als verwirklicht angezeigt – und zugleich auch wieder wegen der gewaltigen Bosheit der hinterlistigen Leute gefährdet. Daher drückt Ps 26 keine Selbstgerechtigkeit oder Selbstüberschätzung aus, sondern den verzweifelten Versuch, im Glauben an *YHWH* standhaft zu bleiben und sich von den Übeltätern und Blutmännern zu distanzieren. Der Psalm schwankt noch zwischen dem Vertrauen auf die eigene Fähigkeit, den Bösen zu widerstehen, und dem gläubigen Vertrauen auf *YHWH*, der Zuwendung und Erlösung bringen möge³⁷. Ps 27 geht demgegenüber noch einen Schritt weiter und gründet die eigene Sicherheit allein im Vertrauen auf *YHWH*. Jetzt ist nicht mehr die noch in Ps 26,1b-2 erbetene Überprüfung zur eigenen Bestätigung durch Gott erforderlich (Ps 26,2c: „läutere mein Herz“), vielmehr genügt der vertrauende Glaube an *YHWH* allein, um alle Feinde abzuwehren (Ps 27,3b: „mein Herz fürchtet sich nicht“). Die Übeltäter, deren Versammlung die betende Person in Ps 26,5a hasst, müssen nach Ps 27,2 straucheln und fallen. Wieder ist, in Ps 27,4 wie in Ps 26,8, der Aufenthalt im Heiligtum *YHWHs* der sichere Hoffnungsanker und die Quelle aller (Glaubens-)Kraft.³⁸ Insofern entfalten die Psalmen 25-27 exemplarisch, was mit den Zutrittsbedingungen zum Tempel, die in Psalm 24 genannt werden, gemeint ist (mit den Händen un-

³⁵ Vgl. G. KWAKKEL 2002, 131-132.

³⁶ Zu den terminologischen Verbindungen von Ps 25 und Ps 26 vgl. N. LOHFINK 1991, 201-202.

³⁷ Das Vertrauen (*BTH*) ist ein Stichwort, das die Psalmen 25 bis 28 verknüpft (Ps 25,2; 26,1; 27,3; 28,7), vgl. B. WEBER 2001, 138.

³⁸ Vgl. P. AUFFRET 1989, 226-227.

schuldig sein, reinen Herzens sein; Ps 24,4)³⁹. Ziel ist aber nicht nur das physische Eintreten in den Bereich des Heiligtums, sondern die von Vertrauen geprägte spirituelle Lebensgemeinschaft mit *YHWH*, so dass sich noch ein größerer Rahmen mit den Psalmen 23 und 27 ergibt. Selbst der „Vertrauenspsalm“ 27 klingt in Formen der Bitte aus: Die tragende Zuversicht ist letztlich ein Geschenk Gottes, das immer wieder erbeten werden muss, denn die Anfechtung durch Feinde und falsche Zeugen bleibt allezeit eine Herausforderung.

Gesamtinterpretation

Die Analysen haben auf mehreren Ebenen deutlich gemacht, dass aus Ps 26 nicht die Stimme eines unerträglich selbstgerechten, auf andere verächtlich herabschauenden Menschen spricht, sondern die verzweifelte Not einer aufrichtig um die Nähe Gottes ringenden glaubenden Person⁴⁰.

In der Forschung werden verschiedene Vorschläge zur Situierung des Textes gemacht: Der Beter sei der König oder ein Priester oder ein Unschuldiger unter falscher Anklage⁴¹ oder ein Pilger⁴², der um Einlass ins Heiligtum bitte⁴³. Insbesondere MOSCA meint nachweisen zu können, dass die Rede vom „Umschreiten des Altares“ (V. 6b) zwingend darauf verweise, dass es sich bei Ps 26 um das Gebet eines Priesters handle, da nur ihnen der Zugang in den Bereich zwischen dem Brandopferaltar und dem Tempel selbst erlaubt sei (s. z.B. Joël 2,17). Ex 30,17-21 erwähnt die erforderlichen Waschungen, allerdings ist fraglich, ob das „Waschen der Hände in Unschuld“ (V. 6a) und das Waschen von Händen und Füßen in Ex 30,21 wirklich das Gleiche bezeichnet⁴⁴. MOSCAS Bemerkung, Ps 26 sei Poesie, kann hier nicht ganz

³⁹ Vgl. B. WEBER 2001, 138; E. ZENGER 1993, 168; N. LOHFINK 1991, 202-203. Zu Ps 24-26 vgl. T. LESCOW 1995, 65-79.

