

# DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades *Doctor Theologiae* (Dr. theol.)  
durch die Theologische Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Titel der Arbeit:

*Zwischen den Wirklichkeiten*

*Eine Studie zu Psalm 37*

Vorgelegt von: Laura V. Schimmelpfennig

Kiel, 27. Januar 2022

Erstgutachter: Prof. Dr. Christoph Berner

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Dr. h. c. Corinna Körting

Tag der Disputation: 4. August 2022

Durch den Studiendekan Prof. Dr. Christoph Berner

zum Druck genehmigt am: 9. Oktober 2023

Meinen Omas

G. F. E. (1930–2019)

&

E. S. (1921–2018)

## Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist im Rahmen des DFG-Sonderforschungsbereichs 1136 „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“ im Teilprojekt B 01 „Schriftauslegung in den Texten vom Toten Meer (Qumran)“ des Instituts für Altes Testament der Georg-August-Universität Göttingen in den Jahren 2015 bis 2019 begonnen worden. Wesentliche Teile der Arbeit sind dort entstanden. Mein besonders herzlicher Dank gilt Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz (Universität Göttingen) als meinem akademischen Vater und Wegbereiter sowie Prof. (em.) Dr. Dr. h.c. Hermann Spieckermann (Universität Göttingen) für seine ansteckende Leidenschaft für die Psalmen. Abgeschlossen wurde die Arbeit am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (Prof. Dr. Christoph Berner). Diesen Einrichtungen sei mit allen Lehrern, Kollegen und Weggefährten, denen ich mich verbunden fühle, herzlich gedankt.

Ganz besonders danken möchte ich auch den für mich ungemein wichtigen Menschen, die mich während meiner Promotionszeit und darüber hinaus begleitet und auf unterschiedlichste Weisen unterstützt haben: Ursula Biermann, Penelope Braune, Dorit und Thomas Gehrke, Kirsten Hahne, Joachim Hentschel, Jessie Janura, Gottfried Ostermeier, Christian Steinmeier, Claudia Stickling, auf den letzten Metern Anika Beeck und Anselm Hagedorn, sowie vor allem meinen Eltern, Bärbel und Jörg Schimmelpfennig, die mich von klein auf gelehrt haben, dass Leuchttürme nicht nur rot-weiß-gestreift sein dürfen...

Tellingstedt, im Herbst 2023

Laura V. Schimmelpfennig

# Inhalt

Einleitung.....	1
1. Anlage der Studie und methodisches Vorgehen .....	1
2. Methodisches Vorgehen.....	4
3. Forschungsgeschichtlicher Überblick .....	10
I. Die Textgrundlage von Psalm 37 .....	26
1. Übersetzung .....	26
2. Anmerkungen zu Text und Übersetzung.....	29
3. Fazit.....	55
II. Analyse und Auslegung .....	58
1. Zur Form .....	58
2. Gliederung.....	62
2.1. Teil I: VV. 1–11 .....	71
2.2. Teil II: VV. 12–20.....	75
2.3. Teil III: VV. 21–29 .....	79
2.4. Teil IV: VV. 30–40 .....	83
2.5. Übergreifende Gliederungselemente .....	84
3. Strophenweise Kommentierung.....	88
n-Strophe (VV. 39f) .....	90
⋈-Strophe (VV. 1f) .....	93
Ⓜ-Strophe (V. 20).....	97
Ⓛ-Strophe (VV. 10f) .....	100
Ⓝ-Strophe (VV. 3f).....	109
Ⓚ-Strophe (VV. 5f) .....	120
Ⓟ-Strophe (VV. 30f).....	126
Ⓠ-Strophe (VV. 14f).....	137
Ⓡ-Strophe (VV. 16f).....	139
Ⓢ-Strophe (VV. 23f) .....	143
Ⓣ-Strophe (V. 7) .....	147
Ⓤ-Strophe (V. 34).....	151

ϖ-Strophe (VV. 37f) .....	157
ϗ-Strophe (VV. 18f) .....	165
Ϙ-Strophe (VV. 12f) .....	169
ϙ-Strophe (VV. 32f).....	177
Ϛ-Strophe (VV. 27f).....	181
ϛ-Strophe (VV. 8f).....	186
Ϝ-Strophe (VV. 35f).....	191
ϝ-Strophe (VV. 25f) .....	195
Ϟ-Strophe (VV. 21f).....	200
(ϟ)-Strophe (V. 29) .....	205
4. Zusammenführung: Gesamtkomposition und Zusammenfassung .....	206
III. Inmitten gebildeter Lehre und bildender Religion: Theologie-, traditions- und zeitgeschichtlicher Horizont.....	210
1. Konkordanzbefund.....	211
1.1. Pentateuch und Geschichtsbücher .....	212
1.1.1. Segen und Fluch (Gen 12,3; Dtn 11,26; 30,19f und Ps 37,22.26) .....	215
1.2. Prophetische Literatur .....	221
1.2.1. Unrecht tun (Zeph 3,5.13 und Ps 37,1).....	233
1.2.2. Aufgehende Gerechtigkeit (Jes 58,8.10.14; Mal 3,20; Hos 6,5 und Ps 37,6).....	237
1.3. (Weisheitliche) Schriften.....	245
1.3.1. Mahnungen und Belehrungen (Prov 3,31; 23,17; 24,1.19 und Ps 37,1) .....	271
1.3.2. Vergänglichkeitsmetaphorik (Hi 14,2; 18,16; 24,24; Ps 58,8; 90,5f und Ps 37,2).....	274
1.3.3. Der Gutes tuende, ideale „Gerechte“ (Hi 1,1.8; 2,3; Ps 34,15; Prov 16,17 und Ps 37,3.27.37).....	277
1.4. Übergreifende Tendenzen: Traditionsverarbeitung in Psalm 37.....	281
2. Psalm 37 im Kontext des masoretischen Psalters .....	282
3. Sprachliche, erzählerische sowie buchstaben- und zahlensymbolische Gestaltung .....	289

3.1. Zeitstruktur .....	289
3.2. Kommunikativität und Dialogizität.....	292
3.3. Akrostichie .....	299
3.4. Buchstaben- und Zahlensymbolik in Psalm 37 .....	302
3.4.1. Sprachliche Beobachtungen und Auffälligkeiten im Hinblick auf ein mögliches System von Buchstaben und Zahlen .....	305
3.4.2. Die äußere Form des Psalms als systemischer Grundpfeiler: Akrostichon, Kurz- und Langstrophen .....	307
3.4.3. Von der äußeren Form zum Inhalt – oder: vom System zur Symbolik.....	313
3.4.4. Von der äußeren zur inneren Form – oder: Pythagoräische Beeinflussung?.....	326
3.4.5. Bewertung.....	328
4. Zusammenführung: Datierung und historischer Hintergrund .....	342
IV. Ausblickende Schlussbetrachtung: Psalm 37 und seine Aufnahme im Pescher 4Q171 .....	349
1. Psalm 37 im Pescher 4Q171 .....	350
1.1. Lesung 4Q171 I,20–IV,22 .....	353
1.2. Übersetzung 4Q171 I,20–IV,22 .....	356
2. Sich manifestierende Tendenzen: Vergleich zwischen Psalm 37 und seiner Auslegung in 4Q171 .....	361
2.1. Dualistische Grundstrukturen.....	362
2.2. Vorsehung und Auserwählung – Schon-Jetzt und Noch-Nicht.....	367
2.3. Autorität und Erziehung – Elitarismus und Bildung .....	377
3. Abschließende Gedanken: Gebildete und bildende Lehre als Bewälti- gungsstrategie des konflikthaften Lebens zwischen den Wirklichkeiten .....	386
V. Literatur.....	392
VI. Anhang.....	427
1. Zu Psalm 37 .....	427
1.1. Tabellarische Auflistung des Konkordanzbefunds nach Versen.....	427
2. Zu 4Q171 .....	435
2.1. Die Textgrundlage.....	436

2.1.1. Lesung des Peschers zu Psalm 37 in 4Q171.....	437
2.1.2. Anmerkungen zur Lesung von 4Q171.....	440
2.2. Bemerkungen zum Schriftbild und zur Zwischenzeile .....	461
2.3. Bemerkungen zum Material .....	476
2.3.1. Übersicht über die Farbgebung nach Munsell und die Oberflächenbeschaffenheit der Fragmente von 4Q171 .....	477
2.3.2. Schnittkanten Frg. 1 und 3.....	482

# Einleitung

## 1. Anlage der Studie

Psalm 37 ist ein Psalm, der in der Forschung verhältnismäßig wenig Beachtung findet und oft sowohl in seiner theologischen Ausrichtung als auch in seiner formalen Gestaltung unterschätzt wird. Der Psalm wirkt häufig – und auf den ersten Eindruck auch gar nicht unbegründet – sperrig und ohne jeden gedanklichen Fortschritt.<sup>1</sup> Denn er passt nicht recht in seinen Kontext, den Psalter, er ist theologisch schwer einzuordnen und insgesamt lässt er sich kaum richtig fassen. Die vorliegende Studie stellt sich der Herausforderung, den Text zu erschließen, ihn zu entschlüsseln, ihn von seiner vordergründigen „Sperrigkeit“ zu befreien und seine Besonderheiten herauszustellen, und bietet dadurch vertiefende beziehungsweise alternative Deutungen sowie neue Lesemöglichkeiten.<sup>2</sup> Ausgangspunkt der Arbeit ist dabei der Psalm nach dem Masoretischen Text (MT).

Nach der Übersetzung des Psalmentexts mit kritischen Anmerkungen in Kap. I, womit die Textgrundlage für die folgende Arbeit festgelegt wird, folgt in Kap. II ein Teil zur Analyse und Auslegung des Psalms. Zunächst wird auf die Form sowie die Gliederung des Textes eingegangen. Danach folgt eine strophenweise Kommentierung der einzelnen Buchstabenstrophen des Psalms. Die Kommentierung erfolgt nicht kontinuierlich vom Anfang bis zum Ende des Psalms, das heißt von der ersten bis zur letzten Strophe. Hier wird ein alternativer Weg gewählt, um gerade dem eigenen theologischen Profil des Psalm Rechnung zu tragen. Da sich der Psalm

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa DUHM 1899, 107: „Er ist ein harmloser Eklektiker, der alles nimmt, was ihm passt, ohne allzu viel darüber nachzudenken, ob es zu einander passt oder nicht.“ Ähnlich auch BAETHGEN 1892, 104, oder WESTERMANN 1996, 178.

<sup>2</sup> Auch wenn die vorliegende Studie um eine möglichst umfassende Darstellung bemüht ist, ist das primäre Anliegen dabei der Gesamtpsalms, weshalb nicht immer alles bis ins kleinere Detail verfolgt werden können. Dazu sei ergänzend auf die beiden Monographien zu Psalm 37, CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008 und RUIZ 2009 (dt. Kurzfassung 2015), verwiesen.

ebenso schwer Bekanntem oder „Gewöhnlichem“ zuordnen lässt, ist hier die Methode der Selbstausslegung Ausgangspunkt, wie sie etwa aus den Pescharim der Schriften vom Toten Meer bekannt ist. Allerdings wird der Fokus nochmals komprimiert, indem maßgebend zunächst der Psalm selbst ist, mittels dessen zu einem tieferen Verständnis des Textes geführt werden soll. In einem nächsten Schritt wird der Fokus dann bereits innerhalb der Strophenkommentierung erweitert und Referenzstellen werden beispielhaft mit in die Auslegung aufgenommen. Es wird sich in Kap. II bereits andeuten, dass Referenzstellen assoziativen Charakters – wortwörtliche Zitate begegnen im Psalm kaum – nicht ausreichen, um das theologische Profil und die Komplexität von Psalm 37 zu erfassen. Dennoch wird dort bereits deutlich, dass der Psalm trotz dessen in einer außerordentlich breiten Tradition steht und damit einen kreativen Umgang findet. Dies findet in der Untersuchung eines Konkordanzbefunds in Kap. II weitere Ausführung, wodurch sich innerhalb der Kap. I und II der Blickwinkel von einer eher inneren Perspektive auf eine äußere verschiebt, um schließlich wieder beim Inneren des Psalms anzukommen.

So widmet sich Kap. III dem theologie-, traditions- und zeitgeschichtlichen Horizont von Psalm 37 unter der Überschrift „Inmitten gebildeter Lehre und bildender Religion“. Vor allem aufgrund seiner weisheitlichen Prägung, die sich ebenfalls als mitverantwortlich für seine „Sperrigkeit“ und die erschwerte Fassbarkeit erweisen wird, wird Psalm 37 häufig als (ethische) Belehrung beziehungsweise als Lehrpsalm aufgefasst, wodurch er in die Nähe von Bildungsthematiken rückt. Jedoch ist diese formale Zuweisung – ob ihr Recht zu geben sein wird oder nicht, sei an dieser Stelle offen gelassen – nicht der einzige Berührungspunkt mit „Bildung“<sup>3</sup>. Die breite, aufgenommene Tradition wie gerade auch der kreative Umgang damit lassen

---

<sup>3</sup> Der Begriff „Bildung“ ist einer, der von außen an die Hebräische Bibel / das Alte Testament herangetragen wird und bei dem meist ein neuzeitlich-aufgeklärtes Bildungsverständnis mitschwingt, nach dem zwischen „Bildung“ und „Religion“ zumindest mehr oder weniger strikt getrennt wird. Für das Alte Israel und Antike Judentum – wie auch überhaupt in der Antike – stellt sich dies jedoch konträr dar. Beides gehört hier untrennbar zusammen, eines funktioniert nicht ohne das andere und es sind vielleicht sogar zwei Standbeine der Theologie – ob dies grundsätzlich zutrifft, lässt sich in dieser Arbeit nicht beantworten, für Psalm 37 gilt es aber allemal. S. zum grundsätzlichen Verhältnis von Bildung und Religion in der Antike z.B. RAPP / WAGNER (Hg.) 2006, insb. 1–19.25–58; SCHWEITZER 2014, insb. 9.22; GEMEINHARDT 2017, 165, oder IDEM (Hg.) 2019, insb. 3–33.

ein hohes Bildungsniveau für den Psalm erwarten. Dazu gesellen sich weitere Gesichtspunkte wie das Stilmittel des Akrostichons, das die äußere Form des Psalms bestimmt, wie auch ein – aller Wahrscheinlichkeit nach hellenistisch beeinflusstes – System aus Buchstaben und Zahlen, was diese Einschätzung weiter unterstreicht.

Psalm 37 findet seine vermutlich erste – zumindest seine erste dokumentierte – Auslegung im Pescher zu Psalm 37 (4Q171) unter den Schriften vom Toten Meer. Auch beim Pescher ist ein Bildungsgedanke mitzuführen, da es sich dabei um hellenistisch beeinflusste Kommentarliteratur handelt. Eine nähere Untersuchung des Peschers dürfte zwar gerade auch im Hinblick auf eine dort ebenfalls vorliegende Verzahnung von Religion beziehungsweise Theologie und Bildung als vielversprechend gelten, müsste jedoch Gegenstand einer eigenen Studie sein. Dennoch soll und darf er hier nicht gänzlich außer Acht gelassen werden, zumal der Pescher weiteren Aufschluss über die Eigenarten und das Besondere von Psalm 37 zu geben vermag. Daher werden im ausblickenden Schlusskapitel IV die wesentlichen theologischen Aspekte von Psalm 37, die in der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet werden, mit seiner Auslegung in 4Q171 in Dialog gebracht.<sup>4</sup>

Drei relativ banal wirkende Fragen sind in dieser Studie zur genaueren Erschließung beziehungsweise Entschlüsselung von Psalm 37 leitend: *Was? Wie? Wozu?* Kap. II beschäftigt sich dabei in erster Linie mit der Frage, *was* genau der Psalm macht und *was* ihn auszeichnet. Kap. III nimmt diese Ergebnisse auf und führt sie weiter aus, indem hier ergründet wird, *wie* der Psalm zu seinem mehrschichtigen und besonderen Profil gelangt. Dabei wird deutlich werden – wie die Kapitelüberschriften der Kap. III und IV.3 sowie der Titel der Arbeit bereits erahnen lassen –, dass Psalm 37 Bildung als Mittel oder Medium der Wirklichkeitsüberwindung gebraucht, womit sich die Frage des *Wozu?* fassen lässt, welche die Kap. I–IV begleitet.

Ausgangspunkt für Psalm 37 ist die erfahrbare Wirklichkeit, in der es für die „Gerechten“ allerlei Anfeindungen und Anfechtungen durch die florierenden

---

<sup>4</sup> Da in Kap. IV mit einer eigenen Textrekonstruktion und Übersetzung von 4Q171 gearbeitet wird, finden sich im Anhang in Kap. VI neben Veranschaulichungen zu Psalm 37 Beobachtungen aus dieser Rekonstruktions- und Übersetzungsarbeit, die an dieser Stelle zwar nicht ausgewertet werden können, zumindest dennoch aber dokumentiert seien.

„Frevler“ zu erdulden gilt,<sup>5</sup> wodurch der Tun-Ergehen-Zusammenhang – ein klassisch alttestamentlich-weisheitliches Phänomen – an seine äußersten Grenzen getrieben wird. Wie sich bei der genaueren Auseinandersetzung mit den in Psalm 37 reich anklingenden Traditionen zeigen wird, greift auch dieses Erklärungsmodell zu kurz. Psalm 37 verharret nicht in der erfahrbaren Wirklichkeit, sondern legt den Fokus auf eine prädestinatorisch-eschatologische Wirklichkeit, die die erfahrbare Wirklichkeit überzeitlich umspannt und damit nivelliert. Um einen solchen innovativen, theologischen Schritt gehen zu können und diesem dann auch noch in Aufnahme von bestehenden Traditionen und kulturellen Einflüssen nicht nur auf rein sprachlicher Ebene Ausdruck zu verleihen, bedarf es eines gehörigen Maßes an gebildeter Religion. Im Psalm geht es letztlich nicht nur um das vordergründige Leben von „Gerechten“ unter Bedrückung von „Frevlern“, sondern um das alles entscheidende Gottesverhältnis: Es geht in höchst existentialer Weise um alles oder nichts, woran mit herkömmlichen Erklärungsmustern für den Psalm nicht mehr festzuhalten ist und was Anlass dafür ist, dass er – im Bewusstsein und in der Auseinandersetzung mit seiner Tradition und weiteren kulturellen Einflüssen – einen neuen Weg zur Bewältigung der erfahrbaren Wirklichkeit suchen muss und auch findet. Die gebildete Religion führt somit in Psalm 37 zu einer religiösen Bildung von existentialem Charakter für den Glaubenden.

## 2. Methodisches Vorgehen<sup>6</sup>

Psalm 37 ist kein klassischer Psalmentext – ähnlich wie Psalm 1 ist er kein Gebet im engeren Sinne des Wortes.<sup>7</sup> Es fehlt eine Anrufung Gottes zu Beginn und auch im weiteren Psalm wird Gott an keiner Stelle direkt angesprochen. Auch darüber hinaus wirkt der Psalm wie ein Fremdkörper in seinem Umfeld, weshalb er schwer

---

<sup>5</sup> Psalm 37 ist vom Dualismus zwischen im religiösen Sinne „gerechten“ Menschen und ihren Widersachern durchwoben. Der Psalm selbst benutzt verschiedene Termini, um diese beiden aufs Schärfste konträr beschriebenen Gruppen darzustellen. Die dabei am Häufigsten wiederkehrenden Termini sind צדיק und רשע; jeweils in beiden Numeri belegt, weshalb zur Umschreibung im Folgenden „Gerechte“ und „Frevler“ als Oberbegriffe für sämtliche anderen im Psalm verwendeten Termini gebraucht und daher stets in Anführungsstrichen geschrieben werden.

<sup>6</sup> Die Abgabefassung wurde um das folgende Kapitel ergänzt.

<sup>7</sup> Vgl. SPIECKERMANN 2023, 391. S. zu Psalm 1 auch Kap. II.3., Str. 5.

zu greifen ist.<sup>8</sup> Die seit H. GUNKEL oftmals vertretene Charakterisierung des Psalms als Weisheitsliteratur ist kaum mehr als eine Verlegenheitslösung, um diese Sperrigkeit zu erklären.<sup>9</sup> Zu den Schwierigkeiten in der Zuordnung tritt die äußere Form des Psalms als Akrostichons, das auch visuell ein Signal setzt und Vollständigkeit suggeriert.<sup>10</sup> Die äußere Form ist ein erstes Indiz für eine bewusste Leserlenkung durch den Psalm selbst.

Diese literarische Besonderheit macht es notwendig, in der vorliegenden Analyse methodisch einen alternativen – gleichsam aber klassisch exegetischen – Weg zur Erschließung von Psalm 37 zu gehen. Umschrieben sei dieser Weg mit dem Begriff der „Selbstausslegung“.<sup>11</sup> Selbstausslegung erinnert unweigerlich an das lutherische Diktum, dass die Schrift ihr eigener Interpret (*sui ipsius interpres*) sei.

Oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scriptura dederimus principem locum, in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans<sup>12</sup>.

„Dem Ausleger ist damit die Aufgabe zugewiesen, der Selbstausslegung der Schrift ungehindert Raum zu geben und also den eigenen Geist mit samt seiner Neigung, die Schrift proprio spiritu zu glossieren, vom Geist der Schrift überwinden zu lassen“.<sup>13</sup> Luther hebt deutlich hervor, dass die Erhellung, also das Verständnis allein durch sich selbst (*per sese*) erfolgen kann und zitiert in diesem Zusammenhang

---

<sup>8</sup> Die Einwände, die WEEKS 2013 im Blick auf die formgeschichtliche Einordnung von Ps 34 anführt, sind auch auf Psalm 37 zu übertragen.

<sup>9</sup> S. GUNKEL 1986, 155f.

<sup>10</sup> Auch wenn man die Form nicht als eine „im ganzen bescheidene Kunstübung“ – so GUNKEL 1986, 156f. – abtun kann, muss doch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass die äußere Form den inneren Gedankengang einschränken – so etwa CRAIGIE 1983, 296 – bzw. beeinflussen kann. S. dazu auch Kap. III.3.3.

<sup>11</sup> Mit etwas anderer Intention gebraucht bereits KRATZ 2017b, 379, am Rande den Begriff der „Selbstausslegung“.

<sup>12</sup> WA 7; 97,20–24. Dt. Übersetzung nach HÄRLE 2022, 79.81: „Man muss nämlich hier mit der Schrift als Richter ein Urteil fällen, was [aber] nicht geschehen kann, wenn wir nicht der Schrift in allen Dingen, die den Vätern beigelegt werden, den ersten Rang einräumen. Das heißt, dass sie durch sich selbst ganz gewiss ist, ganz leicht zugänglich, ganz verständlich, ihr eigener Ausleger, alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend.“

<sup>13</sup> BEUTEL 1998, 79.

Ps 119,130.<sup>14</sup> „Declaratio seu, ut hebraeus proprie habet, Apertum seu ostium verborum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis“.<sup>15</sup> Im Rahmen einer historisch-kritischen Exegese, die den kulturellen und literarischen Kontext des zu untersuchenden Textes ernst nimmt, ist der Hinweis Luthers, dass es lediglich der heilige Geist ist, durch den die Schrift verstanden werde könne,<sup>16</sup> abzulehnen. „Der geheiligte und heiligende Leser und Ausleger der heiligen Schrift“ ist hier eine problematische Konzeption,<sup>17</sup> die wie selbstverständlich eine christliche Interpretation des Textes privilegieren würde. Mit Blick auf Psalm 37 ist überhaupt zu fragen, ob das Gebet (*oratio*) ein angemessener erster Schritt der Interpretation ist (WA 50; 659,13–21), wenn ein Text im Zentrum steht, der gerade nicht als Gebet zu klassifizieren ist. Daher sei der Begriff der Selbstausslegung etwas enger gefasst, als die Anklänge an die reformatorische Theologie vielleicht vermuten lassen. Der Unterschied zum Gros der sonstigen Auslegungen des Psalms ist dabei weniger, die Gemeinsamkeiten zu anderen Texten zu suchen, als seine Eigenarten, Auffälligkeiten und Besonderheiten herauszustellen, diese für sich stehen zu lassen, miteinander innerhalb des Textes in einen Dialog zu bringen und schließlich auszuwerten – ohne zu schnell zu bewerten oder zu rastern. Hier geht es jedoch nicht darum, der Intertextualität – „one of the most commonly used and misused terms in contemporary critical vocabulary“<sup>18</sup> – eine Absage zu erteilen. Auch im Verlauf dieser Studie wird den Verbindungen zu anderen Literaturbereichen breiter Raum eingeräumt (s. Kap. III.1.). Dies ist schon allein deswegen notwendig, da sich an dem Phänomen sinnvoller Verbindungen zwischen Texten auch überprüfen lässt, inwieweit die im Psalm jeweils vorgeschlagenen Interpretationen einzigartig oder schlicht eine Nachahmung vorgegebener Topoi und Gedanken ist. Auch die mit dieser Arbeit vorgelegte Auslegung kann als intertextuell bezeichnet werden. Allerdings wird J. KRISTEVAS

---

<sup>14</sup> Zur Schriftauslegung Luthers vgl. SCHWÖBEL 2017; LEPPIN 2019.

<sup>15</sup> WA 7; 97,25f; dt. HÄRLE 2022, 81: „Die Offenbarung oder, wie das Hebräische es eigentlich sagt, ‚das Offene oder der Eingang deiner Worte erleuchtet und gibt Erkenntnis den Kleinen‘.“

<sup>16</sup> WA 7; 97,25f: „qui spiritus nusquam praesentius et vivacius, quam in ipsis sacris suis, quas scripsit, literis inveniri potest“; dt. HÄRLE 2022, 79: „Dieser Geist kann nirgendwo gegenwärtiger und lebendiger gefunden werden als eben in seinen Heiligen Schriften, die er geschrieben hat.“

<sup>17</sup> STOLLE 2009, 53.

<sup>18</sup> ALLEN 2011, 2.

Überlegung, dass jeder Text ein Mosaik aus Zitaten und die Aufnahme bzw. Transformation eines anderen Textes sei,<sup>19</sup> erst einmal bewusst nicht über Textgrenzen hinaus verstanden, sondern quasi intratextuell aufgefasst, wenn die Transformationen und Querbezüge von innen heraus betrachtet werden sollen.

Nimmt man das Konzept der Selbstausslegung des Psalms ernst, so bedeutet das für die Leserichtung, dass sie von innen und nicht von außen heraus verläuft. Das Vorgehen zielt in erste Linie darauf, den Text für sich selbst und aus sich selbst sprechen zu lassen. Diese Methode hat einen Vorläufer in den Pescharim unter den Schriftrollen vom Toten Meer.<sup>20</sup> Ähnlich wie es z.B. auch in den Auslegungsteilen der Pescharim praktiziert wird, in denen zur Auslegung auf Motive und Wortmaterial anderer Stellen ein und desselben Textes zurückgegriffen wird.<sup>21</sup> Der Prätext wird dort mit Hilfe des Prätextes ausgelegt. Zum Beispiel wird in der ersten Hälfte des Peschers zu Psalm 37 verstärkt auf Vokabular zurückgegriffen, das aus der zweiten Hälfte des Psalms und insbesondere vom Ende der Komposition stammt. Obwohl ein Pescher den Bibeltext seiner Form nach nacheinander, in korrekter Reihenfolge auslegt, ist doch der Bibeltext als Ganzer bzw. Gesamtkomposition für die Auslegung im Blick.

Der gedankliche Fortschritt des Psalms erschließt sich dem Leser durch sein konzentrisches Kreisen und sein Ringen um den Dualismus von „Gerechten“ und „Frevlern“ nicht geradlinig (und es wäre zu überlegen, ob diese fehlende Gradlinigkeit nicht auch der Grund für die im Pescher vorgenommene Auslegung ist). Dem Text selbst, auf der Grundlage von genauen Textbeobachtungen, zu folgen und ihn durch sich selbst, durch seine im Text – sowohl formal als auch sprachlich wie inhaltlich – angelegten Eigenarten, Auffälligkeiten und Besonderheiten auszulegen, ist der in dieser Arbeit gewählte Weg, um seine semantischen Entwicklung und ihn

---

<sup>19</sup> „[T]out texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte“, KRISTEVA 1969, 85.

<sup>20</sup> Vgl. zur Gattung der Pescharim bspw. KRATZ 2013b; BROWN-DEVOST 2019; sowie PORZIG 2022.

<sup>21</sup> Im Blick auf die oben angesprochenen Interetxualität muss hier ebenfalls erwähnt werden, dass auch die Pescharim durchaus andere Texte einspielen bzw. zitieren können; vgl. etwa 1QpHab 6,11–12 = Jes 13,18b bei LIM 2020, 90–91, sowie 4QpHos<sup>a</sup> 2,15–17 = Jub 6,35 bei VANDERKAM 2018, 326–327.

selbst damit besser verstehen zu können. Angesetzt wird am auffälligsten und offensichtlichsten Punkt: nämlich dem sehr redundant wirkenden Charakter des Textes, der sonst eher übergangen oder negativ beurteilt wird.<sup>22</sup> Wiederholungen finden sich auf mehreren Ebenen in erhöhtem Maße im Psalm: Sei es bei stilistischen oder grammatikalischen Strukturen, sei es bei Wortmaterial.

Der komplexe Textbefund ‚diktiert‘ den Aufbau der Studie. Daher wird die Auslegung des Psalms in dieser Arbeit auch nicht seiner formalen Reihenfolge nach erfolgen, sondern nach Strophen. Die Auslegung ist geleitet von verbindenden und sich weiterentwickelnden Motiven: Wiederholungen und Wiederaufnahmen, Querbezüge innerhalb des Psalms, Weiterentwicklungen von Bildern und Motiven. Grammatikalische und syntaktische Strukturen werden unter besonderer Berücksichtigung von Wechseln in den Modi, Subjekt-Objekt-Verteilungen, stilistischen Wechseln zwischen Paränese und Argumentation und insbesondere Wortverbindungen untersucht. Ziel ist eine Auslegung des Psalms anhand von Kriterien und Assoziationen, die er selbst vorgibt, um so ein Gesamtverständnis zu erreichen, das sich aus dem Psalm selbst speist.

Ein wesentliches Kriterium für die Selbstausslegung des Psalms sind Wortverbindungen und darüber erzeugte Motive sowie theologische Vorstellungen. Dementsprechend liegt es nahe, der Verbindung von Stichwörtern nicht nur hierbei einen hohen Stellenwert zukommen zu lassen, sondern ebenso bei der Befragung der traditionsgeschichtlichen Umwelt des Textes auf assoziative Anklänge, die die Selbstausslegung ergänzen und das Verständnis des Psalms vertiefen soll. Denn der Psalm wird ebenso wenig wie andere alttestamentliche Texte in keinem abgeschlossenen Raum entstanden sein. Es ist also davon auszugehen, dass theologische Vorstellungen und Motive Einfluss auf ihn gehabt haben.<sup>23</sup> Idealerweise ist bei den entsprechenden Referenzstellen eine Häufung von Wort- oder Assoziationsverbindungen auszumachen; gelegentlich sind es aber auch nur einschlägige Stichwörter

---

<sup>22</sup> So bereits GUNKEL 1986, 156: „Bezeichnend ist für das Gedicht das Fehlen eines strengen Gedankenfortschritts, die behagliche Breite, die das Eine nicht häufig und deutlich genug sagen kann“.

<sup>23</sup> Vgl. SPIECKERMANN 2023, 390: „Der Dichter von Psalm 37 kennt sich in den noch wachsenden autoritativen Schriften der fortgeschrittenen nachexilischen Zeit gut aus“, sowie BÖHLER 2021, 667: „Ps 37 nimmt nicht nur Motive und Formulierungen auf, sondern kann bisweilen in einem Vers ganze Kapitel der Bibel zusammenfassen.“

oder Wendungen, über die ein Bogen zum traditions- und motivgeschichtlichen Vergleich geschlagen wird. Die Befunde würden überstrapaziert, schlösse man von dort auf konkrete literarische Abhängigkeiten.

Die Streuung der Motive, teilweise ohne klare Vernetzung, sowie die Vielfalt der Stichwortverbindungen und der assoziativen Anklänge werden stattdessen eher als Resultat eines breiten Vorstellungshorizonts verstanden. Dieser Vorstellungshorizont zeichnet sich insbesondere durch eine geprägte Sprache mit geprägten Sprachformen und einem nur begrenzten Wort- und Motivschatz an Ausdrucksmöglichkeiten für religiöse Sprache aus, in der auch Psalm 37 steht und dessen er sich ganz natürlich und instinktiv bedient. Sprachliche Versatzstücke fließen hier vermutlich in die kulturelle Koine ein.

Die Annahme einer entstehenden umfangreichen kulturellen Koine, die sich aus der Sprache generiert, bleibt spekulativ, solange diese nicht philologisch abgesichert bzw. belegt werden kann. Um dies zu vermeiden, wird in der folgenden Studie dem Konkordanzbefund breiter Raum gegeben. Diese dient dazu, Bezüge, Motive und evtl. Abhängigkeiten aufzuspüren und sie sinnvoll zu bündeln. Ohne in „Parallelomanie“ zu verfallen,<sup>24</sup> soll so gezeigt werden, dass der Psalm nicht unbedingt mit literarischen Vorlagen arbeitet, sondern eher aus einer Fülle literarischem Material und Traditionen etwas Neues komponiert.<sup>25</sup> So bildet sich ein Zeugnis einer überaus breiten und facettenreichen Glaubens- und Interpretationsgeschichte ab, in der ein kreativer, autarker, konstruktiver und glaubenskrisenbewältigender Umgang gefunden wird. Es entsteht also „un espace textuel multiple“ bzw. ein „Konversationsraum“, der dann – wie der Pescher zum Psalm zeigen wird – über die Textgrenzen des Psalms hinausweist.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Zum Begriff s. SANDMEL 1962.

<sup>25</sup> Methodologisch könnte man hier durchaus von einer gewissen Form der Hybridität sprechen; so definiert BHABA 1990, 211: „hybridity is the ‘third space’ which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority[. ...] The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation.“

<sup>26</sup> KRISTEVA 1969, 194; SCHWÖBEL 2017, 24.

### 3. Forschungsgeschichtlicher Überblick<sup>27</sup>

Der folgende Überblick wird zum einen exemplarisch, in groben Zügen, und zum anderen weniger chronologisch als thematisch erfolgen.<sup>28</sup> Dargestellt werden im Wesentlichen die jeweiligen Interpretationsschwerpunkte; Detailfragen werden gegebenenfalls an entsprechender Stelle im Verlauf der Studie diskutiert. Zum Einstieg sei vorweg auf verschiedene Gattungsbegriffe und Kategorisierungen verwiesen, die sich in der Forschung finden, um den Psalm als Ganzen zu kategorisieren. Dabei ist zu beachten, dass manche Kommentatoren sich nicht auf einen Begriff festlegen, sondern eine Mehrzahl anbieten.

- „kein Psalm“<sup>29</sup>
- „kein Gebet“<sup>30</sup>
- „Lehrpsalm“<sup>31</sup>
- „Belehrung“<sup>32</sup>
- „Lehrdichtung“<sup>33</sup>
- „weisheitliche Lehrdichtung“<sup>34</sup>
- „weisheitliche (Lebens-)Lehre“<sup>35</sup>
- „appellative weisheitliche Lehrrede“<sup>36</sup>
- „ethische Unterweisung“<sup>37</sup>

---

<sup>27</sup> S. ergänzend zum forschungsgeschichtlichen Überblick auch Kap. II.2.

Der im November 2021 Kommentar *Psalmen 1–50* (HThKAT) von Dieter Böhler [= BÖHLER 2021; SPIECKERMANN 2023 erschien nach Einreichen der Studie und findet dementsprechend darin ebenso keine Berücksichtigung] erschien zu spät, um berücksichtigt werden zu können.

<sup>28</sup> Für einen rein chronologischen und ausführlichen Überblick sei auf CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 56–105, und RUIZ 2009, 23–39.317–388 / 2015, 86–104, verwiesen.

<sup>29</sup> Etwa KITTEL 1929, 137; OEMING 2000, 205.

<sup>30</sup> ROGERSON / MCKAY 1977, 170: „This psalm [...] contains no cry of distress in the face of oppression and offers no prayer to God.“

<sup>31</sup> DE WETTE 1856, 229; BRIGGS / BRIGGS 1952, 322; GERSTENBERGER 1988, 159; oder auch BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 184.186. SCHAEFER 2001, 93, bezeichnet den Psalm zwar nicht dezidiert als „Lehrpsalm“, das angesprochene Du aber als „disciple“. Eine Art von Lehr- oder Bildungsvorgang wird also vorausgesetzt. Wenige Absätze später verwendet SCHAEFER 2001, 94, dementsprechend sogar zweimal das Verb „to teach“ zum Ende seiner Ausführungen zu Psalm 37.

<sup>32</sup> KRAUS 1978, 436; SEYBOLD 1997, 155: „didaktische Ausrichtung“; OEMING 2000, 205f.

<sup>33</sup> KRAUS 1978, 439; KITTEL 1929, 137: „Lehrdichtung“; CRAIGIE 1983, 296: „instructional poem“; STICHER 2002, 40: „Lehre“; WITTE 2013, 419.

<sup>34</sup> Etwa VON RAD 2013, 213.

<sup>35</sup> OEMING 2000, 205; HOSSFELD / ZENGER 1993, 229.

<sup>36</sup> IRISGLER 1997, 75; 1999, 261.

<sup>37</sup> SCHAEFER 2001, 93: „In other words, live a moral life to please God. An ethical character springs from faith and is not motivated by utilitarian concerns.“

- „paränetischer Text“<sup>38</sup>
- „praktische Lebensanweisung“<sup>39</sup>
- „praktischer Zweck“<sup>40</sup>
- „Lebensgrundlage“<sup>41</sup>
- „weisheitliche Homilie“<sup>42</sup>
- „pragmatische Homilie“<sup>43</sup>
- „Homilie“<sup>44</sup>
- „homiletische Untersuchung“<sup>45</sup>
- „Predigttext“<sup>46</sup>
- „Weisung für die Gemeinde“/einzelne Gemeindeglieder<sup>47</sup>
- „seelsorglicher Psalm“<sup>48</sup>
- „Anthologie von Sprichwörtern“<sup>49</sup>
- „alphabetisches Spruchlied“<sup>50</sup>
- „kürzere Sprüche“<sup>51</sup>
- „Sammlung von Sprüchen“<sup>52</sup>
- „Weisheit des Volksmundes“<sup>53</sup>
- „volkstümliche Spruchweisheit“<sup>54</sup>
- „Weisheitspsalm“<sup>55</sup>

---

<sup>38</sup> GERSTENBERGER 1988, 157.

<sup>39</sup> BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 183: „practical instruction for living“.

<sup>40</sup> SCHAEFER 2001, 93: „Psalm 37 serves a practical purpose, to exhort the virtuous to trust God amid the manifold temptations from the behavior of the wicked.“; ferner CRAIGIE 1983, 300.

<sup>41</sup> ROGERSON / MCKAY 1977, 170: „basis for living“; vgl. auch das zu Anm. 87 zugehörige Zitat.

<sup>42</sup> TERRIEN 2003, 320f und bes. 322f: „sapiential homily“.

<sup>43</sup> BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 183: „pragmatic homily“; in ähnlicher Weise lässt sich auch DUHM 1899, 111, lesen.

<sup>44</sup> Mit GERSTENBERGER 1988, 158; KECK 1996, 828; GOLDINGAY 2006, 517.

<sup>45</sup> KECK 1996, 830: „[T]here is some rationale for considering Psalm 37 to be a homiletically exploration of the issue of God’s justice.“

<sup>46</sup> IRSIGLER 1997, 76; 1999, 261.

<sup>47</sup> BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 184: „instruction for the community“; ferner vielleicht auch SCHAEFER 2001, 92f, vgl. hierzu auch das Zitat in Anm. 57.

<sup>48</sup> MAYS 1994, 158: „pastoral psalm“.

<sup>49</sup> SCHAEFER 2001, 91: „An alphabetic psalm lends itself to anthology“; BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 183: „practical anthology of proverbial sayings“.

<sup>50</sup> HUPFELD 1888, 540.

<sup>51</sup> DELITZSCH 1883, 314.

<sup>52</sup> BAETHGEN 1892, 104; WEISER 1966, 212; KITTEL 1929, 137: „Spruchsammlung“; GUNKEL 1975, 386; CRAIGIE 1983, 296: „anthology of wisdom“; SEYBOLD 1993, 155: „Spruchserie“; VON RAD 2013, „Sentenzensammlung“.

<sup>53</sup> DUHM 1899, 105.

<sup>54</sup> WEISER 1966, 212.

<sup>55</sup> GUNKEL 1975, 386; 1986, 155f; DAHOOD 1965, 227; CRAIGIE 1983, 293; KECK 1996, 828; dagegen sprechen sich BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 184, aus.

- „Meditation“<sup>56</sup>
- „Allegorie“<sup>57</sup>
- „Ratschlag eines alten Weisen“<sup>58</sup>
- „Sammlung von Lebensbeobachtungen“<sup>59</sup>
- „akrostisches Gedicht“<sup>60</sup>
- „Gedicht“<sup>61</sup>
- Verhaltenskatalog<sup>62</sup>

Die Vielzahl der Vorschläge könnte ein Hinweis darauf sein, dass solche Kategorisierungsversuche für den Psalm zu kurz greifen und / oder ein Ausdruck seiner schweren Fassbarkeit sein. Der ein oder andere Oberbegriff wird sich im Folgenden bei der Zusammenstellung einzelner Positionen zu Psalm 37 wiederfinden, wodurch deren Kontext ein wenig näher erläutert wird.

Gerade frühe Kommentierungen sind davon geprägt, dass sie keinen gedanklichen Fortschritt in Psalm 37 erkennen, ihn so als eher planlose Aneinanderreihung einzelner Sprüche lesen und ihre Auslegungen relativ einfach und wenig tiefgründig bleiben – letzteres ist dabei ein Vorwurf, der dem Psalm aus dieser Richtung häufig gemacht wird. So liest auch Friedrich BAETHGEN (1892) den Psalm als eine lose Spruchsammlung, die sich mit dem kurzweiligen Glück der „Frevler“ und dem „dauerhaften Wohlergehen“ der Rechtschaffenen beschäftigt, ähnlich, aber zugleich weniger tiefgründig, wie in den Psalmen 49 und 73.<sup>63</sup> Friedrich HITZIG (1863) betont die aus dem Vertrauen auf Gott erwachsende Rechenschaft, „welche dauerndes Glück im Gefolge habe“. Auch er spricht dem Psalm Tiefgründigkeit

---

<sup>56</sup> SCHAEFER 2001, 92; BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 183: „kind of meditation on the problem that the wicked seem to be doing well in life.“

<sup>57</sup> SCHAEFER 2001, 94: „this psalm can be considered an allegory of the journey to the promised land [...]. It images God’s people, individual and collective, moving towards God. Like the chosen people, the good person is to walk, supported by faith in God rather than appearances and reason.“

<sup>58</sup> TERRIEN 2003, 317.

<sup>59</sup> LIMBURG 2000, 122: „This is one of the two psalms where the author is identified as a senior citizen [...]. Verse 25 indicates that this psalm intends to offer a collection of observations about life“.

<sup>60</sup> GUNKEL 1986, 155; TERRIEN 2003, 320: „acrostic poem, not a psalm of praise or lament“.

<sup>61</sup> OEMING 2000, 205: „Psalm 37 ist ein erstaunliches Gedicht!“

<sup>62</sup> HITZIG 1863, 203, überschreibt den Psalm wie folgt: „Dass die Bösen bestraft werden und die Guten belohnt; Schluss daraus für das Verhalten“.

<sup>63</sup> BAETHGEN 1892, 104.

ab.<sup>64</sup> Wilhelm Martin Leberecht DE WETTE (1856) bezeichnet Psalm 37 als einen Lehrpsalm“, der in „ruhige[m] didaktische[m] Ton“ eine Abhandlung über die Theodizee-Frage sei, da der „geltende Grundsatz: der Fromme sei glücklich, der Gottlose unglücklich“ nicht aufgehe.<sup>65</sup> Die „Gottlosen“ seien dabei Gegner innerhalb der eigenen Volksgruppe.<sup>66</sup> Im Gegensatz zum thematisch verwandten Psalm 73 jedoch würde auf die Zweifel nicht eingegangen und würden diese nicht gelöst, sondern lediglich „niedergeschlagen“.<sup>67</sup> Die Herausstellung des Theodizeeproblems begegnet immer wieder, bis hin in spätere Kommentierungen wie etwa bei Charles A. BRIGGS und Emilie G. BRIGGS (1952), die in Psalm 37 „the same problem as [in] the book of Job“ innerhalb der Freundesreden sehen,<sup>68</sup> oder bei Hubert IRSIGLER (1997), der den Psalm als „appellativische weisheitliche Lehrrede“ beziehungsweise als „Predigttext“ charakterisiert und in ihm ebenso wie in den Psalmen 49 und 73 die aus dem Buch Hiob bekannte Vorstellungen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs – in Psalm 37 allerdings in einer eschatologischen Ausrichtung – und einer „individuellen und adäquaten Vergeltung“ sieht, während Psalm 37 jedoch theologisch hinter den Psalmen 49 und 73 zurückbleibe.<sup>69</sup>

Frank DELITZSCH (1883) erkennt in den „Wiederholungen und Nachholungen“ der aneinandergereihten „kürzeren Sprüche“ eine Steigerung, die dazu diene, den „Grundged[anken ...] immer überzeugender und tiefer einzuprägen“.<sup>70</sup> Er sieht im Hintergrund des Psalms zwar noch die „althebräische Vergeltungslehre“, doch erkennt er bereits die eschatologische Ausrichtung des Psalms auf das Jenseits. Die „althebräische Vergeltungslehre“ werde „in das Licht des letzten Ausgangs gestellt“. Die „alttest. Theodicee“ sei „nur unzulänglich, als ihr das alle Unangemessenheiten ausgleichende Jenseits noch verhüllt“ sei.<sup>71</sup> In dieser Ausrichtung auf das

---

<sup>64</sup> HITZIG 1863, 203. Auch hier ist eine der wesentlichen Vergleichsgrößen für dieses Urteil Psalm 73.

<sup>65</sup> DE WETTE 1856, 229.

<sup>66</sup> Vgl. DE WETTE 1856, 229: „Nehmen wir einheimische Feinde, ungerechte Richter, gewalttätige Obere an, welche den Frieden der frommen Theokratiker, den ruhigen Genuss ihres väterlichen Erbteils störten, und sie sogar oft zur Auswanderung zwangen“.

<sup>67</sup> DE WETTE 1856, 229.

<sup>68</sup> BRIGGS / BRIGGS 1952, 324.

<sup>69</sup> IRSIGLER 1997, 72–81, Zit. 75f; 1999, insb. 265.

<sup>70</sup> DELITZSCH 1883, 314; ähnlich DAHOOD 1965, 227.

<sup>71</sup> DELITZSCH 1883, 314.

Jenseits macht DELITZSCH bereits eine theologiegeschichtliche Entwicklung im Gegensatz zur u.a. prominent im Buch Hiob belegten „Vergeltungslehre“ aus,<sup>72</sup> womit er Vorreiter für deutlich spätere Interpretationen des Psalms ist.

Nach Hermann GUNKEL (1986) ist der Psalm ein der Weisheit sehr verwandter, wenn nicht sogar selbst ein weisheitlicher Text und damit ein Weisheitspsalm. Die Ermahnungen, Warnungen, Verheißungen, allgemeinen Schilderungen, die Gegenüberstellungen von „Gerechten“ und „Frevlern“ wie auch der Glaube an eine gerechte Vergeltung entstammten der Weisheit.<sup>73</sup> Letzterer, der Glaube an die gerechte Vergeltung, nach der die „Frevler“ untergingen und dieser Untergang nicht ein göttliches Eingreifen benötige, sondern „durch die Natur der Sache selber gegeben“ sei, sei ebenfalls Kennzeichen der späten Weisheit. Gerade dies unterscheidet den Psalm als Weisheitspsalm von Klagepsalmen, in denen das Eingreifen durch JHWH erlebt werde.<sup>74</sup> Der Untergang der „Frevler“ in dem benannten Vergeltungsgeschehen sei jedoch keinesfalls eschatologisch zu verstehen, da die Eschatologie in der Weisheit keinen Platz habe. Zur Begründung nennt GUNKEL Ps 1,5;<sup>75</sup> jedoch ist zu fragen, ob Psalm 1 nicht zumindest theologie-, wenn nicht auch redaktionsgeschichtlich Psalm 37 vorzuordnen ist, und ob GUNKEL sich nicht zu sehr auf die weisheitlichen Formelemente von Psalm 37 fokussiert, sodass ihm dabei der hauptsächliche Unterschied sowie die theologiegeschichtliche Weiterentwicklung entgehen.

Ein weiterer Vertreter für die Vergeltungsdeutung ist Rudolf KITTEL (1929). Er gibt dem Psalm die Überschrift „Der Gottlosen Glück nur Schein“ und gibt damit bereits Auskunft über seine Deutung des Psalms: Auf das Problem der Theodizee werde in Psalm 37 nicht richtig eingegangen. Stattdessen werde es mit einem „naiven religiösen Optimismus“ beantwortet. Die Erfahrung, dass es den „Frevlern“ gut ergehe, während die „Gerechten“ litten, sei nur Schein. Das vergeltende Gericht über

---

<sup>72</sup> Vgl. DELITZSCH 1883, 314.

<sup>73</sup> GUNKEL 1986, 155: „Dem Stoff wie der Formensprache nach gehört der Psalm in die ‚Weisheitsliteratur‘“. Vgl. auch die dort gegebenen weisheitlichen Elemente, mit denen er als solcher klassifiziert wird. Ebenso IDEM 1975, 386f.

<sup>74</sup> GUNKEL 1986, 156.

<sup>75</sup> GUNKEL 1986, 156: „ferner ist zu bewerten, daß diese Vergeltung nicht etwa beim jüngsten Gericht geschehen soll [...], wie denn die Eschatologie in der ‚Weisheit‘ überhaupt keine Stelle hat“.

die „Frevler“ komme mit dem Anbruch der diesseitigen Gottesherrschaft.<sup>76</sup> Das Ich des Psalms generalisiere die eigene Erfahrung und führe jeglichen Zweifel an dem bestehenden Missverhältnis zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ auf mangelnde Geduld zurück. So sei der „naive Optimismus“ kein gewöhnlicher, sondern „derjenige des zuversichtlichen Gottvertrauens“.<sup>77</sup>

Gegen die Vereinnahmung des Psalms für die Vergeltungslehre oder die Theodizeefrage spricht sich deutlich und vehement Artur WEISER (1966) aus.<sup>78</sup> Er hat bemerkt, dass ein wesentliches Anliegen von Psalm 37 die Beteuerung und Verge-wisserung des Glaubens an JHWH ist. So betitelt er den Psalm in Anlehnung an Paul Gerhardts Vertonung des Psalms mit „Befehl dem Herrn deine Wege“ (V. 5a).<sup>79</sup> Das Vertrauen auf Gott und sein Walten sei die Grundmelodie des Psalms.<sup>80</sup>

Er will ermahnen zum Festhalten am Vertrauen und Gehorsam gegen Gott angesichts der mannigfachen Anfechtungen, welche die Existenz und das Verhalten der Gottlosen für den Frommen mit sich bringt [...]; überall will der Verfasser hinführen zum rechten Vertrauen auf Gott, das in keinen Fall zuschanden wird.<sup>81</sup>

So handle es sich um „die Rechtfertigung des Glaubens im praktischen Leben“.<sup>82</sup> Ähnlich wie WEISER interpretieren John W. ROGERSON und John W. MCKAY (1977) den Psalm und geben ihm ebenfalls die Überschrift „Commit your life to the Lord“.<sup>83</sup> Ebenso wie WEISER sehen ROGERSON und MCKAY nicht JHWH als Adressaten, sondern den Menschen,<sup>84</sup> jedoch erkennen sie noch eine Vergeltungslehre

---

<sup>76</sup> KITTEL 1929, 136f.

<sup>77</sup> KITTEL 1929, 136f.

<sup>78</sup> Vgl. WEISER 1966, 212: „Es ist [...] nicht das theoretisch-theologische Problem der Theodizee oder die Problematik des Vergeltungsglaubens, was im Psalm kritisch erörtert würde, es handelt sich nicht um eine Rechtfertigung Gottes, sondern um die Rechtfertigung des Glaubens im praktischen Leben, die in seelsorgerlich belehrenden Ratschlägen gegeben wird.“; s. ebenso Anm. 334. Grundsätzlich gegen eine alttestamentliche Vergeltungslehre oder eine „Vergeltungstheorie“ auch im Psalter spricht sich KOCH 1955, 16–22, aus.

<sup>79</sup> WEISER 1966, 211f.

<sup>80</sup> WEISER 1966, 212.

<sup>81</sup> WEISER 1966, 212.

<sup>82</sup> Vgl. Anm. 78.

<sup>83</sup> ROGERSON / MCKAY 1977, 169.

<sup>84</sup> ROGERSON / MCKAY 1977, 170: The Psalm „is addressed to men, not to God“.

im Hintergrund der Vorstellung des Psalms,<sup>85</sup> wogegen sich WEISER bereits deutlich ausgesprochen hatte.<sup>86</sup> Dennoch ist Psalm 37 für sie – und damit liegen sie wiederum deutlich auf der Linie WEISERS –

not a reasoned doctrinal statement; it is a call to trust [...], commitment [...] and expectant hope [...], it presents a basis for living in complete dependence on faith in God, rather than for understanding the mechanics of the universe.<sup>87</sup>

Erhard S. GERSTENBERGER (1988) überschreibt den Psalm mit den Worten „Instruction and Promise“ und proklamiert für Psalm 37 einen didaktisch-liturgischen „Sitz im Leben“.<sup>88</sup> Der im Psalm geschilderte Gruppenkonflikt zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ gebe einen sozialen Konflikt wieder. Die als „Gerechte“ bezeichnete Gruppe der „Armen“ habe solche Psalmen wie diesen in liturgischen Feiern mit einer doppelten Intention gelesen: sich nicht von den Anfeindungen durch die „Frevler“ beirren zu lassen und weiterhin auf eine grundlegende Wende zum Guten zu hoffen.<sup>89</sup>

Ebenfalls gegen Interpretationen, die eine vermeintliche Vergeltungslehre im Psalm in den Fokus rücken, – und insbesondere gegen Hermann GUNKEL (<sup>6</sup>1986) – wendet sich Hans-Joachim KRAUS (1978).<sup>90</sup> Einen didaktischen Ansatz sieht er dennoch, wenn er den Psalm in seiner Übersetzung „Belehrung über Jahwes gerechtes Walten“ betitelt.<sup>91</sup> Eine Parallele zur Art der im Psalm vorliegenden Lehrdichtung sieht KRAUS zum einen in der „ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur“ und zum anderen in weisheitlichen Belehrungen.<sup>92</sup> Wesentlich für KRAUS' Deutung des Psalms ist, dass er „Jahwes gerechtes Walten“, das er in dem Psalm herbeigeseht sieht, nicht als „Glauben an die gerechte Vergeltung [...], sondern [als Aufruf] zum Vertrauen auf Jahwe“ liest. Als Versuch der Stärkung des Vertrauens und

---

<sup>85</sup> ROGERSON / MCKAY 1977, 170: „[I]ts theme is recompense and retribution“; ebenso CRAIGIE 1983, 297.

<sup>86</sup> Vgl. dazu auch Anm. 334.

<sup>87</sup> ROGERSON / MCKAY 1977, 170.

<sup>88</sup> GERSTENBERGER 1988, 157f. Gegen das Entweder-Oder zwischen liturgischem und literarischem Hintergrund des Psalms, wie IDEM ihn aufzumachen scheint, GOLDINGAY 2006, 518.

<sup>89</sup> GERSTENBERGER 1988, 160, mit einem Verweis auf Neh 5; einen sozialen Konflikt sieht auch GOLDINGAY 2006, 518, in Psalm 37 wiedergespiegelt. Nur ist er dabei weniger auf einen bestimmten Konflikt festgelegt und gibt stattdessen mehrere mögliche zu bedenken.

<sup>90</sup> Vgl. KRAUS 1978, 444.

<sup>91</sup> KRAUS 1978, 436.

<sup>92</sup> KRAUS 1978, 439.

der Hoffnung auf JHWHs Verheißung und als Aufruf zur Geduld deutet auch Klaus SEYBOLD (1997) den Psalm. Der Psalm spreche „mit seinen mahnenden, belehrenden, ermutigenden Sentenzen“ in eine aufgeheizte Situation, in der die „frommen Armen“ durch die „glaubensfernen Mächtigen“ bedroht würden.<sup>93</sup> Dementsprechend liest er den Psalm als „Manifest für die Armen und Besitzlosen“<sup>94</sup> und erkennt zumindest in V. 31b eine eschatologische Konnotation.<sup>95</sup> Auch John GOLDINGAY (2006) sieht in Psalm 37 eine Glaubensbeteuerung. Seine Funktion im Psalter sei es, zum Ende des ersten Psalmenbuchs Psalm 1 wieder in Erinnerung zu rufen und zu bedenken zu geben, „how life with God works“. Psalm 37 – und später ebenfalls Psalm 73 – solle davor bewahren, trotz aller erfahrbaren Anfechtung und aller Gründe für Klage die Überzeugungen, die Psalm 1 vertritt, zu vergessen und den rechten Weg zu verlassen.<sup>96</sup> So wolle Psalm 37 zum Vertrauen auf JHWH aufrufen. Claus WESTERMANN (1996) ist der einzige Kommentator, der eine redaktionsgeschichtliche Scheidung in Psalm 37 vornimmt. Er erkennt in dem Text einen rahmenden Vertrauenspsalm in den VV. 1–8 und 39–40 sowie einen Mittelteil aus „Sprüchen der späten Lehrweisheit“ in den VV. 9–38. Hintergrund des Psalms sei eine „Zeit des Abfalls vom Glauben der Väter“, in der mittels des Rahmenteils zum Vertrauen auf JHWH aufgerufen werden wolle.

Konrad SCHAEFERS (2001) Interpretation ist gemäß der Anlage der Kommentarreihe „Berit Olam“ auf das hermeneutische Ganze des Psalms ausgerichtet. Sie trägt zwar praktisch-ethische Konnotationen – wie beispielsweise das Ringen um die Zugehörigkeit zur „covenant community“<sup>97</sup> oder auch die Deutung der Landmetapher als Sehnen nach einem dauerhaften Wohnsitz im Kontrast zum Leben in der

---

<sup>93</sup> SEYBOLD 1997, 155.

<sup>94</sup> SEYBOLD 1997, 155.

<sup>95</sup> SEYBOLD 1997, 157.

<sup>96</sup> GOLDINGAY 2006, 518, 517f (Zit.) und 533–535: „Psalm 37 reaffirms the perspective of Ps. 1 a quarter of the way through the Psalter, insisting that the experience generating the laments not be allowed to overwhelm the convictions stated in Ps 1. [...] For Pss. 1; 37; and 73 (like, e.g. Pss. 91 and 119) are statements of faith acknowledging that there is evidence to clash with them, but nevertheless urging an attitude of trust. They insist on what *must* be so.“ Ähnlich auch MAYS 1994, 159f.

<sup>97</sup> SCHAEFER 2001, 92: „The opposition concentrates on the equitable returns of the just and the wicked in the covenant community. The wicked are members, but they are agents of division and destruction [...]. Thus, ‘cut off’ has the sense of being excommunicated.“ und 93: „The young disciple is urged to ward off the temptation to defect to the ranks of the wicked.“

Wüste<sup>98</sup> –, scheint aber grundsätzlich mehr auf das in diesem Psalm liegende Glaubenszeugnis fokussiert zu sein. Diese Zweiseitigkeit mag am Interesse liegen, den Psalm zum einen in seinem ursprünglichen, nah am Text gelesenen „Sitz im Leben“ zu erfassen, und zum anderen gleichzeitig eine hermeneutisch zeitlose Auslegung anbieten zu können. SCHAEFERS „hermeneutischer Schlüssel“ scheint der Leitsatz „Gerechtigkeit durch Glaube“ zu sein.<sup>99</sup>

Walter BRUEGGEMANN und William H. BELLINGER (2014) geben dem Psalm verschiedene Oberbegriffe, mit denen sie versuchen, ihn zu fassen: „praktische Lebensanweisung“, „pragmatische Homilie“, „Anthologie von Sprichwörtern“, „Meditation“.<sup>100</sup> Sein Hauptanliegen sei dabei didaktischer Art, welches der Verkündigung neutestamentlichen Schriften nahestehe.<sup>101</sup> Sowohl die Briefliteratur als auch die Evangelien seien in ihrer Didaktik von dem Grundsatz „Imperatives based on Indicatives“ getragen. Die Grundlage der Verkündigung sei der göttliche Indikativ, sozusagen der Ist-Zustand des Menschen, der durch das Evangelium herbeigeführt worden ist, auf den die Imperative der Reden Jesu und der Briefe aufbauen und dazu aufrufen, wie vor dem Hintergrund des Evangeliums gehandelt werden soll. Ähnlich sei der imperativische Stil von Psalm 37 zu verstehen, basierend auf der „divine providence“ und der „affirmation of faith“ in diese göttliche Vorsehung.<sup>102</sup> BRUEGGEMANN und BELLINGER verlagern die Perspektive des Psalms damit nicht in die eschatologische Zukunft,<sup>103</sup> sondern sehen in ihm ein Zeugnis des bedingungslosen Vertrauens in JHWH. Der Psalm stelle eine klare Glaubensfrage im rhetorischen Sinne: „Do you believe in the prosperity of the wicked or in the providence of YHWH?“<sup>104</sup> So stelle er keine theoretische Abhandlung über eine herrschende Weltordnung dar und gebe auch keinen Katalog, nach

---

<sup>98</sup> SCHAEFER 2001, 94: „The desert prohibits permanent habitation. The sage nourishes the hope of having a permanent dwelling.“

<sup>99</sup> Vgl. beispielsweise das Zitat SCHAEFER 2001, 94: „The quality difference between evil and good is not measured in prosperity nor well-being but in the relationship with God.“

<sup>100</sup> Vgl. BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 183. Einen praktischen Sinn hinter dem Psalm sieht auch CRAIGIE 1983, 300, mit einem Schwerpunkt auf Moral.

<sup>101</sup> BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 184 und bes. 186.

<sup>102</sup> BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 186.

<sup>103</sup> Von einer eschatologischen Interpretation nehmen BRUEGGEMANN / BALLINGER 2014, 186, Abstand: „An interesting and rather different appropriation of the psalm occurs in the eschatological Qumran community, which thinks more of the apocalyptic end of the wicked and the triumph of the Qumran community and its leaders.“

<sup>104</sup> BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 183.

dem zu entscheiden sei, wer zu den „Gerechten“ und wer zu den „Frevlern“ gehöre. Stattdessen habe der Psalm das Anliegen, eine Weisung für die Gemeinde zu sein – welche Größe auch immer den Kommentatoren dabei vorschwebt.<sup>105</sup> Den Weg der didaktischen Interpretation des Psalms wählt auch James LIMBURG (2000), der dementsprechend dem Psalm die Überschrift „What I’ve Learned Along the Way“ gibt.<sup>106</sup> Ein älterer Mensch gebe der jüngeren Generation praktische Lebenshinweise vor dem Hintergrund des Leidens der „Gerechten“.<sup>107</sup>

Eine weitere Interpretation, die derjenigen der Glaubensbeteuerung nahesteht und die bei einigen der oben genannten Vertreter ebenfalls mit anklingt, ist die der Glaubensfrage. Hier wird ein etwas anderer Schwerpunkt gesetzt, der weniger in die Richtung eines Bekenntnisses zielt, sondern eher noch auf die Stufe davor. So fasst James L. MAYS (1994) den Psalm wie folgt zusammen:

„This is a pastoral psalm. It offers counsel about a perennial question. What will the members of the religious community take as the decisive clue to the way life should be lived? Will it be the prosperity and power of the wicked or the providence of God? The choice is between the pressures of the present and the promise of the future. The choice is between faith and no faith.“<sup>108</sup>

Psalm 37 sei daher fehlinterpretiert, wenn man ihn als „doctrinaire moralism“ deute.<sup>109</sup> MAYS differenziert zwischen der angesprochenen Gruppe und dem „teacher“: Der Gruppe werde die oben genannte Glaubensfrage durch das Glaubenszeugnis des Lehrers gestellt. Die Ermahnungen und Ratschläge des Lehrers hätten ihren Grund in seinem eigenen Glauben, womit er die Frömmigkeit eines „Gerechten“ zeichne. Das eigentliche „Gerechtsein“ bestehe demnach aus Glauben und

---

<sup>105</sup> BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 183f: „The psalm is not a piece of theory that articulates a universal structure of reality. [...] The contrast between the righteous or wise and the wicked or foolish paths of life and their consequences provides the poet with a properly ordered universe, but sayings in the psalm, like those in Proverbs, do not attempt to describe a universal and guaranteed theory for success in life, nor do they detail how to interpret events as clear determinants of whether a person is righteous or wicked. The sayings instead have the purpose of instruction for the community.“

<sup>106</sup> LIMBURG 2000, 119.

<sup>107</sup> LIMBURG 2000, 123f.

<sup>108</sup> MAYS 1994, 158.

<sup>109</sup> MAYS 1994, 158.

Vertrauen in JHWH.<sup>110</sup> Die Differenzierung zwischen und gleichzeitig die Verbindung von Glaubensfrage und Glaubensbeteuerung als wesentliches Merkmal von Psalm 37 macht MAYS, weil er die Angespanntheit und Angefochtenheit der Situation des Psalms wahrnimmt. Es handle sich nicht um eine „sequence of abstract general statements“, sondern um eine konkrete Situation, in der der Glaube sich bewähren müsse.<sup>111</sup>

Als „wisdom psalm“ bezeichnet auch Leander E. KECK den Psalm, da die wesentlichen Themen auch für die Weisheitsliteratur charakteristisch seien. Jedoch warnt er zugleich davor, den weisheitlich geprägten Psalm als solchen bloß als private Meditation zu verstehen.<sup>112</sup> Denn zuvor bezeichnet er den Psalm zugleich mit Erhard S. GERSTENBERGER (1988) als „homily“, die ein „perennial pastoral concern: the apparent prosperity of the wicked“ umfasse.<sup>113</sup> Die immer wiederkehrende Landverheißung in Psalm 37 liest KECK metaphorisch für das Leben im umfassenden Sinne, da das Land für das stehe, was die überlebensnotwendigen Grundbedürfnisse des Menschen stille – ganz im Gegensatz dazu werde den „Frevlern“ der Untergang verheißen.<sup>114</sup> Hinter diesen beiden Ausgängen wird eine göttliche Weltregentschaft mit einer Ordnung gesehen, die eschatologisch ihre Durchsetzung finden werde und bereits in die Gegenwart hineinwirke: „But to live eschatologically means not only to live *for* the future but also to live *by* the future.“<sup>115</sup> Dementsprechend sieht KECK den Psalm weniger als Erörterung des Theodizeeproblems, denn

---

<sup>110</sup> MAYS 1994, 160f: „It is on this basis of this certain belief that the teacher gives his counsel. He gives it in two ways, by exhortation and description of the righteous. Together these two forms of counsel sketch a piety of the righteous. Righteousness is first of all trust, delighting in the LORD as the prime source of joy and peace in living, committing one’s way to the LORD, making faith a refuge against the threats and problems of life [...]. The teacher’s testimony to what he has observed himself about the destiny of the righteous (v. 25) and the wicked (vv. 35–36) is a conventional way of saying what he believes.“

<sup>111</sup> MAYS 1994, 159.

<sup>112</sup> Im Unterschied zu GERSTENBERGER 1988, 159, KECK 1996, 828, der aber mit ersterem betont, dass hinter dem Psalm kein privater Gebrauch gestanden haben wird.

<sup>113</sup> KECK 1996, 828, ferner 830.

<sup>114</sup> Vgl. KECK 1996, 828: „Although it is better to approach it symbolically. Since the possession of the land afforded access to the resources necessary to sustain life, the righteous ‘live,’ whereas the wicked ‘perish’“. S. auch u. in der Strophenkommentierung.

<sup>115</sup> Vgl. KECK 1996, 828.

als Glaubenseinladung, an JHWH als souveränem und gerechtem Herrscher festzuhalten, der den „Gerechten“ helfen und alles zum Guten führen werde, und liegt damit eng an der Interpretation des Psalms als Glaubensbeteuerung.<sup>116</sup>

Bernhard DUHM (1899) legt Psalm 37 in seiner strophenweisen Kommentierung einem im Psalm durch ein Ich selbst literarisch in Erscheinung tretenden „Greis“ in die Feder.<sup>117</sup> Er gibt zu bedenken, dass „[d]as Gedicht [...] eigentlich besser in die Sprüche Salomos als in den Davidspsalter hineingepasst [hätte]“ und sieht darin eine Zusammenstellung „einer Menge von Volkssprichwörtern und Lese Früchten in behaglicher Breite und mit zahlreichen Wiederholungen“.<sup>118</sup> Er liest den Psalm dementsprechend als volksweisheitliche „Beleuchtung des jüdischen Kleinlebens mit seinen Sorgen und Tröstungen“<sup>119</sup>, in der die Hoffnung auf das nahende Endgericht wesentliche Bedeutung einnimmt. Als „jüdisches Kleinleben“ versteht er „die große Menge der einfachen frommen Leute um 100 v.Chr.“, womit er die in der Forschung späteste Datierung des Psalms vorlegt.<sup>120</sup> DUHM erkennt bereits, dass der Psalm sich nicht um die Frage nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang oder einer wie auch immer gearteten Vergeltungslehre müht, sondern vielmehr „die apokalyptische Erwartung als ein Gegebenes nimmt“.<sup>121</sup> Darin sieht er auch den entscheidenden Unterschied zu den Psalmen 49 und 73, der gelegentlich unterstellt wird.<sup>122</sup>

Ebenfalls eine eschatologische Interpretation des Psalms ist bei Samuel L. TERRIEN (2003) zu finden. Er deutet den Psalm als „An Old Sage’s Advice“.<sup>123</sup> Er erkennt in Psalm 37 zurecht keinen Theodizee-Gedanken, wie es im Buch Hiob der Fall sei, und betont die eschatologische Ausrichtung des Psalms. Der Psalm sei vom Warten auf den Tag JHWHs geprägt, und so stehe die stete Landverheißung für die

---

<sup>116</sup> Vgl. KECK 1996, 830f.

<sup>117</sup> Vgl. DUHM 1899, 111.

<sup>118</sup> DUHM 1899, 110f.

<sup>119</sup> DUHM 1899, 110; s. auch ebd., 105. Als „wisdom psalm“ bezeichnet auch DAHOOD 1965, 227, den Text.

<sup>120</sup> S. zur Datierung auch Kap. III.4.

<sup>121</sup> DUHM 1899, 110.

<sup>122</sup> DUHM 1899, 106: „Unser Autor hat also eine andere Lösung für das Problem von der Vergeltung, als der Dichter des Hiob und auch als die Verf. von Ps 49 und 73: für ihn wird die eschatologische Zukunft das richtige Verhältnis zwischen Verdienst und Glück herbeiführen.“

<sup>123</sup> TERRIEN 2003, 317.

eschatologische Wirklichkeit.<sup>124</sup> Manfred OEMING (2000) sieht in dem Psalm „eine natürliche Verbindung“ von Weisheit und Eschatologie. Von der nahen Zukunft werde „die Durchsetzung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ erwartet,<sup>125</sup> heißt es bei ihm jedoch noch. Der Vergeltungsgedanke spielt dagegen also hier ebenfalls noch eine Rolle, auch wenn der eschatologische Zug des Psalms erkannt wird. Gleichzeitig wird dennoch für den Psalm ein Unterschied „von der allgemeinen Spruchweisheit [gesehen], daß die Frevler keinen Bestand haben werden.“<sup>126</sup> Auch Markus WITTE (2013) stellt als besonderes Merkmal des Psalms die „eschatologische Weisheit“ in Verbindung mit „einer an der Tora und am ‚Bund‘ orientierten Weisheit“ heraus.<sup>127</sup> Diese Form bezeichnet er als

innerbiblische Schriftauslegung [...], bei der aber nicht nur die Enttäuschung über die fehlende Realisierung der prophetischen Heilsweissagungen und die Ausführung von Leerstellen (z.B. nach dem Ende des Königtums) entscheidende Faktoren sind, sondern vor allem auch die Radikalisierung der Vorstellung von dem Gott Jhwh als dem Schöpfer und dem Herrn der Geschichte.<sup>128</sup>

Den Tun-Ergehen-Zusammenhang, und „welche Bedeutung das Vertrauen in die Geltung [in diesen ...] haben kann“, betont Markus SAUR (2016) und sieht in Psalm 37 ebenso eine Verbindung von Weisheit und Eschatologie.<sup>129</sup> Auch Frank-Lothar HOSSFELD und Erich ZENGER (1993) gehen von der weisheitlichen Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als hinter dem Psalm stehenden Grundgedanken aus. Die altweisheitliche Prägung sei jedoch erweitert durch das armentheologisch entfaltete „Thema vom Land als Heilsgabe“ sowie durch das Motiv der „persönlichen Frömmigkeit“, das der ägyptischen Weisheitsliteratur entstamme.<sup>130</sup> Das Neue „[d]ieser frommen ‚Weisheit‘“ sei, dass es „nicht mehr um

---

<sup>124</sup> TERRIEN 2003, 322f: „The theological viewpoint is traditional and rather simplistic for its epoch, since the realistic boldness that produced the theodicy of the contemporaneous Jobian school is absent. Nevertheless, the exhortation to wait for the ‘day’ of the evildoers (v. 13) proffers the anxious expectation of the eschaton and its hope grafted on ‘the day of the Lord’.“

<sup>125</sup> OEMING 2000, 207.

<sup>126</sup> OEMING 2000, 210.

<sup>127</sup> WITTE 2013, 430.

<sup>128</sup> WITTE 2013, 414f.

<sup>129</sup> SAUR 2016, 377.

<sup>130</sup> Diese Traditionen im Hintergrund begegnen innerhalb der Kommentarliteratur immer wieder; vgl. so auch neben den Nennungen weiter oben LOHFINK 1994/1995, Kap. I.; STICHER 2003, 40f; WITTE 2013, 419–421.

die Lebensgüter der alten Weisheit (Besitz und Ehre), sondern um die Gottesunmittelbarkeit als schützendes und tröstendes Lebensgut schlechthin“ gehe.<sup>131</sup>

Norbert LOHFINK (1994/1995) und Claudia STICHER (2002) interpretieren Psalm 37 als „Besänftigung des Messias“.<sup>132</sup> Der Psalm bilde die Beruhigung einer der Elite entstammenden, möglicherweise königlichen und/oder messianischen Gestalt ab, „der angesichts des Unrechts, das den Armen zugefügt wird, selbst kurz davor steht, zornig dreinzuschlagen“.<sup>133</sup> Ausgangspunkt sei dabei der Tun-Ergehen-Zusammenhang und Zielpunkt ein „Ausblick in zukünftige Geschichte, der sofort auch eschatologische Färbung hat“,<sup>134</sup> womit der Psalm prophetische Züge aufweise.<sup>135</sup> Psalm 37 wolle JHWH nicht mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang in Verbindung bringen. Das Böse und die Sündenverfallenheit sei in der Welt mächtig, wodurch JHWH in der Vorstellung des Psalms seine Allwirksamkeit einbüße. Thematisiert werde stattdessen das Wirken JHWHs in der eschatologischen Zukunft sowie eine Gnaden- und Erbsündenlehre.<sup>136</sup>

In jüngerer Zeit sind die beiden Monographien zu Psalm 37 „Die Armen werden das Land besitzen: Eine exegetische Studie zu Psalm 37“ von Narciso CRISANTO TIQUILLAHUANCA (2008) und „Los pobres tomarán posesión de la tierra‘: El Salmo 37 y su orientación escatológica“ von Eleuterio Ramón RUIZ (2009; eine Kurzfassung für breiteres Publikum ist 2015 auf Deutsch publiziert worden) aus dem spanischsprachigen-südamerikanischen Kontext erschienen. Beide Publikationen erkennen bei Psalm 37 ebenfalls eine Verbindung von prophetisch-eschatologischen und weisheitlichen Elementen. Ein besonderer Fokus wird dabei vor allem auf die Rezeptionsgeschichte des Psalms gelegt,<sup>137</sup> um den Bogen vom ursprünglichen „Sitz im Leben“ des Psalms zur aktuellen Bedeutung des Psalms zu schlagen. Dies wird ein hauptsächlicher Grund sein, warum der Pescher zu Psalm 37 in beiden

---

<sup>131</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 229.

<sup>132</sup> Vgl. den gleichnamigen Aufsatz LOHFINK 1997; STICHER 2002, 41, schließt sich daran an. Auch SMEND 1888, 88, nimmt eine messianische Gestalt im Hintergrund an.

<sup>133</sup> STICHER 2002, 41; so auch LOHFINK 1994/1995, V.5; 1997, 84f.

<sup>134</sup> STICHER 2002, 41.43; ebenso LOHFINK 1994/1995, I.4.

<sup>135</sup> LOHFINK 1994/1995, I.6.; STICHER 2002, 41.

<sup>136</sup> STICHER 2002, 55f.

<sup>137</sup> Vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 20–106, und RUIZ 2009, 317–388.

Arbeiten den Anfang der Rezeptionsgeschichte stellt.<sup>138</sup> Denn im Pescher wird der Psalm wie in sonst keiner interpretierenden Auslegung auch nur im Ansatz in so großem Maße für die eigene Zeit im prophetischen Duktus aktualisiert. RUIZ stellt den rezeptionsgeschichtlichen Abriss sogar hinter seine eigene exegetische Analyse und lässt seine Arbeit im letzten Unterkapitel „Conclusión general: 3. Prospectiva hermenéutica“ in den finalen Absatz

„Estas sugerencias de ‚apertura‘ hermenéutica –que podrían completarse con muchas otras– permiten ver que la lectura escatológica del Salmo sigue válida y libera posibilidades de sentido fuertemente significativas para el presente. La mirada puesta en el futuro prometido que se espera puede dar aún hoy una respuesta, un sentido y una motivación para continuar el camino, hasta el día en que Dios manifieste definitivamente a los justos-pobres su salvación, ‚porque se refugiaron en Él‘ (Sl 37,40).“<sup>139</sup>

münden. Durch die Fokussierung auf den südamerikanischen Kontext – es mutet ein befreiungstheologischer Einschlag an –, wird die Streitfrage des Psalms auf den materiellen Gegensatz von arm und reich zugespitzt. CRISANTO TIQUILLAHUANCA widmet dementsprechend sogar sein Schlusskapitel unter dem Titel „Anwendung von Ps 37 im peruanischen Kontext“ dezidiert dem Aktualitätsbezug und gibt damit explizit eine Interpretation für die südamerikanische Erfahrungswelt. RUIZ nennt zwar nicht so dezidiert den südamerikanischen Kontext, aber auch hier läuft es auf einen Aktualitätsbezug mit der Diskrepanz zwischen arm und reich hinaus, denn dies ist bereits die Motivation zu seiner Studie.<sup>140</sup> Leitend ist jedoch auch hier die These, dass der Ausgangspunkt des Psalms der Tun-Ergehen-Zusammenhang sei, dessen Auswirkungen aber in die eschatologische Zukunft verlegt würden. Ein Vergeltungsgedanke wird abgelehnt und stattdessen das Selbstvernichtende des Bösen und dagegen das alleinige Vertrauen auf JHWH betont.<sup>141</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA erkennt daneben einen universalen Charakter des Psalms, dem es nicht allein um den eschatologischen Ausgang des „Gerechten“ gehe, sondern um

---

<sup>138</sup> Vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 20–44, hier sogar noch gefolgt von der „Rezeption des Psalms im Matthäusevangelium“, 44–56; und RUIZ 2009, 317–353, mit einer folgenden Darstellung der jüdischen Rezeption des Psalms in Targum und Midrasch, 355–363.

<sup>139</sup> RUIZ 2009, 394f.

<sup>140</sup> RUIZ 2009, 21f; s. auch den Schlussabschnitt in 2015, 105f.

<sup>141</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 294: „Die Thematik des Psalms ist nicht die Vergeltung oder die Frage nach der Gerechtigkeit, sondern das Vertrauen auf JHWH, der gewiss im Leben des Menschen eingreifen wird.“ Ferner a.a.O., 306f. S. auch RUIZ 2009, 254f.

eine Verbesserung der Welt insgesamt durch Gott wohlgefälliges Verhalten, wodurch eine ethisch-politische Dimension herausgestellt werden solle.<sup>142</sup>

Die Interpretationen und Deutungen für den Psalm sind mannigfaltig und gehen teilweise in genau entgegengesetzte Richtungen. Um zwei wesentliche Gegensätze zu nennen: praktische Lebensanweisung für das Hier und Jetzt oder Ausrichtung auf die eschatologische Zukunft; klassischer Theodizeegedanke oder gerade eine Abkehr davon; sich Bewegen in klassischen Mustern und Denkschemata oder Abkehr auch davon – einig scheinen sich die meisten Kommentatoren jedoch darin zu sein, dass der Psalm kein Gebet ist und er stattdessen eher lehrenden Charakter hat, ihm an der alleinigen Fokussierung auf JHWH liegt und er zu einem tiefen, JHWH-unmittelbaren Vertrauen aufrufen beziehungsweise dieses sogar stiften möchte. All dies sind wesentliche Punkte, die in der sich anschließenden Arbeit neu zu bedenken sein werden und mehr als genug Anlass geben, den Psalm von Neuem zu erschließen und gegebenenfalls innovative Lesweisen anzubieten.

---

<sup>142</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 321f.326: „Die theologische Aussage des Psalms erfasst die vertikale, die horizontale und die eschatologische Dimension und erhält damit eine permanente Aktualität und transzendiert die kulturellen Schranken. Dem Dichter geht es um die innige Beziehung zu Gott, um die bewusste soziale Verantwortung und um die unerschütterliche Hoffnung und Gottes Heilshandeln. Der Dichter wollte damit nicht nur einen Weisheitsethos darstellen, sondern eine Synthese von Weisheit und prophetischer Eschatologie für die künftigen Generationen hinterlassen. Für den Dichter ist die Ethik Konsequenz der Beziehung zu Gott und damit sehr wichtig. Daher darf sie nicht selbständig betrachtet werden (kein Anthropozentrismus, keine Autonomie). Der Grund für ihre Entfaltung liegt in ihrer festen Verankerung in der Beziehung zu Gott. Aus dieser erhält sie ihre eschatologische Perspektive, denn das Gute und das Recht wird durch Gott in seinem Reich am Ende durchgesetzt werden. Das Vertrauen auf den lebendigen Gott (ein Land frei von allen Bösen) verleihen dem Psalm besondere Aktualität und kulturübergreifende Bedeutung.“

## I. Die Textgrundlage von Psalm 37

Die folgende Übersetzung ist einschließlich der Satzstellung – soweit es die deutsche Sprache zulässt – nah am MT gehalten, um die Struktur des poetischen Kunstwerks möglichst genau auch im Deutschen abzubilden. Gleiche Wurzeln/Wörter wurden, wenn möglich, an den jeweiligen Stellen mit dem gleichen deutschen Wort wiedergegeben, da die Komposition des Psalms gerade von Wortverbindungen lebt und auch dies möglichst gut an der Übersetzung nachvollziehbar sein soll.

Die Anmerkungen erläutern sowohl text- und literarkritische Entscheidungen wie auch Fragen zu gelegentlich in der Forschung erwogenen Versumstellungen, wobei auch binnentextliche Gründe mitberücksichtigt werden. Letzteres ist damit zu begründen, dass es sich bei Psalm 37 um ein von Anfang bis Ende durchkomponiertes Kunstwerk handelt, worauf schon die Form des Akrostichons hinweist. Entsprechend schließt sich im Fazit (I.3.) der hebräische Text an, der Grundlage für die nachfolgende Arbeit ist.

### 1. Übersetzung

- (1) Dem David<sup>i</sup>  
⌘ Erhitze dich nicht über die Übeltäter,  
    <sup>ii</sup>ereifere dich nicht über die, die Unrecht tun,  
(2) denn wie Gras werden sie eilends verwelken,  
    wie grünes Kraut werden sie verdorren.  
⌘ (3) Vertraue auf JHWH, so tust du Gutes<sup>iii</sup>,  
    wirst das Land bewohnen und weiden (in) Sicherheit<sup>iv</sup>.  
(4) Freue dich an JHWH  
    da er dir die Bitten deines Herzens gegeben hat<sup>v</sup>.

- 1 (5) Überlasse<sup>vi vii</sup> JHWH deinen Weg<sup>viii</sup>,  
 vertraue auf ihn, und er wird (es) vollbringen (wörtl. „tun“).
- (6) Und hervorgehen lässt<sup>ix</sup> er wie das Licht deine Gerechtigkeit  
 und dein Recht<sup>x</sup> wie den Mittagsglanz.
- 7 (7) Sei still vor JHWH und warte<sup>xi</sup> auf ihn,<sup>xii</sup>  
<sup>xiii</sup>erhitze<sup>xiv</sup> dich nicht über den, der seinem Weg (selbst) zum Sieg  
 verhilft,  
 über einen Mann, der böse Pläne ausführt.
- 17 (8) Lass ab vom Zorn und lass den Grimm fahren,  
<sup>xv</sup>erhitze<sup>xvi</sup> dich nicht, um wahrlich nicht (selbst)<sup>xvii</sup> Übel zu tun.
- (9) Denn die Übeltäter werden ausgerottet<sup>xviii</sup> werden,  
 die JHWH-Harrenden aber, sie<sup>xix</sup> werden das Land besitzen<sup>xx</sup>.
- 7 (10) Es fehlt nicht viel und es wird keinen Frevler mehr geben,  
 und du wirst auf seine Stelle geachtet haben<sup>xxi</sup> und sie wird nicht  
 [einmal] mehr sein.
- (11) Die Armen aber werden das Land besitzen<sup>xxii</sup>  
 und sie werden sich erfreuen an der Fülle des Heils.
- 7 (12) Der Frevler sinnt gegen den Gerechten  
 und er fletscht gegen ihn seine Zähne.
- (13) Der Herr<sup>xxiii</sup> aber wird über ihn lachen,  
 denn er sieht, dass sein Tag kommen<sup>xxiv</sup> wird.
- 17 (14) Ein Schwert ziehen die Frevler  
 und spannen<sup>xxv</sup> ihren Bogen,  
<sup>xxvi</sup>um niederzuhauen<sup>xxvii</sup> den Armen und Dürftigen,  
<sup>xxviii</sup>um abzuschlachten, die rechten Weges<sup>xxix</sup> sind.
- (15) Ihr Schwert wird dringen in ihr Herz  
 und ihre Bögen werden zerbrochen werden.
- 17 (16) Besser das Wenige des Gerechten  
 als die lärmende<sup>xxx</sup> Menge der vielen<sup>xxxii</sup> Frevler.
- (17) Denn die Arme der Frevler werden zerbrochen werden,  
 eine Stütze aber ist JHWH den Gerechten.
- 7 (18) JHWH kennt die Tage<sup>xxxii</sup> der Redlichen

und ihr Erbe wird auf ewig sein.

- (19)<sup>xxxiii</sup> Sie werden nicht zuschanden werden in böser Zeit,  
(und)<sup>xxxiv</sup> in Tagen von Hunger<sup>xxxv</sup> werden sie satt werden.
- כ (20) Denn die Frevler werden hinweggerafft werden,  
und die Feinde JHWHs, <sup>xxxvi</sup>wie die Pracht<sup>xxxvii</sup> der Auen<sup>xxxviii</sup> ver-  
schwinden sie,  
wie<sup>xxxix</sup> Rauch verschwinden<sup>xl</sup> sie.<sup>xli</sup>
- ל (21) Es leiht (sich) der Frevler aus, aber leistet keinen Ersatz,  
der Gerechte aber ist mildtätig und schenkt.  
(22) Denn die von ihm Gesegneten<sup>xlii</sup> werden das Land besitzen,  
die aber von ihm Verfluchten<sup>xliii</sup> werden ausgerottet werden.
- נ (23) Von JHWH werden die Schritte eines Menschen befestigt,  
dass sein Weg ihm gefällt.  
(24) Wenn er fallen sollte, wird er nicht hinschlagen,  
denn JHWH ist seiner Hand eine Stütze.
- ד (25) Ich war ein junger Mann, <sup>xliv</sup>auch bin ich alt geworden,  
und ich habe weder einen Gerechten verlassen gesehen  
<sup>xlv</sup>noch seine Nachkommenschaft nach Brot verlangen.<sup>xlv</sup>  
(26) Alle Tage ist er mildtätig und leiht (anderen) aus,  
seine Nachkommenschaft ist zum Segen.
- ו (27) Meide Böses und tue Gutes, <sup>xlvi</sup>  
so wirst du bleiben auf ewig<sup>xlvii</sup>.  
(28) Denn JHWH liebt Recht  
so wird er seine Treuen nicht verlassen.  
<sup>xlviii</sup>Auf ewig werden sie bewahrt<sup>xlix</sup>,  
aber die Nachkommenschaft der Frevler wird ausgerottet.
- (י)<sup>l</sup> (29) Die Gerechten werden das Land besitzen  
und sie werden wohnen immerfort darauf.
- פ (30) Der Mund des Gerechten redet Weisheit<sup>li</sup>,  
und seine Zunge spricht Recht.  
(31) Die Tora seines Gottes ist in seinem Herzen,<sup>lii</sup>  
so werden nicht wanken seine Schritte<sup>liii</sup>.

- ז (32) Der Frevler belauert den Gerechten  
 und verlangt, ihn zu töten.  
 (33) JHWH aber überlässt ihn nicht seiner Hand  
 und lässt ihn nicht zum Frevler werden<sup>liv</sup> in seinem Gericht.
- ק (34) Harre auf JHWH,  
 so wirst du seinen Weg bewahren<sup>lv; lvi; lvii</sup>  
 und er wird dich erhöhen, das Land zu besitzen,  
 bei der Vernichtung der Frevler wirst du zuschauen.
- ג (35) Ich werde einen gewalttätigen<sup>lviii</sup> Frevler gesehen haben,  
 und er schoss empor<sup>lix</sup> wie die saftigste Zeder<sup>lx</sup>.  
 (36) Und als ich<sup>lxi</sup> weiterzog, siehe, war er nicht vorhanden  
 und ich suchte ihn<sup>lxii</sup>, aber er wurde nicht gefunden.
- ז (37) Gib Acht auf den Redlichen<sup>lxiii</sup> und sieh<sup>lxiv</sup> auf den Rechten<sup>lxv, lxvi</sup>,  
 denn Zukunft ist für einen Mann des Heils.  
 (38) Und die Ver-Brecher<sup>lxvii</sup> werden miteinander<sup>lxviii</sup> ausgerottet,  
<sup>lxix</sup>(die) Zukunft der Frevler wird vernichtet.
- ת (39) <sup>lxxx</sup>Und Hilfe (für) die Gerechten (kommt) von JHWH,  
 ihr Schutz (ist er) in Zeit von Not.  
 (40) JHWH steht ihnen bei und rettet sie,  
 er rettet<sup>lxxi</sup> sie vor den Frevlern und er wird sie befreien,  
 gewiss, sie suchen Zuflucht in ihm.<sup>lxxii</sup>

## 2. Anmerkungen zu Text und Übersetzung

<sup>i</sup> Die Überschrift לַדָּוִד ist eine sekundäre Verfasserangabe, die nicht zum eigentlichen Psalm zu rechnen ist: 73 der 150 Psalmen – überwiegend im ersten und zweiten Buch des Psalters – werden durch die Überschrift לַדָּוִד David zugeschrieben. All diese Überschriften werden allerdings gemeinhin als sekundär und damit als nicht authentisch bewertet (vgl. u.a. CHILDS 1971, 137: „A wide consensus has been reached among critical scholars for over a hundred years that the titles are secondary additions, which can afford no reliable information toward establishing the genuine

historical setting of the psalms.“) Das Wissen über die Herkunft und die genaue Bedeutung dieser Überschrift ist verloren gegangen und bisher nicht rekonstruierbar. Auch vom LXX-Befund her, in dem zwei verschiedene Übersetzungen dafür zu finden sind (τῷ Δαυίδ und τοῦ Δαυίδ; letztere wie in Ps 37 [LXX 36]), lässt nicht zwangsläufig auf eine damals noch vorhandene Bedeutungskennntnis schließen. Für Näheres s. STAERK 1892, 133; PIETERSMA 1980, 216; RÖSEL 2001, 130. Nichtsdestotrotz hat sich aber mittlerweile die Forschungsmeinung durchgesetzt, dass die Präposition ἅ an diesen Stellen fälschlicherweise verstanden wird, wenn sie ihrem ursprünglichen Sinn nach auktorial interpretiert wird. Denn sie sei possessiv und damit lediglich als allgemeine Zuordnung gemeint (vgl. z.B. GERTZ 2009, 419; SEYBOLD 2003a, 153).

<sup>ii</sup> Einige Manuskripte, die LXX, PsHeb, Syr lesen zwar לֹא, auf die Kopula ist zu verzichten, s. bspw. VV. 3.8b.

<sup>iii</sup> Zum Gebrauch von Imperativen im Zusammenhang mit der Zeitstruktur des Psalms s. Kap. III.3.1.

<sup>iv</sup> Die LXX liest statt אֱמוּנָה („Sicherheit, Treue“) ἐπὶ τῷ πλούτῳ αὐτῆς („auf ihrem Reichtum“). Diese Lesung teilen Ga und Vulg. Die Textzeugen 11Q8, α', Syh, Tg, PsHeb und Syr bestätigen jedoch die Lesart des MT. Gegen die Lesung von אֱמוּנָה lässt sich soweit kein Grund anführen; jedoch ist die Alternativlesung ebenfalls nicht klar auszuschließen. Die LXX weist in dieser Strophe einige weitere Unterschiede zum MT auf, die als „philologische und hermeneutische Entscheidungen“ zu bewerten sein werden, weshalb dem MT tendenziell Vorzug zu gewähren scheint (vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 188).

<sup>v</sup> Zur zeitlichen Ausrichtung s.u. Kap. III.3.1. Dementsprechend wird das *Waw Copulativum* im Sinne einer Kasualverbindung übersetzt; vgl. GESENIUS 1842, §152.1.c.

<sup>vi</sup> LXX, Tg und der Ga lesen statt des Imperativs Qal von גָּלַל („rollen, wälzen, anvertrauen, überlassen“) einen Imperativ Pi'el von גָּלַל („entblößen, offenbaren“). Die Lesung des MT wird dagegen von α', σ' und PsHeb bezeugt. Für die Lesart von LXX würde Jes 49,9 sprechen; ausschließlich hier findet sich die Wurzel גָּלַל in

Kombination mit דרך. Allerdings lässt sich über diese Parallele hinaus keine weitere Verbindung mit Ps 37,5 ausmachen; es fehlt dort das zweite – und für Psalm 37 nicht unwichtige – Objekt על־יהוה und auch sonst ist der Kontext ein völlig anderer. Eine direkte Verbindung von גלל und דרך ist dagegen zwar nicht belegt (vgl. wenn noch Ps 55,23), jedoch findet sich in Ps 22,9 und Prov 16,3 גל אל־יהוה, in Proverbia zusätzlich mit מעשיך, ebenfalls wie hier in Ps 37,5 mit Suffix der 2. m. Sg. An den beiden Stellen steht zwar statt der Präposition על die in dieser Verbindung geläufigere Präposition אל (s. dazu auch Anm. vii) und auch der Konsonantenbestand der Wurzel גלל im Imperativ Qal m. Sg. könnte aufgrund der Defektivschreibungen an diesen beiden Stellen in anderer Vokalisierung auch für den Imperativ Piel m. Sg. der Wurzel גלה stehen. An dieser Stelle in Ps 37 ist die Wurzel jedoch *plene* geschrieben und damit eindeutig der Wurzel גלל zuzuweisen (so auch RUIZ 2009, 51), sodass diese Form in der Forschung unstrittig ist.

<sup>vii</sup> Tg und einige Manuskripte lesen אל־יהוה statt על־יהוה, was die deutlich häufigere und damit geläufigere Formulierung ist (155:41; Psalter: 41:12) und für den MT als *lectio difficilior* spricht. Die Präposition על für sich benutzt Psalm 37 insgesamt viermal (VV. 4.5.10; zweimal davon mit יהוה), אל wird dagegen nur einmal gebraucht (V. 34, mit יהוה).

<sup>viii</sup> Tg und wenige Handschriften lesen hier den Plural statt den Singular von דרך. Dies ließe sich zwar damit erklären, dass der Konsonantenbestand unvokalisiert sowohl für den Singular mit angehängtem Suffix als auch für eine Pausalform des Plural mit Suffix derselbe ist (דַּרְכָּךְ / דַּרְכֶּךָ). Da die Mehrzahl der Textzeugen hier mit MT geht und der Singular auch semantisch aus dem Text heraus zu erklären ist, ist hier mit MT zu lesen. Mit דרך ist in Psalm 37 der *eine* Lebensweg gemeint. Außerdem steht die Formulierung in diesem Vers in direktem Gegensatz zu דרך in V. 7 und ebenso in direkter Verbindung dazu in den VV. 14.23.34. Alle Belege von דרך finden sich in Psalm 37 im Singular, im Plural ist das Substantiv dort nicht belegt. Das Gleiche gilt für משפט, s. auch Anm. x.

<sup>ix</sup> יצא (Hif.) im Sinne von „scheinen lassen“, vgl. dazu ESH 1954, 307, und Anm. 338, wobei die hier gegebene Übersetzung die Aktivität JHWHs mehr betont.

<sup>x</sup> Tg und wenige andere Handschriften lesen hier den Plural statt den Singular von משפט (s. dazu auch Anm. viii). Aufgrund der chiasmatischen Anlage des Verses, bei der sich צדק (ebenfalls im Singular) und משפט gegenüberstehen, erscheint der Singular hier plausibler.

<sup>xi</sup> LXX (σ', Ga) liest hier καὶ ἰκέτευσον (Imp. Aor. e. P. Sg. von ἰκετεύω, „bitten, anflehen“) statt התחולל (Hitpol. Imp. m. Sg. von חיל III, „warten“), was sich inkonsequent dem Charakter des Psalms gegenüber erweisen würde, wie sich in der näheren Analyse des Textes zeigen wird. α' (Tg ואוריך) liest καὶ ἀποκαρᾶδοκεί (2. Sg. Imp. Präs. Akt. von ἀποκαρᾶδοκέω, „sehnsüchtig / erwartungsvoll harren“), was sich von יחל Hif. („warten, harren“) herleiten ließe und häufig mit der auch hier folgenden Präposition -ל belegt ist (vgl. z.B. Ps 31,25; 33,18.22; 42,6.12; 43,5; 69,4 u.a.) und den gleichen Konsonantenbestand aufweist wie die im MT verwendete Wurzel. Lediglich der erste und der zweite Radikal sind vertauscht. Die Varianten werden damit zu begründen sein, dass חיל III im Hitpolel nur an dieser Stelle und auch darüber hinaus insgesamt nur vier weitere Male belegt ist (vgl. GESENIUS 18. Aufl.). Dementsprechend ist davon auszugehen, dass hier die anderen Versionen die kaum geläufige Form durch eine bekanntere ersetzen, wonach dem MT mit der *lectio difficilior* der Vorzug zu geben ist.

<sup>xii</sup> Die BHS wählt einen Zeilenumbruch nach den ersten vier Wörtern und versucht damit eine Strophe mit abermals zwei Bikola künstlich zu konstruieren. Diese durch den Umbruch entstehende erste kurze Zeile der Strophe gibt für viele Kommentatoren Anlass, hier ein verlorenes Kolon anzunehmen, sodass die vier Wörter als erstes Kolon eines ursprünglichen Bikolons gelesen werden. Zumeist wird daher vorgeschlagen, V. 14aβ der überlang erscheinenden π-Strophe an V. 7aα anzuhängen (vgl. u.a. BRIGGS / BRIGGS 1952, 326; DUHM 1899, 106, der zwar die Regelmäßigkeit der Kurz- und Langstrophen wahrnimmt, dennoch aber für eine Umstellung plädiert; GUNKEL 1986, 157; auch KITTEL 1929, 136, sieht hier eine Störung, spricht sich aber gegen die Umstellung von V. 14aβ aus, da es sich bei diesem Versteil um eine Glosse handle; SCHÖKEL / CARNITI 1994, 558; SEYBOLD 1997, 154.). Durch eine solche Umstellung wird zwar eine im Gesamtpsalm einheitlicher erscheinende Strophenlänge erreicht, doch ist dies in keiner Version bezeugt und so scheint hier

eine Regelmäßigkeit erzwungen zu werden, die der Psalm anscheinend bewusst zu vermeiden sucht (vgl. auch die in der Struktur gleichen VV. 20.34 (Str. כ und ק) und dazu Kap. III.4.2. Für das Belassen der Kurzstrophe spricht sich dezidiert RUIZ 2009, 147, aus; ferner HENGSTENBERG 1843, 266f; DELITZSCH 1883, 314; BAETHGEN 1892, 105). S. dazu auch weiter Anm. xxvi sowie zur Strophe in Kap. II.3.

<sup>xiii</sup> 4Q171 I,25 schaltet die Kopula -ו vor. Dieses Phänomen findet sich im Pescher häufiger beim Übergang zum zweiten Bikolon und wird als Vereinheitlichung zu lesen sein.

<sup>xiv</sup> 4Q171 I,25 liest hier Qal (oder Piel; vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 107f, oder RUIZ 2009, 52) statt Hitpa'el. Dies führt jedoch zu keinem Bedeutungsunterschied und wird lediglich eine Lesung mit modernerer Form sein; ebenso in V. 8 / Kol. II,2 (u. Anm. xvi).

<sup>xv</sup> Wie Anm. xiii.

<sup>xvi</sup> S. Anm. xiv.

<sup>xvii</sup> Ergänzt aufgrund der logischen Abhängigkeit von אֵל־תַּחַר; vgl. zur Übersetzung auch JENNI 2000, 219f.

<sup>xviii</sup> In 4Q171 II,2 fehlt das *Nun paragocicum*, was ebenfalls als Modernisierung einer älteren Form zu werten ist; vgl. JENNI 2003, Abschnitt 8.4.8; REYMOND 2014, 202.

<sup>xix</sup> Im textkritischen Apparat der BHS wird die Streichung von הַמָּה aus metrischen Gründen vorgeschlagen (vgl. auch KRAUS 1978a, 438, oder SEYBOLD 1997, 154), was jedoch von keiner anderen Textversion unterstützt wird, weshalb mit dem MT zu gehen ist, der קוֹי יְהוָה eine besondere Betonung zukommen lässt.

<sup>xx</sup> In 4Q171 II,4.9 (VV. 9.11; die anderen Belegstellen sind auf den Fragmenten nicht überliefert) יִרְשׁוּ statt יִרְשׁוּ. Die Form lässt zwei verschiedene Vokalisationen zu: Perfekt oder Imperfekt in defektiver Schreibweise. Gegen die Lesung als Perfekt spricht jedoch der Kontext des Verses mit einem ersten Verb (כָּרַת) eindeutig

im Imperfekt, womit hier ebenso eine Imperfektform (defektiv) vorliegt wie im MT (plene).

<sup>xxi</sup> 4Q171 II,7 liest אתבוונה (1. P. Sg. c., Hitpol. Kohort.) statt התבוונת (2. P. m. Sg., Hitpol., Perf.), was – ohne weiteren Beleg in einer anderen Version – eine Angleichung an die VV. 25.35 sein dürfte.

<sup>xxii</sup> S. Anm. xx.

<sup>xxiii</sup> 4Q171 II,13 liest hier das Tetragramm anstelle von אדני. Möglicherweise könnte es sich dabei um einen Diktierfehler handeln, um eine Art Marker für die Psalmzitation oder aber um eine Angleichung, da im Psalm dies die einzige Stelle ist, an der nicht das Tetragramm für JHWH verwendet wird; die ganz strikte Trennung zwischen JHWH und den „Frevlern“ (vgl. Strophe כ [V. 20]), die der Psalm bewusst zu vollziehen scheint, wird in 4Q171 ohnehin etwas aufgeweicht (vgl. dazu Kap. IV.2.).

<sup>xxiv</sup> 4Q171, Syr und PsHebr lesen Qal Perfekt („kommt“ / „ist gekommen“; ebenfalls könnte die Form ein Ptz. Qal sein [„ist im Kommen“]) statt Imperfekt („wird kommen“) in der 3. P. m. Sg. von בוא. Dabei scheint es sich um eine Angleichung an das vorangehende Verb ראה (Qal Perf. 3. m. Sg.) zu handeln beziehungsweise auch an Parallelstellen (vgl. RUIZ 2009, 53), womit MT Vorzug zu geben ist.

<sup>xxv</sup> 4Q171 II,16 liest hier וידרוכו (Qal, *Waw*-Impf.) statt ודרכו (Qal, Perf.), was Psalm 37 sonst gar nicht nutzt, aber die klassische Form in der narrativen Folge wäre und damit vermutlich an dieser Stelle eine stilistische Vereinheitlichung ist; so auch mit RUIZ 2009, 54.

<sup>xxvi</sup> Das zweite Bikolon von V. 14 wird nach dem textkritischen Apparat der BHS als mögliche Glosse ausgewiesen und in der Forschungsliteratur gelegentlich umgestellt. Als Begründung wird dabei allein die Überlänge der ה-Strophe und der Drang nach einer einheitlichen Metrik angegeben (DUHM 1899, 107, stellt V. 14b [להפיל עני ואביון לטבוה ישרי־דרך] hinter V. 7 und scheidet V. 14aβ [ודרכו קשתם] als Glosse aus. V. 14aβ sei im Hinblick auf V. 15b ergänzt worden, da לטבוה „eine Absicht angibt, die man nur mit dem Messer oder Schwert ausführt“. V. 15b diene „nur zur Auffüllung des Distichons“. Kritik an Umstellungen von Versteilen von

einer Strophe zu einer anderen übt KRAUS 1978a, 438: „Willkürlich werden alle Versuche, die beiden Nachsätze zur Füllung fragmentarischer Halbverse in Ps 37 an anderer Stelle ‚unterzubringen‘.“ Er selbst schlägt eine Umordnung der einzelnen Kola von V. 14 vor: So ordnet er dem ersten Kolon des ersten Bikolons das zweite des zweiten zu und das zweite Kolon des ersten Bikolon das erste des zweiten [חרב פתחו רשעים לטבוה ישרי־דרך ודרכו קשתם להפיל עני ואביון]. Die beiden Infinitivkonstruktionen (V. 14b) scheint er jedoch wie auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 327; HOSSFELD / ZENGER 1993, 236; SCHÖKEL / CARNITI 1994, 549, u.a. als sekundär zu bewerten. KITTEL 1929, 136, scheidet die Strophe als Glosse aus, wie es der Apparat der BHS vorschlägt. GUNKEL 1986, 157, stellt V. 14ba ebenfalls hinter V. 7 und nimmt an, dass V. 14bβ mit der Umstellung Einzug in den Psalm erhalten hat. Unterschiedliche Strophenlängen scheinen in Psalm 37 jedoch eine Funktion zu haben (s. dazu. Kap. III.3.4.2.); außerdem ist weder eine Umstellung noch eine Ausscheidung in einer anderen Textversion belegt; alle anderen Versionen bezeugen die Lesart des MT (Für die Lesart des MT dezidiert auch RUIZ 2009, 179f / 2015, 54). Weiterhin würden die vorgeschlagenen Texteingriffe negativ auf den Sinn der Strophe auswirken; das ‚wozu‘ würde nicht beantwortet werden und die Bogen aus V. 15b bedürfen einer Einführung und einer semantischen Verankerung (Dies sieht auch GUNKEL 1986, 157, gegen die Ausscheidung von V. 14aβ, vgl. auch Anm. xii sowie unten zur Strophe Kap. II.3.).

<sup>xxvii</sup> 4Q171 II,16 liest לפיל statt להפיל, was lediglich eine orthographische Variante sein wird; vgl. auch GESENIUS, 18. Aufl.

<sup>xxviii</sup> S. Anm. xiii.

<sup>xxix</sup> LXX, Ga und eine Reihe weiterer Manuskripte lesen statt דרך („Weg“) das Substantiv לב („Herz“). Die Lesart ישרי־לב ist dabei die – vor allem in den Psalmen – geläufigere Formulierung, weshalb sich der Verdacht der Korrektur oder Angleichung nahelegt (so auch RUIZ 2009, 54). Während PsHeb eine Kombination aus beiden Lesungen enthält, wird die Lesung des MT durch 4Q171, α' und σ' bezeugt. Die Lesart des MT ist stimmig zur Weg-Metapher, die über diese Stelle hinaus äußerst prominent im Psalm ist (vgl. VV. 5.7.34). Außerdem soll דרך vermutlich einen

weiteren Gegensatz zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ aufmachen in Abgrenzung zur Formulierung וּדְרָכָם קָשְׁתָם (Wurzel דרך [Qal]; „und sie spannen ihren Bogen“, V. 14) (S. auch RUIZ 2009, 54).

<sup>xxx</sup> המון im Kontext des Verses vermutlich als „lärmende Menge“ von Kriegern wie beispielsweise in Ri 4,7; s. dazu auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 328, RIDDERBOS 1972, 273, und u. Anm. 381.

<sup>xxxi</sup> LXX, Syr und PsHeb lesen hier den Singular von רב statt den Plural; 4Q171, α', σ' und Tg stimmen mit MT überein. Vermutlich wird es sich bei der Lesung im Singular um eine Angleichung an das vorhergehende המון handeln (wie in Threni 5,9), wodurch im hebräischen Text jedoch die korrekte Syntax zerstört würde (vgl. auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 328; DAHOOD 1965, 229; RUIZ 2009, 54; SCHÖKEL / CARNITI 1994, 549; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 109). Als adjektivisches Attribut hat es mit seinem Bezugswort (רשעים) in Genus, Numerus und Determination übereinzustimmen (vgl. LETTINGA 2008, §69b), was im MT gegeben ist.

<sup>xxxii</sup> Die LXX liest an dieser Stelle eigentümlicherweise τὰς ὁδοὺς (= דרכי), obwohl in V. 14b ישרי־לב statt ישרי־דרך gelesen wird. Doch auch bei dieser Variante scheint es sich um eine Angleichung an die gewöhnlichere Form zu handeln. Denn ידע + יום (Pl.) ist neben dieser Stelle nur noch in Gen 27,2 belegt. ידע + דרך ist dagegen mit fünf Belegen (Jer 5,4.5; Ps 1,6; 95,10; Hi 23,10) etwas häufiger vertreten und wird LXX gerade durch Ps 1,6 zu ihrer Lesung beeinflusst haben.

<sup>xxxiii</sup> S. Anm. xiii; in 4Q85, frg. 9, ohne Kopula.

<sup>xxxiv</sup> S. Anm. lii.

<sup>xxxv</sup> In 4Q171 III,2 mit geläufigerer Kurzform רעב statt רעבון.

<sup>xxxvi</sup> LXX liest statt der Lesung des MT mit כיקר כרים den folgenden Alternativtext: ἄμα τῷ δοξασθῆναι αὐτοὺς καὶ ὑψωθῆναι (vgl. auch Vulg.: *mox honorificati fuerint et exaltati deficientes*; „zur gleichen Zeit sie geehrt und erhöht werden“). Bei dieser Variante ist eine andere Vorlage als der MT anzunehmen, da die zwei Infinitive (beziehungsweise Partizipien) kein Vorbild im MT haben; so auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 109. In der dort zugrundeliegenden Vorlage scheint die



עדת בחירו אשר יהיו רשים ושרים° [...]	III, 5
צון בתוך עדריהם [ vacat ]	III, 6
כלו כעשן כולו פשר על שרי הר[ש]עה אשר הונו את עם	III, 7
קודשו אשר יובדו כעשן האוי° [...]	III, 8

Im regulären Peschertext findet sich die Phrase **ואיבי יהוה כיקר כרים** gar nicht. Stattdessen ist eine sekundäre Zwischenzeile einer anderen Hand (s. dazu im Anhang Kap. VI.2.2.) mit dem folgenden Alternativtext in Kol. III,5a eingefügt: **ואוהבי יהוה** (,die JHWH lieben sind kostbare Lämmer“; auch stattdessen vom Konsonantenbestand her möglich: „wie die Pracht der Auen“). Nach dem MT sind die Gruppenegegner, die „Frevler“ – einmal durch **רשעים** und ein zweites Mal durch **איבי יהוה** bezeichnet – Subjekt des gesamten Verses. Der Pescher macht jedoch die Gruppenmitglieder in der Mitte des Verses zum Subjekt, indem nicht mehr „die Feinde JHWHs“, sondern nach der Zwischenzeile nun „die JHWH Liebenden“ genannt werden. Der Sinn des rahmenden ersten und letzten Versteils, was sich beides im regulären Peschertext findet (Kol. III,2f und III,7), bleibt hingegen gleich und wird nicht ins Positive weg von den Gruppenegegnern zu den Gruppenzugehörigen gewendet; beispielsweise Mal 3,20 (s. dazu u. Kap. III.1.2.2.) könnte hier assoziativ Pate gestanden haben.

In der Forschung finden sich verschiedene Lösungsversuche, den Einschub der Zwischenzeile zu erklären: Die grundlegende Frage ist dabei jedoch zunächst, an welcher Stelle die Zwischenzeile einzusetzen ist. STEGEMANN 1963, 250, ordnet die Zwischenzeile noch direkt am Zeilenanfang ein. ALLEGRO 1968, 44, fügt die Zwischenzeile erst nach **בחירו** ein. Diese Positionierung setzt sich durch und findet sich einstimmig auch bei STRUGNELL 1970, 214; LOHSE 1964, 274; HORGAN 2002, 14, und anderen und ist stimmig zur Position im Fragment.

Weiter stellt sich die Frage, wie es zu dieser nachträglichen Einfügung kommen konnte. STRUGNELL 1970, 214, schlägt die folgende Lesung **עדת בחירו ואוהבי יהוה** (,Gemeinde seiner Auserwählten“) geendet haben könnte. Diese beiden Wörter bilden auch die beiden ersten Wörter des folgenden Kommentarabschnitts, der in der nächsten Zeile (Kol. III,5) beginnt, sodass STRUGNELL ein Homoioteleuton im Prozess des Abschreibens annimmt, aufgrund dessen der Text der Zwischenzeile versehentlich ausgefallen sei und deshalb in der

Zwischenzeile durch eine zweite Hand nachgetragen wurde. Bei dieser Erklärung wäre jedoch zu hinterfragen, warum dann nicht ebenfalls das erste עדת בהירר von der Korrekturhand mit nachgetragen wurde. Denn es lässt sich mit relativ großer Sicherheit sagen, dass das Ende von Z. 4, die leider nicht mehr vollständig erhalten ist, diese beiden Wörter allein aus Platzgründen nicht gefasst haben wird. Wenn man also von einer Korrektur ausgeht (so z.B. auch CHARLESWORTH / MCSPADDEN 2006, 325), ist die Frage, warum dann nur ein Teil der versehentlich ausgelassenen Passage nachgetragen wurde. Außerdem mag dieser Vorschlag zwar eventuell eine Erklärung für den Nachtrag in Z. 5a liefern, jedoch gibt sie keine Erklärung für die Textvariante, die hier im Verhältnis zum MT vorliegt.

HARTOG 2016, 274–76 sieht in der verhältnismäßig starken Zerstückelung von V. 20 (die folgenden Versangaben beziehen sich auf ebd.) in drei Teile als Hinweis dafür, dass der Vers Probleme bereitet hat, da ein düsteres Bild über die Ausrottung und das Vergehen der „Frevler“ in den V. 20aα (כי רשעים יאבדו ואיבי יהוה) und 20b (כלו בעשן כלו) ein sehr positives Bild von den „Frevlern“ in V. 20aβγ (כיקר כרים) rahmt. Dieser Widerspruch innerhalb des Verses soll Anlass dazu gewesen sein, dass die Vorlage von 4Q171 eine Version ohne den Teilvers 20aβγ enthalten habe. Durch den Ausfall von V. 20aβγ habe man mit der Zusammenstellung der VV. 19b–20aα innerhalb eines Kommentarabschnitts gefolgt vom nächsten Abschnitt mit V. 20b die Möglichkeit einer glatten Interpretation ohne Widerspruch. Wo in den VV. 19b–20aα das Ergehen zunächst der „Gerechten“ gegen das Ergehen der „Frevler“ gestellt werde, folge in V. 20b eine weitere Untermauerung des Ergehens der „Frevler“. Davon ausgehend nimmt HARTOG an, dass zum späteren Zeitpunkt einem anderen Schreiber das Fehlen von V. 20aβγ aufgefallen sei und er diesen, ebenfalls mit Unbehagen für diesen Vers, mit der bewussten Abänderung von ואיבי יהוה („die Feinde JHWHs“) zu ואוהבי יהוה („die JHWH Liebenden“) nachgetragen habe, damit der Vers in den Kontext des Peschers passt und um den unbehaglichen Widerspruch des Verses aufzulösen.

An diesem Vorschlag ist sicherlich attraktiv, dass der Pescherabschnitt Kol. III,2–6 tatsächlich gut ohne die Zwischenzeile auskäme. Allerdings würde dies zum einen voraussetzen, dass in der dem Pescher zugrundeliegenden Vorlage mit dem

absichtlichen Weglassen von V. 20aβγ ein bewusster Eingriff in den Text vorgenommen worden wäre. Dies erscheint angesichts dessen, dass der Pescher zu Psalm 37 bis auf diese Stelle nur marginale Unterschiede zum MT-Text aufzeigt, fraglich. Außerdem müsste man zum anderen eine zweite bewusste Änderung des Lemmas durch den Schreiber der Zwischenzeile annehmen. Die hiesige, abweichende Schreibweise des Tetragramms in normaler Quadratschrift statt – wie sonst ausschließlich – in paläohebräischer Schrift könnte eventuell ein Indiz beziehungsweise ein Marker dafür sein. Auch dass V. 20 Schwierigkeiten bereitete, ist kein Geheimnis, allein schon, wenn man auf diesen Vers in anderen Versionen (vgl. die vorherigen Anmerkungen zum Vers) blickt, und auch die starke Zerstückelung des relativ kurzen Verses innerhalb des Peschers scheint in der Tat ein Hinweis darauf zu sein. Zwar erscheint die Annahme zweier bewusster Änderungen des Psalmentextes zu zwei unterschiedlichen Zeiten und von zwei unterschiedlichen Schreibern nicht unmöglich, aber ist dennoch relativ spekulativ.

Eine weitere Möglichkeit, mit der sich zwar nicht das Auslassen der Zwischenzeile, aber die Textvariante erklären ließe, wäre keine absichtliche Änderung des Textes, sondern eine Art Assoziationsfehler. Gegebenenfalls wäre es denkbar, damit an den o. vorgestellten Vorschlag von STRUGNELL 1970, 214, anzuknüpfen, wenn davon ausgegangen würde, dass der Korrektor, die diese Zeile nachgetragen hat, nur das Lemma korrigierte und nicht den Kommentartext. Ein Vergleich der ersten Wörter der beiden Varianten – und hierin allein liegt die gesamte semantische Abweichung begründet, denn für die Lesung von כורים sind, wie oben gesagt, beide Lesungen möglich – zeigt, dass nur die mittleren Buchstaben voneinander abweichen. Bei ואִהְבּוּ sind es in der Mitte die Buchstaben וּ und הֶ und bei ואִיבִי ist es der Buchstabe יִ. Das heißt, zwei Drittel der beiden Wörter haben den identischen Konsonantenbestand. Die Buchstaben יִ und וּ werden in der Handschrift zwar tendenziell voneinander unterschieden, sind sich aber dennoch sehr ähnlich (S. dazu im Anhang, Kap. VI.2.2.), leicht verwechselbar und in manch älteren Handschriften nicht zu unterscheiden. Der einzige wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Worten ist also in ihrer Schreibweise der zusätzliche Buchstabe הֶ bei ואִהְבּוּ. Wenn einem Schreiber also im Rahmen einer Art Korrekturprozess das Fehlen des Teilverses aufgefallen wäre und er es ergänzt hätte, so wäre der Schritt nicht weit

entfernt, in einer Vorlage, die den Psalmentext enthält, nicht ואיבי, sondern aufgrund des Kommentartextes an der Stelle assoziativ ואוהבו zu lesen und zu schreiben, da das Gehirn durchaus in der Lage ist, eigenständig Wörter aus dem Kontext zu vervollständigen, ohne sie dabei genau zu lesen. Andernfalls könnte es sich auch hier um einen unbewussten Abschreib- oder Hörfehler im Diktat, möglicherweise schon in einer früheren Vorlage, handeln. Auch dies bleibt natürlich mehr als spekulativ, setzt aber für die Variante keine bewusste Abänderung des Psalmentextes voraus, die aufgrund der sonstigen textgetreuen Psalmwiedergabe umso gewichtiger und unerwarteter wäre. JOKIRANTA 2013, 126, erklärt die Änderung genau auf diese Weise als einen Abschreibfehler „caused by a phonological misunderstanding“.

In Betracht gezogen muss genauso, dass die Variante, die der Pescher für V. 20aβγ belegt, nicht erst mit der Zwischenzeile entstanden ist, sondern eine echte Textvariante zum Psalmentext in einer Vorlage darstellt. Weder für die Lesung des MT noch für die Lesung des Peschers von V. 20aβγ gibt es Parallelstellen oder ergibt die Konkordanzsuche sonst einen wie auch immer gearteten Hinweis, der die eine Variante plausibler als die andere machen könnte. Dementsprechend bleibt nur der Vers selbst für eine Beurteilung: Bei Betrachtung von V. 20 im Zusammenhang – ohne die Unterbrechungen der Kommentierung – zusammen mit der Variante des Pescher in V. 20aβγ fällt auf, dass der Vers inhaltlich gebrochen wird, indem mitten im Vers durch einen kurzen Nominalsatz das Subjekt plötzlich die „Gerechten“ wären.

כִּי אֲרָשָׁעִים יִוְבְדוּ וְאוֹהֲבֵי יְהוָה כִּי קָר כּוֹרִים כְּלוּ כַעֲשָׂן כּוֹלֵר

Doch der Subjektwechsel an sich ist allein noch nicht problematisch. Im letzten Kolon würde durch den vermeintlichen Bruch in der Versmitte jedoch auch das direkte Bezugswort fehlen. Das bedeutet, dass die Variante des Peschers inhaltlich nur dort funktioniert, wo im jeweiligen Lemma – und hier ist dies insbesondere für V. 20b notwendig – eine weitere Erläuterung beiseitegestellt wird, aus der der Bezug klar herausgestellt wird.

Einen weiteren Hinweis auf die Bewertung der Zwischenzeile könnte daneben das Wort שָׂר geben, das sich sowohl im Kommentarteil zu V. 20aβγ (Kol. III.5) als auch in der Auslegung zu V. 20b (Kol. III,7) findet. An letzterer Stelle wird es klar

auf die Gegner bezogen. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass auch im Abschnitt das Wort direkt vorher ursprünglich auf die gegnerische Gruppe bezogen gewesen sein könnte.

Folglich lässt sich sagen, dass es sowohl für die Auslassung des Teilverses als auch für die Textvariante, die die Zwischenzeile mit sich führt, eine Reihe von unterschiedlich guten Erklärungen gibt, sodass es keinen Anlass gibt, an dieser Stelle vom MT abzuweichen.

<sup>xxxix</sup> Viele Versionen (u.a. LXX, Symmachus, Syr, 4Q171) lesen an dieser Stelle die Präposition כַּ statt בַּ. Die beiden Buchstaben sehen sich ähnlich, sodass eine Verwechslung im Abschreibprozess möglich ist. Aufgrund der sich im Psalm durchziehenden Struktur – begonnen beim Akrostichon (vgl. dazu u. Kap. III.3.4.) – ist an dieser Stelle eine gewollte Alliteration gut zu vertreten und wäre nicht überraschend, auch wenn dies in gewisser Weise der textkritischen Grundregel *lectio difficilior probabilior* widerstreben würde und sich leicht als Angleichung an den Kontext erklären ließe. כַּ statt בַּ lesen dezidiert ebenfalls DE WETTE 1856, 234; GUNKEL 1986, 158; HITZIG 1863, 208; ferner LIMBURG 2000, 125; WEISER 1966, 211.

<sup>xl</sup> 4Q171 III,7 liest statt der Wiederholung der Wurzel כלה (Qal, 3. c. Pl. Perf.) כולו (von כל „alle“, mit Suf. 3. m. Sg.), was zunächst einmal semantischen keinen großen Bedeutungsunterschied mit sich bringt. Der Unterschied zwischen der Pleneschreibung von כל und כלה, כול (in Kol. III,7 mit Suff. 3. m. Sg.: כולו) und כלו ist nicht sonderlich groß; orthographisch wie auch phonetisch ähneln sich die Wörter stark. Beim sonstigen Hang von Psalm 37 zu Wortwiederholungen und Aufnahmen wäre statt der kollektivierenden Formulierung mit כול/כל eher eine ähnliche Formulierung mit dem Adverb יחד wie in V. 38//4Q171 IV,18 (בשמדו יחד/יחדו) zu erwarten. כול/כל findet sich in Psalm 37 nur an einer Stelle in V. 26//4Q171 III,18 mit Bezug auf eine Zeitangabe (כול/כל-היום „alle Tage“) und nicht als Beschreibung der Gesamtheit einer Menschengruppe. Es ist also davon auszugehen, dass diese Textabweichung auf ein fehlerhaftes Abschreiben beziehungsweise einen Hörfehler im Diktat zurückzuführen ist. Denn die Lesung des MT wird mit einem doppelten Gebrauch des Verbs ἐκλείπω von der LXX bestätigt.

<sup>xli</sup> Mit ihren insgesamt zehn Wörtern ist die Strophe verhältnismäßig kurz und wird daher in der Forschung häufig als unvollständig bewertet (so ordnen DUHM 1899, 106, GUNKEL 1986, 158, SEYBOLD 1997, 154.156, V. 25c unter Suffixanpassung hinter V. 20aa ein; ferner KITTEL 1929, 136.), wenn nicht sogar als „entstellt“ (KRAUS 1978a, 438) oder gar „sinnlos“ (DUHM 1899, 107). Eine gewisse Sperrigkeit lässt sich bei der 3-Strophe in der Tat nicht bestreiten. Wenn sie auch das ein oder andere Rätsel enthält, ist sie dennoch zu verstehen, weshalb keine Notwendigkeit besteht, sie zu korrigieren, abzuändern oder sie zu verlängern (An die Lesung des MT halten sich dagegen DELITZSCH 1883, 314; BAETHGEN 1892, 107, RUIZ 2009, 193; KRAUS 1978a, 438, bleibt beim Wortbestand des MT, vertauscht lediglich das zweite Kolon des ersten Bikolons mit dem ersten des zweiten). Auch ihre Kürze kann dafür keine Argumente liefern, da sie neben den beiden weiteren regelmäßig verteilten Kurzstrophen 7 und 8 nicht alleinsteht (s. dazu Kap. III.3.2.). S. auch Anm. xlv und zur Strophe in Kap. II.3.

<sup>xlii</sup> Die LXX liest statt *מְבַרְכֵי וְיִמְקְלְיוּ* *οἱ εὐλογοῦντες αὐτὸν*, was mit *מְבַרְכֵי* einer vom MT abweichenden Vokalisierung entsprechen würde. Der Konsonantenbestand bleibt bei beiden Lesarten derselbe. Die Lesart der LXX lässt sich mit dem MT von Gen 12,3 erklären (*וַאֲבֹרְכָה מְבַרְכֵיךָ וְיִמְקְלְךָ אֲאָר*), woher vermutlich ebenfalls die Lesart der LXX für *וְיִמְקְלְיוּ* mit *οἱ δὲ καταρώμενοι αὐτόν* (= *וְיִמְקְלְיוּ*) zu erklären sein wird. An beiden Stellen übersetzt die LXX *Pi'el* statt *Pu'al*, das sich auch an der benannten Genesis-Stelle findet. Es ist dementsprechend mit MT zu gehen, dessen Lesart sich nebenbei durch *α', σ'*, Syr und PsHeb bestätigen lässt.

<sup>xliii</sup> S. Anm. xlii.

<sup>xliv</sup> LXX, 4Q171 und einige hebräische Handschriften lesen hier *וּגַם*; andere schließen sich aber auch MT an. Die Kopula *וְ* wird in Psalm 37 allerdings unregelmäßig verwendet, weshalb in den genannten Texten mit einer Angleichung zu rechnen ist.

<sup>xlv-xlv</sup> Aufgrund der vermeintlichen Überlänge des Verses stellen einige Kommentatoren entweder V. 25b oder V. 25c um; zumeist wird damit die vermeintliche Kurzstrophe V. 20 aufgefüllt (etwa DUHM 1899, 109; SEYBOLD 1997, 154; ohne Vorschlag zur Umstellung CRAIGIE 1983, 296; BRIGGS / BRIGGS 1952, 329, die den

Vers als Glosse ausscheiden; HITZIG 1863, 203, ersetzt im Rahmen einige willkürlich anmutender Versumstellungen V. 22 durch V. 26 und erhält damit ebenfalls einen Ausgleich der Länge). Da es für keine dieser Umstellungen einen Beleg in einer anderen Version gibt, die Kurz- und Langstrophen ein bewusstes Gestaltungselement im Psalm zu sein scheinen (vgl. Kap. III.3.4.2.) und die Strophe darüber hinaus eine durchdachte Komposition zu beinhalten scheint (s. Strophenkommentierung zu Strophe ג in Kap. II.3.), können solche Überlegungen vernachlässigt werden.

<sup>xlvi</sup> Möglicherweise im Anschluss an die Imperativketten im ersten Teil des Psalms in der Bedeutung wie „So meidest du Böses und tust Gutes“; vgl. Kap. III.3.1.

<sup>xlvi</sup> Die LXX schlägt hier statt der einfachen Lesung לעולם den Zusatz mit ועד (לעולם ועד; εις αιῶνα αιῶνος) vor. Die einfache Lesung von לעולם ohne Zusatz ist jedoch zwei weitere Male in Ps 37 belegt (VV. 18.28); die einfache Lesung von לעד in V. 29, sodass hier von einem sekundären Nachtrag auszugehen ist, der die beiden unmittelbar folgenden Ewigkeitsbegriffe zusammennimmt. Die Ergänzung ließe sich außerdem durch metrische Angleichung erklären (vgl. etwa DUHM 1899, 109), was zusätzlich für einen Nachtrag durch die LXX spricht. Zudem ist der Lesung des MT als *lectio brevior* Vorzug zu gewähren.

<sup>xlvi</sup> Der Teilvers wird nach der BHS der ע-Strophe zugeordnet und widerstrebt dort mit seinem Anfang der akrostichischen Struktur. Differierend vom Druckbild der BHS wird der Strophenbeginn der ע-Strophe in V. 29 gesehen und nicht bereits in V. 28 (לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת). Zum einen bietet der Anschluss mit לעולם eine organische Fortführung der vorherigen Vershälfte und ist damit kein eigenständiger Satzanfang. Zum anderen würde damit der Satzeinteilung der Masoreten Folge geleistet. Die damit verbundene Überlänge der ס-Strophe ist kein Gegenargument, da der Psalm über weitere, scheinbar bewusst verteilte Kurzstrophen (ג, כ, ק) und auch Langstrophen (ה neben ס) verfügt; s. dazu u. Kap. III.3.4.2.

Die Schwierigkeit mit dem Strophenanfang, der sowohl besteht, wenn der Strophenanfang bereits in V. 28, als auch – oder sogar noch mehr –, wenn er wie in dieser Arbeit bei V. 29 gesehen wird, bereitet die größten Probleme, da in keinem

der beiden Fälle der Anfangsbuchstabe der Strophe konform zur akrostichischen Strophenfolge des Psalms ist. Wenn an dem Strophenanfang, wie ihn die BHS vorschlägt, festgehalten würde, ließe sich durch einfache Streichung der Präposition ל bei לעולם ein akrostichonkonformer Strophenanfang relativ leicht erzeugen (so etwa DELITZSCH 1883, 314); dies löst jedoch nicht die in Anm. 1 beschriebenen syntaktischen Probleme, weshalb es kein gangbarer Weg zur Lösung des Problems zu sein scheint. Auch die Vorschaltung eines Substantivs ist äußerst fraglich (s.u.).

Alternativ bietet LXX einen Strophenanfang, der rückübersetzt ein *Ajin* rekonstruiert, sodass es auf den ersten Blick attraktiv wirkt, dieser Lesart zu folgen. LXX schließt den Satz der  $\sigma$ -Strophe hinter לעולם נשמרו (= εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται) und fügt vor das sich nach MT anschließende וזרע רשעים נכרת (= καὶ σπέρμα ἀσεβῶν ἐξολεθρευθήσεται) die zusätzlichen Wörter ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται (= עולים נשמדו, „Die Unrecht Tuenden werden vernichtet“), wodurch nicht nur ein  $\nu$  im Strophenanfang rekonstruiert scheint, sondern auch mit ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται καὶ σπέρμα ἀσεβῶν ἐξολεθρευθήσεται ein vollständiges zweites beziehungsweise an dieser Stelle erstes Bikolon für diese Strophe (Für die Rekonstruktion עולים נשמדו spricht sich DUHM 1899, 109, mit dem schwachen Argument aus, dass „das schon deswegen richtig sei, weil ein  $\nu$  erfordert“ werde, „aber seine Bestätigung auch durch den Zusammenhang“ erhalte. Weiterhin BRIGGS / BRIGGS 1953, 324f; ROGERSON / MCKAY 1977, 177; ferner TERRIEN 2003, 320). Über den hebräischen Text des MT hinausweist LXX damit rückübersetzt den zusätzlichen Textbestand von עולים נשמדו auf. Da jedoch unmittelbar zuvor εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται (לעולם נשמרו) und damit der MT bezeugt ist, kann der Verdacht einer Doppeltesung von לעולם נשמרו entstehen. Damit wäre der Strophenanfang der LXX als Dublette zu erklären, mit deren Hilfe der Anfang der  $\nu$ -Strophe rekonstruiert werden sollte (so etwa auch DELITZSCH 1883, 318), deren künstlicher Charakter schnell zu entlarven ist: Die Unterschiede zwischen den Lesungen לעולם נשמרו (MT) und עולים נשמדו (LXX) sind vom Buchstabenbestand überschaubar. Die beiden Wurzeln שמר und שמד variieren ausschließlich im dritten Radikal und auch letztere begegnet ein weiteres Mal im Psalm in V. 38. Dabei gilt es zu bedenken, dass sich *Daleth* und *Resch* ähnlichsehen und leicht zu vertauschen sind. Die Lesart der LXX mit ἄνομοι

(rückübersetzt: עולים) als Subjekt für diesen Satz – und viel wichtiger noch – als Rekonstruktion für den Beginn der ע-Strophe lässt sich relativ einfach erklären: Zunächst einmal liegt auch hier wieder eine starke Ähnlichkeit im Buchstabenbestand zwischen עולם und עולים vor. Lediglich der Buchstabe *Yod* kommt in ersterem Wort nicht vor, ansonsten sind die Buchstaben mitsamt ihrer Reihenfolge gleich. Alternativ zu einer Dublette nimmt BAETHGEN 1892, 108, die Kombination zweier hebräischer Vorlagen in LXX an, ist in seiner Entscheidung dann jedoch inkonsequent, indem er sich für eine Mischform aus beiden Varianten als ursprüngliche Lesart entscheidet. Diesem folgt DUHM 1986, 158, und spekuliert über einen Abschreibfehler, aus der Ähnlichkeit der beiden Wörter עולים und לעולם resultierend, wonach ersteres ausgefallen sei – es liegt also eine ähnliche Begründung wie bei der Dublettentheorie vor (weiterhin BRIGGS / BRIGGS 1952, 324.330; HOSSFELD / ZENGER 1993, 237, allerdings ohne Verweis auf die LXX). Andere Kommentatoren nehmen aus metrischen Gründen und fälschlicherweise geleitet von der künstlichen Lesung von LXX als ursprüngliche Lesung עולים לעולם נשמדו an und begründen die Lesung des MT mit einer Haplographie (etwa DUHM 1899, 109; GUNKEL 1986, 158; HITZIG 1863, 210; KRAUS 1978a, 438, u.a.). Jedoch spricht gegen die Lesung von עולים grundsätzlich, dass עולה zwar in V. 1 als Handlungseigenschaft der „Frevler“ belegt ist, jedoch das Phänomen, dass eine Handlungsbeschreibung sich an anderer Stelle als nominale Bezeichnung findet, ausschließlich für die „Gerechten“ vorbehalten ist – und da recht häufig, wie z.B. bei קוה ישר, תמם (s. dazu die entsprechenden Stellen in der Strophenkommentierung in Kap. II.3. sowie Kap. IV.2.1.) – und an keiner einzigen anderen Stelle für die „Frevler“. Die Lesart נשמדו statt נשמרו würde ein Subjekt benötigen, weshalb לעולם hier עולים vorgeschaltet ist. Denn die Wurzel שמד kann nicht auf ein vorheriges Subjekt der Strophe bezogen werden, da der vorherige Teil der Strophe sich ausschließlich den „Gerechten“ und ihrem positiven Verhältnis zu JHWH widmet. Beide Änderungen lassen sich (zu) einfach erklären (vgl. auch DE WETTE 1856, 235, der sie ebenfalls als Konjekturen wertet); der MT mit נשמרו לעולם bietet dagegen einen organischen Anschluss (so etwa auch DELITZSCH 1883, 313.318f; ferner DE WETTE 1856, 235). Entsprechend gibt es eine Vielzahl von Gründen, dem MT Vorzug zu gewähren, zumal er nicht verdorben o.Ä. und damit übersetzbar ist (vgl. auch RUIZ 2009, 58, mit weiteren paläographischen

Gründen für die Lesung des MT; sowie CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 110–113), der auch von Syr, PsHeb und Tg bezeugt wird. SEYBOLD 1997, 154, schlägt in Anlehnung an V. 11 und als Alternative zur Lesung der LXX ענוים vor, was jedoch von keiner anderen Version gestützt wird und dementsprechend auch nicht wahrscheinlich scheint.

Auch HENGSTENBERG 1843, 226f, deutet das Fehlen des Buchstabens wie auch die Kurzstrophen im Rahmen eines zahlensymbolischen Ansatzes, der jedoch wenig ausgeführt wird (dass er mit seinen Beobachtungen vermutlich nicht falsch gelegen haben wird, zeigt Kap. III.3.4.). De WETTE 1856, 229; WEISER 1966, 211, die den Buchstaben ם in der akrostichischen Struktur des Psalms als fehlend werten und stattdessen eine lange ם-Strophe mit den VV. 27–29 lesen. S. weiterhin ebd., 235 Anm. zu V. 28, mit einer wertenden Zusammenfassung der älteren Forschung: „Da die Ajin-Strophe fehlt, so hat man sie durch Conjectur herzustellen gesucht, wofür der Umstand günstig ist, dass zum Samech drei Verse gehören, von welchen der mittlere überdies ungewöhnlich lang ist. *Capp., Houbig., Dathe, Ew.* nehmen an, dass ein Satz ausgefallen sei, den die LXX, Sym. Vulg. ausdrücken. Jene haben nach den Worten Vs. 28 לעולם נשמרו; ἄνομοι ἐκδικηθήσονται (Cod. Alex. besser ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται); Sym. οἱ δὲ ἄνομοι ἐξαρθήσονται; Vulg. injusti puni-entur. Man glaubt, dass sie gelesen עוילים נשמרו oder richtiger עוילים, da jenes nicht vorkommt. Aber auch dieses kommt nie in den Psalmen vor, und die Lesart der Verss. ist zu sehr der Conjectur verdächtig. *Hitzig* will עריצים lesen, und führt den neuen Grund an, dass משמר nur h. in passiver Bedeutung stehe. Aber ער' kann schwerlich generisches Wort sein, vgl. Vs. 35. *Bellermann* (Metrik S. 121) will die Ajinstrophe dadurch herstellen, dass er mit לעולם נשמרו einen neuen Satz anfängt, und das ל streicht. Besser nähme man mit *Maurer* an, der Dichter zählte das ל nicht, so wie das ן Vs. 39; allein dagegen spricht, dass der Satz לעול' נשמ' zu unbedeutend für ein Hemistich ist.“

<sup>xlix</sup> Auch in V. 34, dort „achten auf“; zur alternativen Lesart נשמרו statt נשמרו s. Anm. xlvi. Diese Lesart wird von 4Q171 IV,1 bezeugt. Auch wenn an der Stelle des rechten Höckers Tinte abgeplatzt ist, lässt sich anhand der Tintenreste neben der Abplatzung der Buchstabe eindeutig als *Daleth* lesen. Dies ist weniger deutlich

sichtbar auf den PAM-Fotos als auf den neuen Fotos der IAA. Der Text ist an dieser Stelle insgesamt nur fragmentarisch erhalten, weshalb sich keine weiteren Schlüsse über den ganzen Vers treffen lassen.

<sup>1</sup> Zu den Problemen der akrostichischen Reihenfolge widerstrebenden Strophenanfangs s. Anm. xlviiii.

<sup>li</sup> Mit DUHM 1899, 109, und GUNKEL 1986, 158, „reden“ statt „sinnen“ für die Wurzel *הגה*.

<sup>liii</sup> LXX, Syr, σ' und Ga lesen hier *אל*, also mit zusätzlicher Kopula. Die Lesung des MT ohne Kopula bezeugt nur Tg. Da sie an vergleichbaren Stellen (vor der Negation *ל*) im Psalm sonst gesetzt wird (vgl. VV. 21.25.28.33.36; Ausnahme scheint nur V. 19 zu sein, bei dem gegebenenfalls eine Kopula zu ergänzen wäre, was jedoch auch die LXX nicht bezeugt), ist es wahrscheinlich, dass sie an dieser Stelle verloren gegangen und folglich zu ergänzen ist.

<sup>liiii</sup> Nach MT steht die Wurzel *מעד* (Qal) im fem. Sg., obwohl mit *אשריו* ein fem. Pl. folgt; vgl. dazu GESENIUS 1842, §144. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 281, nimmt mit LETTINGA 2008, §65k, und GESENIUS / KAUTZSCH 1878, §145k, einen „Intensivplural“ an.

<sup>liv</sup> Wörtlich „schuldigen sprechen“; vgl. dazu ferner auch DUHM 1899, 109.

<sup>lv</sup> Auch in V. 34, dort „achten auf“.

<sup>lvi</sup> Das erste Bikolon ist mit nur fünf Wörtern im Hebräischen verhältnismäßig kurz, was einige Kommentatoren dazu veranlasst, an dieser Stelle eine Versumstellung vorzunehmen. So wird vorgeschlagen, *יפלטם מרשעים* aus V. 40 anzuschließen. So etwa DUHM 1899, 109; diesem folgend GUNKEL 1986, 159, oder SEYBOLD 1997, 154; BRIGGS / BRIGGS 1952, 331, wollen die gesamte Strophe als liturgische Glosse ausscheiden. Die Strophe sei aus strophischen Gründen ursprünglich bewusst weggelassen und später zur Vervollständigung des Alphabets ergänzt worden. Für diese Annahme gibt es jedoch in keiner anderen Version oder auch darüber hinaus irgendeinen Anhalt und sie wird dementsprechend in der Forschung auch nicht weiter aufgenommen; gegen beides sprechen sich ROGERSON / MCKAY 1977, 178, aus: „It is consideration of the metre that has prompted the N.E.B. translators to transpose

the second clause of verse 40 to this point, but the recording is of questionable value and what is transposed has also to be emended to suit its new context.“ Dagegen spricht jedoch zum einen, dass Kurz- und Langstrophen in Psalm 37 gleichmäßig verteilt zu sein scheinen, und zum anderen, dass die Wiederholung zweier Wurzeln innerhalb bestimmter Verse ebenfalls ein Gliederungsmerkmal im Psalm darzustellen scheint (vgl. dazu neben V. 40 auch die VV. 10 und 20 sowie die nähere Erläuterung im Abschnitt zur Gliederung unten [Kap. II.2.] und zur Verteilung der Kurz- und Langstrophen [Kap. III.3.4.2.]). S. dazu auch Anm. lxxii weiter zur Strophe in Kap. II.3.

<sup>lvii</sup> S. zum Verständnis der Imperative Kap. III.3.1.

<sup>lviii</sup> LXX liest statt עריץ („gewaltig, gewalttätig“) ὑπερψούμενον = עליץ als Nebenform zu עליז („fröhlich, ausgelassen, übermütig“). Dagegen spricht, dass für die LXX-Lesung außerdem auf eine Nebenform ausgewichen werden muss und dass in 4Q171 IV,13 nicht nur die MT-Lesung belegt ist, sondern das Wort dort auch mehrfach in der Auslegung Verwendung für die Beschreibung der „Frevler“ findet. Vgl. 4Q171 II,14.20; III,12; IV,1.10.

<sup>lix</sup> Wörtlicher „erhob sich“. Dem Kontext entsprechend mit LXX gegen den MT ומתעלה (Hitp. Ptz. von עלה) statt ומתערה (Hitp. Ptz. von ערה). Beide Verben sind im Hitp. selten und im Ptz. Hitp. ausschließlich an dieser Stelle belegt. Der Buchstabenwechsel von ל zu ר im MT wird vermutlich in Zusammenhang mit ארו (LXX; „Zeder, Libanonzeder“ vs. אזרה; MT; „Einheimischer; Vollbürger“) stehen (s. dazu die folgende Anm. lx). So ist die Wurzel עלה eher im Zusammenhang mit Dingen (u.a. Pflanzen) belegt, wohingegen sich ערה eher in Verbindung mit Menschen findet (vgl. GESENIUS, 18. Aufl.).

<sup>lx</sup> In Abweichung vom MT ist כְּאַרְזֵי הָרְעֵנָן zu lesen. Das erste Bikolon bereitet, v.a. im zweiten Kolon, Übersetzungsprobleme und wird daher oftmals nach der Variante der LXX mit εἶδος ἀσεβῆς ὑπερψούμενον καὶ ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου = ארזי הרענון ומתעלה כארזי הלבנון gelesen (So BAETHGEN 1892, 108; DUHM 1899, 110; WEISER 1966, 211.217; Mischformen bieten dagegen BRIGGS / BRIGGS 1952, 334f; GOLDINGAY 2006, 531f; GUNKEL 1986, 155). Dass die MT-

Lesung קְאָזְרָה רַעֲנָן nur wenig Sinn ergibt (so z.B. KRAUS 1978a, 439), steht außer Frage. Wenn man die Variante der LXX betrachtet, liegt zumindest die Änderung von כְּאֹזְרָה (אֹזְרָה + Präp. כִּי „Einheimischer, Vollbürger“) zu כְּאֹרִזִי (cs. von אֹרִז + Präp. כִּי „Zeder, Libanonzeder“) unter Annahme eines einfachen Buchstabendrehers von ז und ר nicht fern. Die Änderung von רַעֲנָן zu הַלְבִּנוֹן ist jedoch weniger leicht nachvollziehbar und an dieser Stelle lediglich durch die assoziativ enge Verbindung zwischen „Zeder“ und „Libanon“ zu erklären (Vgl. bspw. Ri 9,15; 1 Kön 5,20; 2 Kön 19,23; Jes 2,13; 14,8; Ez 27,5; 31,3; Ps 29,5; 104,16; Ez 3,7; und zum Kontext von Psalm 37 besonders Ps 92,13; gerade auch Mal 3,19 könnte hier eine assoziative Rolle gespielt haben, s. dazu u. in Kap. III.1.2.2.). Sofern sich Übersetzer nicht der LXX anschließen, sondern versuchen, bei der Lesart des MT zu bleiben, ergeben sich Übersetzungen wie „wie ein belaubter, tiefwurzelnder Baum“ (DE WETTE 1856, 231; s. ähnlich auch DELITZSCH 1883, 313.319: „wie ein heimischer Baum saftvollen Laubes“) oder „as a spreading tree in its native soil“ (ROGERSON / MC KAY 1977, 177f; s. ähnlich auch DAHOOD 1965, 227: „like a luxuriant native tree“), die der MT ohne jegliche Textänderung nur schwerlich hergibt (So auch bspw. BAETHGEN 1892, 108), wenn auch zumindest das Adjektiv רַעֲמָן („saftig, grün, frisch“) darin erhalten bleibt. Eine weitere Möglichkeit, die Schwierigkeiten aufzulösen, ohne allzu weit vom MT abweichen zu müssen, ist die Lesung קְאָרִזִּי הַרַעֲנָן. Eine versehentliche Buchstabenverdrehung, die auch die Variante der LXX voraussetzt, ist, wie oben besprochen, gut denkbar. Von dort ist der Weg nicht mehr weit, die im Schriftbild sehr gleichen und daher leicht verwechselbaren Buchstaben הֵ und הָ zu vertauschen und den ehemaligen Schlussbuchstaben הֵ des vorangehenden Wortes zum Artikel הֵ des Adjektivs רַעֲנָן werden zu lassen. Mit dieser leicht zu erklärenden Konjekturen, die dem Konsonantenbestand des MT weitestgehend entspricht, gelangt man zu einer möglich superlativischen Wendung „wie die saftigste Zeder“. Der Schritt von der Lesung קְאָרִזִּי הַרַעֲנָן zur leicht verfälschten Lesart des MT mag innerhalb einer Unaufmerksamkeit im Abschreibprozess innerhalb der Textüberlieferung passiert sein, zumal ein Buchstabendreher sowie die Vertauschung zweier ähnlicher Buchstaben keine Seltenheit darstellen, beide Wörter, אֹרִזִּי und אֹזְרָה, belegt sind und letzteres Wort im Grunde genommen Psalm 37 nicht einmal fernsteht. Denn die gegnerischen „Frevler“ werden im Psalm vermutlich keine

Größe wie eine Fremdmacht außerhalb der eigenen Volks- und Glaubensgemeinschaft darstellen, sondern Teil dieser sein. So gesehen enthält dieser Abschreibfehler – vermutlich unbeabsichtigt – sogar eine Art Wortspiel. Diese Lesung hat zwar im Gegensatz zur LXX mit כארזי הלבנון keine Parallelstelle in der Hebräischen Bibel, ist aber gerade deswegen derjenigen der LXX als *lectio difficilior* vorzuziehen.

<sup>lxi</sup> Nach MT wäre hier 3. m. Sg., was jedoch nicht zum Kontext passt, weshalb hier der Lesung von LXX, 4Q171, PsHeb und Syr gefolgt wird, die stattdessen 1. P. c. Sg. bezeugen. Der Konsonantenbestand bleibt dabei bis auf einen Buchstaben א statt ם gleich, wobei es sich um einen aramaisierenden Abschreibfehler handeln könnte (DUHM 1899, 110).

<sup>lxii</sup> 4Q171 II,13 weist einen zusätzlichen Textbestand auf. Die Stelle ist jedoch nur fragmentarisch erhalten; einiges spricht jedoch für die Rekonstruktion על מקומו („an seinem Ort“; s. dazu u. Anhang, Kap. VI.2.1.) und diese wäre dann als eine Angleichung an V. 10 zu erklären.

<sup>lxiii</sup> Viele Versionen wie die LXX, Vg, Syr und Tg lesen für תם ein Substantiv m. Sg. (תָּם) anstelle des Adjektivs m. Sg. (תָּם). Daraus ergibt sich jedoch kein großer Bedeutungsunterschied, da das Adjektiv mit GESENIUS 1842, §104 Abs. 2, als Substantiv wiedergegeben werden kann (BRIGGS / BRIGGS 1952, 335, verweisen als Beispiel auf Ps 64,5). Der Konsonantenbestand bleibt in beiden Fällen ebenfalls gleich. Dasselbe gilt für ישר (יֶשֶׁר statt יֵשֶׁר [MT]). Bei der Lesung eines Substantivs wären die Begriffe eher abstrakt konnotiert, während die Adjektive konkrete Eigenschaften von Menschen ausdrücken würden, was im Kontext des Psalms gegebenenfalls stimmiger wäre (vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 114). Außerdem handelt es sich bei der Lesung des MT um die *lectio difficilior*.

<sup>lxiv</sup> Statt eines Qal Imp. m. Sg. liest Syr *wgbj / et elige* („und erwähle“); ein Fragment liest vielleicht רעה, das heißt den Impf. m. Sg. Qal von רעה („und weide / hüte“). Alle diese Varianten werden mit dem Wechsel der Adjektive תם und ישר zu Substantiven zusammenhängen und werden vor dem Hintergrund von V. 3 eine Angleichung bedeuten. Der Text von MT wird hier von LXX bestätigt.

<sup>lxv</sup> S. Anm. lxi.

<sup>lxvi</sup> Möglicherweise im Anschluss an die vorherigen Imperative im Sinne von „So gibst du Acht auf das Redliche und siehst auf den Rechten“; vgl. Kap. III.3.1. Dies würde auch die Lesung von Substantiven in den anderen Versionen erklären; s. Anm. lxiii.

<sup>lxvii</sup> S. zu dieser Schreibweise Anm. 461 in Kap. II.3.

<sup>lxviii</sup> In 4Q171 IV,18 יָהָד וְאַחֲרֵיהֶּת, das heißt ohne Suffix und stattdessen mit Kopula, was entweder ein reiner Schreibfehler vor dem Hintergrund des qumranspezifischen Begriffs יָהָד als Synonym für die „Gemeinde“ (עֵדָת), oder aber eine bewusst daraufhin vollzogene Änderung sein könnte; vgl. in diesem Sinne ferner z.B. auch REGEV 2013, 125: „Manchmal scheinen die Verfasser [= der Qumranschriften] das Adv. יָהָד jedoch auch dort eingefügt zu haben, wo es syntaktisch nicht erforderlich ist. Damit wollen sie die Gruppenidentität hervorheben oder evtl. auch den Passus stilistisch-poetisch ausgestalten, indem sie auf ihre Selbstbezeichnung anspielen, wenn sie ihre religiöse Erfahrung thematisieren.“ Vor diesem Hintergrund ließe sich möglicherweise auch die Lesung in 4Q171 erklären; sie findet sich darüber hinaus in L, Syr und PsHeb; der MT wird durch LXX, σ´, Ga und Tg gestützt.

<sup>lxix</sup> Wenige Manuskripte wie die L, Syr und PsHeb lesen hier ohne Kopula -וְ. Dies wird als das Akrostichon ausgleichende Angleichung zu erklären sein, da die letzte Buchstabenstrophe in ihrer alphabetischen Reihenfolge durch den Buchstaben *Waw* entstellt wird. Gestützt wird der Text von MT durch LXX, σ´, Ga und Tg.

<sup>lxx</sup> LXX (mit adversativem δέ), 4Q171, Tg und Ga bezeugen die Kopula, die das Akrostichon an dieser Stelle stört. LOHFINK 1994/1995, Kap. II.2 Anm. 33, deutet die Kopula als Zeichen dafür, dass das Akrostichon dem Ende zugeht; ihm folgend RUIZ 2009, 61, der die Streichung nicht für notwendig hält. Die Lesung ohne Kopula findet sich in PsHeb und Syr; in der Forschung wird der Buchstabe i. d. R. gestrichen.

<sup>lxxi</sup> Die LXX weicht bei ihrer Übersetzung des zweiten יִפְלֹטֹט auf ein Synonym aus und wiederholt nicht dasselbe Wort zweimal unmittelbar hintereinander (καὶ ῥύσεται αὐτοὺς καὶ ἐξελεῖται αὐτοὺς). An erster Stelle wird das Verb gewählt, das mit zehn weiteren Belegen die häufigste und als zweites mit vier Belegen die zweithäufigste

Übersetzung für פלט darstellt. Sowohl ῥόμομαι als auch ἐξαιρέω werden in der LXX am häufigsten zur Übersetzung der Wurzel נצל verwendet (83- und 72-mal, davon 35- und 4-mal im Psalter). Die beiden Wurzeln פלט und נצל liegen in ihrem Bedeutungsspektrum nah beieinander; vgl. bspw. Ps 71,2 (LXX 70,2; hier ebenfalls mit den beiden Verben ῥόμομαι und ἐξαιρέω). Letztere wird allerdings deutlich häufiger gebraucht als erstere (216 zu 31 Belegen). Dementsprechend ist die Verwendung zwei verschiedener Verben als Vereinfachung zu werten. Gleiches kann für 4Q171 gelten, wo für das erste Verb ebenfalls ein Synonym verwendet wird: מלת (Piel). Hier wird sogar nur der erste Radikal (*Peh*) gegen ein *Mem* getauscht; es könnte sich dabei auch um einen Abschreibfehler handeln, da sich die beiden Buchstaben in ihrer Schreibweise ohnehin sehr ähnlich sind. Ein Bedeutungsunterschied liegt ebenso wenig vor wie bei der LXX-Variante. Interessanterweise wird hier aber nicht die Wurzel נצל verwendet, wie es die Rückübersetzung der LXX lauten müsste, obwohl diese Wurzel dann in der Kommentierung zur letzten Strophe in 4Q171 IV,21 (wie auch bereits in Kol. II,10) verwendet wird. Dies spricht ebenfalls gegen die beiden Varianten und stattdessen für eine Vereinfachung.

<sup>lxxii</sup> Die vermeintliche Überlänge der Strophe führt dazu, dass in der Forschung häufig entweder die Wörter מרשעים יפלטם des vierten Kolons als ursprünglich zu V. 34 gehörend (GUNKEL 1986, 159, mit DUHM 1899, 110; BRIGGS / BRIGGS 1952, 335, scheiden יפלטם als Glosse aus) oder das letzte Kolon בו כִּי־הָסוּ בּוּ als sekundärer Zusatz, in Parallelisierung zu Ps 2,12, beurteilt werden. Gegen ersteres spricht, dass der Psalm jeweils in der letzten Strophe eines Teils eine Wurzel doppelt verwendet (vgl. auch die ו-, die כ- und schließlich die ת-Strophe; und Kap. II.2.5.). Außerdem würde sowohl im ersten wie auch im zweiten Fall eine Umstellung beziehungsweise redaktionsgeschichtliche Ausgliederung der Struktur von fünf Kola zu je drei Wörtern widerstreben, womit zwar eine Regelmäßigkeit hinsichtlich der Strophenlänge hergestellt, eine andere dadurch aber zunichtegemacht wäre. Normalerweise wird ein höheres bis sehr ausgeprägtes Maß an Regelmäßigkeit oder Anpassung als sekundär gewertet und davon ausgegangen, dass Angleichungen erst nachträglich vorgenommen worden. Doch darf bei Psalm 37 nicht vergessen werden, dass es

sich allein schon durch seine akrostichische Form um einen Text von durchkomponierter Regelmäßigkeit handelt. Bei letzterer wird weiterhin verkannt, dass die VV. 39f eine sekundäre Langfassung von Nah 1,7 (וַיִּזְעַ צְרָה וַיִּדַע חֲסִי טוֹב יְהוָה לַמַּעֲוֹת) (ב) zu bieten scheinen, weshalb es naheliegt, das letzte Kolon nicht als Nachtrag zu werten (DUHM 1899, 110 und GUNKEL 1986, 159, schlagen außerdem Textumstellungen und -änderungen vor, die jedoch der Struktur von fünf Kola zu je drei Wörtern widerstreben und die Parallele zu Nah 1,7 verkennen.). Gegen jegliche Ausgliederung spricht ebenfalls der Befund, dass innerhalb der Strophe alle fünf Kola ineinander verschränkt sind, wie die folgenden Markierungen deutlich machen.

ותשועת צדיקים מיהוה    מעוזם בעת צרה  
 ייעזרם יהוה ויפלטם    יפלטם מרשעים ויושיעם    כי־חסו בו

Das dritte und vierte Kolon hängen unverkennbar durch die Wiederholung der Wurzel פלט (Pi.) zusammen. Weiterhin bilden das erste und das vierte Kolon mit den von der gleichen Wurzel stammenden Wörtern תשועה und ישע (Hif.) eine Art Rahmen (Vgl. auch DAHOOD 1965, 232: „*ošī'ēm* forms an inclusion with vs. 39, *tšū'at*.“). Dies darf jedoch kein Grund dafür sein, das letzte Kolon redaktionsgeschichtlich abzulösen, da es, wie oben angemerkt, durch Nah 1,7 mit dem zweiten Kolon zusammenhängt. Außerdem ist es als nachdrücklicher Schlusssatz des ganzen Psalms zu verstehen (So auch DELITZSCH 1883, 320; HOSSFELD / ZENGER 1993, 239, vergleichen das letzte Kolon „wie mit einem Ausrufezeichen“. Vgl. darüber hinaus Hitzig 1863, 212; DELITZSCH 1883, 320, ROGERSON / MCKAY 1977, 179; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 301; weiterhin Cassiodor in BLAISING / HARDIN 2008, 299. Wenn man das letzte Kolon des Psalms also als Nachtrag wertet, würde eine – wenn nicht die – entscheidende Aussage des Psalms abhandenkommen. RUIZ 2009, 227 / 2015, 51, sieht in den drei Kola alle drei Zeitebenen, die für die Vorstellungswelt des Psalms essentiell sind [s. dazu Kap. III.3.1.], Vergangenheit, Zukunft und [Vergangenheit /] Gegenwart, abgebildet und kann dementsprechend ebenso wenig auf das letzte Kolon verzichten, in dem sich ein Phänomen findet, das mehrfach im Psalm begegnete: die doppelte Verwendung einer Wurzel zum Ausdruck der wechselwirkenden Beziehung zwischen JHWH und JHWH-Treuem.

Im gesamten Psalm fließen Gruppenbezeichnungen, Aussagen über Gesinnung und Geschick ineinander und verschwimmen. So bildet den Abschluss der letzten Strophe und damit des gesamten Psalms eine verbale Form der Wurzel חסה (Qal), die in V. 28 nominal als charakterisierende Bezeichnung für die Gruppenzugehörigen der „Gerechten“ verwendet wird. „Seine Treuen“ (חסידיו, V. 28), die JHWH nicht verlassen wird und die „Zuflucht in ihm suchen“ (חסו בו, V. 40), sind eine Ausdrucksform der engen Beziehung zwischen JHWH und „Gerechten“ und gleichzeitig des Grundes ihrer Errettung (s. dazu beispielhaft auch V. 9 [קוה יהוה] mit V. 34 [קוה] und / oder V. 22 [מברכיו] mit V. 24 [ברכה]). In V. 28 werden die „Gerechten“ als חסידיו bezeichnet, das heißt ihnen wird dort in der suffigierten Form (3. P. m. Sg. mit יהוה als Subjekt) ein Prädikat zugetan, dessen Richtung von JHWH ausgeht, worauf V. 40 mit der Schlussphrase כִּי־חָסוּ בוֹ antwortet, indem die Aussage aus Richtung der „Gerechten“ mit der finiten Verbform von חסה (Qal Perf., 3. P. c. Pl., mit Subjekt צדקים aus V. 39) erwidert wird. Aus den genannten Gründen ist bei der von MT bezeugten Version der Strophe zu bleiben.

### 3. Fazit

Folglich ergibt sich der folgende hebräische Text für Psalm 37, der Grundlage für die folgende Arbeit ist:

	לדוד	(1)	
	אֶל־תִּתַּחַר בְּמַרְעִים אֶל־תִּקְנֵא בְעֵשִׂי עוֹלָה:		א
	כִּי כַחֲצִיר מֵהָרָה יִמְלוּ וְכִירֶק דָּשָׁא יִבּוֹלוּ:	(2)	
	בִּטַח בִּיהוָה וְעָשָׂה־טוֹב שְׁכֵן־אָרֶץ וְרַעַה אֲמוֹנָה:	(3)	ב
	וְהִתְעַנֵּג עַל־יְהוָה וִיתֵן־לֶךְ מִשְׁאֵלֶת לִבְךָ:	(4)	
	גוֹל עַל־יְהוָה דֶּרֶךְ וּבִטַח עָלָיו וְהוּא יַעֲשֶׂה:	(5)	ג
	וְהוֹצִיא כְּאוֹר צְדָקָה וּמִשְׁפָּטָךְ כְּצַהֲרִים:	(6)	
	דוֹם לִיהוָה וְהִתְחוֹלֵל לוֹ אֶל־תִּתַּחַר בְּמִצְלִיָּה דֶּרֶךְ בְּאִישׁ עֹשֶׂה מִזְמוֹת:	(7)	ד
	הֶרֶף מֵאָף וְעִזֹּב חֲמָה אֶל־תִּתַּחַר אֶךְ־לְהָרַע:	(8)	ה
	כִּי־מַרְעִים יִכְרֹתוּן וְקוֹי יְהוָה הֵמָּה יִרְשׁוּ־אָרֶץ:	(9)	
	וְעוֹד מֵעַט וְאִין רִשְׁעָה וְהִתְבּוֹנַנְתָּ עַל־מִקּוֹמוֹ וְאִינְנוּ:	(10)	ו

- (11) וענוים יירשו־ארץ והתענגו על־רב שלום:
- ז (12) זמם רשע לצדיק וחרק עליו שניו:
- (13) אדני ישחק־לו כי־ראה כי־בא יומו:
- ח (14) חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוח ישרי־דרך:
- (15) חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה:
- ט (16) טוב־מעט לצדיק מהמון רשעים רבים:
- (17) כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים יהוה:
- י (18) יודע יהוה ימי תמימם ונחלתם לעולם תהיה:
- (19) ולא־יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו:
- כ (20) כי רשעים יאבדו ואיבי יהוה כיקר כרים כלו כעשן כלו:
- ל (21) לזה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן:
- (22) כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו יכרתו:
- מ (23) מיהוה מצעדי־גבר כוננו ודרכו יחפץ:
- (24) כי־יפל לא־יוטל כי־יהוה סומך ידו:
- נ (25) נער הייתי גם־זקנתי ולא־ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש־לחם:
- (26) כל־היום חונן ומלוה וזרעו לברכה:
- ס (27) סור מרע ועשה־טוב ושכן לעולם:
- (28) כי יהוה אהב משפט ולא־יעזב את־חסידיו לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת:
- (ע) (29) צדיקים יירשו־ארץ וישכנו לעד עליה:
- פ (30) פי־צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט:
- (31) תורת אלהיו בלבו ולא תמעד אשריו:
- צ (32) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו:
- (33) יהוה לא־יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו:
- ק (34) קוה אל־יהוה ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה
- ר (35) ראיתי רשע עריץ ומתעלה כארז הרענן:
- (36) ואעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא:
- ש (37) שמרתם וראה ישר כי־אחרית לאיש שלום:
- (38) ופשעים נשמדו יחדו אחרית רשעים נכרתה:
- ת (39) ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה:
- (40) ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם כי־חסו בו:

Bis auf wenige und minimale Änderungen wird dem MT gefolgt. Wie aus den vorangehenden Anmerkungen zur Übersetzung hervorgeht, sind für Psalm 37 keine stichhaltigen Indizien für größere Textänderungen, -ausscheidungen oder -umstellungen anführbar, sodass davon auszugehen ist, dass der MT einen sehr guten Textzustand liefert.<sup>143</sup> Letztlich ist keine Stelle anzuführen, an der eindeutig gegen den MT gelesen werden kann.<sup>144</sup> Und selbst wenn nicht vermeintlich strittige Varianten vorliegen, würden diese im Zweifelsfall zumindest keine großen semantischen Abweichungen mit sich bringen.<sup>145</sup> Im Vergleich mit anderen Versionen ist dort grundsätzlich eher eine Tendenz zur Angleichung oder Vereinfachung mittels einer gebräuchlicheren Form wahrzunehmen.<sup>146</sup> Auch der Psalmentext – jeweils lückenhaft – auf den überlieferten Fragmenten von 4Q85 (4QPs<sup>c</sup>; VV. 18f<sup>147</sup>), 4Q171 (4QPs<sup>a</sup>; VV. 7–40<sup>148</sup>) und 11Q8 (4QPs<sup>d</sup>; VV. 1–4<sup>149</sup>) bietet keine bis keine großen Abweichungen und, sofern Unterschiede vorliegen, sind diese gut zu erklären.<sup>150</sup>

---

<sup>143</sup> Dieses Ergebnis liefern auch die Untersuchungen in den beiden Monographien zu diesem Psalm, CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 106–114, und RUIZ 2009, 51–62. Auch der Septuagintabefund kann dies stützen, denn dort wurde offensichtlich versucht, möglichst genau bei der Vorlage zu bleiben. Unterschiede sind häufig mit sprachlichen Unterschieden oder Fehlinterpretationen zu erklären.

<sup>144</sup> So explizit auch RUIZ 2009, 62.

<sup>145</sup> Ebenso RUIZ 2009, 61 / 2015, 15.

<sup>146</sup> S. dazu Kap. III.3.4.1.

<sup>147</sup> Nach ULRICH et al. 2000, 55.

<sup>148</sup> S. für Näheres u. Kap. IV.1. und VI.2.

<sup>149</sup> Nach GARCÍA MARTINEZ et al. 1998, 68.

<sup>150</sup> Einige Unterschiede liegen hier in der Orthographie (v.a. auch Unterschiede zwischen Plene- und Defektivschreibung) vor, was jedoch mit Schreibvarianten, qumranspezifischen Schreibweisen und Sprachentwicklungen zu tun hat – vgl. dazu REYMOND 2014 – wie יבלון (11Q8, frg. 5, Z. 4 = V. 2) ועזוב (4Q171 II,1 = V. 8), וקואי (II,4 = V. 9); רוב (Kol. II,9 = V. 11), כיא (Kol. II,2.13f.24; III,2.9.14 = VV. 9.13.17.20.22.24), וקשתחיהם (Kol. II,17 = V. 15); אזורענות (Kol. II,24 = V. 17), ברשו (Kol. II,27 = V. 19), יובדו (Kol. III,3 = V. 20), כוריים (Kol. III,5a = V. 20), מקוללןו (Kol. III,9 = V. 22), לוא (z.B. Kol. IV,13 = V. 36; letztgenannte sind daher oben nicht notiert. Die Einschätzung teilt beispielsweise JOKIRANTA 2013, 126.

## II. Analyse und Auslegung

### 1. Zur Form

Psalm 37 zählt zu den insgesamt acht akrostichischen Psalmen<sup>151</sup> des masoretischen Psalters und besteht aus vierzig Versen beziehungsweise zweiundzwanzig Buchstabenstrophen entsprechend des hebräischen Alphabets, die zumeist aus zwei aufeinanderfolgenden Bikola bestehen. Die einzelnen Bikola sind dabei häufig als *Parallelismus Membrorum* gestaltet. Das erste Bikolon fügt sich jeweils in die alphabetische Reihenfolge ein; das zweite dagegen beginnt mit einem beliebigen Buchstaben und führt oftmals den Leitvers mit einem begründenden „ו“ aus.<sup>152</sup> Es lässt sich dementsprechend von einem „erweiterten Akrostichon“ sprechen.<sup>153</sup> Jedoch gibt es dabei Ausnahmen: Die Buchstabenstrophen ו, ז und ק (VV. 7.20.34) verfügen über keinen Folgevers, sondern bestehen nur aus einem Leitvers und sind außerdem nicht als Bikolon gestaltet, sondern jeweils als ein Trikolon. Trikola finden sich abweichend außerdem in den Strophen ד (V. 27) und ה (V. 40).<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Zum Stilmittel des Akrostichons s.u., Kap. III.3.3.

<sup>152</sup> Vor dem Hintergrund des spannungsreichen Inhalts des Psalms von „Gerechten“ und „Frevlern“ kann die Erweiterung des Akrostichons mit SPIECKERMANN 2014, 239f, als Abbild dieses Gegeneinanders interpretiert werden, sodass die Spannung nicht allein inhaltlich, sondern auch formal in der Komposition des Psalms angelegt ist: „Jede zweite Zeile entspricht der Buchstabenfolge des Alphabets, während die jeweils auf die alphabetische Zeile folgende keiner erkennbaren formalen Ordnung genügt. Man kann dieses Arrangement auf zweierlei Weise deuten. Entweder erkennt man darin lediglich eine erweiterte Form des Akrostichons, bei der die jeweils nicht alphabetisch beginnende Zeile der vorhergehenden, alphabetisch bestimmten untergeordnet ist. Oder man deutet das Miteinander von akrostichischer und nicht akrostichischer Ordnung als formalen Hinweis auf die inhaltliche Spannung, die den Psalm durchzieht. Zwar will sich der Beter durch Übeltäter und Frevler nicht beirren lassen, aber die intensive Affirmation ihres Untergangs prägt den Psalm so sehr, dass die von ihnen ausgehende Bedrohung überall zu spüren ist.“ Auch GOLDINGAY 2006, 517, interpretiert die alphabetische Reihenfolge als Abbild einer Weltordnung.

<sup>153</sup> SPIECKERMANN 2003, 148.

<sup>154</sup> Nicht immer werden in der Forschung die kürzeren und längeren Buchstabenstrophen dem Streben nach Gleichmäßigkeit unterworfen und Versuche angestellt, durch Versumstellungen, Streichungen o.Ä. diese auszugleichen (s. dazu die Anmerkungen zur Übersetzung in Kap. I sowie die Petit-Teile u. in der Strophenkommentierung in Kap. II.3.), sondern gelegentlich auch als bewusste Gestaltung bewertet: So sieht etwa CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 117, die aus der Norm fallenden Strophen als Ausdruck „kompositorische[r] Freiheit“ des Dichters an; ferner DE WETTE 1856, 229; DELITZSCH 1883, 314; BAETHGEN 1892, 104; LOHFINK 1994/1995, Kap. IV.1.; STICHER 2002, 38–40. Ebenso scheinen nicht nur Kurz-, sondern auch Langstrophen sowie Trikola bewusst im Psalm gesetzt zu sein, s. dazu auch Kap. III.3.4.2.

Bis auf den Buchstaben *Ajin* ist das Akrostichon vollständig und weist auch keinen zusätzlichen פ-Vers am Ende auf (wie die Ps 25; 34). Jedoch fehlt nicht mit dem Buchstaben die ganze Strophe (wie in Ps 9/10 [ד]; 25 [ו]; 34 [ו]; 145 [נ]), stattdessen beginnt die Strophe mit einem alternativen, der alphabetischen Reihenfolge widerstrebenden Buchstaben (wie auch in Ps 9/10 [צ, ע/פ, פ/ע, ס, ג, מ]; 25 [ק]).<sup>155</sup>

Stilistisch sind deutliche Parallelen zur Spruchweisheit auszumachen, wie sie v.a. im Buch Proverbia zu finden ist.<sup>156</sup> So wird der Psalm häufig den insgesamt sechs „Weisheitspsalmen“ zugeordnet.<sup>157</sup> Dazu gehört u.a. der für die weisheitliche Literatur typische Tun-Ergehen-Zusammenhang und die dadurch von JHWH bewahrte Ordnung seiner Schöpfung (insb. VV. 5f.30f)<sup>158</sup>, die Vorstellung eines idealen Frommen und seines innigen Verhältnisses zu JHWH (z.B. V. 28)<sup>159</sup>, die autobiographische Ich-Stilisierung (VV. 25.35f)<sup>160</sup>, die belehrende und erziehende Rede (u.a. Mahnungen, Imperative, Verbote), aus der Natur entnommene Vergäng-

---

<sup>155</sup> S. dazu den Kommentar zur Übersetzung in Kap. I., den Petit-Text zur Strophe in Kap. II.3. sowie die Erläuterungen zur Zahlensymbolik in Kap. III.3.4.

<sup>156</sup> So die einschlägigen Kommentare wie z.B. GUNKEL 1986, 156; KRAUS 1978a, 439; HOSSFELD / ZENGER 1993, 229; DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 348. So werden die einzelnen Strophen oft als „Volksproverbien“ (DUHM 1899, 111), „einzelne Sprüche“ (DELITZSCH 1883, 314), lose aneinander gereimte Sprüche (BAETHGEN 1892, 104), „Spruchsammlung“ (KITTEL 1929, 137), „Spruchserie“ (SEYBOLD 1997, 155), „volkstümliche Spruchweisheit“ / „Spruchsammlung“ (WEISER 1966, 212) o.Ä. bezeichnet.

<sup>157</sup> Neben Psalm 37 die Psalmen 1; 39; 49; 73; 119. Eine solche pauschale Gattungszuweisung ist jedoch mit Skepsis zu betrachten und greift i.d.R. nicht nur bei den sog. „Weisheitspsalmen“ zu kurz.

<sup>158</sup> Zur Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in Psalm 37 und seiner Transformation s. insb. die Kommentierungen der Strophen ג (VV. 5f) und פ (VV. 30f) in Kap. II.3. und grundsätzlich VON RAD 2013, 132–146.

<sup>159</sup> Die besondere Nähe wird in Psalm 37 insb. durch auf JHWH suffigierte Beziehungsbegriffe wie קוי יהוה in V. 9 (Str. ה) oder מברכני in V. 22 ausgedrückt, die ein wechselseitiges Verhältnis betonen. S. dazu die jeweiligen Strophenkommentierungen in Kap. II.3.

<sup>160</sup> S. dazu VON RAD 2013, 39f.

lichkeitsmetaphern (z.B. V. 2) wie das Gegeneinander von „Gerechten“ und „Frevlern“ überhaupt.<sup>161</sup> Wie die folgende Arbeit, insbesondere Kap. III.1., zeigen wird, wird der Psalm trotz der Menge an Parallelen jedoch beschnitten, wenn man ihn allein auf die weisheitliche Tradition zu beschränken versucht.<sup>162</sup>

Die Form des Psalms ist nicht die eines Gebets.<sup>163</sup> JHWH wird an keiner Stelle angesprochen. Stattdessen appelliert – der äußeren Form des Psalms nach<sup>164</sup> – ein (fiktiver) Sprecher, der sich selbst als alter und erfahrener Mann beschreibt, vor dem Hintergrund der eigenen Lebens- und Welterfahrung (VV. 25.35.36) an ein Du (VV. 1–8; ausdrücklich VV. 10.34b). Dazu wird neben den *volitiven Modi* auf beschreibende Aussagesätze zurückgegriffen. Als ein weisheitlicher Lehrer fordert er den Adressaten auf, sich trotz erfahrbaren Anfeindungen und Bedrohungen nicht selbst zum Tun von Übel und Unrecht verleiten zu lassen, sondern sich stattdessen

---

<sup>161</sup> Vgl. HOSSFELD/ZENGER 1993, 229f, oder SAUR 2015, bes. 187–192. S. weiterhin Anm. 162. Eine umfassende und darüber hinausgehende Auflistung aller in Psalm 37 vertretenen weisheitlichen Formelemente findet sich bei WITTE 2013, 419f:

- die Ermahnungen, Warnungen und Verbote (V.1.3.5.7–8.27.34.37),
- die Verheißungen für die, mitunter aus der Perspektive eines lebenserfahrenen Lehrers, im Du Angesprochenen (V.4.6.10.34, vgl. auch V.13.18.23.28.33),
- die allgemeine Gegenüberstellung des Schicksals der Frommen (צדיקים, ענויים, תמימים, חסידים) und der Frevler (רשעים, מרעים, עולים, ישרים),
- die autobiographische Berufung auf Erfahrung (V.10b.25–26.35–36),
- der komparative טוב-Spruch (V.16) und Vergleiche (V.2.20.35),
- Begriffe wie הגה, ידע, לב, בין, לשון,
- die den Psalm prägende Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes und seinem Recht (V 6.28), der den Frommen, auch wenn er gegenwärtig unter der Bedrückung durch die Frevler leidet, letztlich belohnt und den Frevler untergehen lässt,
- das Ideal des Frommen als eines in stiller Hoffnung auf Jhwhs Eingreifen Wartenden, dabei auf Eifer und Zorn Vernichtenden, das seine nächsten Parallelen im Ideal des Weisen in ägyptischen Lebenslehren besitzt, und als eines sich durch vorbildliches Sozialverhalten auszeichnenden Menschen (z.B. V.21)
- der aus der Vergänglichkeitsklage stammende, hier aber auf den Untergang der Frevler angewandte Vergleich des menschlichen Lebens mit schnell vertrocknendem Gras (V.2, vgl. Jes 40,6; Ps 103,15; Hi 14,2; 24,24).

Es sei neben all diesen Ähnlichkeiten jedoch betont, dass gerade die in Psalm 37 so prominente Landthematik in weisheitlichen Texten sonst i.d.R. nicht zu erwarten wäre, vgl. auch SAUR 2016, 382. Für weisheitliche Stilelemente im Allgemeinen sei auf WESTERMANN 1990 verwiesen.

<sup>162</sup> So etwa auch GERSTENBERGER 1988, 159. Es sei bereits auf den in Kap. III.1. dargestellten Konkordanzbefund verwiesen, aus dem Parallelen und Unterschiede u.a. mit alttestamentlicher Weisheitsliteratur hervorgehen.

