

**"Ich will dich rühmen, meine Stärke"  
(Ps 19)**



"Not lehrt beten", sagt ein Sprichwort. Not kann aber auch von Gott entfernen und vom Gebet weg-führen. Es wäre missbräuchlich, das Gebet als "Notnagel" in Krisensituationen zu sehen, das ver-gessen ist, sobald die Not vorüber ist. Gott erweist sich in seinem Gottsein und in seiner Nähe für den Menschen nicht nur in den Grenz- und Krisensituationen des Lebens, sondern jeden Tag, gera-de auch im ganz normalen alltäglichen Leben. "Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kir-che steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf", so bringt Dietrich Bonhoeffer die Menschenzugewandtheit Gottes zum Ausdruck, die kein Ende hat und keine Unterbrechung kennt.

Hier drückt sich Beziehung aus, Beziehung zwischen Gott und Mensch, die eine echte und tragende Beziehung ist, wenn sie wechselseitig ist und eine Antwort erhält, wenn auch der Mensch mit Gott in einer Beziehung lebt. Beziehung ist auf Kontinuität angelegt. Und sie ist stets ein Wechselspiel. Unterbrechungen gefährden die Beziehung. Beziehung braucht immer wieder neu Formen der Kommunikation. So auch die Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Eine von alters her praktizierte Kommunikationsform ist das Gebet. Als grundlegend rituelle Handlung kennt es fast jede Religion. Das Gebet ist die Form und Möglichkeit des Menschen, sich in sprachlicher Äuße-rung und Form an Gott zu wenden.

Die Absicht des Beters drückt sich in Form und Sprache aus. Vier verschiedene Arten des Betens lassen sich unterscheiden: 1. Zufluchtnahme und Reinigung 2. Bitte und Klage 3. Lob und Dank 4. Liebe zu Gott und Annahme seines Willens. Die vier Arten des Betens lassen sich gleichsam auch als Stufen betrachten, so dass die Liebe zu Gott und die Annahme seines Willens als höheres Gebet die vorherigen Elemente, insbesondere Bitte und Klage hinter sich gelassen hat. Zahllose Gebete und Sprüche lassen die Bitte um Zuflucht und Reinigung des Beters erkennen. Die Psalmen drücken in einem großen Variantenreichtum aus, wie sehr der Mensch auf den Schutz Gottes angewiesen ist und um ihn fleht. Im Schutz Gottes findet der Mensch die Geborgenheit, die ihn leben lässt. Gefahr, Bedrängnis und Verlorenheit sind im göttlichen Refugium gebannt. Unsicherheit bleibt jedoch. In vielen Gebeten lässt sich erkennen, dass die Nähe Gottes nur dem reinen, schuldlosen Menschen

dauerhaft geschenkt ist. So ist die Vergebung der Schuld ein zentrales Anliegen des Beters im Gebet. Poetisch und metaphorisch formuliert der Psalm: "Sei mir gnädig, oh Gott, nach deiner Güte, in der Fülle deines Erbarmens tilge meine Frevel." (Ps 51,3). Kürzer, aber nicht weniger bedeutsam formuliert die christliche Liturgie: "Herr, erbarme dich." In diesem Ruf erkennt sich der Mensch in seinem Menschsein und Gott in seinem Gottsein für den Menschen. Der in Schuld, Tragik und Unvermögen verstrickte Mensch ruft und bittet um Gottes Erbarmen und Barmherzigkeit. Im Unterschied zum alttestamentlichen Menschen ist diese Form des Gebets, in der der Mensch Zuflucht und Reinigung sucht, dem modernen Menschen nicht mehr selbstverständlich zugänglich, wenn Gott zunehmend als abwesend erlebt wird. "Ich suche dich in Schmerzen, birg dich nicht!", schreibt Annette von Droste-Hülshoff. Friedrich Nietzsche schreibt in jungen Jahren an den "unbekannten Gott": "Noch einmal, eh ich weiter ziehe und meine Blicke vorwärts sende, heb ich vereinsamt meine Hände zu dir empor, zu dem ich fliehe, dem ich in tiefster Herzentiefe Altäre feierlich geweiht, dass allezeit mich seine Stimme wieder rief." Doch ist auch nicht zu übersehen, dass das Gebet um Geborgenheit und Schutz dem Menschen eine große Nähe und Vertrautheit, eine Freundschaft mit Gott bringt. "Wer hielte ohne Freund im Himmel, wer hielt da auf Erden aus?" Der Freund im Himmel, von dem Novalis schreibt, wird zum Begleiter auf Erden, zu einem individuell persönlichen Begleiter. Fast alle Religionen kennen dieses Ideal.

Die zweite Stufe, Klage und Bitte, gehören zu den klassischen Elementen des Gebets. Die tiefgreifendste Bitte des Menschen ist wohl die Bitte um das tägliche Brot. Aber auch die Bitte um Regen, Schutz vor Feinden, Erfolg, Genesung, Befreiung und einen gnädigen Tod offenbaren die Schutzlosigkeit, Not und das Streben des Menschen. Sie zeigen, wie sehr der Mensch für das Gelingen seines Lebens auf Gott verwiesen ist. Neben die Bitte um materielle Gaben tritt die Bitte um geistige Gaben: Demut, Bescheidenheit, Einsicht und Weisheit, auch Humor.

Die dritte Stufe des Gebets zeigt nicht mehr die Schutzlosigkeit und Bedürftigkeit des Menschen. Dank und Lob münden vielmehr in die Feier ein. Im Lobpreis besingt der Mensch die Größe und Herrlichkeit Gottes, die Schöpfung und Gottes Wirken in der Geschichte. Der Dank ist nicht selten individuell und sehr konkret.

In der vierten Stufe verzichtet der Beter auf Bitte und Klage und den Wunsch nach vergänglichen Gütern. Vielmehr gibt sich der Beter demütig in Gottes Willen. "Herr, schicke, was du willst, ein Liebes oder Leides; ich bin vergnügt, dass beides aus deinen Händen quillt", so schreibt Eduard Mörike. Der Mensch begibt sich in sein Schicksal, ohne Murren, ohne Widerstand, ja sogar dankbar. Auf höchster Stufe erreicht der Beter in Demut die Liebe zwischen Gott und der menschlichen Seele. So kennt die mystische Frömmigkeit und Gottesminne nicht selten eine erotische Sprache, wenn sie die Einheit von Mensch und Gott besingt, die sich in Liebesverschmelzung vollendet. "Meine erste Blüte Blut sehnte sich nach dir, So komme doch, Du süßer Gott, Du Gespiele Gott", Else Lasker-Schüler schreibt aus der Seele des Beters zum Herzen Gottes.

In den verschiedenen Vollzügen des Betens zeigt sich die Beziehung des Menschen zu Gott in vielfältigen Dimensionen. Das Gebet drückt die Gemeinschaft von Gott und Mensch aus, das Vertrauen des Menschen in Gott, den Glauben des Menschen. Das Gebet gibt dem Glauben eine sprachliche Form in Klage, Lob, Bitte und Dank.

Dem mögen vielfältige Widerstände entgegenstehen, theologische wie ganz persönlich individuelle: Muss im Bitten nicht unterschieden werden zwischen erlaubten und unerlaubten Bitten? Wie sind irdische Bitten an Gott zu sehen. Die Bitte um Genesung ist eine andere als die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes. Was aber ist letztlich das Reich Gottes? Wie zeigt es sich? Soll das Gebet ausschließlich Lobpreis und Dank sein, Unterwerfung unter Gottes Willen? Was aber ist Gottes Wille? Macht ein Bittgebet nicht abhängig? Wofür danken wir im Dankgebet? Wie gehen wir mit unerfüllter Bitte um? Wer ist unser Gegenüber? Schwierigkeiten mit dem Beten gibt es vielfältige.