⁴⁰ Vgl. G. HABETS 1979, 22, über den „Beter von Ps 26 – jeder fromme Israelit könnte sein Gebet auf die Lippen nehmen“.

⁴¹ S. dazu die Eingangsbemerkung bei G. HABETS 1979, 3.

⁴² Vgl. E. VOGT 1962, 328-337. In Ps 26 fehlen jedoch jedwede Hinweise auf ein Wechselsgespräch bzw. auf eine Frage-Antwort-Alternation, wie das für die Situation einer Bitte um Zulassung zum Kult charakteristisch wäre; die betende Person steht nicht einem Priester Rede und Antwort; vgl. G. HABETS 1979, 4-5.

⁴³ Vgl. die Übersichten bei B. WEBER 2001, 137; W.H. BELLINGER 1993, 456; N. LOHFINK 1991, 189-190; P.G. MOSCA 1985, 219.229-230.

⁴⁴ G. HABETS 1979, 14, weist darauf hin, dass in der Hebräischen Bibel nie von einer kultischen Waschung die Rede ist, die nur die Hände betrifft. Daher hält er einen Bezug zu den Reinigungsvorschriften für die Priester (vgl. Ex 30,17-21; Lev 8,6) für unwahrscheinlich. Es geht vielmehr „um eine symbolische Handlung, welche die Reinheit von Mentalität und Handeln der Person zum Ausdruck bringt“ (vgl. Dtn 21,6; Ps 73,13). – Zu Ps 73,13 s. insbesondere H. IRSIGLER 1984, 209.

überzeugen. Auch muss MOSCA die H-Stamm-Infinitive von V. 7 als G-Stamm-Infinitive lesen: Der Priester stimme nicht selbst das Danklied an, sondern nehme während seines Dienstes die Lobgesänge der levitischen Tempelsänger wahr. MOSCAS Vermutung über den „Sitz im Leben“ von Ps 26 (Gebet eines Priesters) ist zwar nahe am Text und hat eine hohe Plausibilität, vermag aber nicht alle Züge des Psalms vollständig zu erklären. – Alle diese Festlegungen der Textsituation sind letztlich nicht zwingend, wie sich durch genaueres Nachfragen nachweisen lässt⁴⁵.

Das betende „Sprecher-Ich“ hat die wohltuende Erfahrung gemacht, dass sich eine aufrichtige, auf *YHWH* und *YHWHs* Weisungen vertrauende Lebensführung sowie die klare Distanzierung von allen Übeltätern lohnen und zu einer harmonischen Gottesbeziehung führen. Dass der Psalm an den Tempel von Jerusalem gehört, zeigt die zentrale Rolle der zeitlosen Liebe zum Heiligtum (V. 8). Zugleich ist damit aber auch die Erfahrung der Gefährdung dieses Zustands verbunden, die im Alltag, außerhalb des geliebten Heiligtums *YHWHs*, durch die Nähe der Frevler und Sünder auftreten kann. So wandelt sich das Bitten der betenden Person: Will sie zunächst eine Bestätigung des eigenen richtigen Handelns, so bricht in den Bitten der zweiten Hälfte die Überzeugung durch, dass alle eigene Rechtschaffenheit doch nur von der Erlösung und Zuwendung *YHWHs* abhängig ist. Auch wenn *YHWH* gerechterweise die Rettung nicht verweigern kann, auch wenn jemand noch so aufrichtig und fehlerlos vor *YHWH* seinen Weg gehen mag – die Erlösung kann doch nicht erzwungen werden, sie ist, wie V. 11c in rechter Weise erbittet, das Gnadengeschenk Gottes⁴⁶.