<sup>163</sup> Vgl. auch OEMING 2000, 205f: „Ps 37 ist ein erstaunliches Gedicht! Eigentlich ist es gar kein Psalm, jedenfalls kein Gebet; es handelt sich vielmehr um eine reine Belehrung, ohne eine Anrede an Gott. Es vereint typisch weisheitliche Gattung wie Mahnung, Weisung, bedingte Verheißung, Besser-als-Spruch, biographischer Bericht und könnte ohne weiteres im Buch der Sprüche stehen.“

<sup>164</sup> S. dazu insb. Kap. III.3.2.

ganz auf JHWH auszurichten, ihm zu vertrauen und an der Gewissheit der endzeitlichen Rettung durch JHWH festzuhalten. Den Gegensatz bilden dabei die beiden Gruppen „Gerechte“ und „Frevler“, deren Bestimmungen, einschließlich ihres Handelns und ihres eschatologisch zu erwartenden Geschicks, kontrastiert werden. Zur Bezeichnung der beiden Gruppen werden überwiegend die Chiffren צדיק(ים) und רשע(ים) sowohl im Singular als auch im Plural gebraucht.<sup>165</sup> Darüber hinaus finden aber auch noch eine Reihe synonyme Begriffe Verwendung, weshalb in dieser Arbeit die Chiffren stets in Anführungsstrichen geschrieben werden, um zu signalisieren, dass damit sowohl der jeweils andere Numerus als auch die Synonyme mit gefasst sind. Dass sowohl Singular- als auch Pluralbezeichnungen verwendet werden, wird vermutlich nicht mit Inkonsistenzen im Text zu erklären sein, sondern damit, dass hier neben der Gemeinschaft der „Gerechten“ im Sinne von Gemeinschaftserhaltung und sozialem Miteinander, in dem sich die Beziehung zu JHWH spiegelt, durchgehend auch der einzelne „Gerechte“ in ureigener und höchst existentialer Weise gemeint ist.<sup>166</sup> Um die Thematik der Gruppenzugehörigkeit und das vermeintliche Ringen um das Du kreisen die insgesamt 40 Verse mithilfe unterschiedlicher Bilder, und so wird der Psalm alternativ häufig als Belehrung<sup>167</sup>, weisheitliche Lebenslehre<sup>168</sup> oder Lehrdichtung<sup>169</sup> beschrieben. Jedoch bleibt bei diesen Deutungen der existentielle Aspekt, den Psalm 37 mitführt, außer Acht. Ein wie auch immer gearteter Bildungsaspekt spielt in jedem Fall eine Rolle, wie die Häufung an Imperativen, Vetitiven und Prohibitiven nahelegt.

Beim Kreisen von Psalm 37 um seinen Inhalt stechen Wiederaufnahmen von sowohl stilistischen und grammatikalischen Strukturen wie auch von Wortmaterial

---

<sup>165</sup> Auch der Pescher 4Q171 macht zwischen Sg. und Pl. keinen Unterschied. Vgl. z.B. u. in Kap. IV.1. 4Q171 II,13–16, Lemma und Kommentar zu Ps 37,12f (Strophe י): Die י-Strophe wird nicht getrennt, sondern geschlossen im folgenden Abschnitt kommentiert. Gewidmet wird sich hier der kontextualisierenden Auslegung von רשע in der ersten Kommentarthälfte und in der zweiten von צדיק. Diese erfolgt abweichend vom Lemma im Plural, womit bestätigt wird, dass auch für den Pescher Singular und Plural der Gruppenbezeichnungen verschwimmen und es eine Unterscheidung unnötig macht.

<sup>166</sup> So auch GOLDINGAY 2006, 522; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 231f.273; RUIZ 2009, 31. Das Nebeneinander von beiden Numeri bei der Thematisierung von „Gerechten“ und „Frevlern“ als Ausdruck dafür, dass es um die Gruppe und jeden Einzelnen darin geht, ist auch aus anderen Texten bekannt, vgl. etwa MEINHOLD 2006, 380f.

<sup>167</sup> OEMING 2000, 205f.

<sup>168</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 229.

<sup>169</sup> KRAUS 1978a, 439; WITTE 2013, 419.

besonders heraus. Da es sich bei Psalm 37 um keinen klassischen Psalm, das heißt einen Gebetstext, handelt, verfügt er über keinerlei strukturgebende Gattungsmerkmale wie andere große Psalmengattungen.<sup>170</sup> Grundlage für die Erstellung einer Gliederung, wie sie im nächsten Abschnitt erfolgt, können daher nur innere Kriterien sein.

## 2. Gliederung

Dem Psalm wird oftmals unterstellt, eine bloße Aneinanderreihung einzelner Sätze ohne jeglichen gedanklichen Fortschritt zu sein.<sup>171</sup> Von dieser vordergründigen Annahme ausgehend ist eine Gliederung nur schwerlich vorzunehmen, was zur Folge hat, dass einige Kommentatoren solche Versuche gänzlich unterlassen und lediglich die Verse einzeln besprechen.<sup>172</sup> Sofern andernfalls Gliederungsvorschläge unterbreitet werden, fallen diese recht unterschiedlich aus. Von zwei- bis zu sechsteiligen Gliederungen ist nahezu alles vertreten. Ein kurzer Überblick sei, gebündelt in Gruppen, an dieser Stelle gegeben.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> So umstritten die Zuweisung in feste Psalmengattungen auch sein mag, sind damit zumindest mehr oder weniger grobe Strukturmerkmale verbunden. Psalm 37 lässt sich jedoch in keine der Gattungen nur ansatzweise einordnen, weil er letztlich als formales Unikum einen Fremdkörper im Psalter darstellt. S. zu letzterem auch Kap. III.2. Die Charakterisierung von Psalm 37 als „Unikum“, wie er mehrfach in dieser Studie beschrieben werden wird, geht auf ein ausführliches Gespräch mit Hermann Spieckermann im Juli 2016 zurück.

<sup>171</sup> Das „Fehlen eines in sich geschlossenen Gedankenfortschritts“ unterstellt etwa WEISER 1966, 202; den Vorwurf, „keine strenge gedankliche Ordnung“ aufzuweisen, macht GUNKEL 1986, 156; ähnlich 1975, 386. Weiterhin HENGSTENBERG 1843, 265f; HUPFELD 1888, 540; BAETHGEN 1892, 104; OEMING 2000, 206; SCHAEFER 2001, 91: „What results is a collection of diverse elements, somewhat disjointed and repetitive.“; ähnlich KRAUS 1978a, 439; GOLDINGAY 2016, 517; ferner KITTEL 1929, 137, oder weniger deutlich auch ROGERSON / MCKAY 1977, 170; dagegen sprechen sich BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 186, aus. Doch vereinzelt setzt inzwischen ein „Umdenken“ ein, vgl. beispielhaft das Geleitwort N. Lohfinks SJ in RUIZ 2015, 7.

<sup>172</sup> Reine Vers- oder Strophenkommentierungen – gelegentlich in Zusammenfassung zweier inhaltlich ähnlicher Strophen – ohne jegliche Gliederungsversuche nehmen HENGSTENBERG 1843; HUPFELD 1888; BAETHGEN 1892; DUHM 1899; GUNKEL 1986; WEISER 1966; CRAIGIE 1983; SCHÖKEL / CARNITI 1994; SAUR 2016 vor. BLAISING / HARDIN 2008 geben eine versweise Auslegung unkommentierter Zitate von antiken christlichen Autoren. Weniger systematische und statt an den Strophen sich an einzelnen Wendungen und Worten orientierende Kommentierungen sind bei DE WETTE 1856; HITZIG 1863; BAETHGEN 1892; KITTEL 1929 und DAHOOD 1965 zu finden. MAYS 1994 und SCHAEFER 2001 geben eine Gesamtkommentierung auf das Ganze des Psalms zielend ebenfalls ohne Gliederungsversuch.

<sup>173</sup> Der hier gegebene Überblick beansprucht keine Vollständigkeit, gibt aber dennoch ein gutes Bild des Spektrums. Gesamtkommentierungen, die auf das Ganze des Psalms bedacht sind, ohne eine Auslegung einzelner Strophen, geben GERSTENBERGER 1988; LOHFINK 1994/1995 und

Samuel L. TERRIEN (2003) spricht zwar von „lines of symmetrically ascending and descending patterns around scintillating core verses (vv. 1–7 with v. 4 and vv. 22–30 with v. 27)“, kommentiert den Psalm dann aber von dieser Beobachtung abweichend zweiteilig in den VV. 1–22 und 23–40. Eine zweiteilige Gliederung findet sich ebenfalls bei Claus WESTERMANN (1996), der den Psalm in einen Rahmen in den VV. 1–8 und 39–40 in der 2. Person und einen Vertrauenspsalm in den VV. 9–39 in der 3. Person unterteilt. Die VV. 39f seien daran bereits angeglichen. Dass jedoch auch im Mittelteil des Psalms mehrere Formulierungen in / an die 2. Person enthalten sind, wird nicht berücksichtigt.

Dreiteilige Gliederungen in die VV. 1–11//12–26//27–40 bieten folgende Analysen: Frank-Lothar HOSSFELD / Erich ZENGER (1993) „unter Berücksichtigung syntaktischer und semantischer Gesichtspunkte“<sup>174</sup>; Norbert LOHFINK (1995), der „im Sinne der Sprechakttheorie von den pragmatischen Intentionen [... ausgeht], die sich in den einzelnen Texten des Psalters äußern“<sup>175</sup> und zudem die Verteilung von bestimmten Wörtern und Wendungen hinzuzieht; Huber IRSIGLER (1997) mit einer Einteilung in drei „Redephasen“<sup>176</sup>. Auf diesen beziehen sich Claudia STICHER (2002) und Narciso CRISANTO TIQUILLAHUANCA (2008), letzterer mit zusätzlicher Abteilung der VV. 1f als „Einleitung“ des Gedichts und thematischen Überschriften der eigentlichen drei Teile von „Aufforderung an das Gegenüber und deren Begründung“, „Die Belehrung für den Zuhörer“ und „Die Aufforderungen an den Angeredeten und Begründungen“ unter Berücksichtigung der „Analyse der sprachlichen Elemente des Textes und [...] Verwendung der Verben“ sowie ebenfalls einer symmetrischen Verteilung wichtiger Wendungen und Begriffe<sup>177</sup>.

---

STICHER 2002. Ihre Gliederung machen ROGERSON / MCKAY 1977; KRAUS 1978a; KECK 1996; WESTERMANN 1996; SEYBOLD 1997; LIMBURG 2000; OEMING 2000; TERRIEN 2003; BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014 und DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014 zur Grundlage der Kommentierung. Strophenkommentierungen – aber auch ein Gliederungsvorschlag – finden sich bei DELITZSCH 1883; BRIGGS / BRIGGS 1952; HOSSFELD / ZENGER 1993; GOLDINGAY 2006; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008 und RUIZ 2009; 2015.

<sup>174</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 230.

<sup>175</sup> LOHFINK 1994/1995, Kap. IV.3; jedoch entkräftet er diese Gliederung implizit selbst dadurch, dass er sehr ähnliche Gliederungen in die VV. 1–13//14–26//27–40 von Jacob Bazak und Pierre Auffret als „sekundäre Textsystematisierung“ klassifiziert und benötigt für seine eigene Interpretation Textrekonstruktionen, für die es, wie o. gezeigt, keine stichhaltigen Gründe gibt, da der MT eine sehr gute, wenn nicht nahezu fehlerfreie Version von Ps 37 zu enthalten scheint.

<sup>176</sup> IRSIGLER 1997, 74; 1999, 260f.

<sup>177</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, v.a. 174f.

Auch bei Eleuterio R. RUIZ (2009; 2015) findet sich diese Gliederung, der die drei Teile mit „Aufforderung“, „Darlegung“ und „ermahnend-aufforderndes Moment“ beschreibt. Wesentliches Gliederungsmerkmal sind hier die Imperative, die im ersten Teil gehäuft, im letzten Teil vereinzelt und im mittleren Teil gar nicht vorkommen. RUIZ unterteilt diese drei Hauptteile in weitere Unterabschnitte, sodass sich folgende Feingliederung ergibt: VV. 1–11(=1–6+7–11)//12–26(=12–19+20+21–26)//27–40(=27–33+34–40).<sup>178</sup> Mit einer leichten Abweichung schlägt James LIMBURG (2000) eine Einteilung nach Themen in die VV. 1–9//10–26//27–40 vor. Eine Gliederung in drei Teile bietet auf Grundlage von semantisch-strukturellen Überlegungen darüber hinaus Pierre AUFFRET (2003) in die VV. 1–9//10–20//21–40.

Vierteilige Gliederungen finden sich wie folgt: Franz DELITZSCH (1883) nimmt eine strophenweise Kommentierung vor und schließt sich darüber hinaus einer Einteilung in vier Abschnitte in die VV. 1–11//12–20//21–31//32–40 durch Ferdinand HITZIG (1863) an. Als Kriterium für diese Einteilung dienen die „gleichartigen Anfänge רָשַׁע רָשַׁע, לְוָה רָשַׁע, צוֹפֵה רָשַׁע v. 12. 21. 32“.<sup>179</sup> Auch John W. ROGERSON / John W. MCKAY (1977) und Klaus SEYBOLD (1997) kommen auf diese Einteilung: Ersterer unterteilt lediglich in „convenient sections“ „for the purpose of [... the] commentary“ ohne zu erläutern, wie genau sie auf diese Einteilung kommen,<sup>180</sup> und letzterer gelangen durch eine thematisch orientierte Gliederung hierher, bei der „Spruchserien“ von jeweils zehn und zwölf Versen aufgrund von Stil- beziehungsweise Modiwechseln gebildet werden.<sup>181</sup> Eine etwas andere vierteilige Gliederung findet sich bei Markus WITTE (2013) in die VV. 1–11+12–22+23–33+34–40 aufgrund von inhaltlicher Schwerpunktsetzungen (Ermahnung, Belehrung, Unterweisung, Ausblick).<sup>182</sup> Die Gliederung in die VV. 1–11+12–20+21–29+30–40, wie sie auch in dieser Arbeit nachfolgend vorgenommen ist, findet sich bei Hermann

<sup>178</sup> Vgl. RUIZ 2009, 10f (127f); ohne weitere Untergliederung 2015, 20.

<sup>179</sup> HITZIG 1863, 203, und DELITZSCH 1883, 314; in neuerer Literatur verweist z.B. BUTTING 2008, 212, darauf, bei der sich ebenfalls eine vierteilige Gliederung in die VV. 1–11.12–20.21–31.32–40 findet.

<sup>180</sup> ROGERSON / MCKAY 1977, 170.

<sup>181</sup> SEYBOLD 1997, 155, der in der Gliederung eine Orientierung an den Redeeinheiten im Buch Hiob erkennt.

<sup>182</sup> WITTE 2013, 419.

RIDDERBOS (1972), Hans-Joachim KRAUS (1978a) sowie zuletzt bei Walter BRUEGGEMANN und William H. BELLINGER (2014).

Fünfteilige Gliederungen sind bei folgenden Kommentatoren zu finden: Leander E. KECK (1996) teilt den Psalm zur Kommentierung in die Abschnitte VV. 1–11//12–20//21–26//27–29//30–40. Eine weitere fünfteilige Gliederung gibt John GOLDINGAY (2006). Er stellt Strophen unter thematischen Überschriften wie folgt zusammen: VV. 1–6//7–15//16–26//27–33//34–40. Eine ähnliche Gliederung in die VV. 1–11//12–15//16–26//27–33//34–40, die sich lediglich in der Unterteilung der ersten beiden Abschnitte unterscheidet, findet sich auch bei Nancy DECLAISSÉ-WALFORD / Rolf A. JACOBSON / Beth LaNeel TANNER (2014). Genaue Kriterien für diese Zuordnungen werden in diesen Kommentaren nicht gegeben.

Wilhelm M. L. DE WETTE (1856) bietet eine thematische Zusammenstellung aufeinanderfolgender Verse in sechs Blöcken, VV. 1–8//9–11//12–15//16–26//27–33//34–40, was der Ansatz einer Gliederung sein könnte. Allerdings mangelt es an weiteren Kriterien für die Einteilung. Eine sechsteilige Gliederung unternimmt Erhard S. GERSTENBERGER (1988) in die VV. (1a//)1b–7b//7c–11//12–15//16–26//27–33//34–40 mit folgenden Überschriften: „Superscription“, „Admonition“, „Admonition and promise“, „Description of enemy, imprecation“, „Description of righteous and wicked“, „Admonition and promise“ und orientiert sich bei der Einteilung v.a. an den verschiedenen Modi im Psalm. Ebenfalls eine sechsteilige Gliederung bietet Manfred OEMING (2000) mit folgender Zusammenstellung: 1–11//12–20//21–22//23–29//30–34//35–40. Er wählt diese Einteilung, da die „wiederkehrende Doppelhoffnung“ von Landverheißung für die „Gerechten“ und Gerichtsankündigung für die „Frevler“ Gliederungsprinzip des Psalms seien.<sup>183</sup>

Charles A. BRIGGS / Emilie G. BRIGGS (1952) bieten ebenfalls eine thematische Zusammenstellung aufeinanderfolgender Verse in insgesamt sieben Abschnitten, VV. 1–6//7–11//12–17//18–22//23–28a//28b–33//35–40 (mit V. 34 als liturgischer Glosse), geben aber ebenso wie einige andere Kommentatoren keine Kriterien an, die daraus einen festen Gliederungsversuch erkennen lassen könnten.

---

<sup>183</sup> OEMING 2000, 206.

Die folgende, nach Anzahl der Unterteilungen sortierte, Tabelle visualisiert zusammenfassend die Unterschiede in den Gliederungen und weist so ebenfalls auf Gemeinsamkeiten in der Abteilung hin.

Strophe	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	
Terrien																							
Westermann																							
Hossf./Zen.																							
Lohfink																							
Irsigler																							
Sticher																							
Crisanto-T.																							
Ruiz																							
Limburg																							
Auffret																							
Hitzig																							
Delitzsch																							
Roger./Mc.																							
Seybold																							
Kraus																							
Bruegge./B.																							
Ridderbos																							
Keck																							
Witte																							
Goldingay																							
deClaisé.																							
de Wette																							
Gerstenb.																							
Oeming																							
Briggs/Brig.																							

Die vorangehende Tabelle macht noch einmal deutlich, wie sehr die Unterteilungen von Psalm 37 in zwei- bis siebengliedrige Varianten sich voneinander unterscheiden. Problematisch bei nahezu allen Gliederungsvorschlägen ist, dass es an klaren Kriterien mangelt, an denen die jeweilige Gliederung festgemacht wird – was dem Genre des Kommentars geschuldet sein wird –, sodass sie gelegentlich etwas willkürlich wirken. Wenn überhaupt Kriterien benannt werden, so sind diese meist nur auf einen oder wenige Aspekte beschränkt, wie auf semantische / thematische Zusammenstellungen, syntaktische Beobachtungen mit besonderer Berücksichtigung von Modiwechseln, stilistische Wechsel zwischen Paränese und Argumentation. Lediglich in längeren Ausarbeitungen finden sich weitere Kriterien wie die systematische Verteilung wichtiger Wendungen oder Wörter. Doch selbst dies reicht allein nicht aus. Gerade semantische / thematische Kriterien laufen Gefahr, zu subjektiv zu sein. Dementsprechend bietet diese Arbeit eine Gliederung, die die genannten Kriterien erweitert und zwei zusätzliche Aspekte mit in die Beurteilung hineinnimmt: Wortverbindungen und Subjekt-Objekt-Verteilungen. Beides sind innere Kriterien, da, wie bereits gesagt, äußere Kriterien nicht greifen. Zudem sind die in dieser Arbeit berücksichtigten Kriterien in größtmöglichem Maße objektiv.<sup>184</sup>

Psalm 37 ist aus einem engen Netz von Wiederaufnahmen, Weiterentwicklungen, Gegensatzbildungen usw. gewoben, die allesamt v.a. über die Verwendung gleichen Wortmaterials und gleicher Satzstrukturen erzeugt werden. Bereits Norbert LOHFINK und in dessen Gefolge Narciso CRISANTO TIQUILLAHUANCA legen ihrer Gliederung gleichmäßige Verteilungen unterschiedlicher Wendungen und wichtiger Wörter zugrunde, und auch Frank-Walter HOSSFELD und Erich ZENGER weisen darauf hin, dass „zwei benachbarte Sprüche immer durch mindestens ein gemeinsames Stichwort verbunden“ seien.<sup>185</sup> Ebenso machen Ferdinand HITZIG

---

<sup>184</sup> Besonders fallen die Verbindungscluster auf, koloriert man die jeweiligen Wurzeln und ihre Derivate in unterschiedlichen Farben. Dies bildet das im Psalm enthaltene Gliederungssystem inkl. seiner Einschnitte ziemlich genau ab, sodass relativ wenig Interpretationspielraum bleibt. Die farbliche Darstellung ließ sich hier jedoch nicht abdrucken, sodass die Tabelle am Ende dieses Abschnitts auszureichen hat.

<sup>185</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 230. Dass über Stichworte Verbindungen in Psalm 37 in besonderer Weise hergestellt werden, ist korrekt; dass jedoch diese Verbindungen zwingend immer zwischen zwei benachbarten Sprüchen bestehen, nicht. Die Bögen sind teilweise weiter zu fassen.

und Franz DELITZSCH auf die gleichartigen Satzanfänge in den VV. 12.21.32 aufmerksam und dies zum Kriterium ihrer Gliederung. Dennoch gibt es die Vielfalt der unterschiedlichen Gliederungsmodelle, da auch die Selektion von Kriterien nicht umfassend ist und zu kurz greift, sodass nur ein verzerrtes Bild der in dem Psalm selbst angelegten Gliederung erzeugt werden kann.

Im Folgenden wird eine eigenständige Gliederung in vier Teile (VV. 1–11//12–20//21–29//30–40 – den oben genannten vierteiligen Gliederungen also gleich oder ähnlich denen von BRUEGGEMANN / BELLINGER, KECK, KRAUS, RIDDERBOS oder SEYBOLD) angeboten, die sich sowohl aus inhaltlichen und syntaktischen Aspekten, hier insbesondere aus Subjekt- und Objektverteilungen, sowie aus Wortverbindungen ergibt.<sup>186</sup> Modi- und Stilwechsel sowie die systematische Verteilung von Wendungen und Begriffen auf die unterschiedlichen Teile sind ebenfalls berücksichtigt. Unterstrichen werden kann diese Gliederung zusätzlich noch durch eine im Fach nahezu ungeachtete Methode, und zwar durch zahlensymbolische und zahlentheoretische Aspekte (s. Kap. III.3.4.), worauf bereits an dieser Stelle verwiesen sei.

Eine tabellarische Übersicht über die Wortverbindungen, das heißt Wiederholungen von Wurzeln beziehungsweise ihrer Derivate, sowie eine Statistik dazu sei auf der folgenden Doppelseite vorangestellt. Verbindungen, die lediglich in einem der vier Psalmteile belegt sind, sind dabei fett gedruckt; Belege, die sich über mehrere Teile erstrecken, kursiv.

---

<sup>186</sup> Sog. „Keywords“, Wort-Assoziationen und weitere Zusammenhänge innerhalb der einzelnen *Vacat*-Abschnitte scheinen auch für die Auslegung des Psalms im Pescher 4Q171 leitend gewesen zu sein und die einzelnen Pescherabschnitte zu bestimmen, s. dazu insb. KEENER 2012, 99f.108–110; ferner KATZIN 2004, 122.

Wortverbindungen nach Teilen resp. Versen	I (VV. 1–11)											II (VV. 12–20)									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	
אחרית																					
אין									2												
איש							X														
ארץ			X						X	X											
בוא													X		X						
בטח			X		X																
בקש																					
ברך/ברכה																					
דרך					X		X							2							
היה																		X			
זרע																					
חנן																					
חסיד/חסד																					
חרב															X	X					
חרה	X						X	X													
טוב			X												X						
יד																					
יהוה			X	X	X		X		X							X	X			X	
יום														X			X	X			
ירש									X		X										
ישר														X							
כלה																				2	
כרת									X												
לב				X											X						
לוה																					
משפט/שפט							X														
נפל															X						
נתן				X																	
סמך																	X				
עולם																		X			
עזב									X												
ענג				X							X										
עשה	X		X		X		X														
עת																				X	
פלט																					
צדיק/צדקה							X						X			X	X				
קוה									X												
קשת																					
ראה														X							
רב											X					X					
רע/רעע	X								X	X										X	
רשע											X			X		X	X			X	
שבר																	X	X			
שכן				X																	
שלום											X										
שמר																					
תמימים																		X			
תשועה/ישע																					
Teilbezogene Statistik	34+7 (= 41)											28+10 (= 38)									
	Gesamtwortzahl: 84 (= 100%)											Gesamtwortzahl: 67 (= 100%)									
	- davon Gesamtzahl Wortverbindungen: 41 = 48,81%											- davon Gesamtzahl Wortverbindungen: 38 = 56,72%									
	- davon Verbindungen zu anderen Teilen: 34 = 40,48%											- davon Verbindungen zu anderen Teilen: 28 = 41,79%									
	- Verbindungen zu Teil II: 15											- Verbindungen zu Teil I: 17									
	(davon ohne weitere Verbindungen zu III u. IV: 1)											(davon ohne weitere Verbindungen zu III u. IV: 1)									
	- Verbindungen zu Teil III: 27											- Verbindungen zu Teil III: 23									
	(davon ohne weitere Verbindungen zu II u. IV: 7)											(davon ohne weitere Verbindungen zu I u. IV: 3)									
	- Verbindungen zu Teil IV: 23											- Verbindungen zu Teil IV: 18									
	(davon ohne weitere Verbindungen zu II u. III: 5)											(davon ohne weitere Verbindungen zu I u. III: 3)									
	- davon Belege mit ausschließlich internen Verbindungen: 7 = 8,33%											- Belege mit ausschließlich internen Verbindungen: 10 = 14,93%									

Wortverbindungen nach Teilen resp. Versen	III (VV. 21–29)									IV (VV. 30–40)										=			
	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39		40		
אחרית																X	X						2
אין															X								3
איש																X							2
ארץ		X							X				X										6
בוא																							2
בטח																							2
בקש					X						X				X								3
ברך/ברכה		X				X																	2
דרך			X										X										6
היה					X																		2
זרע					X	X		X															3
חנן	X					X																	2
חסיד/חסד								X													X		2
חרב																							2
חרה																							3
טוב							X																3
יד				X								X											2
יהוה			X	X				X				X	X					X	X				15
יום						X																	4
ירש		X						X					X										5
ישר																X							2
כלה																							2
כרת		X						X					X				X						5
לב											X												3
לוה	X					X																	2
משפט/שפט								X		X		X											4
נפל				X																			2
נתן	X																						2
סמך				X																			2
עולם							X	X															3
עזב					X			X				X											4
ענג																							2
עשה							X																5
עת																			X				2
פלט																						2	2
צדיק/צדק	X				X				X	X		X						X					10
קוה													X										2
קשת																							2
ראה					X								X	X		X							5
רב																							2
רע/רעע								X															5
רשע	X							X				X	X	X	X		X			X	X		14
שבר																							2
שכן								X		X													3
שלום																	X						2
שמר								X					X				X						3
תמימים																	X						2
תשועה/ישע																			X	X			2
Teilbezogene Statistik	35+9 (= 44)									38+6 (= 44)													
	Gesamtwortzahl: 69 (= 100%) - Gesamtzahl Wortverbindungen: 44 = 63,77% - Verbindungen zu anderen Teilen: 35 = 50,72% - Verbindungen zu Teil I: 24 (davon ohne weitere Verbindungen zu II u. IV: 3) - Verbindungen zu Teil II: 18 (davon ohne weitere Verbindungen zu I u. IV: 6) - Verbindungen zu Teil IV: 25 (davon ohne weitere Verbindungen zu I u. II: 4) - Belege mit ausschließlich internen Verbindungen: 9 = 13,04%									Gesamtwortzahl: 77 (= 100%) - Gesamtzahl Wortverbindungen: 44 = 57,14% - Verbindungen zu anderen Teilen: 38 = 49,35% - Verbindungen zu Teil I: 26 (davon ohne weitere Verbindungen zu II u. III: 4) - Verbindungen zu Teil II: 21 (davon ohne weitere Verbindungen zu I u. III: 3) - Verbindungen zu Teil III: 30 (davon ohne weitere Verbindungen zu I u. II: 5) - Belege mit ausschließlich internen Verbindungen: 6 = 7,79%													

## 2.1. Teil I: VV. 1–11

Wie aus der Bündelung der Kommentarliteratur und insbesondere der zusammenfassenden Tabelle vorweg hervorgeht, lassen sich die VV. 1–11 noch recht eindeutig vom übrigen Psalm abgrenzen, sodass im Gegensatz zu den restlichen Versen diese Einteilung in der Forschung überwiegend Zustimmung findet.<sup>187</sup> Charakteristisch für diesen Teil ist die Häufung von Vetitiven (VV. 1; 7b; 8) und Imperativen an die 2. P. Sg. (VV. 3.4.5.7.8). Die VV. 1f und 8f bilden durch ihre ähnliche syntaktische und semantische Struktur von zwei Aufforderungen und einem folgenden kausativen כִּי sowie durch die Wiederaufnahme von מרעים aus V. 1 in V. 9 einen Rahmen (im Druckbild im doppelten Kasten unterlegt). Ausschließlich in den VV. 2.9 ist innerhalb der VV. 1–9 vom Vergehen der מרעים die Rede. Verbote und Appelle (im Druckbild fett) überwiegen und strukturieren den ersten Teil des Psalms. Sie sollen das angesprochene Du davon abhalten, angesichts der eigenen Anfechtung durch die „Frevler“ selbst Übel zu tun. Gebündelt werden all diese Verbote und Appelle in V. 8b mit der Infinitivkonstruktion אַךְ-לְהִרְעֵ (im Druckbild unterstrichen).

- (1) אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה
- (2) כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון
- (3) בטח ביהוה ועשה טוב שכך ארץ ורעה אמונה
- (4) והתענג על יהוה ויתן לך משאלת לבך
- (5) גול על יהוה דרכך ובטח עליו והוא יעשה
- (6) הוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים
- (7) דום ליהוה והתחולל לו
- אל תתחר במצליח דרכו באיש עשה מזמות
- (8) הרף מאף ועזב חמה אל תתחר אך להרע
- (9) כי מרעים יכרתון וקוי יהוה המה יירשו ארץ
- (10) ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו
- (11) וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום

---

<sup>187</sup> Lediglich WESTERMANN 1996; LIMBURG 2000 und GOLDINGAY 2006 teilen nach V. 11 in keiner Weise ab; bereits innerhalb des ersten Teils unterteilen CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008; DE WETTE 1865; BRIGGS / BRIGGS 1952 und GERSTENBERGER 1988, wodurch jedoch die Struktur zerstört wird. Ferner auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008 und RUIZ 2009 / 2015 in seiner Feingliederung.

Durch die Wiederaufnahme der gleichen Wurzel, רעע, die in den rahmenden VV. 1.9 für die Bezeichnung der „Frevler“ als „Übeltäter“ verwendet wird, wird ein grundlegendes Kriterium für die separierende Gruppenzugehörigkeit aufgestellt: Um eben nicht selbst durch das Tun von Übel den מרעים zugehörig zu werden, wird in unterschiedlichen Ausdrücken an das Du appelliert, sich stattdessen voll und ganz auf JHWH auszurichten (V. 7a), ihm zu vertrauen (VV. 3.5), sich an ihm zu erfreuen (V. 4) und ihm den eigenen Weg zu überlassen (VV. 5). Denn gerade die Bezogenheit auf Gott fehlt den מרעים: Nach V. 7b sind sie ihr eigener Herr, verhelfen ihrem eigenem Weg zu Sieg, wollen letztlich ihr Geschick selbst wenden. Doch ohne auf JHWH zu vertrauen, werden sie verdorren und ausgerottet werden (VV. 2.9). Die aber auf JHWH harren (V. 9), werden gerade nicht selbst um ihr Wohlergehen kämpfen, sondern von JHWH „die Bitten des Herzens“ erlangen (V. 4). Wie Licht wird ihre Gerechtigkeit erleuchtet (V. 6) und ihnen wird das Land zu Teil werden (VV. 9.11). Auf die VV. 8bf laufen die ersten, den Psalm paränetisch eröffnenden Verse zu und münden damit in der Landesverheißung. Zusammen mit den VV. 10f, die sich ergänzend an die paränetische Eröffnung anschließen, geben die vier Verse die Richtung an, die in den folgenden Teilen konkreter wird. Schon in V. 10 heißt es, dass die „Frevler“ in naher Zukunft nicht mehr (da) sein werden, was bereits als ein Verweis auf die eschatologische Ausrichtung des Psalms zu lesen ist.

Die VV. 10f fallen aufgrund ihrer syntaktischen Verschiedenheit ohne jegliche Verwendung volitiver Modi aus dem Rahmen, sodass es zu erwägen gilt, ob die Verse zum nächsten Teil, zu den VV. 12–20, zu ziehen sind oder sie eine Einheit mit den VV. 1–11 bilden. Neben der syntaktischen Verschiedenheit fällt außerdem die Wiederholung der Landverheißung in zwei aufeinanderfolgenden Strophen auf. Bezieht man aber die innere Erzähllogik mit ein, so lässt sich diese Doppelung recht gut mit der Aufgewühltheit der vorherigen Verse erklären. Die Unruhe der wiedergegebenen Situation, die sich literarisch in der Häufung der Mahnungen, Warnungen und Appelle ausdrückt, macht eine doppelte Beteuerung nicht unwahrscheinlich und wirkt an dieser Stelle allemal stimmiger als sie es zu Beginn des düsteren Teils würde, der v.a. die „Frevler“ zeichnet.

Die am häufigsten gebrauchte Chiffre für die „Frevler“, רשע (o. grau unterlegt), findet ihren ersten Beleg in V. 11, obwohl zur Bezeichnung dieser Gruppe zuvor in den VV. 1.8 ausschließlich מרעים Verwendung fand und die Chiffre für die „Gerechten“, צדיקים/צדיק, sowohl in den VV. 1–9 wie auch in den VV. 10f ausbleibt. Auch dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass die VV. 10f nicht zu den vorhergehenden, sondern zu den nachfolgenden Versen zu zählen sein könnten. Doch wie bereits die gleiche Wurzel רעע auf der einen Seite zur Bezeichnung der Gruppenzugehörigen der „Frevler“ verwendet wird, steht sie auf der anderen Seite für ein Charakteristikum, das als Nicht-Tun gerade die Zugehörigen der Gruppe der „Gerechten“ auszeichnet. Verbal- und Nominalaussagen sowie jegliche weitere Formen der Charakterisierung der jeweiligen Gruppen sind im Psalm nicht voneinander zu trennen und dienen gerade in ihrer Verschränkung der dualistischen Scheidung der Gruppen. Demnach ist צדק in V. 6 bereits in Verbindung mit der Chiffre צדיקים/צדיק zu lesen, wodurch beide gegenläufigen Chiffren, רשע wie auch צדיק – erstere direkt und letztere indirekt –, bereits innerhalb der VV. 1–11 belegt sind.<sup>188</sup> Darüber hinaus wäre der inneren Erzähllogik nach eine Anrede des Du als צדיק aufgrund des paränetischen Stils an dieser Stelle deplatziert. Denn der äußeren Form nach wird gerade in diesem Teil des Psalms noch um die Gruppenzugehörigkeit des Angeredeten gestritten.<sup>189</sup> Daher ist es nur folgerichtig, dass die erste direkte Gegenüberstellung der beiden gegenläufigen Chiffren רשע und צדיק erst in dem Teil des Psalms erfolgt, in dem vom paränetischen Stil in den Aussagestil gewechselt wird und der gegenüberstellenden Beschreibung dient. רשע und צדיק werden so erstmals in V. 12 in direkter Gegenüberstellung belegt sein.

Ferner weisen die VV. 10f zwei weitere, kleinere Hinweise auf, einen grammatischen wie einen inhaltlichen, die für die Zuordnung zu den VV. 1–9 sprechen. Neben den vielen volitiven Modi ist ein Kennzeichen des ersten Teils die Verwen-

---

<sup>188</sup> Vgl. dazu auch חסיד/חסה in den VV. 28.40; קוה in den VV. 9.34; תמיד/תמם in den VV. 18.37. S. weiterhin die Besprechung der entsprechenden Begriffe in der strophenweisen Kommentierung in Kap. II.3.

<sup>189</sup> Die Aufgewühltheit der Situation erkennen auch die meisten anderen Kommentatoren; Stellvertretend seien hier die beiden Monographien CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 171, und RUIZ 2009, 128 / 2015, 22f, genannt.

dung des Hitpa'els / Hitpolels (im Druckbild kursiviert), das über diese Verse hinaus nur noch ein einziges Mal in V. 35 belegt ist. In den VV. 1–9<sup>190</sup> findet es sich dagegen gehäuft und wird in V. 11 nochmals aufgenommen. Zwei Wurzeln im Hitpa'el werden dabei mehrfach verwendet: Zum einen חרה dreifach in den VV. 1.4.8 sowie ענג doppelt in den VV. 4.11, wodurch die VV. 10f mit in die Hitpa'el/Hitpolel-Kette der ersten Verse eingebunden werden. Inhaltlich ist die Zeitangabe מעט עוד in V. 11 ein weiterer Hinweis (im Druckbild doppelt unterstrichen). Bereits in V. 2 ist durch מהרה eine Zeitangabe belegt, die in V. 10 dann konkretisiert und mit der Landverheißung in V. 11 in Verbindung gebracht wird. Nur noch eine kleine Weile dauere es, bis die Frevler nicht mehr seien und den „Gerechten“ (hier als ענוים) das Land zuteilwerde.

Weiterhin ist bei der Betrachtung des verwendeten Wortmaterials eine Art einheitliches Muster zu erkennen. In der jeweilig letzten Strophe eines Abschnitts wird jeweils ein Wort doppelt verwendet, also anscheinend bewusst wiederholt (im Druckbild hier und in den Folgenden, sowie in der Tabelle der Wortverbindungen im Kasten). An zwei der drei Stellen<sup>191</sup> ist dieses Wort sogar ausschließlich in diesen Versen belegt: In V. 20 כלה und in V. 40 פלט. In V. 11 findet sich dementsprechend eine Wiederholung des Wortes אין, das ein weiteres Mal in V. 36 belegt ist.<sup>192</sup> Die Wiederholung eines gleichen Wortes innerhalb eines Verses scheint für den Psalm keine Normalität zu sein und wird daher als gliederndes Element bewertet. So findet sich dieses Phänomen ansonsten nur noch bei דרך in V. 14, wo es allerdings einmal nominal und einmal verbal belegt ist und in unterschiedlicher Weise verwendet wird.<sup>193</sup>

Es lässt sich bereits an dieser Stelle festhalten, dass es trotz der syntaktischen Abweichungen und der inhaltlichen Irritationen Indizien dafür gibt, die VV. 10f zu den vorhergehenden VV. 1–9 statt zu den folgenden VV. 12ff zu zählen. Die Analyse der VV. 12ff wird diese Annahme im Folgenden weiter manifestieren.

<sup>190</sup> Insgesamt sieben Belege in den VV. 1.4.7(2).8.10.11.

<sup>191</sup> Zum Sonderfall des Abschlusses des dritten Teils in V. 29 s.u. II.2.3.

<sup>192</sup> Vgl. dazu auch die Tabelle o. in Kap. II.2. Die jeweiligen Stellen finden sich dort eingerahmt.

<sup>193</sup> דרך mit verbalem Beleg findet sich im Psalm nur an dieser Stelle. Der nominale Beleg wird dagegen im Rahmen der Wegmetapher mehrfach im Psalm wiederholt – jedoch an keiner Stelle innerhalb eines Verses doppelt; vgl. dazu die Tabelle o. in Kap. II.2.

## 2.2. Teil II: VV. 12–20

Maßgebend für die Beurteilung der VV. 10f sind nicht nur die Berührungspunkte zu den VV. 1–9, sondern gerade auch die Bewertung der nachfolgenden Verse, deren Ton ein gänzlich anderer ist und somit als Kontrastbefund zu gelten hat. Der sehr eigene Charakter, der die VV. 12–20 prägt, bildet sich vor allem in einem inhaltlichen Fokuswechsel wie auch im verwendeten Wortmaterial einschließlich der Wortverbindungen ab und macht in seiner Eindeutigkeit die Zusammenstellung in diese Gliederungseinheit letztlich unumgänglich.<sup>194</sup>

Im ersten Teil wurden die „Frevler“ noch recht allgemein als מרעים bezeichnet, deren böses und gottloses Handeln zwar erhitzen und erzürnen lässt, doch davon, dass die „Frevler“ eine konkrete Anfeindung für die „Gerechten“ darstellen, war noch nicht die Rede. Zu dieser Bedrohung werden sie erst durch die Verse dieses Abschnitts. Ihr Wirken wird nun dezidiert als in den Lebensraum der „Gerechten“ hineinreichend beschrieben. Ab V. 12 und weiter im Psalm ausschließlich bis V. 20 liegt der Fokus fast ausschließlich bei den „Frevlern“. Erstmals tritt der רשע in seinem negativen Handeln als aktives Subjekt auf und wird nun als Widersacher gegen die „Gerechten“ konkretisiert (VV. 12.14). Zuvor (vgl. VV. 2.9.10) war der „Frevler“ nur passives Subjekt, wo von ihrem Vergehen beziehungsweise ihrer Ausrottung die Rede war. Mit V. 12 setzt also eine neue Sinneinheit ein, die sich in den folgenden Versen fortsetzt. Das Ende bildet V. 20, dessen eröffnendes Partikel כִּי der Strophe ihre Eigenständigkeit entzieht, indem er einen Bezug fordert. Er kann entweder antithetisch zu V. 19 gelesen oder aber kausal in Bezug auf alles Vorangehende, was an dieser Stelle deutlich stimmiger erscheint und die Funktion eines Schlussverses unterstreicht.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Als ein Abschnitt innerhalb der Gliederung werden diese Verse außerdem von HITZIG 1863; DELITZSCH 1883; RIDDERBOS 1972; ROGERSON / MCKAY 1977; KRAUS 1978a; SEYBOLD 1997; BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014; KECK 1996 und OEMING 2000 gelesen. Selbst RUIZ 2009; 2015 als einer der Vertreter der Dreiergliederungen, die sich alle in gewisser Weise aufeinander beziehen und dementsprechend ähnlich argumentieren, nimmt V. 20 in seiner Feingliederung als Mitte des Psalms heraus und hebt ihn so besonders hervor.

<sup>195</sup> Einen zusätzlichen Grund, nach V. 20 einen Schnitt zu setzen und ab V. 21 einen neuen Teil beginnen zu lassen, sieht BARRÉ 1997, 208, im den Vers abschließenden Wort כִּלּוּ, das ein akrostichischer Endmarker sei.

Den Mittelpunkt dieser fünf Einzelsprüche bildet der „Besser-als“-Spruch in V. 16 mit dem folgenden kausalen כִּי-Satz. Die beiden ersten Verse kontrastieren aufs Stärkste die negative Gesinnung und das daraus ergehende negative Geschick der רִשְׁעִים, das in V. 15 in der Aussage, dass ihr Schwert, mit dem sie zuvor die „Gerechten“ bedroht hatten, ihnen ins eigene Herz dringen wird, gipfelt. Denn: „Besser das Wenige des Gerechten, als die Menge der vielen Frevler“. Mit der Wiederholung von שָׁבַר [Nif.] in V. 17 aus V. 15 wird nochmals das Vergehen der „Frevler“ betont und auch grammatikalisch in den Gegensatz zur Zuwendung JHWHs zu den „Gerechten“ gesetzt. Ihnen ist er nämlich dauerhaft eine Stütze, was durch den Gebrauch des Partizips als Ausdruck für zeitliche Dauer und Bestand im Gegensatz zum Imperfekt in Bezug auf die „Frevler“ dargestellt wird. Unterstützend wird konträr zu dem kommenden Tag der „Frevler“ (V. 13) der Tag der „Gerechten“ (hier תְּמִימִם) genannt und mit dem ewigen Erbe verbunden (V. 18). Diese Verheißung wird durch die nochmalige Beteuerung des Vergehens der „Frevler“ in den folgenden VV. 19f in umso helleres Licht gestellt.

Auffällig ist die Dominanz, mit der die „Frevler“ in den VV. 12–20 im Vergleich zum übrigen Psalm in Erscheinung treten.<sup>196</sup> Sonst bilden sie ausschließlich die Negativfolie – entweder in Bezug auf ihr Handeln oder auf ihren Ausgang – zu den „Gerechten“, wobei auf den „Gerechten“ der eigentliche Fokus liegt. Dieser Befund ist in der nachfolgenden Tabelle dargestellt, in der die jeweiligen Versteile auf die beiden Gruppen „Gerechte“ (in der jeweils linken Spalte) und „Frevler“ (in der jeweils rechten Spalte) nach Subjekten (und – im Zusammenhang mit Formulierungen der 1. P. Sg [VV. 25.35f] oder JHWH – Objekten) aufgegliedert werden. Die Subjekte variieren auf beiden Seiten zwischen der 3. P. Sg. und der 3. P. Pl., sowie zusätzlich der 2. P. Sg. auf Seiten der „Gerechten“. Stellen, an denen JHWH direktes Subjekt ist, die aber inhaltlich direkt auf eine der beiden Gruppen bezogen sind, sind kursiviert. Selbst- oder Fremdbezeichnungen, teils ebenfalls verbal formuliert, sind nicht aufgenommen; ebenso nicht die Formulierungen in der 1. P. Sg.

---

<sup>196</sup> Möglicherweise ist es kein Zufall, dass der zweite Teil, der im Wesentlichen die „Frevler“ zum Inhalt hat, genau hier in V. 12, das heißt mit der τ-Strophe, beginnt; s. dazu u. in Kap. III.3.4.3., Anm. 1073.

(VV. 25.35f) oder über JHWH (V. 28), an denen kein direkter Bezug zu einer der beiden Gruppen besteht.

„Gerechte“		„Frevler“
אל חרה (Vet., Hitp.)	1	עשי עולה (Ptz., Qal)
אל קנא (Vet., Pi.)	1	
	2	מלל (Impf., Qal)
	2	נבל (Impf., Qal)
בטח (Imp., Qal)	3	
עשה טוב (Impf., Qal)	3	
שכן ארץ (Impf., Qal)	3	
רעה אמונה (Impf., Qal)	3	
ענג (Impf., Hitp.)	4	
נתן משאלת (Impf., Qal)	4	
גול דרך (Impf., Qal)	5	
בטח (Impf., Qal)	5	
עשה (Impf., Qal)	5	
יצא (Inf-Perf., Hif.)	6	
דמם (Impf., Qal)	7	צלה דרך (Ptz., Hif.)
חיל (Impf., Hitpo.)	7	עשה מזמה (Ptz., Qal)
אל חרה (Vet., Hitp.)	7	
הרף מאף (Impf., Hif.)	8	
עזב חמה (Impf., Qal)	8	
אל חרה (Vet., Hitp.)	8	
רעע (Inf. cs., Hif.)	8	
ירש ארץ (Impf., Qal)	9	כרת (Impf., Nif.)
בין (Perf., Hitpo.)	10	אין (NS)
	10	אין (NS)
ירש ארץ (Impf., Qal)	11	
ענג (Inf-Perf., Hitp.)	11	
	12	זמם (Ptz., Qal)
	12	חרק שנים (Ptz., Qal)
	13	שחק (Impf., Qal)
	13	ראה (Perf., Qal)
	13	בוא ים (Impf., Qal)
	14	חרב פתח (Perf., Qal)
	14	דרך קשת (Perf., Qal)
	14	נפל (Inf. cs., Hif.)
	14	טבח (Inf. cs., Qal)
	15	בוא חרבם בלבם (Impf., Qal)
	15	שבר קשתותם (Impf., Nif.)
טוב-מעט (NS)	16	המון (NS)
סמך (Ptz., Qal)	17	שבר זרועות (Impf., Nif.)

ידע יום (Ptz., Qal)	18	
היה עולם (Impf., Qal)	18	
לא בוש (Impf., Qal)	19	
שבע (Impf., Qal)	19	
	20	אבד (Impf., Qal)
	20	כלה (Perf., Qal)
	20	כלה (Perf., Qal)
חנן (Ptz., Qal)	21	לוה (Ptz., Qal)
נתן (Ptz., Qal)	21	לא שלם (Impf., Pi'el)
ירש ארץ (Impf., Qal)	22	כרת (Impf., Nif.)
כון מצעדי (Perf., Pol.)	23	
דרכו חפץ (Impf., Qal)	23	
נפל (Impf., Qal)	24	
לא-טול (Impf., Hof.)	24	
סמך יד (Ptz., Qal)	24	
לא עזב (Ptz., Nif.)	25	
לא בקש לחם (Ptz., Pi.)	25	
חנן (Ptz., Qal)	26	
לוה (Ptz., Hif.)	26	
ברכה (NS)	26	
סור מרע (Impf., Qal)	27	
עשה טוב (Impf., Qal)	27	
שכן (Impf., Qal)	27	
לא-עזב (Impf., Qal)	28	
שמר (Perf., Nif.)	28	כרת (Perf., Nif.)
ירש ארץ (Impf., Qal)	29	
שכן (Impf., Qal)	29	
הגה חכמה (Impf., Qal)	30	
דבר משפט (Impf., Pi.)	30	
תורה בלבן (NS)	31	
לא-מעד (Impf., Qal)	31	
	32	צפה (Ptz., Qal)
	32	בקש מות (Ptz., Pi.)
לא-עזב (Impf., Qal)	33	
לא רשע (Impf., Hif.)	33	
קוה (Impf., Pi.)	34	בהכרת (Inf. cs., Nif.)
שמר דרך (Impf., Qal)	34	
רום (Impf., Pol.)	34	
ירש ארץ (Inf. cs., Qal)	34	
ראה (Impf., Qal)	34	
	35	עריץ (NS)
	35	עלה (Ptz., Hitp.)
	36	אין (NS)

	36	לא מצא (Perf., Nif.)
שמר תם (Imp., Qal)	37	
ראה ישר (Imp., Qal)	37	
אחרית (NS)	37	
	38	שמד (Perf., Nif.)
		כרת אחרית (Perf., Nif.)
תשועה (NS)	39	

מעוז (NS)	39
עוזר (Narr., Qal)	40
פלט (Narr., Pi.)	40
פלט (Impf., Pi.)	40
ישע (Impf., Hif.)	40
חסה (Perf., Qal)	40
<b>70</b>	<b>37</b>

Aber nicht nur der inhaltliche Fokuswechsel, sondern auch das verwendete Vokabular lässt einen eigenständigen Charakter dieser Verse annehmen. Wortverbindungen zu anderen Teilen bestehen im sonst eng gewobenen Netz tendenziell weniger (s. die Tabelle o. in Kap. II.2.). Dafür gibt es innerhalb der Verse eine Reihe von Verbindungen (z.B. יום als Tag JHWHs VV. 13.18; הרב VV. 14.15; שבר [Nif.] VV. 15.17). In diesem Zusammenhang fällt besonders auf, dass in den VV. 12–20 die sonst gern nahezu refrainartig wiederholte Wendung יִרְשׁוּ־אֶרֶץ (VV. 9; 11; 22; 29; mit Inf. cs. 34b) fehlt. Auch das Verbum שָׁכַן (VV. 3; 27; 29), das nach V. 3 (שָׁכַן־אֶרֶץ) im Bezug auf das Land zu lesen ist, begegnet nicht. Nur נָחֳלָה in V. 18b ist ein indirekter Hinweis auf die Landthematik; die beliebte Wendung bleibt aber dennoch aus. Selbst wenn man dieses Fehlen mit dem in diesen Versen vorliegenden Fokus auf die „Frevler“ begründen wollte, fiel umso deutlicher der fehlende Beleg des Verbuns כָּרַת (Ni.) auf, das im Psalm sonst als Gegenstück zur Landverheißung יִרְשׁוּ־אֶרֶץ mit ebenfalls fünf Belegen häufig Gebrauch findet (VV. 9.22.28.34.38). So ist in diesem Teil im Vergleich zu den anderen Teilen mit 14,93% des verwendeten Wortmaterials die größte Zahl von Wortverbindungen nach innen zu verzeichnen und mit 41,79% die geringste Zahl nach außen.<sup>197</sup>

Subjektverteilungen und Wortverbindungen grenzen diese Verse vom übrigen Psalm ab und machen sie zu einer geschlossenen Gliederungseinheit. Der Gesamtkomposition des Psalms entsprechend wird auch dieser Teil durch das gliedernde Element, auf das zuvor bereits hingewiesen wurde, von einer Wortwiederholung in der jeweilig einen Teil abschließenden Strophe mit כִּלָּה in V. 20 abgeschlossen.

Durch die Konzentration auf die „Frevler“ erscheinen diese Verse im Gegensatz zur vormaligen Fokussierung auf die „Gerechten“ in einem Wechsel von Warnun-

<sup>197</sup> Zum Vergleich dazu weisen die anderen Teile 40,48% (I), 50,72% (III) und 49,35% (IV) des verwendeten Wortmaterials Verbindungen zu anderen Teilen auf und 8,33% (I), 13,04% (III) und 7,79% (IV) ausschließlich interne Verbindungen, innerhalb des eigenen Teils.

gen und Verheißungen – mit eindrücklichen, sogar metaphorisch leuchtenden Umschreibungen – wie V. 6 („Und er wird hervorgehen lassen wie Licht deine Gerechtigkeit und dein Recht wie den Mittagsglanz“) umso düsterer. Die Verheißungen vom Gestütztsein durch JHWH (V. 17b) und vom ewigen Erbe (V. 18) blitzen hier nur vereinzelt auf. Die in den VV. 1–9 begonnene Paränese wird nun im Aussagestil fortgesetzt.<sup>198</sup> In den VV. 21–40, die sich ihrerseits nochmals in zwei Teile untergliedern lassen, werden die beiden vorherigen Töne miteinander vereint.

### 2.3. Teil III: VV. 21–29

In der zweiten Hälfte des Psalms werden Paränese und Aussagestil miteinander vereint. So sind in den VV. 21–29 und 30–40 sowohl imperativische Formulierungen vorhanden wie auch eine Reihe von Aussagesätzen, sodass die Einteilung dieser Verse schwerer fällt und die Kommentare stärker voneinander abweichen.<sup>199</sup> Zur Kombination von Paränese und Aussagestil tritt erstmalig in V. 25 und später nochmals in den VV. 35f ein Ich in Erscheinung, das oftmals als weisheitlicher Lehrer interpretiert und als besondere Versicherung ausgelegt wird.<sup>200</sup> Demnach wird das Ich selbst zum Garanten der Heilszusage. Für eine Gliederung der zweiten Hälfte des Psalms in nochmals zwei Teile sprechen vor allem die zahlreichen Wortverbindungen innerhalb der VV. 21–29, die sich hier im Gegensatz zum restlichen Psalm auffällig häufen, sowie die Wortverbindungen der VV. 30–40 zum ersten Teil. Darüber hinaus variiert die inhaltliche Schwerpunktsetzung der beiden Teile.

---

<sup>198</sup> Den Wechsel vom paränetischen in den Aussagestil nennen auch BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 185, als wesentliches Unterscheidungsmerkmal.

<sup>199</sup> Exakt die Einteilung der VV. 21–29 als eine geschlossene Gliederungseinheit findet sich bei KRAUS 1978a und BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014. KECK 1996 macht innerhalb dieser Gliederungseinheit einen separaten Schnitt nach V. 26. OEMING 2000 nimmt ihn für sich und lässt den Teil erst eine Strophe später (V. 23) beginnen, aber ebenfalls mit V. 29 enden. Eine ähnliche Gliederung findet sich bei HITZIG (1863); DELITZSCH (1883); ROGERSON / MCKAY (1977) und SEYBOLD (1997), die den Teil in V. 21 beginnen, aber erst in V. 31, also eine Strophe später, enden lassen.

<sup>200</sup> Die Ich-Zeugnisse beispielsweise sind Stilelemente, die in den dreigliedrigen Gliederungsvorschlägen vernachlässigt werden.

Die VV. 21–29 weisen neben den VV. 12–20 mit 13,04% der Wortverbindungen untereinander das konzentrierteste Netz von Wortverbindungen innerhalb des ganzen Psalms auf.<sup>201</sup> Verbindungen zu anderen Teilen des Psalms sind darüber hinaus in großer Zahl vorhanden. Das Netz innerhalb dieser Einheit korreliert mit dem inhaltlichen Schwerpunkt dieser Verse. Nachdem in den VV. 1–11 über die Warnungen und Mahnungen das ideale Verhalten eines „Gerechten“ in Form eines Verhaltenskatalogs im Vordergrund stand und in den VV. 12–20 das Verhalten der „Frevler“ als die „Gerechten“ bedrohend präzisiert wurde, werden nun erstmals beide charakteristischen Verhaltensweisen in direkten Gegensatz gestellt. Dies geschieht zunächst ausdrucksstark durch die Verwendung zweier Wendungen, die ausschließlich in diesem Teil belegt sind. Eröffnend stellt bereits V. 21 als erster Vers dieses Teils in seiner Verbindung zu V. 26 das Handeln der beiden Gruppen chiasmisch gegeneinander.

(21) לֹהֵ רֹשַׁע וְלֹא יִשְׁלַם וְצַדִּיק חֹנֵן וְנוֹתֵן

(26) כָּל־הַיּוֹם חֹנֵן וְמַלּוּהָ וּזְרָעוֹ לְבִרְכָה

Ausschließlich in diesen beiden Versen sind die Wurzeln לֹהֵ (in V. 21 im Qal für den „Frevler“, in V. 26 im Hif' il für den „Gerechten“) und חֹנֵן (beide Stellen Partizip Qal für den „Gerechten“) belegt, wodurch ein klarer Bezug zwischen beiden Versen gegeben ist.<sup>202</sup> Wo der „Frevler“ „ausleiht und keinen Ersatz leistet“, ist der „Gerechte“ nicht nur barmherzig und gibt, sondern ist nach V. 26 sogar „alle Tage“ mildtätig und leiht aus. So wie die Aussage grammatikalisch chiasmisch formuliert ist, so verhalten sich die Richtungen des Leihens zwischen „Frevler“ und „Gerechtem“ konträr zueinander. Die Richtung des Leihens des „Frevlers“ verläuft eigennützig auf ihn, die des „Gerechten“ geht dagegen von sich weg zugunsten desjenigen, der ausleiht. Deutlicher als der Gegensatz „eigennützig“ gegen „uneigennützig“ lässt sich der Dualismus nicht ausdrücken. Ähnlich pointiert finden sich in diesem Teil weitere Gegensatzpaare, die ebenso auf die scharfe und unüberwindbare Trennung der beiden „Gruppen“ zielen. Während das angeführte Beispiel sich auf der Ebene des zwischenmenschlichen Umgangs bewegt, verlassen die

<sup>201</sup> Vgl. auch die Tabelle o. in Kap. II.2.

<sup>202</sup> Vgl. auch RIDDERBOS 1972, 274: „man kann bei dieser Perikope von einer Korrespondenz zwischen dem Anfang und dem Schluß sprechen.“

VV. 25f.28 durch die gegensätzliche Verwendung des Begriffs זרע (in den VV. 25f in Heilsperspektive für die „Gerechten“ und in V. 28 im Zusammenhang mit ihrer „Ausrottung“ für die „Frevler“) diese Ebene und deuten bereits auf die Gottesbeziehung, was im Gegensatzpaar Segen und Fluch in Bezug auf die „Gerechten“ und die „Frevler“ in V. 22 noch stärkeren Ausdruck findet.

Auch werden Gegensätze durch die Beziehung zu Versen aus anderen Teilen in vermehrtem Vorkommen erzeugt. So stellt V. 24 einen Gegensatz zu V. 17 dar. Nur in diesen beiden Versen ist im Psalm die Wurzel סמך belegt. Im näheren Kontext der ersten Stelle wird vorweg davon gesprochen, dass die Arme der „Frevler“ zerbrochen werden, woraufhin es dann heißt, dass JHWH den „Gerechten“ eine Stütze sei. Im zweiten Belegvers spielen die „Frevler“ keine Rolle mehr, hier stützt JHWH die Hand der „Gerechten“.

(17) כי זרעות רשעים תשברנה וסומך צדיקים יהוה

(24) כי יפל לא יוטל כי יהוה סומך ידו

Nicht nur die Verwendung der gleichen Wurzel, sondern auch die jeweilige Nennung von Gliedmaßen – erst die „Arme der Frevler“, dann „seine [= die des ‚Gerechten‘] Hand –, gibt Anlass dazu, diese beiden Verse aufeinander zu beziehen. Entscheidend für den Psalm ist dabei die Entwicklung, dass die „Frevler“ im zweiten Vers schon gar keine Rolle mehr spielen, während JHWH den „Gerechten“ weiterhin stützt. In den VV. 3.8.27 ist ebenfalls eine den Gegensatz zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ weiter verstärkende Entwicklung zu erkennen: V. 27 enthält deutliche Anklänge an die VV. 3 und 8 und scheint beide Verse des ersten Teils zusammenzunehmen.

(1) אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה

(3) בטח ביהוה ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה

(8) הרף מאף ועזב חמה אל תתחר אך להרע

(9) כי מרעים יכרתון וקוי יהוה המה יירשו ארץ

(10) ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו

(11) וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום

(27) סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם  
 (28) כי יהוה אהב משפט ולא יעזב את חסידיו  
 לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת  
 (29) צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה

V. 27 ist einer der drei Verse, die in der zweiten Hälfte des Psalms die Imperative aus dem ersten Teil aufnehmen,<sup>203</sup> sodass zunächst einmal in allen drei Versen imperativische Formulierungen dominieren. Weiterhin ist in den VV. 3.27 jeweils die Verbindung von טוב עשה mit שכן belegt (im Druckbild unterstrichen). In V. 3 steht die Aufforderung zum Tun von Gutem konträr zu den מרעים aus V. 1, die eben nicht Gutes tun (עשה טוב), sondern genau gegenteilig Unrecht tun (עשי עולה). Die Aufforderung in V. 3 steht im Kontext der Ansammlung von Aufforderungen und Mahnungen der VV. 1–9, die in V. 8 mit אך־להרע („um nicht selbst Übel zu tun“), also unter Verwendung der gleichen Wurzel wie bei מרעים, zusammengefasst werden. Die Mahnung „tue Gutes“ und die Schlussfolgerung „um nicht selbst Übel zu tun“ wie die מרעים wird nun in V. 27 durch Aufnahme des Derivats wiederum der Wurzel רעע (in Bezug auf die „Frevler“ im Druckbild unterkringelt, in Bezug auf die „Gerechten“ doppelt unterstrichen) in der Imperativformulierung סור מרע zusammengekommen. Die Entgegensetzung von „Gerechten“ und „Frevlern“, die in den VV. 1–11 erst noch aufgebaut werden musste, ist in V. 27 nun bereits merklich verinnerlicht.

Wie oben bereits erwähnt, findet sich im Abschluss des dritten Teils nicht die Wiederholung von zwei Wurzeln innerhalb der letzten Strophe, wie es in den drei übrigen Teilen belegt ist, was mit der Besonderheit des Fehlens der *v*-Strophe erklärt werden kann.<sup>204</sup> Dennoch lässt sich in der über V. 27 aufgemachten Parallele zum ersten Teil ebenfalls ein Muster für den Abschluss des Teils erkennen. Stimmig zum Abschluss des ersten Teils in V. 9 und wiederholt in V. 11 folgt darauf in V. 29, den dritten Teil abschließend, abermals die Landverheißung. Nur an diesen beiden Stellen steht die Landverheißung ohne die Negativfolie der Ausrottung der

<sup>203</sup> Neben V. 27 außerdem VV. 34.37.

<sup>204</sup> Zum Sonderfall der *v*-Strophe s. v.a. auch Kap. III.3.4.

„Frevler“ in einem Vers und nur an diesen beiden Stellen wird sie durch die Kombination mit Ewigkeitsbegriffen zeitlich eingeschränkt (על־רַב וְעַנּוּיִם יִרְשׁוּ־אֶרֶץ וְהִתְעַנְּגוּ) (צַדִּיקִים יִרְשׁוּ־אֶרֶץ וַיִּשְׁכְּנוּ לְעַד עֲלֵיהֶּם וְשָׁלוֹם).

#### 2.4. Teil IV: VV. 30–40

Der abschließende Teil deutet sich wiederum bereits anhand der Wortverbindungen an. Als Resümee des gesamten Psalms greifen die VV. 30–40 auf Elemente aller vorherigen Teile zurück. Es sind sowohl Aufforderungen und Aussagesätze zu finden; erneut tritt das Ich in Erscheinung (VV. 35f) und auch auf die VV. 12–20, in denen die Bedrohung durch die „Frevler“ innerhalb des Psalms aufs Schärfste konkretisiert wurde, wird Bezug genommen, indem in V. 32 die Struktur von V. 12 aufgenommen wird. Der syntaktisch parallele Aufbau mit zwei aufeinanderfolgenden Partizipien begegnet nur in diesen beiden Versen.

Im Durchlauf des Psalms ist in der sich immer weiter ausprägenden Gegeneinandersetzung von „Gerechten“ und „Frevlern“ eine verschleierte, aber sehr wohl vorhandene Steigerung zu vernehmen. So ist im letzten Teil des Psalms beispielsweise nicht mehr allgemein von der Ausrottung der „Frevler“ die Rede, sondern davon, dass das angesprochene Du bei der Ausrottung der „Frevler“ zusehen werde. Und so werden die „Gerechten“ nicht mehr nur einfach das Land besitzen, sondern sie werden nun „erhöht werden, das Land zu besitzen“ (beides V. 34). Gerade aus dem ersten Teil finden sich eine Reihe von Aufnahmen und Weiterentwicklungen.<sup>205</sup> Grundsätzlich lässt sich eine quantitative Steigerung der Rettungsaussagen (im Druckbild unterstrichen) ausmachen, die in V. 40 ihren Höhepunkt erreicht. Für diese Steigerung scheint der Torabezug in der diesen Teil eröffnenden Strophe, in V. 31 und damit an exponierter Stellung qualitativer Höhepunkt und Schlüssel für die nun folgenden finalen, in V. 40 kulminierenden Rettungsaussagen zu sein.<sup>206</sup>

(30) פִּי צַדִּיק יִהְיֶה חֲכָמָה וְלִשׁוֹנוֹ תִּדְבֵּר מִשְׁפָּט

(31) תּוֹרַת אֱלֹהִיו בְּלִבּוֹ לֹא תִמְעַד אֲשֶׁרֵיו

<sup>205</sup> Es finden sich weitere Aufnahmen aus vorherigen Teilen mit entsprechenden Weiterentwicklungen. S. dazu die stropfenweise Kommentierung in Kap. II.3.

<sup>206</sup> Auch SEYBOLD 1997, 157, sieht in den VV. 30f den „Höhepunkt des Abschnitts und des Psalms“: s. dazu auch Kap. II.3.

- (32) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו  
 (33) יהוה לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו  
 (34) קוה אל יהוה ושמר דרכו  
וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה  
 (35) ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן  
 (36) ויעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא  
 (37) שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום  
 (38) ופשעים נשמדו יחדו אחרית רשעים נכרתה  
 (39) ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה  
 (40) ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם כי חסו בו

Erst durch diesen Teil und insbesondere durch V. 31 erschließt sich der theologische Hintergrund des Psalms. Für die Schlüsselstellung von V. 31 spricht, dass gleich in der nächsten Strophe die Ankündigung folgt, dass JHWH den „Gerechten“ im Gericht nicht schuldig sprechen wird. Die mannigfaltige Belehrung, die aus dem Wechsel von sich gegenseitig bedingenden Mahnungen, Warnungen, Verheißungen, Selbstzeugnissen und konträr angelegten Aussagesätzen lebt, mündet in der Zusage von Rettung, wie sie umfänglicher nicht sein könnte. Das Verb für dieses Schuldigsprechen ist durch die Wurzel ausgedrückt, die sonst nominal als Bezeichnung für die „Frevler“ dient – רשע. Das heißt, es findet sich hier ein ähnliches Phänomen wie im ersten Teil mit der Wurzel רעע, allerdings nun nicht mehr im Zusammenhang mit Mahnungen, sondern als Aussagesatz. Die Sehnsucht nach Rettung hat sich im Laufe des Psalms in Gewissheit gewandelt.

### *2.5. Übergreifende Gliederungselemente und Zusammenfassung*

Neben für bestimmte Teile charakteristischen Merkmalen weist Psalm 37 eine Reihe von weiteren Gliederungselementen auf, die den gesamten Psalm durchziehen und die ein oder andere Teilabgrenzung nochmals deutlicher machen.

Die dargelegte Gliederung in die VV. 1–11+12–20+21–29+30–40, also in eine symmetrische Anordnung von 6-5-5-6 Strophen, wird weiter unterstützt durch die Belege von צדיקים/צדיק. Abgesehen von dem Beleg צדק (V. 6), der zwar auf die „Gerechten“ hin zu lesen ist, aber in Teil I der inneren Erzähllogik nach bewusst statt der Chiffre צדיקים/צדיק verwendet worden zu sein scheint, finden sich neun

Belege. Diese neun Belege sind entsprechend auf die Teile II–IV aufgeteilt, und zwar in der immer gleichen Anordnung von צדיק – צדיק – צדיק (Sg. – Sg. – Pl.): für Teil II in den VV. 12.16.17, für Teil III in den VV. 21.25.29 und für Teil IV in den VV. 30.32.39.

Neben den „Gerechten“ nimmt auch die Wegmetapher in Psalm 37 eine wichtige Rolle ein und so findet sich auch in jedem der vier Teile ein Beleg dafür und dort zudem noch parallel angeordnet<sup>207</sup>: in Teil I in der dritten Strophe des Teils (V. 5), in Teil II in der zweiten Strophe des Teils (V. 14), in Teil III ebenfalls in der zweiten Strophe des Teils (V. 23) und in Teil IV wieder in der dritten Strophe des Teils (V. 34). Die Belege finden sich damit immer im ersten Strophenteil (Leitvers) der jeweiligen Strophe.

Noch wichtiger als die Wegmetapher ist in Psalm 37 die Landverheißung an die „Gerechten“ und so scheint auch das Wort ארץ bewusst über die vier Teile verteilt zu sein. In Teil I finden sich drei Belege (VV. 3.9.11); in Teil II keiner, was aufgrund der Fokussierung auf die „Frevler“ in diesem Teil sinnvoll erscheint<sup>208</sup>; in Teil III finden sich zwei Belege (VV. 21.29), das heißt in den Rahmenstrophen; und in Teil IV ist noch ein Beleg in V. 34 zu finden. Die Belege nehmen mit der Ruhe, die sich bis zum Schluss immer weiter durch die Teile entwickelt, jeweils um einen ab.

Bereits genannt wurde darüber hinaus das gliedernde Merkmal von einer Wurzelwiederholung in der letzten Strophe eines Teils. Für die Teile I, II und IV trifft dies in den VV. 10.20.40 zu. Der Abschluss von Teil III bildet mit der fehlenden 3-Strophe dabei eine Ausnahme aufgrund ihrer Sonderstellung im Psalm. Dennoch gibt es ein Element, das auch hier eine Regelmäßigkeit erkennen lässt und die Strophe in die Gesamtanlage des Psalms mit einbindet. Wie der erste Teil endet auch der dritte Teil mit der refrainartigen Landverheißung.

Sehr häufig wird in Psalm 37 die Präposition כִּי am Anfang des jeweils zweiten Strophenteils, zumeist zur Einleitung einer Begründung, verwendet. Betrachtet man

---

<sup>207</sup> Einen weiteren Weg-Beleg gibt es in V. 7, jedoch auf Seiten der „Frevler“, und in V. 14 neben der Wegmetapher für die „Gerechten“ noch die Wurzel דרך ebenfalls mit den „Frevlern“ als Subjekt.

<sup>208</sup> Ebenso wenig wie JHWH mit den „Frevlern“ in Verbindung gebracht werden soll, soll es die Landverheißung.

die vier Teile der hier aufgemachten Gliederung, so fällt auf, dass auch die Verwendung der Präposition Gliederungsmarker zu sein scheinen und die hier vorgestellte Gliederung unterstützen. In Teil I (VV. 1–11) finden sich zwei כִּי-Belege am Anfang von zweiten Strophenteilen (VV. 2.9), also in unmittelbarem Zusammenhang mit den den Teil rahmenden Versen. In Teil II (VV. 12–20) sind es ebenfalls zwei Strophen, deren zweiter Teil mit כִּי beginnt (VV. 17.20); in V. 20 beginnt an exponierter Mittelstellung im Psalm und quasi als Begründung für alles vorangehende sogar der erste Vers der Strophe mit כִּי. In Teil III (VV. 21–29) findet sich in jeder Strophe ein Beginn mit כִּי im zweiten Strophenteil mit Ausnahme der Strophen ו (VV. 25f) und ז (V. 29). Erstere Ausnahme wird mit dem ersten Ich-Zeugnis im Psalm zusammenhängen, dass das Ich selbst als Zeuge und damit als Begründung auftritt, sodass es keinem weiteren כִּי bedarf; und letzteres mit dem Sonderfall der vermeintlichen ז-Strophe, die über gar keinen zweiten Strophenteil verfügt. In Teil IV (VV. 30–40) gibt es keine einzige Strophe, deren zweiter Teil mit einem כִּי eröffnet, was zur deutlich gesetzteren Stimmung des Teils passt. Insgesamt findet sich in diesem Teil lediglich ein כִּי, und zwar als Einleitung des letzten Kolons, das hier auch nicht kausativ, sondern affirmativ zu verstehen ist.

Ebenfalls fallen die „gleichartigen Anfänge“ צופה רשע, לזה רשע, זמם רשע in den VV. 12.21.32 auf.<sup>209</sup> Dadurch werden in jedem Fall die Teile I und II und größtenteils auch III und IV bestätigt. Auf den ersten Blick passt nur V. 32 nicht in die hiesige Gliederung hinein, da man den gleichartigen Strophenanfang dann in V. 30 vermuten müsste. Dies darf jedoch nicht als Argument gegen die hier vorgestellte Gliederung gewertet werden, da damit vermutlich der פ-Strophe als Schlüssel des Psalms besondere Aufmerksamkeit verliehen werden soll. Es wäre nicht der einzige Fall in diesem Psalm, an dem durch eine bewusste Störung eines Musters besondere Aufmerksamkeit erzeugt werden soll. So geschieht es beispielsweise bei dem der akrostichischen Reihenfolge widerstrebenden Strophenanfang der ז-Strophe. Ebenfalls scheinen die aus der Regelmäßigkeit herausstechenden Kurz- und Langstrophen sowie ebenfalls die Verwendung von Trikola statt Bikola solche Marker zu

---

<sup>209</sup> Diese syntaktisch gleichen Anfänge durch jeweils ein Partizip Qal gefolgt von einem Nomen als Subjekt führen HITZIG 1863, 203 und DELITZSCH 1883, 314, für ihre der hiesigen sehr ähnlichen Gliederung in die VV. 1–11.12–20.21–31.32–40 an. Lediglich in der hinteren Abgrenzung des dritten bzw. der vorderen des vierten Teils unterscheiden sich die Gliederungen um eine Strophe.

sein.<sup>210</sup> Man erwartet den gleichen Anfang in V. 30, findet ihn aber erst in V. 32 und schaut daraufhin mit einem besonderen Augenmerk nochmals zurück zu Strophe 5.<sup>211</sup>

Bei gemeinsamer Betrachtung des dritten und vierten Teils, fällt auf, dass auch hier mit gleichmäßigen Verteilungen gearbeitet worden zu sein scheint. Die 5-Strophe (VV. 30f) bildet dabei in Mittelstellung die Achse. Von dort ausgehend befindet sich zwei Strophen weiter oben beziehungsweise unten jeweils eine Strophe mit der Aufnahme der Imperative aus dem ersten Teil (Str. 5 und 7, VV. 27f.34), drei Strophen weiter oben oder unten finden sich die beiden Strophen der Ich-Zeugnisse (Str. 1 und 7, VV. 25f.35f). Eine gleiche Symmetrie lässt sich jedoch nicht nur von der Achse der 5-Strophe aus erkennen, sondern ebenso vom jeweiligen Anfang von Teil III beziehungsweise dem Ende von Teil IV, also dem Rahmen: Von dort sind es zwei Strophen von oben und von unten zu den Ich-Zeugnissen sowie drei von oben und unten zu den Imperativstropfen.

Abschließend sei kurz erwähnt, dass auch der Pescher zu Psalm 37 in 4Q171 diese Gliederung in die VV. 1–11+12–20+21–29+30–40 – bis auf eine minimale Abweichung – möglicherweise ebenfalls stützen kann. Der Pescher weist gleichmäßig über die Fragmente *Vacat*-Zeilen auf, die den Psalm mitsamt seinem Kommentar in etwa gleich große Abschnitte zu teilen scheinen. Unter Berücksichtigung des fragmentarischen Zustands des Peschers<sup>212</sup> sind so mit Sicherheit *Vacat*-Einschnitte an folgenden Stellen zu erkennen: Kol. I,24 (= vor V. 7); II,6 (= zwischen VV. 10a und 10b); II,12 (= vor VV. 12f); II,21 (= vor V.16); III,6 (= vor V. 20c); III,13 (= vor VV. 23f); IV,6 (= vor VV. 32f); IV,12 (= vor VV. 35f); IV,22 (= Abschluss des Peschers zu Psalm 37). Der Pescher unterteilt den Psalm damit zwar in deutlich mehr Teile als die hier vorgestellte Gliederung. *Vacat*-Zeilen sind jedoch

---

<sup>210</sup> Dies findet sich in Kap. III.4. ausgeführt, worauf an dieser Stelle verwiesen sei.

<sup>211</sup> Die Störung eines Musters zur Erzeugung besonderer Aufmerksamkeit findet sich mit einem prominenten Beispiel in Ps 145, wo durch die Auslassung der 1-Strophe, die dadurch bedingte Irritation des Lesers und das folgende Zurückblicken, die vorangehenden Buchstaben *Mem – Lamed – Kaf* betont werden, die das hebräische Wort für „König“ bzw. die Wurzel für den verbalen Ausdruck „König sein“ (מלך) bilden; vgl. WATSON 1981; 2001, 193, und KRATZ 2015, 211 mit Anm. 19; ferner LEMMELIJN 2013, 144f sowie SCHIMMELPFENNIG 2019, 179f.

<sup>212</sup> S. dazu auch unten im Anhang, Kap. IV.1. Nach dem folgenden Muster wären über die folgenden erkennbaren *Vacat*-Zeilen hinaus weitere in Kol. I sowie in Kol. III, 21/22 zu vermuten, die jedoch leider nicht überliefert sind.

ebenfalls fast exakt stimmig dazu gesetzt. Nur bei IV,6 (= vor VV. 32f) (oben kursiv; statt vor V. 30, also eine Strophe später im Pescher) liegt ein minimaler Unterschied.<sup>213</sup>

Eine große Zahl an verschiedenen sprachlichen, strukturellen und inhaltlichen Elementen weist darauf hin, dass es sich bei Psalm 37 keinesfalls um eine planlose Spruchsammlung handeln kann, sondern um bis ins letzte „durchdachte Poesie“,<sup>214</sup> die gegebenenfalls sogar in früher Rezeption erkannt wurde. Die hier gegebene Analyse, die die vierteilige Gliederung in die VV. 1–11+12–20+21–29+30–40 herausgearbeitet hat, kann weiterhin durch eine darüber hinausgehende Strukturanalyse, die v.a. auf der Untersuchung und Auswertung von Buchstaben, Wortzahlen, Strophenlängen und zahlensymbolischen wie zahlentheoretischen Interpretationen fußt, intensiviert werden. Dies wird in Kap. III.3.4. dieser Arbeit erfolgen. Zuvor wird jedoch die bisher ausgebliebene genauere Betrachtung der einzelnen Strophen – für sich sowie in der Gesamtanlage des Psalms – in einer strophenweisen Kommentierung erfolgen. Darin werden insbesondere die oben nur angerissenen Entwicklungen und Steigerungen innerhalb des Psalms erörtert werden. Außerdem wird dort die bis ins Detail gestaltete poetologische Struktur beschrieben.

### 3. Strophenweise Kommentierung

Psalm 37 kreist konzentrisch um ein und dasselbe Thema, das Gegeneinander von „Gerechten“ und „Frevlern“, in der literarischen Form eines einseitigen Dialogs<sup>215</sup>, in dem eine lebenserfahrene Person an ein Du appelliert und es davon abzuhalten versucht, sich aus Neid und dem Empfinden von mangelnder Gerechtigkeit dem Verhalten der „Frevler“ anzugleichen und sich damit von Gott abzuwenden.<sup>216</sup> In der Dynamik dieses Kommunikationsgeschehens sowie in der thematischen Kon-

---

<sup>213</sup> S. zur Verteilung der *Vacat*-Zeilen im Pescher auch KEENER 2012, 102–108.

<sup>214</sup> So auch (wenn auch mit einer abweichenden Gliederung) CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 116.

<sup>215</sup> Zur sprachlichen Gestaltung und damit u.a. auch zur literarischen bzw. äußeren Form s. Kap. III.3.2.

<sup>216</sup> Vgl. für eine kurze inhaltliche Zusammenfassung auch die vorangehende Gliederung; Kap. II.2.

zentrik bleiben u.a. Wiederaufnahmen, Querbezüge, Weiterentwicklungen von Bildern und Motiven nicht aus. Dem Psalm liegt eine semantische Entwicklung zugrunde, die im Ringen um sein Thema zunächst etwas verborgen liegt und sich dem Leser daher erst langsam und nicht immer ganz geradlinig erschließt. Doch gelangt der Leser einmal zum Ende, blickt zurück und lässt sich von den Verknüpfungen, Bezügen und Entwicklungen, die der Text selbst herstellt, leiten, erschließt sich vieles und die Intention wird deutlicher. Psalm 37 legt sich letztlich selbst aus. Es verwundert daher nicht, dass auch die Kommentatoren des Pescher zu Psalm 37, der in den zu 4Q171 zugehörigen Fragmenten überliefert ist, bei ihrer Auslegung bereits zu „Beginn“<sup>217</sup> in größerem Maße auf Material, das aus dem Ende beziehungsweise der zweiten Hälfte des Psalms stammt, zurückgegriffen haben und der dem Psalm immanenten Selbstausslegung zumindest zu großen Teilen folgen. Nach dem Durchgang durch den Psalm in gewohnter Reihenfolge in der vorangehenden Gliederung wird die nun folgende stropfenweise Kommentierung im Unterschied zur Mehrzahl der Kommentare nicht wie üblich in alphabetischer Reihenfolge von א bis ן oder zumindest von vorne nach hinten dem Textfluss nach, sondern der Selbstausslegung des Psalms Folge leistend unter Aufnahme semantischer Entwicklungen und Bezüge, begonnen bei der Schlussstrophe, erfolgen.<sup>218</sup>

Die folgende stropfenweise Kommentierung ist um eine möglichst umfassende Darstellung bemüht, sodass sich ein gewisses Maß an Redundanz nicht vermeiden lässt. Um dem Leser jedoch ein Übermaß dessen zu ersparen und den Durchgang durch die zweiundzwanzig alphabetischen Strophen etwas zu erleichtern, steht vor der jeweiligen Kommentierung der Strophe ein kursiv gesetzter Teil im Petit, zum einen mit Verweisen auf die für die sprachliche und semantische Gestaltung des

---

<sup>217</sup> Hier in Anführungsstrichen, da der Pescher erst sehr fragmentarisch ab V. 6 und sicher ab V. 7 überliefert ist. Es ist zwar sicher davon auszugehen, dass Psalm 37 durchgehend, also ab V. 1, kommentiert wurde, die entsprechenden Teile sind jedoch leider nicht mehr erhalten.

<sup>218</sup> Ähnlich gehen auch die Kommentare DE WETTE 1856; HITZIG 1863; Friedrich BAETHGEN 1892; KITTEL 1929 und DAHOOD 1965; MAYS 1994 und SCHAEFER 2001 vor, die sich dabei jedoch nicht einmal von einzelnen Strophen leiten lassen. Dass zum Aufspüren der Selbstinterpretation des Psalms sowohl bereits im Pescher als auch in der folgenden Auslegung ein gewisses Maß an Eigeninterpretation gehört, steht dabei ganz außer Frage. Parallelen zur Interpretationsweise des Pescher sind zufällig und nicht davon geleitet.

Psalms charakteristischen Wortverbindungen<sup>219</sup> und zum anderen mit anderen Versen, bei deren Kommentierung Bilder, Motive, Wörter sowie weitere nennenswerte Aspekte der jeweiligen Strophen auch oder stattdessen besprochen werden. Hebräische Wörter werden dabei nicht alphabetisch, sondern in der Reihenfolge des Vorkommens in der jeweiligen Strophe angegeben. Der semantischen Kommentierung geht ebenfalls jeweils ein zweiter *recte petit* gesetzter Teil voran, der Aspekte zum Aufbau, – sofern von Bedeutung – zur sprachlichen Gestaltung und einen knappen Überblick über den Inhalt zur besseren Orientierung enthält.

### *n*-Strophe (VV. 39f)

Zu צרה בעת צרה als endzeitliches Szenario s. v.a. Strophe י; s. ferner auch Strophen ו (VV. 10f), י (18f), ש (VV. 37f) und v.a. Strophe ב (V. 4) • zu חסו בו s. v.a. auch חסידיו in Strophe ט (V. 28).

Die zweiundzwanzigste und letzte Strophe des Psalms besteht aus insgesamt fünfzehn Wörtern, die zunächst ein Bikolon von sechs Wörtern gefolgt von einem Trikolon von neun Wörtern bilden. Die Wörter sind dabei ganz gleichmäßig auf alle fünf Kola mit je drei Wörtern pro Kolon verteilt, was sich stimmig zum Inhalt verhält. Das Vertrauen, das die allumfassende Rettungsaussage, in die der Psalm mündet, ausstrahlt, wird durch den gleichmäßigen und ruhigen Strophenaufbau unterstrichen und steht sowohl inhaltlich wie auch strukturell im starken Gegensatz insbesondere zur Gestaltung der Verse des ersten Psalmentails.<sup>220</sup> Auch die sprachliche Gestaltung steht damit auf einer Linie: So formuliert der erste Vers der Strophe mit zwei nahezu parallel aufgebauten Nominalsätzen, die die Dauerhaftigkeit der Aussage bekräftigen, wobei JHWH in Mittelstellung steht und die beiden Kola miteinander verbindet (וּתְשׁוּעַת צְדִיקִים מִיְהוָה מְעוֹם בְּעַת צָרָה), „Und Hilfe für (die) Gerechten [kommt] von Gott, ihr Schutz [ist er] in Zeit von Not.“). Auch die ersten beiden Kola des zweiten Verses der Strophe sind parallel aufgebaut, formulieren jedoch im Verbalstil und zielen damit auf die konkrete in Aussicht gestellte eschatologische Situation des Rettungshandelns JHWHs an den „Gerechten“, wodurch die Rettungsaussage ihren umfassenden Charakter erhält. Jeweils in Mittelstellung steht ein Nomen; im ersten Kolon JHWH als Subjekt der beiden ersten Kola von V. 40 und im zweiten Kolon die „Frevler“ als Dativ-Objekt. Die beiden Nomina sind umrahmt von zwei auf die in V. 39 genannten „Gerechten“ suffigierten Verben im Narrativ / Imperfekt (וַיִּפְלְטֵם וַיַּעֲזֹרֵם יְהוָה וַיִּפְלְטֵם מִרְשָׁעִים וַיּוֹשִׁיעֵם „JHWH steht ihnen bei und rettet sie, er rettet sie vor den Frevlern und er wird sie befreien“). Auch in V. 40 gibt es zwischen den ersten beiden Kola ein verbindendes Element,

<sup>219</sup> S. dazu o. Kap. II.2.

<sup>220</sup> Vgl. dazu die Petit gesetzten Abschnitte zu den entsprechenden Versen (1–11) innerhalb dieses Kapitels.

das durch die Wiederholung der Wurzel פלט (Pi.) gegeben ist. Auch die Wiederholung der Wurzel trägt zum beruhigenden und Vertrauen stiftenden Ton der Schlussstrophe von Psalm 37 bei. Die ersten vier Kola erzeugen dabei auf sprachlicher Ebene durch den parallelen Aufbau und die gleiche Wortanzahl pro Kolon ein Bild wie eine ruhige Wellenbewegung oder ein beruhigendes Schaukeln. Das fünfte und letzte Kolon besteht zwar auch aus drei Wörtern, sticht jedoch trotzdem heraus und wirkt dem Vorhergehenden gegenüber eher wie ein Ausrufezeichen am Schluss des Psalms und damit für den gesamten Psalm. Die Unterschiede finden sich sowohl auf inhaltlicher als auch auf sprachlicher und struktureller Ebene: Das fünfte Kolon der Strophe setzt mit einem für den Teil eher ungewöhnlichen – hier affirmativ zu verstehenden – כִּי ein und besteht aus drei lediglich sehr kurzen Wörtern (nur sieben im Gegensatz zu vorher sonst im Schnitt 15,5 Buchstaben). Außerdem drehen sich Subjekt und Objekt hier um. JHWH wird zum Objekt (suffigierte Präposition -ב) und die „Gerechten“ zum Subjekt (suffigierte Wurzel חסה בו; כִּי־חָסוּ בוּ „gewiss, sie suchen Zuflucht in ihm“). Weiterhin wechselt das Tempus ins Perfekt und drückt damit die Beschreibung eines Zustands aus. Es ist ein gestalterischer Paukenschlag, in den Psalm 37 mündet und der die untrennbare Verwobenheit von JHWH und seinen „Gerechten“ bezeugt.

Psalm 37 entwickelt ein umfassendes Zeugnis über die enge und heilvolle Beziehung zwischen JHWH und den „Gerechten“. Die letzte Strophe des Psalms enthält entsprechend die zusammenfassende Schlusssatzung, auf die der gesamte Psalm zuläuft und die sich mit Artur Weiser folgendermaßen zusammenfassen lässt:

Die Hoffnung der Frommen aber heißt: Gott. Auf ihn konzentriert der Abschluß des Psalms den Blick und faßt das noch einmal zusammen, was teils ausdrücklich, teils unausgesprochen hinter den einzelnen Sprüchen des Gedichts gestanden hat: Wer Gott vertraut, hat alles an ihm. Er ist der Helfer und Retter in Not und Gefahr. Mit Gott hat das Leben Hoffnung und Kraft, ohne Gott fällt es der Vernichtung anheim. Das ist die einfache und klare Logik des Glaubens, die durch den ganzen Psalm sich hindurchzieht.<sup>221</sup>

So ist in der letzten Strophe bis aufs letzte Kolon durchgehend JHWH Subjekt. Selbst wenn JHWH im Psalm häufig und ganz bewusst gerade nicht als direktes Subjekt genannt wird, macht der Psalm an unterschiedlichen Stellen unmissverständlich deutlich, dass allein JHWH die Quelle von Rettung ist und sein kann (vgl. VV. 3–7.18.23f.28. 33f).<sup>222</sup> Neben JHWH als Subjekt ist in der n-Strophe folglich

<sup>221</sup> WEISER 1966, 217.

<sup>222</sup> So auch KRAUS 1978a, 443; BRUEGGEMANN 1993, 249; LIMBURG 2000, 124; SCHAEFER 2001, 93; CRISANTO TQUILLAHUANCA 2008, 298.301; RUIZ 2009, 227f; 2015, 51; BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 185. KECK 1996, 830, fasst es wie folgt zusammen: „In contrast to the wicked, the ‚blameless‘ (v. 37; see also v. 18) have a future! It is not due to their own efforts, of course, as

das Rettungsmotiv zentral. V. 39 enthält in beiden Kola jeweils eine Rettungsaussage: „Hilfe (für) die Gerechten (kommt) von JHWH, ihr Schutz (ist er) in Zeit von Not“. Durch die nominalen Formulierungen wird Bestand und Verlässlichkeit ausgedrückt.<sup>223</sup> Die Angabe „Zeit von Not“ ist dabei ein recht offener Ausdruck, der wenig über die konkreten Umstände der Jetzt-Zeit Auskunft gibt. Inhaltliche Füllung erfährt dieser Ausdruck durch die Beschreibung des gewalttätigen Handelns der „Frevler“ an den „Gerechten“ insbesondere in den VV. 12.14. Mit dem folgenden V. 40 lässt sich aber auch hier deutlich feststellen, dass die „Zeit der Not“ das Walten der „Frevler“ ausmacht, vor denen die „Gerechten“ gerettet werden sollen. Zusammen mit anderen Zeitangaben wie עַד מָוֹת (V. 10) und אַחֲרַיִת (VV. 37f), die die Ausrottung der „Frevler“ einholen, sowie weiteren Elementen wie dem Begriff יוֹם (v.a. V. 13), bei dem eine endzeitliche Bedeutung mitschwingt, liegt es nahe, auch diese „Zeit der Not“ als Szenario der Endzeit zu deuten,<sup>224</sup> womit es sich um eine endgültige Errettung vor den „Frevlern“ und damit vor aller Bedrängnis und Not handeln wird.

Im Vergleich zu V. 39 werden in V. 40 die Rettungsaussagen nochmals erweitert, indem in den ersten beiden Kola des Verses jeweils zwei Verben folgen, die durch Nominalformulierungen ausgedrückten verlässlichen und dauerhaften Zusagen von Rettung nun verbal im Imperfekt für die Zukunft verheißen und damit konkretisieren.<sup>225</sup> In diesem Nebeneinander von Nominal- und imperfektischen Verbaussagen bildet sich das den gesamten Psalm prägende Schon-Jetzt und Noch-Nicht ab. Die endgültige, endzeitliche Rettung steht noch aus (V. 40), aber die Rettungsgewissheit ist nicht nur Gewissheit der kommenden Rettung, sondern gleichzeitig bereits dauerhafte Rettung (V. 39).<sup>226</sup> Rettungsaussagen kulminieren an keiner anderen Stelle in Psalm 37 so wie in diesen beiden Schlussversen.<sup>227</sup> Als

---

the wicked would conclude; rather, it is ‚from the LORD‘ (v. 39). In biblical terms, salvation (v. 39; see ‚saves‘ in v. 40) means life in the fullest sense of the word. It is a gift from God.“

<sup>223</sup> So auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 298; LETTINGA 2008, §65.b.

<sup>224</sup> S. auch BOTTERWECK 1973, 38.

<sup>225</sup> Zum futurischen Gebrauch des Imperfekts s. LOHFINK 1994/1995, Kap. III.1.3 und Kap. III.3.1.

<sup>226</sup> Zukunft wie auch Gegenwart sehen hier ebenfalls RUIZ 2009, 227; 2015, 50f, und LOHFINK 1994/1995, Kap. II.2. Anm. 88. Zur Zeitstruktur des Psalms s. Kap. III.3.1.

<sup>227</sup> Vgl. auch BAETHGEN 1892, 109: „Die Wortfülle und nachdrückliche Wiederholung dient der Verstärkung und nachdrücklichen Hervorhebung“. S. ferner SPIECKERMANN 2017, 33f.

Schlusspunkt des Psalms findet sich in der letzten Strophe „das Vertrauensbekenntnis des „Gerechten“ zu JHWH“<sup>228</sup>, der sich mit der Existenz der „Frevler“, die in Psalm 37 Sinnbild für jegliche Bedrängnis, Not, Anfeindung und Gefährdung stehen, in der Jetzt-Zeit abgefunden hat. Zugleich lebt er aber im festen und unverwüsthlichen Vertrauen darauf, dass JHWH die „Gerechten“ in naher Zukunft und von da an für immer (VV. 18.27–29) erretten und erlösen wird.<sup>229</sup>

### *α-Strophe (VV. 1f)*

אל־תתחר ebenfalls in Strophen ד (V. 7) und ה (V. 8) • zu עשי עולה s. עשה־טוב in Strophe ב (V. 3) • zu במרעים s. auch אך־להרע and מרעים in Strophe ה (VV. 8f) • zur Vergänglichkeitsmetaphorik s. auch Strophe כ (V. 20) sowie die Landthematik insbesondere in Strophe ו (V. 11) und Strophe ק (V. 34).

Die den Psalm eröffnende Strophe besteht aus zwei Bikola, die jeweils sieben Wörter zählen. Im ersten Bikolon (V. 1) enthält das erste Kolon drei Wörter und das zweite vier. Im zweiten Bikolon (V. 2) findet sich die Reihenfolge umgekehrt, das heißt im ersten Kolon vier Wörter und im zweiten drei. Damit sind die beiden Kola in ihrer Wortzahl chiasmisch nach dem Muster A – B – B' – A' aufgebaut. Die beiden Bikola für sich betrachtet sind parallel zueinander gestaltet; im zweiten Kolon wird jeweils das, was bereits im ersten Ausdruck fand, mit synonymem Wortmaterial wiederholt. Im ersten Bikolon beginnen beide Kola mit einem Vetitiv (אל־תתחר und אל־תקנא), worauf jeweils das Objekt eingeleitet durch die Präposition כ folgt (במרעים und בעשי עולה). Dadurch wird direkt im ersten Vers ein Wegweiser für das kommende Akrostichon gegeben: Der jeweils erste Kolon-Teil beginnt mit dem ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets, der jeweils zweite mit dem zweiten. Beide Kola werden synonym gebraucht. Das zweite mit einem kausalen כי eingeleitete Bikolon vervollständigt das erste Bikolon durch zwei jeweils mit der Präposition כ eingeführte – hier vergleichend gebraucht – und wiederum synonym verwendete Näherbestimmungen. Im zweiten Bikolon wird jeweils eine aus der Natur entnommene Vergehensmetapher (כירק דשא יבולון und כהציר ימלו) verwendet. Leicht unterschieden sind die beiden Kola des zweiten Bikolons nur durch die ergänzende Zeitangabe (מהרה) im ersten Kolon, die im zweiten Kolon keine Parallele hat.<sup>230</sup> Die Strophe ermahnt,

<sup>228</sup> SEYBOLD 1997, 157.

<sup>229</sup> Vgl. dazu auch KRAUS 1978a, 443: „Zuletzt wird nicht ein Problem gelöst, sondern die Befreiung aus der Bedrängnis der Gottlosen verheißen. So bringt die Lehrdichtung bei aller eingeleiteten geistigen Auseinandersetzung im Letzten und Eigentlichen keine Problemlösungen, sondern Bezeugung der Erlösung.“

<sup>230</sup> MALONEY 2009, 82, bemerkt zu den zwei Wurzeln מהרה und הרה: „These two roots, ‘to become angry/enraged’ and ‘to hasten,’ respectively, could not be further apart semantically. Nevertheless, in the context of vv 1–2 their play on sound highlights the sarcasm built into their separate semantic meanings: ‘don’t be annoyed by the wicked men for they will soon wither like grass’.

sich nicht über die „Frevler“ (hier als מרעים und עשי עולה) zu erbosen, da diese „eilends“ vergehen werden.

Das „Vertrauensbekenntnis“<sup>231</sup> der letzten Strophe scheint am Anfang des Psalms, in der ersten Strophe, noch lange nicht zu bestehen, sondern erst den Psalm hindurch zu erwachsen. Emphatisch eröffnet die 8-Strophe den Psalm mit zwei Vetitiven im ersten Vers. Der Rettungsgewissheit und dem stark ausgeprägten Gottvertrauen, worauf der Psalm zuläuft, ist nur indirekt nachzuspüren. Der Ton ist unruhig und aufgereggt, denn „weisheitliche Lehre einerseits und Empirie andererseits“ scheinen auseinanderzubrechen.<sup>232</sup> Das Du, um dessen Belehrung der gesamte Psalm der äußeren Form nach kreist, wird unvermittelt und auffordernd angesprochen. Es soll nicht der natürlichen und vermutlich ur-menschlichen Versuchung von Ärger und Neid<sup>233</sup> über das ungerechte Wohlergehen der „Frevler“ nachgeben und sich damit weder über die Übeltäter erhitzen, noch sich über die, die Unrecht tun, ereifern. Denn – es folgt die Unterweisung – diese verwelkten eilends wie Gras und verdorrten wie grünes Kraut. Die Unterweisung erfolgt mithilfe von Vergänglichkeitsmetaphern wie sie aus dem geographischen Lebens- und Erfahrungsraum in Judäa bekannt gewesen sein werden und sich so in anderen Psalmen oder der weisheitlichen Literatur in vielfacher Weise aufgenommen finden.<sup>234</sup> Durch diese ersten beiden Verse wird die Richtung für den gesamten Psalm angegeben: Auf der einen Seite ist es die überaus aufgeladene Situation, in die der Psalm spricht, neben die direkt in der eröffnenden Strophe eine beruhigende, besänftigende Gegenrede gestellt wird. Diejenigen, die Unrecht und Übel tun, werden nicht nur vergehen, sondern sie werden sogar eilends (מהרה) vergehen. Die ersten beiden Verse sind entsprechend der Wortzahlen der jeweiligen Kola in ihrer Folge wie eine Art *Crescendo* mit einem sich unmittelbar anschließenden *Decrescendo* zu lesen: Durch den doppelten Gebrauch eines Vetitivs wird schon im ersten Vers die Szenerie einer gewissen Gespannt- und Aufgeladenheit der Situation erzeugt. Auch

---

<sup>231</sup> S. Anm. 228.

<sup>232</sup> OEMING 2000, 207.

<sup>233</sup> Vgl. CRAIGIE 1983, 297; weiterhin HITZIG 1863, 205; BRIGGS / BRIGGS 1952, 325; DAHOOD 1965, 227; GOLDINGAY 2006, 519; Diodorus und Ambrosius in BLAISING / HARDIN 2008, 289; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 176f.

<sup>234</sup> Vgl. beispielsweise Ps 1,3; 58,8; 90,5f; 102,5.12; 103,15f; 129,6. Ferner Hi 8,9.11–13; 14,2; 18,6; 24,24; Ps 39,6.12; 78,33; 109,23; 144. Ebenso SCHAEFER 2001, 92; RUIZ 2015, 22.

lautmalerisch wird dies durch die Verwendung des Hitpa'els ähnlich eines *Staccato* im ersten Bikolon unterstrichen. Dementsprechend bilden das erste Kolon nur drei Wörter; das zweite Kolon steigert bereits zu vier Wörtern. Diese vier Wörter werden im ersten Kolon des zweiten Bicolons aufgenommen und unter dem Eindruck der Aufgeregtheit des ersten Bicolons findet sich hier die Zeitangabe. Die Wogen glätten sich hin zum zweiten Kolon, wo wieder nur drei Wörter und keine Zeitangabe mehr belegt sind.

Richtungsweisend ist nicht nur die unruhige und aufgeladene Stimmung, sondern ebenfalls der Terminus מרעים als erste Bezeichnung für die „Frevler“ innerhalb des Psalms. Weiterhin kommt der Bezeichnung nicht nur wegen ihrer eröffnenden, sondern auch mit der Wiederholung in V. 9 durch ihre rahmende Funktion, Bedeutung zu. Bei der Wurzel von מרעים, רעע, handelt es sich „nicht um das ‚Böse‘ an sich“, sondern es ist stets ein konkreter Lebensbezug mitzudenken.<sup>235</sup> Als Grund für die Erhitzung im Psalm ist also die konkrete Gegenwart des Handelns der Übeltäter, die Jetzt-Zeit, anzunehmen. Die „Frevler“ als „Übeltäter“ werden in Psalm 37 als „Übermacht“ und „bedrohliche Realität“ wahrgenommen.<sup>236</sup> Dennoch ist der Psalm getragen von der Gewissheit, dass das Böse dem Tod und das Gute dem Leben verschrieben ist. Wie dies durch die Vergänglichkeitsmetaphorik in V. 2 bereits angedeutet wird, so wird es beispielsweise in Dtn 30,15 pointiert zum Ausdruck gebracht:

ראה נתתי לפניך היום את־החיים ואת־הטוב ואת־המות ואת־הרע:

Siehe, ich habe dir heute das Leben und das Gute gegeben, den Tod und das Böse.

(Dtn 30,15)

רעע und מוה werden hier gleichgesetzt, ebenso wie טוב und חיים.<sup>237</sup> Dies entspricht der Vorstellung in Psalm 37, worauf auch ein Vorblick auf V. 3 der im Psalm folgenden Strophe schließen lässt, in dem עשה־טוב über die ähnliche Formulierung mit

<sup>235</sup> Vgl. STOEBE 1976, 795.

<sup>236</sup> STICHER 2002, 318; ebenso STOEBE 1976, 800.

<sup>237</sup> Vgl. STOEBE 1976, 795. Vgl. auch den folgenden V. 3.

der Wurzel עשה in Gegensatz zu עשי עולה gestellt wird. Wo in V. 1 עשי עולה für die als מרעים bezeichneten „Frevler“ steht, steht in V. 3 עשה-טוב für die „Gerechten“.

Die erste Strophe des Psalms ist zwar im Ton deutlich unterschieden von der letzten Strophe, doch ist sie im Grunde ebenso getragen vom Vertrauen darauf, dass JHWH rettende Gerechtigkeit herbeiführen wird. Zu Beginn des Psalms – wenn auch etwas verborgen unter der Aufregung – werden zudem wesentliche Grundpfeiler für das Glaubenszeugnis des Psalms festgelegt. Auch wenn die Jetzt-Zeit den unruhigen Ton vorgibt, liegt in der aufgeregten Warnung vorm „Erhitzen“ und der Rede von den „Übeltätern“ als denen, die „Unrecht tun“, sowie der verheißenden Vergänglichkeitsmetaphorik die Erkenntnis, dass JHWH allein Grund für die noch ausstehende, aber sicher kommende Rettung sein wird. Es geht hier nicht darum, sich keine Sorgen über das Handeln der „Frevler“ und die anscheinende Ungerechtigkeit der Jetzt-Zeit zu machen,<sup>238</sup> sondern es geht vielmehr darum, nicht selbst wie die „Frevler“ zu werden (vgl. auch nochmals V. 8 mit der Verwendung derselben Wurzel רעע)<sup>239</sup>. Das „sich Erhitzen“ bedeutet gerade das Gegenteil zum „still Sein“,<sup>240</sup> das im Psalm in V. 7 vom Du gefordert wird und das als Ausdruck der alleinigen Ausrichtung und damit einhergehend auch des alleinigen Vertrauens auf JHWH zu verstehen ist. Wer sich erhitzt, vertraut nicht Gott, sondern eher sich selbst,<sup>241</sup> indem er an der Sinnhaftigkeit der gegenwärtigen Verhältnisse und damit an der göttlichen Ordnung zweifelt. Doch neben der Warnung vorm „Erhitzen“ steht unmittelbar die Vergänglichkeitsmetaphorik, der eine doppelte Funktion zukommt. Zum einen ist sie Mahnung, als sie das Geschick der „Übeltäter“ voraussagt und damit davor warnt, was geschieht, wenn man sich von JHWH und dem unabdingbaren Vertrauen in ihn abkehrt. Gleichzeitig und zum anderen ist sie Ausblick auf die kommende Zeit und verheißt Aussicht auf Besserung, auf eine Zeit, in der

---

<sup>238</sup> So auch BAETHGEN 1892, 105.

<sup>239</sup> Vgl. auch WEISER 1966, 213: „Wovor der Verfasser den Frommen zurückhalten will, ist die Gefahr, sich in seiner inneren Haltung durch Anstoß an der Sünde Anderer bestimmen und im eigenen Glauben erschüttern zu lassen, was zur Folge hätte, daß sich der Kritiker selbst ins Unrecht setzt.“

<sup>240</sup> Vgl. ROGERSON / MCKAY 1977, 171.

<sup>241</sup> Vgl. dazu auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 234: „Im Hintergrund steht das weisheitlich-pädagogische Negativbild des ‚Heißen‘ bzw. des ‚Hitzigigen‘ [...], der sich nicht nur über die Taten und Erfolge der Bösen ‚erhitzt‘ und ‚ereifert‘, sondern dabei vor allem emotionalen und intellektuellen Anstoß an der schöpferischen Lebensordnung nimmt, so daß der Schritt zur Revolte gegen Gott nicht mehr weit ist.“

es keinen Grund mehr geben wird, sich über die „Frevler“ zu erhitzen, weil sie nicht mehr sein werden.

Nicht zufällig wird dabei zum Auftakt des Psalms, um die Ausrottung der „Frevler“ vorherzusagen, Vokabular gewählt, das dem Land zugeordnet werden kann.<sup>242</sup> Die Polarität zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ wird dadurch auf positiver wie auf negativer Ebene der Verheißung verstärkt, denn den „Frevlern“ wird alle Zukunft, das heißt jegliches Leben versagt, den „Gerechten“ wird dagegen das ewige Wohnen im Land (vgl. z.B. VV. 28f) verheißen, das als eschatologische Bestimmung zu verstehen ist.<sup>243</sup> In diesem Zuge können die Vergänglichkeitsmetaphern als Vorstellung der „endzeitliche[n] Reinigung der Erde von den Sündern“ aufgefasst werden.<sup>244</sup>

### ג-Strophe (V. 20)

Zur Vergänglichkeitsmetaphorik s. auch Strophe א (V. 2) • zu איבי יהוה s. auch קוי יהוה in Strophe ה (V. 9).

Die elfte Strophe besteht abweichend vom Druckbild der BHS und der Einteilung der Masoreten<sup>245</sup> nicht aus zwei Bikola wie die meisten Strophen dieses Psalms, sondern ebenso wie die Strophen ה und ק aus einem Trikolon,<sup>246</sup> das hier aus drei Wörtern im ersten Kolon, fünf im zweiten und zweien im dritten aufgebaut ist. Thema der Strophe ist in allen drei Kola unter Verwendung des Verbalstils einzig und allein die Ausrottung der „Frevler“, wofür verschiedene Synonyme – u.a. erneut der Natur entlehnte Vergänglichkeitsmetaphern – verwendet werden. Wie an verschiedenen anderen Stellen scheint auch hier die Anordnung der Wortanzahlen pro Kolon wieder eine gewisse Dynamik zu enthalten. So beginnt die Strophe mit einem relativ knappen und simplen Kolon aus drei Wörtern (כי רשעים יאבדו) „Denn die Frevler werden hinweggerafft werden“) mit den „Frevlern“ als Subjekt in Mittelstellung. Es folgt das zweite Kolon (ואיבי יהוה כיקר כרים כלו) „und die Feinde JHWHs, wie die

<sup>242</sup> Vgl. beispielsweise SCHAEFER 2001, 92f.

<sup>243</sup> S. dazu auch Kommentierung der ו-Strophe.

<sup>244</sup> Vgl. WITTE 2013, 423, mit Bezug auf I Hen.

<sup>245</sup> Selbst wenn hier zwei Bikola gelesen werden wollten, wie es das Druckbild der BHS nahelegt, wäre dies nicht mit der Versunterteilung der Masoreten zu vereinen, nach der durch die Setzung des Atnach das erste כלה zum zweiten Kolon statt zum ersten gezogen werden müsste. Denn nach dem Druckbild der BHS wären zwei Bikola zu je fünf Wörtern mit jeweils drei Wörtern im ersten Kolon und zwei Wörtern im zweiten zu lesen. Druckbild der BHS und masoretische Einteilung widersprechen sich in V. 20 also ohnehin und bieten keine sichere Argumentationsgrundlage.

<sup>246</sup> So auch BAETHGEN 1892, 107. Dafür spricht auch, dass der MT neben bzw. trotz Atnachs das erste כלו durch einen Tipcha כרים כיקר zuweist und das zweite durch einen Munach כעשן; vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 254f.

Pracht der Auen verschwinden sie“) mit „den Feinden JHWHs“ als Subjekt in Frontstellung und soviel Wörtern wie die beiden anderen Kola zusammen beziehungsweise die Hälfte der Wortanzahl der Strophe ausmachend, was die Dramatik der Strophe neben der gesteigerten Semantik erhöht. Das letzte Kolon hingegen enthält kein dezidiertes Subjekt mehr, sondern bezieht sich auf die beiden vorangehenden Kola mit deren synonymen Subjekten, und besteht zudem nur noch aus zwei Wörtern, wovon das Verb sogar noch aus dem vorangehenden zweiten Kolon übernommen ist (כעשן כלו), „wie Rauch verschwinden sie“). Durch diese Reduktion wird der Strophe die Dramatik wieder entzogen: Ganz ruhig, wie Rauch, werden die „Frevler“ verschwinden und nicht mehr da sein und keinerlei Bedrohung mehr darstellen.

Nicht nur die erste Strophe des Psalms (V. 2) greift auf aus der Natur entstammende und mit der Landthematik in Verbindung zu bringende Vergänglichkeitsmetaphern zurück, um die Ausrottung der „Frevler“ zu beschreiben. Auch die כ-Strophe – als den zweiten Teil abschließende und den Psalm buchstabenmäßig halbierende<sup>247</sup> Strophe an ähnlich hervorgehobener Stelle wie zum Auftakt des Psalms – macht sich Vokabular aus der gleichen Kategorie zu eigen (כעשן כלו und כיקר כרים כלו), um den eschatologischen Ausgang der „Frevler“ bildlich auszuschmücken. Im Gegensatz zur א-Strophe thematisiert die כ-Strophe mit wenig Aufregung anhand von Verbalsätzen besonnen und ruhig in dreifacher Wiederholung einzig und allein die vollständige, endgültige und unumgängliche Ausrottung der „Frevler“.<sup>248</sup> So ist das kausale כי zu Beginn der Strophe sicherlich nicht nur als begründender Abschluss des zweiten Psalmteils zu lesen. Gleichzeitig wird damit auf halber Strecke des Psalms eine Zwischenbilanz gezogen und ein erster Bogen zur noch aufgewühlten ersten Strophe in Stellvertretung für den gesamten ersten Teil geschlagen. Denn Vergänglichkeitsmetaphern aus der Natur begegnen in dieser Konkretion in den ersten zwanzig Versen des Psalms ausschließlich in den Strophen א und כ.

Neben כעשן כלו begegnet die Formulierung כיקר כרים כלו, wodurch ebenfalls ein Vergehen ausgedrückt wird, das nicht einmal eine Spur hinterlässt.<sup>249</sup> Wie Rauch

<sup>247</sup> Vgl. Kap. II.2.

<sup>248</sup> Vgl. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 255, der den doppelten und exakt identischen Gebrauch der Wurzel כלה entsprechend wertet.

<sup>249</sup> Vgl. auch HOSSFELD / ZENGER 1996, 236: „Metaphern für schnelles Verschwinden: Die nach dem Spätregen in der Steppe aufsprießende Blütenpracht wird in der Hitze der Sonne und im heißen Glutwind buchstäblich ‚im Augenblick‘ zerstört (Rückbezug nach <sup>2</sup>); ‚Rauch‘ löst sich am Himmel einfach auf“.

verschwindet, werden die „Frevler“ weder an ihrer gewohnten Stelle noch überhaupt auffindbar sein (vgl. auch VV. 10.36), geschweige denn noch in irgendeiner Weise existieren. Ihnen wird in dieser Strophe in besonderer Weise und insbesondere durch die Beschreibung als *יהוה איבי* jegliches Sein versagt. *יהוה איבי* kann als direkte Gegenüberstellung zu *קוי יהוה* gelesen werden. Nur diese beiden Gruppencharakterisierungen stehen – neben den auf JHWH hin suffigierten Formen (s. *מברכיו*, *מקלליו* und *חסידיו* in VV. 22.28) – in ausdrücklich genanntem Bezug zu JHWH. Es ist äußerst auffällig, dass der Psalm nur an dieser Stelle die „Frevler“ und JHWH nebeneinanderstellt. Ansonsten wird es, wie die Darstellung über Subjektverteilungen o. in Kap. II.2. zeigt, strikt vermieden, JHWH in einem Zug mit den „Frevlern“ negativ oder schon gar nicht positiv zu nennen.<sup>250</sup> Lediglich in V. 13 gibt es eine Zusammenstellung, bei der allerdings nicht das Tetragramm verwendet, sondern stattdessen auf die allgemeinere Gottesbezeichnung *אדוני* ausgewichen wird, die in Psalm 37 einzig an dieser Stelle belegt ist. Die *כ*-Strophe bildet die Mitte des Psalms und ist gleichzeitig der Abschluss des zweiten Teils beziehungsweise der ersten Hälfte des Psalms. Dadurch kommt dieser ohnehin mit *יהוה איבי* schon sehr hervorgehobenen und negativ qualifizierenden Stelle, an der die „Frevler“ einzig im Psalm in einem direkten Bezug zu JHWH stehen, weiteres Gewicht zu. Gerade auch als negatives Gegenstück zu *קוי יהוה* lässt sich darin das charakteristische Merkmal der Gruppenscheidung erkennen, das sich am prägnantesten mit Richtungen wiedergeben lässt: Die „Gerechten“ beziehungsweise die „JHWH-Harrenden“ richten sich im positivsten Sinne auf JHWH aus; die „Frevler“ beziehungsweise die „Feinde JHWHs“ wenden sich von ihm ab und damit gegen ihn.<sup>251</sup>

„Gerechte“ → JHWH

← „Frevler“ || JHWH

Die Gruppenzugehörigkeit entscheidet sich an der Ausrichtung auf JHWH, die bei „Gerechten“ und „Frevlern“ genau gegenläufig erfolgt, was letztlich auf der einen

<sup>250</sup> So auch STICHER 2002, 46f, oder IRSIGLER 1997, 79f; 1999, 263f.

<sup>251</sup> Bei der Bezeichnung *יהוה איבי* schwingt auch an dieser Stelle nicht allein das Nicht-Verhältnis zu JHWH mit, sondern auch die Feindschaft der „Frevler“ gegenüber den „Seinen“ JHWHs, wie es bei dieser Bezeichnung wie auch bei anderen Gruppenbezeichnungen der Fall ist. In der Regel sind alle Gruppenbezeichnungen auch sozial konnotiert. Zu *יהוה איבי* s. beispielsweise RINGGREN 1973, 232f; RUIZ 2015, 37.

Seite zu verheißungsvoller Zukunft und auf der anderen Seite zu endgültig und gänzlich vernichtendem Lebens-„Abschnitt“<sup>252</sup> führt.<sup>253</sup>

### ו-Strophe (VV. 10f)

Zu שלום s. Strophe ב und v.a. Strophe ש (V. 37) • zu עניים s. auch עני ואביון Strophe ה (V. 14) sowie ferner Strophe ל (V. 21) und Strophe ג (V. 25) • zu רשע s. Strophe ז (V. 12) • zu ארץ s. auch Strophe ב (V. 3) und Strophe ק (V. 34) • zu ענג (Hitp.) s. Strophe ב (V. 4) • zur Zeitangabe מעט s. auch Strophen ת und v.a. י.

Die sechste Strophe besteht aus zwei Bikola. Das erste Bikolon formuliert mit zwei Nominalsätzen (אין), aufgeteilt auf zwei Kola mit je vier Wörtern, das zweite mit zwei Verbalsätzen, ebenfalls aufgeteilt in zwei Kola mit drei Wörtern im ersten und vier im zweiten Kolon. Alle vier Kola der Strophe beginnen mit ihrem akrostichischen Buchstaben ו.<sup>254</sup> Die beiden zweiten Kola sind nahezu gleich aufgebaut: Sie beginnen jeweils phonetisch ähnlich mit einem Verb im Hitpolel (התבוננת) beziehungsweise Hitpa'el (התענגו) gefolgt von einer Objektkonstruktion, eingeleitet durch das Partikel על und gefolgt von zwei Wörtern, die das, worauf es zu achten gilt beziehungsweise was Grund der Freude ist, benennen (על-רב שלום und על-מקומו ואיננו). Das zweite Kolon der Strophe spricht in der 2. P. Sg. das Du direkt an und thematisiert im Objekt den negativen Ausgang der „Frevler“. Im vierten Kolon der Strophe ist das Subjekt עניים aus dem dritten Kolon, sodass hier in der 3. P. Pl. formuliert ist. Im Gegensatz zum ersten Kolon ist im Objekt nun der positive Ausgang der „Gerechten“ Thema. Ebenso kontrastieren das erste und das dritte Kolon: Im ersten Kolon wird erneut der nahe (ועוד מעט) Ausgang der „Frevler“ (hier im Sg.) vorausgesagt, sodass das zweite Kolon weitere Ausführung des ersten ist. Im zweiten Bikolon verhält es sich ähnlich in Bezug auf den positiven Ausgang der „Gerechten“. Hier führt ebenfalls das zweite Kolon die im ersten enthaltene Landverheißung aus, wobei hier beide Kola sogar ein Subjekt teilen. Durch das eröffnende *Waw Copulativum* wird die Strophe syntaktisch mit der vorangehenden Strophe ה (VV. 8f) verbunden.

---

<sup>252</sup> Vgl. die Grundbedeutung der Wurzel כרת (Qal), die im Psalm stets als negatives Pendant zur Landverheißung gebraucht wird: „schneiden, abschneiden“.

<sup>253</sup> Ähnlich auch WEISER 1966, 215: „Nach der gleichen Logik des Glaubens, mit der aus der Liebe und Fürsorge Gottes die Erhaltung seiner Frommen abgeleitet wird, folgt der Untergang der Gottlosen aus ihrer Feindschaft gegen Gott.“ Oder CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 253, der es für den Psalm als unausweichliche Konsequenz sieht, „dass jeder, der [...] gottlos handelt, zugrunde gehen muss.“

<sup>254</sup> Auch hier ist zu der im Folgenden ausgeführten inhaltlichen Parallele zur ב-Strophe (V. 20) eine Verbindung auszumachen. Denn dort beginnen im zweiten Bikolon alle Wörter mit dem akrostichischen Buchstaben der Strophe.

Wie die  $\text{ב}$ -Strophe den zweiten Teil abschließt, so beendet die  $\text{א}$ -Strophe innerhalb des Psalms den ersten Teil. Und auch dort wird im ersten Bikolon (V. 10) die Ausrottung der „Frevler“ thematisiert, wenn jedoch noch mit verhaltenerem und wenig konkretem, aber dennoch das nicht mehr Existieren ausdrückendem Vokabular<sup>255</sup> („Es fehlt nicht viel und es wird keinen Frevler mehr geben [אין] ... und sie [= die Stelle des „Frevlers“] wird nicht [einmal] mehr sein [אין]), aber ebenfalls durch Wiederholung einer ‚Wurzel‘<sup>256</sup>, als es zum Abschluss des zweiten Teils geschieht. Im Gegensatz zur  $\text{ב}$ -Strophe wird der erste Teil nicht allein mit der Verheißung der Vernichtung des „Frevler“ geschlossen, sondern es wird daneben die Verkündigung des Landbesitzes und des insgesamt positiven Ausgangs für die „Gerechten“, hier als „Arme“ (עניים), gestellt. Beide Unterschiede mögen mit dem Fokus der jeweiligen Teile zu begründen sein: Während der zweite Teil sehr stark das frevlerische Handeln in den Blick nimmt, ist der erste Teil noch sehr um die Beruhigung des „Gerechten“ bemüht. Dementsprechend findet in V. 11b nach der Häufung in den VV. 1–11 auch ein vorerst letzter Imperativ – und der insgesamt letzte im Hitpa‘el – Gebrauch. Erst zum Schluss des Psalms in den VV. 27 und 34 begegnen wieder Imperativ-Formulierungen.

In V. 10, im ersten Bikolon der Strophe, wird erstmals im Psalm die am häufigsten und damit als Chiffre geltende Bezeichnung für die den „Gerechten“ entgegenstehende Gruppe רשע (an anderer Stelle im Plural, רשעים), verwendet und mit der in naher Zeit ergehenden Ausrottung in Verbindung gebracht.<sup>257</sup> Nur noch eine kurze Weile (V. 11) und der „Frevler“ wird nicht mehr da sein. Die Zeitangabe ועוד מעט ist gespeist von der „glaubensgewissen Hoffnung“, dass die Verheißung erfüllt wird.<sup>258</sup> Sie ist an sieben Stellen im Alten Testament<sup>259</sup> belegt und steht davon nur an einer Stelle nicht im Zusammenhang mit einem Gerichtshandeln JHWHs. Das

<sup>255</sup> Mit CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 232, wird mit der Formulierung אין „die absolute Negation ihrer [= der „Frevler“] Existenz“ ausgedrückt.

<sup>256</sup> In Anführungsstrichen, da es sich bei der Partikel אין um keine Wurzel handelt. Die Negationspartikel, bei der das Verb „sein“ i.d.R. mitzudenken ist (vgl. GESENIUS 1842, §149; ferner LETTINGA 2008, §65c), nimmt in den beiden Nominalsätzen jedoch diese Funktion ein.

<sup>257</sup> Vgl. dazu auch OEMING 2000, 207f; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 227; RUIZ 2009, 170, bewertet die Alliteration der Anfangsbuchstaben jedes Wortes der Strophe entsprechend des akrostichischen Buchstabens als Ausdruck für die Unmittelbarkeit der bevorstehenden Verheißung: „al inicio de cada afirmación, produciendo un efecto de acumulación y de inmediatez“.

<sup>258</sup> WEISER 1966, 214.

<sup>259</sup> Neben dem Beleg in V. 10 in Ex 17,4; Jes 10,25; 29,17; Jer 51,33; Hos 1,4; Hag 2,6.

ist somit ein weiterer Hinweis darauf, dass mit der Ausrottung der „Frevler“ das endgültige Gericht Gottes gemeint ist.<sup>260</sup> Im zweiten Kolon (V. 10b) wechselt der Psalm nun erstmals in der Anrede vom Appell in den Aussagestil. Das Du wird direkt angesprochen und es wird ihm vorausgesagt, dass es den „Frevler“ suchen, ihn aber nicht mehr finden wird. Darauf folgt in V. 11a die formelhafte und refrainartige Landverheißung (ירש + ארץ), die erstmals in der vorangegangenen ה-Strophe (VV. 8f) erging. Das Motiv der Landgabe begegnet im Psalm als Leitmotiv.<sup>261</sup> An sechs Stellen (VV. 9.11.22.27.29.34) wird das Land ausdrücklich genannt; vier Stellen davon formulieren mit der jeweils gleichen Wendung יירשו־ארץ, eine mit einem Infinitiv von ירש (V. 34), eine mit שכן<sup>262</sup> (V. 3).<sup>263</sup> An der sechsten und letzten Stelle im Psalm, in der ק-Strophe (V. 34), wird die Zusage durch die Zufügung der Wurzel רוּם (וירוממך לרשת) gesteigert. Alle vorherigen Stellen laufen gewissermaßen auf diese Steigerung zu, in der nicht mehr vom bloßen Landbesitz, sondern von einer Erhöhung zum Landbesitz gesprochen wird.

Das Land ist die Gabe, die denen in Aussicht gestellt wird, die dem im Psalm gezeichneten Bild eines „Gerechten“ entsprechen. Die dominierende Verheißung des Landes steht im „Einfluss der Land- und Gesetzestheologie des Deuteronomiums“,<sup>264</sup> worauf auch die im Fortgang des Psalms erscheinenden Begriffe רב שלום (V. 11)<sup>265</sup>, נחלה (V. 18) und תורה (V. 31) hinweisen.<sup>266</sup> Grundlegend für dieses Motiv ist zweifelsohne zunächst einmal die Vorstellung vom verheißenen Land an die

<sup>260</sup> Vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 227.

<sup>261</sup> Vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 122. Zum Hintergrund der Landthematik im Pentateuch bzw. Hexateuch s. VON RAD 1965a.

<sup>262</sup> S. auch V. 27, wo שכן ohne ארץ und hinter der refrainartigen Landverheißung יירשו־ארץ steht. Mit diesem Vers ist שכן in Psalm 37 synonym für ירש zu lesen; vgl. auch RUIZ 2009, 131f.

<sup>263</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 229; SEYBOLD 1997, 155; OEMING 2000, 206; außerdem ist die Nennung des Erbes in V. 18 (וְנַחֲלָתָם לְעוֹלָם תְּהִיָּה) zum Landmotiv zugehörig. Darüber hinaus ist das Land in V. 3 genannt (שְׁכֵן־אֶרֶץ). Diese Formulierung ist wohl weniger eine „Warnung vor Auswanderung [...], die zugleich Zeichen der Treulosigkeit gegenüber JHWH als dem Geber des Landes wäre“, sondern stattdessen eher Verheißung im Sinne von „so wirst du das Land bewohnen“; vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 234f; so auch OEMING 2000, 207.210.

<sup>264</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 125.

<sup>265</sup> Vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 123, mit dem dort Angegebenen: „Das Deuteronomium spricht von Wasserreichtum, Fruchtbarkeit, Überfluss an Nahrung und Erzvorkommen. Es ist ein Land der Schönheit (Bergen und Tälern), wo Milch und Honig fließen. Alle diese Erzeugnisse können als Geschenke Gottes betrachtet werden. Mit anderen Worten: in diesem Land ist die Fülle des Segens JHWHs.“

<sup>266</sup> Zum deuteronomistischen Einfluss s. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 122–124. Zu Gebrauch von נחלה für „Land“ vgl. u.a. Dtn 15,4; 26,1.

Väter der Genesis mit seiner „Bundestradiation von Landverheißung, Gericht und Heil, Segen und Fluch“<sup>267</sup>, das besonders im Deuteronomium in der Übertragung auf die Nachkommen prominent wird. So sind circa vierzig Prozent aller Belege von ירש zusammen mit ארץ dort zu finden. Die konkrete Wendung יירשו־ארץ begegnet im Psalter weiterhin nur noch in den Psalmen 25; 44; 105. In weisheitlichen Schriften ist diese Verbindung dagegen gar nicht belegt.

Das negative Gegenstück zur Landverheißung für die „Gerechten“ ist die durch כרת (Nif.) ausgedrückte Ausrottung der „Frevler“. Beide Wendungen finden sich fünfmal innerhalb des Psalms; viermal nebeneinander, jeweils einmal separat. כרת (Nif.) ist zwar innerhalb des Psalters nur in Psalm 37 belegt, ist aber gleichbedeutend mit der Verwendung im Hif'il zu lesen.<sup>268</sup> So lässt sich diese Formulierung im Gegensatz zum positiven Motiv der Landverheißung in anderen weisheitlichen Schriften finden.<sup>269</sup> Vor dem Hintergrund der deuteronomisch-deuteronomistischen Landtheologie ist auch כרת zu verstehen. Im deuteronomistischen Schrifttum steht כרת (Hif.) für die Ausrottung der Völker aus dem Land, das Israels Erbe ist. So scheinen für den Hintergrund von Psalm 37 Dtn 12,29 und Dtn 19,1 signifikant zu sein. Denn nur hier sind neben Ps 37,9.22.28f.34 die drei Wörter ארץ, ירש und כרת in Zusammenstellung zu finden.

כִּי־יִכְרֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתָּה בְּאִשְׁמָה לְרִשְׁתָּ אוֹתָם מִפְּנֵיךְ וִירִשְׁתָּ אֹתָם וְיִשְׁבְּתָ  
בְּאַרְצָם:

Wenn JHWH, dein Gott, die Völker ausrotten wird, wohin (= in deren Gebiet) du ziehen wirst, damit du es von ihnen in Besitz nehmen kannst, wirst du es von ihnen in Besitz nehmen und in ihrem Land bleiben. (*Dtn 12,29*)

<sup>267</sup> WEISER 1966, 217.

<sup>268</sup> Dass der Stamm Nif'al der Wurzel כרת im Psalter ausschließlich in Psalm 37 belegt ist und hier statt des sonst üblichen Hif'als verwendet wird, ist vor dem Hintergrund der Gesamtkonstitution nicht verwunderlich, in der Vernichtungsgedanken immer nur passivisch ohne direkten JHWH-Bezug formuliert werden. So dient das Nif'al hier als Passiv des Hif'il, vgl. LETTINGA 2008, §41f. Vgl. auch RUIZ 2015, 34 (2009, 181): „Der Verfasser achtet jedoch sorgfältig darauf, Gott nicht direkt eine Handlung zuzuschreiben, die zur Vernichtung der Frevler führt. Die passive Form des Verbs gibt zu verstehen, dass die Strafe von allein kommt“.

<sup>269</sup> Vgl. Ps 34,17; 101,8 und 109,13 sowie Prov 2,22 (jeweils Hif.).

כִּי־יִכְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אֶת־אֶרֶצָם וַיִּשְׁבֹּת בְּעַרְיָהֶם  
וּבְבַתְיָהֶם:

Wenn JHWH, dein Gott, die Völker ausrotten wird, deren Land JHWH, dein Gott, dir  
geben wird, wirst du es von ihnen in Besitz nehmen und in ihren Städten und Häusern  
bleiben. (Dtn 19,1)

Beide Belegverse zeugen davon, dass JHWH die Völker ausrotten (כרת Hif.) und deren Land (ארץ) Israel in Besitz nehmen wird (ירש). Die Übereinstimmung des verwendeten Wortmaterials ist so prägnant, dass es nur schwer möglich ist, keinen Zusammenhang zu sehen und nicht anzunehmen, dass der Ursprung der in Psalm 37 verarbeiteten Motivik aus diesem Umfeld stammt. Die deuteronomisch-deuteronomistische Landtheologie hat in Psalm 37 jedoch eine Transformation erfahren, so dass trotz der Wurzelübereinstimmungen beider Motive in den zitierten Versen aus dem Deuteronomium aufgrund von Ps 37,18 (נחל/נחלה).28 (חסידי).40 (חסה) die theologisch nähere Parallele die späte prophetische Literatur wie etwa Jes 57,13b, wo die, die in JHWH „Zuflucht suchen“ (חסה), das „Land“ (ארץ) „erben“ (נחל) und den heiligen Berg „in Besitz nehmen“ (ירש) werden, darstellen wird:

וְהַחֹסֶה בִּי יִנְחַל־אֶרֶץ וַיִּירֶשׁ הַר־קֹדֶשׁ:

Wer aber in mir Zuflucht sucht, der wird das Land erben und meinen heiligen Berg.  
(Jes 57,13b)

Nicht nur die Wurzeln נחל und חסה erzeugen die Verbindung hierher, sondern ebenfalls die mit der Natur und dem Land zusammenhängende Vergänglichkeitsmetaphorik, die in Psalm 37 Anwendung auf die „Frevler“ findet.<sup>270</sup>

Die Vorstellung des Deuteronomiums, wo „JHWH, Tora, Israel und Land [...] in Beziehung zueinander [stehen]“,<sup>271</sup> bildet in Psalm 37 das Fundament des Leitmotivs. Ein „geschichtstheologisch vorgegebenes Motiv“ wird hier in die Weisheit

---

<sup>270</sup> Vgl. o. Strophen א und ב.

<sup>271</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 124.

integriert und transformiert,<sup>272</sup> sodass das Land hier nicht mehr die räumliche Größe darstellt, der es noch in den Geschichtsbüchern zukommt. Es wird im Kontext des Psalms spiritualisiert und eschatologisiert:

Vielmehr trägt sie [= die akute Naherwartung im Gegensatz zu einer Kurzzeitvergeltung] schon deutlich apokalyptische Farben. „Das Land“, das „die Armen“ bekommen sollen, ist anderes und mehr als das Stückchen Erde „Israel“; als Israel wird „das Land“ auch nirgendwo im Psalm benannt. Es handelt sich um das endzeitliche „Gottesreich“, eine eschatologische Größe, in der keine Frevler mehr wohnen sollen. Man darf wohl vom „Reich Gottes“ sprechen, das den Armen geschenkt werden soll.<sup>273</sup>

Auch durch die gezielte Verwendung der Tempora im Psalm<sup>274</sup> wird ein Schon-Jetzt-und-Noch-Nicht ausgedrückt,<sup>275</sup> was sich mit einer Art „eschatologischem Vorbehalt“ beschreiben lassen könnte, wenn man die spezifisch christliche Färbung des Begriffs dabei außer Acht lässt, was sich auch auf das dem Psalm immanente Verständnis vom Land als Heilsgabe übertragen ließe:

Landbesitz ist *das* Heilsgut Israels, die Unterwiesenen werden also als Glieder des wahren Israel angeredet, das zwar jetzt noch nicht das Land besitzt, dem dies aber verheißen ist. In der Gegenwart ist dieses wahre Israel noch eine verborgene Größe – noch triumphieren die Feinde.<sup>276</sup>

Der Verheißung des Landes kommt von Beginn der Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel an eine bindende Funktion zu und ist Inbegriff des Segens und des Heils.<sup>277</sup> Diese Vorstellung ist grundlegend für Psalm 37 und wird hier insbesondere zum Hoffungsgaranten der endzeitlichen Rettung der „Gerechten“ durch JHWH.<sup>278</sup>

---

<sup>272</sup> Vgl. WITTE 2013, 423. Weiterhin LIESS 2008, 60f, in Bezug auf Norbert Lohfink mit einem Hinweis auf die Bedeutungsentwicklung von יֶשֶׁר von „einer punktuell-ingressiven Bedeutung (,in Besitz nehmen‘)“ zu einer „durativen Bedeutung“ (,besitzen‘).

<sup>273</sup> OEMING 2000, 208; ähnlich MAYS 1994, 161; TERRIEN 2003, 322f: „The ‚earth‘ transcends the geographical limitations of the ‚promised land‘ and encircles the eschatological reality of a renewed nature and of a reborn universe“.

<sup>274</sup> Dies findet sich ausgeführt u. Kap. III.3.1

<sup>275</sup> So sehen auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 235, bereits in der Hoffnungsgewissheit die anbrechende Erfüllung der Verheißung. Vgl. weiterhin RUIZ 2015, 31, der das überzeitliche Nebeneinander in der Zeitangabe וְעוֹד מֵעַתָּה, die die Ausrottung der „Frevler“ für die nahe Zukunft verheißt, und der Einführung der Chiffre רָשָׁע für die „Frevler“ sieht.

<sup>276</sup> STOLZ 1983, 63f.

<sup>277</sup> Vgl. dazu HELD 1993, 298; LIESS 2008, 47.61.

<sup>278</sup> Vgl. dazu auch RUIZ 2015, 28 (2009, 164), zu Strophe ה: „Der Ausdruck (= יִירְשׁוּ־אֶרֶץ) erhält hier eine eschatologische Färbung und wird quasi zum Symbol oder zur Synthese aller Heilsgüter.“

Die Fokussierung auf JHWH sowie auch die transformierende Rezeption der deuteronomisch-deuteronomistischen Landtheologie finden in dieser Strophe vertiefenden Ausdruck durch die hier verwendete Bezeichnung der „Gerechten“ als עֲנוּיִם (von עָנָה „gedrückt / gebeugt / demütig“) gehört zu den sogenannten „Armentermini“, von denen sich in der ה-Strophe (V. 14) mit עָנִי („elend / arm“) und אֲבוּיָן („arm / bedürftig“) zwei weitere finden. Alle drei verwendeten Termini hängen in ihrer Bedeutung stark zusammen, weshalb sie an dieser Stelle geschlossen besprochen werden. עָנִי und עֲנוּיִם stammen beide von der Wurzel עָנָה, wobei die letztere Form vermutlich eine spätere Nebenform der ersteren darstellt.<sup>279</sup> עָנִי ist ausschließlich in Gesetzes- und Weisheitstexten belegt.<sup>280</sup> Oft tritt es – wie im hiesigen Psalm – in der Doppelform עָנִי וְאֲבוּיָן auf, das, passend zur anzunehmenden Entstehungszeit des Psalms, als verhältnismäßig junge Zusammenstellung zu bewerten ist.<sup>281</sup> Grundsätzlich ist bei beiden Formen sowohl von einer „materiellen und soziologischen Bedeutung“ wie auch von einem „religiös-ethischen Nebensinn“ auszugehen.<sup>282</sup> Die Armentermini werden in der Forschung verschiedentlich bewertet: So ist strittig, ob es sich bei den „Armen“ ursprünglich um eine Partei, um eine Bewegung oder eine besondere Form der Spiritualität oder Frömmigkeit handelt.<sup>283</sup> Aufgrund der anzunehmenden Spätdatierung des Psalms lässt sich aber mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass der hier anzutreffende Gebrauch im Wesentlichen spiritualisierend konnotiert ist. Insgesamt lässt sich sagen, dass die verschiedenen Termini für „die Armen“ ineinander verschwimmen und die gesellschaftliche Bedeutung zunehmend in den Hintergrund tritt.<sup>284</sup> עָנִי bezeichnet einen Menschen, der „sich im Zustande von verminderter Fähigkeit, Kraft und Wert

---

Vgl. weiterhin a.a.O., 44, mit Verweis auf Jes 60,21; 2009, 213: „Wenn dies erste geschehen ist, wenn es keine Frevler mehr gibt, wird das Land den ‚Gerechten‘ gehören, wie die Landbewohner jetzt genannt werden. Dieses Land ist ein Geschenk Gottes für immer, ohne Bedingungen oder zeitliche Begrenzung, denn das gesamte Volk wird aus Gerechten bestehen.“

<sup>279</sup> Vgl. MARTIN-ACHARD 1976, 343.

<sup>280</sup> Vgl. MARTIN-ACHARD 1976, 344.

<sup>281</sup> GERSTENBERGER 1975, 25.

<sup>282</sup> Vgl. MARTIN-ACHARD 1976, 343: Der „Ausdruck ‚arm‘ dürfte seine materielle und soziologische Bedeutung auch nach dem Exil bewahrt haben; der religiös-ethische Nebensinn bildet eine sekundäre Komponente, deren Gewicht von Fall zu Fall im Hinblick auf den Kontext zu bemessen ist.“

<sup>283</sup> Vgl. dazu CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 234–236, sowie den ausführlichen Forschungsüberblick LOHFINK 1986, 155–173.

<sup>284</sup> Vgl. GERSTENBERGER 1975, 24.

befindet“. Er ist Opfer sozialer Bedrückung und unterliegt dem Wirken der „Frevler“<sup>285</sup> – wie in Psalm 37 beschrieben –, die als solche als Gegengröße zu den angefeindeten und bedrängten „Armen“ erscheinen (vgl. V. 14b).<sup>286</sup> Der Bezug auf Rechtsregelungen, die die Armentermini traditionsgeschichtlich mitführen, hat vor allem in den Psalmen eine besondere Konnotation erfahren. „In mehr als 40 der 150 Psalmen bezeichnen sich die Beter als „Arme“ oder preisen JHWH als den „Retter der Armen“<sup>287</sup>, womit die Bezeichnung „Arme“ eine durchweg positive Bewertung erfährt.<sup>288</sup> Gerade in den Psalmen drücken die Armentermini die tiefe Not der Betenden aus, die ihre einzige Hoffnung auf Rettung in JHWH setzten.<sup>289</sup> Sie werden damit zu den „Armen JHWHs“. Als solche stehen sie in einer äußerst engen Beziehung zu Gott, wengleich sie gerade nicht von Anfeindungen, Not und Bedrängung geschont sind, wie es auch Psalm 37, besonders in den VV. 12.14.21.24, belegt.

Mit einem Beispiel aus Dtn 15,1–11<sup>290</sup>, wo ebenfalls ein Zusammenhang zwischen „Armen“, „Erbe“ und „Landvergabe“ aufgemacht wird, lässt sich deutlich zeigen, wo der Unterschied zwischen den noch eher sozial-profanen Armentermini und dem theologisch-spiritualisierenden Gebrauch liegt. Die Armentermini sind im Alten Testament durchgängig Beziehungsbegriffe – alleine können die „Armen“ nicht bestehen. Dtn 15,1–11 macht das agrarische Brachjahr zu einem sozialen Erlassjahr, in dem den „Armen“ ihre Schulden erlassen werden. Durch diesen Schuldenerlass werden die „Armen“ selbst in direkte Beziehung zu JHWH gestellt, da dieser derjenige ist, zu dessen Ehren der Erlass ausgerufen wird (V. 2). Das Hören auf Gottes Wort (V. 5) sowie die Fürsorge für den „Armen“ in Form des willigen Gebens (V. 10<sup>291</sup>) sind hier Voraussetzungen für den Segen JHWHs und die Gabe des verheißenen Landes als Erbe (VV. 4.10).<sup>292</sup> Bis dahin wird es „Arme“ geben,

---

<sup>285</sup> MARTIN-ACHARD 1976, 344f.

<sup>286</sup> Vgl. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 234.

<sup>287</sup> Vgl. LOHFINK 1986, 153, mit den dort angegebenen Psalmen in Anm. 1.

<sup>288</sup> Vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 234.

<sup>289</sup> Vgl. OEMING 2000, 92: „Armenfrömmigkeit [...] ein theologisches Selbstverständnis, das darum weiß, dass der sündige Mensch, das heißt jeder Mensch, vor Gott ein armer Bettler ist, der von sich nichts zu bieten hat, sondern alles Heil nur aus der gnädig geöffneten Hand Gottes empfangen kann.“

<sup>290</sup> Vgl. zur Stelle BRAULIK 1986, 110–113.

<sup>291</sup> Hier in einer *figura etymologica*; vgl. dazu auch Ps 37,21.

<sup>292</sup> Vgl. zur Stelle auch BOTTERWECK 1973, 33f.

denen es Unterstützung zu leisten gilt (V. 11). Nach Dtn 15,4 lösen sich die „Armen“ und das Land im Grunde ab. Im verheißenen Land wird es keinen Armen mehr geben:

אִפְסֵ כִּי לֹא יִהְיֶה־בְּךָ אֲבוּיָן כִּי־בֵרֶךְ יִבְרַכְךָ יְהוָה בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן־לְךָ נַחֲלָה  
לְרִשְׁתָּהּ:

Es soll aber kein Armer unter dir sein, denn JHWH wird dich sehr segnen in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir zum Erbe geben wird, um es zu besitzen. (Dtn 15,4)

Psalm 37 zeichnet demgegenüber ein anderes Bild. Hier werden gerade die „Armen“ das Land besitzen. Aber hier sind es auch die „Armen“ als ein verwendeter Terminus für die „Gerechten“, die selbst „leihen“ und „mildtätig schenken“ (VV. 21.26). Es kann sich also in Psalm 37 nicht mehr um eine materiell-soziale Armut der „Armen“ handeln, denn sie sind nicht mehr selbst angewiesen auf den Verleih und folgenden Erlass.<sup>293</sup> Wo es nach Dtn 15,4 keinen Armen mehr geben wird, bleiben die „Gerechten“ in Psalm 37 עֲנִי וְאֲבוּיָן und werden das Land besitzen. Dieser Vergleich zeigt zwei Stadien auf dem Weg von einer eher sozialen Konnotation zu einer religiösen Färbung, der עֲנִי וְאֲבוּיָן in Psalm 37 zu einer Selbstbezeichnung der Gerechten hat werden lassen.

Die Vorstellung der besonderen Beziehung zwischen den „Armen“ und JHWH – auch gerade im Kontext von Rechtsprechung – ist aber keine alttestamentliche Neuentwicklung, sondern lässt sich religionsgeschichtlich aus der altorientalischen Vorstellung vom Königtum herleiten. Im gesamten Alten Orient gilt der Herrschende als Garant für die Sicherheit der Armen. Ob ein König gerecht regiert, entscheidet sich daran, ob er auch die Geringsten seines Volkes zu schützen vermag. Bei der Transformation von der eher sozialen Konnotation hin zur religiösen ist die zunächst vornehmlich soziale Verwendung daher unbedingt mitzudenken. Denn

---

<sup>293</sup> Vgl. dazu auch UN-SOK RO 2002, 153, oder ROGERSON / MCKAY 1977, 173: „*untold prosperity*: not just material wealth, but bodily and spiritual well-being that comes from God“. Anders dagegen RUIZ 2015, 33 (2009, 182): „Es handelt sich um sozial arme Menschen, die in einer materiell prekären Situation leben, weil sie ausgebeutet werden.“, CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 245: „Es [handelt] sich um Menschen in materieller Armut, die keine Möglichkeit haben, in der Gesellschaft mit zu bestimmen oder sich durchzusetzen.“ oder klassisch MUNCH 1937, 37–40.

genau dieser bedarf es, um aus den „Armen“ des Volkes die „Armen Gottes“<sup>294</sup> werden zu lassen. Nur aus der besonderen Verantwortung – nach altorientalischer Vorstellung des Königs und auf den JHWH-Glauben übertragen ohne Vermittlung durch einen König – JHWHs selbst für die „Armen“ seines Volkes und dem Rechtsanspruch, den die „Armen“ andersherum an JHWH haben, kann sich die religiöse Färbung entwickeln. Allein vor diesem Hintergrund kann das „AT von der Gewissheit [leben], daß JHWH gerade dem Elenden wohlwill“<sup>295</sup>. Und nur so kann עני ואביון zum Terminus für die „Gerechten“ werden – wie es hier in Psalm 37 zur besonderen Hervorhebung der Beziehung zwischen JHWH und den „Gerechten“ geschehen ist und zum Ausdruck einer „geistigen Haltung“<sup>296</sup> wird.

### ג-Strophe (3f)

Zu בטח s. v.a. Strophe ג (V. 5) • zu עשה-טוב s. עולי עשי in Strophe א (V. 1) • zu שכן ארץ s. v.a. die Ausführung zur Landthematik (einschließlich des Refrains יירשו-ארץ in Strophe ו (V. 11) • zu לב s. auch die Strophen ה (V. 14) und פ (V. 31), ferner Strophe ט • zu Pap. Amherst 63 s. auch die Ausführungen zu den Strophen ג (V. 6), ה (14f) und ט (16f).

<sup>294</sup> MARTIN-ACHARD 1976, 350: „Auf die eine oder andere Weise bringen so die größeren atl. Textgruppen der Weisheit, der Gesetzgebung, der prophetischen Verkündigung und der Psalmenfrömmigkeit die Armen in eine Beziehung zu Jahwe. Der Gedanke, dass die Schwachen und Mittellosen zu unterstützen sind, insbesondere auch von seiten des Herrschers, ist zwar im ganzen alten Orient verbreitet und maßgebend, aber das Eintreten der Propheten für die Armen verbindet diese gewissermaßen definitiv mit Jahwe. Die Gebete Israels gründen in eben dieser Überzeugung und bezeugen, daß die einzige Hoffnung der bedrückten Gläubigen in der Treue Jahwes ihnen gegenüber liegt. Die Armen betrachten sich als Gottes ‚Klienten‘, nicht wegen ihrer Verdienste, die gering genug sind, sondern aufgrund des Wohlwollens, das Gott ihnen entgegenbringt. Für das AT sind die Armen nicht einfach Arme, sondern die ‚Armen Gottes‘, die von ihm her Befreiung und Freude zu erwarten haben“.

<sup>295</sup> GERSTENBERGER 1975, 24.

<sup>296</sup> Vgl. MARTIN-ACHARD 1976, 345: „Neben den Texten, welche die konkrete Situation des ‘anī schildern, sind aber auch die zu nennen, die seine geistige Haltung zum Ausdruck bringen: er schreit zu Jahwe (Ps 34,7), ist vor ihm verzagt (Ps 102,1), er sucht Zuflucht beim Zion (Jes 14,32) oder beim Namen Jahwes (Zeph 3,12), er lobt seinen Namen (Ps 74,21) usw.; die Psalmen sind voll von ihren Hilferufen und Dankliedern. Denn der ‘anī gehört zum Volk Israel, das Jahwes Volk ist, somit zu Jahwe selber (Ex 22,24; Jes 3,15; 49,13; Ps 72,2,4 usw.): die Armen sind die ‚Armen meines/seines Volkes‘ (Jes 10,2; 14,32). Jahwe erbarmt sich ihrer (Jes 49,13), hört ihr Rufen (Hi 34,28), er erhört sie (Jes 41,17), vergißt sie nicht (Ps 74,19) und verbirgt sein Angesicht nicht vor ihnen (Ps 22,25), sondern errettet sie (Ps 35,10), schafft ihnen Recht (Hi 36,6), hilft ihnen (Ps 34,7) usw. In Übereinstimmung mit den im alten Orient geläufigen Vorstellungen vom Königtum erwartet man vom Herrscher, daß er die Armen schützt, ihnen zum Recht verhilft und ihnen zu Hilfe kommt (Ps 72,2,4).“ S. ferner auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 14.

Die zweite Strophe besteht aus zwei aufeinanderfolgenden Bikola. Im ersten Bikolon enthält jedes Kolon zwei, von einem Objekt begleitete, Imperative. Jedes Kolon umfasst dabei vier Wörter, mit denen zur Konzentration auf JHWH und zum „Weitermachen“ nach der Bestimmung der „Gerechten“ aufgerufen wird. Direkt im ersten Imperativ der Strophe findet sich erstmals das Tetragramm im Psalm und gibt so die Richtung vor, auf die es für die „Gerechten“ ankommt (בטח ביהוה). Diese Richtung wird durch den zweiten Imperativ weiter ausgeführt, der das Handeln der „Gerechten“ in direkten Gegensatz zu dem der „Frevler“ stellt (ועשי עולה vs. ויעשה טוב, V. 1). Aufforderung und Verheißung verschwimmen in dieser Strophe, insbesondere im ersten Bikolon.<sup>297</sup> Folgerichtig in der Logik des Psalms wird im ersten Imperativ des zweiten Kolons die Landthematik explizit und ausdrücklich eingeführt (שכך-ארץ) und durch den Aufruf zur Treue (ורעה אמונה) im vierten Imperativ auf JHWH (erster Imperativ der Strophe) ein Bogen zu JHWH zurückgeschlagen.<sup>298</sup> Im Anschluss an die erste Strophe, die vor Zorn und Neid über die „Frevler“ warnt und ihr schnelles Vergehen voraussagt (VV. 1f), wirkt die Häufung der Imperative innerhalb des ersten Bikolons der ב-Strophe mit je zwei pro Kolon wie eine doppelt unterstrichene Beteuerung, dass sich die ungerechten Verhältnisse der Jetzt-Zeit bald ändern werden. Dass die ב-Strophe die א-Strophe auf metrischer Ebene gedanklich weiterführt, zeigt auch das zweite Bikolon, das mit drei Wörtern im ersten Kolon und vier im zweiten die Struktur der ersten beiden, ungleichgewichtigen Bikola (א-Strophe, VV. 1f) wiederaufnimmt – erneut vom *Crescendo* mit einem Imperativ im Hitpa’el zum *Decrescendo*. Inhaltlich steht das zweite Bikolon der ב-Strophe konträr zur ersten א-Strophe und schließt sich damit homogen an das erste Bikolon der Strophe an. Denn im Vergleich zum ersten der א-Strophe sind die Imperative hier allesamt positiv statt negativ ausgerichtet.<sup>299</sup> Es ergehen keine Verbote, sondern Gebote beziehungsweise Verheißungen. So läuft die Strophe nach einem weiteren Imperativ im ersten Kolon des zweiten Bikolons (והתענג עליהוה) auf die positive Verheißung (ויתן-לך משאלת לבך) zu, nachdem bereits zuvor in V. 2 die erste Negativverheißung mithilfe von Vergänglichkeitsmetaphorik in Bezug auf die „Übeltäter“ ergangen ist.

Wie ein Großteil der Strophen des Psalms verleiht auch die ב-Strophe – an dieser Stelle durch den eröffnenden Imperativ בטח ביהוה sowie die mit der Königsideologie in Verbindung stehende Erfüllung der Herzenswünsche (משאלת לבך)<sup>300</sup> – der unmittelbaren Nähe zwischen JHWH und den „Gerechten“ Ausdruck. Und auch hier wird

<sup>297</sup> Vgl. dazu Kap. III.3.1.

<sup>298</sup> Zu letzterem s. DE WETTE 1856, 232f.

<sup>299</sup> So auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 325.

<sup>300</sup> Zum Imperativ vgl. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 190: „Der Satz בטח ביהוה ist eine Forderung, ein Appell an den Willen des Zuhörers. Damit versucht der Dichter, Subjekt und Objekt in enge Beziehung zueinander zu setzen, so dass durch den Satzinhalt ein gemeinschaftliches Verhältnis zwischen dem Angesprochenen und JHWH ausgedrückt wird. Bei בטח ist immer ein Gegenüber im Blick, auf das sich das Vertrauen richtet. בטח meint fast durchweg einen existenz-

diese besondere Nähe in den direkten Gegensatz zu den „Frevlern“ und ihr Verhältnis zu JHWH gestellt. Nach V. 3 soll das Du auf JHWH vertrauen und so Gutes tun, das Land bewohnen und Treue bewahren. Als erster Imperativ ist *בטח ביהוה* („Vertraue auf JHWH!“) richtungsweisend für den gesamten Psalm. Es ist „eine Frage des Vertrauens“<sup>301</sup>, sich allein auf JHWH auszurichten, Gutes zu tun und sich nicht von den Anfeindungen durch die „Frevler“ beirren zu lassen. Genau dies unterscheidet die „Gerechten“ von den „Frevlern“, die in V. 3 in direkten Gegensatz gestellt werden. Mit *עשי עולה* wird im ersten Kolon das Gegenstück zu *עשה טוב* aus V. 1 genannt. Im Zusammenhang mit *עשי עולה* in V. 1 wurde oben bereits der Vers Dtn 30,15 angeführt, in dem *טוב* mit *חיים* verbunden ist und neben *רעע* mit *מות* steht. Über diese Verbindung lässt sich das im Psalm vorliegende Landverständnis weiter ausführen, denn unmittelbar auf *עשה טוב* folgt in der *ב*-Strophe der Imperativ *שכן* *ארץ*. Land bedeutet in Psalm 37 Inbegriff von Leben,<sup>302</sup> ohne dass der Begriff *חי* selbst Gebrauch findet.<sup>303</sup> Dass diese existentielle Bedeutung in der Landmetaphorik im Psalm mitschwingt, lässt sich auch ohne konkrete Nennung nicht abstreiten. Der Psalm umschreibt das Wort *חי* stattdessen in mannigfaltiger Weise wie zum Beispiel durch den Ausdruck *משאלת לבך* am Ende dieser Strophe oder *רב שלום* in V. 11.<sup>304</sup>

Mit *משאלת לבך*, der Aussage, dass JHWH dem angesprochenen Du die Bitten seines Herzens gibt (*ויתן־לך משאלת לבך*), schließt die Strophe in V. 4. *משאלת* (Pl. cs. von *משאלה*) hat nur noch in Ps 20,6 einen weiteren Beleg innerhalb des Alten Tes-

---

begründenden Vorgang, denn wer vertraut, stützt sich auf jemanden, von dessen Zuverlässigkeit er sich abhängig macht. Er sucht Schutz und steht und fällt mit demjenigen, dem er sich anvertraut. Mit der Forderung *בטח ביהוה* ist die gesamte Glaubenshaltung des Menschen auf JHWH gerichtet.“ Zu *משאלת לבך* vgl. weiter u. zu dieser Strophe mit Anm. 323.

<sup>301</sup> Vgl. auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 234.

<sup>302</sup> Vgl. z.B. BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 184: „The Psalmist also speaks of the faithful inheriting the land. It is likely that this is to be interpreted not in a literal sense but as a symbol of a full life.“ In diese Richtung fügt sich auch die Interpretation des ersten Imperativs bei CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 190 (s. das Zitat Anm. 300).

<sup>303</sup> Auf ähnlicher Linie lässt sich bereits DUHM 1899, 111, lesen, der zwar noch nicht die Landmetapher mit dem Begriff *חי* dezidiert in Verbindung bringt, sich jedoch folgendermaßen äußert: „Der Greis [= der/die Dichter] ... spricht merkwürdiger Weise weder vom Tode noch vom Leben nach dem Tode, wenn er nicht das letztere mit seinem *אָחָרִית* v. 37 schüchtern andeutet.“

<sup>304</sup> Vgl. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 196: „Als Substantiv Plural bezeichnet es ‚alle‘ Begehren und Bitten oder Fragen menschlicher Existenz.“

taments und kann hier als Privileg des Königs gelten, der „das Vorrecht des freimütigen Gebets“ innehat und dessen Bitten und Wünsche von JHWH erfüllt werden.<sup>305</sup> Der zehnersige Psalm 20 enthält in einem ältesten Bestand, VV. 2–6,<sup>306</sup> eine Fürbitte/Segenswünsche für den König; in V. 7 einen Bekenntnissatz in der 1. P. Sg., in VV. 8f einen Lehrsatz, in V. 10 ist eine weitere Fürbitte für den König zu finden.<sup>307</sup> Schon aufgrund ihrer Thematik wirken die Psalmen 20 und 37 zunächst recht verschieden und werden in der Forschung – wenn überhaupt – allein aufgrund des Wortes *משאלת* in Verbindung gebracht. Trotz ihrer Verschiedenheit auf der einen Seite sind aber dennoch weitere, über die eine Stichwortverbindung hinausgehende, assoziative Verbindungen zwischen den Texten auszumachen:

(2) יענך יהוה ביום צרה ישגבך שם אלהי יעקב:

(3) ישלח־עזרך מקדש ומציון יסע־ך:

(4) יזכר כל־מנחתך ועולתך ידשנה סלה:

(5) יתגלגל כלב־ך וכל־עצ־תך ימלא:

(6) נרננה בישוע־תך ובשם־אלהינו נדגל ימלא יהוה כל־משאלותיך:

(7) עתה ידעתי כי הוֹשִׁיעַ יהוה משיחו יעֲנֶה משמי קדשו בגברות ישע ימינו:

(8) אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם־יהוה אלהינו נזכיר:

(9) המה כרעו ונפלנו ואנחנו קמנו ונתעודד:

(10) יהוה הוֹשִׁיעָה המלך יעננו ביום־קראנו:

- (2) Es erhöre dich JHWH am Tag der Not,  
er schütze dich der Name des Gottes Jakobs.
- (3) Er schicke dir Beistand vom Heiligtum  
und vom Zion stütze er dich.
- (4) Er gedenke all deiner Speisopfer,  
und deine Brandopfer erkläre er für fett. Sela.

<sup>305</sup> KRAUS 1978a, 312. Zur Wurzel *שאל* und auch zur Verwendung in Psalm 37 s. AURELIUS 2020, insb. 234f.

<sup>306</sup> SEYBOLD 1996, 90, versteht die Herzenswünsche hier als „politische Willensbildung und Planung“. OEMING 2000, 140, sieht hier einen tiefergehenden Anklang an König Salomo im Hintergrund: „Er wünscht sich als demütiger Knecht von ganzem Herzen ‚ein hörendes Herz, um zu richten das Volk Gottes und zu unterscheiden zwischen Gut und Böse‘ (1 Kön 3,9). Wenn dies auch nicht explizit gesagt wird, darf man im Wunsch nach Gelingen aller Pläne durchaus weisheitliches Denken mithören“.

<sup>307</sup> Vgl. OEMING 2000, 137; ähnlich KRAUS 1978a, 308; HOSSFELD / ZENGER 1993, 135; SEYBOLD 1996, 89.

- (5) Er gebe dir nach deinem Herzen,  
und jeden deinen Plan erfülle er.
- (6) Lasst uns jubilieren über deine Rettung,  
 und im Namen unseres Gottes die Standarte erheben;  
es erfülle JHWH alle deine Bitten.
- (7) Nun weiß ich, dass JHWH seinen Gesalbten rettet,  
 und ihn erhört von seinem heiligen Himmel,  
 mit rettender Stärke seiner Rechten.
- (8) Die einen Streitwagen, die anderen Rosse,  
 wir aber rufen den Namen JHWHs, unseres Gottes, an.
- (9) Diese brechen zusammen und fallen,  
wir aber stehen auf und bleiben aufrecht.
- (10) JHWH, rette den König  
 und erhöre uns an dem Tag, an dem wir rufen!  
*(Ps 20,2–10)*

Zum Vergleich entsprechende Verse aus Psalm 37:

(4) והתענג עליהוה ויתורלב משאלת לבך:

(19) לאייבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו:

(39) ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה:

- (4) Freue dich an JHWH  
da er dir die Bitten deines Herzens gegeben hat.
- (19) Sie werden nicht zuschanden werden in böser Zeit  
(und) in Tagen von Hunger werden sie satt werden.
- (39) Und Hilfe (für) die Gerechten (kommt) von JHWH,  
 ihr Schutz (ist er) in Zeit von Not.  
*(Ps 37,4.19.39)*

Am augenscheinlichsten ist die Parallele zwischen Ps 20,5f und Ps 37,4. In beiden Psalmen wird die Wurzel נתן in der 3. P. m. Sg. Impf. Qal mit impliziertem Bezug auf JHWH als Subjekt und in Verbindung mit der suffigierten Präposition ל (2. P. m. Sg.) gebraucht. Es schließt sich in Psalm 37 unmittelbar משאלה im Pl. cs. an, was in Psalm 20 ein wenig später am Ende von V. 6 folgt und dort von der Wurzel מלא (Piel) und ebenfalls wie in Psalm 37 von JHWH als Subjekt abhängig ist. Ebenfalls begegnet in beiden Psalmen (Ps 37,4 und Ps 20,5) das Substantiv לב/לב mit Suffix

der 2. P. Sg.; in Ps 20 folgt es unmittelbar auf die Wurzel נתן, in Ps 37 bildet es mit משאלת eine auf נתן folgende Constructus-Verbindung. In beiden Fällen ist das Substantiv damit Dativobjekt zum Verb נתן. Ps 37,4 wirkt damit wie eine Kurzform, in der die Wendung ויתן-לך משאלת לבך die rahmenden Wörter von Ps 20,5f zusammennimmt.

Zwei weitere Parallelen anhand von Wortverbindungen drängen sich auf.<sup>308</sup> Zum einen findet sich in Ps 20,1 der Ausdruck ביום צרה. Diese beiden Wörter treten zwar in direkter Verbindung in Psalm 37 nicht auf, mit Ps 37,19 sind die Begriffe עת und יום jedoch synonym zu lesen, sodass dieser Ausdruck in Ps 37,39 mit בעת צרה ebenfalls vertreten ist. Psalm 20 nennt die „Tage / Zeit von Not“ im ersten Vers und beschreibt damit die Grundsituation der erzählten Zeit des Psalms. Ferner begegnet der Ausdruck an einer ähnlich hervorgehobenen Stelle, in der letzten Strophe von Psalm 37, und ist auch dort Ausdruck für die gegenwärtigen Verhältnisse. Zum anderen enthält Psalm 20 eine weniger offensichtliche Parallele zu Psalm 37 und dort insbesondere zu V. 16, über die v.a. ein mit Psalm 20 in Verbindung stehender Text, Papyrus Amherst 63 XII 11–19 weiteren Aufschluss gibt,<sup>309</sup> in dem sich gleichermaßen wie in den Psalmen 20 und 37 die oben genannte Wendung der Erfüllung der Herzenswünsche (durch JHWH) findet (ZZ. 14–16).<sup>310</sup> In Ps 20,8 heißt es: „Die

---

<sup>308</sup> Weitere darüber hinausgehende Verbindungen bestehen über die Wurzel עזר (Ps 20,3; Ps 37,40); die semantisch ähnlichen Wurzeln סעד (Ps 20,3) und סמך (Ps 37,17.24); וכלי-עצתך ימלא (Ps 20,5) als Gegenpol zu עשה מזמות (Ps 37,7); die Wurzel ישע (Ps 20,6.7.10; Ps 37,39); נפל (Ps 20,9; Ps 37,24).

<sup>309</sup> Die Frage zum Verhältnis zwischen Ps 20 und Papyrus Amherst 63 wird unterschiedlich beantwortet. Drei mögliche Optionen kommen dabei grundsätzlich in Betracht: NIMS / STEINER 1983, 261–274, und SEYBOLD 1996, 89–91, nehmen eine aramäische „Paganisierung“ des älteren hebräischen Psalms an. SMELIK 1985, 79, LORETZ 1988, 33, und KOTTSIEPER 1988a, 243, gehen in Ps 20 von einer Adaption von Papyrus Amherst 63 oder einem ihm nahestehenden Text aus. VLEEMING / WESSEHUS 1982, 501–509, und DELCOR 1993, 25–43, vertreten dagegen eine Mittelposition, nach der beide Texte von einer gemeinsamen Vorlage abhängig sind.

Es handelt sich bei Papyrus Amherst 63 um einen aramäischen Papyrus in spätägyptischer demotischer Schrift, der in seinen insgesamt 23 Kolumnen eine Sammlung religiös-historisch bedeutsamer Texte enthält; vgl. KOTTSIEPER 1988a, 218; 1988b, 55; RÖSEL 2000, 83. Viele Fragen, diesen Papyrus betreffend, sind weiterhin ungeklärt. Es lässt sich aber so viel sagen, dass der Papyrus zwar älteres Material enthält, selbst aber erst zwischen 500 und 200 v. Chr. niedergeschrieben wurde; vgl. KOTTSIEPER 1988a, 219 Anm. 10, mit einer eigenen Datierung in hasmonäische Zeit; a.a.O., 244. Als zeitgeschichtlicher Hintergrund kann für die gesamte Sammlung der darauf enthaltenen Texte eine „als Fremdenlegionäre arbeitende jüdische[...] Gruppierung“ angenommen werden, OEMING 2000, 138; STEINER 1995, 204, oder noch etwas offener formuliert eine „community of Aramaic-speaking exiles in Egypt“, a.a.O., 199.

<sup>310</sup> Unten, in der linken Spalte findet sich der entsprechende Text, zitiert nach TUAT II/6, 932f. Da aufgrund der demotischen Schrift sowie der verwendeten Sprachstufe des Aramäischen der

einen Streitwagen, die anderen Rosse, wir aber rufen den Namen JHWHs, unseres Gottes, an.“ Die Absage an – in jedem Fall eigenmächtige, allein durch Menschen installierte – Gewalt und stattdessen die Zuwendung und Besinnung auf JHWH sind den beiden Psalmen 20 und 37 im Angesicht der Anfeindung von außen gemein.<sup>311</sup> Ohne den Blick auf Papyrus Amherst 63 bliebe es jedoch bei dieser allgemeinen Ähnlichkeit. Denn dadurch wird die Nähe zu Psalm 37 erheblicher.<sup>312</sup> Die aramäische Version von Psalm 20 spricht statt von „Streitwagen“ und „Rossen“ (s.o.) von „Bogen“ und „Speer“ – ein Bild, das sich auch in Ps 37,14–17 findet:

<p>(11) Möge Yaho uns in unseren Bedrängnissen antworten, möge Adonay uns in unseren Bedrängnissen antworten.</p> <p>(12) ER SCHMÜCKT DEN MOND IM HIMMEL,</p> <p>(13) UND SENDET VOM GANZEN RESCH UND VOM ZAPHON, WAS AUF ERDE GESEHEN WIRD.</p> <p>(14) Möge Yaho uns unterstützen, möge Yaho uns gemäß <u>unserem Herzen</u>.</p>	<p>Es antworte uns El in unserer Bedrängnis!</p> <p>Es antworte uns Adonai in unserer Bedrängnis!</p> <p>Er bereite am Himmel <u>Glanz!</u></p> <p>Sende doch deine Macht von der Höhle von (A)raš her, und vom Sapon uns helfe El!</p> <p>Es lasse uns erreichen El nach <u>unserem Sinn!</u></p>
---	--

---

Großteil der Lesungen nicht eindeutig ist, sind andere Übersetzungen nicht unbedeutsam; vgl. z.B. die Übersetzung von KOTTSEPER 1988a, 223f; 1988b, 75 (rechte Spalte). Die Textpassagen, die im Folgenden für die Argumentation entscheidend sind, finden in ihrer Übersetzung jedoch mehrheitlich Anerkennung. Aufgrund der mit Papyrus Amherst verbundenen Sprachprobleme wird auf die Nennung von Wortverbindungen verzichtet und sich stattdessen auf die Semantik beschränkt.

<sup>311</sup> Bei Psalm 20 wird möglicherweise noch die Vorstellung eines mit dem König mitkämpfenden JHWHs innerhalb der JHWH-Kriege und eines tatsächlichen Kriegsgeschehens eine Rolle spielen; vgl. KRAUS 1978a, 312; LORETZ 1988, 15.40; SEYBOLD 1996, 90. Dies ist jedoch in der Forschung umstritten. Es wird ebenfalls ein rein kultischer Kontext in Erwägung gezogen; vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 155; oder DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 216; oder der Text wird sogar als eine als Kritik „breite[r] Kreise der Bevölkerung“ am gewalttätigen, „JHWH-widrigen Instrumentarium von Politik“ aufgefasst: a.a.O., 138, oder KOTTSEPER 1988a, 243. Für Psalm 37 steht dagegen fest, dass er sowohl der erfahrbaren Wirklichkeit abschwört, als auch und damit allen geschichtlichen Erfahrungen wie dem Königtum und jegliche Form von physischer Gewalt überwindet.

<sup>312</sup> Ps 20,8 scheint mit den Belegen von רכב und סוסים eher prophetisch-kritischen Texten wie beispielsweise Jes 31,1ff näherzustehen und auf die bekannte Tradition von Ex 15,21 (in eschatologischer Ausrichtung dann z.B. in Mi 5,9 und Sach 9,10) Bezug nehmen zu wollen. Vgl. KOTTSEPER 1988a, 243; OEMING 2000, 141.

(15) MÖGE DER HERR UNSEREM

HERZEN GEMÄSS GEBEN.

Möge Yaho alle Wünsche erfüllen,  
möge Yaho erfüllen, möge Adonay  
nicht unerfüllt lassen

(16) irgendeinen Wunsch, den wir ha-  
ben.

Manche leben vom Bogen, manche le-  
ben vom Speer, aber

(17) wir – *der Herr*, unser Gott Yaho,  
wird uns erhalten.

MORGEN WERDEN (AUCH) SIE MIT UNS

(18) BETHEL ANTWORTEN.

MÖGE BA AL SCHMAYN, MEIN HERR,  
DEINE SEGEN

(20) ZUGUNSTEN DEINER GETREUEN  
SPRECHEN.

(Pap. Amh. 63 XII 11–19)

Es lasse uns erreichen Mar nach unse-  
rem Sinn!

Jeden Plan [unseres] Herzens erfülle  
El!

Es erfülle El – jauchzt Erlöste Ado-  
nais! – jeden Wunsch unseres Her-  
zens!

Diese mit dem Bogen, diese mit dem  
Speer –

Da! uns, Mar, uns lauern sie auf! El  
erhalte unser Volk!

Morgen antworte uns wahrlich Betel!

Ba'al Šamayn, Mar, möge dich seg-  
nen;

Zu einem deutlichen Zeichen sei dein  
Segen!

(14) תרב פתחו רשעים ודרכו קשתם

להפיל עני ואביון לטבוח ישרי־דרך:

(15) תרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה:

(16) טוב־מעט לצדיק מהמון רשעים רבים:

(17) כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים יהוה:

(14) Ein Schwert ziehen die Frevler

und spannen ihren Bogen,  
um niederzuhauen den Armen und Dürftigen,  
um abzuschlachten, die rechten Weges sind.

(15) Ihr Schwert wird dringen in ihr Herz

und ihre Bögen werden zerbrochen werden.

(16) Besser das Wenige des Gerechten

als die lärmende Menge der vielen Frevler.

(17) Denn die Arme der Frevler werden zerbrochen werden,

eine Stütze aber ist JHWH den Gerechten.

(Psalm 37)

In Ps 37,14f wird den „Frevlern“ ebenfalls der Gebrauch von Waffen wie „Speer“ (hier „Schwert“) und „Bogen“ und das sich Verlassen auf diese nachgesagt. Gleich darauf wird in den V. 15.17 der Einsatz von Waffen als vergeblich dargestellt, da letztlich und ausschließlich das gewaltlose, einzig auf JHWH vertrauende Verhalten der „Gerechten“ das siegreiche sei (V. 16).<sup>313</sup> Denn sowohl die Waffen als auch die Arme der „Frevler“, als *pars pro toto* für sie selbst, sollen zerbrochen werden (V. 15.17: beide Male שבר, Nif. Impf.). Auch in Papyrus Amherst 63, in dem ebenfalls die Waffen „Bogen“ und statt „Schwert“ der „Speer“ benannt sind, wird die Abgrenzung der „Frevler“ von den „Gerechten“ gerade durch diese Waffen unterstrichen. Auch dort wird kontrastiert: „Manche leben vom Bogen, manche leben vom Speer, aber wir – *der Herr*, unser Gott Yaho, wird uns erhalten.“ (Z. 16). Es sind also gerade die, die nicht vom „Bogen“ oder vom „Speer“ leben, die leben werden, denen Gott die Wünsche des Herzens erfüllen wird (v.a. VV. 15f). So sagt auch Psalm 37 aus, dass die „Gerechten“ von JHWH gestützt werden (V. 17) und von ihm eschatologische Rettung erfahren werden, wie es beispielsweise in der Schlussstrophe des Psalms in den VV. 39f, in der sich neben der Wurzel ישע ebenfalls die zu Psalm 20 parallele Situationsangabe בעת צרה findet,<sup>314</sup> verheißen wird. Ähnlich, wenn auch deutlich weniger ausgeführt, finden sich diese Gedanken auch in den oben genannten Versen aus Papyrus Amherst 63, der zur gleichen Schlussfolgerung wie Psalm 37 kommt, wenn er zwischen denen, die von Bogen und Speer leben, und denen, die Yaho erhalten wird, klar unterscheidet.

---

<sup>313</sup> Auf dieser Linie s. u.a. auch die Imperative יהוה/עליו in den VV. 3.5; גול על-יהוה V. 5; דום ליהוה V. 7. Vgl. für die theologische Parallele in Ps 20 im Rahmen des altorientalischen Politikverständnisses auch OEMING 2000, 137: „Alle militärische Stärke nutzt nichts, wenn sie nicht durch ‚Rückbindung‘ an Gott [...] flankiert oder vielleicht sogar ersetzt wird.“ So ist nach Ps 20 die „Quelle wahrer Stärke: nicht militärische Potenz, sondern ‚der Name Jahwes‘ [...] alles entscheidend.“

<sup>314</sup> „Die Liturgie Ps 20 ist getragen von dem Glauben, daß der erwählte König Jahwes allein durch die ישועה und durch die Schutzmacht des göttlichen שם in den kriegerischen Auseinandersetzungen bestehen kann. Weil alles menschliche Potential an Waffen nichts ausrichtet“; KRAUS 1978a, 313; ähnlich DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 217. Gleiches lässt sich für Psalm 37 sagen, wo allerdings die Konzeption des Königtums aufgrund einer sich nicht bewährten historischen Erfahrung komplett aufgegeben wird und stattdessen die Eigenschaften, die Privilegien und die Nähe, die in Psalm 20 für den König ausgesagt werden, auf die „Gerechten“ übertragen werden.

Neben den bereits benannten Strophen ב, ה, ט, י und ת ist eine weitere Parallele zu Papyrus Amherst 63 in der ו-Strophe auszumachen, die mit der ב-Strophe über eine Wortverbindung sowie eine weitere Analogie zu Papyrus Amherst 63 in Zusammenhang steht. In den VV. 4 und 11b findet sich jeweils die Wurzel ענג („sich freuen“) im Imperativ Hitpa‘el, was Anlass dazu gibt, die VV. 4 und 11 zusammenzunehmen.<sup>315</sup> In V. 4 ist der Imperativ auf JHWH als Objekt bezogen; in V. 11 ist nicht JHWH das Objekt der Freude, sondern רב שלום („die Fülle des Friedens“).<sup>316</sup> Durch den deuteronomisch-deuteronomistischen Hintergrund des Landmotivs darf dies in übertragendem Sinne mit der Landvorstellung des Psalms in Einklang gelesen werden,<sup>317</sup> wie es auch durch die Zusammenstellung der beiden Kola dieses Verses geschieht (וענוים ירשו־ארץ והתענגו על־רב שלום). Wenn nun die VV. 4 und 11 durch die Wortverbindung ענג zusammengelesen werden, so gelangt man abermals zur Vorstellung, dass zunächst die Zuwendung zu JHWH steht, der dann die Freude über „die Fülle des Heils“, das im Psalm als Inbegriff des Landes gilt, folgt. Es steht gerade nicht an erster Stelle die Sehnsucht nach dem Land, sondern die Freude an JHWH, der die „Bitten des Herzens“ (V. 4) oder anders ausgedrückt die „Fülle des Friedens“ (V. 11) geben wird. Durch den Zusammenhang der beiden Verse wird auch der Ausdruck משאלת לבך mit der Vorstellung des Landes als Inbegriff des Heils gefüllt.<sup>318</sup>

Der semantische Zusammenhang dieser beiden Verse lässt sich über die Wortverbindung durch die Wurzel ענג (Hitp. Imp. m.) hinaus weiter ausbauen. Denn auch in V. 4 begegnet eine mit Papyrus Amherst 63 gemeine Parallele. Wie in V. 11 am Ende des ersten Psalmteils findet sich in Papyrus Amherst 63 am Ende des Gebets

<sup>315</sup> So u.a. auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 327; GOLDINGAY 2006, 523.

<sup>316</sup> Dazu ist BAETHGENS 1892, 105, Auslegung stimmig, der den Aufruf zur Freude an der Weltregierung JHWHs als Gegensatz zum Murren sieht. Durch die Verbindung mit רב שלום kommt dies deutlich zum Ausdruck, indem JHWH der Urheber für die „Fülle des Friedens“ ist. Vgl. ferner KECK 1996, 828: „The verb ‘delight’ [...] is associated elsewhere with God’s provision of resources for life“.

<sup>317</sup> Vgl. dazu die Ausführung zur Landmotivik im Abschnitt über die ו-Strophe.

<sup>318</sup> Vgl. dazu auch RUIZ 2009, 135: V. 4b „es una promesa expresada como consecuencia, pero sin exhortación, porque es lo que hará YHWH. En cierto modo, esta afirmación resume todo lo anterior: habitar la tierra, pacer en seguridad y deleitarse en YHWH es el contenido fundamental de la expresión משאלת לבך, literalmente ‚las cosas que pide tu corazón‘.“

der Ausdruck „Frieden“ / „Segen“ (ZZ. 19f) und ist dort als „Zeichen für den Gesegneten und seine Umgebung“<sup>319</sup> zu verstehen. Ebenso lässt sich zum Ausdruck der Freude über JHWH ein Gegenstück in Pap. Amh. 63 XII,15 (o. rechte Spalte) finden, wo es sich übersetzen lässt „jauchzt, Erlöste Adonais!“.