Und doch ist das Beten die sprachliche Möglichkeit des Menschen, mit Gott in Kommunikation zu treten. Dass dies nicht nur im Lob und Dank, sondern auch im verzweiferten Schrei und in der Klage, ja in der Anklage geschieht, zeigt wohl kaum ein anderer Text besser als die Psalmen des Alten Testaments. In einer reichen Bildsprache bringen sie das Menschsein des Menschen vor Gott, die Vorstellungen des Menschen von Gott und der Schöpfung, sein Ringen um eine Beziehung mit Gott, sein nicht enden wollendes Lob und seinen tiefen Dank gegenüber dem Schöpfergott. Ps 19 gibt uns einen Einblick in das Lob- und Bittgebet des alttestamentlichen Menschen.

### **Bibeltext: Ps 19**

1 Für den Chorleiter. Ein Psalm Davids.

2 Der Himmel erzählt die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet das Werk seiner Hände.

3 Ein Tag sagt es dem anderen, und eine Nacht tut es der anderen kund,

4 ohne Sprache, ohne Wort, mit unhörbarer Stimme.

5 In alle Länder hinaus geht ihr Schall, bis zum Ende der Welt ihr Reden. Der Sonne hat er am Himmel ein Zelt errichtet:

6 Wie ein Bräutigam kommt sie hervor aus ihrer Kammer, läuft freudig wie ein Held die Bahn.

7 An einem Ende des Himmels geht sie auf und läuft bis zum anderen Ende, und nichts bleibt ihrer Glut verborgen.

8 Die Weisung des Herrn ist vollkommen, sie gibt neues Leben. Das Zeugnis des Herrn ist verlässlich, es macht den Einfältigen weise.

9 Die Befehle des Herrn sind gerecht, sie erfreuen das Herz. Das Gebot des Herrn ist lauter, es erleuchtet die Augen.

10 Die Furcht des Herrn ist rein, sie hat für immer Bestand. Die Gesetze des Herrn sind Wahrheit, allesamt sind sie gerecht.

11 Kostbarer sind sie als Gold, als viel feines Gold, und süßer als Honig, als Wabenseim.

12 Auch dein Diener lässt sich warnen durch sie, wer sie hält, hat reichen Lohn.

13 Aber wer kennt alle Verfehlungen? Sprich mich frei von denen, die mir verborgen sind.

14 Auch vor vermessenen Menschen bewahre deinen Diener, dass sie nicht über mich herrschen. Dann bin ich schuldlos und frei von jedem Vergehen.

15 Lass dir die Worte meines Mundes gefallen, und das Sinnen meines Herzens gelange zu dir, Herr, mein Fels und mein Erlöser.

(Übersetzung nach der Zürcher Bibel 2007)

### **Hintergrund**

"Psalm 19 is the greatest poem in the psalter and one of the greatest lyrics in the world." Aus dieser Einschätzung des Cambridger Literaturwissenschaftlers C.S. Lewis spricht eine Begeisterung, die in dieser Form sicherlich relativiert werden muss, ist Psalm 19 doch auch ein theologisch wie religionsgeschichtlich sehr umstrittener Text. Und doch überzeugt er in seiner poetischen Sprache und in seiner Theologie als Lob- und Bittgebet an den Schöpfergott und als Torapsalm, der stellvertretend für andere Psalmen deutlich macht, wie Christen und Juden von Gott und zu Gott sprechen können.

Zwei wesentliche Bezugsgrößen lassen sich in Ps 19 hervorheben: Himmel und Erde. Die V. 2-7 sind von der Ordnung des Himmels bestimmt. Den Anfang prägt der Lobpreis der Herrlichkeit Gottes in der Doxologie des Himmels. Tag und Nacht als festliche zeitliche Größen des Weltenlaufs werden als erste und beständige Größen in der Doxologie genannt. In einem immerwährenden Weitergang tun Tag und Nacht die Herrlichkeit Gottes kund, solange die Welt besteht (V. 3). Der Bezug zu Gen 1,14-16 liegt nahe. Ist hier die zeitliche Dimension im Blick, so in V. 5 die räumliche: alle Lande erreicht die Herrlichkeit des Herrn.

Im Mittelpunkt des Lobpreisgesangs steht die Sonne, deren universaler Lauf von einem Ende bis zum anderen besungen wird. Im Bild der Glut gerät auch ihre Wirksamkeit in Blick.

Mit V. 8 kommt das Leben und die Ordnung auf der Erde ins Blickfeld des Psalmisten. Zentral am Anfang steht das Lob der Tora. Die Gebote werden in ihren Qualitäten und Wirkungen besungen. V. 11 gibt ihnen in der beschriebenen Kostbarkeit den Vorrang vor allem anderen.

V. 12 richtet nun den Blick auf den Beter selbst. Er lebt in und aus den Geboten und miss ihnen für sein Leben einen hohen Stellenwert ein. Er erhofft sich Orientierung und Lohn. Innere Gefährdungen aber wie verborgene Verfehlungen und äußere Gefährdungen wie der Spott hochmütiger Menschen können den Menschen in Schuld und Verstrickung bringen. In direkter Hinwendung zu Gott bittet der Beter darum, vor solchen Gefahren verschont zu bleiben.

Ein herausgehobenes Vertrauens- und Gottesbekenntnis beschließt den Psalm (V.14f.).

### *Die Herrlichkeit Gottes*

Ohne Hinführung oder Aufgesang beginnt der Psalm in V.2 mit dem Leitthema des ersten Teils, das sicherlich auch als übergeordnetes Thema des Psalms verstanden werden kann: dem Lobpreis der Herrlichkeit Gottes durch den Himmel. Der Himmel als Erzähler ist eine seltene Ausdrucksweise. Welche Bilder und Vorstellungen verbergen sich hinter dieser Formulierung? Wie lassen sie sich theologisch fruchtbar machen? Ein Blick in außerbiblische Texte, die einen hohen Einfluss auf die Entstehung biblischer Texte hatten, indem diese auf Traditionen, Bilder und Vorstellungen aus der außerbiblischen Umwelt wenn auch in je veränderter Form zurückgriffen, eröffnet den Horizont für die biblische Bildsprache. Schon in mesopotamischen Texten ist von der "ehrfurchtgebietenden Majestät" der Gottheit im Zusammenhang mit einem besonderen Lichtglanz die Rede. Lässt sich demnach in Ps 19 der Sonnenlauf als Visualisierung der Herrlichkeit Gottes verstehen, so dass von einer sichtbaren Größe ausgegangen werden muss? Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes steht in einigen alttestamentlichen Überlieferungen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Bild des Sonnenaufgangs (Sir 42,16; 50,7). Eine genaue Parallele der Wendung "die Herrlichkeit erzählen" findet sich nur noch in Ps 96,3 und 1 Chr 16,24. Hier ist es jedoch jeweils eine Aufforderung an die Gemeinde bzw. an Israel, Jahwes Herrlichkeit und seine Wunder unter allen Völkern zu erzählen. Vermutlich ist hier ein gottesdienstlicher, in jedem Fall aber ein öffentlicher Kontext denkbar. Im Vordergrund steht das Erzählen. Dieselbe Formulierung findet sich im Hebräischen, wenn die Psalmen davon sprechen, dass die Menschen Jahwes Werke, Taten, Wundertaten, seinen Ruhm erzählen. Es geht jeweils um den Lobpreis zur Verherrlichung Jahwes. Ehre und Ansehen bzw. die Herrlichkeit ist nach hebräischer Vorstellung in den Werken dessen begründet, der gepriesen wird. Im Lob wird die Herrlichkeit vermehrt. Ausgesprochen werden kann das Lob in der Versammlung der Götter wie in der Gemeinde Israels bzw. vor der Welt. In Ps 19,2 wird die Herrlichkeit Gottes durch den Lobpreis des Himmels vermehrt. Der Bezug zwischen Herrlichkeit und Werken wird in der Formulierung "das Werk seiner Hände verkünden" herausgestellt. Außerhalb der Psalmsprache gewinnt die Formulierung "mitteilen, berichten" Botenfunktion. Der Himmel wird aber an dieser Stelle nicht zum Herold und Boten der Herrlichkeit Gottes, vielmehr zeigt ein Blick in die Psalmen, dass die gewählte hebräische Formulierung für "berichten, mitteilen" dann Verwendung findet, wenn es um gottesdienstliches Traditionsgeschehen geht. Als Beispiele seien Texte genannt, in denen es um die Proklamation von Wundertaten, großen und mächtigen Taten oder der Herrlichkeit Gottes geht (Ps 40,6; 9,12; 92,2). Das Traditionsgeschehen steht im Vordergrund, ein Offenbarungsgeschehen aber ist nicht erkennbar. So ist das Erzählen der Herrlichkeit Gottes durch den Himmel als Lobpreis Gottes, nicht als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes zu verstehen. Nicht zu übersehen ist jedoch die universale Dimension des Geschehens.