Literaturverzeichnis

- AUFFRET, P., La voix de l'action de grâce. Étude structurelle du Ps 26: NRTTh 111 (1989) 217-227.
- L'étude structurelle des Psaumes. Réponses et compléments III (Méthodologie et Pss. 13, 26 et 27): ScEs 49 (1997) 149-174.
- Dans les assemblées je bénirai YHWH: Nouvelle étude structurelle du Psaume XXVI: VT 56 (2006) 303-312.
- BELLINGER, W.H. Jr., Psalm xxvi: A Test of Method: VT 43 (1993) 452-461.
- CULLEY, R.C., The Confessions of Jeremiah and Traditional Discourse, in: OLYAN, S.M. / CULLEY, R.C. (Hrsg.), „A wise and discerning mind“. FS B.O. LONG: Brown Judaic Studies 325, Providence, RI 2000, 69-81.
- GESENIUS, W. / KAUTZSCH, E., Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909.

⁴⁵ G. KWAKKEL 2002, 133-145, zeigt ausführlich, wie letztlich jeder Deutungsvorschlag seine Schwächen hat. S. auch die Diskussion bei E. ZENGER 1993, 167.

⁴⁶ Vgl. G. KWAKKEL 2002, 130; ebenso z.B. M. GIRARD 1984, 219; ders. 1996, 477.

- GIRARD, M., *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, Vol. 1: 1-50 : *Recherches Nouvelle Série 2*, Montréal Paris 1984.
- *Les Psaumes redécouvertes – De la structure au sens: 1-50*, Montréal 1996.
- GOSSE, B., *Le prophète Jérémie selon le psautier et selon le livre d'Ézéchiel: RB 112 (2005) 511-520.*
- GUNKEL, H. / BEGRICH, J., *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933; ³1975.
- HABETS, G., *Wandeln in Liebe und Wahrheit. Ps 26 – kein Klagelied: Ephemerides Carmeliticae Roma 30 (1979) 3-22.*
- IRSIGLER, H., *Einführung in das Biblische Hebräisch I: ATSAT 9/I, St. Ottilien 1978.*
- *Psalm 73 – Monolog eines Weisen: ATSAT 20, St. Ottilien 1984.*
- *Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß. Sprechaktanalyse und Psalmeninterpretation am Beispiel von Psalm 13*, in: SEYBOLD, K. / ZENGER, E. (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. BEYERLIN: HBS 1, Freiburg i. Br. u.a. 1994, 63-104.*
- KWAKKEL, G., *According to My Righteousness. Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44: OTS 46, Leiden 2002.*
- LESCOW, T., *Textübergreifende Exegese. Zur Lesung von Ps 24-26 auf redaktioneller Sinnenebene: ZAW 107 (1995) 65-79.*
- LOHFINK, N., *Einige Beobachtungen zu Psalm 26*, in: REITERER, F.V. (Hrsg.), *Ein Gott, eine Offenbarung. FS N. FÜGLISTER OSB, Würzburg 1991, 189-204.*
- MOSCA, P.G., *Psalm 26: Poetic Structure and the Form-Critical Task: CBQ 47 (1985) 212-237.*
- RICHTER, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta (BH^t). Das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet*, Bd. 11: *Psalmen: ATSAT 33,11, St. Ottilien 1993.*
- SNIJDERS, L.A., *Psaume XXVI et l'innocence*, in: GEMSER, B. u.a. (Hrsg.), *Studies on Psalms: OTS 13, Leiden 1963, 112-130.*
- VOGT, E., *Psalm 26, ein Pilgergebet: Bib. 43 (1962) 328-337.*
- WALTKE, B.K. / O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990.
- WEBER, B., *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart u.a. 2001.
- ZENGER, E., *Psalm 26*, in: HOSSFELD, F.-L. / ZENGER, E., *Die Psalmen. Psalm 1-50: NEB, Würzburg 1993, 167-170.*