Schließlich ist noch ein letzter, sich aus der Parallele mit Psalm 20 und Papyrus Amherst 63 ergebende Aspekt für Psalm 37 essentiell: Bei Psalm 20 handelt es sich größtenteils um ein Bittgebet für den König.<sup>320</sup> Dahinter steht die aus der altorientalischen Königstheologie resultierende Vorstellung der engen Bindung zwischen Gott und König als Stellvertreter Gottes.<sup>321</sup> Dies darf nicht zu dem vorschnellen Urteil führen, in Psalm 37 sei das angesprochene Du eine königliche Gestalt oder es stehe die Sehnsucht nach einer messianischen Gestalt im Hintergrund.<sup>322</sup> Der Gedanke des Königtums ist in Psalm 37 überwunden,<sup>323</sup> wie auch in Papyrus Amherst 63 der Königsbezug fehlt. Stattdessen liegt der Fokus auf der Gruppenzugehörigkeit, sodass es sich hier statt einer Fürbitte für den König um eine „Fürbitte“ der Gruppe selbst“ handelt.<sup>324</sup> Damit scheint Psalm 37 in seinem Denkhorizont deutlich näher an Papyrus Amherst 63 zu stehen als es bei Psalm 20 der Fall ist.<sup>325</sup> Insgesamt scheint auch in Papyrus Amherst 63 im Ansatz ein sehr ähnlicher Gedanke zu bestehen, der in Psalm 37 mit denen, denen die Tora ins Herz

---

<sup>319</sup> KOTTSEPER 1988a, 241.

<sup>320</sup> Vgl. OEMING 2000, 137: „Sei es, daß dieser Psalm in einer aktuellen Kriegsgefahr, etwa am Tag vor der Schlacht, für den König gebetet wurde, sei es, daß bei seiner Inthronisation, bei seiner alljährlichen Segnung oder ganz allgemein bei seinen Regierungsgeschäften für ihn Gott angerufen wurde – über den genauen Sitz im Leben ist die Forschung uneins –, in jedem Falle formuliert Ps 20 ein Fürbittengebet für die Obrigkeit.“

<sup>321</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 135; OEMING 2000, 137.

<sup>322</sup> So beispielsweise LOHFINK 1994/1995, Kap. V.5; STICHER 2002, 41.

<sup>323</sup> Vgl. dazu auch RUIZ 2009, 136, der einen metaphorischen Gebrauch der sprachlichen Anklänge an das Königtum an dieser Stelle ebenfalls in Erwägung zieht.

<sup>324</sup> OEMING 2000, 139; so auch KOTTSEPER 1988a, 242; RÖSEL 2000, 88.

<sup>325</sup> OEMING 2000, 139, sieht auch im Vergleich zwischen Psalm 20 und Papyrus Amherst 63 hierin den entscheidenden Unterschied: „Es gibt eine Fülle von Wort- und Sachgemeinsamkeiten zwischen Ps 20 und dem Papyrustext: Fürbitten angesichts von Bedrängnissen, Hilfe gemäß den Herzenswünschen, Erfüllung aller Wünsche, Auszug Gottes zur Hilfe von einem heiligen Berg, der wohl den ‚Wohnsitz‘ der Gottheit darstellt; vielleicht sogar der Gegensatz von Vertrauen auf militärische Macht und Gottvertrauen [...]. Vor allem aber ist der Psalm eine wirkliche Fürbitte für den mit dem Ehrentitel Messias versehenen König, der Papyrus ist ‚Fürbitte‘ der Gruppe für sich selbst! Nach dem Psalm entscheidet sich alles am Geschick des Königs; vom König ist in dem aramäischen Gebet aber überhaupt keine Rede. [...] D]ie für den Psalm entscheidenden Herzstücke [fehlen] im Papyrus Amherst“.

geschrieben ist, und denen, die stattdessen auf sich selbst und ihre Waffen vertrauen, noch weiter ausgeführt und eschatologisch aufgeladen wird.

### *ג-Strophe (VV. 5f)*

Zu  $\gamma$  s. Strophe  $\gamma$  (V. 7),  $\eta$  (V. 14),  $\nu$  (V. 23) und  $\kappa$  (V. 34) • zu  $\beta$  s. auch Strophe  $\beta$  (V. 3) • zu  $\pi$  (sonst mit Objekt) s. auch Strophe  $\pi$  (V. 1),  $\beta$  (V. 3),  $\gamma$  (V. 7) und  $\sigma$  (V. 27) • zu  $\zeta$  s. Strophe  $\zeta$  (V. 12) • zu  $\psi$  s. auch Strophe  $\psi$  (V. 28) und  $\phi$  (V. 30) • ferner s. zu V. 6 auch Strophe  $\beta$  • zu Pap. Amherst 63 s. auch die Strophen  $\beta$ ,  $\eta$  und  $\nu$ .

Die dritte Strophe des Psalms besteht aus zwei Bikola, bei denen das zweite Bikolon das erste weiter ausführt. Das erste Bikolon (V. 5) besteht aus vier Wörtern pro Kolon, das zweite (V. 6) aus drei im ersten und zwei im zweiten Kolon. Die beiden Kola des ersten Bikolons setzen jeweils mit einem Imperativ ein, die beide zur alleinigen Fokussierung, das heißt dem alleinigen Vertrauen, auf JHWH aufrufen (גול על־יהוה דרכך / „überlasse JHWH deinen Weg“ / ובטח עליו / „und vertraue auf ihn“). Die letzten beiden Wörter des zweiten Kolons geben den Grund dafür an (והוא יעשה / „und er [= JHWH] wird es vollbringen“). Diese beiden Wörter sind nicht nur Abschluss des ersten Bikolons, sondern gleichsam Übergang zum zweiten Bikolon, wodurch die beiden Verse eng zusammengebunden werden. Denn in V. 6 wird dieses prophezeite „Vollbringen“ (oder auch „Tun“ oder „Handeln“) weiter ausgeführt. Abhängig von der Wurzel יצא (Hif., „hervorgehen lassen“) werden in chiasmischer Struktur zwei mit der Natur verbundene Metaphern als Garant für die Verheißung (והוא יעשה) genannt (צדקך ומשפטך כצהרים כאור / „wie das Licht deine Gerechtigkeit und dein Recht wie den Mittagsglanz.“). Auch in dieser Strophe ist anhand der Wortanzahlen der einzelnen Kola eine Bewegung aus einer Aufgeregtheit heraus in eine Ruhe hinein abzulesen. Im ersten Bikolon liegen die Wortanzahlen noch bei vier Wörtern pro Kolon, nachdem dieses jedoch mit der Verheißung geschlossen wird, dass JHWH handeln wird, nimmt die Wortanzahl der Kola im zweiten Bikolon jeweils um ein weiteres Wort ab. Erst sind es noch drei Wörter, dann nur noch zwei. Das Vertrauen, zu dem die beiden Imperative im ersten Bikolon noch aufrufen, ist dabei, sich im zweiten Bikolon bereits abzubilden.<sup>326</sup>

Die  $\gamma$ -Strophe schließt sich nahtlos an die vorangehende  $\beta$ -Strophe an und führt diese mit überwiegend anderen Worten aus. In beiden Strophen liegt der Fokus allein auf den „Gerechten“, dem Appell an sie, JHWH zu vertrauen, und Verheißungen an sie. Durch den Imperativ בטח (Qal, m. Sg.) öffnet die  $\beta$ -Strophe und stellt

---

<sup>326</sup> Vgl. das gleiche Phänomen in den Strophe  $\pi$  und  $\beta$ .

damit den ersten Imperativ überhaupt im Psalm, wodurch die Richtung für das angesprochene Du gegeben wird: Vertraue! Dieser Imperativ wird im zweiten Imperativ des ersten Kolons von V. 5 aufgenommen. Ihm geht der Imperativ von גלל (Qal, m. Sg.) voran, der hier als synonyme Ausdruck für „vertrauen“ gewählt wird,<sup>327</sup> was die Bedeutung für den Psalm weiter verstärkt.

Nach V. 5 soll das Du JHWH seinen Weg überlassen und auf ihn vertrauen. Infolgedessen werde JHWH positiv an ihm handeln. Dies klingt zwar nach einem Paradebeispiel für den Tun-Ergehen-Zusammenhang, darf jedoch nicht vorbehaltlos in diese, aus der alttestamentlichen Umwelt stammende Kategorie eingeordnet werden. Tun und Ergehen werden dabei zusammengesehen, wobei das Ergehen auf JHWH zurückgeführt wird.<sup>328</sup> Der Gebrauch der Wurzel עשה, die sich auch in den vorherigen Strophen א und ב (VV. 1.3; und darüber hinaus in den Strophen ג und ד [VV. 7.27]) findet, scheint dies ebenfalls zu implizieren. In V. 1 sind es die „Frevler“, die als „Übel-Täter“ (בעשי עולה) bezeichnet werden, deren baldiges Vergehen vorausgesagt wird. In V. 3 wird das Handeln des angesprochenen Du, das als *pars pro toto* für die „Gerechten“ insgesamt steht, durch den Imperativ von עשה (Qal, m. Sg.) in direkten Gegensatz zu den „Frevlern“ gestellt und es erfolgt eben nicht wie auf Seiten der „Frevler“ auf die Anwendung der Wurzel עשה auf die Gruppe die Ankündigung des Untergangs, sondern die ersten Verheißungen an das Du beziehungsweise die „Gerechten“. In V. 5 ist anschließend JHWH das Subjekt der Wurzel, der an den „Gerechten“ positiv handelt, sodass der Grundsatz zu gelten scheint: Wenn der Mensch „Gutes tut“ wird „er [= JHWH] (es) vollbringen“.<sup>329</sup>

(1) אל־תתחר במרעים אל־תקנא בעשי עולה;

(2) כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון;

(3) בטח ביהוה ועשה־טוב שכנ־ארץ ורעה אמונה;

(4) והתענג עלי־הוה ויתן־לך משאלת לבך;

(5) גול עלי־הוה דרכך ובטח עליו והוא יעשה;

<sup>327</sup> S. auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 230.

<sup>328</sup> Ob der in der Theodizeefrage verortete Tun-Ergehen-Zusammenhang als beiderseitiges vergeltendes Handeln Gottes nach den jeweiligen guten oder schlechten Taten eines Menschen zu verstehen ist, ist in der alttestamentlichen Wissenschaft höchst umstritten. Vgl. zur Forschungsgeschichte STICHER 2002, 18–31, die darüber einen kurzen Überblick gibt.

<sup>329</sup> Vgl. auch GOLDINGAY 2006, 521: „[T]he verb (*ʿāsā*) does recur from vv. 1 and 3, so that Yhwh’s act is set against the act of wrongdoers and in response to that of the right-doers.“

- (1) Erhitze dich nicht über die Übeltäter,  
ereifere dich nicht über die, die Unrecht tun,
- (2) denn wie Gras werden sie eilends verwelken,  
wie grünes Kraut werden sie verdorren.
- (3) Vertraue auf JHWH, so tust du Gutes,  
wirst das Land bewohnen und weiden (in) Sicherheit.
- (4) Freue dich an JHWH  
da er dir die Bitten deines Herzens geben hat.
- (5) Überlasse JHWH deinen Weg,  
vertraue auf ihn und er wird (es) vollbringen.
- (6) Und hervorgehen lässt er wie das Licht deine Gerechtigkeit  
und dein Recht wie den Mittagsglanz.  
*(Psalm 37)*

Stimmig zur Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs erscheint fürs Erste auch der Charakter des Psalms mit den insbesondere im ersten Teil des Psalms sich häufenden und zum Schluss des Psalms wieder aufgenommenen Imperativen und Vetitiven, die dem ersten Eindruck nach zum rechten Verhalten im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs aufzurufen scheinen.

Ein, wenn nicht das prominenteste Beispiel für die Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage, die den Zusammenhang von Tun und Ergehen in Frage stellt, ist im Alten Testament das Buch Hiob – und dort insbesondere die Reden der Freunde. Für diese besteht kein Zweifel daran: Wenn es jemandem schlecht ergeht, hat er nicht „gerecht“ gehandelt und wird von JHWH dafür bestraft, sodass sie Hiob verurteilen. Die Erfahrung hat sich demnach der Gesetzmäßigkeit zu beugen. Hiob selbst hält aber an seiner „Gerechtigkeit“ fest und will sich mit den Antworten seiner Freunde nicht zufriedengeben. So sieht er keinen Unterschied zwischen dem Ergehen eines „Gerechten“ und eines „Frevlers“ und erachtet aus der Erfahrung am eigenen Leib den Tun-Ergehen-Zusammenhang für nichtig,<sup>330</sup> wie es beispielhaft in Hi 9,21f zum Ausdruck kommt:

---

<sup>330</sup> S. dazu auch SPIECKERMANN 2014, 86; weiterhin DOHMEN 1993, 610: „Die alltägliche Erfahrbarkeit der Grenzen dieses Denkens, die Israel wie dieses Denken selbst [= TEZ] mit dem gesamten A[lt]e[n] O[rient] gemeinsam hat, führt dieses Schema in die Krise, wovon a[lt]e[stament]liche Bücher wie Ijob oder Kohelet Zeugnis geben.“

תַּם־אֲנִי לֹא־אֲדַע נַפְשִׁי אִמָּאֵס חַיִּי:

אֶחָת הִיא עַל־יֶכֶן אִמְרָתִי תַּם וְרָשָׁע הוּא מְכַלֵּה:

Ich bin redlich, ich achte nicht auf mich selbst, ich verschmähe mein Leben.

Es ist eins. Daher sage ich: Den Redlichen wie den Frevler vernichtet er. (*Hi 9,21f*)

Auch Psalm 37, in dem sich das für das Zitat wesentliche Vokabular ebenfalls findet (תַּם, V. 37; רָשָׁע, VV. 10.12.14.16f.20.21.28.32–35.37.40; כִּלְהָ, V. 20 [2x]; im Zitat unterstrichen), verschweigt nicht, dass die eigene Erfahrung beweist, dass dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang gegenwärtig nicht aufgeht. Denn es ist nicht ausgeschlossen, dass der „Gerechte“ fallen könnte (V. 24). Er wird von den „Frevlern“ bedroht und sogar zu töten versucht (VV. 12.14b). Doch Psalm 37 lässt sich im Gegensatz zum Buch Hiob dennoch nicht in seiner unerschütterlichen Gewissheit beirren,<sup>331</sup> dass JHWH die „Gerechten“ – unabhängig von erfahrbaren und nicht ausbleibenden Anfechtungen und Bedrohungen – an seinem Heil partizipieren lassen wird.<sup>332</sup> So mag daraus vielleicht geschlossen werden, dass nicht die Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in seinem gegenwärtigen Vollzug dem Psalm zugrunde liegt, sondern dass stattdessen die Vorstellung transzendiert wird. Das auf das Tun folgende Ergehen erweist sich erst nach der gegenwärtigen Zeit – oder konkreter formuliert: erst eschatologisch. So wird häufig auch der verheißene Ausgang für die beiden jeweiligen Gruppen, der explizit erstmals in V. 9 benannt wird, dementsprechend gelesen. Die „Frevler“ werden ausgerottet werden, weil sie eben nicht gut handeln (vgl. auch V. 1 עֲשֵׂי עוֹלָה), wohingegen die „Gerechten“ aufgrund ihres guten Handelns metaphorisch das Land erben werden. Der Psalm stellt

---

<sup>331</sup> Vgl. dazu auch WEISER 1966, 214: „[I]n der Hoffnung des Glaubens wird die Anfechtung überwunden“.

<sup>332</sup> Vgl. dazu prägnant auch KRAUS 1978a, 441f.444: „Der in Ps 37 vielfach angenommene ‚Lohngedanke‘ tritt hier ganz aus dem Blickkreis, denn es ist nicht so, daß ein Frommer für seine guten Taten belohnt würde, sondern die gehorsame Lebensbeziehung als solche strahlt auf als evidenten Zeugnis der Gottzugehörigkeit und des in dieser Gottzugehörigkeit beschlossenen Heils. Es wird zu fragen sein, ob nicht alle ‚Lohngedanken‘ und ‚Vergeltungsideen‘, die man in Ps 37 finden wollte, diesem entscheidenden Gesichtspunkt unterzuordnen sind. [...] Im Zentrum des Ps 37 liegt nicht ‚die Gerechtigkeit‘ oder ‚die Vergeltung‘, sondern das Zeugnis vom lebendigen Eingreifen Jahwes in das Leben der Menschen. Das ist ein wesentlicher Unterschied. Die ‚Erfahrung‘ des Ps 37 ist Zeugnis, Bezeugung. [...] So rufen denn auch die Ermahnungen nicht etwa zum Glauben an die gerechte Vergeltung auf, sondern zum Vertrauen auf Jahwe.“

daher auch nicht die Frage, warum es den „Frevlern“ gut ergeht und warum die „Gerechten“ den Bedrohungen der „Frevler“ ausgesetzt sind, wie es beispielsweise in Ps 73,3–12 der Fall ist. Denn an der Erfahrung der Gegenwart ist er nicht interessiert, er akzeptiert sie. Er weiß, dass sich die gegenwärtigen Zustände nicht ändern lassen – schon gar nicht durch menschliche Gewalt. Denn so würde man Gefahr laufen, sich selbst schuldig zu machen (vgl. V. 8). Dies ist ein Grund, weshalb dem Psalm vielfach Naivität unterstellt wird.<sup>333</sup> Was Psalm 37 aber auszeichnet, ist eben nicht eine naive Lösung des Theodizee-Problems, sondern – ganz im Gegenteil – eine realistische. So kommen

nicht die letzten Tiefen der Problematik des Lebens, um so mehr aber die starke Eindringlichkeit der Glaubenskraft um praktischen Lebenskampf hier zu Worte [...]. Aus diesem Grund ist von einem Vergleich mit den Gedanken von Ps. 49 und 73, so sehr auch der Anlaß, von dem ausgegangen wird, in allen drei Psalmen verwandt sein mag, abzuraten, da Ps. 37 auf einer anderen Ebene sich bewegt. Jedenfalls ist die Grundhaltung des Psalms mehr als nur „naiver religiöser Optimismus“; es spricht aus ihm eher die ruhige Abgeklärtheit und die in mannigfachen Kämpfen und Erfahrungen gewonnene und erprobte Sicherheit eines starken Glaubens, dessen Kraft in seiner Einfachheit und Klarheit liegt.<sup>334</sup>

Um weiterhin an der Gewissheit der heilvollen Zuwendung JHWHs zu den „Gerechten“ festhalten zu können, geht der Psalm eine Stufe weiter. Er löst sich von den gegenwärtigen Erfahrungen und verlagert das aus dem Tun hervorgehende Ergehen in die Zukunft.<sup>335</sup>

Doch erweist sich der Eindruck der Vorstellung eines transzendenten Tun-Ergehen-Zusammenhangs ebenfalls als zu kurz gedacht, wenn man sich von einem solchen vorschnellen Urteil distanziert und den gesamten Psalm als Kontext dieser Verse hinzuzieht. Gerade der Folgevers der 3-Strophe (V. 6) enthält einen ersten,

---

<sup>333</sup> Vgl. z.B. HOSSFELD / ZENGER 1993, 229: „In seiner optimistischen Grundhaltung und in Einzelmotiven kommt er der von den Freunden des Ijob vertretenen Lehre nahe, ohne daß die dabei in der Ijob-Dichtung vollzogene Problematisierung dieser Position erkennbar wäre.“ Anders beispielsweise KITTEL 1929, 136f, der dem Psalm einen „naiven Optimismus“ unterstellt.

<sup>334</sup> WEISER 1966, 212.

<sup>335</sup> Vgl. LOHFINK 1994/1995, Kap. 5.3: „Die Begründung geschieht durch Umlenkung der auf die Gegenwart fixierten Erregung in die Zukunft hinein und durch die Eröffnung eines Handlungshorizontes, der weiter ist als der bisher wahrgenommene. In ihm kommt JHWH vor. Leitend ist zwar das alte Prinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Doch seine Auswirkung wird in die Zukunft verlegt. Die Verlässlichkeit dieser Zukunft wird von Gott her gesichert.“ Ähnlich z.B. auch IRSIGLER 1997, 79; 1999, 263. Eine grundsätzliche Tendenz zur Eschatologisierung ist im Psalter insgesamt in nachexilischer Zeit zu erkennen; vgl. exemplarisch SAUR 2016, 375.

maßgeblichen Hinweis für die Vorstellung des Psalms. Erstmals wird mit צדק in V. 6 indirekt die Chiffre genannt, die für diejenigen steht, die JHWH endzeitlich erretten wird (צדקים/צדיק). Entscheidend ist an dieser Stelle, dass JHWH Handelnder ist. Ein Gerechter wird nicht zum Gerechten, weil er gerecht handelt, sondern er wird allein dadurch zum gerecht Handelnden und damit zum Gerechten, dass JHWH ihn zum Gerechten macht. JHWH ist es, der seine Gerechtigkeit und sein Recht aufleuchten lässt wie das Licht (כאור צדק) und weiter noch gesteigert wie die Mittagshelle (ומשפטך כזהרים).<sup>336</sup> Es wird nicht zufällig sein, dass zur Explikation dieses Gedankens auf die Lichtmetaphorik zurückgegriffen wird. Die hier nicht genannte Dunkelheit, die sinnbildlich für den „Frevler“ steht, wird durch das Licht der „Gerechten“, das JHWH aufleuchten lassen wird, durchbrochen.<sup>337</sup> Der in der Natur zu beobachtende ewig geordnete und regelmäßig gegebene Ablauf von Sonnenauf- und -untergang wird hier zum Garanten der Verheißung für die „Gerechten“.<sup>338</sup> Das entsprechende Verb יצא ist hier im Hif'il belegt und hat damit klar kausative Bedeutung. Die Richtung wird also umgekehrt. Es steht nicht zuerst das Tun, worauf wertend das Ergehen folgt, sondern zu Beginn steht das Ergehen, woraus das Tun hervorgeht. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird demzufolge transformiert in einen Ergehen-Tun-Ergehen-Zusammenhang. JHWHs Handeln steht als Ergehen zu Beginn und auch wieder am Ende und umrahmt so das Handeln des „Gerechten“. Folglich sind all die Vetitive und Imperative, die sich v.a. in den VV. 1–11 sammeln, nicht als wirkliche Aufforderungen und schon gar nicht als Pflicht zu verstehen.<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup> Vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 202: „Wie die Schöpfungsordnung des Kosmos bezüglich des Sonnenlichts abläuft, so wird also JHWH dein צדק und dein משפט herausgehen lassen und damit wird auch der Angesprochene selbst ‚erstrahlen‘. Er ist dann in seiner Gerechtigkeit und in seinem Recht ‚die aufgehende Sonne‘, denn er selbst strahlt Gerechtigkeit und Recht in die Welt hinein.“

<sup>337</sup> Vgl. BAETHGEN 1892, 105: „Zur Zeit da die Gottlosen gedeihn und blühen ist das Recht und die Gerechtigkeit der Frommen gleichsam in Dunkel und Nacht verhüllt“; DELITZSCH 1883, 315: „Gerechtigkeit gleich dem Lichte [...], welches die Finsternis durchbricht, und dein untertretenes Recht [...] gleich dem Doppellichte des Mittags“; ähnlich verbinden auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 326, die Dunkelheit / Nacht mit den „Frevlern“ und Licht / Tag / Sonne mit den „Gerechten“.

<sup>338</sup> S. HOSSFELD / ZENGER 1993, 234.

<sup>339</sup> Vgl. dazu auch DUHM 1899, 105: „Lässt man sich durch das Glück der Übelthäter erbittern, so kommt man leicht dazu, die Lust am Gutthun zu verlieren, davor soll man sich in Acht nehmen, vielmehr im Vertrauen auf Jahwe, der endlich das Missverhältnis zwischen Verdienst und Geschick ausgleichen wird, und als Bewohner des Landes das zu hohen Dingen bestimmt ist und dem man durch die Geburt angehört, treulich das Rechte thun.“ Im letzten Teil des Zitats klingt implizit durch

Wie bereits in der  $\alpha$ -Strophe scheint auch hier eine Parallele zu Papyrus Amherst 63 vorzuliegen, die weiteren Aufschluss zu geben vermag und das zuvor Genannte unterstützt. Licht beziehungsweise Leuchten oder Glanz am Himmel spielt nicht nur in Psalm 37 eine Rolle, sondern auch in Papyrus Amherst 63 1.3. („Er bereite am Himmel den Glanz!“ [linke Spalte in der Übersetzung o., Strophe  $\alpha$ ]), wo „[m]it dem ‚Glanz‘ der am Himmel ‚bereitet‘ werden soll, [...] das rettende Eingreifen der Gottheit gemeint sein“ wird, das zugleich ordnende Funktion hat und „Metapher für Hilfe, Segen und Errettung ist“.<sup>340</sup> Diese Lichterscheinung rührt dort zwar noch aus der Wettergottmythologie, steht jedoch im Grunde für ähnliches wie die Aussage in Ps 37,6. Denn auch hier ist die Lichtmetaphorik, wie sich zeigen wird, entscheidendes, da mit der Toragabe verbundenes, prädestinatorisches Ereignis der schlechthinnigen Errettung und damit der uneingeschränkten Hilfe und des Segens (vgl. auch VV. 22.26). Der Psalm konstruiert für seine Gegenwart damit ein neues und v.a. sehr eigenes Konzept fernab von einer Vorstellung, nach der das Handeln des Einzelnen vergolten wird. Stattdessen werden nach Psalm 37 und insbesondere nach der  $\lambda$ -Strophe Gerechtigkeit und Recht durch JHWH selbst gegeben. Und diese Gabe scheint es zu sein, die überhaupt schlechterdings dazu befähigt, zur Gruppe der „Gerechten“ zu gehören, der die Verheißung zuteilwerden wird. Dies lässt sich anhand der  $\epsilon$ -Strophe weiter ausführen.

### $\epsilon$ -Strophe (VV. 30f)

Zu dieser Strophe s. insbesondere V. 6 (Str.  $\gamma$ ) • zu  $\text{לְשֹׁפֵט}$  s. auch Strophe  $\lambda$  und  $\delta$  (VV. 6.28) sowie  $\text{שֹׁפֵט}$  in Strophe  $\zeta$  (V. 33) • zu  $\text{לֵב}$  s. auch Strophe  $\beta$  (V. 4), Strophe  $\eta$  (V. 15) sowie Strophe  $\tau$  • zu  $\text{עֶשֶׂר}$  s. auch  $\text{לְעֶשְׂרֵךְ}$  in Strophe  $\nu$  (V. 23) • zum Verhältnis zu Ps 1 s. insb. auch Strophe  $\nu$  (V. 23).

Die siebzehnte Strophe besteht aus zwei in der Wortanzahl weitestgehend ausgeglichenen Bikola. Das erste parallel aufgebaute Bikolon weist im ersten Kolon vier Wörter auf und im zweiten drei; im zweiten Bikolon bestehen beide Kola aus je drei Wörtern. Auch die  $\epsilon$ -Strophe verliert kein Wort

---

den Gedanken der Zugehörigkeit *qua* Geburt der Gedanke der Vorsehung bereits an, wird aber an dieser Stelle nicht explizit ausgeführt. Vgl. dazu ferner die Verortung in der Einleitung. Weiterhin auch DE WETTE 1856, 233, der die Aufforderungen ebenso wenig als „Pflicht“ denn als „Glück“ bezeichnet. Dementsprechend sind Sätze V. 4a und 4b nicht als Vordersatz und als sich daraus sekundär ergebende Konsequenz zu verstehen (vgl. ebenfalls DUHM 1899, 105), vielmehr stehen sie auf einer Ebene und sind allesamt als Zeugnis oder Bezeugung aufzufassen (vgl. dazu das Zitat in Anm. 332).

<sup>340</sup> KOTTSEPER 1988a, 227 mit Anm. 33.

über die „Frevler“ und konzentriert sich stattdessen durchgehend auf die „Gerechten“. Im ersten Kolon werden sie als Genitivobjekt (hier im Singular: צדיק; in Abhängigkeit vom ersten Subjekt פּי „Mund“) genannt, worauf sich alle weiteren Suffixe innerhalb der gesamten Strophe beziehen. Das erste Bikolon wird von zwei Verbalsätzen gebildet, die beide vom „Sprechen“ beziehungsweise „Reden“ von „Weisheit“ beziehungsweise „Recht“ (יהגה חכמה ... תדבר משפט) handeln, also dem Kommunikationsmittel<sup>341</sup> schlechthin. Das zweite Bikolon besteht aus einem Nominalsatz im ersten Kolon, in dem die Tora (תורת אלהיו בלבו, „die Tora seines Gottes ist in seinem Herzen“) als sich im Herzen des „Gerechten“ befindende thematisiert wird. Es schließt sich im zweiten Kolon ein weiterer Verbalsatz an, in dem von der Festigung seiner Schritte die Rede ist (לא תמעד אשריו, „seine Schritte wanken nicht“).

Die פ-Strophe steht in engem Zusammenhang mit der ג-Strophe und ist mit ihrem Tora-Bezug in V. 31 die entscheidende Strophe für den Psalm. Sie löst vieles von dem, was im vorderen Teil des Psalms angedeutet und nur zu erraten ist auf und gibt dementsprechend auch den entscheidenden Hinweis, in welcher Weise der den Psalm auszeichnende Ergehen-Tun-(Ergehen-)Zusammenhang zu denken ist.

Im ersten Bikolon ist zunächst noch nicht beziehungsweise wenn nur indirekt von der Tora die Rede. Es wird sich der Tora-Stelle im ersten Kolon über die Wurzel הגה angenähert (פּי־צדיק יהגה חכמה, V. 30a), die aus dem Tora-Kontext bekannt ist.<sup>342</sup> Der „Gerechte“ ist hier Subjekt und spricht „Weisheit“. Im zweiten Kolon tritt nun משפט hinzu (ולשונו תדבר משפט, V. 30b), womit ein weiteres Mal neben V. 6 משפט und צדיק/צדק zusammen in einem Vers belegt sind. Indirektes Subjekt in diesem Vers ist יהוה, der das „Recht“ des „Gerechten“ „hervorgehen lässt wie die Mittagshelle“ (ומשפטך כצהרים). Ebenso begegnet משפט in V. 28 mit JHWH als direktem Subjekt (יהוה אהב משפט, „JHWH liebt Recht“). Beide Verse, v.a. aber V. 6, sind zentral für das Verständnis von V. 30. Nach V. 6 ist es allein JHWH, der zu משפט und צדק befähigt. Blickt man entsprechend von V. 30 aus zurück zu V. 6, wo im Verlauf des Psalms צדק zu צדיק geworden ist, wird klar, dass die Gabe von משפט und צדק (V. 6) zum Gerechtsein qualifiziert,<sup>343</sup> das heißt zum „Gerechten“ macht. Dies bedeutet aber auch, dass ohne die Aktivität JHWHs, der selbst „Recht liebt“

<sup>341</sup> Vgl. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 208, 277.

<sup>342</sup> Vgl. prominent Ps 1,2 und weiter unten in diesem Abschnitt.

<sup>343</sup> Vgl. auch RUIZ 2015, 44: „wird jetzt gesagt, dass der Gerechte ‚spricht, was recht ist‘, so wird er in gewisser Weise zum Träger der Gerechtigkeit und des Rechts, das von Gott selbst kommt“.

(V. 28) und der die „Gerechtigkeit“ und das „Recht“ des Du hervorgehen wird (V. 6), die Fähigkeit des Sprechens von Weisheit und des Redens von Recht nicht besteht.

Unter diesem Aspekt ist auch der folgende Tora-Vers (V. 31) zu verstehen.<sup>344</sup> Ein Vergleich mit weiteren Tora-Stellen<sup>345</sup>, angefangen bei Psalm 1, der als Proömium des Psalters alle folgenden Psalmen unter das Leitmotiv der Tora und des idealen „Gerechten“ stellt, der „die Weisung (תורה) seines Gottes Tag und Nacht spricht (הגה)“ (V. 2b), unterstreicht diese These.

---

<sup>344</sup> Die weiteren Tora-Belege im Psalter sind, neben den Bekannten Stellen in Ps 1; 19 und 119 (hier 25-mal), Ps 40,9; 78,15; 89,31; 94,12 und 105,45.

<sup>345</sup> Bei der Beschäftigung mit Tora-Stellen stellt sich in gewisser Weise immer auch die Frage, was mit Tora gemeint sein wird und ob mit dem Begriff eine schriftlich fixierte Größe vorauszusetzen ist. Für die Erschließung des theologischen Gehalts von Psalm 37 scheint diese Frage jedoch unerheblich zu sein, sodass in erster Linie der Erklärung von SEYBOLD 1997, 157, gefolgt wird: „תורה ist im Kontext wohl ein Rahmenbegriff für Gotteswille, Offenbarung, Weisung und nicht ein *terminus technicus* für Teile der ‚Bibel‘, die ‚Gesetze‘ enthalten“. Der Begriff תורה wird hier als stellvertretend für den rechten, gottgefälligen Lebensweg gesehen, was die unterschiedlichsten – fixierten oder nicht fixierten – Weisungen enthalten kann. Vgl. zur Frage auch KRAUS 1978a, 135f: „Zur Erklärung dieses תורה-Verständnisses ist in erster Linie die spätdeuteronomische bzw. deuteronomistische Vorstellung heranzuziehen: Die תורה ist die abgeschlossene, niedergeschriebene Willenskundgebung Gottes, die verlesen (Dt 31,9–11) und gelesen (Jos 1,7) werden kann. In diese Willensäußerung, die primär Gottesrecht enthält, sind auch die Geschichtsverkündigungen einbezogen (Dt 1,5; Ps 78,1; Neh 8,13ff.). Das Zentrum freilich der תורה ist und bleibt das durch Mose übermittelte Gottesrecht (Mal 3,22). Auf jeden Fall aber ist die תורה in diesem Verständnis die autoritative ‚Heilige Schrift‘. [...] Der in Ps 1 vorauszusetzende תורה-Begriff hat seinen Ursprung in der deuteronomischen Theologie. Dort wird nicht nur von Geboten, Anordnungen und Satzungen gesprochen, sondern es wird auch eine Vielzahl der disparaten göttlichen Gebote als ‚Tora Jahwes‘, und also als eine in sich geschlossene Einheit, bezeichnet. Damit ist der Durchstoß zu einer neuen Erkenntnis gelungen.“ Ähnlich DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 61. Weiterhin VON RAD 1969, 213f, insb. mit Blick auf Psalm 1: „Alle Einzelweisungen werden nun als Teile einer im Grunde unteilbaren Willensoffenbarung angesehen. Damit war aber zugleich die Vorstellung von Jahwes Offenbarung endgültig in den Raum des Kultus entwachsen. Den Geboten und Gebotsreihen ebenso wie den priesterlichen Torot ist das ältere Israel im Kultus begegnet. ‚Die‘ Tora aber war ein Gegenstand der theologischen Lehre, und ihr ‚Sitz im Leben‘ wird jetzt mehr und mehr das menschliche Herz. Die sog. Weisheitspsalmen, sonderlich Psalm 1 und 119, variieren ja nur das Thema, das schon das Dt und der Dtr angeschlagen haben: Der Mensch soll diese Worte im Herzen halten und in jeder Lebenslage sollen sie ihm gegenwärtig sein (Dt. 6,6 f; Jos. 1,8). Zwei Aussagen kehren in diesen Psalmen wieder: Die Willensoffenbarung ist der Gegenstand unaufhörlichen Nachsinnens und unaufhörlicher Freude. Der Mensch wird von ihr sowohl nach der Seite seines Gefühlslebens wie seines Erkenntnisvermögens unablässig beschäftigt. Zweifellos steht hinter diesen Psalmen auch eine anthropologische Frage, nämlich die Frage, wie denn der Mensch beschaffen ist, der vor Gott recht ist; und demgemäß wird hier das Bild von einem Menschen sichtbar, dessen geistiges Leben völlig ausgefüllt ist von der Anrede Gottes, und der auch für sein Handeln jegliche Kraft aus dem Worte Gottes zieht; denn wo einer sich so ‚der Tora‘ öffnet, da wird alles recht.“ S. zur Fragestellung weiterhin auch WEBER 2018 oder konkret zum Toraverständnis im Psalter KRAUS 1989, 203f, oder BALLHORN 2010.

אשר־יהאיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב:  
כי אם בתורת יהוה חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה:

Glücklich ist der Mann, der nicht folgt dem Rat der Frevler und auf den Weg der Sünder nicht tritt, und in der Versammlung der Spötter nicht steht, sondern an der Tora JHWHs seinen Gefallen hat und über seine Tora sinnt (הגה, Qal) Tag und Nacht.

(Ps 1,1f)

מִיְהוָה מְצַעֲדֵי גְבַר כּוֹנְנוּ וּדְרָכּוֹ יַחְפֹּץ:

Von JHWH werden die Schritte eines Menschen befestigt, dass sein Weg ihm gefällt.

(Ps 37,23)

תּוֹרַת אֱלֹהֵיוּ בִלְבוֹ לֹא תִמְעַד אֲשֶׁרֵינוּ:

Die Tora seines Gottes ist in seinem Herzen, so werden nicht wanken seine Schritte.

(Ps 37,31)

Psalm 1 thematisiert ebenfalls den Dualismus von „Gerechten“ und „Frevlern“ und wird häufig, ähnlich wie Psalm 37, als Lehrdichtung mit Nähe zur Weisheit eingeordnet.<sup>346</sup> Er enthält darüber hinaus auf den ersten Blick eine Reihe von vermeintlichen Ähnlichkeiten im Vergleich zu Psalm 37. In V. 2 ist es neben den Wörtern תּוֹרָה („Tora“) und הִגָּה (Qal; „sprechen“) die Wurzel חִפֵּץ (hier als Substantiv, „Gefallen“), die auch in Ps 37,23 (Qal) belegt ist. V. 23 wiederum weist eine Verbindung zum Tora-Vers (V. 31) auf, da hier in einer synonymen Formulierung ebenfalls von der Festigung der Schritte des „Gerechten“ durch JHWH die Rede ist, was zur Folge hat, dass er (= JHWH) am Weg des „Gerechten“ Gefallen findet. Die Wegmetapher findet sich auch in Ps 1,1.6. Bei aller Ähnlichkeit ist jedoch entscheidend, dass חִפֵּץ an den benannten Stellen entgegengesetzt gebraucht werden: In Ps 1,2 steht חִפֵּץ mit dem Suffix (m. Sg.) und ist bezogen auf אֲשֶׁר־יִהְיֶה־אִישׁ („Glücklich ist der Mann“), womit wiederum einer der „Gerechten“ (V. 6; צַדִּיקִים) gemeint ist. Dagegen ist in Psalm 37 die Wurzel von JHWH selbst abhängig. Dementsprechend sind auch die Genitivobjekte umgekehrt gebraucht: In Psalm 1 hat der „Gerechte“ Gefallen an der Tora JHWHs. In Psalm 37 hingegen hat JHWH Gefallen am Weg

---

<sup>346</sup> Vgl. KRAUS 1978a, 132f; HOSSFELD / ZENGER 1993, 45.

des „Gerechten“ (hier als גבר), den er (= JHWH) selbst festigt. Und so fügt sich in Psalm 37 auch חכמה in das Bild ein als „die Lebensklugheit, die von Jahwe herkommt (Prov 2,6) und in allen Lagen den rechten Weg zu finden vermag“<sup>347</sup>.

Auch weitere Parallelen wie das Kennen des Weges der „Gerechten“ (vgl. beispielsweise Ps 1,6 und Ps 37,18), die phasenweise ähnliche Rede vom Vergehen der „Frevler“ (vgl. משפט und אבד in Ps 1,5f und Ps 37,20.34.39)<sup>348</sup>, die der Natur entnommene Vergänglichkeitsmetaphorik (vgl. Ps 1,3f<sup>349</sup> und Ps 37,2.20) sowie ganz grundsätzlich der Gebrauch des Begriffs תורה sind zu nennen. Diese können aber dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Psalm 1 im Gegensatz zu Psalm 37 an keiner Stelle von einer Aktivität JHWHs, die das Gerechthein des „Gerechten“ herbeiführt, spricht. Dies liegt jenseits der Vorstellungswelt von Psalm 1 beziehungsweise ist vielleicht auch nicht der entscheidende Punkt von Psalm 1, der Hoffnung allein darin sieht, dass dem „Gerechten“ die Tora als eine Anleitung für den rechten Weg gegeben ist, mit der es ihm überhaupt erst möglich ist, zwischen guten und schlechten Wegen zu unterscheiden und dementsprechend den „Lebensweg der Gerechtigkeit zu wählen“.<sup>350</sup>

Ein ähnliches Bild von zwei Wegen – einem „gerechten“ und einem „frevlerischen“ – wie in Psalm 1 findet sich auch in Psalm 119,<sup>351</sup> in dem ebenfalls תורה

---

<sup>347</sup> KRAUS 1978a, 442.

<sup>348</sup> Vgl. auch KRAUS 1978a, 140; HOSSFELD / ZENGER 1993,48; OEMING 2000, 52.

<sup>349</sup> S. gezielt dazu WEBER 2010, insb. 411–419.

<sup>350</sup> Zit. HOSSFELD / ZENGER 1993, 49; vgl. weiter KRAUS 1978a, 141; DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 63f. S. zur möglichen und gegenseitigen synonymen Verwendung von דרך und תורה innerhalb des Psalters WAGNER 1999, bes. 278f; ferner auch DEISLER 1955, 85, oder SPIECKERMANN / FELDMIEIER 2011, 538. Dies lässt sich insbesondere am Substantiv דרך zeigen, das sich in Psalm 37 insgesamt fünfmal findet (VV. 5.7.14.23.34); im ersten Teil des Psalms ist es damit zweimal belegt in den übrigen drei Teilen jeweils einmal. Es zieht sich damit recht richtungsweisend durch den gesamten Psalm. Zusammen mit תורה ist דרך neben Psalm 37 nur noch in Psalm 1 (VV. 1.6[2x]) und mit Psalm 119 (VV. 1.3.5.14.26.27.29.30.32.33.37.59.168) belegt. Auch in diesen beiden Stellen ist die Wegmetapher dominierend. Ps 89,42 wird zu vernachlässigen sein, da דרך hier mit anderer Semantik verwendet wird.

<sup>351</sup> Das Konzept von Psalm 1 ist an Deuteronomium 5f und Josua 1 orientiert, wohingegen Psalm 119 schon „einen Schritt weiter [ist ...], wenn er [...] Gott um Belehrung und Einsicht bittet“ (vgl. auch EGO 2005, 7). Deuteronomium 5f und Josua 1 werden gerade für Psalm 1 den Denkhorizont gebildet haben. Dennoch weisen sie als תורה-Kerntexte Wortverbindungen zu Psalm 37 auf: Alle Texte enthalten die Landthematik (Psalm 37 refrainartig, Jos 1,2.4.6; in Dtn 5,31.33; 6,1 sogar mit ירש); עזב + לא (Jos 1,5; Ps 37,28.32); נחל (Jos 1,6; Ps 37,18); תורה (Jos 1,7; Ps 37,31); משפט (Dtn 5,31; 6,1; Ps 37,6.30); לב (Dtn 6,6 mit Rückbezug auf 5,10; Ps 37,31). Dennoch sind diese beiden Texte anders gelagert: Der dort ausstehende und fortwährende Landbesitz ist hier die Folge der menschlichen Aktivität des Einhaltens der Weisungen JHWHs; vgl. RÜTERSWORDEN 2006, 54; KNAUF 2008, 43.

belegt ist und der darüber hinaus weitere Verbindungen mit Psalm 37 teilt.<sup>352</sup> Psalm 119 steht Psalm 37 in mancherlei Hinsicht auch formal nahe. Es handelt sich hier ebenso um ein Akrostichon und er wird in der Forschung häufig auch als „Lehrrede“, weisheitliche Spruchsammlung o.Ä. betitelt,<sup>353</sup> trägt jedoch außerdem Züge eines „Bittgebets“<sup>354</sup>.

Ein weiterer Punkt eint die beiden Psalmen: In beiden Texten ist die Tora von zentraler Bedeutung, in beiden Texten ist sie eng an die „Gerechten“ geknüpft<sup>355</sup> und in beiden Texten wird sie mit dem Herzen verbunden (vgl. für Psalm 119 bspw. die VV. 69.111). Im umfassenden Sinne kommt ihr existentielle Bedeutung zu. „Leben“ (חיה) wird in Psalm 37 zwar selbst nicht explizit genannt, aber dennoch wird hier deutlich, dass auch dort die Herzenstora über alles oder nichts entscheidet.<sup>356</sup> Der Duktus von Psalm 119 ist jedoch ein anderer als in Psalm 37 und so finden sich dort immer wieder Aufforderungen beziehungsweise an JHWH gerichtete Bitten, er solle dem Betenden helfen von der תורה nicht abzuirren, sie nicht verbergen, zu Einsicht und zum Verstehen seiner Weisungen verhelfen (z.B. VV. 10.17.19.27.125.134) und ebenso Bitten, dem Betenden Leben zu schenken (bspw. V. 40.77.107.144.149). Auf gleicher Linie finden sich drüber hinaus wiederholt Bitten, JHWH solle die תורה den Betenden lehren (VV. 7.12.26.73). Gepaart werden diese Bitten in Psalm 119 mit Beteuerungen des „gerechten“ Betenden, dass man Weisungen und Tora von ganzem Herzen befolge (אני בכל־לב אצר פקודיך) (V. 69), zugunsten des göttlichen Wohlgefallens (z.B. VV. 44.58). Dies alles ist Psalm 37 fern: JHWH wird dort an keiner Stelle angerufen, noch um etwas gebeten

<sup>352</sup> Psalm 119 weist einige Parallelen auf, die hier nur in Auswahl und in größeren Linien aufgeführt werden: Ps 119,1 (תמימי־דרך) und Ps 37,14 (ישרי־דרך).18 (תמימם).37 (שמרתם וראה ישר) in beiden Psalmen mehrfach) + 119,7 (ישר ללב) ; תורה (Ps 37,31; u.a. und erstmals in Ps 119,1); לב (Ps 37,31; u.a. Ps 119,2); Ps 119,3 (לא־פעלו עולה) und gegenteilig Ps 37,1 (בעשי עולה) (Ps 119,4; 37,37); בוש + לא (Ps 119,6.31.116; 37,19); משפט (Ps 119,7; 37,6); עזב + לא (Ps 119,8; 37,28); אהב (Ps 119,47.48.113.119.159) und mit Subjekt JHWH statt dem Betenden in Ps 37,28); איב + חכם (Ps 119,98 und beide Wörter getrennt in Ps 37,20.30); נחלה (Ps 119,111; 37,18); Festigen der „Schritte“ (als Aufforderung an JHWH Ps 119,133, פעמי הכן; als Feststellung / Aussagesatz Ps 37,23 ונוגו; מיהוה מצעדי־גבר כונוגו; Ps 37,31 (לא תמעד אשריו) grundsätzliches Gegeneinander von „Gerechten“ und „Frevlern“ inkl. Anfeindungen und Anfechtungen.

<sup>353</sup> Vgl. KRAUS 1978b, 996.

<sup>354</sup> HOSSFELD / ZENGER 2012, 695.

<sup>355</sup> So auch KRAUS 1978b, 998.

<sup>356</sup> Vgl. auch KRAUS 1978b, 998: „Die תורה ist für den Menschen, der in Ps 119 zu Worte kommt, keine starre, statische Größe, sondern eine lebensschaffende, schöpferische Macht.“; ferner HOSSFELD / ZENGER 2012, 696

oder um etwas angefleht; ebenso wenig wird die menschliche Aktivität im Zusammenhang mit der Herzenstora betont und schon gar nicht beteuert. Denn Psalm 37 stellt stattdessen in einem nominalen Aussagesatz fest, dass die Tora im Herzen des „Gerechten“ dauerhaft ist (V. 31).

Nach Psalm 119 bedarf der Beter stattdessen der göttlichen Hilfe, die Tora zu erschließen, da „Gottes Offenbarung in ihrem eigentlichen Sein [...] nun nicht mehr selbstevident [ist], sondern [...] vielmehr einer Erschließung und Ausdeutung [bedarf]“<sup>357</sup>, wodurch JHWH zum Tora-Lehrer wird und damit ebenso wie in Psalm 37 eine „doppelt betonte“<sup>358</sup> Unmittelbarkeit zwischen JHWH und „Gerechtem“ ausgedrückt wird.<sup>359</sup> In beiden Fällen wirkt JHWH aktiv auf das menschliche Herz in existenzialer Weise ein. Denn in beiden Texten entscheidet sich an der Tora alles. Der Unterschied zwischen den Texten liegt jedoch darin, dass die Herzenstora als überzeitlich wirkende, prädestinatorische Gabe JHWHs an den Menschen zu denken ist, sodass darum nicht mehr gebeten werden muss. Trotzdem werden beide Texte im theologischen Horizont von Jer 31,33 (und Ez 36,26–29) stehen, bei dem gerade die göttliche Aktivität herausgestellt wird, wenngleich für Psalm 119 die menschliche Aktivität noch nicht gänzlich abgelöst sein wird.<sup>360</sup>

---

<sup>357</sup> EGO 2005, 12.

<sup>358</sup> FISCHER 2005b, 172, hier mit Bezug auf Jer 31,33; entscheidend ist dabei aber der Ort der Unmittelbarkeit, das Herz, das auch bei Psalm 37 und 119 betont wird.

<sup>359</sup> Vgl. dazu EGO 2005, 10, zu Psalm 119: „Vor dem Hintergrund der Aussage, dass der Beter die göttliche Weisung in seinem Herzen hat, mag es zunächst überraschen und als Paradox erscheinen, dass er Gott um Belehrung bittet. Klarere Konturen im Hinblick auf diese Problematik sind durch einen Blick auf Strophe Daleth (V. 25–32) zu gewinnen, wenn der Beter im Anschluss an die Belehrungsbitte um Einsicht in den Weg der göttlichen Ordnungen verlangt (דַרְך־פְּקוּדֵיךָ הַבְּיָנוּי – V. 27). Eine entsprechende Wendung findet sich auch in V. 66, wo es im Anschluss an das Bekenntnis der Wohltat Gottes heißt: ‚Einsicht und Erkenntnis lehre mich‘ (טוֹר־טַעַם וְדַעַת לְמַדְנִי). Bezeichnend für diese Zusammenhänge ist schließlich auch V. 125, wo es heißt: ‚Dein Knecht bin ich, gib mir Einsicht (הַבְּיָנוּי), damit ich deine Zeugnisse verstehe‘ (וְאִדְעָה עֲדַתִּיךָ). Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass die Bitte um göttliche Belehrung auf ein Verstehen abzielt, auf die Eröffnung einer tieferen Dimension des Lerngegenstandes, wie sie sich der Beter aus eigener Kraft nicht zu erschließen vermag.“

<sup>360</sup> Vgl. EGO 1998, 287: „Im Gegensatz zu Jer 31,31–34 impliziert die Verinnerlichung der Tora in diesen Überlieferungen aber nicht das Ende allen Lernens, sondern scheint vielmehr mit einer Intensivierung desselben einherzugehen. Während es sich beim Wort vom Neuen Bund mit dem Einschreiben des göttlichen Gesetzes in das menschliche Herz um einen einmaligen eschatologischen Schöpfungsakt handelt, beteuert der Beter unseres Psalmes immer wieder aufs neue seinen Willen, die Tora unter keinen Umständen zu vergessen; immer wieder weist er darauf hin, daß er der göttlichen Belehrung bedarf.“

כי זאת הברית אשר אכרת את־בית ישראל אחרי הימים ההם נאמ־יהוה נתתי את־תורת־י  
בקרבים ועל־לבם אכתבנה והייתי להם לאלהים והמה יהי־ירלי לעם:

Denn dies ist der Bund, den ich mit dem Haus Israel schließen werde nach jenen Tagen,  
Ausspruch JHWHs: Ich habe meine Tora in ihr Inneres gegeben und auf ihr Herz werde ich  
sie ihnen schreiben; und ich will ihr Gott sein und sie, sie sollen mein Volk sein. (*Jer*  
31,33)

תורת אלהיו בלבן לא תמעד אשריו:

Die Tora seines Gottes ist in seinem Herzen, so werden nicht wanken seine Schritte.  
(*Ps 37,31*)

In Jer 31,33<sup>361</sup> wird ähnlich wie in Psalm 37 die Tora initiativ durch Gott selbst ohne Vorbedingung oder Gegenleistung in/auf die Herzen gegeben und ist das entscheidende Rettungshandeln schlechthin, das zugleich Schuld und Sünden verzeiht und ungeschehen macht (V. 34).<sup>362</sup> Wie auch in den Psalmen 37 und 119 wird in Jeremia 31 eine Vermittlung durch Mose wie noch beim Sinaibund (oder eine anderweitige Instanz) durch eine JHWH-Unmittelbarkeit ersetzt, wodurch – nach Jeremia 31, unterschieden von Psalm 119 – künftig keine Belehrung mehr notwendig ist.<sup>363</sup> Ebenso wie in Jer 31,33f verhält es sich in Ez 36,26f, wo sich einige weitere

---

<sup>361</sup> Der Anklang an Jer 31 wird in der Forschung zumeist genannt; vgl. stellvertretend KRAUS 1978a, 443, für Psalm 37 und FISCHER 2005b, 173, für Psalm 119. Eine weitere Parallele zwischen den Texten ist die Lichtmetaphorik in Jer 31,35 und Ps 37,6.

<sup>362</sup> Vgl. SCHMIDT 2013, 144; FISCHER 2005b, 174 und Zit. 173: „[D]ie grundlegende innere Verkehrtheit wird so geheilt. Gottes Weisung bleibt auf Dauer unvergeßlich inwendig eingepägt.“ Vgl. ebenso GROSS 1996, 59f: „Inhalt des neuen Bundes ist lediglich das Gottesverhältnis, das sich in Bundesformel und Tora im Herzen konkretisiert. Eine Aktivität des Volkes wird ganz undtr nicht vorausgesetzt. [...] Der neue Bund ist daher ein voraussetzungsloser, reiner Gnadenbund; da durch die Tora im Herzen auch jeder zukünftige Bundesbruch verhindert wird“.

<sup>363</sup> FISCHER 2005b, 173f; ferner SCHMIDT 2013, 145–147. Vgl. v.a. EGO 1998, 280f: „Die Trennung von Lernendem und dem Gegenstand der Lehre wird durch Gottes eigenes Tun und durch seine eigene Aktivität gleichsam aufgehoben. [...] Ist Gottes Tora auf die Herzen geschrieben, dann wird jede Lehre obsolet. In völliger Unmittelbarkeit, ohne äußere Instanzen, gelangt Israel so in den Besitz der Gotteserkenntnis, die nicht nur das Wissen um den göttlichen Willen beinhaltet, sondern auch das Tun dieses Willens impliziert. [...] Der Kontrast mit der Konzeption des Lernens, wie sie im Deuteronomium in seinen verschiedenen Schichten präsentiert wird, verdeutlicht die anthropologischen Implikationen dieser von Gott initiierten eschatologischen Verinnerlichung der Tora. Im Vergleich zum Deuteronomium mit seinen ständigen Ermahnungen und Paränesen, für die der Mensch ein lernbedürftiges, aber doch auch lernfähiges Wesen darstellt, scheinen diejenigen Kreise, auf die das Wort vom Neuen Bund zurückgeht, eine Anthropologie zu vertreten, die das Wesen des

(Wort-)Verbindungen zu Psalm 37 finden wie zum Beispiel eine Landverheißung (Ez 36,28), wenn auch das Wort תורה nicht explizit genannt wird.<sup>364</sup> In Ezechiel 36 wird ein neues Herz (לב חדש; Ez 36,26<sup>365</sup>) gegeben, das dazu befähigen soll, nach JHWHs Weisungen zu leben, nicht mehr zu sündigen und stattdessen im Land zu wohnen und keinen Hunger mehr zu leiden (vgl. zu beidem Psalm 37 in Anm. 364). Nach Ez 36,27 wird JHWH selbst bewirken, dass sein Volk nach seinen Satzungen lebt und seine Rechtssätze hält, woraus Land und kein Hungerleiden die Folge sind (V. 28). Dies erinnert stark an Ps 37,5f, wo auf JHWH vertraut werden soll, weil er handeln wird (ebenfalls עשה), worauf folgt, dass er wie Licht die Gerechtigkeit des „Gerechten“ und sein Recht hervorgehen lassen wird. Nach diesen Versen richtet JHWH selbst den „Gerechten“ zum Gerechtes zu, wodurch dieser ebenfalls dazu auserwählt wird, das Land mit zu bewohnen. Gleiches geschieht durch die Gabe des neuen Herzens in Ezechiel 36.<sup>366</sup> Das, was für Jeremia 31 und Ezechiel 36 häufig als „Neuschöpfung“ interpretiert wird, wird für Psalm 37 in dieser Folge als „Schöpfung“ zu bezeichnen sein.<sup>367</sup>

In Jeremia und Ezechiel ist das Einschreiben der Tora ins Herz beziehungsweise die Gabe eines neuen Herzens eine Folge aus der Geschichte JHWHs mit seinem Volk, die eine eschatologische Zukunft verheißt und überhaupt erst ermöglicht.<sup>368</sup> Bei Psalm 37 wird diese gesamte Geschichte überwunden – nicht im Sinne einer

---

Menschen weitaus negativer beurteilt. Die Zusage, daß Gott seinen Willen in das Herz seines Volkes schreiben wird, setzt wohl die Erfahrung voraus, daß die Fähigkeit des Menschen, Gottes Willen zu tun, zutiefst fraglich geworden ist. [...] Das Vertrauen in die menschlichen Möglichkeiten scheint zerstört zu sein; alle ‚Pädagogik‘ ist am Ende.“

<sup>364</sup> Weitere interessante Verbindungen sind hier neben der wesentlichen von לב + נתן (Ez 36,26; Ps 37,4.31) ועשיתי את אשר־בהקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם (Ez 36,27) und והוא יעשה והוציא כאור צדקך (Ez 36,29) und יושע (Ez 36,29; Ps 37,39) ומשפטך כצהרים (Ps 37,5f); Landverheißung (Ez 36,28; Psalm 37 refrainartig); ובימי רעב (Ps 37,19) ולא־אתן עליכם רעב (Ez 36,29) und (ברית חדשה) (Jer 31,31) und (Jer 31,31) ist es ein neuer Bund (ברית חדשה), der ähnlich wie bei Ez 36,26 in Jer 24,7 vorbereitet wird; vgl. FISCHER 2005b, 173; ZIMMERLI 2011, 879.

<sup>365</sup> In Jer 31,31 ist es ein neuer Bund (ברית חדשה), der ähnlich wie bei Ez 36,26 in Jer 24,7 vorbereitet wird; vgl. FISCHER 2005b, 173; ZIMMERLI 2011, 879.

<sup>366</sup> In Ezechiel 36 tritt zur Gabe des neuen Herzens – auch ergänzend zu Jeremia 31 – die Gabe des neuen Geistes; vgl. dazu ZIMMERLI 2011, 879f, oder insb. auch KLEIN 2008, 104f.111. Dies findet sich in Psalm 37 jedoch nicht aufgenommen, was zum einen mit der ezechielspezifischen Geisttheologie und zum anderen mit der Fokussierung auf die Herzenstora inmitten der breiten Tradition zu erklären sein wird.

<sup>367</sup> Vgl. zu den Referenztexten bspw. EGO 1998, 282: „Das Schreiben des Gesetzes auf die Herzen der Menschen meint damit geradezu eine Neuschöpfung, in der die Verstocktheit des Herzens durch die richtige Gotteserkenntnis ein für allemal überwunden wird.“

<sup>368</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 282, sieht daher „[i]n diesem Psalmversen [...] das verwirklicht, was in Jer 31,33 in Aussicht gestellt ist“; selbst diese Einschätzung greift jedoch noch zu kurz.

Ver- beziehungsweise Aussöhnung, sondern im Sinne eines Überspannens der Geschichte aufgrund der erfahrbaren Wirklichkeit.<sup>369</sup> Abfall, Sünde, Vergehen spielen keine Rolle mehr und auch erfahrbares Leid, erfahrbare Anfeindung oder Anfechtung, die üblicherweise sonst häufig als Konsequenz aus offenbar fehler- oder sündhaften Verhalten gegenüber JHWH erklärt wurden.<sup>370</sup> Sie spielen keine Rolle mehr, da nach Vorstellung von Psalm 37 die Unmittelbarkeit zwischen JHWH und einem „Gerechten“ überzeitlich *qua* prädestinatorischer Herzenstoragabe eingestiftet ist, sodass – und hier sind sich die Texte einig – mit der Tora im Herzen all dies keine Option (mehr) darstellt. In Psalm 37 ist es genau dies, was zur eschatologischen Rettung der „Gerechten“ führt.<sup>371</sup> Dadurch, dass sie die Tora im Herzen haben, und JHWH ihre „Gerechtigkeit“ und ihr „Recht“ hervorbringt, werden sie „Zukunft haben“ (V. 37) und „im Land wohnen“ (V. 3). Belangvoll für die Auslegung sind zum einen die Satzstruktur von V. 31a sowie die Suffixe in V. 6. V. 31a ist als Nominalsatz formuliert, der für Dauerhaftigkeit und Bestand steht, ohne zeitlichen Anfang und ohne zeitliches Ende.<sup>372</sup> In V. 6 finden sich sowohl bei צדק als auch bei משפט Suffixe der 2. m. Sg. in Bezug auf das angesprochene Du, was oben als den „Gerechten“ zugehörig klassifiziert wurde. Wenn JHWH nach V. 6 dessen „Gerechtigkeit“ und dessen „Recht“ hervorbringt, setzt dies voraus, dass das Du / der „Gerechte“ bereits beides in sich trägt. Es wird hier nicht von außen etwas gegeben, sondern es wird etwas zum Vorschein gebracht, das in diesem schon immer angelegt ist, wie die Sonne dazu bestimmt ist, immer wieder aufzugehen,<sup>373</sup> und wie die Tora den „Gerechten“ ins Herz gelegt ist und sie damit dazu bestimmt sind „Recht“

---

<sup>369</sup> Auch die Interpretation des Psalms von STICHER 2002, 55, geht in die Richtung einer Wirklichkeitsüberwindung; allerdings auf Kosten der Allwirksamkeit JHWHs durch ausschließliche Ausrichtung auf die eschatologische Zukunft.

<sup>370</sup> Interessanterweise wird auch von der Gerechtigkeit Gottes im Psalm nicht gesprochen, vgl. dazu SPIECKERMANN 2017, 48, was ebenfalls ein Hinweis auf die Wirklichkeits- (und Geschichtlichkeits)überwindung sein könnte.

<sup>371</sup> Vgl. auch SEYBOLD 1997, 157, der in der ב-Strophe nicht nur den Höhepunkt (vgl. Anm. 206), sondern dort ebenfalls eine „eschatologische Dimension“ sieht. S. weiterhin auch die Zitate in Anm. 375.

<sup>372</sup> Vgl. auch RUIZ 2015, 45 (2009, 215), in Bezug auf Jer 31: „In Ps 37,31 wird dies noch weiter geführt als im Text des Jeremia, denn die Tora ist nicht mehr nur ‚auf‘ das Herz geschrieben, sondern sie ist ‚in‘ ihm.“ Dagegen z.B. EGO 1998, 287, die wie viele andere die Besonderheiten des Psalms erkennt und hier wieder auf das bloße Rezitieren der Tora reduziert.

<sup>373</sup> Vgl. o. Anm. 338.

und „Gerechtigkeit“ zu tun (V. 6), „Weisheit“ und „Recht“ zu sprechen (V. 30)<sup>374</sup> und auf ewig zu leben.<sup>375</sup>

Zur Übersicht seien im Folgenden tora-theologische Einflüsse auf Psalm 37 kenntlich gemacht, die sich anhand von Wortverbindungen erkennen lassen (Legende: Ps 1; Ps 40<sup>376</sup>; Ps 20<sup>377</sup>; Dtn 5f\*; Jos 1; Jer 31; Ez 36\* [\*Landverheißungen]). Daran zeigt sich – unter Vorwegnahme von Kap. III.1. – in welcher breiter Tradition Psalm 37 steht und welchen kreativen Umgang er damit pflegt. Er scheint sich sowohl in der Tradition didaktisch-paränetisch konnotierten Stellen wie Deuteronomium 5f, Josua 1, den Psalmen 1 und 119 zu wissen wie auch von eschatologisch konnotierten Stellen wie Jeremia 31 und Ezechiel 36.<sup>378</sup> Auffällig ist zudem, wie die Anklänge um die für Psalm 37 theologisch entscheidenden Buchstabenstrophen (ב, ג und פ) kulminieren. Er vereint all diese Stellen und bildet daraus etwas Eigenes, indem er die didaktischen Perspektiven durch eine eschatologische ersetzt und mit eschatologischen Verheißungen verknüpft, sodass die menschliche Aktivität überzeitlich entlastet ist.

(1) אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה (2) כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון  
 (3) כטח ביהוה ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה (4) והתענג על יהוה יינתן לך משאלת לבבך  
 (5) גול על יהוה דרכך וכטח עליו והוא יעשה (6) והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים  
 (7) דום ליהוה והתחולל לו אל תתחר במצליח דרכו באיש עשה מזמות  
 (8) הרף מאף ועזב חמה אל תתחר אך להרע (9) כי מרעים יכרתון וקני יהוה המה יירשו ארץ

<sup>374</sup> V. 30 ist zwar futurisch formuliert, doch durch das vorangehende לעד (V. 29, „für immer“) ist auch dieser Satz als überzeitliche und daher ebenfalls bereits eingetretene Verheißung zu verstehen. So auch RUIZ 2009, 213.

<sup>375</sup> Vgl. auch DELITZSCH 1883, 318, jedoch noch nicht mit letzter Konsequenz: „Des Gerechten Wandel hat eine feste innere Norm, denn die Thora seines Gottes, den er liebt, als mit seinem eigenen Willen geeinter Trieb seines Handelns“; und OEMING 2000, 209, der jedoch noch einen freien Willen einräumt: „Er [= Gerechter] ist ‚schon jetzt‘ in der Endzeit; er kann sich der Hilfe Gottes sicher sein, daher werden die Nachstellungen der Frevler, die der Gerechte wie ein Tier zu erleiden hat, keinen Erfolg haben; vielmehr wird Gott den Gerechten ‚erhöhen‘.“ Einen Schritt weiter CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2018, 281, der die Gabe von משפט und צדק ebenfalls als schon verwirklicht sieht (282): „Im Konzept des Dichters ist die ‚Ganzheit der Person‘, das heißt das Wesen des Gerechten von der תורה bestimmt. Damit sind alle Bereiche seines Lebens und all seine Erfahrungen von der Tora, der Weisung Gottes, abhängig. Seine gesamte Existenz ist angesprochen: Emotionen, Denken, Ratio, Willen, Sinnen, Planen und das leibliche Wohl. Sein Leben entfaltet sich im Lichte Gottes.“; und RUIZ 2015, 46: „[D]ie eschatologische Verheißung im Psalm [wird] als schon eingetretene Realität angesehen.“

<sup>376</sup> S. dazu Kap. III.1.3.

<sup>377</sup> S. dazu Strophe ב.

<sup>378</sup> Für einen kurzen Überblick über diese Stellen und das jeweilige Tora-Verständnis s. z.B. KRAUS 1972, insb. 181–190; ferner IDEM 1950/51, 341–351; KRATZ 1996, 5–12; WEBER 2006, 86–106; 2018, insb. 84–95.

(10) ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו (11) וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום  
 (12) זמם רשע לצדיק וחרק עליו שניו (13) אדני ישחק לו כי ראה כי יבא יומו  
 (14) חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוה ישרי דרך (15) חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה  
 (16) טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבים (17) כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים יהוה  
 (18) יודע יהוה ימי תמימם ונחלתם לעולם תהיה (19) ולא יכשו בעת רעה ובימי רעבן ישבעו  
 (20) כי רשעים יאבדו ואיבי יהוה כיקר כרים כלו כעשן כלו  
 (21) לזה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן (22) כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו יכרתו  
 (23) מיהוה מעצדי נבר בוננו ודרגנו יחפז (24) כי יפל לא יוטל כי יהוה סומך ידו  
 (25) נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב הרעו מבקש להם (26) כל היום חונן ומלוה וזרעו לברכה  
 (27) סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם (28) כי יהוה אהב משפט ולא יעזב את חסידיו לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת  
 (29) צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה  
 (30) פי צדיק יהנה חכמה ולשונו תדבר משפט (31) תורה אלהו בלבן ולא תמעז אשריו  
 (32) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו יהוה לא יעזבנו בירו ולא ירשיענו בהשפטו  
 (34) קוה אל יהוה ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה  
 (35) ראיתי רשע עריץ ומתעלה כאזר הרענן (36) ואעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא  
 (37) שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום (38) ופשעים נשמדו יחדו אחרית רשעים נכרתה  
 (39) והשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה (40) ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם כי חסו בו

#### ה-Strophe (VV. 14f)

Zu הרב *s. auch die Ausführungen zu Strophe ב mit den Parallelen zu Pap. Amh. 63* • zu ישרי-דרך *s. Strophe ד (V. 7) und v.a. ש (VV. 37f)* • עני ואביון *s. Strophe ו (V. 11) sowie ferner Strophe ל (V. 21) und Strophe נ (V. 25)* • zu לב *s. v.a. Strophe ב (V. 4) und פ (V. 31), ferner Strophe ט • zu שבר s. Strophe ט (V. 17).*

Die achte Strophe fällt durch ihre Länge im Verhältnis zum überwiegenden Rest des Psalms auf. Sie hat allein die „Frevler“ im Blick, die die „Gerechten“ (hier als „Arme und Bedürftige“, V. 14) mit Waffen bedrohen. In V. 15 schließt sich dem geschilderten Handeln der „Frevler“ ihr damit in Zusammenhang stehendes Ergehen an, nach dem sich ihre eigenen Waffen gegen sie richten werden. Das Druckbild der BHS stellt die Verse als drei aufeinanderfolgende Bikola dar, was der Einteilung durch den *Atnach* in V. 14 zwar nicht entspricht, sich aber anzubieten scheint.<sup>379</sup> Das jeweils erste Kolon aller drei Bikola enthält drei Wörter, ebenso wie das zweite Kolon im zweiten Bikolon. Das zweite Kolon des ersten und des dritten Bikolons enthält zwei Wörter. Dadurch ergibt sich ein gleichmäßiges Muster von 3 + 2 | 3 + 3 | 3 + 2 Wörtern, was ebenfalls gegen eine wie auch immer geartete Umstellung oder Ausscheidung von Wörtern oder Versteilen innerhalb dieser Strophe spricht. Die beiden ersten Bikola enthalten dabei in ihren beiden Kola jeweils zwei synonyme Formulierungen erst für das Handeln, dann für den Zweck. Im ersten Bikolon nimmt das Subjekt (רשעים, „Frevler“) als drittes von fünf Wörtern die Mittelstellung ein und wird in chiasmischer Anordnung

<sup>379</sup> Die Forschung übernimmt i.d.R. die Schreibweise der BHS mit drei Bikola. Entsprechend sind hier die einzelnen Abschnitte benannt. Anders RUIZ 2009, 178; 2015, 32, der sich an die Verstrennung des MT hält und zwei Trikola liest.

von zwei Verben und Akkusativobjekten umrahmt (חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם) „Ein Schwert ziehen die Frevler und spannen ihren Bogen“). Das zweite Bikolon ist aus jeweils einem durch die Präposition ל eingeleiteten Infinitiv (לטהבוח und להפיל) „um niederzuhauen“ und „um abzuschlachten“ und einem Akkusativobjekt (zwei synonyme Umschreibungen für die „Gerechten“ mittels zwei Wörtern: ישרי־דרך und עני ואביון) „den Armen und Dürftigen“ und „die rechten Weges sind“) gebildet. Die beiden ersten Bikola sind chiasmisch angeordnet: חרב gehört zu טבה (Qal) und נפל zu קשת (Hif.).<sup>380</sup> V. 15 ist ähnlich aufgebaut wie V. 14a. In beiden Versen steht חרב („Schwert“) an erster Stelle im ersten Bikolon, im zweiten Bikolon findet sich קשת („Bogen“). Die Mittelstellung nimmt in V. 15 בלבם („in ihre Herzen ein“) als Objekt ein. Subjekt und Verb sind in beiden Kola parallel gesetzt (וקשתותם תשברנה und חרבם תבוא) „Ihr Schwert wird dringen [in ihr Herz]“ und „und ihre Bögen werden zerbrochen werden“).

Die Vorstellung der „Herzenstora“, die mit der פ-Strophe (V. 31) entwickelt wird, findet in der ה-Strophe (V. 15) ihr Negativ-Pendant und wird durch den ersten Beleg von לב im Psalm in V. 15 intensiviert, der eine Negativfolie zur heilvollen Verheißung an die „Gerechten“ darstellt. Die ה-Strophe zeugt vom gewaltsamen und kriegerischen<sup>381</sup> Handeln der „Frevler“, die Schwert und Bogen zücken, um damit die „Gerechten“ umzubringen (V. 14).<sup>382</sup> Damit wird nicht nur eine Angriffsart genannt, sondern zwei verschiedene: Der Kampf mit dem Schwert setzt einen Nahkampf voraus, der Angriff mit dem Bogen kann „unerwartet und überraschend kommen und so keine Verteidigung erlauben“,<sup>383</sup> was zum vollkommenen Ausgeliefertsein des Angegriffenen führt. Der Psalm belässt es jedoch nicht dabei, sondern stellt in Aussicht, dass das Anfeinden gegen die „Armen JHWHs“ letztlich nur zur eigenen Vernichtung führt.<sup>384</sup> Ihre Waffen wenden sich gegen sie selbst, was

<sup>380</sup> Vgl. DUHM 1899, 107; RUIZ 2015, 32.

<sup>381</sup> Vgl. u.a. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 244; HOSSFELD / ZENGER 1996, 235; RUIZ 2015, 33: „Es geht nicht um einen simplen Interessenkonflikt, sondern um einen wirklichen Krieg“.

<sup>382</sup> Einige Kommentatoren lesen „Schwert“ und „Bogen“ metaphorisch, so etwa HOSSFELD / ZENGER 1993, 235; ROGERSON / MCKAY 1977, 174; SCHÖKEL / CARNITI 1994, 559f; GOLDINGAY 2006, 524: „If these weapons of war are metaphors for the more devious weapons the faithless actually use, than the words draw attention to the fatal effect of whatever these weapons are.“

<sup>383</sup> Vgl. RUIZ 2015, 33 / 2009, 180.

<sup>384</sup> Vgl. auch BAETHGEN 1892, 106; DELITZSCH 1883, 316; HOSSFELD / ZENGER 1993, 235; ROGERSON / MCKAY 1977, 174; WEISER 1966, 215: „Es ist seine feste und vom Glauben her wohl begreifliche Überzeugung, daß jeder sündige Anschlag gegen die Frommen den Keim des Verderbens in sich selbst trägt und an sich selber zugrunde gehen muß.“ HOSSFELD / ZENGER 1996, 235, sehen hier und in VV. 14f den Tun-Ergehen-Zusammenhang manifestiert, was sich auf Seiten der „Frevler“ wohl so erweist.

hier durch ein sehr ausdrucksstarkes und im Alten Testament parallelloses Bild ausgedrückt wird. Ihre Waffen werden nicht nur zerbrechen, sondern darüber hinaus wird ihr eigenes Schwert ihnen ins Herz dringen (V. 15), womit indirekt eine Anspielung auf V. 31 besteht, die aber gleichzeitig in scharfen – wenn nicht sogar schärfsten – Kontrast im Psalm zu den „Gerechten“ gestellt wird. Das Herz, nach traditioneller, altorientalischer Vorstellung das Zentrum des Menschen,<sup>385</sup> in das den „Gerechten“ die Tora geschrieben ist, wird hier zum Punkt, an dem die Vernichtung der „Frevler“ ansetzt. Die LXX scheint die Stelle ähnlich zu interpretieren und liest hier dementsprechend statt ישרי־דרך als Bezeichnung für die „Gerechten“ τοὺς εὐθεῖς τῆ καρδίᾳ (= ישרי־לב, „die rechten Herzens sind“). Aus dem ‚Inhalt‘ des Herzens – bei den einen die Tora, bei den anderen das Schwert – resultiert das eschatologische Geschick. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass JHWH nur den „Gerechten“ aktiv die Tora ins Herz gegeben hat, während der Herzens-‚Inhalt‘ der „Frevler“ von ihrem eigenen Verhalten herrührt.<sup>386</sup> Beides bedeutet in letzter Konsequenz jedoch längst beschlossenes Gericht, das über das eschatologische Geschick entscheidet und in diesem Psalm im Nebeneinander von Schon-Jetzt und Noch-Nicht präsent ist.<sup>387</sup>

### *ט-Strophe (VV.16f)*

Zu שבר (Nif.) s. auch Strophe π (s. 15) • ferner s. עני ואביון die Auslegung in Strophe ו, zu סמך s. auch Strophe נ (VV. 23f) und im weiteren Sinne das Wort לב in den VV. 4.17.31 (Str. ב, ה und פ).

Die neunte Strophe ist aus zwei Bikola gebildet, wovon das erste in beiden Kola drei Wörter zählt und das zweite im ersten Kolon vier und im zweiten Kolon drei Wörter. Im ersten Bikolon (V. 16) findet sich ein „Besser-als-Spruch“ (Nominalsatz), der im ersten Kolon die „Gerechten“ (טוב־מעט) („besser das Wenige der Gerechten“) in Gegensatz zu den „Frevlern“ (מהמון רשעים רבים) („als die lärmende Menge der vielen Frevler“) im zweiten Kolon stellt. Die beiden Kola sind parallel

<sup>385</sup> S. für das Alte Testament STOLZ 1975, 862f, und besonders JANOWSKI 2015, 6–40.

<sup>386</sup> Auch an dieser Stelle wird es durch die passivische Formulierung tunlichst vermieden, JHWH mit dem Niedergang der „Frevler“ in ausdrückliche Verbindung zu bringen. Vgl. dazu Strophe כ (V. 20).

<sup>387</sup> Gegen DUHM 1899, 107: „Der Autor begnügt sich also nicht mit der eschatologischen Vertröstung allein, sondern ergänzt sie durch die Weisheit des Alltagslebens, die den Bösen an seiner eignen Bosheit zu Grunde gehen lässt; [...] so ist eigentlich die eschatologische Ausgleichung nicht mehr sehr von Nöten“, der mit dieser Interpretation den Zusammenhang mit V. 31 verkennt. Gerade auch an dieser Stelle wird eine eschatologische Konnotation auch von CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 246, gesehen.

aufgebaut, wobei die „Frevler“ im zweiten Kolon durch ein zusätzliches Adjektiv (רבים, „viele“) weiter beschrieben werden. Im zweiten Bikolon (V. 17) folgt die Begründung für den „Besser-als-Spruch“ eingeleitet durch die Konjunktion כי („denn“). Danach folgt in jeweils drei Wörtern eine Umschreibung des Ausgangs zunächst der „Frevler“ mittels eines Verbalsatzes (רשעים תשברנה זרועות, „die Arme der Frevler werden zerbrochen werden“) und dann der „Gerechten“ durch einen Nominalsatz (וטומך צדיקים יהוה, „eine Stütze ist JHWH den Gerechten“). In beiden Kola steht die jeweilige Gruppe in Mittelstellung und wird vom jeweiligen Geschick umrahmt. Damit sind die beiden Bikola chiasmatisch zueinander aufgebaut, oder anders formuliert: Die Aussagen über die „Gerechten“ umklammern jene über die „Frevler“.

Die ט-Strophe setzt die zuvor besprochene ה-Strophe insbesondere durch die Wortverbindung von שבר (Nif., 3. f. Pl., „zerbrechen“, VV. 15.17) fort, die die einzige Wortverbindung zwischen dieser Strophe und dem übrigen Psalm überhaupt darstellt,<sup>388</sup> und steigert diese.<sup>389</sup> Eingeleitet wird die Strophe in V. 16 zunächst durch einen aus weisheitlicher Literatur bekannten „Besser-als-Spruch“, der ein quantitatives wie auch qualitatives Werturteil über „Gerechte“ und „Frevler“ gibt. „Gerechte“ und „Frevler“ werden in direkten Vergleich gestellt, wobei die wenige Zahl der „Gerechten“ in der Waagschale mehr Gewicht hat als die der vielen Frevler. Häufig wird das Werturteil darauf reduziert, ausschließlich oder hauptsächlich eine Aussage über den Lebensunterhalt und das Vermögen der Gruppenzugehörigen zu sein. Während die „Gerechten“ in sozialer Armut leben würden, würde der Reichtum der „Frevler“ sprießen.<sup>390</sup> Diese Interpretation scheint jedoch im Kontext des Psalms zu kurz zu greifen, da das kriegerische Angreifen der „Frevler“ eine wesentliche Rolle spielt und weniger mit der sozialen Armut der „Gerechten“ kontrastiert wird als mit ihrer geistigen Haltung.<sup>391</sup> Zu oft ruft der Psalm zur alleinigen

<sup>388</sup> טרב begegnet zwar auch in den VV. 3.27, jedoch gehört es in V. 16 zur stilisierten Rede des „Besser-als-Spruchs“.

<sup>389</sup> So auch RUIZ 2009, 189.

<sup>390</sup> DELITZSCH 1883, 316; DUHM 1899, 107; GUNKEL 1986, 158; KRAUS 1978a, 442; ROGERSON / MCKAY 1977, 174, u.a. Dies mag auch daran liegen, dass der Konsonantenbestand von המון („[lärmende] Menge“) dem von ממון („Geld, Vermögen“) sehr ähnelt; vgl. z.B. DAHOOD 1965, 229.

<sup>391</sup> Vgl. Anm. 296 und 381 mit BRIGGS / BRIGGS 1952, 328: „The last clause of 16 should be rendered, in accordance with the previous context, as *the roar of many wicked man*], the noise and confusion of their multitudes during the attack, rather than with Vrss. ‚abundance,‘ or ‚great riches,‘ wealth, which introduces a gnome of Wisdom, suitable enough in itself, but intrusive, and disturbing to the progress of the thought. Then *the little that the righteous hath* is not property, but strength and ability to resist the enemy. This is better, not in itself, but because such men may rely upon the

Konzentration auf JHWH auf und breitet an jeder erdenklichen Stelle aus, dass es letztlich nicht weltliche Gewalt ist, auf die es ankommt, sondern dass über das eschatologische Ergehen das Vertrauen auf JHWH die entscheidende Macht ist (VV. 3–5.7.34.37).<sup>392</sup> Dies unterstreicht auch der dieser Strophe nahestehende Papyrus Amherst 63.<sup>393</sup> Dennoch wird davon auszugehen sein, dass die „Frevler“ allein schon durch ihre große Anzahl, durch ihr anfeindendes und unterdrückendes Verhalten die machtpolitische Oberhand bilden. Auch die die Landthematik im Psalm ist dafür möglicherweise ein Hinweis. Aus dieser ökonomischen Machtposition heraus werden sie sicher die „Gerechten“ auch sozial oder eben durch Gewalt unterdrücken.

Das Werturteil dieser Strophe fügt sich folglich in das Bild des Psalms und lässt sich in seinem Kontext auf die physische und ökonomische Macht der „Frevler“ übertragen, die zwar stark, mächtig und gewaltbereit (vgl. auch V. 35 ערײן) auftreten, um ihrem Willen mit eigener Macht zum Sieg zu verhelfen (vgl. auch V. 7).<sup>394</sup> Doch ist ihr eigenmächtiges und gewalttätiges Walten zum Scheitern verurteilt. So führt V. 17 mit einem kausativen כִּי eröffnend und in Aufnahme der Wurzel שָׁבַר (Nif.) das fort, was in der ה-Strophe begonnen wurde, und führt den differierenden Ausgang der beiden Gruppen mit gleichem Wortmaterial aus. שָׁבַר (Nif.) wird dort aus der ה-Strophe (V. 15) aufgegriffen und nun nicht mehr, wie zunächst auf die Waffen der „Frevler“, sondern auf diese selbst beziehungsweise ihre Arme bezogen, wodurch die Aussage gesteigert wird. Hier wird nicht mehr nur das Zerschlagen der Waffen der „Frevler“, sondern ihrer Arme vorausgesagt. Die Arme sind dabei als *pars pro toto* aufzufassen, womit V. 17 nichts anderes bedeutet als die refrainartige Phrase, die den „Frevlern“ ihre Ausrottung ankündigt.<sup>395</sup>

---

superabundant strength of Yahweh.“ Vgl. dazu außerdem die Besprechung von עֲנִי וְאֲבִיּוֹן in der ה-Strophe (Vorkommen in der vorangehenden ה-Strophe, V. 14).

<sup>392</sup> Vgl. dazu prägnant auch DELITZSCH 1883, 316: „Dagegen leistet J. [= JHWH] den Gerechten was irdische Habe und menschliche Kraft nicht vermag: er selbst stützt sie.“

<sup>393</sup> S. dazu v.a. Strophe ג.

<sup>394</sup> Dementsprechend sind „die Arme“ für BAETHGEN 1892, 106, „Symbol der Macht“.

<sup>395</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 236, verstehen das „Zerschlagen der Arme der Frevler“ als „Metapher für die Emsigkeit und die Rücksichtslosigkeit, mit denen ‚die Frevler‘ ihren Reichtum mehren“, und vergleichen es mit „unsere[r heutigen] Rede von der ‚Ellenbogengesellschaft‘“. V. 17a auf diese Weise gelesen, drückt ebenso wie der vorhergehende V. 15 das Phänomen aus, dass sich das eigene negative Handeln schlussendlich gegen den negativ Handelnden selbst wendet. Dies muss dieser Interpretation zugutegehalten werden, jedoch scheint dabei der materielle Besitz als

Wie auch der Negativphrase des Refrains ein positives Gegenstück zur Seite steht, so wird dem „Zerbrechen“ der (Arme der) „Frevler“ mit der fortwährenden Zuwendung JHWHs zu den „Gerechten“ auch hier ein positives Ergehen der „Gerechten“ entgegengesetzt. Im Gegensatz zur nominalen Formulierung über die „Frevler“ wird hier abermals ein syntaktischer Unterschied dadurch gemacht, dass für die Aussage über die „Gerechten“, denen JHWH eine Stütze ist, ein Nominalsatz mit einer Partizipialkonstruktion gewählt ist, die den dauerhaften Zustand beschreibt. Es besteht also kein Anlass zur Sorge, dass ihnen das zuvor genannte Geschick der „Frevler“ ebenfalls widerfahren könnte. Denn dieses dauerhafte „gestützt Sein“ durch JHWH ist mit Blick auf die פ-Strophe Ausdruck dessen, dass JHWH die „Gerechten“ und ihren Weg durch die Gabe der Herzenstora vorherbestimmt hat und damit leitet, sodass sie selbst gegen frevlerisches Handeln und folglich auch frevlerisches Geschick immun sind.<sup>396</sup>

Einen wichtigen Hinweis, der für diese Interpretation des Verses spricht, geben die Worte שָׁבַר (Nif.; VV. 15.17) und לָב (VV. 4.15.31). Wie erwähnt, verbindet die Wurzel שָׁבַר (Nif.) in exakt der gleichen Flexion und Semantik die aufeinanderfolgenden Strophen ה und ט. Über diese Verbindung der beiden Strophen gelangt man von V. 17 zu V. 15, der ebenfalls das für den Psalm sehr essentielle Wort לָב enthält. לָב ist in Psalm 37 insgesamt dreimal belegt und findet sich ausschließlich in V. 15 in negativer Bedeutung in Bezug auf die „Frevler“. In den VV. 4 und 31 ist es auf die „Gerechten“ bezogen und hat dort die positivst mögliche Bedeutung: Es drückt dort die Erwählung der Einzelnen aus, die von JHWH zum gerecht Sein erwählt und als solche Träger der Herzenstora sind. In V. 17 dagegen charakterisiert das Herz die Gruppe der „Frevler“ und drückt damit die Zugehörigkeit zur dualistisch entgegengesetzten Gruppe der „Gerechten“ aus. Sie tragen nicht die Tora im Herzen wie die „Gerechten“ (V. 31), sondern ihre eigenen Waffen wenden sich gegen

---

Klassifikation der gegnerischen Gruppen zu wörtlich und zu wenig im übertragenden Sinne gelesen zu werden; vgl. dazu die Auslegungen zu den Strophen ל und ג.

<sup>396</sup> Eine Tendenz in diese Richtung ist auch bei DUHM 1899, 107, zu vernehmen, der סָמַך als „unterstützen, durch’s Leben bringen“ liest.

sie selbst und dringen in ihr Herz. Handeln und Geschick bedingen sich gegenseitig,<sup>397</sup> wenn es in der letzten Konsequenz des Auserwählungsgedankens überhaupt zu unterscheiden ist: Während die einen als „Gerechte“ gerecht handeln durch die Tora ihres Gottes im Herzen (VV. 30f), handeln die anderen als „Frevler“ frevlerisch mit ihrem eigenen Schwert im Herzen (V. 14f).

### *ג-Strophe (VV. 23f)*

Zu V. 23a s. auch Strophe פ (V. 31) • zu ךׁ ךׁ ךׁ s. v.a. Strophe ך (V. 7) und ferner Strophe ך (V. 5), ך (V. 14), ך (V. 34) und v.a. ך (VV. 37f) • zu ךׁ ךׁ s. auch das Verhältnis zu Ps 1 im Zusammenhang mit dem Tora-Vers in Strophe פ (V. 31) • zu ךׁ ךׁ s. Strophe ך (V. 17) • zu ךׁ s. auch Strophe ך (V. 33).

Die dreizehnte Strophe besteht aus zwei Bikola. Abweichend vom Druckbild der BHS enthält das erste Bikolon (V. 23) im ersten Kolon vier Wörter und im zweiten zwei. Hier wird der Einheitlichkeit nach angeglichen oder nach Prov 20,24 gegangen sein,<sup>398</sup> syntaktisch ergibt diese Angleichung zum einen dadurch jedoch keinen Sinn, dass dem ersten Kolon sein Verb entzogen wurde, und zum anderen dadurch, dass das zweite Kolon durch die Partikel -וּ zu Beginn neu einsetzt. Das zweite Bikolon (V. 24) zählt insgesamt acht Wörter mit vier Wörtern pro Kolon. Beide Bikola widmen sich geschlossen der Zuwendung JHWHs zum „Gerechten“. Eröffnet wird die Strophe im ersten Bikolon durch מִי־הוּא („von JHWH“), was Urheber der ersten passivischen Formulierung und Subjekt des zweiten Kolons ist, gefolgt von מַצְעַד־יִגְבֵר („die Schritte eines Mannes“). גִּבֹר („Mann“) ist dabei Bezugswort für die beiden folgenden Kola der Strophe. Geschlossen wird das erste Kolon durch das Verb כָּוַן (Pol., Perf.; „festigen“), womit hier ein klassischer Verbalsatz vorliegt. Im zweiten Kolon schließt sich, eingeleitet durch die Partikel -וּ, ein weiterer Nominalsatz an, in dem ebenfalls das Subjekt דַרְכּוֹ („sein Weg“; das Suffix der 3. P. m. Sg., „sein“, ist auf גִּבֹר im ersten Kolon bezogen; syntaktisch wäre der Bezug auch auf JHWH möglich, was semantisch jedoch wenig Sinn macht), gefolgt vom Verb הִפְּיֵץ (Qal, Perf.; „gefallen, Gefallen haben“), an erster Stelle steht. Damit entsprechen sich die beiden ersten Kola der Strophe in ihrem Aufbau. Beide Kola des zweiten Bikolons werden eingeleitet durch die Partikel כִּי, wovon das erste konditional und das zweite kausal ist. Subjekt ist im ersten Kolon wieder גִּבֹר aus dem ersten Bikolon der Strophe und im zweiten Kolon das Bezugswort des Suffix 3. P. m. Sg. in יָדוֹ („seine Hand“); Subjekt ist hier JHWH, womit eine Ähnlichkeit in der Subjekt-Objekt-Verteilung zum ersten Bikolon besteht. Das erste כִּי leitet einen aus zwei Verben bestehenden Verbalsatz ein (נָפַל, Qal Impf., „fallen“, und טוּל, Hof. Impf., „hingestreckt

<sup>397</sup> RUIZ 2015, 34, und SCHÖKEL / CARNITI 1994, 559; SEYBOLD 1997, 156, bezeichnen dies explizit als „Talionsgesetz“; CRAIGIE 1983, 298, ähnlich als „boomerang principle“; HOSSFELD / ZENGER 1996, 235, sehen hier und in VV. 14f erneut den Tun-Ergehen-Zusammenhang manifestiert.

<sup>398</sup> Vgl. auch DUHM 1899, 108.

werden, hinschlagen“), wovon das zweite durch die Partikel לֹא verneint wird. Das zweite eröffnet die Begründung des ersten Kolons und leitet einen aus einer Partizipialkonstruktion (סמך, Qal Ptz. m. Sg., „stützen“) bestehenden Nominalsatz ein, wodurch abermals – und hier insbesondere mit gleichem Wortmaterial wie in V. 17b (Str. ט) – dauerhafter Bestand ausgedrückt wird.

Zwei wesentliche Dinge, die sich jeweils auch in anderen bereits besprochenen Strophen des Psalms finden, kommen in der מ-Strophe zusammen: Die Aussage, dass JHWH den „Gerechten“ dauerhaft stützt, findet sich neben der ט-Strophe (V. 17) auch in der מ-Strophe (V. 24). Beide Strophen sind mithilfe einer Partizipialkonstruktion formuliert, um die Dauerhaftigkeit dieser Zusage auszudrücken. Ebenso bildet diese Aussage in beiden Strophen das Ende, in das die Strophen münden. Darüber hinaus weist die מ-Strophe eine Verbindung zur פ-Strophe auf. Zwar mit anderem Vokabular, aber dennoch ähnlich wie V. 31 skizziert V. 23 die Vorstellung der von JHWH gefestigten Schritte. In den VV. 23.31 ist davon die Rede, dass JHWH die Schritte (מצעדי) des „Gerechten“ (in V. 23 גבר, „Mann“<sup>399</sup>) festigt oder lenkt (מעד). In V. 23 steht diese Aussage am Anfang der Strophe und in V. 31 am Ende. Verbunden wird dieses Bild des gefestigten Schrittes mit der Wegmetapher im zweiten Kolon von V. 23, wodurch für diesen Psalm Weg und Schritt eng aneinandergebunden werden. Dass JHWH den Schritt des „Gerechten“ festigt, führt dazu, dass JHWH selbst der Weg des „Gerechten“ „gefällt“. Wie in der Besprechung der פ-Strophe bereits angemerkt, liegt damit ein wesentlicher Unterschied zu Ps 1 vor,<sup>400</sup> der jedoch – was auch an dieser Stelle sehr deutlich wird – in der theologischen Vorstellung einen Schritt hinter Psalm 37 liegt.

אשר ייִהאיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב:  
כי אם בתורת יהוה חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה:

<sup>399</sup> גבר trägt eine ethische Konnotation, vgl. DELITZSCH 1883, 317, und wird im Psalter i.d.R. als Synonym für den „Frommen“ gebraucht, vgl. BAETHGEN 1892, 107, womit Psalm 37 sich ganz auf der Linie befindet.

<sup>400</sup> Nicht etwa wie KITTEL 1929, 138, der an beiden Tora-Stellen dieselbe „Gesetzesfrömmigkeit“ sieht.

Glücklich ist der Mann, der nicht folgt dem Rat der Frevler und auf den Weg der Sünder nicht tritt, und in der Versammlung der Spötter nicht steht, sondern an der Tora JHWHs seinen Gefallen hat und über seine Tora sinnt (הגה, Qal) Tag und Nacht.

(Ps 1,1f)

מִיְהוָה מִצַּעֲדֵי גֵבֶר כּוֹנֵנוּ וְדַרְכּוֹ יִחַפֵּץ:

Von JHWH werden die Schritte eines Menschen befestigt, dass sein Weg ihm gefällt.

(Ps 37,23)

Beide Psalmenstellen teilen den Rückgriff auf die Wegmetapher (o. unterstrichen) und geben Auskunft über das Handeln des „Gerechten“: Psalm 1 formuliert negativ, was der „Gerechte“ (hier הַיֵּשִׁׁים und erst in den VV. 5f als צַדִּיקִים) im Gegensatz zu den „Frevlern“ gerade nicht tut. Im Gegensatz zu diesem „tritt“ er nicht „auf den Weg der Sünder“ und grenzt sich damit von dieser Gruppe ab. Psalm 37 drückt es dagegen in positiver Weise aus, an dieser Stelle ohne auf die Negativfolie der „Frevler“ zurückzugreifen. Stattdessen wird hier auf JHWH Bezug genommen, der die Schritte des „Gerechten“ (hier als גֵּבֶר) festigt, so auf den zu gehenden Weg Einfluss nimmt und letztlich dafür sorgt, dass ihm dieser Weg gefällt.

Das Gefallen (יִחַפֵּץ, o. eingekastet) ist das zweite verbindende, aber zugleich auch trennende Element. Die beiden Psalmen richten die Wurzel in eine jeweils unterschiedliche Richtung aus (s. auch o. פ-Strophe). Nach Ps 1,2 erfreut sich der Betende an der Tora und seinem fortwährenden Torastudium, und genau diese beiden Dinge sind es, die mit V. 1 den Weg des „Gerechten“ vom Weg der „Frevler“ unterscheiden. Denn die Aktivität geht in Psalm 1, im entscheidenden Unterschied zu Psalm 37, vom „Gerechten“ aus und nicht von JHWH. Nach Ps 37,23 ist es JHWH, der dem „Gerechten“ auf seinen Weg hilft, indem er dessen Schritte festigt. Und so ist es schließlich auch JHWH, der sich am Weg des „Gerechten“ erfreut. Wo in Psalm 1 die Aktivität vom „Gerechten“ ausgeht und er der sich Erfreuende ist, ist es nach Psalm 37 JHWH selbst, wodurch die eigenständige Tat des „Gerechten“ zum Gehen auf dem rechten Weg entlastet wird.

Dass auch in Psalm 37 der rechte Weg und das Achten der Tora zueinander gehören, wenn nicht sogar synonym zu verstehen sind, wird deutlich aus V. 31. Nach

V. 31 trägt der „Gerechte“ die Tora seines Gottes in seinem Herzen (תורת אלהיו (בלבו). Auch hier findet sich die Vorstellung des „gefestigten Schrittes“ in synonyme Formulierung (לא תמעד אשריו = „seine Schritte wanken nicht“; V. 31b) zu V. 23 in unmittelbarem Anschluss an die Aussage über die Herzenstora in V. 31a. In beiden Versen geht die Aktivität von JHWH aus und ist auf den „Gerechten“ als Empfänger dieser Aktivität ausgerichtet. Mit V. 23 können die nicht wankenden Schritte in V. 31 als durch JHWH gefestigt verstanden werden. Und mit V. 31 kann als Ursache für den Weg des „Gerechten“, an dem JHWH Gefallen findet, die Herzenstora festgemacht werden, die den „Gerechten“ leitet.<sup>401</sup> JHWH wird nach Psalm 37 damit zwar zum aktiv Handelnden und der „Gerechte“ zum passiv Empfangenden. Als das Wesentliche ist aber festzuhalten, dass es sich dabei um ein dauerhaft Gegebenes und andersherum um ein dauerhaft Empfangenes handelt, so wie auch das Stützen der Hand in V. 24 durch die Partizipialkonstruktion oder die Tora im Herzen, die in V. 31 mit einem Nominalsatz ausgedrückt wird, unaufhörliche Akte sind.

Dies darf jedoch nicht zu der Annahme verleiten, dass die Wirklichkeitserfahrung des „Gerechten“ von dauerhaftem Wohlstand und Wohlergehen geprägt wäre.<sup>402</sup> Wie der übrige Psalm vielfach von der Anfeindung und Anfechtung durch die „Frevler“ zeugt (vgl. bspw. VV. 8.12.14) so beugt auch V. 24 dem entschieden vor. Wirklichkeitserfahrung und Glaubensrealität gehen in Psalm 37 auseinander, was zum Ringen um den (Ergehen-)Tun-Ergehen-Zusammenhang führt, der eines der Hauptthemen des Psalms ist. Neben der Anfechtung und Anfeindung durch die „Frevler“ eröffnet V. 24a im ersten Kolon (כִּי־יִפֹּל) einen weiteren Aspekt der Wirklichkeit des „Gerechten“. Dem „Gerechten“ wird die Möglichkeit des „Fallens“<sup>403</sup> eingeräumt, was auf eine nicht ausgeschlossene Fehlbarkeit des „Gerechten“ hindeuten könnte. Ob mit diesem „Fallen“ allein das Straucheln aufgrund der erfahrbaren Wirklichkeit gemeint ist oder ob es darüber hinausgeht, ist nicht klar zu

---

<sup>401</sup> So zu V. 31 auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 330; ROGERSON / MCKAY 1977, 177; WEISER 1966, 216f.

<sup>402</sup> Auch nach RUIZ 2009, 202, sind hier die Wirklichkeitserfahrung mit allen „Schwierigkeiten des menschlichen Lebens“ („como metáfora de las dificultades de la vida en general“) und eine „gesunde Dosis an (Wirklichkeits-)Realismus“ („Al idealismo del primer dístico, el segundo le añade un ejemplo que comporta una sana dosis de realismo.“) im Blick. Vgl. ähnlich zur Stelle auch ROGERSEN / MCKAY 1977, 176.

<sup>403</sup> Vgl. auch Ps 145,14; Prov 20,24 und v.a. 24,16.

sagen. Unabhängig davon ist hier der „Gerechte“ Subjekt und damit aktiv handelnd. Doch es schließt sich direkt die Zusage an, dass er nicht hinschlagen wird, da JHWH seine Hand stützt (לֹא יוֹטֵל כִּי־יְהוָה סוּמְךָ יְדוֹ; V. 24aβ–b). Wie auch in der ט-Strophe ist hier der Unterschied zwischen der Formulierung im Nominalsatz gegenüber der im Verbalsatz tragend. Das mögliche „Fallen“ geht vorüber; das Gestütztsein hingegen bleibt. Dies bedeutet, dass sich an der Glaubenswirklichkeit, am dauerhaften Gegebenheit und am dauerhaften Empfangen der Herzenstora, nichts ändert, was die dauerhafte Zusage, selbst bei Straucheln beziehungsweise „Fallen“ nicht hinzuschlagen, miteinschließt. Denn für Psalm 37 scheint es durch die überzeitliche Gabe der Herzenstora dauerhaft entschieden zu sein, wer zu den „Gerechten“ gehört und wer sich damit unter dem bedingungslosen Schutz JHWHs wissen darf. So ist es kein Widerspruch, wenn in V. 24 von einem möglichen „Fallen“ gesprochen wird und in V. 31 davon, dass die Schritte nicht wanken. Ersteres bildet die Wirklichkeitserfahrung ab und letzteres die Glaubenswirklichkeit. Damit wird in den VV. 24aβ–b ein Bild von JHWH gezeichnet, das vielleicht dem eines fürsorglichen Elternteils am ehesten nahekommt. Besonders deutlich wird in diesem Bild die Innigkeit der dargestellten Beziehung zwischen JHWH und *seinem* „Gerechten“.

### 7-Strophe (V. 7)

Zu אֶל־תִּתְחַרְךָ s. Strophe א (V. 1) und Strophe ה (V. 8) • zu ׀ s. auch Strophe ׀ (V. 14), ׀ (V. 23), ׀ (V. 34) und v.a. ׀ (VV. 37f) • zu אִישׁ עֹשֶׂה מַזְמוֹת s. auch עֹשֵׂי עוֹלָה Str. א (V. 1) und im Gegensatz dazu עֹשֶׂה־טוֹב Str. ב (V. 3).

Bei der 7-Strophe handelt es sich um die erste Kurzstrophe im Psalm. Sie besteht lediglich aus einem elf Wörter umfassenden Vers. Nach dem Druckbild der BHS soll es sich dabei, trotz der Kürze des ersten vermeintlichen Bicolons, um zwei Bikola handeln. Plausibler ist es jedoch, die 7-Strophe nicht in das Raster eines doppelten Bicolons zu pressen, sondern die Strophe stattdessen als ein Trikolon zu werten und damit dem MT zu folgen.<sup>404</sup> Das erste Kolon wird durch vier Wörter gebildet. Es enthält zwei Imperative m. Sg. (דָּמָה I, Qal, „sich stillhalten, schweigen“ und הִילֵּל III, Hitpol., „warten“), die zur Ausrichtung auf JHWH aufrufen, gefolgt vom Objekt, eingeleitet durch die Präposition לִּי (לִּיהוָה und darauf bezogenes לִּי). Die Struktur mit zwei Imperativen in einem Kolon ist für den Psalm nicht ganz ungewöhnlich (vgl. VV. 3.8a.34aα.37a). Im zweiten Kolon wird der erste

<sup>404</sup> So auch BAETHGEN 1892, 105, oder DUHM 1899, 106, s. zu letzterem aber auch Anm. xii.

Vetitiv des Psalms aus V. 1 mit folgender Präposition ב- (אל־תתחר ב-, „erhitze dich nicht über“) aufgegriffen.<sup>405</sup> Objekt ist hier ebenfalls ein durch ein Partizip ausgedrücktes Synonym für die Frevler (an dieser Stelle: במצליח דרכו, „über den, der seinem Weg (selbst) zum Sieg verhilft“). Im dritten Kolon steht zwar nicht wie in V. 1 ein zweiter Vetitiv. Jedoch ist die weitere Konstruktion abermals durch die Präposition ב- und eine Partizipialkonstruktion mit der Wurzel עשה (Qal, m. Sg.), die zur weiteren Umschreibung des bereits im vorangehenden Kolon durch ein Synonym näher beschriebenen „Frevlers“ dient, sehr ähnlich (באיש עשה מזמות) „über einen Mann, der böse Pläne ausführt“).

Gänzlich im Gegensatz zum vertrauensvollen, ruhigen Ton, der von Glaubensgewissheit erfüllt ist, stehen die Imperative des ersten Teils von Psalm 37, die auch in der 7-Strophe begegnen. Die Strophe wird im ersten Kolon durch zwei Imperative eröffnet, die das Du zur Fokussierung auf JHWH aufrufen. Abgrenzend wird in den folgenden beiden Kola dazu ermahnt, sich eben nicht über den zu ereifern, der seinem Weg zum Sieg verhilft und der böse Pläne schmiedet. Dabei greift die 7-Strophe auf die Wegmetapher zurück, die sie mit den Strophen ג, ה, ז und ק (VV. 5.23.34) und ferner mit der Strophe פ (V. 31) teilt und die im Psalm durch das Wort דרך („Weg“) mit Suffix der 2. P. c. oder der 3. P. m. Sg. oder mithilfe der Umschreibung „Schritt(e)“ (אשר oder מצעד) Ausdruck findet. Die 7-Strophe nimmt dabei aber zugleich eine Sonderstellung unter diesen Belegen ein, da nur an dieser Stelle „Weg“ (דרך) unter Bezug auf die „Frevler“ (hier als מצליח דרכו, „der seinem Weg (selbst) zum Sieg verhilft“, und als איש עשה מזמות, „ein Mann, der böse Pläne ausführt“) gebraucht wird. An allen anderen genannten Stellen werden „Weg“ oder „Schritte“ ausschließlich zur Beschreibung des Handelns oder des Geschicks der „Gerechten“ verwendet.

Gerade in Zusammenstellung mit den Imperativen des ersten Kolons und mit der zuvor besprochenen 7-Strophe stellvertretend für die anderen positiven Belege der Wegmetaphern im Psalm legt sich ein weiterer, grundlegender und die beiden Gruppen von „Gerechten“ und „Frevlern“ unterscheidender Gegensatz nahe. Es wird deutlich, an welcher Stelle der entscheidende Punkt liegt, der die „Wege“ der beiden differierenden Gruppen bis ins Tiefste unterscheidet. „Weg“, das Gehen auf diesem Weg, das mögliche Straucheln und damit aber auch das Gefestigtsein der Schritte der „Gerechten“ auf diesem Weg durch JHWH (vgl. v.a. Strophe ז,

<sup>405</sup> Derselbe Vetitiv begegnet darüber hinaus auch in der auf die 7- folgende 8-Strophe (V. 8).

VV. 23f) ist in der Vorstellung von Psalm 37 gleichzusetzen mit dem „Lebensweg“<sup>406</sup>, der Lebensführung, dem „Lebenswandel“<sup>407</sup> eines Menschen, beziehungsweise der Menschen einer der beiden Gruppen, als Ganzem, das heißt mit dem Leben<sup>408</sup> als solchem. Genau im Lebensinhalt liegt der trennende Punkt: Die „Frevler“ verlassen sich ausschließlich auf sich selbst, verhelfen so auch ihrem eigenen „Weg“ „selbst zum Sieg“ und führen (ihre eigenen) bösen Pläne aus (V. 7).<sup>409</sup> Dagegen konzentriert und orientiert sich der „Weg“ des „Gerechten“ an JHWH, der diesen stützt und so dafür sorgt, dass der „Gerechte“ auf diesem „Weg“ bleibt, das heißt entsprechend sein Leben führt. Der „Weg“ der „Frevler“ ist also weder von JHWH vorgegeben und geleitet noch auf diesen ausgerichtet, sodass JHWH auch keinen „Gefallen“ daran finden kann, wie er es am „Weg“ der „Gerechten“ tut (VV. 23f). Selbstbestimmung steht gegen das Ausgerichtetsein auf JHWH.

Ganz auf dieser Linie wird das Du zu Beginn der 7-Strophe dazu aufgerufen, still zu sein, auf JHWH zu warten und sich nicht vom Neid<sup>410</sup> auf die „Frevler“ leiten zu lassen.<sup>411</sup> Damit wird ein „weisheitliches Ideal des ‚Stillen‘ beziehungsweise des ‚Schweigers‘“<sup>412</sup> aufgenommen, bei dem die „grundsätzliche Haltung der Demut“<sup>413</sup> zentral ist, und mit der eschatologischen Hoffnung der „Gerechten“ verbunden. Dem Psalm ist es ein Grundanliegen zu vermitteln, dass „Gelassenheit“ und „hoffendes Abwarten“<sup>414</sup> die angemessenen Verhaltensweisen sind, weil eine

<sup>406</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 234.

<sup>407</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 209.

<sup>408</sup> LIMBURG 2000, 123: „your way“ is an image for one’s life“.

<sup>409</sup> Das hier als das Ausführen böser Pläne beschriebene Handeln der „Frevler“ wird in der Forschung mit unterschiedlichsten negativen Ausdrücken interpretiert: etwa mit „zweifelhaft“ (GOLDINGAY 2006, 522), „Hinterlist“ (DE WETTE 1856, 233), „Intrigen“ (SCHÖKEL / CARNITI 1994, 558, und RUIZ 2009, 148). Im Psalter sind צלה und מזמה im Gegensatz zum Buch der Proverbia i.d.R. negativ konnotiert, vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 210: Es sei damit „menschliche[s] Plänen, das Gott oder andere Menschen verletzt“ gemeint.

<sup>410</sup> Vgl. SEYBOLD 1997, 156; oder beispielhaft CRAIGIE 1983, 297: „This proverb advocates patience, not to be achieved by observing the instant-success schemes of this world, but by learning to wait patiently for God’s appropriate time“.

<sup>411</sup> Vgl. zu Schweigen / Stillsein auch SPIECKERMANN 2014, 239: „Wo das Verstummen als Ausdruck der Gottesferne und der Sprachlosigkeit des Beters überwunden wird, können Schweigen und Stillsein vor Gott eine positive Bedeutung gewinnen. Darin findet eine Haltung Ausdruck, die in Not und Anfechtung vor Gott nicht auf Worte, sondern auf Schweigen setzt, geboren aus dem Vertrauen, dass Gott alles zum Guten wenden wird und Reden, das anderes bezweckt als die Artikulation eben dieses Vertrauens, gleichsam ein Hineinreden in Gottes Pläne ist.“

<sup>412</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 234.

<sup>413</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 211.

<sup>414</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 235.

selbstbestimmte Aktivität, wie es von den „Frevlern“ berichtet wird, der falsche „Weg“ sei und es stattdessen um eine Art passive Aktivität des Vertrauens geht.<sup>415</sup>

Diesem Vertrauen steht jedoch die Wirklichkeitserfahrung entgegen. So ist an den unterschiedlichen Tönen innerhalb des Psalms klar erkennbar, die sich zu guten Teilen auch hier in der 7-Strophe finden, dass der Psalm nicht von Anfang an die Lösung für den Zwiespalt von Wirklichkeit und Glauben präsentiert, sondern selbst darum ringt. Es bedarf eines längeren Ringens, um bei der Glaubensgewissheit von V. 31 anzukommen, wengleich der Psalm sogar selbst in den unruhigen Teilen durchgehend von ihr getragen wird. Der Psalm zeugt nicht nur vom Nebeneinander von Wirklichkeitserfahrung und Glaubenswirklichkeit, sondern er ist selbst Abbild davon.<sup>416</sup> So lässt sich im Psalm und insbesondere auch an dieser Strophe eine Art „Resignation“ festmachen, die jedoch nicht als hoffnungsloses Aufgeben verstanden werden darf. Gerade das Gegenteil ist der Fall: „Resignation“ bedeutet für Psalm 37 „die in Gott beruhende auf alle Selbsthilfe verzichtende, in Gottes Willen ergebene Gemütsstille“<sup>417</sup> und findet sich v.a. in der 7-Strophe in den Imperativen, die zum Schweigen und zum Ausharren aufrufen, abgebildet. Resignation und absolutes unzerbrechliches Gottvertrauen gehören in diesem Psalm untrennbar zusammen. Resigniert wird über die Wirklichkeit, über die Anfeindung durch die „Frevler“ in der erfahrbaren Gegenwart, das Missverhältnis, dass es den „Frevlern“

---

<sup>415</sup> Vgl. dazu ROGERSON / MCKAY 1977, 172: „Since the solution to man’s problems will come from God alone, the heated, feverish activity that arises from insecurity (verse 1) must give way to a positive attitude of *patient* and trustful waiting for the LORD“; oder GOLDINGAY 2006, 521: „Being still implies a willingness to submit to Yhwh [...] and not to take action to resolve matters that need resolving“.

<sup>416</sup> Vgl. dazu WEISER 1966, 204: „Das Alte Testament weiß (vgl. Jes. 7,4; 30,15), daß dieses Stillsein und Harren auf Gott dem Menschen nicht in den Schoß fällt, sondern daß es der Siegespreis eines Ringens mit sich selbst gegen das Vordrängen des menschlichen Ich ist und im Ertragen und Tragen der Spannung besteht, in die der Mensch, der da gern sehen möchte, wo es nicht sehen und doch glauben gilt, immer wieder hineingeworfen wird. Nur im harrenden Glauben, der das Gegengewicht schafft gegen alle ichsüchtige menschliche Neugier, wächst die Geduld und Besonnenheit als schönste Frucht seiner selbst. Glaube im biblischen Sinn ist höchste Kraftanspannung und Aktivität.“

<sup>417</sup> DELITZSCH 1883, 315; vgl. auch SCHÖKEL / CARNITI 1994, 558: „no es un resignarse fatalista, sino el abandonarse a Dios“. Anders dagegen CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 206f: „Der Dichter fordert [...] ein Schweigen oder ein Stillsein vor JHWH, nicht im Sinne einer Resignation oder eines Abfindens mit den Umständen, sondern ein Schweigen im Sinne der Anerkennung der Souveränität JHWHs als dem Herrn der Geschichte und des Lebens. [...] Es geht um eine geduldige und schweigende Haltung vor JHWH, der gewiss handeln wird.“ Dazu ist jedoch zu sagen, dass sich das Eine und das Andere in diesem Fall nicht auszuschließen scheinen, sondern sich gerade gegenseitig bedingen.

auf ganzer Linie gut zu ergehen scheint und den „Gerechten“ dagegen nicht, sodass in dem Psalm auch nicht mehr JHWH um Änderung der Verhältnisse und um Einzug von Gerechtigkeit angefleht wird. Aber dennoch gibt es für Psalm 37 keinen Zweifel daran, dass es Gerechtigkeit und Heil für die „Gerechten“ geben wird – jedoch nicht in der Jetztzeit, sondern in der eschatologischen Zukunft.<sup>418</sup> So ist es den fiktiven Personen des Psalms, dem Ich und dem Du, möglich, trotz aller negativen Erfahrungen und gerade dank des eigenen Resignierens an der Wirklichkeit sich in Gottes Sicherheit zu wissen, sein rettendes Handeln gerade nicht aufgeben zu müssen und ein Leben in Hoffnung zu führen, das heißt ihren (von JHWH gegebenen und gestützten) „Weg“ erfüllt vom Glauben gehen zu können.<sup>419</sup>

### *ק-Strophe (V. 34)*

*Zu קה s. auch Strophe ה (V. 9) und zum Zusammenspiel von verbalen und nominalen Aussagen s. ferner חסה / חסיד / חסיה in Strophe ס (V. 28) und ת (V. 40), ישרי / דרך / ישר in Strophe ה (V. 14) und ש (V. 37), איש שלום / שלום in Strophe ו (V. 11) und ש (V. 37) und תמימים / תם in Strophe י (V. 18) und ש (V. 37) • zur Wegmetapher s. Strophe ט (V. 7), ה (V. 14), נ (V. 23) und v.a. ש (VV. 37f) • zu ארץ + יש s. v.a. Strophe ו (V. 11) • zu כרת s. auch Strophe ה (V. 9), ל (V. 22), ס (V. 28) und ש (V. 38) • zu ראה s. auch Strophe ז (V. 13), נ (V. 25), ט (V. 35) und ש (V. 37).*

Auch bei der neunzehnten Strophe ק ist das Druckbild der BHS bemüht, der Einheitlichkeit halber die Strophe mit einem Zeilenumbruch nach דרכו als zwei Bikola darzustellen. Es liegt hier jedoch näher ein Trikolon mit fünf Wörtern im ersten Kolon und jeweils drei Wörtern im zweiten und dritten Kolon statt zu lesen zwei Bikola.<sup>420</sup> Ähnlich verhielt es sich bereits bei der ט-Strophe. Wie auch in der ט-Strophe besteht das erste Kolon aus zwei Imperativen (vgl. VV. 3.7.8a.37a) mit Bezug auf JHWH. Beide Imperative (קה, Pi'el m. Sg., und שמר, Qal m. Sg.) rufen abermals zur Ausrichtung auf JHWH auf, wovon nach dem ersten JHWH als Objekt direkt genannt wird und nach dem zweiten

<sup>418</sup> Vgl. dazu auch die Abgrenzung zum Buch Kohelet bei BRUEGGEMANN 1993, 246f.205.252f, mit der Beschreibung „utopian reading/hope“.

<sup>419</sup> Vgl. z.B. auch KECK 1996, 829; MAYS 1994, 160f; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 211: „Der Dichter benutzt hier bewusst die Sprache des Vertrauens auf einen handelnden Gott, welches sich aus seinem Glauben speist“; oder RUIZ 2015, 24 (ähnlich 2009, 148): V. 7 „beginnt mit einem Aufruf zur Stille vor Gott. Es handelt sich nicht nur einfach darum, vor der Gottheit eine respektvolle Haltung einzunehmen, wie die Weisheitsliteratur Ägyptens es empfiehlt, sondern es geht um eine Stille, die Teil einer intensiven Aktivität aus dem Glauben heraus ist. Es ist die Stille des Betenden [...] aus dem Buch der Klagelieder, der angesichts der nationalen Katastrophe und des unaussprechlichen Leids sich an die treue Liebe des Herrn erinnert und sich entschließt, voller Hoffnung weiterzugehen“.

<sup>420</sup> Bei dieser Lesung bleiben ebenfalls BAETHGEN 1892, 109; RUIZ 2015, 48.

das Suffix der 3. P. m. Sg. sich auf ihn rückbezieht (קוה אליהוה ושמר דרכו), „Harre auf JHWH und bewahre seinen Weg“). JHWH ist Subjekt des zweiten Kolons, das mithilfe einer Infinitivkonstruktion die vorherigen Landverheißungen steigert und die Erhöhung zum Landbesitz prophezeit (וירוממך לרשת ארץ), „und er wird dich erhöhen, das Land zu besitzen“). Im dritten Kolon folgt eine weitere gesteigerte Verheißung mit Infinitiv und der 2. P. m. Sg. als Subjekt, bei der nicht nur die Vernichtung der „Frevler“, sondern daneben auch für die „Gerechten“ (hier im Du des Suffix 2. P. m. Sg.) ausgesagt wird, dass sie dabei zusehen werden (בהכרת רשעים תראה), „bei der Vernichtung der Frevler wirst du zuschauen.“). Die beiden hinteren Kola sind dabei chiasmisch aufgebaut, indem das jeweils finite Verb (רום, Pol. Impf. 3. m. Sg. / Jus., und ראה, Qal Impf. 2. m. Sg.) die beiden Kola einmal durch Anfangs-, einmal durch Endstellung rahmt. Dazwischen befinden sich die beiden Infinitivkonstruktionen (ל + ארץ [Qal Inf. cs.] ירש und ב + רשעים [Nif. Inf. cs.] כרת).

Die  $\gamma$ - und die  $\kappa$ -Strophe stehen sich nicht nur durch ihre ähnliche Struktur als Trikolon und die beiden Imperative im ersten Kolon, die mit unterschiedlichem Vokabular zur Ausrichtung auf JHWH aufrufen, nah. Auch die Wegmetapher begegnet erneut in der  $\kappa$ -Strophe. Die Imperative am Strophenanfang stechen im hinteren Teil des Psalms heraus. Denn die Ruhe, die sich vom ersten Teil ausgehend entwickelt hat, wird in der zweiten Hälfte des Psalms an drei Stellen kurz unterbrochen. Die  $\kappa$ -Strophe ist neben den Strophen  $\delta$  und  $\psi$  (VV. 27.37) die einzige, die außerhalb des appellierenden Teils zu Beginn des Psalms (VV. 1–11) Imperative enthält.<sup>421</sup>

Bereits beschrieben wurde das Phänomen, das verbale Aussagen – ob im Imperativ oder im Indikativ – sowie nominale Bezeichnungen für die „Gerechten“ ineinandergreifen. Dieses für den Psalm charakteristische Merkmal liegt auch in der  $\kappa$ -Strophe – sogar in mehrerlei Hinsicht – vor, beginnend beim ersten Imperativ der Strophe von קוה (Pi., „harren“). Die Wurzel קוה findet sich in V. 9 ein weiteres Mal als nominale Bezeichnung für die „Gerechten“ (קוי יהוה). Im Vergleich der beiden Belegstellen könnte zunächst der Eindruck eines Rückschritts entstehen, wenn bereits im ersten Teil des Psalms die nominale Bezeichnung steht und zum Schluss wieder dazu aufgerufen wird, JHWH-Harrender zu sein und sich an seinen Weg zu halten. Es handelt sich dabei aber weniger um einen Rückschritt denn um einen Ausdruck des Ringens – wie es letztlich der gesamte Psalm ist – um die eigene

---

<sup>421</sup> S. dazu auch Kap. II.2.

Situation und die eigene Existenz, die nicht nur das hiesige Sein, sondern das Sein als solches meint, das von dem Verhältnis und der Beziehung zu JHWH abhängig ist.<sup>422</sup> Beides ist ineinander verschränkt: Eigentlich ist nach dem Psalm der „Gerechte“ bereits im Wissen darüber, dass er gerettet werden wird und aus dieser Hoffnung ist er bereits Geretteter. Doch die Anfeindung und Anfechtung durch die „Frevler“ irritiert und verunsichert, sodass er sich selbst dieses Wissen – oder besser diesen vertrauens- und hoffnungsvollen Glauben – wieder ins Gedächtnis ruft.<sup>423</sup> Das Nebeneinander von nominalen und verbalen Aussagen ist dementsprechend als Ausdruck der dem Psalm zugrundeliegenden Vorstellung des Schon-Jetzt und Noch-Nicht zu verstehen.<sup>424</sup>

Auch die Wegmetapher fügt sich in dieses Schema und bestätigt das Ineinander von imperativischen und indikativischen Aussagen in der vorliegenden engen Wechselbeziehung zwischen JHWH und den „Gerechten“. In der ק-Strophe findet sich die letzte Belegstelle für דרך in Verbindung mit einem Imperativ von שמר (Qal, Imp. m. Sg., „bewahren“). Aufgefordert ist also wie im ersten Imperativ wieder das angesprochene Du. Essenziell an der Aufforderung ist, dass das Objekt (דרך) das Suffix der 3. P. m. Sg. trägt und damit zweifelsohne auf JHWH zu beziehen ist, der explizit in Folge des ersten Imperativs (קוה אל־יהוה) genannt wurde. Dies ist an keiner anderen Stelle im Psalm der Fall.<sup>425</sup> Damit stellt der letzte Beleg der Wegmetapher den Zielpunkt der Wegtheologie des Psalms dar. Es wird deutlicher denn je, dass es sich beim Weg des „Gerechten“ um den von JHWH vorherbestimmten Weg handelt. So soll hier JHWHs Weg, „sein Weg“, bewahrt werden. Die Wechselbeziehung zwischen JHWH und „Gerechten“ und der Einfluss JHWHs darauf, dass es sich bei dem Weg des „Gerechten“ gleichzeitig um den von JHWH bestimmten Weg handelt, wird durch das hier gewählte Vokabular veranschaulicht, das sich auch an anderen Stellen des Psalms findet:

---

<sup>422</sup> Vgl. dazu z.B. die vorangehend kommentierte 7-Strophe insb. mit Anm. 416.

<sup>423</sup> S. dazu insb. die Ausführungen zu den Strophen ב, ג und ד.

<sup>424</sup> S. dazu auch Kap. III.3.1.

<sup>425</sup> Das Substantiv דרך tritt zwar zwei weitere Male im Psalm mit Personalsuffix der 3. P. m. Sg. auf, ist dort aber auf den „Frevler“ bzw. den „Mann, der böse Pläne ausführt“ (V. 7) oder den „Gerechten“ bzw. den „Mann“, dessen Schritte von JHWH gefestigt werden, (V. 23) bezogen. Ein weiteres Mal trägt דרך ein Suffix (hier 2. P. m. Sg.) in V. 5 und ist hier auf das Du bezogen, das seinen Weg JHWH überlassen soll.

קוה אליהוה וְשָׁמַר דְּרָכּוֹ וּירוּמַמְךָ לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה:

Harre auf JHWH und bewahre seinen Weg, und er wird dich erhöhen, das Land zu besitzen, bei der Vernichtung der Frevler wirst du zuschauen. (V. 34)

גול עליהוה דְּרָכּוֹ ובטח עליו והוא יעשה:

Überlasse JHWH deinen Weg, vertraue auf ihn und er wird (es) vollbringen. (V. 5)

מיהוה מצעדי־גבר כוננו וְדָרְכּוֹ יחפץ:

Von JHWH werden die Schritte eines Menschen befestigt, dass sein Weg ihm gefällt. (V. 23)

כי יהוה אהב משפט ולא יעזב את־חסידיו לעולם נִשְׁמָרוֹן וזרע רשעים נכרת:

Denn JHWH liebt Recht, so wird er seine Treuen nicht verlassen. Auf ewig werden sie bewahrt, aber die Nachkommenschaft der Frevler wird ausgerottet. (V. 28)

Im Vergleich der beiden Imperative in Verbindung mit דרך in den VV. 5 (Str. ג) und 34 (Str. ק) ist der Wechsel der Bezugswörter bezeichnend. Beide Formulierungen sagen Ähnliches aus, indem sie dazu aufrufen, JHWH volles Vertrauen zu schenken und ihm damit den Weg, der in Psalm 37 für das eigene Leben steht,<sup>426</sup> anzuvertrauen. Doch spricht V. 34 von „seinem [= JHWHs] Weg“ und V. 5 von „deinem [= des ‚Gerechten‘] Weg“. Auch in V. 23 (Str. מ) ist der Weg klar dem „Gerechten“ zugewiesen. Doch tritt die Aktivität JHWHs hier bereits deutlich hervor. JHWH selbst sorgt als Subjekt des ersten Kolons dafür, dass die Schritte des „Gerechten“ nicht wanken, sodass ihm der Weg des „Gerechten“ gefällt.<sup>427</sup> Ähnlich verhält es sich mit dem Verb שָׁבַר, bei dem nach V. 28 JHWH (Nif. mit JHWH als Urheber) dafür sorgt, dass die „Gerechten“ bewahrt sind. In V. 34 wird die Aktivität wiederum umgekehrt. Hier werden nun die „Gerechten“ zum Bewahren des Weges JHWHs aufgerufen. Die Spannung des Psalms, die vom gleichzeitigen Vertrauen

<sup>426</sup> Vgl. dazu o. Strophe 7 mit Anm. 406–408. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 287, versteht den Weg JHWHs als die Tora, was der hiesigen Interpretation nicht fernsteht. Vgl. auch WAGNER 1999, 278f, mit Anm. 426.

<sup>427</sup> Vgl. dazu o. Strophe 8.

auf JHWH und die von ihm ausgehende Rettung für die „Gerechten“ begleitet wird,<sup>428</sup> bildet sich in solchen Verschränkungen ab.

Auch wenn die  $\eta$ -Strophe formal wieder auf die imperativischen Aufforderungen zurückgreift, will diese Strophe so keinesfalls einen Rückschritt bedeuten. Dies wird auch ersichtlich an den folgenden beiden Kola, die eindeutig als Fortschritt im Gesamtverlauf des Psalms zu klassifizieren sind. Nicht nur die Wegmetapher findet sich in der  $\eta$ -Strophe ein letztes Mal im Psalm; es finden sich im dritten und vierten Kola der Strophe die Wendungen, die für das Geschick der beiden Gruppen von „Gerechten“ und „Frevlern“ nahezu refrainartig gebraucht werden:  $\text{ירש} + \text{ארץ}$  und  $\text{כרת}$  (Nif.), und zwar beide in gesteigerter Form. Wo sich die Wurzeln  $\text{ירש} + \text{ארץ}$  und  $\text{כרת}$  (Nif.) an den übrigen Belegstellen im Psalm durchgehend im Imperfekt finden, ist hier jeweils eine Infinitivkonstruktion gewählt, die jeweils abhängig ist von Verben, die einmal durch Suffix und einmal durch Personalendung auf die 2. P. m. Sg. bezogen sind. Neben der Erhöhung zum Landbesitz, was bereits eine Steigerung für sich ist und auf die bereits oben in der Kommentierung der  $\eta$ -Strophe verwiesen wurde, lässt sich weiterhin in zweierlei Hinsicht eine Steigerung festmachen: Zum einen wird nicht mehr allgemein vom Landbesitz für die „Gerechten“ und der Ausrottung der „Frevler“ in der 3. P. m. Pl. gesprochen, sondern direkt dem angesprochenen Du verheißen. Dem Du, das v.a. in den ersten Teilen Ziel der Appelle ist, wird nun der Landbesitz unmittelbar zugesagt. Doch damit ist es noch nicht genug. Das Du wird außerdem selbst bei der Ausrottung der „Frevler“ zusehen, was nicht als Bild für Genugtuung zu verstehen ist,<sup>429</sup> sondern als Wieder-sichtbar-Werdung des Waltens JHWHs und von dessen Verheißung an die Seinen.<sup>430</sup> JHWH selbst „sieht“ das Ende der „Frevler“ bereits in V. 13; in V. 34 soll dieses nun auch den „Gerechten“ selbst durch das „Glaubensauge“<sup>431</sup> offenbar werden.<sup>432</sup> Ebenso tragen

---

<sup>428</sup> S. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 286, nach dem „Retten und Helfen Handlungen [sind], die zum Wesen Gottes gehören“.

<sup>429</sup> Wie DE WETTE 1856, 235; und GUNKEL 1986, 159, es lesen.

<sup>430</sup> Vgl. dazu auch KRAUS 1978a, 443: „Daß der ‚Gerechte‘ dieser Vernichtung ‚zuseht‘ [...], bedeutet, daß ihm das reale Eingreifen Jahwes nicht verborgen bleibt.“; WEISER 1966, 217: Es geht darum „daß das Walten Gottes, das durch die Not der Frommen verdunkelt ist, ihnen wieder sichtbar werde“. Ähnlich CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 287.

<sup>431</sup> DELITZSCH 1883, 319.

<sup>432</sup> So auch GOLDINGAY 2006, 531. RUIZ 2009, 223 / 2015, 49, meint, aufgrund des Sehens sagen zu können, dass es sich um Verheißungen handele, die in naher Zukunft lägen und damit von den

die Wurzel ראה und das „Sehen“ durch die Verwendung in den Strophen 1 (V. 25) und 7 (VV. 35f)<sup>433</sup> im Psalm die Bedeutung eines Zeugnisgebens mit sich, wodurch die Verheißung einen Wandel zum Zeugnis<sup>434</sup> erfährt.

Interpretationen, die den Psalm als Lehrrede oder bloßen Verhaltenskatalog deuten, womit Regeln aufgestellt werden sollen, was zu tun ist, um zu den „Gerechten“ zu gehören und erlöst zu werden, greifen zu kurz, ebenso wie Interpretationen, die davon ausgehen, es werde um das Geschick des Du gerungen. Im Kreisen des Psalms zwischen Anfechtung und Verheißungsgewissheit wird zwar an das Du appelliert, sich auf eine bestimmte Art und Weise zu verhalten, jedoch eher in Form einer Selbstvergewisserung.<sup>435</sup> Denn wie die 7-Strophe, der sogar im ersten Kolon noch zwei Imperative vorgelagert sind, ganz klar aussagt, ist schon längst entschieden, dass das Du zu den „Gerechten“ gehört.<sup>436</sup>

Die 7-Strophe gibt in gewisser Weise die logische Fortsetzung der 1-Strophe, in der das abwartende und ausharrende Hoffen der „Gerechten“ auf JHWH betont wurde und in Gegensatz zum selbstbestimmten Handeln der „Frevler“ gestellt wurde. Wo in der V. 7 die Imperative an das Du noch alleine im Umfeld der Anfeindungen und Anfechtungen durch die „Frevler“ standen, gesellen sich in der 7-Strophe zu den Imperativen Aussagen über das – natürlich indirekte – Handeln JHWHs. Die passive Aktivität des „Gerechten“, des Ausharrens und Hoffens, steht nicht mehr allein, sondern wird gehalten von der zeugnishaft gegebenen Verheißung des guten Endes für die „Gerechten“.<sup>437</sup>

---

fiktiven Personen des Psalms noch erlebt würden. Dies widerspräche in gewisser Weise einer eschatologischen Deutung des Psalms, die eindeutig gegeben ist. Allein das „Sehen“ JHWHs in V. 13 trägt durch das in dieser Formulierung mitschwingende Endgericht eine eschatologische Dimension.

<sup>433</sup> Ähnlich ist auch der Beleg von ראה in der 7-Strophe (V. 37) zu bewerten, wo nicht das Ich, sondern der „Rechte“ als Garant angeführt wird.

<sup>434</sup> S. auch Anm. 435 und die Kommentierung von Strophe 7.

<sup>435</sup> Dieser Gedanke ist in der Forschung bisher nicht in Erwägung gezogen worden, RUIZ 2009, 222 / 2015, 48, hält jedoch fest, was stimmig zu genannter Interpretation ist, dass gerade der letzte Abschnitt des Psalms von einem „Zeugnisgeben“ geprägt ist.

<sup>436</sup> S. auch Anm. 426. Interpretationen, die der Kopula 1 am Anfang des zweiten Kolons eine konsekutive Funktion zuschreiben, wie etwa CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 287, greifen zu kurz und sind für die Zeit- und Denkstruktur des Psalms zu einfach.

<sup>437</sup> Vgl. auch GOLDINGAY 2006, 531: „The 7 lines suggest an exhortation to \*look to Yhwh (cf. V. 9). The second colon makes clear that such looking does not imply inactivity, yet the activity it involves is not an attempt to seize control of one’s destiny but an attempt to keep Yhwh’s way in the conviction that Yhwh is keeping our way (v. 28).“ Es verwundert daher nicht, dass die Strophe von LIMBURG 2000, 124, als kompakte Zusammenfassung des Psalms gesehen wird: „Verse 34 offers a compact summary of this psalm’s teaching. The two imperatives advise patient waiting and

### *ש-Strophe (VV. 37f)*

Zu *ת* s. auch *Strophe י* (V. 18) zu • *ראה* s. auch *Strophe ז* (V. 13), *נ* (V. 25), *ר* (V. 35) und *ק* (V. 34) • zu *ישר* s. auch *Strophe ה* (V. 14) • zu *אחרית* s. auch *Strophe ב*; sowie die Zeitangaben *עוד מעט*, *Strophe ו* (V. 10); *ים*, *Strophe ז* (V. 13); *ימי* und *עולם*, *Strophe י* (V. 18); *עולם*, *Strophe ס* (V. 27); *עולם*, *Strophe ס* (V. 28); *עד*, *Strophe ע* (V. 29) • zu *שלום* s. auch *Strophe ו* (V. 11) • zu *כרת* (*Nif.*) s. *Strophe ה* (V. 9), *ל* (V. 22), *ס* (V. 28), *ק* (V. 34) und *ש* (V. 38) • zum Zusammenspiel von verbalen und nominalen Aussagen s. weiterhin *קוי יהוה / קוה* in *Strophe ה* (V. 9) und *ק* (VV. 34f) und *חסד / חסה* in *Strophe ס* (V. 28) und *ת* (V. 40).

Die einundzwanzigste Strophe besteht aus zwei Bikola, im ersten zu vier Wörtern pro Kolon und im zweiten zu drei Wörtern pro Kolon. Das erste Bikolon widmet sich dem Geschick der „Gerechten“. Den Einstieg geben im ersten Kolon zwei Imperative (שמרתם וראה ישר, „Gib Acht auf den Redlichen und sieh auf den Rechten“).<sup>438</sup> Je einem Imperativ folgt ein als Substantiv verwendetes Adjektiv, das die Charaktereigenschaften des „Gerechten“ näher beschreibt. Es folgt im zweiten Kolon eingeleitet durch die Konjunktion כי, die in eine Begründung gibt, warum man sich an die Aufforderungen halten soll, die Verheißung ליש שלום („denn Zukunft ist für einen Mann des Heils“). Das zweite Bikolon geht in genau entgegengesetzter Weise durch die erneute Verwendung von אחרית im zweiten Kolon in beiden Kola auf das Ende der „Frevler“ ein (ופשעים נשמדו יחדו אחרית) (ein „Frevler“ ein „Frevler“ ein), רשעים נכרתה „Und die Ver-Brecher werden miteinander ausgerottet, [die] Zukunft der Frevler wird vernichtet“). Auffällig ist dabei, dass erneut für die Formulierung des Ausgangs der „Gerechten“ im zweiten Kolon des ersten Bikolons der überzeitliche Nominalsatz gewählt wird, während das zweite Bikolon durchgehend mithilfe von Verbalsätzen formuliert.

Auch wenn längst schon entschieden ist, dass das angesprochene Du zu den „Gerechten“ gehört, mahnt auch die *ש*-Strophe in ähnlicher Weise wie die *ק*-Strophe mit zwei Imperativen zum Einhalten des rechten Lebenswandels/-weges. Der Unterschied zwischen den beiden Strophen mit ihren ähnlichen Anfängen liegt jedoch darin, dass das Du nicht mehr auf den „Frevler“ als Negativbeispiel schauen soll, sondern allein auf den „Gerechten“ als Vorbild.<sup>439</sup> Beide Strophen enthalten die Wurzeln שמר („bewahren, Acht geben“) und ראה („sehen“). שמר wird in beiden Strophen noch verhältnismäßig gleich gebraucht, indem in V. 34 zum Bewahren

---

staying on the right path. Two results are promised: „You will inherit the land, and the wicked will be destroyed.“

<sup>438</sup> Zu einem möglichen Verständnis dieser Imperative im Anschluss an den ersten Psalmteil s. Kap. III.3.1.

<sup>439</sup> Diese Wende nimmt auch RUIZ 2009, 225; 2015, 50, wahr.

des Weges JHWHs aufgerufen wird und in V. 37 zum Achten auf den „Redlichen“, da JHWH und „(Ge-)Rechter“ / „Redlicher“ für den Psalm eine Einheit bilden. Dagegen wird ראה in V. 24 noch anders gebraucht als in V. 37: Nach V. 34 wird der „Gerechte“ bei der Ausrottung der „Frevler“ zusehen (ein etwas weniger martialisches Negativbeispiel, ebenfalls mit der Wurzel ראה, wird in der vorangehenden 7-Strophe [V. 35] gegeben); V. 37 umreißt den idealen „Rechten“, womit auch eine Weiterentwicklung zu V. 25 (Str. 1) vorliegt. Denn dort ist zwar auch vom „Sehen“ auf die „Gerechten“ die Rede, die nie haben hungern müssen, doch wird dort in der 1. P. c. Sg. formuliert, das heißt hier legt das fiktive Ich des Psalms Zeugnis ab, um – ähnlich wie in V. 35 – dem angesprochenen Du Vergewisserung für die Verheißung zu geben. In V. 37 soll und kann das Du nun aber selbst sehen. Die Fokussierung spitzt sich folglich kurz vor der finalen 7-Strophe immer mehr auf die eigene Gruppe und die eigene Verheißung zu. Der Ton wird nüchterner, wodurch die Resignation mehr aus dem Blick tritt und Raum schafft für die erwartete Verheißung.

Es wird dazu ermahnt, sich am „Redlichen“ (תם) und „Rechten“ (ישר) zu orientieren. Beide Begriffe sind ein weiteres Mal im Psalm belegt: תם in V. 18 (תמימם) und ישר in V. 14b (ישרי־דרך). Beide Termini (ישרי־דרך), ישר, תמימם / תם, die im Psalm für das Ideal des „Rechtschaffenen“ und „Redlichen“ verwendet werden, können parallel gebraucht werden.<sup>440</sup> Sie stellen Gegenbegriffe zu den רשעים dar, als einer Gruppe, die die „Rechtschaffenen“ und „Redlichen“ bedrohten.<sup>441</sup> Außerdem sind die Gruppen insofern absolut konträr zueinander, als dass der „Redliche“ und „Rechtschaffene“ für das volle Spektrum des guten, rechten und richtigen Handelns steht. Wie in V. 14b wird gerade ישר dabei oftmals neben דרך gestellt und ist ethisch-religiös konnotiert.<sup>442</sup> Aber auch bei תם schwingt die Vorstellung eines rechten Lebensweges mit.<sup>443</sup> Vom Einhalten des rechten Weges als JHWH-treues

<sup>440</sup> Vgl. V. 37; KEDAR-KOPFSTEIN 1995, 698.

<sup>441</sup> Vgl. LIEDKE 1971, 793.

<sup>442</sup> Vgl. dazu SCHÖKEL 1982, 1062: „Durch den gewöhnlichen Symbolismus des Weges und des Gehens und vielleicht auch durch den Symbolismus der einfachen geometrischen Formen geht jšr leicht zu übertragenden Bedeutungen auf das Gebiet der menschlichen Werte, des Ethischen und Religiösen, über.“

<sup>443</sup> Vgl. KEDAR-KOPFSTEIN 1995, 696: „Die religiöse Paränese wie auch die weisheitliche Pädagogik neigen dazu, zwei Lebenswege, einen richtigen und einen falschen, in absoluter Polarität einander gegenüberzustellen. Die Wortgruppe tmm bezeichnet das Richtige, Gutartige, Gerade,

Verhalten erhoffen sich die Betenden Rettung aus der Bedrohung.<sup>444</sup> So wird in V. 5 als ein Punkt des Verhaltenskataloges für das Verhalten eines idealen „Gerechten“ das Überlassen des eigenen Weges an JHWH genannt. Dieser Hoffnung wird neben V. 37 in V. 18 Ausdruck verliehen: JHWH kennt den Weg und lässt ihr Erbe ewig sein, er wird „seine Treuen“ nicht verlassen, den „Gerechten“ wird die Zukunft verheißen. In Psalm 37 werden die Begriffe ישר und תם auf zweifache Weise gebraucht – ähnlich wie es auch auf Ebene der Bezeichnungen für die „Gerechten“ bei קוֹי יְהוָה (VV. 9.34) der Fall ist. Auch die Begriffe, die die redlichen und frommen Menschen auszeichnen, sind zum einen Verheißung aus Vertrauen auf die Zuwendung Gottes aus Glaubensgewissheit und zum anderen paränetischer Appell an den Angesprochenen. Dem Angesprochenen sollen die „Redlichen“ und „Rechten“ ein Vorbild sein, damit auch er zu dieser Gruppe zugehörig werde und Rettung erlange (V. 37). Sie bezeichnen das Ideal des gottestreuen Menschen, den Aufrichtigkeit, Großzügigkeit, ein „sittlich einwandfreier Lebenswandel“, „Übereinstimmung zwischen Wort, Absicht und Tat“ charakterisieren.<sup>445</sup>

Die Termini תם und ישר lassen sich, wie u.a. auch die sogenannten Armentermini, die in den VV. 11.14b begegnen, zunächst aus dem profanen Kontext herleiten und stammen aus dem Umfeld des gemeinschaftlichen und sozialen Alltagslebens – insoweit sich bei den theokratischen Weltordnungsvorstellungen, die das Denken und Erfahren des Alten Orients prägten, überhaupt von profan reden lässt.<sup>446</sup> Der „Redliche“ oder „Rechtschaffene“ ist ein Mensch, der zugunsten der Gemeinschaft handelt. Wiederum in religiöser Färbung wird diese Gemeinschaft

---

Rechte, wie dies in einer einmaligen Handlung oder in der gesamten Lebensführung seinen Ausdruck findet.“

<sup>444</sup> Vgl. KEDAR-KOPFSTEIN 1995, 698: „In der rechten Lebensführung liegt die Hoffnung des Menschen (Ijob 4,6). Sie bringt Belohnung mit sich: Wer in Rechtschaffenheit einhergeht, schreitet sicher (Spr 10,9); die Gerechtigkeit des Redlichen ebnet ihm den Weg (Spr 11,5); die Unschuld führt die Aufrichtigen sicher (11,3); die Gerechtigkeit behütet den, dessen Weg schlicht ist (13,6); wer unsträflich handelt, dem ist Rettung sicher (28,18). Daher ist besser dran ein Armer, der in seiner Unschuld einhergeht, als ein unverständiger Reicher mit krummen Worten und Taten (19,1; 28,6). Die Redlichen werden Gutes erben (28,10) und im Land übrig bleiben (2,21); den Kindern eines Gerechten, der in seiner Unschuld einhergeht, wird es wohl ergehen nach ihm (20,7).“ Ähnliche Muster lassen sich auch in Psalm 37 ausmachen: vgl. insbesondere die oben angeführten Verse.

<sup>445</sup> Vgl. dazu u.a. KEDAR-KOPFSTEIN 1995, 690.696: „Der hebr. Begriff von ‚Vollständigkeit, Abgerundetsein‘ eines Verhaltens oder einer Lebensweise meint zuerst die Übereinstimmung zwischen Wort, Absicht und Tat, die dann darüber hinaus mit den im Gemeinschaftsleben des Menschen geltenden Normen im Einklang stehen“; SCHÖKEL 1982, 1065.

<sup>446</sup> LIEDKE 1971, 793.

vom zwischenmenschlichen Sozialleben auf die Beziehung zwischen „Gerechtem“ und JHWH transformiert. Der „Rechtschaffene“ wird gerade in der Weisheit zu „einem thematischen Begriff und umreißt ‚die Vollständigkeit‘ eines bleibend gemeinschaftstreuen Menschen, dem nach Meinung der Sprüche die Gewähr eines künftigen heilvollen Ergehens entspringt“.<sup>447</sup> Aus ihrem zunächst soziokulturellen Gebrauch haben alle drei Begriffe eine gemeinschaftsorientierte Konnotation beibehalten, der im Verlauf zunehmend ein Bezug auf JHWH beigelegt wird.

Die Begriffe, die den idealen „Gerechten“ als „Rechtschaffenen“ und „Redlichen“ beschreiben, führen somit eine „Doppelseitigkeit“<sup>448</sup> mit sich, die im Zusammenhang mit der für den Psalm zunächst einmal grundlegenden Vorstellung des Zusammenhanges von (Ergehen,) Tun und Ergehen steht. Zum einen stehen sie für „ein der Gemeinschaftsbeziehung zu Gott adäquates menschliches Tun, andererseits ein glückhaftes, harmonisches Ergehen“, insofern als dass „nach hebräischer Ansicht jede Guttat oder Übeltat eine unsichtbare Sphäre um den Täter [bildet], die allmählich auf ihn zurückschlägt in einem entsprechenden Ergehen“, das zumeist auf JHWH zurückgeführt wird.<sup>449</sup> Wie bereits oben ausgeführt und im unteren Teil der Kommentierung dieser Strophe weiter erläutert wird, greift dieses Modell für die Vorstellung des Psalms insgesamt zu kurz. Nach Psalm 37 wird eine solche „unsichtbare Sphäre“ vorausgesetzt, die entsprechend ein Gut- oder Übelhandeln nach sich zieht. Es resultiert hier also nicht die „Sphäre“ aus der Tat und daraus das Ergehen, sondern die Tat aus der „Sphäre“. Sowohl das Ergehen als auch die „Sphäre“ sind dabei von JHWH gegeben.

Diese „Sphäre“, die den Menschen entsprechend seines bereits feststehenden Geschicks (und damit gleichgesetzt auch entsprechend seiner festgesetzten Gesinnung) umgibt, macht den „Redlichen“ und „Rechten“ zu einem אִישׁ שְׁלוֹם („Mann des Heils“, V. 37b).<sup>450</sup> Neben dem Beleg in dieser Strophe findet sich שְׁלוֹם in V. 11,

<sup>447</sup> KOCH 1976b, 1047.

<sup>448</sup> KOCH 1976b, 1050.

<sup>449</sup> KOCH 1976b, 1050. Zum transformierten Verständnis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs s. auch Strophe λ.

<sup>450</sup> S. zum „Ehrentitel“ אִישׁ שְׁלוֹם SPIECKERMANN 2017, 33 (ferner 2018, 305): „Als Erläuterung des Namens *’iš šālôm* machen die beiden letzten Zeilen von Ps 37 intensiven Gebrauch von explizitem Rettungsvokabular. [...] Die Rettung der Gerechten in diesem und zu jenem Leben unter der Metapher des ewigen Wohnens im Lande will Vertrauen und Hoffnung in der Zeit der Anfechtung und Not geben. Angesichts dieser Herausforderung bedarf Rettung des eschatologischen Horizonts

wo er am Ende des appellierenden Teils und damit an hervorgehobener Stelle mit dem Landbesitz gleichgesetzt wird. Landbesitz wird zum Inbegriff von שלום und שלום zum Inbegriff des Landes, wie es auch schon im Deuteronomium angelegt ist.<sup>451</sup> In der vorletzten Strophe des Psalms, also kurz vor der finalen ה-Strophe, in der Rettungsaussagen kulminieren, wird er nicht mehr nur als Verheißung wie noch in V. 11, sondern als eine der Selbstbezeichnungen der Betenden gebraucht. Es wird in Aussicht gestellt, dass allein der „Gerechte“, hier als איש שלום, Zukunft (אחרית) haben wird. Demgegenüber wird dem „Frevler“ eine Zukunft versagt bleiben (VV. 37ff). שלום ist ein „zutiefst positiver Begriff“ und kann allgemein wie folgt definiert werden:

*Šālôm* ist zusammenfassender Ausdruck all dessen, was der alte Orientale als Inhalt des Segens begehrt. ‚Es ist der Zustand des Unversehrt- und Ungefährdetseins, der Ruhe und Sicherheit, des Glücks und des Heils im weitesten Umfang‘.<sup>452</sup>

שלום steht damit in Psalm 37 für das genaue und erhoffte Gegenbild zur gegenwärtigen Erfahrung der Bedrohung, Anfeindung und Verfolgung durch die „Frevler“ und ist übergreifender Ausdruck der gesamten Verheißung an die „Gerechten“. Diese Vorstellung kann beispielhaft durch zwei Verse aus dem Jesajabuch unterstützt werden und gleichzeitig als Zusammenfassung für das Verständnis von שלום in Psalm 37 gelten:

אין שלום אמר אלהי לרשעים

Es gibt kein *šālôm* für die Frevler, spricht mein Gott. (*Jes 57,21*)

דרך שלום לא ידעו ואין משפט במעגלותם נתיבותיהם עקשו להם כל דרך בה לא ידע שלום:

Den Weg des *šālôm* kennen sie nicht und es gibt kein Recht in ihrer Lebensweise, ihre Pfade machen sie sich krumm; jeder, der auf ihm geht, kennt keinen *šālôm*. (*Jes 59,8*)

---

und der neuen Sprache. Früher erprobte Konstellationen zwischen eigener und Jhwhs Gerechtigkeit werden nicht mehr als tragfähig erachtet. Die neue Sprache wagt mit dem Ehrennamen *'iš šālôm* für die leidenden Gerechten einen tastenden Versuch.“

<sup>451</sup> Vgl. dazu oben die Kommentierung von Strophe 1.

<sup>452</sup> STENDEBACH 1995, 18.19; vgl. auch GERLEMAN 1973, 8: שלום ist „das bloß genau Ausreichende transzendiert und das Volle, das nach vollem oder reichlichem Maß gemessene ‚Genüge‘ bezeichnet“ oder „die lebensfördernde Geordnetheit der Welt“ STECK 1972, 29.

Sehr ähnlich zu dem zweiten angeführten Jesaja-Zitat wird die Wegmetapher in negativer Hinsicht in V. 7b ebenfalls auf die „Frevler“, die ihrem eigenen Weg zum Sieg verhalfen und böse Pläne ausführten, bezogen. Die „Frevler“ haben weder *šālôm* noch handeln sie im Sinne von *צדק ומשפט* („Gerechtigkeit und Recht“), weshalb sie auch keine Zukunft haben werden im Gegensatz zum *איש שלום*. Dagegen ist den „Gerechten“ der Landbesitz ebenso wie das in Aussicht gestellte Eintreten von *צדק ומשפט* (V. 6 hier mit Suffixen der 2. Sg.) verheißen, was unter die Vorstellung des zukünftigen *שלום* als Heilszeit fällt. Ebenso wie eine parallele Entwicklung zwischen *שלום* zur Selbstbezeichnung *איש שלום* und *צדק* zur Selbstbezeichnung *צדיק / צדיקים* (zuerst ebenfalls in V. 6 als Verheißung, später als Selbstbezeichnung) zu erkennen ist, hängen die Begriffe *שלום*, *צדק* und auch *משפט* – wie auch das oben angeführte Jesajazitat zeigt – eng zusammen. Alle Begriffe sind wiederum gemeinschaftsstiftende Begriffe und haben die Wahrung der rechten Ordnung vor Augen, der die „Frevler“ gerade schaden. Im Verheißungszitat in Jes 9,5f. beispielweise steht gerade diese begriffliche Dreiheit für „die umfassende göttliche Weltordnung, die [in diesem Zitat] der König zu schützen hat“<sup>453</sup>. Im eschatologisierenden Duktus des Psalms, der in dieser Strophe ganz deutlich durch die doppelte Verwendung des Begriffs *אחרית* hervortritt, wird aufgrund der Resignation durch die andauernde Bedrohung durch die „Frevler“ das Eintreten der „göttlichen Weltordnung“ in die Zukunft (*אחרית*) verlagert.<sup>454</sup> So ist anhand der vorletzten Strophe des Psalms deutlich abzulesen, dass er seiner Tiefe beschnitten würde, beschränkte man ihn alleine auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang, wie er aus der Weisheitsliteratur weitestgehend bekannt ist. Der Psalm ist durchzogen von einem eigentümlichen Beieinander von Schon-Jetzt und Noch-Nicht. Wo in V. 11 *שלום* Verheißung und damit dem Noch-Nicht zugehörig ist, wird der „Gerechte“ im Sinne eines Schon-Jetzt hier als *איש שלום* bezeichnet. Wie es an mehreren Stellen im Psalm auftritt, so wird auch hier die Verheißung aus V. 11 im Fortgang des Psalms zu einer Selbstbezeichnung der Betenden und als solche Zeugnis einer tief gegründeten Glaubensgewissheit, die denjenigen, der den Psalm rezitiert, deutlich stärker in Beziehung zu JHWH stellt

<sup>453</sup> STENDEBACH 1995, 31; vgl. aber an dieser Stelle auch die darauf aufbauende Interpretation des angesprochenen Du als königliche Gestalt bei LOHFINK 1997, 83–87, stimmig zur Verleihung von „Gerechtigkeit“ und „Recht“ in V. 6.

<sup>454</sup> S. auch Anm. 468.

als die bloße Verheißung. שלום ist nicht nur verheißen, sondern es kann bereits aus dieser Verheißung von שלום als אנשי שלום (V. 37; hier im Sg.) in der „umfassenden göttlichen Weltordnung“ gelebt werden,<sup>455</sup> wo Ergehen und Tun fernab der gegenwärtigen Erfahrung im Zusammenhang stehen werden. Damit partizipiert der איש שלום in seiner Glaubensgewissheit bereits am eschatologisch in Aussicht gestellten Heil Gottes,<sup>456</sup> obwohl er gegenwärtig noch Anfeindungen und Bedrohungen ausgesetzt ist.

Nach der Schilderung der eschatologischen Zukunft der „Gerechten“ folgt in V. 38 der Ausgang der „Frevler“. Programmatisch wird dabei hier im finalen Teil פשעים als Bezeichnung für die „Frevler“ gewählt. פשעים stammt von der Wurzel פשע, die ebenfalls wie viele der anderen Selbstbezeichnungen der „Gerechten“ und Fremdbezeichnungen der „Frevler“ im Psalm dem Rechtskontext entstammt. Denn das „Verhältnis zwischen Jahwe und Israel (und den Menschen) [war] in rechtlichen Kategorien verstanden [...], und [...] auch ein ‚profanes‘ Verbrechen durch die Tatsache, daß Jahwe der Herr des Rechtes war, ohne weiteres auch theologisch disqualifiziert“<sup>457</sup> beziehungsweise im Bezug auf die „Gerechten“ war ihr gemeinschaftsstiftendes Verhalten genau gegenteilig theologisch qualifiziert. פשע in nominaler Verwendung stellt einen „Oberbegriff über verschiedene Arten von Verbrechen“ dar, die in besonderer Weise Empörung oder Erregung verursachen, und ist damit als eine Art Schlüsselbegriff zu verstehen, auf den alle Beschreibungen des Handelns der „Frevler“ zulaufen.<sup>458</sup> So wie in den VV. 1 und 9 im Zusammenhang mit dem Terminus מרעום die Erzürnung des Du erwähnt wird, ist die Charakterisierung der „Frevler“ als פשעים erst recht Anlass dazu.<sup>459</sup> Denn פשעים, das oftmals als „Sünder“ übersetzt wird<sup>460</sup>, kennzeichnet nicht allein die Täter einer schlechten Tat, sondern diejenigen, die mit der Gemeinschaft und damit mit JHWH selbst brechen<sup>461</sup>:

<sup>455</sup> S. auch Anm. 452.

<sup>456</sup> Vgl. STENDEBACH 1995, 18, zu שלום als „eschatologisches Heilsgut“.

<sup>457</sup> KNIERIM 1976, 493.

<sup>458</sup> SEEBASS 1986, 799.802.

<sup>459</sup> Vgl. SEEBASS 1986, 799.

<sup>460</sup> Die Übersetzung mit „Sünder“ wird von KNIERIM 1976, 493f, abgelehnt, dem sich SEEBASS 1986, 794f.803, anschließt.

<sup>461</sup> Aufgrund dieser Bedeutung von פשע wird als Übersetzung der Fremdbezeichnung die eigentümlich anmutende Schreibweise „Ver-Brecher“ gewählt, um damit auszudrücken, dass hier nicht

Wer *pæša'* begeht, rebelliert nicht einfach gegen Jahwe oder bäumt sich gegen ihn auf, sondern er bricht mit ihm, nimmt ihm das Seine weg, raubt, unterschlägt es, vergreift sich daran. Obwohl dies immer ein bewußtes Verhalten impliziert, bezeichnet der Begriff als solcher nicht die Gesinnung, sondern das Verbrecherische einer Tat, das im Wegbrechen von Eigentum oder im Bruch von Gemeinschaft besteht. Darum ist nach dem AT das schwerste Phänomen von Sünde Verbrechen als Bruch [...]. Es führt vom Gemeinschaftspartner oder seinem Besitz weg.<sup>462</sup>

Indem die „Ver-Brecher“ JHWHs „Hoheitsrecht treffen“<sup>463</sup>, zerstören sie selbst durch ihre verbrecherischen Taten die Beziehung zu JHWH. Indem sie gemeinschaftswidrig handeln, brechen sie mit der Gemeinschaft des Volkes JHWHs und damit mit JHWH selbst. Als von JHWH „Abtrünnige“<sup>464</sup> entziehen sie sich selbst die Lebensgrundlage und damit jegliche Form von אהרית, wodurch sie im Gegensatz zu den „Gerechten“ weder am Schon-Jetzt noch am Noch-Nicht teilhaben. So werden die „Frevler“ als Nicht-Auserwählte eschatologisch keine anfeindende Größe mehr darstellen und nicht mehr existieren.

אהרית wird in dieser Strophe häufig parallel zu זרע in VV. 25f.28 mit „Nachkommenschaft“ o.Ä. übersetzt.<sup>465</sup> Die begriffliche Differenzierung, die der Psalm vollzieht, sollte jedoch beachtet werden, da der Terminus אהרית als binnentextliche Entwicklung zu verstehen ist. Zusammen mit der Gruppe anderer Zeitaussagen ( עוד מעט, V. 10; ים, V. 13; ימי und עולם, V. 18; עולם, V. 27; עולם, V. 28; עד, V. 29) wird zum Schluss des Psalms noch einmal ganz deutlich und verschärfend herausgestellt, dass es sich um ein endgültiges Aus der „Frevler“ und ihrer Taten handeln wird.<sup>466</sup> Es wird einen, in nah erwarteter Zukunft (vgl. neben V. 10 auch V. 34b) festen Punkt geben, ab dem die eschatologische Naherwartung gültig sein wird<sup>467</sup> – genau

---

das deutsche Wort im Sinne von „Verbrechen“ im kriminalistischen Sinn im Hintergrund steht, sondern der Bruch mit JHWH und der Gemeinschaft als Verwerfen der Beziehung.

<sup>462</sup> KNIERIM 1976, 493.

<sup>463</sup> KNIERIM 1976, 493.

<sup>464</sup> SEEBASS 1986, 804.

<sup>465</sup> So beispielsweise BAETHGEN 1892, 109; BRIGGS / BRIGGS 1952, 324.332; DELITZSCH 1883, 313.319; DE WETTE 1856, 232.236; ROGERSON / MCKAY 1977, 179. Dagegen DUHM 1899, 111; HOSSFELD / ZENGER 1993, 233.238; WEISER 1977, 211.

<sup>466</sup> Einige Kommentare sprechen daher dezidiert von „Ende“ wie etwa GUNKEL 1986, 159; KRAUS 1978a, 443; HOSSFELD / ZENGER 1993, 238.

<sup>467</sup> Dieser Aussage wird abermals dadurch Nachdruck verliehen, dass der Ausgang der „Frevler“, ihre Ausrottung in verbalem Stil formuliert ist, während die Verheißung für die „Gerechten“ mittels eines Nominalsatzes ausgedrückt wird.

dies meint hier אַהרִית.<sup>468</sup> Die Austilgung der Nachkommenschaft widerspricht dem keinesfalls, sondern ist darin eingeschlossen, wofür ein Schlüsselwort יָחַד in V. 38a zu sein scheint.<sup>469</sup> Sie trifft aber ebenso die gegenwärtige Generation wie jegliche nachkommende.<sup>470</sup> Dies gilt andersherum, im positiven Sinne, für die „Gerechten“ (V. 26), für die die Zukunft „Fülle des Friedens“ (V. 11), das heißt die eschatologische Zukunft, sein wird.<sup>471</sup>

### י-Strophe (VV. 18f)

Zu יָחַד s. Strophe י (V. 13) sowie die Kommentierung von Strophe צ (VV. 32f) • zu תָּמִים (תְּמִימִים) s. v.a. Strophe שׁ (V. 37) • zu לְעוֹלָם s. auch Strophe ס (V. 27) und v.a. Strophe שׁ (VV. 37f) • zu נָחֵלָה im Zusammenhang mit der dtn-dtr Landtheologie s. auch Strophe ה (V. 9) sowie ferner Strophe שׁ (VV. 37f) • zu בַּעַת צְרָה s. v.a. Strophe ב (V. 4), Strophe ת (V. 40) • zu רַעֲבוֹן s. auch Ez 36 in der Kommentierung zu Strophe פ.

Die zehnte Strophe besteht aus zwei Bikola zu je sieben Wörtern, die sich ganz der Fürsorge JHWHs für die „Gerechten“ widmen. Beide Bikola führen im ersten Kolon vier Wörter und im zweiten Kolon drei Wörter. Das erste Bikolon teilt in zwei einfachen Aussagesätzen mit, dass „JHWH die Tage der Redlichen kennt“ (יָדַע יְהוָה יְמֵי תְּמִימִים). Im zweiten Kolon wird dies ergänzt durch die aus erstem folgende Verheißung, „ihr Erbe werde ewig sein“ (וְנַחֲלֶתֶם לְעוֹלָם תְּהִיָּה). Aufgebaut sind die beiden Kola in einem ähnlichen, aber entgegengesetzten Schema. Im ersten Kolon steht an erster Stelle anstelle eines finiten Verbs ein Partizip (יָדַע, Qal Ptz., m. Sg.) zum Ausdruck des Überzeitlichen, gefolgt vom Subjekt (JHWH) und sich anschließendem Objekt, das aus einer Constructus-Verbindung besteht. Im zweiten Kolon steht zuerst das Objekt mit Suffix, das auf das Objekt (תְּמִימִים) des ersten Kolons rückverweist; es schließt sich eine Zeitangabe an – das erste Kolon enthält in Mittelstellung ebenfalls eine Zeitangabe, die dort Teil des Objekts ist –, wonach abschließend das Verb (יָדַע, Qal Impf. 3. P. f. Sg.) folgt. Durch die Nennung von JHWH im ersten Kolon kann er implizit als Urheber auch der Verheißung des zweiten Kolons betrachtet werden. Das zweite Bikolon ist ebenfalls chiasmisch aufgebaut und wird ummantelt von zwei finiten Verben (שָׁבַע und בִּישׂ, beide Qal

<sup>468</sup> Vgl. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 293.295, zu אַהרִית. Nach ROGERSON / MCKAY 1977, 179, bedeutet Zukunft für die Nachfahren im Sinne von אַהרִית eine Annäherung an die Unsterblichkeit.

<sup>469</sup> So auch DUHM 1899, 110.

<sup>470</sup> Vgl. auch DUHM 1899, 111: „[D]ieser Vers spielt mit seinem יָחַד deutlich genug auf das Endgericht an, durch das alle Gottlosen vertilgt werden, um dann überhaupt nicht mehr aufzukommen.“

<sup>471</sup> Vgl. auch weiter DUHM 1899, 111: Der Psalm „spricht merkwürdiger Weise weder vom Tode noch vom Leben nach dem Tode, wenn er nicht das letztere mit seinem אַהרִית V. 37 schüchtern mit andeutet.“

Impf. 3. P. m. Pl., das heißt mit Bezug auf תמימם aus V. 18, „zuschanden kommen“ und „satt sein“), dabei ist das erste Verb durch die Negation לא verneint. Beide Verben stehen zusammen mit einer Zeitangabe; dem ersten Verb folgt die Angabe בעת רעה („in böser Zeit“), dem zweiten geht בימי רעבון („in Tagen von Hunger“) voran. Verbunden sind die einzelnen Kola in beiden Bikola durch die Kopula ו-1. Das zweite Bikolon gibt damit konkretere, im zweiten Kolon sogar aus dem Alltagsleben entnommene, Beispiele, wie sich die im ersten Bikolon zugesagte Zuwendung JHWHs äußern wird. Durch den sehr gleichmäßigen und strukturierten Aufbau der beiden Bikola, auch im Verhältnis zueinander, strahlen die beiden Verse Ruhe und Sicherheit aus. Der Inhalt findet sich damit in der Form wieder. Vielleicht beginnt aus diesem Grund die Strophe auch nicht nur mit einem Wort mit dem Anfangsbuchstaben *Yod*, sondern gleich mit einer Folge aus dreien.

Auch die י-Strophe bezeichnet die „Gerechten“ als תמימם (תם) und verheißt diesen ebenso wie die ש-Strophe Zukunft. Dabei wird zwar noch nicht das Wort אחרית („Zukunft“) gebraucht, aber es wird von ihrem „Erbe“ (נחלה) gesprochen, das ewig sein wird (V. 18b). Als Versicherung wird zuvor in V. 18a ausgesagt, dass JHWH die Tage des „Redlichen“ „kenne“ (ידע, Qal). Das zweite Bikolon (V. 19) steht in gewisser Weise entgegen der Wirklichkeitserfahrung, indem dem „Gerechten“ / „Redlichen“ Schutz in „böser Zeit“ und in „Tagen von Hunger“ verheißen wird, sodass sich auch hier wieder Schon-Jetzt und Noch-Nicht nebeneinander zu befinden scheinen.

Der Grund für die Bewahrung und den Schutz wird am Strophenanfang gegeben. Das Kennen der Tage des „Redlichen“ durch JHWH wird hier mithilfe eines Partizips ausgedrückt, wodurch der durative Charakter der Aussage angezeigt wird. „Kennen der Tage“ meint dabei nicht den einfachen Wortsinn, sondern ist im Sinne von „Fürsorge“ zu verstehen.<sup>472</sup> Denn die „Tage“ tragen ebenfalls einen übergeordneten Sinn mit sich. Sie meinen in Psalm 37, ähnlich wie die Wegmetapher – weshalb wohl die LXX an dieser Stelle auf die besser verständliche Formulierung γινώσκει κύριος τὰς ὁδοὺς („Der Herr kennt die Wege“) ausweicht –, das „Leben“

<sup>472</sup> Vgl. etwa BAETHGEN 1892, 106; CRAIGIE 1983, 298; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 250f; DELITZSCH 1883, 316; KRAUS 1978a, 442; WEISER 1966, 215. S. auch das Ende der Kommentierung von Strophe 2. Diodor geht sogar soweit, dass er „kennen“ als „sich zu eigen machen“ interpretiert; vgl. Diodor in BLAISING / HARDIN 2008, 294: „,Knows‘ means makes his own, as in the first psalm, ,Because the Lord knows the ways of the righteous,‘ that is, makes them his own.“ Diese Interpretation fügt sich in das Bild der in dieser Arbeit gegebenen Auslegung, dass JHWH den „Gerechten“ die Tora überzeitlich ins Herz gegeben, sie so zu „Gerechten“ gemacht habe, was wiederum als Vorsehung zu deuten wäre.

beziehungsweise das „Lebensgeschick“.<sup>473</sup> Mit der Verwendung des Begriffes יום beziehungsweise ימי geht der Psalm jedoch ein Stück weiter als es die Wegmetapher auszudrücken vermag. Das entscheidende Mehr, das der Begriff v.a. durch seine Verwendung in V. 13 erhält, ist das darin mitschwingende Endgericht. Wie JHWH in V. 13 den Tag der „Frevler“ in naher Zukunft kommen sieht, „kennt“ er die „Tage der Redlichen“ und weiß, dass „ihr Erbe ewig sein wird“. Schon hier klingt an, was in den VV. 37f stärkeren Ausdruck findet und oben bereits ausgeführt wurde. Für die „Frevler“ gibt es keine Zukunft; der eine Tag JHWHs – im Singular (!) – wird das endgültige Ende ihres Seins sein. Für die „Gerechten“ aber werden in V. 18 dagegen Tage – im Plural (!) – in Aussicht gestellt und im zweiten Kolon mit dem Ewigkeitsbegriff (עולם) für sie sowie ihre Nachkommenschaft (נחלה) verbunden. Mit den „Tagen“ der „Gerechten“ in Verbindung mit der Ewigkeitsaussage ist so nicht nur „Leben“ gemeint, sondern das eschatologisch verheißene Leben im Land.<sup>474</sup>

Spätestens in dieser Strophe wird im Psalm die Dimension des für das eschatologische Leben stehenden Landbegriffs deutlich, obwohl dieser hier noch nicht einmal genannt ist, sondern an seiner Stelle נחלה („Erbe“) steht. נחלה steht in Psalm 37 traditionsgeschichtlich in Verbindung zur deuteronomisch-deuteronomistischen Landtheologie, wie bereits herausgestellt wurde. Zunächst einmal ist נחלה ein Begriff aus dem Rechtsbereich. Die Familie gibt ihren Besitz von Generation zu Generation weiter.<sup>475</sup> In Verbindung mit der Landthematik und der eschatologischen Ausrichtung des Psalms wird diese Vorstellung auf JHWH und seine „Gerechten“ übertragen, was letztlich ein Produkt aus der Breite der alttestamentlichen Überlieferung ist – angefangen bei den Landverheißungen innerhalb der Erzelternerzählungen über die prophetische Literatur –, nach der JHWH zum Vater Israels wird und sein Land an sein Volk vererbt.<sup>476</sup> So wie das Land einer Familie nach dem

<sup>473</sup> S. auch BAETHGEN 1892, 166; DE WETTE 1856, 234; DUHM 1899, 106; GUNKEL 1986, 158; WEISER 1966, 215.

<sup>474</sup> Die eschatologische Dimension in dieser Strophe wird auch etwa von HOSSFELD / ZENGER 1993, 236, oder CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 251, gesehen. Auch GOLDINGAY 2006, 526, interpretiert die „Tage“ im Plural als Tage im Land, die niemals enden sollen.

<sup>475</sup> S. LIPÍŃSKI 1986, 345.

<sup>476</sup> S. zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung LIPÍŃSKI 1986, insb. 353f. Weiter WEISER 1966, 215: „[D]arin allein liegt die Gewähr für den Bestand ‚ihres Erbes‘, daß Gott es ist, der dieses Erbe ihnen gibt“.

Erbrecht im Besitz der Familie bleibt, bleibt auch das Land Gottes Eigentum, das er – hier in Psalm 37 – an die „Gerechten“ weitergibt, wodurch die „Gerechten“ zum auserwählten Volk JHWHs werden, ohne dass der Volksbegriff überhaupt genannt zu werden braucht. Der Begriff נחלה trägt bereits für sich eine überzeitliche Komponente mit sich, indem es um einen dauerhaften Besitz einer Familie geht.<sup>477</sup> Zur Familie wird in alttestamentlicher Tradition das Volk JHWHs gezählt, zu dessen Zugehörigkeit der Einzelne auserwählt ist. Eine prädestinatorische Idee schwingt also im Hintergrund ebenfalls mit. Durch die Zusammenstellung mit לעולם wird v.a. das Überzeitliche besonders stark unterstrichen, was ein Hinweis auf die eschatologische Ausrichtung des Psalms sein mag, und wodurch die Vorstellung des Vererbens weiterer und unwiderruflicher Garant für die göttliche Verheißung wird.<sup>478</sup>

Zwei Beispiele für die göttliche Fürsorge schließen sich mit der Zusage an, dass der „Gerechte“ nach V. 19a in den Zeiten der Anfechtung nicht zuschanden werden beziehungsweise umkommen wird. V. 19b führt dies mit dem wohl menschlichsten, da die menschlichen Grundbedürfnisse betreffenden, und daher sinnbildlichsten Beispiel aus: Er wird nicht verhungern.<sup>479</sup> Die dabei verwendeten Ausdrücke עת צרה und ימי רבון könnten den Eindruck erwecken, dass sie die aktuelle Situation des Beters beschreiben wollen.<sup>480</sup> Auch die konkrete Angabe „Tage des Hungers“ lässt sich vermutlich eher über assoziative Verbindungen zu anderen Texten erklären als über einen historischen Hintergrund, der ohne Frage auch nicht ausgeschlossen

---

<sup>477</sup> Vgl. LIPÍŃSKI 1986, 356f: „Der Gebrauch dieser bildhaften Ausdrücke legt den Akzent nicht auf die Übertragung des Eigentums oder die Erbfolge, sondern auf den beständigen, dauerhaften Charakter des Besitzes. Die Vorstellung eines dauerhaften Gutes ist in der Tat eng mit dem Begriff *nah<sup>a</sup>lāh* verbunden, die also ein uraltes Eigentum und einen unbestreitbaren Besitz der Familie ausmacht, der nicht von einer Sippe auf eine andere übertragen werden kann.“

<sup>478</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 236: „Im Hintergrund steht das alte Ideal, daß JHWH das Land Israel so als ‚Erbe‘ übergeben hat, daß jede Familie auf und von ihrem Bodenanteil ‚für immer‘ leben kann. Im Vertrauen darauf sollen ‚die Bewährten‘ [...] ihre Lebenszeit (‚Tage‘) als Zeuge dafür begreifen“. S. auch WEISER 1966, 215: „Nicht mit zitterndem Bangen geht der Glaube der Not entgegen, sondern mit dem kindlichen und doch starken Vertrauen auf den himmlischen Vater“.

<sup>479</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 236, sehen Hunger mit Verweis auf Ex 16,3; Hi 5,20 und Ps 33,19 hier als Ausdruck für Todesnot; SEIDL 1993, 565, als allgemeinen Mangelzustand an Lebensunterhalt bzw. als allgemeine Plage, was also auch gegen die These einer materiellen Armut der „Gerechten“ spricht. Hunger kann darüber hinaus aber auch ein Zeichen von Gottesferne sein – vgl. SEIDL 1993, 558 –, wogegen durch den Gebrauch hier eingetreten wird. Auch wenn es den Angefeindeten bei Zeiten so erscheinen mag: JHWH ist *nicht* fern, so werden sie auch in Zeiten von Hunger satt.

<sup>480</sup> So etwa BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 185.

werden kann.<sup>481</sup> Im Duktus der Verheißung wird die Phrase *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* zur „Metapher für das Genießen der Güter des Landes [...] insbesondere in der eschatologischen Heilszeit“.<sup>482</sup>

### *r-Strophe (VV. 12f)*

Zu *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* s. auch Strophe *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* (V. 25), *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* (V. 34), *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* (V. 35) und *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* (V. 37) • zu *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* s. auch Strophe *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* (VV. 18f) und *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* (V. 26) sowie die Kommentierung von Strophe *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ* (VV. 32f).

Die siebte Strophe wird von zwei Bikola aus insgesamt vierzehn Wörtern gebildet. Das erste Bikolon enthält pro Kolon drei Wörter, das zweite Bikolon im ersten drei und im zweiten fünf Wörter. Das erste Bikolon schildert in zwei durch die Kopula *וְ* verbundenen Nominalsätzen mit bildhaftem Vokabular die Anfeindung des „Frevlers“ (Subjekt) gegen den „Gerechten“ (Objekt). Die Nominalsätze werden aus zwei, jeweils am Anfang stehenden Partizipien (*וּמִן* und *וְחָרַק*, beide Qal m. Sg.) gebildet. Sowohl „Frevler“ als auch „Gerechter“ werden mit ihren Chiffren im ersten Kolon genannt (*וּמִן רָשַׁע לְצַדִּיק*, „Der Frevler sinnt gegen den Gerechten“), worauf sich das Partizip m. Sg. sowie die beiden Suffixe der 3. P. m. Sg. im zweiten Kolon beziehen (*וְחָרַק עָלָיו שְׁנִי*, „und er fletscht gegen ihn seine Zähne“). Das zweite Bikolon wechselt vom Nominal- in den Verbalstil und sein Subjekt von *וּמִן רָשַׁע* („Frevler“) zu *אֲדֹנָי* („der Herr“). Das erste Kolon ist mit einer Folge von Subjekt, Prädikat und Objekt einfach gehalten (*אֲדֹנָי יִשְׂחַק־לּוֹ*, „Der Herr aber wird über ihn lachen“). Es schließt sich im zweiten Kolon, eingeleitet durch die Präposition *כִּי*, die Begründung für das „Lachen“ JHWHs aus dem ersten Kolon an. Auf das erste *כִּי* folgt das erste Verb (*רָאָה*, Qal Perf. (!), 3. P. m. Sg., „sehen“), worauf ein zweites *כִּי* mit einem zweiten Verb (*בִּרְאָה*, Qal Impf., 3. P. m. Sg.) und angeschlossener, suffigiertem Objekt (*יּוֹמֹ*) folgt. Der Wechsel von Imperfekt über Perfekt wieder zu Imperfekt könnte Abbild des Beieinanders von Schon-Jetzt und Noch-Nicht sein („Der Herr aber wird über ihn lachen, denn er sieht, dass sein Tag kommen wird“). Das Suffix der 3. P. m. Sg. bezieht sich zunächst auf die „Frevler“, dann auf JHWH.<sup>483</sup> Auffällig ist die Ausgeglichenheit der ersten drei Kola der Strophe mit jeweils drei Wörtern im Vergleich zum letzten Kolon mit fünf sehr kurzen Wörtern – wieder ähnlich eines *staccato*. Angekündigt wird dort inhaltlich das Endgericht der „Frevler“ und dieses scheint durch die Wortanzahl wie lautmalerisch durch die kurzen Wörter, deren Vokale sich von „a“-Lauten zu dunkleren „o“-Lauten entwickeln, abgebildet zu werden. Über die Lautmalerei scheint hier bewusst ein bedrohliches Szenario konstruiert zu werden, um die ausstehende Erlösung

<sup>481</sup> Vgl. dazu konkret Ezechiel 36 in Strophe *וּבִימֵי רַעבוֹן יִשְׂבְּעוּ*.

<sup>482</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 236, mit Verweisen auf Dtn 8,10.12; Ps 22,27; Jer 31,14 und Mt 5,6. Ähnlich CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 252f.