Wie aber ist zu verstehen, dass der Himmel erzählt? Wie kann der Himmel aktiv, als Subjekt tätig sein? Hier sind verschiedene Vorstellungen denkbar: 1. Die Rede des Himmels ist eine metaphorische Rede und bleibt uneigentlich oder figurativ. 2. Die Rede des Himmels lässt die Deutung einer beseelten, belebten Natur zu. 3. Die Rede des Himmels lässt sich aber auch mythologisch deuten. Das setzt die Vorstellung voraus, dass divine oder andere Wesen als handelnde Personen agieren. Dem würde in Ps 19, 2 der himmlische Thronrat bzw. Engelwesen oder Gestirne entsprechen. Alt-orientalische Texte zeigen, dass der Übergang zwischen mythologisch-personhaften Vorstellungen und der Personifikation kosmischer Mächte und Bereiche meist fließend war. So ist auch hier in Ps 19 eine Ehrerbietung der himmlischen Versammlung gegenüber dem höchsten Gott zu vermuten.

"Himmel" und "Firmament" werden hier parallel zueinander verwendet. Das Firmament aber ist nichts anderes als die "Himmelsplatte", und diese ist in ihren ursprünglich biblischen Kontexten, aber auch in der Rezeptionsgeschichte mit göttlichen Wesen des himmlischen Thronrates und mit Gestirnen zusammengedacht worden (vgl. Ez 1,22-6; Gen 1,14-16; Dan 12,3). Ebenso verbreitet ist im Alten Orient, aber auch im Alten Testament das Motiv der Ehrerbietung einer himmlischen Versammlung gegenüber dem höchsten Gott (Ps 103,19-22; Ps 148,1-3; Hiob 38,7; Ps 89,6). Auf diesem Hintergrund liegt für Ps 19,2 beim himmlischen Lobpreise die Annahme nahe, dass hier der Gedanke einer Ehrerbietung von Wesen aus dem göttlich-himmlischen Bereich mitgeklungen ist. Darauf muss man sich allerdings keineswegs festlegen, da der Übergang zwischen mythologischen Vorstellungen und der metaphorischen Personifikation kosmischer Mächte im Alten Orient und in Israel fließend war. So sieht die altorientalische Literatur an vielen Stellen keine Notwendigkeit einer direkten Bezugnahme auf Gestirne oder astrale Gottheiten, um den Himmel sprechen zu lassen. Darüber hinaus nimmt das Motiv des redenden Himmels in der altorientalischen Literatur nicht zwingend primär die eigenständige Aktivität in Blick, vielmehr beschreibt dieses Bild den Zustand des Kosmos, der mit den Vorgängen in Götter-, Menschen- und Naturwelt in einem Beziehungs-geschehen steht.

Die außerbiblische Vergleichsliteratur kann jedoch nicht mehr als ein Bezugstext sein, Psalm 19 setzt letztlich eigene Akzente. Diese liegen vor allem im Ausdruck der Dauer und Gegenwärtigkeit des Lobpreises Gottes. "Ein Tag sagt es dem anderen, und eine Nacht tut es der anderen kund", so bringt es V.3 zum Ausdruck und betont so, dass der Lobpreis der Herrlichkeit Gottes eine fortwährend ausgeführte, wesentliche Aufgabe ist. Die Vorstellung, der Himmel sei Ort des kosmischen Heiligtums Gottes, wird dabei von einigen Vergleichstexten gestärkt, vgl. Jes 40,22; 66,1; Ps 104,1-4.

#### *Die Rede von Tag und Nacht*

Auch hier begegnet metaphorisch-personifizierende Redeweise: Der Lobpreis der Herrlichkeit Gottes gestaltet sich in der Unterhaltung von Tag und Nacht. Das erscheint konkret und doch rätselhaft zugleich. Die Gestaltung und Wortwahl zeigt jedoch eine große Nähe zur weisheitlichen Lehrrede (vgl. Hiob 3,3-10; 28,14.22). Auffällig ist aber, dass die Adressaten nicht etwa die Erde oder die Menschen sind, sondern vielmehr der Tag für den Tag und die Nacht für die Nacht. Was befähigt aber den Tag und die Nacht, das weisheitliche Schöpfungswissen weiterzugeben? Hier ist ein Blick auf die Genesis weiterführende. In Gen 1,3-5 wird die Finsternis "Nacht" und das von ihr geschiedene Licht "Tag" genannt. Die Erschaffung der Zeit geht damit der Erschaffung des Raumes voraus. Auch die "Leuchten" werden erst in Gen 1,14-16 in die Aufgabe eingesetzt, über Tag und Nacht zu herrschen und somit Tag und Nacht im Rhythmus der kosmischen Ordnung zu bewahren. Diese Ordnungsstruktur der kosmischen Zeit findet in Ps 19,3 eine metaphorische Ausdrucksform. Auch Ps 19 ordnet die zeitliche der räumlichen Dimension voran. Dies macht insbesondere V. 5 deutlich.

Wie aber ist die Aussage in V. 4 zu verstehen, dass die Kundgabe der Herrlichkeit Gottes und seines Schöpfungswerkes "ohne Sprache, ohne Worte, mit unhörbarer Stimme" geschieht? Welche



Vorstellung verbirgt sich hier? Etwa ein Gegensatz zwischen Schöpfungsworten einerseits und Toraworten andererseits? Oder ist hier eine negative Anspielung auf Dtn 4,12 zu sehen, wo Jahwes direkte Offenbarung am Sinai mit dem "Donner der Worte" wiedergegeben wird: "Der Herr sprach zu euch mitten aus dem Feuer. Ihr hörtet den Donner der Worte. Eine Gestalt habt ihr nicht gesehen. Ihr habt nur den Donner gehört." Die Terminologie lässt hier nicht mehr als Vermutungen zu. Doch öffnet der unmittelbare Kontext den Blick auf einen anderen Aspekt: den sprachlichen Charakter der weisheitlichen Lehre. Hier besteht ganz offensichtlich ein Spannungsverhältnis zwischen der im metaphorischen Sinn durchaus vorhandenen, aber im wörtlichen Sinn fehlenden Redecharakter. Dies aber betont den Geheimnischarakter der Rede des Himmels. Zu unterscheiden sind auch die beiden Teile von V. 4. Nimmt der erste Teil den Wortcharakter der Rede in den Blick, so der zweite Teil die Möglichkeit der akustischen Wahrnehmung. Auf der anderen Seite ist aber hier überhaupt zum ersten Mal davon die Rede, dass es sich um einen Laut handelt, der nicht gehört werden kann. Die Möglichkeit einer akustischen Wahrnehmung war zuvor noch nicht im Blick. Über die Art dieser unhörbaren Stimme ist immer wieder spekuliert worden, bis hin zu mathematisch-astronomischen Berechnungen kosmischer Musik. Angesichts aber der metaphorischen Rede des Himmels liegt es hier nahe, vom weisheitlichen Denken auszugehen und eine metaphorische Ausgestaltung anzunehmen. So handelt es sich wohl um eine Rede, die zugleich nonverbal geschieht. Dies sagt jedoch nichts aus über die Sichtbarkeit der Herrlichkeit Gottes in den Werken der Schöpfung. Ausgeschlossen wird lediglich die Hörbarkeit der Himmelsstimme. Möglicherweise soll so gerade der Blick auf die schöpferische Weisheit im Sonnenlauf freigehalten werden? Der Sonnenlauf lässt die Größe der Weisheit, die der Schöpfung immanent ist, von all denen erkennen, die sich dem Geheimnis dieser Weisheit öffnen und ihm staunend nachforschen. Die doxologische Himmelsrede erhält so Geheimnischarakter: Die Himmelsrede zeigt sich als mit menschlicher Rede vergleichbar und bleibt doch ganz eigenartig und fremd. So kann auch die Ordnung des Himmels auf den Schöpfer verweisen, ihn aber nicht erklären. Dies markiert stets einen Moment der Verborgenheit.