<sup>483</sup> So auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 241

von den „Frevlern“ zu unterstreichen.<sup>484</sup> Ein weiterer Aspekt auf sprachlicher Ebene, der hier bewusst eingesetzt worden zu sein scheint, fällt auf: Normalerweise werden Nominalsätze im Psalm verwendet, wenn das Rettungshandeln JHWHs an seinen „Gerechten“ ausgedrückt werden soll, um der Überzeitlichkeit und Beständigkeit Ausdruck zu verleihen. Dagegen werden das Geschick der „Frevler“ und auch ihr Handeln in Nominalsätzen ausgedrückt, um anzuzeigen, dass dies alles ein festgesetztes Ende haben wird. In der  $\tau$ -Strophe ist dies nun anders: Das „Sinnen“ und das „Fletschen der Zähne“ wird mit Partizipien wiedergegeben. Damit scheint der Psalm auf sprachlicher Ebene wieder das abbilden zu wollen, was er inhaltlich enthält. In V. 13 wird vom „Lachen“ JHWHs über den „Frevler“ gesprochen, was als „auslachen“ verstanden werden kann. Durch den konträren Gebrauch von Nominalsätzen scheint der Psalm hier einen sarkastisch-humoristischen Ton zu erzeugen, indem aus der Sicht der „Frevler“ geschrieben wird, die der Ansicht sind, dass sie dauerhaft Erfolg haben und dauerhaft gegen die „Gerechten“ sinnen werden. Doch JHWH wird über diesen gotteslästerlichen Übermut nur lachen können, da er das Ende der „Frevler“ bereits kommen sieht.

Der „Tag“ ( $\tau$ ) spielt auch in der  $\tau$ -Strophe eine entscheidende Rolle; hier jedoch negativ belegt mit Bezug auf die „Frevler“ und im Singular statt positiv auf die „Gerechten“ / „Redlichen“ im Plural wie in der  $\gamma$ -Strophe. Ab V. 12 wird die vorherige Anrede an die 2. P. m. Sg. der VV. 1–11 vorübergehend aufgegeben und stattdessen im beschreibenden Aussagestil fortgeföhren. Der Charakter der folgenden Verse variiert stark im Vergleich zum übrigen Psalm.<sup>485</sup> In V. 12 ist innerhalb des Psalms erstmals der „Frevler“ direktes Subjekt und zugleich direkter Widersacher gegen den „Gerechten“. V. 13 macht aber im Anschluss deutlich, dass diese Anfeindung, wörtlich das „Sinnen gegen den ‚Gerechten‘“ und das „Fletschen seiner Zähne“ nicht von Dauer sein wird, selbst wenn die „Frevler“ vielleicht in diesem Glauben leben.<sup>486</sup> Denn JHWH lacht über den „Frevler“, weil er dessen Tag bereits kommen sieht.<sup>487</sup> Mit der Erwähnung der „Armen“ in der vorhergehenden

---

<sup>484</sup> S. zu Lautmalerei in hebräischer Poesie grundsätzlich WATSON 2001, 236: „The main purpose in using sound-imitation is to heighten the imagery, lending substance to the bare words by making them sound like the event they describe.“

<sup>485</sup> Vgl. dazu Kap. II.2.

<sup>486</sup> Das „Fletschen der Zähne“ entstammt dem animalischen Bereich des Zähnefletschens von wilden Tieren, s. KRAUS 1978a, 441 oder HOSSFELD / ZENGER 1993, 235. Nach CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 241 stellt dieses Bild das emotionale und affekthafte Handeln der „Frevler“ heraus: „Es geht nicht nur um böses Planen/Sinnen, sondern auch um eine Haltung des Zornes/Hasses. [...] In V. 12 werden das böse Planen des Frevlers und seine starken negativen Emotionen unterstrichen“

<sup>487</sup> Vgl. vorherigen Absatz zur sprachlichen Gestaltung.

1-Strophe und der eschatologischen Ausrichtung des Psalms ist יום als endzeitlicher „Tag JHWHs“ zu lesen, wie ein Vergleich mit dem Buch Zephania zeigt.<sup>488</sup>

בְּקִשׁוֹ אֶת־הַיְהוָה כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעְלוּ בְּקִשׁוֹ־צַדִּיק בְּקִשׁוֹ עֲנוּה אֹלֵי תַסְתֵּרוּ בַיּוֹם  
אֶף־יִהְיֶה:

Sucht JHWH, alle Armen des Landes, die sein Recht geübt haben, sucht Gerechtigkeit,  
sucht Bescheidenheit (עֲנוּה); vielleicht bleibt ihr unentdeckt am Zornestag JHWHs.  
(Zeph 2,3)

In dem gegebenen Zephania-Zitat begegnen circa zwei Drittel der Formulierungen ähnlich oder gleich wie auch in Psalm 37. Angefangen bei der Wurzel בקש (Pi.), die gleich dreimal in den VV. 25.32.36 vorkommt. In den VV. 25 und 36 ist das fiktive Ich Subjekt und gibt Zeugnis, zunächst darüber, dass der „Gerechte“ keinen Hunger leiden muss („ich habe weder einen Gerechten verlassen gesehen noch seine Nachkommenschaft nach Brot verlangen [בקש, Pi.]“), und dann sogar über den Ausgang der „Frevler“ („und als ich weiterzog, siehe, war er nicht vorhanden und ich suchte [בקש, Pi.] ihn, aber er wurde nicht gefunden.“). An der dritten Belegstelle ist es der „Frevler“, der den „Gerechten“ zu töten sucht (וּמִבְקֵשׁ לְהַמִּיתוֹ). Dem Versuch des „Frevlers“, den „Gerechten“ um sein Leben zu bringen, wird mit synonymem Wortmaterial in V. 14 (Str. ה), das heißt in unmittelbarem Anschluss an die 1-Strophe, Ausdruck verliehen (לְהַפִּיל עֲנִי וְאֲבִיוֹן) „um niederzuhauen den Armen und Dürftigen“. Doch nicht nur in diesem Vers ist der Ausdruck „der Arme/die Armen“ als Synonym für die „Gerechten“ gebraucht, sondern auch in der der 1-Strophe vorangehenden Strophe, in der den „Armen“ (עֲנוּיִם) das Land (אָרֶץ) verheißen wird. Hier findet sich mit אָרֶץ dementsprechend ein weiteres verbindendes Wort. Ebenso sind משפט („Recht“) und צַדִּיק („Rechtes, Gerechtigkeit“) in Psalm 37 zu finden: beides zusammen in V. 6, darüber hinaus in den VV. 28.30. Alle diese genannten Stellen unterstreichen die göttliche Gabe von משפט und צַדִּיק an den „Gerechten“, die ihn zum „Gerechten“ werden lässt. So ist Psalm 37 wiederum ein Stück weiter als

<sup>488</sup> Zum „Tag JHWHs“ in Zeph 2,3 s. IRSIGLER 2002, 210; PERLITT 2004, 119; und Kap. III.1.2.1.

das genannte Zephania-Zitat, in dem die Imperative, nicht wie inhaltlich vergleichbare Imperative aus beispielsweise Ps 37,3.5.7, die vor dem Hintergrund der bereits erfolgten Auserwählung zum Gerechtsein zu verstehen sind, noch im einfachen Sinn gemeint sind. Denn dort scheint noch nicht entschieden zu sein, ob die „Armen“ am „Tag JHWHs“ von seinem „Zorn“ verschont bleiben, wie durch das kleine Wörtchen אולי („vielleicht“) angezeigt wird. Die Ähnlichkeit ist jedoch nicht zu erkennen, weshalb יומו hier durchaus auch ohne explizite Nennung von JHWH<sup>489</sup> als „Tag JHWHs“ gelesen werden darf.<sup>490</sup>

Weil JHWH seinen Tag kommen sieht, der das Ende für den „Frevler“ und den Triumph für seine „Gerechten“ bedeuten wird, lacht er.<sup>491</sup> Nach Ps 2,4 ist das „Lachen“ Gottes ein Ausdruck seiner „Superiorität gegenüber weltlichen Herrschern,<sup>492</sup> was gleichzeitig das Durchsetzen seiner Gerechtigkeit und Ordnung impliziert.<sup>493</sup> Mit Ps 59,9<sup>494</sup>, wo שחק und לעג („spotten“) parallel gebraucht werden, ist dieses „Lachen“ als Spott JHWHs über seine Feinde zu lesen, die nach dem Gemeinschaftsbewusstsein von Psalm 37 ebenfalls die Feinde der „Gerechten“

---

<sup>489</sup> Dies wird abermals daran liegen, dass Psalm 37 es tunlichst zu vermeiden scheint, JHWH – und insb. das Tetragramm – in direktem Zusammenhang mit den „Frevlern“ zu nennen, weshalb im ersten Kolon des Verses auch אדוני steht. Das Suffix der 3. P. m. Sg. an יום wäre grammatikalisch auch auf die „Frevler“ zu beziehen, wie es häufig gemacht wird und mit der Parallele auf Seiten der „Gerechten“ (ימי תמימים, „die Tage der Redlichen“, V. 18) nicht ganz unattraktiv erscheint. Wenn das Suffix jedoch auf JHWH bezogen wird, stellt es die Bedeutung des Tages als „Tag JHWHs“ mit seiner eschatologisch-apokalyptischen Nuancierung deutlicher heraus, was CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 242f, besonders stark macht. Aufgrund der vielen anderen Parallelen zum Zephania-Vers wäre diese Interpretation aber selbst ohne den Suffixbezug auf JHWH stichhaltig.

<sup>490</sup> S. auch MAYS 1994, 161; TERRIEN 2003, 322f; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 175; RUIZ 2009, 177f; und WEIGL 1995, 6. Ferner wird der „Tag“ in die gleiche Richtung, aber dennoch ‚nur‘ als „Todestag“, „(Schicksals-)Tag“, „Lebensende“, „seiner Strafheimsuchung“, „Tag des Untergangs“, o.Ä. bezeichnet; s. BRIGGS / BRIGGS 1962, 327; DAHOOD 1965, 228; DELITZSCH 1883, 316; DUHM 1899, 106; GOLDINGAY 2006, 524; GUNKEL 1986, 157; HOSSFELD / ZENGER 1993, 235; KRAUS 1978a, 441.

<sup>491</sup> Den Grund für das Lachen sehen ROGERSON / MCKAY 1977, 174, im aussichtslosen Hochmut der „Frevler“, den JHWH sieht: „because the futile arrogance of the wicked is so ridiculous“. Auch RUIZ 2015 wertet das Lachen als „Ausdruck der Überlegenheit“ JHWHs, die den Bedrohten ermutigen soll, mit JHWH mitzulachen: „In gleicher Weise wird hier gezeigt, dass derjenige, der sich bedroht fühlt, sieht, dass es in Wirklichkeit eine Gelegenheit zum Lachen ist – als Ausdruck der Überlegenheit –, so wie Gott selbst es auch tut.

<sup>492</sup> DUBACH 2009, 108; oder auch KRAUS 1978a, 149; HOSSFELD / ZENGER 1993, 53.

<sup>493</sup> Vgl. dazu HARTENSTEIN 2004, 179: „[...] Gottes ‚Lachen‘ leitet [...] stets die Wiederherstellung der bedrohten Gerechtigkeit ein und ist *Anzeiger des alsbald erfolgenden Gerichtshandelns Gottes an den Feinden zugunsten der Klagenden*. So ganz deutlich in dem weisheitlichen Akrostichon Ps 37“.

<sup>494</sup> Nur an diesen drei Stellen, Ps 2,4; 37,13; 59,9, begegnet das „Lachen“ (שחק) JHWHs im Psalter.

sind.<sup>495</sup> Für die „Gerechten“ zeigt das spottende „Lachen“ JHWHs damit etwas durchweg Gutes an, für den „Frevler“ aber dagegen das genaue Gegenteil: Die Herbeiführung der Gerechtigkeit Gottes geht einher mit dem Endgericht über die „Frevler“.<sup>496</sup> Zugleich wird durch das „Lachen“ ein sehr anthropomorphes<sup>497</sup> und dadurch nahbares Bild von Gott gezeichnet. Die möglicherweise gefühlte Distanz zwischen der Wirklichkeitserfahrung des „Gerechten“, in der er von den „Frevlern“ Anfeindung erfährt (wie auch im ersten Bikolon der Strophe in V. 12 geschildert), wird durch dieses Bild aufgehoben. JHWH ist nicht der Ferne, sondern er nimmt Anteil am Leid und an der „Gefahr“, welcher der „Gerechte“ ausgesetzt ist.<sup>498</sup> Psalm 37 vermeidet es tunlichst JHWH und die „Frevler“ zusammen zu nennen und ersteren direkt als Urheber der Vernichtung letzterer herauszustellen – bis auf V. 13, wo er über den „Frevler“ spottend lacht. Umso bedeutender ist diese Stelle für den Psalm, mit der implizit auf all die semantischen Grundstränge des Psalms verwiesen wird: Die Durchsetzung von JHWHs Gerechtigkeit schwingt mit, die alle Anfeindungen und Anfechtungen, alle anscheinend mangelnde Gerechtigkeit von den „Gerechten“ nimmt und ihnen die nahe eschatologisch-heilvolle Zukunft vor Augen stellt.<sup>499</sup>

Im ersten Kolon der Strophe begegnen die beiden, Chiffren צדיק und רשע, die stellvertretend für alle anderen gebrauchten gegenläufigen Gruppenbezeichnungen zu lesen sind, erstmals im Psalm in direktem Gegeneinander, weshalb sie zusammen an dieser Stelle besprochen werden. Letztmals findet sich eine direkte Gegenüberstellung in Strophe ז, V. 32. צדיק hat in V. 12 als Chiffre neben dem indirekten Hinweis darauf durch צדק in V. 6 seinen ersten Beleg; רשע wird bereits in Strophe

<sup>495</sup> Vgl. HARTENSTEIN 2004, 180; DUBACH 2009, 108 mit Anm. 51; sowie die Kommentierung von Strophe ט.

<sup>496</sup> S. dazu auch DUBACH 2009, 108: „Angesichts der Tatsache, dass sich die Überlegenheit Gottes immer gegen den Gottlosen wendet, wohnt dem souveränen göttlichen Lachen auch eine tröstliche Komponente inne – allerdings nur für den Frommen.“ Außerdem HARTENSTEIN 2004, 180f: „Hier spottet JHWH angesichts der Erkenntnis, dass sich für den Frevler sehr schnell sein Tun zum Negativen wenden wird, weil ‚sein‘ (mehrdeutig: jedoch in diesem Fall: ‚[Gerichts-])Tag‘ kommt.“

<sup>497</sup> So auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 241.

<sup>498</sup> Vgl. VISCHER 1966, 129, der das Lachen JHWHs im Vergleich mit altorientalischen Belegen als persönliches Betroffen- und Bewegtsein JHWHs interpretiert. Demnach ist JHWH alles andere als fern und vom Verhalten der „Frevler“ unberührt. Auch in altorientalischen Vergleichstexten ist das Lachen eines Gottes nach Vischer Ausdruck emotionaler Reaktion. Eine Überbrückung der Distanz zwischen „Himmel und Erde“ sieht im Lachen auch RUIZ 2015, 32.

<sup>499</sup> Vgl. HARTENSTEIN 2004, 180, der über das spottende „Lachen“ JHWHs treffend formuliert: Das „Motiv vom Spott Gottes [ist] also ein *Motiv seiner letztgültigen Gerechtigkeit, eine Antwortmöglichkeit auf die Theodizee, Ausdruck der Hoffnungsgewissheit der Erniedrigten.*“

ו in V. 10 gebraucht. Die Bezeichnung צדיקים beziehungsweise im Plural צדיקים ist mit insgesamt neun Belegen (6-mal Sg. und 3-mal Pl.) die am häufigsten verwendete Bezeichnung der Gruppenzugehörigen im Psalm. Gleich zu Beginn des Psalms in V. 6, also noch bevor sich eine erste Bezeichnung für die Gruppenzugehörigen findet, wird das Aufgehen lassen von Gerechtigkeit durch Gott als Folge eines JHWH-treuen Lebens in Aussicht gestellt. Damit ist für den Psalm von vornherein festgestellt, dass das Prädikat צדיק als Bezeichnung für die Gruppenzugehörigen schlechthin den jeweiligen Menschen von JHWH selbst verliehen wird und sie damit zur Gerechtigkeit und zum gerechten Handeln untereinander befähigt.<sup>500</sup> Nach Gerhard VON RAD

gibt [es] im Alten Testament keinen Begriff von so zentraler Bedeutung schlechthin für alle Lebensbeziehungen des Menschen wie den der צדקה. Er ist Maßstab nicht nur für das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch für das Verhältnis der Menschen untereinander<sup>501</sup>.

Die Bezeichnungen רשע und רשעים sind sogar noch häufiger belegt (5-mal Sg. und 8-mal Pl.) als צדיק und צדיקים. רשע und צדיק bilden gegeneinander das jeweils „wichtigste Oppositum“ zum anderen,<sup>502</sup> wodurch das angeführte Zitat gleichsam als Charakterisierung der „Frevler“ zu lesen ist, in einer exakten Negativbestimmung zu dem, was für den „Gerechten“ gilt. Die Häufigkeit der Belege als Selbstbeziehungsweise Fremdbezeichnungen spricht dafür, diese Termini als Oberbegriffe oder Chiffren für die jeweiligen Gruppen zu lesen. Alle sonstigen verwendeten Bezeichnungen sammeln sich in diesen beiden polar gebrauchten Begriffen. Beide Termini beziehen sich auf die jeweilige Gesinnung und entstammen ebenfalls wie bereits die Begriffe תם und ישר (Str. ש, V. 37) ursprünglich dem Rechtskontext, wofür Dtn 25,1 ein anschauliches Beispiel ist:<sup>503</sup>

---

<sup>500</sup> Vgl. VON RAD 1969, 391: „Was Gerechtigkeit ist, und wer gerecht ist, das bestimmt allein Jahwe, und von dieser Erkenntnis lebt der Mensch“; KOCH 1976a, 517: Die „Fähigkeit zum Tun des Guten und damit die Voraussetzung für einen Guttat-Heilszusammenhang von Jahwe [muss] vorrangig dem Menschen bzw. dem Volk Israel übereignet werden.“

<sup>501</sup> VON RAD 1969, 382.

<sup>502</sup> Van LEEUWEN 1976, 814; ähnlich auch GOLDINGAY 2006, 523.

<sup>503</sup> RINGGREN 1993, 676. „Gerechtigkeit“ im Alten Testament ist jedoch falsch verstanden, wenn man ihn als „spezifisch forensischen Begriff“ auffasst; „er umspannt ja das ganze Leben der Israeliten, wo immer sie sich in einem Gemeinschaftsverhältnis vorfinden. Und vor allem schließt ein gemeinschaftstreues Verhalten weit mehr ein als eine bloße Korrektheit oder Legalität, das heißt

כִּי־יִהְיֶה רִיב בֵּין אַנְשִׁים וּנְגִשׁוּ אֶל־הַמִּשְׁפָּט וְשִׁפְטוּם וְהַצְדִּיק וְהַצְדִּיק אֶת־הַצְדִּיק וְהַרְשִׁיעוּ אֶת־הַרְשָׁע:

Wenn ein Rechtsstreit zwischen Männern stattfindet, treten sie vor Gericht an und man sie richtet, spricht man den Gerechten Recht und den erklärt man den Frevler für schuldig.

(Dtn 25,1)

Wie bereits zuvor auf V. 6 und das Aufgehen lassen der Gerechtigkeit verwiesen wurde, ist der Bezug auf den rechten Lebensweg – wie bereits bei ישר und תם – auch bei צדיק gegeben, wie das zu V. 6 zugehörige akrostichische Bikolon in V. 5 zeigt (גול עליהוה דרכך). Dagegen ist der Weg des רשע jedoch ein Gräuel, denn dieser bestimmt seinen Weg selbst und vertraut eben nicht auf JHWH, der die Schritte leiten wird (vgl. V. 7b gegen VV. 5.23.31):

תועבת יהוה דרך רשע ומרדף צדקה יאהב:

Ein Gräuel ist JHWH der Weg des Frevlers, den, der der Gerechtigkeit nachfolgt, liebt er.

(Prov 15,9)

Als solche sind die Bezeichnungen bezogen auf das gemeinschaftliche Miteinander innerhalb einer sozialen Größe.<sup>504</sup> Wo צדיק derjenige ist, dessen Handeln im Rechtsstreit als „gemeinschaftsgemäß“ beurteilt wird, ist der רשע ein „Anti-Ideal“<sup>505</sup>. Er ist derjenige, der durch „negatives Verhalten“, „üble Gedanken, Worte und Werke“ sich „gemeinschaftswidrig“ verhält und dadurch gleichzeitig seine „innere Disharmonie und Unruhe“ zu erkennen gibt.<sup>506</sup> Sein negatives Handeln an dem „Gerechten“ ist gleichzeitig negatives Handeln an JHWH; er ist gleichzeitig Feind des

---

eben Gerechtigkeit in unserem Sinn des Wortes“; vgl. dazu auch VON RAD 1965b, bes. 231; 1969, 385.

<sup>504</sup> Vgl. JOHNSON 1989, 919f, wonach צדק ein Bundesbegriff ist. „Die at.liche Bundesgemeinschaft bekommt ihren besonderen Charakter dadurch, daß auch Gott ein Mitglied des Bundes ist. Deswegen zeigt er seine Gerechtigkeit, indem er seinen Bund aufrecht hält. [...] Die richtige und gerechte Antwort des Menschen besteht darin, innerhalb dieser von Gott gegebenen Gemeinschaft und ihr gemäß zu leben.“

<sup>505</sup> KEEL 1969, 112.

<sup>506</sup> KOCH 1976a, 515, 517: „Gegen das Gemeinschaftsprinzip zu handeln ist deshalb in jeder Beziehung schlecht, zugleich Bosheit und Unglück, Vergehen und Strafgericht“; sowie VAN LEEUWEN 1976, 814.

„Gerechten“ und so auch Feind JHWHs.<sup>507</sup> Denn er ist ein Mensch, der JHWH nicht vertraut, sondern stattdessen versucht, seine Geschicke selbst zu lenken (vgl. V. 7). Als solcher kann er als gottlos<sup>508</sup> bezeichnet werden und als Gottloser ist er aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Denn ohne die Bindung an JHWH als „Kraftquelle“ ist es „physisch und moralisch unmöglich, überhaupt zu existieren“.<sup>509</sup> Ganz entscheidend für das Verständnis des Psalms ist, dass die Fähigkeit, Gutes tun zu können, durch JHWH gewirkt ist. JHWH selbst ermächtigt einen Menschen erst zum gerechten Handeln, das diesen folglich zum „Gerechten“ macht. Nach Gerhard VON RAD lässt sich die Gesinnung צדק „etwa wie ein Kraftfeld [verstehen], in das Menschen einbezogen und dadurch zu besonderen Taten ermächtigt werden.“<sup>510</sup> Ganz in diesem Sinne sind auch die VV. 30f zu verstehen, von denen vor allem V. 31 stark an Jer 31,33 erinnert. Sie kennzeichnen die Rede des „Gerechten“ als חכמה und משפט. חכמה und משפט sind dabei genau wie im nächsten Vers תורה auf JHWH bezogen. Durch die Anspielung auf Jer 31,33 wird JHWH zu demjenigen, der dem „Gerechten“ die תורה ins Herz geschrieben hat. Dies ist Voraussetzung für das weise und rechte Reden sowie das gute und JHWH-treue Handeln und damit das Bleiben auf dem rechten Weg.<sup>511</sup> Indem der „Gerechte“ die Weisung Gottes im Herzen trägt – und dabei ist das Schreiben ins Herz des Menschen durch JHWH aus Jeremia 31

<sup>507</sup> Vgl. DELITZSCH 1883, 316; ROGERSON / MCKAY 1977, 174, und auch die Kommentierung zu Strophe כ.

<sup>508</sup> Vgl. CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 230: „Der רשע kann [...] als Gottloser bezeichnet werden, denn er rechnet nicht mit Gott und achtet weder sein Gesetz noch seine Werke. Zudem handelt er nur nach seinen Begierden und verlässt sich auf seine eigene Kraft. Er hat sich ganz der Gewalt Gottes entzogen und lebt und handelt autonom“; Ebenso RINGGREN 1993, 679: „[S]ie denken, ‚Es gibt keinen Gott‘. Ihr Tun gelingt ihnen, sie achten nicht auf Gottes Gerichte und meinen, sie werden nie wanken. Ihr Mund ist von Falschheit und Gewalt gefüllt, sie reden Verderben und Unheil; sie sagen: ‚Gott hat es vergessen, er sieht es nicht‘. Man kann sie demnach als „Gottlose“ bezeichnen, denn sie rechnen nicht mit Gott, sondern glauben, durch eigene Kraft stark zu sein; sie haben sich der Gewalt Gottes entzogen und leben ‚auf eigene Faust‘. Sie achten weder auf die Taten JHWHs noch auf das Werk seiner Hände“.

<sup>509</sup> MOWINCKEL 1961, 3.

<sup>510</sup> VON RAD 1969, 388; vgl. auch MOWINCKEL 1961, 3: „Damit hat er aber die Verbindung mit der Kraftquelle, der Lebensquelle, der Glücksquelle abgebrochen [...]. Diese Kraftquelle gehört der Gesellschaft; nur durch die Verbindung mit der Gesellschaft hat der einzelne Teil in ihr. Wer sich von ihr losgesagt hat, der hat damit auch die Verbindung mit der Gesellschaft, mit seiner Sippe und seinem Volke abgeschnitten; der rāšāʾ hat sich selbst entfremdet“.

<sup>511</sup> Vgl. dazu auch SPIECKERMANN 2014, 63, mit Bezug auf Prov 16.

mitzudenken – wandelt er auf dem Weg Gottes und kann darauf vertrauen, „dass er jeden Schritt auf einem Weg tut, der unter Gottes Lenkung steht.“<sup>512</sup>

### *צ-Strophe (VV. 32f)*

*Zu den Chiffren צדיקים/צדיק und רשעים/רשע, insbesondere in direkter Gegenüberstellung, s. Strophe י (V. 12) • zu בקש s. auch Strophe ג (V. 25) und ד (V. 36) sowie die Kommentierung der י-Str. • zu עזב s. auch Strophe ה (V. 8), Strophe ג (V. 25) und Strophe ט (V. 28) • zu יד s. auch Strophe ז (V. 24) • zur שפט s. auch משפט in Strophe ט (V. 28).*

Die achtzehnte Strophe besteht aus zwei Bikola, wovon das erste aus drei und zwei Wörtern zusammengesetzt ist und das zweite aus vier im ersten und drei im zweiten Kolon. Das erste Bikolon berichtet in zwei partizipialen Nominalsätzen von der Anfeindung der „Frevler“ gegen die „Gerechten“ (צופה רשע לצדיק) „Der Frevler belauert den Gerechten“ und ומבקש להמיתו „und verlangt, ihn zu töten“), die die Dauer und das Charakterformende des Handelns der „Frevler“ unterstreicht. Das zweite Bikolon wechselt zum Verbalstil und fügt sich damit in die thematische Kehrtwende, mit der nun nicht mehr die Anfeindung durch die „Frevler“, sondern der Schutz durch JHWH in den Fokus rückt und gegen ersteres gehalten wird (יהוה לא יעזבנו בידו) „JHWH aber überlässt ihn nicht seiner Hand“ und ולא ירשיענו בהשפטו „und lässt ihn nicht zum Frevler werden in seinem Gericht“). An dieser Stelle geht es nicht, wie an anderer Stelle im Psalm, um die dauerhafte Zuwendung JHWHs zu den „Gerechten“, sondern um die einmalige eschatologische Rettungstat (s.u.), die jedoch mit dem dauerhaften Geschütztsein *qua* Prädestination in Verbindung steht, was den Verbalstil erklärt. Die Dauer des Schutzes JHWHs steht über die Wortverbindung von יד (beide mit Suffix der 3. P. m. Sg.) in V. 24 (כִּי־יְהוָה סוֹמֵךְ יָדוֹ) „denn JHWH ist seiner Hand eine Stütze“, Ptz. Qal von סמך im Hintergrund und ist mitzudenken. Kontrastiert wird durch den Zusammenhang der beiden Stellen nicht allein durch den Gebrauch des Partizips einmal auf Seiten der „Frevler“, einmal auf Seiten JHWHs und der „Gerechten“, sondern auch durch das gleiche Suffix der 3. P. m. Sg. an יד: In V. 24 bezieht es sich auf die Hand der „Gerechten“, die JHWH dauerhaft stützt, und in V. 33 sorgt JHWH (u.a. aufgrund von V. 24) dafür, dass der „Gerechte“ nicht in die Hand des „Frevlers“ fällt. Auch diese Strophe scheint einen durchdachten Aufbau aufzuweisen und darin eine weitere Kontrastierung zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ zu enthalten: Die Strophe wird gerahmt von jeweils einem Kolon, das drei Wörter enthält. Das zweite Wort der Strophe ist dabei רשע („[der] Frevler“); das vorletzte Wort ist die Wurzel רשע (Hif. [Impf., 3. P. m. Sg.], „schuldig sprechen“), wodurch der „Frevler“ gewissermaßen noch einmal als Kontrastfolie erscheint. Nach der Strophe wird genau durch diese benannte Verbindung über רשע der „Gerechte“ (Suffix der 3. P. m. Sg. mit *Nun energeticum* am Verb

---

<sup>512</sup> SPIECKERMANN 2014, 63.

רשע) in JHWHs Gericht gerade nicht wie der „Frevler“ empfangen. Weiterhin wird dieser Aussage besonderes Gewicht durch die Frontstellung von JHWH als Subjekt im zweiten Bikolon gegeben, die beide Bikola voneinander scheidet und semantisch den Umbruch einleitet; fünf Wörter gehen JHWH voran, sechs – also eine Mehrzahl – folgen.

In mehrfacher Weise hängen die Strophen י und ז zusammen, wie es schon aus der Kommentierung der י-Strophe entnommen werden kann. Während die י-Strophe die erste Strophe des Psalms ist, die erstmals die direkte Gegenüberstellung der beiden Chiffren צדיק und רשע enthält (V. 12), so ist dies in Strophe ז (V. 32) letztmalig der Fall. Ebenfalls gleichen sich der Aufbau mit zwei Partizipialsätzen sowie der Inhalt. V. 32 führt thematisch zu den kriegerisch anmutenden VV. 12–15 zurück und führt mit der Aussage der immer wiederkehrenden Tötungsversuche alle zuvor beschriebenen negativen Anfeindungen zu ihrem Höhepunkt.<sup>513</sup>

Ein weiterer wesentlicher Aspekt von Strophe י ist der Gerichtsgedanke, auf den dort über die Rede vom „Tag“ (יום, V. 13) als „Tag JHWHs“ Bezug genommen wird. In der ז-Strophe klingt er ebenfalls durch den Infinitiv Nif'al von טפס im letzten Kolon (V. 33) an und erfährt ebenso wie die verschiedenen Aspekte der Anfeindung eine Steigerung, indem das „Gericht“ nun nicht mehr bloß umschrieben, sondern beim Namen genannt wird. Stimmig zum Duktus des Psalms, der es – mit Ausnahme von V. 13 – strikt vermeidet, JHWH und die (Vernichtung der) „Frevler“ in direkten sprachlichen Zusammenhang zu bringen, wird hier jedoch nicht vom „Gericht“ der „Frevler“, sondern von den „Gerechten“ berichtet, die gerade nicht schuldig gesprochen werden, das heißt gerade nicht als „Frevler“ entlarvt werden.

Die ז-Strophe klärt mit ihrem letzten Kolon einiges für das weitere Verständnis des Psalms: Dadurch, dass in V. 33 deutlich gemacht wird, dass die „Gerechten“ in JHWHs Gericht nicht verurteilt werden, wird klar, dass nach Psalm 37 die Anfeindungen der „Frevler“ gegen die „Gerechten“ in keiner Weise als ein Gerichts- beziehungsweise Strafwerkzeug JHWHs zu verstehen sind, wie etwa die Feinde oder

---

<sup>513</sup> So auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 283. Die kriegerische Aggressivität („agresividad bélica“) sehen hier auch SCHÖKEL / CARNITI 1994, 563.

Fremdvölker in Jos 7,7, Ri 2,14<sup>514</sup>, Ps 106,40f<sup>515</sup> oder Neh 9,30. Dies wird dadurch unterstrichen, dass an allen diesen beispielhaft genannten Stellen vom „Geben in die Hand“ (נתן [Qal] + ביד) der Gegner die Rede ist, was in Ps 37,33 vor der Gerichtsaussage in gegenteiliger Weise durch die Formulierung יהוה לא יעזבנו בידו („JHWH aber überlässt ihn nicht in seiner Hand“) der Fall ist.<sup>516</sup>

Auch gibt die Strophe weiteren Aufschluss darüber, bis zu welchem extremen und nicht mehr zu übersteigenden Maße die Anfeindungen und die Ungerechtigkeit der „Frevler“ reichen. Im Handeln des „Frevlers“ am „Gerechten“ klingt im ersten Strophenteil ein juristisches Verfolgen und Töten an, wonach der „Frevler“ den „Gerechten“ zu Unrecht wie durch falsche Anklage, falsche Zeugen (wie etwa in 1 Könige 21 Nabonit oder durch unschuldige Verfolgung wie in Jesaja 53 der Gottesknecht) bis zur letzten Instanz – zum Tode – zu verfolgen und sogar gerichtlich zu verurteilen versucht.<sup>517</sup> Durch den folgenden zweiten Strophenteil wird jedoch die maßgebliche Unterscheidung zwischen weltlich-menschlich und eschatologisch-göttlichem Gericht<sup>518</sup> sowie durch die Formulierung auch ganz deutlich zwischen „Frevler“ und „Gerechtem“ herausgestellt. Die ז-Strophe belegt die Wurzel רשע sowohl im nominalen Gebrauch als am häufigsten verwendete Bezeichnung für die „Frevler“ wie auch – und hier als einzige – im verbalen Gebrauch (Hif., 3.

<sup>514</sup> Vgl. auch Ps 37,20, wo ebenfalls das Wort אֵיבֹב gebraucht wird, jedoch hier in einer Constructus-Verbindung mit JHWH, was die hier gegebene These der strikten Trennung von JHWH und den „Frevler“ – auch als Strafwerkzeug – unterstreicht.

<sup>515</sup> In Ps 106,38 ist kurz zuvor ebenfalls „ungerechte Gerichtbarkeit“ durch „Bluturteile und Justizmorde“ (KRAUS 1978b, 905) Thema, wie ebenfalls in dieser Strophe im Vers zuvor (V. 31; s. dazu weiter u.).

<sup>516</sup> Auch der Pescher 4Q171 IV,9f stützt diese Interpretation, da nach der Auslegung der ז-Strophe der „Frevler“ stattdessen in die Hand der gewalttätigen Fremdvölker gegeben wird (לתתו ביד (עריץ גואים), um an ihm Gericht zu üben. Dabei wählt der Pescher mit עריץ ein Wort zur Beschreibung der Fremdvölker, womit nach Ps 37,35 die „Frevler“ charakterisiert wird. Zur weiteren Verwendung dieses Wortes im Pescher s. Kap. IV.

<sup>517</sup> Vgl. HITZIG 1863, 210; so auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 330f; CRAIGIE 1983, 299; HOSSFELD / ZENGER 1993, 238; SCHAEFER 2001, 93; SCHÖKEL / CARNITI 1994, 563; CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 284f. Eine weitere Interpretation neben der juristischen ist die animalische, nach der der „Frevler“ dem „Gerechten“ wie ein wildes, reißendes Tier nachstellt; vgl. OEMING 2000, 209 und auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 238.

<sup>518</sup> Als menschliches Gericht der „Frevler“ an den „Gerechten“ lesen die meisten Kommentatoren V. 33. So BAETHGEN 1892, 108, BRIGGS / BRIGGS 1952, 330, DELITZSCH 1883, 318, DUHM 1899, 109, GOLDINGAY 2006, 530f, GUNKEL 1986, 159, HOSSFELD / ZENGER 1993, 238, WEISER 1966, 217. Der sonstige Gebrauch der Wurzel רשע in diesem Psalm sowie die eschatologische Ausrichtung mitsamt der Vorstellung einer göttlichen Vorsehung bieten jedoch noch eine andere Interpretation an, die das Gericht als göttliches Gericht verstehen. So DE WETTE 1856, 235.

P. m. Sg. mit Suff. 3. m. Sg. und *Nun energicum*) und mit dem „Gerechten“ als Subjekt im Zuge der Gerichtsaussage im letzten Kolon (ולא ירשיענו בהשפט) „und lässt ihn nicht zum Frevler werden in seinem Gericht“). Mittels der Verneinung wird herausgestellt, dass der „Gerechte“ unabhängig von einer unschuldigen Verurteilung „Gerechter“ bleibt und im eschatologischen Gericht durch JHWH nicht verurteilt wird.

Der Gerichtsgedanke findet im Psalm exponierten Ausdruck durch יום als „Tag JHWHs“ in den VV. 13 und 18 (Str. 1 und 2) und aufgrund von V. 33 durch die Wurzel שפט („richten“), die drei weitere Male in den VV. 6, 28 und 30 (Str. 1, 2 und 3) im Wort משפט („Recht“) begegnet. Anhand beider Wörter wird einmal das eschatologische Ergehen der „Frevler“ und mindestens einmal der „Gerechten“ geschildert und so in direkten Gegensatz zueinander gestellt. משפט als Pendant zu שפט aus diesem Vers ist durch eben diesen verbalen Gebrauch an den drei Stellen erst recht auf das Gerichtshandeln JHWHs über die „Gerechten“ hin zu lesen. Da JHWH „Recht liebt“ (V. 28) und er das „Recht des Gerechten leuchten lässt wie die Mittagshelle“ (V. 6), woraufhin dieser es spricht (V. 30), ist das Gericht über den „Gerechten“ in positiver Hinsicht schon längst entschieden. JHWH selbst ist Urheber der Gerechtigkeit des „Gerechten“, hat sie ihm eingestiftet und ihn zum Gerechtheit bestimmt. Gleichzeitig ist aber auch das Gericht über die „Frevler“ in negativer Weise bereits beschlossen, wie durch die Verneinung des schuldigsprechenden Gerichts an den Gerechten mittels Verwendung der Wurzel רשע in dieser Strophe ausgesagt wird.

JHWH weiß folglich um die für den „Gerechten“ gegenwärtig erfahrbare Ungerechtigkeit, was den „Gerechten“ nur noch gerechter macht und den „Frevler“ nur noch mehr in die Abgründe der Ungerechtigkeit stürzt. Einmal mehr wird verdeutlicht, dass bereits entschieden ist, wer zu welcher Gruppe gehört. Trotz der eschatologisch-prädestinatorischen Ausrichtung des Psalms wird die Jetztzeit auch zum Ende des Psalms nicht vergessen und der „Gerechte“ in aller Ungerechtigkeit und aller Anfeindung, die er ertragen muss, ernst genommen.<sup>519</sup> Der Psalm verharrt aber

---

<sup>519</sup> Vgl. dazu auch RUIZ 2015, 47: „Dies bedeutet nicht, dass der Herr in jeder Unrechtssituation vor Gericht einschreiten und die Verurteilung des Gerechten verhindern wird; auch wenn dies punktuell gelegentlich geschieht, so ist es doch nichts, das immer eintritt. Das Heil Gottes, das in diesen

nicht in der Jetztzeit, sondern stellt sie in den Horizont der bereits verdeckt wirkenden Zukunft.<sup>520</sup> Das Wirken der „Frevler“ kann noch so groß sein, es wird jedoch immer zum Scheitern verurteilt bleiben, da JHWHs überzeitliches Wirken alles und jedes übergreifen wird,<sup>521</sup> was Grund des innigen Vertrauens von Psalm 37 ist.

### ט-Strophe (VV. 27f)

Zu רע s. auch מרעים Strophe א (V. 1) und Strophe ה (V. 9) sowie רעע Strophe ה (V. 8) • zu עשה-טוב s. auch Strophe ב (V. 3) sowie עשי עולה Strophe א (V. 1) und עשה מזמות Strophe ד (V. 7) • zu שכן s. auch Strophe ב (V. 3) und Strophe ע (V. 29) • zu עולם s. auch Strophe י (V. 18) • zu משפט s. auch die Strophen ג (V. 6) und פ (VV. 30) sowie שפט in Strophe צ (V. 33) • zu עוב s. auch Strophe ה (V. 8), Strophe ג (V. 25) und Strophe צ (V. 33) • zu חסידים s. auch חסה in Strophe ת (V. 40) sowie קוי יהוה in V. 9 (Str. ה) oder מברכיו in V. 22 (Str. ל) • zu שמר s. auch Strophe ק (V. 34) • zu זרע s. auch Strophe ג (VV. 25f) sowie ferner אחרית Strophe ש (VV. 37f) • zu כרת (Nif.) s. v.a. die Besprechung zu Strophe ק.

Die fünfzehnte Strophe besteht nach dem Druckbild der BHS aus zwei Bikola, wovon das erste im ersten Kolon vier und im zweiten zwei Wörter enthält und das zweite in beiden Kola vier. Jedoch liegt es im ersten Strophenteil näher, ein Trikolon mit je zwei Wörtern pro Kolon zu sehen, da hier insgesamt drei gleichmäßig aus je zwei Wörtern bestehende Imperativkonstruktionen, durch die Kopula -ו- verbunden, aneinandergereiht sind. Außerdem bereitet die Satzeinteilung der BHS am Strophenschluss nach את-חסידיו Probleme. Wenn mit der BHS sich darauf bereits die vermeintliche ע-Strophe anschließt, fehlt es dieser im ersten Kolon am Bezugswort. Auch der *Atnach* innerhalb der Strophe spricht für eine Zusammengehörigkeit von לעולם נשמרו ולא-יעזב את-חסידיו לעולם, weshalb es sich bei V. 28 um ein Trikolon mit vier Wörtern im ersten, sechs im zweiten – eventuell in Aufnahme der insgesamt sechs Wörter des ersten Trikolons – und dreien im dritten handeln wird.

Die ט-Strophe ist die erste Strophe, in der im ersten Trikolon nach dem eröffnenden paränetischen ersten Teil des Psalms (VV. 1–10f) wieder Imperativformulierungen aufgenommen werden. Im direkten Umfeld dieser Strophe sind keine weiteren Imperative zu finden<sup>522</sup>; weitere begegnen erst zum Schluss des Psalms in den VV. 34 und 37. Durch die Gleichmäßigkeit von drei aus je zwei

---

Einzelfällen aufscheint, verweist auf ein eschatologisches Gerichtereignis, in dem zugunsten der Gerechten entschieden und ihre Gerechtigkeit voll zutage treten wird.“

<sup>520</sup> Einen Zusammenhang von „Zukunft, Gegenwart und Nähe Jhwhs“ sieht auch SAUR 2016, 377.387–390.

<sup>521</sup> Ähnlich auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 284: „Gottes Intervention ist der alleinige Grund für die Erfolglosigkeit des רשע“; und ferner KRAUS 1978a, 443: „Begriffe und Vorstellungen [sind] aus dem Gebetslied des unschuldig Verfolgten erkennbar (vgl. zu Ps 7). [...] Der Weisheitslehrer stellt fest: Jahwe läßt es nicht zu, dass der unschuldig Verfolgte verdammt wird.“

<sup>522</sup> Zur möglichen Deutung dieser Imperative s. Kap. III.3.1.

Wörtern bestehenden Imperativkonstruktionen wird eine gewisse Ruhe und durch die Kürze der einzelnen Kola gar Nüchternheit ausgestrahlt. Die Aufgeregtheit des ersten Teils ist gewichen, sodass die Imperativkette eine Entwicklung innerhalb des Psalms bezeugt. Den Unterschied verdeutlicht auch die Verwendung eines Trikolons statt eines sonst überwiegenden Bikolons, was stimmig zur Semantik der Strophe ist, in der der „Frevler“ nur eine nebengeordnete Rolle spielt. Dem Ton entsprechend schließt sich im zweiten Trikolon (V. 28), eingeleitet durch die Konjunktion כִּי, die Begründung an, in der es ebenfalls fast ausschließlich um das positive Geschick der „Gerechten“ geht und es wird damit die Ruhe und Sicherheit, in der sich der „Gerechte“ wissen darf, weiter ausgeführt (כִּי יְהוָה אֱהָב מִשְׁפָּט וְלֹא־יַעֲזֹב אֶת־חַסִּידָיו לְעוֹלָם נִשְׁמְרוּ), „Denn JHWH liebt Recht so wird er seine Treuen nicht verlassen, auf ewig werden sie bewahrt.“). Das erste Kolon (JHWHs Rechtsliebe), das die semantische Grundlage für die beiden folgenden Kola stellt (Schutz für die „Gerechten“ und Ausrottung des Geschlechts der „Frevler“), drückt abermals durch die Verwendung eines Partizips (Qal m. Sg.) Dauerhaftigkeit aus. Erst im sechsten und insgesamt letzten Kolon der Strophe rücken die „Frevler“ wieder für kurze Zeit ins Blickfeld, wenn den verhältnismäßig langen Schilderungen, v.a. des Geschicks der „Gerechten“ in drei knappen Wörtern mit der gewohnten Formulierung (כָּרַת, Nif.), der Ausgang, das Abschneiden, der „Frevler“ gegenübergestellt wird (וְזָרַע רְשָׁעִים נִכְרַת, aber die Nachkommenschaft der Frevler wird ausgerottet). Auch hier erfährt die gewohnte Formulierung eine Ewigkeitskonnotation, indem nicht mehr nur die Ausrottung der „Frevler“ vorhergesagt wird, sondern die Ausrottung ihres „Samens“, sprich ihres gesamten Geschlechts, wodurch jegliche Nachkommenschaft versagt bleibt.

Am Anfang der Ծ-Strophe steht eine Imperativkette, sodass der Eindruck entstehen könnte, der Psalm mache wieder einen Rückschritt hin zum beunruhigten Ton des ersten Teils und das Vertrauen darauf, dass die „Gerechten“ zum „Gerechtsein“ bestimmt seien, rücke wieder in den Hintergrund. Es ist nicht allein der Imperativ, der diesen Eindruck entstehen lässt, sondern auch die Tatsache, dass die drei Imperative der Strophe die Imperative des ersten Teils aufnehmen und so eine Art Kurzzusammenfassung davon geben.<sup>523</sup> Der mittlere Imperativ עֲשֵׂה־טוֹב („tue Gutes“) ist dabei wortwörtlich in Strophe ב (V. 3) zu finden und dient dort zur klaren Abgrenzung von „Gerechten“ und „Frevlern“ mitsamt ihrem Geschick. Wie auch in der ב-Strophe schließt sich der Imp. Qal m. Sg. von שָׁכַן an und steht für das Geschick der „Gerechten“ schlechthin: die eschatologische Verheißung des Landbesitzes, was

---

<sup>523</sup> Eine „Zusammenfassung aller positiven Haltungen [...], die im ersten Teil angemahnt wurden, vor allem das Vertrauen auf den Herrn“, sieht hier auch RUIZ 2015, 43 (2009, 210); s. zu den Hauptaspekten des ersten Teils (VV. 1–11) die Angaben zur Gliederung in Kap. II.2.1.

durch eine kleine Änderung im Vergleich zu V. 3 unterstrichen wird. So lautet der Imperativ in V. 3 שֶׁכֶן אֶרֶץ („bewohne das Land“) und in V. 27 nun שֶׁכֶן לְעוֹלָם („wohne ewig / du wirst bleiben auf ewig“) und erfährt damit die Erweiterung auf den zeitlich eingeschränkten, ewigen Landbesitz. Lediglich der erste Imperativ des Trikolons טוֹר מִרַע („meide Böses“) hat keine wortwörtliche Parallele, was mit dem Diktat der akrostichischen Struktur des Psalms zu erklären sein wird.<sup>524</sup> Sein Objekt ist jedoch aus dem ersten Psalmenteil bekannt und spielt dort – insbesondere durch den Abschluss des appellativen Teil des Psalms in V. 8 אֱלֹהֵי־תַחַר אֶךְ־לִהְרַע, „erhitze dich nicht, um nicht selbst Böses zu tun“) und die Bezeichnung der „Frevler“ als מְרַעִים („Übeltäter“) in den VV. 1.9 – eine hervorgehobene Rolle. Ziel aller Imperative und Vetitive ist es dort der äußeren Form nach, das Du davor zu bewahren, selbst Böses zu tun und so selbst zu מְרַעִים („Übeltäter“) zu werden. Doch bereits im ersten Psalmenteil legt sich an manch einer Stelle die Vermutung nahe, dass die Imperative nicht als bloße Aufforderungen zu verstehen sind, sondern einen Verheißungscharakter mitführen.<sup>525</sup> Die Sorge, sich dennoch wie die „Frevler“ verhalten zu können, herrscht trotz der Gewissheit, dass den Gerechten ihr Gerechtes durch JHWH ins Herz geschrieben ist und sie dazu bestimmt sind. Entsprechend nimmt V. 27 diese Gedanken auf und ruft erneut dazu auf, Böses zu meiden und Gutes zu tun. Oder anders: Nicht den „Frevlern“, sondern den „Gerechten“ zugehörig zu sein, um „ewig zu bleiben“. V. 28 schließt die Begründung für letzteres an: „JHWH liebt Recht und er wird seine Treuen nicht verlassen“.

Es sind im Wesentlichen zwei grundlegende Aspekte des ersten Psalmenteils, die mit V. 27 in einem Vers gefasst werden. Bereits durch die VV. 1.3.8f werden die Begriffe רַעַע und טוֹב gegeneinandergestellt. Mit der Wurzel רַעַע wird das bezeichnet, was es zu unterlassen gilt (אֶךְ־לִהְרַע, V. 8b), da dies die „Frevler“ kennzeichnet, wie es durch die Bezeichnung מְרַעִים (Ptz. Hif. m. Pl. von רַעַע; VV. 1.9) zum Ausdruck kommt.

אֱלֹהֵי־תַחַר בְּמְרַעִים אֱלֹהֵי־תַחַר אֶךְ־לִהְרַע: בְּעֵשִׂי עוֹלָה:

<sup>524</sup> In diese Richtung auch GOLDINGAY 2006, 529.

<sup>525</sup> So auch DE WETTE 1856, 235. Vgl. weiterhin GESENIUS 1842, §127 sowie Kap. III.3.1.

Erhitze dich nicht über die Übeltäter, ereifere dich nicht über die, die Unrecht tun. (Ps 37,1)

הָרַף מֵאָף וְעִזְב חֲמָה אֶל־תִּתְחַר אֶךְ־לִהְרַע:

Lass ab vom Zorn und lass den Grimm fahren, erhitze dich nicht, um wahrlich nicht (selbst) Übel zu tun. (Ps 37,8)

Dagegen steht das Tun von Gutem (עשי־טוב) in V. 3.<sup>526</sup> Ebenfalls findet sich in V. 3 die Wurzel שכן, die in V. 27 nun mit dem Ewigkeitsbegriff (לעולם) verbunden wird. Durch die Zusammenstellung von שכן und ארץ in V. 3 kann שכן in diesem Vers, wie auch im folgenden V. 29 in Verbindung mit der Landthematik und der sonst gebrauchten Wendung יירשו ארץ gelesen werden.

בטח ביהוה [ועשה־טוב] שכן־ארץ ורעה אמונה:

Vertraue auf JHWH, so tust du Gutes, wirst das Land bewohnen und weiden in Sicherheit (Ps 37,3)

סור [מרע] [ועשה־טוב] ושכן לעולם:

Meide Böses und tue Gutes, so wirst du bleiben auf ewig. (Ps 37,27)

שכן setzt innerhalb der Landthematik in der Verbindung mit der zeitlichen Einschränkung einen Akzent, der über die Wurzel ירש hinausgeht.<sup>527</sup> Wo ירש statt „besitzen“ auch „erben“ bedeuten kann, führt שכן neben „wohnen“ ebenfalls die Bedeutung „bleiben“ mit sich. Beide Übersetzungsmöglichkeiten – „wohnen“ wie „bleiben“ – sind aktiver als „besitzen“ und „erben“, die zwar die Möglichkeit der lebensüberdauernden Weitergabe enthalten, jedoch in einem überpersonalen Sinne.<sup>528</sup> „Wohnen“ und erst recht „bleiben“ sind dagegen an das Subjekt geknüpft – mit dem Vergehen des Subjekts vergehen auch die stativen Verben. Durch die Verknüpfung aber mit לעולם wird ein weiterer Fingerzeig in Richtung des eschatologischen Vorstellungshorizonts des Psalms gegeben.<sup>529</sup> Die Aufforderung

<sup>526</sup> Zur Verbindung zu V. 3 vgl. auch DELITZSCH 1883, 318; GOLDINGAY 2006, 529.

<sup>527</sup> Vgl. auch RUIZ 2015, 43 (2009, 210): „Er wohnt für immer“ ist eine Formulierung, welche das Grundmotiv des Psalms bündelt, und zwar mit einem neuen Akzent. Vorher wurde gesagt, dass er das Land bewohnt, jetzt wird ‚für immer‘ angefügt“.

<sup>528</sup> S. auch GÖRG 1993, 1341: „Der Akzent liegt bei *škn* auf dem Aspekt der Niederlassung ohne bleibende, das heißt auch besitzrechtliche Ortsbindung.“; und zur Stelle a.a.O., 1343.

<sup>529</sup> Ähnlich auch GOLDINGAY 2006, 529.

zum ewigen Wohnen (Bleiben) übersteigt die Grenzen der menschlichen Vergänglichkeit, wodurch auch hier die im Psalm prominente eschatologische Vorstellung anklingt.

Als Begründung für die dreifache Imperativkette folgt, eingeleitet durch ein kausatives כִּי in V. 28aα, die Aussage, dass JHWH Recht liebt (כִּי יְהוָה אֱהָב מִשְׁפָּט) und er seine Treuen nicht verlassen wird (וְלֹא יַעֲזֹב אֶת־הַחֲסִידִיו). מִשְׁפָּט ist neben dieser Stelle in zwei weiteren Versen in Psalm 37 belegt. In V. 30 spricht der „Gerechte“ Recht und in V. 6 lässt JHWH das Recht des angesprochenen Du aufgehen wie die Mittagshelle.<sup>530</sup> Von dieser ersten Stelle im Psalm her (V. 6) sind die beiden weiteren Stellen zu lesen. Der „Gerechte“ vermag in diesem Psalm allein deswegen Recht zu sprechen, weil JHWH sein Recht hat aufgehen lassen. Dies spricht ebenfalls dafür, die vorangehenden Imperative nicht als Imperative im eigentlichen Sinn, sondern als verstärkte Beteuerung der geltenden Verheißung zu lesen. So sind die verheißungsvollen Imperative, wie auch die Begründung dafür, nicht etwa im „Gerechten“, sondern in JHWH selbst gegründet. מִשְׁפָּט ist also ein Begriff, der sowohl zuvor als auch nachfolgend zwar mit dem „Gerechten“ in Verbindung gebracht wird, allerdings in dem Sinne, dass der Grund für diese Verbindung in JHWH selbst liegt.<sup>531</sup> Weil JHWH bestimmten Menschen מִשְׁפָּט und צְדָקָה (V. 6) gegeben hat, werden sie zu „Gerechten“ und stehen damit in enger Beziehung zu JHWH, wie es auch die auf JHWH hin ausgerichteten, für die „Gerechten“ variierenden Gruppenbezeichnungen ausdrücken, wie beispielsweise קוֹי יְהוָה in V. 9, מְבַרְכֵיו in V. 22.

Ein ebensolcher Beziehungsbegriff, der für die innige Bindung zwischen JHWH und den „Gerechten“ steht, ist חֲסִידִיו in V. 28,<sup>532</sup> der zusammen mit der Wurzel חָסַה in V. 40 Ausdruck wie sonst so deutlich nirgends im Psalm der wechselseitigen Beziehung zwischen JHWH und „Gerechten“ ist. Zwischen diesen beiden Formen wird die Grundvorstellung der Beziehung zwischen JHWH und den „Gerechten“ besonders deutlich. Wo in V. 40 die Richtung eindeutig von den „Gerechten“ als

---

<sup>530</sup> Zur Vermischung der Personen s. auch Kap. III.3.2.

<sup>531</sup> Die Verbindung zu V. 6 entgeht den Kommentatoren zwar in der Regel, aber dennoch kann WEISER 1966, 216, zumindest in die Richtung der hier vorgelegten Interpretation formulieren: „Weil Gott das Recht liebt [...], soll sich der Mensch eines sittlichen Lebens befleißigen. Der Charakter des Bundesethos ist durchaus religiös begründet, es ist Gehorsam aus Glauben, nicht utilitaristisch-eudämonistisch motivierte Sittlichkeit.“

<sup>532</sup> Ein חֲסִידִי steht unter besonderer Fürsorge JHWHs; vgl. RINGGREN 1982a, 85.

Subjekt des Verbes ausgeht, geht die Richtung bei הסידיי von JHWH aus, was sich weiterhin in den Duktus der Strophe und der Grundausrichtung des Psalms fügt.

Gottes Bereitschaft (*hæsæd*) schafft die Vertrauens- und Lebensgrundlage, auf der menschlicher *hæsæd* als gleiche Bereitschaft für Gott und Menschen möglich und zu erwarten ist.

So wird *hāsīd* zum Frommen, der selber *hæsæd* bestätigt.<sup>533</sup>

Dem Psalm liegt die Vorstellung einer wechselseitigen Beziehung zwischen JHWH und „seinen Treuen“ im Sinne eines Gebens und Nehmens zugrunde. Das Zuflucht-suchen bei JHWH und die Partizipation am Heil selbst, oder gerade auch durch JHWHs Gerichtshandeln<sup>534</sup> hindurch durch die qualifizierende JHWH-Zugehörigkeit, bedingen sich gegenseitig, wobei das Handeln JHWHs stets zuerst und als dauerhaft wirkendes zu denken ist und die Befähigung zum Geben des „Gerechten“ mit umfasst.

#### ה-Strophe (VV. 8f)

Zu עזב s. auch Strophe ג (V. 25) und Strophe ט (V. 28) • zu אל־תתחר s. Strophe א (V. 1) und Strophe ז (V. 7) • zu מרעים רעע und רעע s. Strophe א (V. 1) und Strophe ט (V. 27) sowie Strophe ה (V. 8) • zu קוה יהוה sowie zu ארץ + ירש and כרת (Nif.) s. Strophe ק (V. 34), zu zweitem Strophe ו (V. 11) • zu קוי יהוה s. auch איבי יהוה in Strophe כ (V. 20).

Die fünfte Strophe bilden zwei Bikola. Das erste ist symmetrisch mit je vier Wörtern pro Kolon aufgebaut. Im ersten Kolon finden sich dabei zwei Imperative verbunden durch die Kopula ו- im parallelen Satzbau (הרף מאף ועזב חמה) „Lass ab vom Zorn und lass den Grimm fahren“. Am Anfang des zweiten Kolons ist zum dritten und damit zum letzten Mal im Psalm mit אל־תתחר („erhitze dich nicht“), das wortwörtlich zuvor auch in den VV. 1.7 Gebrauch findet, ein Vetitiv belegt. Es folgt mit der Imperativkonstruktion אר־להרע („um wahrlich nicht [selbst] Übel zu tun“) die Begründung

<sup>533</sup> STOEBE 1971, 620.

<sup>534</sup> Dass hier auch die Vorstellung eines Gerichtsgedankens als ein für alttestamentliche Texte entscheidendes Traditionsgut mitzudenken ist, wird durch den Gebrauch des Wortes משפט sowie insbesondere auch durch V. 33 deutlich. Zur Gerichtsthematik in diesem Vers vgl. Ruiz 2015, 43 (2009, 211): „Die Erwähnung des Rechts führt das Thema des Gerichts ein, das in diesem Teil wichtig ist. Das Recht fordert eine Gerichtsinstanz, die entscheidet, ob das Recht eingehalten wurde oder nicht. In diesem Kontext lässt die Aussage, dass der Herr ‚seine Getreuen nicht verlassen wird‘, eine rechtliche Lage ahnen, in welcher der Gerechte göttliche Hilfe nötig hat. Aber diese Hilfe und dieser Schutz werden ‚für immer‘ (Vers 28c) sein, das heißt, es handelt sich nicht um Hilfe in einem konkreten Punkt, sondern um einen dauerhaften Schutz.“ Jedoch ist dazu zu sagen, dass der Gerichtsgedanke insofern kein Hauptaspekt des Psalms darstellt, da er von der in Psalm 37 veranschlagten Überzeitlichkeit der Verheißungen absorbiert und vor dem Hintergrund der eschatologisch konnotierten prädestinatorischen Vorstellung sowie der Herzenstora in diesem Zusammenhang zumindest für die Seite der „Gerechten“ fast schon obsolet wird.

für die vorangehenden Aufforderungen, die zum Ende des ersten Teils allesamt mit verschiedenen Synonymen die hitzige Stimmung besänftigen und durchweg potentiell negativen Handlungs- und Denkweisen vorbeugen wollen, wobei die übrigen Imperative und Vetitive des ersten Teils ebenfalls mit im Blick sein werden. Das zweite Bikolon führt, eingeleitet durch die Konjunktion כִּי, ebenfalls nicht nur die Begründung für das vorangehende Kolon ein, warum man nicht selbst Übel tun beziehungsweise zum Übeltäter werden soll, sondern auch abschließend die Begründung für alle Aufforderungen und Verbote des ersten Teils an. Dabei besteht das erste Kolon lediglich aus drei Wörtern (כִּי־מַרְעִים יִכְרֹתוּן), „Denn die Übeltäter werden ausgerottet werden“), die ganz knapp mittels der bekannten Wurzel כרת (Nif.) das Vergehen der „Frevler“ vorhersagt – hier mit dem Synonym מַרְעִים, das auch in V. 1 verwendet wird und der Wurzel רעע aus dem vorangehenden Kolon, die dort das kennzeichnet, was es nicht zu werden gilt. Es schließt sich mit der Kopula וְ das fünf Wörter umfassende zweite Kolon an, das in nahezu paralleler Struktur den positiven Ausgang der „Gerechten“ beschreibt (הֵמָּה יִירְשׁוּ־אֶרֶץ וְקוֹי יְהוָה), „aber die JHWH-Harrenden, sie werden das Land besitzen“). Sowohl das Subjekt als auch das Verb – mit יִרְשׁוּ+אֶרֶץ das bekannte Gegenstück zu כרת (Nif.) – wird hier aus jeweils zwei Wörtern gebildet und in Mittelstellung des Kolons durch das emphatisierende הֵמָּה, das das Subjekt besonders hervorhebt, unterbrochen. Es wird vermutlich kein Zufall sein, dass ausgerechnet an dieser Stelle ein aus zwei Wörtern bestehendes Synonym für die „Gerechten“ gewählt wird, das Kolon zwei Wörter länger ist und deutlich mehr Wörter für den Ausgang der „Gerechten“ verwendet. Dies mag bereits eine Überleitung zur folgenden und den ersten Teil abschließenden וְ-Strophe sein, die mit וְעוֹד מֵעַט וְאֵין רֵשַׁע („Es fehlt nicht viel und es wird keinen Frevler mehr geben“) einsetzt. Die kurze Dauer des Noch-Bestehens des „Frevlers“ und die überzeitliche lange Dauer des Bestehens des „Gerechten“ werden in V. 9 durch die ungleichen Wortanzahlen der beiden Kola auf syntaktischer Ebene abgebildet und erfahren so besondere Betonung.

In zweierlei Hinsicht stehen sich die Strophen ט und ה besonders nahe. In V. 9 findet sich der erste Beziehungsbegriff zur Beschreibung der „Gerechten“, der auf das besondere Verhältnis zwischen JHWH und den Seinen zielt, das in V. 28 durch die Bezeichnung חֲסִידָיו („seine Treuen“) und daneben weiter in V. 22 („die von ihm Gesegneten“) Ausdruck findet. Des Weiteren findet sich das „Böse“ (רַע) außer in der ט-Strophe (רַע; V. 27) mit Rückbezug auf V. 1 (מַרְעִים) in der vorletzten Strophe des ersten Teils (V. 8). Unmittelbar schließt sich mit אַךְ־לִהְרַע die Schlussfolgerung aller ergangenen Imperative und Vetitive – einschließlich der zuvor in dieser Strophe ergangenen – an. „Um nicht selbst Übel zu tun“ wie die „Frevler“, soll von Zorn und Grimm abgesehen werden so wie all die anderen bis zu dieser Strophe angemahnten Dinge, die getan beziehungsweise nicht getan werden sollen. Damit

wird gleichzeitig das Gegenteil der genannten Vetitive und Imperative als Übel qualifiziert. Jemand, der nicht in voller Fokussierung auf JHWH lebt und sich auf sich selbst und seine Gewalt statt auf JHWH verlässt, wird damit gleichzeitig als Übeltäter charakterisiert, wie durch den Rückbezug auf V. 1 durch die Wiederholung der Wurzel רעע angezeigt wird. So folgt im ersten Kolon des zweiten Bicolons in V. 9 wie bereits in V. 1 die Bezeichnung der als Negativbeispiel dienenden Gruppe מרעים, das heißt in der Verwendung der gleichen Wurzel (רעע) wie die Imperativkonstruktion אַךְ־לֵהֲרַע in V. 8.

Dementsprechend werden den מרעים in V. 9 die קוי יהוה als die „Gerechten“ beziehungsweise die JHWH-Zugehörigen gegenübergestellt. Dabei ist das Partizip Qal (m. Pl.) קוה in der Constructus-Verbindung mit יהוה nicht nur der erste Beziehungsbegriff,<sup>535</sup> sondern die erste Bezeichnung überhaupt, mit der in Psalm 37 die „Gerechten“ beschrieben werden. An hervorgehobener Stelle zu Beginn des Psalms werden „Gerechte“ und JHWH damit in die grammatikalisch engst mögliche Beziehung gestellt, womit ein Vorzeichen für den gesamten folgenden Psalm gegeben wird. קוה im Sinne von „hoffen“ beziehungsweise „harren“ auf Gott stammt aus dem Kontext der Weisheit sowie der Psalmen<sup>536</sup> – im Besonderen aus den Klage-  
liedern des Einzelnen<sup>537</sup>, wo der Beter

angesichts eigener Not und Bedrängnis bekennt [...], daß er JHWH alles anheim stellt, alles von ihm erwartet und ihm allein vertraut. [...] Das Ziel der Hoffnung und Erwartung wird zumeist kaum näher konkretisiert, sondern es ergibt sich selbstredend aus der Klage. Mit dem Bekenntnis ist immer die Hoffnung oder der Wunsch verbunden, daß JHWH eingreifen, helfen und die Situation des Beters verändern möge [...]. Der Beter lebt von der Erfahrung und in der Gewißheit, daß alle, die auf JHWH hoffen, nicht zuschanden werden‘ (Ps 25,5f.). Damit wird zugleich auf ein intaktes Gottesverhältnis insistiert, in dem allein Hoffnung begründet ist.<sup>538</sup>

---

<sup>535</sup> קוה fordert ein Objekt, ist im Qal ausschließlich als Partizip belegt und dies an sechs Stellen: Jes 40,31; 49,23; Ps 25,3; 37,9; 69,7; Threni 3,25. Ausschließlich in Jes 40,31 ist die hier vorliegende enge Constructus-Verbindung belegt; die anderen Stellen belegen den Bezug zu JHWH zumindest durch ein Suffix.

<sup>536</sup> In den Geschichtsbüchern bleibt diese Wendung völlig aus (außer in Gen 49,18, wo sie als Glosse zu bewerten ist); die Belegstellen in der Prophetie sind von der Psalmensprache abhängig. Vgl. WESTERMANN 1976, 620f; WASCHKE 1989, 1227; EBACH 2007, 612.

<sup>537</sup> Vgl. Ps 27,14; 39,8; 40,2; 52,11; 130,5 und die Aufnahme dieser Glaubensgewissheit in Ps 25,5,21.

<sup>538</sup> WASCHKE 1989, 1232.

Gerade in den Psalmen lässt sich קוה als Ausdruck des „Hoffens“ beziehungsweise – wie hier übersetzt – des „Harrens“ als „Bekenntnis der Zuversicht“ lesen.<sup>539</sup> Im Gegensatz zum sonst eher negativen Gebrauch der Wurzel, wo sie unerfüllte Hoffnung beziehungsweise das vergebliche Hoffen ausdrückt, handelt es sich bei der Form mit unmittelbarem Bezug auf JHWH, um eine Weiterentwicklung. Wie in den folgenden Versen aus einer Klage Hiobs ist das Verb in der Regel auf ein Objekt bezogen. Doch erweist sich dort die vermeintliche Rettung letztlich als Trugschluss:<sup>540</sup>

הביטו ארחות תמא הליכת שבא קוֹלֵמו:  
בשו כִּי־בטח באו עדיה ויחפרו:

Die Karawanen von Tema spähten, die Karawanen von Saba, auf sie hofften sie.

Sie wurden zuschanden, denn sie vertrauten<sup>541</sup>. Sie kamen dorthin und wurden enttäuscht.

*(Hiob 6,19f)*

Wenn קוה nun in theologiegeschichtlich jüngeren Texten auf JHWH bezogen wird, wird das Wesen JHWHs selbst zum Hoffungsgrund: Das Wesen JHWHs selbst wird zur Rettung und erst in dieser direkten Verbindung von „hoffen“ und „(auf) JHWH“ erhält die Wurzel ihre uneingeschränkt positive Bedeutung,<sup>542</sup> wie in dieser

<sup>539</sup> WASCHKE 1989, 1232.

<sup>540</sup> Vgl. weiterhin Hi 3,9; 7,2; 30,26; Ps 69,21 sowie beispielhaft Jes 5,2.7; Jer 13,16.

<sup>541</sup> Vgl. Apparat der BHS.

<sup>542</sup> Vgl. WESTERMANN 1976, 628: „Übersehen wir nun die Gebrauchsguppen von qwh im ganzen, so zeigt sich, daß die auf Gott bezogenen Sätze mit diesem Verbum im Bekenntnis der Zuversicht (‘ich hoffe auf dich‘ o.ä.) eine für das Gottesverständnis und Gottesverhältnis des AT charakteristische sprachliche Neubildung darstellen. Wir hatten gesehen, daß qwh pi., wo es nicht auf Gott bezogen ist, ganz überwiegend negativ artikuliert wird. Es wird überwiegend von der enttäuschten oder verlorenen Hoffnung geredet, und es ist gerade dieses negative Reden von der Hoffnung, das im Hiobbuch reflektiert und radikalisiert wird. In diesem gesamten nicht auf Gott bezogenen Gebrauch hat qwh pi. niemals eine Person zum Objekt bzw. ist niemals auf eine Person gerichtet. Es wird niemals auf einen Menschen gehofft, sondern immer nur auf etwas. Was erhofft wird, ergibt sich aus der Situation; in jedem Fall aber ist es etwas wie Heil, Rettung, Licht, Wende der Not o.ä. Davon weicht der auf Gott bezogene Gebrauch des Verbuns ab, in dem sich die Hoffnung direkt auf die Person Gottes richtet: ‚ich hoffe auf dich‘. Eigentlich erfordert das hebr. Verbum das Erhoffte als Objekt; er wird damit verändert, daß an die Stelle des Erhofften der tritt, von dem man es erhofft. Man könnte von einer Breviloquenz sprechen: Gott ist dann der, dessen Wesen Helfen und Retten ist. Wo sich aber das Hoffen auf Gott richtet, wird von diesem Hoffen an allen Stellen ohne jede Ausnahme positiv gesprochen. Es spiegelt sich in dieser Wendung die Geschichte Israels mit seinem Gott, in der dieser Gott für sein Volk die Hoffnung geworden ist.“

Strophe in V. 9. Hier ist nun nicht mehr der Landbesitz oder ein anderes materielles Gut das Objekt des Hoffens, sondern das auf JHWH Harren steht nun an primärer Stelle. Diese Entwicklung deutet darauf hin, dass „sich in dieser Wendung die Geschichte Israels mit seinem Gott, in der dieser Gott für sein Volk die Hoffnung geworden ist“, widerspiegelt.<sup>543</sup> Damit einhergehend lässt sich zugleich – wie in Psalm 37– wiederum eine Weiterentwicklung der Vorstellung der „auf JHWH Harrenden“ zu einer Bezeichnung der „Gerechten“ in Opposition zu den „Frevlern“ festmachen.<sup>544</sup> Dass in Ps 37,9 das Partizip von קוה verwendet wird, also eine grammatikalische Form, die einen dauerhaften Zustand ausdrückt, unterstreicht das gewordene und dem Psalm schließlich zugrundeliegende, tiefe Vertrauen auf die Zuwendung JHWHs zu den Seinen. Dies ist nochmals eine Erweiterung zu Belegen wie beispielsweise in Ps 40,2, wo das Hoffen zwar in einer *figura etymologica*, aber dennoch in einer finiten Verbform ausgedrückt wird, als Zeichen des immer wieder neuen Hoffnungsetzens.<sup>545</sup>

Auch diese Strophe kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die erfahrbare Wirklichkeit der „Gerechten“ noch nicht die prophezeite Zukunft ist, doch zeugt sie fest von der Glaubensgewissheit und dem Vertrauen darauf. Dementsprechend wird in V. 9 – neben einer Bezeichnung für die „Gerechten“ ebenfalls erstmalig im Psalm – die refrainartig wiederholte Wendung der Landverheißung für die „Gerechten“ יִרְשׁוּ־אֶרֶץ neben der Vernichtungsankündigung für die „Frevler“ mit כרת (Nif.) angeführt. Aus dem Vertrauen heraus in die prädestinierte eschatologische Zukunft kann die gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung mit aller Anfechtung von den „Frevlern“, die allen Grund geben würde zu Zorn und Grimm, überdauert und an JHWH festgehalten werden.<sup>546</sup>

---

<sup>543</sup> WESTERMANN 1976, 628f.

<sup>544</sup> Vgl. WESTERMANN 1976, 626.

<sup>545</sup> Vgl. WASCHKE 1989, 1229, der mit Ernst Jenni auf den Bedeutungsunterschied „zwischen Ptz. als ‚ein andauerndes absolutes Ausgerichtet-Sein‘ und finitem Verb als ‚ein immer neues ... Hoffnung-Setzen‘“ verweist.

<sup>546</sup> Vgl. auch KECK 1996, 828, jedoch ohne einen wie auch immer gearteten Verdienstgedanken: „But to live eschatologically means not only to live *for* the future but also to live *by* the future. Living by faith and hope has a profound impact on the present in terms of emotion and behavior“.

### 7-Strophe (VV. 35f)

Zu *אין* s. auch Strophe *אין* (V. 13), *אין* (V. 2), *אין* (V. 34) und *אין* (V. 37) • zu *אין* sowie zu V. 36 s. auch Strophe *אין* (V. 10).

Die zwanzigste Strophe besteht aus zwei Bikola und insgesamt zwölf Wörtern, die gleichmäßig mit jeweils drei Wörtern auf jedes Kolon verteilt sind. Auch der Aufbau der vier Kola ähnelt sich stark: Es wird ausschließlich im Verbalstil formuliert, ein Verb steht stets an erster Position jedes Kolons, das zweite Kolon ist in beiden Fällen durch die Kopula *ו* angeschlossen und das jeweils erste Verb der beiden Bikola formuliert in der 1. P. c. Sg. Die beiden Kola des ersten Bikolons stimmen darüber hinaus überein, indem nach dem eröffnenden Verb jeweils ein Objekt gefolgt von einem näherbestimmenden Adjektiv folgt (ראיתי רשע עריץ ומתעלה כארז הרענן), „Ich werde einen gewalttätigen Frevler gesehen haben, und er schoss empor wie die saftigste Zeder“). Auch im zweiten Bikolon ist in beiden Kola eine weitere Gemeinsamkeit auszumachen: Hier folgt nach dem ersten Verb an dritter Position der beiden Kola ein zweites Verb (*אין*<sup>547</sup> mit Suf. der 3. P. m. Sg. und מצא Nif. Perf. 3. P. m. Sg.). In Mittelstellung findet sich im ersten Kolon die Interjektion *הנה*, im zweiten Kolon die Verneinung *לא*. Beide werden eingeleitet durch die Kopula *ו* (ואעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא), „Und als ich weiterzog, siehe, war er nicht vorhanden und ich suchte ihn, aber er wurde nicht gefunden“). Sowohl die gleichmäßige Wortaufteilung auf alle vier Kola als auch die gleiche Satzstruktur der einzelnen Kola erzeugen eine ruhige Stimmung, die sich stimmig zur Semantik verhält. Denn die 7-Strophe enthält neben der 1-Strophe eines von zwei Selbstzeugnissen des fiktiven Ichs, nachdem hier das baldige Verschwinden der „Frevler“ mit der eigenen Erfahrung bekundet wird.

Psalm 37 gibt mit der Beschreibung der erfahrbaren Wirklichkeit allerlei Gründe an, warum an der Gerechtigkeit JHWHs und seiner Zuwendung gezweifelt werden kann, und versucht dabei, das angesprochene Du davon abzuhalten, selbst vor dem Hintergrund der erfahrbaren Ungerechtigkeit und der Anfeindungen seitens der „Frevler“ in „frevlerisches“ Verhalten zu verfallen, wie es in Strophe 7 durch die Formulierung *אך־לֹא־תַעֲשֶׂה* („um nicht selbst Übel zu tun“, V. 8) auf den Punkt gebracht wird. Im zweiten Teil der Strophe (V. 9) wird erstmalig die refrainartige, eschatologisch konnotierte Landverheißung an die „Gerechten“ gepaart mit der Vernichtungsvorhersage für die „Frevler“ als die eine schlechthinnige Begründung entgegengesetzt. All die Ermahnungen, Verbote und Belehrungen innerhalb des Psalms zeugen davon, wie sehr darum gerungen wird, ob sich die Verheißung

---

<sup>547</sup> Vgl. zur Partikel *אין* als „Wurzel“ Anm. 256.

JHWHs an die „Gerechten“ als richtig erweist und eintreten wird. Daher wird auf sprachlicher Ebene auf ein weiteres stilistisch wichtiges Element zurückgegriffen, das in besonderer Weise als Garant für diese eschatologische Verheißung eintritt: Neben der 1-Strophe ist die 7-Strophe die einzige, die mit Formulierungen in der 1. P. c. Sg. ein autobiographisches Zeugnis enthält, das der verstärkten Beteuerung dient.<sup>548</sup>

Im ersten Kolon bezeugt das Ich das übermächtige Dasein und Wirken des „Frevlers“, das mit einer gewalttätigen und emporschießenden, saftigsten Zeder (V. 35) verglichen wird. Auf diese Art und Weise beschreibt das Ich den „Frevler“ und will ihn so „gesehen“ (ראה) haben. Nach dem zweiten Bikolon erweist sich dieses Wirken jedoch als brüchig, denn auch hier bezeugt das Ich, wie es den „Frevler“ und dessen Stelle plötzlich nicht mehr auffinden konnte und er verschwunden war (V. 36). Der Vergleich des „Frevlers“ mit einer Zeder, dem Baum der nach den alttestamentlichen Traditionen als mächtigster und gar königlicher Baum gilt – dann an dieser Stelle wohlmöglich auch noch unterstrichen durch das Adjektiv רענן im Superlativ („saftigste Zeder“) – kann kraftvoller und eindrücklicher nicht ausfallen.<sup>549</sup> Das Bild wird nicht nur vor dem Hintergrund der auch sonst im Psalm häufig verwendeten aus der Natur entnommenen Vergänglichkeitsmetaphern gewählt sein. Wenn es allein um den Aspekt der Vergänglichkeit gegangen wäre, hätte ähnlich wie in V. 2 auf ein eher kümmerliches Pflänzchen wie „Gras“ zurückgegriffen werden können. Hier scheint es jedoch kein Zufall zu sein, dass das wohl mächtigste Bild aus der Natur und das Ich-Zeugnis zusammenfallen. Denn es scheint neben den eher objektiven Belehrungen einer besonderen Überzeugungskraft zu bedürfen, sodass alle Register gezogen werden, indem sich in der 7-Strophe ein Ich für die eintretende Verheißung verbürgt und zugleich die damit einhergehende Vernichtungsaussage für die „Frevler“ bis aufs Höchste gesteigert wird. Denn all ihre Macht hat keinen Erfolg und kann der Vernichtung nicht vorbeugen, ja sie ist stattdessen sogar Grund dafür.<sup>550</sup> Das, was hier verbürgt wird, ist eine

---

<sup>548</sup> So auch alle einschlägigen Kommentare; vgl. beispielhaft DE WETTE 1856, 235; KRAUS 1978a, 442; HOSSFELD / ZENGER 1993, 238.

<sup>549</sup> S. dazu das Zitat in Anm. 550.

<sup>550</sup> Vgl. auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 238: „Die immergrüne Zeder gilt wegen ihres mächtigen Wuchses und ihrer außergewöhnlich langen Lebenszeit als ‚Königin der Bäume‘, ja als ‚Gottesbaum‘ (Ps 104<sup>16</sup>) von schier unerschöpflicher Vitalität (vgl. Ez 17<sup>22-24</sup>). Daß eine in voller Kraft

radikale Weltveränderung[, bei der] selbst der größte und gewaltigste Baum, die Zeder, [...] spurlos ausgerottet [wird ...]; nichts bleibt von ihr übrig. Wie in der Natur so in der Geschichte: Die Zukunft der jetzt so gewaltigen Frevler ist totaler Untergang; alle zusammen werden plötzlich und gründlich von Gott vernichtet. Umgekehrt wird in warmer Trostpredigt dem Gerechten in seiner Notzeit baldige Errettung zugesagt.<sup>551</sup>

Die Aussagekraft der Strophe wird zusätzlich sowohl durch den sehr ruhigen und vertrauenserweckenden Ton wie auch durch weitere inhaltliche Details verstärkt: So steht das zweite Bikolon inhaltlich in Verbindung zur 1-Strophe (V. 10), in der der angeredeten 2. P. Sg. vorausgesagt wird, dass der „Frevler“ bald nicht mehr sein (ebenfalls mit אִי) und auch die Stelle, an der sie zu finden waren, nicht mehr auffindbar sein wird. Im Vergleich zu V. 10 ist V. 36 neben dem Personenwechsel eine kleinere Steigerung zu entnehmen: Es ist nicht mehr „die Stelle“ (מִקוֹמוֹ) des „Frevlers“, die nicht mehr auffindbar ist, sondern der „Frevler“ ist nun selbst direktes Objekt. Natürlich ist auch der Personenwechsel selbst klimaktisch zu lesen. Es ist nun das Ich selbst, das Zeugnis darüber ablegt und sich damit selbst dafür verbürgt, dass das Ende der „Frevler“ eintreffen wird. Auch wird in dieser Strophe die noch sehr unkonkrete Zeitangabe וְעוֹד מֵעַתָּה, die in V. 10 gegeben wird, metaphorisch intensiviert. Aus einer kleinen Weile wird nur noch ein Moment. Im Vorbeigehen ist die Stärke und Macht des „Frevlers“ dahin und er ist verschwunden. Die folgende 2-Strophe konkretisiert im Anschluss die zeitliche Dimension des Verschwindens, indem nach V. 38 den „Frevlern“ die Zukunft versagt wird und das Verschwinden damit dauerhaften Charakter erhält (V. 38).

Nicht unbedeutend ist darüber hinaus auch das verwendete Verb רָאָה (Qal, „sehen“) in V. 35, das zum einen im Zuge des anderen Ich-Zeugnisses in der 1-Strophe (V. 25) vorkommt, zum anderen in den beiden die 2-Strophe rahmenden Strophen ק (v. 34) und 2 (V. 37) begegnet und weiterhin in Strophe 1 (V. 13). In V. 13 ist es JHWH, der den Tag des Gerichts an den „Frevlern“ kommen sieht, in den VV. 34 und 37 wird dem angesprochenen Du vorhergesagt, dass es bei der Vernichtung der

---

stehende Zeder von einem Tag auf den anderen so verschwindet, daß man nicht einmal mehr den Standort oder irgendwelche Reste von ihr finden kann, ist unvorstellbar und unglaublich. Aber von Menschen, die mit ihrer Macht und in ihrer Gewalt wie solche Zedern unumstößlich schienen, gibt es die: daß sie von heute auf morgen entmachtet und vom Thron ihrer Gewalt gestoßen werden (vgl. Ps 147<sup>6</sup> Ijob 20<sup>6f</sup> Jes 41<sup>12</sup>).“

<sup>551</sup> OEMING 2000, 209.

„Frevler“ zusehen wird beziehungsweise wird es innerhalb der letzten Imperativkette dazu aufgerufen, sich weiterhin an den Idealen des Gerechtheits zu orientieren. V. 35 dagegen verbindet das Verb רָאָה mit dem Ich des Psalms und ist wie auch der Beleg in V. 34 mit der 2. P. m. Sg. als Subjekt, da sie alle drei in Verbindung mit Vernichtungsaussagen über die „Frevler“ stehen, auf einer Linie mit dem ersten Beleg in V. 13 mit Gott als Subjekt zu lesen.<sup>552</sup> Sowohl dem Ich (V. 35) als auch dem Du (V. 34) wird das Einnehmen einer göttlichen Perspektive zugesprochen. Das, was Gott bereits sieht, werden die „Gerechten“ sehen und sieht auch das Ich.<sup>553</sup> Während רָאָה (Qal) in V. 34 im Imperfekt steht und so als zukünftiges Geschehen gelesen werden kann, stellt sich die Frage, wie das Perfekt von רָאָה in V. 35 zu verstehen ist. Das autobiographische „Sehen“ mutet an dieser Stelle im Zusammenhang mit dem Verbürgen für die Verheißung fast schon prophetisch an.

Für das Verständnis des Psalms und insbesondere auch für diese Strophe ist die Interpretation der verwendeten Tempora, neben der inhaltlichen Ebene, von nicht geringer Bedeutung. Viele Übersetzungen des Psalms verharren überwiegend im Präsens und geben diese Strophe entsprechend im Tempus einer einfachen Vergangenheitsform (Präteritum oder Perfekt beziehungsweise ein äquivalentes Tempus) wieder. Doch dadurch wird versäumt, die inhaltliche Ausrichtung des Psalms auf die eschatologische Zukunft im Beieinander von Schon-Jetzt und Noch-Nicht abzubilden, wonach Verse wie die 7-Strophe eher als Futur II oder ähnlich des englischen *Future Perfect*, also der vorzeitigen beziehungsweise abgeschlossenen Zukunft, aufgefasst werden müssten.<sup>554</sup>

---

<sup>552</sup> In V. 25 findet sich רָאָה ebenfalls mit der 1. P. c. Sg. als Subjekt; jedoch ist an dieser Stelle nicht von einer künftigen Vernichtungsaussage die Rede und damit bei der Bewertung außen vor zu lassen.

<sup>553</sup> Vgl. dazu auch RUIZ 2015, 49f (2009, 225): „Der Gebrauch des Verbs ‚sehen‘ ist ein weiteres Mal Träger eines bestimmten Sinngehalts des Psalms, welcher sich durch die Situation des Adressaten erklärt. Die zornige Reaktion des ‚Schülers‘ geht aus der ethischen Unordnung hervor, welche er in der Realität *sieht*. Der Psalm versucht ihn zu befähigen, darüber hinaus zu *sehen*, indem er ihn zuerst die Perspektive des Herrn einnehmen lässt, der die Zukunft *sieht* (Vers 13); und dann die des Lehrers, der – ausgehend von den Zeichen, die er *sah* – beobachtet, wie der Gerechte wegen seines Glaubens gesegnet wird (Vers 25–26) und wie der Frevler vernichtet wird (Vers 35–36).“

<sup>554</sup> S. zum Gebrauch des Perfekts als Futur II LETTINGA 2008, §72.b.6, und insgesamt insbesondere LOHFINK 1977, 77f, sowie Kap. III.3.1.

### ג-Strophe (VV. 25f)

Zur 1. P. Sg. s. auch Strophe ט (VV. 35f) • zu טאה s. auch Strophe י (V. 13), Strophe ק (V. 34), Strophe ר (V. 35) und Strophe ש (V. 37) • zu עזב s. auch Strophe ח (V. 8), Strophe ט (V. 28) und Strophe צ (V. 33) • zu זרע s. auch Strophe ט (V. 28) • zu חנן und ליה s. auch Strophe ל (V. 21) sowie ferner Strophe ו (V. 11) und Strophe ח (V. 14) • zu ברכה s. v.a. Strophe ל (V. 22).

Die vierzehnte Strophe besteht aus insgesamt 17 Wörtern mit elf im ersten und sechs im zweiten Vers. Aufgrund des im Verhältnis überlang erscheinenden ersten Strophenteils werden die letzten drei Wörter (וּזְרַעוּ מִבְּקֵשׁ-לֶחֶם, V. 25c, „(noch) seine Nachkommenschaft nach Brot verlangen“) in der Forschung häufig innerhalb des Psalms umgestellt oder seltener sogar als Glosse ausgeschieden,<sup>555</sup> wodurch allerdings die poetische Struktur des Verses zerstört wird: V. 25 besteht aus zwei Versteilen im Verbalstil und ist als Bikolon zu lesen, bei dem das zweite Kolon bewusst länger gestaltet zu sein scheint.<sup>556</sup> Innerhalb des Verses bilden die ersten beiden Wörter des zweiten Kolons, וְלֹא רֵאִיתִי („und nicht/weder habe ich gesehen“) nicht nur aufgrund der Wortzahlen, sondern auch syntaktisch, die Mitte.<sup>557</sup> So läuft der erste Teil (נָעַר הָיִיתִי גַם-זֶקֶנָה) „Ich war ein junger Mann, auch bin ich alt geworden“) darauf zu und so ist der restliche Teil des zweiten Kolons (וּזְרַעוּ מִבְּקֵשׁ-לֶחֶם) „(weder) einen Gerechten verlassen gesehen (noch) seine Nachkommenschaft nach Brot verlangen“) von diesem Glied abhängig. Der erste und der zweite Teil des zweiten Kolons sind insofern parallel aufgebaut, als dass sie jeweils zwei Wurzeln enthalten; zunächst mit dem fiktiven Ich des Psalms im Perfekt und schließlich mit dem „Gerechten“ als Subjekt zwei Partizipien. Auch sind diese Phrasen in sich parallel aufgebaut. Im ersten Kolon sind es die Parallelisierung von „jung“ und „alt“ sowie die beiden Verben in der 1. P. Sg., im zweiten Teil des zweiten Kolons ist es die doppelte Folge von einem Substantiv mit folgendem Partizip. Das sich anschließende zweite Bikolon mit vier Wörtern im ersten Kolon (כָּל-יְמֵי הַיּוֹם הוֹנֵן וּמְלוּהָ) „alle Tage ist er mildtätig und leiht aus“) und zwei im zweiten (וּזְרַעוּ לְבִרְכָה) „seine Nachkommenschaft ist zum Segen“) enthält im ersten Kolon zunächst zwei Partizipien wie bereits im letzten Kolon des vorangehenden Trikolons und einen Nominalsatz im zweiten Kolon. Es fällt auf, dass die Ich-Teile im Verbalstil mit Perfekt formuliert sind, wohingegen die Teile, bei denen der „Gerechte“ Subjekt ist, nominal und zumeist (bis auf das letzte Kolon) mit

<sup>555</sup> Vgl. dazu Anm. xlv in Kap. I.

<sup>556</sup> GOLDINGAY 2006, 528, oder CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 264, wie auch die Versteilung der Masoreten lesen – vermutlich aufgrund der Teilverslänge – V. 25 daher als Trikolon und trennen die letzten drei Wörter als drittes Kolon ab. Vielmehr sind jedoch das dortige zweite und dritte Kolon zusammen als zweites Kolon von V. 27 zu lesen.

<sup>557</sup> Wollte man in V. 27 ein Trikolon lesen, so müsste man aufgrund dessen eher die beiden ersten Wörter des zweiten Kolons als separates Kolon werten; semantisch und grammatikalisch sind sie jedoch unselbstständig genauso wie die noch folgenden Wörter im Vers, weshalb es sich um ein Kolon handelt.

Partizipien gestaltet sind. Darin bildet sich das Nebeneinander von „allgemeingültige[r], erfahrungsgemäße[r] Tatsache“ der Schilderung der 1. P. c. Sg. und „stetige[r], ununterbrochene[r] Ausübung der Tätigkeit“ auf Seiten des „Gerechten“.<sup>558</sup>

Auch die 1-Strophe enthält ein Ich- Zeugnis, das vermutlich aber im Gegensatz zur 7-Strophe weniger als Garant der Verheißung zu werten ist, denn als Beschreibung des „Gerechten“, wie es an vielen Stellen im Psalm geschieht, mit dem einzigen Unterschied des Personenwechsels von der 3. P. m. Sg. zur 1. P. c. Sg. Die 1-Strophe ist neben Strophe 7 die einzige Strophe im Psalm, die zumindest im Ansatz etwas über das soziale Umfeld der „Gerechten“ zu verraten scheint. Bereits zuvor wurde festgestellt,<sup>559</sup> dass es sich bei der „Armut“ der „Gerechten“ nicht um eine materielle Armut handeln wird, sondern vielmehr um eine geistige Haltung. Diese Annahme wird durch die Strophen 7 und v.a. 1 unterstrichen. Im Gegensatz zur 7-Strophe, die das Verhalten in Gegensatz zu dem der „Frevler“ stellt, beleuchtet die 1-Strophe lediglich die „Gerechten“ und fokussiert sich dabei im Wesentlichen auf zwei Aspekte einer materiellen Armut, die auf die „Gerechten“ beide nicht zuzutreffen scheinen: zum einen Hunger / Mangel an Nahrung (vgl. ferner auch V. 19) und Mangel an Geld / finanzieller Absicherung. Das Ausbleiben von beidem wird unter den Vorsatz des nicht Verlassenseins von JHWH gestellt, wie es auch in den VV. 28 und 33 (Str. 10 und 11) geschieht, und drückt damit aus, dass dies nicht nur die eschatologische Rettung meint, sondern auch die reinen menschlichen (materiellen) Grundbedürfnisse, derer ein Mensch zum Leben bedarf. Während beim ersten Strophenteil (V. 25) nicht gänzlich klar ist, ob es sich bei der Aussage des Ichs um eine Beschreibung der Gegenwart oder es sich um einen Garant der Verheißung wie in V. 35f handelt, hat der zweite Strophenteil (V. 26) ganz klar die gegenwärtigen Verhältnisse im Blick, was die Verbindungen zu V. 21 zeigt, in dem sich eine Kurzform von V. 26 findet. Aber auch V. 25 scheint bewusst an dieser Stelle nicht nur wie V. 19 auf die Zukunft zu weisen, sondern die Zukunft bereits in der Gegenwart anzeigen zu wollen. Denn im Gegensatz zu V. 19 (ובימי רעבון יִשְׂבְּעוּ) „und in Tagen von Hunger werden sie satt werden, Qal Impf., 3. P. m. Pl. von שָׂבַע) wird

---

<sup>558</sup> CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 264.

<sup>559</sup> S. die Kommentierung der Strophe 1 und 7 sowie 11.

hier nicht im Imperfekt formuliert, sondern mit Partizipien als Ausdruck von Dauerhaftigkeit (עזב, Nif. Ptz. m. Sg. abs. und בקש, Pi. Ptz. m. Sg. abs.). Dennoch wird in V. 25 ebenso wie in VV. 35f das Perfekt verwendet, wohinter sich für diese Strophe die dem Psalm eigene Verwobenheit von Schon-Jetzt und Noch-Nicht vermuten lässt.<sup>560</sup>

Die gesamte Strophe enthält durch die positiven Aussagen über die „Gerechten“ einen Gegenpol zur vermeintlichen Erwartung, die die erfahrbare Gegenwart hervorbringen könnte. Insbesondere diese Strophe stellt heraus, dass die „Frevler“, wie der Psalm an verschiedensten Stellen betont, zwar die Überhand haben, die „Gerechten“ jedoch nicht mittellos sind. Mittellos darf jedoch nicht insofern verstanden werden, als dass aktiv mit diesen Mitteln gegen die „Frevler“ vorgegangen werden darf. Dagegen wendet sich Psalm 37 strikt. Es geht vielmehr an diesem Punkt um das soziale Miteinander. Der Psalm spielt mit den unterschiedlichsten Bezeichnungen sowohl für die „Gerechten“ als auch für die „Frevler“ und verwendet gerade nicht alleine nur die prominenten Chiffren צדיקים und רשעים. Die genauere Betrachtung der über diese Chiffren hinausgehenden Bezeichnung innerhalb der Strophenkommentierung hat gezeigt, dass die Begriffe allesamt – im Positiven auf Seiten der „Gerechten“ wie im Negativen auf Seiten der „Frevler“ – immer auch auf das gesellschaftliche Zusammenleben zielen, wozu zum einen JHWH gehört, aber auch die anderen Mitmenschen.

In V. 25 wird festgestellt, dass der „Gerechte“ nicht an Hunger zu leiden hat, und in V. 26 geht es um das mildtätige Sein (הגן, Qal Ptz.) und Ausleihen (לוה, Hif. Ptz.). Demnach scheint es dem „Gerechten“ finanziell nicht schlecht zu ergehen, und er scheint über finanzielle Mittel zu verfügen, die es ihm überhaupt erst ermöglichen, mildtätig zu geben und auszuleihen. Als mildtätiges Geben kann הגן vor dem Hintergrund von V. 21 (Str. ל) gelesen werden, nach der der „Gerechte“ mildtätig ist und gibt (הגן und נתן, beides Ptz. Qal). Dort wird eben dieses Handeln in den Gegensatz zum Handeln des „Frevlers“ gesetzt, der nicht an andere verleiht, sondern sich bei anderen etwas borgt (ebenfalls לוה, Pi. [!] Ptz.), jedoch *nicht* zurückgibt (שלם, Pi. Impf.).

---

<sup>560</sup> S. zur Zeitstruktur Kap. III.3.1. sowie konkret zu den VV. 35f die Ausführungen zu Strophe 7.

Sowohl der Leihende als auch der Entleihende kann im Leihprozess zwei Interessen verfolgen: Entweder die Selbstbereicherung durch nicht Zurückgeben oder den Erlass von (hohen) Zinsen oder aber ein soziales Interesse, das auf Vertrauen und Mitmenschlichkeit beruht. Der „Frevler“ wählt – entsprechend seines Seins – den Weg der Selbstbereicherung und Ausbeutung, indem er das Entliehene nicht zurückgibt.<sup>561</sup> Dagegen steht der „Gerechte“ mit seinen Leihgaben für andere ein, wie es die VV. 21 und 26 verraten. Um dem Kontrast zwischen „Gerechtem“ und „Frevler“ möglichst starken Ausdruck zu verleihen, nimmt V. 26 die beiden Wurzeln *הגן*, das schon in V. 21 für den „Gerechten“ steht, und *לוה*, in V. 21 Ausdruck des Handels des „Frevlers“, zusammen, bezieht beides auf den „Gerechten“, wendet *לוה* ins Positive (Wechsel vom Pi. zum Hif.!) und stellt so den Unterschied heraus.<sup>562</sup> Wo der „Frevler“ sich ausleiht und sich durch das nicht Zurückgeben daran bereichert, verleiht der „Gerechte“. Dies tut er jedoch nicht einmal, um sich ebenfalls durch Zinsen selbst daran zu bereichern, sondern allein um Barmherzigkeit zu üben. So stehen die VV. 21 und 26 in doppelter Weise im Positiven gegen das Verhalten des „Frevlers“.<sup>563</sup>

Schon die Verwendung der Partizipien unterstreicht, dass es sich dabei um keinen einmaligen Akt, sondern um eine Charaktereigenschaft eines „Gerechten“ handelt. Dies wird noch einmal durch die autobiographische Beschreibung dessen hervorgehoben, die die Spanne eines ganzen Lebens umfasst (נער הייתי גם־זקנתי, „Ich war ein junger Mann, auch bin ich alt geworden“). Sowohl die fortwährende Zuwendung JHWHs zum „Gerechten“ – einschließlich der menschlichen Grundbedürfnisse – wie aber auch die fortwährende Sorge des „Gerechten“ für seinen Mitmenschen wird vom Ich des Psalms bezeugt.

<sup>561</sup> Ähnlich auch WEISER 1966, 216, CRAIGIE 1983, 298, HOSSFELD / ZENGER 1993, 236, oder BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 185, zu VV. 21f.

<sup>562</sup> S. auch Dtn 15,6; 28,12, wo ebenfalls ein Zusammenhang von „Segen“ (dort „gesegnet werden“: *ברך* [Pi.]) und „Leihen“ (in Kap. 15 „gegen Zinsen ausleihen“, *עבט* [Qal]) besteht; s. auch u. Strophe *ל*.

<sup>563</sup> Vgl. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 266f: „Bemerkenswert ist die Reihenfolge der Partizipien. Zuerst wird *הוֹגֵן* (Qal Ptz.), dann *מְלוֹה* (Hif'il Ptz.) verwendet. Dadurch wird deutlich, dass das Ausleihen keinen eigenen utilitaristischen Lauf hat, bzw. keinen eigenen Vorteil oder Interessen sucht, sondern vielmehr ein Ausdruck bzw. Vollzug des *הוֹגֵן* ist. Denn das Verb *הגן* [...] ist aktive Annahme und aktiver Gnadenerweis. [...] Der Notleidende ist nicht Objekt des Ausnutzens und Ausbeutens, sondern des Helfens und Tröstens.“

Die fortwährende Dauer umfasst nach Strophe 1 nicht nur die gegenwärtige Generation, sondern auch ihre Nachkommen, was den Aspekt der Charaktereigenschaft betont. Nach V. 26 handeln auch die Nachkommen „zum Segen“ (זרעו לברכה), womit hier wohl die barmherzige Sorge für die anderen in der Gesellschaft gemeint sein wird.<sup>564</sup> Das Substantiv ברכה findet sich mit der Wurzel ברך ebenfalls in Strophe 2 in verbaler Form und gibt von dort Auskunft, wie es in V. 26 zu verstehen ist. Nach V. 22 sind es die von JHWH Gesegneten, die das Land besitzen werden (מברכיו יירשו ארץ, Pu. Ptz. m. Pl. mit Suff. 3. P. m. Sg. = JHWH). Nach dem Gesamtduktus des Psalms (s. insb. Strophe 2, 3 und 4) ist der Urheber für das Gerechtsein des „Gerechten“ JHWH, und so ist letztlich auch er verantwortlich für den eschatologischen Landbesitz der „Gerechten“ und nicht deren eigenes Verhalten oder Handeln. Das Auserwähltsein zum „Gerechten“ wirkt sich jedoch auf ihr Handeln aus – pointiert formuliert: nach Psalm 37 scheint JHWH in ihnen zu wirken, da er ihre Bestimmung wirkt. In diesem Sinne ist auch das mildtätige Geben der VV. 21 und 26 zu verstehen, worauf לברכה verweist. Durch ihre Bestimmung haben die „Gerechten“ in der Gemeinschaft eine von JHWH gewirkte karitative Rolle inne, die sich darauf konzentriert, Bedürftigen – auch finanziell – zu helfen und sie zu unterstützen.<sup>565</sup>

Nimmt man die beiden Strophen mit den autobiographischen Zeugnissen, 1 und 2, zusammen, so fällt auf, dass sie gegenseitig ein Pendant zur anderen sind. Wo in der einen Strophe der florierende und zugleich untergehende „Frevler“ im Mittelpunkt steht, der seine Macht nach außen kehrt, so ist es in der anderen Strophe der selbstlos und dauerhaft handelnde „Gerechte“, der im Stillen sowohl die Gemein-

---

<sup>564</sup> So auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 266f: „Sie [= die „Gerechten“] haben ein hervorragendes Ethos und sind nicht nur sensibel für die Not anderer, sondern auch sehr objektiv und pragmatisch orientiert. Sie sind Betrachter der Not derer, die nur verbal ihre Hilfewünsche äußern, sondern sie handeln konkret mit ihrer ganzen Kraft zum Wohl ihrer Mitmenschen. Ihre Kinder haben die Werke der Barmherzigkeit vom gerechten Vater von Kindheit an gelernt. Deswegen sind auch sie ein Segen für die Welt. Dies hat der Dichter während seines Lebens von Jugend an bis ins Greisenalter beobachten können. Davon legt er Zeugnis ab.“

<sup>565</sup> Für eine gemeinschaftsförderliche Rolle innerhalb der Gesellschaft sprechen sich dezidiert auch GOLDINGAY 2006, 528, und HOSSFELD / ZENGER 1993, 237, mit Bezug auf Gen 12(2) aus – so auch KITTEL 1929, 138 –, der Segensverheißung und -bedeutung für andere der Nachkommen Abrahams und Ps 21,7 mit der gerechten Würde, die dort dem König zukommt, was hier sicherlich beides im traditionsgeschichtlichen Hintergrund eine Rolle spielt. Bei KECK 1996, 829, und OEMING 2000, 208, klingt ebenfalls eine göttliche Urheberschaft an.

schaft mit seinen Mitmenschen als auch mit JHWH pflegt. Alle äußerliche, weltliche Macht nützt dem „Frevler“ jedoch im Endeffekt nichts; das was zählt, ist die innerliche, von Gott gegebene Macht, die überdauern und sich durchsetzen wird.<sup>566</sup>

### ל-Strophe (VV. 21f)

Zu מברכיו *und* ליה *und* חגן *s. v.a. auch* Strophe ג (VV. 26[ff]), Strophe ו (V. 11) *und* Strophe פ (V. 14) • zu מקלליו *s. auch* die dritte Form mit Suffix der 3. P. m. Sg., חסידיו, *in* Strophe ס (V. 28) • zur Vorstellung von ברכה („Segen“) *s. auch* die Ausführungen zu Strophe ו *und* Strophe ש • zu den Wendungen ארץ + ירש *und* כרת (Nif.) *s. v.a.* Strophe ו (V. 11).

Die elfte Strophe besteht aus zwei Bikola mit sieben Wörtern im ersten und sechs Wörtern im zweiten Bikolon. Die beiden ersten Kola enthalten jeweils vier Wörter, das zweite Kolon des ersten Bikolons drei und das des zweiten lediglich zwei. Beide Bikola sind antithetisch zueinander aufgebaut und kontrastieren zunächst ein für die jeweilige Gruppe charakteristisches Verhalten – entsprechend durch Partizipien gekennzeichnet – und weiterhin den prophezeiten Ausgang der jeweiligen. V. 21 enthält, das Subjekt rahmend, erst ein Partizip (Pu‘al) und dann ein verneintes Imperfekt (למה רשע ולא ישלם), „Es leiht (sich) der Frevler aus, aber leistet keinen Ersatz“. Die zweite Vershälfte setzt mit dem Subjekt ein und lässt zwei Partizipien (beide Qal) folgen (וצדיק חונן ונותן), „der Gerechte aber ist mildtätig und schenkt“. Auf beiden Seiten wird das Handeln also mit zwei Ausdrücken beschrieben. V. 22 ist nicht nur antithetisch, sondern auch parallel aufgebaut. Den Anfang macht die Konjunktion כי, die hier kausative oder affirmative Bedeutung haben kann. Es folgt daraufhin die refrainartige Landverheißung beziehungsweise Vernichtungsprophezeihung in leicht variiert Form, indem statt der üblichen Chiffren zwei auf JHWH hin suffigierte Partizipien zur Bezeichnung und zur näheren Beschreibung der beiden Gruppen verwendet werden (כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו), „Denn die von ihm gesegnet sind, werden das Land besitzen, die aber von ihm verflucht sind, werden ausgerottet werden.“. Beide Bikola sind chiastisch zueinander angelegt, indem im ersten Bikolon zunächst von den „Frevlern“ (dort im Sg.) und dann von den „Gerechten“ (ebenfalls dort im Sg.) die Rede ist, was sich im zweiten Bikolon umkehrt.

Die ג- und die ל-Strophe stehen sich v.a. über das erste Bikolon sehr nah. Dort wird erstmals und in dieser Prägnanz einzig im Psalm ein aktives, auf das alltägliche Leben innerhalb eines sozialen Systems bezogene Handeln von „Frevlern“ und

---

<sup>566</sup> Vgl. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 291: „Der רשע vermag Macht und Reichtum anzuhäufen und wie ein saftig grüner Baum Wurzeln zu fassen, Bestand hat er jedoch nicht. Er selbst, sein Reichtum, sein Haus und seine Nachkommen verschwinden für immer.“

„Gerechten“ in direkten Gegensatz gestellt. Das dortige Wortmaterial wird in Strophe 1 aufgegriffen, hier jedoch ausschließlich im Blick auf die „Gerechten“, sodass V. 21 der hier besprochenen Strophe als Kurzform von V. 26 (Str. 1) anzusehen ist. Konkret geht es um ein Agieren innerhalb eines sozialen Systems – am Beispiel des Ausleihens –, das im Psalm so nur in diesen beiden Versen durchscheint. Darüber hinaus lässt sich dem sozialen Gefüge, auf das sich der Psalm bezieht, nur durch das traditionsgeschichtliche Umfeld bestimmter Wörter oder Bezeichnungen annähern.<sup>567</sup>

Auch das zweite Bikolon ist gegensätzlich angelegt und enthält einen antithetischen Parallelismus. Im ersten Kolon ist nun von den „Gerechten“ und im zweiten Kolon von den „Frevlern“ die Rede. In beiden Bikola werden begriffliche Gegensatzpaare zur Beschreibung genutzt: in V. 21 die Verben לוּחַ (Qal) und לֹא שָׁלַח (Piel) gegen חָנַן (Qal) und נָתַן (Qal) und in V. 22 die suffigierten Partizipien von בָּרַךְ und קָלַל (beide Pu‘al). Die Gegensatzpaare in V. 21 beziehen sich auf das soziale und hier insbesondere das wirtschaftliche Zusammenleben innerhalb einer Gemeinschaft. Der Eigennutz des „Frevlers“ steht gegen den Gemeinnutz des „Gerechten“:<sup>568</sup> U.a. an dieser Stelle wird deutlich, dass es sich bei der Bezeichnung עֲנִי וְאֲבוּיָן (V. 11 und v.a. V. 14) für die „Gerechten“ um keinen Ausdruck der wirtschaftlichen Armut handelt. So wie es ihnen nach V. 25 weder an Nahrung zu mangeln scheint, scheint es ihnen nach den VV. 21 und 26 auch nicht an sonstigem wirtschaftlichen Mangel zu fehlen, denn sonst wäre ein „mildtätiges Schenken“ nicht zu denken.<sup>569</sup>

Die Gegensatzpaare in V. 22 sind demgegenüber auf das Zusammenleben zwischen JHWH und dem jeweiligen Gruppenmitglied bezogen. Zusammen mit V. 28a, in dem הִסִידוּ, die dritte im Psalm belegte Form mit Suffix der 3. P. m. Sg. zu finden ist, lassen sich die Suffixe von בָּרַךְ und קָלַל auf JHWH lesen.<sup>570</sup> Alle drei

<sup>567</sup> S. dazu Kap. III.4.

<sup>568</sup> Vgl. auch WEISER 1966, 216: „Jener schafft neue Bande und Werte seelischer und sittlicher Gemeinschaft, dieser zerstört sie.“

<sup>569</sup> Die eigentliche Armut sehen BAETHGEN 1892, 107; BRIGGS / BRIGGS 1952, 329; DE WETTE 1856, 235; GOLDINGAY 2006, 527, bei den gottlosen „Frevlern“: „Faithless people will never be able to get out of the poverty trap.“ (Zit. GOLDINGAY 2006, 527). Es geht bei zuletzt Genanntem ebenfalls weniger um eine wirtschaftliche Armut als um eine religiöse Armut in Beziehung auf JHWH und darum, dass die soziale Gemeinschaft Abbild der jeweiligen Gemeinschaft mit Gott ist.

<sup>570</sup> Dies ist das in der Forschung übliche Verfahren.

suffigierten Formen drücken pointiert die Abhängigkeit von JHWH aus. Denjenigen, die in Beziehung zu JHWH stehen und unter dem Segen JHWHs stehen, ist eschatologisch das Land als Heilsgut verheißen und damit eine Zukunft im endzeitlichen Gottesreich versprochen. Denjenigen aber, die eine Beziehung zu Gott ablehnen, sich selbst zum Herrn ihres Lebens machen und daher unter dem Fluch stehen, wird ihr Vergehen vorausgesagt. Alles wird beziehungsweise ist entschieden durch die Beziehung beziehungsweise die Nicht-Beziehung zu JHWH, über die JHWH selbst die Entscheidung getroffen hat.<sup>571</sup>

Segen und Landbesitz in seiner eschatologischen Bedeutung werden hier eng miteinander verknüpft.<sup>572</sup> Nach V. 22 sind die „Gerechten“ die von JHWH Gesegneten, denen das Land zukommen wird. Dieser Vers macht den im Psalm schärfsten Gegensatz innerhalb der Beziehungsbegriffe auf. *ברך* ist im Gegensatz zu *קלל* Ausdruck einer „innigen Verbundenheit“ und „eine Solidaritätserklärung, ein Bekenntnis zur Gemeinschaft“ zwischen Subjekt und Objekt des Segnens.<sup>573</sup> Durch die verwendeten Beziehungsbegriffe wird hier klar JHWH als Subjekt der jeweiligen Handlung herausgestellt. Im traditionsgeschichtlichen Hintergrund steht sicher auch die Segensverheißung an die Erzväter, insbesondere an Abraham, wie sie in Gen 12,3 pointiert in Verbindung der beiden Wurzeln *ברך* und *קלל* (beide *Pi.*) zum Ausdruck kommt:

ואברכה מברכין ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה:

Ich will segnen, die dich segnen, aber wer dich verflucht, will ich verfluchen; und in dir sollen gesegnet sein alle Sippen der Erde. (*Gen 12,3*)

Auch in Dtn 11,26–29; 15,6 oder 28,11f wird Bezug auf diese abrahamitische Segensverheißung und die damit einhergehende hervorgehobene Stellung über die Nationen und der Landgabe genommen. Wie in den Strophe ל und נ besteht dort

<sup>571</sup> Vgl. dazu auch DELITZSCH 1883, 317: „Die Begründung [für V. 21] v. 22 ist nicht unpassend [...]: in jenem immer tieferen Herunterkommen des Gottlosen und jener dem Gerechten fort und fort möglichen Mildtätigkeit kündigen sich schon Segen und Fluch Gottes an, welche sich im Endgeschicke beider offenbaren werden.“

<sup>572</sup> Die eschatologische Dimension dieses Verses sehen auch DUHM 1899, 108, und CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 260.

<sup>573</sup> Vgl. SCHARBERT 1973, 825f.

ebenfalls der Zusammenhang zwischen „Segen“ und „Ausleihen“. Es wird Abraham der Segen für die Zukunft vorausgesagt (בעתו, „zu der Zeit“), womit eine übergeordnete Herrschaftsposition über die anderen Nationen einhergeht. In diesem Kontext wird davon gesprochen, dass Israel an andere verleihen, aber nicht selbst ausleihen werde (Dtn 28) und sich daran nicht über Zinsen bereichern werde (Dtn 15; ליה עבט statt ליה), was die Herrschaft als barmherzige charakterisiert.<sup>574</sup>

In Psalm 37 wird aber auch dieser Gedanke transformiert. Nicht der Zusammenhang von „Segen“ und „Fluch“ oder „Ausleihen“ wird hier geändert; diese Gedanken werden aufgenommen aus den Segensverheißungen der Erzeltern Erzählungen und sogar zusammengeführt. Der Unterschied besteht vielmehr in der zeitlichen Ausrichtung, was umso mehr überrascht, da ein wesentlicher Teil von Psalm 37 in seiner eschatologischen Grundausrichtung ebenfalls auf die Zukunft zielt. Psalm 37 steht aber dennoch verwurzelt in der gegenwärtigen Zeit, was für ihn eben kein Widerspruch ist. Wo in den Erzeltern Geschichten der Segen immer nur als Verheißung vorausgestellt wird,<sup>575</sup> leben die „Gerechten“ in Psalm 37, ausgedrückt durch die Suffigierung, bereits unter dem Segen JHWHs. Auch hier ist wieder die eigentümliche Verschränkung von Schon-Jetzt und Noch-Nicht zu erkennen. Trotz der gegenwärtigen Anfechtungen, aufgrund derer es einem objektiv betrachtet widerstreben würde, die „Gerechten“ bereits als „Gesegnete“ zu bezeichnen, schöpfen die „Gerechten“ aus ihrer Glaubensgewissheit schon aus dem verheißenen Heil, wodurch dieses bereits Einzug in ihr Leben hält.<sup>576</sup>

קלל dagegen, das im Qal mit „leicht/klein/gering sein“ zu übersetzen ist, ist wie hier im *Pi'el* in zwischenmenschlichen Beziehungen

das geläufigste Verbum zur Wiedergabe der Schmä- und Lästerrede, mit welcher ein sich unsicher oder schwach fühlender Mensch sich über einen anderen zu erheben sucht. So wird in den Texten das ‚Verächtlich-Machen, Verwünschen‘ erwähnt als Aktion und Reaktion

---

<sup>574</sup> Vgl. auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 236: „Dementsprechend wirkt sich an ihnen die dem Abraham gegebene Zusage von Segen und Fluch aus (Gen 12<sup>3</sup>); nur die Barmherzigen sind gesegnete Nachkommen Abrahams“.

<sup>575</sup> Vgl. SCHARBERT 1973, 826.

<sup>576</sup> Diese Interpretation ist nur möglich, wenn die Lesart des MT beibehalten wird. Nach der LXX würde V. 22 dagegen „Die ihn loben ... die ihn verfluchen“ lauten. Hier sind Subjekt und Objekt genau vertauscht; vgl. dazu den Apparat der BHS.

ausgebeuteter Sklavenmenschen, die sich auf diese Weise ihren Unterdrückern gegenüber Luft zu schaffen versuchen.<sup>577</sup>

Ähnlich des folgenden Jesajazitats, wo קלל und מות gleichgesetzt werden, impliziert das Verfluchtsein den „Verlust der Existenz“:

לא־יְהִיָּה מִשֵּׁם עוֹד עוֹל יָמִים וּזְקֵן אֲשֶׁר לֹא־יִמְלֵא אֶת־יָמָיו כִּי הִנֵּעַר בֶּן־מֵאָה שָׁנָה יָמוֹת וְהַחֹטֵא  
בֶּן־מֵאָה שָׁנָה יִקְלָל:

Es wird dort kein Säugling mehr sein, der nur Tage lebt, und kein alter Mann, der seine Tage nicht vollendet, denn als ein junger Mann wird gelten, der mit hundert Jahren sterben wird und derjenige, der es nicht schafft hundert Jahre alt zu werden, gilt als verflucht. (*Jes 65,20*)

Denn von seiner Ursprungsbedeutung her, des Klein- oder Geringseins, stellt קלל das Gegenteil zu der „für den hebr. Menschen lebenswichtige[n] Rolle der ‚Schwere‘ (*kābōd*)“ dar, die als Teilgabe JHWHs an seiner lebens- und seinsstiftenden *kābōd* zu verstehen ist.<sup>578</sup> Existenz ist alttestamentlich immer in JHWH begründet. Ein Mensch, der also als verflucht gilt und sogar wie in Psalm 37 explizit als von JHWH verflucht bezeichnet wird, ist jemand, der seiner Existenz beraubt ist. Mit Blick auf die Urgeschichte, und insbesondere auf die Sintflutgeschichte der Genesis, beschrieben gelten diejenigen Menschen als קלל, die sich selbst zu ihrem eigenen Gott machen.<sup>579</sup> Auf gleicher Linie werden die „Frevler“ als „von ihm Verfluchte“ charakterisiert, die weder auf die Weisungen JHWHs Acht geben noch ihr Leben „ihm überlassen“ und „ihm vertrauen“ (VV. 3.5).

---

<sup>577</sup> KELLER 1976, 644.

<sup>578</sup> Vgl. dazu FELDMAYER / SPIECKERMANN 2011, 19, mit Bezug auf Jes 6: Die „Herrlichkeit [ist] Anteilgabe an Gott selbst, die die Fülle der Welt ausmacht. Es handelt sich bei der Fülle um eine Vorstellung, durch die die Welt die entscheidende Auszeichnung erhält, Gottes Eigentum zu sein. Dies manifestiert sich in der göttlichen Herrlichkeit, an der die Welt Anteil in dem Sinne erhält, dass sie durch diese von Gott gewährte Partizipation überhaupt erst als Welt konstituiert wird. Nur als von Gott selbst gewählter Besitz hat sie Grund und Bestand.“

<sup>579</sup> Vgl. dazu FELDMAYER / SPIECKERMANN 2011, 275: „[I]n der Urgeschichte [ist] der den Kreaturen geltende Segen die umfassendste Form, in der Gott seinen Beziehungswillen zur Schöpfung kundtut, allen voran zu seinem ebenbildlichen Geschöpf, dem Menschen. Er ist es, der der Versuchung, sein zu wollen wie Gott, nicht widerstehen kann. [...] Der Fluch wird zur göttlichen Sanktion, ohne freilich gegen die eskalierende Verderbnis etwas ausrichten zu können.“

(ע)-Strophe (V. 29)

Zur refrainartigen Landverheißung, יִרְשׁוּ־אֶרֶץ, s. v.a. Strophe ו (V. 11) • zu שָׁכַן s. Strophe ב (V. 3) und Strophe ט (V. 27), in letzterer (VV. 27f) auch mit Ewigkeitsaussage (לְעוֹלָם); dies ferner auch in Strophe י (V. 18).

Wie oben bereits erwähnt, wird der Anfang der sechzehnten Strophe dieses Psalms aus verschiedenen Gründen nicht, wie es die Stropheneinteilung der BHS vorsieht, bereits in VV. 28 (נִשְׁמְרוּ לְעוֹלָם) „auf ewig werden sie bewahrt, aber die Nachkommenschaft der Frevler wird ausgerottet“ gesehen, sondern erst in V. 29, sodass sie lediglich aus sechs Wörtern, das heißt einem Bikonon, besteht.<sup>580</sup> Dabei sind auf beide Kola gleichmäßig jeweils drei Wörter verteilt, die sich beide mit unterschiedlichem Wortmaterial der Landverheißung an die „Gerechten“ – erstes Wort der Strophe und Subjekt der ganzen – widmen (צְדִיקִים יִרְשׁוּ־אֶרֶץ וַיִּשְׁכְּנוּ לְעַד עֲלֵיהָ) „Die Gerechten werden das Land besitzen und sie werden wohnen immerfort darauf“). Nicht nur dadurch, dass die vermeintliche ע-Strophe mit Abstand die kürzeste Strophe im Psalm ist, sondern auch aufgrund ihrer klaren Sprache und gleichmäßigen Gestaltung, wirkt sie wie ein ruhiges, aber genauso bestimmtes Ausrufezeichen innerhalb des Psalms.<sup>581</sup>

Auch wenn die LXX-Variante nicht den ursprünglichen Anfang der Strophe darzustellen scheint und ihr damit auch nicht der akrostichisch korrekte Anfangsbuchstabe für die Strophe zu entnehmen ist, ist es zumindest ein Hinweis darauf, dass mit dieser Strophe etwas wider die Regel läuft und entsprechend besondere Aufmerksamkeit auf sich zieht.<sup>582</sup>

Die vermeintliche ע-Strophe sticht aber nicht nur aufgrund ihres wider die akrostichische Struktur laufenden Anfangsbuchstabens oder aufgrund ihrer Kürze im Psalm hervor. Es ist auch auf semantischer Ebene die einzige Strophe, in der sich die refrainartige Landverheißung an die „Gerechten“ (יִרְשׁוּ־אֶרֶץ) „sie werden das Land besitzen“ ganz ohne den negativen Gegenpol der Ausrottung, der Vernichtung oder des Verschwindens der „Frevler“ findet.<sup>583</sup> Zudem wird die Landthematik im zweiten Kolon durch die Wurzel שָׁכַן (vgl. auch V. 3) aufgenommen und in der

<sup>580</sup> S. dazu Kap. I.2., Anm. xlviii.

<sup>581</sup> Ähnlich auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 275: „Der Dichter hebt [...] das Leitmotiv des gesamten Gedichtes hervor.“

<sup>582</sup> Vgl. dazu Kap. III.4.

<sup>583</sup> Die refrainartige Landverheißung findet sich in den VV. 9.21.34 mit כָּרַת (*Nif.*), in V. 11 stattdessen mit einem doppelten אֵין; lediglich in V. 3 findet sich mit שָׁכַן־אֶרֶץ ein Synonym, das ohne Gegenpol in der Strophe steht, jedoch nicht exakt der klassischen Landbesitz-Wendung entspricht.

Verbindung mit לעל („für immer“) auf das Überzeitliche eingeschränkt. Die Verbindung von refrainartiger Landverheißung und Ewigkeitsbegriff findet sich nur in dieser Strophe. Damit wird an dieser Stelle nochmals besonders die im Vorstellungshorizont des Psalms enthaltene zeitliche Dimension deutlich, die über die Grenzen des jetzigen Seins hinausgeht. V. 29 gibt damit so gesehen eine Kurzzusammenfassung der eschatologischen Verheißung – den „Gerechten“ wird das Land auf ewig, das heißt im eschatologischen Sinne<sup>584</sup>, zugesagt. Über die „Frevler“ braucht darin kein Wort mehr verloren zu werden, denn so, wie sie mit Eintreten der eschatologischen Verheißung nicht mehr erwähnt werden, werden sie schlicht nicht mehr da sein (vgl. auch יא in den VV. 10.36).

#### 4. Zusammenführung: Gesamtkomposition und Zusammenfassung

Im Hintergrund der fiktiven Sprechsituation von Ps 37 steht das Gegeneinander von erfahrbarer Wirklichkeit und Verheißung, von Lebens- und Glaubenswirklichkeit sowie von Selbstwahrnehmung und Weltverständnis aus der Blickrichtung eines der Gruppe der „Gerechten“ Zugehörigen.

Nach altorientalischer und auch alttestamentlicher, insbesondere weisheitlicher Vorstellung hängen Tun und Ergehen untrennbar zusammen. Doch genau dieser Zusammenhang lässt sich in der erfahrbaren Wirklichkeit nicht vernehmen. Stattdessen werden die „Gerechten“ von den „Frevlern“ angefeindet und bedroht. Sie befinden sich in äußerster Anfechtung. Psalm 37 wählt daher den Weg, nicht aufgrund der erfahrbaren Wirklichkeit vor Lähmung zu erstarren, sondern verlagert die Auflösung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in die eschatologische Zukunft. Damit jedoch nicht genug: Auch verharrt er nicht allein beim eschatologischen Vollzug des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sondern transformiert ihn zu einem Ergehen-Tun-Ergehen-Zusammenhang und sichert damit die eschatologische Verheißung unstrittig ab. Nach Psalm 37 sind die „Gerechten“ schon immer zum Gerechtein bestimmt (und die „Frevler“ damit einhergehend zur Ausrottung, was so

---

<sup>584</sup> So auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 275.

dezidiert nicht gesagt wird, sondern nur über die gegenteilige Gruppe der „Gerechten“ erschlossen werden kann – beziehungsweise für den „Frevler“ bleibt es schlicht beim Tun-Ergehen-Zusammenhang wie bspw. V. 14 zeigt, weil ihnen nicht das vorherige Ergehen zuteil wird). Das bedeutet, die Zugehörigkeit eines jeden „Gerechten“ ist durch JHWH prädestinatorisch festgelegt und er kann damit gar nicht anders als gerecht zu sein mit allem, was dazu gehört und wofür Psalm 37 einen breiten Katalog vorlegt.

Der Weg hin zu dieser Erkenntnis ist jedoch kein einfacher. Auf die Theodizeefrage, die stets Grund des ringenden und um Gott streitenden Glaubenden sein wird, gibt es keine einfache Antwort. Diejenigen, die diesen Psalm rezitieren und beten, streiten ebenfalls um ihren Glauben und um den Bestand ihrer Glaubensgewissheit, das heißt um JHWH als den ihnen zugewandten Gott, der beisteht, stützt und sie an seinem Heil partizipieren lässt. Die dem Psalm zugrundeliegende Erfahrung – nicht wie in anderen Psalmen, dass es den Frevlern gut ergeht, sondern allein die Erfahrung, dass die „Gerechten“ bedroht werden und es ihnen nicht wohl ergeht – fordern hier die Betenden heraus. Diese Spannung zwischen dem Vertrauen darauf, dass JHWH auf Seiten der „Gerechten“ ist, und der Erfahrung der Anfechtung und Bedrohung hat sich nicht nur inhaltlich, sondern auch formal niedergeschlagen in der erweiterten akrostichischen Struktur des Psalms als einer kunstvollen Komposition, Kontrastierungen auf sprachlicher Ebene, im Spiel von Wortanzahlen, Lautmalerei usw. Psalm 37 bildet seinen Inhalt nicht allein durch die Wiedergabe des Textes ab, sondern bietet ein poetologisch und linguistisch durchkonzipiertes Kunstwerk.<sup>585</sup>

In dieser Spannung ist auch das Schon-Jetzt und Noch-Nicht, das durch die eschatologische Dimension sowohl in den Selbstbezeichnungen als auch im zu erwartenden Geschick der „Gerechten“ angelegt ist, zu verstehen. Die Spannung ist sogar so groß, dass JHWH in diesem Gebet noch nicht einmal angesprochen wird. Stattdessen eröffnet der Psalm mit einem programmatischen „erhitze dich nicht!“ Doch der Erfahrung steht die Glaubensgewissheit entgegen, die sich vor allem in den Selbstbezeichnungen der Betenden niederschlägt – wie eindrücklich die erste Selbstbezeichnung קוֹי יְהוָה zeigt – und Zeugnis davon ablegt, dass JHWH sehr wohl

---

<sup>585</sup> Hierzu gehört auch das in Psalm 37 enthaltene Zahlensystem, das in Kap. III.4. ausgeführt und erläutert wird.

da ist und da sein wird. So war im Verlauf des Psalms auszumachen, dass zum einen die zu Beginn äußerst gespannte Stimmung und zum anderen die Rettungs- und Vergehensaussagen sich gegenläufig entwickeln. Die Spannung nimmt langsam ab, und gleichzeitig wird die Gewissheit von Rettung der „Gerechten“ und vom Vergehen der „Frevler“ immer stärker bis zum großen Finale der Rettungsaussagen in den VV. 39f. Dieses Glaubenszeugnis, das implizit zugleich innigstes Gotteslob ist, macht den Psalm zum Gebet. Vor allem das futurische Da-sein-werden scheint dabei auf die Gegenwart zurück und stärkt den Betenden in den Anfechtungen, sodass diese nicht einmal mehr im primären Fokus des Gebets stehen. Der Psalm schreit nicht um Hilfe und Errettung, wie es der Betende in einem Klagepsalm täte. Dass Errettung kommen wird, steht außer Frage, was den Betenden seine Diesseitsverhaftung aufgeben lässt. Aus seinem Glauben heraus lebt der Betende hier bereits jetzt in der Zukunft.

Zentral für den Psalm ist die Vorstellung der Gemeinschaft mit JHWH, die sich in der Gemeinschaft innerhalb des Volkes JHWHs abbildet. So ist für die Charakterisierung der beiden konträren Gruppen das gemeinschaftstreu beziehungsweise gemeinschaftszerstörende Verhalten maßgebend, was sich auch in vielen der synonymen Gruppenbezeichnungen, die allesamt ursprünglich aus einem sozialen Gemeinschaftssystem entstammen, niederschlägt. JHWH und die „Gerechten“ stehen in einer gegenseitigen, innigen Beziehung. Die „Frevler“ aber „verbrechen“ sich sowohl mit der Gemeinschaft als auch mit JHWH. Da sie der Gemeinschaft schaden, gelten sie als Feinde JHWHs. Da sie nicht, wie gefordert, allein JHWH vertrauen, sondern stattdessen sich zum Herren ihrer Selbst und der Gemeinschaft machen, sind sie verflucht, was mit der Nicht-Existenz gleichgesetzt ist. Allein die komplette Ausrichtung des Menschen auf JHWH führt den Menschen zum wahren Sein, das allein über die Beziehung zu JHWH definiert ist, die sich wiederum in dem gemeinschaftlichen Leben der Menschen abbildet.

Zu diesem gemeinschaftlichen Leben sind die „Gerechten“ von JHWH auserwählt, und er befähigt sie dazu. Die Beziehung gestaltet sich als ein Geben und Nehmen, wobei JHWH der zuerst Handelnde ist und den Ergehen-Tun-Ergehen-Zusammenhang in Kraft treten lässt. JHWH gibt den „Gerechten“ die Tora ins Herz, was sie zum guten Tun befähigt. Die „Gerechten“ suchen Zuflucht bei JHWH

und werden damit als seine Treuen qualifiziert. Psalm 37 ist gerade durch die Selbstbezeichnungen in Polarität zur Charakterisierung der Widersacher ein Zeugnis des innigen Beziehungsgeschehens zwischen JHWH und den „Gerechten“. Gerade auch die variierenden, auf JHWH suffigierten Synonym-Bezeichnungen für die „Gerechten“ zeugen von der Überzeugung der Betenden, dass sie abhängig von JHWH sind, weshalb allein das Harren auf JHWH Rettung sein kann. Die Beziehung zu JHWH entscheidet über alles. Denn sie wissen um den Beziehungs- und damit Fürsorgewillen ihres Gottes, durch den „die Armen Gottes“ das Leben haben werden. Dem Psalm geht es hier nicht mehr um den materiellen Besitz. Es geht vielmehr um den spiritualisierten Besitz von Land als Heilszusage, oder anders formuliert um JHWH selbst als Hoffnungsgrund und um das uneingeschränkte und ungestörte Beisammensein von JHWH und seinen „Gerechten“. Das Harren auf JHWH und die Beziehung zu ihm wird zur einzigen, eschatologisch *qua* Prädestination bereits eingetretenen Rettung, wovon der Psalm ein Glaubenszeugnis ablegt.

Psalm 37 greift dabei auf das Gros der alttestamentlichen Überlieferung zurück und transformiert diese zumeist für sich, sodass etwas Neues entsteht, für das es weder im Psalter noch in anderen Schriften der Hebräischen Bibel ein Vorbild gibt. Einige Stellen wurden bereits vergleichend oder abgrenzend in der Strophenkommentierung genannt. Im nächsten Kapitel sollen Stellen, die sich möglicherweise im Denkhorizont von Psalm 37 befanden, systematisch durchgegangen werden, um das einzigartige Profil des Psalms pointiert herauszustellen.

### III. Inmitten gebildeter Lehre und bildender Religion: Theologie-, traditions- und zeitgeschichtlicher Horizont

Das vorherige Großkapitel hat sich im Wesentlichen der Frage gewidmet, was semantisch das Besondere und Charakteristische von Psalm 37 ist, und versucht seine Selbstausslegung nachzuempfinden, um seine theologische Vorstellungswelt nachzuzeichnen. Schon dort deutete sich an, dass Psalm 37 ein Unikum<sup>586</sup> in seinem Umfeld darstellt und sich weder im Psalter noch im Alten Testament ein Text zu finden scheint, der ihm gleich ist. Dies fordert noch mehr als gewöhnlich zu einer genaueren theologie-, traditions- und zeitgeschichtlichen Untersuchung heraus, zumal Psalm 37 trotz seines einzigartigen Charakters in keinem Vakuum entstanden ist. Das *Was* im bisherigen Mittelpunkt der Studie wird dementsprechend nun durch die Frage nach dem *Wie* abgelöst. Es gilt nun zu ergründen, *wie* Psalm 37 sein *Was?* konstruiert.

In der vorangehenden Strophenkommentierung wurde bereits dort, wo theologische Vergleichstexte herangezogen wurden und die Selbstausslegung des Psalms unterstützten, deutlich, dass er den Glaubens- und Wissenshorizont – oder vielmehr die Horizonte –, in denen er steht und die ihn prägen, aufnimmt und kreativ in seinem eigenen Sinne transformiert. Dies aufnehmend, weiter ausführend und präzisierend wird im Folgenden zunächst der Konkordanzbefund zu Psalm 37 anhand von groben thematischen Bündelungen beleuchtet. Da die kreative Aufnahme von verschiedensten theologischen Traditionen jedoch nicht alleine das *Wie?* des Psalms ausmacht, sondern er sich darüber hinaus verschiedener sprachlicher, erzählerischer sowie zahlensymbolischer Aspekten bedient und diese jeweils als Medium für sein *Was?* nutzt, werden diese daran anschließend behandelt, bevor sich aus alledem ergebende Überlegungen zur Datierung und zum historischen Hintergrund das Kapitel abschließen.

---

<sup>586</sup> Vgl. Anm. 170.

## 1. Konkordanzbefund

Bereits in der stropfenweisen Kommentierung haben ausgewählte Stellen aus den verschiedenen Schriftbereichen Erwähnung gefunden. Eine systematische Darstellung des Konkordanzbefunds wird dadurch jedoch nicht ersetzt, zumal bereits dort der Eindruck entstehen konnte, dass dies nur der Anfang eines noch viel größeren und komplexeren Netzes von weiterentwickelnden Aufnahmen, Anspielungen, Paraphrasen, Zitaten und allen voran assoziativen Anklängen sein könnte.<sup>587</sup>

Im Folgenden wird der Konkordanzbefund in drei Unterkapiteln dargestellt werden, die sich je einem der drei Schriftbereiche widmen (Pentateuch und Geschichtsbücher sind dabei zusammengefasst). Zunächst erfolgt jeweils eine tabellarische Übersicht, die Stellen auflistet,<sup>588</sup> die gleiches Wortmaterial oder ähnliche Formulierungen enthalten und auf diese stichwortartig hinweist. Kursiviert (und ohne stichwortartige Beschreibung und stattdessen mit Querverweis) sind die Stellen, auf die an anderer Stelle Bezug genommen wird, um Dopplungen zu vermeiden. Im Anschluss an die jeweiligen Tabellen werden einige Beispiele – mal thematisch gebündelt, mal einzeln – genauer erläutert, um die Praktik des Psalms weiter zu ergründen. Auch wenn die traditionellen Aufnahmen sich als überaus reich erweisen, fällt eine Häufung von Anklängen an prophetische (insb. Jesaja) und noch deutlich mehr an weisheitliche Schriften (insb. Psalmen, Hiob und Proverbia) auf. Um diesem Befund Rechnung zu tragen, werden drei Beispiele für den weisheitlichen Schriftbereich, zwei aus der prophetischen Literatur und ein Beispiel aus dem Bereich Pentateuch und Geschichtsbücher näher betrachtet.

---

<sup>587</sup> Ein Kompendium von aus anderen Psalmen entnommenen Zitaten stellt beispielsweise das Akrostichon Ps 145 dar. S. dazu z.B. NEUMANN 2016, 29f.

<sup>588</sup> Es lässt sich aufgrund der Komplexität des Psalms und seiner ebenso kreativen Aufnahme verschiedenster Traditionsstränge keine exakte methodische Regel aufstellen, nach der die einzelnen Stellen für einen Kurzvergleich aufgenommen wurden. Vielmehr ist es die Assoziation, die hier leitend ist, eine Häufung von Anklängen, ein „Schmecken“ oder „Riechen“. Die Länge der Tabellen – eine Übersicht nach Versen statt nach Vergleichsstellen findet sich zur schnelleren Orientierung im Anhang (Kap. VI.1.1.) – lässt bereits darauf schließen, dass die Auflistung um eine möglichst umfangreiche Darstellung bemüht ist. Da an vielen Stellen jedoch nur assoziativ entschieden werden kann, ist ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht möglich, sodass sich die Tabellen zumindest mehr oder weniger erweitern ließen, was wiederum ein Hinweis auf die traditionelle Breite des Psalms ist.

### 1.1. Pentateuch und Geschichtsbücher<sup>589</sup>

Referenzstellen	Psalm 37	
Gen 12,3 מברכך ומקללך	V. 22 מברכיו ... מקלליו	S. 1.1.1.; sowie Kap. II.3., Strophe ל.
Gen 26,2 שכן בארץ	V. 3 שכן-ארץ	Väterverheißung; Bundesformel <sup>590</sup> : gleiche Formulierung; darüber hinaus Segen (ברכה, V. 4, Ps 37,26) in Zusammenhang mit Nachkommenschaft (זרע, V. 3, Ps 37,26), Toragehorsam (תורה, V. 5, Ps 37,31).
Gen 28,4 ~	V. 26 וזרעו לברכה	Väterverheißung: semantisch ähnlich, Segen in Zusammenhang mit Nachkommenschaft (זרע, V. 4, Ps 37,26) und Landbesitz (ארץ + ירש, V. 4). <sup>591</sup>
Gen 42,19.33 רעבון	V. 20 רעבון	Ausschließlich hier Langform רעבון. <sup>592</sup>
Gen 49,18 לישועתך קייתי יהוה	V. 9 וקוי יהוה	S. Anm. 536; ebenfalls ישועה (Ps 37,39 תשועה).
Ex 20,5 ~	V. 28 לעולם ... זרע רשעים נכרת	Dekalog: ähnliche Semantik, Ausrottung des Geschlechts der Gegner (vgl. auch Ps 37,38) und Gebotsgehorsam/-liebe ( <sup>593</sup> אהב; V. 6; Ps 37,28 in umgekehrter Richtung). <sup>594</sup>
Ex 22,14 שלם	V. 21 לוה רשע ולא ישלם	Regelungen über Ersatzleistungen am Beispiel von Tierentlehnungen (Ex 21,33–22,14; שלם 14mal im Text): geltendes Recht im Gegensatz zum Handeln der „Frevler“ nach Ps 37; „Prinzip der Angemessenheit“, Sorgfaltspflicht und Vertrauen als Grundlage. <sup>595</sup>

<sup>589</sup> Auffällig ist hier die Konzentration des Konkordanzbefunds auf die Psalmenteile I (VV. 1–11) und III (VV. 21–29).

<sup>590</sup> Vgl. dazu SMEND (Jr.) 1986, 14–18.

<sup>591</sup> Hier wird der Segen mit der Landverheißung gleichgesetzt, vgl. WESTERMANN 1981, 546, was ebenfalls auf die theologische Konzeption von Psalm 37 zutreffen dürfte: „Geschwunden ist jede Spur eines magischen Verständnisses des Segens; ein Ritus ist hier nicht zu erkennen [...]. Der Segen ist nicht mehr das wirkende Wort des Vaters wie Gn 23,37; Gott ist der Segnende, der Segen ist zum Segenswunsch umgestaltet, V. 3a. Die eingreifendste Veränderung aber liegt darin, daß der Segen mit der Verheißung gleichgesetzt ist“.

<sup>592</sup> Vgl. auch WESTERMANN 1982, 115.

<sup>593</sup> Vgl. zu אהב DOHMEN 2004, 108: „„Lieben“ [fasst] das vorausgehende Hauptgebot, den Ausschließlichkeitsanspruch, ins Auge“ im Unterschied zu „Gebote bewahren“.

<sup>594</sup> Beobachten lässt sich auch die mehr oder weniger umgekehrte Reihenfolge der Wendung der Wurzel קנא (V. 5, Ps 37,1): In Ex 20,5 wird sie als attributives Adjektiv für Gott verwendet, in Ps 37,1 sind es die „Gerechten“, die sich nicht über den „Frevler“ ereifern sollen, sondern sich stattdessen voll und ganz auf JHWH verlassen und ihm vertrauen sollen.

<sup>595</sup> Vgl. für ersteres DOHMEN 2004, 167; für letzteres ALBERTZ 2015, 100.

Lev 26	s. →	<p>Segen und Fluch (vgl. Ps 37,22) / Verheißungen vs. Strafandrohungen geknüpft an Einhalten der Gebote; Rückbezug zu Väterverheißungen. Eine ganze Reihe einschlägiger Verbindungen sind auszumachen, wie z.B.: unmittelbarer Zusammenhang eines Derivats der Wurzel בטח und שכן ארץ (VV. 26,5; Ps 37,3); להם und satt sein bzw. (keinen) Hunger leiden (VV. 5.26; Ps 37,19.25); שלום in Verbindung mit ארץ (V. 6; Ps 37,11); הרב (VV. 6f.25. 33.36; Ps 37,14f) in Verbindung mit einer Vernichtung der איב (VV. 6f; Ps 37,20), eines Zusehens der Vernichtung (V. 8; Ps 37,34) und im Weiteren des Stichworts „zerbrechen“<sup>596</sup> (שבר; VV. 13.26; Ps 37,15.17)<sup>597</sup>; לב (VV. 36.41 [unbeschnittenes Herz]; Ps 37,31) mit תורה (V. 46; Ps 37,31).</p> <p>Vorherrschendes Konzept eines dauerhaft bestehenden Bundes auch über Israels Straferduldung (Exil, Landverlust) aufgrund seines Gesetzesungehorsams hinaus (strafender, erziehender, aber dennoch barmherziger Gott); Straferduldung als „Bezahlung“ für Ungehorsam,<sup>598</sup> im Gegensatz zur theologischen Konzeption von Psalm 37, wo dies alles überwunden ist ebenso wie die Kategorie des Fluchs (als Strafe/Erziehung) für die Seinen.</p>
Dtn 5f		S. Anm. 351, Strophe 6.

<sup>596</sup> Besonders interessant ist hier, dass in Lev 26,26 der „Brotstab“ zerbrochen wird als Konsequenz des Fluchs bei Ungehorsam (zuvor in V. 13 das Joch der Feinde als Konsequenz des Segens bei Gehorsam), was bedeutet, dass es auch keine Vorräte an Brot mehr geben werde; vgl. GERSTENBERGER 1993, 383. Dagegen werden in Psalm 37 die Waffen und Arme der „Frevler“ „zerbrochen“ (V. 15.17), wohingegen die „Gerechten“ niemals Hunger leiden müssen (V. 19) und es ihnen nie an Brot fehlt (V. 25).

<sup>597</sup> Die Vernichtungstrias „Schwert, Hunger, Pest“, die im Pescher zu Psalm 37 begegnet (4Q171 II.1 und III,4 [hier oben „Schwert“]), ist in Leviticus 26 ebenfalls zu finden – wenn sie vermutlich auch erst sekundär zu dieser Trias geworden ist; vgl. GERSTENBERGER 1993, 382. „Hunger“ (רעב) wird zwar nicht direkt genannt, sondern nur „satt werden“ (שבוע, V. 26), „Schwert“ (חרב, mehrfach) und „Pest“ (דבר, V. 25) begegnen auch hier.

<sup>598</sup> Vgl. dazu HIEKE 2014, 1094f; ähnlich auch GROSS 1996, 53f.

Dtn 11,26		V. 22	ברכה וקללה	S. 1.1.1.
Dtn 12,29	+ כרת + ירש + ארץ	Ps 37 div.		S. Kap. II.3., zu Strophe 1.
Dtn 15,6–11	~	V. 26	חונן ומלוה	S. Kap. II.3. Strophe 7. Erlassjahr: Gängiges altorientalisches und alttestamentliches Konzept (ursprünglich der Königsideologie <sup>599</sup> ) des sozialen Miteinanders und der caritativen Unterstützung Armer und Bedürftiger im Gegensatz zum Tun der „Frevler“ in Psalm 37 ; Segen als Befähigung dazu <sup>600 601</sup>
Dtn 19,1	+ כרת + ירש + ארץ	Ps 37 div.		S. Kap. II.3., zu Strophe 1.
Dtn 25,1	רשע (Hif.)	V. 33	ירשיענו	S. Kap. II.3., zu Strophe 1.
Dtn 27,11–26	~	V. 22	וקללה	Fluchworte; s. 1.1.1., Anm. 618.
Dtn 28	~	V. 21 V. 22	לוה רשע ולא ישלם וקללה	s. Kap. II.3. Strophe 7 und 1.1.1. (gilt auch für Dtn 28), Anm. 618. Moserede, ebenfalls prominente Stelle für Segen und Fluch inkl. Landgabe, Gebotseinhaltung, לוה als Folge des Segens, <sup>602</sup> Pest als Straffluch wie in Lev 26,26 (s. Anm. 597 und 4Q171).
Dtn 30,19	הברכה והקללה	V. 22	... מברכיו מקלליו	s. 1.1.1.
Dtn 30,19	~	V. 26	וזרעו לברכה	s. 1.1.1.
Dtn 30,20	לשבת על-ה האדמה	V. 3	שכך-ארץ	s. 1.1.1.
Jos 1,8	תצליח את- דרכך	V. 7	במצליח דרכו	s. Anm. 351, Strophe 7.

<sup>599</sup> Vgl. dazu RÜTERS WÖRDERN 2006, 97; OTTO 2014, 1341–1349.

<sup>600</sup> S. VEIJOLA 2004, 316.

<sup>601</sup> S. dazu auch Kap. II.3., zu Strophe 1.

<sup>602</sup> Zur Unterscheidung zwischen לוה in Psalm 37 und in Deuteronomium 28 s. auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 266 mit Anm. 1860: „Als ein Gesegneter und Beschenkter JHWHs ist er barmherzig und kann jemanden [sic!] Geld leihen, ohne selbst leihen zu müssen. Vielleicht spielt hier Dtn 28,11-12 eine große Rolle. Der Gerechte wird zur nie versiegenden Quelle der Barmherzigkeit und des Glücks für andere. Er leidet keine wirtschaftliche Not und ist in der Lage, Almosen zu verteilen und anderen zu helfen.“ „Es gibt in Ps 37 keine Hinweise [sic!] auf die Nöte von Armen wie Hunger, Obdachlosigkeit, oder Bettelei. Wahrscheinlich lag das Problem nicht auf der wirtschaftlichen Ebene, sondern in einer ethischen. Obwohl der Frevler gegen den Willen Gottes handelt, prosperiert er; der Gerechte dagegen bleibt auf der Strecke. [...] Wird [...] auf den Kontext dieser Verse geachtet, dann kann keine wirtschaftliche Unterdrückung oder Ausbeutung herausgelesen werden. Die Konfliktsituation innerhalb der jüdischen Gesellschaft der damaligen Zeit war [...] vielmehr ethisch. Die Gerechten sind zwar nicht arm, aber trotz ihres geordneten und wohlgesinnten Verhaltens Gott und anderen Menschen gegenüber kommen sie nicht weiter. Die Frevler hingegen sind erfolgreich in Ökonomie und Politik, trotz ihrer frevlerischen Gesinnung und Praxis florieren ihren [sic!] Unternehmungen.“

Ri 5,31	אויביך יהוה	V. 20	איבי יהוה	Deboralied; Bund <sup>603</sup> : Gerichtsankündigung, Vernichtung der Feinde JHWHs, JHWH-Liebende dazu im Gegensatz als aufgehende (יצא) Sonne = Lichtmetaphorik (Ps 37,6). <sup>604</sup>
1 Sam 2				Lobgesang Hannas; Verbindungen wie V. 4 (קשת גברים חתים) und Ps 37,15 (וקשתותם תשברנה) entfernt ähnliche Semantik <sup>605</sup> ; Bewahren / Festigen der Schritte / des Weges der „Gerechten“ / der „Treuen“ (V. 9; Ps 37,23); Freude an JHWH (V. 1; Ps 37,4); Hunger (רעב) und Brot (להם) (V. 5; Ps 37,19.25); Erhöhung durch JHWH (רום; V. 7; Ps 37,34); Grundkonzept von Psalm 37, ohne JHWH und Vertrauen auf ihn keinerlei Macht und dementsprechend keine Zukunft (V. 9) <sup>606</sup> . JHWH und sein sich auf den Menschen auswirkendes Handeln im Mittelpunkt; Fokus weniger auf dem Menschen; unterschiedliche Genres (Lobgesang vs. Bekenntnis), in Hauptthemen, aber nah beieinander, auch wenn für Psalm 37 wesentliche Punkte wie Erwählung, Prädestination und Eschatologie fehlen und das Hannalied sehr jetztzeitverhaftet ist <sup>607</sup> .
1 Sam 26,10	אויימו יבוא	V. 13	כייבא ימו	Der idealisierte David verschont Saul; legt also nicht selbst Hand an, sondern vertraut auf JHWH, <sup>608</sup> wie es auch Ps 37 fordert.

### 1.1.1. Segen und Fluch

(Gen 12,3; Dtn 11,26; 30,19f und Ps 37,22.26)

In Ps 37,22 wird die im Psalm prominente Landverheißung (יירשו ארץ) auf „die von JHWH Gesegneten“ (מברכיו) bezogen, die hier als Synonym für die „Gerechten“ (צדיקים) genannt werden. Als Negativpendant dazu werden die „Frevler“ (רשעים) als

<sup>603</sup> Vgl. dazu SMEND (Jr.) 1986, 17–20.

<sup>604</sup> Weitere Verbindungen über diesen Vers hinaus zwischen Deboralied und Psalm 37 sind nicht auszumachen, was daran liegen wird, dass V. 31 sekundärer, theologisierender und „didaktischer Abschluss des Liedes“ ist; vgl. W. GROSS 2009, 336.341.

<sup>605</sup> S. dazu SCHARBERT 1994, 53: „Der Herr vermag die gesellschaftlichen Verhältnisse umzukehren. Er zerbricht die Bogen der Helden (Ps 37<sup>15</sup> 46<sup>12</sup> 76<sup>4</sup>) und gibt denen eine Chance, deren Knie bereits wanken.“; s. ebenso DIETRICH 2010, 88.

<sup>606</sup> DIETRICH 2010, 71, bezeichnet das Thema des Liedes wie folgt: „Um Gottes Macht geht es und um die Kraft (oder Kraftlosigkeit) der Menschen.“; s. weiterhin a.a.O., 91.

<sup>607</sup> S. dazu und zum dementsprechend auch zu vermutenden literarischen Ziel des verhältnismäßig späten Liedes im Kontext der Samuelbücher DIETRICH 2010, 81.

<sup>608</sup> So auch SCHARBERT 1994, 144; DIETRICH 2015, 822.

„die von ihm Verfluchten“ (מקלליו) bezeichnet, denen – wie ebenfalls prominent im Psalm – die Ausrottung (יכרתו) vorhergesagt wird.

Die Verbindung von Segen und Fluch begegnet sehr häufig im Pentateuch. Nach der zentralen Stelle der abrahamitischen Verheißung in Gen 12,3<sup>609</sup> werden die gesegnet (ברך, Pi.), die Abraham segnen, und die verflucht (קלל, Pi.), die ihn verfluchen. In den VV. 1f zuvor wird diesem das Land verheißen und ihm eine große Nachkommenschaft (bzw. ein großes Volk, גוי גדול) vorhergesagt, der er zum Segen sein soll (והיה ברכה). Beides weist Parallelen zu Psalm 37 auf, denn diejenigen, die hier zu den „Gerechten“ gehören, sollen ebenfalls zum Segen für ihre Nachkommen werden (V. 26, זרעו לברכה) und ihnen wird ebenso das Land zuteil. In Psalm 37 ist das Land jedoch im eschatologischen Sinne zu verstehen, wohingegen Genesis 12 das Land meint, das den Vätern im Laufe der Gründungsgeschichte Israels gegeben werden wird und gleichzeitig die Verbindung zwischen der Vätergeschichte und der Geschichte Israels ist.<sup>610</sup> Die Verbindung zwischen beidem gründet im Segen Abrahams durch JHWH, der ihm zuteil wird und der allen zuteil wird, die ihn segnen.<sup>611</sup> Ähnlich wie in Psalm 37 entscheidend für die Gruppenzugehörigkeit das Verhalten zu seinen Mitmenschen ist, soll nach Genesis 12 „[d]as Verhalten der anderen zu Abraham [...] bestimmend sein für das Verhalten Gottes zu diesen anderen.“<sup>612</sup> Je nachdem, wie sie sich zu Abraham verhalten, werden sie Segen oder Fluch empfangen.<sup>613</sup> Folglich geht es um „Jahwes Handeln an den Nachkommen Abrahams in der Geschichte Israels. In ihr steht Jahwe auf der Seite des Volkes und stützt es, indem er gegen seine Feinde einschreitet.“<sup>614</sup> Bereits in Gen 12 ist das

---

<sup>609</sup> Vgl. auch zur älteren Form des Wortes in Gen 27,29 oder Num 24,9 und der hiesigen Umwandlung in Richtung Geschichte Israels, WESTERMANN 1981, 174f; RUPPERT 2002, 116.

<sup>610</sup> „Gn 12,1–4a ist ein Introitus in die Vätergeschichte, der zugleich die Vätergeschichte mit der Urgeschichte verbindet (V. 3b: „alle Geschlechter der Erde“) und über die Vätergeschichte hinausweist in die Geschichte des Volkes Israel (V. 2b: „zu einem großen Volk“).“; WESTERMANN 1981, 170. Ferner SIMPSON et al. 1952, 571: „Thus in vss. 1–4 Abraham is less an individual than a symbol or personification of the Israelite clans which had moved from the desert into Palestine and had settled at Hebron.“

<sup>611</sup> Dementsprechend lässt sich an dieser Textstelle die Wurzel ברך als Leitwort betrachten; vgl. WESTERMANN 1981, 172; RUPPERT 2002, 111.

<sup>612</sup> WESTERMANN 1981, 174; ferner RUPPERT 2002, 116f.

<sup>613</sup> Vgl. WESTERMANN 1981, 172f.

<sup>614</sup> WESTERMANN 1981, 175; ferner 171: „Die mit dem Gebot des Auszugs verbundene Verheißung erght an Abraham, hat aber eine weit über ihn hinausreichende Bedeutung.“ So auch RUPPERT 2002, 107.116f.

Gesegnet- beziehungsweise Verfluchtsein, wie auch in Psalm 37, in existentialer Weise zu verstehen,<sup>615</sup> auch wenn in Psalm 37 dabei wiederum die eschatologische Zukunft im Blick ist.

Auch in Dtn 11,26(–29), während der Mahnungen durch Mose zum Einhalten der Gesetze, werden Segen und Fluch mit der Landgabe (vgl. bes. יָרַשׁ in V. 29 und die refrainartige Landverheißung von Ps 37) verbunden.<sup>616</sup> Darüber hinaus wird zwar nicht das Einhalten der Tora, aber das Einhalten der Gebote (מצוות יהוה, VV. 27f)<sup>617</sup> damit verknüpft, wie v.a. auch und des Weges (דָּרַךְ, V. 28). Gerade letzteres ist eine weitere Parallele zu Psalm 37. Hier liegt der Fokus jedoch noch auf der Eigenleistung jedes Einzelnen, wohingegen Psalm 37 das Gehen auf dem Weg, der JHWH gefällt (V. 23), das Einhalten der Tora (VV. 30f) und damit auch das Gesegnetsein (VV. 22.26) im Sinne von Vorsehung versteht.

Auch das Herz (לֵב, Ps 37,4.31), das in Psalm 37 mit der Tora zur Herzenstora verbunden wird und entscheidend für den Vorsehungsgedanken ist, spielt in Deuteronomium 11 eine Rolle durch den Bezug zum *Sch'ma Jisrael* (Dtn 6,4–9)<sup>618</sup> in Dtn 11,13–21. Eine Reihe weiterer semantischer (Wort-)Verbindungen zu Psalm 37 sind in diesem Abschnitt zu vernehmen, wie etwa שָׂבַע (Qal, „satt werden“, Ps 37,19; Dtn 11,15); סוּר (Qal, „meiden / abweichen / abfallen“, Ps 37,27); חָרָה („ereifern / entflammen“; Ps 37,1.8; Dtn 11,17); אָבַד („zuschanden werden / aus-tilgen“; Ps 37,19; Dtn 11,17); und die Vergänglichkeit der Natur als Drohszenario (Ps 37,2.20; Dtn 11,14f.17). Beim Gebotsgehorsam ist eine der in Aussicht gestellten Verheißungen das stete Sattwerden, das auch in Ps 37,19 ein Zeichen der Zuwendung JHWHs zu den „Gerechten“ ist. סוּר wird in Ps 37,27 auf das Böse (רָעָה;

---

<sup>615</sup> Vgl. dazu VON RAD 1972. 126: „Segen und Fluch sind nicht mehr wie in alten Zeiten ein kultisch und rituell gebundenes Geschehen, sondern im allgemeinsten Sinn als ein gnädig förderndes oder zerstörendes Handeln Gottes in den Führungen der Geschichte gemeint.“

<sup>616</sup> S. dazu OTTO 2012, 1063.

<sup>617</sup> Dass das geforderte Einhalten der Gebote die Einhaltung der Tora (Ps 37,31) meint, zeigt der sprachliche Zusammenhang von Dtn 11,26–32 und Dtn 4,8; vgl. OTTO 2012, 1062f.

<sup>618</sup> Nicht nur zu Dtn 6,4 weist Dtn 11,26–29 Verbindungen auf, sondern auch zu den Segens- und Flucherzählungen in Dtn 27,11–26 und Dtn 28: „Dtn 11,27–28 weist durch Stichwortantizipationen auf die Einleitungsverse von Segen in Dtn 28,1–2 und Fluch in Dtn 28,15 voraus und entfaltet mit der Ankündigung des Sprechaktes von Segen und Fluch die Dtn 28 zugrunde liegende Theologie des Zusammenhangs von Gebotsgehorsam bzw. -ungehorsam mit der Dialektik von Segen und Fluch.“; OTTO 2012, 1062.

gleiche Wurzel wie die erste Bezeichnung für die Frevler in Ps 37,1, (מרעים) bezogen, das der „Gerechte“ „vermeiden“ soll. In Dtn 11,16 wird es auf das Herz (לב) bezogen, das sich nicht „verführen“ lassen soll, nicht allein „Gott zu lieben“ (V. 13) und damit gebotskonform und in seinem Sinne zu leben. Hier sind die beiden Texte semantisch nah beieinander; beide Male wird die Wurzel verwendet, um vom Ab-rücken von JHWH zu warnen mit dem Unterschied, dass in Deuteronomium 11 wiederum die menschliche Aktivität im Vordergrund steht, wohingegen in Psalm 37 dies nur oberflächlich der Fall ist und der „Gerechte“ sich bereits in der Sicherheit vor Abfall aufgrund der Herzenstora wissen darf. חרה wird in Dtn 11,17 für den aufgrund eines Gebotsungehorsams möglicherweise „entbrennenden“ „Zorn Gottes“ verwendet, wohingegen Psalm 37 mit dieser Wurzel den „Gerechten“ angesichts der scheinbaren Ungerechtigkeit in der erfahrbaren Wirklichkeit mit dem prosperierenden „Frevler“ zu besänftigen versucht und im wortwörtlichen Sinn den „Gerechten“ von einem Handeln gegen JHWHs Gefallen abhalten will. אבך warnt in Dtn 11,17 ebenso vor den Folgen eines Ungehorsams: Diejenigen, die nicht von ganzem Herzen JHWH und seine Gebote lieben (V. 13), werden aus dem Land (! ארץ) ausgetilgt werden. In Ps 37,19 ist dies aufgrund ihrer Vorherbestimmung zum Gerechtsein und damit zum eschatologischen Landbesitz keine Gefahr für die „Gerechten“; stattdessen wird ihnen gemeinsam mit der Zusage des nicht Hungermüssens beziehungsweise Sattwerdens ebenfalls zugesagt, dass sie in böser Zeit nicht zuschanden werden (אבך). Auch die Vergänglichkeit der Natur wird auf solche konträre Weise in den beiden Texten gebraucht. In Deuteronomium 11 ist dies Drohung für Ungehorsam gegenüber JHWH. In Psalm 37 gibt es dagegen gar keinen Zusammenhang zwischen „Gerechten“ und solcher Vergänglichkeit. Hier wird die Vergänglichkeit der Natur metaphorisch aufgegriffen und auf das eschatologische Vergehen der „Frevler“ bezogen. Jegliche Drohszenarien gegen die „Gerechten“ haben aufgrund ihrer Vorsehung keinen Bestand mehr.

Segen oder Fluch entscheiden sowohl an den genannten Pentateuchstellen wie auch in Psalm 37 in letzter Konsequenz über Leben und Tod. Dies wird besonders deutlich anhand der Stelle Dtn 30,19, abermals innerhalb einer Rede des Mose, in

der der Segen (ברכה) mit dem Leben und der Fluch (קללה) mit dem Tod gleichgesetzt werden.<sup>619</sup> Gleichzeitig wird in V. 15 das Leben mit dem Guten (טוב, Ps 37,16.27 = „Gerechte“) und der Tod mit dem Übel / Bösen (רעע, Ps 37,1.9.27 = „Frevler“) gleichgesetzt. Die semantischen (Wort-)Verbindungen, die bereits für Deuteronomium 11 und Psalm 37 auszumachen waren, finden sich auch hier: לב (z.B. VV. 1f.6.14); ארץ und ירש (Qal) (VV. 5.16); statt סור die Wurzel פנה (Qal, „abwenden“; V. 17); אבד (V. 18). Darüber hinaus sind einige weitere Verbindungen zu erkennen: זרע („Nachkommen“; Ps 37,26[.28]; Dtn 30,6); Freude/Gefallen JHWHs an den Seinen (שוש in Dtn 30,9 und חפץ in Ps 30,23); תורה (Ps 37,31; Dtn 30,10); Mund (פי) zusammen mit Herz (לב) (Ps 37,30f; Dtn 30,14); Bleiben im Land (ישב in Dtn 30,20 und שכן in Ps 37,27). Entscheidend für all dies – die Übertragung des Ergehens auf die Nachkommen, den Landbesitz, das nicht Abwenden von JHWH, die Freude/das Gefallen JHWHs, das Einhalten der Gebote und der Tora und das Bleiben im Land – ist nach Deuteronomium 30 nicht mehr allein die Aktivität des Menschen, sondern die Beschneidung des Herzens durch JHWH, die dazu führen soll, dass die Gebote und die Tora im Herzen und im Mund des Menschen sind, damit er danach handeln kann (V. 14).<sup>620</sup> Wenn dies geschieht, soll sich der Fluch JHWHs von den Seinen abwenden und auf deren Feinde (איב, Ps 37,20) übertragen werden (V. 7). Eine Mitwirkung<sup>621</sup> JHWHs ist also nun auch hier impliziert

<sup>619</sup> Vgl. auch in Kap. II.3. zu Strophe ל. Segen und Fluch werden innerhalb dieses Kapitels noch häufiger genannt. In V. 16 wird Segensempfang mit dem Sein im Land verbunden.

<sup>620</sup> Vgl. OTTO 2017, 2070: „Das Lexem *leb/lebāb* ist Leitwort in der mosaischen Unheils- und Heilsprophetie in Dtn 29–30 vom unverständigen Herz in Dtn 29,3, über das verstockte Herz als Ursprung des Unheils in Dtn 29,17–18 in der Unheilspredigt und das die Erkenntnis verinnerlichende Herz in der Heilsankündigung in Dtn 30,1, dessen Abkehr von JHWH in Dtn 30,3 gewendet wird, sodass in Dtn 30,2 mit ganzem Herzen und ganzer Lebenskraft JHWHs Wort befolgt werden kann, bis zur Beschneidung des Herzens in Dtn 30,6. [...] In Gen 17,10–11 wird die Beschneidung als Bundeszeichen mit dem Bund gleichgesetzt. Gen 17 ist für Dtn 30,6 der Referenztext, um die Bundestheologie mit dem Gnadenaspekt zu verbinden. Die Beschneidung als ‚Bundeszeichen‘ (*’ôl b<sup>er</sup>rit*) wird in Dtn 30 [...] rezipiert. Dtn 30,3 bezieht den Bundeskontext der Gnadenformel Ex 34,6–7 über Dtn 4,31 auf den Vers 30,6, der die Motivik der Beschneidung der Vorhaut als Bundeszeichen zur Beschneidung des Herzens durch JHWH steigert, die in den Personenkern des Menschen eingreift. Damit wird Dtn 30,6 zum Höhe- und Angelpunkt der Bundestheologie des Pentateuch und die in Gen 17,11 verheißene *b<sup>er</sup>rit ’ôlām* eingelöst, da das beschnittene Herz den Bund nicht mehr verlassen wird und die Ohren des Herzens auf die Gebote hören werden.“

<sup>621</sup> Vgl. dazu OTTO 2017, 2070: „Die Zurückholung der Einsicht in das Herz in Dtn 30,1 und JHWHs Beschneidung des Herzens als Wesenszukunft des Menschen sind als wechselseitiges Geschehen aufeinander bezogen. Dtn 30,1–10 ist weder einlinig gnadentheologisch noch im Sinne einer Werkgerechtigkeit des Menschen zu interpretieren. [...] Die Autoren formulieren im Deuteronomium [...] ein komplexes Ineinander von göttlichem und menschlichem Handeln, wobei

als Folge auf die vorherige, lange Verfehlungsgeschichte, die eine „neue Phase der Geschichte JHWHs mit seinem Volk beginnen lässt.“<sup>622</sup>

Diese zentralen Texte der Gründungsgeschichte Israels stehen vermutlich auch im theologiegeschichtlichen Hintergrund von Psalm 37. Es gibt keine direkten Anspielungen wie die Nennung von beispielsweise Abraham, Mose, der Bundesthematik o.Ä., dennoch wird aber über das Gegensatzpaar Segen und Fluch im Zusammenhang mit der Landverheißung und weiteren kleineren Verbindungen auf die Anfänge Israels Bezug genommen, in dessen Kontinuität sich auch Psalm 37 sehen wird. Es darf angenommen werden, dass sich die „Gerechten“ in Psalm 37 als die wahren Nachkommen, als das wahre Israel sehen, denen sich eschatologisch

---

die Beschneidung des Herzens als entscheidender Schlussakt JHWH zukommt. Dem wird noch ein Gegengewicht gegenübergestellt mit der Aufforderung in Dtn 10,16, die Adressaten sollen ‚ihr Herz beschneiden‘ [...]. Das Nebeneinander von Dtn 10,16 und Dtn 30,6 steht im Dienste des dialektischen Ineinanders von göttlichem und menschlichem Handeln, wobei dem göttlichen das letzte und entscheidende Wort gegeben wird. JHWHs Herzensbeschneidung ist nicht ein erstes Handeln Gottes, sondern ein eschatologisch abschließendes und endgültiges.“ Die hiesige Vorstellung der Herzensbeschneidung ist jedoch nicht mit der Gabe der Herzenstora zu verwechseln und dementsprechend davon klar zu unterscheiden. Auch dazu vgl. OTTO 2017, 2073f: „Die Tora ist ihnen nahe, wenn sie aufgrund ihrer Leidensgeschichte zur Einsicht gekommen sind. Dtn 30,17–18 zeigt an, dass ihr Herz noch nicht beschnitten ist, sondern sie noch in einer Entscheidungssituation sind zwischen Tod und Leben zu wählen. Die Paränese des Deuteronomiums zielt darauf, in dieser Situation ‚zwischen den Zeiten‘ [ebenfalls nicht zu verwechseln mit ‚zwischen den Wirklichkeiten‘!], in denen ihnen die Tora bereits nahe ist in Herz und Mund, JHWHs Bund nicht erneut zu verlassen. Dtn 30,14 zielt mit der Nähe der Tora zu Herz und Mund auf die Lehre der Tora. Der Rückbezug von Dtn 30,11–14 auf Dtn 30,1–2 zeigt an, dass für die Nähe der Tora die Rückkehr zu JHWH, nicht aber die Beschneidung des Herzens vorausgesetzt ist. Stellt sich die Frage, ob mit der Beschneidung des Herzens Lehre und Lernen der Tora keinen Ort mehr haben werden, so wird das verneint. Darin unterscheidet sich Dtn 30,6–14 von Jer 31,31–34. Die Herzensbeschneidung betrifft die Unverbrüchlichkeit der Bundestreue und des Gebotsgehorsams, impliziert aber nicht die Verinnerlichung der Tora in dem Sinne, dass sie auf das Herz geschrieben ist, und es keiner Lehre mehr bedarf. [...] Vor die Entscheidung zwischen Leben und Tod gestellt, können die Adressaten das Leben wählen, da die Tora, wie Dtn 30,14 sagt, ihrem Herzen nahe ist. In Dtn 30,16 ist das Gute, dass das Leben bedeutet, die Liebe zu JHWH. In Dtn 30,6 folgt die Liebe zu JHWH der Herzensbeschneidung, in Dtn 30,16 aber ist sie in einem Ineinander göttlichen und menschlichen Handelns Thema der Wahlentscheidung für das Leben. Die zu JHWH Zurückgekehrten, die die Katastrophe des Exils hinter sich wissen, sind jetzt vor die Wahl zwischen Leben und Tod gestellt und also zur JHWH-Liebe aufgefordert. Nach der eschatologischen Beschneidung des Herzens wird die Liebe zu JHWH nicht mehr durch eine mögliche Entscheidung für den Tod und das Böse gefährdet sein, da es keine Notwendigkeit einer Wahl mehr gibt.“ Während die Gabe der Herzenstora in Psalm 37 schon Faktum ist und die „Gerechten“ überhaupt erst zu „Gerechten“ und einem eschatologischen Leben bestimmt, wird in Deuteronomium 30 die Herzensbeschneidung eschatologisch verheißen, sodass den Menschen noch eine Wahl zwischen gut und böse gelassen wird. „Dtn 30,15–20 stellt mit paränetischem Nachdruck vor die Wahl von Leben und Tod aus Sorge, die Adressaten des Deuteronomiums der nachexilischen Erzählzeit könnten vor der Beschneidung des Herzens und also der Vollendung ihrer Rückkehr zu JHWH den Bund wieder verlassen und sich von JHWH abwenden.“

<sup>622</sup> OTTO 2017, 2064–2074, Zit. 2064.

die ursprünglich an die Väter und das Volk Israel ergangene Landverheißung erfüllen wird, und in denen sich ebenso das Tora- und JHWH-treue Leben, an dem JHWH seinen Gefallen hat, bereits verkörpert hat, indem sie durch die Gabe der Herzenstora dazu schon immer prädestiniert sind und waren. Es bedarf dementsprechend auch keiner Vorhersage der Gabe der Herzenstora oder der Beschneidung des Herzens mehr, um Toratreue zu ermöglichen. Auch werden Missstände in der erfahrbaren Wirklichkeit in Psalm 37 in keiner Weise mehr als Strafe JHWHs gewertet oder gar als Abfall von ihm. Stattdessen wird die erfahrbare Wirklichkeit schlichtweg akzeptiert und nicht mehr hinterfragt. An diese Stelle tritt der Glaube daran, dass der „Gerechte“ die Tora schon immer im Herzen trägt und die Erfüllung all der Verheißungen, insb. des Landes als Inbegriff des Bundes, sich eschatologisch durchsetzen wird. Die grob nachgezeichneten Konzeptionen sind damit nicht komplett konträr; Psalm 37 entwickelt sie jedoch theologisch, insbesondere heilsgeschichtlich, weiter.

### 1.2. Prophetische Literatur

Referenzstelle		Psalm 37		
Jes 1,28	פִּשְׁעִים	V. 38	פִּשְׁעִים	Läuterungsgericht über Jerusalem: Ruf zur Umkehr und Ankündigung eines neuen heilvollen Verhältnisses zu JHWH; Parallelen außerdem über die Wegmetapher und das Straucheln / Hinschlagen (כָּשַׁל [Nif.], hier jedoch auf Seiten der „Frevler“, ohne aufgefangen zu werden), vgl. Ps 37,24.31 מִשְׁפָּט und צְדָקָה als „Erlösung“ <sup>623</sup> (V. 27; Ps 37,6); פִּשְׁעִים; Vergänglichkeitsmetaphorik <sup>624</sup> aus der Natur. <sup>625</sup>
Jes 1,30	נִבְלָל	V. 2	יִבְלוּן	

<sup>623</sup> WILDBERGER 1980, 67.

<sup>624</sup> Vgl. BEUKEN 2003, 86; ebenfalls etwa Jes 24,4; Jes 28,1,4; häufig im weiteren Kontext bzw. als Konsequenz von Recht (משפט), Gerechtigkeit (צדקה) oder Tora und der Fokussierung auf JHWH bzw. des Mangels all dessen und in dieser Folge dann eines Gerichtshandelns/einer Gerichtsandrohung.

<sup>625</sup> Die hier benannten Verse dürften zu einem recht späten Nachtrag gehören; vgl. etwa SCHMID 2011, 59. Nach a.a.O., 60, sind enge Verbindungen zwischen Jesaja 1 und 65f auszumachen, womit auch hier bereits eine eschatologische Vorstellung mitzudenken wäre; BLENKINSOPP 2000, 187, macht dies konkret an den Begriffen משפט und צדקה fest.

Jes 3,11	אוי לרשע רע כייגמול ידיו יעשה לו	V.15f	חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה טוב־ מעט לצדיק מהמון רשעים רבים	Drohwoorte: semantisch ähnlich, wenn- gleich aber durchgehend mit anderem Wortmaterial; Vorstellung der ausglei- chenden Gerechtigkeit <sup>626</sup> bzw. der Selbst-zerstörung des Schlechten.
Jes 10,25	עוד מעט	V. 10	ועוד מעט	S. Anm. 259; ebenfalls כלה (Ps 37,20).
Jes 11,4	ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי־ ארץ	V. 33	ולא ירשיענו בהשפטו	S. dazu auch Ps 58,2 in Kap. III.1.2.3. Kommendes Friedensreich: Positive und ausführlichere Formulierung für das, was in Ps 37,33 durch Verneinung gesagt ist; darüber hinaus weitere Ver- bindungen wie יצא (V. 1; Ps 37,6), הכמה (V. 2; Ps 37,30), צדק (VV. 4f; Ps 37,6), ענוי־ארץ (V. 4; Ps 37,11); ישר (V. 4; Ps 37,14.37), פה und „Lippe“ <sup>627</sup> (V. 4), hier allerdings des Sprosses (V. 1) als heilsbringendes Werkzeug JHWHs <sup>628</sup> und nicht des „Gerechten“ als Folge des Erwählungshandelns wie in Ps 37,30; eines [königlichen / messiani- schen] Herrscher bedarf es hier nicht mehr), אמונה (V. 5; Ps 37,3).
Jes 12,2f	ישועה (3x)	V. 39	תשועה	Danklied <sup>629</sup> mit Bezug auf (eschatologi- sche) Zukunft <sup>630</sup> ; weiterhin Stich- wort בטח (Ps 37,3) <sup>631</sup> .

<sup>626</sup> Vgl. BEUKEN 2003, 113: „Dieser Satz (= VV. 10f) fasst die weisheitliche Erkenntnis zusammen, dass sowohl der Gerechte als auch der Gottlose die Konsequenzen seines Tuns ernten[. ...] Diese Gesetzmäßigkeit bestimmt den Lauf der Welt. Der die komplexe Wirklichkeit vereinfachende Kontrast spiegelt die idealtypische Perspektive der Weisheit wider“, der sich Psalm 37 widersetzt. Vgl. ferner WILDBERGER 1980, 126: „Es ist aber bezeichnend, daß die Sprüche nicht von der durch Jahwe in Gang zu setzenden Vergeltung reden, dazu kommt es vielmehr kraft der die Welt bestimmenden sittlichen Grundstruktur.“

<sup>627</sup> „Das Wortpaar ‚Mund/Lippen‘ ist ein Anthropologumenon für verbale Kommunikation, von der man erwartet, dass sie aufrichtig ist [...]. Kurzum, die Rechtsprechung des Schösslings ist effektiv und kommt ohne gewaltsame Machtausübung aus“, BEUKEN 2003, 312.325; ferner WILDBERGER 1980, 453f; letzteres trifft auch auf die „Gerechten“ in Psalm 37 zu, die zu ihrem und gleichzeitig auch JHWHs Recht ebenfalls ohne Machtausübung kommen werden.

<sup>628</sup> „Die Aufgabe des ‚Schösslings‘ besteht im Folgenden in nichts anderem als darin, Gerechtigkeit und Harmonie zu bringen. Die Metapher bedeutet [...] nicht eine gewöhnliche davidische Fortsetzung sondern eine in allerletzter Minute bzw. über den politischen Untergang hinaus: Vom gefälltten Baum (königliches Motiv!) bleibt nur ein Reis übrig, das nun eine Aufgabe zu erledigen hat. [...] Von allen Elementen, die das traditionelle Königtum auszeichnen, Akklamation, Salbung mit Öl, Antrittsopfer und Inaugurationstraum [...] wird hier allein die Ausrüstung des neuen Herrschers mit JHWHs Geist genannt. Damit ist seine Führung als eine gekennzeichnet, die unter der Leitung Gottes steht. [...] Der Begriff [= Geist] hat sich im Laufe der Zeit zu einem Theologumenon für menschliche Instrumentalität im Dienste von Gottes Eingreifen in die Geschichte entwickelt. So bringt JHWH auch durch den ‚Schössling‘ als Träger des Gottesgeistes seine Pläne mit Israel zur Ausführung“, BEUKEN 2003, 307f(Zit.).311.324; ferner WILDBERGER 1980, 446–450.

<sup>629</sup> So z.B. auch Jes 25,9.

<sup>630</sup> Vgl. WILDBERGER 1980, 479; SCHMID 2011, 125.

<sup>631</sup> S. dazu WILDBERGER 1980, 482.

Jes 15,6	יבש חציר ... דשא ירק	V. 2 <sup>632</sup>	כחציר ... וכירק דשא	Fremdvölkerworte; Klagegeschrei <sup>633</sup> : Vergänglichkeitsmetaphorik aus der Natur („verwelkendes Gras“) im Zu- sammenhang mit dem durch Krieg ver- wüsteten Land.
Jes 17,14	איננו	V. 36	איננו	Weheruf über Völker; kurze Dauer, nach der der „Frevler“/Feind nicht mehr vorhanden sein wird. <sup>634</sup>
Jes 26,4	בטח ביהוה	V. 3	בטח ביהוה	Hymnus, Vertrauensbekenntnis und -ansporn <sup>635</sup> : Verbindungen wie צדיק (V. 2); „Treue bewahren“ (אמונה, V. 2; Ps 37,3; שמר, V. 2; Ps 37,37); שלום (V. 3 [2x]; Ps 37,11) und בטח (V. 4 wortwörtlich; V. 3); zuvor ישועה in V. 1 und Jes 25,9 <sup>636</sup> (Ps 37,39).
Jes 29,17.19	עוד מעט ענוים ביהוה שמחה ... יגילו	V. 10 V. 11	ועוד מעט וענוים ... והתענגו	S. Anm. 259. Weheruf: ebenfalls hier ענוים (V. 19; Ps 37,11.14) mit „Freude“ über JHWH (Ps 37,4.11) <sup>637</sup> ; עריץ (V. 20; Ps 37,35); כלה (V. 20; Ps 37,20).