### *Der Sonnenlauf*

"Der Sonne hat er am Himmel ein Zelt errichtet", formuliert V. 5b. Ist hier die verbreitete Vorstellung vom Himmel als Zelt gemeint (vgl. Ps 104,2b-3a)? Den gesamten Himmel als Zelt bzw. himmlischen Wohnort der Sonne zu verstehen ist altorientalischem, kosmologischen Denken fremd. Eine Spannung zum Thron- und Wohnbereich Gottes aufzubauen, steht hier nicht im Interesse des Psalmisten. Vielmehr geht es um eine Einordnung und Zuordnung der Sonne. Sie gehört fest in den Bereich des im Himmel thronenden Gottes und befindet sich unmittelbar im Herrschaftsbereich Gottes. Wie aber ist in diesem Zusammenhang die Hochzeitsmetaphorik aus V.6 vorzustellen? Lassen sich hierfür ähnliche Vorstellungen im Alten Testament finden? Oder gibt es Anhaltspunkte aus der israelitischen bzw. altorientalischen Kosmographie? Zunächst ist festzustellen, dass Ps 19,5b im Alten Testament singulär ist. Keine andere Stelle spricht von einem Zeltbau für die Sonne. Ebenso ist V.6 singulär in der Vorstellung eines nächtlichen Aufenthaltsortes für die Sonne, von dem aus sie morgens ihren Lauf nimmt. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Blick in die kosmographischen Vorstellungen anderer Kulturkreise, vor allem Mesopotamiens. Welche Sonnengotttraditionen sind hier auszumachen? Der Wohn- und Ruheort des Sonnengottes wird in mesopotamischen Traditionen am Fundament des Himmels gesehen, der nächtliche Aufenthaltsort am unterhalb des Horizontes. Geläufig ist auch die Vorstellung einer Kammer, in die er am Abend eintritt und am Morgen herauskommt. Diese Wohnstätte ist im Innern des Himmels hinter der der Erde zugewandten Seite des Himmels. Dieser mythische Ort ist zugleich symbolisch in der Sphäre des irdischen Tempels präsent. Die Kammer entspräche der Cella des Tempels, in der sich der Göttersitz bzw. Kultsockel befindet. Welchen Gewinn liefern die mesopotamischen Parallelen für die Deutung von Ps 19,5f? Auch hier ist davon auszugehen, dass das im Himmel bereitete Zelt und die Kammer sich auch im Innern des Himmels befinden. Zudem steht das der Sonne bereitete Zelt nach altorientalischem Denken an einem exponierten, bedeutungsvollen Ort. Freilich geht es in Ps 19 nicht um das himmlische Heiligtum eines Sonnengottes, doch auch hier ist ein herausgehobener Bereich im

Blick, an dem nach altorientalischer Vorstellung die tägliche Weltordnung täglich neu befestigt wird. Himmel, Erde und Unterwelt werden hier miteinander verbunden. Die Grenze zwischen Tag und Nacht und vom Tod zum Leben werden mit Hilfe des Sonnenlaufes überwunden. Der Lauf der Sonne ist die tägliche Erneuerung einer gerechten Weltordnung.

Die Vorstellung aber, dass Gottheiten in einem Zelt wohnen, ist mesopotamischen Denken eher fremd. Dies ist stärker aus dem nordwestsemitischen bzw. syropalästinischen Raum überliefert. Ähnliches gilt für den Baldachin. Im Alten Testament ist der Ausdruck selten. Als Ort eines Hochzeitsrituals ist der Baldachin vor allem im syrisch-arabischen Raum und in frühjüdischen Überlieferungen geläufig. Der hebräische Begriff für Baldachin "chukka" wird aber schon im Alten Testament auch mit einer Art Zeltheiligtum in Verbindung gebracht. Der Ursprung für die Wahl des Zelt- und Baldachinmotivs lag daher vermutlich nicht in Sonnengotttraditionen. Schon der Begriff "chukka", mit dem Zeltheiligtümern wie Hochzeitsbräuche assoziiert wurden, legt den Vergleich der Sonne mit dem Bräutigam nahe. In der Wahl des Motivs dürfte die symbolische Bedeutung stärker sein als die vorgegebene Tradition. Dies wird sicherlich verstärkt durch die fast sprichwörtliche Freude des Bräutigams bzw. des Brautpaares im Alten Testament. Die Sonne konnte so mit Dynamik, Freude und königlichen Attributen geschmückt werden. Den Ort des Sonnenaufgangs als Zelt und Hochzeitsbaldachin darzustellen ist demnach eine eigenständige israelitische Tradition.

Mit der Beschreibung des Sonnenlaufes beschreibt der Psalmist ein grundlegendes Konstitutionshandeln, das in täglicher Wiederkehr die Weltordnung erneuert. Verbindungen zwischen Ps 19 und Gen 1,14-16 sind schon angeklungen, sollen aber an dieser Stelle ins Bewusstsein gerufen werden. Wenn auch Gen 1,14-16 eine andere Akzentsetzung aufweist als Ps 19,5b: Gen 1 beschreibt zunächst die Erschaffung der Leuchten mit ihrer Funktion, zwischen Tagen und Nächten zu scheiden, als begrenzte Herrschaftsausübung und dann die Erschaffung der Leuchtkörper und ihre Befestigung an der Himmelsplatte, nicht aber die Erschaffung der Sonne selbst. Sie wird vorausgesetzt, vielmehr aber wird ihr ein ehrbarer Wohnsitz am Himmel bereitet. Ps 19 setzt Gen 1 in der Vorstellung des Zusammenhangs von tag-nächtlich gelingender kosmischer Ordnung und dem Ort der Sonne am Himmel voraus.

Was aber verleiht der Sonne einen so hohen Stellenwert bei Gott? Auch hier zeigen mesopotamische Vorstellungen Lösungen auf: So erhielt die Sonne im Enuma Elis von Marduk, dem Gott, der für die Einhaltung der Weltordnung zuständig war, den Auftrag, Richter über das Geschehen der Welt zu sein und Mord und Gewalt einzudämmen. Analog dazu lässt sich für Ps 19 mit der Sonne die Konstitution einer gerechten Weltordnung und eine positive Beziehung Gottes zur Sonne annehmen.

Ein Vergleich zwischen Ps 19,5b und Ps 104,2f macht eine Analogie zwischen dem himmlischen Palastbau Jahwes und der Bereitstellung eines himmlischen Wohnortes der Sonne augenscheinlich. Der Vergleich zeigt aber auch die Unterschiede zwischen Palast und Zelt. Wird der Palast als Wohnort Jahwes proklamiert, so das Zelt als Wohnort der Sonne, die so Jahwe untergeordnet, ihm aber zugleich nahe zugeordnet wird. Ihr hoher Stellenwert für die kosmische Ordnung bleibt davon unberührt. Die Sonne erhält mit Ps 19,5 einen äußerst ehrenhaften Wohnsitz im Himmel, in großer Nähe zum himmlischen Wohnsitz Jahwes. Die Zuordnung der Sonne aber beruht auf der freien, majestätischen Initiative Jahwes, der hier vor dem Hintergrund des Monotheismus an Stärke und Einfluss gewinnt.