<sup>632</sup> Weitere semantisch verwandte Stellen lassen sich zahlreich v.a. im Psalter aber auch bei Hiob ausmachen. S. beispielsweise Ps 103,15f, wo es um die allgemeine menschliche Vergänglichkeit geht und diese in Gegensatz zur göttlichen Gnade und Gerechtigkeit gestellt wird (VV. 16f) (HOSSFELD / ZENGER 2012, 585); Hi 8,12, wo Gottlosigkeit bzw. mangelnde Gottesfurcht (Stichwort קוה [„hoffen“] als Ausdruck der Fokussierung auf JHWH, Hi 8,13/Ps 37,9.34) zum Verwelken (WEISER 1988, 68: Sagen will das Sprichwort, „daß der Mensch, der Gott vergißt, seinen Lebensgrund verliert und verdirbt“) von Schilfrohr führt, das hier sogar schneller als Gras (חציר) verdorrt.

<sup>633</sup> S. WILDBERGER 1978, 600; BEUKEN 2007, 130; KAISER 1973, 55f.

<sup>634</sup> Bei Jesaja scheint die Formulierung an dieser Stelle der weisheitlichen Literatur entlehnt und „als kurzer begleitender Kommentar“ eingefügt worden zu sein; BEUKEN 2007, 163. Dies erklärt die semantische Nähe.

<sup>635</sup> Vgl. WILDBERGER 1978, 979; BEUKEN 2007, 370; stimmig zum Gebrauch in Psalm 37 (insb. Teil I = VV. 1–11).

<sup>636</sup> S. zum Anschluss an Kap. 25, BEUKEN 2007, 368.

<sup>637</sup> „Die ענוים und אביונים sind die Frommen, die in besonderer Weise am überlieferten Glauben hängen. [...] Sie hoffen [...] auf Heil, sie gehören zu den eifrigen Tempelbesuchern, sie erleben dort das Wunder der gnädigen Gegenwart Gottes, sie kennen Jahwes Namen (Ps 9,11), das heißt, sie stehen in einem besonderen Vertrauensverhältnis zu Gott, und ebendarum warten sie auch inbrünstig auf die neue Zeit, da die Verheißungen an Israel ihre Erfüllung finden werden. Aus ihrer Mitte erhob sich die apokalyptische Erwartung. [...] Gegenspieler der Demütigen und Armen sind nicht die Reichen, sondern die ‚Tyrannen‘ und ‚Prahler‘“, WILDBERGER 1982, 1140f; so auch BEUKEN 2010, 143f.

Jes 30,15	בהשקט ובבטחה	V. 7	דום	Weheruf: „Still sein/Ruhe“ + בטח (Ps 37,3.5) + ישע (Ps 37,39) = Fokussierung auf JHWH <sup>638</sup> ; im weiteren Kontext: „Tag [JHWHs]“ (V. 8; Ps 37,13) <sup>639</sup> ; דרך (V. 11; Ps 37,14 et al.); משפט (V. 18; Ps 37,6.28.30); „warten auf JHWH“ (חכה, V. 18; קוה, Ps 37,34); ומים לחץ und לחם צר (V. 18) statt רעה ובימי רעבון ישבעו ולא ... בעת רעה ובימי רעבון ישבעו (Ps 37,19.25.29) <sup>640</sup> .
Jes 32,7	זמם + ענוים	V. 12	זמם	Anthropologischer Dualismus; weisheitliches Ideal des aufrichtigen / gerechten Menschen im Hintergrund <sup>641</sup> ; Semantisch ähnlich, Anfeindung der „Armen“ / „Gerechten“ (auch böse [רעע] Waffen, Ps 37,14; „böse Ränke schmieden“, Ps 37,7); darüber hinaus „Rechtsprechen (דבר משפט) des Dürftigen“ (Ps 37,30); לב + דבר (im Negativen: „Unheil“, „Törichtes“; V. 6).
Jes 32,17	והיה מעשה הצדקה שלום	V. 37	כי־אחרית לאיש שלום	Heilsankündigung: durch Geistausgießung (Gabe) Miteinander von צדקה, משפט und שלום, <sup>642</sup> dazu ebensolches (Ps 37,6.11).
Jes 33,16	לחמו נתן	V. 25	ולא ... מבקש־ לחם	Klage; Heilsverheißung: Semantisch ähnlich, weisheitliche Ideale <sup>643</sup> ; auch bereits V. 15 (vgl. insb. Ps 37,21); ישר (V. 15; Ps 37,14.37); שכן (V. 16; Ps 37,3.29).

<sup>638</sup> Vgl. auch WILDBERGER 1982; 1185; BEUKEN 2010, 178.

<sup>639</sup> Der Tag JHWHs wird hier „zur jeweiligen Gegenwart des Lesers“, WILDBERGER 1982, 1173; ebenso BEUKEN 2010, 172.

<sup>640</sup> „V 20a (,Der Herr wird euch geben Brot der Not und Wasser der Bedrängnis‘) erscheint als Strafankündigung, jedoch mutet diese im Kontext der Begnadigung und Verheißung sonderbar an. Im Gegensatz dazu zeigt das Futur des Verbs (ונתן) die einsetzende Wende von der Not zum Heil an. Aus diesem Grund ist der Vers dahingehend zu verstehen, dass JHWH den Notleidenden die notwendigen Mittel zum Überleben bereitstellen wird, wie dürftig diese sein mögen“, BEUKEN 2010, 182. WILDBERGER 1982, 1196, sieht hier einen möglichen Bezug zum Brot des Manna (u.a. Ex 16,12.15) und dem Wasser aus dem Felsen.

<sup>641</sup> BEUKEN 2010, 234.

<sup>642</sup> „Die besondere Leistung des Verfassers besteht darin, daß für ihn משפט (ה), צדקה (ה) und שלום nicht auf einer Ebene nebeneinander stehen, sondern der Friede Wirkung (עבודה oder מעשה) der Gerechtigkeit ist. Man kann Friede nicht haben, wo Gerechtigkeit fehlt“, WILDBERGER 1982, 1279. Diese theologische Konzeption wird auch für Psalm 37 zu beanspruchen sein.

<sup>643</sup> Vgl. WILDBERGER 1982, 1304f.1308.

Jes 37,27// 2 Kön 19,26	חציר גגות	V. 2	כחציר מהרה	Spottlied über Assur: Tun-Ergehen-Zusammenhang im Hintergrund <sup>644</sup> ; Machtumkehr; Erweis der göttlichen Macht.
Jes 40,31	וקוי יהוה	V. 9	וקוי יהוה	Trostworte: Gleiche Ptz-Verbindung wie in Psalm 37; V. 30 zunächst כשל (Inf. Qal + Nif.; („straucheln, zu Fall kommen“) in einer <i>figura etymologica</i> und folgendem קוי יהוה (vgl. dazu Ps 37,24) <sup>645</sup> ; „[i]m Gegensatz zu den Jünglingen [...], die ermüden, ermatten und straucheln (V 30), ‚erneuern‘ die auf JHWH Harrenden kontinuierlich [...] ‚ihre‘ Kraft (יחליפו כח) und partizipieren somit an JHWHs unerschöpflicher Energie“. <sup>646</sup>
Jes 45,17	לא־תבשו	V. 19	לא־יבשו	Götzenpolemik / Heilswort <sup>647</sup> ; weiterhin ישראל נושע ביהוה תשועת עולמים (vgl. Ps 37,39: ותשועת צדיקים מיהוה); Betonung des Vertrauens auf JHWH als einzigem Retter im Gegensatz zu Göttern (und Kultbildern) der Völker. <sup>648</sup>

<sup>644</sup> FRITZ 1998, 120f: „Assur kommt wegen seiner eigenen Überheblichkeit zu Fall, denn in seinem Machtbewußtsein hat es den Anspruch Jahwes verachtet. Ungeachtet der Macht des assyrischen Königs liegt die wahre Macht bei Jahwe als dem Herrn der Geschichte. [JHWHs Eingreifen wird als] notwendiges Eingreifen Jahwes gegen einen Feind [interpretiert], der sich in seiner Überheblichkeit selbst zum Gegner Jahwes gemacht hat. [... JHWH hat] das Schicksal, das Assur sonst anderen Völkern nach der Eroberung bereitet hat, dem König von Assur selber auferlegt“; ferner KAISER 1973, 314, oder WILDBERGER 1982, 1431[.1434]: „Verletzen der Heiligkeit Gottes kann nur Selbsterstörung bedeuten“.

<sup>645</sup> Vgl. darüber hinaus das „Sprechen zum Herzen Jerusalems“ in V. 2 und Ps 37,30f.

<sup>646</sup> BERGES 2008, 162; ähnlich ZAPFF 1980, 239. S. auch WESTERMANN 1966, 52: „die Starken und Kraftgeladenen kommen zu Fall; die Müden und ‚Erledigten‘, die machen ihren Weg. Wenn die ‚Müden‘ in V. 31 gleichgesetzt werden mit den auf JHWH Harrenden, so soll damit nicht dieses Harren als eine menschliche Möglichkeit gepriesen werden, sondern allein das das Paradox ermöglichende umwandelnde Handeln Gottes.“

<sup>647</sup> Vgl. HERMISSON 2003, 37.49; für ersteres auch WESTERMANN 1966, 139, oder ZAPFF 2001, 280.

<sup>648</sup> BERGES 2008, 425; ferner BLENKINSOPP 2002, 257f; HERMISSON 2003, 47, der V. 16f als „nachträgliche Fortsetzung“ bewertet; ebenso WESTERMANN 1966, 137, oder ZAPFF 2001, 280; dagegen BERGES 2008, 425.

Jes 48,18	שלום	V. 11	שלום	„Mahnung zum Beachten der Gebote Gottes“ / „mahnender Wunsch“ <sup>649</sup> : Weitere Wortverbindungen דרך (V. 17; Ps 37,5.7.14.23.34.), צדקה (V. 18; Ps 37,6), זרע (V. 19; Ps 37,25.26.28), כרת (Nif.; V. 19; Ps 37,9.22.28.34.38), שמד (Nif.; V. 19; Ps 37,38); Halten der Gebote (hier מצות) „Bereitschaft zum ethischen Handeln“ <sup>650</sup> als Voraussetzung für שלום und צדקה bzw. (ähnlich bspw. Jes 26,3, dort nicht mit Geboten, sondern mit Fokussierung auf JHWH); JHWH hier als Lehrer (vgl. V. 17 <sup>651</sup> ).
Jes 49,23	לא־יבשו	V. 19	לא־יבשו	Rettung für die, die auf JHWH „hoffen / harren“ (vgl. auch קוה in Ps 37,9.34). <sup>652</sup>
Jes 50,7 Jes 50,10	לא־אבוש יבטה בשם	V. 19 V. 3	לא־יבשו בטה ביהוה	Drittes Gottesknechtslied (VV. 1–9) mit Erweiterung: vgl. weiterhin רשיעני (V. 9) mit Ps 37,33), עזר (V. 7; Ps 37,40); sich selbst in Zeiten der Anfechtung nicht vom Gottvertrauen abbringen lassen, denn darin liegt die Quelle für Rettung <sup>653</sup> (vgl. auch die Lichtmetaphorik in V. 10 – hier allerdings negativ – und Ps 37,6).
Jes 51,6f	כעשן נמלחו תורתִי בלבם	V. 20 V.31	כעשן כלו תורת אלהיו בלבו	„Weltgericht“ / „Weltuntergang“ [und] das ewig bleibende Gottesheil“ <sup>654</sup> : Vergänglichkeitsmetaphorik, Herzens-tora <sup>655</sup> ; weiterhin ישועה (V. 6; Ps 37,39f), צדק(ה) (VV. 6f; Ps 37,6).

<sup>649</sup> WESTERMANN 1966, 165.

<sup>650</sup> BERGES 2008, 541.

<sup>651</sup> S. dazu auch BERGES 2008, 539f.

<sup>652</sup> Vgl. auch ZAPFF 2001, 306: „Die wunderbare Wandlung der Situation Zions führt zur Erkenntnis dessen, was Israel in seinen Psalmen bereits bekennt: Wer auf Jahwe vertraut, wird nicht zuschanden“.

<sup>653</sup> S. dazu auch WESTERMANN 1966, 187; BERGES 2015, 105f; HERMISSON 2017, 125.

<sup>654</sup> WESTERMANN 1966, 191.

<sup>655</sup> Nach WESTERMANN 1966, 191, ist Jer 31,31–34 hier vorauszusetzen; zu Jeremia 31 s. in Kap. II.3. zu Strophe פ. Verhaltener dagegen BERGES 2015, 135, zum Zusammenhang, der jedoch immerhin „eine neue ‚Gottunmittelbarkeit‘“ hier wie in benanntem Text oder auch in Psalm 37 als zentral erachtet. S. zu verschiedenen Bezugsmöglichkeiten auch HERMISSON 2017, 187f.

Jes 54,4	לא־תבושי	V. 19	לא־יבושו	Loblied, Heilszusage, Heilsankündigung, „Wende des Leides“, „Wende der Schande des Leides“ und Segenszusage für Frau und Stadt Zion / „neues Jerusalem“ <sup>656</sup> : „Schande der Jugend“ o.Ä. außerhalb der Vorstellung von Psalm 37; רב שלום neben Ps 37,11 und Jes 54,13 nur noch in Ps 72,7 <sup>657</sup> ; JHWH als Urheber der menschlichen Gerechtigkeit; weitere Verbindungen über Jes 54,17 zu Psalm 37 durch צלה (Ps 37,7), לשון (Ps 37,30), משפט (Ps 37,6.28.30), רשע (Hif., Ps 37,33), נחלה (Ps 37,18) und כלי (vgl. Ps 37,14f) <sup>658</sup> ; weiterhin gegenteilig V. 7 עזב und Ps 37,28.33).
Jes 54,13	רב שלום	V. 11	רב שלום	
Jes 54,17	וצדקתם מאתי	V. 6	והוציא כאור צדק ומשפט כצהרים	
Jes 57,13	ינחל־ארץ ויירש הר־קדשי	V. 9	יירשו ארץ	„Verheißung für den auf Jahwe Harenden“, Gebets- / Psalmensprache <sup>659</sup> : neben Landbesitz auch Schlagwort נחלה („Erbe“; Ps 37,18) in verbaler Form sowie zuvor חסה (Ps 37,40) und Vergänglichkeitsmetaphorik. <sup>660</sup>
Jes 57,21	שלום	V. 11. 37	שלום	S. Kap. II.3., zu Strophe w.
Jes 58,7	~	V. 21	וצדיק חונן וגותן	S. I.2.2.
Jes 58,8	יבקע כשחר אורך ... צדקך	V. 6	והוציא כאור צדקך	
Jes 58,10	זרח בחשך אורך ... כצהרים	V. 6	והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים	
Jes 58,14	תתענג על־יהוה	V. 4	והתענג על־יהוה	
Jes 59,8	שלום	V. 11. 37	שלום	S. Kap. II.3., zu Strophe w.

<sup>656</sup> Vgl. WESTERMANN 1966, 218.223–225; ZAPFF 2001, 332f.336; ferner Berges 2015, 286f. Zum literarischen Wachstum von Jes 54,1–17 s. HERMISSON 2017, 482f.

<sup>657</sup> Vgl. dazu BERGES 2015, 323: „Schalom‘ meint hier nicht den Heilszustand allgemein (vgl. 48,18; 52,7; 55,12), sondern den Schutz vor Bedrängnis und Anfeindung. In den einzig weiteren Belegen von שלום, großer Friede‘ in Ps 37,11; 72,7 geht es ebenfalls um die Durchsetzung der gerechten Ordnung zum Wohl der Unterdrückten und nicht etwa nur um eine allgemeine Heilsgabe.“

<sup>658</sup> Vgl. zu V. 17 auch BERGES 2015, 330: „Kein Angriff gegen Zion und ihre Bewohner kann gelingen, denn wäre das der Fall, würde Gottes Heilsplan misslingen! Mit dem Übergang vom militärischen zum gerichtlichen Kontext werden die Rückbezüge zum dritten Gottesknechtslied unüberhörbar: Hat der Knecht eine ‚Zunge‘ von Schülern (50,4), so brauchen sich die Söhne Zions, die alle ‚Schüler JHWHs‘ sind (54,13), vor keiner feindlichen ‚Zunge‘ zu fürchten. Wie JHWH dem Knecht beisteht, auf dass niemand ihn ‚schuldigt spricht‘ (50,8f.), braucht sich auch Zion vor keinem Ankläger zu fürchten, denn sie wird ihn ‚schuldigt sprechen‘ (רשע Hifil).“ Ähnlich auch ZAPFF 2001, 336, oder HERMISSON 2017, 559f. Einend sind hier Anfeindung, göttlicher Heilsplan und ausbleibende Schuldigsprechung; unterschiedlich ist dagegen der deutlich größere Wirklichkeitsbezug sowie der Lehrer-Schüler-Gedanke.

<sup>659</sup> WESTERMANN 1966, 259; ferner ZAPFF 2006, 365.

<sup>660</sup> S. dazu auch Kap. II.3., zu Strophe 1.

Jes 60,21	יִרְשׁוּ אֶרֶץ	V. 9	יִרְשׁוּ אֶרֶץ	Bevorstehendes Heil für Zion <sup>661</sup> : mit לעולם und צדיקים. <sup>662</sup>
Jes 61,8	יְהוּה אֱהָב מִשְׁפָּט	V. 28	יְהוּה אֱהָב מִשְׁפָּט	JHWH-Rede <sup>663</sup> : Exakt gleiche Formulierung; darüber hinaus אמת („Treue“; Wurzel אמן wie auch אמונה, Ps 37,3); זרע („Nachkommen“) in Verbindung mit בָּרַךְ („segnen“ <sup>664</sup> , beides V. 9), vgl. Ps 37,36 (לברכה זרעו); „Freude“ an JHWH (V. 10; Ps 37,4.11) <sup>665</sup> ; Jes 61,8 in Abgrenzung zur Übeltat dezidiert mit ברית עולם.
Jes 62,1	יֵצֵא כְנָגָה צְדָקָה	V. 6	וְהוֹצִיא כְאוֹר צְדָקָה	Anklage Gottes <sup>666</sup> ; Heilsverheißung an Zion: Lichtmetaphorik <sup>667</sup> (hier „Lichtglanz“, נגה + יצא + צדקה).
Jes 64,5	נְבִלָה	V. 2	יְבוֹלוּן	Sündenbekenntnis <sup>668</sup> : aus der Natur entnommene Vergänglichkeitsmetaphorik <sup>669</sup> ; zusammen mit hier fehlender צדקה des Volks Gottes und damit gegenteilig nicht in Bezug auf die „Frevler“.
Jes 65,20	יִקְלַל	V. 22	מִקְלָלוֹ	S.o. Kap. II.3., Strophe 7.

<sup>661</sup> Vgl. WESTERMANN 1966, 283f.

<sup>662</sup> Im Zusatz (VV. 19f) begegnet eine Lichtmetaphorik, die die sonst irdische Ausrichtung der Textstelle apokalyptisch steigert; vgl. WESTERMANN 1966, 289f; BLENKINSOPP 2003, 217; ZAPFF 2006, 388.

<sup>663</sup> Vgl. BLENKINSOPP 2003, 228; ZAPFF 2006, 371.

<sup>664</sup> Die Nennung der Nachkommenschaft ist hier möglicherweise als Rückbezug zu Genesis 12 zu deuten, vgl. ZAPFF 2006, 394.

<sup>665</sup> „The idea is that, since YHWH is a God of justice (cf. Ps 37,28), he opposes the rapine (*pě'ulā*) and wrongdoing (*gēmūl*) from which Israel has suffered for so long. The twin concepts of reward and retribution play an important role in Isa 40–66. The positive term (*pě'ulā*) connotes giving people what is their due, and it is therefore found parallel with ‘justice’ (*mišpāṭ*, 49:4) and ‘wages’ (*šākār*, 40:10; 62,10; cf. Lev 19:13)“, BLENKINSOPP 2003, 229.

<sup>666</sup> „An ihre Stelle [= die Anklage Gottes] tritt in diesem Wort Tritojesajas das drängende, leidenschaftliche Festhalten an der Verheißung [...]. In diesen Sätzen Kap. 62,1 und 7 wird uns der Sinn der Prophetie Tritojesajas so deutlich wie nirgend sonst: dazu eben weiß er sich gesandt, dem aus der gegenwärtigen Lage erkennbaren Schweigen und An-Sich-Halten Gottes entgegen [...] seine Verheißung laut zu verkünden; selbst also nicht zu schweigen und nicht an sich zu halten, vielmehr unermüdlich Gott zu ‚erinnern‘ (V. 6c), bis endlich das Heil kommt“, WESTERMANN 1966, 298.

<sup>667</sup> Die Lichtmetaphorik ist hier symbolisch für das erhoffte Kommen Gottes (Epiphanie) zu verstehen; vgl. WESTERMANN 1966, 298.

<sup>668</sup> WESTERMANN 1966, 314: „Wir beobachten in der Geschichte des Klagepsalms, daß vom Exil ab die Anklage Gottes immer mehr zurücktritt bis sie schließlich ganz aus dem Gebet verschwindet, daß dafür das Sündenbekenntnis eine immer steigende Bedeutung bekommt. Jes 63f. zeigt deutlich diesen Übergang. Der Zorn Gottes, der sich so schrecklich über Israel entlud, ist durch Israels Untreue und Frevel entfacht worden. Das wird jetzt nach dem Zusammenbruch zugestanden, und dieses Zugeständnis wird vor Gott gebracht.“ In Psalm 37 begegnen dagegen weder Klage noch Sündenbekenntnis; negative Erfahrungen werden nicht (mehr) mit dem Zorn Gottes bzw. mit einem Abfall in Verbindung gebracht, sondern stehen allein auf Seiten der „Frevler“.

<sup>669</sup> „Hintergrund des Bildes ist der in Palästina immer wieder auftretende Ostwind, der das Grüne verdorren lässt und seine Reste verweht“, ZAPFF 2006, 415.

Jer 7,(3.)7	... ושכנתי בארץ	V. 3	שכן־ארץ	Tempelrede: Bedingungssatz VV. 5–7 mit Wortverbindungen דרך und משפט, menschliche Aktivität gefordert <sup>670</sup> ; mit Landverheißung למן־עולם ועד־עולם zeitliche Entschränkung <sup>671</sup> .
Jer 12,1	דרך רשעים צלחה	V. 7	במצליח דרכו	„Zwiesprache zwischen Jeremia und Gott“ über das „Glück der Gottlosen“ <sup>672</sup> : ähnlicher Rahmen wie in Psalm 37, wankendes Weltbild wegen Wohlergehen der „Frevler“; weitere Verbindungen Trauer um das Land (דרך) und Prüfung des Herzens (לב) (VV. 3f); Gelingen des Weges sonst i.d.R. abhängig von JHWH bzw. dem JHWH-Verhältnis wie z.B. in Gen 24,21.40.42.56; Deut 28,29 im negativen Sinn; Ri 18,5; Jes 48,15.
Jer 14,8	מושיעו בעת צרה	V. 39	ותשועת ... בעת צרה	Bruch zwischen JHWH und Volk <sup>673</sup> : Zusammen mit קוה (Ps 37,9.34), jedoch in negativer, JHWH anklagender Weise <sup>674</sup> ; ebenso in den VV. 12–18 mehrfach חרב (Ps 37,14f) und רעב (Ps 37,19).

<sup>670</sup> Mit den Forderungen der VV. 5f sagt Jeremia „dem Volk inhaltlich nichts, was es nicht schon durch die im Bundeskult immer wieder eingeschärfte Tradition wüßte – die Propheten waren keine Reformer –, aber er rückt, von der Bundesüberlieferung ausgehend, die Perspektive wieder zurecht, die er bei der andersartigen Einstellung des Volkes vermißt. Dabei ist bemerkenswert, daß er [...] immer noch an der Bereitschaft Gottes zur Vergebung festhält (vgl. 26,3); die Gnadenverheißungen des Gottesbundes bleiben ‚ewig‘ bestehen“, WEISER 1952, 68f.

<sup>671</sup> Vgl. dazu FISCHER 2005a, 298: „Die abschließende Zeitformel ‚von ewig und auf ewig‘ [...] geht in zwei Richtungen, zum einen zurück in die Vergangenheit („von ewig“, d. h. aus früherer Vorzeit), zum anderen in eine unbegrenzte Zukunft („auf ewig“, gemeint ist: bis in ferne Zeit). Diese grenzenlose Ausdehnung ist im Zusammenhang mit der Landgabe singular und zeigt damit das riesige Ausmaß der Zusage hier.“ In Psalm 37 ist die eschatologische Landgabe Folge der zeitlich eingeschränkten Gabe der Herzenstora, die damit aber ebenfalls als zeitlich eingeschränkt festgelegt ist. Durch die Entlastung der menschlichen Aktivität in Psalm 37 wird das „Ausmaß der Zusage“ noch „riesiger“.

<sup>672</sup> WEISER 1952, 108.

<sup>673</sup> Vgl. FISCHER 2005a, 472f.

<sup>674</sup> Die VV. 7–9 bieten ein „Bekenntnis [der Gemeinschaft], das Einsicht in die eigenen Verfehlungen bezeugt und Gott um Rettung anruft“, FISCHER 2005a, 477. Es folgt darauf die Reaktion Gottes.

Jer 16,4	ובהרב וברעב יכלו רעב	V. 15	חרב	Gänzlich anderer Kontext mit Zeichenhandlungen des Propheten als Bild für „den totalen gesellschaftlichen Verfall“ <sup>675</sup> , aber Jer 16,4 wie eine Kurzform des zweiten Teils von Psalm 37 (VV. 12–20): חרב als eine der beiden Waffen, mit denen die „Frevler“ die „Gerechten“ anfeinden (Ps 37,14) und die Waffe, die ihnen ins eigene Herz dringt, woran sie also zugrunde gehen (Ps 37,15); folgend in Ps 37,19 die Zusage, dass die „Gerechten“ nicht durch Hunger umkommen werden und in V. 20 eine Vernichtungsaussage über die „Frevler“ mit doppeltem Gebrauch der Wurzel כלה; Jer 16,19a ähnliches Wortmaterial wie Ps 37,39 und ebenfalls eschatologische Heilshoffnung <sup>676</sup> .
Jer 16,19	ומעזי ... ביום צרה	V. 20	רעבון	
		V. 39	ותשועת ... מעוזם בעת צרה	
Jer 17,7	יבטח ביהוה	V. 3	בטח ביהוה	Falsches und rechtes Vertrauen / Stil der Spruchweisheit <sup>677</sup> : Jer 17,7 ebenfalls ברך (Ps 37,21.26); weiterhin in V. 8 Vergänglichkeitsmetaphorik im Positiven, נחלה (V. 4; Ps 37,18), „verfluchen“ (hier ארר, V. 5, ebenfalls mit בטח „auf Menschen“ statt auf JHWH; קלל, Ps 37,22), לב (V. 10; Ps 37,4.31); Gegensatz „Segen“ und „Fluch“ im Kontext der Fokussierung auf JHWH <sup>678</sup> wie Psalm 37. <sup>679</sup>
Jer 29,11	מחשבות שלום ולא לרעה לתת לכם אחרית ותקוה	V. 37	כי־אחרית לאיש שלום	„Durchbruch“ / „Auftakt“ für kommende Heilszusagen <sup>680</sup> ; Gottes Pläne „zum Wohl der Exilierten“ <sup>681</sup> : „Frieden“ (שלום), „Zukunft“ (אחרית) und „Hoffnung“ (קוה) als Gaben JHWHs <sup>682</sup> ; die beiden ersteren Begriffe u.a. in Ps 37,37 (שלום noch in V. 11; אחרית in V. 38), letzterer in VV. 11.34.

<sup>675</sup> Vgl. FISCHER 2005a, 520; ferner WEISER 1952, 143f.

<sup>676</sup> S. WEISER 1952, 147.

<sup>677</sup> Vgl. FISCHER 2005a, 544, und WEISER 1952, 151.

<sup>678</sup> Vgl. auch FISCHER 2005a, 552.

<sup>679</sup> S. zu den Gemeinsamkeiten mit Jeremia 17 auch BOTHA 2007, 558f.

<sup>680</sup> FISCHER 2005b, 87.

<sup>681</sup> FISCHER 2005b, 98.

<sup>682</sup> Vgl. auch WEISER 1955, 262: „Die theologische Bedeutung der Weissagung liegt nicht in der Voraussagung der Heimkehr als solcher, sondern in der ihr zugrunde liegenden Gottesauffassung. Gott bleibt seinem Wesen treu; und dieses Wesen Gottes ist seine heilige Liebe und Güte, die in seiner Verheißung des Heils [...] unvergessen bleibt und mitten im Gericht wieder aufgerichtet wird als das ewige Fundament, auf dem die Zukunft und Hoffnung des Gottesvolkes ruhen sollen. Nicht menschliche Zukunftspläne, wohl aber Gottes Heilsplan vermag Licht zu bringen in das Dunkel dumpfer Verzweiflung.“

Jer 31,33	נתתי את- תורת בקרבם ועל-לבם אכתבנה	V. 31	תורת אלהיו בלבו	S. Kap III.3., Strophe פ.
Jer 32,39	~	V. 26	וזרעו לברכה	Heilsweissagung; Bezüge zu Jeremia 31 <sup>683</sup> : Synonyme Formulierungen; weiterhin סור (V. 40; Ps 37,27) in umgekehrter Weise: JHWH will nicht „weichen“ von den Seinen (ebenso „Gutes tun“ und „Freude“ in V. 41 und Ps 37,3.11; Doppelwegigkeit in der Beziehung zwischen JHWH und seinen „Gerechten“ wie auch in Psalm 37: Gabe des Herzens / der Tora als Voraussetzung für rechtes Verhalten und nicht (mehr) Verlassens JHWHs der Seinen <sup>684</sup> (vgl. לב V. 39f; Ps 37,4.31); ebenfalls paralleler Gebrauch von לב und דרך (V. 39); „ewiger Bund“ mit Wurzel כרת (Qal, V. 40; Psalm 37 Nif. für die Ausrottung der „Frevler“).
Jer 32,40	~	V. 28	לא-יעזב	
Jer 51,10	הוציא יהוה את-צדקתינו	V. 6	והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים	„Hymnisches Bekenntnis zur Heilstat Gottes“ <sup>685</sup> : ähnliche Formulierung des Hervorgehens von Gerechtigkeit, hier als „Rechtfertigung des Gottesvolkes“ <sup>686</sup> ; jedoch in militärischem Kontext, was Psalm 37 ablehnt.
Jer 51,33	עוד מעט	V. 10	ועוד מעט	S. Anm. 259.
Ez 7,11	החמס קם למטה-רשע לא-מהם ולא מהמונם ולא מהמהם ולא-נה בהם	V.15f	חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה טוב- מעט לצדיק מהמון רשעים רבים	„Ansage und Schilderung des Unheilstages“ (יום ההוה) <sup>687</sup> : Semantisch ähnlich, wenn aber durchgehend mit anderem Wortmaterial: Untergang des Schlechten, auch die Quantität nach Ez 7,11 kann nichts ausrichten (vgl. מהמון, Ps 37,16); weiterhin V. 15 חרב (auch Ps 37,14f) und רעב (Ps 37,19).
Ez 30,21	את-זרוע פרעה מלך-מצרים שברתי	V. 17	זרעות רשעים תשברנה	Wort gegen den Pharao: Zusammenhang von חרב, שבר und זרוע eines Feindes (hier des Pharaos) <sup>688</sup> .
Ez 36,26–28	~	V. 31 + ארץ	תורת אלהיו בלבו	S. dazu Kap. II.3., Strophe פ.

<sup>683</sup> Vgl. WEISER 1955, 300.307f; FISCHER 2005, 190; SCHMIDT 2013, 153.

<sup>684</sup> S. dazu auch FISCHER 2015b, 212f.

<sup>685</sup> WEISER 1955, 442.

<sup>686</sup> FISCHER 2005b, 604.

<sup>687</sup> ZIMMERLI 1979, 166; ferner POHLMANN 1996, 117.

<sup>688</sup> Vgl. zum „Arm“ als „Bild der brutalen Gewalt der bösen Regenten“ ZIMMERLI 2001, 743. Der gesamte Abschnitt (VV. 20–26) zielt auf die militärische Entwaffnung und Entmachtung Ägyptens mit der mehrfachen Wiederholung der Worte זרוע und שבר, vgl. GREENBERG 2005, 311.

Hos 1,4	עוד מעט	V. 10	ועוד מעט	Gerichtswort gegen Israel, Königskritik <sup>689</sup> ; Naherwartung (V. 4) <sup>690</sup> ; Gegensatz Vertrauen auf Waffen und Vertrauen auf JHWHs Hilfe (VV. 5.7; ישע, vgl. auch Ps 37,39f) <sup>691</sup> .
Hos 1,5	ושברתי את־קשת	V. 15	וקשתותם תשברנה	
Hos 2,20	וקשת וחרב ומלחמה אשבור מן־הארץ	V. 15	וקשתותם תשברנה	Gottesrede; Ankündigung des Heilstages <sup>692</sup> : Zerschlagen der Waffen zusammen mit ארץ, בטח (Ps 37,3.5) – beides zusammen hier als „Ideal der entwurzeltten Exilsgeneration“ <sup>693</sup> – und vollumfänglichen Friedens (Ps 37,11.37). <sup>694</sup>
Hos 6,5	ומשפט־אור יצא	V. 6	והוציא כאור צדק ומשפט־כזהרים	s. 1.2.2.
Hos 14,10	ישירים דרכי	V. 14	ישיר־דרךך	Sekundärer Schlusssatz mit weisheitlicher Prägung <sup>695</sup> : vgl. weiterhin auch פשעים (Ps 37,38) und „fallen“ bzw. „straucheln“ (Ps 37,24). <sup>696</sup>
Joel 2,26f	ואכלתם אכול ושבוע ... ולא־יבשו עמי לעולם	V. 19	לא־יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו לא־יבשו und	Wende zum Heil: „Verheißung einer restlosen Sättigung als Zeichen göttlicher Güte“ <sup>697</sup> und als „Ersatzleistung für den Ausfall der Ernteerträge vergangener Jahre“ <sup>698</sup> ; weiterhin in V. 27 (Ps 37,19).

<sup>689</sup> Vgl. J. JEREMIAS 1983, 25f.31.

<sup>690</sup> S. auch Anm. 259 oder WOLFF 1965, 16.

<sup>691</sup> S. auch J. JEREMIAS 1983, 34.

<sup>692</sup> Vgl. WOLFF 1965, 61.

<sup>693</sup> J. JEREMIAS 1983, 50.

<sup>694</sup> Vgl. J. JEREMIAS 1983, 34, auch im Hinblick auf Hos 1,5.7: „2,20 entwirft deutlicher als 1,5 das Bild eines umfassenden Friedens, 1,7 die Vorstellung ungeminderten Gottvertrauens: damit ist für die Ergänzter des alten Prophetenwortes das letzte Ziel Gottes mit seinem Volk anvisiert, ob durch das Gericht hindurch (V. 5) oder in Verschonung vor ihm (V. 7).“

<sup>695</sup> Vgl. J. JEREMIAS 1983, 174.

<sup>696</sup> Vgl. zum Schlusssatz auch WOLFF 1965, 311: „So stellt der Schlußsatz heraus, daß das prophetische Wort auch in späterer Zeit nur von dem recht verstanden wird, der die alten ‚Wege Jahwes‘ als seine aktuellen Wegweisungen und so als Rufe zum Verstehen und zum Folgen vernimmt. Jeder Leser ist in die Entscheidung zwischen Gefolgschaft und Revolte und somit zwischen Gehen und Stürzen gestellt.“ Zentral ist also auch hier wieder die menschliche Aktivität.

<sup>697</sup> J. JEREMIAS 2007, 39.

<sup>698</sup> WOLFF 1985, 77.

Mi 7,8	... כי נפלי ...	V. 24	... כי נפליתי ...	„Vertrauensaussage Zions“ <sup>699</sup> : Teilweise ähnliche Formulierungen, jedoch bei נפל im Kontext militärischer Niederlage <sup>700</sup> und insgesamt von Sünde <sup>701</sup> und nicht überzeitlich aufscheinender Gerechtigkeit, die jeglicher Sünde absagt: „freilich ist Zion noch nicht selbst im ‚Licht‘“ <sup>702</sup> .
Mi 7,9	יוציאני לאור אראה בצדקתו	V. 6	והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים	
Nah 1,7	טוב יהוה למעוז ביום צרה וידע חסי בו	V.39f	ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה ... כי חסו בו	Hymnus <sup>703</sup> : Ps 37,39f wie abgeänderte und ausgeführte Kurzfassung von V. 7 <sup>704</sup> ; „Tag der Not“ als „Tag JHWHs“ in positiver Weise <sup>705</sup> ; vgl. weiterhin ידע (auch Ps 37,18) <sup>706</sup> .
Zeph 2,3	ביום אפ־יהוה	V. 13	כִּי־יבא יומו	S. dazu Kap II.3., Strophe 1.
Zeph 3,5	לא יעשה	V. 1	בעשי עולה <sup>707</sup>	s. I.2.1.
Zeph 3,13	יעשו עולה	V. 1	בעשי עולה	s. I.2.1.
Hag 2,6	עוד מעט	V. 10	ועוד מעט	Kette von Verheißungen <sup>708</sup> ; Naherwartung eines „kosmopolitischen Umsturzes“ statt „Kummer um den Tempelbau“ <sup>709</sup> , s. auch Anm. 259.
Mal 3,20	וזרחה לכם ... שמש צדקה	V. 6	והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים	s. I.2.2.

### 1.2.1. Unrecht tun (Zeph 3,5.13 und Ps 37,1)

Die Formulierung עשי עולה ist die erste Umschreibung des Handelns der „Frevler“ überhaupt in Psalm 37 und kann in V. 1 damit gewissermaßen als Überschrift gelten, zumindest was das Handeln der „Frevler“ angeht. Neben Psalm 37 ist עשה in

<sup>699</sup> J. JEREMIAS 2007, 224.

<sup>700</sup> Vgl. WOLFF 1982, 195.

<sup>701</sup> S. dazu KESSLER 1999, 299–301.

<sup>702</sup> J. JEREMIAS 2007, 225. „Licht“ bedeute hier „die konkrete Rettung aus Todesgefahr“, vgl. WOLFF 1982, 196.

<sup>703</sup> Vgl. zum gesamten Hymnus DIETRICH 2014, 42–47.

<sup>704</sup> S. dazu auch Kap. I.2., Anm. lxxi.

<sup>705</sup> S. dazu FABRY 2006, 139: „Dieser Tag ist – wie JHWHs Güte – ambivalent. Nah 1,7 und Hab 3,16 verbinden mit diesem Tag Hoffnung und Zuversicht, weil an ihm Gottes Hilfe sichtbar wird.“

<sup>706</sup> Vgl. dazu FABRY 2006, 139: „Sein Kennen umfasst die Aspekte der Erwählung, des Prüfens, des Sorgens, der Fürsorge, der Rettung und Heilung. Gottes Wissen schafft Gewissheit: darauf kann der Mensch sich verlassen.“ Ähnlich J. JEREMIAS 2019, 85.

<sup>707</sup> Zu עולה s. auch Hos 10,13; Ps 43,1 mit פלט (Pi., „retten“; auch Ps. 37,40), מעוז in V. 2 („Schutz“; vgl. Ps 37,39) und Lichtmetaphorik in V. 3 (vgl. Ps 37,6); Psalm 58 (in Kap. III.1.2.3.); Prov 22,8f mit Ps 37,14f.21b.22.25f. und u. V. 4//Prov 22,9.

<sup>708</sup> WOLFF 1982, 60.

<sup>709</sup> WOLFF 1982, 60; ähnlich LEUENBERGER 2015, 155f.

Zusammenhang mit עולה nur noch in Zeph 3,5.13 belegt; dort jedoch in beiden Versen in verneinter Form. In Zephania 3 ist es erst JHWH, der kein Unrecht tut (V. 5)<sup>710</sup>, und sind es dann gerade die JHWH-Zugehörigen (שאריית ישראל, „Rest Israels“, V. 13), die dies unterlassen, womit ein Positivpendant zu der Stelle in Ps 37,1 besteht. In Zeph 3,5 mag die hymnische Aussage über Jahwe im direkten Anschluss an den Weheruf der vorangehenden Verse unpassend wirken,<sup>711</sup> die Zusammenstellung gerade zunächst einer Charakterisierung JHWHs und im Heilswort folgend einer der durch JHWH zum „Rest Israels“ Auserwählten mit gleichem Wortmaterial steht dem Duktus von Psalm 37 überaus nah. Auch dort wird durch das Spiel mit gleichem Wortmaterial die unvergleichliche Bindung zwischen JHWH und den von ihm dazu auserwählten und bestimmten Seinen unterstrichen. In Zeph 3,12f wird mit dem Begriff „Rest Israels“ (שאריית ישראל) die „Rest-Gemeinde“<sup>712</sup> beschrieben, die als „Arme des Landes“ (ענוי הארץ, Zeph 2,3; vgl. dazu Ps 37,11a: וענוים יירשו־ארץ, „Die Armen werden das Land besitzen“) „die Erben des wahren Israels“<sup>713</sup> sind.<sup>714</sup> Sie sind „arm und niedrig“ (עני ודל) und „suchen Zuflucht“ in JHWH (והסו בשם יהוה) „und suchen Zuflucht im Namen JHWHs“; Zeph 3,12; vgl. auch Ps 37,40: כי־הסו בו, „denn sie suchen Zuflucht in ihm“).<sup>715</sup> Die konzeptionelle Ähnlichkeit zwischen den Zephania-Texten und Psalm 37 ist nicht zu verkennen.<sup>716</sup>

<sup>710</sup> Vgl. auch Ps 92,16 und Jes 61,8 u. zu V. 28.

<sup>711</sup> So etwa PERLITT 2004, 135f oder IRSIGLER 2002, 323f; dagegen DIETRICH 2016, 235, der nur V. 5bß als Glosse ausscheidet.

<sup>712</sup> PERLITT 2004, 142.

<sup>713</sup> RUDOLPH 1975, 150.

<sup>714</sup> Nach HAGEDORN 2011, 148, „dürfte der Terminus [= „Rest Israels“], wie dann auch später die armentheologischen Deutungen, sich bereits in einen Ausdruck oder eine Selbstbezeichnung für die Frommen in nachexilischer Zeit gewandelt haben“, womit eine weitere konzeptionelle Verbindung zu Psalm 37 besteht.

<sup>715</sup> S. dazu auch IRSIGLER 2002, 400: „Als ‚der Rest Israels‘ bewahrt diese arme Kerngemeinde die Kontinuität des JHWH-Volkes. Sie hat in niemand anderem mehr ihre Lebensmitte als ‚im Namen‘, im Schutz und der Lebensmacht JHWHs. Demütig gegenüber Gott sowie frei von Unrecht und Falschheit in ihrem Zusammenleben untereinander erfüllt sie die Forderung der Lauterkeit, die zum Eintritt in den heiligen Bereich Gottes befähigt (Ps 15; 24,2–6). Geborgen bei JHWH kann sie ein äußerlich bescheidenes, aber friedliches und gedeihliches Leben, frei von feindlicher Bedrohung führen.“ Die Materialität von Armut steht in Psalm 37 nicht mehr im Fokus, die Vorstellung von Armut als alleiniger Konzentration auf JHWH ist den Texten aber dennoch gemein und ist Prädikat für ein Leben in Einklang und bei Gott – ob im „heiligen Bereich“ oder im (eschatologischen) Land.

<sup>716</sup> Vgl. ferner auch die Wurzel ירה (Qal, „weiden“), die sowohl in Zeph 3,13 als auch in Ps 37,3 begegnet und als „gedeihliches Leben der Gemeinde als ‚Herde‘ Gottes ohne Existenznot“ zu verstehen sein und „die Metapher von Israel als der Herde des Hirten JHWH voraussetz[en]“ wird; vgl. IRSIGLER 2002, 398.

Auch in Psalm 37 sind es die עוֹרִים, die das Land besitzen werden und deren Erbe es sein wird (vgl. beispielhaft VV. 11 und 18); auch dort ist ein Auserwählungsgedanke zentral (vgl. insb. VV. 4.6.30f).

Zephania 3,1–5 enthält einen Weheruf über die Stadt Jerusalem und dort insbesondere über die Oberschicht der Stadt und deren „innere Verderbnis und die Unfähigkeit zur Umkehr“<sup>717</sup>. Beamte, Richter, Propheten und Priester – das heißt sowohl die weltliche wie die religiöse Führung – werden angeklagt,<sup>718</sup> weil sie JHWH nicht vertrauen und sich nicht auf ihn und seine Tora fokussieren, ihr sogar Gewalt antun und Heiliges entweihen<sup>719</sup> (VV. 2.4). Die JHWH-feindliche Gruppe, die sich – ähnlich wie in Psalm 37 (vgl. beispielhaft o. in der Strophenkommentierung Strophe כ und ש) der Gottesbeziehung verweigert<sup>720</sup> – ist hier also kein Fremdvolk, sondern befindet sich inmitten des eigenen Volkes (vgl. בקרבה, V. 3). Der Kontrast zwischen JHWH und dieser Oberschicht könnte auch auf literarischer Ebene nicht größer gemacht werden, als es in Zeph 3,5b geschieht. Im letzten Vers des Weherufs über Jerusalem werden die Angeklagten mit עוֹל („Un[ge]rechte“) bezeichnet, das ebenso wie עוֹלָה („Unrecht“), das in verneinter und damit positiver Weise in V. 5a für JHWH selbst gebraucht wurde, von der Wurzel עוֹל herzuleiten ist. Über diese Wurzel wird damit dementsprechend nicht nur eine ungemein enge Verbindung zwischen JHWH und seinen Auserwählten erzeugt, sondern eben auch ein bis aufs Schärfste kontrastierter Gegensatz zwischen ihm und – in Zephania 3 – der Jerusalemer Oberschicht. Im Zuge der Anklage gerät auch in Zephania 3 die Tora in den Fokus, womit an dieser Stelle bereits eine fixierte Gesetzessammlung gemeint sein wird<sup>721</sup>, und grenzt hier ebenfalls JHWH von den Angeklagten ab. Ein positives Pendant lässt sich in Psalm 37 finden, wo die durch JHWH gewirkte Gabe der Herzenstora (VV. 30f) essentiell ist für die Erwählung der Seinen. Diesen

---

<sup>717</sup> DIETRICH 2016, 233.

<sup>718</sup> S. PERLITT 2004, 134; DIETRICH 2016, 233.

<sup>719</sup> ELLIGER 1956, 72, denkt mit Verweis auf Zeph 1,4f „bei der Entweihung des ‚Heiligtumes‘ an die Zulassung fremder Kulte im Tempelbezirk“, was sich zum historischen Hintergrund von Psalm 37 nicht ganz unstimmgig verhalten könnte wie auch insgesamt die Kritik an den Jerusalemer Eliten einschließlich der zur Beschreibung genutzten Tiermetaphern (vgl. Zeph 3,3 mit IRSIGLER 2002, 330, und Ps 37,12; s. dazu insgesamt Kap. III.3).

<sup>720</sup> Eine Verweigerung der Gottesbeziehung sieht auch IRSIGLER 2002, 325.

<sup>721</sup> PERLITT 2004, 135: „[D]ie Kodifizierung des Gesetzes‘ (Nowack) ist bereits vorausgesetzt.“; ferner auch TAYLOR 1956, 1028f.

Schluss lassen auch die ab V. 9 folgenden Heilsworte zu, nach denen die Stadt gereinigt wird von den zuvor Angeklagten (כִּי־אִז אֶסִיר מִקֶּרְבְּךָ עֲלֵיזֵי גְאוּתְךָ), „denn dann werde ich beseitigen deine übermütigen Prahler aus deiner Mitte, V. 11b; vgl. zu עֲלֵיזֵי auch Zeph 2,15), zu denen eben auch diejenigen gehören, die „der Tora Gewalt antun“ (V. 4b), und an deren Statt der Rest als wahres Israel bleibt.<sup>722</sup> Psalm 37 geht zwar bei der Frage der Erwählung beziehungsweise der Befähigung zur Zugehörigkeit zum eschatologischen Volk einen eigenen Weg, indem hier JHWH die Zugehörigkeit durch die Gabe der Herzenstora wirkt, doch auch in Zephania 3 sind es die Armen und Niedrigen (עֲנִי וְדָל, V. 12), „die Gottes Nähe suchen und seine Hilfe erfahren“<sup>723</sup>, denen das Heil zuteil werden soll.<sup>724</sup> Auch hier ist die Fokussierung auf JHWH, die mit Armut und Demut beschrieben wird, essentiell (vgl. z.B. Ps 37,7.11).<sup>725</sup>

Auch in Zephania 3 scheint eine Aktivität JHWHs – wenn auch noch weniger deutlich als in Psalm 37 – mitzuschwingen.<sup>726</sup> In V. 9 gibt er den Nationen eine „reine Sprache“ (wörtl. eine „reine Lippe“, שִׁפְהַ בְּרוּרָה), was für das Alte Testament eine singuläre Formulierung ist.<sup>727</sup> Auch wenn das Ziel dieses Wirkens ein anderes ist als in Psalm 37 – „Anrufung“ und „Dienen“ JHWHs statt Befähigung und Bestimmung zum Gerechtsein der „Gerechten“ –, ist dennoch eine weitere Parallele

<sup>722</sup> S. auch PERLITT 2004, 142.

<sup>723</sup> PERLITT 2004, 119.

<sup>724</sup> S. dazu auch IRSIGLER 2002, 393–395.397.

<sup>725</sup> S. dazu auch weiter u. V.18//Zeph 2,3.

<sup>726</sup> Vgl. auch ELLIGER 1950: „freilich ist es auch nicht so sehr von des Menschen Haltung als vielmehr von Gottes neuschaffendem Tun abhängig gemacht“ oder IRSIGLER 2002, 336.339: „Die stetige heilvolle Rechtsgabe JHWHs wird zum Grund neuer Hoffnung. ... Sie liegt darin, dass JHWH unangefochten und ununterbrochen sein heilvolles Rechtswirken „Morgen für Morgen“ in Jerusalem weiterführt.“ IDEM sieht hier eine „Theodizee-Tendenz“ (339) wie sie auch im Hintergrund von Psalm 37 steht. Im Vergleich zwischen den Texten Zephania 3 und Psalm 37 fällt im Kontext des heilvollen Eingreifens JHWHs die Lichtmetaphorik auf, die sowohl in Zeph 3,5 (בְּבֹקֶר לְאֹרֶר מִשְׁפָּטוֹ יִתֵּן לְאֹרֶר „Morgen für Morgen gibt er sein Recht am Tagesanbruch“) als auch in Ps 37,6 (כִּאֲוֶר צִדְקָךָ וּמִשְׁפָּטְךָ כְּצֶהְרִים וְהוֹצִיא „und hervorgehen lässt er wie das Licht deine Gerechtigkeit und dein Recht wie Mittagsglanz“) begegnet. Das aufgehende (Sonnen-)Licht steht an beiden Stellen als Garant für das Eingreifen JHWHs im Sinne seiner Schöpfungsordnung (s. dazu auch IRSIGLER 2002, 335f und die Strophenkommentierung zu Strophe 7). Unterschieden sind allerdings die Suffixe an משפט: Mit der 3. P. m. Sg. besteht in Zephania 3 der Bezug auf JHWH und in Psalm 37 dagegen mit der 2. P. m. Sg. auf den „Gerechten“, wodurch noch einmal mehr die Partizipation am Recht und an der Gerechtigkeit JHWHs für die „Gerechten“ in Psalm 37 unterstrichen wird.

<sup>727</sup> Vgl. dazu PERLITT 2004, 139.

auszumachen: In V. 13, in dem in der ersten Vershälfte der „Rest Israels“ im Ausschlussverfahren über die Wendung לאֲיַעֲשׂוּ עוֹלָה („Sie [= „der Rest Israels“] werden kein Unrecht tun“) charakterisiert, von der Oberschicht abgegrenzt und in enge Verbindung mit JHWH gestellt wird (s.o.), begegnen sowohl פֶּה („Mund“) als auch לְשׁוֹן („Zunge“), die auch in der Schlüsselstrophe von Psalm 37 (VV. 30f) vorkommen. Auch hier findet sich ebenso wie bei עוֹלָה („Un[ge]rechte“ / „Unrecht“) ein Pendant – allerdings nun im negativen Sinne – zu Psalm 37, indem hier im Gegensatz zu Ps 37,30f eine Aussage darüber getroffen wird, was „Mund“ und „Lippe“ gerade nicht sprechen werden.<sup>728</sup> Denn dies sind Charakteristika, die in beiden Texten den Widersachern zuzuschreiben wären.

### 1.2.2. Aufgehende Gerechtigkeit

(Jes 58,8.10.14; Mal 3,20; Hos 6,5 und Ps 37,6)

Eine zentrale Stelle in Psalm 37 ist V. 6 (וְהוֹצִיא כְאוֹר צְדָקָךְ וּמִשְׁפָּטְךָ כַצְהָרִים) „Und hervorgehen lässt er wie das Licht deiner Gerechtigkeit und dein Recht wie Mittagsglanz“, in dem erstmals das Substantiv (צְדָקָה) verwendet wird, woraus später die Chiffre für die „Gerechten“ (צְדִיקִים) wird. Zusammen mit den VV. 4.30f wird hier klar die Aktivität Gottes herausgestellt, die das Gerechtheitsein des „Gerechten“ überhaupt erst wirkt.<sup>729</sup> Semantisch ähnliche Formulierungen zu aufgehender Gerechtigkeit oder hervorbrechendem Recht finden sich gerade in der prophetischen Literatur.

Auch Jes 58,7–14 (insb. V[V]. 8[.10]) verbindet ein „hervorbrechendes Licht“ (יִבְקַע אֹרֶךְ) mit „Gerechtigkeit“ (צְדָקָה); auch hier wird dieses mit einem Sonnenstand verknüpft (כְּשֶׁחָרָה, V. 8; כַּצְהָרִים, V. 10; Ps 37,6). Stimmig zum Thema dieses Abschnitts, einer Anleitung zum wahren, rechten und wirksamen Fasten,<sup>730</sup> begegnen die Stichwörter רָעַב („Hunger“, V. 7; Ps 37,19), לֶחֶם („Brot“, V. 7; Ps 37,25)

<sup>728</sup> Ähnlich auch Mal 2,6; negativ Jes 59,3; ferner Ps 107,42 mit einigen Wortverbindungen zu Psalm 37 im näheren Kontext אֲבִיוֹן (V. 41, „Bedürftiger“; Ps 37,14), יִשְׁרִים (V. 42, „Rechter“, Ps 37,37), שִׂמְחָה (V. 42, Qal, „sich freuen“ ≈ הִתְעַנַּג, V. 42, Hitp., „sich freuen“, Ps 37,4); עוֹלָה (V. 42, „Unrecht“; Ps 37,1); פֶּה (V. 42, „Mund“; Ps. 37,30); חָכָם (V. 43; weise; חִכְמָה, „Weisheit“, Ps 37,30).

<sup>729</sup> S. dazu o. die entsprechenden Verse in Kap. II.3.

<sup>730</sup> Vgl. WESTERMANN 1966, 265.

und שבע („satt sein/machen“, V. 11; Ps 37,19). Gleichzeitig erinnert in diesem Kontext die Sorge für die Schwachen der Gesellschaft (V. 7) an Ps 37,21.26. Der Abschnitt schließt mit der Freude an JHWH (תתענג עלייהוה, V. 14) sowie einer Anspielung auf die Landverheißung an die Väter (נחלת יעקב אביך, V. 14)<sup>731</sup>, womit zwei weitere Verbindungen zu Psalm 37 bestehen (התענגו עלי-ירב bzw. התענג עלייהוה) VV. 4.11; außerdem die den Psalm durchziehende Landthematik und das Stichwort נחלה, V. 18).<sup>732</sup>

Trotz der Fülle an Verbindungen ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Texten zu erkennen: Es handelt sich in Jesaja 58 um eine „mahnde Belehrung“ mit „bedingten Verheißungen“.<sup>733</sup> Das heißt, dass das Tun der Erfüllung der Verheißung vorgelagert ist. Das Licht wird hervorbrechen, wenn im Sinne des Ideals gehandelt wird, und auch nur dann wird Freude an JHWH bestehen. Die „Freude“ ist dabei Ausdruck eines ungebrochenen Verhältnisses zwischen Israel und JHWH,<sup>734</sup> das aber eben erst über das rechte Verhalten eintritt. In Jesaja 58 wird im Hintergrund die lange Geschichte Israels mit seinem Gott stehen, das immer wieder von diesem abgefallen ist. So wird in V. 10 gerade auch die Dunkelheit betont „als Symbol von Bedrängnis und Strafe“.<sup>735</sup> Dementsprechend ist das aufgehende Licht hier als ein Heilungsprozess zu verstehen (V. 8) und nicht als ein einmaliges Ereignis des Umbruchs.<sup>736</sup>

Anders verhält es sich in Psalm 37, wo weder von „Heilung“ noch von „Dunkelheit“ die Rede ist. Denn dies alles ist dort theologisch überwunden, indem die lichtmetaphorische Gerechtigkeitsgabe sowie die Gabe der Herzenstora das entscheidende vorzeitliche Ereignis ist, das den entsprechenden Menschen vor

<sup>731</sup> Vgl. WESTERMANN 1966, 272.

<sup>732</sup> Die VV. 13f sind jedoch als spätere Zufügung (möglicherweise als Fortschreibung von Jes 56,2f; ZAPFF 2006, 373) zu werten, die größtenteils aus Zitaten (insb. bei V. 14) zusammengesetzt ist; vgl. WESTERMANN 1966, 271f; BLENKINSOPP 2003, 181; ZAPFF 2006, 368.373.

<sup>733</sup> WESTERMANN 1966, 265. Die Heilsverheißungen der VV. 8–9a.10b–11 gleichen „der Verheißung für den Frommen in den Reden der Freunde Hiobs“, WESTERMANN 1966, 267.

<sup>734</sup> Vgl. ZAPFF 2006, 373.

<sup>735</sup> „In der Dunkelheit als Symbol von Bedrängnis und Strafe (vgl. Dtn 28<sup>29</sup>) beginnt Israels Heil aufzustrahlen (vgl. 60<sup>1f</sup>), bis die Dunkelheit sich in ihr krasses Gegenteil („Mittag“) verwandelt hat“, ZAPFF 2006, 372.

<sup>736</sup> Vgl. WESTERMANN 1966, 269: „Höchst bezeichnend ist der Satz: ‚und deine Heilung wird alsbald sprossen‘. Das Wort *’arūkāh* bedeutet, ‚die neue Fleischschicht, die sich über einer heilenden Wunde schließt‘ (Duhm nach Levy), in Jer.8,22; 30,17; 33,6. Dieses Wort ebenso wie das Verb ‚sprossen‘ weist auf einen allmählichen Prozeß, nicht auf eine alles wandelnde Stunde.“

Dunkelheit im Sinne von Abfall und damit auch von Bedrängnis und Strafe als Konsequenz eines Abfalls bewahrt. Das ungebrochene Verhältnis wird durch JHWH eingesetzt und der Mensch entsprechend dazu bestimmt. In Psalm 37 steht das Hervorgehen-Lassen des Lichts von Recht und Gerechtigkeit also vor allem und befähigt damit den „Gerechten“ überhaupt erst dazu, (ge)recht zu handeln. Das Konditionalgefüge ist dort so gesehen umgekehrt: Es bedarf keinerlei Leistung des „Gerechten“. Die prädestinatorische Auserwählung sowie die überzeitliche Gabe der Herzenstora durch JHWH sind das „Wenn“, aus dem zum einen das „Dann“ des entsprechenden Handelns hervorgeht wie auch das „Dann“ der eschatologischen Verheißungen. So ist zwar dann auch dort die „Freude“ an JHWH die Folge eines „Wenns“, jedoch geht dieses „Wenn“ von JHWH aus und nicht von den „Gerechten“.

Eine weitere Stelle ist Hos 6,5, wo sich im Rahmen eine Aufforderung zur Umkehr angesichts der Untreue Israels eine ähnliche Formulierung wie in Ps 37,6 (אור יצא) findet,<sup>737</sup> die sich wie eine Kurzform davon lesen lässt. Prägnant ist auch, dass im darauffolgenden Vers (Hos 6,6) eine weitere Wortverbindung folgt, die in Psalm 37 gerade auch die Aktivität JHWHs betont.<sup>738</sup> הפיץ (Qal) findet sich auch in Ps 37,23, ebenfalls mit JHWH als Subjekt. Weitere Parallelen sind die der Natur entnommene Metaphorik beziehungsweise das „naturmythologische Denken“<sup>739</sup> (bei Hosea in den VV. 3.4) sowie das in V. 5 aufgeführte Wort פה („Mund“; vgl. Ps 37,30). In Hos 6,5 ist der Mund des Propheten richtendes „Werkzeug“ JHWHs,<sup>740</sup> in Psalm 37,30 ist es der Mund des „Gerechten“, der zwar so

---

<sup>737</sup> J. JEREMIAS 1983, 84, bezeichnet die Textpassage als „Selbstaufforderung“; WOLFF 1965, 148, als „Bußlied“.

<sup>738</sup> S. dazu Kap. II.3., Strophe ג.

<sup>739</sup> WOLFF 1965, 151; vgl. auch J. JEREMIAS 1983, 86: „Wenn dort das erhoffte rettende Eingreifen Gottes in Bildern beschrieben wird, die Naturvorgängen entnommen sind, wenn der Retter selber wie lebensspendender Frühjahrsregen dargestellt wird, so soll damit [...] ausgedrückt werden, wie hoffnungslos das umkehrwillige Volk im Gedankenkreis kanaanäischer Fruchtbarkeits- und Wohlstandssehnsucht verfangen ist. Deutlicher noch zeigt dies die vorausgehende Zeile: ‚So sicher wie das Morgenlicht bricht er auf‘. Der Ausdruck für ‚Morgenlicht‘ ist im Hebräischen wortgleich mit dem Verb ‚verlangen nach‘, das in 5,15 die Erwartung Gottes umschrieb; in der Deutung des Propheten ist an die Stelle der erhofften persönlichen Zuwendung zu Gott beim Volk ein unerschütterlicher Sicherheitsglaube getreten, der das Ende der Gottesferne [...] und Gottes heilvolles Handeln so sicher wie den neuen Tag nach der Nacht erwartet, also geradezu als etwas Naturnotwendiges betrachtet.“

<sup>740</sup> WOLFF 1965, 152.

gesehen nicht zum Werkzeug wird, weil weder ein solches noch überhaupt einer Vermittlung durch einen Propheten nach dem theologischen Konzept der Prädestinationsvorstellung von Psalm 37 nicht mehr nötig ist. Jedoch ist dies die Stelle im Kontext der Herzenstora, die JHWHs Wirken herausstellt und wiederum mit Ps 36,6 und dem Hervorgehen-Lassen von Gerechtigkeit und Recht in enger Verbindung steht. Auch in Hos 6,5 ist das Licht der Gerechtigkeit als Heilsgabe JHWHs (hier an Israel) zu verstehen.<sup>741</sup>

Grundsätzlich geht es beiden Texten um die alleinige Fokussierung auf JHWH und v.a. um die untrennbare Gemeinschaft zwischen JHWH und den Seinen, was über alles und nichts entscheidet<sup>742</sup>. In Hosea 6 muss jedoch aufgrund von Israels Untreue darum gerungen werden;<sup>743</sup> so ist nach Hosea 5f JHWH neben einzigem „Hoffungsgrund“ auch „Ursache für die Not“.<sup>744</sup> Psalm 37 entwirft dagegen ein gänzlich neues Konzept, nach dem die Seinen JHWHs prädestinatorisch dazu bestimmt sind und dementsprechend die Kategorien Untreue und Abkehr mit all ihren Konsequenzen wie einer Strafe Gottes oder JHWH als sonstige Ursache von Not keine Rolle mehr spielen, und er damit alleine Hoffungs- und Vertrauensgrund ist.

Eine weitere Stelle, die semantische Verbindungen mit Psalm 37 aufweist ist Mal 3,13–21 (und sein später Anfang VV. 22–24<sup>745</sup>). Der Schluss des Maleachibuchs steht zunächst Psalm 1 nahe,<sup>746</sup> der wiederum erhebliche Verbindungen zu

---

<sup>741</sup> WOLFF 1965, 153: „Daß die prophetische Gerichtspredigt und damit Jahwes gegenwärtiger Kampf gegen Israel mit der Absicht seines durchbrechenden מִשְׁפָּט ein Heilsziel im Sinne hat, ist wie von 4 her so von dem Lehrsatz 6 her zu erkennen.“

<sup>742</sup> Vgl. J. JEREMIAS 1983, 84.

<sup>743</sup> WOLFF 1965, 156: „es fehlt [...] die Verbundenheit mit Jahwe (יְהוָה), die Kenntnis und Anerkennung Jahwes als des Gottes Israels“; und a.a.O., 153: „Mit ‚Töten‘ [in V. 5] als einer Maßnahme gegen den unbeständigen Bundessinn Israels will Jahwe nicht auf das Ende Israels hinaus, sondern auf den Durchbruch der von ihm gewährten Lebensordnung. Das Imperfektum אֵצֶר beschreibt die beabsichtigte Folge. Der Vergleich mit dem hervorbrechenden (Sonnen-) ‚Licht‘ bezeichnet die Überlegenheit und Beständigkeit dieses מִשְׁפָּט gegenüber dem flüchtigen Nebel des יָהָר Israels. Ps 36 6 führt das Bild weiter aus.“ Ähnlich auch J. JEREMIAS 1983, 87.

<sup>744</sup> Vgl. J. JEREMIAS 1938, 84; sowie WOLFF 1965, 166 „Die Funktion der prophetischen Verkündigung ist darin zu sehen, daß sie mit der Ansage des Gerichts das Schuldbekenntnis weckt und den Sinn des Gerichts erfüllt. So kämpft Gott durch seine Boten mit Härte darum, daß seine neue Lebens- und Bundesordnung wie Licht hervorbricht (6 5).“

<sup>745</sup> So etwa REVENTLOW 1993, 160f; KESSLER 2011, 303; SNYMAN 2015, 159.

<sup>746</sup> Die Verbindungen zwischen Maleachi 3 und Psalm 1 hängen gegebenenfalls mit einer buchübergreifenden Redaktion zwischen dem Maleachischluss und dem Übergang zum Psalter nach der Hebräischen Bibel zusammen, so etwa KESSLER 2011, 288. S. zur Verbindung zwischen den beiden Texten insb. SNYMAN 2015, 175–179.

Psalm 37 aufweist,<sup>747</sup> weshalb andersherum auch die Ähnlichkeit zwischen diesen Texten nicht sonderlich überraschend erscheint. Innerhalb des Disputationswortes<sup>748</sup> findet sich in V. 20 die singuläre Formulierung der aufgehenden (יָצָא, Qal) „Sonne der Gerechtigkeit“ (שֶׁמֶשׁ צְדָקָה)<sup>749</sup>, wodurch, wie auch in Ps 37,6, eine Lichtmetaphorik bemüht wird. In Psalm 37 ist es nicht die „Sonne“, sondern das „Licht“ (אֹר), das hervorgebracht wird (יָצָא, Hif.), jedoch ist dieses „Licht“ durch das folgende Wort צְהַרִים („Mittagsglanz“) auf die Sonne zu beziehen. Auch steht das aufgehende „Licht“ in unmittelbarer Verbindung zur „Gerechtigkeit“ (צְדָקָה). Doch auch über diese Lichtmetaphorik hinaus sind zwei weitere wesentliche Parallelen zu erkennen: der Dualismus von „Gerechten“ und „Frevlern“ sowie die „Tag-Jahwe“-Thematik (vgl. Ps 37,13).

Mal 3,13–21(.22–24) spricht in eine ähnliche Grundsituation wie Psalm 37: Die Anfechtung durch die „ausbleibende Segensfülle“<sup>750</sup> führt zur Beschäftigung mit der Theodizeefrage.<sup>751</sup> In den VV. 19–21 findet sich dabei „die endzeitliche, endgültige Lösung des Geschicks Frevler – Gerechte, auf die von Anfang des Diskussionswortes an abgezielt wird.“<sup>752</sup> Gerahmt wird die Verheißung der „Heilung“ (vgl. auch Jes 58,8; Hos 6,1) durch das Aufgehen der „Sonne der Gerechtigkeit“

<sup>747</sup> S. dazu Kap. II.3., Strophe 5.

<sup>748</sup> Vgl. REVENTLOW 1993, 157; SCHAT 2000, 123; MEINHOLD 2006, 379.

<sup>749</sup> Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der „Sonne der Gerechtigkeit“ s. etwa MEINHOLD 2006, 386–390.

<sup>750</sup> Im Hintergrund von Maleachi 3 steht möglicherweise eine relativ konkrete Situation der Anfechtung, was für Psalm 37 nicht unbedingt gegeben ist; vgl. SCHAT 2000, 124: „Im Kontext der Maleachischrift ist bei ‚Gott dienen‘ (vgl. Mal 1,6–2,9) vor allem an die Teilnahme am Tempelkult zu denken. Das unmittelbar vorhergehende Disputationswort hatte insbesondere auf die Abgabe des Zehnten Wert gelegt. Liest man Mal 3,13 vor diesem Hintergrund, so könnten die Gegner ihre Enttäuschung darüber ausdrücken wollen, dass Gott auf ihre Gabe des Zehnten nicht mit der in Aussicht gestellten Segensfülle geantwortet habe.“

<sup>751</sup> Vgl. REVENTLOW 1993, 157; MEINHOLD 2006, 397; SNYMAN 2015, 157.164; SCHAT 2000, 124f: „Das vom Propheten präsentierte Zitat der Ihr-Gruppe greift zentrale Begriffe der deuteronomischen Bundesvorstellung auf. Die Phrase ‚Gott dienen‘, das Verb שמר ‚bewahren, beachten‘ und die Phrase ‚gehen vor JHWH‘ als Bezeichnung für eine gesetzeskonforme Lebenspraxis begegnen gehäuft in Passagen, die in grundsätzlicher Weise das dem Bund gemäße Verhalten Israels beschreiben (Dtn 6,10–19; 10,12–13; 15,5). Allerdings wird die Validität der Bundesaussagen in Mal 3,14 gerade in Frage gestellt. Das ‚Dienen Gottes‘ wird als vergeblich erlebt, das ‚Bewahren‘ wird auf seinen Profit hin befragt, das ‚Gehen vor Gott‘ resultiert gerade nicht in der im Dtn vielfach betonten Freude, sondern in tiefer Traurigkeit. Die heilsgeschichtlich begründete Bundesvorstellung scheitert also in ihren Augen.“

<sup>752</sup> MEINHOLD 2006, 379.

mit den VV. 19.21, in denen die ausnahmslose Vernichtung der „Frevler“ thematisiert wird. Der in naher Zukunft als unweigerlich kommend erwartete „Tag JHWHs“<sup>753</sup> wird hier mit einem „brennenden Ofen“ verglichen (vgl. dazu Ps 37,20: כעשן כלו).<sup>754</sup> Außerdem wird in V. 19 zusätzlich auf eine Baummetaphorik zurückgegriffen, die die Intensität des kommenden Umbruchs ausdrückt und entfernt an Ps 37,35f erinnert. „Weder Wurzeln noch Zweige“ sollen an dem Baum, der symbolisch eigentlich „Stabilität und Dauerhaftigkeit“ ausdrückt und hier für den „Frevler“ steht, nach dem Gericht noch sein, so wie nach Ps 37,35f die „saftigste Zeder“ einfach nicht mehr vorhanden ist.<sup>755</sup>

Sowohl der „Tag JHWHs“ als auch die aufgehende „Sonne der Gerechtigkeit“ sind als eschatologisches Eingreifen JHWHs zu verstehen.<sup>756</sup> Dies bedeutet, dass auch Mal 3,13–21 wie Psalm 37 die „Heilung“, das heißt die Durchsetzung der göttlichen Gerechtigkeit, von der erfahrbaren Wirklichkeit in die eschatologische Zukunft verlagert.<sup>757</sup> Die durch die „Sonne der Gerechtigkeit“ herbeigeführte „Heilung“ kann in Mal 3,20 sogar als Aufgehen JHWHs selbst verstanden werden, da

---

<sup>753</sup> S. dazu MEINHOLD 2006, 380–385; KESSLER 2011, 295–297.

<sup>754</sup> Das „heilvolle[...] Lichtereignis [verdankt sich] letztlich genauso göttlicher Verursachung [...] wie das unheilvolle Feuergeschehen“, MEINHOLD 2006, 385.

<sup>755</sup> MEINHOLD 2006, 384.

<sup>756</sup> SCHART 2000, 130f. Die Sonne der Gerechtigkeit „beendet die Nacht, die Zeit der Gefahr“; die Verbindung mit Heilskraft / Heilung verortet er (ebd.) in die ptolemäische Zeit.

<sup>757</sup> Vgl. MEINHOLD 2006, 36: „Schließlich wird mit der endgültigen Beseitigung derer, die keine Abkehr von Frevelhaftigkeit vollziehen, sowie mit der Heilung und dem Triumphanteil aller anderen (V.20b.21a) für das Prinzip der gerechten Weltordnung volle, individuelle Geltung beansprucht. Da an diesem Tag mit den Frevlern auch das Böse, zwar unausgesprochen, aber implizit, und damit wiederum der Anstoß zur Anfechtung beseitigt werden wird, entspricht der JHWH-Tag in seiner direkten Gotterschafftheit keinem realen irdischen Tag mehr (vgl. Sach 14,6f.). Vielmehr scheint sich hier ein Ende von Weltwirklichkeit und -geschichte anzudeuten.“

Ähnlich REVENTLOW 1993, 159f: „Im ganzen genommen spiegeln die Aussagen dieses letzten Disputationswortes Maleachis ein Stadium in der Entwicklung der alttestamentlichen Diskussion über das ‚Glück der Gottlosen‘, das in der Mitte liegt zwischen der alten Auffassung der Weisheit über die sittliche Ordnung der Welt entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang und der sog. ‚Krise der Weisheit‘, die sich in Hi und Pred in unterschiedlicher Art manifestiert. Die Lösung, die Maleachi anbietet, steht etwa auf der gleichen Stufe wie die in Ps 73,17 ff.: Die Ankündigung einer Wende, die durch Jahwes Eingreifen am Tag Jahwes hervorgerufen werden wird und eine Vernichtung der Gottlosen zur Folge haben wird, tröstet die angefochtenen Frommen über die in ihren Augen ungerechten Verhältnisse der Gegenwart hinweg. Das richtige Verhältnis zwischen Gerechten und Ungerechten wird dann wiederhergestellt sein (V. 18). Ps 73,23–26 führen bereits einen Schritt darüber hinaus: Der Beter gelangt in der äußersten Anfechtung zu der Erkenntnis, daß es darauf

es hier um „mehr als das alltägliche Naturphänomen“ geht,<sup>758</sup> oder als „Bild für Jahwes Epiphanie“<sup>759</sup>. Mit der aufgehenden Sonne ist, so oder so, wie in Ps 37,6 mit dem hervorgebrachten Licht alle Anfechtung der „Gerechten“ und damit auch alles Hinterfragen der göttlichen Gerechtigkeit beziehungsweise der göttlichen Weltordnung überwunden.<sup>760</sup> Der Unterschied zwischen den beiden Texten liegt jedoch im Zeitpunkt dieser Licht-Gerechtigkeitsgabe. In Maleachi 3 ist hier ein ausschließlich künftiges, eschatologisches Ereignis am „Tag JHWHs“ gemeint. In Psalm 37 dagegen ist diese Gabe prädestinatorisch angelegt und wird in eschatologischer Zukunft zur vollen Durchsetzung gelangen, wodurch die Zeiten viel mehr miteinander verschränkt sind als in Maleachi 3. In Psalm 37 muss daher JHWH nicht mehr hinterfragt werden und ebenso ist auch keine Klage an JHWH über die Zustände der Anfechtung zu finden. Zwar wird das Wort ברית („Bund“) nicht explizit in Psalm 37 genannt, doch ist man sich dennoch sicher, dass die unzerbrechliche Beziehung zwischen JHWH und den „Gerechten“ dauerhaft und überzeitlich ins Herz gegeben ist. Dagegen wird die Bundesaussage in Maleachi 3 noch in Frage gestellt.<sup>761</sup> Es wird hier in eine Situation gesprochen, die das Bild von „leidenden Gerechten“ zeichnet, deren Taten nutzlos sind und die über das Glück der Gottlosen klagen (insb. V. 14).<sup>762</sup> Konträr dagegen steht Psalm 37 mit der Freude der „Gerechten“ an JHWH (VV. 4.11), weil eben die erfahrbare Wirklichkeit im Wissen

---

letztlich gar nicht ankommt, daß vielmehr für ihn die unlösbare Gemeinschaft mit Gott das Entscheidende bleibt.“ Psalm 37 geht sogar noch einen Schritt weiter als Psalm 73, weil auf falsche Wege abzurufen *de facto* gar keine Option mehr ist für Psalm 37 (s. dazu auch u. zu Ps 73).

Vgl. ebenso SCHAT 2000, 139: „Gegenüber diesen Paralleltextrn (= Psalmen 37 und 73) verschiebt Mal das argumentative Gewicht ganz auf die Zukunft, und zwar nicht auf diejenige Zukunft, die innerhalb einer Lebensspanne liegt, sondern auf die eschatologische Zukunft des Tages JHWHs.“ Für Psalm 37 kommt es bei letzterem Zitat jedoch zu einer Fehleinschätzung, da er – wie viel zu häufig auch hier – mit Psalm 73 über einen Kamm geschoren wird. Tatsächlich liegen Mal 3,19–21 und Psalm 37 in dieser Sache auf einer Linie. Denn auch dort wird die „Lösung“ in die eschatologische Zukunft verlagert, wie die Auslegung in Kap. II klar herausgestellt hat, wenn diese eschatologische Zukunft in Psalm 37 bereits in die erfahrbare Wirklichkeit hereinscheint und alle drei Zeiten – prädestinatorische Vorzeit, erfahrbare Gegenwart und eschatologische Zukunft – verbindet.

<sup>758</sup> Vgl. KESSLER 2011, 288–290 (Zit. 289); dagegen SNYMAN 2015, 173.

<sup>759</sup> REVENTLOW 1993, 159.

<sup>760</sup> So auch MEINHOLD 2006, 391.

<sup>761</sup> S. auch Anm. 751.

<sup>762</sup> REVENTLOW 1993, 158; vgl. dazu auch SCHAT 2000, 123f: „Der Prophet stellt seine Gegner so dar, als würden sie behaupten, dass ‚derjenige, der Gott dient‘, dies vergeblich tue. In dieser Allgemeinheit stellt diese Behauptung die weisheitliche Lebenserfahrung auf den Kopf. Die Phrase ‚Gott dienen‘ taucht hier zum ersten Mal in der Maleachischrift auf, sie ist für den Abschnitt wichtig, da sie auch in 3,17b.18b begegnet. Mit den Gottesdienern scheinen die Angeredeten sich selbst zu

um die Tora im Herzen und die Auserwähltheit durch JHWH überwunden ist. Es bedarf in Psalm 37 daher auch keiner Epiphanie JHWHs o.Ä. mehr, da nicht die „Sonne“, also möglicherweise JHWH selbst, aufgeht, sondern stattdessen das „Licht“ / die Gerechtigkeit der „Gerechten“ hervorgebracht wird, die durch dieses prädestinatorische Geschehen an JHWH selbst und seiner Gerechtigkeit, die damit fortwährend – wenn auch untergründig – präsent ist, partizipieren.<sup>763</sup>

Die vermutlich spät sekundären VV. 22–24 enthalten zudem auch das Stichwort תורה (genauer משה משה, „Tora des Mose“).<sup>764</sup> Neben Mose als Überbringer der Tora tritt der entrückte und nun wiederkehrende Elija als ein weiterer Mittler auf, der als Retter durch Gott gesandt wird, um eine neue eschatologische Wirklichkeit herzustellen.<sup>765</sup> In Psalm 37 bedarf es jedoch keiner zwischengeschalteten Vermittler- oder Rettergestalt mehr, da die Verbindung zwischen JHWH und seinen „Gerechten“ nach dem dortigen Glauben durch die prädestinatorische Gabe der Herzenstora unmittelbarer nicht sein könnte. Gott selbst gibt – ohne die Vermittlung durch Mose – die Tora und wirkt damit überzeitlich das Rettungsgeschehen, das die beiden Wirklichkeiten von Gegenwart und eschatologischer Zukunft umspannt.

Geeint scheinen die beiden Texte jedoch darüber hinaus in ihrer Exklusivität zu sein, die sie für die „Gerechten“ beanspruchen, die an der eschatologischen Durchsetzung des Heils / der „Heilung“ teilhaben werden, und die sich auch deutlich in der Rezeption von Psalm 37 im Pescher 4Q171 widerspiegelt<sup>766</sup>:

Die prophetische Hoffnung auf eine Reinigung Israels durch Ausscheiden der Frevler hat sich in der Zeit des zweiten Tempels nicht erfüllt. In hellenistischer Zeit führt das dazu, dass

---

bezeichnen. Auffallend ist, dass in dieser Passage, in der der Prophet die Reden der Gegner wiedergibt, nicht von JHWH, sondern allgemein von אלהים ‚Gott‘ gesprochen wird. ‚Gott dienen‘ umfasst kultische Begehungen am Heiligtum, greift in deuteronomisch-deuteronomistischer Vorstellung darüber hinaus und meint eine Grundhaltung, die das ganze Handeln und die ganze Person, Bewusstsein, Leben und Körper, auf Gott hin ausrichtet. Synonym zu ‚dienen‘ stehen, typisch deuteronomistisch-dtr, שמר ‚bewahren, hüten‘, was das Einhalten von Gesetzen und Vorschriften bedeutet, und הלך ‚gehen‘, was sich auf das Finden und Beschreiten des Lebenswegs bezieht.“

<sup>763</sup> Zum Zusammenhang der Lichtmetaphorik und der Gabe der Herzenstora in Psalm 37 s. Kap II.3. Strophe ב, ג und ד.

<sup>764</sup> „Die Vorstellung von der ‚Tora des Mose‘ ist im Deuteronomium grundgelegt. In ihm wird die ‚Tora‘ zum Begriff, der die Willenskundgebung Gottes in einem Wort zusammenfasst (Dtn 1,5; 4,8.44 u.ö.). [...] Im Maleachi-Schluss ist unter Tora die umfassende und schriftlich fixierte Weissagung für Israel verstanden, deren Mittler und Schreiber Mose ist (Dtn 31,9)“, KESSLER 2011, 305(f).

<sup>765</sup> Vgl. MEINHOLD 2006, 420.

<sup>766</sup> S. dazu Kap. IV.2.

sich bestimmte Gruppen vom Tempel absondern und eine eigene Gemeinschaft bilden. Sie verstehen sich als diejenigen, die nach Mal 1,10 im Tempel ‚die Tür schließen‘ und eine davon abgesonderte Gemeinde, den „neuen Bund im Land Damaskus“, bilden (CD-A VI 19; VIII 21; CD-B XIX 33 f.; XX 12). So schildert es die zur Gemeinschaft von Qumran gehörende Damaskusschrift. Neben Mal 1,10, das die Notwendigkeit der Trennung begründet, nimmt sie in wörtlichen Zitaten auch Mal 3,16.18 auf und deutet es auf die eigene Zeit. Es ist die Zeit, in der ‚der Zorn Gottes gegen Israel entbrennt‘. Neben den Verlorenen stehen dann die, „die umgekehrt sind von der Sünde Jakobs“ und ‚den Bund Gottes bewahrt‘ haben. Nun fährt der Text unter wörtlicher Aufnahme von Mal 3,16.18 fort, wobei er allerdings alles futurisch auffasst [...]. Maleachis Hoffnung wird aktualisiert, zugleich aber von sekundärer Hoffnung für ganz Israel zur Hoffnung für die eigene Gemeinschaft, die mit den Gottesfürchtigen und Gerechten des Maleachi-Textes identifiziert wird.<sup>767</sup>

### 1.3. (Weisheitliche) Schriften<sup>768</sup>

Referenzstelle	Psalm 37		
<i>Ps 1,1</i> ~ (דרך)	V. 8	אך־להרע	S. Kap II.3., Strophe פ.
<i>Ps 1,2</i> בתורת יהוה חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה	V. 23 V. 30f	חפץ הגה ... תורה	
<i>Ps 1,3</i> נבל־	V. 2	יבולון	
<i>Ps 1,5</i> במשפט	V. 34. 38	~	
<i>Ps 1,6</i> כִּי־יודע יהוה דרך צדיקים	V. 18	יודע יהוה ימי תמימים	
<i>Ps 2,4</i> ישחק אדני ילעג־למו	V. 13	אדני ישחק־לו	

<sup>767</sup> KESSLER 2011, 299

<sup>768</sup> Zur Stellung des Psalms im Psalter s. auch Kap. III.2.

Ps 3,3.9	ישועה	V. 39	תשועה	Klagelied / Bittgebet <sup>769</sup> ; Mehrfach Wurzel ישע als Substantiv (VV. 3.9) oder im Hif. (V. 8); weitere Parallelen zwischen V. 9 כִּי־הִכִּית אֶת־כָּל־אִיבֵי לִחַי שְׁנֵי רָשָׁעִים וְשָׁרָה und Ps 37,12 (וַחֲרַק עָלָיו שְׁנֵי); 37,15 (תִּשְׁבְּרָנָה); 37,17 (זְרוּעוֹת רָשָׁעִים תִּשְׁבְּרָנָה); V.20 (אִיבֵי); <sup>770</sup> außerdem בִּרְכָה (V. 9; 37,26).
Ps 4,5	דָּמַם (Qal Imp.)	V. 7	דָּוֵם	„Bittgebet eines Armen um Erweis der Gottesgerechtigkeit“ <sup>771</sup> ; Weiterhin חֲסִיד (Ps 4,4; 37,28); statt Herzenstora „Herzensfreude“ (שְׂמֵחָה בְּלִבֵּי נִתְחָה, V. 8); שְׁלוֹם (Ps 4,9; 37,11 mit Synonym für „Freude“ [עֲנַג]); „sicher wohnen“ und „in Sicherheit weiden“ (Ps 4,9; 37,3); Imperativketten (VV. 4–6).
Ps 4,6	בִּטְחוֹ אֱלֹהִים	V. 3	בִּטַח בִּיהוָה	

<sup>769</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 55, bzw. „Hilferuf und Erhörung eines Bedrängten“; ferner KRAUS 1978a, 158, oder DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 72. Dies sind Kategorien, die Psalm 37 überwunden hat.

<sup>770</sup> In Psalm 37 werden sowohl die Waffen der „Frevler“ zerbrochen als auch sie als solche (*pars pro toto*), in Psalm 3 „wurden den Feinden die Werkzeuge ihrer Reden zerstört“ „nach dem Prinzip prophetischer Gerichtsrede, worin und womit man gesündigt hat, wird man bestraft“, HOSSFELD / ZENGER 1993, 58. In Ps 3,8 geschieht die „Wende“ des Rettungsgeschehens. „Zwischen den beiden Versteilen liegt das Ereignis des tatsächlichen Eingreifens und Helfens Jahwes“, vgl. KRAUS 1978a, 163. Dahinter steht eine „Siegeszuversicht“ oder Rettungsgewissheit der Betenden, vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 55 (Zit.), WEISER 1950a, 72; KRAUS 1978a, 163, oder DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 77f. In letzterem sind sich die Psalmen einig, auch wenn es in Psalm 37 keiner „Wende“ von Bitten an JHWH zur Rettungsgewissheit bedarf.

<sup>771</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 59.61: „Der Beter bittet um Rettung aus einer individuellen Not als Erweis der ‚Gottesgerechtigkeit‘ inmitten der ihn umgebenden Menschen, die durch ihren praktischen Atheismus (vgl. <sup>3-6</sup>) und durch Resignation angesichts der gesellschaftlichen Mißstände (vgl. <sup>7</sup>) die Glaubwürdigkeit JHWHs selbst erschüttern.“ Dabei versucht er „zum wahren ‚Gotteswissen‘ [zu] bewegen[, ...] und das rechte Verhalten JHWH gegenüber zu praktizieren“ Auf der einen Seite scheinen die Psalmen 4 und 37 in dieser Hinsicht sehr ähnlich zu sein, auf der anderen Seite jedoch stark unterschieden, indem in Psalm 37 Resignation aufgrund der erfahrbaren Wirklichkeit erst zum Bekenntnis der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes führt.

Ps 7,11	מושיע ישׂר׳י לב		→	Bittgebet und Vertrauensbekenntnis eines Unschuldigen <sup>772</sup> bzw. „Appellation an das gerechte Gericht Gottes“ <sup>773</sup> : בך ישׂע + חסו בו (Ps 37,40) חסיתי (Hif.; auch V. 11); tierisches „Reißen“ (Ps 7,3; 37,12); kein göttliches Gericht bzw. Hilfe darin mit JHWH als gerechtem Richter (Ps 37, 33; 7,7; ferner Ps 7,9 und 37,3) <sup>774</sup> ; ישׂר׳י לב (Ps 7,11) und ישׂר׳י דרך (Ps 37,14); הרבו ילטוש קשתו דרך הרב פתחו רשעים ודרכו (Ps 7,13) ויכונה קשתם (Ps 37,14) mit Selbstzerstörung des Bösen (Ps 7,16; 37,15) <sup>775</sup> ; grundsätzlich Gewissheit über Rettung für den, der „rechten Herzens“ ist <sup>776</sup> ; Tun-Ergehen-Zusammenhang in Psalm 7 <sup>777</sup> , Transformation in Psalm 37.
Ps 9,10	ויהי יהוה משגב לדך משגב לעתות בצרה	V. 39	מעוזם בעת צרה	Akrostichischer Zwillingpsalm 9/10 <sup>778</sup> ; dankende, lobende und klagende Elemente: weitere Parallelen בטה (Ps 9,11; 37,3.5), לא עזב (Ps 9,11; 37,25.28.33), keine Zukunft für die „Frevler“, aber für die „Gerechten“ (Ps 9,18f; 37,28.37f), Verfolgung durch „Frevler“ (Ps 10,2; 37,12), Gier und Habsucht (Ps 10,3; 37,21), wanken bzw. nicht wanken (Ps 10,6, 37,31), gegensätzlich פה und לשון (Ps 10,7; 37,30), Tiermetaphern für „frevlerisches“ Handeln (Ps 10,8f; 37,12), Recht schaffen für den „Gerechten“/„Armen“ (Ps 10,18; 37,3.33); insgesamt Hin- und Hergerissen-Sein zwischen Glauben an JHWH, seine Gerechtigkeit und Ordnung und Anfechtung durch die Wirklichkeitserfahrungen mit Anfeindungen durch die „Frevler“; Hoffnung auf eschatologische Verwirklichung der Glaubensinhalte und Flehen um Eingreifen Gottes <sup>779</sup> ; Ps 10,2–11 „eine der ausführlichsten Schilderungen des gottlosen Treibens der Frevler im gesamten
Ps 9,18	~	V. 38	ופשעים נשמדו יחדו אחרית רשעים נכרתה	nicht wanken (Ps 10,6, 37,31), gegensätzlich פה und לשון (Ps 10,7; 37,30), Tiermetaphern für „frevlerisches“ Handeln (Ps 10,8f; 37,12), Recht schaffen für den „Gerechten“/„Armen“ (Ps 10,18; 37,3.33); insgesamt Hin- und Hergerissen-Sein zwischen Glauben an JHWH, seine Gerechtigkeit und Ordnung und Anfechtung durch die Wirklichkeitserfahrungen mit Anfeindungen durch die „Frevler“; Hoffnung auf eschatologische Verwirklichung der Glaubensinhalte und Flehen um Eingreifen Gottes <sup>779</sup> ; Ps 10,2–11 „eine der ausführlichsten Schilderungen des gottlosen Treibens der Frevler im gesamten
Ps 10,8	~	V. 32	צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו	nicht wanken (Ps 10,6, 37,31), gegensätzlich פה und לשון (Ps 10,7; 37,30), Tiermetaphern für „frevlerisches“ Handeln (Ps 10,8f; 37,12), Recht schaffen für den „Gerechten“/„Armen“ (Ps 10,18; 37,3.33); insgesamt Hin- und Hergerissen-Sein zwischen Glauben an JHWH, seine Gerechtigkeit und Ordnung und Anfechtung durch die Wirklichkeitserfahrungen mit Anfeindungen durch die „Frevler“; Hoffnung auf eschatologische Verwirklichung der Glaubensinhalte und Flehen um Eingreifen Gottes <sup>779</sup> ; Ps 10,2–11 „eine der ausführlichsten Schilderungen des gottlosen Treibens der Frevler im gesamten
Ps 10,15	שבר זרוע רשע	V. 17	זרועות רשעים תשברנה	nicht wanken (Ps 10,6, 37,31), gegensätzlich פה und לשון (Ps 10,7; 37,30), Tiermetaphern für „frevlerisches“ Handeln (Ps 10,8f; 37,12), Recht schaffen für den „Gerechten“/„Armen“ (Ps 10,18; 37,3.33); insgesamt Hin- und Hergerissen-Sein zwischen Glauben an JHWH, seine Gerechtigkeit und Ordnung und Anfechtung durch die Wirklichkeitserfahrungen mit Anfeindungen durch die „Frevler“; Hoffnung auf eschatologische Verwirklichung der Glaubensinhalte und Flehen um Eingreifen Gottes <sup>779</sup> ; Ps 10,2–11 „eine der ausführlichsten Schilderungen des gottlosen Treibens der Frevler im gesamten

<sup>772</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 75f; ferner DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 109.

<sup>773</sup> KRAUS 1978a, 189. Zu Verbindungen zwischen den Psalmen 7 und 37 s. auch MALONEY 2009, 86.

<sup>774</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 76.

<sup>775</sup> Vgl. auch WEISER 1950a, 86: „die Sünde selbst wird zum Gericht“. Oder auch KRAUS 1978a, 199.

<sup>776</sup> S. zu Näherem auch SPIECKERMANN 2017, 23–25.

<sup>777</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 72.

<sup>778</sup> Insb. zu den Verbindungen zwischen Psalm 9/10 und 37 s. auch MALONEY 2009, 79–82.

<sup>779</sup> Vgl. SCHIMMELPFENNIG 2019, 166–168, mit der dort angegebenen Literatur, insb. KRAUS 1978a, 226f.

				<p>Psalter<sup>780</sup> Der „Arme“ verlässt sich auf JHWH (Ps 10,14) und wird von JHWH erhört (Ps 10,17). Der „Frevler“ dagegen „sucht“ JHWH nicht (Ps 10,13) und wird hinweggerafft (Ps 10,16); Ps 10,13–18 Gegenüberstellung von „Frevlern“ und „Armen“; starke Ähnlichkeiten, aber auch wesentliche Unterschiede wie z.B. Verbergen JHWHs (Ps 10,1), klagende und flehende Elemente und wesentlich die Kernstücke von Psalm 37 (wie Herzenstora).</p>
Ps 11,2	הרשעים ידרכון קשת	V. 14	רשעים ודרכו קשתם	<p>„Vertrauenslied“<sup>781</sup>: Bogen dringt in Ps 11,2 daneben in das „Herz der Aufrichtigen“ (ישרי־לב) und nicht in das Herz der „Frevler“ (Ps 37,15), vgl. aber auch Ps 37,14 (ישרי־דרך).<sup>782</sup></p>
Ps 11,7	כי־צדיק יהוה צדקות אהב	V. 28	יהוה אהב משפט	
Ps 14,1.3	עשה־טוב	V. 3	ועשה־טוב	<p>„JHWH als Retter seines armen Volkes“<sup>783</sup>: Negativschablone für Beschreibungen, die Ps 37 in positiver Weise für die „Gerechten“ benutzt; weiterhin בוש כי יהוה, (Hif., V. 6; Qal mit לא, Ps 37,19), מהסתר (V. 6) und כִּי־הסוּ בו (Ps 37,40) und ישועה (Ps 14,7; 37,39f ישע und ישועה); grundsätzlich alleinige Fokussierung auf JHWH.<sup>784</sup></p>
Ps 15,3			→	<p>„[W]eisheitlich beeinflusste Anlehnung an die Einzugsliturgie“<sup>785</sup>: Eine Reihe von semantischen Ähnlichkeiten mit ähnlichem Grundton, teilweise mit anderem Wortmaterial und/oder in anderer Zusammenstellung: nicht Übel tun (לא־רעה לרעהו רעה, V. 3, und אך־להרע, Ps 37,8), Fokussierung auf JHWH (Ps 15,4; 37,3.9 u.a.), dualistische Gruppenzugehörigkeit<sup>786</sup>, ודבר אמת בלבבו (V. 2 und V. 3 לשון) und Ps 37,30, Bild des mildtätig ausleihenden (Ps 15,5; 37,21.26) und des nicht Wankenden (Ps</p>

<sup>780</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 81. Diese Einheit ist durch zwei direkte Anklagen an JHWH gerahmt (VV. 10,1.12).

<sup>781</sup> KRAUS 1978a, 228.232; DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 145; HOSSFELD / ZENGER 1993, 89, „Vertrauensbekenntnis“.

<sup>782</sup> Zur „Gerechtigkeitsliebe“ JHWHs s. HOSSFELD / ZENGER 1993, 92: „In seiner ‚Gerechtigkeitsliebe‘, das heißt in der Liebe zu jener Welt- und Lebensordnung, die er als ‚Weltkönig‘ geschaffen hat und immer neu verwirklichen will [...], steht JHWH auf der Seite der Gerechten“.

<sup>783</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 99. S. zur Einordnung auch DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 164: „Psalm 14 is been variously classified as a lament, as a prophetic liturgy, or as a psalm of trust, but it is best understood as a poem of instruction.“

<sup>784</sup> S. auch die Überlieferung des Texts in Psalm 53.

<sup>785</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 105; s. auch KRAUS 1978a, 253f.

<sup>786</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 105.

				15,5; 37,23); letzteres für Psalm 15 jedoch als Konsequenz aus Vorangehendem bzw. Vorangehendes als Bedingung dafür (Tun-Ergehen-Zusammenhang) und dort mit liturgisch-kultischem Hintergrund <sup>787</sup> komplett anderer Kontext.
Ps 16,10	לא־תֵעֹזֵב	V. 28	לא־יֵעֹזֵב	„Bittgebet“ <sup>788</sup> / Vertrauens- oder Bekenntnislied <sup>789</sup> : Nicht verlassen in der Bedeutung von Leben schenken <sup>790</sup> ; in Ps 16,10 wie in V. 28 in Verbindung mit הַסִּידֵךְ, das dort als Synonym für die „Gerechten“ gebraucht wird; vgl. weiterhin auch כִּי־חָסוּ בּוֹ (V. 1) und כִּי־חָסוּ בּוֹ (Ps 37,40), „nicht wanken“ Ps 16,8 und 37,31, Freude an JHWH bzw. seinem Handeln (Ps 16,9.11; 37,4.11), ישָׁכֵן לַבַּיִת (Ps 16,9; vgl. Dazu Ps 37,3 mit בַּיִת וְשָׁכֵן).
Ps 18,3	יְהוָה סֹלֵעִי וּמְצֹדֹתַי וּמִפְלֹטֵי אֵלַי צוּרֵי אַחֲסֵי־בֹר מִגְנִי	V. 40	וַיִּזְרַם יְהוָה וַיִּפְלֹטֵם יִפְלֹטֵם מִרְשָׁעִים וַיּוֹשִׁיעֵם	Sieges- und Danklied eines Königs mit sekundärem Rettungsbericht, Ausgestaltung zum Danklied eines einzelnen Notleidenden, Davidisierung und Kollektivierung <sup>791</sup> : insb. in V. 3 „Vertrauensaussage“ <sup>792</sup> / Verherrlichung „Jahwes als [...] beständige[m] Schutzgott aller Bedrängten“ <sup>793</sup> mit Häufung von Rettungsbegriffen u.a. mit פֹּלֵט (Pi.), „nicht wanken“ als Synonym für מְצוּדָה (Ps 37,39), ישָׁע (weitere verteilt über den Psalm); vgl. weiterhin auch Ps 18,20 (כִּי הִפִּיץ בֵּי) und 37,23 (וּדְרָכּוֹ יִחַפֵּץ), ferner „handeln nach der Gerechtigkeit“ und „nicht schuldig sprechen im Gericht“ (Ps 18,21; 37,33), „nicht wanken“ des Schrittes (מַעַד; Ps
Ps 18,22	שָׁמַרְתִּי דְרָכַי יְהוָה	V. 34	וְשָׁמַר דְרָכּוֹ	

<sup>787</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 103; deCLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 170f.

<sup>788</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 108.

<sup>789</sup> WEISER 1950, 107; KRAUS 1978a, 262.266; deCLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 176.

<sup>790</sup> Vgl. dazu auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 108: „Achtet man auf Struktur und Sprechdynamik des Psalms, kann man ihn am ehesten als Bittgebet eines einzelnen bezeichnen, der inmitten tiefstehender Lebensangst an seiner fundamentalen Option für JHWH als seinem persönlichen Schutzgott festhält und von ihm das Glücken seines Lebensweges erhofft.“ In letzterer Hinsicht stehen sich damit die beiden Psalmen nicht fern.

<sup>791</sup> Vgl. zum Wachstum des Psalms HOSSFELD / ZENGER 1993, 119–122.

<sup>792</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 126

<sup>793</sup> KRAUS 1978a, 288.

				18,37; 37,31); Bewahren des Weges JHWHs (für einen positiven Ausgang) (Ps 18,22; 37,8.34); „Erhöhung“ über die Gegner bzw. zur Zeugenschaft der Ausrottung (רום; Ps 18,49; 37,34).
Ps 19,8f	תורת יהוה תמימה משיבת נפש עדות יהוה נאמנה מחכימת פתי פקודי יהוה	V. 31	תורת אלהיו בלבו	Gesetzespsalm (VV. 8–15) <sup>794</sup> : Ps 19,8f mit weiteren einschlägigen Wortverbindungen wie תורה und Vorschriften (פקודים) verbunden mit חכם (vgl. auch Ps 37,30), ישר und תמים, die in Psalm 37 als Selbstbezeichnung für die „Gerechten“ gebraucht werden (Ps 37,14.18.37); die מצות („Gebote“) als Synonym für Tora erleuchten die Augen (אור, Hif.) <sup>795</sup> , vgl. Ps 37,3, wo JHWH die „Gerechtigkeit“ des „Gerechten“ hervorgehen lassen wird wie das Licht (אור als Substantiv) <sup>796</sup> ; „Freude“ an JHWH bzw. seinen „Befehlen“ (Ps 19,9; 37,4.11); „Gefallen“ JHWHs in Ps 19,15 als Aufruf, in Ps 37,23 als Feststellung, ähnliches bei Stichwort לב (Ps 19,15; 37,31).
Ps 20,6	משאלותיך	V. 4	משאלת לבך	S. Kap. II.3., zu Strophe ב und פ.
Ps 21,3	תאות לבו	V. 4	משאלת לבך	„Das Heil des erwählten Königs“ <sup>797</sup> : Ps 21,3 und 37,4 ähnliche Formulierung, jedoch in Psalm 21 wie auch das Folgende im königlichen Kontext <sup>798</sup> (vgl. auch Ps 20,5f); Ausrottung auch der nachfolgenden Generationen der Gegner JHWHs (und nach Ps 37 damit der Gegner der „Gerechten“; Ps 21,11; 37,28), ebenfalls unter Verwendung von זרע („Same“) und in Verbindung mit der
Ps 21,11	~	V. 28	לעולם ... זרע רשעים נכרת	
Ps 21,12	מזמה	V. 7	מזמות	

<sup>794</sup> Der Psalm wird in der Forschung zumeist zweigeteilt; im ersten Teil ist ein Schöpfungspsalm zu finden, vgl. WEISER 1950a, 124; KRAUS 1978a, 298f; Hossfeld / ZENGER 1993, 128f; für eine Dreiteilung s. DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 203f.

<sup>795</sup> Zur Schlüsselfunktion der Tora in Psalm 19 – jedoch mit pädagogischer und geschichtlicher Bedeutung – s. WEISER 1950a, 127: „Das ‚Gesetz‘ umschließt die Selbstbezeugung Gottes, seine Willenskundgebung in der Geschichte [...], aber ebenso auch die entsprechende menschliche Haltung der Gottesoffenbarung gegenüber (‚Furcht des Herrn‘, V. 10). In ihm tut sich der Erziehungs- und Heilswille Gottes kund, darum ist es auch die Basis eines starken Vertrauens in Gottes Güte. Dieser Ton freudigen Vertrauens schwingt in jedem Satz des Liedes mit. Aus eigener Erfahrung weiß der Verfasser, für den im Gesetz die Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch beschlossen liegt, das Gesetz zu schätzen als Quelle reichen Lebens: Es gibt der Seele neue Lebenskraft, dem Irrenden Weisheit (V. 8), macht das Herz froh, die Augen hell (V. 9), gibt Sicherheit in alle Zukunft (vgl. zu V. 1); es enthält das Höchste, was der fromme Israelit kennt, Gerechtigkeit (V. 10).“

<sup>796</sup> Zur Verbindung von schöpfungstheologischen Implikationen und Tora in Psalm 19 s. HOSSFELD / ZENGER 193, 129f.134: „Insgesamt bietet der Grundpsalm 19<sup>2-11</sup> eine weisheitliche Zusammenstellung von Schöpfung und Willensoffenbarung JHWHs. Die seit Schöpfungsbeginn sich im stetigen Laufe der Gestirne (Sonne) manifestierende Ordnung der Zeiten setzt sich fort in der das menschliche Leben fördernden Tora. [...] <sup>12b</sup> trägt den Tun-Ergehen-Zusammenhang ein.“

<sup>797</sup> KRAUS 1978a, 314.

<sup>798</sup> WEISER 1950a, 135; KRAUS 1978a, 317.

				aus Ps 37 bekannten Landthematik (ארץ) weiterhin בטח (Ps 21,8; 37,3.5), ישועה (Ps 21,6; 37,39f), ברכה (Ps 21,4.7; 37,26).
Ps 22,5	בך בטחו אבתינו בטחו ותפלטמו	V. 40	ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ... כי-חסו בו	„Klage, Bitte, Lob eines zum Tode Leidenden und Geretteten“ / „Mischgebilde heterogener Gattungselemente (Klage, Bitte, Lob, Dank und hymnische Lobwünsche mit Zukunftsaussagen)“ <sup>799</sup> : Hilfe / Rettung (פלט, auch V. 9 / לא + בוש) durch JHWH aufgrund von Vertrauen (בטח) auf JHWH (Ps 22,5f; 37,19.40) <sup>800</sup> = Vertrauen auf JHWH / „wälzen“ auf ihn (גול, Ps 22,9; 37,5) als Rettungsgrund; weiterhin Ps 22,9 כי חפץ בו (vgl. auch Ps 37,23), Bedrohung durch „Schwert“ (חרב, Ps 22,21; 37,14), Tiermetaphern zur Beschreibung der Feinde (Ps 22,14.21f [hier deutlich ausgeprägter]; 37,12); Armenfrömmigkeit mit יושבעו (Ps 22,27; vgl. auch Ps 37,19).
Ps 22,6	לא־בושו	V. 19	לא־בושו	
Ps 22,9	גל אליהוה	V. 5	גול עליהוה	

<sup>799</sup> S. dazu HOSSFELD / ZENGER 1993, 144, oder ferner DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 227.

<sup>800</sup> Zu Ps 22,5f s. auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 149, und vgl. dazu Ps 37,25.35f mit den Ich-Zeugnissen: Die Verse „<sup>5f</sup> blicken zurück auf die heilvolle Vorgeschichte des Volkes. Das bisher nicht enttäuschte Vertrauen in Gott wird zum Leitthema“. S. ebenso RUIZ 2015, 51, oder KRAUS 1978a, 326: „Jahwes Macht hat sich unter den Vätern bewährt, darum kann sich der Leidende an diesem Faktum aufrichten.“ Letzteres ist ein Konzept, das für Psalm 37 nicht mehr voll aufgeht und ihn zum kreativen Umgang mit der Tradition führt.

Ps 25,3	לא יבשו	V. 19	לא-יבשו	Akrostichon; „Gebetslied“ mit „Bitten und Vertrauensäußerungen“ <sup>801</sup> : eine Reihe von Ähnlichkeiten bestehen wie Ps 25,3[.2.20]; 37,19) in Verbindung mit בטח (Ps 25,2.; 37,3.5) und קוה (Ps 25,3[.5].21]; 37,9.34), ארץ + ירש neben Psalm 37 nur in Ps 25,12; 44,4, כייחסו בו (V. 20) und כייחסו בו (Ps 37,40), zudem Wegmetaphorik <sup>802</sup> ; aber auch wesentliche Unterschiede wie die Option von menschlichem Fehlverhalten, Sünde und Sündenvergebung (VV. 8f.18) <sup>803</sup> sowie Lehren und Weisen des rechten Weges mit menschlicher Aktivität in der Umsetzung statt Vorherbestimmung (VV. 4.9.12) <sup>804</sup> .
Ps 25,12	~	V. 23	מיהוה מצעדי- גבר כוננו	
Ps 25,13	ירש ארץ	div.	ירשו ארץ	
Ps 27,14	קוה אליהוה	V. 34	קוה אליהוה	„Bittgebet“ mit „Vertrauenslied“ <sup>805</sup> : Gleiche Formulierung, Rettung durch Fokussierung auf JHWH <sup>806</sup> ; weitere Wortverbindungen wie ישע und מעוז (Ps 27,1; 37,39; ersteres auch V. 9 mit אל + עזב, vgl. auch Ps 37,25.28.33), אור (Ps 27,1; 37,6), לב (Ps 27,8.14; Ps 37,4.31).
Ps 31,14	רשע + זמם	V. 12	זמם	Bitte, Klage, Vertrauen und Dank <sup>807</sup> : existenziale Anfeindung <sup>808</sup> ; weitere Wortverbindungen wie בך יהוה חסיתי (Ps 31,2; ähnlich V. 20; 37,40, אל, כייחסו בו (Ps 31,2.18; 37,19), פלט (Ps 31,2; 37,40); מעוז (Ps 31,3.5; 37,39) und ישע (Ps 31,3; 37,39), בטח (Ps 31,7.15;

<sup>801</sup> KRAUS 1978a, 351; zu Gemeinsamkeiten zwischen den Psalmen 25 und 37 insgesamt s. BOTHA 2007, 546–549.563f, der für beide Psalmen einen gleichen Verfasserkreis vermutet; sowie ferner RUIZ 2009, 277–279.

<sup>802</sup> Neben den Psalmen 1; 19 und 119 (hier zusammen mit תורה) ist nur in den Psalmen 18; 107 und 139 gehäuft das Wegmotiv (weniger als drei Belege) zu finden.

<sup>803</sup> Vgl. auch KRAUS 1978a, 351.355; HOSSFELD / ZENGER 1993, 161f.

<sup>804</sup> Vgl. auch WEISER 1950a, 153. Dennoch geht es auch hier um die Existenz, vgl. EGO 2005, 14: „Ps 25,12–14 zeigt, dass die göttliche Belehrung mit ihren praktischen Implikationen eine Art lebenspendende Gabe darstellt“.

<sup>805</sup> S. dazu HOSSFELD / ZENGER 1993, 171f; KRAUS 1978a, 364; ferner DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 264.

<sup>806</sup> V. 14 verbindet die beiden Texte. „Der redaktionelle Schluß will aus den Gebeten die Konsequenz ziehen. [...] Die den Vers rahmenden identischen Ermahnungen verlangen die begründete Hoffnung auf JHWH nicht als Einzelakt, sondern als Lebenshaltung“, HOSSFELD / ZENGER 1993, 175f; ähnlich DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 271. Vgl. ebenso WEISER 1950a, 162, mit einer Einschätzung, die auch für Psalm 37 gelten darf: „Der Glaube ist hier die Kraft, die den Gläubigen befähigt, die Spannung zu ertragen zwischen der Not der Gegenwart und ihrer Lösung in der Zukunft. Es ist der Glaube, der nicht sieht und doch in der Gewissheit lebt, der dem Dichter im Gebet von Gott geschenkt wird. In diesem „und doch“ äußert sich der Mut und die neue Kraft, mit der die Spannung überwunden wird.“

<sup>807</sup> Vgl. KRAUS 1978a, 393, und HOSSFELD / ZENGER 1993, 191.

<sup>808</sup> S. auch KRAUS 1978a, 397f; HOSSFELD / ZENGER 1993, 198.

				37,3.5), אור (Ps 31,17; 37,6); vgl. außerdem die ähnliche Richtung Ps 31,2 משפט mit Ps 37,6.33 <sup>809</sup> .
Ps 33,5	אהב צדקה ומשפט	V. 28	יהוה אהב משפט	Hymnus in alphabetisierender Form <sup>810</sup> , „JHWH als Schöpfer und Gestalter der Weltgeschichte“ <sup>811</sup> : V. 5 und Ps 37,28 nahezu gleiche Formulierung, „all sein Tun vollzieht sich gemäß der von ihm gegründeten gerechten Lebensordnung, deren innerstes Prinzip seine Güte ist“; vgl. insb. auch V. 15 und Ps 37,4.6.30f <sup>812</sup> .
Ps 33,19	רעב	V. 20	רעבון	
Ps 34,15	ועשה-טוב	V. 3	ועשה-טוב	S. 1.3.3.
Ps 34,15	סור מרע ועשה-טוב	V. 27	סור מרע ועשה- טוב	
Ps 34,23	כל-החסים בו	V. 40	כי-חסו בו	
Ps 35,16	חרק שנימו	V. 12	וחרק עליו שנינו <sup>813</sup>	Bitt- und Klagegebet „eines Verfolgten und Angeklagten“ um Rettung <sup>814</sup> : Bild des raubtierähnlichen Zähnefleischens als Anfeindung; weiterhin מבקשי נפשי (Ps 35,4) und ומבקש להמיתו (Ps 37,34), Vergänglichkeitsmetaphorik aus der Natur (Ps 35,5; 37,2.20), תשיש בישועתו (Ps 35,9; 37,10f+39f), Armenfrömmigkeit, V. 12 und Ps 37,3.27, zu V. 24 vgl. Ps 37,6.33), בוש (Ps 35,4.26; 37,19) gegensätzlich mit Bezug auf Gegner, חפצי צדקי (Ps 35,27 und dagegen Ps 37,23), V. 28 (ולשוני תהגה צדקך) und Ps 37,30.

<sup>809</sup> Vgl. dazu KRAUS 1978a, 395: „Bemerkenswert ist die Tatsache, daß unschuldig Verfolgte, die sich auf die Gerechtigkeit Gottes verlassen und die *iustificatio iusti* erwarten, von der צדקה Rettung und Freispruch erhoffen.“

<sup>810</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 205f.

<sup>811</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 205; ähnlich WEISER 1950a, 186–188; KRAUS 1978a, 410; DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 310.

<sup>812</sup> „Weil er ‚alle Menschenkinder‘ kunstvoll geschaffen hat [...] und weil er insbesondere ihr Herz, den Sitz der Gedanken und Pläne, ‚formt‘ [...], kennt und durchschaut er ‚das Herz‘ aller Menschen [...]. Die Kontrastbilder <sup>16f</sup> bzw. <sup>18f</sup> halten fest, wem dabei der wohlgefällige und rettende Blick JHWHs [...] gilt: Nicht den Mächtigen, die auf kriegerische Macht setzen und diese vergötzen, sondern den Schwachen und scheinbar Ohnmächtigen, die sich ganz nach JHWHs Güte ausstrecken und darin ihr Lebensglück erhoffen“, HOSSFELD / ZENGER 1993, 209. Von Eschatologie und Überwindung der Wirklichkeit ist in diesem Psalm keine Spur, da stattdessen die Geschichtlichkeit und JHWHs Wirken in der Geschichte – was in Psalm 37 gerade in Kritik geraten zu sein scheint – im theologischen Mittelpunkt stehen. Dennoch teilen die Psalmen das Festhalten an der göttlichen Ordnung, was sich in besonderem Maße auch auf das menschliche Herz und insgesamt das unzerbrechliche Vertrauen in ihn auswirkt.

<sup>813</sup> Zu שנימו („Zähne“) s. auch Ps 58,7 mit Kap. III.1.2.3.

<sup>814</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 215; ebenso DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 310.

Ps 36,2	נאם־פשע לרשע בקרב לבי	V. 31 V. 38	תורת אלהיו בלבו פשעים	S. Kap. III.2.
Ps 36,4	דברי־פיו און ומרמה	V. 30	פיי־צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט	
Ps 36,4	חדל ... להיטיב	VV. 37, 3.27	עשה־טוב	
Ps 36,5	על־דרך לא־ טוב רע לא ימאס	V. 27 V. 8	סור מרע ועשה־טוב אך־להרע	
Ps 38,16	כי־לך יהוה הוחלתי	V. 7	והתחולל לו	
Ps 38,17	במוט רגלי	V. 31	לא תמעד אשריו	S. Kap. III.2.
Ps 38,22	אלי־תעזבני יהוה	V. 28	ולא־ יעזב את־חסידי	
Ps 38,23	אדני תשועתי	V. 39	ותשועת צדיקים מיהוה	

Ps 40,2	קוה קויתי יהוה	V. 9	וקוי יהוה	Tora-Beleg und weitere Verbindungen <sup>815</sup> , jedoch dankende und klagende Elemente <sup>816</sup> ; traditionsgeschichtlich zwischen Jeremia 31 und deuteronomischen Vorstellungen des Lernens der Tora wie in Psalm 1 <sup>817</sup> : V. 4 Wurzel נתן ebenfalls für göttliche Aktivität (vgl. auch Ps 37,4), jedoch noch nicht im Sinne der Gabe der Herzenstora. <sup>818</sup> Weiterhin ebenfalls Fokussierung auf JHWH <sup>819</sup> ; menschliche Aktivität hier ähnlich wie in Psalm 119 noch mitzudenken; es geht hier um eine Doppelbewegung („twofold movement“ <sup>820</sup> ). <sup>821</sup>
Ps 40,3	כונן אשרי	V. 23	מצעדייגבר כוננו	
Ps 40,9	לעשות-רצונך אלהי חפצתי ותורתך בתוך מע	V. 31	תורת אלהיו בלבו	
Ps 46,10	שבר + קשת	V. 15	וקשתותם תשברנה <sup>822</sup>	„Bekenntnis“ <sup>823</sup> / Hymnus <sup>824</sup> : göttl. Machterweis und Hoffnung auf eschatologische Durchsetzung <sup>825</sup> .

<sup>815</sup> Psalm 40 teilt mit Psalm 37 die folgenden Wortverbindungen: קוה („hoffen, harren“) + יהוה (Ps 40,2; Ps 37,9.34); Festigen der „Schritte“ (Ps 40,3 כונן אשרי Ps 37,23 מצעדייגבר כוננו Ps 37,31 ללא תמעד אשריו (Ps 40,4; 37,4.30 via Zusammenhang der Strophe ב und פ) פה + נתן (Ps 40,4.5; 37,3.5); חפץ (Ps 40,7.9; 37,23); עשה + תורה + לב + צדק + יד (Ps 40,9f.11; 37,5f.31); אמונה (Ps 40,11.12; 37,3); בוש (Ps 40,14; 37,19); יחד (Ps 40,14; 37,38); בקש (Ps 40,15; 37,32.36); עני ואביון (Ps 40,18; 37,14); פלט (Ps 40,18; 37,40).

<sup>816</sup> VV. 1–11/12 Danklied des Einzelnen, VV. 12/13–17 Klagegedicht des Einzelnen, vgl. KRAUS 1978a, 458f; DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 371; oder Dreiteilung in die VV.

<sup>817</sup> KRAUS 1978a, 462; HOSSFELD / ZENGER 1993, 252.256: „Wie die Rettung Israels aus Ägypten zur Gabe der Tora im Sinaibund hinführte, so erfährt der Beter von Ps 40, daß der rettende Gott in ihm gegenwärtig ist und ihm ‚jeden Morgen das Ohr weckt und öffnet‘ (Jes 50<sup>46</sup>), um ihn zu lehren und zu befähigen, freudig seinen Willen zu tun. Hier klingen die in Jes 51<sup>7</sup> Jer 31<sup>33f</sup> Ez<sup>36</sup> gegebenen Verheißungen an, daß im ‚neuen‘, das heißt revitalisierten Sinaibund JHWH selbst als Lehrer der Tora in den Herzen der Israeliten wirkt und sie dazu bewegt, die Tora zur Mitte ihres Lebens zu machen.“ Für die deuteronomische Vorstellung EGO 1998, 285: „Im Hinblick auf eine traditionsgeschichtliche Verortung dieser Aussage spielt dann weniger das Wort vom Neuen Bund in Jer 31,31–34 die entscheidende Rolle, sondern die Lehrparänese in Dtn 6,4ff, der es um eine Verinnerlichung der äußeren Tora geht. Durch die ständige Rezitation, durch das ständige Lernen, die ständige Konfrontation mit dem Wort Gottes soll dieses in das Innere des Menschen gelangen, um so Sein und Handeln zu verändern.“

<sup>818</sup> KRAUS 1978, 460: „Bemerkenswert ist in 4 das Verständnis des Dankliedes: Der Dank ist nicht eine Gegengabe des Menschen an Gott, sondern eine Gabe Gottes an den Menschen. Jahwe legt (נתן) das Lied in den Mund des Erretteten. Für das Verständnis der Psalmen ist dieser Hinweis auf die ‚Inspiration‘ des Beters außerordentlich wichtig. [...] Hier besteht [...] tatsächlich die Vorstellung von einer vollmächtig-inspirierten Äußerung.“

<sup>819</sup> Für Psalm 40 vgl. KRAUS 1978, 461.

<sup>820</sup> SPIECKERMANN 2018, 307–309.

<sup>821</sup> EGO 1998, 283: „die menschliche Fähigkeit des Hörens“ steht „in engem Zusammenhang mit dem Lernen und dem menschlichen Gehorsam“. A.a.O., 285: Es wird „ein Prozeß geschildert, der von der Trennung von Beter und Tora hin zu einer Verinnerlichung der Tora führt, wobei neben der Initiative Gottes die Bereitschaft des Menschen zum Gehorsam die entscheidende Basis bildet.“

<sup>822</sup> S. dazu auch Ps 58,7 mit Kap. III.1.2.3.

<sup>823</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 284.

<sup>824</sup> WEISER 1950a, 236; DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 421.

<sup>825</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 285, bewerten den Vers als sekundär: „Während der übrige Psalm JHWH als kriegerischen Beschützer seiner Stadt darstellt, zeichnet ihn <sup>10</sup> als universalen Friedensstifter [...]. So dürfte <sup>10</sup> eine friedentheologische Erweiterung sein, die angesichts der Erfahrungen

Ps 49,4	פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות	V. 30	פִּי־צִדִּיק יִהְיֶה חִכְמָה וּלְשׁוֹנוֹ תְּדַבֵּר מִשְׁפָּט	Lehrdichtung, „Problem- und Reflexionsdichtung“ <sup>826</sup> , „dunkler Psalm“ <sup>827</sup> : fast gleiche Formulierung und in Verbindung mit לב („Herz“) hier zur Begründung der „Lehrautorität des Sprechers“ <sup>828</sup> ; weiterhin grundsätzliches Problem der florierenden „Frevler“ / Reichen und der leidenden „Gerechten“ / Armen, Ps 49,14 und umgekehrt dazu Ps 37,3.5 (בטח).
Ps 51,12	~	V. 4.6. 31	→	Klagelied, Sündenbekenntnis <sup>829</sup> : Ähnlichkeiten bei Vorstellung der Herzentoragabe (Ps 37,30) und des „Schaffens eines reinen Herzens“ (לב טהור בראלי), V. 12), vgl. auch Ps 51,16f und 37,30; jedoch Vorstellung der „radikale[n] Schuldverstrickung jedes Menschen und [... des] Vertrauen[s] auf die vergebende Barmherzigkeit des gnädigen Gottes“ <sup>830</sup> , „Lehren der Wege Gottes“ den Ver-Brechern und Sündern als Konsequenz aus der eigenen Sündenvergebung <sup>831</sup> .
Ps 51,15	פְּשָׁעִים	V. 38	פְּשָׁעִים	

der Kriege, die 587 v. Chr. zur Zerstörung der Gottesstadt und der heiligen Wohnung des Höchsten führten, mit dem Psalm nun den eschatologischen Frieden herbeisehnt.“ Die eschatologische Konnotation dieses Verses stellt auch WEISER 1950a, 241, heraus.

<sup>826</sup> KRAUS 1978a, 518.

<sup>827</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 299. In der Forschung wird der Psalm mit seiner weisheitlichen Prägung häufig neben den Psalmen 1 und 73 in die Nähe zu Psalm 37 gestellt, vgl. ebd., WEISER 1950a, 249, oder GUNKEL 1975, 386. Es ist jedoch anzumerken, dass bis auf die gemeinsame Grundthematik des Dualismus von leidenden „Gerechten“ und florierenden „Frevlern“ und den beiden oben genannten Punkten verhältnismäßig wenig Berührungspunkte vorliegen. Vgl. auch DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 439, die Unterschiede zwischen den Psalmen 1 und 49 herausstellen, die – obwohl auch Psalm 1 und 37 sich in wesentlichen Punkten unterscheiden –, überwiegend auch für den Unterschied zwischen Psalm 37 und 49 zutreffen (Tora und Gottesfurcht / Fokussierung auf JHWH vs. Tod und menschliche Macht).

<sup>828</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 304; vgl. dazu auch WEISER 1950a, 250.

<sup>829</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2002, 333; WEISER 1950a, 260: „Bußpsalm“.

<sup>830</sup> HOSSFELD / ZENGER 2002, 333; vgl. auch a.a.O., 337: „Die beiden Verben in <sup>12</sup> ‚erschaffen‘ (*bārā*) und ‚neu machen, erneuern‘ charakterisieren die erlebte Sündenvergebung ausdrücklich als Neu-Schöpfung“. Ebenso KRAUS 1978a, 546, oder WEISER 1950a, 264: „Hinter ihm [= dem Vers] steht die Erkenntnis, daß der Mensch das Gute von sich aus allein nicht tun kann, weil es nicht weniger bedeuten würde als die Selbstüberwindung des gesamten eigenen Ich. Die Bitte um ein neues Herz entspricht und entspringt der tiefen Erkenntnis des menschlichen Wesens (s. V. 7): Wo die Sünde zur ‚Natur‘ des Menschen gehört, da ist ihre Überwindung nur möglich, wenn Gott eine neue Natur nach seinem Sinne schafft; und wo der Mensch sich selber überwinden soll, da kann er es nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch den festen Geist, den Gott ihm schenkt.“ Stellen wie Jeremia 31 oder Ezechiel 36 werden dabei im theologischen Hintergrund stehen, vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 43f.52f; die Kategorie der Sünde spielt dagegen in Psalm 37 aufgrund der Prädestinationsvorstellung keinerlei Rolle.

<sup>831</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 54; 2002, 337.

Ps 52,7	~	V. 38	ופשעים נשמדו יהדו אחרית רשעים נכרתה	„Die Überheblichkeit des Bösen – das Vertrauen des Frommen“ <sup>832</sup> ; Zusehen der „Gerechten“ bei der Ausrottung der „Frevler“, die daraufhin den „Frevler“ „auslachen“ (שחק; vgl. auch Ps 37,13, wo JHWH über die „Frevler“ lacht, weil er ihr Ende kommen sieht) <sup>833</sup> ; weiterhin ארץ (V. 7), מעוז (Ps 52,9f; 37,39), בטח (Ps 52,10; 37,3.5), Dualismus „Gerechte“ – „Frevler“ (s. insb. V. 5).
Ps 52,8	... ויראו צדיקים	V. 34	בהכרת רשעים תראה <sup>834</sup>	Negativschablone für Beschreibungen, die Psalm 37 in positiver Weise für die „Gerechten“ benutzt; s. dazu o. zu Psalm 14 <sup>835</sup> .
Ps 53,2.4	עשה טוב	V. 3	ועשה טוב	s. 1.3.2.
Ps 58,8	√ מלל I	V. 2	ימלו	„Bittgebet mit integrierten Klagen“ vor dem Hintergrund individueller + kollektiver Bedrohung <sup>836</sup> : Lachen/Spott JHWHs als Machterweis und Rettungshandeln <sup>837</sup> ; Ps 37,13 wie eine paraphrasierende Kurzform von Ps 2,4; 59,9 oder insb. Prov 1,26; weitere semantische Ähnlichkeiten wie Ps 59,2f; 37,39f, Ps 59,13 und gegenteilig 37,30, ebenso Ps 59,16; 37,19, ביום צר-לי (Ps 59,17) und בעת צרה (Ps 37,39).

<sup>832</sup> HOSSFELD / ZENGER 2002, 338.

<sup>833</sup> Vgl. dazu KRAUS 1978a, 553: „In ‚Furcht‘ erkennt der צדיק das reale Eingreifen Gottes in die Welt des Menschen. Zugleich kann er ‚lachen‘ über den geschehenen Umschwung – in ‚Freude über den endlichen Durchbruch der lange verhüllten und verkannten Gerechtigkeit‘“.

<sup>834</sup> S. zum „Schauen“ der Vernichtung der „Frevler“ auch Ps 58,11 mit den Ausführungen in Kap. III.1.2.3.

<sup>835</sup> Der Psalm findet sich „weitestgehend wortgleich“ auch dort und ist doppelt überliefert, vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 75; 2002, 341.

<sup>836</sup> HOSSFELD / ZENGER 2002, 362; 2000, 142.

<sup>837</sup> Vgl. auch KRAUS 1978a, 583: „Der starke Anthropomorphismus, der in diesem Bild zutage tritt, veranschaulicht die Weltüberlegenheit Jahwes und das souveräne Reagieren des aus seiner Verborgtheit noch nicht hervortretenden, aber alle Widerstände bereits abweisenden Gottes. Ihm vertraut der Beter.“ Ähnlich HOSSFELD / ZENGER 2002, 365; DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 502.

Ps 62,2.6	דָּמַם (Qal Imp.)	V. 7	דוֹם	Vertrauenspsalm <sup>838</sup> : Fokussierung auf JHWH und in VV. 2.6 zusammen mit Hoffnung (V. 6) <sup>839</sup> ; weiterhin kulminierende Rettungsaussagen (VV. 2f.8f), Tun-Ergehen-Zusammenhang (V. 13), בטח (Ps 62,9.11; 37,3.5), ישועה (Ps 62,2f.6; 37,39f). <sup>840</sup>
Ps 62,9	בטחו בו	V. 3	בטח ביהוה	
Ps 64,3  + V. 9	שננו כחרב לשונם	V. 14f	חרב	Klage über „fundamentalen Angriff auf die Weltordnung und ihre kämpferische Verteidigung durch Gott“ in existentieller Weise <sup>841</sup> : Grundsätzlich ebenfalls Dualismus „Gerechte“-„Frevler“; Zunge der „Frevler“ (hier Synonym מרעים, vgl. auch Ps 37,1.9) als „Schwert“, לשון auch in Ps 37,30 für die „Gerechten“ in positiver Weise, in Ps 64,9 bringt die Zunge, die vorher „wie ein Schwert“ war (V. 3), die „Frevler“ zu Fall (vgl. auch die Selbstzerstörung des Bösen in Ps 37,14f <sup>842</sup> ; mit Ps 64,8 wird dort jedoch eindeutig JHWH als aktiver, kriegerischer Kämpfer gegen das Chaos/den Frevel im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs festgemacht) <sup>843</sup> ; weitere Wortverbindungen בו חסה (Ps 64,11, vgl. auch 37,40) und בו ישיר-לב (Ps 64,11; vgl. auch 37,14).
Ps 68,3	כהנדרף עשן ... יאבדו	V. 20	יאבדו ... כעשן כלו	Endgericht über „Frevler“ <sup>844</sup> , zuvor in V. 2 ebenfalls אויבי (ebenso Ps 37,20).
Ps 70,6	חושה-לי עזרי ומפלט	V. 40	ויעזרם יהוה ויפלטם ויפלטם	Bittgebet <sup>845</sup> : Häufung von Rettungsbegriffen (עזר, auch V. 2; פלט) zusammen mit Armentheologie (Ps 70,6; 37,11.14), weiterer Rettungsbegriff

<sup>838</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 178–179; 2002, 373, zu den Versen 2–8: „Anders als im Klage- und Danklied geht es beim Vertrauenspsalm nicht um eine einzelne Notsituation, *aus* der JHWH retten soll bzw. rettet, sondern um eine andauernde Notsituation, *in* der JHWH sich als Kraft erweisen soll. Gott als Zuflucht *bewahrt* hier nicht *vor* Anfechtung und Not, sondern er *bewährt* sich als Zuflucht *in* Not und Anfechtung.“ Dies wird auch für Psalm 37 in eschatologischer Ausweitung zu beanspruchen sein.

<sup>839</sup> S. dazu HOSSFELD / ZENGER 2000, 183, mit Verweis auf Ps 37,7: „Das Ich hat für seine ‚Seele‘, das heißt für seine Vitalität und Emotionalität, mit denen es am Leben hängt und wo es zugleich höchst verletzlich ist, jene ‚Stillung‘ und ‚Beruhigung‘ gefunden, die ihm Gelassenheit, inneren Frieden und Stärke zugleich geben, um der bedrohlichen Realität standzuhalten“.

<sup>840</sup> Zum Vergleich der Psalmen 37 und 62 in Bezug auf die Wurzel דָּמַם s. auch SPIECKERMANN 2014, 240f, der Psalm 62 interessanterweise weitestgehend als „Selbstgespräch“ charakterisiert (s. zu Psalm 37 in dieser Hinsicht Kap. III.3.2.).

<sup>841</sup> HOSSFELD / ZENGER 2002, 380; s. auch 2000, 203–205.

<sup>842</sup> Vgl. zu Psalm 64 hier auch WEISER 1950b, 300.

<sup>843</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 205.

<sup>844</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 251; 2002, 397.

<sup>845</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 284; 2002, 406; DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 563. S. zum Text auch Psalm 40, der in den VV. 14–18 parallel überliefert ist, s. dazu 2000, 283f.

			מרשעים ויושעים	ישועה in Ps 70,5; 37,39f, Armentheologie (V. 6), zu V. 3 vgl. auch בוש (Ps 37,19 gegenteilig), בקש (Ps 37,32); „Freude“ an JHWH (Ps 70,5; 37,10f).
Ps 71,2	ותפלטני ... הושיעני	V. 40	ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ויושעים	„Mischgebilde“ mit Bitten, Klagen, Vertrauensäußerungen und Lobgelübden <sup>846</sup> : Häufung von Rettungsbegriffen (פלט auch in V. 4); weiterhin אל-אבושה (Ps 71,1; vgl. 37,19), קוה (Ps 71,5; 37,9.34); zu Ps 71,23f s. auch 37,30.
Ps 73,2	אשרי	V. 31	אשריו	„Weisheitstheologische Problemichtung“ und zugleich „Formelemente eines Dankpsalms“ <sup>847</sup> : Insgesamt ähnliche Thematik wie Psalm 37, jedoch noch einen „davor“, da ohne prädestinatorisch-eschatologische Gedanken; Nähe zum Buch Hiob <sup>848</sup> ; Wanken der „Schritte“ (Ps 73,2; 37,24.31; weiterhin grundsätzlich Theodizeeproblem (vgl. z.B. VV. 13.27), קנא (Pi., Ps 72,3; 37,1), „böse Pläne“ Ps 73,7 und 37,7, Reichtum und Erfolg der „Frevler“ (Ps 73,12; 37,16), verschwinden / vergehen der „Frevler“ (etwa Ps 73,19; Psalm 37 div.), „Leitung“ durch JHWH (Ps 73,24; 37,23), לב (Ps 73,26; 37,31), Fokussierung auf JHWH und JHWH als Zufluchtsort (Ps 73,28; 37,40).
Ps 76,4	שבר + קשת	V. 15	וקשתותם תשברנה	Zerbrechen von Bögen etc. explizit durch JHWH vom Zion aus als Machterweis und Friedensdurchsetzung <sup>849</sup> ; passivische Formulierung in P 37,15; vgl. auch „Hilfe“ (ישע) für כל-ענוי-ארץ (V. 10) und bspw. Ps 37,11.14f.39f.
Ps 90,5f	I מלל√	V. 2	ימלו	s. I.3.2.
Ps 91,8	שלמת רשעים תראה	V. 34	בהכרת רשעים תראה	„Unter dem Schutz des Höchsten“ <sup>850</sup> : Zusehen der „Gerechten“ bei der Ausrottung der „Frevler“; weitere Parallelen

<sup>846</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 92; 2002, 408; EBENSO KRAUS 1978b, 651f; DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 566.

<sup>847</sup> HOSSFELD / ZENGER 2000, 334; 2002, 418, wo es weiter heißt: „So ist der Psalm Bekenntnis, Reflexion, Gebet, Lehre, Erzählung und Verkündigung zugleich“. Ebenso DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 584; ferner KRAUS 1978b, 666.

<sup>848</sup> Vgl. AUCH HOSSFELD / ZENGER 2000, 336f; 2002, 418.

<sup>849</sup> Vgl. WEISER 1950b, 345; HOSSFELD / ZENGER 2000, 392f; 2002, 432.

<sup>850</sup> HOSSFELD / ZENGER 2002, 500 (ähnlich 2000, 629f): „Als poetische Inszenierung eines ursprünglich kultischen Rituals braucht der Psalm für seine Rezitation nicht mehrere Rollen, sondern der Beter ‚spricht‘ selbst die unterschiedlichen Stimmen des Psalms. Er konstituiert im Rezitieren die im Psalm entworfene rettende Gegenwelt zur bedrohlichen Welt, in der er lebt. So kann man diesen Psalm als Vertrauenspsalm sui generis gegen alle bösen Mächte und Gewalten begreifen“. Für Psalm 37 ist zwar kein kultischer Hintergrund auszumachen und auch keine Gottesrede wie in

				wie „wohnen“ / „bleiben“ (Ps 91,1; 37,29), בטח (Ps 91,2; 37,3.5), JHWH als Zufluchtsort (חסה; Ps 91,2.4.9; 37,40), שמר (Ps 91,11; 37,28), Rettung durch JHWH (Ps 91,14; in V. 16 ישע wie in Ps 37,39f), שבע (Ps 91,16; 37,19).
Ps 92,8	~	V. 35f	ראיתי רשע עריץ ומתערה כארז הרענן ויעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא	Hymnus; weisheitliche Lehre, Danklied <sup>851</sup> : der Natur entnommene Vergänglichkeitsmetaphorik, erst saftiges Blühen, dann Vernichtung bzw. Nichtmehr-Vorhandensein (vgl. neben Ps 37,35f auch VV. 2.20), in Psalm 92 in positiver Weise auch für die „Gerechten“, V. 13–15; zu V. 13 vgl. auch Ps 37,35); weiterhin עולה (Ps 92,16; 37,1), allgemein Theodizeeproblem als Ausgangspunkt und eschatologische Ausrichtung <sup>852</sup> .
Ps 92,10	אויביך יהוה	V. 20	איבי יהוה	
Ps 94,18	~	V. 23	מיהוה מצעדי גבר כוננו	Ähnliche Thematik im Hinblick auf Dualismus zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“; Wortverbindungen wie תורה (Ps 94,12; Ps 37,31), נחלה (Ps 94,14; 37,18), לא עזב (Ps 94,14; 37,25.28), ישרי-לב (Ps 94,15) und ישרי-דרך (Ps 37,14), לב (Ps 94,19; 37,40), עזרה (Ps 94,17; 37,40), כִּי־חָסוּ בּוֹ מַחֲסֵי (Ps 94,22) und „wanken“ des Fußes und „stützen“ / „festigen“ durch JHWH (Ps 94,18; 37,23.24.31) <sup>853</sup> , Selbstvernichtung des Bösen (Ps 94,23; 37,14f).
Ps 97,10	שמר נפשות חסידיו	V. 28	ולא־יעזב את־ חסידיו לעולם בשמרו	Ps 97,10 ähnliche, aber kürzere Formulierung wie in Ps 37,28; vgl. weiterhin zu Ps 97,11a Ps 37,6, „Freude“ (Ps 97,11f; 37,4.11); Ps 97,10αα als Negativformulierung zu Ps 37,3 (und ähnlich

Psalm 91, dennoch ist auch dort in der inneren Form ein Monolog anzunehmen (vgl. Kap. III.3.2.) und auch dort geht es um die Auseinandersetzung mit zwei Wirklichkeiten.

<sup>851</sup> Vgl. WEISER 1950b, 405; HOSSFELD / ZENGER 2000, 630f; 2002, 503.

<sup>852</sup> Vgl. auch HOSSFELD / ZENGER 2000, 631; 2002, 503f; weiterhin KRAUS 1978b, 810: Der Beter „preist Jahwe für die wunderbare Errettung seines Lebens. In diesem Zusammenhang werden jedoch weitreichende Probleme angeführt. Offenbar mußte der Verfolgte lange auf Jahwes Hilfe warten. Das gerechte Wirken seines Gottes wurde ihm fragwürdig. Anfechtungen und Fragen, wie sie in Ps 37; 49 und 73 laut werden, liegen auch in Ps 92 im Hintergrund. Aber alle Zweifel sind jetzt überwunden.“ Dabei ist anzumerken, dass auch Psalm 37 durch seine Überzeitlichkeit alle Zweifel überwunden hat. Vgl. WEISER 1950b, 405f: „Nur in der Beziehung zu Gott erschließt sich dem Menschen Erkenntnis der letzten Wahrheit und Wirklichkeit, ohne sie verfällt er dem trügerischen Schein. Nicht der Mensch, sondern Gott ist das Maß aller Erkenntnis und Weisheit. Das zeigt der Blick auf das Gedeihen der Gottlosen, über das sich der Dichter – ähnlich wie der von Ps. 37.49.73 – seine Gedanken gemacht hat. Er läßt sich nicht mehr anfechten durch den Eindruck scheinbarer Ungerechtigkeit, den das Glück der Gottlosen zunächst erwecken könnte. Das auf Gott eingestellte Auge des Glaubens durchdringt den trügenden Schein und erkennt den letzten göttlichen Zweck, dem auch die Gottlosen unterworfen sind: Dem Erweis der Macht und der Herrlichkeit Gottes.“

<sup>853</sup> Vgl. auch andere Stellen wie Ps 121,3 häufig mit מוט (Qal).

			wie Ps 37,8b), ישרי־לב (Ps 97,11) und ישרי־דרך (Ps 37,14). <sup>854</sup>
Ps 101,8	כל־רשעי־ארץ להכרית	V. 9	מרעים יכרתון
			Königslied bzw. Lied eines „Gerechten“ / weisheitliche Elemente <sup>855</sup> : Ausrottung der „Frevler“ in Verbindung mit Land (Constructus-Verbindung) <sup>856</sup> ; semantisch darüber hinaus ähnliche Anklänge wie בתם־לבבי בדרך תמים (V. 2[.6]), עשה־סטים שנאתי (V. 3), בנאמני־ארץ (V. 6).

<sup>854</sup> Die VV. 10–12 bieten vermutlich einen sekundären Zusatz „mit weisheitstheologischem Vokabular“, vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000,675; 2002, 518: „Die in <sup>10</sup> vorausgesetzte Macht der Frevler und der Bösen macht deutlich, daß das Reich der Gerechtigkeit noch nicht universal da ist, sondern eben nur in den Gerechten, die sich vom Licht seiner verheißenen Wirklichkeit bereits ergreifen und umwandeln lassen – und so zum Einfallstor dieser Gottesgerechtigkeit werden. Während die ersten beiden Teile eine eschatologische Perspektive entfalten, blickt der dritte Teil [des Psalms] also auf die Gegenwart. „Auch in Psalm 37 partizipieren die „Gerechten“ bereits gegenwärtig an der Gerechtigkeit Gottes, jedoch ohne Eigenleistung. Vgl. auch WEISER 1950b, 419: „Auch dies gehört zu dem großen Heilsgeschehen der anbrechenden Gottesherrschaft, daß die Macht Gottes als die Kraft zum Guten in den Herzen der Frommen offenbar wird. Ihnen ist der Schutz Gottes und die Rettung aus der Gewalt des Bösen verheißen. Die Entscheidung ist zwar gefallen, aber noch steht die Gemeinde mitten im Adventjubiläum zugleich noch hoffende Gemeinde, die im Dunkel dem Licht entgegenharrt, das, wie der Psalm in seinem schönen und tiefen Bild, Vergangenes und Zukünftiges umschließend, sagt, dem Gerechten ‚gesät ist‘, so daß die, die reines Herzens sind, auf eine neue Freudenernte warten dürfen.“

<sup>855</sup> S. dazu HOSSFELD / ZENGER 2012, 34.

<sup>856</sup> „Land“ wird in diesem Psalm jedoch eher partikular statt universal bzw. eschatologisch aufzufassen sein, s. HOSSFELD / ZENGER 2008, 34; 2012, 571.

Ps 102,4	כלו בעשן ימי	V. 20	כעשן כלו	VV. 2–12 Klage- und Bittgebet, VV. 13–23 Zionsabschnitt, VV. 24–29 Klage, Bitte und Zukunftsaussage <sup>857</sup> : Ähnliche Formulierungen zwischen Ps 102,4 und 37,20 (Vergänglichkeitsmetaphorik aus der Natur), jedoch mit „meine Tage“ als Subjekt und nicht mit Bezug auf „Frevler“; außerdem „wohnen bleiben“ für die Dauer (ewig) <sup>858</sup> , in Ps 102,29 in Verbindung mit dem aus Ps 37,25f.28 bekannten זרע; weiterhin אכל לחם in Ps 102,5.10 (vgl. dazu Ps 37,19.25).
Ps 102,29	ישכנו	V. 27	ושכן לעולם	
Ps 105,44f	ארץ + ירש תורה	div. + V. 31		„Imperativischer Hymnus“: Verknüpfung von Landthematik und Gesetzesgehorsam im Sinne des Deuteronomiums. <sup>859</sup>
Ps 112,2	~	V. 26 V. 14.37 div.	וזרעו לברכה ישך ארץ	Akrostichon; „Seligpreisung des Frommen“ <sup>860</sup> ; weite Übereinstimmungen / Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten, kein Vers von Psalm 112 ohne Berührungspunkt <sup>861</sup> : neben den links angeführten außerdem Ps 112,1 הפץ במצותיו (vgl. dazu Ps 37,23.31 [und den Unterschied – bzw. bei Psalm 112 die Gemeinsamkeit – zu Psalm 1] <sup>862</sup> ), צדקה (Ps 112,3; Ps 37,6, zu V. 4 vgl. Ps 37,6, zu V. 6a vgl. Ps 37,24b.31b), לב (Ps 112,7f; 37,4.31), בטח (Ps 112,7; 37,3.5), אבד (Ps 112,10; 37,20), Selbsterstörung des Bösen <sup>863</sup> . <sup>864</sup> Ps 112,5.9 wie Psalm 37
Ps 112,5	טוב־איש חונן ומלוה נתן לאביונים	V. 21  V. 26	לוה רשע ... וצדיק חונן ונתן חונן ומלוה	

<sup>857</sup> HOSSFELD / ZENGER 2008, 39; 2012, 572; ähnlich DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 748.

<sup>858</sup> Der Ort ist in Psalm 102 der Zion, vgl. HOSSFELD / ZENGER 2008, 48f.

<sup>859</sup> KRAUS 1978b, 890.895; HOSSFELD / ZENGER 2003, 595.606.

<sup>860</sup> WEISER 1950b, 466; s. auch HOSSFELD / ZENGER 2008, 235f.

<sup>861</sup> S. zu Ähnlichkeiten zwischen den beiden Psalmen auch BOTHA 2014, 120–124.

<sup>862</sup> „Der Psalm will eine weisheitliche Ermutigung sein, inmitten einer feindlichen und ‚gottlosen‘ Welt die Tora JHWHs zu leben und darin das Lebensglück zu suchen.“, HOSSFELD / ZENGER 2012, 658. Das Stichwort „Ermutigung“ ließe sich noch auch auf Psalm 37 übertragen, die Tora hat dort jedoch noch eine andere, tiefere Bedeutung als in Psalm 112 oder auch in Psalm 1. S. zu Gemeinsamkeiten mit Psalm 1, HOSSFELD / ZENGER 2008, 238f, und zur Tora-Weisheit in Psalm 112 ZENGER 2003, 45–55.

WEISER 1950b, 466, schreibt zu den VV. 7f: „Zwar ist der Fromme nicht gefeit gegen böse Gerüchte und Anfeindungen gehässiger Gegner, aber sein Gottvertrauen gibt ihm ein festes getrostes Herz, daß er sich nicht zu fürchten braucht. Auch diese furchtlose Sicherheit ist Gottes Gabe (beachte die passiven Formen!) und hat nichts mit sorgloser Selbstgewissheit zu tun.“ Von sorgloser Selbstgewissheit ist auch in Psalm 37 nichts zu spüren; stattdessen ist dem Gottvertrauen dort jedoch die göttliche Aktivität vorgeschaltet.

<sup>863</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2012, 658.

<sup>864</sup> Psalm 112 bietet im Gegensatz zu seinem Zwilling, Psalm 111, Anthropologie statt Theologie; vgl. HOSSFELD / ZENGER 2012, 655. Dies lässt sich in weitem Maße auch für Psalm 37 beanspruchen.

Ps 112,9	~	V. 21 לֹהֵ רֹשָׁע ... וְצַדִּיק חֹנֵן וְנֹתֵן חֹנֵן וּמְלוּהַ	unter Verwendung eines Synonyms für den „Gerechten“, aber unter Auslassung der „Frevler“, Konkretisierung durch das Objekt אַבְיוֹנִים, womit in Ps 37 die „Gerechten“ selbst bezeichnet sind; in Ps 112,9 dementsprechend vermutlich soziale Armut / gängiges Konzept des sozialen Miteinanders <sup>865</sup> .
Ps 112,10	חֲרַקְךָ שֶׁן	V. 12 וְחֲרַקְךָ עֲלֵיו שְׁנֵי	
Ps 119,5	~	V. 23 מִיְהוּהַ מְצַעֲדֵי־ גִבֹר כּוֹנֵן	
Ps 119,6	לֹא־אֲבוֹשׁ	V. 19 לֹא־יִבְשׁוּ	
Ps 119,11	בְּלִבִּי צַפְנֹתִי אִמְרַתְךָ	V. 31 תּוֹרַת אֱלֹהִי בְּלִבּוֹ	
Ps 119,13	בְּשִׁפְתַי סִפְרֹתִי כָּל מִשְׁפַּטֵּי־פִיךָ	V. 30 וְלִשׁוֹנִי תִּדְבֵר מִשְׁפַּטֵּי־ <sup>866</sup>	
	הִדְרִיכֵנִי בְּנֹתֵיב מִצּוֹתֶיךָ כִּי־בֹ חִפְצֹתִי	V. 23 וְדַרְכּוֹ יִחַפֵּץ	S. Kap. II.3., Strophe פ.
Ps 119,80	לֹא אֲבוֹשׁ	V. 19 לֹא־יִבְשׁוּ	
Ps 119,165	שְׁלוֹם רַב	V. 11 רַב שְׁלוֹם	
Ps 119,165	שְׁלוֹם רַב לְאַהֲבֵי תוֹרַתְךָ	V. 37 אַחֲרֵית לְאִישׁ שְׁלוֹם	
Ps 129,6	כַּחֲצִיר גֹּת	V. 2 חֲצִיר	„[G]esellschaftliche, politische und kriegerische Bedrohung und Unterdrückung“ im Hintergrund; gleichzeitig erfüllt „von der Zuversicht [...], dass JHWH diesem Leid ein Ende setzt“ <sup>867</sup> ; Ansage der Vernichtung der Widersacher (שְׁנֵי צִיּוֹן, V. 5) mittels Natur entnommener Vergänglichkeitsmetaphorik <sup>868</sup> ; weiterhin weisheitstheologische Züge, keine Anrede Gottes / kein Gebet,

<sup>865</sup> Vgl. dazu HOSSFELD / ZENGER 2012, 657.

<sup>866</sup> S. dazu auch Ps 58,2 mit den Ausführungen in Kap. III.1.2.3.

<sup>867</sup> HOSSFELD / ZENGER 2012, 774; 2008, 550. Beides steht Psalm 37 nicht fern.

<sup>868</sup> Die Konnotation ist jedoch eine etwas andere als in Psalm 37: Durch die Spezifizierung „wie Gras auf den Dächern“ (כַּחֲצִיר גֹּת) wird Unkraut gemeint sein, das von der Glut der Sommersonne verbrannt wird, und gerade kein saftiges, prächtiges Gras, vgl. HOSSFELD / ZENGER 2012, 780 (2008, 561f): „Das Gras auf den Hausdächern gehört nicht in die Bildwelt der Gras- und Blütenpracht im Frühjahr, sondern ist schädliches Unkraut, das ausgerissen werden muss, damit die Dächer nicht zerstört werden.“ KRAUS 1978b, 1046, oder DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 925, gehen etwas vorsichtiger nur auf die Wurzel- und damit Nutzlosigkeit dieses Grasses ein.

				Tun-Ergehen-Zusammenhang, selbstzerstörerischen Tun der Widersacher <sup>869</sup> .
Ps 140,9	רשע + זמם	V. 7 V. 12	מזמות זמם	„[W]eisheitlich reflektierte Feindklage eines Einzelnen“ über „Gruppenkonflikt zwischen Armen/Gerechten und Frevlern“ <sup>870</sup> ; negative Pläne der „Frevler“ + Anfeindung; weitere, lockere semantische Ähnlichkeiten in den VV. 2f.5.10–14. <sup>871</sup>
Ps 145,14	סומך יהוה לכל־הנפלים	V. 17 V. 24	וסומך צדיקים יהוה כִּי־יִפֹּל לֹא־יוֹטֵל כִּי־יִהוּהוּ סוֹמֵךְ יָדוּ	Akrostichon, Hymnus zum Lob Gottes und seines Königtums <sup>872</sup> ; parallele Formulierung in Ps 145,14 und 37,17.24 <sup>873</sup> statt צדיקים („Gerechte“) נפלים („Fallende“; s. auch Ps 37,24); Ps 37,24 wie eine Kurzform von Ps 145,14; Brot / Speise als Zeichen der Zuwendung und „Versorgung der Geschöpfe“ <sup>874</sup> JHWHs; weiterhin חסידים (Ps 145,10; 37,28), ישע (Ps 145,19; 37,39f), שמר (Ps 145,20; 37,28), רשעים + שמד (Ps 145,20; 37,38) <sup>875</sup> .
Ps 145,15f	~	V. 25	ולא ... מבקש־ לחם	
Ps 145,19	רצון־יראיו יעשה	V. 4	משאלת לבך	
Ps 147,11	~	V. 23	יהפֹּץ	„Doppelhymnus“ <sup>876</sup> : „Gefallen“ (הפִּץ) JHWHs an den Gottesfürchtigen; weiterhin לב (Ps 145,3; 37,6.31), Ps 147,6 mit Aufhelfen der עניים und Erniedrigung der „Frevler“ zu „Staub / Erde“ (ארֶץ; vgl. dagegen Ps 37,11) Vorstellungen von Psalm 37 nahestehend (stattdessen „Erhöhung“ der „Gerechten“, V. 34; „nicht Hinschlagen“

<sup>869</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2012, 776.

<sup>870</sup> HOSSFELD / ZENGER 2012, 847; 2008, 735f.; ferner KRAUS 1978b, 1104.

<sup>871</sup> Daneben sind jedoch einige entscheidende Unterschiede zu nennen wie: Aufruf zum Verzicht von Gewalt in Psalm 37, keine direkte sprachliche Verbindung zwischen JHWH und der Vernichtung der „Frevler“, kein Flehen um Hilfe oder Rettung.

<sup>872</sup> Vgl. beispielhaft KRATZ 2015, 195: „Nirgends sonst ist das Thema des Reiches Gottes derart in den Vordergrund gestellt. Der Gebrauch des Abstraktums מלכות (par. ממשלה), der im Psalter nur hier und in Ps 103,19–22 begegnet, spricht für sich. Unter diesem Begriff ist in Ps 145 aber eine Fülle von Gottesattributen der hymnischen Tradition subsumiert, die in literarischen Versatzstücken oder frei assoziiert zitiert werden. In erster Linie handelt es sich um Attribute, die aus dem Sprachreservoir der JHWH-König-Psalmen stammen“. Weiterhin und u.a. KRAUS 1978b, 948; HOSSFELD / ZENGER 2008, 792; 2012, 873; LEMMELIJN et al. 2013, bes. 152; NEUMANN 2016, 40f.; KRAWELITZKI 2017, 269.

<sup>873</sup> S. zu Verbindungen zwischen den Psalmen auch MALONEY 2009, 88f.

<sup>874</sup> HOSSFELD / ZENGER 2012, 881.

<sup>875</sup> Psalm 145 scheint jedoch nicht mehr von einer Anfeindung oder Anfechtung der JHWH-Zugehörigen durch die „Frevler“ auszugehen; stattdessen werden sie nur in einem einzigen Vers, in dem von ihrer Vernichtung die Rede ist, erwähnt.

<sup>876</sup> Zur Zusammenstellung zweier ursprünglich separater Texte in Psalm 147 zu einem „Doppelhymnus“ s. HOSSFELD / ZENGER 2008, 826f; 2012, 886f. Vgl. a.a.O., 888: „Beide Psalmen haben

			beim „Fallen“, V. 24), Ps 145,19 und Ps 37,6.31.
Hi 1,1.8; 2,3	האיש ההוא תם וישר ... וסר מרע	V. 37 שמרתם וראה ישר V. 27 סור מרע	S. 1.3.3.
Hi 5,3	אני-ראיתי אויל משריש ואקוב נוהו פתאם	V.35f ראיתי רשע עריץ ומתערה כארז <sup>877</sup> הרענן ויעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא	Erste Rede des Elifas: In V. 3 in negativer Weise, da hier als Erklärungsversuch für Hiobs Leiden, und nicht in positiver Weise in Ankündigung der eschatologischen Wende des Leids wie in Psalm 37; <sup>878</sup> zwar größtenteils unterschiedliches Wortmaterial, dennoch ähnliche Semantik des Sehens des „Frevlers“ (bzw. hier עריץ und אויל) und des Untergangs bzw. nicht mehr Vorhandenseins im nächsten Moment; Hi 5,3 weniger ausschmückend als Ps 37.35f; in beiden Texten Baummotiv: in Hi 5,3 משריש, in Ps 37,35 ארז. Weitere Wortverbindungen z.B. in V. 11.20f; in V. 20 רעב zusammen mit חרב, wie auch in Ps 37,14f.19.
Hi 6,19f	בטח + בוש + קוה	div.	S. Kap. II.3., Strophe ה.
Hi 7,10	ולא-יכירנו עוד מקמו	V. 10 ואין רשע והתבוננת על- מקומו ואיננו	Hiobs Antwort auf die erste Rede des Elifas: Formulierung hier im Hinblick auf den Tod und seine Unwiderrufflichkeit insgesamt <sup>879</sup> und nicht allein auf das Vergehen des „Frevlers“; vgl. auch כלה (Hi 7,9; 37,20).
Hi 8,22	רשע + און	V. 10 ואין רשע	Erste Rede Bildads mit abschließender letzter „Mahnung an Hiob, der zu entscheiden hat, welchen der ‚beiden

zahlreiche Gemeinsamkeiten: Sie feiern JHWHs Zuwendung zu den Schwachen, Leidenden und Armen und sein Gericht an den Frevlern“.

<sup>877</sup> S. dazu auch o. Hi 18,16 // Ps 37,2.

<sup>878</sup> Vgl. dazu GROSS 1986a, 26: „Er versucht es schließlich mit hohlem Pathos; so bleibt er der Lage Ijobs meilenweit fern. Letztlich ist solche leichtfertige selbstsichere Haltung des Elifas, die sich wie selbstverständlich auf der Seite Gottes weiß, Stolz. Das Urteil über Ijob ist daher schnell gefällt: Ijob ist ein Tor. Weil Torheit nach dem AT eine ethische Disqualifikation ist, folgt notwendig, daß Ijob ein Sünder sein muß, den mit Recht das Unheil als Strafe von Gott ereilt.“

<sup>879</sup> Vgl. HORST 1968, 117; WEISER 1988, 62. Zu מקום s. auch Jes 13,20ff; 27,10f; Zeph 2,9.

				Wege' [den der „Gerechten“ oder den der „Frevler“] er nun gehen will <sup>880</sup> ; vgl. weiterhin auch V. 12 und Ps 37,2 (חציר) sowie V. 21 und Ps 37,30f.
Hi 9,21f	ורשע הוא מכלה	V. 20	√כלה	S. Kap. II.3., zu Strophe ב.
Hi 11,17	ומצהרים יקום חלד	V. 6	... והוציא ומשפטך כצהרים	Erste Rede des Zofar: צהרים als Sinnbild für vollumfassendes Leben; bei Hiob 11 neu <sup>881</sup> im Kausalzusammenhang mit Gebet <sup>882</sup> , bei Psalm 37 überzeitlich gegeben; darauffolgend בטח und קוה (Hi 11,18; vgl. auch Ps 37,3.5.9.34), כלה und לאבד mit רשעים und קוה in negativer Weise (Hi 11,20; vgl. auch Ps 37,20 und ferner V. 38).
Hi 14,2	√מלל I	V. 2	ימלו	s. I.3.2.
Hi 15,23	~	V. 25	ולא ... מבקש לחם	Zweite Rede des Elifas; menschliche „Lebensgier“ und „Todesangst“ <sup>883</sup> ; Gegenteil zu Ps 37,25, zudem negatives Ergehen der „Frevler“ (= „Geschick des Ijob?“ <sup>884</sup> ); vgl. ebenso Hi 15,22 (לא-יאמין, dagegen Ps 37,3; הרב mit Ps 37,14f) und V. 23b mit Ps 37,13.
Hi 18,16	√מלל I	V. 2	ימלו	s. I.3.2. und dort Anm. 928.
Hi 18,19	~	V. 28	לעולם ... זרע רשעים נכרת	
Hi 20,5	~	V. 36	איננו	Zweite Rede Zofars: Kurzlebigkeit der Freude der „Frevler“ / „Scheinglück“ <sup>885</sup> .
Hi 22,3	... החפץ דרכיך	V. 23	ודרכו יחפץ	Dritte Rede Elifas': Verantwortung für den rechten Weg Gegenteil, bei Hi 22,3 Mensch selbst, bei Ps 37,23
Hi 22,26	עגג (Hitp.)	V. 4.11	והתעגג	

<sup>880</sup> WEISER 1988, 69, wo es zuvor heißt: „Der Lehrsatz von der doppelten Vergeltungsgerechtigkeit Gottes, dem eine schematisch vereinfachte Zweiteilung der Menschen in Fromme und Gottlose entspricht, ist die Quintessenz aller ‚Weisheit‘, die für Bildad zugleich Ergebnis der Weisheitsforschung und ihre Voraussetzung ist. In diesem Zirkel bewegen sich seine Gedanken. Von diesem seinem Ausgangspunkt aus kann er in der Hoffnung, daß Hiob, seinem Rat folgend, sich in aufrichtiger Bußfertigkeit Gott unterwerfe [...], ihm eine frohe Zukunft verheißen.“ Eine Wahlmöglichkeit zur Gruppenzugehörigkeit und in dem Sinne Handlungsfreiheit besteht in Psalm 37 dagegen nicht.

<sup>881</sup> Vgl. WEISER 1988, 85: „Das gegenwärtige Dunkel wird einem neuen Lebensmorgen weichen und im strahlenden Sonnenlicht wie eine Landschaft am Mittag wird das Leben vor ihm liegen, gegründet auf neuer Hoffnung und neuem Vertrauen.“ S. ebenso GROSS 1986a, 47.

<sup>882</sup> Vgl. HORST 1968, 172f.

<sup>883</sup> WEISER 1988, 117.

<sup>884</sup> GROSS 1986a, 60.

<sup>885</sup> GROSS 1986a, 76.

			JHWH selbst; ebenso bei Hi 22,26 <sup>886</sup> (vgl. das eröffnende אַם, V. 23); bei Hiob beides unter Gesichtspunkten der Vergeltung <sup>887</sup> .
Hi 23,10	כִּי־יָדַע דָּרָךְ	V. 18	יָדַע יְהוָה יָמִי תְּמִימָם
Hi 24,24	√ I מלל	V. 2	יִמְלוּ
Hi 24,24	וְאֵינְנוּ	V. 10	וְאֵין רָשָׁע וְהַתְּבוֹנָה עַל־ מִקְוָמוֹ וְאֵינְנוּ
Hi 24,24		V. 34	רוּם
Hi 38,15	יִמְנַע מִרְשָׁעִים אוֹרֵם וּזְרוּעַ רִמָּה תִּשְׁבֵּר	V. 17	זְרוּעוֹת רָשָׁעִים תִּשְׁבְּרָנָה
Prov 1,26	אִשְׁחַק אֲלֵעַג בְּבֹא פִּחְדְּכֶם	V. 13	אֲדַנִּי יִשְׁחַק־לִי

<sup>886</sup> Genauso etwa bei Hi 27,10.

<sup>887</sup> Vgl. GROSS 1986a, 84.86.

<sup>888</sup> Vgl. dazu auch GROSS 1986a, 88; STRAUSS 2000, 78f; WEISER 1988, 182: „Das Selbstvertrauen des Hiob läßt das echte Gottvertrauen des Glaubens, der vor Gott einfach kapituliert, und sich ihm ganz in die Arme wirft, nicht hochkommen.“ Hier ist Psalm 37 den entscheidenden Schritt weiter, da „Selbstgerechtigkeit einer korrekten Lebensführung“ (a.a.O., 181) keine Kategorien sind, da das Vertrauen auf die göttlich festgesetzte und überzeitliche Ordnung zentral ist.

<sup>889</sup> S. dazu STRAUSS 2000, 361.

<sup>890</sup> Vgl. zu Hi 38,12–15 auch GROSS 1986a, 132: „Bei der Erschaffung des Lichts tritt vor allem die andauernde Schöpferfähigkeit Gottes in Erscheinung. Jeden Tag gebietet Gott mit dem Morgen neu dem Licht. Wie ein Siegel, das man dem Ton aufdrückt, verwandelt das Licht das gestaltlose Dunkel der Nacht, so daß Umriss, Farben und Formen der Landschaft und der Dinge je neu hervortreten. Doch Licht und Finsternis sind nicht nur kreatürliche Grundelemente, sie bedeuten gleichzeitig die Räume des ethischen Handelns für den Menschen“. Für Psalm 37 sind diese Räume für jeden Menschen festgelegt.

<sup>891</sup> Vgl. PLÖGER 1984, 19; FOX 2000, 101; SCHIPPER 2018, 171; oder auch MEINHOLD 1991a, 60: „Lachen und Spotten sind auch Tätigkeiten JHWHs gegenüber menschlichen Größen, die meinen, etwas gegen ihn ausrichten zu können (Ps. 2,4; 59,9; vgl. 37,13). In seinem Lachen drücken sich Überlegenheit und Gericht in einem aus. Das spöttische Lachen der Weisheit ist Begleiterscheinung eines nicht durch sie vollzogenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Damit erweist sie sich als überlegen gegenüber den Nichtwissenden, zu denen die Einfältigen geworden sein werden.“

<sup>892</sup> MEINHOLD 1991a, 60: „Die Weisheit tut nichts dazu und nichts dagegen. Sie wirkt wie eine schadenfrohe Zuschauerin, die sich und die Ordnung der Welt bestätigt findet“.

				weiterhin Prov 2,33 mit dem „Lernziel“ <sup>893</sup> , ישכן־בטח, des Aufrufs und Ps 37,3, wo dies Verheißung ist.
Prov 2,7	יצפן לישרים תושיה מגן להלכי תם	V. 37	שמרתם וראה ישר	Lehrrede <sup>894</sup> ; Konditionalgefüge <sup>895</sup> ; einige Ähnlichkeiten zu Psalm 37 <sup>896</sup> : Bewahrung der Rechten und Frommen (vgl. auch V. 11); in Prov 2,8 sowohl שמר als auch משפט und חסידו wie auch die aus Ps 37 an anderer Stelle bekannte Wegmetapher; V. 21 sinngemäß und mit synonymem bis gleichem oder an anderer Stelle in Ps 37 begegnendem Vokabular, lediglich ohne die zeitliche Entschränkung; mit ישר neben תמים als Subjekte in Prov 2,21, zwei Bezeichnungen, die auch in Ps 37 als Synonym für die „Gerechten“ gebraucht werden, statt ירש שכן (vgl. Ps 37,3.27.29) <sup>897</sup> ; Prov 2,22 kürzere Form der refrainartigen Formulierung für die „Frevler“ von Psalm 37; darüber hinaus vgl. auch Prov 2,10 und Ps 37,31, Prov 2,12 und Ps 37,8b; insgesamt in Proverbia 2 Schüler-Lehrer-Prinzip: die „von JHWH herkommende Weisheit [vermag] das Leben des Weisheitsschülers heilvoll zu bewahren“ <sup>898</sup> .
Prov 2,8	~	V. 28	לעולם נשמרו	
Prov 2,21	ישכנו־ארץ	V. 3	שכנו־ארץ + יירשו ארץ	
Prov 2,21	כיישרים ישכנו ארץ ותמימים יותרו בה	V. 29	צדיקים יירשו־ ארץ וישכנו לעד עליה	
Prov 2,22	ורשעים מארץ יכרתו	V. 9 V. 28	מרעים יכרתו רשעים נכרת	
Prov 3,31	אל־תקנא	V. 1	אל־תקנא <sup>899</sup>	s. I.3.1.

<sup>893</sup> SCHIPPER 2018, 177. PLÖGER 1984, 20, umreißt dieses „Lernziel“ als „Sicherung des Lebens vor selbstgewirktem Unheil“.

<sup>894</sup> Mit Sonderstellung unter den übrigen neun Lehreden in Prov 1–9 als eine Art „Inhaltsverzeichnis“; vgl. SCHIPPER 2018, 185.213.

<sup>895</sup> Entscheidend sind hier Aussagen wie in V. 9, zu dem SCHIPPER 2018, 198, schreibt: „Nur wer so handelt, wie zuvor beschrieben, wird weisheitliche Erkenntnis erlangen“. In diesen Bedingungen ist der Unterschied zu Psalm 37 deutlich zu erkennen.

<sup>896</sup> Vgl. auch SCHIPPER 2018, 186f.

<sup>897</sup> Bei der Landthematik in Prov 22,21 ist ebenso wie in Psalm 37 ein eschatologischer Ton zu vernehmen, jedoch in den Schranken des Tun-Ergehen-Zusammenhangs; vgl. auch SCHIPPER 2018, 212.

<sup>898</sup> SCHIPPER 2018, 201, zu V. 12; ferner FOX 2000, 131–134. In Psalm 37 ist dagegen jegliches Lernen(müssen) durch Einstiftung überwunden; vgl. dazu auch die Ausführungen zu Strophe פ in Kap. II.3.

<sup>899</sup> Zur Wurzel קנא (Pi., „ereifern“) s. auch u. V. 31//Ps 72,2(f); s. ferner קנאה in Hi 5,2; Prov 14,30 und im Weiteren zum Sinn Prov 15,18.

Prov 3,5	בטח אל־יהוה	V. 3	בטח ביהוה	Ähnlichkeiten im Dualismus zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“, V. 5 Fokussierung auf JHWH statt Verlassen auf eigenen menschlichen Verstand <sup>900</sup> ; in V. 33 ähnliches Konzept des Gesegnet- oder Verfluchtseins durch JHWH; V. 34 erneut Lachen / Spott JHWHs als Ausdruck der Souveränität und Erweis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs <sup>901</sup> ; neben den links genannten auch V. 3 und Ps 37,28.33 (עֲזֹב verneint), V. 6 und Ps 37,23, סור מרע (Prov 3,7; Ps 37,27); jedoch insgesamt wieder entscheidender Unterschied der menschlichen Aktivität.
Prov 3,23	~	V. 23	מִיְהוָה מִצְעָדֶיִךָ גִּבֹר כּוֹנֵנוּ	
Prov 3,33	מֵאֵרֶת יְהוָה בְּבֵית רָשָׁע וְנוֹה צְדִיקִים יִבְרַךְ	V. 22	מְבַרְכִינוּ ... מִקְלָלֵינוּ	
Prov 3,34	אִם־לִלְצִים הוֹאִילֵיךָ	V. 13	אֲדַנִּי יִשְׁחַקְלֵנוּ	
Prov 4,23	~	V. 34	וּשְׁמֹר דְּרָכְךָ	Bewahren des Herzens, da von ihm die Ausgänge des Lebens bestimmt werden; ähnlicher Duktus wie Psalm 37, wo Weg und Herz eine symbiotische Verbindung eingehen, durch die Gabe der Herzenstora, die für das Bleiben auf dem Weg JHWHs sorgt; in Prov 4,23 dagegen jedoch menschliche Aktivität <sup>902</sup> , vgl. auch V. 24 und Ps 37,30f.
Prov 10,11	פִּי צְדִיק	V. 30	פִּי־צְדִיק	Semantische Anklänge insb. zu V. 30f: „Mund des ‚Gerechten‘“ als Quelle seines Lebens <sup>903</sup> in Abgrenzung zum „Mund der ‚Frevler‘“ (פִּי רָשָׁעִים); dies auch in Prov 10,6.32); daneben Ankündigung der Ausrottung der „Frevler“ (אֵין) und Negativschablone für refrainartige Verheißung von Psalm 37 in Prov 10,30; in Prov 10,31 neben „Gerechten“ auch Aussage über „Frevler“ auffälligerweise mit כרת (Nif.), in Ps 37,30 dafür ausführlichere Beschreibung für die „Gerechten“.
Prov 10,13	בִּשְׁפֹתַי נְבוֹן	V. 30		
Prov 10,25	רָשָׁע + אֵוֶן	V. 10	וְאֵין רָשָׁע	
Prov 10,30	לֹא יִשְׁכַּח־אָרֶץ	V. 3	שִׁכְח־אָרֶץ	
Prov 10,31	פִּי־צְדִיק יִנוּב חֲכָמָה וּלְשׁוֹן תְּהַפְכוֹת תִּכְרַת	V. 30	פִּי־צְדִיק יִהְיֶה חֲכָמָה וּלְשׁוֹנוֹ תִּדְבַר מִשְׁפָּט	
Prov 10,32	שְׁפֹתַי צְדִיק			
Prov 11,5	תִּישָׁר דְּרָכְךָ	V. 14	יִשְׁרִי־דָרֶךְ	Klassischer Dualismus von „Gerechten“ und „Frevlern“ bedingt durch jeweiliges Verhalten; vgl. daneben zu Prov 11,5 auch Ps 37,24 (נָפֵל) und zu Prov 11,20 auch Ps 37,31 (לֵב) <sup>904</sup> .
Prov 11,20	תִּמְיִמי דֶּרֶךְ	V. 23	וּדְרָכְךָ יִחְפֹּץ	

<sup>900</sup> Vgl. PLÖGER1984, 33f.

<sup>901</sup> S. dazu FUHS 2001, 42; SCHIPPER 2018, 280f.

<sup>902</sup> Vgl. MEINHOLD 1991a, 98; SÆBØ 2012, 80f.

<sup>903</sup> Vgl. auch Prov 13,14.

<sup>904</sup> S. zu V. 20 auch PLÖGER 1984, 140: „Mit der ‚Greuel‘-Formel wird zur Beurteilung des Handelns der Frevler und der Gerechten gleichsam die letzte Instanz angerufen, und hier ist es in der ersten Vershälfte das Herz, das Zentrum der Überlegungen und Erwägungen, die zum Handeln führen, das der Beurteilung unterworfen ist, während in der zweiten Vershälfte das Wohlgefallen Jahwes denen gilt, deren Weg – und das heißt hier: deren Tun – ihre Unbescholtenheit erweist. Das verdrehte Herz und der tadellose Weg, das verkehrte Sinnen und das gerade Handeln, über die auch

Prov 12,2	ואיש מזמות בעל־מזמות	V. 7	באיש עשה מזמות	Semantische Anklänge, zu Prov 12,2 <sup>905</sup> vgl. ebenso wie zu 11,20 Ps 37,23; Prov 12,7 Verschwinden der „Frevler“ mit מקומו als Gegensatz zu בית צדיקים
Prov 12,7	רשע + און	V. 10	ואין רשע	
Prov 15,16f	טוב־מעט	V. 16	טוב־מעט	Ähnlicher Kontext: Fokussierung auf JHWH besser als Materialismus <sup>906</sup> ; V. 9 JHWH + אהב (Ps 37,28). <sup>907</sup>
Prov 16,3	גל אליהוה	V. 5	גל על־יהוה	S. 1.3.3.
Prov 16,8	טוב־מעט	V. 16	טוב־מעט	
Prov 16,9	לב אדם יחשב דרכו ויהוה יכין צעדו	V. 23	מיהוה מצעדי־ גבר כוננו ודרכו יחפץ	
Prov 16,17	סור מרע	V. 27	סור מרע	
Prov 16,32		V. 16		
Prov 20,22	קוה ליהוה	V. 34	קוה אליהוה	
Prov 20,24	מצעדי־גבר	V. 23	מצעדי־גבר	Prov 20,22 Gewaltverzicht wie in Ps 37,6, in dessen Folge (V. 7) ebenfalls קוה, und stattdessen Hoffnung auf JHWH <sup>908</sup> ; Prov 20,24 gleiche Formulie- rung wie Ps 37,23 (מצעדי־גבר) und ebenso im Vers mit דרך.
Prov 23,17	אל־יקנא	V. 1	אל־תקנא	s. 1.3.1.
Prov 24,1	אל־תקנא	V. 1	אל־תקנא	s. 1.3.1.
Prov 24,19	אל־תתחר במרעים אל־ תקנא ברשעים	V. 1	אל־תתחר במרעים אל־ תקנא בעשי עולה	
Prov 24,20	כי לא־תהיה אחרית לרע	V. 38	אחרית רשעים נכרתה	

der Weise sein Urteil abgeben könnte, werden abrundend der Beurteilung Jahwes unterstellt und erwirken seinen Abscheu und sein Wohlgefallen.“ In Psalm 37 sorgt JHWH selbst dafür, dass das Tun des „Gerechten“ dem entspricht, woran JHWH seinen Gefallen hat.

<sup>905</sup> Zu מזמות s. insb. FOX 2000, 547, und z.B. auch Belege wie Prov 14,17.

<sup>906</sup> Vgl. auch PLÖGER 1984, 182; MEINHOLD 1991a, 254f; SCHIPPER 2018, 852f.

<sup>907</sup> S. dazu auch Kap. II.3., Strophe 1.

<sup>908</sup> Vgl. dazu auch FUHS 2001, 133.

Prov 24,2		V. 30		Prov 24,8 dem Sinn nach negatives Gegenstück zu Ps 37,30; Prov 24,8.16 ähnliche Sprachwelt wie Formulierungen in Psalm 37, „Fallen“, „Schläge und Angriffe“ sind in beiden Fällen für die „Gerechten“ nicht ausgeschlossen <sup>909</sup> .
Prov 24,8	בעל־מזמות	V. 7	באיש עשה מזמות	
Prov 24,16	... כי נפל־ו ...	V. 24	... כי נפלת־י ...	
Koh 7,20	יעשה־טוב	V. 3	ועשה־טוב	In Verbindung mit „Gerechtigkeit“ und der Kritik daran, kein Mensch sei vollkommen gerecht <sup>910</sup> ; damit gänzlich anderer, aber ebenso eigener Umgang mit der Frage nach Leid, Gerechtigkeit und weisheitlichen Erklärungsmustern.
Threni 2,16	ויחרק־שן	V. 12	וחרק עליו שניו	Anfeindung = Anfechtung im Glauben, hier in Bezug auf Jerusalem. <sup>911</sup>
1 Chr 5,20	ויעזרו עליהם ... כי־בטחו בו	V. 40	ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם ... מרשעים כי־חסו בו	Gottes Hilfe für die, die auf ihn vertrauen, jedoch hier als Hilfe im Krieg <sup>912, 913</sup> .

### 1.3.1. Mahnungen und Belehrungen (Prov 3,31; 23,17; 24,1.19 und Ps 37,1)

Ps 37,1 (במרעים אל־תקנא אל־תתחר) und Prov 24,19 (אל־תתחר במרעים אל־תקנא בעשי עולה) (ברשעים) sind nahezu identisch mit dem einzigen Unterschied, dass Prov 24,19 die

<sup>909</sup> Vgl. auch SÆBØ 2012, 303.