### *Der Lauf des Helden*

Die Sonne wird aber nicht nur als Bräutigam gesehen, sondern auch als Held. Auch hier zeigen mesopotamische Texte im Blick auf Gottheiten häufig die Prädikation "Held". In vorderster Reihe un-

ter ihnen ist der Sonnengott. Die Bezeichnung "Held" rührt daher, dass die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit meist nicht ohne kriegerische Handlungen vorstellbar war. Nicht selten werden die Gottheiten als Krieger dargestellt. Die Bedeutung des siegreichen Helden findet sich aber nicht nur unter den Göttern, sondern auch unter den Menschen, vor allem den Herrschern, insofern sie als Pharaos und Könige Repräsentanten der göttlichen Macht in göttlicher Verehrung waren. So gewinnt der siegreiche Held für die Königsideologie des Alten Orients eine tragende Rolle. Auch in der Vorstellung Israels findet er sich in der Beschreibung des Verhältnisses des Königtums Jahwes zum irdischen Königtum (vgl. Ps. 45; 2 Sam 23,8-39).

Wird die Sonne in dieser Weise mit den Attributen königlicher Krieger ausgestattet, gewinnt sie in ihrer Bedeutung als täglich sichtbarer Repräsentant des königlichen Schöpfergottes. In diesem Zusammenhang gehört auch, dass die Gestirne häufig als himmlische Krieger und Schutzmächte des Königtums genannt werden (vgl. Jes 13,3ff; Sir 43,5). Wie andernorts der König den königlichen Gott repräsentiert, so ist es in Ps 19 die Sonne, die als Krieger prachtvoll die Herrlichkeit des Schöpfergottes aufstrahlen lässt. Unerschütterlich, ohne Zweifel und Anfechtung läuft sie als Held ihre Bahn und zeigt so ihre Souveränität und unangefochtene Herrschaft.

Im Vergleich mit mesopotamischen und ägyptischen Texten zeigt sich ein zweites: Die Texte sprechen häufig von der Freude des Sonnengottes. Diesen Gedanken nimmt Ps 19,6 auf. Es ist aber nicht nur die Freude der Sonne im Blick, vielmehr wird der freudige Lauf der Sonne zum Vorbild für den Weg des Beters. V. 9 nennt die Freude, die die Tora dem Beter schenkt. Zudem liegt ihr eine Identifikationsmöglichkeit für den Beter, wird doch die Heldenhaftigkeit derer, die Jahwe lieben, gern mit dem Bild der aufgehenden Sonne beschrieben (Ri 5,31; Spr 4,18).

So unterstreicht das Bild der aufgehenden Sonne, die heldenhaft ihre Bahn läuft, hier zwei wesentliche Aussagen: Sie verweist auf den Schöpfer und Stabilisator der Weltordnung und dient den Beter als Identifikationsfigur, ihren Weg in Gerechtigkeit zu gehen und an der gerechten Weltordnung teilzuhaben.

### *Die Sonnenglut*

V.7 zeichnet die Sonne als die Heiße, als Glut. Auch hierin zeigen sich Eigenschaften Jahwes in der Welt (vgl. auch Sir 42). "Nichts bleibt der Glut der Sonne verborgen", heißt es in V. 7. Die Frage, ob der Weg der Menschen Jahwe verborgen bleibe, ist eine vielbedachte im Alten Testament. Dies drückt sich im Motiv des Herabblickens Jahwes vom Himmel aus. Was sieht Jahwe? Den Menschen scheint, als sehe er die Ungerechtigkeit häufig nicht (vgl. Jes 40,27; Ps 38,10; Hiob 22,13f). Erst die israelitische Weisheitsliteratur bringt zum Ausdruck, dass dem Blick Jahwes nichts verborgen bleibt: "Scheol und Abgrund liegen offen vor Jahwe – wie viel mehr die Herzen der Menschenkinder!" (Spr 15,11). Diese Verbindung von kosmologischen und anthropologischen Aspekten zeigt sich auch in Ps 19: Weder der Unterwelt noch den tiefsten inneren Regionen des Menschen ist es möglich, sich vor der Sonne als dem Repräsentanten Jahwes zu verbergen. Selbst die unabsichtlichen Verfehlungen sind hier mit eingeschlossen (Ps 19,13). Nicht zu übersehen sind hier sicher auch die Aspekte der Gluthitze und des Zorns, die auf das Richtertum Jahwes verweisen. Die Unmöglichkeit, sich vor Jahwe verbergen zu können, ist ein Topos, der im Gericht über die Frevler häufiger vorkommt (vgl. auch Am 9, 1-4; Jes 28,15ff; Hiob 14,13f). Kein Ort bleibt der Sonnenglut verborgen, alles durchdringt sie – dies dürfte vor allem ein Bild für das richterliche Handeln Gottes sein, nicht zuletzt um die gerechte Ordnung der Schöpfung zu bewahren bzw. wiederherzustellen.

### *Der Lobpreis der Tora*

Der zweite große Teil des Psalms setzt mit einem Hymnus auf die Tora und ihre Leben spendende Rechtsordnung an. Auffällig ist zunächst, dass die Gebote nicht von Mose hergeleitet, sondern un-



mittelbar Jahwe zugeordnet werden. Das erste Wort der neuen Sinneinheit ist "Tora". Hier sind freilich die einzelnen Gebote gemeint, "Tora" ist aber auch ein fester Begriff für den umfassenden, schriftlich festgehaltenen Willen Jahwes sowie die gesamte protokanonische Tradition. Die Reihung der Attribute, mit denen die Tora in den V. 8-11 versehen wird, legt jedoch nahe, hier von der Gesamtheit konkreter Gebote und rechtlicher Bestimmungen Jahwes auszugehen.

### *Die Prädikationen der Tora*

Welche Attribute und Qualitäten erhalten die Gebote? Verlässlich ist das Zeugnis des Herrn (V.8). Dies ist ein Begriff, der vor allem im kultischen Bereich Verwendung findet. Rechtschaffene, integre Menschen, die Erkenntnis und das Handeln Jahwes werden als verlässlich beschrieben, nicht aber Jahwe selbst. Das hebräische Wort "tamim", das hier als Verlässlichkeitsaussage gewählt wurde, umfasst die Prädikate, die "Gerechtigkeit", "Wahrheit" und "Reinheit" zum Ausdruck bringen. Dies stärkt den übergreifende Bedeutung der Tora am Anfang der Reihe.

Gerecht sind die Gebote Jahwes. Der hier verwendete hebräische Begriff "jaschar" ist an dieser Stelle ungewöhnlich, aber nicht singular (vgl. Neh 9,13). Er wird meist dann gewählt, wenn ein gemeinschaftsgemäßes Verhalten beschrieben wird, das in konnektiver Gerechtigkeit zu einem gelingenden Leben führt. Werden die Gebote Jahwes "gerecht" genannt, so entsprechen sie nicht nur der rechten Weltordnung, sondern bewahren sie zugleich.

"Rein" ist das Gebot Jahwes (V.9). Hier dürften kultische und ethische Vorstellungen von Reinheit eine große von Bedeutung sein (vgl. Ps 12,7; 18,31; 119,140; Spr 30,5). Für die Beschreibung der Gottesfurcht als "rein" verwendet V. 10 explizit einen Begriff aus dem kultischen Bereich und zeigt so die Nähe zum Kult.

V. 10 nennt die Rechtsurteile Jahwes "wahr". Der hebräische Ausdruck "emet", der hier gewählt wird, findet sich sonst stärker in Zusammenhang mit Verheißungen, Gottesworten durch die Propheten, Worten der Weisheit und der Gerechten (vgl. aber auch Mal 2,6; Ps 119, 43.142.151.160).

Die V.8-10 beschreiben die Gebote Jahwes mit je zwei Begriffen für Reinheit, Gerechtigkeit und Zuverlässigkeit. Dabei ist eine Rahmung und Gewichtung der Attribute nicht zu übersehen. Zeichnet sich das Zeugnis Jahwes zu Beginn der Attributenreihe primär durch Wahrheit aus, so liegt der Akzent am Ende auf der Gerechtigkeit.

Die Gebote Jahwes sind nicht nur lauter, sondern vollkommen und absolut verlässlich. Sie werden mit Begriffen ethischer Integrität beschrieben, da von ihnen noch eher als von rechtschaffenen Menschen gesagt werden kann, dass sie vollkommen sind. Von ihnen geht eine gerechte und verlässliche Gemeinschaftsordnung aus. Nicht zuletzt drückt sich in ihnen die Hoffnung des Beters auf Jahwes rettende und umfassende Gerechtigkeit aus.

### *Die Wirkungen der Tora*

Auch unter den Wirkungsweisen der Tora ist die erstgenannte die bedeutendste: die Tora gibt neues Leben (V.8). Die Wahl der Formulierung im Hebräischen gibt auch hier das Bedeutungsspektrum an: Es ist aber nicht nur Belebung und Wiederherstellung von Vitalität in seelischer und körperlicher Kraftlosigkeit im Blick, sondern auch die Rettung des Lebens aus Todesgefahr (vgl. Hiob 33,30; Ps 35,17). Außergewöhnlich sicher ist die Aussage, dass das Zeugnis des Herrn den Einfältigen weise macht (V.8). Die Gebote Jahwes stehen hier mit der Weisheit selbst auf einer Stufe (Spr 8,5; 9,4). Die Tora gewinnt so pädagogische Funktion. Damit wird ihr Großes zugetraut: Wird der Einfältige durch die Gebote Jahwes weise, geht dies weit über eine reine Erfahrungspädagogik hinaus.

V. 9 betont die Freude: Die Gebote Jahwes erfreuen das Herz. Nach hebräischem Denken hat die Freude neben anderen Gefühlsstimmungen ihren Sitz vor allem im Herzen. Zur Freude des Herzens führen für den Propheten die Worte Jahwes (Jes 15,16), aber auch die Furcht Jahwes (Sir 1,12), besonders aber das "Leuchten der Augen" (Spr 15,30). Das "Leuchten der Augen" und die "Freude des Herzens" werden auch in Ps 19,9 als elementare Wirkungen der Tora genannt. Das Auge ist Sitz personaler Wahrnehmung und Erkenntnis, das Herz ist das Innerste des Menschen. So sind hier Außen- und Innendimension des Menschen im Blick – vermeintlich eine Polarität, die aber das Ganze des Menschen umfasst. Ob in V.9 von einer geistigen Erleuchtung ausgegangen werden kann, ist umstritten. Erleuchtete Augen sind im Alten Testament meist ein Ausdruck von Vitalität, Belebung und Lebenskraft, der meist Erschöpfung vorausgeht. So ist hier stets auch die Wiederkehr der Kräfte im Blick. Die Lichtmetaphorik aber wird häufig mit Einsicht und Erkenntnis verbunden, die durch die Gebote vermittelt wird (vgl. 119,130). Von spiritueller oder intellektueller Erleuchtung ist in Ps 19,9 sicher nicht auszugehen, ein Zusammenhang aber von Einsicht, die durch die Tora vermittelt wird, und der Erleuchtung der Augen ist nicht zu leugnen.

Auffällig ist, dass das Tun der Gebote keine Erwähnung findet, allein die Furcht Jahwes gewinnt für die Teilhabe an der Weisheit und Leben spendenden Tora an Bedeutung. Von einer Gerechtmachung der Ungerechten ist nicht die Rede, aber von der Erkenntnis der Einfältigen, auch nicht von der Vergebung, diese obliegt Jahwe allein (V.14), doch aber von Leben im umfassenden Sinn. Dies jedoch wird an keine Bedingung geknüpft.

#### *Der Vergleich mit Gold und Honig*

Nun kommt der Beter selbst zur Sprache, indem er die Tora mit einer Wertung belegt (V.11): "Kostbarer sind sie als Gold, als viel feines Gold, und süßer als Honig, als Wabensinn." Gold ist Symbol für höchsten materiellen Wert und großen Reichtum. Darüber hinaus steht es auch für ästhetische Qualitäten und eine religiöse Symbolik. Dies zeigt sich an der Ausstattung des Tempels oder an goldhaltigen Intarsien des hohenpriesterlichen Ornats. Nicht nur kostbarer als Gold aber ist die Tora, sondern auch kostbarer als Feingold – äußerst selten und höchst begehrenswert.

Als Eigenschaften Jahwes gelten so Kostbarkeit, Reinheit und über das Profane deutlich hinausweisender Glanz. Hierzu passt auch die Licht- und Sonnenmotivik des ersten Teils sowie das Begriffsfeld von Reinheit und Lauterkeit der Gebote.

Der zweite Teil schließt mit dem Geschmackssinn die sinnliche Wahrnehmung mit ein. Als "süß" werden im Alten Testament die Dinge bezeichnet, die man als besonders lieblich, wohltuend und angenehm, als gesund und lebensfördernd, als himmlische Köstlichkeit empfindet. Gerne werden sie mit "Honig" verglichen. Dabei bezieht sich Honig nicht immer auf das Bienenerzeugnis, sondern manchmal auch auf sirupartige Substanzen, deren Süße im Wortsinn sprichwörtlich war (vgl. Ri 14,14.16; Spr 16,24). Hier aber ist eine speziellere Bezeichnung des Bienenhonigs gemeint. Als weiterer Vergleichspunkt ist Wabenseim, überfließende Honigmasse genannt. Umstritten ist, ob es in Israel Bienenzucht gab, umso mehr dürfte hier ein Erzeugnis höchster Qualität und ein seltenes Luxusgut im Blick sein, einzigartig köstlich und erlesen. Motivgeschichtlich ist hier an das Essen der Gottesworte zu erinnern (vgl. Jer 1,9; 15,16; Ez 2,8-3,3).

V. 11 zeigt: So belebend die Wirkung, so angenehm der Geschmack und der Genuss, der vom Honig ausgeht, die Tora übertrifft dies alles noch an Lust und Freude. Dies ist eine immense Wertschätzung der Tora, sicherlich in ungewöhnlichen Bildern. Der Blick des Beters ist hier nicht auf spätere gute Auswirkungen der Tora für ihn selbst gerichtet, herausgehoben wird hier der unmittelbare Zugang zum unübertroffenen Wert der Tora. Nicht das Tun der Gebote ist lebensspendend und heilvoll, vielmehr ist sie es selbst unmittelbar.

### *Vergebung und Erlösung*

Welches Ziel strebt der Beter an? Worin besteht seine Erwartungshaltung für ein aufrichtiges, gutes Leben? Erwartet er Lohn für das Halten der Gebote? Strebt er nach Perfektion? Worin besteht die Hoffnung des Beters?