<sup>910</sup> S. ZIMMERLI 1962, 210f: „Ist dann aber die Jagd nach der übermäßigen Gerechtigkeit und vor allem das Vertrauen darauf nicht eine von innen her unwahre Angelegenheit?“ Vgl. ferner auch LOHFINK 1999, 56; KRÜGER 2000, 179; BERNER 2011, 258f; KÖHLMÖOS 2015, 259: Psalmen und Propheten setzen darauf, dass Gottes kontingentes Eingreifen einen gestörten Tun-Ergehen-Zusammenhang wieder in Kraft setzt; Recht, Tora und Weisheit schärfen den Menschen und den Institutionen ein, ihn durch rechtes Verhalten aufrecht zu erhalten. [...] Menschliches Handeln und göttliche Zeit sind nicht konvergent.“

<sup>911</sup> Vgl. GROSS 1986b, 22: „Maulaufreißen und Fletschen mit den Zähnen steigern nur noch den kalten Hohn der Feinde, die sich jetzt am erhofften Ziel dünken. Denn sie schreiben in ihrem maßlosen Übermut sich selbst den Sieg zu. Gerade darin ist für Juda eine Versuchung und Anfechtung zu sehen, denn nicht Gott, sondern die widergöttlichen Mächte scheinen demnach am Ziel zu sein. Doch das ist nur der äußere Anschein, der nicht in die tiefe Schau Gottes hinabreicht. [...] In Wirklichkeit stehen nämlich hinter dem beklagenswerten Geschehen Plan und Tun Jahwes [vgl. V. 17].“ S. ferner auch KRAUS 1960, 47. Auch in Psalm 37 stehen Anfeindung / Anfechtung und äußerer Schein untrennbar nebeneinander, wenn auch die prophetische Vorhersage davon dort keinen Ort hat.

<sup>912</sup> Vgl. BECKER 1986, 31. WILLI 2015, 179, bezeichnet die hiesige Konzeption als „Gottes- oder besser Gebetskrieg“; ebenso verweist er darauf, dass es sich bei der o.g. Formulierung sprachlich um „charakteristisches Spätbibelhebräisch“ handle.

<sup>913</sup> Vgl. auch Dan 6,23.

Chiffre רשעים verwendet und Ps 37,1 ein Synonym dafür.<sup>914</sup> Auch darüber hinaus stehen sich Proverbia 24 und Psalm 37 auf mehreren Ebenen sehr nahe. Beide wollen mit dem jeweiligen Vers vor Ereiferung über die „Frevler“ und Nacheiferung ihres Verhaltens<sup>915</sup> warnen, da dies letztlich „eine Anklage gegen Gott wäre, denn er läßt das anscheinende Mißverhältnis zwischen ihrem Tun und Ergehen zu.“<sup>916</sup> Beide Texte verharren jedoch nicht in dieser Anklage, sondern verlagern u.a. im Folgevers die Lösung dieses Ungleichgewichts in noch ausstehende Zeit.<sup>917</sup> Wenn Ps 37,2 und Prov 24,20 sich auch sprachlich weniger ähneln, gehen sie semantisch Hand in Hand: Die Zukunftslosigkeit der „Frevler“ wird unterstrichen; in Ps 37,2 mit einer Vergänglichkeitsmetapher, in Prov 24,20 (und 23,18) unter dem Stichwort אחרית („Zukunft“), das später auch in Ps 37,37f begegnet. Darüber hinaus greift auch Prov 24,20 auf eine Metapher aus dem Bereich des Lichts zurück (נר רשעים ידעך, „Die Leuchte der Frevler wird erlöschen“).<sup>918</sup> Dies ist wiederum eine semantische Parallele zu Ps 37,6, wo Lichtmetaphorik in äußerst positiver Weise für die „Gerechten“ gebraucht wird.

Die beiden Verse Prov 3,31 (אל־תִּקְנָא בְּאִישׁ חָמָס וְאֶל־תִּבְחַר בְּכָל־דַּרְכָּיו) und 24,1 (אֵל־תִּקְנָא בְּאִישׁ רָעָה וְאֶל־תִּתְאוּרָה לְהִיּוֹת אִתָּם) haben semantisch wie syntaktisch einen ähnlichen Duktus wie Ps 37,1 durch je zwei aneinandergereihte Vetitive, die vor dem Tun der „Frevler“ warnen<sup>919</sup>. Die Wurzel קנא (Pi.) kommt in Proverbia daneben nur noch in 23,17 (אֵל־יִקְנָא לְבָךְ בְּחַטָּאִים כִּי אִם־בִּירְאֵת־יְהוָה כָּל־יְהוּם) sowie 24,1.19 vor und meint im Sinne von „eifersüchtig / neidisch sein“ „die verführerische Kraft des unsozialen Verhaltens“<sup>920</sup>. In Prov 3,31 wird weiterhin, wie auch in Psalm 37, vor den

<sup>914</sup> BAETHGEN 1982, 105, spricht sich daher dafür aus, dass Ps 37,1f von dort entlehnt sei. Gelegentlich begegnet auch die These, dass der Psalm sich grundsätzlich an Prov 24,1–22 orientiere, wo ebenfalls 22 Einzelsprüche, jeweils aus einem Bikolon bestehend, eine Spruchsammlung bilden. Diese These ist jedoch vor dem Hintergrund der vielen weiteren Parallelen und Anklänge wenig stichhaltig. Es sei angemerkt, dass die Formulierung חרה (Hitp.) ausschließlich in Psalm 37 und Proverbia 24,19 belegt ist.

<sup>915</sup> So dezidiert PLÖGER 1984, 284; vgl. auch MEINHOLD 1991b, 401, mit Verweis auf die „Zukunftslosigkeit der verfehlten Menschen“.

<sup>916</sup> MEINHOLD 1991b, 407; ähnlich auch FUHS 2001, 153, ferner SÆBØ 2012, 300f.

<sup>917</sup> Vgl. ZIMMERLI 1962, 98; MEINHOLD 1991b, 407; FUHS 2001, 153; SÆBØ 2012, 301.

<sup>918</sup> S. auch PLÖGER 1984, 284, nach dem „die Leuchte“ „Metapher für ein erfülltes Leben“ ist.

<sup>919</sup> Vgl. ferner auch FOX 2000, 166.

<sup>920</sup> MEINHOLD 1991a, 87; 1991b, 401. Vgl. weiter auch SCHIPPER 2018, 276: „Dabei scheint vorausgesetzt zu sein, dass von dem Menschen, der gewalttätig handelt, eine gewisse Faszination ausgeht, sei es dessen Macht, so zu handeln, oder der materielle Wohlstand, zu dem ein solcher Mensch gelangen kann.“

frevlerischen Wegen (דָּרַךְ) gewarnt (vgl. dazu die Wegmetapher bspw. in den VV. 5.23.34 in Abgrenzung zu V. 7), was wie in Ps 37 auch hier als Negativpendant zum Gehen / Sein / Bleiben auf dem Weg als im deuteronomistischen Duktus Einhalten und Handeln nach dem göttlichen Gesetz zu verstehen ist.<sup>921</sup> Dementsprechend folgt in Prov 3,32 die Begründung dafür, warum man sich nicht über den „Frevler“ oder in Proverbia den „Gewaltmenschen“ (בְּאִישׁ חַמָּס) ereifern soll: „Denn ein Gräuel ist JHWH der Verkehrte“ (כִּי תוֹעֵבַת יְהוָה גִּלוּז, V. 32a) im Gegensatz zu den „Rechten“ (יִשְׂרָיִם, V. 32b; vgl. auch Ps 37,14.37). Im Vergleich zu Prov 23f liegt damit eine Unterscheidung zwischen Gegenwart und Zukunft vor,<sup>922</sup> die Psalm 37 nicht mehr macht. Stattdessen verschwimmen die zeitlichen Dimensionen durch das eschatologische Schon-Jetzt und Noch-Nicht ineinander.

Ebenso wie in Prov 24,1f.19f wird in 23,17f die Warnung, sich nicht zu ereifern, mit der Zukunftslosigkeit (אֶחָרִית, s. auch Ps 37,37f) der „Frevler“ begründet. Weiterhin ist es hier nicht die 2. P. m. Sg., die sich nicht ereifern soll, sondern die 3. P. m. Sg. mit Bezug auf לְבָר („dein Herz“), wodurch eine weitere Verbindung zu Psalm 37 besteht, in dem לָב (VV. 4.31) für die dort entfaltete theologische Vorstellung die überzeitlich alles entscheidende Rolle zukommt. Auch der Aufruf zur Fokussierung auf JHWH, der in V. 17b erfolgt, steht Psalm 37 semantisch sehr nah (vgl. z.B. VV. 3–57.34). „Zukunft“ haben so nach Prov 23,17f ebenfalls nur diejenigen, die JHWH fürchten.<sup>923</sup> So ist die Fokussierung auf JHWH auch in Proverbia 23 „zugleich als Folge und als Grundlage der Weisheit“, das heißt als einzige richtige Lebensweise und damit Leben überhaupt, zu sehen.<sup>924</sup> Im Vergleich zu Psalm 37 fehlt hier jedoch die göttliche Befähigung zu dieser „Weisheit“. Auch wenn „das Herz“, durch das in Psalm 37 die Befähigung gewirkt wird, auch in Proverbia 23 genannt wird, ist es hier „nur“ Zentrum des menschlichen und nicht des vorgelagerten göttlichen Handelns.

<sup>921</sup> Vgl. auch SCHIPPER 2018, 278; ferner FRITSCH / SCHLOERB 1955, 806.

<sup>922</sup> Ähnlich auch ZIMMERLI 1962, 23.

<sup>923</sup> S. auch FUHS 2001, 148; SÆBØ 2021, 294f.

<sup>924</sup> MEINHOLD 1991b, 393.

### 1.3.2. Vergänglichkeitsmetaphorik

(Hi 14,2; 18,16; 24,24; Ps 58,8; 90,5f und Ps 37,2)

Wie die vorherigen Beispiele am Rande gezeigt haben, wird die Natur nicht nur in weisheitlichen Schriften immer wieder als Vergleichspunkt herangezogen, weil damit so deutlich und allgemeinverständlich wie sonst mit keiner anderen Umschreibung zugleich Wohlergehen, Vergehen, Sicherheit und Ausgeliefertsein mit Bildern des alltäglichen Lebens beschrieben werden können. Gerade in weisheitlicher Literatur, die sich ohnehin der alltäglichen Lebenslehre verschrieben hat, finden sich Vergänglichkeitsmetaphern oft. Eine häufig dazu verwendete Wurzel ist מלל (zumeist Qal, aber auch Nif./Pol./Hitpol.; „verwelken, verdorren“). So findet sie sich in Hi 14,2 (Qal) in Verbindung in einer klagenden Rede Hiobs mit ציץ („Blume“) und in Hi 24,24 mit „Spitze der Ähre“ (ראש שבלת). An beiden Stellen wird das Bild, das auch Ps 37,2 für das Vergehen der „Frevler“ gebraucht, zur Beschreibung für die allgemeine „Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens“<sup>925</sup> verwendet, wobei nach Hiob kein Unterschied zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ gemacht werde.<sup>926</sup> In Hi 18,16 (Qal) wird ebenfalls auf dieses Bild zurückgegriffen und im zweiten Versteil mit קציר II („Zweige“) zusammengestellt. Vorangehend wird zunächst vom Verdorren von Wurzeln gesprochen. Beides steht in der Rede Bildads nicht für die allgemeine menschliche Vergänglichkeit, sondern – wie in Ps 37,2 – metaphorisch für das schicksalhafte Vergehen der „Frevler“.<sup>927</sup> Das Bild eines sterbenden Baumes ist dabei deutlich imposanter im Vergleich zum verwelkenden Gras; der Vergleich zwischen „Frevler“ und einem (verdorrenden) Baum findet sich jedoch auch in Ps 37,35f zumindest implizit.<sup>928</sup>

Psalm 58 ist Psalm 37 insgesamt sehr nahe; und so ist – je nach Lesung – auch die Wurzel מלל I (allerdings im Hitpol. in V. 8) belegt. Der Text der VV. 8–10 ist

---

<sup>925</sup> HORST 1968, 206.

<sup>926</sup> Vgl. WEISER 1988, 186 oder H. GROSS 1986a, 92.

<sup>927</sup> Vgl. auch Hi 15,3.

<sup>928</sup> Auch hier gibt es weitere Parallelen zwischen den beiden Texten: Die Lichtmetaphorik in Hi 18,5f lässt im negativen Sinne an die positive Verwendung in Ps 37,6 denken (Stichwort אור); ebenfalls wird in Hi 18,19 dem „Frevler“ die Nachkommenschaft versagt (durch און; vgl. auch Ps 10,6), was auch in Ps 37,28 geschieht; außerdem ist in Hi 18,21 und Ps 37,10 die „Stelle“ des „Frevlers“ (מקום) im Blick.

jedoch schwer zu entschlüsseln und es gibt eine Reihe von antiken Textversionen.<sup>929</sup> So lässt sich weder eindeutig sagen, ob es sich um מלל I handelt noch ob die Wurzeln ebenfalls wie in Psalm 37 mit חציר („Gras“; *Ketib* חצו, *Qere* חציו) zusammensteht. Wenn man davon aber ausgeht,<sup>930</sup> wird die Formulierung מלל + חציר ebenso wie in Psalm 37 als Metapher für die Vernichtung der „Frevler“ (V. 4; zahlreich in Ps 37) verwendet, was *das* Thema des Psalms ist. Darüber hinaus bestehen zwischen den beiden Psalmen weitere Parallelen: In Ps 58,7 werden die „Zähne“ (שנים) der „Frevler“ zerschlagen (חרס, Qal), wohingegen der „Frevler“ nach Ps 37,12 die „Zähne“ (שנים) gegen den „Gerechten“ fletscht. Nach Ps 37,15 werden die Bögen und Schwerter der „Frevler“ zerbrochen und dringen ihnen in ihr eigenes Herz, mit denen sie zuvor die „Gerechten“ bedroht hatten. Nimmt man Ps 37,12 und Ps 58,7 zusammen, liegt ein ähnliches Phänomen vor: Das Bedrohungswerkzeug der „Frevler“ wird zunichtegemacht und letztlich als selbstzerstörerisches Tun entlarvt (in Psalm 58 explizit durch JHWH, in Ps 37 implizit). Die „Zähne“ in Ps 58,7 werden noch näher spezifiziert als „Gebiss von jungen Löwen“ (מלתעות) (כפירים).<sup>931</sup> Weiterhin wird zu Beginn des Psalms in V. 2 die Frage aufgeworfen, ob die „Frevler“ „Gerechtigkeit sprechen“ (צדק תדברון) und „gerecht richten“ (מישרים) (תשפטו) würden – damit sind auch hier, ähnlich wie in Zephania 3 (s.o. in diesem Kapitel), Mächtige der herrschenden Oberschicht angeklagt und mit den „Frevlern“ identisch<sup>932</sup>. Nach Ps 37,30 „spricht die Zunge des ‚Gerechten‘ Recht“ (ולשונו תדבר) (משפט), werden die „Gerechten“ mit ישר (VV. 14.37) beschrieben und gerade nicht – im Gegensatz zu den „Frevlern“ – „im Gericht schuldig gesprochen“ (ולא ירשיענו) (בהשפטו, V. 33). Eine wesentliche Gemeinsamkeit ist schließlich die Vorstellung einer Bestimmung zum „Gerechtsein“ (Ps 37) und damit letztlich auch zur Zugehörigkeit zum Geschlecht der „Frevler“. So betont Ps 58,4, dass die „Frevler“ bereits

<sup>929</sup> Vgl. HOSSFELD / ZENGER 2000, 132; 2002, 359; SCHÖKEL / CARNITI 1994, 782.

<sup>930</sup> Wie etwa KRAUS 1978b, 574.

<sup>931</sup> Vgl. dazu auch Anm. 375 und 517.

<sup>932</sup> Mit HOSSFELD / ZENGER 2000, 136; 2002, 359. Andere wie KRAUS 1978a, 576, sehen hier einen mythologischen Hintergrund und damit in V. 1 himmlische Mächte neben JHWH und die „Frevler“ als die „Organe und Werkzeuge der dämonischen Mächte“.

im Mutterleib abtrünnig seien (V. 4).<sup>933</sup> Wie auch Psalm 37 enthält der Psalm keinerlei an JHWH gerichtete Klage, sondern ist stattdessen vom tiefen Vertrauen getragen, dass Gott letztlich gerecht richten wird.<sup>934</sup>

In Ps 90,5f<sup>935</sup> findet sich die Vergänglichkeitsmetaphorik ebenso wie in Ps 37,2 in Verbindung mit *הציר* („Gras“). Es geht hier jedoch um die allgemeine menschliche Vergänglichkeit angesichts der menschlichen Sündhaftigkeit (VV. 3.8f) im Verhältnis zur göttlichen Ewigkeit.<sup>936</sup> Dabei geht es Psalm 90 nicht um die Überwindung der Sünde oder die Entkräftung der menschlichen Endlichkeit, sondern vielmehr um die Akzeptanz dessen und ein daran angepasstes und bewusstes Leben (VV. 10–12).<sup>937</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch die Bitte um ein „weises Herz“ (*לבב חכמה*, V. 12; vgl. auch *לב* in Ps 37,3 und v.a. in V. 30f zusammen mit *חכמה*) zu verstehen, die eben dazu befähigen soll.<sup>938</sup> Psalm 90 versucht damit, die Sünde zu

---

<sup>933</sup> Weiterhin sei auf die Wortverbindungen *לב* („Herz“; Ps 37,4.15.31) und *עולה* („Übel“; Ps 37,1), beide V. 3, und die semantischen Verbindungen der „Freude“ der „Gerechten“ und des „Schauens“ des Richtens JHWHs an den „Frevlern“ (Ps 37,4 // Ps 58,11; Ps 37,34 // Ps 58,11) verwiesen.

<sup>934</sup> So auch DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 492.

<sup>935</sup> Weitere Parallelen zwischen den Psalmen 37 und 90 sind *שבע* (Qal, „satt werden“, Ps 37,19; Pi., „sättigen“, Ps 90,14); „sich freuen“ (*ענג* [Hitp.], Ps 37,4; *שמח* [Qal], Ps 90,14f) sowie die Nachkommenschaft, die in beiden Psalmen im Blick ist (*זרעו*, „seine Nachkommenschaft“, Ps 37,25f[.28] oder *הלתם*, „ihr Erbe“, Ps 37,18; *בניהם*, „ihre Kinder“, Ps 90,16).

<sup>936</sup> S. KRAUS 1978b, 798; HOSSFELD / ZENGER 2000, 610–612; 2002, 499; WEISER 1950b, 392: „Dem Blick auf Gott öffnet sich so erst dem ganzen Verständnis für die Vergänglichkeit des Menschen; und umgekehrt, an dem Blick auf den Tod geht dem Menschen im Rahmen seiner eigenen Existenz etwas davon auf, was Ewigkeit und Macht Gottes eigentlich zu bedeuten haben. [...] Der menschliche Versuch, der Gegenwart Gottes gewiß zu werden und von seiner Ewigkeit zu reden, wird immer nur ein Stammeln bleiben und führt notwendig wieder zur Erkenntnis der Nichtigkeit und Kleinheit alles Menschlichen zurück.“ Inwieweit Ursünde und Sündentheologie im Allgemeinen im gesamten Psalm mitgedacht werden müssen, ist fraglich und vermutlich entstehungsgehistorisch auf bestimmte Teile des Psalms zu beschränken; a. dazu HOSSFELD / ZENGER 2000, 610f; DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 924. Ob hier die Sünde im Fokus steht oder nicht, ist für den Vergleich mit Psalm 37 unerheblich. Entscheidend ist in beiden Fällen die göttliche Aktivität.

<sup>937</sup> Vgl. WEISER 1950b, 393: „Was der Dichter hier schildert, ist nicht düsterer Pessimismus, sondern einfacher, nüchterner Realismus. Er sieht die Dinge, wie sie sind; allerdings nicht mit einem alltäglichen, oberflächlichen Maßstabe gemessen, sondern von Gott her gesehen. Der Blick auf Gott öffnet das Auge für die tatsächlichen Wirklichkeiten des Lebens, er bewahrt vor Selbsttäuschung, weil er Mut gibt zu nüchterner Wahrhaftigkeit. Freilich *sub specie aeternitatis*, im Lichte der Ewigkeit haben die Dinge ein anderes Bild als in der Perspektive des *carpe diem*, des unbekümmerten Lebens in den Tag hinein.“

<sup>938</sup> HOSSFELD / ZENGER 2002, 499: „Er bittet nicht um Rettung aus der Todesverfallenheit oder gar um die Unsterblichkeit, sondern um die rechte Lebensweisheit, mit dem Todeswissen so umzugehen – jenseits aller Kategorien wie Gotteszorn und Sündenstrafe –, daß jeder Augenblick des Lebens als Gabe und Herausforderung des trotz allem guten Schöpfergottes angenommen werden,

überwinden beziehungsweise einen Weg zu finden, mit ihr zu leben. Es gibt keine Unterscheidung zwischen „Frevlern“ oder anderen Widersachern und „Gerechten“ – darauf ist der Blick gar nicht gerichtet – und dementsprechend auch keinen Erwählungsgedanken. Für Psalm 37 ist dagegen die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen gar kein Thema, da es hier nicht um das selbstverschuldete Leid, sondern um die unverschuldete und scheinbare Ungerechtigkeit, die die „Gerechten“ erleiden müssen, geht. Die Ausgangspunkte sind damit zwei ganz verschiedene. Dennoch liegt für beide Psalmen die Lösung in JHWH. Durch JHWHs Mitwirken (Psalm 90) und sein vorgelagertes Wirken (Psalm 37) partizipieren die vergänglichen Menschen (Psalm 90) beziehungsweise die „Gerechten“ (Psalm 37) an ihm und damit an seiner Ewigkeit.<sup>939</sup>

### *1.3.3. Der Gutes tuende, ideale „Gerechte“*

*(Hi 1,1.8; 2,3; Ps 34,15; Prov 16,17 und Ps 37,3.27.37)*

Psalm 37 fügt sich in ein breites, v.a. weisheitlich geprägtes Bild der Verhaltensweisen eines idealen „Gerechten“ ein. Als idealer „Gerechter“ schlechthin kann Hiob gelten,<sup>940</sup> der bereits zu Beginn des Hiobbuches (Hi 1,1.8; 2,3), innerhalb der Rahmenerzählung, als gottesfürchtiger (וִירָא אֱלֹהִים), redlicher (תָּם) und rechter (יָשָׁר) Mann beschrieben wird, der das Böse meidet (סָר מֵרָע).<sup>941</sup> Die drei letzten Formulierungen sind genauso in Psalm 37 zu finden (סָר מֵרָע, V. 27; שָׁמַר-תָּם וְרָאָה יָשָׁר, V.

---

könne.“; ähnlich auch WEISER 1950b, 393.395. KRAUS 1978b, 799–801, versteht die Gabe des „weisen Herzens“ als durch JHWH gewirkte Befähigung zur Buße.

<sup>939</sup> Zu Psalm 90 HOSSFELD / ZENGER 2002, 499: „Wo und weil Gott mitwirkt, erhält das Wirken der vergänglichen Menschen Anteil an der Ewigkeit Gottes selbst.“; WEISER 1950b, 397: „im Licht der Gnade Gottes fällt ein Schein der Ewigkeit auch auf des Menschen Leben und Werk.“

<sup>940</sup> Vgl. H. GROSS 1986a, 13: „Diese weit über ihr Land hinaus bekannte Gestalt wird Ez 14<sup>14.20</sup> erwähnt, dort wird sie Noach und Daniel an die Seite gestellt. Sir 49<sup>9</sup> wird Ijob wegen seiner Gerechtigkeit, Jak 5<sup>11</sup> wegen seiner Gottergebenheit gerühmt. Die alte, in die Rahmenerzählung eingeflossene Überlieferung schildert ihn als Patriarchen. Die Darstellung trägt nicht nur individuelle Züge, sondern erhebt sich zudem bewußt und gewollt zum Typisch-Allgemeinen, das jedoch nicht abstrakt, sondern konkret-lebendig beschrieben wird. So gewinnt Ijob typische Konturen und überzeitliche, für alle Menschen gültige Bedeutung.“; ähnlich WEISER 1988, 27.

<sup>941</sup> Eigenschaften der Erzväter sind mit in die literarische Figur des Hiob eingeflossen, vgl. HORST 1968, 15; H. GROSS 1986a, 13.

„Hiob [wird] als der Typus des frommen Mannes gezeichnet; das erste Wortpaar enthält ein allgemeines zusammenfassendes Urteil und wird durch das zweite nach der religiösen und ethischen Seite näher umschrieben: ‚Rechtschaffen‘ (*tam-tamîm*), vielfach vom Opfertier gebraucht, bedeutet ‚fehlerlos‘, ‚ohne Tadel‘. ‚Aufrecht‘, ‚gerade‘, ‚redlich‘ ist der Mensch, der nicht ‚auf krumme

37) und dürfen auch dort als charakteristische Beschreibungen für das Verhalten des „Gerechten“ beziehungsweise der Gruppe von „Gerechten“, die der Psalm vor Augen hat, gelten. Auch die Gottesfurcht findet sich in Psalm 37 wieder; zwar nicht wortwörtlich, aber dennoch in den Aufrufen zur alleinigen Fokussierung auf JHWH.

Ein Merkmal des gerechten Handelns ist ebenfalls „Gutes zu tun“ (עשה טוב), das in Ps 37,27 (alleine ebenfalls in V. 3) als zweiter Imperativ nach der Formulierung סור מרע („meide das Böse“) folgt und auch an anderen Stellen das Verhalten eines „Gerechten“ beschreibt.<sup>942</sup> Das erste Kolon von V. 27 findet sich exakt gleich in Ps 34,15 (סור מרע ועשה-טוב). Der ebenfalls akrostichische Psalm 34 ist ohnehin ein Text, der Psalm 37 nicht fernsteht,<sup>943</sup> und noch weniger dabei klassischen weisheitlichen Vorstellungen wie beispielsweise der „Gottesfurcht als Grundprinzip eines gelingenden Lebens“<sup>944</sup> (V. 10), die auch bei Hiob zentral ist.

Auf eine Verbindung zwischen rechtschaffenem Leben und dem Meiden von Bösem verweist auch Prov 16,17 (מסלת ישרים סור מרע), „eine Straße der Rechten ist es, Böses zu meiden“, worauf im zweiten Versteil das Achten (שמר, auch Ps 37,37) des Weges (דרך, auch Ps 37,5.14.23 u.a.) angefügt wird, das auch in Psalm 37 ein

---

Wege‘, ‚abbiegt‘. Solche ideale Gesinnung und Haltung hat nach der Auffassung des Alten Testaments ihren Grund in der ‚Gottesfurcht‘ und äußert sich als ‚Meiden des Bösen‘ in Gesinnung und Wandel“, WEISER 1988, 27f.

<sup>942</sup> Zum Verständnis der Imperative in Psalm 37 s. Kap. III.3.1.

<sup>943</sup> Innerhalb des Psalms lassen sich weitere semantische und formale Verbindungen mit Psalm 37 ausmachen: „strahlen“ (V. 6; Ps 37,6; vgl. auch Jes 60,1.5); עני (V. 7; Ps 37,11.14); V. 11 „hungern“ der Gegner bzw. „nicht hungern“ der „Gerechten“ in Ps 37,19.25); שלום (V. 15; Ps 37,11.37); V. 14 Negativformulierung zu Ps 37,30 (Stichwort לישון); V. 21 Gegenteil zu Ps 37,17 (שבר); ähnlicher Schluss כל-יההסים בו (V. 23; Ps 37,40; כִּי־הטו בו; zum vorangehenden ולא יאשמו vgl. auch Ps 37,33, וְלֹא יִרְשָׁעוּ בְהַשְׁפֵּטוּ); die äußere Form des Akrostichons, ebenso mit einem fehlenden Buchstaben; die äußere Form einer Lehrrede im zweiten Teil des Psalms (VV. 12–22; s. HOSSFELD / ZENGER 1993, 210f; DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 326; vgl. zu Psalm 37 Kap. III.3.3.), der „Prozess der Solidarisierung“ (HOSSFELD / ZENGER 1993, 213) über das Ich des Psalms und als Garant für die Verheißung.

<sup>944</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 210f.(214): „Auf Herkunft aus weisheitlichem Milieu verweisen: die Gottesfurcht als Grundprinzip gelingenden Lebens (vgl. Spr 1<sup>7</sup> 9<sup>10</sup> 15<sup>33</sup> Ijob 28<sup>28</sup>), das Ideal eines langen, glücklichen Lebens (vgl. Spr 3<sup>13-15</sup>), der Tun-Ergehen-Zusammenhang, die anthropologische Perspektive des Frage-Antwort-Spiels in 13-15<sup>4</sup>. Vgl. auch KRAUS 1978a, 421: Die VV. 15f lehren, „daß alle wünschenswerten Lebensfreuden demjenigen zufallen, der in seinem alltäglichen Wandel die יראת יהוה bewährt. D.h. konkret (14): Glücklich ist, wer sein Reden in Zucht nimmt [...]. Schon in diesem Verhalten würde es sich erweisen, ob der Mensch vor dem lebendigen Gott lebt. Glückliches Leben in der יראת יהוה heißt ferner (15): vom Bösen sich fernhalten (vgl. Zu Ps 1,1), Gutes tun (vgl. Am 5,15), Frieden suchen und ihm nachstreben.“

Ausdruck der (ge)rechten Lebensführung ist.<sup>945</sup> Auch in diesem Text findet sich darüber hinaus in V. 6 die Wendung סור מרע („meide Böses“),<sup>946</sup> wie bereits in den beiden zuvor angeführten Texten. In Proverbia 16 ist ebenfalls die Gottesfurcht zentral und das Meiden von Bösem Konsequenz daraus.<sup>947</sup> Im Gegensatz zu Psalm 37 ist hier jedoch, wie auch bei den anderen benannten Stellen, die klassische Vorstellung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang leitend, weshalb das rechtschaffene Leben, das auch das Meiden von Bösem beinhaltet, Konsequenz ist aus der vom Menschen ausgehenden JHWH-Furcht. Dies bedeutet, dass sowohl im hinteren Teil von Proverbia 16 wie auch im Buch Hiob (v.a. in den Freundesreden) oder in Psalm 34 Unheil immer als Folge von Sünde, Abfall von JHWH, JHWH nicht-wohlgefälligem Leben und/oder mangelnder JHWH-Furcht erklärt wird.<sup>948</sup> Dort spielt folglich eine Vorstellung von Prädestination keinerlei Rolle, wenn sich nicht sogar dagegen gewendet wird.<sup>949</sup> Etwas anders scheint es sich dagegen in Prov 16,1–15 darzustellen, wo in den VV. 1–15 JHWH und der König als oberste Instanz menschlichen Handelns thematisiert werden.<sup>950</sup> Aufschluss darüber geben die Verse aus Proverbia 16, in denen לב belegt ist. In Prov 16,1.9 (לאדם מערכי-לב ומיהוה) „Des Menschen Überlegungen sind im Herzen und von JHWH kommt

<sup>945</sup> In Prov 16,17–30 ist grundsätzlich „der richtige und der falsche Weg im Verhalten und Reden“ Thema; vgl. MEINHOLD 1991b, 263.

<sup>946</sup> Auch zwischen Proverbia 16 und Psalm 37 bestehen einige semantische und formale Verbindungen wie לשון (Prov 16,1; Ps 37,30); V. 3 (גל אליהוה) und Ps 37,5 (גול עליהוה דרכך); V. 3 (מעשיך); V. 3 (במצליח דרכו באיש עשה); V. 7 (רצה) und Ps 37,23 (הפיץ); „Besser-als-Sprüche“ mit ähnlichem Sinn, VV. 8.16.19.32 und Ps 37,16 (ähnlich daneben auch bspw. Hi 5,2; Prov 14,17.29; 22,24f; 27,4); לב, V. 9 und Ps 37,4.31; V. 9 (ויהוה יכין צעדו) und Ps 37,23 (מיהוה מצעדי-גבר כונו) (V. 10 (פה „Lippen“ + משפט), V. 13 („Lippen“, דבר + ישר, V. 23 (לב „Lippen“) und Ps 37,30 (משפט) (פייצדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט); V. 20 (בוטח ביהוה) und Ps 37,3 (בוטח ביהוה).

<sup>947</sup> Vgl. MEINHOLD 1991b, 273: „Das Weichen vom Bösen, das nach V. 6b durch JHWH-Furcht geschieht, läßt sie wie auf einer hergerichteten Straße vorankommen. Das Bewahren des Wegs liegt gerade im Ausweichen vor dem Bösen, und dadurch wird das eigene Leben behütet und nicht verspielt.“ Oder ähnlich FUHS 2001, 112: „[W]er in JHWH-Furcht wandelt <sup>6b</sup>, hält sich frei von Verschuldung und bewahrt sein Leben“.

<sup>948</sup> Vgl. z.B. FUHS 2001, 110, oder HOSSFELD / ZENGER 1993, 211.

<sup>949</sup> Vgl. FUHS 2001, 110.113 (Zit.), der Prädestinationsvorstellungen in Proverbia 16 (insb. V. 18) explizit kritisiert sieht: „Die überhebliche Einteilung der Menschen in Herren- und Untermenschen, in Auserwählte und Verdammte, Gläubige und Heiden etc. führt zu Bürger-, Glaubens- und Weltkriegen, denen auch die selbsternannten Herrenmenschen zum Opfer fallen“. MEINHOLD 1991b, 274, bezieht V. 18 dagegen lediglich auf das nicht Akzeptieren von Autoritäten einschließlich JHWH, was aber ebenfalls mangelnder vom Menschen ausgehender Gottesfurcht entspricht.

<sup>950</sup> Vgl. MEINHOLD 1991b, 263.

die Antwort der Zunge“; לב אדם יחשב דרכו ויהוה יכין צעדו „Das Herz des Menschen plant seinen Weg, aber JHWH festigt seinen Schritt“) scheint sehr wohl eine göttliche Aktivität im rechtschaffenen Handeln des Menschen – beziehungsweise hier des Königs als göttlich inspirierte Autorität – mitzudenken zu sein (vgl. insb. die Verbindungen zwischen Prov 16,9 und Ps 37,23.30).<sup>951</sup> In V. 23 (לב חכם ישכיל פיהו) „Das Herz des Weisen macht seinen Mund klug und auf seinen Lippen setzt sich die Belehrung fort“) dagegen ist nicht mit einem göttlichen Einwirken auf Herz oder Wort zu rechnen.<sup>952</sup>

In Psalm 37 finden sich Formulierungen aus beiden konträren Aussagen miteinander kombiniert. Der theologische Fokus liegt hier auf der Aktivität JHWHs, wie sie in Proverbia 16 für den König ausgesagt wird. Psalm 37 scheint jedoch, wie an anderer Stelle schon mehrfach herausgestellt, gerade jegliche Vermittlung zwischen „Gerechtem“ und JHWH überwinden und die Unmittelbarkeit eines sonst „gerechten“ Königs zu JHWH für sich beanspruchen zu wollen.<sup>953</sup> Dementsprechend verbindet Psalm 37 Elemente aus dem Vorstellungshorizont des ersten Teils von Proverbia 16 mit ebensolchen Elementen aus der hinteren Hälfte,<sup>954</sup> die sich ebenso bei Hiob als Kennzeichnung eines idealen „Gerechten“ und in Psalm 34 finden. Gerechtes Verhalten und auch JHWH-Furcht befinden sich in Psalm 37 auf einer Ebene und das eine ist nicht Konsequenz aus dem anderen. Stattdessen ist beides Konsequenz aus der göttlichen Leitung des Menschen, die in der Gabe der Herzens-

---

<sup>951</sup> Vgl. MEINHOLD 1991b, 268f: „Da aber der Mensch keineswegs immer JHWH-gemäß denkt, spricht alles für eine Spannung zwischen dem Ausdenken durch den Menschen und dem Handeln Gottes. [...] Alle diese Sprüche betonen die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott [...]. Mag sich der Mensch immer wieder sein Leben oder auch nur Strecken davon ausdenken, das Gelingen kommt, wenn es kommt, von JHWH. [...] Der König ist hier der Mensch, der JHWH entspricht und in seinem Auftrag Recht und Gerechtigkeit übt und schützt. [...] Es könnte auch an eine Begabung des Königs mit dem Geist Gottes gedacht werden“.

<sup>952</sup> Vgl. MEINHOLD 1991b, 276: „Mit einem Eingreifen JHWHs auf dem Weg vom Gedanken zum Wort (V. 1) wird hier nicht gerechnet“.

<sup>953</sup> „Machtmißbrauch bei königlichen Rechtsvollzügen (vgl. 1.Kön. 2,13–46; 21,8.15f.) wird durchaus Anlaß zu Skepsis gegen königliche Rechtsprechung gewesen sein (vgl. 29,26). Hier verlautet davon nichts.“ MEINHOLD 1991b, 270, zu V. 11. In Psalm 37 scheint sich jedoch gerade aus diesem Grund ein kreativer Umgang mit diesem in sich teils – durch die Unterscheidung zwischen König und „normalem“ Menschen – widersprüchlichen Text zu ergeben.

<sup>954</sup> Möglicherweise wäre an dieser Stelle sogar von einer literarischen Abhängigkeit auszugehen, wenn sich der folgende Befund nicht damit erklären lässt, dass es sich dabei um allgemein bekanntes Spruchgut handelt: Ps 37,23 (מִיָּהוָה מְצַדִּיק גִּבּוֹר כּוֹנֵן וּדְרֹכּוֹ יִחַפֵּץ) wirkt wie eine angepasste Zusammenstellung von Teilen aus Prov 16,7a.9b (וְיִהְיֶה יָכִין צַעְדּוֹ וְיִהְיֶה יְהוָה דְּרֹכֵי אִישׁ).

tora begründet liegt. Psalm 37 reiht sich damit jedoch nicht bloß in die Vorstellungswelt von Prov 16,1.9 ein, sondern ergänzt die Vorstellung der göttlichen Leitung durch die Vorstellung von Prädestination und Eschatologie.<sup>955</sup>

#### *1.4. Übergreifende Tendenzen: Traditionsverarbeitung in Psalm 37*

Wie dieses Kapitel gezeigt hat, bewegt sich Psalm 37 in einer äußerst breiten Gedankenwelt<sup>956</sup> – es bleibt jedoch überwiegend eben bei einer Gedankenwelt, woraus er etwas komplett Neues und Eigenes kreiert. Dies meint, dass sämtliche angeführte Stellen nicht notwendig literarische Vorlage für Psalm 37 gebildet haben müssen und sich darüber ohnehin kaum verbindliche Aussagen treffen lassen. Der Psalm stellt in gewisser Weise vor eine diffuse Situation mit eher wenig wirklich klaren Bezügen und einer Großzahl an Sekundär- und Tertiärbezügen, die literarisch nicht klar vernetzt sind, sondern sich eher auf dem Boden der Sprach- und Traditionswelt bewegen, wodurch Bezüge mal mehr – und häufiger – weniger konkret sind. Der Psalm zitiert kaum, paraphrasiert im Zweifelsfall eher, bietet selten abgeänderte und angepasste Zusammenstellungen, Kurz- oder Langfassungen anderer Stellen, verarbeitet und konstruiert in eben diesem diffusen Verhältnis neu – wenn es sich nicht sogar als „komponieren“<sup>957</sup> beschreiben lässt. Dennoch weisen die theologischen Perspektiven und Konzeptionen teilweise große – wenngleich auch trennende – Parallelen auf. Psalm 37 schöpft aus einer Fülle der Traditionen und ist damit Zeugnis einer äußerst breiten und facettenreichen Glaubensgeschichte, mit der er statt bloßer Zitation einen kreativen, autarken, konstruktiven und glaubenskrisebewältigenden Umgang findet, was ihn gerade auch traditionsgeschichtlich zu einem Unikum seinesgleichen macht und ihn möglicherweise so schwer fassbar erscheinen lässt. Eine enorme theologisch-intellektuelle Leistungsfähigkeit wird hier anzunehmen sein.

---

<sup>955</sup> Den Unterschied zur Spruchweisheit und v.a. zu Hiob im Hinblick auf die eschatologische Ausrichtung des Psalms (ohne Prädestination) stellt auch WITTE 2013, 420, heraus.

<sup>956</sup> Zu diesem Schluss kommt auch BOTHÁ 2007, 564.

<sup>957</sup> Vgl. dazu auch die schon fast musisch anmutende Gestaltung mancher der einzelnen Strophen in den Petit-Teilen zu Beginn der Kommentierung einer Strophe in Kap. II.3.

## 2. Psalm 37 im Kontext des masoretischen Psalters

Psalm 37 ist Teil des ersten Psalmenbuchs, des sogenannten ersten Davidpsalters,<sup>958</sup> und befindet sich darin relativ am Ende innerhalb der vierten Teilsammlung (Ps 35–41).<sup>959</sup> Die bisherige Darstellung und allen voran der Konkordanzbefund stellen heraus, dass Psalm 37 gerade theologiegeschichtlich ein Unikum unter seinesgleichen ist. Assoziative Anklänge finden sich an alle Schriftbereiche und gerade auch an andere Psalmen überaus viele. So teilt er im Allgemeinen den Grundtenor des Dualismus zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ vor dem Hintergrund der Gerechtigkeitsproblematik.<sup>960</sup> Dennoch fällt er in seinem Umgang damit sowie in seiner theologischen Vorstellungswelt, die von Eschatologie und Prädestination geprägt ist, aus dem Rahmen. So finden sich durch seinen kreativen Umgang mit der Tradition auch kaum direkte Zitate, was nicht nur auf den Vergleich mit anderen Psalmen zutrifft, sondern auch auf die zahlreichen darüber hinausgehenden Stellen, die in Kap. III.1. betrachtet wurden. Psalm 37 fehlt es ebenso an weitestgehend allen charakteristischen Merkmalen alttestamentlicher Psalmen – die Mannigfaltigkeit des Psalters sei dabei nicht bestritten<sup>961</sup> – um einige zu nennen: wie der Gebetsform, des Chaoskampfes, zionstheologischen Einflüssen, einer expliziten Bundesthematik (Stichwort ברית oder „Volk“ JHWHs<sup>962</sup>), Geschichtsbezügen und/oder Königsanspielungen, gattungsspezifischen Elementen wie Dank, Klage, Hymnus oder Liturgie o.Ä.<sup>963</sup>

Innerhalb der vierten und letzten Teilsammlung des ersten Psalmenbuchs ist Psalm 37 umgeben von einem „Gebetslied“<sup>964</sup> mit weisheitlichen Zügen (Psalm 36)

---

<sup>958</sup> Vgl. auch die Überschrift לְדָוִד (V. 1).

<sup>959</sup> Vgl. auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 241.

<sup>960</sup> S. dazu RUIZ 2009, 272–288; 2015, 57–60.

<sup>961</sup> Es will damit ebenfalls nicht unterstellt sein, dass jeder Psalm alle diese Merkmale aufweist. Doch ist im Gros der Psalmen zumindest jeweils ein Merkmal vertreten. Es sei beispielsweise auf das Zahlenverhältnis von Psalmen, die Gebetskennzeichen enthalten, und den wenigen, die dies nicht tun, verwiesen. S. dazu oben Kap. II.1.

<sup>962</sup> Jedoch ist auch das Stichwort לַב als „neuer“ Bund zumindest implizit mit der frühgeschichtlichen Bundesthematik, die sich insbesondere in der Bundesformel finden lässt (vgl. dazu SMEND (Jr.) 1986, 11–39), in Verbindung zu bringen; s. dazu etwa SCHMID 1980, 19f.

<sup>963</sup> S. auch oben II.1.

<sup>964</sup> KRAUS 1976a, 432.

und einem „Bittgebet eines Schwerkranken“<sup>965</sup> (Psalm 38). Beide Psalmen in seinem nächsten Umfeld scheinen Psalm 37 weder stilistisch noch inhaltlich nicht gerade nahezustehen, sodass sich die Frage stellt, was Anlass gewesen sein könnte für seine Positionierung. Besonders fern stehen sich die Psalmen 37 und 38 schon allein aufgrund ihrer sehr unterschiedlichen Thematik:

Der Beter befindet sich in Not einer Krankheit. Er interpretiert diese als Strafe Gottes für seine Sünden und wertet sie als pädagogische Maßnahme JHWHs in der Hoffnung und Absicht eines klagenden Bittens, von JHWH die Beendigung seiner Züchtigung, d. h. die Heilung, zu erreichen.<sup>966</sup>

Die Kategorien Strafe, Züchtigung, Klage oder Bitte spielen dagegen in Psalm 37 keinerlei Rolle, und auch liegt der Fokus nicht auf der Erfahrung von Not oder Leid, sondern deren Überwindung. So sind ebenfalls semantische Verbindungen zwischen den Psalmen 37 und 38 gering. Allenfalls wären lockere Nähen zwischen Ps 38,16 (כִּי־לַךְ יְהוָה הוֹחֵלֵתִי) „denn auf dich, JHWH, warte ich“ und Ps 37,7 (וְהִתְחַוֵּלֵל לִי) „und warte auf ihn“, Ps 38,17 (בְּמוֹט רַגְלִי) „wenn mein Fuß wackelt“ und dem Gegenteil in Ps 37,31 (לֹא תִמְעַד אֲשֶׁרֵינוּ) „nicht wanken seine Schritte“, Ps 38,22 (אַל־יְהוָה תַּעֲזֹבֵנִי יְהוָה) „verlass mich nicht, JHWH“ und Ps 37,28 (וְלֹא־יַעֲזֹב אֶת־חַסִּידָיו) „[so] wird er seine Treuen nicht verlassen“ sowie Ps 38,23 (אֲדֹנָי תְּשׁוּעָתִי) „Der Herr ist meine Rettung“ und Ps 37,39 (וְתִשׁוּעַת צְדִיקִים מִיְהוָה) „Hilfe (für) die Gerechten (kommt) von JHWH“ zu nennen.<sup>967</sup> Aber auch bei der Betrachtung dieser Stellen wird klar, dass der Duktus von Psalm 37 ein gänzlich anderer ist.

Psalm 36 weist dagegen eine Reihe von Stichwortverbindungen auf und steht Psalm 37 aufgrund einer ähnlichen Thematik im Hinblick auf eine Anfechtung durch die „Frevler“ und einem dem entgegengesetzten Vertrauen auf JHWH und

---

<sup>965</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 240; für eine mögliche metaphorische Auslegung von „Krankheit“ DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 925.

<sup>966</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 239; ähnlich KRAUS 1976a, 447.450 oder ZERNECKE 2011, 233f.

<sup>967</sup> Vgl. auch HOSSFELD / ZENGER 1993, 240f; SEYBOLD 1997, 155. Als eine weitere formale Ähnlichkeit kann gelten, dass es sich bei Psalm 38 – ähnlich wie bei Psalm 1, bei dem das erste Wort mit א (אשרי) und das letzte Wort mit ת (תאבד) beginnt – um einen alphabetisierenden Psalm handelt. Psalm 38 beginnt – abgesehen vom einleitenden יהוה – mit אֶל־בְּקִצְפֶךָ und endet mit תְּשׁוּעָתִי und umfasst insgesamt 22 Verse, was der Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets entspricht; vgl. auch KRAUS 1976a, 446.

seine Gerechtigkeit<sup>968</sup> insgesamt näher.<sup>969</sup> Im ersten Teil (VV. 2–5),<sup>970</sup> in dem das Tun des „Frevlers“ beschrieben wird, sind die meisten Berührungspunkte auszumachen: Ps 36,2 (בי בקרב לבי), „Auspruch des Verbrechens zum Frevler im inneren seines Herzens“) und Ps 37,31.38 (תורת אלהיו בלבו), „die Tora seines Gottes ist in seinem Herzen“; פשעים, „Verbrecher“; Ps 36,4 (דבריי־פיו און ומרמה), „die Worte seines Mundes sind Unheil und Betrug“) und Ps 37,30 (פי־צדיק יהגה חכמה), „Der Mund des Gerechten redet Weisheit und seine Zunge spricht Recht“; Ps 36,4 (חַדַּל ... להיטיב), „er unterlässt es, Gutes zu tun“) und Ps 37,3.27 (עשה־טוב), „tue Gutes“; Ps 36,5 (על־דרך לא־טוב רע לא ימאס), „auf ungutem Weg geht er, er weist das Böse nicht zurück“) und Ps 37,(3).27 (סור מרע ועשה־טוב), „Meide Böses und tue Gutes“; vgl. ebenso V. 8 (אך־להרע), „um nicht selbst Übel zu tun“; sowie weiterhin V. 23). Ferner wären hier noch semantische Anklänge zu nennen, wie die mangelnde Gottesfurcht der „Frevler“ (V. 2), die in Psalm 37 ebenfalls Thema ist, oder das Sinnen des „Frevlers“ nach Unheil/bösen Plänen (Ps 36,5; Ps 37,7). Gerade die genannten Stichwortverbindungen innerhalb des ersten Teils von Psalm 36 drücken das exakte Gegenteil dessen aus, was Psalm 37 für den „Gerechten“ in positiver Weise formuliert.<sup>971</sup> Ähnlich verhält es sich auch noch im Vergleich von Ps 36,13 (ולא־יכלו קום), „da fallen die Unheil-Tuenden ... und können nicht wieder aufstehen“) und Ps 37,24 (כי־יפל לא־יוטל), „wenn er fallen sollte, wird er nicht hinschlagen“).

Auch im zweiten Teil (VV. 6–10), einem JHWH-Hymnus, sowie im dritten Teil (VV. 11–13), der ein abschließendes Bittgebet enthält, sind eine weitere Reihe von Stichwortverbindungen zu Psalm 37 auszumachen: חסידיו/חסד („Güte“/„seine Treuen“ in Ps 36,6.8.11 und Ps 37,28; אמונה („Treue/Sicherheit“) in Ps 36,6 und Ps 37,3; משפט („Gericht/Recht“) / שפט („richten“) in Ps 36,7 und Ps 37,6.28.30.33; ישע („retten“) in Ps 36,7 und Ps 37,39; אור („Licht“) in Ps 36,10 und Ps 37,6; ידע („kennen“) in Ps 36,11 und umgekehrt in Ps 37,18; צדק/צדקה („Gerechtigkeit“) in Ps

<sup>968</sup> Vgl. KRAUS 1976a, 435.

<sup>969</sup> So auch DELITZSCH 1883, 313; HITZIG 1863, 204; SCHAEFER 2001, 92; BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 183.

<sup>970</sup> Zur Einteilung des Psalms in die VV. 1.2–5.6–10.11–13 s. HOSSFELD / ZENGER 1993, 223; ähnlich DECLAISSE-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 338, in die VV. 1–5.6–7.8–10.11–13.

<sup>971</sup> Ähnliches macht Psalm 37 selbst; s. dazu auch oben die Kommentierung insb. der Strophen א, ב und ג.

36,11 und Ps 37,6; ישרי־דרך/ישרי־לב („rechten Herzens/Weges“) in Ps 36,11 und Ps 37,14. Damit ist in nahezu jedem Vers eine Stichwortverbindung – zumeist mit einer semantisch ähnlichen Verwendung – zu Psalm 37 enthalten.<sup>972</sup> All diese Nähen dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen den Psalmen gibt: Psalm 37 stellt Tun und Ergehen von „Gerechten“ und „Frevlern“ gegeneinander, wohingegen Psalm 36 den Charakter der „Frevler“ gegen den JHWHs stellt<sup>973</sup>.

Von diesem Befund rückblickend zu Psalm 38 fällt eine Stichwortverbindung zwischen den Psalmen 36 und 38 ins Auge: In Ps 36,4 wird über den „Frevler“ ausgesagt, „die Worte seines Mundes sind Unheil und Betrug, er unterlässt es einsichtig zu sein und Gutes zu tun“ (דברי־פיו און ומרמה חדל להשכיל להיטיב). Das Wort מרמה („Betrug“), das insgesamt nur 14-mal im Psalter belegt ist, findet sich ebenfalls ins Ps 38,13, nach dem die Verfolger des Beters „Verderben sprechen und Betrug reden den ganzen Tag“ (דברו הוות ומרמות כל־היום יהגו). Mit Blick auf Psalm 37 fällt auf, dass zwar das Wort מרמה dort nicht belegt ist, dafür aber דבר („Wort“) und פה („Mund“) aus Ps 36,4 sowie דבר (Pi., „sprechen“) und הגה (Qal, „reden“) aus Ps 38,13 auf Ps 37,30, das heißt auf die erste Hälfte des Toraverses verweisen. Insbesondere die Wurzel הגה („reden“) ist dabei auffällig, da sie insgesamt im Torakontext prominent ist (vgl. z.B. Ps 1,2).<sup>974</sup> Außerdem konzentrieren sich daneben gerade die assoziativen Verbindungen zwischen dem ersten Teil von Psalm 36 auf Verse im näheren Umfeld von Ps 37,30f.

Die Psalmen 35–36 und 38–41 sind innerhalb der vierten Teilsammlung des ersten Psalmenbuchs untereinander relativ stark vernetzt. Gerade die direkten Nachbarnpsalmen von Psalm 37, die Psalmen 36 und 38, weisen sowohl untereinander als

<sup>972</sup> All diese Nähen werden in der Forschung i.d.R. nicht aufgeführt und stattdessen die enge Verknüpfung der Psalmen 35 und 36 hervorgehoben; vgl. HOSSFELD / ZENGER 1993, 224.

<sup>973</sup> Vgl. auch DECLAISSÉ-WALFORD / JACOBSON / TANNER 2014, 338, wo es weiter heißt: „In this way, the psalm is both similar to and different from Psalm 1. In psalm 1, the way of the wicked is contrasted with the way of the righteous. In psalm 36, the character of the wicked is actually contrasted with the character of the Lord. The main force of the psalm’s witness is precisely that God’s character and God’s actions cannot be separated – that God is faithful is known in God’s deliverance and in the blessings of God’s bountiful creation; that God’s creation is bountiful and God’s deliverance is known are signs of God’s gracious character.“ Auch Psalm 37 ist auf der einen Seite sehr ähnlich wie Psalm 1 und auf der anderen Seite gleichzeitig konträr. Den genannten Eigenschaften JHWHs, die Psalm 36 herausstellt, könnte vermutlich auch Psalm 37 zustimmen.

<sup>974</sup> S. dazu auch o. Kap. II.3., Strophe פ.

auch zu den übrigen der Teilsammlung allerlei Verbindungen auf.<sup>975</sup> Auch für Psalm 37 lassen sich zwar Nähen aufzeigen – gerade zu Psalm 36, aber auch besonders zu Psalm 40, in dem sich ebenfalls ein Tora-Beleg findet und wie oben in Strophe 5 ausgeführt wurde –, dennoch ist das Netz unter den übrigen Psalmen stärker, wie es auch die Forschung betont und dementsprechend sogar die hier genannten Verbindungen ausspart.<sup>976</sup> Es ist daher davon auszugehen, dass Psalm 37 erst zu deutlich späterem Zeitpunkt Einzug in diese Teilsammlung erhalten hat.<sup>977</sup> Die Einordnung des Psalms an diese Stelle ist jedoch vor dem Hintergrund der aufgemachten assoziativen Verknüpfungen plausibel.<sup>978</sup> Außerdem lässt diese Einordnung Schlüsse auf die Interpretation von Psalm 37 durch die Psalterredaktoren dadurch zu, dass beide umklammernden Psalmen sich in Bezug auf Psalm 37 in einem Punkt überaus einen: Die Psalmen 36 und 38 enthalten beide Wortmaterial, das ebenfalls in semantischer Nähe zu Psalm 37,30 steht. Darüber hinaus enthalten beide Psalmen separate semantische Nähen zu Ps 37,31 (s.o.: Ps 36,2; Ps 38,17). Der Unterschied bei beiden Psalmen liegt jeweils darin, dass sie Negativfolien zu Psalm 37 darstellen und gerade auch an den soeben angeführten Stellen für die Gegner in negativer

---

<sup>975</sup> Vgl. insb. zu Psalm 38, aber auch darüber hinausgehend, HOSSFELD / ZENGER 1993, 241: „Enger sind die Bande zwischen Ps 38 und dem nachfolgenden Ps 39 geknüpft. In beiden Psalmen findet sich das Stilmittel des Monologs (38<sup>17</sup> 39<sup>2</sup> vgl. 40<sup>8</sup> und 41<sup>5</sup>). Beide Psalmen variieren und verteilen die Gottesnamen ähnlich [...]. Sie interpretieren unisono die Krankheit als Schlag/Plage (38<sup>12</sup> 39<sup>11</sup>), Angriff der Hand JHWHs (38<sup>3</sup> 39<sup>11</sup>) und als Strafe bzw. Züchtigung JHWHs (38<sup>2</sup> 39<sup>12</sup>) wegen der Sünde. Trotzdem bleibt der Beter JHWH verbunden und harrt auf ihn (38<sup>16</sup> 29<sup>8</sup>). Die nachexilische Psalmenredaktion des ersten Davidpsalters hat die Verwandtschaft verstärkt, indem sie das Nicht-Hören und den Verzicht auf Entgegnung beim Beter in 38<sup>15</sup> durch Formulierungen aus Ps 39 variiert hat (der Stumme, der seinen Mund nicht öffnet 38<sup>14</sup> 39<sup>2f.10</sup>). [...] Mit Ps 35 stimmt die Struktur des Bittgebets überein (Anfangsbitten 35<sup>1-6</sup> 38<sup>2</sup>, Schlußbitten 35<sup>17</sup> 28<sup>2f</sup>). Ferner berühren sich die Trauerriten 35<sup>14</sup> 38<sup>7</sup> und die Schilderung des Verhaltens der Feinde (Schadenfreude 35<sup>19.24</sup> 38<sup>13</sup>, ihr trügerisches Planen und Reden 35<sup>20</sup> 38<sup>13</sup>, der grundlose Haß 35<sup>19</sup> 38<sup>20</sup>, die ungleiche Vergeltung 35<sup>12</sup> 38<sup>21</sup>, die erbetene Nähe JHWHs 35<sup>22</sup> 38<sup>22</sup>). Ps 36 und 38 kommen überein im Thema Sünde (36<sup>2-5</sup> 38<sup>4-6.19</sup>) sowie bei der Charakterisierung der Feinde (heimtückische Pläne 36<sup>4</sup> 38<sup>21</sup>). Die Krankengebete 38 und 41<sup>5-10</sup> überschneiden sich in der Struktur (rahmende Bitten 38<sup>2-6.19</sup> 41<sup>5</sup>) sowie in der Zeichnung der Feinde (Herkunft aus der unmittelbaren Umgebung 38<sup>12</sup> 41<sup>7.10</sup>, falsche Rede 38<sup>13</sup> 41<sup>7</sup>, böses Planen 38<sup>13</sup> 41<sup>8</sup>).“ S. weiter auch a.a.O., 217.224.247f.253.260.

<sup>976</sup> S. Anm. 972 und 975.

<sup>977</sup> So AUCH HOSSFELD / ZENGER 1993, 231.240.

<sup>978</sup> Diesen Schluss lässt auch der Pescher zu Psalm 37, 4Q171, zu. Hier wurden die Verbindungen zu den Nachbarspsalmen durch die Auslegung noch verstärkt. Denn es wird darin auf Wortmaterial zurückgegriffen, das im Psalm selbst nicht vorkommt, aber eben in Nachbarspsalmen wie z.B. עון als nähere Charakterisierung des falschen Verhaltens (vgl. Ps 36,3 sowie Ps 38,5.19), שקר (Ps 35,19; 38,20) oder die Zusammenstellung von רצון und תורה (Ps 40,9).

Weise das aussagen, was in Psalm 37 in positiver Weise für die „Gerechten“ ausgesagt wird, wodurch die positive Aussage in Psalm 37 umso heller leuchtet und betont wird. Daraus lässt sich schließen, dass bei der Integration von Psalm 37 an seinen Ort im MT-Psalter der Toravers Ps 37,30f leitend gewesen sein wird und dementsprechend als Kernstück des Psalms angesehen wurde, was die Schlüssel-funktion der פ-Strophe nochmals unterstreicht.

Neben Psalm 37 begegnet die Tora nur noch in acht weiteren Psalmen: Ps 1; 19; 40; 78; 89; 94; 105; 119. Auf die Anklänge an die Psalmen 1 und 119, das heißt den ersten und letzten Psalm des MT-Psalters mit einer Tora-Erwähnung, sowie Psalm 40 in unmittelbarer Nähe und ebenfalls als Teil der vierten Teilsammlung des ersten Psalmenbuchs wurde bereits in Kap. II.3. (Str. פ) Bezug genommen. Die Psalmen 1 und 40f bilden mit ihren Torabelegen (Ps 1,2 und Ps 40,9) und der Wiederholung des Wortes אֲשֶׁרִי („glücklich sind“; Ps 1,1 und Ps 41,2) dabei einen Rahmen um das erste Psalmenbuch, wodurch die Tora zum zentralen Thema dieser Psalmen-sammlung wird. Innerhalb der Endgestalt des Psalters dient dieser Rahmen als Lesehilfe für die später noch folgenden Torastellen.<sup>979</sup> Auch dies unterstreicht weiter zum einen die Schlüsselfunktion der פ-Strophe von Psalm 37 sowie die scheinbar sehr bewusste, spätere Einfügung des Psalms an genau diese Stelle. Das bestehende Netz der Teilsammlung war bereits vorgegeben, und die beiden auf V. 30 verweisenden Stellen aus den Psalmen 36 und 38 boten die Einfügung dazwischen an. Doch auch der folgende Psalm 40 – möglicherweise sogar bereits und auch gerade in seiner rahmenden Funktion mit Psalm 1 für das erste Psalmenbuch, die die Tora eben zum zentralen Thema der Komposition emporhebt – erscheint für diese Positionierung nicht unbedeutend. Denn gleichzeitig weist Psalm 37 durch seine vielen Anklänge über gleiche Themen und eine Reihe von Wortverbindungen, die die theologischen Unterschiede zwar nicht nivellieren dürfen, zurück auf Psalm 1 und wird damit zur verstärkenden, inneren Stütze des Rahmens des Psalmenbuchs.<sup>980</sup>

---

<sup>979</sup> Vgl. beispielhaft LEVIN 1993, 359; KRATZ 1996, 12, oder JANOWSKI 2019, 10–12. Auch zu den weiteren Tora-Belegen des Psalters weist Psalm 37 Verbindungen auf; s. dazu die Tabelle in Kap. III.1.3. sowie die Ausführungen in Kap. II.3. zu Strophe פ.

<sup>980</sup> Vgl. Auch GOLDINGAY 2006, 517: „We have now come a long way since Ps. 1 and much of the journey has indeed disconfirmed what Ps. 1 asserted. Ps. 37 reaffirms the perspective of Ps.1 a quarter of the way through the Psalter; insisting that the experience generating the laments not be

In mancherlei Hinsicht unterbricht Psalm 37 aber auch das eng gestrickte Netz der Teilsammlung sowie auch die thematische Ausrichtung, weshalb davon auszugehen ist, dass er nicht dezidiert für diesen Kontext geschrieben wurde.<sup>981</sup> Dies verhält sich wiederum stimmig zur ihm sehr eigenen eschatologisch-prädestinatorischen Prägung, die ihn so besonders und gleichzeitig schwer einzuordnen macht, wengleich diese spezifische Prägung untrennbar mit der Vorstellung der von JHWH gegebenen Herzenstora zusammenhängt, von der wiederum Psalm 40 ebenfalls nicht unberührt ist und, die sich in negativer Weise auch in Psalm 36 findet, in dem statt der Tora der „Frevler“ „Verbrechen“ (פֶּשַׁע, vgl. Ps 37,28) im Herzen trägt. Die Teilsammlung und Psalm 37 eint damit die klare Vorstellung, dass sich der Unterschied zwischen „gerecht“ und „frevlerisch“ beziehungsweise der Zugehörigkeit zu „Gerechten“ oder „Frevlern“ am Verhältnis zur Tora entscheidet.

---

allowed to overwhelm the convictions stated in Ps. 1. Psalm 73 will do the same again at the beginning of book III of the Psalter.“

<sup>981</sup> S. dazu o. insb. Anm. 975. Auch in die Komposition des gesamten Psalmenbuches passt Psalm 37 nur bedingt: „Während in den beiden (inneren) Teilsammlungen 15–24 25–34 die rettende Begegnung der Gerechten und der Armen mit dem in bzw. von seinem Heiligtum aus rettenden ‚König der Herrlichkeit‘ (Ps 19 24 29) das Hauptthema ist [...], kommt in den *beiden (äußeren) Teilsammlungen 3–14 und 35–41* die leidvolle Existenz der Armen und Gerechten inmitten einer bösen Welt (3–14: Bedrohung ‚von außen‘: Verfolgung durch Feinde; Leben inmitten einer chaotischen Welt; 35–41: Bedrohung ‚von innen‘: Krankheit und eigene Schuld) zur Sprache – gleichwohl in Hoffnungsperspektive. Diese artikuliert sich vor allem in den jeweiligen Eckpsalmen 3 und 14 (vgl. die Klammer 3<sup>9</sup> und 14<sup>7</sup>) bzw. 35 und 41 (vgl. die Klammer 35<sup>27f</sup> 41<sup>12f</sup>) und in den beiden Psalmen in der Mitte (Ps 8: trotz aller Verfolgung und Anfechtung bleibt die ‚Ehre‘ = Menschenwürde der Bedrängten und Armen unzerstörbar, weil sie Teilhabe an der ‚Ehre‘ = Königsmächtigkeit JHWHs selbst ist, Ps 38: der von Krankheit und Schuld Geplagte setzt all‘ seine Hoffnung auf JHWH, seinen Retter, 38<sup>16.22</sup>, vgl. auch die Stichwortbezüge von Ps 38 als Mitte zu den Eckpsalmen 35 und 40–41)“, HOSSFELD / ZENGER 1993, 13f. Die Hoffnungsperspektive ist in Psalm 37 unbestritten, doch die „Bedrohung von innen“ im Sinne von Krankheit und eigener Schuld sind Psalm 37 fern; ohnehin ist Psalm 37 deutlich weniger in der erfahrbaren Wirklichkeit von Anfechtung und Bedrohung verhaftet, als es vielleicht zunächst den Anschein macht. Psalm 37 hat diese Wirklichkeit vielmehr bereits überwunden bzw. ist ein Produkt dieser Überwindung und speist sich dementsprechend bereits aus der in die erfahrbare Wirklichkeit hineinwirkenden eschatologischen Wirklichkeit, wie die Analyse des Psalms gezeigt hat. Und auch zur „Absicht der gesamten vierten Teilsammlung, die Situation des durch unterschiedliche Leiderfahrung angefochtenen Beters facettenreich zu bedenken“ (HOSSFELD / ZENGER 1993, 241) passt Psalm 37 nur vordergründig, da „Leid“ in seiner Gesamtkonzeption demzufolge nur eine nebengeordnete Rolle spielt, auf der keinerlei Fokus liegt, wie auch das Thema „Anfechtung“ lediglich die dramaturgische Ausgangssituation darstellt.

### 3. Sprachliche, erzählerische sowie buchstaben- und zahlensymbolische Gestaltung

Nicht nur theologisch weist Psalm 37 einige Besonderheiten auf, die ihn zu einem solch außergewöhnlichen und komplexen Text machen. Auch auf sprachlicher und erzählerischer Ebene stechen bei genauerer Betrachtung Eigenarten heraus bis hin zu zahlen- und buchstabensystemischen sowie zahlensymbolischen Elementen, worauf im folgenden Kapitel einzugehen sein wird.

#### 3.1. Zeitstruktur

Psalm 37 weist ein breites Spektrum an Tempora und Modi sowie Wechseln von Nominal- und Verbalsätzen auf.<sup>982</sup> Der erste Psalmenteil, VV. 1–11, mit all seinen Vetitiven und Prohibitiven gibt nicht nur semantisch zunächst den Ton des Psalms vor, sondern gleichzeitig auch einen Hinweis für die zeitliche Ausrichtung des gesamten Psalms. Formen, deren zeitliche Intention nicht ganz eindeutig ist, lassen sich vor dem Hintergrund des ersten Teils eindeutig futurisch lesen.<sup>983</sup>

Imperative, wie beispielsweise וְעָשֵׂה-טוֹב („und tue Gutes“, V. 3), sind nicht als tatsächliche Forderungen zu verstehen, sondern – besonders ersichtlich in diesem konkreten Fall durch das den zweiten Imperativ des Verses einleitende *Waw Copulativum*<sup>984</sup> – als Folge des Vertrauens auf JHWH (zuvor: בָּטַח בַּיהוָה).<sup>985</sup> Ein anderes Beispiel wären die beiden weiter folgenden Imperative des Verses, שְׁכֵן-אֶרֶץ וְרַעַה אֲמוֹנָה (wörtl. „bewohne das Land und weide [in] Sicherheit“), die ebenfalls – auch wenn sie dies rein grammatikalisch sind – nicht als faktische Aufforderungen zu verstehen sind sondern stattdessen als Verheißungen.<sup>986</sup> Dabei muss jedoch berücksichtigt bleiben, dass es sich bei diesen Folgen in Psalm 37 nicht um einen einfachen

---

<sup>982</sup> S. dazu die Auflistung in der Tabelle in Kap. II.2.2.

<sup>983</sup> Vgl. GESENIUS 1842, §127.1. Für Psalm 37 betont dies auch RUIZ 2015, 16. Vgl. auch die Übersetzung des Psalms in der LXX, die den Psalm insgesamt weitestgehend futurisch interpretiert.

<sup>984</sup> Bei zwei aufeinanderfolgenden und durch Kopula verbundenen Imperativen ist der zweite i.d.R. Verheißung, die aus dem ersten die Konsequenz/Folge ist; vgl. GESENIUS 1842, 224f.

<sup>985</sup> So auch LOHFINK 1995, III.3.5.; RUIZ 2009, 131.133, oder CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 189. S. dazu auch JOÜON / MURAOKA 2006, §116 f.

<sup>986</sup> Vgl. auch für den letzten Versteil die futurische Übersetzung der LXX mit καὶ ποιμανθήσῃ ἐπὶ τῷ πλούτῳ αὐτῆς.

Die meisten Kommentatoren fassen die Imperative als Verheißungen auf: wie etwa HITZIG 1863, 205; BAETHGEN 1892, 105; GUNKEL 1986, 157; HOSSFELD / ZENGER 1993, 234; GOLDINGAY 2006,

Ablauf von Tun und Ergehen handelt, sondern das Tun des „Gerechten“ selbst immer bereits als eine Folge des göttlichen Tuns am „Gerechten“ gedacht werden muss. Das Tun JHWHs ist dabei prädestinatorisch beziehungsweise überzeitlich angelegt, das daraus ergehende Tun des „Gerechten“ präsentisch und das wiederum daraus folgende Ergehen futurisch. Bewusst scheinen hier Imperative gewählt zu sein, obwohl das Hebräische mit gewöhnlichen Konditionalgefügen sprachlich andere Möglichkeiten hätte, um Konsequenzen einer Folge auszudrücken. Denn es handelt sich eben nicht um eine direkte, das heißt zeitlich zwingend unmittelbar erfahrbare Folge, sondern um die endgültige Erfüllung der Verheißungen in der Zukunft.<sup>987</sup> Dementsprechend wäre in Erwägung zu ziehen, ob auch die weiteren Imperative des Psalms in den VV. 27.34.37 sich an die Imperativketten des ersten Teils anschließen und so ebenfalls als Folgen dieses primären Ergehens zu lesen sind.

Der Psalm überspannt in seinem Denk-, Lebens- und Glaubenshorizont zwischen den Wirklichkeiten die Zeiten, worauf die Breite an verwendeten Tempora und Modi und der Wechsel zwischen Nominal- und Verbalsätzen, ebenfalls mit dadurch ausgedrückten, zeitlich unterschiedlichen Schwerpunkten, möglicherweise ein Hinweis sein kann. Gerade an V. 3 und seinem ersten Imperativ (בטח) für den Psalm überhaupt lässt sich andeuten, worauf es bei den Imperativen unter Berücksichtigung der Überzeitlichkeit ankommt: Es wird dem Psalm nicht um normales „Vertrauen“ gehen, sondern letztlich in eschatologischem Duktus und unter dem Aspekt der Vorsehung ein Appell an das eigene Urvertrauen sein, womit die erfahrbare Wirklichkeit überwunden werden kann.<sup>988</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt sind auch die Schlussverse des Psalms zu verstehen. Einen sehr wichtigen Hinweis dazu hat Norbert LOHFINK in einem Beitrag zu Psalm 37 gegeben, in dem er die überwiegend präsentischen Übersetzungen kritisiert:

---

520. S. dazu auch den Forschungsüberblick zur Frage, ob es sich hier um Imperative im eigentlichen Sinne oder Verheißungen handelt, bei CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 191. Zu diesen Einschätzungen ist allerdings anzumerken, dass i.d.R. dabei zu stark in den Formen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs gedacht wird.

<sup>987</sup> So auch RUIZ 2009, 133, der jedoch ebenfalls noch den Tun-Ergehen-Zusammenhang ohne vorheriges Ergehen vor Augen hat.

<sup>988</sup> Vgl. dazu passend WEISER 1966, 214: „in der Hoffnung des Glaubens wird die Anfechtung überwunden“.

Am Anfang des Psalms findet sich eine Reihe von Imperativen [...]. Daß die Begründungen dieser Imperative normalerweise in die Zukunft ausgreifen, haben die meisten Übersetzer noch bemerkt [...]. Doch vom Vers 12 an bleiben im Psalm die Imperative aus, um nur noch gegen Ende des Psalms einige Male wiederzukommen. Prompt rutschen die Übersetzungen immer mehr ins zeitlos-überzeitliche Präsens. Genau deshalb klingt der Psalm so weisheitlich und ungeschichtlich. Doch genau besehen haben sich die Begründungen der Imperative des Anfangs zwar selbständig gemacht, bleiben den Imperativen jedoch zugeordnet. So sind eigentlich alle tragenden Aussagen des Psalms bis zum Ende Zukunftsansagen. Fast alles, was gesagt wird, spielt in der Zukunft. Die Zeitbeziehungen der Aussagen sind im einzelnen nicht einfach, da innerhalb der Zukunft noch verschiedene Zeitstufen ineinanderspielen (es gibt zum Beispiel die Stufe der im anvisierten Zukunftspunkt schon vollendeten zukünftigen Handlung).<sup>989</sup>

Rein präsentische Übersetzungen widerstreben der inhaltlichen Ausrichtung auf die Zukunft, die nicht nur durch die verwendeten Tempora klar eschatologische Züge aufweist. Eine durchweg „zukunftsorientiert[e]“ Lesart kann hier Abhilfe schaffen. Auch kann dies ein Schlüssel für die VV. 35f sein, wenn diese als „vorausgreifend[e] Rückblicke [gelesen werden], die erst in der Zukunft jemand machen wird“.<sup>990</sup> Dementsprechend ließe sich die in VV. 35f erkennbare Zeitstruktur am ehesten mit einem Futur II (*Futurum exactum* / *Future Perfect*), also der vorzeitigen beziehungsweise abgeschlossenen Zukunft, vergleichen.<sup>991</sup> Diese Zeitstruktur deckt sich mit und unterstreicht zugleich das bereits zuvor mehrfach benannte Beieinander von Schon-Jetzt und Noch-Nicht, das leitend für den Psalm ist.<sup>992</sup>

---

<sup>989</sup> LOHFINK 1997, 77f.

<sup>990</sup> LOHFINK 1997, 77f, der auch das Perfekt in VV. 25f entsprechend liest. Ob es sich dabei jedoch ebenfalls um eine Art Futur II handelt, ist fraglich, da dieser Vers auch als Beschreibung des gegenwärtigen Handelns der „Gerechten“ gewertet werden könnte, wofür auch die Formulierung mithilfe von Partizipien als Ausdruck der Dauerhaftigkeit sprechen würde, die an anderer Stelle ebenfalls für Charakterisierungen verwendet werden (vgl. z.B. prominent V. 12). Vgl. ferner auch RUIZ 2015, 50: „Die Verse 37b-38 sind Ausdruck und Gipfel der eschatologischen Hoffnung. Sie fassen die eschatologisch-apokalyptischen Aussagen des Dichters zusammen. Er sieht proleptisch die neue Welt, in der kein Frevler mehr lebt, sondern nur noch Gerechte. In diesem Sinne kann der Verfasser als ‚Apokalyptiker‘ bezeichnet werden.“

<sup>991</sup> S. zum entsprechenden Gebrauch des hebräischen Perfekts GESENIUS 1842, §124.5.; LETTINGA 2008, §72.b.6.

<sup>992</sup> Vgl. dazu auch LOHFINK 1997, 77f: „Auf jeden Fall ist festzustellen, daß Psalm 37 keineswegs in weisheitlich-zeitloser Allgemeinheit einherschreitet, sondern in die zukünftige Geschichte ausblickt. Die weisheitlichen Formen werden in neuer Funktion gebraucht, die weisheitlichen Wörter und Bilder ebenfalls. [...] Alles ist zukunftsorientiert. Dieser Ausblick in die Zukunft hat auch sofort eschatologische Farben. Denn es geht dann um die Durchsetzung des Guten und das Verschwinden des Bösen in der Welt als ganzer.“

Sollte eine Art grobe Richtlinie für die Verwendung beziehungsweise besser Interpretation der Tempora in Psalm 37 aufgestellt werden – denn dies lässt sich in der Übersetzung nur bedingt abbilden, sofern man nicht zu stark vom Wortlaut der hebräischen Vorlage abweichen möchte – so kann gelten, dass zumindest in der Regel Perfekte als *Futurum exactum* (punktuellem Charakter), Imperfekte futurisch oder im Sinne von „Handlungen oder Ereignissen [...], die in der Gegenwart oder Vergangenheit begonnen haben und noch andauern“<sup>993</sup> (durativer Charakter) wie insbesondere bei den Aussagen in den VV. 5f und 30f – und Partizipien sowie Nominalsätze als Ausdruck von Dauer oder einem Zustand<sup>994</sup> zu verstehen sind. Narrative, die eine präteriale Bedeutung mitführen,<sup>995</sup> begegnen auffälligerweise in Psalm 37 ausschließlich in der letzten Strophe (V. 40) bei den Verben עָזַר (Qal) und פָּלַט (Qal), das heißt im abschließenden Vertrauensbekenntnis, des Psalms, in dem alle Rettungsaussagen kulminieren, woraufhin die Wiederholung der Wurzel פָּלַט im Imperfekt geschieht. Dies könnte ein Hinweis auf die vor- beziehungsweise überzeitliche Rettung sein, die durch die Erwählung der „Gerechten“ von JHWH bereits ausgegangen ist und fortan (folgende Imperfekte) wirkt.<sup>996</sup>

### 3.2. Kommunikativität und Dialogizität

Nicht grundlos wird Psalm 37 häufig als „Lehrpsalm“ o.Ä. bezeichnet. In beiden Teilen dieses Wortes – Lehre/Lehren und Psalm im Sinne von Gebet – ist *per se* Kommunikation und Dialog angelegt. In Kap. III.1. wurden exemplarisch Vergleichstexte untersucht, die aufgrund ihrer Semantik und ihres Wortmaterials in Nähe zu Psalm 37 stehen. Es wurde gezeigt, dass Psalm 37 über ein enormes Maß an traditionellem und kulturellem Wissen verfügen muss und gleichzeitig ein hohes Maß an Intellektualität für seine Komposition voraussetzen ist, da der Psalm ei-

<sup>993</sup> Vgl. LETTINGA 2008, §72.c.2.; ferner GESENIUS 1842, §125.2. S. ferner auch CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 324–326, der an der häufigen Verwendung des Imperfekts im Psalm die Zukunftsperspektive des Psalms unterstreicht.

<sup>994</sup> Vgl. LETTINGA 2008, §73.d.

<sup>995</sup> Vgl. LETTINGA 2008 §72.d.

<sup>996</sup> Der Vollständigkeit halber: Waw-Perfekte und Infinitive werden als Fortsetzung des vorangehenden zu verstehen sein; vgl. GESENIUS 1842 §127.4.a. Vgl. dazu auch SAUR 2016, 387, der auf den Wechsel ebenfalls eingeht und weiterhin die Verschränkung von Gegenwart und Zukunft betont (insb. 388–390).

nen ganz eigenen und kreativen Umgang mit eben diesem traditionellen und kulturellen Hintergrund pflegt.<sup>997</sup> Psalm 37 zitiert in der Regel nicht direkt, wenn paraphrasiert er eher und setzt v.a. eigene inhaltliche Schwerpunkte – gerade auch in Abgrenzung zur Tradition. Dieser genannte und bisher wenig untersuchte Umstand, der sich unter dem Stichwort gebildete Lehre fassen lässt, ist es jedoch nicht, der ihn innerhalb der Forschung mit dem Themenfeld von Bildung und Intellekt in Verbindung bringt. Auch wird das Kreisen des Psalms um ein und dasselbe Thema ihm im Zweifel negativ ausgelegt, der gedankliche Fortschritt nicht erkannt und die Fähigkeit, dieses Thema in so vielen Facetten auszuschmücken, zu veranschaulichen und auszugestalten dementsprechend nicht gewürdigt.<sup>998</sup> Dort sind es die verschiedenen pädagogischen Komponenten, die sich auf sprachlicher Ebene finden lassen: Die weisheitlichen Elemente und darunter v.a. die vielen *volitiven Modi*,<sup>999</sup> mit denen der fiktive Sprecher, ein fiktives Du zu überzeugen beziehungsweise zu belehren versucht, Formulierungen wie der Besser-als-Spruch (VV. 16)<sup>1000</sup> oder das Ich-Zeugnis des fiktiven Sprechers bilden dabei eine Einheit, die stark an eine autoritäre – möglicherweise auch elterliche<sup>1001</sup> – Schüler-Lehrer-Situation erinnert.<sup>1002</sup>

---

<sup>997</sup> S. dazu auch u. Kap. III.4.

<sup>998</sup> Dabei ist es bemerkenswert, was der Psalm mit seinen doch sehr beschränkten sprachlichen Mitteln vermitteln konnte. Verwiesen sei hier bspw. auf VV. 12f. („der Herr lacht“), wo allein durch den Wechsel von Nominal- und Verbalsätzen, die sonst bewusst andersherum eingesetzt zu sein scheinen, fast schon sarkastisch-humoristisch formuliert wird. Ebenso verhält es sich mit den Variationen von Wort- oder Silbenanzahlen, mit denen möglicherweise auf lautmalerischer Ebene die Stimmung der jeweiligen Strophe abgebildet werden sollte (z.B. zu Beginn das sehr *Staccato*artige; vgl. zu lautmalerischen Wortspielen bis hin zu ironisch-sarkastischen Elementen in Psalm 37 insb. auch MALONEY 2009, 82–96.

<sup>999</sup> Vgl. zum pädagogischen Charakter weisheitlicher Literatur SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2005, bes. 69f.75–78, oder beispielhaft BETZ 2007, 42–45.

<sup>1000</sup> Der Besser-als-Spruch ist „ein typisches Stilmittel der Weisheitsliteratur. Diese Art von Sprichwort dient in der Erziehung dazu, etwas beurteilen zu helfen, dessen Wert nicht offen zutage liegt. In diesem Fall aber enthält das Sprichwort ein Element, das für dieses Genre nicht üblich ist: eine Grundlage, die sich auf eine Verheißung für die Zukunft stützt. Was als Geschehen für die Zukunft angekündigt wird, gibt dem gefällten Urteil recht, das andernfalls unverständlich wäre.“, RUIZ 2015, 34 (2009, 187).

<sup>1001</sup> Die Familie wird als primärer Ort des Lehrens und Lernens im Alten Israel gelten dürfen; vgl. LOHFINK 1983, 87, OEMING 2000, 49–51, oder BETZ 2007, 54.73.

<sup>1002</sup> S. dazu auch RUIZ 2009, 224f; 2015, 50, ferner 21.46.215, oder auch KITTEL 1929, 137f; GUNKEL 1986, 156; MAYS 1994, 159.

In der Forschung findet sich teilweise auch die Interpretation des Textes als ethischer Verhaltenskatalog, was jedoch die Intention des Textes erheblich beschneidet. Es ist nicht abzustreiten, dass sich die Herzenstora auf das Handeln des jeweiligen Menschen, des Ich und Du des Psalms, Einfluss hat. Jedoch liegt die Pointierung des Psalms eben nicht auf der erfahrbaren Wirklichkeit, sondern ist an der eschatologischen Zukunft ausgerichtet, die durch die prädestinatorische Überzeit

Darüber hinaus lässt sich Wortmaterial ausmachen, das mit pädagogischen Konnotationen in Verbindung gebracht werden kann, allen voran תורה (V. 31) und הגה (V. 30) wie aber auch לב (VV. 4.31)<sup>1003</sup>, דבר משפט (V. 30) oder דרך (VV. 5.7.23.34). Bei diesen allen geht es zusammengefasst auch um den rechten Lebensweg, das rechte Unterscheiden zwischen Gut und Böse, das rechte Tun gegenüber JHWH und dem Nächsten als zu lernende Glaubens- und Lebensinhalte schlechthin im Alten Israel.<sup>1004</sup> Beispielhaft sei hier auf die assoziativen Anklänge an Deuteronomium 5f verwiesen, die in der Kommentierung zur פ-Strophe (VV. 30f) erläutert wurden und die als „Verinnerlichungs- und Lerntheorie“<sup>1005</sup> gelten dürfen. Gerade auch die Formulierung הגה חכמה birgt einen autoritativen Gedanken.<sup>1006</sup> Dementsprechend lässt sich die Grundsituation des Psalms zunächst einmal und rein formal als pädagogische beschreiben. Wird jedoch an diesem Punkt stehen geblieben, wird nicht der gesamte Horizont des Psalms erfasst, so wie ebenso insb. in der Kommentierung zur פ-Strophe bereits die noch deutlich stärkere Nähe zur Weiterentwicklung der Tora-Herzens-Vorstellung in Jeremia 31 beschrieben wurde. Aber selbst dort bleibt der Psalm theologisch noch nicht stehen, was entscheidend ist für die Deutung der pädagogischen – also damit zusammenhängend auch den kommunikativen – Komponenten des Psalms, worauf später zurückzukommen sein wird.

---

festgelegt ist. In das Ich und das Du kann sich im Rezitieren dementsprechend jeder hineinversetzen, sowohl ein Einzelner als auch eine Gruppe, und jeder Einzelne davon weiß sich dann auch in der Verantwortung des gesellschaftsförderlichen Lebens, weil unverbrüchliche Beziehung zu JHWH gleichzeitig auch immer soziologisch – und damit ethisch – gedacht werden muss (vgl. insb. Strophe כ, V. 20). Die Reduktion auf ethische Implikationen des Psalms greift jedoch deutlich zu kurz, weshalb dieser Ansatz in der vorliegenden Arbeit nicht weiter verfolgt wird. Vgl. z.B. auch RUIZ 2009, 130)

<sup>1003</sup> „Der Mensch, der sich Gottes Gebot zu Herzen nimmt, macht dieses zu einem Teil seines eigenen Wesens; so verändert er seine Existenz und damit auch sein Handeln. Lernen und Tun bilden so in gewisser Art und Weise zwei Aspekte ein und desselben Vorgangs.“, EGO 2005, 1. Denn das Herz ist der menschliche Ort von „Verstand und Vernunft, Wille und Entscheidung, Empfindung und Zuneigung, also [... der] gesamten intellektuellen, voluntativen und gefühlsmäßigen Energien und Potenzen des Menschen.“, H. GROSS 1989, 99.

<sup>1004</sup> Vgl. etwa LOHFINK 1983, 85.

<sup>1005</sup> OTTO 2012, 1070; weiterhin LOHFINK 1983, 90–96, und grundsätzlich VON RAD 1969, 238f.

<sup>1006</sup> S. GOLDINGAY 2006, 530, mit Verweis auf Prov 1,2f, oder auch BETZ 2007, 55, oder CRISANTO TIQUILLAHUANCA 2008, 278, nach dem „reden“ (V. 30) nicht „theoretische Reflexion“ meint, sondern auf Mitmenschen ausgerichtet sein und ihnen „Ziel, Orientierung und Rettung“ geben soll.

Psalm 37 hat seinen kanonischen Ort im Psalter. In der Regel wohnt nicht nur pädagogischen Texten, sondern gerade auch Psalmen als Gebetstexten eine kommunikative und dialogische Grundstruktur inne.<sup>1007</sup> Der Form nach wendet sich in der Regel dort nicht ein Lehrer an einen Schüler oder eine Schülergruppe, sondern ein Einzelner oder eine Gruppe an JHWH und verleiht den unterschiedlichsten existentialen Situationen eines menschlichen Lebens Sprache: Seien es Dank, Lob, Freude, Bitte, Klage, Verzweiflung, Krankheit, Angst, Sorge, Anfeindung, Bedrohung oder Ähnliches.<sup>1008</sup> Es ist also der Dialog mit Gott, der gesucht wird. Jedoch ist immer nur – wie für Gebete üblich und nicht etwa wie in den Gottesreden im Buch Hiob – die eine Seite der Kommunikation abgebildet, bei der sich der Mensch oder eine Gruppe von Menschen an Gott wendet. Jegliche Aktion oder Reaktion JHWHs, sofern der Text daran appelliert und nicht daran erinnert, steht außerhalb der konkreten Texte.

Psalm 37 unterscheidet sich jedoch in mehrerlei Hinsicht von seinem Umfeld. Er ist zwar im Psalter zu finden und es handelt sich um einen poetischen Text, doch ist er kein Gebetstext wie das Gros der übrigen Psalmen.<sup>1009</sup> JHWH wird an keiner Stelle angesprochen, ebenso wenig wird an seine Eigenschaften oder sein Rettungshandeln direkt erinnert noch wird an sein Eingreifen appelliert. Eine kommunikative Grundstruktur hat der Text aber dennoch inne, indem seine äußere Form eben wie eine Belehrung<sup>1010</sup>, weisheitliche Lebenslehre<sup>1011</sup> oder Lehrdichtung<sup>1012</sup> wirkt, mit der ein pädagogisches Anliegen verfolgt werden soll und wodurch der Text häufig in die Nähe einer „Weisheit des Volksmundes“ beziehungsweise „Volksweisheit“<sup>1013</sup>, wie sie etwa in Proverbia zu finden ist, gestellt wird.<sup>1014</sup> Statt des einseitigen Dialogs mit JHWH appelliert der äußeren Form nach ein Sprecher in

---

<sup>1007</sup> Vgl. dazu DES ROCHETTES 1990; SEYBOLD 2003b, 279, oder auch EDER 2016, 187.192f.

<sup>1008</sup> Vgl. z.B. JANOWSKI 2019, 3f.22–24.

<sup>1009</sup> Nur etwa bei einem Zehntel aller Psalmen lassen sich keinerlei Gebetsmerkmale festmachen, das heißt sie sind auch ganz ohne indirekte Anreden oder lobende Elemente, was sie immer noch der Kategorie „Gebet“ zuweisen lassen würden.

<sup>1010</sup> OEMING 2000, 205f.

<sup>1011</sup> HOSSFELD / ZENGER 1993, 229.

<sup>1012</sup> KRAUS 1978a, 439; WITTE 2013, 419.

<sup>1013</sup> S. etwa DUHM 1899, 105, oder auch WEISER 1966, 212.

<sup>1014</sup> „Weisheitliches Denken war für Israel etwas allgemein Menschliches. Weisheit hatte es mit dem ganzen Leben zu tun und hatte sich auf allen Lebensgebieten zu bestätigen.“, VON RAD 1969, 441. Vgl. auch o. Kap. II.1.

einer vermutlich fiktiven Sprechsituation,<sup>1015</sup> der sich selbst als alter und erfahrener Mann beschreibt, vor dem Hintergrund der eigenen Lebens- und Welterfahrung (VV. 25.35.36) an ein Du (VV. 1–8; ausdrücklich VV. 10.34b), das selbst nicht zu Wort kommt. Wie ein weisheitlicher Lehrer fordert er den Adressaten auf, sich trotz erfahrbaren Anfeindungen und Bedrohungen nicht selbst zum Tun von Übel und Unrecht verleiten zu lassen, sondern sich stattdessen ganz auf JHWH auszurichten, ihm zu vertrauen und an der Gewissheit der endzeitlichen Rettung durch JHWH festzuhalten.

Innerhalb dieses Dialogs begegnen zwei verschiedene Kommunikationsebenen: Zum einen die direkte Anrede an die 2. P. Sg. und zum anderen allgemeine Aussagesätze, die beschreibend über etwas reden. Die konkrete Intention des Psalms wird in seiner äußeren Form allerdings allein durch das Zusammenspiel von den berichtenden Aussagesätzen und der Ansprache an die 2. Person – v.a. durch Imperative und Vetitive – deutlich. In der Gegenüberstellung von „Gerechten“ und „Frevlern“ scheint über das Schicksal des Du – wenn es auch der Gruppe der „Gerechten“ *per se* zugehörig sein wird – noch nicht entschieden zu sein. Denn sonst müsste es nicht mit den vielfältigen Anweisungen und Appellen, der Beschreibung der Gesinnung sowie des Geschicks der „Frevler“ als Negativfolie zugerüstet werden.<sup>1016</sup> Als müsste der vermeintlich weisheitliche Lehrer Überzeugungsarbeit leisten – oder sogar missionieren –, wirbt er mit jeglichen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln für das Leben eines rechtschaffenden, gottestreuen Menschen – zusammengefasst des idealen צדיק. Der Lehrer überblickt aus der Vogelperspektive die Weltverhältnisse und untermauert diese mit eigener Erfahrung; er verbürgt sich sozusagen selbst für die Verheißung,<sup>1017</sup> an der er durch das Werben um die Gesinnung des Du nach Art eines „Gerechten“ teilgeben will. Die vielen volitiven Modi zu Beginn des Psalms geben einen Hinweis darauf, dass der Psalm in eine äußerst gespannte Situation

---

<sup>1015</sup> Es handelt sich dabei um eine sogenannte „autobiographische Stilisierung“, ein klassisches Mittel der frommen Weisheit. Die Redesituation kann daher als künstlich bewertet werden, sodass auch die geschilderten Erfahrungen, auf die sich der weisheitliche Lehrer beruft, nicht als reale Erlebnisse gelesen werden dürfen. Vgl. maßgeblich VON RAD 2013, 39f. Die Konkretheit der Bedrohung darf deswegen jedoch keinesfalls als gemindert betrachtet werden.

<sup>1016</sup> So beispielsweise SCHAEFER 2001, 93 oder STICHER 2002, 43f.

<sup>1017</sup> Vgl. OEMING 2000, 208.

hineinspricht, in der der Angeredete aufs Schärfste selbst an der Grenze zum Übertritt zum frevlerischen Verhalten zu stehen scheint. Die Spannung nimmt im Laufe des Psalms ab, worauf vor allem die Abnahme der Imperativverwendung hinweist, die zum Ende des Psalms in einer sehr viel geringeren Häufung auftreten.<sup>1018</sup> Je ruhiger die Situation wird, desto vertrauter und intimer scheint gleichzeitig das Verhältnis zwischen den Dialogpartnern zu werden.

Zu den beiden Kommunikationsebenen von Aufforderungen und Verboten sowie die damit zusammenhängenden Schwankungen im Ton beziehungsweise in der Aufgeregtheit der Situation, in der um das Du geworben wird, kommt das für Psalm 37 inhaltlich Ent- und ihn Unterscheidende, das zuvor herausgearbeitet wurde: Die Vorstellung einer prädestinatorischen Gabe der Herzenstora (vgl. abermals insb. die 9-Strophe) und der dadurch bereits gewirkten Anteilgabe am eschatologischen Heil für die „Gerechten“. Diese zwei Pole verhalten sich zunächst sperrig zueinander; das Werben um das gerechte Tun des Du und gleichzeitig der bereits überzeitlich festgelegte Ausgang für die „Gerechten“ scheinen nicht recht zueinander passen zu wollen. Im Folgenden soll eine Interpretationsmöglichkeit für den Psalm angeboten werden, die sich zwar auf literarischer Ebene nicht konkret fassen lässt, durch die sich jedoch die beiden divergierenden Pole miteinander vereinen lassen und die dem Psalm gleichzeitig seine Sperrigkeit nehmen könnte. Das spätere Gebrauchen und Rezitieren des Psalms dient dabei als Hilfe.

Blickt man nicht von der Entstehung, sondern vom Gebrauch des Psalms auf den Text, so lässt sich sagen, dass im Lesen oder im Rezitieren gerade auch durch die völlig ausbleibende Adressierung an JHWH dieser vermeintlich fiktive, da auf literarischer Ebene erzeugte und einseitige Dialog zum inneren Monolog wird. Das Ich und das Du, genauso wie die dritte Person, verschwimmen miteinander und werden zu einer Person, nämlich der Person des Rezitierenden.<sup>1019</sup> Dabei löst sich auch die *äußere Form*, von der zuvor ganz bewusst zur Unterscheidung geschrieben wurde, des einseitigen Dialogs auf und wird von einer *inneren Form* des Psalms, einem Monolog eines „Gerechten“, abgelöst. In diesem Monolog bilden sich die beiden

---

<sup>1018</sup> Vgl. dazu auch LOHFINK 1997, 81f.

<sup>1019</sup> Auch der Pescher macht keinen Unterschied zwischen Singular- und Pluralformen; vgl. Kap. II.1.

Wirklichkeiten ab, in denen der „Gerechte“ steht und sich weiß; die erfahrbare Wirklichkeit, in der die „Frevler“ florieren und die „Gerechten“ bedrohen, ist größtmögliche Anfechtung für den „Gerechten“ und Grund für die Aufgeregtheit, die an einigen Stellen – gerade im ersten Psalmenteil – durchbricht. Die Anfechtung wird umso größer dadurch, dass der „Gerechte“ um die prädestinatorische Erwählung weiß und die erfahrbare Wirklichkeit vor diesem Hintergrund umso surrealer wirkt und umso schwerer zu ertragen ist. Dennoch gibt es keinen Grund für den „Gerechten“, JHWH anzuklagen oder ihn um Änderung der erfahrbaren Wirklichkeit anzuflehen, weil tiefster Gegenstand seines Glaubens, der hier zum Ausdruck kommt, die eigene überzeitlich geschehene Erwählung zum Gerechtsein ist, und er sich damit eschatologisch gerettet weiß.<sup>1020</sup> Der Rezitierende steht in einem Zerrissensein zwischen erfahrbarer Wirklichkeit und Glaube an Prädestination, Erwählung und eschatologisches Heil durch größtmögliches Gottvertrauen. Letzteres siegt im Endeffekt durch den Glauben des Rezitierenden, weshalb die erfahrbare Wirklichkeit zwar Ausgangspunkt des Psalms ist, sich letztlich aber nur als Nebenschauplatz erweist.<sup>1021</sup> Denn das, was zählt, ist die Vergangenheit (Prädestination) und die Zukunft (eschatologischer Landbesitz), wodurch die Gegenwart (erfahrbare Wirklichkeit) erträglich wird.

Dieses Verschwimmen der Dialogpartner zu einer Person, das im Prozess des Rezitierens geschieht, könnte möglicherweise bereits in der literarischen Form des Psalms selbst angelegt sein, was außerhalb der Deutung des Psalms als einer Belehrung durch einen weisheitlichen Lehrer auch das Fehlen einer jeglichen Anrede JHWHs innerhalb des Sprechgeschehens erklären könnte und zudem im Unterschied zu dieser Deutung sich besser in sein Umfeld des Psalters fügen würde, in

---

<sup>1020</sup> Vgl. dazu EGO 2005, 7, zu Jer 31,33, wo sich zwar sehr ähnlich wie in Psalm 37 der Gedanke der Herzenstora findet, jedoch noch ohne Gedanken der Prädestination, wodurch das Folgende auch für Psalm 37 nur umso mehr gelten kann. Jedoch müsste im prädestinatorischen Sinne wohl eher von „Schöpfung“ als von „Neuschöpfung“ gesprochen werden: „Dieser Akt kommt einer Neuschöpfung des Menschen gleich, die letztendlich die Notwendigkeit jeder Belehrung obsolet macht. Nun ist Israels Erkenntnis der Tora Teil seines eigenen Wesens und hat damit etwas Unveränderliches und Unverlierbares an sich.“

<sup>1021</sup> Vgl. etwa am Beispiel der Prosperität der „Frevler“ in diese Richtung WEISER 1966, 215: „Wer mit den Augen des Glaubens hat schauen lernen, dem ist der geringe Besitz, in Zufriedenheit und Dank genossen, mehr wert als Reichtum, der in Sünde gewonnen und verzehrt wird. Unrecht Gut gedeiht nicht; es fehlt ihm der Segen von oben. Es gönnt seinem Besitzer keine Seelenruhe und Zufriedenheit. [...S]ein [= des Frommen] Reichtum liegt nicht in den Schätzen dieser vergänglichen Welt, sondern im Besitz Gottes, der ihn stützt und ihm hilft zu wahren und echtem Glück.“

dem es vorwiegend um Zeugnisse des gelebten, existentialen Glaubens geht. Natürlich gibt es keine „Sprecherangaben“ wie in anderen literarischen Gattungen und das literarische Mittel für die innere Form eines Monologs, in dem eine Person um ein höchst existentielles Thema leidenschaftlich ringt, sich selbst beruhigen und sich selbst seinen Glauben vergewissern will<sup>1022</sup>. Für die literarische Ausgestaltung bleibt dazu nichts anderes als die äußere Form eines einseitigen Dialogs. Das Du des Psalms ist möglicherweise mit dem Ich identisch, und es ist ein Selbstgespräch abgebildet, in dem sich das Ich selbst als Gegenüber anspricht. Diesem Interpretationsansatz folgend würde es sich bei Psalm 37 um eine Selbstbelehrung oder Selbstvergewisserung handeln.<sup>1023</sup> Mahnungen und Appelle an das Du würden zu Selbstaufforderungen, Verheißungen zu Selbstvergewisserungen und der gesamte Text letztlich zu einem Glaubensbekenntnis.

### 3.3. Akrostichie

Psalm 37 gesellt sich im masoretischen Psalter unter insgesamt acht alphabetische Akrosticha<sup>1024</sup>, wovon sich vier im ersten (Ps 9/10; 25; 34; 37) und vier im letzten Psalmenbuch (Ps 111; 112; 119; 145) befinden.<sup>1025</sup> Inhaltlich bestehen unter den

---

<sup>1022</sup> Zum leidenschaftlichen Ringen vgl. auch in Kap. II.3., Strophe 7, 8 und 9, sowie KRAUS 1978a, 440: „Die ‚Bösen‘ entziehen sich der Herrschaft Gottes und widerstreben seinem Willen. Das Sich-Ereiferen des Frommen ist also nicht einfach ‚moralische Entrüstung‘, sondern ein leidenschaftliches Fragen nach der lebendigen Wirklichkeit Jahwes, nach der Kraft seiner Herrschaft in dieser Welt“. Am Anfang tritt das Ringen in Psalm 37 stark hervor, ist jedoch aber durchgehend getragen vom unzerbrechlichen Gottvertrauen.

<sup>1023</sup> Dies würde sich auch in das Bild der Funktion des Psalters als Buch fügen als eine ursprünglich aus einzelnen Gebeten bestehende Zusammenstellung verschiedener Texte zu einem „Lernbuch“ (vgl. dazu REINDL 1981, 341f, oder ZENGER 2005, 47) und ebenso für eine Spätdatierung des Psalms vor dem Hintergrund der allgemein religionsgeschichtlichen Entwicklungen sprechen.

<sup>1024</sup> Im Fokus stehen hier ausschließlich die alphabetischen Akrosticha, wie es auch Psalm 37 ist. S. für darüber hinausgehende nicht-alphabetische Akrosticha beispielhaft SEYBOLD 2001; 2010; FREEDMAN 1986.

<sup>1025</sup> Weitere Akrosticha der Hebräischen Bibel über den Psalter hinaus finden sich in Nah 1,2–8; Prov 31,10–31 und Threni 1–4. Zum Problem einer möglicherweise noch nicht immer gänzlich festgelegten Reihenfolge des hebräischen Alphabets und dem Abbild dessen in verschiedenen Akrosticha, s. BRUG 1990, 287–291. Psalm 37 folgt jedoch der alphabetischen Reihenfolge, wie sie sich im hebräischen Alphabet durchgesetzt hat.

Akrostichie ist kein rein alttestamentliches Phänomen, sondern ist auch in seiner altorientalischen Umwelt festzumachen; s. dazu z.B. BRUG 1990; ESHEL / STRUGNELL 2000; HESS 2006; TAPPY et al. 2006.

Außer des Akrostichons und ihrer Verteilung auf das erste und letzte Psalmenbuch sind die entsprechenden Texte nicht etwa durch ein gleiches Thema (z.B. Klage, Bitte oder Lob) o.Ä. geeint;

Akrosticha einige Nähen.<sup>1026</sup> Darunter sind ausschließlich die Akrosticha der Psalmen 111, 112 und 119 vollständig. Den Psalmen 9/10; 25; 34; 37 und 145 fehlt in ihrer alphabetischen Ordnung dagegen mindestens ein Buchstabe; darüber hinaus enthalten die Psalmen 25 und 34 einen zusätzlichen, der alphabetischen Ordnung gegenläufigen, Schlussvers. In Psalm 37 finden sich pro Buchstabe in der Regel zwei Verse, wovon der erste der akrostichischen Reihenfolge folgt und der zweite, bis auf vier Ausnahmen, mit einem beliebigen Buchstaben eröffnet,<sup>1027</sup> in den Buchstabenstrophen ו, פ (und „פ“) beginnt der Folgevers mit dem Buchstaben des akrostichischen Leitverses. Die ט-Strophe verfügt zwar lediglich über einen Leitvers (ohne Folgevers, wie auch die Buchstaben ט und ק), es fällt jedoch auf, dass die fünf letzten der insgesamt zehn Wörter der Strophe, wie auch das erste, mit dem akrostichischen Buchstaben des Verses beginnen. Die akrostichische Reihenfolge lässt in Psalm 37 den Buchstaben *Ajin* vermissen; ebenso ist dem Buchstaben *Taw* ein *Waw* vorgeschaltet, das nicht zwingend zu eliminieren sein muss.<sup>1028</sup> Vor dem Hintergrund, dass nur drei der alphabetischen Akrosticha im Psalter vollständig sind – keines davon im ersten Psalmenbuch –, ist Psalm 37 dementsprechend mit seinen Unregelmäßigkeiten der fehlenden Buchstabenstrophe *Ajin* und des entstellten *Taw*-Verses nicht alleine.<sup>1029</sup>

Als Erklärung für das Stilmittel des alphabetischen Akrostichons war lange Zeit eine mnemotechnisch-akustische Deutung prominent, nach der das Akrostichon Stütze für das Gedächtnis beim Auswendiglernen oder Rezitieren sei. Davon wird jedoch immer weiter abgerückt. Auch eine pädagogische Interpretation, nach der das Akrostichon beispielsweise als Schreibübung im Schulunterricht gedient habe,

---

vgl. BRUG 1990, 291; ferner FREEDMAN 1972, 386. Es handelt sich bei dem Stilmittel des Akrostichons nicht um ein ausschließlich weisheitliches Stilmittel. Jedoch ist aber die Nähe zu weisheitlichen Traditionen nicht zu verleugnen, da in vielen Texten wie in Ps 37 – so auch in den Psalmen 34; 111; 112; 119 – zumindest weisheitliche Einflüsse zu vernehmen sind, vgl. ASSIS 2007, 720

<sup>1026</sup> S. dazu die Tabelle in Kap. III.1.3.

<sup>1027</sup> Dieses Schema findet sich auch in Psalm 9/10 und Threni 4; vgl. auch MUNCH 1936, 703; FREEDMAN 1999, 13.

<sup>1028</sup> S. dazu in Kap. I.2. Anm. lxix und Kap. III.3.4.3.

<sup>1029</sup> Häufig werden Versuche unternommen, solche fehlenden Buchstaben auszugleichen, doch scheint es für akrostichische Lücken bewusste Gründe zu geben, s. dazu Kap. III.3.4.

wird erwogen.<sup>1030</sup> Für Psalm 37 mögen diese Erklärungsmuster zunächst überzeugend klingen vor dem Hintergrund der häufigen Klassifizierung des Psalms als Lehrpsalm, doch greift dies zu kurz. Weder kann Psalm 37 als klassische Lehrdichtung gelten, wie zuvor ausgeführt wurde, noch ist die akustisch-mnemotechnische Funktion überzeugend.<sup>1031</sup> In der Forschung wird davon ohnehin weiter abgerückt und das Akrostichon zunehmend mehr „als systematisches Gliederungsschema für einen organischen Sinnzusammenhang in schriftlicher Darstellung“ bewertet oder als Stilmittel „um Sachverhalte im Sinne eines Kompendiums oder einer Summa literarisch darzustellen“.<sup>1032</sup> Dementsprechend ist auch davon auszugehen, dass alphabetische Akrosticha schon aufgrund ihrer alphabetischen Struktur, aber auch durch eine scheinbar gezielte metrische Gleichmäßigkeit als geschlossenes Ganzes in hohem Maße kunstvoll durchkomponiert wurden.<sup>1033</sup>

Diese Einschätzung von alphabetischen Akrosticha wird auch auf Psalm 37 zutreffen. Jedoch wird sich im nächsten Kapitel zeigen, dass der Einsatz des Stilmittels hier über einen rein literarischen Zweck hinauszugehen scheint und deutlich weitere Dimensionen entfaltet als Ausgangspunkt für ein strukturelles System, das Form und Inhalt miteinander verknüpft, letzteren umso mehr unterstreicht und ihm an Tiefe verleiht, was auf rein literarischer Ebene gar nicht möglich gewesen wäre. Dass durch Akrosticha „Einbussen an Stil und Sinn“ entstehen,<sup>1034</sup> wird vor diesem

---

<sup>1030</sup> Vgl. SEYBOLD 2010, 245f. Spätestens bei Ps 119 mit seinen insgesamt 176 Versen ist zumindest erstere Erklärung nicht mehr haltbar. Für eine Zusammenfassung dieser und weiterer Erklärungsversuche s. KOENEN 2007 oder VAN DER SPUY 2008, 515–519.

<sup>1031</sup> Noch weniger überzeugend wird dieser Erklärungsweg durch das Buchstaben- und Zahlensystem, das in Psalm 37 enthalten zu sein scheint und das sich am Akrostichon entfaltet; s. dazu Kap. III.3.4.

<sup>1032</sup> SEYBOLD 2001, 172; 2010, 246; weiterhin BERLIN 1985, 18; BRUG 1990, 291f; SPIECKERMANN 2003, 146; ASSIS 2007, 714; HOSSFELD / ZENGER 2008, 217; van DER SPUY 2008, 516f; LEMMELIJN et al. 2013, 138f; RUIZ 2015, 21. Dennoch wird den alphabetischen Akrosticha aufgrund der Konzentration auf die äußere Form in der Forschung häufig der Vorwurf gemacht, dass der sprachliche Stil sowie der Inhalt darunter zu leiden habe; vgl. u.a. SEYBOLD 2001, 173. Über die inhaltliche Konsistenz mag sich streiten lassen; gut möglich ist es dagegen, dass Einbußen im sprachlichen Stil weniger allein auf die äußere Form des Akrostichons (so. z.B. FREEDMAN 1972, 367; KRAUS 1978a, 218; LEVIN 1993, 370f), sondern vielmehr auf das jeweilige gesamte System von Zahlen und Buchstaben, für das – wie sich zeigen wird – das Akrostichon nur den Ausgangspunkt stellt, zurückzuführen sind.

<sup>1033</sup> Vgl. dazu LÖHR 1905, 186–190, und FREEDMAN 1972.

<sup>1034</sup> SEYBOLD 2001, 173; s. auch WEISER 1966, 212, oder Anm. 1032. Vgl. auch MUNCH 1936, 704: „Die alphabetische Akrostichie ist verschieden beurteilt worden. Meistens ist sie wohl als eine ziemlich wertlose Kunstform angesehen, eine Affektation der späteren gelehrten Psalmendichter, die mehr auf eine imponierende Form und einen stilistischen Effekt als auf den Inhalt Wert legten“.

Hintergrund künftig deutlich in Frage gestellt werden müssen – es scheint, dass gerade das Gegenteil der Fall ist.

#### 3.4. Buchstaben- und Zahlensymbolik in Psalm 37

Angesichts der vorangehenden Ausführungen spricht vieles dafür, dass es sich bei Psalm 37 um einen bis ins Letzte durchdachten und durchkomponierten Text handelt. Nicht nur auf der Wortebene ist dies der Fall, wie es in der Strophenkommentierung und der Auswertung des Konkordanzbefunds gezeigt wurde, sondern auch auf sprachlicher und erzählerischer Ebene, worauf unmittelbar vorangehend verwiesen wurde. Der Psalm lässt sich im Wesentlichen auf zwei Ebenen aufteilen: eine inhaltliche, das heißt die Wortebene und zu Teilen auch Sprachebene, und eine formale. Gerade das soeben untersuchte alphabetische Akrostichon ist das auffälligste formale Merkmal des Psalms. Es scheint hier jedoch keinem formalen Selbstzweck zu dienen, sondern zugleich das auffälligste und äußere Merkmal eines mehrschichtigen Systems von Buchstaben und Zahlen zu sein, das dem Anschein nach mit dem Inhalt des Psalms verschränkt ist und Thema dieses Abschnitts sein wird.<sup>1035</sup> Psalm 37 stellt mit einem solchen System allein *kein* Unikum dar, da davon auszugehen ist, dass die meisten – wenn nicht sogar alle – anderen akrostichischen Psalmen ebenfalls mehrschichtige Systeme aus Buchstaben und Zahlen

---

<sup>1035</sup> Es scheint im altorientalischen Vergleich für das Stilmittel des Akrostichons ein organischer Zusammenhang mit Zahlen zu bestehen; vgl. dazu BRUG 1990, 294–299.

enthalten,<sup>1036</sup> die auch dort den Inhalt des jeweiligen Psalms auf struktureller Ebene wiederzugeben scheinen.<sup>1037</sup>

Die im Folgenden verwendete und auch auf andere akrostichische Psalmen anwendbare Methode der buchstaben- und zahlensystemischen Analyse bedient sich im Wesentlichen der Grundrechenarten, der mit den Buchstaben verknüpften Zahlenwerte, berücksichtigt die alphabetische Reihenfolge, die Stellung einzelner Buchstaben im Alphabet, die Häufigkeit von Buchstaben, Wörtern und deren Belege und beurteilt diese mithilfe nichtparametrischer Statistik.<sup>1038</sup> Grundlage für dieses System ist der Masoretische Text, wie er in der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* überliefert ist, einschließlich der marginalen Änderungen, die sich in Kap. I ergeben haben, sodass der auch hier zu Grunde gelegte Text wie folgt aussieht:<sup>1039</sup>

לדוד	(1)	
אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה:		א
כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון:	(2)	

---

<sup>1036</sup> S. BENUN 2006 für die Akrosticha des ersten Psalmenbuchs, insb. 15–23 zu Psalm 37. Wesentliche Aspekte und Ergebnisse der folgenden buchstaben- und zahlensystemischen Analyse finden sich so auch dort. S. ferner auch LABUSCHAGNE 2008, der sehr schematisch im Sinne seiner übergreifenden „logotechnischen Analyse“ vorgeht, statt sich dezidiert von den „Systemschlüsseln“ leiten zu lassen, die der Text selbst vorgibt (z.B. fehlender ץ-Vers). Die Ergebnisse sind daher anders gewichtet, stehen jedoch in keinem Widerspruch zu den hiesigen; einige Textbeobachtungen finden sich dementsprechend hier wie dort. SCORALIK 1997 macht sehr ähnliche Beobachtungen für das Akrostichon Psalm 111. SCHIMMELPFENNIG 2019 zu den akrostichischen Psalmen 9/10 und 145 sowie möglichen Wechselbeziehungen zwischen Einzelsystemen unterschiedlicher Psalmen. LABUSCHAGNE 2000, 12–18, zu den Akrosticha in der Hebräischen Bibel, und 2016, wo er sogar weit über den Psalter hinaus Zahlensysteme sieht. Auf eine Reihe weiterer Einzelstudien wie beispielsweise BAZAK 1988 zu Psalm 92; SIBINGA 1988 zu Psalm 46; LABUSCHAGNE 2009 zu einer Reihe von Psalmen und grundsätzlich LABUSCHAGNE 2019, 2: „The structuring numbers speak a language of their own and tell their story in their own way. By virtue of number symbolism, the texts contain a latent message hidden in the fabric of the text, which can only be unlocked by the reader who is familiar with such techniques or who knows how to look for these devices and find them.“; KNOHL 2012 zu Dtn 32; 33; Ex 15; Ps 92 ist zu verweisen. ZENGER 2005, 59, weist auf die zahlensymbolische Bedeutung der Zahl 8 in Psalm 119 hin.

<sup>1037</sup> Möglicherweise ist sogar von übergreifenden Systemen auszugehen, die einige Einzelsysteme verschiedener Akrosticha – evtl. nicht nur des Psalters – miteinander verbinden; vgl. BENUN 2006, 22f, und SCHIMMELPFENNIG 2019, 183f.

<sup>1038</sup> Vgl. dazu SCHIMMELPFENNIG 2019, wo eine methodische Einführung sowie ein methodischer Ausblick zu finden sind. Vgl. außerdem insb. BENUN 2006.

<sup>1039</sup> Der im MT überlieferte Text scheint, wie in Kap. I gezeigt wurde, in einem überaus guten Überlieferungszustand zu sein. Varianten und Verbesserungsvorschläge liegen quantitativ wenig vor und sind qualitativ eher vage und unsicher; zu semantischen Änderungen führen sie, sofern ihnen Folge geleistet würde, nicht. Auch das hier vorgeführte Buchstaben- und Zahlensystem bliebe von Einzelentscheidungen kaum bis gar nicht beeinflusst. Der Text ist im Folgenden ohne den *Maqef* – und etwaige andere spätere, masoretische Notationen – abgedruckt, da im hier ausgeführten Buchstaben- und Zahlensystem jedes Wort für sich zählt.

- ב (3) בטח ביהוה ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה:  
 (4) והתענג על יהוה ויתן לך משאלת לבך:  
 ג (5) גול על יהוה דרכך ובטח עליו והוא יעשה:  
 (6) והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים:  
 ד (7) דום ליהוה והתחולל לו אל תתחר במצליח דרכו באיש עשה מזמות:  
 ה (8) הרף מאף ועזב חמה אל תתחר אך להרע:  
 (9) כי מרעים יכרתון וקוי יהוה המה יירשו ארץ:  
 ו (10) ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו:  
 (11) וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום:  
 ז (12) זמם רשע לצדיק וחרק עליו שניו:  
 (13) אדני ישחק לו כי ראה כי יבא יומו:  
 ח (14) חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוה ישרי דרך:  
 (15) חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה:  
 ט (16) טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבים:  
 (17) כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים יהוה:  
 י (18) יודע יהוה ימי תמימם ונחלתם לעולם תהיה:  
 (19) ולא יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו:  
 כ (20) כי רשעים יאבדו ואיבי יהוה כיקר כרים כלו כעשן כלו:  
 ל (21) לזה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן:  
 (22) כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו יכרתו:  
 מ (23) מיהוה מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ:  
 (24) כי יפל לא יוטל כי יהוה סומך ידו:  
 נ (25) נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם:  
 (26) כל היום חונן ומלוה וזרעו לברכה:  
 ס (27) סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם:  
 (28) כי יהוה אהב משפט ולא יעזב את חסידיו לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת:  
 (ע) (29) צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה:  
 פ (30) פי צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט:  
 (31) תורת אלהיו בלבו ולא תמעד אשריו:  
 צ (32) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו:  
 (33) יהוה לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו:  
 ק (34) קוה אל יהוה ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה:

- 7 (35) ראיתי רשע עריץ ומתעלה כארז הרענן:  
 (36) ואעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא:  
 ש (37) שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום:  
 (38) ופשעים נשמדו יהדו אחרית רשעים נכרתה:  
 ת (39) ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה:  
 (40) ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם כי חסו בו:

### 3.4.1. Sprachliche Beobachtungen und Auffälligkeiten im Hinblick auf ein mögliches System von Buchstaben und Zahlen

Gerade der Konkordanzbefund macht darauf aufmerksam, dass Psalm 37 einen sehr kreativen und eigenen Umgang mit seiner Tradition beziehungsweise mit der Sprach- und Gedankenwelt, in der er steht und die ihn umgibt, pflegt. Auch die Anmerkungen zur Übersetzung zeigten, dass Psalm 37 häufig auf weniger geläufiges Vokabular zurückzugreifen scheint. Auffällig ist, dass sich kaum ein direktes Zitat findet und selbst an den wenigen Stellen, wo dies der Fall ist, einzelne Wörter abgeändert zu sein scheinen. Dies könnte entweder allein mit dem eigenen theologischen Profil des Psalms oder darüber hinausgehend auch im Sinne eines Systems von Zahlen und Buchstaben, für das bestimmte Buchstaben oder eine bestimmte Anzahl an Wörtern benötigt werden, begründet sein: Psalm 37 steigt in V. 1 beispielsweise mit einem nahezu wortwörtlichen Zitat von Prov 24,19 ein, bei dem der einzige Unterschied darin liegt, dass Prov 24,19 die Chiffre רשעים („Frevler“) verwendet und Ps 37,1 mit בעשי עולה („Übeltäter“) ein Synonym dafür.<sup>1040</sup> Auffällig sind auch scheinbare Kurz- oder Langformen von Vergleichsstellen wie zwischen Ps 37,4 und Ps 20,5f, Ps 37,6 und Hos 6,5, Ps 37,23 und Prov 16,7a.9b, Ps 37,24 und Ps 145,14 oder Ps 37,39f und Nah 1,7.

Ebenso auffällig ist es, dass der Psalm an einigen Stellen auf sprachlich eher seltenere oder unerwartete Formen (wie sie z.B. auch Unterschiede von Plene- und

<sup>1040</sup> Dieser auffällige Unterschied könnte beispielsweise sowohl mit der Wortanzahl sowie mit der Beleganzahl des Buchstaben *Ajin* in Zusammenhang stehen, die für den Psalm wichtig zu sein scheint, wie unten in 3.5.3. ausgeführt wird.

Defektivschreibungen mit sich bringen)<sup>1041</sup> zurückzugreifen scheint. Manche Formen wie תשועה (V. 39), als eine Strophe eröffnendes Wort, lassen sich dabei vielleicht noch recht einfach mit der akrostichischen Struktur erklären,<sup>1042</sup> bei anderen fällt jedoch eine Erklärung schwerer. Solche Auffälligkeiten bis hin zu „inkorrekte[r] Orthografie“<sup>1043</sup> könnten Indizien für ein solches, bewusst konstruiertes System sein. Exemplarisch seien גול (V. 5)<sup>1044</sup>, דום (V. 7)<sup>1045</sup>, רעבון (V. 19)<sup>1046</sup> oder מעוזם (V. 39)<sup>1047</sup> genannt; aber auch Phänomene wie der Unterschied von בטה ביהוה (V. 3) und בטה עליו (V. 5), vor dem Hintergrund dessen, dass der Psalm in seiner gezielten Redundanz an anderen Stellen gerne auf exakt gleiche Formulierungen zurückgreift; גול על statt dem üblicheren אל גול (V. 5)<sup>1048</sup>; חיל III (Hitp.; V. 7), das in diesem Stamm nur in Psalm 37 belegt ist<sup>1049</sup>, oder המה (V. 9), das „dem Versmaß nach [für] überflüssig“<sup>1050</sup> erklärt wird.

Es lässt sich natürlich nicht beweisen, ob solche sprachlichen Auffälligkeiten, Besonderheiten und Unterschiede im Vergleich mit semantisch vergleichbaren Texten letztlich ein Nebenprodukt eines Systems von Buchstaben und Zahlen sind; ausschließen lässt es sich jedoch ebenso wenig. Genauso verhält es sich mit weiteren Besonderheiten auf der Ebene der sprachlichen Gestaltung wie dem fehlenden Buchstaben *Ajin* in der akrostichischen Reihenfolge, dem Vorkommen von Kurz- und Langstrophen sowie von Trikola, die das sonst relativ geschlossene Muster von

<sup>1041</sup> Vgl. auch DE WETTE 1856, 229, leider jedoch ohne weitere Erklärung: „Auch die häufige scriptio plena in Fällen, wo diese sonst ganz ungewöhnlich ist, verdient Beachtung“.

<sup>1042</sup> Vgl. GOLDINGAY 2006, 528 (V. 27).533, der zur Form תשועה zurecht bemerkt, dass das Wort im Psalm bisher sonst nicht belegt war und dies bei dem Netz von Wiederaufnahmen und Wiederholungen eher ungewöhnlich ist.

<sup>1043</sup> DUHM 1899, 105, für גל (V. 5).

<sup>1044</sup> GUNKEL 1986, 157, bemerkt, גול sei eine „ungenauere Schreibung für גל“; der Unterschied liegt zwischen einer Plene- statt einer Defektivschreibung; ebenso BAETHGEN 1892, 105; DUHM 1899, 105.

<sup>1045</sup> Wie auch schon bei גול bemerkt GUNKEL 1986, 157, דום sei eine „ungenauere Schreibung für דם“; unterschieden ist hier ebenfalls die Plene- von der Defektivschreibung; ebenso BAETHGEN 1892, 105; DUHM 1899, 106.

<sup>1046</sup> Nach SEIDL 1993, 556, handelt es sich bei dieser ohnehin seltenen Form um eine ältere Sprachform, was zum sonst verhältnismäßig jung wirkenden Psalm wenig stimmig erscheint.

<sup>1047</sup> DE WETTE 1856, 236, liest hier mit מעוזם defektiv statt plene.

<sup>1048</sup> Vgl. Kap. I.2., Anm. vi und vii.

<sup>1049</sup> Vgl. GESENIUS 18. Aufl.; BRIGGS / BRIGGS 1952, 333; GUNKEL 1986, 157, die daher eine Ableitung von יחל III vorschlagen.

<sup>1050</sup> GUNKEL 1986, 157.

je zwei sich aneinanderreihenden Bikola innerhalb einer Strophe durchbrechen. Auf diese Dinge wird im Folgenden zurückzukommen sein.

### 3.4.2. Die äußere Form des Psalms als systemischer Grundpfeiler:

#### *Akrostichon, Kurz- und Langstrophen*

Das wohl auffälligste äußere Strukturelement des Psalms ist das alphabetische Akrostichon, wobei die sekundäre<sup>1051</sup> Überschrift des Psalms, לָדָר, nicht Teil des Akrostichons ist, sodass ihr im vorgestellten Buchstaben- und Zahlensystem entsprechend keine Rolle zukommt.<sup>1052</sup> Durch das Akrostichon wird der Psalm in Buchstabenstrophen geteilt, wobei jeweils der erste Buchstabe einer Strophe das hebräische Alphabet von *Alef* bis *Taw* abbildet. Die einzelnen Strophen bestehen zumeist aus zwei aufeinanderfolgenden Bikola. Dabei steht an erster Stelle ein der alphabetischen Reihenfolge folgender Leitvers, gefolgt von einem nicht zwingend alphabetischen Folgevers.<sup>1053</sup>

In diesem Akrostichon fehlt allerdings der Buchstabe *Ajin*, sodass lediglich 21 Buchstaben des aus insgesamt 22 Buchstaben bestehenden hebräischen Alphabets vertreten sind.<sup>1054</sup> Das Fehlen des Buchstabens *Ajin* wird sich in der folgenden Ausführung als Fundament des besagten Buchstaben- und Zahlensystems erweisen.<sup>1055</sup> Darüber hinaus sind sowohl Langstrophen (π und ρ) sowie Kurzstrophen, die nur aus dem alphabetischen Leitvers bestehen (ρ, ς, γ), zu finden.

---

<sup>1051</sup> Vgl. Kap. I.2., Anm. i.

<sup>1052</sup> Dies verhält sich ebenso in anderen akrostichischen Psalmen, die ein Buchstaben- und Zahlensystem enthalten; vgl. dazu auch SCHIMMELPFENNIG 2019, 165.177.

<sup>1053</sup> Die sekundäre Verseinteilung im Psalm entspricht aufgrund der Syntax den jeweiligen Strophen, die aus Leitversen und Folgeversen bestehen. Der Einfachheit halber wird dementsprechend der Versbegriff übernommen.

<sup>1054</sup> Das (bewusste) Auslassen der Strophe und die folglich Reduktion der belegten Buchstaben von 22 auf 21 innerhalb des Akrostichons ist möglicherweise auch im Pescher 4Q171 erkannt worden; vgl. KEENER 2012, 96f, mit Bezug auf BENUN 2006.

<sup>1055</sup> Ausschließlich die akrostichischen Psalmen 111, 112 und 119 sind innerhalb des MT-Psalters vollständig; den akrostichischen Psalmen 9f, 25, 34 und 145 fehlen mindestens ein oder sogar mehrere Buchstaben in ihrer akrostichischen Struktur, die Psalmen 25 und 34 weisen darüber hinaus einen zusätzlichen, der alphabetischen Ordnung gegenläufigen Schlussvers auf. Auch dort nehmen diese Unregelmäßigkeiten eine Rolle in Systemen aus Buchstaben und Zahlen wahr; vgl. für die Psalmen 9f, 25 und 34 BENUN 2006, für Psalm 111 SCORALIK 1997 sowie für die Psalmen 9f und 145 SCHIMMELPFENNIG 2019.

Wie bereits in Kap. I ausgeführt wurde, werden in der Forschung immer wieder Versuche unternommen, den vermeintlich fehlenden Strophenanfang zu rekonstruieren sowie die Verslängen zugunsten einer einheitlich durchgehenden poetischen Struktur von jeweils zwei Bikola pro Buchstabe in der Regel durch Versumstellung oder Verstrennung anzugleichen.<sup>1056</sup> Diese Versuche haben sich jedoch als nicht überzeugend erwiesen.

Grundsätzlich muss bei vermeintlichen Uneinheitlichkeiten oder Einheitlichkeiten darauf geachtet werden, inwieweit diese sich lediglich aus dem Druckbild ergeben oder von diesem Druckbild unabhängig aus dem reinen Text heraus begründet werden können. Das gewöhnliche Druckbild mit einem Bikolon pro Zeile verleitet gerade dazu, ihn wie oben genannt, als uneinheitlich und angleichungs- beziehungsweise korrekturbedürftig anzusehen. Wird dagegen der Psalm mit einer Buchstabenstrophe pro Zeile dargestellt, so werden Regelmäßigkeiten sichtbar, wie zum Beispiel der Befund, dass genau an den Stellen, an denen die Regelmäßigkeit von zwei Bikola pro Strophe gebrochen wird, sich stattdessen Trikola finden lassen (VV. 7.20.34).<sup>1057</sup> Zwei weitere Trikola sind ebenfalls an besonderen Stellen, in den Strophen  $\vartheta$  (V. 27) und  $\eta$  (V. 40), zu finden. V. 27 bildet den ersten Teil der Strophe, die der fehlenden *Ajin*-Strophe vorangeht und könnte möglicherweise Marker für diese Auslassung sein. V. 40 ist der Leitvers der letzten Strophe des Psalms, deren akrostichischer Anfangsbuchstabe möglicherweise ebenfalls bewusst durch eine vorgeschaltete Kopula verstellt ist, und könnte als solcher mit seiner abweichenden poetischen Struktur auf das Ende des Akrostichons – und gegebenenfalls die erneute akrostichische Abweichung – aufmerksam machen.

---

<sup>1056</sup> Entschieden dagegen FREEDMAN 1999, 13f, der darin ebenfalls Regelmäßigkeiten sieht. S. dazu auch die Anmerkungen zur Übersetzung in Kap. I; verwiesen sei stellvertretend für solche Umstellungen nochmals auf BRIGGS/BRIGGS 1952, 324f oder SEYBOLD 1997, 154f; anders dagegen DE WETTE 1856, 229.235 Anm. zu V. 28, der das Vorhandensein von Kurz- und Langstrophen akzeptiert. Die  $\vartheta$ -Strophe fehlt seines Erachtens, sodass er zur  $\vartheta$ -Strophe die VV. 27–29 zählt. Ähnlich auch BEATHGEN 1892, 104, der den Beginn der  $\vartheta$ -Strophe mit der LXX rekonstruiert, die Kurzstrophen aber ebenfalls hinnimmt. Auch die Ausführungen in Kap. I haben gezeigt, dass es wenig bis keinen Anhalt für solche Umstellungen und Anpassungen gibt. RUIZ 2009, 147, bemerkt zur  $\eta$ -Strophe immerhin im semantischen Sinn wenn nicht als Gliederungselement, dass die Kurzstrophen ein Mittel seien, um Aufmerksamkeit zu erregen. Zum möglichen Strukturelement der fehlenden  $\vartheta$ -Strophe ist zudem zu sagen, dass gelegentlich auch die Vertauschung gerade der Buchstaben *Ajin* und *Peh* (s. dazu Anm. 1025) als Element gewertet wird, dem Inhalt auf struktureller Ebene Ausdruck zu verleihen; s. z.B. HEATER 1992, 313–315.

<sup>1057</sup> S. dazu die entsprechenden Strophen in Kap. I.2. und II.3.

Der Psalm scheint dementsprechend über ein ihm eigenes Struktursystem zu verfügen. Dieses widerspricht als solches zwar an manchen Stellen den rekonstruierten, gleichförmigen Systemen, ist jedoch eben nicht als unregelmäßig oder gestört zu interpretieren und bedarf folglich auch keiner Korrektur, mit der Fehler, die im Überlieferungsprozess vermutet werden, berichtigt werden sollen, zumal sich solche Fehler überlieferungsgeschichtlich ohnehin nicht belegen lassen.

Vermeintliche Unregelmäßigkeiten könnten bei unbefangener Betrachtung als regelmäßig und sogar einem gliedernden, betonenden und/oder strukturgebenden Zweck dienlich erkannt werden. Dazu wird der Psalm nun wie folgt mit einer Buchstabenstrophe pro Zeile dargestellt:

- (1) אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה (2) כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון  
 (3) בטח ביהוה ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה (4) והתענג על יהוה ויתן לך משאלת לבך  
 (5) גול על יהוה דרכך ובטח עליו והוא יעשה (6) והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים  
 (7) דום ליהוה והתחולל לו אל תתחר במצליח דרכו באיש עשה מזמות  
 (8) הרף מאף ועזב חמה אל תתחר אך להרע (9) כי מרעים יכרתון וקוי יהוה המה יירשו ארץ  
 (10) ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו (11) וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום  
 (12) זמם רשע לצדיק וחרק עליו שניו (13) אדני ישחק לו כי ראה כי יבא יומו  
 (14) חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוה ישרי דרך (15) חרבם תבוא בלבם וקשותם תשברנה  
 (16) טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבים (17) כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים יהוה  
 (18) יודע יהוה ימי תמימם ונחלתם לעולם תהיה (19) ולא יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו  
 (20) כי רשעים יאבדו ואיבי יהוה כיקר כרים כלו כעשן כלו  
 (21) ליהוה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן (22) כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו יכרתו  
 (23) מיהוה מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ (24) כי יפל לא יטל כי יהוה סומך ידו  
 (25) בער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם (26) כל היום חונן ומלוה וזרעו לברכה  
 (27) סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם (28) כי יהוה אהב משפט ולא יעזב את חסידיו לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת  
 (29) צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה  
 (30) פי צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט (31) תורת אלהיו בלבו ולא תמעד אשריו  
 (32) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו (33) יהוה לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו  
 (34) קוה אל יהוה ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה  
 (35) ראיתי רשע עריץ ומתעלה כאזר הרענן (36) ואעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא  
 (37) שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום (38) ופשעים נשמדו יחדו אחרית רשעים נכרתה  
 (39) ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה (40) ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם כי חסו בו

Die 7-, die 3- und die 2-Strophe fallen aufgrund ihrer Kürze auf (s.u. durch Spalten hervorgehoben). Die 7-Strophe stellt entsprechend dem Alphabet die 4. von oben und die 2-Strophe die 4. von unten dar,<sup>1058</sup> ähnliches lässt sich bei den Langstrophen ה und ט ausmachen, die die 8. Strophe von oben wie auch von unten sind. Durch

<sup>1058</sup> So auch BENUN 2006, 16.

das Fehlen des Buchstabens *Ajin* in der alphabetischen Struktur des Psalms sind nur 21 der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets belegt. Damit markiert der Buchstabe *Kaf* an seiner elften Stelle im Alphabet in Psalm 37 exakt die buchstabenmäßige Mitte des Psalms.<sup>1059</sup> Durch die Kurzstrophen werden die im Akrostichon belegten Buchstaben mitsamt ihren zugehörigen Strophen wie folgt symmetrisch um die Achse der  $\kappa$ -Strophe verteilt: 3 | 1 | 6 | 1 | 6 | 1 | 3 (s.u. Spalte i).<sup>1060</sup>

Werden die Wortanzahlen innerhalb dieser Verteilung betrachtet, so ist festzustellen, dass auch diese symmetrisch angelegt ist (s.u. Spalte ii): Die Strophen, die die Buchstaben  $\aleph$  bis  $\lambda$  und  $\tau$  bis  $\eta$  umfassen, zählen jeweils 42 beziehungsweise 41 Wörter. Die beiden Kurzstrophen  $\gamma$  und  $\zeta$  bestehen jeweils aus 11 Wörtern.<sup>1061</sup> Die darauf folgenden größten Blöcke,  $\eta$  bis  $\iota$  und  $\beth$  bis  $\varkappa$  – allerdings ohne V. 29, der die *Ajin*-Strophe enthalten müsste; diese „Buchstaben“strophe befindet sich bewusst außerhalb der Zählung, weil er aus der akrostichischen Struktur hinausfällt<sup>1062</sup> – zählen jeweils 88 Buchstaben. Ebenfalls ergibt innerhalb dieser beiden größeren, innenliegenden Teile die Summe der Wörter der Leitverse getrennt von den Folgeversen, oder aber die Summe der Wörter der Folgeverse 88 (s.u. Spalte iii).<sup>1063</sup> Die Achsenstrophe  $\kappa$  zählt 10 Wörter und liegt damit nahe an den beiden anderen Kurzstrophen.

---

<sup>1059</sup> Der Vers nimmt nicht nur unter den Buchstabenstrophen die Mittelstellung ein, sondern enthält auch wortmäßig mit dem ersten  $\kappa\lambda$  („sie verschwinden“) mit 148 vorangehenden und 148 folgenden Wörtern die Mitte des Psalms; es mag nicht zufällig sein, dass dieses Zentrum umgeben ist von insgesamt vier Wörtern (zwei davor und zwei danach), die mit dem gleichen Buchstaben anfangen, wie  $\kappa\lambda$  selbst, was auch akrostichischer Strophenbuchstabe ist, um eben die Mitte deutlich zu markieren; vgl. auch BENUN 2006, 27 Anm. 50; ferner LABUSCHAGNE 2008, 6, oder HENGSTENBERG 1843, 267, der in der Psalmstruktur sogar auch eine Siebenzahl entdeckt, dies aber nicht weiter ausführt; auch die Zahl 44 spielt dort eine Rolle. Eine grundsätzliche Halbierung von alphabetischen Akrosticha nach der  $\kappa$ -Strophe vermuten ESHEL / STRUGNELL 2000, 456f; ferner HEATER 1992, 306. Vgl. auch KEENER 2012, 97f, der diesen Befund der durch die fehlende *Ajin*-Strophe erzeugte buchstabenmäßigen Mitte des Psalms in der *Kaf*-Strophe auch in Pescher 4Q171 erkennt.

<sup>1060</sup> So auch BENUN 2006, 16f.

<sup>1061</sup> So auch BENUN 2006, 16f, oder ferner LABUSCHAGNE 2008, 2–5.

<sup>1062</sup> Vgl. auch BENUN 2006, 16: „This verse [= V. 29] is out of place, not connected to any letter of the alphabet, but at the same time just happens to occur right where we expect the  $\varkappa$  verse. [...] The fact that the word counts line up so well without the  $\varkappa$  verse indicates that this verse is simply out of place.“ Neben dem Herausfallen aus der akrostichischen Struktur kann hier zusätzlich ein inhaltliches Argument angeführt werden, das zum Auslassen des Verses bei den Wortanzahlen berechtigt. Die 88 (mit der 8er-Reihe) symbolisiert im Psalm die eschatologische Zukunft, in der das *Ajin* (stellvertretend für die 7er-Reihe) mit ihrer zahlensymbolischen Bedeutung keinen Platz hat; s. auch weiter u.

<sup>1063</sup> So auch BENUN 2006, 17.

	iii	ii	i
אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון בטח ביהוה ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה והתענג על יהוה ויתן לך משאלת לבך גול על יהוה דרכך ובטח עליו והוא יעשה והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים		42	3
דום ליהוה והתחולל לו אל תתחר במצליח דרכו באיש עשה מזמות		11	1
הרף מאף ועזב חמה אל תתחר אך להרע   כי מרעים יכרתון וקוי יהוה חמה יירשו ארץ ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו   וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום	8  8 7  8		
זמם רשע לצדיק וחרק עליו שניו   אדני ישחק לו כי ראה כי יבא יומו חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוח ישרי דרך   חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה	8  6 5 11	88	6
טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבים   כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים יהוה יודע יהוה ימי תמימם ונחלתם לעולם תהיה   ולא יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו	7  6 7  7		
כי רשעים יאבדו ואיבי יהוה ביקר כרים כלו כעשן כלו		10	1
לוה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן   כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו יכרתו מיהוה מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ   כי יפל לא יוטל כי יהוה סומך ידו	6  7 8  6		
נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם   כל היום חונן ומלוה וזרעו לברכה סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם   כי יהוה אהב משפט ולא יעזב את חסידיו לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת	6 11 13  6	88	
צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה			
פי צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט   תורת אלהיו בלבבו ולא תמעד אשריו צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו   יהוה לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו	6  7 7  5		6
קוה אל יהוה ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה		11	1
ראיתי רשע עריץ ומתעלה כאור הרענן ואעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום ופשעים נשמדו יחדו אחרית רשעים נכרתה ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם כי חסו בו		41	3

↓  
88|88

Werden in einem nächsten Schritt die auf Leitverse und Folgeverse aufgeteilten Wortanzahlen rund um den כ-Vers betrachtet, fällt eine Art Ringkomposition auf. Die Leitverse der Buchstabenverse ז bis ט sind parallel um die כ-Strophe angelegt, von der aus die Leitverse mit den gleichen Wortanzahlen von 7 | 6 | 11 | 6 ausstrahlen (s.o. Spalte iii. oder u. Spalte iv).<sup>1064</sup> Wo der entscheidende Hinweis, um auf die geschilderte gleichmäßige Verteilung von Wortanzahlen im Psalm zu stoßen, die Kurzstrophen ט, כ und ק waren, deren erste und letzte dabei der 4. Buchstabe des Alphabets von vorne und der 4. von hinten, also jeweils  $\frac{1}{2} \cdot 8$ ,<sup>1065</sup> sind, bilden nun die Buchstabenstrophen eine weitere Einheit, die sich 4 Buchstaben vor und 4 Buchstaben hinter der כ-Strophe als der buchstabenmäßigen Mitte des Psalms befinden. Auch innerhalb dieser Ringkomposition ergeben die in Leitverse und Folgeverse aufgeteilten Wortanzahlen addiert wieder eine gemeinsame Zahl. Die

<sup>1064</sup> So auch BENUN 2006, 17.

<sup>1065</sup> Auch die Stellung der Langstrophen passt in dieses System, indem sie die 8. und 8.-letzte Strophe des Psalms bilden. Auch Rechenarten wie Multiplikation und Division sind durchaus in realistischer Weise für solche Systeme anzunehmen, da in der hellenistischen Mathematik, die – soviel sei vorwegzunehmen aus Kap. III.3.4.5. – vermutlich den Bildungshorizont für solche Zahlensysteme stellen wird, „Brüche nicht als Zahlen, sondern als Verhältnisse von Zahlen (also von natürlichen Zahlen) verstanden und so behandelt wurden“; vgl. WUSSING 2013, 156. Dies schließt die Multiplikation als Gegenrechnung zur Division und damit Gegenpol dazu bei der Bestimmung von solchen Verhältnissen mit ein.

Wortanzahl der Leitverse wie auch die der Folgeverse ergibt hier jeweils zusammen mit den 10 Wörtern der כ-Strophe 70 (s.u. Spalte iv).<sup>1066</sup>

	iv	iii	ii	i
אל תחר במרעים אל תקנא בעשי עולה כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון בטח ביהוה ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה והתענג על יהוה ויתן לך משאלת לבך גול על יהוה דרכך ובטח עליו והוא יעשה והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים יום ליהוה והתחולל לו אל תחרר במצליח דרכו באיש עשה מזמות	77		42	3
הרף מאף ועזב חמה אל תחרר אך להרע   כי מרעים יכרתון וקוי יהוה המה יירשו ארץ ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו   וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום זמם רשע לצדיק וחרק עליו שניו   אדני ישחק לו כי ראה כי יבא יומו חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם להפיל עני ואביון לטבוה ישרי דרך   חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבים   כי זרועות רשעים תשברנה וסומך צדיקים יהוה יודע יהוה ימי תמימם ונחלתם לעולם תהיה   ולא יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו	77	8  8 7  8	88	6
כי רשעים יאבדו ואיבי יהוה כיקר כרים כלו כעשן כלו לזה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן   כי מברכיו יירשו ארץ ומקלליו יכרתו מיהוה מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ   כי יפל לא יוטל כי יהוה סומך ידו נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם   כל היום חונן ומלוה וזרעו לברכה סור מרע ועשה טוב ושכן לעולם   כי יהוה אהב משפט ולא יעזב את חסידיו לעולם נשמרו זרע רשעים נכרת צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה	77	10	10	1
פי צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט   תורת אלהיו בלבו ולא תמעד אשיו צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו   יהוה לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו קוה אל יהוה ושמר דרכו וירוממך לרשת ארץ בהכרת רשעים תראה ראיתי רשע עריץ ומתעלה כאזר הרענן ואעבר והנה איננו ואבקשהו ולא נמצא שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום ופשעים נשמדו יחדו אחרית רשעים נכרתה ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה ויעזרם יהוה ויפלטם ויפלטם מרשעים וישיעם כי חסו בו	77	6  7 7  5	88	6
	77		11	1
			41	3
	↓ 70 70 (77)	↓ 88 88		

Bei nochmaliger Betrachtung der Ringkomposition der Buchstabenverse  $\text{ז}$  bis  $\text{י}$  und  $\text{ל}$  bis  $\text{ס}$  um die כ-Strophe fällt ein äußerer Rahmen durch die refrainartige Landverheißung ארץ יירשו auf. Sie findet sich sowohl im zweiten Bikolon der ו-Strophe (V. 11) als auch in der Strophe, die die ו-Strophe (V. 29) ersetzt. Die refrainartige Landverheißung durchzieht zwar den ganzen Psalm, doch steht sie nur an diesen beiden Stellen ohne die gleichzeitige Erwähnung der „Frevler“ in der Verseinheit. Stattdessen liegt der alleinige Fokus auf den „Gerechten“ (vgl. im Gegensatz dazu VV. 9.22.34). Außerdem nimmt sie an beiden Stellen die syntaktische Anfangsposition ein. In der Landverheißung in V. 11 ist das Subjekt auffälligerweise nicht צדיקים sondern das Synonym ענוים; der erste Buchstabe ist ein *Ajin* (abgesehen von der Kopula ו). In gewisser Weise findet sich durch die Verbindung zu V. 29 über den gemeinsam gebildeten Rahmen um die Ringkomposition das *Ajin*, das in der vermeintlichen ו-Strophe fehlt.<sup>1067</sup> V. 11 zählt insgesamt 7 Wörter, sodass sich –

<sup>1066</sup> So auch BENUN 2006, 17.

<sup>1067</sup> Ähnlich auch BENUN 2006, 19.21.28 Anm. 58, der die Vorschaltung des 8. Buchstaben des Alphabets, *Waw*, als Überdecken des *Ajin* (Zahlenwert 70) interpretiert. Die Kopula ו-, die hier vor-

setzt man V. 11 also ersatzweise für den aus dem Akrostichon herausfallenden V. 29 ein, für die Leit- oder Folgeverse der Ringkomposition (jeweils inkl. der 5-Strophe) jeweils 77 Wörter ergeben (s.o., grau gedruckt).<sup>1068</sup> Dass diese Zuweisung nicht willkürlich zu sein scheint, bestätigt die Wortanzahl des gesamten ersten Psalmentails bis einschließlich zur ersten Hälfte der 1-Strophe (V. 10). Bis hierher enthält der Psalm exakt 77 Wörter (s.o., ebenfalls grau unterlegt), ebenso wie der übrige Teil des Psalms nach der vermeintlichen 5-Strophe, sprich ab der 5-Strophe (V. 30). So, wie der Buchstabe *Ajin* im Akrostichon nicht belegt ist und sich an seiner Stelle ein alternativer, dem Akrostichon gegenläufiger Vers findet, stehen die Wörter dieser Strophe außerhalb des durch Wortanzahlen gestalteten Systems.

### 3.4.3. Von der äußeren Form zum Inhalt – oder: vom System zur Symbolik

In den beiden, sich überlagernden Systemen von Wortanzahlen stechen die Zahlen 88 und 77 deutlich hervor. Vor allem die Prominenz der Zahl 8 und noch mehr der Zahl 7,<sup>1069</sup> insbesondere in ihrem Zehn- und Elffachen,<sup>1070</sup> ist auffällig. Für die Bedeutung der Zahl 7 ist der fehlende 5-Vers ein weiteres starkes Indiz.<sup>1071</sup> Denn 70 ist der Zahlenwert des im Akrostichon fehlenden Buchstabens *Ajin*.

---

geschaltet ist und aufgrund dessen zunächst vielleicht einen störenden Eindruck macht, da die Anfangsposition des *Ajin* geschmälert zu sein scheint, kann gegebenenfalls hier aber einen weiteren zahlensystemischen Zweck erfüllen, s. dazu weiter u.

<sup>1068</sup> Ferner auch LABUSCHAGNE 2008, 8.

<sup>1069</sup> Eine ähnliche Prominenz kommt der Zahl 7 in Ps 92 zu, vgl. dazu BAZAK 1988, 335, oder KNOHL 2012, 194f, wo die folgenden Ergebnisse zu finden sind: Hier ist der zentrale Vers V. 9, der wie in Psalm 37 durch seine Kürze heraussticht. Ihm gehen 7 Verse (auch hier ohne Überschrift) voran und ebenso folgen ihm 7 Verse. Ebenfalls bildet der Vers die zahlenmäßige Mitte des Psalms. Ihm gehen 52 Wörter voran und folgen genauso 52 Wörter. Weiterhin begegnet das Tetragramm 7-mal im Psalm, genauso wie die „Frevler“ mit 7 verschiedenen Synonymen, während den „Gerechten“ 7 gute Eigenschaften zugeschrieben werden. Dies alles sind Auffälligkeiten in einem – wohlbemerkt – nicht akrostichischen Psalm, die genauso oder ähnlich in Psalm 37 innerhalb des Buchstaben- und Zahlensystems begegnen. Auch im Akrostichon Psalm 111 scheint die Zahl eine Rolle zu spielen, s. dazu Anm. 1070.

<sup>1070</sup> Mehreren Zahlen – genau den Zahlen 3, 4 und mit 7 die Summe aus ihnen – gerade auch mit ihren Vielfachen kommt nach SCORALIK 1997, insb. 202–205, im akrostichischen Psalm 111, ebenfalls auf teilweise ähnliche Weise wie in Psalm 37, eine tragende strukturgebende und symbolische Rolle zu, mit denen der Inhalt des Psalms unterstrichen wird. Auch dort ist ein mehrschichtiges System zu erkennen; es sind u.a. die Längen der einzelnen Zeilen, die Wortanzahl des Psalms, die Zahl verwendeter Wurzeln und Lexeme zusammen mit dem Tetragramm, Wiederholungen von Wörtern / Wurzeln, Verbformen mit JHWH als Subjekt, die diese Zahlen abbilden. S. zu Zehn- und Elffachen in der hebräischen Poesie gerade auch WATSON 2001, 144–147.

<sup>1071</sup> Oder andersherum auch mit BENUN 2006, 20: „While many scholars have written that the missing 5 is a mistake and have even attempted to find the lost verse, the exact count of letter 5 in this psalm shows that any anomaly with the letter 5 must be intentional.“

Zahlenwerte hebräischer Buchstaben <sup>1072</sup>											
Ordnungsnummer	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Buchstabe	<i>Alef</i>	<i>Beth</i>	<i>Gimel</i>	<i>Daleth</i>	<i>He</i>	<i>Waw</i>	<i>Zajin</i>	<i>Chet</i>	<i>Tet</i>	<i>Jod</i>	<i>Kaf</i>
Zahlenwert	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20
Ordnungsnummer	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
Buchstabe	<i>Lamed</i>	<i>Mem</i>	<i>Nun</i>	<i>Samech</i>	<i>Ajin</i>	<i>Pe</i>	<i>Tzade</i>	<i>Qof</i>	<i>Resch</i>	<i>Schin</i>	<i>Taw</i>
Zahlenwert	30	40	50	60	70	80	90	100	200	300	400

Die 7er-Reihe lässt sich jedoch noch weiter, neben dem Buchstabenwert des fehlenden *Ajin*, innerhalb der Struktur wiederfinden, weshalb sich nahezulegen beginnt, dass Inhalt und Struktur des Psalms buchstaben- und zahlensystemisch miteinander verknüpft sein könnten. So steht ebenfalls in Verbindung mit der 7er-Reihe die Anzahl der Belege für die Wurzel רשע („Frevler“; s. Unterstreichungen unten) mit  $2 \cdot 7 = 14$  Vorkommen.<sup>1073</sup> Mit diesem Befund deutet es sich an, dass die Zahl 70 einschließlich der 7er-Reihe und, mit gleicher Logik, der Buchstabe *Ajin* in diesem Psalm für das Böse stehen könnten, der in diesem Psalm – genauso wie das Böse in der den Psalm prägenden Wirklichkeitserfahrung – ebenfalls überpräsent zu sein scheint.<sup>1074</sup>

Um die Hypothese, dass der Buchstabe *Ajin* in Psalm 37 – in Relation zum übrigen ersten Psalmenbuch – überpräsent ist, zu bekräftigen, werden zunächst Instrumente der deskriptiven Statistik verwendet. Für den Buchstaben *Ajin* finden sich in Psalm 37 bei insgesamt 1.216 Buchstaben entsprechend seines Buchstabenwerts 70 Belege (s. Einkastungen im Text unten), während er bei 19.079 Buchstaben in den anderen 40 Psalmen des ersten Psalmenbuchs (Ps 1–41) 767-mal zu finden ist. Daraus ergibt sich für den Buchstaben *Ajin* in Psalm 37 eine Häufigkeit von 5,76%,

<sup>1072</sup> Der Gebrauch von Finalbuchstaben (ך, ם, ן, ף, ץ) ist für spätere Zeit anzusetzen und die Verknüpfung mit den Zahlenwerten 500–900 ist selbst bis heute wenig gebräuchlich. Vgl. beispielsweise LETTINGA / VON SIEBENTHAL 2016, 16; ferner LÖFFLER 1918, 47; HARWEG 2009, 74f.

<sup>1073</sup> Ein Pendant dazu findet sich in der Anzahl der imperativischen Formulierungen im Anfangsteil (14 Belege) und im Schlussteil (7 Belege) des Psalms. Genau die dort genannten Dinge sind es, die die „Gerechten“ charakteristisch von den „Frevlern“ abgrenzen.

<sup>1074</sup> So auch BENUN 2006, 20. Der Buchstabe *Resch*, der Anfangsbuchstabe von רשע („Frevler“), ist zudem in nur drei Versen *nicht* belegt (VV. 4.18.24); folgt man der Textänderung in V. 35 nicht, so ist er in diesem Vers sogar innerhalb jedes Wortes belegt. Dies könnte ebenfalls ein gestalterisches Element sein, das die Omnipräsenz der „Frevler“ hier auf lautmalerischer Ebene ausdrückt. S. dazu insb. auch LEHMANN / LEVINE 2021.

im restlichen ersten Psalmenbuch dagegen nur eine Häufigkeit von 4,02%. Auf den ersten Blick scheint dieser Unterschied sehr gering und nicht bemerkenswert. Die prozentuale Steigerung beträgt jedoch 43,19%.

Buchstaben-Belege in Ps 37 und Psalmenbuch I <sup>1075</sup> im Vergleich				
Buchstabe	Rang in Ps 37	Rang in Ps 1–36; 38–41	Belege Ps 37	Belege Ps 1–36; 38–41
א	9	6	55	1.149
ב	10	7	52	991
ג	21	20	6	200
ד	14	14	31	555
ה	5	4	84	1.364
ו	1	2	176	2.111
ז	20	22	14	149
ח	15	15	26	507
ט	18	21	15	150
י	2	1	146	2.764
כ	12	12	50	818
ל	6	5	73	1.315
מ	3	3	92	1.394
נ	12	9	50	942
ס	22	19	5	206
<b>ע</b>	<b>7</b>	<b>13</b>	<b>70</b>	<b>767</b>
פ	18	16	15	376
צ	15	18	26	286
ק	17	17	25	290
ר	3	8	92	976
ש	8	11	61	829
ת	10	10	52	940

<sup>1075</sup> Als Vergleichsgröße wurde das erste Psalmenbuch (Ps 1–41) gewählt, da die Sprachwelt (sowohl semantisch wie auch syntaktisch) aufgrund der weitestgehend ähnlichsten Textart am vergleichbarsten ist. Die Überschriften sind dabei bei allen Psalmen ausgelassen, da sie sekundär sind und auch in Psalm 37 nicht mitgezählt werden. Die Ergebnisse sind stimmig zu denen von BENUN 2006, 28 Anm. 55, der für den Buchstaben auf 3,74% im Tanakh und 3,93% für den gesamten Psalter

Vergleicht man weiter die relativen Änderungen der Häufigkeiten, so zeigt die Tabelle, dass der Buchstabe *Ajin* in Psalm 37 am siebthäufigsten belegt ist, wohingegen er im restlichen ersten Psalmenbuch erst an dreizehnter Stelle steht. Eine solche Bewegung kann aber mehr als eine Ursache haben, denn ein Ranggewinn eines Buchstabens ist gleichbedeutend mit einem Rangverlust eines oder mehrerer anderer Buchstaben, das heißt Unterschiede in der Reihung können auch daher rühren, dass manche Buchstaben ihre Position einbüßen, sobald andere Buchstaben nur geringfügig häufiger oder auch seltener vorkommen. Um diesen Effekt, also Sprünge in den relativen Positionen anderer Buchstaben, zu isolieren, werden die Reihungen der anderen 21 Buchstaben (erneut ohne den Buchstaben *Ajin*) einmal in Psalm 37 und einmal im restlichen Psalmenbuch miteinander verglichen. Dem Sprung von *Ajin* käme dann eine umso größere Bedeutung zu, je stärker die Reihungen der anderen Buchstaben miteinander korrelieren. Da Reihungen nur ordinal sind, wird als Korrelationsmaß der Spearman-Rang-Korrelationskoeffizient verwendet. Die folgende Tabelle zeigt dazu die entsprechenden Spearman-Ränge beziehungsweise Rangänderungen.<sup>1076</sup>

---

kommt, vgl. auch a.a.O., 20: „the letter *v* within any word appears more frequently in this psalm than is statistically expected when compared to the rest of Psalms or the entire Tanakh.“

In der Tabelle finden sich in den beiden letzten Spalten die jeweiligen Belegzahlen der einzelnen Buchstaben, in der zweiten und dritten Spalte die entsprechenden Ränge.

<sup>1076</sup> Dieser Koeffizient wurde von dem britischen Psychologen Charles SPEARMAN (1904) entwickelt und wird, diesem folgend, gemeinhin als  $\rho$  resp. *Rho* bezeichnet. Dabei erhält jeder Buchstabe die seiner jeweiligen Häufigkeit entsprechende Positionsnummer; bei gleichen Häufigkeiten erhalten beide Buchstaben das arithmetische Mittel der beiden Positionen. Würden also beispielsweise zwei Buchstaben gleichhäufig an fünfter oder sechster Stelle stehen, würde ihnen 5,5 zugewiesen und es ginge bei dem siebthäufigsten Buchstaben mit der Positionsnummer 7 weiter.

Die Korrelation berechnet sich als  $\rho = 1 - \frac{6 \cdot \sum d^2}{N \cdot (N^2 - 1)}$ , wobei  $N$  für die Zahl der Kategorien, hier 21 Buchstaben, da ohne *Ajin*, und  $d$  für die Differenz der jeweiligen Rangzahlen steht. Ein Koeffizient von 1 würde dann implizieren, dass die Reihenfolge der Häufigkeiten in Psalm 37 identisch zu der in dem restlichen ersten Psalter ist, eine Korrelation von 0 hieße, dass es keinerlei Zusammenhang zwischen den jeweiligen Reihenfolgen gäbe, und ein Koeffizient  $-1$  hieße, dass die Reihenfolgen genau gegenläufig wären. S. ferner auch CHASE 1985, 145–147.

Buchstaben-Belege und Spearman-Ränge (ohne <i>Ajin</i> ) in Ps 37 und Psalmenbuch I im Vergleich					
Buchstabe	Rang in Ps 37	Rang in Ps 1–36; 38–41	Rangänderung in Ps 37	Belege Ps 37	Belege Ps 1–36; 38–41
א	8	6	-2	55	1.149
ב	9,5	7	-2,5	52	991
ג	20	19	-1	6	200
ד	13	13	0	31	555
ה	5	4	-1	84	1.364
ו	1	2	+1	176	2.111
ז	19	21	+2	14	149
ח	14,5	14	-0,5	26	507
ט	17,5	20	+2,5	15	150
י	2	1	-1	146	2.764
כ	11,5	12	-0,5	50	818
ל	6	5	-1	73	1.315
מ	3,5	3	-0,5	92	1.394
נ	11,5	9	-2,5	50	942
ס	21	18	+3	5	206
פ	17,5	15	-2,5	15	376
צ	14,5	17	+2,5	26	286
ק	16	16	0	25	290
ר	3,5	8	+4,5	92	976
ש	7	11	+4	61	829
ת	9,5	10	-0,5	52	940

Der resultierende Rang-Korrelationskoeffizient von 0,941 zeigt, dass die relativen Positionen in beiden Reihenungen hochkorreliert sind, also vergleichsweise wenige Sprünge auftreten, und damit dem Sprung von *Ajin* von Platz 13 auf Platz 7 tatsächlich eine größere Bedeutung zukommt.

Dies allein ist jedoch zunächst nur deskriptiv, das heißt, es können noch keine Aussagen zu Wahrscheinlichkeiten und der statistischen Signifikanz getroffen werden. Aus diesem Grund wird der Chi-Quadrat-Test zur Anwendung gebracht. Dabei wird die Häufigkeit des Buchstabens in Psalm 37 mit der aus der Häufigkeit seines

Auftretens im restlichen Psalmenbuch ermittelten erwarteten Häufigkeit verglichen, was einen Chi-Quadrat-Wert von 9,502 ergibt<sup>1077</sup> und damit sogar weit über dem für eine Irrtumswahrscheinlichkeit von 1% kritischen Wert von 6,64 liegt. Dies bedeutet, dass, wenn aufgrund dieser Datenlage die Nullhypothese, dass der Buchstabe *Ajin* in Psalm 37 (im statistischen Mittel) genauso häufig wie im Rest des ersten Psalmenbuchs belegt werden kann, verworfen wird, die Wahrscheinlichkeit dafür, dass man sich dabei irrt, geringer als ein Prozent ist. Wo die alttestamentliche Wissenschaft im Allgemeinen – und das heißt auch innerhalb dieser zahlen- und buchstabensystemischen Analyse – sonst nur Indizien als Belege für Hypothesen anführen kann, kann an dieser Stelle eine Hypothese, die der Überpräsenz des Buchstabens *Ajin* in Psalm 37, statistisch getestet werden. Die damit belegte Überpräsenz des Buchstabens in Psalm 37 unterstützt die Vermutung, dass bewusst Wortmaterial eingesetzt worden ist, das genau diesen Buchstaben enthält, um auf die exakt 70 Belege im Psalm zu kommen.

---

<sup>1077</sup> Die Chi-Quadrat-Verteilung geht auf eine Veröffentlichung des Statistikers Friedrich R. HELMERT (1876) zurück. Mit dem von Karl PEARSON (1900) daraus entwickelten Chi-Quadrat-Test wird untersucht, inwieweit die Abweichung von beobachteten sog. „kategorische Daten“ von zu erwartenden Häufigkeiten – wie etwa im vorliegenden Fall die Häufigkeiten von Buchstaben – zufällig sein können oder von unterschiedlichen Verteilungen ausgegangen werden sollte. Er ist auch als „Goodness of Fit“-Test bekannt und findet sich heute in fast jedem gängigen Statistik-Lehrbuch; vgl. etwa BREIMAN 1973, 176–206, oder CHASE 1985, 299–312. Hier wird als zu erwartende Häufigkeit des Auftretens des Buchstabens *Ajin* in Psalm 37 die Häufigkeit seines Auftretens in den restlichen 40 Psalmen des ersten Psalmenbuchs (ohne die sekundären Überschriften) angenommen. Danach wäre zu erwarten, dass, jeweils auf die dritte Nachkommastelle gerundet, in Psalm 37 der Buchstabe *Ajin* 48,885-mal und alle anderen Buchstaben 1.167,115-mal auftreten. Die Summe der Quotienten aus den quadrierten Abweichungen dividiert durch die jeweilige erwartete Häufigkeit ist dann Chi-Quadrat-verteilt mit, da hier nur zwei Fälle – *Ajin* oder eben nicht *Ajin* – und damit zwei Kategorien unterschieden werden, zwei minus eins gleich einem Freiheitsgrad. Die Chi-Quadrat-Verteilung und damit auch die kritischen Werte sind dabei unabhängig davon, welcher der anderen 21 Buchstaben wie häufig auftritt: Lediglich die Summe, also die kumulierte Häufigkeit aller anderen Buchstaben, ist entscheidend. Die kritischen Werte können den Tabellen der Chi-Quadrat-Verteilung entnommen werden und belaufen sich beispielsweise bei Irrtumswahrscheinlichkeiten von 5% bzw. 1% auf 3,84 resp. 6,64. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass, auch wenn nur ganzzahlige Häufigkeiten beobachtet werden können, beim Chi-Quadrat-Test zwar theoretisch nicht gerundet werden sollte, da es sich bei den Häufigkeiten um Mittelwerte aus einer Vielzahl von Testläufen handelt, dies aber praktisch nicht möglich ist, da kein Rechner eine unendliche Zahl von Nachkommastellen ausweisen kann. Für die Anwendung ist dies in den meisten Fällen jedoch unerheblich. Würde im Beispiel dieser Arbeit beispielsweise ganz auf Nachkommastellen verzichtet, so ergäbe sich mit 9,378 zwar ein etwas geringerer Chi-Quadrat-Wert, doch läge die Irrtumswahrscheinlichkeit nach wie vor unter 1% und das Ergebnis bliebe hochsignifikant.

Diese 70 *Ajin*-Belege sind dazu gleichmäßig im Psalm verteilt. In den Versen 1–10 beziehungsweise vom Beginn an bis einschließlich der ersten Hälfte der 1-Strophe finden sich 18 Belege genauso wie im letzten Teil des Psalms in den Strophen 5 bis 10. Im Mittelteil finden sich – wieder dabei ausgenommen die vermeintliche 7-Strophe – 32 Belege, das heißt die Belege unterscheiden sich um ein Vielfaches von 7 und sind genau gleich dem Beleg von רשע (14).

	iv	iii	ii	i
אל תתחר במרשעים אל תקנא בששית וְלוֹהָה כִּי כַחצִיר מֵהֵרָה יִמְלוּ וְכִירָק דֶּשֶׁא יִבּוֹלוּן בְּטֶחַח בִּיהוּה וְרִשְׁעָה טוֹב שָׁכֵן אֶרֶץ וְרִשְׁעָה אֲמוּנָה וְהִתְנַגַּג לֵאלֹהֵי יְהוָה וִיתֵן לָךְ מִשְׁאֵלֶת לִבְךָ גֹּדֶל לֵאלֹהֵי יְהוָה דֹּרְכָךְ וּבִטְחֹךְ יִצְלִי וְהוּא יִצְעָק וְהוּצִיא כְּאוֹר צַדִּיק וּמִשְׁפָּטָךְ כְּצַהֲרִים דוֹם לַיהוָה וְהִתְחַוֵּל לּוֹ אֵל תִּתְחַרר בְּמִצְלִיִּךְ דִּרְכּוֹ בְּאִישׁ נְשֵׂא מִזְמוֹת	77		42	3
הֲרַף מֵאֶפֶס וְנָזַב חֵמָה אֶל תִּתְחַר אֶךְ לְהִרְשֵׁם   כִּי מִרְשָׁעִים יִכְרֹתוּן וְקוֹי יְהוָה הֵמָּה יִירְשׁוּ אֶרֶץ וְיִשְׁלַח מִנְּטֵט וְאִין רִשְׁעִים וְהִתְבִּוּנַת לֵאלֹהֵי מִקוֹמוֹ וְאִינְנוּ   וְיִבְנִים יִירְשׁוּ אֶרֶץ וְהִתְנַגַּג לֵאלֹהֵי רַב שְׁלוֹם זִמְם רִשְׁעִים לְצַדִּיק וְחָרַק לְעִלְיוֹ שְׁנִי   אֲדַנִּי יִשְׁחַק לוֹ כִּי רָאָה כִּי יָבֵא יוֹמוֹ חָרַב פִּתְחוֹ רִשְׁעִים וְדִרְכּוֹ קִשְׁתָּם לְהַפִּיל לְפָנָיו וְאִבְיוֹן לְטִבּוֹת יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ   חָרַבָם תְּבוֹא בְלִבָּם וְקִשְׁתוֹתָם תִּשְׁבַּרְנָה טוֹב מִנְּטֵט לְצַדִּיק מֵהֵמוֹן רִשְׁעִים רַבִּים   כִּי זִרְחִישׁוּ רִשְׁעִים תִּשְׁבַּרְנָה וְסוֹמֵךְ צַדִּיקִים יְהוָה יִהְיֶה יְהוָה יָמֵי תְּמִימָם וְנִחְלָתָם לְעוֹלָם תְּהִיָּה   לֹא יִבְשׁוּ בְּנֵי תְּהִיָּה וּבִימֵי חַיָּבֹן יִשְׁבְּלוּ כִּי רִשְׁעִים יֵאָבְדוּ וְאִבֵּי יְהוָה כִּיקָר כְּרִים כְּלוֹ בְּנֵשֵׁן כְּלוֹ	(7)	8   8 7   8	88	6
לוֹה רִשְׁעִים וְלֹא יִשְׁלַם וְצַדִּיק חוֹנֵן וְנוֹתֵן   כִּי מְבָרְכִיו יִירְשׁוּ אֶרֶץ וּמְקַלְלֵיו יִכְרֹתוּ מִיְהוָה מִצְדִּיקֵי גֵבֶר כּוֹנְנֵי וְדִרְכּוֹ יִחְפֹּץ   כִּי יִפֹּל לֹא יוֹטֵל כִּי יְהוָה סוֹמֵךְ יָדוֹ בְּעַר הַיִּיטִי גַם זִקְנָתִי וְלֹא רֵאִיתִי צַדִּיק נִשְׁבַּח וְזִרְחֵי מִבְּקֵשׁ לַחֵם   כֹּל הַיּוֹם חוֹנֵן וּמְלוֹה וּזְרִיחֵי לְבָרְכָה סוֹר מִרְשָׁעִים טוֹב וְשָׁכֵן לְעוֹלָם   כִּי יְהוָה אֱהָב מִשְׁפַּט וְלֹא יִשְׁבַּח אֶת חֲסִידָיו לְעוֹלָם נִשְׁמְרוּ וְזִרְחֵי רִשְׁעִים נִכְרַת צַדִּיקִים יִירְשׁוּ אֶרֶץ וְיִשְׁכְּנוּ לְעוֹלָם תְּהִיָּה	10		10	1
פִּי צַדִּיק יִהְיֶה חֲכָמָה וְלִשׁוֹנוֹ תִּדְבַר מִשְׁפָּט   תּוֹרַת אֱלֹהֵיו בְּלִבּוֹ לֹא תִמְנָח אֲשֶׁרִיו צוּפֵה רִשְׁעִים לְצַדִּיק וּמִבְּקֵשׁ לְהַמִּיתוֹ   יְהוָה לֹא יִשְׁבַּח בִּידוֹ וְלֹא יִרְשָׁעֵנוּ בְּהִשְׁפָּטוֹ קוֹה אֵל יְהוָה וְשִׁמְרֵ דִרְכּוֹ וִירוֹמֵךְ לְרִשְׁתֵּי אֶרֶץ בְּהִכְרַת רִשְׁעִים תִּרְאֶה רֵאִיתִי רִשְׁעִים לְרִיץ וּמִתְנַדְּרָה כְּאוֹרַח חַיָּבֹן וְיִתְבַּר וְהִנֵּה אֵינְנוּ וְאִבְקִשְׁהוּ וְלֹא נִמְצָא שִׁמְרֵ תָם וְרֵאִיתִי יִשְׂרָאֵל כִּי אַחֲרִית לְאִישׁ שְׁלוֹם וּפְשָׁעִים נִשְׁמְדוּ יְהוָה אַחֲרִית רִשְׁעִים נִכְרַתָּה וְתִשְׁתַּחֲוֶה צַדִּיקִים מִיְהוָה מִצְדִּיקֵי צָרָה וְיִתְבַּר יְהוָה וּפִלְטֵם יִפְלֹטֵם מִרְשָׁעִים וְיִוִּשְׁעֵם כִּי חֲסוּ בּוֹ	77	6   7 8   6 6   11 13   6	88	6
		6   7 7   5	11	1
			41	3
	↓ 70   70 (77)	↓ 88   88		

Wo sich bei der Zählung der Wortanzahlen noch die beiden Systeme, in denen einmal die 77 und einmal die 88 die zentrale Rolle spielten, überlagerten, hängen die Zahlen 7 und 8 im weiteren Untersystem, das sich vom Buchstaben *Ajin* her entwickelt, eng zusammen. Zwar ist die Zahl 7 hier die zentrale Zahl, doch ist sie mit der 8 verknüpft, was sich als weitere Überschneidung von systemischer Struktur und Semantik des Psalms erweisen wird. Denn trotz der 70 Belege und damit der Überpräsenz des Buchstabens *Ajin* sind exakt 8 Verse ohne jeglichen *Ajin*-Beleg (VV. 2.6.13.15.22.24.30.37).<sup>1078</sup>

<sup>1078</sup> So auch BENUN 2006, 28 Anm. 56.

Das ן ist mitsamt der damit verbundenen 7er-Reihe im Psalm überpräsent, wie auch in der inhaltlich dargestellten Wirklichkeit der רשע überpräsent ist und den צדיק anfeindet und zu töten sucht.<sup>1079</sup> Doch der Psalm kapituliert nicht an diesem Sachverhalt, sondern ist vielmehr auf die eschatologische Zukunft ausgerichtet. Diese zweite, verborgene Wirklichkeit wird auch in der Struktur des Psalms abgebildet. Psalm 37 lebt vom Vertrauen darauf, dass es für die צדיקים Zukunft gibt; Zukunft, in der die רשעים nicht mehr sein werden. Dementsprechend sind 8 Verse belegt, in denen das *Ajin* ausbleibt und genauso fehlt auch die zu dem Buchstaben zugehörige Strophe, der im Psalm allem Anschein nach zahlensymbolisch und sinnbildlich für das Böse, den רשע, steht.<sup>1080</sup> Stattdessen wird diese Verszeile (V. 29) mit צדיק eröffnet. In der eschatologischen Zukunft hat der „Frevler“ keinen Platz mehr (vgl. auch VV. 10.36). Der Vers beginnt zwar nicht mit ן, endet dafür aber mit einem ן-Wort<sup>1081</sup> und gleicht zusammen mit der folgenden פ-Strophe die Unterbrechung des Akrostichons aus, indem die beiden ersten Wörter פי צדיק das Alphabet mit dem vorhergehenden ן vervollständigen (s.u. Einkastungen).

(29) צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד [עליה

(30) [פי צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט (31) תורת אלהיו בלבו לא תמעד אשריו

<sup>1079</sup> Die Zahl 7 kann sowohl im Alten Testament wie auch im Alten Orient als „Ausdruck höchster Steigerung, mit der höchsten Fülle an Kraft, des Massenhaften, Ungeheuerlichen und Gewaltigen bei Menschen, Göttern, Dämonen und Tieren“ gelten; REINHOLD 2008b, 69; ferner mit einem negativen KAHLER 2008 und einem positiven Beispiel REINHOLD 2008c. Auch auf textlicher Ebene treffen solche Eigenschaften der quantitativen Masse und der qualitativen Macht auf die „Frevler“ zu (vgl. z.B. VV. 16.35), weshalb die Verbindung zwischen Buchstaben, Zahl (7er-Reihe) und „Frevlern“ sich auch hier ins Bild fügt und die Belegzahl des Buchstabens das übersteigerte Vorkommen der „Frevler“ abbildet.

<sup>1080</sup> So auch BENUN 2006, 21. Vgl. dazu auch die Verteilung der Vacat-Zeilen im Pescher zu Psalm 37 (4Q171): In Kol. II,6 wird V. 10 nach der ersten Vershälfte durch eine Vacat-Zeile getrennt. Nur an dieser Stelle befindet sich im Pescher eine Vacat-Zeile inmitten eines Psalmzitats statt zwischen dem Kommentar zum vorangehenden Lemma und dem nächsten Psalmvers. Der Zeilenumbruch geschieht noch natürlich, während die Freilassung der Zeile bewusst gewählt zu sein scheint. Denn es lässt sich keine hinreichende Erklärung dafür finden, dass die Zeile aus technischen bzw. materialbedingten Gründen hätte freibleiben müssen. Ein Blick auf den zitierten Psalmtext könnte dagegen jedoch als Aufschluss dienen. V. 10a handelt davon, dass der „Frevler“ bald nicht mehr (da) sein wird (ועוד מעט ואין רשע). Es folgt die Leerzeile, worauf sich dann die zweite Vershälfte anschließt, die die Aussage weiter ausführt.

Die Leerzeile könnte also hier Abbild des Inhalts sein, womit auch im Pescher ein Zusammenhang zwischen Form und Inhalt bestehen könnte – ähnlich wie es auch das Zahlensystem u.a. und gerade auch durch die Auslassung des Buchstabens *Ajin* im Akrostichon geschieht.

<sup>1081</sup> Die Beobachtung macht sogar GOLDINGAY 2006, 529, allerdings ohne weitere Schlüsse daraus zu ziehen.

An keiner anderen Stelle im Psalm lässt sich sonst eine alphabetische Wortfolge von drei Buchstaben ausmachen.<sup>1082</sup> Das heißt auch hier sind die beiden Wirklichkeiten der erfahrbaren Realität und die eschatologische Zukunft, an der die „Gerechten“ bereits jetzt partizipieren, dennoch aber nicht von den Anfeindungen der „Frevler“ befreit sind, innerhalb der Struktur des Psalms abgebildet und überlagern sich gegenseitig. Der Buchstabe *Ajin*, der im Psalm für die „Frevler“ steht, fehlt im Akrostichon, wie diese in der eschatologischen Zukunft verschwunden sein werden.<sup>1083</sup> Ein fehlender Buchstabe im Akrostichon, das gewöhnlich für Struktur und damit auch für göttliche Ordnung steht, könnte gerade diese Ordnung hinterfragen. So ist das Akrostichon indirekt durch die Wortabfolge *עליה פי צדיק* doch vervollständigt und vermittelt Sicherheit und Zuversicht auf den göttlichen Plan, der sich in der Zukunft erfüllen wird. In diesem Sinne wird auch die inhaltlich bereits mehrfach herausgestellte Bedeutung der *פ*-Strophe nochmals unterstrichen, denn sie ist es, die auf inhaltlicher Ebene im Wesentlichen die Partizipation der „Gerechten“ an der eschatologischen Zukunft als „Schon-Jetzt“ und „Noch-Nicht“ formuliert, und auf struktureller Ebene zugleich das Akrostichon vervollständigt und so für die göttliche Ordnung einsteht.<sup>1084</sup> Außerdem steht sie auch auf zahlensymbolischer Ebene für die 8er-Reihe. Denn wo der Buchstabe *ו* den Zahlenwert 70 trägt, trägt der Buchstabe *פ* den Wert für die Zahl 80. Weiterhin ist die *פ*-Strophe – wenn man das Fehlen der *ו*-Strophe berücksichtigt – der 16. Buchstabe im Alphabet, was das Zweifache von 8 ist. Es ist also nicht zu verkennen, dass der *פ*-Strophe, also der Strophe, die den Tora-Bezug enthält, sowohl durch ihre Stellung im Psalm mit ihrer Bedeutung für den inhaltlichen Verlauf, wie durch ihren Zahlenwert, wie auch durch die Anfangsbuchstaben ihrer ersten beiden Wörter eine besondere Bedeutung zukommt.<sup>1085</sup>

Doch damit nicht genug, auch über die 7er- und 8er-Systeme hinaus lassen sich Beobachtungen machen, die möglicherweise ebenfalls eine zahlensymbolische,

---

<sup>1082</sup> So auch BENUN 2006, 16.

<sup>1083</sup> So auch BENUN 2006, 21.

<sup>1084</sup> S. insbesondere dazu auch weiter unten in diesem Abschnitt zur Verbindung der Belegzahl des Buchstabens mit dem Tetragramm.

<sup>1085</sup> S. zur Verbindung der Zahl 8 und der Tora über diese Buchstabenstrophe hinausgehend auch die 8er-Konzeption von Psalm 119; HOSSFELD / ZENGER 2012, 696f.

wenn nicht sogar gematrische Bedeutung haben: Die Strophe *Peh* kann als Schlüsselvers für den Psalm gelten, denn sie gibt die entscheidende Auskunft über die Herzenstora, durch deren Gabe JHWH die „Gerechten“ zum Gerechtsein befähigt und damit zu den Seinen macht. Dementsprechend ist sie in mehrererlei Hinsicht hervorgehoben, wie soeben beschrieben wurde. Auch die Anzahl der Belege ihres Strophenbuchstaben *Peh* kann diesen Befund wohlmöglich zusätzlich unterstreichen. Denn er ist genau 15-mal belegt, was dem Zahlenwert der Kurzform des Tetragramms entspricht ( $5 + 10 = 15$ ). Zunächst einmal scheint dies ein Befund zu sein, der mit keiner der bekannten Reihen in Zusammenhang steht. Doch, sollte auch diese Buchstabenanzahl bewusst erzeugt sein, wird so JHWH aufs Engste mit der 8-er Reihe und der eschatologischen Wirklichkeit verknüpft, für die die Reihe mit der Strophe *Peh* aufgrund des Zahlenwerts ihres Buchstabens steht.<sup>1086</sup> Auffälligerweise begegnet auch der Zahlenwert der Langform des Tetragramms innerhalb der Belegzahlen der einzelnen Buchstaben. Der Buchstabe *Zadeh*, also der Anfangsbuchstabe der Chiffre für die „Gerechten“ (צדיקים) und derjenige, mit dem die alternative „ע“-Strophe beginnt, ist genau 26-mal belegt ( $5 + 6 + 5 + 10 = 26$ ).<sup>1087</sup> Dies könnte, wenn es denn bewusst konstruiert ist, die unkaputtbare und organische Beziehung zwischen JHWH und seinen „Gerechten“, die in der Gabe der Herzenstora begründet liegt, neben der mit JHWH verknüpften eschatologischen Wirklichkeit auf zahlensymbolischer Ebene abbilden.

So wie auch der Psalm immer wieder aufs Neue durch einzelne, teilweise genau entgegengesetzte Formulierungen den Dualismus zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ herausstellt, scheint es in der Regel auch innerhalb des Buchstaben- und Zahlensystems immer auch ein Pendant zu geben zu einzelnen Untersystemen beziehungsweise Einzelbefunden – wie eben z.B. bei den Reihen der Zahlen 7 und 8 –, die für jeweils eine der beiden Gruppen bestehen. Und so scheint auch eine weitere Belegzahl neben dem Buchstaben *Ajin* mit den „Frevlern“ in Zusammenhang zu stehen. Der Buchstabe *Zajin* ist der 7. (!) Buchstabe des Alphabets und ist

<sup>1086</sup> Vgl. auch den Buchstaben *Daleth* in Psalm 9/10 mit SCHIMMELPFENNIG 2019, 175.

<sup>1087</sup> Zur zahlensymbolischen Verbindung der Zahl 26 mit JHWH s. mit Beispielen für den Psalter auch LABUSCHAGNE 2009, 596–599; 2019, 4, oder KNOHL 2012 mit Beispielen aus Dtn 32; 33; Ex 15; Ps 92. S. weiterhin auch zur Kurzform des Tetragramms die Ps 9/10 in SCHIMMELPFENNIG 2019, 175.

genau 14-mal belegt, was der Zahl der Belege der Wurzel רשע entspricht.<sup>1088</sup> Darauf, dass dies möglicherweise kein Zufall ist, könnte hindeuten, dass es gerade die Buchstabenstrophe des Buchstaben *Zajin* ist, die den zweiten Teil des Psalms (VV. 12–20) anführt, der sich im Wesentlichen den „Frevlern“ widmet (s. dazu o., Kap. II.2.2.2.). Auch hier könnten Inhalt, Form und System miteinander verwoben sein.

Weitere Untersysteme lassen sich erkennen, gerade wieder im Blick auf die 7er- und 8er-Reihen, und sich noch weiter vertiefen: Vier Buchstabenstrophen des Psalms beginnen auch den Folgevers und nicht nur den Leitvers mit dem entsprechenden akrostichischen Buchstaben. Dies sind die ו-Strophe (VV. 10f), die ה-Strophe (VV. 14f), die כ-Strophe (V. 20)<sup>1089</sup> und die ת-Strophe (VV. 39f). Die ת-Strophe beginnt dabei nicht mit dem Buchstaben, der dem Akrostichon entsprechen würde, sondern im ersten und zweiten Teilvers mit dem Buchstaben ו und durchbricht damit nach der ו-Strophe die akrostichische Struktur, sofern man das ו nicht literarkritisch ausscheidet<sup>1090</sup>. Die Buchstabenzahlen derjenigen Strophe, die nicht nur in ihrem ersten Teilvers und damit in ihrem Anfangsbuchstaben der akrostichischen Reihenfolge folgen, sondern den Buchstaben im zweiten Teilvers nochmals aufnehmen, fügen sich wiederum zahlenmäßig in das beschriebene 7er- und 8er-System, das den ganzen Psalm auf mehreren Ebenen durchzieht, ein. Die folgende Tabelle zeigt, wie die Zahlenwerte der hebräischen Buchstaben der vier Strophen addiert entweder in die 7er-Reihe (kursiv) oder die 8er-Reihe (fett) einfügen.

---

<sup>1088</sup> S. dazu auch o. Anm. 1073.

<sup>1089</sup> Streng genommen besteht die כ-Strophe als Kurzstrophe lediglich aus einem Leit- ohne Folgevers, dafür beginnen aber alle fünf Wörter der zweiten Vershälfte mit dem Strophenbuchstaben *Kaf*, weshalb sie mit in dieses System zu gehören scheint.

<sup>1090</sup> Vgl. dazu Anm. lxix.

I	II	II	IV	V	VI	VII
Vers	Anfangs- buchstabe	Strophen- buchstabe	Buchstabenwert Anfangs- buchstabe (= a)	Buchstabenanzahl (= b)	Buchstabenwert Strophen- buchstabe	a x b
10f	ו		6	2	6	12
14f	ח		8	2	8	16
20f	כ		20	2	20	40
39f	ו		6	2		12
		ח			400	
Summe			<b>40</b>		<i>434</i>	<b>80</b>

Die Zahlenwerte der Anfangsbuchstaben ו = 6 (für VV. 10f), ח = 8 (für VV. 14f), כ = 20 (für VV. 20) und nochmals ו = 6 (für die ח-Strophe, VV. 39f) ergeben zusammen 40, also ein Vielfaches von 8 ( $5 \times 8 = 40$ ) (s. in der Tabelle, Spalte IV). Die Multiplikation dieser Werte mit 2 aufgrund dessen, dass die Strophen im Leit- und im Folgevers mit dem entsprechenden Buchstaben beginnen, ergibt in der Summe 80 (s. Spalte VII). Soll abweichend in der ח-Strophe die eröffnende Kopula nur als Marker betrachtet werden und stattdessen der Buchstabenwert des akrostichischen Strophenbeginns eingesetzt werden, ergibt dies alternativ, unter Addition der Buchstabenwerte der Strophenbuchstaben ו, ח, כ und ח, in der Summe 434 (s. Spalte VI), was ein Vielfaches der Zahl 7 ist ( $434 : 7 = 62$ ).

Dieser Befund unterstützt die bereits kurz aufgeworfene Frage danach, ob im Psalm nicht nur die ו-Strophe fehlt, sondern auch die ח-Strophe bewusst durch das vorgeschaltete ו verfremdet ist.<sup>1091</sup> Dafür spräche, dass der Zahlenwert der ח-Strophe 400 ist und damit ein weiteres Vielfaches der Zahl 8, wohingegen der Buchstabe *Ajin* für 70 und damit für die 7er-Reihe steht. Damit wäre jeweils ein Buchstabe repräsentativ für die Reihen ausgelassen. Wo das *Ajin* fehlt, weil die „Frevler“, wie in der entsprechenden Strophe beschrieben ist, nicht mehr sein werden, ist das *Taw* durch das vorgeschaltete ו nicht präsent, weil die Zukunft, die in den VV. 39f verheißen wird, noch nicht da ist. So enthält dieser Buchstabe im Gegensatz zum *Ajin*, der die Zahl 7 mit dem Zahlenwert 70 direkt abbildet, nicht direkt

<sup>1091</sup> Dies wäre dann zusätzlich zu den in Kap. I genannten Gründen ein weiteres Argument, die fehlende ו-Strophe nicht einfach durch Streichung der Präposition ל bei לעולם (V. 28) zu rekonstruieren.

die Zahl 8, jedoch befindet sich die 8er-Reihe, die hier in der 400 ( $50 \cdot 8$ ) repräsentiert ist, in der nächstgrößeren Dimension – statt dem zweistelligen 10er-Bereich befindet man sich mit 400 in der nächstgrößeren Einheit, dem dreistelligen Zahlenbereich der Hunderter. Außerdem ist die 400 die größtmögliche Zahl, die sich mit dem einfachen hebräischen Alphabet ausdrücken lässt.

Die Zahl 50 weist eine weitere Besonderheit auf. So, wie der Buchstabe *Ajin* mit dem Zahlenwert 70 exakt 70 Belege im Psalm hat, gibt es einen einzigen weiteren Buchstaben, auf den diese Übereinstimmung von Zahlenwert und Belegzahl ebenfalls zutrifft, wie die folgende Übersicht mit den Buchstaben in Zeile I, der *Ordnungsnummer in Zeile II* und der Belegzahl in Zeile III zeigt): Der Buchstabe *Nun* mit dem Zahlenwert 50 ist exakt 50-mal in Psalm 37<sup>1092</sup> belegt:

I	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ
II	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20
III	55	52	6	31	84	176	14	26	15	146	50

I	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
II	30	40	50	60	70	80	90	100	200	300	400
III	73	92	50	5	70	15	26	25	92	61	52

Auch dieses weitere Untersystem scheint also im Großsystem vermutlich nicht zufällig zu sein.<sup>1093</sup> Ein letztes Detail neben den Zahlenwerten fällt auf im Zusammenhang der Buchstaben *Ajin* und *Taw*: Zusammen bilden sie das hebräische Wort

<sup>1092</sup> Wie u. in Kap. III.3.4.5. ausgeführt, scheint die zahlensymbolische Bedeutung bestimmter Zahlen – v.a. der 7 und 8 mit ihren Reihen (vgl. u. Anm. 1103, 1104 und 1105) – in Psalm 37 eine Rolle zu spielen bzw. mit der allgemeinen traditionellen Bedeutung zu korrelieren. Ähnliches ist auch für die Zahlen 50 und 400 festzuhalten. Die Zahl 50 kann – ebenso wie die Zahl 8 mit ihren Vielfachen – für einen Neubeginn nach der 7 ( $7 \cdot 7 = 49$ ) stehen; vgl. BISCHOFF 2004, 231, mit diversen Beispielen dafür, und WEINREB 2011, 93f. Die Zahl 400 ist im Alten Israel „das Äußerste, das er [= „der Hebräer“] im Materiellen denken kann. 400 ist Inbegriff von allem, wird daher auch als Ausdruck der Ewigkeit gebraucht. Die Kinder Israels sind 400 Jahre in Ägypten, das bedeutet in diesem Sinne: immer. Sie können nur herauskommen, wenn diese Welt durchbrochen wird.“

<sup>1093</sup> Bei weiterer Betrachtung der Buchstabenanzahlen fällt auf, dass sich insgesamt 1.216 Buchstaben in Psalm 37 finden, was wiederum ein Vielfaches von 8 ist ( $152 \cdot 8 = 1.216$ ; dabei ist die Quersumme von 152 ebenfalls 8). Doch damit nicht genug: Innerhalb der vierteiligen Gliederung des Psalms, wie sie in Kap. II.2. herausgearbeitet wurde, verteilen sich die Buchstaben gleich: In Teil I finden sich 332 Buchstaben, in Teil II 276, in Teil III 274 und in Teil IV 334. Damit finden sich in der ersten Psalmenhälfte (Teile I und II) ebenso wie in der zweiten Psalmenhälfte (Teile III und IV) jeweils 608 Buchstaben. Auch 608 ist mit  $76 \cdot 8 = 608$  ein Vielfaches von 8. Ebenso ist die Quersumme mit  $2 \cdot 7 = 14$  ein Vielfaches von 7, was genau der Belegzahl von *רשע* im Psalm entspricht. Dies darf als weiteres Indiz für die in Kap. II.2. vorgeschlagene Gliederung gelten.

für „Zeit“,  $\tau$ , das in Psalm 37 in den VV. 19 und 39, also mit letzterem Beleg in der  $\tau$ -Strophe selbst (!), Gebrauch findet und im Psalm die Zuwendung JHWHs zu seinen „Gerechten“ gerade in schlechten Zeiten ( $\tau$ ) unterstreicht.<sup>1094</sup>

Die komplexe Geschlossenheit des Zahlensystems einschließlich des großen Detailreichtums weiterer Einzelbeobachtungen ist außerordentlich. Das *Ajin*, sowie die 7er-Reihe, ist im Psalm überpräsent wie auch in der inhaltlich dargestellten Wirklichkeit der  $\tau$ , der „Frevler“, überpräsent ist und den צדיק, den „Gerechten“, anfeindet und zu töten sucht. Doch wie auch der Psalm inhaltlich eine Wirklichkeit darüber hinaus enthält, bildet sich dies auch in der Struktur ab. Psalm 37 ist gezeichnet von einer ungeschönten und realistischen Weltwahrnehmung, lebt aber auch gleichzeitig vom Vertrauen darauf, dass es für die „Gerechten“, als die qua Auserwählung organisch an JHWH Gebundenen, Zukunft gibt; Zukunft, in der die „Frevler“ nicht mehr sein werden.

#### 3.4.4. Von der äußeren zur inneren Form – oder: Pythagoräische Beeinflussung?

Je tiefer sich auf die buchstaben- und zahlensymbolische Struktur des Psalms eingelassen wird, desto mehr Details dieses allem Anschein nach sehr bewusst konstruierten Psalms treten hervor. Hinter den Belegzahlen des Buchstabens  $\nu$  verbirgt sich noch ein weiteres Puzzleteil, das auf die Perfektion des Psalms hinweisen könnte, und mit dem die rein zahlensymbolische Ebene verlassen und in eine zahlentheoretische Dimension eingetreten wird, wie sie aus der Mathematik bekannt ist.

Um auf die Zahl zu kommen, die auch der Belegzahl der Wurzel  $\tau$  entspricht, wurde 18 von der 32 subtrahiert. Wenn gegenläufig nun 32 und 18 addiert werden, ergibt dies 50.<sup>1095</sup> Wird in einem nächsten Schritt nach dem zahlentheoretischen Zusammenhang von 18, 32 und 50 gefragt und dabei zusätzlich die Zahl 2 berücksichtigt, die den zwei  $\nu$ -Belegen aus der  $\nu$ -Strophe zu entnehmen ist, lässt sich zu folgendem Ergebnis kommen: Die Division der Zahlen 18, 32 und 50 durch die benannte 2, ergibt die Zahlen 9, 16 und 25. Quadriert lassen sich diese Zahlen als  $3^2$ ,  $4^2$  und  $5^2$  schreiben, wohinter sich das einzig mögliche Beispiel des Satz des

---

<sup>1094</sup> Vgl. zur Zeitthematik weiterhin VV. 10 [ $\tau$ -Strophe!], 13 und 19b.

<sup>1095</sup> Zur Zahl 50 s. auch den Petit-Teil in 3.5.3.

Pythagoras mit natürlichen Zahlen verbirgt, der allgemein hin als  $a^2+b^2=c^2$  bekannt und auf alle rechtwinkligen Dreiecke anzuwenden ist. Dies bedeutet – sofern diese Verteilung im Psalm bewusst und explizit auf diesen mathematischen Satz angelegt ist –, dass in Psalm 37 über den Zahlenwert des Buchstabens *y* und die Verteilung seiner Buchstaben auf bestimmte Teile des Psalms der mathematische Satz derjenigen geometrischen Figur gewoben, die für Vollständigkeit und auch Göttlichkeit steht.<sup>1096</sup>

Es darf hier jedoch kein Widerspruch darin gesehen werden, dass nun über die 7er-Reihe ein Bezug zu Gott hergestellt wird, wo die Zahl sonst doch mit den „Frevlern“ verbunden ist, bei denen jegliche Beziehung mit Gott strikt negiert wird, und für die erfahrbare Wirklichkeit steht, in der die göttliche Ordnung und Gerechtigkeit in Frage steht. Durch das Einweben eines Dreiecks in den Psalm gerade über die Buchstabenverteilung des Buchstabens *Ajin* – sofern bewusst angelegt – mag ausgedrückt werden, dass JHWH auch in der erfahrbaren Wirklichkeit und nicht erst in der eschatologischen Zukunft bei den „Gerechten“ ist, was das Schon-Jetzt und Noch-Nicht zusätzlich unterstreicht. Ebenfalls mag dies ausdrücken, dass selbst die erfahrbare Wirklichkeit der göttlichen Ordnung nicht entzogen ist.<sup>1097</sup>

Natürlich lässt es sich nicht beweisen, ob der dargestellte Zusammenhang in der Buchstabenverteilung des Buchstaben *Ajin* reiner Zufall ist oder vielleicht Grund für genau diese Verteilung. Vor dem Hintergrund des sonst ebenfalls sehr geschlossenen und anscheinend bewusst konstruierten Zahlensystems sowie auch vor dem Hintergrund der zeitlichen Datierung des Psalms<sup>1098</sup> erscheint es jedoch nicht unplausibel, dass diese eigentlich mathematische Formel bewusst in die Form des Psalms niedergeschrieben wurde. Pythagoras, dem dieser Satz zugeschrieben wird,

---

<sup>1096</sup> Das durch die möglicherweise gezielte Verteilung der Buchstaben in bestimmten Psalmen teilen entstehende Muster erinnert an sog. „figurierte Zahlen“, mit denen sich auch die Pythagoräer beschäftigten, und die ein „Gegenstand [sind], der gekennzeichnet ist als Mischung von Geometrie, Spielerei, Zahlenmystik und Algebra. Man unterschied Dreieckszahlen, Quadratzahlen, Rechteckzahlen, fünfeckige Zahlen, usw.“, WUSSING 2013, 174f; s. insb. zu numerologischen „Spielereien“ bei den Pythagoräern GREGORY 2015, 34f. S. zu möglicherweise ebenso im Text angelegten Dreiecken – dort über den Strophenaufbau, wobei der fehlenden Buchstabenstrophe *Ajin* ebenfalls hervorgehobene strukturelle Bedeutung zukommt – BAZAK 1985, 491–500, insb. 496f.

<sup>1097</sup> Vgl. dazu auch die Doppelbedeutung, die der Zahl 7 kulturwissenschaftlich zukommt, in Anm. 1104. Es ist ebenfalls anzumerken, dass auch das Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs dem Festhaltenkönnen an der göttlichen Ordnung als dem höchsten Gut dienen sollte. Der tiefere Sinn wird also auch hier vergleichbar sein.

<sup>1098</sup> S. dazu unten Kap. III.4.

hat im 6. Jahrhundert v.Chr. gewirkt. Der erste Beleg des Satzes ist jedoch schon auf einer babylonischen Keilschrifttafel aus dem 2. Jt. v.Chr. zu finden.<sup>1099</sup> Nicht nur über den Satz des Pythagoras, sondern auch über die Verwendung von Buchstabenzahlen, wie es im Psalm zu geschehen scheint, rücken v.a. hellenistische Bildungseinflüsse insbesondere naturwissenschaftlich-mathematischer Art, in den Fokus, was einen konkreten Bildungshorizont voraussetzt und im Folgenden weiter ausgeführt wird.<sup>1100</sup>

### 3.4.5. Bewertung

Es ist kein Geheimnis, dass Zahlen von alters her eine enorm große Bedeutung zukommt – nicht nur im Sinne der alltäglichen Mathematik, sondern gerade auch unter symbolischen Gesichtspunkten und als solche gerade auch in poetischen Texten wie Psalm 37, weshalb eine Analyse, wie sie hier vorgetragen wurde, neben den klassischen Methodenschritten der historisch-kritischen Exegese äußerst fruchtbringend sein kann:

It may be safely assumed that not all the poetic techniques, ornaments and devices that were employed in the poetry of the Bible are known to us today. Poetic ornaments and devices that are no longer in use today might escape the eyes (or the ears) of a modern reader, and even

---

<sup>1099</sup> S. SCRIBA / SCHREIBER 2010, 16–18; WUSSING 2013, 134–139.

<sup>1100</sup> Von einer vielleicht vergleichbaren naturwissenschaftlich-mathematischen Beeinflussung antikjüdischer Schriften geht auch KATTAN-GRIBETZ 2019 aus, die für das im ähnlichen Zeitraum wie Psalm 37 entstandene Jubiläenbuch (2. Jh. v.Chr.) die Aufnahmen einer archimedischen Zahlentheorie der Zahl  $\pi$  über die dort herausgearbeiteten Zahlen 7 und 22 – letztere als 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets – annimmt. Die Zahlen sollen demnach die Perfektion der göttlichen, hinter allem stehenden Ordnung abbilden im Kontrast zur menschlichen Sündhaftigkeit. Auch hier wäre also auf zahlensymbolischer Ebene mithilfe von hellenistischem Bildungsgut der Inhalt des Textes unterstrichen; vgl. a.a.O., 158: „It is possible that the author of *Jubilees* was drawing on mathematically sophisticated concepts and values of the time. Similar ideas about the importance of numbers as keys to understanding the cosmos were articulated by Pythagoreans and Neopythagoreans, among them Philolaus and Eurytus, and incorporated into the philosophies of Aristotle and Plato as well as of Philo of Alexandria. *Jubilees*’ choice of framing the world’s creation in terms of 7 and 22 – and especially their interrelations – can be understood as a subtle yet sophisticated way of incorporating mathematical knowledge into rewriting of Genesis in order to communicate important ideas about the nature of the world and its theological, linguistic, and mathematical order. If indeed *Jubilees*’ repeated references to the number 22 also alludes to the 22 letters in the Hebrew alphabet, the narrative makes a case for the pedagogical power of alphabetic and mathematical wisdom to create and cultivate communities of worship.“ S. zur Frage hellenistisch – und konkret pythagoreischer Beeinflussung SILVER 2017, der deutliche Anzeichen pythagoreischer Philosophie im Hintergrund der Qumranschriften und der Gemeinschaft erkennt. Damit mutet es nicht unwahrscheinlich an, dass auch in den Psalm solche Traditionen eingewoben wurden, zumal er im Pescher 4Q171 Rezeption gefunden hat.

those of the experienced biblical scholar, through unawareness of the very possibility of their existence. [...] The ancients were sensitive to numbers and measures and their relationships. From Plato onwards, measure, proportion and harmony were considered the main constituents of beauty. The view held was that beauty is a question of order and that order in its turn is a question of numerical ratios or proportions. The world was made in number, weight, and measure, all of which are qualities of a good poem.<sup>1101</sup>

Vor dem Hintergrund ihrer symbolischen Bedeutung dürfen Zahlen als eine Art eigene, – weitestgehend objektive<sup>1102</sup> – und kultur- und Zeiten übergreifende Sprache gelten. So kann die symbolische Bedeutung, die den Zahlen 7 und 8 mitsamt ihren Vielfachen in Psalm 37 beikommt, als allgemeines Wissen gelten, sodass deutliche Parallelen zwischen der Bedeutung in Psalm 37 und diesem allgemeinen Wissen auszumachen sind. Die Zahl 7 und die 7er-Reihe mit dem damit verknüpften Buchstaben *Ajin* wird in Psalm 37 vornehmlich mit dem „Frevler“ und dem

---

<sup>1101</sup> BAZAK 1988, 333. FOWLER 1970, xi: „Numerological criticism analyses literary structures of various kinds, ordered by numerical symmetries or expressing number symbolism. In poetry, numerological structure often forms a level of organization intermediate in scale and externality between metrical patterns on the one hand and structure as ordinarily understood on the other. As such, it constitutes a huge subject – perhaps, even, larger than most medieval and Renaissance scholars working today have begun to realize. It is probably no exaggeration to say that most good literary works – indeed, most craftsmanlike works – were organized at this stratum from antiquity until the eighteenth century at least. Moreover, numerological criticism is potentially a more fruitful subject than a large-scale prosody, since it has more bearing on meaning, thematic content, structure and other adjacent strata.“

<sup>1102</sup> Vgl. die Bemerkungen zum Verhältnis von Zahl und Sprache und der angenommenen Objektivität von Zahlen als Sprache bei BINDEL 2011, 217: Die „bisherigen Untersuchungen über die einzelnen Zahlen und ihren Zusammenhang [...] können] das Erlebnis vermitteln, daß die Zahlen eigentlich eine Sprache reden. Es ist nicht immer leicht, sie auf Anhieb zu verstehen, man muß sich vielmehr an sie erst langsam gewöhnen und in sich ein Aufnahmeorgan für sie heranbilden, ehe einem ihr Sinn aufgeht. Im Altertum muß man mit ihr noch verhältnismäßig mühelos haben umgehen können. [...] Wenn man gefragt würde, was ihr Hauptkennzeichen sei, müßte man ihre Objektivität rühmen, die jenseits aller Sprachwirrung liegt, so daß sie über alle Völker und Zeiten hinweg verstanden werden kann. Nur eine Sprache reicht noch heute an die Objektivität der Zahlensprache heran, die der Musik, welche ebenfalls wenig an die volkshaftern Begrenzungen gebunden ist.“; vgl. weiterhin auch WEINREB 2011, 23.27, zur Mißverständlichkeit von Sprache im Gegensatz zur Verwendung von Zahlen: „Das Wort kann, wenn man es beherrscht, vieles verdeutlichen, es kann definieren und formulieren. Es gibt Möglichkeiten zu Nuancierungen und Differenzierungen. Wenn man eine Sache ganz exakt vorstellen will, sucht man nach unmißverständlichen Worten, so klar wie nur möglich, und man faßt sich kurz, damit nicht doch andere Gefühlsmomente, die die Aufmerksamkeit ablenken könnten, sich eindrängen. Jeder Wissenschaftszweig kennt daher seine Grundformulierungen, seine zusammenfassenden Formulierungen. Und doch bleiben Mißverständnisse[. ... Wir] sehen [aber], daß der Mensch etwas verstanden hat. Er ist durch das Phänomen Entwicklung zu diesem Verständnis geführt worden; er hat verstanden, daß Zahlen auch sprechen können, daß sie eigentlich viel eher zum Kern der Sache führen und viel tiefer in diesen Kern hinein als Wörter.“

„Bösen“ in Verbindung gebracht und symbolisiert als solche die erfahrbare Wirklichkeit, in der sich der „Gerechte“ wahrnimmt. Nicht nur in Psalm 37 oder im Alten Testament kommt ihr eine negative Bedeutung zu, sondern auch im Neuen Testament, im alten Ägypten, im Alten Orient, im alten Griechenland und vielen Kulturen darüber hinaus bis heute. Sie kann kulturgeschichtlich insbesondere für Unglücks- und Notzeiten stehen.<sup>1103</sup> Doch würde die Interpretation ihrer Verwendung in Psalm 37 zu kurz greifen, würde ihr alleine diese negative Seite zugeschrieben. So scheint mittels einer möglicherweise bewussten Verteilung des, mit der 7er-Reihe verknüpften Buchstabens *Ajin*, ein Dreieck in den Text auf unterster zahlen-symbolischer Ebene – und damit weitestgehend verborgen – gewoben zu sein. Dieses Dreieck, auf das an späterer Stelle noch zurückzukommen sein wird, mag auf seiner symbolischen Ebene Garant dafür sein, dass JHWH trotz der erfahrbaren Wirklichkeit präsent ist und sich – wider alle Erfahrung – die Wirklichkeit nicht seiner Ordnung entzieht. Genauso kommt ihr auch im kulturwissenschaftlichen Vergleich eine Doppelbedeutung zu.<sup>1104</sup> Doch nicht nur im Hinblick auf die Zahl 7

---

<sup>1103</sup> Nicht nur in Psalm 37 kommt der Zahl 7 negative Bedeutung zu; zu nennen wären beispielsweise die 7-malige Züchtigung der Strafen (Lev 26,18), die 7 Jahre des Hungers (2 Sam 24,13), 7 Gräuel des Herzens (Prov 26,25), 7 Teufel (Mk 16,9; Lk 8,2), 7 böse Geister (Lk 11,26); s. auch BISCHOFF 2004, 207, und Anm. 1104. Auch auf die Zahl 70 trifft dies zu: „Insofern die 7 eine ‚böse Zahl‘ ist, kann auch die 70 eine solche sein und vor allem *Notzeit* bezeichnen: Jesaja 23,15f. (70 Jahre Unglückszeit für Tyrus), Jeremia 25,11 (70jährige babylonische Gefangenschaft)“; BISCHOFF 2004, 233; ferner BINDEL 2011, 191–199, und PANETH 1952, 194–202. Für die altorientalische und alttestamentliche Bedeutung der Zahl 7 s. insb. REINHOLD 2008a; dort wird über an anderer Stelle hinausgehendes auch auf die Zahl 7 als Gerichtszahl, v.a. im Buch Daniel, verwiesen, vgl. REINHOLD 2008d, 99–101.

<sup>1104</sup> Die Zahl 7 steht sowohl für Schlechtes oder Böses als auch für Gutes. Für die symbolische Seite des Negativen s. Anm. 1103 und die Auflistung bei A. JEREMIAS 1916, 664f, und Überblicke von VON ANDRIAN 1901; GRAF 1917; BINDEL 2011, 191–199; PANETH 1952, 194–202, LABUSCHAGNE 2000, 26–40, auch über die negative Bedeutung hinaus; für die Doppelsymbolik 7 fette und 7 magere Jahre (Gen 41), 7 Gemeinden, Geister, goldene Leuchter, Häupter, Kronen, Plagen, goldenen Schalen, Siegel, Strafengel, Könige (Offb); für das Gute 7 Schöpfungstage mit Sabbat am 7. Tag (Gen 2,2); Einnahme Jerichos, nachdem 7 Priester mit 7 Posaunen 7 Tage lang geblasen haben (Jos 6), 7 Säulen der Weisheit (Prov 9,1); für weitere, auch über das Alte und Neue Testament hinausgehende Beispiele s. BISCHOFF 2004, 207–210, für die jüdischen Traditionen GABAI 2000, 14–19, für die heptadische Geschichtsperiodisierung im antiken Judentum BERNER 2006; 2019 und ferner KATTAN-GRIBETZ 2019. In der antikjüdischen Geschichtsschreibung darf die Zahl 7 als eine von Gott in der Schöpfung gestiftete Ordnung gelten, die die Wirklichkeit regelt und ihr zugleich ihr Ziel gibt. Durch die Gebundenheit der Siebenerstruktur an die Geschichte Gottes mit seinem Volk ist die Zahl, nicht nur ordnungsstiftend, sondern auch existenz- und identitätsgebend. Sehr große Bedeutung kommt der Zahl bereits im alten Ägypten zu, wie z.B. ROCHHOLZ 2002, 254, darstellt und nachweist, dass sie stets – sowohl im Diesseits als auch im Jenseits – als Macht-symbol in „unvergleichlich wichtigen Prozessen von Schöpfung, Feindvernichtung und Regeneration“ begegnet.

lassen sich solche Parallelen ausmachen; für die Zahl 8, die mit ihren Vielfachen in Psalm 37 für die eschatologische Wirklichkeit zu stehen scheint und auf symbolischer Ebene Ausdruck dessen sein will, dass diese eschatologische Wirklichkeit bereits in die erfahrbare Wirklichkeit hineinwirkt, wie auch die Systeme der Zahlen 7 und 8 ineinandergreifen und miteinander verschränkt sind, gilt dies ebenso. Es fällt besonders auf, dass sie auch kulturgeschichtlich für den Anfang von etwas gutem Neuem stehen kann.<sup>1105</sup>

Doch trotz der kulturgeschichtlichen Parallelen anhand der symbolischen Bedeutung der Zahlen 7 und 8, trotz der Geschlossenheit und Komplexität des Systems<sup>1106</sup>, das diese Zahlen überhaupt erst herausstellt, und auch trotz der Bestätigung, die es durch die Gliederung des Psalms in die VV. 1–11.12–20.21–29.30–40 erfährt, deren jeweiligen Versgruppen auch auf struktureller Ebene eine Rolle zukommt, lässt sich nicht mit unbestreitbarer Sicherheit sagen, ob tatsächlich sämtliche Einzelbeobachtungen bewusst angelegt sind oder nicht manche auch nur

---

<sup>1105</sup> Auch der Zahl 8 kommt nicht nur in Psalm 37 eine positive Bedeutung zu: BENUN 2006, 22, deutet sie in ähnlicher Weise wie o. vorgestellt für Psalm 37 auf die positive Zukunft und verweist darauf, dass die 8 symbolisch für Gottes Bund mit Israel steht, wie auch die Beschneidung als Bundeszeichen am 8. Tag vollzogen wird. Sie ist weiterhin „der Anfang von etwas Neuem nach etwas Siebenfachem“ mit der 7 als etwas Schlechtem (z.B. mit Lev 25,22 dem 8. Jahr der Neuaussaat), sie steht altorientalisch für den „8. Himmel“ als „dem heiligen Sitz des höchsten Gottes über den 7 Planetensphären, wie denn auch der ‚Babylonische Turm‘ nach Herodots Beschreibung über den 7 ‚Türmen‘, d.h. Stockwerken, als 8. Bau das Heiligtum des Gottes aufwies“, sie gilt als „Rettungs- und Glückszahl“. „Am 8[.] Tage bringen die nach Aussaat usw. wieder *rein gewordenen* ihr pflichtmäßiges Opfer (3. Mose 22, 30) und der israelitische Knabe wird durch das Bundeszeichen der *Beschneidung* Gott geweiht (1. Mose 17,18); am 8. Tage nach seiner Einsetzung als Hohepriester bringt Aron sein erstes Weihopfer dar (3. Mose 9, 1). Vom 8. Tage des ersten Monats ab *reinigt* Hiskia 8 Tage lang den entweihten Tempel (2. Chron. 29, 17); im 8. Jahre wird nach siebenjähriger Bauzeit der *Salomonische Tempel* geweiht (1. Kön. 6, 38). Während bei den Babyloniern der siebente Tag als Unglückszahl gilt, ist der 8. Tag ein der Freude geweihter *Glückstag*“; BISCHOFF 2004, 210–212; für Weiteres ebenso die Auflistung bei A. JEREMIAS 1916, 664f; ferner WEINREB 2011, 37 der ebenfalls den Charakter der Zahl 8 als des Neubeginns unterstreicht. BINDEL 2011, 191.312–316, stellt heraus, dass die Zahl 8 symbolisch in die göttliche Sphäre gehört, wohingegen die Zahl 7 eher der menschlichen zugerechnet wird. Auch WEINREB 2011, 96, schreibt die 7 bzw. 70 der „zeitlichen Welt“ zu (s. im Vergleich dazu auch die Zahl 8, S. 98). Im alten Ägypten ist sie Ausdruck einer „vollkommene[n] Gesamtheit“, vgl. ROCHHOLZ 2002, 251. Vgl. ebenso ZENGER 2005, 59, oder HOSSFELD / ZENGER 2012, 696f, zur Zahl 8 mit symbolischer Bedeutung für „die Tora als Inbegriff von Fülle in Zeit und Raum“ sowie Fest und kultisches Heil in Psalm 119.

<sup>1106</sup> Aus mathematischer Sicht dürfen die Geschlossenheit und die Komplexität des Großsystems als Legitimation für selbiges gelten, vgl. SCHIMMELPFENNIG 2019, 161.

rein zufällig ins Muster passen<sup>1107</sup>; in jedem Fall aber sind die das Großsystem tragenden Zahlen nicht beliebig, sondern vom Text selbst vorgegeben.<sup>1108</sup> Ähnlich wie sich der Psalm auch auf rein sprachlich-inhaltlicher Ebene selbst auszulegen scheint, wie es in Kap. II.3. vorgeführt wurde, scheint er dies auch auf buchstaben- und zahlensymbolischer Ebene zu tun, wobei sich die beiden Ebenen gegenseitig zu stützen scheinen. Denn es sind für die Decodierung des Großsystems sowie der damit zusammenhängenden zahlreichen Untersysteme Vorannahmen nötig.

Die Interpretation des Buchstaben- und Zahlensystems setzt die Verknüpfung von Buchstaben mit Zahlenwerten voraus, wie sie aus dem hellenistisch-römischen Raum bekannt ist und bis heute besteht.<sup>1109</sup> Für eine solche Verbindung von hebräischen Buchstaben mit Zahlenwerten liegen allerdings erst Zeugnisse aus dem 1. Jh. beziehungsweise dem Ende des 2. Jh.s v.Chr. vor. Zu diesen frühesten Zeugnissen gehört eine unter Alexander Jannäus geprägte Münze (in der Abbildung u.), auf der zwei hebräische Zahlenbuchstaben zu finden sind, die das Jahr 78 v.Chr. angeben.<sup>1110</sup> Auf der Münze ist der folgende aramäische, aus dem Paleo-Hebräischen transkribierte Text zu lesen, wobei die eingekasteten Buchstaben das Jahr und damit die Buchstabenzahlen markieren: [א]לכסנד[ך]רוס שנה [כח] מלכ[א] („König Alexander Jahr 25“).

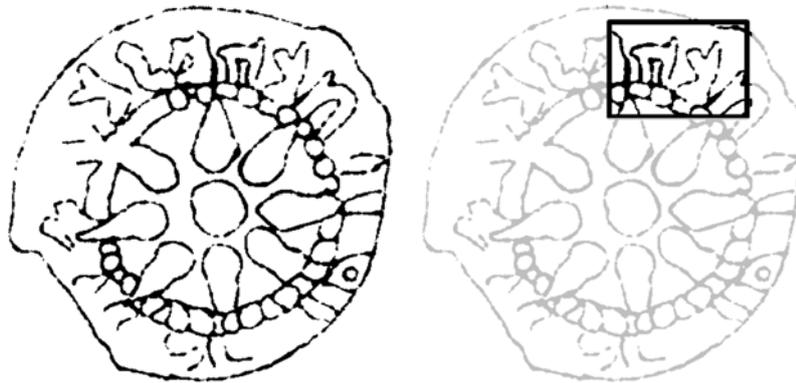
---

<sup>1107</sup> Vgl. SCHIMMELPFENNIG 2019, 186: „Es ist nicht mit letzter Sicherheit zu sagen, welche der aufgeführten Beobachtungen bewusst im System angelegt, welche vielleicht doch rein zufällig sind und ob gegebenenfalls einzelne „Puzzleteile“ nicht erkannt wurden. Der Lektüreschlüssel ist im Text selbst enthalten. So haben sich die einzelnen Beobachtungen an der Geschlossenheit des großen Ganzen zu messen, das die verschiedenen Untersysteme in sich fassen können muss. Aber dass diese – im wahrsten Sinne des Wortes – „Puzzleteile“ des großen Ganzen nicht nur rein zufällig dem aufgezeigten Makrosystem gehorchen, kann als mehr als recht unwahrscheinlich bezeichnet werden.“ Auch SCORALIK 1997, 202f, kommt für Psalm 111 (vgl. auch Anm. 1070) zu einem solchen Schluss.

<sup>1108</sup> S. auch SCHIMMELPFENNIG 2019, 185: „[D]ie Zahlen, anhand derer die Einzelsysteme entwickelt werden, [sind] nicht beliebig, sondern vom Text vorgegeben und teilweise wiederum selbst Ausgangspunkte für weitere Einzelsysteme.“

<sup>1109</sup> Wenigstens seit dem Ende des 4. Jh.s v.Chr. werden griechische Zahlenbuchstaben allgemein verbreitet gewesen sein; vgl. IFRAH 1989, 295.

<sup>1110</sup> Vgl. AVIGAD 1968; COHEN 2011, 442; IFRAH 1989, 295–297, der darüber hinaus zwei weitere Belege für die Verbindung von Buchstaben und Zahlen anführt: eine Bulle des Hohepriesters Jonathan aus dem Jahr 103 v.Chr. (s. dazu auch AVIGAD 1975; 1994) sowie eine mögliche Seitenpaginierung eines Qumranfragments (vgl. dazu weiter MILIK 1977).



Umzeichnung einer Münze aus dem Eretz Israel Museum, Tel Aviv, vom 14.02.2017.<sup>1111</sup>

Das Miteinander von Mathematik und Gematrie trägt gerade auch kabbalistische und mystische Strömungen, die eher aus deutlich späterer Zeit bekannt sind. Doch scheint es gematrische Ansätze mit hebräischen Buchstaben, das heißt auch in Verbindung von hebräischem Alphabet mit Zahlen, schon in anderen Schriften um die Zeitenwende gegeben zu haben, wie etwa im Buch Daniel<sup>1112</sup>, in 3 Bar 4,7.10 – hier sogar ebenfalls innerhalb eines Akrostichons – oder in Offb 13,18; 21,17.<sup>1113</sup> Eine zumindest in gewisser Weise organische Beziehung zwischen hebräischen Buchstaben und milesischem Zahlensystem – also jenem, das die vierundzwanzig Buchstaben des griechischen Alphabets mit Zahlenwerten in der Weise verknüpft, wie es im Psalm ausschließlich mit hebräischen Buchstaben geschieht – scheint schon daher zu bestehen, dass die Buchstaben des griechischen Alphabets nicht ausreichten, um von 1–9, 10–90 und 100–900 alle Zahlen abbilden zu können, weshalb drei semitische Buchstaben das Zahlensystem ergänzten.<sup>1114</sup>

Durch den Mangel an epigraphischen Belegen für die Verbindung von Buchstaben mit Zahlenwerten entsteht ein gewisses methodisches Dilemma, indem das System für sich nur selbst die Probe sein und nicht von außen bestätigt werden kann:

Dieser Mangel mag darauf hindeuten, dass es sich bei der Verknüpfung von Buchstaben und Zahlen um ein gewachsenes bzw. sich im Wachsen befindendes allgemeines Bildungsgut

<sup>1111</sup> Mit freundlicher Genehmigung des Kadman Numismatic Pavilion, Eretz Israel Museum, Tel Aviv.

<sup>1112</sup> DRIVER 1963, 87.

<sup>1113</sup> Vgl. BOHAK 1990, 119f. Nach SAMBURSKY 1978, 37, waren gematrische „Basiszahlen“, wie 1–9, 10–90 usw. schon in hellenistischer Zeit bekannt. Für weitere gematrische Ansätze in der Hebräischen Bibel s. MARX 2014.

<sup>1114</sup> WUSSING 2013, 153.

handelte, welches keiner großen systematischen Erläuterung bedurfte. Wie eines unter vielen anderen solcher Bildungsgüter, die unter dem Einfluss der vorherrschenden Kulturen im antiken Mittelmeerraum – hier der hellenistischen – adaptiert wurden, wird es nahezu unbemerkt gewachsen und ebenso in allgemeinen Gebrauch gekommen sein. Dies bedeutet jedoch für die buchstaben- und zahlensystemische Analyse – und birgt insofern ein gewisses methodisches Dilemma –, dass die Voraussetzung für die Analyse in gewisser Weise gleichzeitig als Probe für die Voraussetzung zu gelten hat. [... Es] wird folglich nicht nur ein möglicher Schlüssel, die Psalmen zu lesen, vorgeschlagen. Eine implizite notwendige Voraussetzung für die Zulässigkeit der buchstaben- und zahlensystemischen Analyse bzw. Argumentation ist zudem, dass eine Verbindung von Buchstaben mit Zahlenwerten schon früher bestand, als es die Archäologie bislang belegen kann.<sup>1115</sup>

Eine zweite Erklärungsmöglichkeit, weshalb es erst spätere Belege für diese Verbindung gibt, könnte diejenige sein, dass solche Verbindungen zunächst nur als eine Art „Geheimwissen“ oder „Geheimcode“ im Umlauf waren, bevor sie sich zur allgemeinen Praxis durchgesetzt haben:

The fact that the representation of the numerical values of letters is not demonstrated in mundane use in ancient Israel before Hellenistic period may point to the possibility that this method was first a sacred secret knowledge that was kept in closed circles.<sup>1116</sup>

Beide Erklärungsvarianten müssen sich nicht zwingend ausschließen, zumal die Entstehung des Psalms zeitlich nicht allzu weit von den ersten profanen und epigraphischen Belegen für die Verbindung von Zahlen und Buchstaben entfernt sein dürfte und es gleichzeitig gute Gründe dafür gibt – s. weiter u. – hinter Psalm 37

---

<sup>1115</sup> SCHIMMELPFENNIG 2019, 163. Vgl. zur schrittweisen Hellenisierung auch SASSE 2004, 140: „Der erste Hellenisierungsschub erfolgte im Zuge der Eroberung durch Alexander den Großen während des 4. Jh.s v.Chr. Der Hellenismus wurde im Wesentlichen als überlegene Fremdmacht erfahren, was aber letztlich nur in den Oberschichten zu stärkeren Assimilierungstendenzen führte. Kontakte mit der griechischen Welt gab es schon seit langem durch die Handelszentren in der Küstenebene und die mit ihnen verbundenen Städte im Hinterland. [...] Auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet war es schlichtweg unumgänglich, sich dieser nicht-orientalischen Besatzungsmacht zu öffnen. Dies betraf v.a. das Erlernen der neuen Verkehrs- und Weltsprache Griechisch.“ Sowie a.a.O., 107: „Seit Ptolemaios II. prägten die Küstenstädte ihre eigenen Münzen [...]. Man eignete sich die griechische Lebensart an. Allerdings sollte man den Hellenisierungsgrad während dieser Epoche nicht überschätzen. Auch wenn die Lebensart nun griechisch war, blieb man orientalisches. Anpassung bedeutete nicht die Aufgabe der eigenen Kultur, sondern deren Neuinterpretation in griechischen Kategorien und in griechischer Sprache.“ S. ferner auch HENGEL 1988, 108–114.191f; TCHERIKOVER 1999, 7; MACH 2005, insb. 127f, KRATZ 2018, 55f, oder DEINES 2019, 245f.250f.264.

<sup>1116</sup> KNOHL 2012, 196.

eine sehr elitäre Gruppe anzunehmen. Möglicherweise befindet sich Psalm 37 inmitten der Schnittstelle zwischen „Geheimwissen“ / „Geheimcode“ und profanem Gebrauch.<sup>1117</sup>

Neben der Verknüpfung von Buchstaben mit Zahlenwerten ist an den Stellen, an denen es um die genaue Anzahl bestimmter Buchstaben geht, der Textbestand des Psalms nicht ganz unerheblich. Grundlage ist – bis auf wenige marginale Änderungen wie sie in Kap. I herausgearbeitet wurden – der masoretische Text. Inwieweit die Orthographie der „Ursprungsfassung“ sowie der gesamte Textbestand dessen – sofern angenommen wird, dass dieses System nicht erst zu späterem Zeitpunkt Einzug in den Psalm erhalten hat, was aufgrund der komplexen Geschlossenheit eher unwahrscheinlich erscheint<sup>1118</sup> – im MT wiedergegeben wird, lässt sich nicht annähernd beweisen. Auch hier liegt also das methodische Dilemma vor, dass das System sich nur selbst belegen kann. Es sei jedoch zugleich betont, dass die Orthographie für das System weniger bedeutend ist, als vielleicht angenommen: Bis auf die Belegzahl des Buchstaben *Ajin* kommt es für das Gros des Systems von Psalm 37 auf Wortanzahlen und nicht auf die Anzahl einzelner Buchstaben an, und die häufigsten orthographischen Unterschiede werden bei den Buchstaben *Waw* und *Yod* und der Unterscheidung von Plene- und Defektivschreibung zu erwarten sein.<sup>1119</sup> Unabhängig davon ist darüber hinausgehend eine sehr stabile Textüberlieferung anzunehmen. Dies mag zwar unwahrscheinlich sein, ausschließen lässt es sich jedoch auch nicht.<sup>1120</sup>

---

<sup>1117</sup> Zur Verbindung von Buchstaben und Zahlen im Umfeld der Kulturen des antiken Mittelmeerraums im Allgemeinen s. COHEN 2011, 12–16.565–606; IFRAH 1989, 295–297.

<sup>1118</sup> S. auch LABUSCHAGNE 2009, 603f, der in möglicherweise vorliegenden Zahlensystemen im Psalter eine Chance für die Textkritik sieht, oder sehr deutlich und entschieden 2019, 1f: „counting was part and parcel of the art of writing in biblical antiquity. This means that it was not Masoretic scholarship that added counting at some late stage in the transmission of the biblical text. On the contrary, the authors/redactors of these texts themselves did the first counting.“; ferner 2000, 3.

<sup>1119</sup> Damit ersichtlich ist, wo das Gros des Systems zu suchen ist, und wo es sich lediglich um Zusatzbeobachtungen bzw. Untersysteme handelt, sind Befunde, bei denen es auf die genaue Anzahl auch anderer Buchstaben ankommt, entweder nur in den Fußnoten beigegeben oder aber im Haupttext *petit* gesetzt.

<sup>1120</sup> Es ist jedoch festzuhalten, dass auch der Codex Aleppo exakt den gleichen Konsonantenbestand enthält wie auch der MT.

Bei der mehrschichtigen Komplexität dieses Systems ist für das Urheberumfeld des Psalms (oder – jedoch unwahrscheinlich – des Systems) ein großes Elitenwissen auf sehr hohem Bildungsniveau anzunehmen:

From the outset it is important to be aware of the fact that we have to do with features of the biblical text that were only understood by a small number of professional scribes, who had a specialized knowledge of these compositional techniques. The intricate structures of a text do not readily meet the eye of the reader at first sight; neither can its complex rhetorical architecture be comprehended when the text is recited. In fact, the scribes did not compose their texts as literary artistry specifically for the benefit of the reader or the listener, but for their own satisfaction to show their craftsmanship and, more importantly, to the glory of God.<sup>1121</sup>

Folglich dienen mathematische „Spielereien“ mit Buchstaben und Zahlen in einem Text wie Psalm 37 allem Anschein nach keinem Selbstzweck, sondern sind durch die Verknüpfung von struktureller und inhaltlicher Ebene intensivstes Lob JHWHs, das danach strebt, Abbild seiner immerwährenden Ordnung zu sein.<sup>1122</sup> Auf struktureller Ebene wird das, was es inhaltlich zu sagen gilt, auf kunstvollste Weise abgebildet und damit deutlichst unterstrichen. Die enorme Dimension eines solchen Kunstwerks lässt fast schon vermuten, dass sie den menschlichen Verstand zu übersteigen versucht.<sup>1123</sup> Die Grundlage eines solchen Systems, die äußerste Struktur

---

<sup>1121</sup> LABUSCHAGNE 2009, 587; ähnlich auch SCHIMMELPFENNIG 2019, 175f.183. Ein hohes Bildungsniveau und eine ebensolche Versiertheit nimmt – ganz ohne ein solches System – auch SAUR 2016, 380, an.

<sup>1122</sup> Vgl. dazu auch Kap. III.3.3. zum Stilmittel des Akrostichons. Auch dies allein wird gerne als „Spielerei“ bzw. „spielerischer Zug“ bezeichnet; vgl. SEYBOLD 2010, 246.

<sup>1123</sup> Dazu stimmig über die Pythagoreer, deren Tradition den Psalm möglicherweise beeinflusst haben könnte, WUSSING 2013, 174: „Nach Meinung der Pythagoreer erteilen die Zahlen den Menschen, die sich mit ihnen beschäftigen, auf mystische Weise höhere, Erkenntnis erst ermöglichende Kräfte.“ Zu Parallelen zum jüdischen Mystizismus s. WALDMAN 2008. Vgl. zur Partizipation am Göttlichen und dem Bestreben mithilfe von Zahlen das Göttliche zu übersteigen auch ROCHHOLZ 2002, 20: Zahlen (hier die 7 „– wie [aber] auch andere Zahlen –“) wurden „zu einem bildhaften Symbol, das stellvertretend für die mit ihr verbundene Kraft steht. Die Entstehung eines solchen Symbols dürfte – resultierend aus dem menschlichen Grundbedürfnis, symbolhaft zu denken – stets auf dem selben Weg erfolgen. Der ‚profane Gegenstand‘ Zahl erhält durch die eingegangene Verbindung (‚mystische Teilhabe‘) mit einem sakralen, kosmischen Objekt eine höhere, heilige Bedeutung und bleibt mit ihm auf das engste verknüpft, ohne daß es jedoch zu einer vollständigen Deckung kommt oder beide synonym gebraucht werden. Es besteht zwischen dem Zahlbegriff und dem Objekt jedoch ein ‚wesenhafter Zusammenhang‘. [...] Als Manifestation dieses heiligen Objekts wohnt der Zahl damit dessen mystisch-magische, formelhafte Kraft inne; sie referenziert als Sinnbild die eigentliche Bedeutung und projiziert das Heilige in das ‚Geschehen‘. Stets nur vorübergehend ist

mit akrostichischer Strophenordnung, Kurz- und Langstrophen, ist noch recht offensichtlich, verleitet aber häufig zum Ausgleich, da die unter Buchstaben und Wörtern verborgene und sich durch Zahlen artikulierende Ebene nicht wahrgenommen wird, was einen elitär-religiösen Kreis als Quelle eines solchen Textes wahrscheinlich macht. Denn ein solches System scheint nicht für die kommunikative Traditions- und Glaubensweitergabe unter Menschen gemacht, sondern stattdessen auf JHWH ausgerichtet zu sein und der Beziehung zwischen ihm und besagter Elite zu dienen.<sup>1124</sup> Das ausgeprägte Bildungsgut, das für eine solche Elitengruppe angenommen werden darf, scheint hier folglich im Dienste des Gotteslobes zu stehen und Ausdruck des Grundvertrauens (vgl. בַּטָּח, VV. 3.5) eines tief Glaubenden und auf JHWH Hoffenden (vgl. קוֹי יְהוָה / קוֹה אֱלֹהֵי יְהוָה; VV. 9.34) zu sein: Unabhängig von der erfahrbaren Wirklichkeit, in der die „Frevler“ überhand haben und die Ausgewählten, zu JHWH gehörigen „Gerechten“ anfeinden und anfechten, gibt es eine Wirklichkeit darüber hinaus, in der sich die „Gerechten“ „schon-jetzt“ wissen, obwohl es sich dabei „noch-nicht“ um die erfahrbare Wirklichkeit handelt. Doch durch das Beieinander von „Schon-Jetzt“ und „Noch-Nicht“ ist JHWH mit all seiner Gerechtigkeit und seiner Ordnung, wofür die Buchstaben und v.a. Zahlen entstehen, dauerhaft präsent beziehungsweise nie abwesend. Wie sie hinter dem Text verborgen, aber dennoch da und wirksam sind, ist die eschatologische Wirklichkeit ob der vermeintlichen Verdeckung durch die erfahrbare Wirklichkeit präsent.<sup>1125</sup>

In Psalm 37 scheint folglich ein System aus Zahlen und Buchstaben vorhanden zu sein, das nicht nur äußere Ergebnisse wie seine Gliederung unterstreicht, sondern gerade auch innere Gesichtspunkte wie den Inhalt mit seinen Hauptsträngen. Der Psalm greift dabei zunächst einmal auf eigene Traditionselemente wie das Akro-

---

diese Kraft im sinnlich wahrnehmbaren Symbol verfügbar. Somit ist deutlich, daß nicht der Gegenstand an sich, sondern die Vorstellung von der ihm einwohnenden, gegenwärtigen göttlichen Kraft verehrt wird, die als Instrument zum Zugang ebendieser Kraft dient.“

<sup>1124</sup> Ein solcher Hintergrund ist nicht nur aufgrund des Buchstaben- und Zahlensystems anzunehmen, sondern ließ sich bereits insbesondere vor dem Hintergrund der Beobachtungen zur Kommunikativität und Dialogizität (Kap. III.3.2.) vermuten und scheint auch der Rezeption des Psalms in 4Q171 nicht ganz fern zu stehen (s. Kap. IV.2.).

<sup>1125</sup> SCHIMMELPFENNIG 2019, 185; vgl. ferner auch SCORALIK 1997, 204f, zu Psalm 111, wo ein ähnliches Phänomen vorliegt, oder allgemein LABUSCHAGNE 2009, 584: „As everyone knows, in antiquity numbers had a symbolic value and a metaphorical capacity to refer to something beyond the surface meaning.“

stichon oder sprachliche Gestaltungsmöglichkeiten auf poetologischer Ebene zurück. Doch bedient er sich ebenso mathematischer Kenntnisse. Der damit zusammenhängende enorme Bildungshintergrund, der die elitär-religiöse Gruppe, die im Hintergrund des Textes zu stehen scheint, ausmacht, fordert zu näherer Ergründung heraus: Die sogenannte moderne Mathematik, wie sie bis heute betrieben wird, entwickelte sich in hellenistischer Zeit, baute jedoch u.a. auf Kenntnisse aus Ägypten und Mesopotamien auf,<sup>1126</sup> womit zugleich wesentliche Traditionsbereiche aus dem Umfeld des Alten Testaments benannt sind, in denen dieses steht und von denen es im Laufe der Zeit kulturell beeinflusst wurde. Spätestens aber die Vorherrschaft Alexanders des Großen (356–323 v.Chr.) mit seinem Großreich und dem wissenschaftlich-kulturellen Zentrum in Alexandria (ca. 300 v.Chr.–ca. 150 n.Chr.) wird das Alte Israel auch in Bezug auf mathematische Bildungsinhalte geprägt haben.<sup>1127</sup> Dementsprechend lässt sich grundsätzlich davon ausgehen, auch wenn keine Schultexte wie aus anderen dieser Kulturen aus dem alten Israel überliefert sind, dass die Grundrechenarten und vermutlich auch weit darüber hinausgehende mathematische Kenntnisse in Israel bekannt waren. Sowohl Algebra, Arithmetik und Geometrie waren bereits in Mesopotamien nachweislich bekannt und wurden durch die griechischen Philosophen und Mathematiker rezipiert beziehungsweise weiterentwickelt.<sup>1128</sup> Dies alles sind Dinge, die bei dem vorgestellten Zahlensystem zum Tragen kommen. Dennoch darf nicht aus dem Blick geraten, dass allein Lesen- und Schreibkönnen ein höchstes Privileg waren und tieferegehende mathematische Kenntnisse erst recht eher die Ausnahme gewesen sein werden, was weiterhin die Annahme einer Elitengruppe, die Mathematik nutzte, um Theologie zu treiben, unterstreicht.

---

<sup>1126</sup> Vgl. SCRIBA / SCHREIBER 2010, 12.27; WUSSING 2013, 147.

<sup>1127</sup> Vgl. WUSSING 2013, 186f.

<sup>1128</sup> Ein Überblick über die Geometrie- und Mathematikgeschichte kann hier nicht gegeben werden; verwiesen sei daher auf die umfassenden Überblicksdarstellungen SCRIBA / SCHREIBER 2010, 12–73, und WUSSING 2013, 103–217; ferner ROBSON 2002, 338–361.

Vom heutigen Standpunkt aus erscheinen Mathematik – und damit ist nun nicht allein die symbolische Bedeutung bestimmter Zahlen gemeint, sondern tatsächlich auch das Rechnen – und Theologie als grundsätzlich verschiedene „Religionen“. Doch gerade in hellenistischer Zeit – insbesondere bei Anhängern der sog. Pythagoräischen Schule und davon beeinflussten philosophischen Strömungen<sup>1129</sup> –, waren beide nicht voneinander zu trennen:

Was aber den Bund der Pythagoreer aus vielen ähnlichen Mysterienkulten, teilweise orientalischen Ursprungs, heraushob und für die Geschichte der Wissenschaften und Mathematik relevant macht, ist der Umstand, dass bei den Pythagoreern die Vereinigung mit dem Göttlichen über die Versenkung in die wunderbaren Gesetze der Zahlenwelt erreichbar sein sollte. Das Wesen der Welt bestand für sie in der Harmonie der Zahlen. Von hierher rührt die Hinwendung zu Mathematik, Astronomie und Musiklehre freilich sozusagen als rationales Nebenprodukt des eigentlichen, des religiösen Hauptinteresses.<sup>1130</sup>

Mathematik diene zu Teilen im Kern einem philosophisch-theologischen Interesse und kann dort vielleicht sogar schon als Dienerin der Philosophie mitsamt ihren theologischen Konnotationen begriffen werden.<sup>1131</sup>

---

<sup>1129</sup> Dabei ist eine wesentliche Spezifizierung unter den „Pythagoräern“ zwingend mitzudenken, sodass das nachfolgend Gesagte nicht für die gesamte Gruppe gegolten haben wird, sondern nur für den – in welchem Maße auch immer – „religiös-mystisch“ beeinflussten Teil: „There were two groups of immediate followers to Pythagoras“, the *acusmatikoi* and the *mathematikoi*, the listeners and the learners. The classic statement of the division between the followers of Pythagoras is given by classic scholar F.M. Cornford, who says: ‘Tradition points to a split between the Acousmatics, who may, perhaps, be regarded as the ‘old believers’ who clung to the religious doctrine, and the Mathematics, an intellectualist or modernist wing, who, as I believe, developed the number doctrine on rational scientific lines, and dropped the mysticism.’ However, it is doubtful that such bipolar split can be justified given more modern historiographies and it is more likely that there was a much wider spectrum of views, including these two wings but also those who brought together the religious, magical, and scientific aspects. Pythagoreanism was more of a broad church where some may have felt happy with a mix of what Cornford categorizes here as religious and scientific views.“, GREGORY 2015, 31. Zu den Pythagoräern im Allgemeinen s. HUFFMAN 2014.

<sup>1130</sup> WUSSING 20013,168; vgl. weiter Aristoteles nach STÜCKELBERGER 1988, 12: „Da sie (die Pythagoreer) weiter sahen, daß die Eigenschaften und Proportionen der Harmonien durch Zahlen bestimmt sind, und da es ihnen schien, daß auch alles andere seiner ganzen Natur nach den Zahlen nachgebildet sei und die Zahlen das erste der ganzen Natur seien, nahmen sie an, die Elemente der Zahlen (...) seien die Elemente aller Dinge, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl.“ S. ferner auch SILVER 2017, 72–85.

<sup>1131</sup> Vgl. BUTLER 1970, 1(–7): „Pythagoras and Plato believed that mathematics would furnish the key to philosophic contemplation of the cosmos“; BEUTELSPACHER 2019, 7: „Für Pythagoras war die Frage klar: Die *Zahl* ist die entscheidende Grundlage. Das bedeutet nicht nur, dass man in

Die Zahlenkunde geht hier [= bei den Pythagoräern] freilich Hand in Hand mit Philosophie, und zwar in einer Art und Weise, daß Wissenschaft zur Nebensache wird. Denn was wir hier haben, ist ein für uns heute seltsam anmutendes Forschen nach Beziehungen zwischen Verhältnissen im Zahlbereich und Verhältnissen in der Welt – jenseits von mathematischer Naturwissenschaft. In der Tat gerät ins Blickfeld dieses Vorhabens eine weitere Sparte griechischer Zahltradition, welche sich erst recht einer wissenschaftlichen Bestimmung entzieht [...] und eher in den Bereich symbolhafter Spekulation gehört. Es ist jene „Subkultur“ des Zahlendenkens, die seit jeher im Volkstum, Mythos und Religion beheimatet ist und gewöhnlich als Zahlensymbolik bezeichnet wird. Die pythagoräische Zahlenlehre greift innovativ diese Elemente auf und stellt sie – in der Überzeugung, hier durch Kultur und Überlieferung verbürgte ‚Evidenzen‘ vor sich zu haben (ähnlich wie bei den von alters her tradierten Weisheitsprüchen) – den arithmetischen und rechenkundlichen Wahrheiten sozusagen als das ‚wahre Zahlenwissen des Volkes‘ so gleichberechtigt zur Seite, daß auch sie eine wirklichkeitserhellende Funktion entfalten konnte.<sup>1132</sup>

Mathematik diene schlicht der Erklärung der Welt, das heißt auch ihrer Schöpfung, bis dahin, dass ihr und darunter v.a. der Geometrie sogar göttlicher Charakter zugeschrieben wurde.<sup>1133</sup>

---

den Phänomenen der Welt Zahlen entdecken [...] und die Welt mit Zahlen beschreiben kann, sondern vor allem, dass Zahlen dem Getriebe der Welt zugrunde liegen, dass die Welt durch Zahlen strukturiert ist und ohne Zahlen gar nicht funktionieren könnte.“ S. ferner auch MACH 2005, 133.

S. auch die folgenden Beispiele dafür: Philolaos, Aus den Bakchen, 19, B. 36, nach DIELS 1906, 246: διὸ καὶ ὁ Πλάτων πολλὰ καὶ θαυμαστὰ δόγματα περὶ θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν ἡμᾶς ἀναδιδάσκει καὶ ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία παραπετάσμασι τούτοις χρωμένη τὴν μυσταγωγίαν κατακρύπτει τῶν θεῶν δογμάτων. τοιοῦτος γὰρ καὶ ὁ Ἰερὸς σύμπαρ λόγος καὶ ὁ Φιλόλαος [Φιλολάου?] ἐν ταῖς Βάκχαις καὶ ὁλος ὁ τρόπος τῆς Πυθαγόρου περὶ θεῶν ὑφηγήσεως („Theologie in Gestalt von mathematischen Figuren lehrt Plato und das Pythagoreische ‚Heilige Wort‘ und Philolaos in den Bakchen.“).

<sup>1132</sup> LAW 2005, 3(.55), wie im Allgemeinen zu einer Funktion von Zahlen in der antiken Philosophie, und 2015, bes. 110f.

<sup>1133</sup> Vgl. auch Aristoteles, Metaphysik, I/8, übers. Ross nach GREGORY 2015, 30: „Contemporaneously with these philosophers and before them, the so-called Pythagoreans, who were the first to take up mathematics, not only advanced this study, but also having been brought up in it they thought its principles were the principles of all things. Since of these principles numbers are by nature the first, and in numbers they seemed to see many resemblances to the things that exist and come into being.“; ferner Philolaos, Über die Natur, 11, B. 139.160, nach DIELS 1906, 243: γνωμικὰ γὰρ ἂ φύσις ἂ τῷ ἀριθμῷ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῷ ἀπορουμένῳ παντὸς καὶ ἀγνωσομένου παντί. ... ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῷ ἀριθμῷ φύσιν καὶ τὰν δὴναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δημοθργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικῶν („Denn die Natur der Zahl ist kenntnisprechend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. [...] Du kannst die Natur der Zahl und ihre Kraft nicht bloß in den dämonischen und göttlichen Dingen wirksam sehen, sondern auch überall in allen menschlichen Werken und Worten, sowie auch in allen rechnerischen Verrichtungen und in der Musik.“; oder Plutarch über Platon bei WUSSING 2013, 181:

A very important part of Plato's thinking in his *Timaeus* is the idea of the demiurge who organizes the best possible cosmos from a pre-existing chaos. In order to make the cosmos good and comprehensible to humans, this god imposes number and geometrical figure onto the chaos, which is why, for example, the fundamental particles for Plato have geometrical form. One important aspect of this cosmology is that the demiurge needs criteria for all that he does and he finds those criteria in mathematics and geometry. While we might find it strange that one form of triangle should be better than another, Plato did not.<sup>1134</sup>

Umgekehrt ist es demzufolge nur natürlich, dass sich die Theologie der Mathematik bedient, wie es in Psalm 37 zu passieren scheint und auch hier die Mathematik letztlich nichts ist, das zusätzlich zur Poesie von außen hinzukommt, sondern letztlich homogen zu ihr gehört, worauf schon das Zitat zu Beginn dieses Abschnitts verwies.<sup>1135</sup> Was jedoch Psalm 37 so besonders und „elitär“ macht, ist der Befund, dass möglicherweise eben die geometrische Figur auf zahlensymbolischer Ebene in ihn eingewoben wurde, die für Vollständigkeit und auch Göttlichkeit steht und darüber hinaus kulturgeschichtlich – ebenso wie bereits die Zahlen 7 und 8 – eine symbolische Bedeutung hat.<sup>1136</sup>

Es bleibt nach wie vor – auch vor dem Hintergrund der weiterhin bestehenden methodischen Dilemmata – offen, welche Einzelbefunde – ob tatsächlich bis hin zum Dreieck – Zufall und welche bewusst angelegt sind. Die Fülle der Befunde

---

„Dadurch [durch Verwendung anderer Hilfsmittel als Zirkel und Lineal als diejenigen, die die ‚beiden göttlichen Kurven, des Kreises und der Geraden‘ liefern] wird nämlich das Gute an der Geometrie zugrunde gerichtet und zerstört, indem diese sich wieder zum Sinnlichen zurückwendet, statt sich nach oben zu erheben und die ewigen, unkörperlichen Bilder zu erfassen, bei denen verweilend Gott ewig Gott ist.“

<sup>1134</sup> GREGORY 2015, 43f.

<sup>1135</sup> Vgl. Anm. 1101.

<sup>1136</sup> Die Symbolik des Dreiecks hängt kulturgeschichtlich eng mit der Zahl 3 zusammen; vgl. PRINZ 2001, 5f; RIEDEL 1985, 71: Die Pythagoreer hielten „das Dreieck [...] für ein Bild der Gottheit[. ...] Bei frühen Völkern [...] galt [sie = die Zahl 3] als Zahl des Himmels, des Himmlischen“; dem Dreieck kann ebenfalls symbolisch die Bedeutung eines „Zeichen[s] des Schutzes und der Abwehr von Dämonen“ zukommen, RIEDEL 1985, 74, vgl. auch STUHLFAUTH 1937, 13, nach dem dem Dreieck in „Das Leben Adams und Evas“ die Bedeutung des Siegels Gottes zukommt: „Es kann kein Zweifel sein, daß hier das Siegel-Dreieck Gottes magisch-apotropäische, geisterscheuende, Böses abwehrende Bedeutung hat“.

Vgl. weiter BISCHOFF 2004, 193(f): „Erst die *Dreiheit* Thesis, Antithesis, Synthesis (Gesetztes, Entgegengesetztes, Vermittlung) ergibt *ein vollkommenes gedankliches oder sachliches Ganzes*. Zwischen Anfang und Ende, Oben und Unten, Rechts und Links, Vorn und Hinten steht die Mitte, von deren zentralen Blickpunkten aus jene Beziehungsbegriffe erst Leben gewinnen, zwischen Vergangenheit und Zukunft die Gegenwart [...]“.

macht es jedoch kaum möglich, gänzlich daran vorbeizukommen und sie als ursprünglich abzustreiten, sodass die Ergebnisse der buchstaben- und zahlensystemischen Analyse – selbstverständlich nicht als Hauptzeuge, wohl aber die zuvor gemachten Beobachtungen stützend – Rückschlüsse in der folgenden Datierung und den Überlegungen zum historischen Hintergrund von Psalm 37 zulassen können.

#### 4. Zusammenführung: Datierung und historischer Hintergrund

Bereits Kap. II.3. hat das besondere theologische Profil von Psalm 37 herausgearbeitet. Im vorherigen Teil dieses Kapitels wurde Psalm 37 u.a. mittels eines umfassenden Konkordanzbefundes in den Kontext der Hebräischen Bibel und des Psalters gestellt und insgesamt die Frage beleuchtet, *wie* Psalm 37 dieses besondere theologische Profil erzeugt, das dazu führt, dass er nicht selten – gerade in seiner theologischen Ausrichtung – geringgeschätzt wird, weil es verkannt wird. Insbesondere die Auswertung des Konkordanzbefundes hat ergeben, dass der Psalm in einer äußerst breiten theologischen und kulturgeschichtlichen Tradition steht, jedoch so gut wie ohne dabei auf direkte Zitate zurückzugreifen. Aus diesem Befund ist nicht zu sagen, ob überhaupt direkte Abhängigkeiten beziehungsweise Kenntnisse zu bestimmten Texten stehen. Vielmehr ist eine unglaubliche Vielzahl und Dichte an assoziativen Nähen zu fast allen Schriftbereichen und diversen Traditionsträngen auszumachen. In Kap. II.3. ist herausgestellt und durch Kap. III weiter ausgeführt worden, dass Psalm 37 die bestehenden Traditionen für seine Theologie nicht ausreichen scheinen und er stattdessen kreativ mit der breiten Tradition, in der er steht, umgeht, um etwas ganz Eigenes zu schaffen, das ihn zum Unikum inmitten des Psalters und auch inmitten der Hebräischen Bibel macht. Vätergeschichte, Frühgeschichte Israels, Königszeit, prophetische Zeit – alle mit diversen Segensverheißungen – genügen dem Psalm nicht mehr, um die eigene Erfahrungswelt zu erklären. Ausgangspunkt dieser Erfahrungswelt ist das Erleben von scheinbarer Ungerechtigkeit, in einer Welt, in der die „Frevler“ gewalttätig und v.a. selbstbestimmt handeln und sich dabei sowohl gegen JHWH als auch die „Gerechten“ wenden. Psalm 37 bleibt dabei jedoch auch nicht bei weisheitlichen Erklärungsmodellen wie

dem Tun-Ergehen-Zusammenhang stehen, weil selbst diese keine zufriedenstellende Antwort liefern. Stattdessen transformiert er solche Erklärungsmuster – in diesem Fall zu einem Ergehen-Tun-Ergehen-Zusammenhang – und verlagert die Problemlösung in die prädestinatorische Vorzeit wie in die eschatologische Zukunft, was zu einem Akzeptieren-Können der erfahrbaren Wirklichkeit führt.

Diese breite Dichte an assoziativen Anklängen an diverse Traditions- und Schriftbereiche über die Sprachwelt, gepaart mit einem kreativen Umgang, lassen für sich schon ein sehr junges Alter des Psalms vermuten.<sup>1137</sup> Dafür spricht sowohl, dass viele der assoziativen Anklänge sich auf jüngere Nachträge oder Zusammenstellungen beziehen; prominent wäre hier das Formulierungspaar *כרת* und *ירש ארץ* (Nif.) zu nennen, wovon ersteres in deuteronomistischer Sprachwelt zu verorten ist und letzteres in priesterlicher.<sup>1138</sup> Ein Hinweis auf die Spätdatierung des Psalms könnte auch der sehr gute Überlieferungszustand des Psalms sein, der in Kap. I herausgearbeitet wurde, wie auch seine Stellung im Psalter, worauf in Kap. III.2. verwiesen wurde. Auch hier gibt es Anhaltspunkte, ihn innerhalb der letzten Teilsammlung des ersten Psalmenbuchs spät einzuordnen als Verstärkung des bereits bestehenden Rahmens zwischen den Psalmen 1f und 40f, auch wenn Aufnahme in den Psalter und Entstehung des Psalms sich selbstverständlich nicht überschneiden müssen und ohnehin nicht davon auszugehen sein wird, dass der Psalm für seinen späteren Kontext geschrieben wurde. Die Aufnahme des Psalms in den Psalter wird dementsprechend vermutlich nach Psalm 1 anzusetzen sein. Auch theologisch wurde gezeigt, dass Psalm 37 gerade im Verhältnis zu Psalm 1, aber auch im Vergleich zu sämtlichen anderen angeführten Texten „weiter“ ist und damit gegebenenfalls später zu datieren wäre.<sup>1139</sup> Allerdings ist hier einzugestehen, dass Psalm 37 grundsätzlich auch theologisch nicht „systemkonform“ ist, sodass dies eine relative Chronologie anhand der theologischen Entwicklung relativiert. Weiteren und

---

<sup>1137</sup> So auch BOTHA 2007, 564. S. dazu auch Anm. 1142.

<sup>1138</sup> Vgl. STICHER 2002, 42.

<sup>1139</sup> Vgl. auch WEBER 2006, 99: „Am stärksten wird Ps 1 neben den bereits genannten Ps 19 und 40 in PS 37 aufgenommen: Dort ist nicht nur die für Ps 1 bezeichnende Bipolarität von ‚(dem) Gerechtem/n‘ <=> ‚Frevler‘ vertieft, sondern auch die Verbindung von ‚Tora-Frömmigkeit und Weisheit wird explizit hergestellt. So liest sich Ps 37,30f als Auslegung, ja als Folgerung von dem in Ps 1 Gesagten“, oder ferner SPIECKERMANN 2018, 304, der jedoch davon ausgeht, dass „Ps 37 was in all likelihood once destined to bring the First Davidic Psalter to a close (it was, however, neither the first nor the only text to serve this function)“ (Zit. a.a.O., 307).

konkreteren Aufschluss über die Verortung des Psalms kann gegebenenfalls das in Kap. III.3.4. entkodierte System von Buchstaben und Zahlen geben, sofern der These gefolgt wird, dass das System ursprünglich im Psalm angelegt war. Die Verbindung von Mathematik und Theologie kulminiert in hellenistischer Zeit,<sup>1140</sup> was folglich dann als *terminus post quem* angenommen werden dürfte.

Konkrete inhaltliche Ansatzpunkte für eine Datierung und/oder einen soziokulturellen Entstehungsraum bietet Psalm 37 wenige.<sup>1141</sup> Die refrainartige Wiederholung des Landbesitzes zusammen mit dem zugespitzten Konflikt zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ innerhalb einer gesellschaftlichen Größe könnte jedoch ebenfalls ein Hinweis auf eine späte Entstehungszeit sein. Möglicherweise wäre hier, wie es sich auch häufiger in der Forschung findet,<sup>1142</sup> vor dem Hintergrund der ausgeprägten Landthematik an die Ptolemäerzeit zu denken, in der der

---

<sup>1140</sup> Vgl. insb. Kap. III.3.4.5.

<sup>1141</sup> Einzelne vage Bezüge finden sich in der Forschung wie beispielsweise die Folgenden: zu V. 18f BRUEGGEMANN / BELLINGER 2014, 185: „Verses 18 and 19 contrast with verse 20. Perhaps these verses suggest a societal context behind the psalm, one in which the wicked are in power and the righteous struggle with that reality.“; zu V. 7 RUIZ 2015, 25: „Es gibt Stammesgenossen, die auf ihre eigenen Traditionen verzichten und sich an die vorherrschende Kultur verkauft haben“. Zu soziologischen Überlegungen s. beispielhaft LEVIN 1993, 371–379, und NÖMMIK 2000, 522–524, die hinter Begriffen wie צדיקים oder חסידים verschiedene Gerechtigkeitsbearbeitungen innerhalb des Psalters sehen. Für Psalm 37 erscheint dies schon aufgrund dessen, dass sich Wachstumsprozesse nicht nachweisen lassen, eher unwahrscheinlich.

<sup>1142</sup> Vgl. OEMING 2000, 209: „Der Psalm passt mit seinen nahezu penetrant wiederholten Versicherungen, daß die Frevler bald untergehen werden, am besten in die Zeit der Makkabäer. Die Auseinandersetzung mit den hellenistischen Frevlern wird für die Treuen und Gerechten zu einem guten Ende führen – in dieser Trostbotschaft berührt sich Psalm 37 eng mit der Botschaft der Danielapokalypse.“; weiterhin KITTEL 1929, 137: „Ich möchte das Stück für einen der spätesten Psalmen halten, vielleicht der makkab. Zeit angehörig, in der der ‚Besitz des Landes‘ wieder besonders in den Vordergrund trat“ oder SEYBOLD 1997, 155: „spätachexilisch (hellenistisch?)“. Etwas verhaltener, aber ähnlich BAETHGEN 1892, 105: mit einer Einordnung in „spätere nachexilische Zeit“; KRAUS 1978a, 439, ebenfalls mit einer späten Einordnung aufgrund von weisheitlichen Elementen und Traditionszusammenhängen; mit einer Datierung in die Mitte des 4. Jh.s bis zum Ende des 3. Jh.s in „politisch-theologische[r] Auseinandersetzung um Nähe und Distanz zum Hellenismus“, VAN OORSCHOT 1998, 235; HOSSFELD / ZENGER 1993, 229, ordnen in die „jüngere“ Weisheit – was hier jedoch bereits das 5Jh. meint – da die konsequente Antithetik in der vorexilischen Weisheit noch fehle. Gegen diese späte Einordnung WEISER 1966, 213, der eine Einordnung des Psalms sogar in vorexilischer Zeit für möglich hält, TERRIEN 2003, 322, in „late exilic, early postexilic times“ oder ROGERSON / MCKAY 1977, 170, die eine späte Datierung für nicht zwingend halten, da der Vergeltungsgedanke in jeder Epoche des ATs Thema gewesen sei. Das Thema der Vergeltung geht an Psalm 37 jedoch vorbei und auch den weiteren früheren Datierungsversuchen stehen die Befunde der Kap. I–III entgegen. Weiterhin sprechen sich für eine Spätdatierung in die allerletzte Phase der Psalterentstehung LOHFINK 1997, 77, und daran anschließend STICHER 2002, 42, aus; vgl. auch BRIGGS / BRIGGS 1952, 324, oder grundsätzlich, ohne Bezug auf den konkreten Psalm, FRIEDLÄNDER 1904, 25, im Kontext mit der Beeinflussung weisheitlicher Schriften durch hellenistische Philosophie.

Landbegriff neben der eschatologischen Ausrichtung des Psalms auch Kritik an der vorherrschenden Macht und ihrer politischen Führung beziehungsweise die Landthematik ein wesentlicher Hinweis auf einen realpolitischen und realtheologischen Hintergrund des Psalms sein könnte:

Der Verwaltungsapparat stand auf sehr hohem Niveau, was sich durch umfangreiche Papyrusfunde nachweisen lässt. Hier wurde jedoch nicht lediglich an ägyptische Traditionen angeknüpft. Vielmehr führten die Ptolemäer ein neues System ein, das der Existenz einer neuen ausschließlich aus Griechen bestehenden herrschenden Schicht Rechnung trug. Das eingestandene Ziel der Steuer- und Finanzpolitik war weniger die wirtschaftliche und soziale Sicherung der Bevölkerung als vielmehr das Erzielen eines höchstmöglichen Profits für den Herrscher und seinen griechischen Machtapparat. Im Grunde war es ein gut durchgeplantes Ausbeutungssystem. [...] Dieses Verwaltungssystem diente vornehmlich der Wirtschaft (das heißt v.a. Landwirtschaft) und dem Eintreiben von Steuern.<sup>1143</sup>

Gerade die Landwirtschaft wird unter ptolemäischer Herrschaft in einem strengen System zensiert. Unter den von Ägypten aus regierenden Ptolemäern werden die oberen sozialen Klassen – sofern sie sich in das System einfügten – vermutlich kaum gelitten haben. Opfer wurden vielmehr die ärmeren Bevölkerungsschichten, die unter dem enormen Steuerdruck und der staatlichen Kontrolle über die Agrarwirtschaft zu leiden hatten.<sup>1144</sup>

In der ptolemäischen Epoche bewirkte die zentralisierte Verwaltung [...] ein Anwachsen der Bürokratie für die zunehmend Personal ausgebildet wurde, welches fähig sein musste, administrative Aufgaben zu bewältigen. Hauptträger dieser Arbeit waren die Schreiber, welche durch ihre Kompetenz des Schreibens nicht nur in Jerusalem, sondern auch in den ländlichen Gebieten diese Rolle übernahmen. In einem kleinen Dorf war der Schreiber derjenige, welcher lesen und schreiben konnte, und so übte er verschiedenste Funktionen aus, wodurch er leicht eine moralische Führungsrolle gegenüber der Bevölkerung erreichte. Er konnte sich mit Verwaltungsausgaben befassen, aber auch religiöse Texte lesen und abfassen. Der

---

<sup>1143</sup> SASSE 2004, 101f. S. dazu auch TCHERIKOVER 1999,12–16.

<sup>1144</sup> Vgl. etwa SEIDER 1938, 24.33: Die Ptolemäer „hatten die Neugewinnung von Ackerland für die allgemeine Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion und damit des Steueraufkommens in ihr Programm aufgenommen[. ...] Die Neuordnung verschlechterte die Lage der Bauern. Durch die Vermessung und Abschätzung der Felder war ihnen jede Möglichkeit genommen, vom Ernteertrag mehr einzubehalten, als ihnen vorgeschrieben war.“ S. ebenso HENGEL 1988, 35–55.93.105–107, oder ferner KRATZ 2013a, 49, oder konkret zum Psalm 2017b, 371.

Schreiber war also derjenige, welcher die geschriebene Tradition Israels mit dem Leben der armen Landbevölkerung verband.<sup>1145</sup>

Solche Schreiber werden folglich sowohl religiös sehr gebildet und in ihrer eigenen Tradition verhaftet gewesen sein, aber gleichzeitig durch ihre Arbeit in der Administration auch Zugang zur hellenistischen Bildung gehabt haben. Gerade Verwaltung ist eine Aufgabe, in der Zahlen von großer Bedeutung sind. Mathematische Fähigkeiten werden also vorausgesetzt gewesen sein. Die Paarung von solchen Fähigkeiten, die zu einem sicheren Umgang mit Zahlen führt, und einem großen Wissen um die breite eigene Tradition und zusätzlich mit hellenistischen Bildungseinflüssen, könnte der Nährboden gewesen sein für einen Text wie Psalm 37, der auf sprachlicher Ebene die Umstände der erfahrbaren Wirklichkeit in kritischer Weise gemeinsam mit seiner tiefen Glaubensüberzeugung abbildet und mit zahlen-systemischer und zahlensymbolischer Ebene zusätzlich unterstreicht und damit noch eindrücklicher und tiefer sein festes JHWH-Vertrauen ob des herrschenden Regimes, in dessen Dienste er sogar selbst steht, ausdrückt. In der Regel wird der Konflikt zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ auf den Unterschied der Bevölkerungsgruppen bezogen, die sich auf der einen Seite gegen die Hellenisierung stellten, die Unterdrückten, Ausgebeuteten und Opfer sind („Gerechte“), und auf der anderen Seite auf diejenigen, die mit den hellenistischen/ptolemäischen Fremdherrschern sympathisierten und sich ins System fügen („Frevler“).<sup>1146</sup> Für Psalm 37 könnte sich dies wohlmöglich andersherum darstellen: Zwar war ein solcher Schreiber *qua* Amt hellenisiert, was jedoch nicht zwingend ausschließen muss, dass er die Fremdherrscher – auch wenn er für diese arbeitete – nicht kritisieren konnte, und auch nicht zwingend heißen muss, dass er seine eigene Kultur und seine eigene Tradition verriet.<sup>1147</sup> Insbesondere einem enorm hohen Bildungsmaß, das man auch ohne konkrete soziokulturelle und kulturhistorische Verortung für Psalm 37 annehmen müssen wird, wäre ein solches, reflektiertes Beieinander zuzutrauen. Gerade die zuvor beschriebene Verknüpfung von „geschriebener Tradition“ und

---

<sup>1145</sup> RUIZ 2015, 15. S. darüber hinausgehend zu Schreibern und Schreiberschulen auch HENGEL 1988, 144, in denen zum einen „Assimilation an den Hellenismus“ und zum anderen „die konservative Bewahrung der alten Überlieferung“ gleichzeitig praktiziert wurden.

<sup>1146</sup> Vgl. dazu auch RUIZ 2015, 25, in Anm. 1141.

<sup>1147</sup> S. Anm. 1115.

Leben der einfacheren (Land-)Bevölkerung und das Miterleben der ungerechten und unterdrückenden Behandlung dieser könnte Grund für diese Kritik und Anlass für einen Text wie Psalm 37 gewesen sein, sodass eine solche Verortung vorstellbar wäre.

Dies alles kann jedoch nicht mehr als Mutmaßung bleiben, da der Psalm selbst so wenig konkreten Anhalt für eine historische oder soziale Anknüpfung gibt. Außerdem darf er, trotz eines möglichen soziokulturellen und kulturhistorischen Hintergrunds, nicht missverstanden werden. Wie in Kap. II.3. (bspw. Strophe 7) bereits ausgeführt wurde, geht es dem Psalm bei Begriffen wie „Armut“, „Bedürftigkeit“ oder auch „Land“ nicht um soziale oder materielle Armut beziehungsweise um materiell Fassbares. Diese Dinge mögen zwar im Entstehungshintergrund des Psalms stehen und Anstoß für ihn sein, werden im Psalm jedoch theologisiert. Da Psalm 37 sich von der erfahrbaren Wirklichkeit löst und sich an der eschatologischen Wirklichkeit ausrichtet, um erstere zu bewältigen, spielt der konkrete soziologische und historische Hintergrund keine Rolle und wird stattdessen in einer religiösen Deutung aufgelöst.<sup>1148</sup> Es wird nicht in den diesseitigen Verhältnissen verharret, sondern die Lösung ins Überzeitliche verlagert. Immerhin sind aber dennoch, insbesondere aus den unmittelbar vorangehenden Unterkapiteln, einige Indizien anzuführen, die darauf hindeuten, dass Psalm 37 in einem Umfeld von sehr hoher religiöser wie kultureller Bildung, sehr gut möglich innerhalb eines elitären Kreises – möglicherweise ein Zirkel solcher oben genannter Schreiber – und vermutlich innerhalb hellenistischer Zeit entstanden sein wird.<sup>1149</sup> Gerade der vermutete elitäre Zirkel bedeutete für den Psalm, dass mit den „Gerechten“ die Mitglieder dieser Gruppe gemeint sein werden und mit den „Frevlern“ nicht zwingend eine Fremdmacht gemeint sein muss, sondern vermutlich eher all jene, die nicht exakt den Glauben und

---

<sup>1148</sup> Vgl. auch CRISANTO TQUIILLAHUANCA 2008, 235, der den inhaltlichen Schwerpunkt des Textes ebenso wenig in konkreten sozialen Gruppen sondern stattdessen im Religiösen sieht. Vgl. auch WITTE 2013, 422, der sich dezidiert gegen die Einordnung in eine „bestimmte sozialgeschichtliche Situation“ ausspricht, da das Wesentliche hier die eschatologische Ausrichtung sei.

<sup>1149</sup> Ein weiterer Hinweis auf die Entstehung in hellenistischer Zeit und auf einen Entstehungskreis, der der Hellenisierung zumindest nicht gänzlich entgegenstand, könnte der auffällige Befund sein, dass (so gut wie) keine assoziativen Verbindungen zu den Chronikbüchern vorliegen, deren „besondere[s] theologische[s] Profil [...] gerade in der programmatischen Vermeidung hellenistischer Einflüsse“ (SASSE 2004, 160) liegt, obwohl sonst nahezu zu jeder Schrift Anklänge bestehen; vgl. Kap. III.1.

das Geschick der Gemeinschaft teilen und die damit nicht – aus den Augen der Gemeinschaft – zu den Auserwählten JHWHs gehören. Festzuhalten sein wird neben allen Vermutungen und Überlegungen zur Frage, wer die „Gerechten“, die „Frommen“, die „Armen“ gewesen sein könnten,<sup>1150</sup> dass es in der Pluralität der religiösen Strömungen im Antiken Judentum eine Gruppe/Sekte/Elite gegeben haben wird, die sich als die richtig Glaubenden und die wahren „Gerechten“ aus Psalm 37 verstanden haben – ähnlich wie in den Schriften vom Toten Meer und darunter dem Pescher zu Psalm 37 (4Q171), wo dies dann literarisch deutlich fassbarer wird als noch im Psalm selbst.<sup>1151</sup> Er wird u.a. Gegenstand des folgenden, ausblickenden Schlusskapitels sein.

---

<sup>1150</sup> S. dazu auch ROY 1896/97; VAN OORSCHOT 1998.

<sup>1151</sup> So z.B. auch VAN OORSCHOT 1998, 233.

#### IV. Ausblickende Schlussbetrachtung: Psalm 37 und seine Aufnahme im Pescher 4Q171

Psalm 37 ist, wie Kap. II gezeigt hat, ein überaus komplexes Konstrukt, das nur schwer zu entschlüsseln ist, da es keines Gleichen hat. Theologisch wie auch auf sprachlich-erzählerischer Ebene stellt er ein Unikum dar, wie Kap. II und III gezeigt haben. Psalm 37 steht zwischen den beiden Wirklichkeiten des Schon-Jetzt und des Noch-Nicht sowie der erfahrbaren und der eschatologisch verheißenen Wirklichkeit. Als Dienerin dieser, in dieser Ausprägung einzigen Theologie innerhalb der hebräischen Bibel hat sich nach Kap. III Bildung erwiesen. Mithilfe von einem hohen Maße an v.a. religiöser Bildung gelingt es dem Psalm erst, seine besondere Theologie zu weben. Die breite theologiegeschichtliche Tradition, in der er steht, die er aufnimmt, aber zugleich auch in seinem Sinne weiterentwickelt, ermöglicht es ihm erst, seine Theologie zu konstruieren. Doch damit nicht genug: Dazu gesellt sich ein dichterisches Vermögen, das ebenso auf einem erheblichen Maß an Bildung fußt. Die äußere Form des Akrostichons ist gewählt. Es stellt den Grundpfeiler für ein mindestens genauso komplexes System von Buchstaben und Zahlen und bildet den theologischen Inhalt des Psalms auf einer strukturellen Ebene abbildet, die den menschlichen Verstand schon fast zu übersteigen versucht. Für dieses System sind zum einen poetische Kenntnisse wie auch ausgeprägte Kenntnisse der hellenistischen Mathematik Voraussetzung, was beides in seiner Zeit mit religiösem Wissen gleichzusetzen ist. Denn Poesie und gerade Mathematik dienen keinem Selbstzweck, sondern der religiösen Erschließung der Welt und der Annäherung an Gott. Psalm 37 erweist sich damit in seiner vollen Komplexität als Produkt äußerster und höchst elitärer gebildeter Religion.

Gleichzeitig verfolgt der Psalm ein Ziel: Sein Anliegen ist die religiöse Bildung, die nicht mehr und nicht weniger als das existentielle Wissen um seine Glaubenswahrheiten bedeutet. Wie der Dualismus zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“, den Psalm 37 sowohl auf inhaltlicher als auf struktureller Ebene in mehreren Dimensionen aufmacht, zeigt, geht es um alles oder nichts. In seiner prädestinatorisch-eschatologischen Ausrichtung entscheidet die Gruppenzugehörigkeit zugespitzt

über Leben und Tod, über Gemeinschaft oder Feindschaft mit JHWH, das heißt über Existenz oder Nichtexistenz. Dieses Wissen gilt es für Psalm 37 ähnlich eines Glaubensbekenntnisses weiterzugeben. Die gebildete Religion, deren Produkt Psalm 37 ist, wird damit im Psalm zum Medium für existentielle religiöse Bildung.

Das, was damit für Psalm 37 gesagt werden kann, trifft ebenfalls auf die sog. Pescharim, die Kommentarliteratur unter den Schriftfunden vom Toten Meer zu, und so wundert es nicht – obwohl er ein solches Unikum in seinem näheren Umfeld darstellt –, dass gerade Psalm 37 in einen solchen Pescher (4Q171) aufgenommen wurde und die theologischen Tendenzen, die bereits in Psalm 37 angelegt sind, dort weiter ausgeführt werden.<sup>1152</sup> An einigen Stellen wird die Theologie von Psalm 37 unterstrichen, an anderen weiterentwickelt, wie es bereits Psalm 37 mit seiner Tradition tut.

Um die wesentlichen theologischen Eckpunkte von Psalm 37 zusammenzufassen und gleichzeitig einen Ausblick auf seine Rezeption zu bieten, werden abschließend unter den drei folgenden Überschriften stellvertretend für eben die besonderen Charakteristika von Psalm 37 die Themen „Dualistische Strukturen“, „Vorsehung und Auserwählung – Schon-Jetzt und Noch-Nicht“ sowie „Autorität und Erziehung – Elitismus und Bildung“ jeweils ausgehend vom Psalm betrachtet und mit seiner Rezeption in 4Q171 verglichen. Eingeleitet wird dies durch eine kurze Einführung in den Pescher 4Q171 mitsamt seiner Textgrundlage.

## 1. Psalm 37 im Pescher 4Q171

Psalm 37 ist unter den der Schriftfunde vom Toten Meer ausschließlich auf den Fragmenten des Psalmen-Peschers 4Q171 (= 4QpPs<sup>a</sup>) bezeugt, zu dem nach DJD

---

<sup>1152</sup> Vgl. XERAVITS / PORZIG 2015, 123: „Ein besonderes Charakteristikum der Exegese in den Qumranschriften ist ihre stark eschatologische Ausrichtung. Auch die Deutung der kontinuierlichen Pescharim ist keineswegs auf die Gegenwart beschränkt, sondern zugleich auf die Ereignisse der Zukunft, ja auch der Vergangenheit, bezogen. Denn die Gemeinschaft versteht sich als ‚am Ende der Tage‘ [...] lebend.“ S. auch BERRIN 2005, 114–117.

V dreizehn Fragmente gehören,<sup>1153</sup> die mindestens vier Kolonnen zuzuordnen sind. Im Wesentlichen sind darauf zu ca. zwei Dritteln Psalm 37 mit einer Kommentierung enthalten, darüber hinaus ist am Ende der vierten überlieferten Kolonne der Anfang von Psalm 45 (VV. 1f) mitsamt einer Kommentierung zu finden sowie auf Frg. 13 Teile von Ps 60 (VV. 8f).<sup>1154</sup>

4Q171 gehört unter den Textfunden vom Toten Meer zum „Genre“ der kontinuierlichen Pescharim, das heißt der Kommentarliteratur. Für die Auslegung wird jeweils ein Textabschnitt – dies können Teilsätze, einzelne Sätze bis hin zu mehreren

---

<sup>1153</sup> Die Fragmentenzählung folgt, sofern nicht anders angegeben, DJD V; LIM 2002, 38, zählt nur zehn Fragmente. Einzelfragmente sind zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Studie jedoch deutlich mehr festzumachen, s. dazu im Anhang, Kap. VI.2.3.

Nahezu vollständig erhalten ist Kol. II; sie ist in einem Fragment überliefert, auf dem sowohl der obere als auch die beiden seitlichen Kolonnenränder zu erkennen sind. Ab Z. 22 fehlen immer mehr der Zeilenenden bis dahin, dass in Z. 27 nur noch der Ansatz des ersten Buchstabens zu erkennen ist. Diesem Frg. 1 ist ebenfalls Kol. I zu entnehmen, auf dem ab Z. 20 Text zu lesen ist; zunächst hier nur in den Zeilenenden bis hin zu einer vollständigen Zeile in Z. 27. Zuvor sind ab Z. 9 lediglich einzelne Buchstaben(reste) an manchen Zeilenenden zu erkennen. Unter Kol. I ist auf Frg. 1 der untere Kolonnenrand zu erkennen. Der Erhaltungszustand nimmt von Kol. III über Kol. IV immer weiter ab. Der obere sowie die seitlichen Kolonnenränder sind auf einzelnen Fragmenten, der untere Kolonnenrand auf Frg. 10 zu erkennen.

Die Kolonnen enthalten jeweils 27 Zeilen. Darauf ist auf Grundlage des sehr gut erhaltenen Frg. 1 und der über die Kolonnenränder hinausgehenden Zeilenlinien zu schließen. Auffällig ist, dass Kol. IV etwa 1/3-mal so breit ist wie die Kol. I–III; vgl. HORGAN 2002, 18 Anm. 63.

Der Zustand der Fragmente ist nicht ideal und erschwert eine für weitere, über diese Arbeit hinausgehende Schritte „materieller Rekonstruktion“ (s. zu dieser Methode STEGEMANN 1990; 1992; oder STEUDEL 1998; 2001) erheblich. Zum einen sind die Fragmente (Frg. 1 und 3; Zählung in Kap. VI.2.3.: 5 und 10) zwischen den Kolonnen II und III offensichtlich auseinandergeschnitten worden, worauf die geraden Schnittkanten an den Fragmenträndern schließen lassen. Die Fragmente 1 und 3 werden also zunächst ein Großfragment gebildet haben. Über den Grund für diesen Schnitt lässt sich nur mutmaßen. Bedauerlicherweise liegen keine Protokolle zum Umgang mit den einzelnen Fragmenten bis hin zur Edierung vor. Dadurch, dass die Fragmente teilweise stark verzogen sind, sind diese Schnittkanten nicht mehr zusammensetzen; s. dazu die Abbildung im Anhang (VI.2.3.2.). Zum anderen ist Frg. 1 (Kol. I–II) im Laufe der Zeit so stark nachgedunkelt, dass der Text mit bloßem Auge nicht mehr zu erkennen ist; die Infrarotaufnahmen der IAA, die online in der *Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library* abrufbar sind, helfen hier weiter. Es ist zwar davon auszugehen, dass diese Fragmente zumindest in der näheren Vergangenheit nicht mehr nachgedunkelt sind. Vgl. dazu STEGEMANN 1967, 196, der die Fragmente der Kol. I–II wie folgt beschreibt: „Da die Handschrift 4 Q p Ps 37 relativ dunkel ist und eine glänzende Oberfläche hat, ist sie ohne Zuhilfenahme der Photographie nur schwer lesbar.“ Vgl. auch ALLEGRO 1959, 87. Die Beschreibung der benannten Originalfragmente trifft den heutigen Zustand exakt. Jedoch gibt es auch über den Farbzustand der Fragmente keinerlei detaillierte Protokollierung. Um wenigstens eine Momentaufnahme darüber treffen zu können und möglichst objektiv zu dokumentieren, findet sich im Anhang eine Auflistung der einzelnen Fragmenteile mit einer Farbbestimmung anhand der u.a. in der Archäologie gebräuchlichen *Munsell Soil Color Charts* (MUNSELL 2000/2009).

<sup>1154</sup> Damit ist 4Q171 der umfangreichste überlieferte Pescher unter den Schriftfunden vom Toten Meer, vgl. BERNSTEIN 2000, 655.

Sätzen sein – zitiert (Lemma), woraufhin die Auslegung erfolgt. Auslegungshorizont ist dabei eine, vermutlich hinter den Texten stehende, Gemeinschaft, weshalb die Texte auch zu den sog. Gemeinschaftstexten unter den Qumranschriften gezählt werden. Lemma und Kommentar werden dabei in der Regel durch die Formel על פשרו (,seine Deutung ist / seine Bedeutung bezieht sich auf‘) getrennt.<sup>1155</sup>

Die Kommentierung zu Psalm 37 in 4Q171 legt keinen Wert auf die Beibehaltung der durch den Psalm vorgegebenen Struktur. Weder die akrostichische Struktur noch die dadurch bedingte Stropheneinteilung wird berücksichtigt. Weitestgehend wird zwar strophenweise, doch wird an mancher Stelle auch satzweise kommentiert oder sogar ein Teilsatz einzeln herausgenommen. Die Kommentierung geht dabei gelegentlich über das vorangehende Lemma hinaus und greift auf Wortmaterial für seine Auslegung zurück, das an anderer Stelle – in vorherigen oder meistens noch folgenden Lemmata – im Psalmentext zu finden ist. An solchen Vermischungen von Lemma und Kommentierungsteilen wird deutlich, dass der inhaltliche Zusammenhang Hauptinteresse bei der Pescherkommentierung war. Auch wenn der Aufbau von Lemma und folgendem, primär auf das vorangehende Lemma bezogenem Kommentar den Anschein erwecken könnte, dass es sich bei einem solchen Pescher wie 4Q171 um eine strikte Vers-für-Vers-Auslegung handelt, greift diese Einschätzung dementsprechend zu kurz. Ähnlich wie der Psalm sich durch Wiederholungen und Wiederaufnahmen selbst auslegt, geht auch ein Pescher vor. Er vermischt zum einen teilweise unterschiedliche Lemmata innerhalb seiner Kommentierung und verbindet dies zum anderen gleichzeitig mit Textmaterial aus anderen biblischen Traditionen sowie anderer qumranspezifischer Literatur. Im Vordergrund des Peschers steht folglich der Inhalt des Psalms als Ganzes.

Da für das ausblickende Schlusskapitel dieser Arbeit Psalm 37 im Fokus steht, beginnen Lesung und Übersetzung von 4Q171 mit Kol. I,20, da hier das erste vollständige Wort von Psalm 37 mit relativ großer Wahrscheinlichkeit sicher zu rekonstruieren ist (כצהריים), „Mittagsglanz“, Ps 37,6), und schließen in Kol. IV,22 mit der

---

<sup>1155</sup> Abweichungen von dieser Regel sind jedoch möglich wie etwa in Kol. II,4f (פשרו המה) oder III,12 (המה). Die Wurzel פשר lässt sich dabei aus der Traumdeutung herleiten (vgl. z.B. BERRIN KRATZ 2013b, 94; XERAVITS / PORZIG 2015, 106), weshalb die Pescharim immer auch als Offenbarungstexte zu verstehen sind und nicht nur als bloße Kommentartexte im heutigen Sinn.

Vacat-Zeile, die auf die Kommentierung von V. 40 folgt und zum nächsten Psalm des Peschers, Psalm 45, überleitet.<sup>1156</sup>

1.1. Lesung 4Q171 I,20–IV,22<sup>1157</sup>

[... כַּצְהָרִים]	I,20
[... תְּרִצוֹן]	I,21
[... תְּהוֹלִלִים בַּחֲרִי]	I,22
[... אֹהֲבֵי פֶרַע וּמִתְעִים]	I,23
[... רְשָׁעָה בִיד אִם]°[...]	I,24
[[ vacat ]]	
<u>דו]ם ל[אֶרֶץ ו]הַתְּחוֹלֵל לּוֹ וְאֵל תַּחַר בְּמִצְלִיחַ דְּרָכּוֹ בְּאִישׁ</u>	I,25
<u>עוֹשֵׂה מִזְמוֹת [פֶּשֶׁר]וֹ עַל אִישׁ הַכּוֹזֵב אֲשֶׁר הִתְעָה רַבִּים בְּאִמְרֵי</u>	I,26
<u>שֶׁקֶר כִּיָּא בַּחֲרוֹ בְּקִלוֹת וְלוֹא שֶׁמֶּ[...]</u> לְמַלִּיץ דַּעַת לְמַעַן	I,27
<u>יֹוֹבְדוֹ בַּחֲרֵב וּבִרְעֵב וּבְדַבַּר הַרְף מֵאֶפֶס וְעֹזֹב חֵמָה וְאֵל</u>	II, 1
<u>תַּחַר אֲךָ לְהִרְעֵ כִּיָּא מִרְעִים יִכְרַתּוּ פֶּשֶׁרוֹ עַל כּוֹל הַשְּׂבִיִּים</u>	II, 2
<u>לְתוֹרָה אֲשֶׁר לּוֹא יִמְאֲנוּ לְשׁוֹב מִרְעֵתָם כִּיָּא כּוֹל הַמְּמַרִּים</u>	II, 3
<u>לְשׁוֹב מִעֹנָם יִכְרַתּוּ וְקוֹאֵי אֶרֶץ הַמָּה יִרְשׁוּ אֶרֶץ פֶּשֶׁרוֹ</u>	II, 4
<u>הַמָּה עֵדֶת בַּחֲרִירוֹ עוֹשֵׂי רִצּוֹנוֹ וְעוֹד מַעֲטָ וְאִין רִשְׁעָ</u>	II, 5
[[ vacat ]]	II, 6
<u>וְאֵתְּבוֹנְנָה עַל מְקוֹמוֹ וְאִינְנוּ פֶּשֶׁרוֹ עַל כּוֹל הַרְשָׁעָה לְסוֹף</u>	II, 7
<u>אַרְבַּעִים הַשְּׁנָה אֲשֶׁר יִתְּמוּ וְלוֹא יִמְצָא בְּאֶרֶץ כּוֹל אִישׁ</u>	II, 8
<u>רַ[ר]שָׁע וְעֹנָיִם יִרְשׁוּ אֶרֶץ וְהִתְעַנְּגוּ עַל רוֹב שְׁלוֹם פֶּשֶׁרוֹ עַל</u>	II, 9
<u>עֵדֶת הָאֲבִיוֹנִים אֲשֶׁר יִקְבְּלוּ אֶת מוֹעֵד הַתְּעַנּוֹת וְנִצְלוּ מִכּוֹל פְּחִי</u>	II,10
<u>בְּלִיעַל וְאַחַר יִתְעַנְּגוּ כּוֹל[...]</u> ° הָאֶרֶץ וְהִתְדַּשְּׁנוּ בְּכוֹל תְּעַנְּגָ	II,11
בְּשֶׁר [[ ] vacat ]]	II,12

<sup>1156</sup> Es ist davon auszugehen, dass der Pescher nicht mit Psalm 37 begann, sondern zuvor mindestens einen anderen Psalm mitsamt Kommentierung enthielt; vgl. HORGAN 1979, 200: „Most of the text Ps 37:7 is preserved in lines 25-26 of col. I (Allegro’s 1-2 i 17-19). The preceding twenty-four lines, therefore, must have contained Ps 37:1-6 and commentary. About five lines would be needed for the biblical text of those verses, leaving about nineteen lines for the interpretation, or about three and one-third lines for each biblical verse. In the following cols., however, the interpretation sections are generally only about two lines for each lemma [...]. Thus, twenty-four lines appears to be too much for the beginning of this commentary. The question then arises about what, if anything, might have preceded the beginning of this pesher. The fact that col. Iv preserves part of the beginning of a commentary on Psalm 45 suggests that an interpretation of another psalm might have preceded that of Psalm 37.“

<sup>1157</sup> S. dazu auch die ausführliche Lesung im Anhang, Kap. VI.4., mit Anmerkungen.

<u>זומם רשע לצדיק וחורק ע' [ליו שניו] יִשְׁחַק לוּ כִּי אֵרָא</u>	II,13
<u>כִּי אֵרָא בַּיּוֹם פֶּשְׁרוֹ עַל עֲרִיצֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוּדָה אֲשֶׁר</u>	II,14
<u>יִזְמֹו לְכָלֹת אֶת עוֹשֵׂי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר בַּעֲצַת הַיַּחַד וְאֵל לֹא יַעֲזֹבם</u>	II,15
<u>בְּיָדָם חָרַב פִּתְחוּ רִשְׁעִים וַיִּדְרוּכּוּ קִשְׁתָּם לְפִיל עֲנִי וַאֲבִיוֹן</u>	II,16
<u>וּלְטְבוּחַ יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ חֲרָבָם תְּבוֹא בְלַבָּם וְקִשְׁתוֹתֵיהֶם תִּשְׁבַּרְנָה</u>	II,17
<u>פֶּשְׁרוֹ עַל רִשְׁעֵי אַפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה אֲשֶׁר יִבְקֶשׁוּ לְשַׁלּוּחַ יָד</u>	II,18
<u>בְּכוֹהֵן וּבְאֲנָשֵׁי עֲצָתוֹ בַּעַת הַמִּצְרָף הַבָּאָה עֲלֵיהֶם וְאֵל יִפְדֹם</u>	II,19
<u>מִיָּדָם וְאַחֲרָיִם] כֵּן יִנְתְּנוּ בְיַד עֲרִיצֵי גּוֹאִים לְמִשְׁפַּט</u>	II,20
<u>[[ vacat ]]</u>	II,21
<u>טוֹב מֵעַט לְצַדִּיק מִהֲמוֹן רִשְׁעִים רַבִּי] ...]</u>	II,22
<u>עוֹשֵׂה הַתּוֹרָה אֲשֶׁר לֹא ...]° הִיא</u>	II,23
<u>לְרַעוֹת כִּי אֲזָרוּעַ] וְתֵרִשְׁעִים תִּשְׁבַּרְנָה וְסוֹמֵךְ צַדִּיקִים יִדְוַעַ</u>	II,24
<u>יָמֵי תַמִּימִים וְנַחֲלַתָּם לְעוֹלָם תִּהְיֶה...]</u>	II,25
<u>רְצוֹנָ] ...]</u>	II,26
<u>ל] וְאֵל יִבְוֹשׁוּ ב] עַת רַעַה ...]</u>	II,27
<u>שְׁבִי הַמְדַבֵּר אֲשֶׁר יַחֲיוּ אֶלֶף דּוֹר בִּישׁוֹם] ...] הִיא וְלֹהֶם כּוֹל נַחֲלַת</u>	III, 1
<u>אָדָם וְלִזְרַעָם עַד עוֹלָם וּבִימֵי רַעֲב יִשְׁ] בַּעַ] וְכִי רִשְׁעִים</u>	III, 2
<u>יִבְדּוּ פֶשְׁרוֹ עַל יַחֲים בְּרַעֲב בְּמוֹעֵד ל]°] נִזְיַת וְרַבִּים</u>	III, 3
<u>יִבְדּוּ בְרַעֲב וּבְדַבֵּר כּוֹל אֲשֶׁר לֹא יִצְאָ] ו] ...] לַהֲיִים°°]°]</u>	III, 4
<u>]] וְאַהֲבֵי יְהוָה כִּי קָרָה כּוֹרִים פֶּשְׁרוֹ] ]</u>	III, 5a
<u>עַדֹת בַּחֲרִירוֹ אֲשֶׁר יִהְיוּ רִשִׁים וְשִׂרִים°] ...]</u>	III, 5
<u>צוֹן בְּתוֹךְ עַדְרֵיהֶם ] vacat ]]</u>	III, 6
<u>כֹּל כַּעֲשָׂן כּוֹלֹן פֶּשֶׁר עַל שְׂרֵי הָרָ] ש] עֵה אֲשֶׁר הוֹנֹו אֶת עֵם</u>	III, 7
<u>קוֹדֶשׁוֹ אֲשֶׁר יִבְדּוּ כַּעֲשָׂן הָאוֹם] ...] חֵה לֹוֹה רִשְׁעֵ וְלֹוֹא יִשְׁלֹם</u>	III, 8
<u>וְצַדִּיק חוֹנֵן וְנוֹתֵן כִּי אֲמִיִּר] ו] יִר] שׁוֹ אֶרֶץ וּמִלְּלָל] ו] יִכַר] תּוֹ</u>	III, 9
<u>פֶּשְׁרוֹ עַל עַדֹת הָאֲבִיוֹנִים°] ...] חֵה נַחֲלַת כּוֹל°°] ל] ...]</u>	III,10
<u>יִרְשׁוּ אֶת הָרַם מִרוֹם יִשְׂרָאֵל] אֵל] קוֹדֶשׁוֹ יִתְעַנְּגוּ וּ]מִקּוֹל] לֹו</u>	III,11
<u>יִכְרַתוּ הֵמָּה עֲרִיצֵי הַבָּ]רִית] פְּוִשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִכְרַתוּ°°] וְנִשְׁשׁוּ°°]</u>	III,12
<u>לְעוֹלָם ] vacat ]]</u>	III,13
<u>כִּי אֲמִיִּר] מַצְעֵדֵי גִבֹר] כְּוִנְנִי] ו] חֲרָכּוּ יַחְפִּץ כִּי י] פּוֹן] ל] לֹוֹא]</u>	III,14
<u>יִוְטַל כִּי אֲמִיִּר] סוֹמֵךְ יִדּוֹ] פֶּשְׁרוֹ עַל הַכּוֹהֵן מְוֹרָה ה] צַדִּיק אֲשֶׁר]</u>	III,15
<u>ב] חָרַר בּוֹ אֵל לְעַמּוּד כְּ] ...] הַכִּינּוּ לְבִנְיֹת לוֹ עַדֹת] ...]</u>	III,16

III,17	[וּדַר] כּו ישר לאמתו [ <u>נער היי</u> ] תי וגם זקנתי ולוא [ראיתי צדיק]
III,18	נעזב וזרעו מבקש לה [ <u>ם כול היום</u> ] חוננו ומלוה וזר [ <u>עו לברכה ...</u> ]
III,19	הדבר על מור [ה <u>... אל מ</u> ] [ ... ]
III,20	ואת [ ... ]
III,21	[ ... ]°
III,22	[ ... ]
III,23	[ ... ]
III,24	[ ... ]
III,25	[ ... ]
III,26	[ ... ]
III,27	[ ... ]
IV, 1	IV, 1 [ <u>לעו</u> ] לם נשמדו וזרע ר [ <u>שעים נכרת</u> ] המה עריצי
IV, 2	IV, 2 [ <u>התורה צדיקים</u> ] ירשו ארץ וישכנו ל [ <u>עד עליה</u> ]
IV, 3	IV, 3 [ <u>פשו על</u> ] באלף [ <u>פי צדיק יהגה</u> ] חכמה ולשונו תדבר
IV, 4	IV, 4 [ <u>משפט תורת אלוהיו בלבו ולוא תמעוד אשוריו</u> ] פשרו על [ <u>האמת אשר דבר</u> ]
IV, 5	IV, 5 [ <u>... ° °</u> ] [ <u>יהם הגיד</u> ] [ <u>vacat</u> ]
IV, 6	IV, 6 [ <u>vacat</u> ]
IV, 7	IV, 7 <u>צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו</u> [ <u>לוא יעזבו בידו ו</u> ] [ <u>וא ירשיענו</u> ] { <u>בהשפטו</u>
IV, 8	IV, 8 פשרו על [ <u>הכין</u> ] הרשע אשר צ [ <u>ה הצדיק ומבקש להמיתו</u> ] [ <u>ת התורה</u> ] [ ... ]
IV, 9	IV, 9 אשר שלח אליו ואל לוא יעזבו [ <u>ולוא ירשיענו</u> ] [ <u>השפטו</u> ] [ <u>י שלם</u> ] אל את [ <u>גמולו לחתו</u> ]
IV,10	IV,10 ביד עריצי גואים לעשות בן [ <u>... קוה אל</u> ] [ <u>שמור דרכו</u> ] [ <u>רוממכה לרשת</u> ]
IV,11	IV,11 ארץ בהכרת רשעים תר [ <u>אה פשרו על</u> ] [ <u>אשר יראו במשפט רשעה ועם</u> ]
IV,12	IV,12 בחירו ישמחו בנחלת אמת [ <u>vacat</u> ]
IV,13	IV,13 [ <u>ראי</u> ] תי רשע עריץ ומתעלה [ <u>ה כארו הרענו</u> ] [ <u>אעבור על מ</u> ] [ <u>והנה אינו וא</u> ] [ <u>בקשהו</u> ] [ <u>לוא</u> ]
IV,14	IV,14 [ <u>נמצא פשרו</u> ] על איש הכוב [ <u>... ת לו</u> ] [ <u>על בח</u> ] [ <u>יר</u> ] [ <u>ויב</u> ] קש לשבית את
IV,15	IV,15 [ <u>... ° °</u> ] לר [ <u>... לעשות</u> ] [ <u>מ מני משפט</u> ] [ <u>הזיד ביד רמה</u> ]
IV,16	IV,16 [ <u>... ° °</u> ] [ <u>... ?</u> ] [ <u>שמור תם וראה</u> ] [ <u>ישר</u> ] [ <u>כיא אה</u> ] [ <u>ית לאי</u> ] [ <u>ש שלום פשרו ע</u> ] [ <u>ל</u> ]
IV,17	IV,17 [ <u>... ת</u> ] [ <u>... ° °</u> ] [ <u>ה</u> ] [ <u>... ת</u> ] [ <u>של</u> ] [ <u>ם</u> ] [ <u>ופושעים</u> ]
IV,18	IV,18 [ <u>נשמדו יחד ואחר</u> ] [ <u>ית רשעים נכרתה פשרו על</u> ] [ <u>יזכדו ונכרתו</u> ]
IV,19	IV,19 [ <u>מתוך עדת הי</u> ] [ <u>ה</u> ] [ <u>ות</u> ] [ <u>שועת צדיקים</u> ] [ <u>מעוזם בעת צרה ויעזרם</u> ]
IV,20	IV,20 [ <u>וימלטם ויפלטם מרשעים</u> ] [ <u>ויושיעם</u> ] [ <u>כיא חסו בן פשרו על</u> ] [ <u>...</u> ]
IV,21	IV,21 [ <u>יושיעם אל ו</u> ] [ <u>ציילם מיד ר</u> ] [ <u>שעי</u> ] [ <u>...</u> ]

1.2. Übersetzung 4Q171 I,20–IV,22<sup>1159</sup>

Die folgende Übersetzung schließt die Textergänzungen, die oben in den Anmerkungen gegeben wurden, mit ein, um einen fließenderen Text darbieten zu können. Einzelne Buchstaben beziehungsweise Buchstabenreste werden im Folgenden transkribiert geschrieben; *Circelli* und Punkte sind dabei gegebenenfalls aus der Textrekonstruktion des hebräischen Textes oben übernommen.

- I,20 [... wie] Mittagsglanz  
 I,21 [... ] *t* Willen  
 I,22 [... ] *t* Betrüger in der Glut  
 I,23 [... ] die langes Haupthaar lieben und verführen  
 I,24 [... ] Frevels in/durch die Hand '[...]' *vacat*  
 I,25 [Sei sti]ll vor [JHWH und] warte auf ihn, und entbrenne nicht<sup>1160</sup> über den,  
der seinem Weg (selbst) zum Sieg verhilft, über einen Mann,  
 I,26 [der ausfüh]rt böse Pläne. [Die Deutung] dessen bezieht sich auf den Mann  
 der Lüge, der viele verführte durch Worte  
 I,27 des Trugs, denn sie erwählten geringe Dinge und hö[rten?] nicht auf den  
 Vermittler des Wissens, sodass  
 II,1 sie hinweggerafft werden durch Schwert, durch Hunger und durch Pest.  
Lass ab vom Zorn und lass den Grimm fahren, und nicht

<sup>1158</sup> In den ZZ. 23–27 folgt nach dem Abschluss der Kommentierung von Psalm 37 in Z. 21 und einem separierenden *vacat* der Anfang von Psalm 45 mit Kommentierung.

<sup>1159</sup> Die Übersetzung des jeweiligen Lemmas entspricht in der Satzstellung nicht der Übersetzung des Psalms nach dem MT aus Kap. I., um die einzelnen Textrekonstruktionen bestmöglich abbilden zu können. An Stellen, an denen die Rekonstruktion eines vollständigen Hebräischen Wortes nicht möglich ist und daher auch keine zuverlässige Übersetzung erfolgen kann, sind die Hebräischen Buchstaben in Umschrift kursiv abgedruckt.

<sup>1160</sup> In Abweichung vom MT Qal statt Hitpa'el, was jedoch keinen großen Bedeutungsunterschied mit sich bringt.

- II,2 entbrennen<sup>1161</sup> (sollst du)<sup>1162</sup>, um wahrlich (nicht selbst) Übel zu tun. Denn die Übeltäter werden ausgerottet werden. Die Deutung dessen bezieht sich auf alle, die umkehren zur
- II,3 Tora, die sich nicht weigern, umzukehren von ihrem Übel, denn alle, die sich auflehnen,
- II,4 umzukehren, von ihrer Sünde werden ausgerottet werden. Aber die JHWH-Harrenden, sie werden das Land besitzen. Die Deutung dessen
- II,5 ist die Gemeinde seiner Auserwählten, die seinen Willen tun. Es fehlt nicht viel und es wird keinen Frevler mehr geben,
- II,6 *vacat*
- II,7 und ich will auf seine Stelle geachtet haben und sie wird nicht mehr sein. Die Deutung dessen bezieht sich auf allen Frevel zum Ende der
- II,8 vierzig Jahre, wenn sie vollendet sein werden, wird man nicht mehr finden im Land (auch nur) einen Mann
- II,9 [des F]revels. Die Armen aber werden das Land besitzen und sie werden sich erfreuen an der Fülle des Heils. Die Deutung dessen bezieht sich auf
- II,10 die Gemeinde der Dürftigen, die die Zeit der Kasteiung auf sich genommen haben und die gerettet werden aus allen Schlingen
- II,11 Belials; und danach werden sie sich freuen (an) allen/r/m °[...]°y des Landes und sie werden sich laben mit aller Lust
- II,12 des Fleisches *vacat*
- II,13 Der Frevler sinnt gegen den Gerechten und er fletscht ge[gen ihn seine Zähne. JHWH aber wird über ihn lachen, denn er sieht,
- II,14 dass sein Tag kommt. Die Deutung dessen bezieht sich auf die Gewalttätigen des Bundes, die aus dem Hause [J]udas sind, die
- II,15 sinnen zu vernichten, diejenigen, die die Tora befolgen, die im Rat der Gemeinschaft sind und Gott wird sie nicht übergeben
- II,16 in ihre Hand. Ein Schwert ziehen die Frevler und spannen ihren Bogen, um niederzuhauen den Armen und Dürftigen,

<sup>1161</sup> S. auch הרה in Kol. I,25 mit Hinweis auf die Abweichung vom MT.

<sup>1162</sup> Hilfskonstruktion um Zeilenverteilung des Peschers in der Übersetzung beizubehalten. Die Konstruktion entspricht im Hebräischen derjenigen in Kol. I,25.

- II,17 und um abzuschlachten, die rechten Weges sind. Ihr Schwert wird in ihr Herz dringen und ihre Bögen werden zerbrochen werden. [...]
- II,18 Die Deutung dessen bezieht sich auf den Frevel Ephraim und Manasses, die danach trachten, die Hand auszustrecken
- II,19 gegen den Priester und die Männer seines Rats in der Zeit der über sie gekommenen Läuterung; aber Gott wird sie befreien
- II,20 aus ihrer Hand und danach werden sie gegeben in die Hand der gewalttätigen Völker, um gerichtet zu werden.
- II,21 *vacat*
- II,22 Besser das Wenige des Gerechten als die lärmende Menge der vielen Frevler. [...]
- II,23 den, der die Tora befolgt, der nicht y[...]°h
- II,24 zu/für Üblem/Übles. Denn die Arm[e der Frevler werden zerbrochen werden, eine Stütze aber ist JHWH den Gerechten.]
- II,25 JH[WH kennt die Tage der Redlichen und ihr Erbe wird auf ewig sein. ...]
- II,26 des Willens [von ihm]°[...]
- II,27 Ni[cht zu]schanden werden sie in[ böser Zeit ...]
- III,1 diejenigen, die aus der Wüste umkehren, die tausend Generationen leben werden in Rettu[n]g und für sie wird sein das ganze Erbe
- III,2 des Menschen und ihre Nachkommenschaft auf ewig. Und in Tagen von Hunger werden sie [sat]t werden. Denn die Frevler
- III,3 werden hinweggerafft werden. Die Deutung ist, dass er sie am Leben lassen wird in Hunger, zur Zeit der [Kastei]ung, und viele
- III,4 werden ausgerottet werden durch Hunger und Pest, alle die nicht ausgezogen sind, um zu bleiben
- III,5a Die JHWH Liebenden sind wie kostbare Lämmer. Die Deutung dessen bezieht sich auf
- III,5 in der Gemeinde seiner Auserwählten, die die Häupter und Fürsten sein werden
- III,6 Kleinvieh mitten in der Herde *vacat*
- III,7 Sie verschwinden wie Rauch allesamt. Die Deutung bezieht sich auf die Fürsten des [Freve]ls, die bedrücken das Volk

- III,8 seiner Heiligung, der hinweggerafft wird wie Rauch des Feuers [*...*]ch. Der Frevler leiht aus, aber leistet keinen Ersatz,
- III,9 der Gerechte aber ist mildtätig und schenkt. Denn die gesegnet sind [von ihm, werden] besitzen das Land, die aber verflucht werden [von ihm, werden ausge]rottet werden.
- III,10 Die Deutung dessen bezieht sich auf die Gemeinde der Dürftigen *o[...]/m* Erbe aller/n *o[...]/l[...]*
- III,11 sie werden besitzen den hohen Berg Isr[ael]s und an] seiner Heiligung werden sie sich freuen. Und[ die verflucht werden] von ihm
- III,12 werden ausgerottet werden. Das sind die Gewalttätigen des[ Bundes, der V]er-Brecher Israels, die ausgerottet und vernichtet werden
- III,13 auf ewig *vacat*
- III,14 Denn von JHW[H werden die Schritte eines Menschen befes]tigt, an alle[n<sup>1163</sup> W]egen von ihm hat er Gefallen. Wenn er f[allen sollte, wird er ni]cht
- III,15 hinschlagen, denn J[HWH ist seiner Hand eine Stütze.] Die Deutung dessen bezieht sich auf den Priester, den Lehrer der[ Gerechtigkeit, den]
- III,16 Gott auserwählt hat vorzustehen [und den] er bestellt hat, für ihn die Gemeinde zu erbauen [...]
- III,17 [und We]g von ihm geht er gerade zu seiner Wahrheit.[ Ein junger Mann war] ich, auch bin ich alt geworden, und weder[ habe ich einen Gerechten gesehen]
- III,18 verlassen noch seine Nachkommenschaft verlangen nach Bro[t. Alle Tage] ist er mildtätig und leiht aus, seine Nachkommen[schaft zum Segen.] Die Deutung
- III,19 des Wortes bezieht sich auf den Lehr[er ...]<sup>1164</sup> Gott *m[...]*
- III,20 und *ʾi[...]*
- III,21–27 [...]
- IV,1 Re[cht ... Auf ew]ig werden sie hinweggerafft, die Nachkommenschaft [der Frevler wird ausgerottet.] Dies sind die Gewalttätigen

<sup>1163</sup> Der Pescher ergänzt ככול im Vergleich zum MT.

<sup>1164</sup> Vermutlich „Lehrer der Gerechtigkeit“, s. dazu im Anhang, Kap. VI.2.1.

- IV,2 [...] die/der Tora. [Die Gerechten werden das Land besitzen und sie werden wohnen im]merfort darauf.
- IV,3 [Die Deutung dessen bezieht sich auf ...]in tausend[...Der Mund des Gerechten redet] Weisheit, und seine Zunge spricht
- IV,4 [Recht. Die Tora seines Gottes ist in seinem Herzen, seine Schritte werden nicht wanken. Die Deutung dessen bezieht sich auf] die Wahrheit, die sprach
- IV,5 [...]°s verkündete ihnen
- IV,6 *vacat*
- IV,7 Der Frevler belauert den Gerechten und verlangt[, ihn zu töten. JH]WH[ aber überlässt ihn nicht seiner Hand und ]lässt[ ihn nicht zum Frev]ler werden in seinem Gericht.
- IV,8 Die Deutung dessen bezieht sich auf [den Pr]iester des Frevels, der s[inn]t gegen den Gerech[ten und verlangt,] ihn zu töten [...]t und die Tora °[...]
- IV,9 das(/wovon gilt) er gesendet hat zu ihm; und Gott üb[erlässt] ihn nicht und nicht [wird er ihn zum Frevler werden lassen in] seinem Gericht. Aber [ihm wird] vergelten[ Gott ]sein Tun, indem er ihn gibt
- IV,10 in die Hand der gewalttätigen Völker, um an ihm zu vollziehen [Recht
- IV,11 Harre auf J]HWH und so wirst du seinen Weg bewahren, und er [wird] dich erhöhen, das Land zu besitzen, bei der Vernichtung der Frevler wirst du zu[schauen. Die Deutung dessen bezieht sich auf ...]° die beim Gericht des Frevels zusehen werden und das Volk
- IV,12 seiner Auserwählten wird froh sein über das Erbe der Wahrheit. *vacat*
- IV,13 [Ich werde ge]sehen haben, dass der Frevler gewalttätig ist; er sch[oss empor wie die saftigste Zeder.] Und als ich weiterzog an seinem Ort, sie[he, war er nicht vorha]nden und ich [suchte ihn, aber] nicht
- IV,14 [wurde er gefunden. Die Deutung dessen bezieht sich] auf den Mann der Lüge[...]<sup>t</sup> l°[...]<sup>t</sup> gegen die Aus[erwähl]ten °°[ und er trachte]te danach, ein Ende zu setzen
- IV,15 [...]°°ym° l[...], um zu befolgen[...]<sup>mny</sup> Recht[...]<sup>mny</sup> vermessen handelte mit erhobener Hand

- IV,16 [...]°l °l[...]° [...]l [...] ...Gib Acht auf den Redlichen und sieh auf ]den Rech-  
ten,[denn Zu]kun[ft ist für einen Ma]nn des Heils. Die Deutung dessen be-  
 zieht sich auf[f]
- IV,17 [...]t[...]°°°° h°[...]°[...]t Heil. Und die Ver-Brecher  
 IV,18 werden miteinander ausgerottet, die Zukun[ft der Frevler wird vernichtet.  
 Die Deutung dessen bezieht sich auf ...] sie werden hinweggerafft und sie  
 werden ausgerottet werden.
- IV,19 aus der Mitte der Gemeinde der Gemein[sch]aft. Hil[fe der Gerechten  
kommt von Gott, ihr Schutz (ist er) in Zeit von Not. JHWH steht ihnen bei]
- IV,20 und rettet sie, er rettet sie vor den Frevlern[ und er wird sie befreien, denn  
sie suchen Zuflucht in ihm. Die Deutung dessen ...]
- IV,21 Gott wird sie befreien und sie [r]etten aus der Hand der F[revler ...]
- IV,22 *vacat*

## 2. Sich manifestierende Tendenzen:

### Vergleich zwischen Psalm 37 und Pescher 4Q171

Der folgende Vergleich dient einer Zusammenfassung und Unterstreichung der theologischen Eckpunkte von Psalm 37 anhand eines Ausblicks auf seine zeit- und kulturgeschichtlich nächste Rezeption. Dementsprechend kann weder die komplette soziologische und theologische Struktur des Peschers nachgezeichnet, noch umfassend auf Parallelen zur übrigen Pescher- oder sonstiger Literatur aus Qumran eingegangen oder diese dazu ins Verhältnis gesetzt werden.<sup>1165</sup> Es wird sich dennoch zeigen, dass bereits in Psalm 37 angelegte Tendenzen in seiner Auslegung in 4Q171 aufgenommen und weiter ausgeführt sind. Dies deutet auf ein sehr ähnliches Verständnis des Psalms hin, wie es zuvor dargelegt wurde.

Formal sei bereits vorweg anzumerken, dass der Psalm in seiner Rezeption in Qumran ebenso wenig als Psalm aufgefasst wurde wie er in seinen Kontext passt. Stattdessen wurde er als prophetischer Text verstanden, worauf die Aufnahme in

---

<sup>1165</sup> Dies geschieht i.d.R. nur rudimentär und über Sekundärliteratur als Ergänzung zum fragmentarischen Zustand des Peschers.

die Pescherliteratur weist.<sup>1166</sup> Zur äußeren Form des Akrostichons ist zu sagen, dass die Kommentierung im Pescher dieses zwar aufbricht, es jedoch trotzdem Gründe zur Annahme gibt, dass das Akrostichon wahrgenommen und zumindest im Ansatz berücksichtigt wurde.<sup>1167</sup>

### 2.1. Dualistische Grundstrukturen

Psalm 37 ist durchzogen und geleitet von einer dualistischen Vorstellung, die eine strikte Unterscheidung zwischen „Gerechten“ und „Frevlern“ vollzieht und diese bis ins Tiefste kontrastiert. Dualismus in einem solchen „ethischen und kosmisch-theologischen Sinn“<sup>1168</sup> ist auch ein Hauptmerkmal von Pescharim im Allgemeinen und findet sich dementsprechend auch in der Auslegung von Psalm 37 in 4Q171 verstärkt.<sup>1169</sup> Psalm 37 bietet sich so förmlich an für eine Auslegung im Pescher, da vieles Pescher-Charakteristische – wie der Dualismus – bereits in ihm selbst angelegt ist. Der Pescher identifiziert sich mit den „Gerechten“ aus Psalm 37,<sup>1170</sup> greift dabei die Inhalte von Psalm 37 umfassend auf und führt sie in seinem eigenen Sinne weiter aus.

In Psalm 37 definiert sich die jeweilige Gruppenzugehörigkeit dabei insb. über die Beziehung zu JHWH (vgl. z.B. die Beziehungsbegriffe in V. 9, קוֹי יְהוָה, „die JHWH-Harrenden“; V. 20, אִיבֵי יְהוָה, „die Feinde JHWHs“; V. 22, מְבַרְכָיו ... וּמְקַלְלָיו, „die von ihm gesegnet sind ... die von ihm verflucht werden [/ seine Gesegneten ... seine Verfluchten]“; V. 28, חַסִּידָיו, „seine Treuen“)<sup>1171</sup> und zieht mindestens den Ausgang im Gericht nach sich, wenn nicht dadurch wie auf Seiten der „Gerechten“

---

<sup>1166</sup> Vgl. etwa BERRIN 2005, 118–122; CHARLESWORTH / MCSPADEN 2006, 322.328–330.

<sup>1167</sup> Vgl. STEGEMANN 1967, 201: „denn *wenn* in den erhaltenen Teilen dieses pešer zum ‚Alphabet‘-Psalm 37 für ein neues Schriftzitat eine neue Zeile begonnen wird, handelt es sich fast immer um einen ‚Alphabet‘-Vers (so für *Psalm* 37,7.12.16.23.32.35; Ausnahme: *Psalm* 37, 20c in III,7, wo aber der Bibeltext wahrscheinlich bereits traditionell modifiziert vorlag), was auch für *Psalm* 37, 5 gelten dürfte.“ Vgl. auch JOKIRANTA 2013, 129.

Es gibt sogar teilweise Anlass zur Annahme, dass selbst die Grundstrukturen mit der fehlenden *Ajin*-Strophe und der *Kaf*-Strophe als (buchstabenmäßiger) Mitte des Psalms erkannt wurden, s. zu beidem KEENER 2012, 94f und 96f, mit Bezug auf BENUN 2006.

<sup>1168</sup> STÖKL BEN EZRA 2016, 307.

<sup>1169</sup> Zum Dualismus in den Pescharim s. beispielsweise BERRIN 2005, 117.

<sup>1170</sup> Vgl. KRATZ 2017b, 373; oder JONES 2019, 169.

<sup>1171</sup> S. dazu die entsprechenden Stellen o. in der Strophenkommentierung in Kap. II.3.

bereits die Gegenwart und auch Vergangenheit beeinflusst sind, worum es im nachfolgenden Kap. IV.2.2. gehen wird.

Die Auslegung in 4Q171 greift nicht auf die Selbstbezeichnungen der „Gerechten“ aus Psalm 37 zurück, sondern wählt neue Bezeichnungen für die hinter dem Pescher stehende Gruppe, die sich auch in anderen Schriften – v.a. anderen Pescharim – finden.<sup>1172</sup> Die folgenden Begriffe sind in den überlieferten Pescherfragmenten auszumachen: עדת בהירו („Gemeinde seiner Auserwählten“; Kol. II,5; III,5; nur בהירו alleine [?] in Kol. IV,14), עדת האביונים („Gemeinde der Dürftigen“; Kol. II,10; III,10; vgl. dazu auch Ps 37,11.14)<sup>1173</sup>, עצת היחד („Rat der Gemeinschaft“; Kol. II,15), עם קודשו („Männer seines [= des Priesters] Rates“; Kol. II,19), עם („Volk seiner Heiligung“; Kol. III,7f), עדת („Gemeinde“; Kol. III,16; IV,19), עם בהירו („Volk seiner Auserwählten“; Kol. IV,11f) und gegebenenfalls noch אנשי רצונו („Männer seines Willens“, o.Ä.; Kol. II,25f)<sup>1174</sup>. Auffällig ist dabei, dass eine Reihe der Begriffe ebenfalls auf JHWH hin suffigiert ist. Bei der gegnerischen Gruppe wird dagegen ganz auf die direkte sprachliche Verbindung zu JHWH verzichtet. Dennoch geht aus der mehrfach verwendeten Bezeichnung עריצי הברית („die Gewalttätigen des Bundes“; Kol. II,14; III,12 und nur עריצי [?] in Kol. IV,1f)<sup>1175</sup> deutlich gerade die Nicht-Beziehung zu JHWH hervor.<sup>1176</sup> Auch in 4Q171 definiert sich demnach die Gruppenzugehörigkeit und damit mindestens die eschatologische Wirklichkeit über die Beziehung zu JHWH.<sup>1177</sup>

---

<sup>1172</sup> Vgl. etwa KRATZ 2017b, 373–375. Auch wenn die Hauptchiffre zur Bezeichnung der „Gerechten“ in Psalm 37 nicht aufgenommen wird in der Kommentierung, wird diese Chiffre gegebenenfalls dennoch für die Rezeption im Pescher mit verantwortlich gewesen sein. Denn neben vielen anderen Berührungspunkten ist zu sagen, dass „[i]n den gemeindeinternen Werken [...] die von צדק ausgedrückte Gerechtigkeit zu einem gewichtigen Ausschlussparameter [wird], der dazu dient, die Mitglieder der Gemeinde von den Anderen abzugrenzen und dadurch die Identität der Gemeinde auf eine theologische Basis zu stellen“, ZANELLA 2016, 390f.

<sup>1173</sup> Zum Armutsverständnis im Pescher (teilweise unterschieden von dem in Psalm 37) und darüber hinaus s. FABRY 2003; JOKIRANTA 2013, 138–142; MONTI 2016.

<sup>1174</sup> S. dazu im Anhang VI.2.1.1.

<sup>1175</sup> ברית („Bund“) darf dabei – genau wie עם („Volk“) als spezifischer Begriff für die Gemeinschaftstexte gelten, vgl. STRAWN 2011, 509f, und Anm. 1235f.

<sup>1176</sup> Die weiteren Bezeichnungen sind hier: הוללים בהרי („Betrüger in der Glut“; Kol. I,22), אפרים בבית יהודה („Ephraim [und Manasse]“; Kol. II,18), איש רשע („Mann des Frevels“; Kol. II,8f), aus dem Hause Judas („aus dem Hause Judas“; Kol. II,14) und פושעי ישראל („Ver-Brecher Israels“; Kol. III,12). Mit den Vokabeln רשע, פשע und עריץ wird damit Wortmaterial aus Psalm 37 kreativ aufgenommen.

<sup>1177</sup> S. dazu insb. Kap. IV.2.2.

Genau wie Psalm 37 beschäftigt sich seine Auslegung in 4Q171 sowohl mit dem jeweils für die Gruppen charakteristischen Tun wie auch mit ihrem Ergehen. Über das Tun der „Gemeinde“ wird insgesamt nur wenig mitgeteilt: Umkehr zur Tora (השבבים לתורה, Kol. II,2f), weg vom Übel (לשוב מרעתם, Kol. II,3.23f), und aus der Wüste als Ort der Übertretung und Strafe (שבי המדבר, Kol. III,1)<sup>1178</sup> sowie Tun der Tora (עושה התורה, Kol. II,23) und „seines (=JHWHs) Willens“ (עושי רצונו, Kol. II,5) sind hier genannt.<sup>1179</sup>

Polarisiert wird dies ebenso wie in Psalm 37 mit dem genau gegenteiligen Tun der Anhänger der Lüge. Unter Aufnahme von Wortmaterial aus dem Kommentarteil, das das Tun der „Gemeinde“ beschreibt, wird ausgesagt, dass sie gerade nicht umkehren (שוב) von ihrem Übel (Kol. II,3f; vgl. auch Kol. II,2f für die „Gemeinde“). Das „Übel“ (רעע, vgl. ebenfalls Kol. II,3 für die „Gemeinde“ sowie Ps 37,1.8.9) wird in 4Q171 näher konkretisiert und besteht hier weniger im Anfeinden der „Gemeinde“ beziehungsweise der „Gerechten“ (vgl. זמם Kol. II,15, IV,8 par. Ps 37,12 und בקש Kol. II,18, IV,14 [?] par. Ps 37,32), sondern vielmehr in der Verführung und der Bedrückung der „Gemeindeglieder“ durch Worte der Lüge (Kol. I,26f), im nicht Hören auf den „Vermittler des Wissens“ (Kol. I,27; III,7f) und damit im nicht Bleiben in der „Gemeinde“ (Kol. III,4f). Direkt zu Beginn des überlieferten Teils heißt es in Aufnahme der Wurzel קלל aus Ps 37,22 (Pu‘al; „die von ihm [=JHWH] Verfluchten“), dass sie das „Geringe“ erwählten (בחרו<sup>1180</sup> בקלות). Mit Ps 37,22 im Hintergrund kann das „Geringe“ hier als das von JHWH „Verfluchte“ gelten und als übergeordnete Beschreibung des Tuns der Anhänger der Lüge.

In der Konsequenz, die das jeweilige Tun der beiden Gruppen nach sich zieht, sind sich Psalm 37 und seine Auslegung in 4Q171 einig, weshalb der Pescher dabei im Wesentlichen für seine Auslegung auf Formulierungen des Psalms zurückgreift: Für die „Gemeinde“ steht die Heilszusage der Errettung durch JHWH aus der Hand

---

<sup>1178</sup> „Die Wüste wird zum Symbol eines weglosen Ortes der Gesetzlosigkeit, wo man Gott nicht kennt (Weish 5,7;11,2); andere sehen sie als ein Symbol der Trostlosigkeit und spirituellen Leere.“ ... „Nach Auszug aus Ägypten geschieht der Zug der Israeliten durch die Wüste. Diese Zeit ist bestimmt von Murren und Rebellion (Ex 16,2; Num 27,4), und auf sie folgt eine Strafe von 40 Jahren (Num 14,32f). Sowohl in der Hebr. Bibel als auch in einigen Qumrantexten gilt diese Wüstenzeit als eine Zeit der Sünde und Schuld par excellence“; SCHOFIELD 2013, 577.

<sup>1179</sup> S. dazu weiter u. in IV.2.2.

<sup>1180</sup> Zu בחר in 4Q171 s. auch IV.2.2.

der Widersacher (Kol. IV,21 par. Ps 37,39f; ferner Kol. II,10f.19f), die selbst gerichtet werden (Kol. IV,9 und II,15f par. Ps 37,33) und das Zusehen beim Gericht an den Anhängern der Lüge miteinschließt (Kol. IV,11 par. Ps 37,34). Auch das ewige Erbe (נהלה) dieser Verheißungen für die Nachkommenschaft der „Gemeinde“ wird aufgenommen (Kol. III,1f.10; IV,12). Die refrainartige Landbesitzverheißung aus Psalm 37 (ירשו ארץ) findet nur indirekte Aufnahme; der Landbegriff selbst kommt nur einmal in Kol. II,11 vor und wird dort mit der Freude (ענג [Hitp.], vgl. auch Kol. III,11, Ps 37,4; ferner Kol. IV,12 שמה [Qal]) verbunden, die mit der Durchsetzung der göttlichen Ordnung einhergeht, was dort mit קודשו („seiner [des hohen Berges Israels] Heiligung“) und dem בנחלת אמת „Erbe der Wahrheit“ umschrieben wird. Das „Besitzen“ (ירש [Qal]) wird in 4Q171 III,11 stattdessen mit dem gerade benannten הר מרום ישראל („hohen Berg Israels“) verbunden, wobei sich die Verbindung der Wurzel רום und dem (Land-)Besitz auch in Ps 37,34 findet, wo die „Gerechten“ erhöht werden, das Land zu besitzen. Daraus ist nach 4Q171 III,11 die Verheißung geworden, dass die „Gemeinde der Bedürftigen“ (האביונים עדת) den „hohen Berg Israels“ besitzen und sich an seiner Heiligung freuen wird. Auch die körperlichen Bedürfnisse werden in Kol. III,3 angerissen, indem ebenso wie in Ps 37,19 gesagt wird, dass die „Gemeinde“ in Zeiten von Hunger (und des Fastens) satt werden wird.

Ähnlich wie in Psalm 37 verwendet auch der Pescher gleiches Wortmaterial, um das Ergehen der jeweiligen Gruppen aufs Schärfste zu kontrastieren: So setzt 4Q171 I,27f רעבון (bzw. hier die geläufigere Form רעב; V. 19; dort als positives Rettungsszenario für die „Gerechten“) mit הרב (V. 15) zusammen und ergänzt es zusätzlich durch דבר als Trias (in III,3f ohne הרב),<sup>1181</sup> an der die Anhänger der Lüge zugrunde gehen werden (אבד [Qal] par. Ps 37,20). Weiterhin wird auch das Negativpendant zur Landverheißung, כרת (Nif.), aufgegriffen (Kol. II,4; III,12f zusammen mit שמד [V. 38] und dem ebenfalls aus Psalm 37 bekannten Ewigkeitsbegriff (לעולם) sowie das nicht mehr Finden – hier sogar nun „im Land“ (לוא ימצא בארץ) (Kol. II,8 par. V. 36; ferner V. 10). Auch die v.a. aus dem ersten Teil, und hier insb. V. 20, des Psalms bekannte Vergänglichkeitsmetaphorik findet in Kol. III,8 Aufnahme.

<sup>1181</sup> Die Trias begegnet mehrfach etwa bei Jeremia oder Ezechiel (Jer 14,12; 21,7; 24,10; 27,8.13; 29,17f; 32,24.26; 37,17; 38,4; 42,17.22; Ez 5,17; 6,11f; 7,15; 12,16; 14,21; weiterhin 2 Chr 20,9).

Wie auch der Psalm vermeidet es der Pescher zunächst, die Vernichtung der Widersacher direkt mit JHWH in Verbindung zu bringen, wird aber dennoch auch hier ein wenig konkreter, indem sie nach Kol. II,20 und IV,9 von JHWH in die Gewalt fremder Völker gegeben werden und diese damit zu seinem Gerichtswerkzeug an den Anhängern der Lüge werden. Diese beiden Stellen erinnern stark an Ps 37,14f, wo das Tun der „Frevler“ an den „Gerechten“ sich exakt gegen sie selbst wenden wird. Auffällig ist die – auch unter Berücksichtigung des fragmentarischen Zustands des Peschers – aller Wahrscheinlichkeit letzte Erwähnung ihrer Ausrottung in Kol. IV,18, wo die Wurzeln כרת (Nif.) und אבד (Qal) kombiniert werden und ihre Vernichtung „aus der Mitte der Gemeinde der Gemeinschaft“ (מתוך עדת היחד) prophezeit wird. Mit dieser Steigerung wird ein Bogen zurückgeschlagen zum Tun der Widersacher, die sich nach Kol. III,4f dem Bleiben in der Gemeinde selbst widersetzen. Auch wenn die Formulierung מתוך עדת היחד sehr qumranspezifisch ist, gibt Psalm 37 im vorangehenden Lemma zu dieser Kommentarstelle (V. 38) dazu gesonderten Anlass, da hier bereits mit dem Partikel יחדו der Begriff יחד anklingt. Unter den Schriften vom Toten Meer ist dies jedoch ein äußerst positiver Begriff für die Gemeinde;<sup>1182</sup> in Ps 37,38 wird damit stattdessen die allumfassende Vernichtung der „Frevler“ vorhergesagt, was sich hier wiederum ebenfalls aufgenommen findet. Der Dualismus könnte dementsprechend auch in dieser Formulierung nicht größer sein.

Ein Novum gegenüber Psalm 37 ist in seiner Auslegung, dass der Dualismus auf die Autorität von Psalm 37 beziehungsweise die Autoritäten von 4Q171 erweitert wird. Das Ich des Psalms wird in 4Q171 mit dem מורה הצדק („Lehrer der Gerechtigkeit“; Kol. III,15.19) identifiziert, der auch als מליץ דעת („Vermittler des Wissens“) oder כוהן („Priester“; Kol. II,19; III,15) titulierte wird.<sup>1183</sup> Neben dem Vorsteher der „Gerechten“ tritt in 4Q171 – wie für ähnliche Texte typisch – mit dem איש הכזב („Mann der Lüge; Kol. I,16; IV,14) beziehungsweise dem שרי הרשעה („Fürsten des Frevels“; Kol. III,7 [?]) oder dem כוהן הרשע („Frevelpriester“; Kol.

<sup>1182</sup> S. zu יחד insb. Kap. IV.2.2. und vgl. an dieser Stelle bereits beispielhaft REGEV 2013, 122: „[I]n der S-Literatur [betont] die zentrale Selbstbezeichnung der Qumrangemeinschaft in jedem Fall den Gemeinschaftssinn und die engen Beziehungen der Mitglieder untereinander“.

<sup>1183</sup> Nur im Titel מורה הצדק findet sich innerhalb der Gruppenbezeichnungen die Hauptchiffre für die „Gerechten“ (צדיקים/צדיק) wieder. Auf Seiten der Gegenspieler findet sich die Hauptchiffre רשעים/רשע sowohl in den Gruppenbezeichnungen als auch in denen ihres Vorstehers verarbeitet.

IV,8 [?]) auch auf dieser übergeordneten Ebene ein direkter Gegenspieler auf, worauf in 2.3. zurückzukommen sein wird.

Wie auch in Psalm 37 werden beide Gruppen im Pescher zu Psalm 37 auf mehreren Ebenen bis ins Extremste polarisiert. Auch hier sind, wie es die „Frevler“ zu den „Gerechten“ in Psalm 37 sind, die Anhänger der Lüge die Negativfolie zur „Gemeinde“. Der Duktus ist ähnlich bis exakt gleich, wenn auch 4Q171 den Psalm teilweise konkreter auslegt, für seine Situation historisiert und dementsprechend auch auf qumranspezifisches Vokabular wie gerade die Gruppenbezeichnungen und die ihrer Vorsteher zurückgreift.<sup>1184</sup> Grundsätzlich ist ebenso eine Tendenz zu erkennen, dass es im Pescher zunehmend mehr um eine geistige Auseinandersetzung geht als um eine physisch-materielle. Der Pescher scheint damit den Psalm auf seine wesentlichen Punkte reduzieren zu wollen, die insb. in Kap. II herausgearbeitet wurden. Die Tora (תורה) rückt mit mindestens fünf Belegen deutlich mehr in den Fokus. Auch „Wahrheit“ (אמת; Kol. III, 17; IV,4.12; vgl. auch אמונה in Ps 37,3, beides Derivate der Wurzel אמן) und das „Wissen“ darum scheinen essentiell und Mit-Ursache für den Dualismus zu sein, was u. unter Punkt 2.3. näher betrachtet wird. Zuvor aber wird ein Blick auf die Vorstellung verschiedener Wirklichkeiten geworfen, die Psalm 37 prägen und die mit dem Glauben an Auserwählung, Prädestination und damit eben Gruppenzugehörigkeit einhergehen.

## *2.2. Vorsehung und Auserwählung – Schon-Jetzt und Noch-Nicht*

Psalm 37 steht zwischen den Wirklichkeiten. Auf der einen Seite ist ihm die Situation der Anfechtung und Anfeindung durch die „Frevler“ anzumerken, das Ungerechtigkeitsempfinden, warum die „Frevler“ Übel tun und es ihnen dennoch gut geht. Psalm 37 kapituliert davor jedoch nicht. Gott wird nicht angeklagt; die Frage, warum JHWH dies zulässt, wird nicht artikuliert. Stattdessen wird auf der anderen Seite die Wirklichkeit angenommen – nicht durchgehend emotionslos, aber dennoch tapfer erdulnd. Denn Psalm 37 lebt von dem Vertrauen darauf, dass JHWH die Seinen in naher Zukunft erlösen wird von dieser Ungerechtigkeit und seine Ord-

---

<sup>1184</sup> Vgl. etwa CHARLESWORTH / McSPADEN 2006, 325–328.

nung wieder offenbar werden wird. Dabei ist der Psalm getragen von einem Auserwählungsgedanken, nach dem die „Gerechten“ immer schon die Tora (VV. 30f) im Herzen tragen und daher zum Gerechtsein bestimmt sind. Der Psalm findet damit einen sehr eigenen Weg der Verarbeitung der Theodizeefrage und verlagert seine Antwort in die eschatologische Zukunft, in der sich der Tun-Ergehen-Zusammenhang als Ergehen-Tun-Ergehen-Zusammenhang erweisen wird. Aus diesem Vertrauen leben die „Gerechten“ von Psalm 37, sodass die eschatologische Wirklichkeit bereits in die erfahrbare Wirklichkeit hineinwirkt.<sup>1185</sup>

Die angespannte und aufgewühlte Situation, die v.a. im ersten Teil von Psalm 37 zu vernehmen ist (VV. 1–11), ist im Pescher – zumindest in den überlieferten Teilen (Kol. I,26–II,1 zu V. 7; Kol. II,2–4 zu V. 8; Kol. IV,11f zu V. 27) – nicht aufgenommen. Stattdessen ist der Ton durchgehend ruhig und sachlich, was auch dem Genre geschuldet sein wird. Doch es sind nicht nur die volitiven Modi, die sich im Pescher nicht finden. Es wird im Gegensatz zu Psalm 37 in Kol. II,10 beispielsweise nur ganz kurz auf die erfahrbare Wirklichkeit der „Gemeinde“ Bezug genommen, wo es heißt, dass sie die „Zeit der Kasteiung auf sich genommen“ hätten (יקבלו את (מועד התענות [התענית]) und dies unmittelbar mit einer Rettungszusage verbunden wird. Der Pescher verschweigt zwar – wie zuvor in Kap. IV.2.1. bereits nachgezeichnet wurde – auch Anfeindungen und Bedrohungen durch die Widersacher, hier die Anhänger der Lüge, nicht gänzlich. 4Q171 scheint hier noch etwas pointierter zu sein als Psalm 37. Die erfahrbare Wirklichkeit ist zwar immer noch vorherrschend zu sein, lässt sich beim Pescher sogar konkreter verorten als beim Psalm und ist Gegenstand dessen, womit sich die Gemeinschaftstexte von Qumran theologisch auseinandersetzen – und diese theologische Auseinandersetzung wird Hauptcharakteristikum der hinter den Texten stehenden Gruppe sein.<sup>1186</sup> Der Blick ist auf die sog. „Gemeinde“ – ein solch konkreter soziologischer Bezug findet sich im Psalm nicht – und ihr eschatologisches Ergehen gerichtet. Sie ist qumranspezifisch als eschatologische Heilsgemeinde zu verstehen, zu der sich die hinter diesen

---

<sup>1185</sup> Auch dies ist dem Genre der Pescharim grundsätzlich gemein; vgl. XERAVITS / PORZIG 2015, 123, mit den zugehörigen Ausführungen: „Eine grundlegende Eigenart der Eschatologie der exegetischen Literatur Qumrans ist, dass sie das Eschaton, die letzte Periode der Geschichte, zugleich als begonnene Wirklichkeit begreift.“

<sup>1186</sup> Dazu ist zu sagen, dass sich selbst in 4Q171 im Vergleich zur übrigen Pescherliteratur noch verhältnismäßig wenige historische Bezüge finden, vgl. BERNSTEIN 2000, 655.

Texten stehende Gruppe zugehörig sieht.<sup>1187</sup> Durch das eigene Selbstverständnis der Gruppe als eschatologische Heilsgemeinde lässt sich hier ganz deutlich die in die erfahrbare Wirklichkeit scheinende eschatologische Zukunft, wie es auch für Psalm 37 herausgearbeitet wurde, festmachen.<sup>1188</sup>

Die Gemeindeglieder dieser Gemeinde begreifen sich als „Erwählte unter Erwählten“, das heißt als auserwählter Teil Israels und damit als wahres Israel der Endzeit.<sup>1189</sup>

Die Gemeinde versteht sich also als das ‚Israel‘ der Endzeit, in der die Urstrukturen Israels wiederhergestellt werden [...]. Ihre Identität mit und als ‚Israel‘ begründet sie mit inklusiven [...] und exklusiven [...] Argumenten: [...] Ein wichtiges inklusives Argument sehen die Texte in der Erinnerung an die Geschichte Israels, die mit in die Vorgeschichte der Gemeinde gehört. So hat Gott etwa nach CD 3,14 mit Israel einen Bund geschlossen, den jedoch die Alten gebrochen haben. Deshalb hat er sein Angesicht vor Israel verborgen (CD 1,3), aber einen Rest übrig gelassen. Mit diesem Rest identifiziert sich die Gemeinde, auf die Gott nun seinen Bund übertragen hat, damit sie als das ‚wahre Israel‘ das erwählte Volk Gottes darstellt und alle Verheißungen und Prophezeiungen auf sich selbst bezieht. Unter Aufnahme der alten Lagervorstellung aus der Zeit der Wüstenwanderung versteht sie sich als die ‚Umkehrenden der Wüste‘, deren Heiligkeit darin begründet ist, dass die Engel Gottes in dieser Gemeinde präsent sind. [...] Die Identität der Gemeinde als ‚Israel‘ erklärt sich aus der Erwählung, die Israel aus allen Völkern heraushebt und es heiligt (1QM 10,9f.; 4QM<sup>e</sup> 1; 4Q503 24–25 vii 4; 4Q381 76–77,5). Mit dieser Erwählung verbunden sind das Fortbestehen des

---

<sup>1187</sup> Vgl. dazu auch STÖKL BEN EZRA 2016, 314f: „Die Mitglieder des Jachad glaubten, dass das Ende der Zeiten bereits begonnen hatte, in welchem die Herrschaft Belials besonders stark sei (1QS I 16–18; 1QM XIV 9) und er mit seinen drei Netzen Unzucht, Reichtum und Verunreinigung des Heiligtums die Menschen verführt (CD A iv 12–14). Die endgültige Zerstörung Belials [...] stand aber vor der Tür. [...] Wer dem Los Gottes angehört, erhält ewiges Leben (*chajei netzach*, CD A iii 20; vii 4–6), Frieden (*shalom*), Segen (*berakha*), Ehre (*kavod*) und Freude (*simcha*) (1QM I 9).“ Vgl. weiterhin HOLTZ 2016, 476: „Israel ist ‚das Volk der Heiligen des Bundes‘ (עם קדושי ברית). Seine Heiligkeit gründet in der Erwählung, die sich u.a. in der Gabe des Bundes und im Empfang aktueller Offenbarungen manifestiert“, oder ferner auch HOLTZ 2016, 469.485f.

<sup>1188</sup> Vgl. Dazu auch CHARLESWORTH / McSPADEN 2006, 338(f): „At Qumran, the present was the time of fulfillment of prophecy. Hence, the interpretative mode at Qumran was fulfillment hermeneutic.“ S. ebenso CHARLESWORTH 2002, 14–16.

<sup>1189</sup> Vgl. STRAWN 2011, 519f: „[D]er Qumranbund [ist] gekennzeichnet durch eine signifikante Beschränkung auf eine Anzahl der Auserwählten. Die Mitglieder verstehen sich als ein auserwähltes Volk, ausgesondert aus Israel: Erwählte aus Erwählten“. Weiterhin REGEV 2013, 127: „Die Gemeindeglieder sahen sich als wahrer Rest Israels, als erwähltes Volk. Sie bezeichnen sich selbst als ‚heiliges Haus‘ und betrachten sich als ‚erwählt nach dem Willen Gottes‘ (1QS 8,5f.). Sie glaubten, dass Gott sie auserwählt und von menschlichen Anfechtungen durch seine Gnade erlöst habe“.

Bundes, die ergangene und ergehende Offenbarung sowie das Geschenk der Tora. [...] Wesentlich häufiger finden sich jedoch Exklusiv-Argumente zur Bestimmung der Gemeinde von Qumran als ‚Israel‘. Die Identität der Gemeinde erklärt sich aus ihrer mehrfachen Differenz nach außen: Die Gemeinde versteht sich als Kontrastgemeinde, abgesondert vom sonstigen Judentum, das die Tora nicht einhält, die Sabbatbestimmungen verwirft und die Reinheitsbestimmungen missachtet.<sup>1190</sup>

Die „Gemeinde“ wird nach ihrem Selbstverständnis in der eschatologischen Zukunft als einzige Wahrheit leben,<sup>1191</sup> wohingegen die mit den „Frevlern“ identifizierten Anhänger der Lüge ausgerottet sein werden. In Kol. II,5 und III,5 wird die „Gemeinde“ als *עדת בחירו* („Gemeinde seiner Auserwählten“) bezeichnet. In Kol. IV,11f, also fast am Ende der Auslegung von Psalm 37, wo der kommentierte V. 34 die Landverheißung durch die Wurzel *רום* (Pol., „erhöhen“) gesteigert wird, wird für die Bezeichnung zu *עם בחירו* („das Volk seiner Auserwählung“) gesteigert. Das Suffix der 3. P. m. Sg. verweist an allen drei genannten Stellen auf JHWH, wodurch der mögliche Auserwählungsgedanke sogar auf ein Wort gebracht wäre. Die Wurzel *בחר* (Qal, „auswählen / erwählen“) findet sich außerhalb einer Selbstbezeichnung der Gemeinde darüber hinaus in Kol. I,27 mit Bezug auf die Anhänger der Lüge, die geringe Dinge erwählen. Auch hier findet sich also erneut ein schärfster Kontrast, indem diejenigen, die nicht zu JHWHs „Auserwählten“ gehören, gerade das Falsche erwählen und sich damit aus der „Gemeinschaft“ ausschließen. Diese Formulierung impliziert jedoch eine Art freien Willen, wenn die Möglichkeit eines Erwählens eingeräumt wird, der in Psalm 37 – zumindest für die „Frevler“ – so nicht gegeben ist<sup>1192</sup>. Darauf könnten auch andere Formulierungen v.a. um die Wurzel *שוב* (Qal, „umkehren“) weisen: Das „Umkehren“ zur Tora (Kol. II,2) weg vom Übel (Kol. II,2f) und weg aus der Wüste (Kol. III,1) wird für die Gemeindeglieder ausgesagt, wohingegen die Anhänger der Lüge gerade nicht von ihrer Sünde „umkehren“ (Kol. II,3f) und folglich nicht in der „Gemeinde“ bleiben (Kol. III.4f).<sup>1193</sup>

---

<sup>1190</sup> FABRY 2013a, 298–300.

<sup>1191</sup> Konkret zur Partizipation der Erwählten am eschatologischen Heil in 4Q171 s. EGO 2011, 421.

<sup>1192</sup> So z.B. auch IRSIGLER 1997, 76; 1999, 262.

<sup>1193</sup> Vgl. zum nicht immer ganz unstrittigen (s. dazu insb. das Zitat in Anm. 1199 oder FABRY 2016b, 877) Verständnis von „Umkehr“ im Kontext der Qumranschriften FABRY 2013c, 472.474f „Gott selbst legt dem Menschen die Umkehr ins Herz (4Q381 15,1), indem er ihm ein anderes Herz gibt (4Q434 1 i 10; vgl. 1 Sam 10,6.9); dann wird dieser seine Mahnung sich zu Herzen nehmen und

Dennoch werden die Gemeindeglieder aber als אנשי רצונו (Kol. II,27f, „Männer seines Willens“) – wiederum auf JHWH suffigiert – bezeichnet, die „seinen Willen tun“ (Kol. II,5).<sup>1194</sup> Der theoretisch eingeräumte freie Wille scheint sich damit faktisch – zumindest bei den Gemeindegliedern und bei den Gegnern wenn nur innerhalb ihres negativ Bestimmtseins – nicht zu äußern und es wird sich für diesen Text sagen lassen, dass das Tun der „Gerechten“ beziehungsweise der Gemeindeglieder von JHWH gelenkt wird und vor „frevlerische“ Taten zurückgehalten wird (vgl. auch Ps 37,8).<sup>1195</sup> Grundsätzlich ist für die qumranische Literatur aber festzuhalten, dass der Eigenverantwortlichkeit des Menschen, das heißt seinem freier Wille trotz des Auserwählungs- und Prädestinationsgedankens von Geburt an ein wichtiger Stellenwert zukommt und beides nicht aus der theologischen Vorstellung ausgeschlossen wird.<sup>1196</sup>

---

zu ihm umkehren (4Q397[MMT<sup>d</sup>] 14–21,14 par. 4Q398 14–17 i 7). [...] Die Frevler handeln nach ihrem eigenen Herzen, in dem sich Trug angesiedelt hat (4Q381 85,3), bewirken Verderben und Täuschung (1QH 12,25; 4Q280 2,6; 4Q370 1,3) und geben vor, JHWH zu suchen, allerdings mit ‚geteiltem Herzen‘ (בלב ולב; 1QH 12,15). Die Qumrantexte markieren die Hybris als ein Grundübel in den Herzen der Menschen: Sie sollen sich davor hüten, dass sich ihr Herz ‚erhebe‘ (רום; 1Q22 2,4; 1QS 4,9) [...], denn damit gehen Falschheit und Betrug, Grausamkeit, Gottlosigkeit (4QS<sup>c</sup> 5,7) und Arroganz einher [...] Bosheit und Falschheit im Herzen (4Q538 1–2,4f.) sind nun aber nicht nur eine Frage des ethischen Verhaltens, sie sind anthropologisch bereits im Wesen des Menschen verankert. [...] Demgegenüber ist es gut, wenn sich der Mensch den ‚Weg seines Herzens‘ vom Lehrer der Gerechtigkeit bestimmen lässt (CD 1,11 par. 4QD<sup>a</sup> 2 i 15), dem die sittlich-religiöse Rechtleitung obliegt.“ Oder konkret zu den „Frevlern“ auch THOMAS 2011, 455: „Angesichts der Konnotation des Wortes גורל mit Prädestination und Weissagung des Planes Gottes, legt der Ausdruck ‚Los Belial‘ (גורל בליעל; 1QS 2,5; 1QM 1,5) nahe, dass bestimmte Menschen (oder ihre ‚Geister‘; vgl. 11QMelch 2,12) dazu vorherbestimmt sind, Frevel zu üben und die ‚Pläne Belials‘ (מהשבת בליעל; 1QH 12,14) zu verwirklichen. Vielleicht sind es diese ‚Pläne‘ oder ‚Vorhaben‘, die – zumindest teilweise – die ‚Fallstricke Belials‘ (פחי בליעל) darstellen, auf die in 4QpPs<sup>a</sup> 2 ii 9f. (zu Ps 37,11) verwiesen wird.“

<sup>1194</sup> Vgl. dazu ein weiteres Mal über den Pescher hinausblickend hier zu 1QS und den Hodayot ELGVIN 2016, 715–717: „Einer der Schluss hymnen von 1QS spricht 2mal von רצון zur Bezeichnung von Gottes Vorherbestimmung (1QS 11,17f.; vgl. ähnlich 1QH 9,10.12.17.22; 18,11). Seine Vorherbestimmung bezieht sich sowohl auf die Zeit der Schöpfung wie auch auf die Zeit der Gemeinde und des Lebens des einzelnen Individuums. [...] In den Hodayot steht רצון primär für Gottes souveränen Willen, gelegentlich verbunden mit Gedanken der Prädestination (6,38; 7,39; 9,10.22; 18,4.11.21).“

<sup>1195</sup> Vgl. zur Lenkung durch JHWH *qua* Erwählung, auch gerade im Sinne eines „frevlerischen“ Handelns, EGO 2011, 421 „In 1QH 7,36 sind wohl die Gerechten Objekt der göttlichen Erwählung, die den göttlichen Bund bewahren sollen (1QH 7,28) und die den Frevlern gegenüberstehen (1QH 7,30–34). Wer von Gott erwählt ist, wird von ihm von der Sünde zurückgehalten (1QH 4,33).“

<sup>1196</sup> S. dazu SANDERS 1977, 247: „Trotz der nachdrücklichen Betonung der ewigen und unwiderstehlichen Gnade Gottes als Voraussetzung für den Eintritt in die Gemeinschaft der Erwählten verstanden die Sektenmitglieder diese Konzeption nicht so, als sei die Entscheidungsfähigkeit des Menschen, welchen der beiden Wege er gehen will, dadurch ausgeschaltet.“ S. ebenso a.a.O., 251:

Für Psalm 37 scheinen, wie die Arbeit gezeigt hat, der inneren Logik nach Kategorien wie Sünde, Buße und damit auch Eigenverantwortlichkeit und freier Wille theologisch zwar keine Rolle zu spielen, wenngleich das innere Ringen des Betenden innerhalb des einseitigen Monologs aber durchaus durchblicken lässt, dass Fragen um mögliche Eigenverantwortlichkeit und gegebenenfalls auch um einen freien Willen hier im Hintergrund stehen und bewegen. Aufgelöst werden diese Sorgen jedoch in der menschlichen Entlastung *qua* Prädestination. Ob und inwieweit auch im Psalm im theologischen Denkhorizont neben der prädestinatorischen Auserwählung ebenso ein theoretischer freier Wille eingeräumt wird, der hier faktisch keine Auswirkung hätte, da schon vor der Geburt festgelegt ist,<sup>1197</sup> wie der jeweilige Mensch handeln wird und zu welcher Gruppe er dementsprechend gehören wird, lässt sich nicht endgültig beantworten, zumal das Hinzuziehen von Vergleichstexten aufgrund des unikalen Charakters von Psalm 37 und den weniger expliziten Formulierungen wie in 4Q171 an dieser Stelle nicht möglich ist. Innerhalb der

---

Der von uns (und schon früher häufig von anderen) dargestellte Widerspruch zwischen der offensichtlichen Voraussetzung, daß jedermann die Mitgliedschaft unter den Auserwählten offenstehe, und der wiederholten Feststellung, daß sie ‚von Mutterleib an‘ vom Willen Gottes abhängig sei, war für die Sektenmitglieder scheinbar kein Widerspruch. Das Insistieren auf der alles bestimmenden Vorsehung Gottes schloß die Gewißheit der Sekte nicht aus, daß der Mensch über sein Schicksal selber entscheiden könne. Da nun beides als – einander logischerweise ausschließende Erklärung dafür angegeben wird, wie man in den Bund hineingelangt, ist nur schwer zu verstehen, warum sich die Sekte mit diesem Sachverhalt nicht beschäftigt hat.“ Verschiedene Erklärungsmöglichkeiten werden dort im Folgenden gegeben: etwa zwei verschiedene Auseinandertreffende theologische Strömungen oder „Philosophien“ bzw. „Mangel an systematischer Folgerichtigkeit“. SANDERS unterstützt die These, „daß Prädestination und persönliche Verantwortlichkeit nicht als Gegensätze gegeneinander ausgespielt werden sollten: Bei ersterer handele es sich um eine theoretische Spekulation, die dazu diene, den gegenwärtigen Stand der Dinge zu erklären, während letztere durch praktische Erfahrung erwiesen werde“ (ebd.).

<sup>1197</sup> Das Stichwort נחלה („Erbe“; Ps 37,18; 4Q171 III,10; IV,12) dient beispielsweise in 1QS im Sinne der Terminologie des Erbrechts einer „Prädestinationstheologie“; LIPINSKI 1986, 359f. Vgl. dazu auch HOGETERP 2013, 937: „Nach der sog. ‚Zwei-Geister-Lehre‘ ist die Menschheit aufgeteilt zwischen solchen, die Anteil am Geist der Wahrheit haben, und solchen, die Anteil am Geist des Truges haben. Nach 1QS 4,16 handeln die Menschen dann auch ‚dem jeweiligen Anteil entsprechend‘ (לפי נחלת איש), sei es viel, sei es wenig. Der Weisheitstext 4QInstr versteht נחלה i.S.v. Erbe als das, was dem Menschen gegeben/ihm eigen ist, was sein Los (4Q416 2 iii 8) und seine Persönlichkeit ausmacht. Dieses Erbe soll der Mensch pflegen und darauf bedacht sein, es nicht mit fremden Besitz zu vermengen (4Q416 2 ii 17f.; 4Q417 2 ii+23,23). Das Wissen um das Erbe und seine Herkunft muss zur ethischen Grundlage des Menschen werden und einen Lebensweg in Gerechtigkeit (בצדקה תהלהך) nach sich ziehen (4Q416 2 iii 9f.; 4Q418 9–9c,7–9).“ HOGETERP 2013, 937. Vgl. dazu ferner auch den Begriff אמת: „אמת kann auch die Bedeutung ‚Dauerhaftigkeit, Beständigkeit‘ haben, wie z.B. im Ausspruch ‚Erbe der Wahrheit‘ (4QpPs<sup>a</sup> 1–10 iv 12), in dem auf das eschatologische Erbe der Gemeinschaft verwiesen wird, das als ein ewiges Erbe oder für tausend Generationen andauernd beschrieben wird (4QpPs<sup>a</sup> 1–10 iii 1f.; vgl. 1–10 iv 3)“, HULTGREN 2011, 228.

Qumranliteratur begegnen unterschiedliche Verständnisse und Vorstellung nebeneinander, in denen Prädestinations- und Auserwählungsvorstellungen sowie freier Wille miteinander verbunden sind beziehungsweise nebeneinander bestehen.<sup>1198</sup> Vor dem Hintergrund vergleichbarer Literatur wie beispielsweise CD A ii,9f; 1QH<sup>a</sup> IX,9–11; 1QS XI,10f und XIX,10–12 lässt sich für 4Q171 jedoch eine Tendenz festmachen – neben den oben benannten Hinweisen auf einen möglichen freien Willen –, dass nach dem dortigen Prädestinationsgedanken ebenfalls „alle einzelnen Ereignisse und das Schicksal einer jeden Kreatur vorherbestimmt sind“:

Das Problem zwischen menschlicher Entscheidungsfreiheit und göttlicher Vorherbestimmung löst der Jachad, indem dem einzelnen Jachad-Mitglied in den Mund gelegt wird: „Ich will erwählen, was Er mich anweist und ich will annehmen, wie Er mich richtet“ (1QS X 12–13). Gottes Kontrolle reicht dabei bis in die Rede der Einzelnen: „Du schufst den Hauch auf der Zunge und kennst ihre Worte, setztest der Lippen Frucht fest, noch ehe sie sind.“ (1QH IX 29–30). [...] Auch die Entscheidung, dem Jachad anzugehören, oblag offensichtlich der Vorbestimmung Gottes: „Denn ohne Dich wird kein Wandel vollkommen und ohne Deinen Willen geschieht gar nichts.“ (1QS XI 17)<sup>1199</sup>

In dem Zitat wird mit „Lippe“ und „Zunge“ auf Dinge verwiesen, die in Psalm 37 eng mit der Herzenstora zusammenhängen (VV. 30f; 5-Strophe), was dort wiederum der Kern des Auserwählungs- und Prädestinationsgedankens ist. In dieser Strophe findet sich in Psalm 37 der einzige Tora-Beleg. Auch die Auslegung von Psalm 37 in 4Q171 scheint mit dem Gedanken der Auserwählung eng eine Toratheologie

---

<sup>1198</sup> S. dazu die Zusammenstellung und Bewertung verschiedener Stellen bei SANDERS 1977, 243–256.

<sup>1199</sup> STÖKL BEN EZRA 2016, 312f. Wie genau „Erwählen“ oder auch „Umkehr“ innerhalb der Qumranschriften zu verstehen ist, lässt sich nicht allumfassend beantworten; vgl. dazu insb. EGO 2011, 242: „Die Erwählungsaussagen stellten die Qumranforschung seit ihren Anfängen vor die Frage, ob man für die Community-Texte mit einer Prädestinationslehre rechnen muss. In der Tat führen zahlreiche Belege, zu denen auch die Erwählungsaussagen gehören, zu dem Schluss [...]. Allerdings ist zu bedenken, dass sich im Hinblick auf das Individuum durchaus Aussagen finden, die darauf hindeuten, dass mit einer gewissen Entscheidungsfreiheit gerechnet werden kann. Dieser Widerspruch zwischen dem göttlichen Gnaden- und Erwählungshandeln und dem freien menschlichen Willen hat in der wissenschaftlichen Diskussion große Beachtung gefunden und wird kontrovers diskutiert. Speziell im Hinblick auf die verschiedenen Belege für den Begriff בָּחַר scheint der Verweis hilfreich zu sein, dass die Texte, die den Begriff enthalten, ja keine systematische Lehre darbieten wollen, sondern vielmehr ganz verschiedene Aussageintentionen haben. Gottes gnadenhaftes Erwählungshandeln wird u.a. im Kontext des Lobpreises Gottes in den Vordergrund gestellt, wohingegen die menschliche Entscheidung dort eine Rolle spielt, wo es darum geht, konkrete Mahnungen expliziter oder impliziter Art und Weise zu formulieren. Diese Spannung zwischen der göttlichen Erwählung und der Verantwortung des Einzelnen ist somit nicht als ein dogmatischer Widerspruch zu begreifen, sondern ergibt sich aus der speziellen Sprechersituation.“

zusammenzuhängen. Jedoch ist die Kommentierung der פ-Strophe (VV. 30f) leider nur so fragmentarisch erhalten (Kol. IV,3–5), dass sich keine Aussagen über eine konkrete Auslegung der Strophe machen lassen. Auch die ב-Strophe von Psalm 37 hängt in ihrer Auslegung eng mit der Vorstellung der Herzensgabe der Tora (Stichwort לב) zusammen, auch wenn sie selbst keinen Tora-Beleg enthält; sie ist jedoch ebenfalls nicht überliefert. Es ist jedoch auffällig, dass sich das Wort תורה in der Auslegung von Psalm 37 in 4Q171 dennoch an mehreren Stellen findet (Kol. II,3.15.23; IV,2.8).<sup>1200</sup> Aufgrund dieses Befundes und auch aufgrund der Tatsache, dass die Tora in hohem Maße identitätsstiftende und existenziale Bedeutung innerhalb der Schriften vom Toten Meer zukam, ist davon auszugehen,<sup>1201</sup> dass die für Psalm 37 zentrale Toratheologie auch in 4Q171 zentrale Bedeutung zukommt. In Psalm 37 entscheidet die Herzenstora über den eschatologischen Ausgang der „Gerechten“. Im Pescher findet sich – zumindest in den überlieferten Teilen, die die entscheidenden VV. 3f.30f nicht enthalten – die Vorstellung der zum Gerechtsein befähigenden Herzensgabe der Tora zwar nicht,<sup>1202</sup> aber dennoch wird „die Umkehr zur“ und das „Befolgen der Tora“ (Kol. II,2.23) als charakteristisches Tun der eschatologischen Heilsgemeinde angeführt, die in unmittelbarer Nähe folgend auf den erstgenannten Beleg als „Gemeinde seiner Auserwählten, die seinen Willen (= JHWHs) tun“ (עדת בחירו עושי רצונו, Kol. II.5), beschrieben wird.<sup>1203</sup> Auserwählungsgedanke, Handeln in JHWHs Sinne und Befolgen der Tora hängen damit auch in

<sup>1200</sup> Auch die Übersetzung der LXX (Psalm 36) enthält mit ἀνομία (V. 1) und παράνομοι (V. 38) schon zwei weitere Tora-Belege – allerdings im Negativen.

<sup>1201</sup> Die Tora ist in den Gemeinschaftstexten „spezifisches autoritatives Schriftkorpus“ und kann als „Halakha“ der Gemeinschaft verstanden werden, auch wenn sie so nicht bezeichnet wird und der Begriff nicht genannt wird; vgl. FINSTERBUSCH 2016, 1114f.