Das Ich des Beters rückt in V. 12 in den Vordergrund. Sein Selbstverständnis drückt sich im Begriff "Knecht" aus. Demut und eine enge Zugehörigkeit zu Jahwe finden hier ihren Ausdruck. Dies zeigt sich auch in der Bereitschaft des Beters, sich durch die Gebote Jahwes warnen und belehren zu lassen. Diese Bereitschaft schließt auch ein, der Tora und dem Geber der Tora auch gegen sich selbst recht zu geben. Dies setzt voraus, dass gerechte Rechtsurteile rettende Funktion haben und vor Sünde und ihren Folgen warnen. "Wer sie hält, hat reichen Lohn", sagt V. 12 über die Gebote. Die weisheitliche Literatur kennt hierzu Parallelen: "Die Folge der Demut und der Furcht Jahwes ist Reichtum und Ehre und Leben" (Spr 22,4). Unter der Annahme gelingender Konnektivität erhält ein Leben in Gerechtigkeit den verdienten Lohn: Leben in vollem Sinne. Auch Ps 119,112 unterstreicht diesen Gedanken: "Ich neige mein Herz, deine Satzungen zu tun; auf ewig ist der Lohn" neben Ps 119,33: "Lehre mich, Jahwe, den Weg deiner Ordnungen, und ich will ihn bewahren als Lohn". Das Leben auf dem Weg Jahwes ist so selbst Sinn und Ziel dieses Lebenswandels. Was heißt dies für Ps 19,12? Spr 22,4 weist uns auch für Ps 19,12 darauf hin, dass hier die guten Folgen des gerechten Lebens nach den Geboten die in der Weisheit höchsten angesehenen Güter sind: Weisheit, Gerechtigkeit, Leben in umfassendem Sinn. Theologisch bedeutsamer dürfte aber die in Ps 119 deutlich hervortretende Auffassung sein, nach der die Folge eines Lebens nach den Geboten das Leben im Heilsraum der Gebote selbst ist. Diese Annahme wird vor allem durch die V.8-10 gestärkt, in denen die Gebote vom Beter wegen ihrer Leben spendenden und weise machenden Wirkung aufs Höchste geschätzt werden. Gipfelpunkt ist die Kostlichkeit der Tora in V.11. Ein Blick in die V.8-11 zeigt auch, dass die gerechten Gebote und ihre Wirkung im rechten Umgang mit ihnen Gerechtigkeit und Weisheit vermitteln. Für die Tora heißt das: In ihr vermittelt sich ein Heilsraum und eine Heilssphäre, die umso mehr unter den Menschen und in ihrem Verhältnis zu Jahwe präsent ist, umso mehr sie sich um sie bemühen und umso ernsthafter sie die Gebote halten und toragemäß leben. Zentral für diesen Gedanken ist die Voraussetzung, von der weisheitliches Denken im Alten Israel ausgeht: Ein toragemäßes Handeln, das selbst zur Gemeinschaftsgerechtigkeit beiträgt, wird sich im Leben gut auswirken. Diese Erwartung basiert auf dem Vertrauen in gelingende konnektive Gerechtigkeit, die sich in einer Reziprozität zwischen Tun und Ergehen zeigt, und auf dem Vertrauen gegenüber Jahwe selbst. Als Geber der Tora vermag allein er den Zusammenhang zwischen toragemäßigem und heilvollem Leben zu garantieren. Von einem Automatismus der Belohnung für gerechtes Leben kann aber hier keine Rede sein, ebenso wenig von einem Anspruchsdenken des Beters. Das Halten der Gebote ist auch kein alleiniger Heilsweg. Vielmehr erscheint Jahwe als der Geber der gerechten Gebote. Dies ist ein Vorschuss, eine Vor-Gabe von Gerechtigkeit, durch die sich im Handeln der Menschen füreinander die toragemäße Gerechtigkeit realisiert.

### *Freispruch von unabsichtlichen Vergehen*

Mit V.13 reflektiert der Beter die Gefährdungen des Lebens. Bereitet das Halten der Gebote ein heilvolles Leben, so gefährden unbeabsichtigte Sünden und ihre Folgen diesen Heilszusammenhang. Die Vertrauensaussage aus V.12 geht in eine Bitte an Jahwe über und kehrt erst nach der überwundenen Gefährdung in V.14 wieder zur Vertrauensbekundung zurück. Welche Art Verfehlung aber ist gemeint? Welche Art von Freispruch von den Verfehlungen bringt V.13 zum Ausdruck? Vergleichsstellen, die dieselbe Wortwahl aufweisen, zeigen hier den Horizont der Rede von den Verfehlungen und den verborgenen Verfehlungen. Ps 119 betont die Unabsichtlichkeit der Verfehlung (vgl. auch Hiob 6,24). Dies ist auch für Ps 19,13 anzunehmen, wo statt "kennen" besser mit "bemerken" übersetzt werden kann: "Aber wer bemerkt alle Verfehlungen?..." In welchem Verhältnis aber stehen diese unbemerkten Verfehlungen zu den verborgenen? Das Verborgene weist ganz

besonders negative Anklänge auf. Was im Verborgenen geschieht, ist negativ konnotiert. Im Verborgenen geschehen Untaten, Verbrechen und Sünden. Beide Sündenbegriffe sind auf ihre Weise singular. Auffällig ist auch, dass der Beter keine konkrete Sünde oder Schuld vor Jahwe bringt und kein absichtliches Vergehen zu bekennen hat. Dies zeigt ein vertieftes Sündenverständnis, vor allem die Einsicht in die Unvermeidbarkeit und Tiefe der Sünde und in Jahwes Kenntnis verborgener Vergehen. Vergleichbare Aussagen zu Ps 19,13 finden sich auch in Ps 90,8: "Du hast unsere Ungerechtigkeiten vor dich gestellt, unser Unerkanntes vor das Licht deines Angesichts." Wird hier die Verborgenheit der Sünde betont, so hebt Ps 130,3f die Universalität der Sünde hervor: "Wenn du Verschuldungen behielst, Jah, Herr, wer könnte bestehen? Doch bei dir ist die Vergebung, auf dass du gefürchtet werdest." Auch von den verborgenen Sünden gehen Folgen aus, von denen nur Jahwe lossprechen und befreien kann. Angesichts des streng gedachten Zusammenhang von Tun und Ergehen, wird in der Bitte des Beters an Jahwe deutlich, wie groß seine Bitte und tief sein Vertrauen in Jahwe ist, bittet er doch darum, den Zusammenhang von unabsichtlichen Vergehen und ihren Straffolgen zu durchbrechen.

### *Bewahrung vor Anmaßenden*

Wiederum als Knecht und Diener wendet sich der Beter an Jahwe mit der Bitte um Bewahrung vor anmaßenden Menschen (V.14). Die Knechtsbezeichnung macht die enge Beziehung des Beters zu Jahwe deutlich und lässt die Bitte zur Schutzbitte werden. Wer aber sind die Anmaßenden, die Hochmütigen? Oder sind doch die Hochmutssünden gemeint? Geht es also um Bewahrung vor Hochmut oder vor Hochmütigen? Die Vermutung, es handle sich um Hochmutssünden, die dann in einer Reihe mit den Verfehlungen aus V.13 stehen, ist denkbar, findet im Alten Testament jedoch keine Parallele. Vielmehr begegnet der hier gewählte Ausdruck "sedim" in späteren Texten des Alten Testaments für hochmütige Menschen. Sie fallen vor allem dadurch auf, dass sie sich gegenüber dem Frommen Rechte anmaßen, die ihnen nicht zustehen. So werden sie zu Gegenspielern der jahwetreuen Menschen und zu Feinden des Beters. Spricht V. 13 die Gefährdungen des Beters von innen an, so sind es in V.14 die Gefährdungen des Beters von außen. Hier besteht auch ein sachlicher Zusammenhang, der sich in den Psalmen häufig wiederfindet: Anfeindung gilt als indirekte Folge von Sünde. So hängt der Freispruch von Vergehen unmittelbar mit dem Schutz vor Feinden zusammen. Welche Gefahr aber geht von den Feinden aus? Was ist von den anmaßenden Menschen zu befürchten? Für diese Frage ist im zweiten Teil von V. 14 eine Übersetzungsfrage zu klären. Meist wird angenommen, es handelt sich um das Verb *maschal*, das "herrschen" bedeutet. Dann könnte die politische oder gesellschaftliche Vorherrschaft gemeint sein, die dem Beter als Bedrohung erscheint. Eine solche Vorstellung bliebe für die Psalmen jedoch singular. Vermutlich handelt es sich daher nicht um die Bedeutung "herrschen", sondern um eine zweite Übersetzungsmöglichkeit des gleichen Wortstammes *maschal*, nämlich "ein Gleichnis, einen Spruch machen", "Spottverse sagen" (vgl. Joel 2,17b). Das Höhnen und Spotten der Feinde ist eine typische Aktivität der Feinde in den Psalmen. Dies zeigt sich besonders in Ps 119: Die Anmaßenden irren nicht nur von den Geboten ab, sondern fallen auf durch unterdrückerische, lügnerische und spöttische Rede über den Beter. Das bedeutet für Ps 19,14, dass es sich vermutlich nicht um eine Bitte vor Bewahrung vor der Herrschaft der Anmaßenden und Spottenden handelt, sondern um eine Bitte um Schutz vor ihrem Spott. Zum Gespött von Feinden zu werden, heißt immer, in seiner sozialen Existenz angegriffen zu werden (vgl. Hiob 17,6; Ps 69,12). Umso bedeutsamer wird hier die Bitte um Bewahrung vor dem Spott.

Singular im Alten Testament bleibt jedoch die Präventivbitte in V. 13f. Es gibt weder eine konkrete Sünde noch eine aktuelle Spottsituation. Daher sind vermutlich nicht konkrete Nöte eines Einzelnen im Blick, sondern Grundbedingungen des Menschseins, insbesondere die menschlicher Existenz in Israel, die wesentlich vom Ringen um Sicherheit und Frieden geprägt sind.

V. 14b schildert das Ziel der Rettung von Sünden und Feinden. An dieser Stelle nimmt der Beter die Erhörung seiner Bitten vorweg. Voraussetzung des dann erwarteten vollkommenen Lebenswandels sind der Freispruch von Vergehen und die Bewahrung vor Spott, damit vor sozialer Schädigung. Wenn der Beter hier von Schuldlosigkeit spricht, ist nicht Perfektion oder absolute Schuldlosigkeit gemeint, vielmehr geht es um das ethische Ideal eines rechtens Lebenswandels, in dem die konnektive Gerechtigkeit realisiert wird. In dieses Ideal gehört der Typus des Gerechten oder ein vorbildlicher Mensch wie Noah.

#### *Vertrauensbekundung an den Erlöser Jahwe*

Schließlich bittet der Beter um Annahme seiner Worte und seines Sinnes. Gemeint sind insbesondere weise, lehrende Worte, die Worte, die sich im Psalm selbst ausdrücken. Das Sinnen des Herzens meint das Sinnen über weise Worte und belehrende Überlieferung. Dies dürfte sich auf das Sinnen über die Psalmworte und die Tora beziehen. Diese Polarität wird auch in der Gegenüberstellung von Mund und Herz deutlich, von Reden und Denken. So ist der Beter in seinem ganzen Menschsein beteiligt. Die Formulierung der Annahme des Redens und Nachsinnens entstammt der Opferdarbringung. Lassen sich hier die Worte des Mundes und das Nachsinnen des Herzens als Opfer verstehen, durch das der Beter eine Form Lebensqualität darbringt, um dessen Annahme er Jahwe bittet? Vermutlich spricht der Beter noch aus der in V.13 genannten Vergebungsbedürftigkeit heraus.

Der Psalm schließt dann mit einer bekennenden invocatio. Die Anrufung Jahwes als Fels macht vor allem seine unerschütterliche Beständigkeit und seinen immerwährenden Schutz für den Beter stark. Der Begriff "Löser/Erlöser" stammt ursprünglich aus dem Familien- und Besitzrecht. Er ist dann erstmalig mit theologischer Bedeutung bei Deuterocesaja für den Loskauf der jüdischen Exulanten aus der Macht Babylons verwendet worden. Hier wird Jahwe zum ersten Mal als Erlöser bezeichnet. In nachexilischer Zeit schließlich ist der Begriff "Erlöser" zum zentralen Terminus für Jahwes Rettungshandeln geworden. Umstritten ist, ob in Ps 19,15 mit der Anrufung "Erlöser" schon eine Hoffnung über den Tod hinaus impliziert war. Das würde voraussetzen, dass die Scheol als ein Bereich gedacht war, aus dem Jahwe die Seinen loskaufen konnte. In jedem Fall ruft der Beter mit Ps 19,15 einen persönlichen Retter und Auslöser in umfassendem Sinn an. Eine konkrete Rettungssituation wird nicht genannt. Theologisch bedeutsam ist, dass in der Schluss-Anrufung Jahwes ein Rückbezug auf vorausgegangene Themen des Psalms zu erkennen ist. So nimmt die Anrufung Jahwes als Fels Bezug auf die Bitte um Bewahrung vor Feinden und Spöttern, die Anrufung Jahwes als Erlöser/Auslöser die Bitte um Freispruch von versehentlichen Vergehen. In beiden Anrufungen und Bitten liegt das Vertrauen in das umfassende Rettungshandeln Gottes.

## **Bibelarbeit**

### **Sich einfinden**

GL Wer unter dem Schutz des Höchsten steht, Strophe 1-3

**Den Bibeltext lesen: Ps 19** (am besten in verschiedenen Übersetzungen)

### **Über den Bibeltext sprechen:**

A) Zugänge zum Gebet

I) Die Psalmen sind Gebetstexte, die ihren Sitz im Leben in der Liturgie, in öffentlichem und privatem Gebet haben: Welche Gebetsformen kennen wir heute? Welche praktizieren wir? An welchen üben wir Kritik?

II) Gebete sind eine Form, unsere Beziehung zu Gott zu leben und zum Ausdruck zu bringen: Welche anderen Formen nutzen wir gern? Wie unterscheidet sich dazu das Gebet? Was ist das Spezifische des Gebets? Womit haben wir vielleicht auch Schwierigkeiten?



III) Das Gebet bekommt schnell die Kritik des Monologischen. Ist diese Kritik zutreffend?

B) Zugänge zu Psalm 19

I) Welche Grundaussagen macht der Psalm? Lässt sich hierin ein Aufbau erkennen? Lassen sich Querbezüge ausmachen, die dem Psalm eine Struktur geben?

II) Psalm 19 kann als Schöpfungspsalm oder als Torapsalm verstanden werden. Welcher Deutung würden Sie den Vorrang geben? Muss man sich zwischen beiden entscheiden?

III) Psalm 19 thematisiert in herausgehobener Weise Gebote und Gesetze. Mit Gesetzen tun wir uns häufig schwer. Welches Licht wirft der Psalm auf die Gesetze, die Tora? Lässt sich daraus für uns ein neues Gebotsverständnis erkennen?

IV) Diskutieren Sie das Gottesbild des Psalms von den Grundaussagen dieses Gebets her. Würden wir es teilen? Was wäre uns wichtig zu ergänzen, womit haben wir eher Schwierigkeiten?

### **Weiterführende Literatur:**

Gerhards, Albert/Wahle, Stephan (Hgg.), Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, Paderborn 2005

Grund, Alexandra, "Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes". Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit, Neukirchen-Vluyn 2004

Harasta, Eva, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005

Klein, Christoph, Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit, Göttingen 2004

Ostmeyer, Karl-Heinrich, Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament, Tübingen 2006

Reventlow, Henning Graf, Gebet im Alten Testament, Stuttgart 1986

Dr. Esther Brünenberg  
Katholisches Bibelwerk im Bistum Münster ([www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de))



in Kooperation mit  
kirchensite - online mit dem Bistum Münster  
([www.kirchensite.de](http://www.kirchensite.de))

Foto: Michael Bönte, Februar 2009

**Weitere Bibelarbeiten im Internet:**

[www.kirchensite.de/bibelarbeiten](http://www.kirchensite.de/bibelarbeiten)