<sup>1202</sup> Das Stichwort לב („Herz“) findet sich zwar explizit nicht, jedoch widerspricht die grundsätzliche Vorstellung von „Herz“, die sich anderen Qumran-Schriften entnehmen lässt, der Vorstellung der Herzenstorgabe aus Psalm 37 nicht, sondern fügt sich stattdessen gut ins Bild; vgl. z.B. den Kampf der dualistischen Geister in 1QS 4,17f um das menschliche Herz. „Als anthropologische Mitte des Menschen ist das Herz zugleich der Ansatzpunkt für seine Gottesbeziehung. Im לב/לבב wirkt Gott selbst auf den Menschen ein, indem er Böses zum Guten wendet (4QH<sup>f</sup> 3,1)“, FABRY 2013c, 47.

<sup>1203</sup> 4Q171 wird die „Gerechten“ aus Psalm 37 vermutlich nicht unbegründet mit den Gemeindegliedern identifizieren; vgl. dazu etwa ZANELLA 2016, 392: „Wird ein Mensch als ‚gerecht‘ gekennzeichnet, bringt dies eine besondere Beziehung zwischen menschlichem und göttlichem Bereich zum Ausdruck. Dies betonen die Qumranschriften eindeutig: Die Gerechten sind von Gott erschaffen und dabei von ihm für die festgesetzten Zeiten seines Wohlgefallens und für die Bewah-

4Q171 untrennbar zusammen und sind maßgebend sowohl für das Schon-Jetzt als auch für das Noch-Nicht, indem sie die eschatologische Heilsgemeinde charakterisieren.

In Psalm 37 ist das Noch-Nicht neben den Errettungsvorhersagen sehr vom Glauben an die Errettung geprägt, die mit der Verheißung des Landbesitzes einhergeht, die sich refrainartig durch den gesamten Psalm zieht. Der Pescher nimmt die Landthematik dagegen deutlich zurück. Lediglich in Kol. II,11 begegnet innerhalb der überlieferten Teile einmal der Landbegriff (ארץ), was an dieser Stelle exakt dem vorangehenden Lemma entnommen ist (V. 11). An einer weiteren Stelle, an der der Psalm die Landverheißung aufnimmt (V. 22), wird das Land im Pescher durch „den hohen Berg Israels“ (הר מרום ישראל, Kol. III,11) ersetzt,<sup>1204</sup> der in Besitz genommen werden soll und womit vermutlich der Berg Zion gemeint sein wird.<sup>1205</sup> Dabei wird auf das gleiche Verb zurückgegriffen, das der Psalm im Rahmen der refrainartigen Landverheißung gebraucht (ישר, Qal). Diese Verschiebung passt dennoch auch in das Bild des Psalms, da „[g]egenüber dem at.lichen Befund [...] auffällig [ist], dass Zion in eschatologischer Heilsperspektive stärker ins Zentrum rückt.“<sup>1206</sup> Auch hier wird die Ausrichtung auf die eschatologische Zukunft, zu der man bestimmt ist und aus der bereits gelebt wird, unterstrichen.

Auch wenn sowohl der Pescher als ohnehin auch Psalm 37 auf die eschatologische Zukunft ausgerichtet sind und sich die jeweiligen hinter den Texten stehenden Gruppen als auserwählt begreifen, sind dennoch Unterschiede wahrzunehmen.<sup>1207</sup> Beim Pescher fällt auf, dass hier vermutlich gezielt einige theologisch aufgeladene

---

zung seines Bundes bestimmt worden (1QH 7,28; vgl. 8,28: Gott hat den Geist des Gerechten aufgezeichnet; vgl. jedoch 12,39: Gott hat sowohl den Gerechten als auch den Frevler geschaffen). Aufgabe der Gerechten ist es, die Tora auszuüben (4QPs<sup>a</sup> 1–10 ii 22f.).“

<sup>1204</sup> Interessanterweise findet sich ein „Berg“ als Sitz Gottes auch in Pap. Amh. 63 XII,13 (Zaphon, ggf. als Verweis auf Zion/Jerusalem; vgl. RÖSEL 2000, 88) und in Ps 20,3 (Zion).

<sup>1205</sup> Zur Deutung von הר („Berg“) auf Zion s. FABRY 2011, 815.

<sup>1206</sup> KÖRTING 2016, 415. Gegebenenfalls könnte durch die Verschiebung auch auf ein universelleres Bestreben des Peschers hingewiesen sein, was bei Psalm 37 nicht gegeben ist. An anderer Stelle wird dementsprechend davon gesprochen, dass die „Gemeinde seiner Auserwählten“ „Häupter und Fürsten“ sein werden.

<sup>1207</sup> Gerade auch in der konkreten Beschreibung der eschatologischen Zukunft geht 4Q171 über Psalm 37 hinaus (vgl. Kol. II,9–12). „Die Hoffnung der Gemeinde richtet sich damit auf die Wiederherstellung des (qumranitischen) Menschen in seiner physischen, psychischen und sozialen Dimension. Im Sinne materiellen Reichtums und Überflusses wird die eschatologische Zukunft in 1QM xii,12 sowie, besonders anschaulich, in 4QPs<sup>a</sup> (=171) ii,9–12 beschrieben“, HOLTZ 2007, 98f.

Begriffe wie „Bund“ (ברית), „Volk“ (עם), „Israel“ (ישראל) oder „Zion“ (זיון) verwendet werden, da in Texten wie 4Q171 im Mittelpunkt ein theologischer Konflikt steht, bei dem es um äußerste Wahrheitsbehauptung und v.a. dabei um Selbstvergewisserung geht.<sup>1208</sup> Psalm 37 weist jedoch einen genau gegenteiligen Befund auf: Hier vermisst man fast schon ebensolche Begriffe, weil sie sich doch eigentlich wunderbar in den Auserwählungskontext fügen würden, zumindest ein Begriff davon in den meisten anderen Psalmen begegnet und weil sie sehr zentrale Themen – das Bundesthema vielleicht sogar als das zentrale Thema der Hebräischen Bibel – sind.<sup>1209</sup> Im Vergleich mit 4Q171 wird nochmals deutlicher, was Psalm 37 genau macht und worum es ihm dabei geht: Während 4Q171 auf der einen Seite durch sein Streiten um die theologische Wahrheit noch sehr wirklichkeitsverhaftet ist, hat Psalm 37 die gesamte Wirklichkeit, also einschließlich eines jedweden Konflikts – sei es mit den „Frevlern“, sei es um eine theologische Behauptung – überwunden. Stattdessen findet er sich mit der erfahrbaren Wirklichkeit ab, sagt den vorhandenen Glaubens- und Weltverständnissen resignierend ab und lebt durch die überzeitliche Prädestination bereits aus der eschatologischen Zukunft. Er konstruiert ein neues Welt-, Wirklichkeits- und Selbstverständnis. Dies könnte ein Grund dafür sein, warum sich auch keine theologischen Begriffe wie „Bund“, „Volk“, „Israel“ oder „Zion“ finden, weil eben auch die Bundesschlüsse der Geschichte überwunden werden. Denn der erfahrbaren Wirklichkeit nach haben sich diese alle für den Psalm als nicht erfüllt erwiesen, sodass es etwas ganz Neues braucht, was Psalm 37 schafft: Eine Wirklichkeit des Glaubenden, in der es keines Bundesschlusses oder keiner Auserwählung eines Volkes mehr bedarf, da die wahren „Gerechten“ überzeitlich dazu bestimmt sind und sich damit dauerhaft an der eschatologischen Zukunft partizipierend wissen dürfen.<sup>1210</sup>

---

<sup>1208</sup> Vgl. hier besonders KRATZ 2013b: „Der Blick nach außen, auch die Polemik gegen andere, diene, soweit wir sehen, nicht der öffentlichen Auseinandersetzung oder gar apologetischen Zwecken, sondern allein der Selbstvergewisserung. Die Kommentare [...] haben somit vor allem eine existentielle, religiöse Funktion im selbstreferenziellen System der Gruppe.“ Vgl. zur Wahrheitsfrage (im Vergleich zu hellenistischen Kommentaren) auch KRATZ 2013c, 77. Zur Konfliktsituation s. beispielhaft MAIER 1988, 466.479; PUECH 1993, 603; CHARLESWORTH / MCSPADEN 2006, 345–347.

<sup>1209</sup> Zur Bundesformel – möglicherweise als „Mitte“ oder „Zentrum des Alten Testaments“ – s. stellvertretend SMEND (Jr.) 1986, 11–39, oder ferner SCHMID 1980, 24f.

<sup>1210</sup> Vgl. auch die Kommentierung zu V. 7 von Theodoret in BLAISING / HARDIN 2008, 291: „do not be worried and concerned that no one is in control of the world.“ sowie das Zit. unter Anm. 128.

### 2.3. Autorität und Erziehung – Elitismus und Bildung

In Psalm 37 werden im Wesentlichen die beiden Gruppen, „Gerechte“ und „Frevler“, gegeneinandergestellt. Daneben treten als Personen das angesprochene Du, das der Gruppe der „Gerechten“ zuzurechnen sein wird, sowie das fiktive Ich auf, das ebenso auf Seiten der „Gerechten“ zu verorten ist und auf literarischer Ebene so etwas wie einen Weisheitslehrer darstellt, der sowohl durch eine Reihe von verschiedenen volitiven Modi sowie durch Selbstzeugnis und einfache Erzählung den „Gerechten“ belehrt.<sup>1211</sup> Der Pescher zu Psalm 37 baut gerade dieses Ich weiter aus, indem dieser als – aus übrigen „Gemeinschaftstexten“ bekannter<sup>1212</sup> – „Lehrer der Gerechtigkeit“ interpretiert wird (מורה הצדק, Kol. III.15.19).<sup>1213</sup> Weitere Bezeichnungen für ihn, wie sie sich auch in 4Q171 finden, sind „Vermittler des Wissens“ (מליץ דעת, Kol. I,27) oder auch „Priester“ (כוהן, Kol. II,19; III,15)<sup>1214</sup>. Nach Kol. III,15f hat JHWH ihn auserwählt, um der Gemeinde vorzustehen und sie für ihn zu erbauen. Denn es ist nach Kol. III,17 gerade der „Lehrer der Gerechtigkeit“, dessen Weg JHWH zu seiner Wahrheit leitet. Kol. III,17 bezieht sich dabei auf Ps 37,23f (= Strophe מ; Kol. III, 14f), wo noch nicht vom Ich berichtet wird, sondern von einem mit einem „Gerechten“ zu identifizierenden Mann (גבר), dessen Schritte durch JHWH geleitet werden, damit dessen Weg JHWH gefällt. Das fiktive Ich folgt nach Psalm 37 erst in der folgenden Strophe und im Pescher damit im folgenden Lemma (VV. 25f = Strophe נ; Kol. III,17f). Der Unmittelbarkeit zwischen „Gerechtem“ und JHWH ist im Pescher demnach eine Autorität zwischengeschaltet, die durch JHWH inspiriert, beauftragt und befähigt ist, die Gemeinde in JHWHs

<sup>1211</sup> S. dazu Kap. III.3.2.

<sup>1212</sup> Der sog. „Lehrer der Gerechtigkeit“ begegnet ebenfalls in CD, 1QpHab, 1QpMi und 4QpPs<sup>b</sup>; in ersterem findet sich die Bezeichnung jedoch indetermiert.

<sup>1213</sup> S. zum „Lehrer der Gerechtigkeit“ den Überblick bei FABRY 2012 sowie Anm. 1214–1216.

<sup>1214</sup> Vgl. dazu FABRY 2013b, 343: „An die Frühzeit der Gemeinde erinnern v.a. die Pescharim, wenn sie von הכוהן sprechen und damit die priesterliche Gründungsgestalt der Gemeinde, den ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘ meinen, der als ‚letzter Priester‘ (4QpPs<sup>b</sup> 1,5) gegen den ‚Frevelpriester‘ kämpft, aber auch von diesem auf Leben und Tod bekämpft wird (1QpHab 8,8; 9,9; 11,12 u.ö.; 4QpJes<sup>c</sup> 30,3; 4QpHos<sup>b</sup> 2,3; 4QpPs<sup>a</sup> 1–2 ii 18). Schon früh wurde diese Hohepriester- und Lehrer-Gestalt (מורה הצדק; הכוהן; 4QpPs<sup>a</sup> 1–10 iii 15; iv 8; 1QpHab 2,2) idealisiert – er gilt als ‚von Gott in die Mitte der Gemeinde gegeben‘ –, institutionalisiert (vgl. Dtn 18,18; 2 Chr 19,5f.; Josephus, Ant. 4,218 und sogar messianisiert (הכוהן המשיח; 4Q375 1 i 9; 376 1 i 1). Sein Wort hat Offenbarungsqualität, da er im Besitz einer besonderen Offenbarung ist (1QpHab 2,8).“ S. zum „Lehrer der Gerechtigkeit“ und seinem Gegenspieler insgesamt CHARLESWORTH 2002, 30–42.83–97; dazu ebenso STUCKENBRUCK 2010, 29.36f.

Sinne zu leiten. Pescher Habakuk (1QpHab VII,1–8) verrät weit darüber hinausgehend, dass der „Lehrer der Gerechtigkeit“ eine zusätzliche Offenbarung über die des Propheten hinaus, von Gott erhalten hat, was ihn zum „*alleinige[n]* wahren Ausleger“ macht und damit war er der erste, „der *Einsicht* in die (in der Schrift verborgenen) Geheimnisse erhielt“. <sup>1215</sup> In der aktuellen Forschung ist es umstritten, ob es sich beim „Lehrer der Gerechtigkeit“ tatsächlich um eine bestimmte historische Person handelt oder ob dabei möglicherweise ein Personenkreis beziehungsweise ein Amt im Hintergrund stand. <sup>1216</sup> Unabhängig davon lässt sich für den Lehrer der Gerechtigkeit jedoch sagen, dass er im biblischen Sinne das Ideal eines frommen „Gerechten“ ausfüllt, der „die ‚Wahrheit‘ in der Gemeinschaft verbürgen [sollte und konnte]“. <sup>1217</sup>

Seine Aufgabe wird [in CD 1,11] angegeben mit: „um sie zu führen auf dem Weg seines (Gottes) Herzens“ (1,11f.). Nur mit Hilfe dieses Lehrers und seiner ‚Weisung‘ konnte die Restgruppe also aus Sicht des Autors i.S.v. Gottes Willen leben. <sup>1218</sup>

Damit ist der Pescher mittelbarer als Psalm 37, indem vermutlich nicht die prädestinatorische Herzenstora zum Gerechthein beziehungsweise zum Gehen auf dem

---

<sup>1215</sup> XERAVITS / PORZIG 2015, 107. Zur Mittlerfunktion heißt es hier weiter, „dass man es ihm [= dem Lehrer] gleichtun bzw. die gleiche ‚Einsicht‘ wie er haben musste, damit man selbst verstehen könnte, was man in den Propheten las.“ S. ferner LIM 2002, 24–27; NISSINEN 2008, 522; LIM 2010, 306; STUCKENBRUCK 2010, 31–33; KRATZ 2011, 105f.

<sup>1216</sup> KRATZ 2017a, 532: „This phenomenon could be a literary strategy, but it could also be that there are individual experiences or recollections of certain individuals behind this tendency in the literature.“; vgl. auch JOKIRANTA 2006, 263: „The teacher ist not portrayed as a unique individual but is rather viewed through the lense of group prototypicality. He represents the in-group and stands opposite to the out-groups. This prototypical image serves a group identity, in which *belonging to the group* is necessary to gain access to God’s covenant, and *afflictions* are one part of testing the righteous.“; ferner XERAVITS / PORZIG 2016, 122. Der „Lehrer der Gerechtigkeit“ wurde in der Forschung lange auf eine historische Figur zurückgeführt, der für die Geschichte der Qumrangemeinschaft eine sehr wichtige Rolle zugeschrieben wurde. In neuerer Forschung hingegen wird versucht zwischen historischer und literarischer Figur zu unterscheiden, sodass die Frage, wer der „Lehrer der Gerechtigkeit“ war (vgl. z.B. KRATZ 2017a, 515–517; oder zur gebotenen Vorsicht bei historischen Fixierungen COLLINS 2006, insb. 228, oder STUCKENBRUCK 2010, 45), in den Hintergrund rückt und die Figur teilweise sogar „nur noch“ als fiktiv interpretiert wird, womit ein ähnliches Stilmittel vorliegen würde wie im fiktiven Ich in Psalm 37 selbst. WACHOLDER 2002, insb. 27f., interpretiert sowohl den „Lehrer der Gerechtigkeit“ als auch seinen Gegenspieler, den „Lügenpriester“ als „mystische“ oder „messianische“ Figuren und spricht sich gegen eine Historizität aus.

<sup>1217</sup> FINSTERBUSCH 2013, 272, und für ersteres KRATZ 2017a, 531.

<sup>1218</sup> FINSTERBUSCH 2013, 272.

Gott wohlgefälligen Weg befähigt – obwohl die Gruppenzugehörigkeit aller Wahrscheinlichkeit nach prädestinatorisch festgelegt ist –, sondern es einer von JHWH inspirierten Mittlergestalt bedarf, die ähnliches bewirkt:

Damit der Mensch den richtigen Weg wählt, kann Gott auch Lehrgestalten einsetzen. Der Lehrer der Gerechtigkeit hat die Aufgabe, die Augen aufzudecken, damit seine Adressaten die Werke Gottes verstehen und das Gott Wohlgefällige erwählen (CD 2,15); der Maškil unterweist die Menschen darin, sich ihren Weg zu erwählen (1QS 9,17).<sup>1219</sup>

Prägend für die Qumrangemeinschaft ist das rechte Leben nach der Tora, worauf ein ungemeiner Fokus liegt und was mitunter auch historisch-soziologisch zu begründen sein wird. Nach den Schriften vom Toten Meer hatte die Tora einen offenbaren und einen verborgenen Sinn, wovon ersterer allein der Gemeinde eröffnet war.<sup>1220</sup> Dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ kann dabei als erstem, dem die verborgenen „Gemeinnisse“ offenbart wurden, grundsätzlich eine Mittler- beziehungsweise Aufschlüsselungsfunktion zukommen, um den Gemeindegliedern den rechten Weg zu weisen. Damit scheint zunächst einmal ein Unterschied zu Psalm 37 zu bestehen, der jegliche Mittlerschaft – sei es König oder Prophet – zwischen JHWH und „Gerechtem“ bewusst aufgibt, weil sich solche Konzepte in der Geschichte Israels mit seinem Gott nicht bewährt zu haben scheinen. Dementsprechend setzt er auf die unmittelbare Gabe der Herzenstora. Beim Pescher und den Schriften vom Toten Meer insgesamt gestaltet sich die Grundsituation anders, weshalb wieder ein Mittler auftritt. Dieser Unterschied wird jedoch nicht überzubewerten sein. Denn zusammengekommen findet sich im Pescher mit dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ etwas Ähnliches wie auf literarischer Ebene des Psalms: Ein Prädestinationsgedanke sowie ein direktes Einwirken JHWHs auf die Gruppenglieder dürfte durchaus vor dem Hintergrund übriger Schriften vom Toten Meer auch für 4Q171 mitzudenken sein,

---

<sup>1219</sup> EGO 2011, 423.

<sup>1220</sup> Vgl. STÖKL BEN EZRA 2016, 314: „Von fundamentaler Bedeutung ist, dass Gott nach Auffassung des Jachad nur Mitgliedern die verborgenen Deutungen der Tora eröffnet (*nistar*) hatte. Außenstehende konnten nur den offenbaren Sinn (*nigle*) erkennen: <sup>12</sup> Doch durch jene, die festhielten an Gottes Gebot(en) <sup>13</sup> die von ihnen übriggeblieben waren, richtete Gott seinen Bund für Israel auf ewig auf, um zu offenbaren <sup>14</sup> für sie verborgene (Gesetze), bezüglich deren ganz Israel irgegangen: Seine heiligen Schabbate und die Festtermine <sup>15</sup> Seiner Herrlichkeit, die Zeugnisse Seiner Gerechtigkeit und die Wege Seiner Wahrheit und Seines Wohlgefällens Begehren, die tun sollte <sup>16</sup> der Mensch, um durch sie zu leben. (CD iii 12–16).“

wie in Kap. 2.2. ausgeführt wurde, und so wird die Lehrerfigur auch der eigentlichen Unmittelbarkeit nicht entgegenstehen.<sup>1221</sup> Die Tora ist in beiden Texten zentral, lediglich die Gabe der Herzenstora begegnet zumindest in den überlieferten Pescherteilen – die entsprechenden Strophen sind leider nicht überliefert – nicht und wird daher nicht explizit ausgeführt. Trotz Prädestinationsgedanken gibt es aber dennoch den „Lehrer“ als eine Stütze und einen Wegweiser hin zum rechten Weg, der *qua* Prädestination eigentlich obsolet ist. Ähnlich verhält es sich auf literarischer Ebene mit dem Ich / der Stimme des weisheitlichen Lehrers in Psalm 37. Aus diesem zunächst widersprüchlich erscheinenden Nebeneinander mag die urmenschliche Anfechtung sprechen, die immer wieder ob der erfahrbaren Wirklichkeit an der eigenen Auserwählung und der eigenen Prädestination zweifelt, die für Psalm 37 zur Deutung eines inneren Monologs eines Glaubens führte (vgl. Kap. III.3.2.). Die Rückbesinnung auf eine (geistige) Autorität scheint dabei – wie im Pescher – ebenso vielleicht urmenschlich zu sein, da das eigene Selbst dadurch Entlastung erfährt und Verantwortung abgeben kann. Dies soll in keiner Weise die Bedeutung der imaginären oder historischen Person des Lehrers (der Gerechtigkeit) schmälern, sondern lediglich auf eine ureigene anthropologische Eigenschaft des Menschen hinweisen, die in beiden Texten mitzudenken sein wird und gewisse scheinbare Paradoxa erklären könnte.

Dazu gesellt sich beim Pescher neben die innere anthropologische Situation der Gemeindeglieder die äußere historische Situation, die für die Gemeinschaftstexte unter den Schriftfunden vom Toten Meer anzunehmen sein wird, in der man sich von der Jerusalemer Priesterschaft abzugrenzen versucht,<sup>1222</sup> weil man sich eben – wie oben bereits benannt – als das wahre, der אמת JHWHs entsprechende, Israel versteht, da sich ihm alleine der verborgene, alles entscheidende und damit existentielle Sinn der Tora erschließt. In dieser Abgrenzung steht der Gemeinschaft mit der

---

<sup>1221</sup> Vgl. zum göttlichen Wirken innerhalb dieses Verstehensprozesses FABRY 2016b, 870: „Trotz der Nähe der Umkehr zur Toraobservanz sind sich die Qumraner bewusst, dass diese Umkehr letztlich nicht auf eigener Leistung beruht, sondern von Gott initiiert sein muss. Gott ist es, der die Umkehr des Menschen ‚umwendet‘ (4Q381 15,1) und ihn von den bösen Taten ‚abwendet‘ (69,5a). Er gibt den Menschen einen neuen Geist, festigt in ihnen ihre ‚wahre‘ Natur (יצר אמנות) und bringt sie zur Umkehr (4Q393 1 ii–2,6f.)“

<sup>1222</sup> Vgl. auch die Chiffren „Efraim“ und „Manasse“ (Kol. II,18) für die Jerusalemer Priesterschaft und dagegen „das Haus Juda“ (Kol. II,14) für die Qumrangemeinde; z.B. CHARLESWORTH 2002, 106–109; NEEF 2011, 272.274, BLUMENTAL 2013, 719.721, oder BROOKE 2013, 99f.

Jerusalemener Priesterschaft eine Autorität entgegen, zu der es sich zu verhalten gehört. So wäre die – historische oder auch imaginäre – Figur eines „Lehrers der Gerechtigkeit“ das entsprechende autoritative Pendant dazu, um die Wahrheit der Gemeinde zu begründen und diese zu legitimieren.

Im Pescher begegnet also ein zudem ebenfalls aus anderen Schriften bekannter Gegenspieler des „Lehrers der Gerechtigkeit“, wozu sich in Psalm 37 kein Pendant findet. Der Dualismus wird also nicht nur zwischen den Gruppenmitgliedern im Allgemeinen aufgebaut, sondern auch auf Ebene ihrer leitenden Vorsteher. Als Bezeichnungen für diesen Kontrahenten finden sich in 4Q171 die Bezeichnungen „Mann der Lüge“ (איש הכזב, Kol. I,26; IV,14) und „Priester des Frevels“ (הכוהן הרשע, Kol. IV,8).<sup>1223</sup> Direkt zu Beginn des überlieferten Teils in der Kommentierung zu V. 7 (Str. 7) wird dies deutlich (4Q171 I,26–II,1). V. 7 ruft zur Ausrichtung auf JHWH auf und warnt davor, über den „zu entbrennen, der seinem Weg (selbst) zum Sieg verhilft, über einen Mann, der böse Pläne ausführt“. Für den Pescher ist dieser Jemand nicht bloß irgendeine Person, sondern der „Mann der Lüge“ (איש הכזב). Dieser „Mann der Lüge“ übt nach Kol. I,26f zunächst aber keine Gewalt aus oder handelt zu seiner eigenen Bereicherung, wie es die Charakterisierung der „Frevler“ nach Psalm 37 (etwa VV. 7.12.14.21) vermuten lassen würde, wodurch dort möglicherweise Neid und Wut beim „Gerechten“ herbeigeführt wird, was diesen von seiner Fokussierung auf JHWH abbringen könnte. Nach Kol. I,26f ist es weniger eine physische Macht, mit der der „Mann der Lüge“ wirkt, sondern mehr eine psychische, indem er „durch Worte der Lüge verführt“ und somit eine vermutlich noch größere und ernstere Gefahr darstellt. Denn nach I,27–II,1 kann diese „Verführung“ (תעה, Hif.) dazu führen, dass sie „geringe Dinge erwählen“ (בחרו בקלות) und gerade nicht auf den „Vermittler des Wissens“ gehört wird, woraus die Vernichtung „durch Schwert, Hunger und Pest“ (ויבדו בהרב וברעב ובדבר) folgt.<sup>1224</sup>

---

<sup>1223</sup> S. dazu etwa STUCKENBRUCK 2010, 39–44; BREED 2013, 382, oder FABRY 2013b, 343. Die Singularbezeichnungen werden vermutlich mit dem Gegenspielerverhältnis zum „Lehrer der Gerechtigkeit“ zu begründen sein.

<sup>1224</sup> Bei dieser Auslegung greift der Pescher auf Wortmaterial zurück, das sich auch in Psalm 37 findet. Mit dem der Wurzel קלל entstammenden Wort, קלות, wird bereits implizit auf V. 22 vorgegriffen, wo sowohl ברך als auch קלל in polarisierender Gegenüberstellung, beide als Gruppenbezeichnung mit Suffix auf JHWH hin, belegt sind. ברך findet sich an dieser Stelle nicht, der Anklang ist aber nicht zu nivellieren. Und auch „Schwert“ und „Hunger“ entstammen Ps 37,14f.19. Allein

Beide Autoritäten – sowohl der „Lehrer der Gerechtigkeit“ wie auch sein direkter Widersacher – versuchen, eine Gruppe von Menschen um sich zu sammeln. Der eine verführt im Negativen durch Worte, wohingegen der andere von der Wahrheit (אמת) JHWHs geleitet wird und für diesen die „Gemeinde seiner Auserwählten“ erbauen und leiten soll.<sup>1225</sup> Von beiden geht eine Lehre aus, die diejenigen Menschen, die sich davon beeinflussen, das heißt belehren oder sogar (um)erziehen lassen, zu einer der beiden Gruppen zuweist. Ebenso wie in Psalm 37 entscheidet diese Gruppenzugehörigkeit über die völlige Existenz des Einzelnen und die Gruppenzugehörigkeit definiert sich in beiden Texten über die (richtige Auslegung der) Tora. Auch hier geht es letztlich um Leben oder Tod.<sup>1226</sup> Es ist aber eben trotz der vordergründig vermittelnden Autoritäten vermutlich auch in 4Q171 der Gedanke enthalten, dass die Gruppenzugehörigkeit bereits prädestinatorisch festgelegt ist.<sup>1227</sup>

---

„Pest“ ist in dieser Vernichtungstria neu und vermutlich mit Stellen wie Lev 26,25f; Jer 14,12; 21,7.9; 24,10; Ez 5,12; 6,11f; 7,15 zu erklären.

<sup>1225</sup> Zu אמת vgl. HULTGREN 2011, 230f: „Nach 4QInstr hat Gott das Universum entsprechend der אמת angelegt, und er hat dessen Ordnung so strukturiert, dass sie vom Menschen erkannt und zur Richtlinie für seine Lebensgestaltung genutzt werden kann. Diese göttliche Wahrheit ist zugleich eschatologisch ausgerichtet, insofern die Sünde (bzw. Unrecht/Betrug) – die der göttlichen Wahrheit und Ordnung zuwiderläuft – am Ende zerstört werden wird, und die Wahrheit allein stehen wird. Die sich an Gottes Wahrheit halten, werden gerettet und die, die sie abgelehnt haben, vernichtet. [...] ‚Wahrheit‘ ist dabei die der von Gott geschaffenen Ordnung des Universums zugrundeliegende Struktur der Wirklichkeit. Das ‚Geheimnis der Existenz‘ stellt die ‚Funktionsweise‘ des Kosmos und der Geschichte dar, deren Kenntnis der Menschheit verborgen bleibt, bis Gott sie offenbart.“

Der ‚Gott der Wahrheit‘ hat nicht nur dem Kosmos seine Ordnung gegeben; er garantiert sie. Nach 4QInstr<sup>b</sup> 1,13f. wird beim Endgericht ‚alles Unrecht enden und die Zeit der Wahrheit vollendet werden ... in allen Zeiten der Ewigkeit, denn er ist ein Gott der Wahrheit‘. Als solcher garantiert er den Sieg der Wahrheit über die Sünde am Ende der Zeiten. Als Schöpfer der Welt und als ‚Gott der Wahrheit‘ steht er auf der Seite der Wahrheit. Allerdings erkennt 4QInstr auch die Ambiguität der Wirklichkeit: Obwohl Gott die Welt auf Wahrheit begründet hat und selbst das Fundament der Wahrheit ist, lässt sich die gegenwärtige Welt nicht ausschließlich durch Wahrheit charakterisieren. Denn sie ist auch durch das Gegenteil verdorben: Sünde, Unrecht und Betrug. Die Welt ist nicht so, wie sie sein sollte. Obwohl ‚Wahrheit das Prinzip ist, nach dem Gott das Universum ordnen wollte und will, sind faktisch Wahrheit und Sünde real und zugleich Möglichkeiten für menschliches Handeln. Dass Wahrheit und Sünde, Recht und Unrecht zugleich existieren, obwohl Gott selbst auf der Seite der Wahrheit steht (4QInstr<sup>b</sup> 2 iii 14; 4QInstr<sup>c</sup> 1 i 6), gehört zum Geheimnis der Existenz. Der Existenzgrund für die Sünde in einer vom ‚Gott der Wahrheit‘ (אמת; 4QInstr<sup>b</sup> 1,14) geschaffenen Welt bleibt unergründlich, aber die Menschheit kann darauf vertrauen, dass Gott letztlich die Wahrheit über die Sünde siegen lassen wird (vgl. 4QInstr<sup>b</sup> 3,3).“

<sup>1226</sup> „Für die Gemeinschaft entscheidet die richtige Auslegung der Tora sozusagen über Sein oder Nichtsein“, FINSTERBUSCH 2016, 1115.

<sup>1227</sup> Um dieses Verhältnis weiter zu ergründen, bedürfte es weiterführender Studien, die in diesem Rahmen nicht geleistet werden können.

Wie also auch in Psalm 37 zeichnet sich die Zugehörigkeit zu den „Gerechten“ beziehungsweise zur „Gemeinde“ auch in seiner Auslegung in 4Q171 durch Vorherbestimmung *qua* Auserwählung in besonderer Weise aus. Das Stichwort für diese Qumrangemeinschaft schlechthin ist dabei neben den zuvor besprochenen Begriffen יחד („Gemeinschaft“; Kol II,15).<sup>1228</sup>

Der Yahad verstand sich selbst als eine Gemeinschaft göttlichen Wohlgefallens, erbaut zur ‚festgesetzten Zeit deines Wohlgefallens‘ (קִץ רִצוֹן, 1QH 24,13; 1Q34bis 3 ii 5; 4QD<sup>c</sup> 1,6). Gemeinde und Individuen verstehen sich als vorherbestimmt in der ‚Zeit des Wohlgefallens‘ (מוֹעֵד רִצוֹן).<sup>1229</sup>

Die Gemeinde allein beansprucht für sich als „Gemeinde der Wahrheit“ die rechte Toraauslegung,<sup>1230</sup> wofür gerade die verschiedenen, sog. „sectarian texts“ zeugen. Die klassische Bezeichnung „sectarian texts“ für die Gemeinschaftstexte unter den Schriftfunden vom Toten Meer verrät bereits den sektenartigen Charakter im Sinne des bereits erläuterten Nebeneinanders von Exklusion nach außen und Inklusion nach innen der Gemeinschaft:

Die יחד-Gemeinschaft lässt sich als Sekte verstehen. Nach religions-soziologischem Verständnis stellt eine Sekte eine religiöse Gruppierung in einem Spannungsverhältnis zu der sie umgebenden Umwelt dar. Diese Spannung resultiert aus ihrer Ablehnung der sozio-kulturellen Ordnung der Mehrheitsgesellschaft und ihrer daraus folgenden Entwicklung zu einer abgesonderten, elitären Sub-Kultur. Alternativ lässt sich eine Sekte als religiöse Gruppierung

---

<sup>1228</sup> Vgl. REGEV 2013, 122f: „Der יחד stellt einerseits eine bestimmte soziale Einheit dar, eine Gruppe, die Tora und Eigentum teilt (1QS 5,2), doch soll mit dem Begriff andererseits auch der Charakter der Gemeinschaft vorgegeben werden, ‚zusammen zu sein (in) Wahrheit ... und gütiger Liebe ... ein jeder gegenüber seinem Nächsten‘ (1QS 2,24). Dies wird die Mitglieder zu einer heiligen und ewigen Gemeinschaft werden lassen. [...] Die Gemeindemitglieder ‚werden zu einem יחד in Israel‘ (1QS 8,12). Die Gruppe wird als ‚eine Wahrheits-Gründung in Israel, für den יחד, ein ewiger Bund‘ (ליחד ברית עולם; 1QS 5,5f.) verstanden. Alle, die sich aus freiem Entschluss der Gemeinschaft als Mitglieder anschließen, ‚werden all ihr Wissen, ihre Kraft und ihr Vermögen in den יחד Gottes einbringen‘ (1QS 1,11f.). Die theologischen Implikationen des Begriffs sind somit offensichtlich.“

<sup>1229</sup> ELGVIN 2016, 715.

<sup>1230</sup> HULTGREN 2011, 232 und Zit. 234: „Damit verbunden ist die Vorstellung, dass die Bundesgemeinschaft eine ‚Gemeinschaft der Wahrheit‘ ist, weil sie die wahre Interpretation der Gebote besitzt, durch einen Dualismus radikalisiert, nach dem die Wahrheit eine kosmische, geistige Macht ist, die zur Rechtschaffenheit und zum Kampf gegen die Sünde befähigt (vgl. 1QS 3,21–25). Dieser ‚Geist der Wahrheit‘ gehört exklusiv der Gemeinschaft. Die Entwicklung dieses dualistischen Weltbildes ist mit der spezifischen Genese des יחד verbunden, der sich als Bundesgemeinschaft vom Rest Israels gegen die Sündhaftigkeit der Außenstehenden abgespalten hat und sich als einzige rechtschaffene Gemeinschaft Israels versteht.“

verstehen, die eine Mitgliedschaft voraussetzt, welche vom persönlichen Verdienst des einzelnen Mitglieds abhängt. Eine Sekte ist somit exklusiv; sie stellt an ihre Mitglieder hohe Ansprüche persönlicher Selbstvervollkommnung gemäß ihren Regeln und Normen und versteht sich selbst als religiöse Elite mit Absolutheitsanspruch auf Wahrheit und Heil. Die in der Gemeinderegeln erkennbaren Eigenschaften von יְהוָה entsprechen beiden Definitionen.<sup>1231</sup>

Dementsprechend sind für die יְהוָה-Gemeinschaft durchaus Geheimlehren anzunehmen, wozu auch der „verborgene“ Sinn der Tora gehört haben wird,<sup>1232</sup> die erst den Vollmitgliedern mitgeteilt werden durften.<sup>1233</sup>

Für Psalm 37 wurde bereits festgestellt, dass gerade hinter dem enorm hohen Bildungsniveau, das sich hinter der Komposition zu erkennen gibt, eine höchst elitäre Gemeinschaft zu erwarten sein wird, die sich als die wahren „Gerechten“ in der eschatologischen Zukunft sieht, die bereits in die erfahrbare Wirklichkeit hineinwirkt.<sup>1234</sup> Von Elitismus ist auch beziehungsweise sogar recht explizit in 4Q171 wie auch in weiteren Gemeinschaftstexten aus Qumran überhaupt zu sprechen. Die „Gemeinde“ sieht sich als Volk JHWHs, als wahres Israel, und damit zugleich als eschatologische Heilsgemeinde.<sup>1235</sup> Gerechtigkeit (צדק) und Wahrheit (אמת) zeichnen neben Erkenntnis (דעת) und Einsicht (בינה) die Gemeinschaft ihrem eigenen Selbstverständnis nach aus. Die Ursache dafür wird jedoch nicht in ihnen selbst gesehen, stattdessen ist JHWH der Urheber für diese „inspirierte Erkenntnis“.<sup>1236</sup> So wird im Pescher – über Psalm 37 hinausgehend – die Bundesthematik aufgegriffen, die – auch wenn sie auf den überlieferten Fragmenten im Negativen die Nicht-

---

<sup>1231</sup> REGEV 2013, 126. Vgl. dazu auch STÖCKL BEN EZRA 2016, 314: „Wenn nur Auserlesene gewisse Gesetze Gottes verstehen können, ist die Entstehung einer sektiererischen Gemeinschaft unvermeidbar.“

<sup>1232</sup> Vgl. Anm. 1220. Zum „religiösen Lernen“, wie es die Schriften vom Toten Meer auch im Zusammenhang mit dem יְהוָה-Begriff schildern, s. STEUDEL 2005, insb. 103–107.

<sup>1233</sup> STÖCKL BEN EZRA 2016, 314.

<sup>1234</sup> Vgl. auch Anm. 115.

<sup>1235</sup> FABRY 2016a, 139: „Dominant ist die theologische Verwendungsweise von עַם, da dieser Begriff nahezu grundsätzliche Vorstellungen der Erwählungsgeschichte Israels [...] und der Gemeindebildung impliziert“. Ebensoles lässt sich zum folgenden Begriff ברית („Bund“) im Sinne einer „Kontinuität und Diskontinuität“ sagen, vgl. dazu STRAWN 2011, 519. S. zur eschatologischen Heilsgemeinde auch o. Kap. IV.2.2.

<sup>1236</sup> ZANELLA 2016, 391: In „4Q444 1–4 i+5,3 [...] wird] die Gerechtigkeit zusammen mit anderen kognitiven Eigenschaften aufgelistet [...]: ‚Und einen Geist der Erkenntnis (דעת) und Einsicht (בינה), Wahrheit (אמת) und צדק hat Gott in mein Herz gelegt.‘ Gott wird als die Ursache einer inspirierten Erkenntnis angesehen.“

Zugehörigkeit zum Bund, also einen Mangel, für die Nicht-Gemeindeglieder aufgreift (Kol. II,14; III,12, „Gewalttätigen des Bundes“, *הברית עריצי*) – auf den Bund mit den Vätern verweist, zu dem eben nur die Gemeindeglieder gehören.<sup>1237</sup> In gleichem Zuge ist auch die aufgenommene Wüstenthematik zu verstehen, nach der die Gemeindeglieder aus der „Wüste umkehren“ (Kol. III,1; *שבי המדבר*) und dies sie von denjenigen, die nicht umkehren (Kol. II,3f), sich damit aus der Gemeinde ausschließen (Kol. III,4f) und der Vernichtung geweiht sind (Kol. I,27f; II,4.8.20; III,3f.8.12f; IV,9.18), gerade unterscheidet. In der Auslegung zu Psalm 37 in 4Q171 ist auf der einen Seite insgesamt eine stark exkludierende Tendenz zu erkennen, die die Widersacher von der „Gemeinde“ scheidet, und gleichzeitig eine ebenso stark inkludierende Tendenz, die die „Gemeinde“ nach innen verbindet. Diese exklusiven, elitären Tendenzen sind bereits von Psalm 37 vorgegeben und werden in 4Q171 durch den konkreten Bezug auf zwei den Gruppen vorstehende Autoritäten(gruppen) noch etwas stärker herausgestellt.<sup>1238</sup> Medium für diese starke Fokussierung nach innen mit gleichzeitiger Abgrenzung nach außen ist in beiden Texten Bildung auf zwei Ebenen.

Zum einen sind die Texte Produkt von gebildeter Religion. Für Psalm 37 wurde dies insbesondere in Kap. III herausgearbeitet. Und auch für 4Q171 lässt sich dies – wenn auch in etwas abgeänderter Weise, dennoch in gleicher Intensität – sagen. 4Q171 verfügt zwar – zumindest soweit bisher erkennbar – nicht wie Psalm 37 über ein höchst komplexes und hellenistisch beeinflusstes System aus Zahlen und Buchstaben, aber dennoch steht der Pescher genau wie Psalm 37 in einer enorm breiten

---

<sup>1237</sup> S. STRAWN 2011, 521: „Auch diejenigen, die nicht zum Bund gehören, werden durch ihn definiert. So sind z.B. „die Gewalttätigen am Bunde“ (*עריצי הברית*) in 1QpHab 2,6 Verräter; sie werden in 4QpPs<sup>a</sup> 1–2 ii 13 zum Haus Judas gerechnet, wo sie ein Komplott schmieden, um Gesetzestreue zu vernichten; sie sind die „Gottlosen Israels“ (4QpPs<sup>a</sup> 3–10 iii 12). Vom Bund ausgeschlossen sind die Heiden, dann die Juden, die sich der Gemeinde nicht angeschlossen haben, und abtrünnige Gemeindeglieder [...]. Der feierliche Eintritt in den Bund in Verbindung mit bestimmten Riten (bes. Essen und Waschungen) dient als ekklesialer Marker und unterscheidet, wer dazugehört und wer nicht [...]. Diese Abgrenzung definiert die grundlegende soteriologische Konzeption der Gemeinde: diejenigen außerhalb des Bundes werden vernichtet werden, diejenigen innerhalb des Bundes werden im Gericht gerettet werden“.

<sup>1238</sup> Vgl. ferner auch TSO 2010, 193–201; 2012, 277.

theologischen Tradition, weiß diese zu verstehen, anzuwenden und für sich umzuinterpretieren.<sup>1239</sup> Ebenso wie Psalm 37 geht seine Auslegung in 4Q171 damit kreativ um und schafft Neues.<sup>1240</sup> Aber auch darüber hinaus zeugen Pescharim und damit auch 4Q171 zum anderen von einem hohen Maß an Bildung. Denn Pescharim dürfen *qua* „Genre“ als Bildungsprodukt gelten.<sup>1241</sup> Zum anderen nutzen beide Texte Bildung, um im exklusiv-elitären Sinne die Angehörigen ihrer Gruppe religiös zu bilden und eine unkaputtbare Einheit untereinander und in der Beziehung zu JHWH zu stiften.

### 3. Abschließende Gedanken:

#### Gebildete und bildende Lehre als Bewältigungsstrategie des konflikthaften Lebens zwischen den Wirklichkeiten

Die hier vorgelegte Interpretation von Psalm 37 und seine Auslegung im Pescher 4Q171 stehen sich nahe und weisen in dieselbe Richtung, sodass es nicht verwundert, dass der Psalm dort Aufnahme gefunden hat. Beide Texte charakterisiert theologisch sowie konzeptionell eine komplexe Mehrdimensionalität, die für 4Q171 hier nur im Ansatz ausblicksweise besprochen werden konnte. Einige verbindende Schlaglichter seien wiederholt: strikter Dualismus, Konzentration nach innen und Abgrenzung nach außen (Inklusion und Exklusion; bildende Religion), Exklusivität, Elitarismus, Auserwählungsgedanken und Gedanken der Bestimmung (Prädestination), kreativer und sehr gebildeter Umgang mit der Tradition (Kontinuität und Diskontinuität), Endzeitbewusstsein und eschatologische Ausrichtung, existentialer Charakter der Gruppenzugehörigkeit, Tora als alles entscheidendes Element.

---

<sup>1239</sup> Vgl. auch XERAVITS / PORZIG 2015, 107: „[D]er Qumran-Pescher [geht] sowohl formal als auch inhaltlich über biblische Auslegung hinaus: Er kodiert die identifizierte Wirklichkeit (Personen, Ort, Ereignis) neu“.

<sup>1240</sup> So im größeren Kontext auch TSO 2012, 280, oder KATZIN 2004, 124–146; 2016.

<sup>1241</sup> Die in den Pescharim verwendete Schreibertechnik bzw. die „Gattung“ Pescher ist sowohl im altorientalischen – s. dazu beispielhaft BROWN-DEVOST 2016 – als aber auch v.a. im hellenistisch-römischen Raum, insb. der hellenistischen Schultradition, bekannt und wird vermutlich von dort übernommen worden sein; s. dazu BROOKE 2010, 280–283; KRATZ 2013b, 102; 2013c, 54.58–66, und insb. HARTOG 2017, 1–63.

Dennoch gibt es auch Unterschiede. Zu nennen wäre hier die Form der Anfeindung beziehungsweise Anfechtung und ihr Umgang damit: Während es sich bei Psalm 37 mehr noch um eine physische und möglicherweise wirtschaftliche Auseinandersetzung zu handeln scheint, scheint bei 4Q171 eine geistige Auseinandersetzung um „Wahrheit“ prägend zu sein. Beide Texte einen sich aber wieder in ihrem eschatologischen Duktus, aber auch hier ist das „zwischen den Wirklichkeiten“ etwas anders gewichtet. So überwindet Psalm 37 die Wirklichkeit während 4Q171 zwar ebenfalls von der eschatologischen Wirklichkeit her lebt, jedoch noch in prophetisch naherwartender Verheißung und nicht in geglaubter Erfüllung.

Leitend für diese Studie waren die zu Beginn aufgestellten Fragen *was, wie und warum?*, um dem so sperrig und schwer fassbar erscheinenden Psalm auf den Grund zu gehen. Auch der zuletzt angestellte Ausblick auf die Auslegung des Psalms im Pescher 4Q171 konnte weiteren Aufschluss geben. Diese drei Fragen sollen nun auch die abschließende Bündelung der Ergebnisse leiten:

*Was?* Psalm 37 bietet einen Text, der sich zwar im Psalter findet, der Form nach jedoch in seinem Umfeld heraussticht. Die einzelnen Buchstabenstrophen, die auf den ersten Blick häufig Versen aus dem Sprüchebuch ähneln, lassen zunächst den Eindruck einer Belehrung entstehen. Der Ausgangspunkt ist dabei – aus Sicht eines „Gerechten“ beziehungsweise einer Gruppe, die sich als „Gerechte“ versteht – die erfahrbare Wirklichkeit mit Anfeindungen und Anfechtungen durch „Frevler“. In einem steten Kreisen um dieses Thema ringt der Psalm darum, eine theologische Lösung dafür zu finden, dieses konflikthafte Leben als „Gerechter“ in einer Welt der Anfeindungen und Anfechtungen bewältigen zu können. Es ist dabei sehr auffällig, dass JHWH jedoch nicht der anscheinenden Ungerechtigkeit wegen angeklagt oder um Hilfe angefleht wird, denn der Psalm wählt einen anderen Weg: Er löst sich von der erfahrbaren Wirklichkeit und eröffnet durch die Vorstellung der durch JHWH den „Gerechten“ prädestinatorisch eingegebenen Herzenstora eine Überzeitlichkeit, die den „Gerechten“ dauerhaft und ebenso überzeitlich in der eschatologischen Heilszukunft stehen lässt.

*Wie?* Psalm 37 ist ein Produkt einer überaus breit gebildeten Religion und durchkomponiert bis ins letzte Detail. Mit den sprachlichen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen gegebenenfalls sogar bis hin zu Lautmalerei, einem breiten religiösem

Wissen um die eigenen Traditionen und möglicherweise auch mathematischem Wissen, das ihn zu sonst eher aus hellenistischer Welt bekannten Buchstaben- und Zahlenspielen zu verleiten scheint, schöpft er etwas ganz Eigenes und wird dadurch selbst zu religiöser Bildung. Bildung darf in Psalm 37 jedoch nicht als Lehren und Lernen im deuteronomisch-deuteronomistischen Sinne verstanden werden. Bei dem Begriff „Bildung“ geht es hier nicht um Lernprozesse zum inneren Aneignen der eigenen Religion, bei dem die menschliche Aktivität gefordert ist. Es geht gar nicht um Lehren und Lernen im eigentlichen Sinne, das heißt zwischen zwei Menschen – Lehrer und Schüler oder Elternteil und Kind –, sondern darum, dass hier Bildung das Mittel ist, um einen Weg zu finden, weiterhin an seiner eigenen Religion, an seinem Glauben, ja an JHWH selbst, festhalten zu können. In Psalm 37 liegt so etwas wie ein Glaubensbekenntnis vor, das insofern religiöse Bildung ist, als dass es dem Menschen Sicherheit gibt, in der erfahrbaren Wirklichkeit zu bestehen, und ihm Glauben schenkt, dass JHWH auch dort, wo es nicht so scheint, den „Gerechten“ niemals alleine lässt.<sup>1242</sup> Damit werden sowohl gebildete Religion als auch religiöse Lehre zur Dienerin einer höchst existentialen Sache: Denn es geht schlichtweg um alles oder nichts. Bildung beziehungsweise Lehre wird hier zur Religion und Religion zu Lehre.<sup>1243</sup> Im Sinne des hier vorliegenden „Glaubensbekenntnisses“ verläuft Lehre in Psalm 37 dabei aber eben nicht wie in anderen (weisheitlichen) Lehrtexten in erster Linie horizontal zwischen Mensch und Mensch. Sie ist hier vielmehr vertikal ausgerichtet zwischen der Schreiberelite oder dem Rezitierenden und JHWH selbst. Die Verwendung von Bildungsgut scheint dementsprechend hier auch im Dienste des Gotteslobes zu stehen und Ausdruck des Grundvertrauens eines tief Glaubenden und auf JHWH Hoffenden zu sein: Unabhängig davon wie die Realität sich darstellt, ist JHWH, genauso wie seine Gerechtigkeit und seine Ordnung, präsent – wenn auch unter der erfahrbaren Wirklichkeit verborgen.

---

<sup>1242</sup> Das folgende Zitat von HULTGREN 2011, 231, aus dem Qumrankontext trifft die Sache: „Die ursprüngliche Einheit der Wahrheit in Gott liegt hinter der gegenwärtigen, dualistischen Struktur der Welt verborgen.“

<sup>1243</sup> Mit der Verzahnung von Bildung und Religion steht Psalm 37 grundsätzlich keineswegs alleine da, sondern bewegt sich im klassischen Verhältnis dieser beiden Pole zu seiner Zeit; s. dazu ganz zu Beginn Anm. 3.

Ein direktes Eingreifen JHWHs in die geschichtliche Wirklichkeit ist für Psalm 37 keine Option. Er geht stattdessen davon aus, dass allem ein längst beschlossener Plan zugrunde liegt. Ähnlich der beiden zahlensymbolischen Ebenen, die in der strukturellen Analyse herausgearbeitet wurden. Die beiden Ebenen, die jeweilig der 7er- und der 8er-Reihe zuzuordnen wären, lassen sich als zwei Wirklichkeitsebenen deuten. Vordergründig und dominant ist die Jetztzeit des Psalms, in der der „Frevler“ überhand hat und den „Gerechten“ bedroht. Die zweite, viel verborgener Ebene aber ist die Wirklichkeit, die sich hinter allem befindet – die göttliche Vorsehung. JHWH hat vor aller Wirklichkeit entschieden, wem die Tora ins Herz geschrieben ist und wem nicht. Derjenige, der sie im Herz trägt, gehört zu den „Gerechten“ und darf sich seiner endzeitlichen Rettung sicher sein. Derjenige aber, dem die Tora nicht ins Herz gelegt ist, wird *per se* vergehen. So muss JHWH nicht mehr aktiv an der ausstehenden Vernichtung der „Frevler“ mitwirken, weil sie allein dadurch zugrunde gehen werden, dass sie prädestinatorisch nicht dazu bestimmt sind, die Tora im Herzen zu tragen. Das entscheidende und exklusive Kriterium, das über die Gruppenzugehörigkeit entscheidet, das darüber entscheidet, wer eschatologisch „das Land bewohnen“ und wer „ausgerottet“ wird, ist allein die Tora als Gabe JHWHs an die von ihm zum Gerechtsein Bestimmten. Dieser Verstehensprozess wird im Psalm und vom rezitierenden Leser im Fortlauf des Psalms erst „durchglaubt“. Die Stimmung beruhigt sich erst allmählich. Die Situation der Anfechtung wühlt auf und erhitzt. Das eigene Bekenntnis, das eigene Vertrauen auf JHWH bricht erst langsam wieder durch. Bis dann im Schlussteil die Gewissheit der Rettung durch die Tora im Herzen über die Anfechtung siegen kann und die Gewissheit siegt, dass JHWH auch in der erfahrbaren Wirklichkeit dauerhaft präsent ist und die Seinen nicht alleine lässt, was möglicherweise auf zahlensymbolischer Ebene mit dem in den Text gewobenen Dreieck abgebildet sein könnte.<sup>1244</sup>

---

<sup>1244</sup> An dieser Stelle sei auf die treffenden Worte ZENGER 2005, 62f, zu Psalm 119 verwiesen. Die Psalmen 119 und 37 haben zwar einige sprachliche und semantische Berührungspunkte, dennoch sind sie auch in wesentlichen Dingen – gerade in denen, die Psalm 37 einzigartig machen – unterschieden, was sich in Kap. II.3., Strophe 9, weiter ausgeführt findet. Dennoch trifft das folgende Zitat weitestgehend auch auf Psalm 37 zu, wenn auch die prädestinatorisch-eschatologische Ausrichtung ohne menschliche Mitwirkung fehlt: „Ps 119 ist (neben Ps 19) der Tora-Psalms schlechthin. Sein Thema ist allerdings weder das Wesen noch der Inhalt der Tora. Er entwirft kein ethisches Modell und keine Gesetzeskasuistik. In Ps 119 redet vielmehr ein Ich über seine Beziehung zur Tora und es tut dies in der Form eines Gebetes. Man kann den Psalm deshalb als Dokument einer

Psalm 37 sagt sich aber eben nicht komplett von seinen religionsgeschichtlichen Traditionen los, denn er bedarf dieser Traditionen, um seiner Theologie Ausdruck zu verleihen. Die Traditionen und die Sprachwelt dieser Traditionen machen ihn überhaupt erst sprachfähig. Aber er belässt es nicht dabei, sondern transformiert diese weiter, sodass er sich nicht nur zwischen den Wirklichkeiten, sondern auch inmitten von Kontinuität und Diskontinuität bewegt, was zur Frage des *Wozu?* führt.

Für Psalm 37 haben alle bisherigen Erklärungsmuster von Anfeindung, Anfechtung, Tun-Ergehen-Zusammenhang und göttlicher Strafe, aber auch von Bund, geschichtlicher Erwählung und JHWHs konkretem und direktem Wirken in der Geschichte insgesamt versagt, weshalb sich in Psalm 37 vermutlich auch keine Begriffe finden lassen, die auf die Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel verweisen (etwa „Bund“, „Volk“, „Israel“). Mehr als sanfte Anklänge sind nicht zu vernehmen und überhaupt sind assoziative Anklänge an Pentateuch und Geschichtsbücher eher wenig greifbar. Aber dennoch ist es äußerstes Anliegen des Psalms, einen Weg zu finden, wie trotz diesem allen an JHWH und der besonderen Beziehung zwischen ihm und – im Selbstverständnis der hinter dem Psalm anzunehmenden Gruppierung – seiner „Gerechten“ festgehalten werden kann, da dies als die Grundlage jeder Existenz angesehen wird. Es geht um Leben oder Tod. Die Lösung, die Psalm 37 wählt, ist die Lossagung von jeglicher Wirklichkeits- und damit auch Geschichtsverhaftung, womit auch das Nicht-mehr-infrage-Stellen der

---

Torafrömmigkeit bezeichnen. In formgeschichtlicher Hinsicht ist Ps 119 ein Bittgebet um Rettung aus vielfältiger Bedrohung, genauer: um Rettung durch JHWHs Tora. Inmitten einer feindlichen, ja geradezu als chaotisch erlebten Welt, sucht der Beter von Ps 119 seine ‚Erholung‘ und seine Kraft nicht in einem Tempelbesuch, auch nicht im aktiven Kampf gegen das Böse, sondern in einer ‚Flucht‘ des Vertrauens in die rettende Schutzburg der Tora bzw. der Meditation über JHWH als Geber und Lehrer von Tora. Insofern die Tora Israels eben nicht ein vom König bzw. Staat oder von der Tempelpriesterschaft gegebenes ‚Gesetz‘ [...] ist, sondern Gottes unmittelbare Willensoffenbarung, hat sie eine Dignität, die im Alten Orient den Götterbildern zukommt. Sich mit der Tora zu beschäftigen bedeutet dann, sich in den durch die Tora konstituierten Raum von göttlicher Lebensmacht zu stellen. Torafrömmigkeit wird so zum ‚Lebenselixier‘ und zu einem quasi-sakramentalen Geschehen. Das Lesen des ‚Tora-Psalms‘ 119 will dazu befähigen, hinter und in den Worten der schriftlich fixierten Tora dem Toralehrer JHWH selbst zu begegnen – als dem inmitten einer chaotischen Welt ‚Erquickung‘ und Kraft schenkenden Gott. Man kann das ‚Weltbild‘ von Ps 119 mit einem gleichseitigen Dreieck vergleichen, dessen Eckpunkte der Beter, die Feinde und JHWH sind. In der Mitte des Dreiecks ist die Tora. Im Verhältnis zu diesem Mittelpunkt und von ihm her entscheidet sich alles. Die Worte der Tora und die Worte des Tora-Psalms 119 können so zum Medium des Evangeliums von der rettenden Gottesnähe werden.“

Verhältnisse der erfahrbaren Wirklichkeit einhergeht. So muss nicht mehr von „Bund“ gesprochen und schon gar nicht zwischen „altem“ und „revitalisierendem Bund“ unterschieden werden, da es keinen geschichtlichen Bund mehr braucht, da allein die Tora im Herzen die unmittelbare und untrennbare Beziehung zwischen JHWH und „Gerechten“ stiftet, was keiner Erneuerung bedarf, da die „Gerechten“ prädestinatorisch und überzeitlich dazu bestimmt sind. Und so greifen auch Kategorien eines strafenden oder richtenden Gottes im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht mehr beziehungsweise werden überwunden, sodass der Gerichtsgedanke zur leeren Hülse wird und der Tun-Ergehen- zu einem Ergehen-Tun-Ergehen-Zusammenhang. Denn JHWH selbst hat nach Psalm 37 den „Gerechten“ zum „Gerechten“ gemacht und leitet ihn fortan, sodass jegliches Abfallen keine Option oder Gefahr (mehr) darstellt. Die prädestinatorische Herzensgabe der Tora ermöglicht somit ein vollumfängliches Leben, das die erfahrbare Wirklichkeit überspannt, den „Gerechten“ überzeitlich an der eschatologischen Wirklichkeit partizipieren lässt, wodurch er von der erfahrbaren Wirklichkeit befreit wird, und ihn diese bewältigen lässt.

## V. Literatur

Abkürzungen erfolgen nach dem „Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete“ (S. M. SCHWERTNER; 3. Aufl., Berlin / Boston, MA: de Gruyter, 2014). Darin nicht aufgeführte Reihen sind ausgeschrieben.

ACCORDANCE. März 2020. Version 12.3.7. Oak Tree Software, Inc.

ALBERTZ, R. 2015. *Exodus 19–40*. ZBK. Zürich: Theologischer Verlag.

ALLEGRO, J. M. 1954. A Newly-Discovered Fragment of a Commentary on Psalm XXXVII from Qumrân. *PEQ* 86: 69–75.

—. 1956. Further Light on the History of the Qumran Sect. *JBL* 75: 89–95.

—. 1959. *The People of the Dead Sea Scrolls in Text and Pictures*. London: Routledge & Kegan Paul Limited.

—. 1968. *Qumrân Cave 4: I (4Q158–4Q186)*. DJD V. Oxford: Clarendon Press.

ALLEN, G. 2011. *Intertextuality*. 2. Aufl. London / New York: Routledge.

ASSIS, E. 2007. The Alphabetic Acrostic in the Book of Lamentations. *CBQ* 69: 710–724.

AUFFRET, P. 2003. *Que seulement de tes yeux tu regardes ... Etude structurelle de treize psaumes*. BZAW 330. Berlin / New York, NY: de Gruyter.

AURELIUS, E. 2020. Bitte als Versuchung: Unterschiedliche Beurteilungen der Hinwendung zu Gott. In *Fromme und Frevler: Studien zu Psalmen und Weisheit, Festschrift für Hermann Spieckermann zum 70. Geburtstag*, hrsg. C. Körting / R. G. Kratz, 223–235. Tübingen: Mohr Siebeck.

AVIGAD, N. 1968. Dated Coins of Alexander Janneaus. *IEJ* 18: 20–26.

—. 1975. A Bulla of Jonathan the High Priest. *IEJ* 25: 8–12.

—. 1994. Two Bullae of Jonathan, King and High Priest. In *Ancient Jerusalem Revealed*, hrsg. H. Geva, 257–259. Jerusalem: Israel Exploration Society.

BALLHORN, E. 2010. Der Torapsalter: Vom Gebetbuch zum Buch der Weisung. *BiKi* 65: 24–27.

BARRÉ, M. L. 1997. “Terminative” Terms in Hebrew Acrostics. In *Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion*

- of His Eightieth Birthday*, hrsg. id., 207–215. CBQMS 29. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America.
- BAZAK, J. 1985. Structural Geometric Patterns in Biblical Poetry. *Poetics Today* 6: 475–502.
- . 1988. Numerical Devices in Biblical Poetry. *VT* 38: 333–337.
- BEATHGEN, F. 1892. *Die Psalmen*. HKAT II/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BECKER, J. 1986. *1 Chronik*. NEB.AT 18. Würzburg: Echter.
- BENUN, R. 2006. Evil and the Disruption of Order: A Structural Analysis of the Acrostics in the First Book of Psalms. *JHS* 6: 2–30.
- BERGES, U. 2003. *Jesaja 1–12*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- . 2008. *Jesaja 40–48*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- . 2015. *Jesaja 49–54*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- BERLIN, A. 1985. The Rhetoric of Psalm 145. In *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, hrsg. A. Kort / S. Morschauser, 17–22. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- BERNER, C. 2006. *Jahre, Jahrwochen, Jubiläen: Heptadische Geschichtskonzeptionen im antiken Judentum*. BZAW 363. Berlin: de Gruyter.
- . 2011. Der ferne Gott als Richter? Zur theologischen Deutung weltlicher Ungerechtigkeit im Koheletbuch. *ZThK* 108: 253–269.
- . 2019. Im Sog der Siebenzahl. Heptadische Geschichtsperiodisierungen im Antiken Judentum. In *Zahlen- und Buchstabensysteme im Dienste religiöser Bildung*, hrsg. L. V. Schimmelpfennig / R. G. Kratz, 131–148. Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs V. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BERRIN, S. 2005. Qumran Pesharim. In *Biblical Interpretation at Qumran*, hrsg. M. Henze, 110–133. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- BERNSTEIN, M. J. 2000. Art. Pescher Psalms. In *EncDSS 2*, hrsg. L. H. Schiffman / J. V. VanderKam, 655f. Oxford: University Press.
- BEUKEN, W. A. M. 2003. *Jesaja 1–12*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- . 2007. *Jesaja 13–27*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.

- . 2010. *Jesaja 28–39*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- BETZ, D. 2007. *Gott als Erzieher im Alten Testament: Eine semantisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung der Begrifflichkeit JSR / MUSAR (PAIDEUO / PAIDEIA) mit Gott als Subjekt in den Schriften des AT*. (Dissertation; Universität Osnabrück. [https://osnadocs.uni-osnabrueck.de/bitstream/urn:nbn:de:gbv:700-2009103017/2/E-Diss953\\_thesis.pdf](https://osnadocs.uni-osnabrueck.de/bitstream/urn:nbn:de:gbv:700-2009103017/2/E-Diss953_thesis.pdf) [letzter Zugriff: 28.11.2021]).
- BEUTEL, A. 1998. Erfahrene Bibel: Verständnis und Gebrauch des *verbum dei scriptum* bei Luther. In *Protestantische Konkretionen: Studien zur Kirchengeschichte*, hrsg. idem, 66–103. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BEUTELSPACHER, A. 2019. Haben Zahlen eine Bedeutung? Beobachtungen aus Sicht der Mathematik. In *Zahlen- und Buchstabensysteme im Dienste religiöser Bildung*, hrsg. L. V. Schimmelpfennig / R. G. Kratz, 6–24. *Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs V*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BHABA, H. K. 1990. The Third Space. In *Identity: Community, Culture, Difference*, hrsg. J. Rutherford, 207–221. London: Lawrence & Wishart.
- BHS = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, hrsg. K. Elliger / W. Rudolph. 5. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BIBLE WORKS 9. 2011. *Version 9.0.005f.1 (SH)*. Bible Works, LLC.
- BINDEL, E. 2011. *Die geistigen Grundlagen der Zahlen: Eine lebendige Einführung in die Kulturgeschichte der Zahl*. Nachdr. der 2. überarb. Aufl., Köln: Anaconda.
- BISCHOFF, E. 2004. *Mystik und Magie der Zahlen*. Köln: Komet.
- BLAISING, C. A. / HARDIN, C. S. 2008. *Psalms 1–50*. ACCS VII, Downers Grove: Inter Varsity Press.
- BLENKINSOPP, J. 2000. *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 19. New York, NY: Doubleday.
- . 2002. *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 19A. New York, NY: Doubleday.
- . 2003. *Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 19B. New York, NY: Doubleday.

- BLUMENTAL, K. 2013. Art. מְנַשֵּׁחַ *m<sup>e</sup>naššæ*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 718–722. Stuttgart: Kohlhammer.
- BÖHLER, D. 2021. *Psalmen 1–50*. HThKAT. Freiburg i. Br.: Herder.
- BOHAK, G. 1990. Greek-Hebrew Gematrias in 3 *Baruch* and in Revelation. *JSPE* 7: 119–121.
- BOTHA, P. J. 2007. The Relationship between Psalms 25 and 37. *OTE* 20: 543–566.  
— 2014. “Wealth and Riches Are in His House” (Ps 112:3): Acrostic Wisdom Psalm and the Development of Antimaterialism. In *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship*, hrsg. N. L. deClaissé-Walford. *Ancient Israel and Its Literature* 20. Atlanta, GA: SBL Press.
- BOTTERWECK, G. J. 1973. Art. אֶבְרָתָא. In *ThWAT I*, hrsg. id. / H.-J. Fabry / H. Ringgren, 27–43. Stuttgart: Kohlhammer.
- BRAULIK, G. 1986. *Deuteronomium 1–16,17*. NEBAT 15. Würzburg: Echter.
- BREED, B. W. 2013. Art. קָזַב *kāzab*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 380–383. Stuttgart: Kohlhammer.
- BREIMAN, L. 1973. *Statistics: With a View Toward Applications*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- BRIGGS, C. A. / BRIGGS, E. G. 1952. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms I*. ICC 13,5. Aufl., Edinburgh: T & T Clark.
- BROOKE, G. J. 2010. Genre Theory, Rewritten Bible and Peshet. *DSD* 2010: 361–386.  
— 2013. Art. יְהוּדָה *j<sup>e</sup>hūdāh*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 97–101. Stuttgart: Kohlhammer.
- BROWN-DEVOST, B. 2016. The Compositional Development of Qumran Pesharim in Light of Mesopotamian Commentaries. *JBL* 135: 525–541.  
— 2019. *Commentary and Authority in Mesopotamia and Qumran*. JAJ.S 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BRUEGGEMANN, W. 1993. Psalm 37: Conflict of Interpretation. In *Of Prophets’ Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday*, hrsg. H. A. McKay / D. J. A. Clines, 229–256. *JSOTS* 162. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- / BELLINGER, W. H. 2014. *Psalms*. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRUG, J. F. 1990. Biblical Acrostics and Their Relationship to Other Ancient Near Eastern Acrostics. In *The Bible in the Light of Cuneiform Literature: Scripture in Context III*, hrsg. W. H. Hallo et al., 283–304. ANETS 8. Lewiston / Queenston / Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- BUTLER, C. 1970. Numerological Thought. In *Silent Poetry: Essays in Numerological Analysis*, hrsg. A. Fowler, 1–31. London / Southampton: Routledge & Kegan Paul.
- BUTTING, K. 2008. Gott – lieb oder gerecht? Impulse aus der Hebräischen Bibel. *Bibel und Kirche* 4: 210–214.
- CARMIGNAC, J. Notes sur les Peshârîm: Pésheer du psaume 37. *RdQ* 12: 521–526.
- CHARLESWORTH, J. H. 2002. *The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus?, With Appendixes by Lidija Novakovic*. Grand Rapids, MI / Cambridge: Eerdmans.
- / McSPADDEN, J. D. 2006. The Sociological and Liturgical Dimensions of *Psalm Peshar 1* (4QpPs<sup>a</sup>): Some Prolegomenous Reflections. In *The Bible and the Dead Sea Scrolls II: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, hrsg. J. H. Charlesworth, 317–349. Waco, TX: Baylor University Press.
- CHASE, C. I. 1985. *Elementary Statistical Procedures: International Student Edition*. 3. Aufl., New York, NY et al.: McGraw-Hill.
- CHILDS, B. S. 1971. Psalm Titles and Midrashic Exegesis. *JSS* 16/2: 137–150.
- COHEN, E. E. 2011. *Dated Coins of Antiquity. A Comprehensive Catalogue of the Coins and How Their Numbers Came About*. Lancaster / London: Classical Numismatic Group.
- COLLINS, J. J. 2006. The Time of the Teacher: An Old Debate Renewed. In *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich*, hrsg. P. W. Flint / J. C. VanderKam, 212–229. VT.S 101. Leiden / Boston, MA: Brill.
- COOTE, R. B. 1972. “MW‘D HT‘NYT” in 4 Q 171 (pesheer Psalm 37), fragments 1–2, col. II, line 9. *RdQ* 29: 81–85.
- CRAIGIE, P. C., 1983. *Psalms 1–50*. WBC 19. Waco, TX: Word Books.

- CRISANTO TIQUILLAHUANCA, N. 2008. *Die Armen werden das Land besitzen: Eine exegetische Studie zu Psalm 37*. Beiträge zum Verstehen der Bibel 16. Berlin / Münster: Lit Verlag.
- CROSS, F. M., JR. 1961. The Development of the Jewish Scripts. In *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*, hrsg. G. E. Wright, 133–202. New York, NY: Doubleday & Company.
- DAHOOD, M., SJ. 1965. *Psalms I: 1–50*. AncB 16. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- DECLAISSÉ-WALFORD, N. / JACOBSON, R. A. / TANNER, B. L. 2014. *The Book of Psalms*. NICOT. Grand Rapids, MI / Cambridge: Eerdmans.
- DEINES, R. 2019. Bildung im hellenistischen Judentum. In *Was ist Bildung in der Vormoderne?*, hrsg. P. Gemeinhardt, 245–267. Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- DEISSLER, A. 1955. *Psalm 119 (118) und seine Theologie: Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament*. Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung 11. München: Karl Zink.
- DELCOR, M. 1993. Remarques sur la datation du Ps 20 comparee a celle du psaume arameen apparente dans le papyrus Amherst 63. In *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica: Festschrift für Kurt Bergerhoff zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, hrsg. M. Dietrich / O. Loretz, 25–43. AOAT 232. Neukirchen-Vluyn: Kevelaer.
- DELITZSCH, F. 1883. *Biblischer Commentar über die Psalmen*. BC IV:1. 4. überarbeitete Aufl., Leipzig: Dörffling und Franke.
- DES ROCHETTES, J. 1990. Psaumes et communication. *BLE* 91: 101–111.
- DE WETTE, W. M. L. 1856. *Commentar über die Psalmen nebst beigefügter Übersetzung*. 5. Aufl., Heidelberg: J. C. B. Mohr.
- DIELS, H. 1906. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch I*. 2. Aufl., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- DIETRICH, W. 2010. *1 Samuel: 1–12*. BKAT VIII/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2015. *1 Samuel 13–26*. BKAT VIII/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

- . 2016. *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*. International Exegetical Commentary on the Old Testament. Stuttgart: Kohlhammer.
- DOHMEN, C. 1993. Art. רעע. In *ThWAT VII*, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 582–611. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2004. *Exodus 19–40*. HThKAT. Freiburg i. B.: Herder.
- DRIVER, G. R. 1963. Sacred Numbers and Round Figures. In *Promise and Fulfillment: Essays Presented to Professor S. H. Hooke in Celebration of His Ninetieth Birthday, 21<sup>st</sup> January 1964, by Members of the Society for Old Testament Study and Others*, hrsg. F. F. Bruce, 62–90. Edinburgh: T & T Clark.
- DUBACH, M. 2009. Die heiteren Seiten Gottes. In *Diasynchron: Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Walter Dietrich zum 65. Geburtstag*, hrsg. T. Naumann / R. Hunziker-Rodewald, 101–116. Stuttgart: Kohlhammer.
- DUHM, B. 1899. *Die Psalmen*. KHC XIV. Freiburg i. B. / Leipzig / Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- EBACH, J. 2007. *Genesis 37–50*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- EDER, S. 2016. „Neige, JHWH, dein Ohr! Antworte mir!“ (Ps 86,1) – Gott als Adressat in den Psalmen. In *Gott als Figur: Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaption*, hrsg. U. E. Eisen / I. Müllner, 187–216. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- EDERER, M. 2017. *Das Buch Josua*. NSK 5,1. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- EGO, B. 1998. „In meinem Herzen berge ich dein Wort“: Zur Rezeption von Jer 31,33 in der Torafrömmigkeit der Psalmen. In *Biblische Hermeneutik*, hrsg. I. Baldermann et al., 277–289. JBTh 12. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2005. Zwischen Aufgabe und Gabe: Theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlichen und antik-jüdischen Überlieferung. In *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, hrsg. dies. / H. Merkel, 1–26. WUNT 180. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2011. Art. בָּהָר *bāḥar*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 419–424. Stuttgart: Kohlhammer.
- ELGVIN, T. 2011. Art. הָכַם *ḥākam*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 964–972. Stuttgart: Kohlhammer.

- . 2016. Art. *רָצָה* I *rāṣāh*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* III, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 714–718. Stuttgart: Kohlhammer.
- ELLIGER, K. 1950. *Das Buch der zwölfkleinen Propheten II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*. ATD 25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ESH, S. 1954. Note on *יצא*. In *VT* 4/3: 305–307.
- ESHEL, H. 2014. Paleography of the Semitic Judean Desert Scrolls. In “*An Eye for Form*”: *Epigraphic Essays in Honor of Frank More Cross*, hrsg. J. A. Hackett / W. E. Aufrecht, 334–351. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- / STRUGNELL, J. 2000. Alphabetical Acrostics in Pre-Tannaitic Hebrew. *CBQ* 62: 441–458.
- FABRY, HEINZ-JOSEF. Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten. In *Weisheit in Israel: Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg 18.–21. Oktober 2001*, hrsg. D. J. Clines et al., 145–165. Altes Testament und Moderne 12. Münster / Hamburg / London: Lit Verlag.
- . 2006. *Nahum*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- . 2011. Art. *הַר* *har*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* I, hrsg. id. / U. Dahmen, 811–816. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2012. Der ‚Lehrer des Rechts‘ – Eine Gestalt zwischen Vollmacht und Ablehnung. Überlegungen zur Frühjüdischen Rezeption der Leidensknecht-Thematik. In *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter: Leben oder sterben für Gott*, hrsg. S. Fuhrmann / R. Grundmann, 21–43. AGJU 80. Leiden / Boston: Brill.
- . 2013a. Art. *יִסְרָאֵל* *jisrā’el*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* II, hrsg. id. / U. Dahmen, 292–301. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2013b. Art. *כֹּהֵן* *kōhen*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* II, hrsg. id. / U. Dahmen, 335–350. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2013c. Art. *לֵב* *leb*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* II, hrsg. id. / U. Dahmen, 446–476. Stuttgart: Kohlhammer.

- . 2016a. Art. אַם 'am. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, hrsg. id. / U. Dahmen, 134–145. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2016b. Art. שׁוּב šûb. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, hrsg. id. / U. Dahmen, 861–878. Stuttgart: Kohlhammer.
- FISCHER, G. 2005a. *Jeremia 1–25*. HThKAT. Freiburg i. B.: Herder.
- . 2005b. *Jeremia 26–52*. HThKAT. Freiburg i. B.: Herder.
- FOWLER, A., Hg. 1970. *Silent Poetry: Essays in Numerological Analysis*. London / Southampton: Routledge & Kegan Paul.
- FOX, M. V. 2000. *Proverbs 1 – 9: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB 18A. New York, NY, et al.: Doubleday.
- FREEDMAN, D. N. 1972. Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry. *HTR* 65: 367–392.
- . 1999. *Psalm 119: The Exaltation of Torah*. Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 6. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- FINSTERBUSCH, K. 2013. Art. ירה III jrh. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 269–275. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2016. Art. תּוֹרָה tôrāh. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 1110–1118. Stuttgart: Kohlhammer.
- FRIEDLÄNDER, M. 1904. *Griechische Philosophie im Alten Testament*. Berlin: Georg Reimer.
- FRITSCH, C. T. / SCHLOERB, R. W. 1955. The Book of Proverbs. In *Psalms, Proverbs*, hrsg. G. A. Buttrick et al., 767–957. IB 4. New York, NY / Nashville, TN: Abingdon Press.
- FRITZ, V. 1998. *Das zweite Buch der Könige*. ZBK 10,2. Zürich: Theologischer Verlag.
- FUHS, H. F. 2001. *Sprichwörter*. NEBAT 35. Würzburg: Echter Verlag.
- GABAI, H. 2000. *Judaism, Mathematics, and the Hebrew Calendar*. Northvale, NJ / London: Jason Aronson Inc.
- GARCÍA MARTINEZ, F. et al. 1998. *Qumran Cave 11: II 11Q2–18, 11Q20–31*. DJD 23. Oxford: Clarendon Press.
- . / TIGCHELAAR, E. J. C. 1999. *The Dead Sea Scrolls Study Edition: Volume One IQ1–4Q273*. Leiden / Boston / Köln: Brill.

- GEMEINHARDT, P. 2017. Bildung und Religion als interdisziplinäres Forschungsthema: Ein neuer Sonderforschungsbereich in Göttingen und seine Agenda. *ThLZ* 142: 164–179.
- ., Hg. 2019. *Was ist Bildung in der Vormoderne? Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs* 4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GERSTENBERGER, E. S. 1975. Art. אבָּה. In *THATI*, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 20–25. 2. Aufl., München: Kaiser.
- . 1988. *Psalms: Part I with an Introduction to Cultic Poetry*. FOTL 14. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- . 1993. *Levitikus*. ATD 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GERTZ, J. C., Hg. 2009. *Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, in Zusammenarbeit mit A. Berlejung, K. Schmid und M. Witte. UTB 2745. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GESENIUS, W. 1842. *Hebräische Grammatik*. Leipzig: Renger'sche Buchhandlung.
- ./KAUTZSCH, E. 1878. *Hebräische Grammatik: Nach E. Rödiger völlig umgearbeitet und herausgegeben von E. Kautzsch*. 22. Aufl., Leipzig: F. C. W. Vogel.
- GERLEMAN, G. 1973. Die Wurzel *šlm*. *ZAW* 85: 1–14.
- GÖRG, M. 1993. Art. פָּקַד. In *ThWAT* VII, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 1337–1348. Stuttgart: Kohlhammer.
- GOLDINGAY, J. 2006. *Psalms 1: Psalms 1–41*. Baker Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- GRAF, J. H. 1917. *Die Zahl „Sieben“: Vortrag gehalten in Bern*. Bern: K. J. Wyk Erben.
- GREENBERG, M. 2005. *Ezechiel 21–37*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- GREGORY, A. 2015. The Pythagoreans: Number and Numerology. In *Mathematicians and Their Gods: Interactions Between Mathematics and Religious Beliefs*, hrsg. S. Lawrence / M. McCartney, 21–50. Oxford: Oxford University Press.
- GROSS, H. 1986a. *Ijob*. NEBAT 13. Würzburg: Echter.
- . 1986b. *Klagelieder*. NEBAT 14. Würzburg: Echter.

- . 1989. Der Mensch als neues Geschöpf (Jer 31; Ez 36; Ps 51). In *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*, hrsg. R. Mosis / L. Ruppert, 98–109. Freiburg i. B. / Basel / Wien: Herder.
- GROSS, W. 1996. Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31–34. In *Bund und Tora: Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, hrsg. F. Avemarie / H. Lichtenberger, 41–65. WUNT 92. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2009. *Richter*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- GUNKEL, H. 1975. *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, zu Ende geführt von Joachim Begrich*. 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1986. *Die Psalmen*. 6. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HÄRLE, W., Hg. *Martin Luther Lateinische-deutsche Studienausgabe 1: Der Mensch vor Gott*. 3. Aufl. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- HAGEDORN, A. C. 2011. *Die anderen im Spiegel: Israels Auseinandersetzung mit den Völkern in den Büchern Nahum, Zefanja, Obadja und Joel*. BZAW 414. Berlin / Boston, MA: de Gruyter.
- HARTENSTEIN, F. 2004. „Der im Himmel thront, lacht“ (Ps 2,4): Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontexte. In *Gottessohn und Menschensohn: Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*, hrsg. D. Sänger, 158–188. BThSt 67. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- HARTOG, P. B. 2016. Interlinear Additions and Literary Development in 4Q163/Pesher Isaiah C, 4Q169/Pesher Nahum, and 4Q171/Pesher Psalms A. *RdQ* 28: 267–277.
- . 2017. *Pesher and Hypomnema: A Comparison of Two Commentary Traditions from the Hellenistic-Roman Period*. STJD 2017. Leiden / Boston, MA: Brill.
- HARWEG, R. 2009. *Zeit in Mythos und Geschichte. Weltweite Untersuchungen zu mythographischer und historiographischer Chronographie vom Altertum bis zur Gegenwart III. Chronographie im Orient vom Altertum bis zur Gegenwart*. Sprache – Kommunikation – Wirklichkeit: Linguistische Studien zur Semantik und Pragmatik 4,3. Berlin: LIT-Verlag.
- HEATER, H. 1992. Structure and Meaning in Lamentations. *BS* 149: 304–315.

- HELD, H. J. 1993. Hoffen auf Gott und Entschlossenheit zum Guten: Unterweisung auf dem Weg der Gerechtigkeit in Psalm 37 und in der Bergpredigt. In *Gottes Recht als Lebensraum: Festschrift für Hans Jochen Boecker*, hrsg. P. Mommer, 293–302. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- HELMERT, F. R. 1876. Ueber die Wahrscheinlichkeit der Potenzsummen der Beobachtungsfehler und über einige damit im Zusammenhange stehende Fragen. *Zeitschrift für Mathematik und Physik* 21: 102–219.
- HENGEL, M. 1988. *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* WUNT 10. 3. durchg. Auf., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HENGSTENBERG, E. W. 1843. *Commentar über die Psalmen 2*. Berlin: Ludwig Dehmgke.
- HENTSCHEL, G. 1994. *1 Samuel*. NEBAT 33. Würzburg: Echter.
- HERMISSON, H.-J. 2003. *Deuterocesaja: 2. Teilband, Jesaja 45,8 – 49,13*. BKAT 11/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2017. *Deuterocesaja: 3. Teilband, Jesaja 49,14 – 55,13*. BKAT 11/3. Göttingen / Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HESS, R. S. 2006. Writing About Writing: Abecedaries and Evidence for Literacy in Ancient Israel. *VT* 56: 342–346.
- HIEKE, T. 2014. *Levitikus 16–27*. HThKAT. Freiburg i. B.: Herder.
- HITZIG, F. 1863. *Die Psalmen*. Leipzig / Heidelberg: C. F. Winter'sche Verlags-handlung.
- HOGETERP, A. L. A. 2013. Art. נָחַל *nāḥal*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 933–937. Stuttgart: Kohlhammer.
- HOLTZ, G. 2007. „Damit Gott sei alles in allem“: Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus. BZNW 149. Berlin / New York, NY: de Gruyter.
- . 2016. Art. קָדָאֵשׁ *qādāš*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 463–494. Stuttgart: Kohlhammer.
- HOSSFELD, F.-L. / ZENGER, E. 1993. *Die Psalmen I: Psalm 1–50*. NEBAT 29. Würzburg: Echter.
- . 2002. *Die Psalmen II: Psalm 51–100*. NEBAT 40. Würzburg: Echter.

- . 2008. *Psalmen 101–150*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- . 2012. *Die Psalmen III: Psalm 101–150*. NEBAT 41. Würzburg: Echter.
- HORGAN, M. P. 1979. *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*. CBQ 8. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America.
- . 2002. Psalm Peshar 1 (4Q171 = 4QpPs37 and 45). In *Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, hrsg. J. H. Charlesworth et al., 6–33. The Dead Sea Scrolls 6B; The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HORST, F. 1968. *Hiob I*. BKAT XVI/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- HUFFMAN, C. 2014. Art. Pythagoreanism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. E. N. Zalta (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pythagoreanism/> [letzter Zugriff: 26.04.2021]).
- HULTGREN, S. 2011. Art. תְּמַטָּ 'æmæt. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 227–237. Stuttgart: Kohlhammer.
- HUPFELD, H. 1888. *Die Psalmen I*. 3. Aufl., bearbeitet von W. Nowack, Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- IFRAH, G. 1989. *Universalgeschichte der Zahlen: Mit 797 Abbildungen, Tabellen und Zeichnungen des Autors*. Frankfurt a.M. / New York, NY: Campus Verlag.
- IRSIGLER, H. 1997. Die Suche nach Gerechtigkeit in den Psalmen 37, 49 und 73. In *Vom Adamssohn zum Immanuel: Gastvorträge Pretoria 1996*, 71–100. ATSAT 58. St. Ottilien: EOS.
- . 1999. Quest for Justice as Reconciliation of the Poor and the Righteous in Psalms 37, 49 and 73. *BZAR* 5: 258–276.
- . 2002. *Zefanja*. HThKAT. Freiburg i. B.: Herder.
- JANOWSKI, B. 2015. Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments. In *Dimensionen der Leiblichkeit: Theologische Zugänge*, hrsg. id. / C. Schwöbel, 1–45. ThID 16. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2019. Die „Kleine Biblia“: Der Psalter als Gebetbuch Israels und der Kirche. In *Beten*, hrsg. I. Fischer, 3–25. JBTh 32 (2017). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- JENNI, E. 2003. *Lehrbuch der Hebräischen Sprache des Alten Testament: Neubearbeitung des „Hebräischen Schulbuchs“ von Hollenberg-Budde*. 3. Aufl., Basel: Schwabe & Co. AG.
- JEREMIAS, A. 1916. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 3. Aufl., Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- JEREMIAS, J. 1983. *Der Prophet Hosea*. ATD 24/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2007. *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*. ATD 24,3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2019. *Nahum*. ATD 14/5,1 (Neubearbeitung). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- JOHNSON, B. 1989. Art.  $\text{רָטַף}$ . In *ThWAT VI*, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 898–924. Stuttgart: Kohlhammer.
- JOKIRANTA, J. 2006. Qumran – The Prototypical Teacher in the Qumran Pesharim. In *Ancient Israel: The Old Testament in its Social Context*, hrsg. P. F. Esler, 254–263. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- . 2013. *Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement*. STDJ 105. Leiden / Boston: Brill.
- JONES, S. C. 2019. Psalm 37 and the Devotionalization of Instruction in the Postexilic Period. In *Prayers and the Construction of Israelite Identity*, hrsg. S. Gillmayr-Bucher / M. Häusl, 167–187. *Ancient Israel and its Literature 35*. Atlanta, GA: SBL Press.
- JOÜON, P. / MURAOKA, T. 2006. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- KAHLER, B. 2008. A Four-Legged Creature with Seven Snake-Heads: Depicted on a Cylinder Seal of Tell Asmar, Iraq. In *Die Zahl Sieben im Alten Orient / The Number Seven in the Ancient Near East*, hrsg. G. G. G. Reinhold, 71–76. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- KAISER, O. 1960. *Der Prophet Jesaja: Kapitel 1–12*. ATD 17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1973. *Der Prophet Jesaja: Kapitel 13–39*. ATD 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- KATTAN-GRIBETZ, S. 2019. Language and Mathematics in Ancient Judaism. Reflections on the Numbers 7 and 22 in the *Book of Jubilees*. In *Zahlen- und Buchstabensysteme im Dienste religiöser Bildung*, hrsg. L. V. Schimmelpfennig / R. G. Kratz, 149–160. Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs V. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KATZIN, D. 2004. “The Time of Testing”: The Use of Hebrew Scriptures in 4Q171’s Pesher of Psalm 37. *HebStud* 45: 121–162.
- . 2016. A Paradigm for Identifying the Use of Scriptural Allusion in Lemma-Based Exegesis Within the Qumran Library Using 4QpPs<sup>a</sup> (4Q171) as an Example. *AHUC*: 61–92.
- KECK, L. E. 1996. *The First Book of Maccabees; The Second Book of Maccabees; Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms; Transliteration Schema Index of Excursuses, Maps, Charts, and Illustrations, Abbreviations*. NIB IV. Nashville, TN: Abingdon Press.
- KEDAR-KOPFSTEIN, B. 1995. Art. מָמָה. In *ThWAT* VIII, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 688–701. Stuttgart: Kohlhammer.
- KEEL, O. 1969. *Feinde und Gottesleugner: Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*. SBM 7. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- KEENER, H. J. 2012. Greater than the Sum of the Parts: Organization and Structure in 4QpPs<sup>a</sup> (*Psalm Pesher 1/4Q171*). *HebStud* 53: 89–113.
- KELLER, C.-A. 1976. Art. קָלֵל. In *THAT* II, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 641–647. München: Kaiser.
- KESSLER, R. 1999. *Micha*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- . 2011. *Maleachi*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- KITTEL, R. 1929. *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. 5. und 6. Aufl., Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung / D. Werner Scholl.
- KLEIN, A. 2008. *Schriftauslegung im Ezechielbuch*. BZAW 391. Berlin / New York, NY: de Gruyter.
- KNAUF, E. A. 2008. *Josua*. ZBK. Zürich: Theologischer Verlag.
- KNIERIM, R. 1976. Art. פְּשֵׁעַ. In *THAT* II, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 488–495. München: Kaiser.

- KNOHL, I. 2012. Sacred Architecture: The Numerical Dimensions of Biblical Poems. *VT* 62: 189–197.
- KOCH, K. 1955. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? *ZThK* 52: 1–42.
- . 1976a. Art. קִדָּוָה II. In *THAT* II, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 507–530. München: Kaiser.
- . 1976b. Art. תַּמָּם II. In *THAT* II, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 1045–1051. München: Kaiser.
- KÖHLMOOS, M. 2015. *Kohelet: Der Prediger Salomos*. ATD 16,5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KOENEN, K. 2007. Art. Akrostichon. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12961/> (letzter Zugriff: 13.01.2022).
- KÖRTING, C. 2011. Art. שִׁיּוֹן *šijôn*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* III, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 411–415. Stuttgart: Kohlhammer.
- KOTTSIEPER, I. 1988a. Anmerkungen zu Pap. Amherst 63 I: 12,11–19 – Eine aramäische Version von Ps 20. *ZAW* 100: 217–244.
- . 1988b. Papyrus Amherst 63 – Einführung, Text und Übersetzung von 12,11–19. In *Die Königspsalmen: Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht. Teil 1, Ps 20, 21, 72, 101 und 144*, 55–75. UBL 6. Münster: Ugarit.
- KRATZ, R. G. 1996. Die Tora Davids: Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters. *ZThK* 93: 1–34.
- . 2011. Der Pescher Nahum und seine biblische Grundlage. In *Prophetenstudien: Kleine Schriften II*, 99–145. FAT 74. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2013a. *Historisches und Biblisches Israel: Drei Überblicke zum Alten Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2013b. Die Pescharim von Qumran im Rahmen der Schriftauslegung des antiken Judentums. In *Heilige Texte: Religion und Rationalität, Geisteswissenschaftliches Colloquium I*, hrsg. A. Kablitz / C. Marksches, 87–104. Berlin / Boston, MA: de Gruyter.
- . 2013c. Text und Kommentar: Die Pescharim von Qumran im Kontext der hellenistischen Schultradition. In *Von Rom nach Bagdad: Bildung und Religion von*

- der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, hrsg. P. Gemeinhardt / S. Günther, 51–80. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2015. „Gelobet sei der Herr und gepriesen sei sein Name für immer und ewig“: Psalm 145 in der Hebräischen Bibel und in der Psalmenrolle 11Q5. In *Mythos und Geschichte: Kleine Schriften III*, 206–217. FAT 102. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2017a. The Teacher of Righteousness and His Enemies. In *Is There a Text in This Cave?*, hrsg. M. Cioată / A. Feldman / C. Hempel, 515–532. STDJ 119. Leiden / Boston, MA: Brill.
- . 2017b. Gerechte und Frevler: Die Auslegung von Psalm 37 in Qumran und bei Martin Luther. *ZThK* 114: 367–397.
- . 2018. Religiöse Bildung in der Hebräischen Bibel und in den Texten vom Toten Meer: Eine Gedenkrede zu den Novemberpogromen 1938. In *„Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen“: Religiöse Bildung in historischer Perspektive*, hrsg. P. Gemeinhardt / I. Tanaseanu-Döbler, 51–67. Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KRAUS, H.-J. 1950/51. Freude an Gottes Gesetz: Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen 1; 19B und 119. *EvTh* 8: 337–351.
- . 1960. *Klagelieder „Threni“*. BKAT 20. 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1972. Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit. In *Biblisch-theologische Aufsätze*, 35–194. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1978a. *Psalmen I: Psalmen 1–59*. BKAT 15/1. 5. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1978b. *Psalmen II: Psalmen 60–150*. BKAT 15/2. 5. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1989. *Theologie der Psalmen*. BKAT 15/3. 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- KRAWELITZKI, J. 2017. *Gottes Macht im Psalter*. FAT II 97. Tübingen: Mohr Siebeck.

- KRISTEVA, J. 1969. *Σημειωτική: Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- KRÜGER, T. 2000. *Kohelet (Prediger)*. BKAT 19. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- KUMPMANN, C. 2013. Art.  $\text{יָאֵשׁ}$  *jā'aš*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 191–199. Stuttgart: Kohlhammer.
- LABUSCHAGNE, C. J. 2000. *Numerical Secrets of the Bible: Introduction to Biblical Arithmology*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- . 2008. Psalm 37 – Logotechnical Analysis. (<https://www.labuschagne.nl/ps037.pdf> [letzter Zugriff: 04.05.2021]).
- . 2009. Significant Compositional Techniques in the Psalm: Evidence for the Use of Number as an Organizing Principle. *VT* 59: 583–605.
- . 2019. General Introduction to Logotechnical Analysis (Rev.). (<https://www.labuschagne.nl/aspects.pdf> [letzter Zugriff: 13.01.2022]).
- LAW, E. 2015. Zur Tradition der philosophischen Theologie in der griechischen Philosophie. *ZRGG* 67: 105–119.
- . 2005. *Zahl und Seinserkentnis: Zur wirklichkeitserhellenden Funktion der Zahl in der antiken Philosophie*. (Dissertation; Freie Universität Berlin).
- LEHMANN, M. H. / LEVINE, N. 2021. An Alliterative-Typographical Device in Psalm37: Devine Destruction of the Wicked, Enacted in Real Time. *JSOT* 45: 407–421.
- LEMMELIJN, B. 2013. “The Medium is the Message”: On the ‘Meaningfulness’ of Stylistic Features in Psalm 145. *ITS* 50: 133–152.
- LEON LEVY DEAD SEA SCROLLS DIGITAL LIBRARY [= DL]. (<http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q171-1>; [letzter Zugriff: 11.01.2022]).
- LEPPIN, V. 2019. Wie legt sich nach Luther die Schrift selbst aus? Luthers pneumatische Hermeneutik. In *Sola Scriptura 1517–2017*, hrsg. S. Alkier, 83–102. *Colloquia historica et theologica* 7. Tübingen: Mohr Siebeck.
- LETTINGA, J. P. 2008. *Grammatik des Biblischen Hebräisch*. 3. Aufl., Riehen / Basel: Immanuel-Verlag.

- . / VON SIEBENTHAL, H. 2016. *Grammatik des Biblischen Hebräisch*. 2. Aufl., Gießen / Basel: Brunnen Verlag / Immanuel-Verlag.
- LEUENBERGER, M. 2015. *Haggai*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- LEVIN, C. 1993. Das Gebetbuch der Gerechten: Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter. *ZThK* 90: 355–381.
- LIEDKE, G. 1971. Art. יִשָּׁר. In *THAT* I, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 790–794. München: Kaiser.
- LIESS, K. 2008. „Die auf JHWH hoffen, werden das Land besitzen“ (Psalm 37,9): Zur Landthematik in den Psalmen. In *Heiliges Land*, hrsg. M. Ebner et al., 47–73. JBTh 23. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- LIM, T. 2002. *Pescharim*. Companion to the Qumran Scrolls 3. London / New York, NY: Sheffield Academic Press.
- . 2010. Authoritative Scriptures and the Dead Sea Scrolls. In *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, hrsg. J. J. Collins / T. H. Lim, 303–322. Oxford: Oxford University Press.
- . 2020. *The Earliest Commentary on the Prophecy of Habakkuk*. The Oxford Commentaries on the Dead Sea Scrolls. Oxford: Oxford University Press.
- LIMBURG, J. 2000. *Psalms*. WeBC. Louisville, KY: John Knox Press.
- LIPÍŃSKI, E. 1986. Art. נָחַל. In *ThWAT* V, hrsg. G. J. Botterweck / H.-J. Fabry / H. Ringgren, 342–360. Stuttgart: Kohlhammer.
- LÖFFLER, E. 1918. *Ziffern und Ziffernsysteme I. Die Zahlzeichen der alten Kulturvölker*. Mathematisch-Physikalische Bibliothek 1. 2. Aufl., Wiesbaden: Springer.
- LÖHR, M. 1905. Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament. *ZAW* 25: 173–198.
- LOHFINK, N. 1983. Glauben lernen in Israel. *KatBl* 108: 84–99.
- . 1986. Von der „Anawin-Partei“ zur „Kirche der Armen“: Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der Theologie der Befreiung. *Bib.* 67: 153–176.
- . 1994/1995. *Psalm 37* (Nicht publiziertes Vorlesungsmanuskript, Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Wintersemester 1994/95 und Sommersemester 1995; freundlicherweise zur Verfügung gestellt durch den Vf.).

- . 1997. Die Besänftigung des Messias: Gedanken zu Psalm 37. In *Den Armen eine frohe Botschaft: Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag*, hrsg. J. Hainz, 75–87. Frankfurt a. M.: Knecht.
- . 1999. *Kohelet*. NEBAT 36. 5. Aufl., Würzburg: Echter.
- LOHSE, E. 1986. Die Texte aus Qumran. Hebräisch u. Deutsch. Mit masoretischer Punctuation, Übersetzung, Einführung u. Anmerkungen. 4. Aufl., München: Kösel.
- LORETZ, O. 1988. *Die Königpsalmen: Die altorientalisch-kanaanäische Königs-tradition in jüdischer Sicht. Teil 1, Ps 20, 21, 72, 101 und 144*. UBL 6. Münster: Ugarit.
- LXX = *Septuaginta*, hrsg. A. Rahlfs. 2 Bde. 8. Aufl., Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1965.
- MACH, M. F. 2005. Lerntraditionen im hellenistischen Judentum unter besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien. In *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, hrsg. M. F. Mach / H. Merkel, 117–139. WUNT 180. Tübingen: Mohr Siebeck.
- MAIER, J. 1988. Auslegungsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps 37,1.7.8. *RdQ* 49–52: 465–479.
- MALONEY, L. D. 2009. *A Word Fitly Spoken: Poetic Artistry in the First Four Acrostics of the Hebrew Psalter*. StBL 119. New York, NY, et al.: Peter Lang.
- MARTIN-ACHARD, R. 1976. Art. ענה II. In *THAT II*, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 341–353. Kaiser: München.
- MARX, A. 2014. La Gématric Comme Technique de Composition dans la Bible Hébraïque. *RHPR* 94: 51–61.
- MAYS, J. L. 1994. *Psalms*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: John Knox Press.
- MCCANN, J. C., Jr. 1996. *The First Book of Maccabees; The Second Book of Maccabees; Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms; Transliteration Scheme Index of Excursuses, Maps, Charts, and Illustrations, Abbreviations*. NIB 4. Nashville, TN: Abingdon Press.
- MEINHOLD, A. 1991a. *Die Sprüche: Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15*. ZBK 16. Zürich: Theologischer Verlag.

- . 1991b. *Die Sprüche: Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31*. ZBK 16. Zürich: Theologischer Verlag.
- . 2006. *Maleachi*. BKAT 14/8. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- MILIK, J. T. 1977. Numérotation des feuilles des releaux dans le Scriptorium de Qumrân. *Sem.* 27: 75–81.
- MONTI, L. 2016. „La congregazione die poveri possederà la terra“: il *pešer* del Salmo 37 (4Q171). *RStB* 28: 159–178.
- MOWINCKEL, S. 1961. *Psalmenstudien I: ĀWĀN und die individuellen Klagepsalmen*. Amsterdam: P. Schippers.
- MUNCH, P. A. 1936. Die alphabetische Akrostichie in der jüdischen Psalmendichtung. *ZDMG* 90: 703–710.
- . 1937. Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.49.73. *ZAW* 55: 36–46.
- MUNSELL. 2000. *Munsell Soil Color Charts: Year 2000 Revised Washable Edition*. Grand Rapids, MI: Munsell Color.
- NEEF, H.-D. 2011. Art. אַפְרַיִם 'æprajim. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 271–274. Stuttgart: Kohlhammer.
- NEUMANN, F. 2016. *Schriftgelehrte Hymnen: Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150*. BZAW 491. Berlin: de Gruyter.
- NIMS, F. / STEINER R. C. 1983. A Paganized Version of Psalm 20 2–6 from the Aramaic Text in Demotic Script. *JAOS* 103: 261–274.
- NISSINEN, M. 2008. Transmitting Divine Mysteries: The Prophetic Role of Wisdom Teachers in the Dead Sea Scrolls. In *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sallamo*, hrsg. A. Voitila, 513–533. JSJ.S 126. Leiden / Boston, MA: Brill.
- NÖMMIK, U. 2000. Die Gerechtigkeitsbearbeitungen in den Psalmen: Eine Hypothese von Christoph Levin formgeschichtlich und kolometrisch überprüft. *UF* 31: 443–535.
- OEMING, M. 2000. *Das Buch der Psalmen: Psalm 1–41*. NSKAT 13/1. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- OTTO, E. 2012. *Deuteronomium 1–11: Zweiter Teilband: 4,44–11,32*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.

- . 2016. *Deuteronomium 12–34: Erster Teilband: 12,1–23,15*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- . 2017. *Deuteronomium 12–34: Zweiter Teilband: 23,16–34,12*. HThKAT. Freiburg i. B. et al.: Herder.
- PANETH, L. 1952. *Zahlensymbolik im Unbewusstsein*. Glarus: Tschudi & Co.
- PARDEE, D. 1973. A Restudy of the Commentary on Psalm 37 from Qumran Cave 4. *RdQ* 30: 163–194.
- PEARSON, K. 1900. On the Criterion That a Given System of Deviations from the Probable in the Case of a Correlated System of Variables Is Such That It Can Be Reasonably Supposed To Have Arisen from Random Sampling. *Philosophical Magazine* 5.50 (302): 157–175.
- PERLITT, L. 2004. *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*. ATD 25.1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2013. *Deuteronomium 1–6*. BKAT V/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- PIETERSMA, A. 1980. David in the Greek Psalms. *VT* 30: 213–226.
- PLÖGER, O. 1984. *Sprüche Salomos (Proverbia)*. BKAT 17. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- POHLMANN, K.-F. 1996. *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 1–19*. ATD 22/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2001. *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel): Kapitel 20–48*. ATD 22/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PORZIG, P. 2022. Die Geburt einer Gattung: Die Pescharim von Qumran. In *Heteronome Texte: Kommentierende und tradierende Literatur in Antike und Mittelalter*, hrsg. K. Bracht et al., 17–41. Transmissions 6. Berlin / Boston: de Gruyter.
- PRINZ, U. 2001. Geometrie, Kunst, Spiel und tiefere Bedeutung. In *Geschichte des Dreiecks*, hrsg. J. Kotik, 5–8. Dresden: Verlag der Kunst.
- PUECH, E. 1993. *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle II, Les données qumraniennes et classiques*. Paris: J. Gabalda.
- QIMRON, E. 2013. *Megilot Midbar Yehudah: Ha-ḥiburim ha-ivriyim*, Kerekh 2. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press.

- RAPP, C. / WAGNER, T. 2006. *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler.
- REDDITT, P. L. 2014. *Sacharja 9–14*. International Exegetical Commentary on the Old Testament. Stuttgart: Kohlhammer.
- REGEV, E. 2013. Art. *יָהָד* jahad. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* II, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 121–130. Stuttgart: Kohlhammer.
- REINDL, J. 1981. Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen: Ein Beitrag zum Verständnis der Sammlung des Psalters. In *Congress Volume Vienna*, hrsg. J. A. Emerton, 333–356. VTS XXXII. Leiden: E. J. Brill.
- REINHOLD, G. G. G., Hg. 2008a. *Die Zahl Sieben im Alten Orient / The Number Seven in the Ancient Near East*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- . 2008b. Die Zahl Sieben als Zahl der universalen Kraft. In *Die Zahl Sieben im Alten Orient / The Number Seven in the Ancient Near East*, hrsg. idem, 69f. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- . 2008c. Šimšôn aus Zora, der siebenlockige Sonnenmann. In *Die Zahl Sieben im Alten Orient / The Number Seven in the Ancient Near East*, hrsg. idem, 77–81. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- . 2008d. Die Zahl Sieben als umfassende prophetische Zeiteinheit. In *Die Zahl Sieben im Alten Orient / The Number Seven in the Ancient Near East*, hrsg. idem, 97–103. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- REVENTLOW, H. GRAF. 1993. *Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi*. ATD 25,2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- REYMOND, E. D. 2014. *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology and Morphology*. RBSt 76. Atlanta, GA: SBL Press.
- RIDDERBOS, H. 1972. *Die Psalmen: Stilistische Verfahren und Aufbau, Mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1–41*. BZAW 117. Berlin / New York, NY: de Gruyter.
- RIEDEL, I. 1985. *Formen: Kreis, Kreuz, Dreieck, Quadrat, Spirale*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- RINGGREN, H. 1973. Art. *אֵיב*. In *ThWAT I*, hrsg. G. J. Botterweck / H.-J. Fabry, 228–235. Stuttgart: Kohlhammer.

- . 1982a. Art.  $\eta\kappa\iota\eta$ . In *ThWAT* III, hrsg. G. J. Botterweck / H.-J. Fabry, 83–88. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1982b. Art.  $\eta\psi\eta$ . In *ThWAT* III, hrsg. G. J. Botterweck / H.-J. Fabry, 1059–1070. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1993. Art.  $\eta\psi\eta$ . In *ThWAT* VII, hrsg. G. J. Botterweck / H.-J. Fabry, 675–684. Stuttgart: Kohlhammer.
- ROBSON, E. 2002. More than Metrology: Mathematics Education in an Old Babylonian Scribal School. In *Under One Sky: Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East*, hrsg. J. M. Steele / A. Imhausen, 325–365. AOAT 297. Münster: Ugarit.
- ROCHHOLZ, M. 2002. *Schöpfung, Feindvorstellung, Regeneration: Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*. ÄAT 56. Wiesbaden: Harrassowitz.
- RÖSEL, M. 2000. Israels Psalmen in Ägypten? Papyrus Amherst 63 und die Psalmen XX und LXXV. *VT* 50: 81–99.
- . 2001. Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalter. In *Der Septuaginta-Psalter: Sprachliche und theologische Aspekte*, hrsg. Erich Zenger, 125–148. HBS 32, Freiburg im Breisgau et al.: Herder.
- ROGERSON, J. W. / McKay, J. W. 1977. *Psalms 1–50*. CBC 17. Cambridge: University Press.
- ROGI, S. 2015. *Moje male najveće blago svijeta*. Varaždin: Udruga Spas.
- ROY, H. 1896/97. Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter. In *Jahres-Bericht des theologischen Seminariums der Brüdergemeinde in Gnadenfeld vom Studienjahr 1896/97*, hrsg. P. Kölbing, 7–80. Gnadau: Universitätsbuchhandlung.
- RUDOLPH, W. 1975. *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja*. KAT 13,3. Gütersloh: Mohn.
- RÜTERSWORDEN, U. 2006. *Das Buch Deuteronomium*. NSKAT 4. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- RUIZ, E. R. 2009. „*Los Pobres tomarán posesión de la tierra*“: *El Salmo 37 y su orientación escatológica*. Instituto Bíblico y Oriental 3. Estella: Editorial Verbo Divino.

- . 2015. *Das Land ist für die Armen da: Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung*. SBS 232. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- RUPPERT, L. 2002. *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar, 2. Teilband: Gen 11,27 – 25,18*. FzB 98. Würzburg: Echter.
- SÆBØ, M. 2012. *Sprüche*. ATD 16,1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SAMBURSKY, S. 1978. On the Origin and Significance of the Term Gematria. *JJS* 29: 35–38.
- SANDERS, E. P. 1977. *Paulus und das palästinische Judentum: Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*. StUNT 17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SANDMEL, S. 1962. Parallelomania. *JBL* 81: 1–13.
- SASSE, M. 2004. *Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels: Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte – Religions- und Geistesgeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- SAUR, M. 2015. Where Can Wisdom Be Found? New Perspectives on the Wisdom Psalms. In *Was There a Wisdom Tradition? New Prospects in Israelite Wisdom Studies*, hrsg. M. R. Sneed, 181–204. *Ancient Israel and Its Literature* 23. Atlanta, GA: SBL Press.
- . 2016. Frevler und Gerechte: Überlegungen zum theologischen Ort von Psalm 37. In *Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge alttestamentlicher, semitistischer und altorientalischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag*, hrsg. idem / H. Jenni, 375–392. AOAT 439. Münster: Ugarit.
- SCHAEFER, K. 2001. *Psalms*. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- SCHARBERT, J. 1973. Art. בָּרַךְ. In *ThWAT* I, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 808–841. Stuttgart: Kohlhammer.
- SCHART, A. 2000. *Maleachi*. International Exegetical Commentary on the Old Testament. Stuttgart: Kohlhammer.
- SCHIMMELPFENNIG, LAURA V. 2019. Akrostichie im masoretischen Psalter: Wechselspiel zwischen Zahlen und Buchstaben am Beispiel der Psalmen 9/10 und 145. In *Buchstaben- und Zahlensysteme im Dienste religiöser Bildung*, hrsg.

- L. V. Schimmelpfennig / R. G. Kratz, 161–188. *Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs* V. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SCHIPPER, B. U. 2018. *Sprüche (Proverbia)*. BKAT 17/1 (Neubearbeitung). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHMID, K. 2011. *Jesaja 1–23*. ZBK 19. Zürich: Theologischer Verlag.
- SCHMIDT, W. H. 2013. *Das Buch Jeremia: Kapitel 21–52*. ATD 21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHOFIELD, A. 2013. Art. מִדְבָּר *midbār*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* II, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 575–578. Stuttgart: Kohlhammer.
- SCHÖKEL, A. 1982. Art. יֵשֶׁר III. In *ThWAT* III, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 1061–1069. Stuttgart: Kohlhammer.
- . / CARNITI, C. 1994. *Salmos I (Salmos 1–72): Traducción, introducciones y comentario*. Nueva Biblia Española. Estella: Editorial Verbo Divino.
- SCHWEITZER, F. *Bildung*. ThBib II. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. 2005. Den Ruf der Weisheit hören: Lernkonzepte in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur. In *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, hrsg. B. Ego / H. Merkel, 69–82. WUNT 180. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SCHWÖBEL, C. 2017. Sola Scriptura – Schriftprinzip und Schriftgebrauch. In *Luther heute: Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, hrsg. U. Heckel et al., 1–27. utb 4792. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SCORALIK, R. 1997. Psalm 111 – Bauplan und Gedankengang. *Bib.* 78: 190–205.
- SCRIBA, C. J. / SCHREIBER, P. 2010. *5000 Jahre Geometrie: Geschichte, Kulturen, Menschen*. Vom Zählstein zum Computer. 3. Aufl., Berlin / Heidelberg: Springer.
- SEEBASS, H. 1986. Art. פְּשֵׁעַ. In *ThWAT* V, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 791–810. Stuttgart: Kohlhammer.
- SEIDER, R. 1938. *Beiträge zur Ptolemäischen Verwaltungsgeschichte: Der Nomarches. Der Dioiketes Apollonios*. Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters 8. Heidelberg: Selbstverlag von F. Bilabel.

- SEIDL, T. 1993. Art. קָרַע. In *ThWAT* VII, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 555–566. Stuttgart: Kohlhammer.
- SEYBOLD, K. 1997. *Die Psalmen*. HAT I/15. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2001. Akrostichie im Psalter. *ThZ* 57: 172–183.
- . 2003a. David als Psalmsänger in der Bibel: Entstehung einer Symbolfigur. In *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt: 19. Kolloquium (2000) der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften*, hrsg. W. Dietrich / H. Herkommer, 145–163. Freiburg: Universitätsverlag / Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2003b. *Poetik der Psalmen*. Poetologische Studien zum Alten Testament 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2010. *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen*. BZAW 415. Berlin / New York, NY: de Gruyter.
- SIBINGA, J. S. 1988. Some Observations on the Composition of Psalm XLVII. *VT* 38: 474–480.
- SILVER, K. 2017. *Alexandria and Qumran: Back to the Beginning*. Oxford: Archaeopress.
- SIMPSON, C. A. et al. 1952. The Book of Genesis. In *General and Old Testament Articles, Genesis, Exodus*, hrsg. G. A. Buttrick et al., 437–829. IB 1. New York, NY / Nashville, TN: Abingdon Press.
- SMELIK, K. A. D. 1985. The Origin of Psalm 20. *JSOT* 31: 75–81.
- SMEND, R. 1888. Über das Ich der Psalmen. *ZAW* 8: 49–147.
- SMEND, R., Jr. 1986. *Die Mitte des Alten Testaments: Gesammelte Studien* 1. BEvT 99. München: Kaiser.
- SCHMID, H. H. 1980. Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments. In *Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, hrsg. D. Lührmann / G. Strecker, 1–25. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- SNYMAN, S. D. 2015. *Malachi*. HCOT. Leuven / Paris / Bristol, CT: Peeters.
- SPEARMAN, C. 1904. The Proof and Measurement of Association between Two Things. *The American Journal of Psychology* 15: 72–101.

- SPIECKERMANN, H. 2003. Hymnen im Psalter. Ihre Funktion und ihre Verfasser. In *Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*, hrsg. E. Zenger, 137–161. HBS 36. Freiburg i. B.: Herder.
- . 2014. *Gotteslob und Lebenskunst: Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie*. FAT 91. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2017. Gerechtigkeit zwischen Gott und Mensch im Alten Testament: Psalter und Jesajabuch im theologischen Austausch. In *Gerechtigkeit verstehen: Theologische, philosophische, hermeneutische Perspektiven*, hrsg. C. Landmesser / E. E. Popkes, 13–50. Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- . 2018. What Is the Place of Wisdom and Torah in the Psalter? In *“When the Morning Stars Sang”: Essays in Honor of Choon Leong Seow on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, hrsg. S. C. Jones / C. R. Yoder, 287–316. BZAW 500. Berlin / Boston, MA: de Gruyter.
- . 2023. *Psalmen Band 1: Psalm 1–49*. ATD 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ./ FELDMAYER, R. 2011. *Gott der Lebendigen: Eine biblische Gotteslehre*. Topoi Biblischer Theologie 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- STAERK, W. 1892. Zur Kritik der Psalmenüberschriften. *ZAW* 12: 91–151.
- STECK, O. H. 1972. *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem: Psalmen, Jesaja, Deuterocesaja*. ThSt 111. Zürich: Theologischer Verlag.
- STEGEMANN, H. 1963. Der Peshet Psalm 37 aus Höhle 4 von Qumran (4QpPs 37). *RdQ* 4: 235–270.
- . 1967. Weitere Stücke von 4Q p Psalm 37, von 4Q Patriarchal Blessings und Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium. *RdQ* 22: 192–227.
- . 1990. Methods for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments. In *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, hrsg. L. H. Schiffman, 189–220. JSPES 8; JSOT / ASOR Monographs 2. Sheffield: Academic Press.

- . 1992. How to Connect Dead Sea Scroll Fragments. In *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from the Biblical Archaeology review*, hrsg. H. Shanks, 245–311. New York, NY: Random House.
- STEINER, R. C. 1995. Papyrus Amherst 63: A New Source for the Language, Literature, Religion, and History of the Aramaeans. In *Studia Aramaica: New Sources and New Approaches. Papers Delivered at the London Conference of the Institute of Jewish Studies University College London 26th–28th June 1991*, hrsg. M. J. Geller / J. C. Greenfield / M. P. Weitzman, 199–207. JSSSt.S 4. Oxford: Oxford University Press.
- STENDEBACH, F. J. 1995. Art. שָׁלוֹם. In *ThWAT VIII*, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 12–46. Stuttgart: Kohlhammer.
- STEUDEL, A. 1998. Assembling and Reconstructing Manuscripts. In *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment I*, hrsg. P. Flint / J. C. VanderKam, 517–534. Leiden / Boston, MA / Köln: Brill.
- . 2001. Probleme und Methoden der Rekonstruktion von Schriftrollen. In *Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer: Vorträge des St. Galler Qumran-Symposiums vom 2./3. Juli 1999*, hrsg. M. Fieger / K. Schmid / P. Schwagmeier, 97–109. NTOA 47. Freiburg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2005. „Bereitet den Weg des Herrn“: Religiöses Lernen in Qumran. In *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, hrsg. B. Ego / H. Merkel, 99–116. WUNT 180. Tübingen: Mohr Siebeck.
- STICHER, C. 2002. *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen: Ein theologisches Denkmuster im Psalter*. BBB 137. Berlin et al.: Philo.
- STOEBE, H. J. 1976. Art. רָעַע. In *THAT II*, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 794–803. München: Kaiser.
- STÖKL BEN EZRA, D. 2016. *Qumran: Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum*. Jüdische Studien 3 / UTB 4681. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stolle, V. 2009. Gottes Name und Gottes Wort: Anstöße Luthers zu einer theologischen Hermeneutik. *LuThK* 33: 33–68.
- STOLZ, F. 1975. Art. לָב. In *THAT I*, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 861–867. München: Kaiser.

- . 1983. *Psalmen im nachkultischen Raum*. ThSt(B) 129. Zürich: Theologischer Verlag.
- STRAUSS, H. 2000. *Hiob: 2. Teilband 19,1–42,17*. BKAT 16/2. Neukirchen-Vluyn-Neukirchener Verlag.
- STRAWN, B. A. 2011. Art. *בְּרִית* *b<sup>e</sup>rît*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 508–512. Stuttgart: Kohlhammer.
- STRUGNELL, J. 1970. Notes en Marge du Volume V des „Discoveries in the Judaeen Desert of Jordan“. RdQ 7: 163–276.
- STUCKENBRUCK, L. T. 2010. The Legacy of the Teacher of Righteousness in the Dead Sea Scrolls. In *New Perspectives on Old Texts: Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9–11 January 2005*, hrsg. E. G. Hazon, 23–49. STDJ 88. Leiden: Brill.
- STÜCKELBERGER, A. 1988. *Einführung in die antiken Naturwissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- STUHLFAUTH, G. 1937. *Das Dreieck: Die Geschichte eines religiösen Symbols*. Stuttgart: Kohlhammer.
- TAPPY, R. E. et al. 2006. An Abecedary of the Mid-Tenth Century B.C.E. from the Judaeen Shephelah. *BASOR* 344: 5–46.
- TAYLOR, C. L. / THURMAN, H. 1956. The Book of Zephaniah. In *Lamentations, Ezekiel, Daniel, Twelve Prophets*, hrsg. G. A. Buttrick et al., 1007–1034. IB 6. New York, NY / Nashville, TN: Abingdon Press.
- TAYLOR, W. R. ET AL. 1955. The Book of Psalms. In *Psalms, Proverbs*, hrsg. G. A. Buttrick et al., 3–763. IB 4. New York, NY / Nashville, TN: Abingdon Press.
- TCHERIKOVER, V. 1999. *Hellenistic Civilization and the Jews, with a Preface by J. J. Collins*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- TEETER, D. A. 2013. Torah, Wisdom, and the Composition of Rewritten Scripture: Jubilees and 11QPs<sup>a</sup> in Comparative Perspective. In *Wisdom and Torah: The Reception of ‘Torah’ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, hrsg. id. / B. U. Schipper, 233–272. JSJ.S 163. Leiden / Boston, MA: Brill.

- TERRIEN, S. L. 2003. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*. ECCo. Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- THOMAS, S. 2011. Art. בְּלִיַּעַל *b<sup>e</sup>lijja'al*. In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 452–457. Stuttgart: Kohlhammer.
- TSO, M. K. M. 2010. *Ethics in the Qumran Community: An Interdisciplinary Investigation*. WUNT II 292. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2012. The Use of Scriptural Traditions at Qumran for the Construction of Ethics. In *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, hrsg. N. Dávid et al., 263–280. FRLANT 239. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- TUAT = *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, hrsg. O. Kaiser et al., 3 Bde. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982–1997.
- ULRICH, E. ET AL. 2000. *Qumran Cave 4: XI Psalms to Chronicles*. DJD XVI. Oxford: Clarendon Press.
- UN-SOK RO, J. 2002. *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*. BZAW 322. Berlin: de Gruyter.
- VANDERKAM, J. C. 2018. *Jubilees 1: A Commentary in the Book of Jubilees Chapters 1–21*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- VAN DER SPUY, R. 2008. Hebrew Alphabetic Acrostics – Significance and Translation. *OTE* 21: 513–532.
- VAN LEEUWEN, C. 1976. Art. רָשָׁע. In *THAT II*, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 813–818. München: Kaiser.
- VAN OORSCHOT, J. 1998. Der Gerechte und die Frevler im Buch der Sprüche. *BZ* 42: 225–238.
- VEIJOLA, T. 2004. *Das fünfte Buch Mose Deuteronomium: Kapitel 1,1–16,17*. ATD 8,1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- VISCHER, W. 1966. „Der im Himmel Thronende lacht“. In *Freude am Evangelium, Alfred de Quervain zum 70. Geburtstag am 28. September 1966*, hrsg. J. J. Stamm / E. Wolf, 129–135. BevT 44. München: Kaiser.
- VLEEMING, S. P. / WESSEHUS, J. W. 1982. An Aramaic Hymn from the Fourth Century BC. *BibOr* 39: 501–509.

- VON ANDRIAN, F. 1901. Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker. In *MAGW* 31: 225–274.
- VON RAD, G. 1695a. Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch. In *Gesammelte Studien und Aufsätze*, 87–100. TB 8. München: Kaiser.
- . 1695a. Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch. In *Gesammelte Studien und Aufsätze*, 87–100. TB 8. München: Kaiser.
- . 1969. *Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*. München: Kaiser.
- . 1972. *Das erste Buch Mose: Genesis*. ATD 2/4. 9. überarb. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2013. *Weisheit in Israel: Mit einem Anhang neu herausgegeben von Bernd Janowski*. 4. durchg. und erweiterte Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- WA = LUTHER, M. 1883–2009. *Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar: Böhlau.
- WACHOLDER, B. Z. 2002. The Righteous Teacher in the Pesherite Commentaries. *AHUC* 73: 1–27.
- WAGNER, S. 1999. דרך as תורה im alttestamentlichen Psalter. In *Gedenkt an das Wort: Festschrift für Werner Vogler zum 65. Geburtstag*, hrsg. C. Kähler / M. Böhm / C. Böttrich, 261–279. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- WALDMAN, F. 2008. The Mystical and Magical Powers of Letters and Numbers in the Jewish Tradition. *BN.NF* 137: 75–104.
- WASCHKE, E. J. 1989. Art. קרה. In *ThWAT* VI, hrsg. H.-J. Fabry / H. Ringgren, 1225–1234. Stuttgart: Kohlhammer.
- WATSON, W. G. E. 1981. Reversed Rootplay in Ps 145. *Bib.* 62: 101f.
- . 2001. *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*. Edinburgh: T & T Clark.
- WEBER, B. 2006. Der Beitrag von Psalm 1 zu einer „Theologie der Schrift“. *JET* 20: 83–113.
- . 2010. „Dann wird er sein wie ein Baum ...“ (Psalm 1,3): Zu den Sprachbildern von Psalm 1. *OTE* 23: 406–426.

- . 2018. Meint *die Tora JHWHs* in Psalm 1,2 (auch) den Psalter? Erkundungen zur Reichweite des Tora-Begriffs. *BN.NF* 178: 75–102.
- WEEKS, S. 2013. The Limits of Form Criticism in the Study of Literature, with Reflections on Psalm 34. In *Biblical Interpretation and Method: Essays in Honour of John Barton*, hrsg. K. J. Dell / P. M. Joyce, 15–25. Oxford: Oxford University Press .
- WEIGL, M. 1995. Zefanja und das „Israel der Armen“: Zu den Ursprüngen biblischer Armentheologie. *BiKi* 50: 6–11.
- WEINREB, F. 2011. *Zahl, Zeichen, Wort: Das symbolische Universum der Bibelsprache*. 6. Aufl., Zürich: Verlag der Friedrich Weinreb Stiftung.
- WEISER, A. 1950a. *Die Psalmen übersetzt und erklärt: Erster Teil: Psalm 1–60*. ATD 14. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1950b. *Die Psalmen übersetzt und erklärt: Zweiter Teil: Psalm 61–150*. ATD 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1952. *Der Prophet Jeremia, Kapitel 1–25,13 übersetzt und erklärt*. ATD 20. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1955. *Der Prophet Jeremia, Kapitel 25,15–52,34 übersetzt und erklärt*. ATD 21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1966. *Die Psalmen übersetzt und erklärt: Erster Teil: Psalm 1–60*. ATD 14. 7. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1988. *Das Buch Hiob*. ATD 13. 8. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WESTERMANN, C. 1966. *Das Buch Jesaja: Kapitel 40–66*. ATD 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1976. Art. קוּה. In *THAT II*, hrsg. E. Jenni / C. Westermann, 619–629. München: Kaiser.
- . 1981. *Genesis 12–36*. BKAT I/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1982. *Genesis 37–50*. BKAT I/3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1990. *Wurzeln der Weisheit: Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1996. Aufbau und Absicht von Psalm 37. In *Das mündliche Wort: Erkundungen im Alten Testament*, hrsg. R. Landau, 176–179. *AzTh* 82. Stuttgart: Calwer.

- WILDBERGER, H. 1978. *Jesaja 13–27*. BKAT X/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1980. *Jesaja 1–12*. BKAT X. 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1982. *Jesaja 28–39*. BKAT X/3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WILLI, T. 2009. *1 Chronik 1,1–10,14*. BKAT XXIV. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WITTE, M. 2013. Psalm 37 im Spannungsfeld von Weisheit und Eschatologie. In *Weisheit als Lebensgrundlage: Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag*, hrsg. R. Egger-Wenzel et al., 411–436. DCLS 15. Berlin: de Gruyter.
- WOLFF, H. W. 1965. *Dodekapropheten 1: Hosea*. BKAT 14/1. 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1982. *Dodekapropheten 4: Micha*. BKAT 14/4. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1985. *Dodekapropheten 2: Joel und Amos*. BKAT 14/2. 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 1986. *Dodekapropheten 6: Haggai*. BKAT 14/6. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WUSSING, H. 2013. *6000 Jahre Mathematik: Eine kulturgeschichtliche Zeitreise I. Von den Anfängen bis Leibniz und Newton. Vom Zählstein zum Computer*. Berlin / Heidelberg: Springer.
- XERAVITS, G. G. / PORZIG, P. 2015. *Einführung in die Qumran-Literatur*. Berlin / Boston, MA: de Gruyter.
- ZANELLA, F. 2016. Art.  $\text{קִטְצָה} \text{ } \dot{\text{s}}\ddot{\text{a}}\text{d}\ddot{\text{a}}\text{q}$ . In *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, hrsg. H.-J. Fabry / U. Dahmen, 383–393. Stuttgart: Kohlhammer.
- ZAPFF, B. M. 2001. *Jesaja 40–55*. NEBAT 36. Würzburg: Echter.
- . 2006. *Jesaja 56–66*. NEBAT 37. Würzburg: Echter.
- ZENGER, E. 2003. Dimensionen der Tora-Weisheit in der Psalmenkomposition Ps 111–113. In *Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption: Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag*, hrsg. M. Fassnacht et al., 37–58. NTA.NF 44. Münster: Aschendorff.

- . 2005. JHWH als Lehrer des Volkes und der Einzelnen im Psalter. In *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, hrsg. B. Ego / H. Merkel, 47–67. WUNT 180. Tübingen: Mohr Siebeck.
- ZERNECKE, A. E. 2011. *Gott und Mensch in Klagegebeten aus Israel und Mesopotamien: Die Handerhebungsgebete Ištar 10 und Ištar 2 und die Klagepsalmen Ps 38 und Ps 22 im Vergleich*. AOAT 387. Münster: Ugarit.
- ZIMMERLI, W. 1962. *Sprüche / Prediger*. ATD 16/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1979. *Ezechiel 1–24*. BKAT XIII/1. 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2011. *Ezechiel 25–48*. BKAT XIII/2. 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

## VI. Anhang

### 1. Zu Psalm 37

#### 1.1. Tabellarische Auflistung des Konkordanzbefundes nach Versen<sup>1</sup>

	Psalm 37	Referenzstelle(n)	
V. 1	אל־תתחר במרעים אל־תקנא בעשי עולה	Prov 24,19	אל־תתחר במרעים אל־תקנא ברשעים
V. 1	אל־תקנא	Prov 3,31; 24,1 Prov 23,17	אל־תקנא אל־יקנא
V. 1	בעשי עולה	Zeph 3,5.13	לא יעשה/יעשו עולה
V. 2	ימלו	Hi 14,2; 18,16; 24,24; (Ps 58,8); 90,5f	√מלל I
V. 2	כחציר ... וכירק דשא	Jes 15,6	יבש חציר ... דשא ירק
V. 2	יבולון	Ps 1,3; Jes 1,30; 24,24; 28,1.4; 34,4; 40,7f; 64,5; Jer 8,13; Ez 47,12	√בל
V. 2	כחציר מהרה	Jes 37,27//2 Kön 19,26	חציר גגות
V. 2	כחציר מהרה	Ps 129,6	כחציר גגות
V. 3	ועשה־טוב	Ps 34,15	ועשה־טוב
V. 3	ועשה־טוב	Koh 3,12; Ecc 7,20	ולעשות טוב יעשה־טוב
V. 3	ועשה־טוב	Ps 14,1.3; 53,2.4 Ps 36,4	עשה־טוב חדל ... להיטיב
V. 3	שכנ־ארץ	Prov 10,30	לא ישכנו־ארץ
V. 3	שכנ־ארץ	Gen 26,2; Dtn 30,20; Jer 7,(5).7;	שכן בארץ לשבת עליה־אדמה ושכנתי ... בארץ

<sup>1</sup> S. in Ergänzung dazu ebenso die Tabellen in Kap. III.1. Stellen, die sinnähnlich sind, aber keine Wortverbindungen enthalten, sind mit „~“ gekennzeichnet.

		Prov 2,21	ישכנו ארץ
V. 3	שכך־ארץ בטח ביהוה ...	Lev 26,5	וישבתם לבטח בארצכם
V. 3	בטח ביהוה	Ps 4,6; Prov 3,5 Jes 26,4; Jer 17,7; Ps (62,9); 115,9.10.11	ובטחו/בטח אליהוה בטח/ ביהוה
V. 3	בטח ביהוה	Jes 50,10	יבטח בשם
V. 4	והתענג עליהוה	Jes 58,14	והתענג עליהוה
V. 4	והתענג עליהוה	Hi 22,26; 27,10	ענג (Hitp.)
V. 4	משאלת לבך	Ps 20,6 Ps 21,3 Ps 145,19	משאלותיך תאות לבו רצון־יראיו יעשה
V. 5	גול עליהוה	Ps 22,9; Prov 16,3	גל אליהוה
V. 5	ובטח עליו	→ V. 3	
V. 6	והוציא כאור צדקך	Jes 58,8 Jes 62,1	יבקע כשחר אורך ... צדקך יצא כנגה צדקה
V. 6	והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים	Jes 58,10	... וזרח בחשך אורך כצהרים
V. 6	והוציא ... ומשפטך כצהרים	Hi 11,17	ומצהרים יקום חלד
V. 6	והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים	Jes 54,17 Jer 51,10	וצדקתם מאתי הוציא יהוה את־צדקתינו
V. 6	והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים	Mi 7,9	יוציאני לאור אראה בצדקתו
V. 6	והוציא כאור צדקך ומשפטך כצהרים	Mal 3,20 Hos 6,5	וזרחה לכם ... שמש צדקה ומשפטיך אור יצא
V. 7	דום	Ps 4,5; 62,2	דמם (Qal Imp.)
V. 7	דום	Jes 30,15 Ps 27,14 Threni 3,26	ובבטחה בהשקט קוה ודומם
V. 7	והתחולל לו	Ps 38,16	כי־לך יהוה הוחלתי
V. 7	במצליה דרכו	Jer 12,1	דרך רשעים צלחה
V. 7	במצליה דרכו	Jos 1,8	תצליה את־דרכך
V. 7	באיש עשה מזמות	Prov 12,2; 14,17 24,8	ואיש מזמות בעל־מזמות
V. 7	מזמות	Ps 21,11	מזמה
V. 8		Prov 16,32	~

V. 8	אך-להרע	Ps 1,1 Ps 15,3	~ לא-עשה לרעהו רעה
V. 8	אך-להרע	Ps 36,2	על-דרך לא-טוב רע לא ימאס
V. 9	וקוי יהוה	Gen 49,18 Jes 40,31 Ps 40,2; 130,5	לישועתך קויתי יהוה וקוי יהוה קוה קויתי יהוה קויתי יהוה
V. 9	יירשו ארץ	Jes 57,13 Jes 60,21 Ps 25,13; Prov 2,21	ינחל-ארץ ויירש הר-קדשי יירשו ארץ יירש ארץ ישכנו ארץ
V. 9	מרעים יכרתון	Prov 2,22	ורשעים מארץ יכרתו
V. 9	מרעים יכרתון	Ps 101,8	כל-רשעי-ארץ להכרית
V. 10	ואין רשע	Hi 8,22; Prov 10,25; 12,7	רשע + און
V. 10	ועוד מעט	Jes 10,25; 29,17; Jer 51,33; Hos 1,4; Hag 2,6	עוד מעט
V. 10	ואין רשע והתבוננת על-מקומו ואיננו	Ps 103,16; Hi 7,10 Hi 24,24	ולא-יכירנו עוד מקומו ואיננו
V. 11	והתענגו	Hi 22,26; 27,10	ענג (Hitp.)
V. 11	רב שלום	Ps 119,165; Jes 54,13	שלום רב/רב שלום
V. 11	שלום	Jes 48,18; 57,21; 59,8	שלום
V. 11	וענוים יירשו-ארץ	Ps 147,6	מעודד ענוים יהוה משפיל רשעים עדי-ארץ
V. 11	וענוים ... והתענגו	Jes 29,19	ענוים ביהוה שמחה ... יגילו
V. 12	וחרק עליו שניו	Ps 35,16; 112,10; Hi 16,9; Threni 2,16	חרק/שן
V. 12	זמם	Ps 31,14; 140,9 Jes 32,7	רשע + זמם זמם + ענוים
V. 13	אדני ישחק-לו	Ps 2,4 Ps 59,9 Prov 1,26 Prov 3,34	ישחק אדני ילעג-למו ואתה יהוה תשחק-למו תלעג לכל- גוים אשחק אלעג בבא פחדכם אם-ללצים הוא-יליץ
V. 13	כייבא יומו	1 Sam 26,10	אוימו יבוא
V. 13	כייבא יומו	Zeph 2,3	ביום אף-יהוה

V. 14	חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם	Ps 7,13	חרבו ילטוש קשתו דרך ויכוננה
V. 14	רשעים ודרכו קשתם	Ps 11,2	הרשעים ידרכו קשת
V. 14	חרב	Ps 64,3	שננו כחרב לשונם
V. 14	להפיל עני אביון	Am 8,4	השאפים אביון ולשבית עניי־ארץ
V. 14	ישרי־דרך	Prov 11,5; 11,20; 29,27; Hos 14,10	תִּישַׁר דְּרֹכֹו תְּמִימֵי דֶרֶךְ יִשְׁרֵי־דֶרֶךְ יִשְׁרִים דְּרֹכֵי
V. 15	חרב	Jer 16,4	ובחרב וברעב יכלו
V. 15	וקשתותם תשברנה	Ps 46,10; 76,4; Jer 49,35; Hos 1,5; 2,20	שְׁבַר־ + קשת
V. 15	וקשתותם תשברנה	1 Sam 2,4	קשת גברים חתים
V. 15.17	תשברנה	Lev 26,13.26	שֶׁבַר
V.15f	חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה טוב־מעט לצדיק מהמון רשעים רבים	Jes 3,11 Ez 7,11(.15)	אוי לרשע רע כִּי־גְמוֹל יִדּוּ יַעֲשֶׂה לוֹ הַחֲמַס קָם לַמְטֵה־רִשְׁעָה לֹא־מֵהֶם וְלֹא מֵהַמּוֹנֵם וְלֹא מֵהַמֵּהֶם וְלֹא־נָהּ בֵּהֶם
V. 16	טוב־מעט	Prov 15,16; 16,8	טוב־מעט
V. 17	זרועות רשעים תשברנה	Ez 30,21 Ps 10,15 Hi 38,15	אֶת־זְרוּעַ פְּרֵעָה מֶלֶךְ־מִצְרַיִם שְׁבַרְתִּי שֶׁבַר זְרוּעַ רִשְׁעָה יִמְנַע מִרְשָׁעִים אֹרֶם וְזְרוּעַ רִמָּה תִּשְׁבַּר
V. 17	וסומך צדיקים יהוה	Ps 145,14	סוּמֶךְ יְהוָה לְכָל־הַנְּפִלִים
V. 18	יודע יהוה ימי תמימם	Ps 1,6 Hi 23,10	כִּי־יֹדַע יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים כִּי־יֹדַע דֶּרֶךְ
V. 19	לא־יבשו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו	Joel 2,26	וְאָכַלְתֶּם אֶכּוֹל וּשְׂבֹעַ ... וְלֹא־יִבְשׁוּ עַמִּי לַעְוֹלָם
V. 19	לא־יבשו	Ps 22,6; 25,3; 119,6.80; 127,5; Jes 45,17; 49,23; 50,7; 54,4; Joel 2,27	לֹא־יִבְשׁוּ (o. andere Pers.)
V. 20	רעבון	Gen 42,19.33	רַעֲבוֹן
V. 20	רעבון	Jer 16,4; Ps 33,19; Hi 5,20	רַעֲבָה
V. 20	איבי יהוה	Ri 5,31; Ps 92,10 1 Sam 30,26	אוֹיְבֵיךָ יְהוָה אִיבֵי יְהוָה
V. 20	כעשן כלו	Jes 51,6; Ps 68,3; 102,4	כַּעֲשָׁן נִמְלָחוּ כַּהֲנֹדֵף עֲשָׁן כֹּלֹ בַעֲשָׁן יָמִי

		Hi 9,21f	ורשע הוא מכלה
V. 21	לוה רשע ולא ישלם	Ex 22,14; Prov 19,17; 22,7	שלם und/oder לוה
V. 21	לוה רשע ... וצדיק חונן ונותן	Ps 112,5,9	טוב־איש חונן ומלוה נתן לאביונים
V. 21	לוה רשע ולא ישלם	Dtn 28,12,44	לוה
V. 21	וצדיק חונן ונותן	Jes 58,7; Ps 15,5	~
V. 22	מברכיו ... מקלליו	Gen 12,3 Dtn 11,26-29 Dtn 30,19 Prov 3,33	מברכיך ומקללך ברכה וקללה הברכה והקללה מארת יהוה בבית רשע ונוה צדיקים יברך
V. 23	מצעדי־גבר	Prov 20,24	מצעדי־גבר
V. 23	מצעדי־גבר כוננו	Ps 40,3	כונן אשרי
V. 23	מיהוה מצעדי־גבר כוננו ודרכו יחפץ	Prov 16,9	לב אדם יחשב דרכו ויהוה יכין צעדו
V. 23	ודרכו יחפץ	Hi 22,3	החפץ ... דרכיך
V. 23	ודרכו יחפץ	Ps 119,35	הדריכני בנתיבי מצותיך כִּי־בו חפצתי
V. 23	מיהוה מצעדי־גבר כוננו	1 Sam 2,9; Ps 15,5; 25,12; 94,18; 119,5; Prov 3,23	~
V. 23	יחפץ	Ps 1,2 Ps 147,11	חפץ ~
V. 24	כי נפלתי ...	Mi 7,8; Prov 24,16	כי נפלתי ...
V. 24	כי־יפל לא־יוטל כי־יהוה סומך ידו	Ps 145,14	סומך יהוה לכל־הנפלים
V. 25	ולא־ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש־לחם	Lev 26,5	ואכלחם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם
V. 25	ולא ... מבקש־לחם	Jes 33,16	לחמו נתן
V. 25	ולא ... מבקש־לחם	Lev 26,26; Ps 145,15; Hi 15,23	~
V. 26	חונן ומלוה	Ps 112,5	חונן ומלוה
V. 26	חונן ומלוה	Prov 19,17	מלוה יהוה חונן דל
V. 26	חונן ומלוה	Lev, 25,35; Dtn 15,8; Ps 15,5; 112,9	~
V. 26	וזרעו לברכה	Gen 28,4; Dtn 30,19; Jer 32,39; Ps 112,2	~

V. 27	סור מרע ועשה־טוב	Ps 34,15	סור מרע ועשה־טוב
V. 27	סור מרע ועשה־טוב	Ps 36,5	על־דרך לא־טוב רע לא ימאס
V. 27	סור מרע	Hi 28,28; Prov 16,17; Hi 1,1.8; 2,3	סור מרע סר מרע
V. 27	ושכן לעולם	Ps 102,29	ישכונו
V. 28	יהוה אהב משפט	Ps 33,5; Jes 61,8	(יהוה) אהב (צדקה ו)משפט
V. 28	יהוה אהב משפט	Ps 11,7	כִּי־צדיק יהוה צדקות אהב
V. 28	יהוה אהב משפט	Prov 15,9	צדקה יאהב
V. 28	רשעים נכרת	Prov 2,22	רשעים מארץ יכרתו
V. 28	לעולם ... זורע רשעים נכרת	Ex 20,5; Ps 21,11; Hi 18,19; Threni 5,7	~
V. 28	לא־יעזב	Ps 16,10	לא־תעזב
V. 28	לא־יעזב	Jer 32,40	~
V. 28	ולא־יעזב את־חסידיו לעולם נשמרו	Ps 97,10	שמר נפשות חסידיו
V. 28	ולא־יעזב את־חסידיו	Ps 38,22	אל־תעזבני יהוה
V. 28	לעולם נשמרו	Prov 2,8	~
V. 29	צדיקים יירשו־ארץ וישכנו לעד עליה	Prov 2,21	כִּי־ישרים ישכנו ארץ ותמימים יותרו בה
V. 30	פִּי־צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט	Prov 10,31	פִּי־צדיק ינוב חכמה ולשון תהפכות תכרת
V. 30	פִּי־צדיק	Prov 10,11	פי צדיק
V. 30	פִּי־צדיק יהגה חכמה	Prov 15,28	לב צדיק יהגה לענות ופי רשעים
V. 30		Prov 10,13; 10,32; 15,7	בשפתי נבון שפתי צדיק שפתי חכמים
V. 30	פִּי־צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט	Ps 49,4	פי ידבר חכמות והגות לבי תבונות
V. 30	פִּי־צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט	Ps 36,4	דברי־פיו און ומרמה
V. 30	ולשונו תדבר משפט	Ps 119,13	בשפתי ספרתי כל משפטי־פִּיך
V. 30	פִּי־צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט	Prov 24,2	כִּי־שד יהגה לבם ועמל שפתיהם תדברנה
V.30f	פִּי־צדיק יהגה חכמה ולשונו תדבר משפט תורת אלהיו בלבו לא תמעד אשריו	Ps 1,2 Ps 15,2f.5	בתורת יהוה חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה

ודבר אמת בלבבו לא-רגל על-לשנו  
... לא ימוט לעולם

V. 31	תורת אלהיו בלבו	Jes 51,7	תורתי בלבם
V. 31	תורת אלהיו בלבו	Jer 31,33	נתתי את-תורתי בקרבם ועל-לבם אכתבנה
V. 31	תורת אלהיו בלבו	Dtn 6,6 (11,18)	והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על-לבך
V. 31	ורת אלהיו בלבו	Ps 36,2	נאם-פשע לרשע בקרב לבי
V. 31	תורת אלהיו בלבו	Ps 19,8f Ps 40,9 Ps 119,11	תורת יהוה תמימה משיבת נפש עדות יהוה נאמנה מחכימת פתי פקודי יהוה ישרים משמח-ילב מצות יהוה ברה מאירת עינים ותורתך בתוך מע בלבי צפנתי אמרתך
V. 31	תורה	Ps 105,44f	תורה + ארץ + ירש
V. 31	לא תמעד אשריו	Ps 38,17	במוט רגלי
V. 31	אשריו	Ps 73,2	אשרי
V. 31	~	Ps 19,7f Ps 51,12	~
V. 32	צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו	Ps 10,8	~
V. 33	ולא ירשיענו בהשפטו	Jes 11,4	ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי-ארץ
V. 33	ירשיענו	Dtn 25,1	(Hif.) רשע
V. 34	קוה אליהוה	Ps 27,14	קוה אליהוה (2)
V. 34	קוה אליהוה	Prov 20,22	קוה ליהוה
V. 34	בהכרת רשעים תראה	Ps 52,7f	... ויראו צדיקים
V. 34	בהכרת רשעים תראה	Ps 91,8	שלמת רשעים תראה
V. 34	בהכרת רשעים תראה	Lev 26,7f; Ps 1,5	~
V. 34	ושמר דרכו	Ps 18,22	שמרתי דרכי יהוה
V. 34	ושמר דרכו	Prov 4,23	~
V. 34	רום	Hi 24,24	רומו
V.35f	ראיתי רשע עריץ ומתערה כארז ויעבר והנה איננו הרענן ואבקשהו ולא נמצא	Hi 5,3	אני-ראיתי אויל משריש ואקוב נוהו פתאם
V.35f	ראיתי רשע עריץ ומתערה כארז ויעבר והנה איננו הרענן ואבקשהו ולא נמצא	Ps 92,8	~

V. 36	איננו	Jes 17,14	איננו
V. 36	איננו	Hi 20,5; Prov 5,23	~
V. 37	שמריתם וראה ישר	Hi 1,1,8; 2,3	האיש ההוא תם וישר
V. 37	שמריתם וראה ישר	Ps 25,21	תם־וישר יצרוני כי קויתך
V. 37	שמריתם וראה ישר	Prov 2,7	יצפן לישרים תושיה מגן להלכי תם
V. 37	שמריתם וראה ישר כי־אחרית לאיש שלום	Ps 7,11	מושיע ישרי־לב
V. 37	כי־אחרית לאיש שלום	Jer 29,11	מחשבות שלום ולא לרעה לתת לכם אחרית ותקוה
V. 37	כי־אחרית לאיש שלום	Jes 32,17	והיה מעשה הצדקה שלום
V. 37	וראה ישר כי־אחרית לאיש שלום	Jes 57,2	יבוא שלום ... הלך נכחו
V. 37	אחרית לאיש שלום	Ps 119,165	שלום רב לאהבי תורתך
V. 37	שלום	Jes 57,21; 59,8	שלום
V. 38	אחרית רשעים נכרתה	Prov 24,20	כי לא־תהיה אחרית לרע
V. 38	פשעים	Jes 1,28; Ps 51,15	פשעים
V. 38	ופשעים נשמדו יחדו אחרית רשעים נכרתה	Ps 1,5; 9,18; 52,7	~
V. 39	תשועה	Ps 3,9; Jes 12,2; 25,9; Jon 2,10	תשועה / ישועה
V. 39	תשועה	Zeph 3,17	בקרבך גבור יושיע
V. 39	ותשועת צדיקים מיהוה	Ps 38,23	אדני תשועתי
V. 39	ותשועת ... בעת צרה	Jer 14,8	מושיעו בעת צרה
V. 39	ותשועת ... בעת צרה	Jer 16,19	ומעזי ... ביום צרה
V. 39	מעוזם בעת צרה	Ps 9,10	ויהי יהוה משגב לדך משגב לעתות בצרה
V.39f	ותשועת צדיקים מיהוה מעוזם בעת צרה ... כי־חסו בו	Nah 1,7	טוב יהוה למעוז ביום צרה וידע חסי בו
V. 40	ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ויושיעם	Ps 18,3 Ps 70,6 Ps 71,2	יהוה סלעי ומצודתי ומפלטי אלי צורי אחסיהבו מגני וקרן־ישעי משגבי חושה־לי עזרי ומפלטי ותפלטני ... הושיעני
V. 40	ויעזרם יהוה ויפלטם יפלטם מרשעים ... כי־חסו בו	1 Chr 5,20 Ps 22,6	ויעזרו עליהם ... כי־בטחו בו כך בטחו אבותינו בטחו ותפלטמו
V. 40	כי־חסו בו	Ps 34,23	כל־החסים בו

## 2. Zu 4Q171

### *Liste über verwendete Fragmentfotos (4Q171)*

Die Lesung wurde sowohl auf Grundlage der Originalfragmente zu 4Q171 (Israel Antiquities Authority [IAA], Jerusalem) als auch mithilfe von Fotografien erstellt. Eine Übersicht über die hier relevanten Fotografien findet sich anschließend. Bilder von 4Q171 aus der Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library (<http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q171-1>; letzter Zugriff: 11.01.2022) sind mit dem Kürzel DL (für „Digital Library“) gekennzeichnet. Darüber hinaus wurden weitere hochaufgelöste Fotografien verwendet, die von der IAA zur Verfügung gestellt wurden und deren Verwendung zu Forschungszwecken freundlicherweise genehmigt wurde.

Für Kol. I

- P672-Fg001-R-C02-R02-D21032017-T093402-LR924\_012
- PAM M42.628

Für Kol. II

- P672-Fg001-R-C01-R02-D21032017-T093949-LR924\_012
- P672-Fg001-R-C01-R01-D21032017-T092341-LR924\_012
- P672-Fg001-R-C02-R02-D21032017-T093402-LR924\_012
- PAM M41.304
- PAM M42.628

Für Kol. III

- P600-1-Fg001-R-C02-R02-D02072015-T122735-LR924\_\_012
- DL B-513046
- PAM M40.992
- PAM M41.304
- PAM M41.793
- PAM M42.628

Für Kol. IV

- P600\_1-Fg002-R-C01-R01-D02072015-T120452-LR924\_\_012
- DL B-513046
- DL B-506747
- PAM M43.341
- PAM M43.417
- PAM M42.627

### 2.1. Die Textgrundlage von 4Q171

Das Lemma ist in der folgenden Lesung zur schnelleren Orientierung durch Unterstreichung kenntlich gemacht. Eindeutige Vacatzeilen sind als solche (*vacat*) bezeichnet und zusätzlich durch doppelt eckige Klammern gekennzeichnet, um in Zeilen, die keine reinen Vacatzeilen sind, den Beginn des *vacat* zu markieren. Eckige Klammern kennzeichnen Lücken im Fragment. Kleine *Circelli* werden über einzelnen Buchstaben verwendet, wenn Reste vorhanden sind, jedoch nicht eindeutig zu entscheiden ist, um welchen Buchstaben es sich handelt. Punkte dagegen stehen über beschädigten Buchstaben, die eindeutig zu benennen sind. Große *Circelli* stehen als Platzhalter für Buchstabenreste, bei denen keine Zuordnung möglich ist und auch Vermutungen, die gegebenenfalls in den Anmerkungen diskutiert werden, zu vage sind für eine Entscheidung. Es sei betont, dass die folgende Rekonstruktion sich ausschließlich am Textbestand, der auf den Fragmenten von 4Q171 überliefert ist, orientiert. Eine Ausnahme bilden dabei die ergänzten Psalmzitate, die jedoch entsprechend grau gedruckt und damit farblich abgehoben sind, oder in sehr seltenen Fällen einzelne, relativ sicher zu rekonstruierende Buchstaben, um nicht über den fragmentarischen Zustand der Überlieferung hinwegzutäuschen und zu große Spekulationen zu vermeiden. Die Psalmzitate sind dabei nach Kap. I (weitestgehend MT) ergänzt. Es sei jedoch ebenfalls betont, dass es durchaus möglich ist, dass der Pescher einen anderen Text als den im MT vorliegenden bezeugt haben könnte. Die folgende Darstellung berücksichtigt weder die Stellung der einzelnen Wörter auf dem jeweiligen Fragment noch die unterschiedliche Kolumnenbreite.

2.1.1. Lesung des Peschers zu Psalm 37 in 4Q171

Kol. I'

[...]	I, 1
[...]	I, 2
[...]	I, 3
[...]	I, 4
[...]	I, 5
[...]	I, 6
[...]	I, 7
[...]	I, 8
ii <sup>o</sup> [...]	I, 9
[...]	I,10
[...]	I,11
[...]	I,12
iii <sup>o</sup> [...]	I,13
iv <sup>o</sup> [...]	I,14
v <sup>o</sup> [...]	I,15
vi <sup>o</sup> [...]	I,16
vii <sup>o</sup> [...]	I,17
viii <sup>o</sup> [...]	I,18
ix <sup>o</sup> [...]	I,19
x <sup>o</sup> [כַּצְהָרִים ...]	I,20
xii <sup>o</sup> תִּצְוֶה רִצְוֶה xi <sup>o</sup> [...]	I,21
xiii <sup>o</sup> [...]	I,22
xiv <sup>o</sup> תִּהְיוּ הַלְלִים בְּחַרְיִים	I,23
xv <sup>o</sup> אֲוֵהֵבִי פֶרַע וּמַתְעִים [...]	I,23
xvi <sup>o</sup> רִשְׁעָה בִיד אֵם [...]	I,24
xvii <sup>o</sup> vacat ] [...]	I,24
xviii <sup>o</sup> [דו] ׀ לִי הַתְּחַלֵּל לִי וְאֵל תַּחַר בְּמַצְלִיחַ דְּרַכּוּ בְּאִישׁ	I,25
xix <sup>o</sup> [עוֹשׂ] הַמְּזַמּוֹת [פֶּשֶׁר] עַל אִישׁ הַכּוֹזֵב אֲשֶׁר הִתְעָה רַבִּים בְּאִמְרֵי	I,26
xx <sup>o</sup> [שָׁקַר כִּי אֲבַחֵר בְּקִלּוֹת וְלֹא שָׁמְ] לְמַלְיָן דַּעַת לְמַעַן	I,27

Kol. II

- II, 1 יובדו בחרב וברעב ובדבר הרף מאף ועזוב חמה<sup>xxi</sup> ואל
- II, 2 תחר אך להרע כיא מרעים יכרתו פשרו על כול השבים
- II, 3 לתורה אשר<sup>xxii</sup> לוא ימאנו לשוב מרעתם כיא כול הממרים
- II, 4 לשוב<sup>xxiii</sup> מעונם יכרתו וקואי אַזאַז המה ירשו ארץ פשרו
- II, 5 המה עדת בחירו עושי רצונו ועוד מעט ואין רשע
- II, 6 [[ vacat<sup>xxiv</sup> ]]
- II, 7 ואתבוננה על מקומו ואיננו פשרו על כול הרשעה לסוף
- II, 8 ארבעים השנה אשר יתמו ולוא ימצא בארץ כול איש
- II, 9 [ר]שע<sup>xxv</sup> וענוים ירשו ארץ והתענגו על<sup>xxvi</sup> רוב שלום פשרו על
- II,10 עדת<sup>xxvii</sup> האביונים אשר יקבלו את מועד התענות<sup>xxviii</sup> ונצלן<sup>xxix</sup> מכול<sup>xxx</sup> פחי
- II,11 בליעל ואחר יתענגו כול<sup>xxxi</sup> [...]°<sup>xxxii</sup> הארץ והת'שנו בכול<sup>xxxiii</sup> תענג<sup>xxxiv</sup>
- II,12 בשר [[ vacat ]] <sup>xxxv</sup>
- II,13 זומם רשע לצדיק וחורק ע' [ליו שניו] אַזאַז<sup>xxxvi</sup> ישחק לו כיא ראה
- II,14 כיא בא יומו פשרו על עריצי<sup>xxxvii</sup> הברית אשר בבית<sup>xxxviii</sup> יהודה<sup>xxxix</sup> אשר
- II,15 יזומו<sup>xl</sup> לכלות את עושי התורה אשר בעצת היחד ואל לוא יעזבם
- II,16 בידם<sup>xli</sup> חרב פתחו רשעים וידרוכו קשתם לפיל עני ואביון
- II,17 ולטבוה ישרי דרך חרבם תבוא בלבם וקשתותיהם תשברנה]
- II,18 פשרו על רשעי אפרים ומנשה אשר יבקשו לשלוח יד
- II,19 בכוהן ובאנשי עצתו בעת המצרף הבאה עליהם ואל יפדם<sup>xlii</sup>
- II,20 מידם ואחר[י] <sup>xliii</sup> כן ינתנו ביד עריצי גואים למשפט
- II,21 [[ vacat ]]
- II,22 טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבי' <sup>xliv</sup> [...]
- II,23 עושה<sup>xliv</sup> התורה אשר לוא <sup>xlvi</sup> [...]°<sup>xlvi</sup>
- II,24 לרעות<sup>xlvi</sup> כיא אזרוע[ות רשעים תשברנה וסומך צדיקים אַזאַז יודע<sup>xlvi</sup>
- II,25 אַזאַז ימי תמימים ונחלתם לעולם תהיה...<sup>l</sup>
- II,26 רצונ' <sup>li</sup> [...]
- II,27 ל[וא י]בושו ב[עת<sup>liii</sup> רעה<sup>liv</sup> ...]

Kol. III

- III, 1 שבי המדבר אשר יחיו אלף דור ביש° [...]°<sup>lv</sup> ולהם כול נחלת<sup>lvi</sup>

III, 2	אדם <sup>lvii</sup> ולזרעם עד עולם ובימי רעב יש[בע] כיא רשעים
III, 3	יובדו פשרו על <sup>lviii</sup> יחיים ברעב במועד ל <sup>li</sup> [נית רבים
III, 4	יובדו ברעב ובדבר כול אשר לוא יצא <sup>lxi</sup> [להי <sup>lxi</sup> ...]
III, 5a	[[ ואוהבי יהוה <sup>lxii</sup> כיקר כורים פשרו ] <sup>lxiii</sup> ]
III, 5	עדת בחירו אשר יהיו רשים ושרים <sup>lxiv</sup> [ ... ]
III, 6	צון בתוך עדריהם [[ vacat ]]
III, 7	כלו כעשן כולו פשר <sup>lxv</sup> על שרי הר <sup>lxvi</sup> [ש] עה <sup>lxvi</sup> אשר הונו את עם
III, 8	קודשו אשר יובדו כעשן האו <sup>lxvii</sup> [ ... ] <sup>lxviii</sup> לזה רשע ולוא ישלם
III, 9	וצדיק חונן ונותן כיא מבורכ <sup>lxix</sup> [ו יר] שו ארץ ומקלל <sup>lxx</sup> [ו יכר] תו
III,10	פשרו על עדת האביונים <sup>lxxi</sup> [ ... ] <sup>lxxii</sup> נחלת כול <sup>lxxiii</sup> [ ... ]
III,11	ירשו את הר מרום ישר <sup>lxxiv</sup> [אל] קודשו <sup>lxxv</sup> יתענגו ו <sup>lxxvi</sup> [מקול] ל <sup>lxxvii</sup>
III,12	יכרתו המה עריצי הב <sup>lxxviii</sup> [רית] פושעי <sup>lxxviii</sup> ישראל אשר <sup>lxxviii</sup> יכרתו <sup>lxxviii</sup> [ ... ] <sup>lxxviii</sup>
III,13	לעולם [[ vacat <sup>lxxviii</sup> ]]
III,14	כיא <sup>lxxix</sup> מ <sup>lxxix</sup> [מצעדי גבר] כוננו <sup>lxxx</sup> [ו] דרכו <sup>lxxx</sup> יחפץ כיא י <sup>lxxx</sup> [פול] ל [לוא]
III,15	יוטל כיא <sup>lxxx</sup> [מ] [מצעדי גבר] כוננו <sup>lxxx</sup> [ו] דרכו <sup>lxxx</sup> יחפץ כיא י <sup>lxxx</sup> [פול] ל [לוא]
III,16	יוטל כיא <sup>lxxxiv</sup> בו אל לעמוד כ <sup>lxxxv</sup> [ ... ] <sup>lxxxvi</sup> הכינו לבנות לוי <sup>lxxxvi</sup> עדת <sup>lxxxvii</sup> [ ... ]
III,17	[ו] דר <sup>lxxxviii</sup> כיא <sup>lxxxviii</sup> ישר לאמתו <sup>lxxxix</sup> [נער היי] תי וגם זקנתי ולוא <sup>lxxxix</sup> [ראיתי צדיק]
III,18	נעזב וזרעו מבקש לה <sup>lxxxix</sup> [כול היום] חונן ומלוה וזר <sup>lxxxix</sup> [עו לברכה ... ]
III,19	הדבר <sup>xc</sup> על מור <sup>xc</sup> [אל] מ <sup>xcii</sup> [ ... ]
III,20	ואת <sup>xcii</sup> [ ... ]
III,21	[ ... ] <sup>xciii</sup>
III,22	[ ... ]
III,23	[ ... ]
III,24	[ ... ]
III,25	[ ... ]
III,26	[ ... ]
III,27	[ ... ] <sup>xciv</sup>

Kol. IV<sup>xcv</sup>

IV, 1	מ <sup>xcvi</sup> [לעו] לם נשמדו <sup>xcvii</sup> וזרע ר <sup>xcvii</sup> [שעים נכרת] המה עריצי
IV, 2	[ ... ] <sup>xcviii</sup> התורה צדיקים <sup>xcix</sup> [ירשו ארץ וישכנו ל] עד עליה
IV, 3	[פשרו על <sup>c</sup> ] באלף <sup>ci</sup> [פי צדיק יהגה] חכמה <sup>cii</sup> ולשונו תדבר

[משפט תורת אלוהיו בלבו ולוא תמעוד אשורין פשרו על <sup>ciii</sup> ] האמת אש <sup>civ</sup> דבר	IV, 4
[...] <sup>cv</sup> [°] יהם <sup>cv</sup> הגיד [[ vacat ]]	IV, 5
[...] [[ vacat ]]	IV, 6
צופה רשע <sup>cvii</sup> לצדיק ומבקש <sup>i</sup> להמיתו [אז] לוא יעזבו בידו [ל] וא <sup>cviii</sup> רשיענו [ו] {cix} בהשפטו	IV, 7
פשרו על [הס] הן <sup>cx</sup> הרשע אשר צ <sup>cx</sup> [פ] הצדק ומבקש <sup>cxii</sup> להמיתו <sup>cxiii</sup> [...] ת <sup>cxiv</sup> ההורה <sup>cxv</sup> [...] ]	IV, 8
אשר שלח אליו ואל לוא יעז <sup>cxvi</sup> [וב] לוא [רשיענו ב] השפטו <sup>cxvii</sup> [ו] י [שלם] אל את <sup>cxviii</sup> [גמולו לחתו <sup>cxix</sup>	IV, 9
ביד עריצ <sup>cxx</sup> גואים <sup>cxxi</sup> לעשות <sup>cxii</sup> בו <sup>cxiii</sup> ... קוה אל [אז] ושמור דרכו ו[י] רוממכה לרשת	IV,10
ארץ בהכרת רשעים ת <sup>cxiv</sup> [אה פשרו על ...] אשר יראו במשפט רשעה ועם <sup>cxv</sup>	IV,11
בחירו <sup>cxvi</sup> ישמחו בנהלת אמ <sup>cxvii</sup> ת [[ vacat <sup>cxviii</sup> ]]	IV,12
[ראי] תי רשע <sup>cxix</sup> עריץ ומתע <sup>cx</sup> [לה כארו הרענו ו] אעבור על מ[...] <sup>cxxi</sup> [ה] [נה אינ] ונא <sup>cxii</sup> [בקשהו ו] לוא	IV,13
[נמצא פשרו] על איש הכזב <sup>cxiii</sup> [...] ת <sup>cxiiii</sup> [...] ל <sup>cxv</sup> [על בז] י <sup>cxvi</sup> [רב] קש <sup>cxvii</sup> לשבית <sup>cxviii</sup> את <sup>cxix</sup>	IV,14
[...] <sup>cx</sup> ל <sup>cx</sup> [...] לעשות <sup>cxii</sup> [מ] מנ <sup>cxviii</sup> משפט <sup>cxviii</sup> [...] הוזיד ביד רמ <sup>cxviii</sup>	IV,15
[...] <sup>cx</sup> ל <sup>cx</sup> [...] שמור תם וראה] ישר <sup>cx</sup> [כיא אח] ר <sup>cx</sup> [ית לאי] ש <sup>cx</sup> שלום פשרו ע[ל]	IV,16
[...] ת <sup>cx</sup> [...] <sup>cxix</sup> [...] ה <sup>cxix</sup> [...] ת <sup>cx</sup> [...] שלו <sup>cx</sup> [...] פושעים	IV,17
נשמדו יחד ואחר <sup>cx</sup> [ית רשעים נכרתה פשרו על] י <sup>cx</sup> ובדו <sup>cx</sup> ונכרתו	IV,18
מתוך עדת הי <sup>cx</sup> [ח] ות <sup>cx</sup> [שועת <sup>cx</sup> צדיקים מז] מעוזם בעת צרה ויעזרם [אז]	IV,19
וימלטם ויפלטם מרשעים <sup>cx</sup> [וישיעם כיא חסו בו פשרו על ...]	IV,20
יושיעם אל ו[י] צילם מיד ר <sup>cx</sup> [שעי <sup>cx</sup> ...]	IV,21
[ ] [[ vacat ]]	IV,22
...	cxlv

### 2.1.2. Anmerkungen zur Lesung von 4Q171

<sup>i</sup> Die Lesung beginnt entsprechend des Fragments in Z. 9; vgl. auch STEGEMANN 1967, 199. Die korrekte Zeilenzählung lässt sich an den Zeilen von Kol. II übernehmen; vgl. auch HORGAN 1979, 200; 2002, 8. Die Zeilenzählung findet sich ebenfalls bei GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342, oder QIMRON 2013, 300, weicht jedoch damit von der Edition in DJD V, ALLEGRO 1968, die PARDEE 1973 und LOHSE 1986 übernehmen, ab.

<sup>ii</sup> Möglich wäre ebenfalls ein *Mem finalis*, da nur das *Mem finalis* und das ה einen Strich nach links neben dem Buchstaben aufweisen. Der rechte Winkel zwischen horizontalem und vertikalem Strich deutet jedoch mehr auf den Buchstaben ה, da

beim *Mem finalis* der senkrechte Strich häufig nach innen geneigt und nicht gerade ist. Für den Buchstaben  $\eta$  spricht ebenfalls der kleine nach links geknickte Fuß am unteren Ende des senkrechten Strichs (vgl. die paläographische Beschreibung in Kap. VI.2.2.). So auch ALLEGRO 1968, 42. HORGAN 1979, 201; 2002, 8, und STEGEMANN 1967, 199, erkennen nur einen Buchstabenrest, ohne diesen zuzuweisen. Die Höhe des Buchstabenrands, die letzterer mit einem Strich ( $\bar{\ })$  markiert, würde dem Buchstaben  $\eta$  nicht widersprechen.

<sup>iii</sup> So auch ALLEGRO 1968, 43; HORGAN 2002, 8; STEGEMANN 1967, 199, liest  $\bar{\ } \eta$ . Für den vorletzten Buchstaben kommen nach den Tintenresten lediglich die Buchstaben  $\iota$  oder  $\upsilon$  in Frage. Möglicherweise ist כהציר (Ps 37,2) zu lesen, vgl. auch STRUGNELL 1970, 211f; ferner HORGAN 1979, 201, oder QIMRON 2013, 300.

<sup>iv</sup> Die Zeile ist bei ALLEGRO 1968, 43, nicht notiert.

<sup>v</sup> Möglich wären aufgrund des Häkchens am oberen linken Buchstabenende außerdem die Buchstaben  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  oder möglicherweise  $\epsilon$ . So liest ALLEGRO 1968, 43,  $\beta^\circ$  und erkennt damit sogar noch Buchstabenreste, die weder auf den neuen noch auf den PAM-Fotos erhalten sind.

<sup>vi</sup> Der Buchstabenrest des vorletzten Buchstabens der Zeile lässt sich nicht zuordnen. Die Buchstabenreste scheinen darauf zu deuten, dass es sich um einen Buchstaben handeln muss, der links außen eine relativ gerade Seite ohne Überschuss oder Häkchen aufweist. Dementsprechend käme gegebenenfalls ein *Chet* in Frage, möglicherweise auch ein  $\tau$  mit etwas weiter ausfallendem Bogen oben oder auch ein gedrungenes *Waw*. Damit wird der Vorschlag von STEGEMANN 1967, 200f mit Anm. 22, hier Ps 37,5 mit folgendem על אן[שָׁר einzusetzen, hinfällig (s. außerdem Z. 20 und HORGAN 1979, 201f). STRUGNELL 1970, 212, schlägt für das Zeilenende von Kol. I,16 כאור aus dem Lemma von Ps 37,6 vor. Nach seiner Lesung hätte die Zeile mit dem Anfang der  $\gamma$ -Strophe (V. 5) begonnen und hätte in Z. 17 den Rest des Lemmas von V. 6 enthalten. Ob der Buchstabenrest jedoch zu einem ursprünglichen *Waw* gehört haben könnte, ist ebenfalls fraglich.

<sup>vii</sup> Die Buchstabenreste könnten auf einen Buchstaben weisen, der unten einen Strich nach links ohne einen vertikalen Strich nach oben aufweist. Es liegt jedoch

an dieser Stelle eine zu große Materialabplatzung vor, um eine sichere Aussage darüber treffen zu können. Der recht lange untere Strich könnte möglicherweise auf ein finales *Peh* weisen, wobei dabei der Strich der sonstigen Hand nach verjüngend auslaufen müsste. ALLEGRO 1968, 43, und QIMRON 2013, 300, lesen hier ein *Taw*. Der Vorschlag ist jedoch eher unwahrscheinlich, da der abgeknickte linke Fuß des *Taw* auf halber Zeilenhöhe enden müsste. Auch der Vorschlag von HORGAN 2002, 8, mit einem *Waw* passt nicht zu den Tintenresten. STRUGNELL 1970, 212, gibt dementsprechend die mögliche Lesung eines *Ajin* oder *Beth* zu bedenken, was plausibler wäre. Bei STEGEMANN 1967, 200, fehlt jegliche Notation.

<sup>viii</sup> So auch ALLEGRO 1968, 43. Beim vorletzten Buchstaben könnte es sich nach dem Rest ebenfalls um ein *Waw* handeln. Zu beiden Buchstaben würde der von STEGEMANN 1967, 200, markierte Rest des Buchstabenrands passen.

<sup>ix</sup> Der kleine Buchstabenrest, der einem Haken links oben am Buchstabenende gleicht, könnte einem finalem *Mem*, einem *Yod*, einem *Waw* oder möglicherweise einem *Samech* zugehörig sein. HORGAN 2002, 8 mit Anm. 3, und STRUGNELL 1970, 212, schlagen so עלִי־ן / עלִי־ן aus dem Lemma von V. 5 vor. STEGEMANN 1967, 200, gibt zwar keinen Buchstaben an, das angegebene, obere Buchstabenende passt aber zu den Beobachtungen. QIMRON 2013, 300, liest ebenfalls ein *Waw*.

<sup>x</sup> Der Buchstabenrest am Rand des Fragments ist nicht ganz klar zuzuordnen. Entweder wird es sich dabei um einen extrem stark eingeknickten rechten Fuß des *Heh* handeln oder um den Rest des s-förmigen linken Arms des *Zadeh*, der dann das rechte Bein des *Heh* schneiden würde. Unklar ist damit, ob noch ein Rest vom Buchstaben *z* vorhanden ist oder nicht. Die Editionen lesen diesen Zeilenrest einstimmig als zum Lemma von V. 6 zugehörig.

<sup>xi</sup> So auch STEGEMANN 1967, 200; QIMRON 2013, 300. ALLEGRO 1968, 43, und auch STRUGNELL 1970, 212, erkennen vor dem *Taw* noch Tintenreste. Letzterer schlägt für diesen Buchstaben ein *Alef* (א) vor.

<sup>xii</sup> HORGAN 2002, 3 mit Anm. 4, oder QIMRON 2013, 300, schlagen die Lesung פשרו על עדת האביונים אשר בחרו לעשות א[ת רצון האביונים המתנדבים לעשות א[ת רצון פשרו על עדת: 342.

<sup>xiii</sup> HORGAN 2002, 8 mit Anm. 5, schlägt mit dem letzten Wort von Z. 21, רצון, und mit 1QS 9,13.24 und 1QM 2,5 als erstes Wort der Zeile אל vor; ferner GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342. QIMRON 2013, 300, rekonstruiert אל ובטחו עלייך ... ועד[ת].

<sup>xiv</sup> STEGEMANN 1967, 200; STRUGNELL 1970, 212; PARDEE 1973, 164; LOHSE 1986, 272; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342; HORGAN 2002, 8; QIMRON 2013, 300, halten als letzten Buchstaben ebenfalls ein *Waw* für möglich, was sich an dieser Stelle auch anbieten würde. Auszuschließen ist dies nicht vollständig, der Haken in sehr breit angesetztem Winkel (vgl. bspw. PAM M42.628) spricht jedoch eher für die Lesung eines *Yod*; vgl. auch den Vergleich der beiden Buchstaben in Kap. VI.2.2.

<sup>xv</sup> Erster erkennbarer Buchstabe ist mit hoher Wahrscheinlichkeit ein *Alef*, da, der Handschrift entsprechend, gewöhnlich kein anderer Buchstabe so nah und in dieser nur sehr leicht nach rechts geneigten Form am nächsten endet. Vgl. auch STEGEMANN 1967, 200, und HORGAN 2002, 8, die diesen in die vorherigen eckigen Klammern setzen. Ein Buchstabenrest ist jedoch zu erkennen; vgl. PAM M42.628. Die Notierung von LOHSE 1986, 272, scheint dagegen ohne jegliche Kennzeichnung zu sicher. QIMRON 2013, 300, bietet die folgende Rekonstruktion: [ברצון רוהם ואל יעשה משפט ב]אזהבי.

<sup>xvi</sup> Erster Buchstabe ist vermutlich ein *Resch*, sodass רשעה zu lesen wäre; vgl. auch ALLEGRO 1968, 43; LOHSE 1986, 272; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342; HORGAN 2002, 8; QIMRON 2013, 300. Der Form des Buchstabenrests nach kämen alternativ aber auch die Buchstaben ט und ס in Frage. Der letzte Buchstabe des Wortes könnte nach seiner Form ebenfalls ein *Chet* sein. QIMRON 2013, 300, rekonstruiert am Zeilenanfang [ויתן עושי].

<sup>xvii</sup> Der leicht bogenförmige Buchstabenrest, vermutlich an der unteren rechten Ecke des ursprünglichen, zweiten Buchstabens könnte möglicherweise zu einem *Nun* oder einem *Peh* zugehörig gewesen sein; für ein *Lamed*, das ALLEGRO 1968, 43, und LOHSE 1986, 272, mit der Lesung אל[והי]ם annimmt, ist er zu niedrig. Ein *Peh* lesen auch STRUGNELL 1970, 212; PARDEE 1973, 164; GARCÍA MARTÍNEZ /

TIGCHELAAR 1999, 342, und HORGAN 2002, 8, und rekonstruieren אַפְּ[רִי]; QIMRON 2013, 300, אַבְּיִוּנִים. In der Lücke zur Mitte des Wortes werden vermutlich – je nach Buchstabenbreite – zwei Buchstaben fehlen, vgl. auch die Zeile darunter.

Ausgegangen davon, dass es sich am oberen und am rechten Fragmentrand um Tintenreste handelt, könnte der letzte Buchstabe des Wortes nach den Resten eher ein mediales denn ein finales *Mem* oder ein mediales oder finales *Peh* gewesen sein. Dass das *Mem* zweifelhaft ist, gesteht selbst STRUGNELL 1970, 212, entgegen seinem Vorschlag ein. Denn der obere Buchstabenrest am oberen Fragmentrand weist eine zu starke Neigung nach unten für ein finales *Mem* auf. Die Buchstaben מ / פ / ף wären nach der vorliegenden Hand stimmiger, was gegen beide oben genannten Lesungen sprechen würde. Vgl. v.a. PAM M41.515, wo das entsprechende Einzelfragment richtiger gedreht zu sein scheint als in PAM M41.794. Weder auf den aktuellen Fotos noch auf den Plates ist das fragliche Einzelfragment noch vorhanden, sodass es nicht mehr auf Tintenreste hin untersucht werden kann.

Wenn bei der Positionierung wie auf PAM M41.794 oder M42.628 geblieben wird, wäre aufgrund der Neigung des Strichrests allenfalls von einem *Schin*, wobei dazu nicht die Tintenreste an den Fragmentkanten passend wären, oder einem *Tet* auszugehen.

Der letzte Buchstabe scheint unabhängig davon verhältnismäßig klein geschrieben zu sein im Vergleich zur sonstigen Handschrift. Dies ist jedoch stimmig zu seinem näheren Umfeld: Auch das *Aleph* zu Beginn des Wortes ist recht klein gehalten und auch die Buchstaben der folgenden Zeilen wirken nicht ganz so ausladend wie an anderer Stelle des Peschers. Die Buchstabengröße variiert ohnehin durchgehend auf dieser Handschrift.

<sup>xviii</sup> ׁ ׂ ׃ ׄ ׅ ׆ ׇ ׈ ׉ ׁ ׂ ׃ ׄ ׅ ׆ ׇ ׈ ׉ sind zusammengeschrieben beziehungsweise auffällig eng aneinander geschrieben, obwohl ein, für diese Zeile verhältnismäßig großer Abstand zum nächsten Wort hin folgt.

<sup>xix</sup> Nach der Zeile darunter wird die Lücke vermutlich zwei bis drei Buchstaben gefasst haben. Das *Waw* zum Wortende, das folgende על sowie das mit dem Strophenende übereinstimmende Lemma sprechen eindeutig für eine Ergänzung von פשר[ן].

<sup>xx</sup> ALLEGRO 1968, 43, STEGEMANN 1967, 200, PARDEE 1973, 164, LOHSE 1986, 272, HORGAN 2002, 8, GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342, und QIMRON 2013, 300, rekonstruieren שמעו. Der Form des Buchstabenrests nach könnte es sich aber auch um ein *Kaf* handeln. Es lässt sich nicht eindeutig sagen, aber am Fragmentrand scheint noch der letzte Rest des linken zweiten Höckers des *Kaf* zu erkennen zu sein (vgl. Bsp. 5 des Buchstabens in der paläographischen Darstellung). Der Bogen zwischen den beiden Höckern beim *Mem* scheint zudem spitzer und zwischen den beiden Höckern weiter auseinander geschrieben zu sein. Der obere horizontale Strich erscheint für ein mediales *Mem* ebenfalls zu gerade; vgl. beispielsweise die Buchstabenbelege für *Mem* im Umfeld, Kol. I,25 in במצליה, Z. 26 in מזמות oder in Z. 27 zum Zeilenende in למען. Vgl. dagegen zum Beispiel כיא in Z. 27.

<sup>xxi</sup> Der erste Buchstabe könnte theoretisch auch ein *Heh* sein. Der untere Teil der Buchstaben ה und ה ist gleich. Der zweite Buchstabe hingegen ist zwar fragmentarisch, aber eindeutig als *Mem* zu identifizieren: Der untere Strich wäre zwar<sup>xxiv</sup> noch mehreren Buchstaben zuzuordnen, der kleine Tintenrest, der das rechte Bein des *Heh* berührt, ist jedoch eindeutig.

<sup>xxii</sup> Die Falte, die auf den PAM-Fotos (M41.304; M41.794; M41.982) die Hälfte des ersten Wortes, לתורה, verschluckt, ist im Fragment inzwischen geglättet und auf den neuen Fotos (Plate 672) ebenfalls entsprechend abgebildet. Zusammen mit den PAM-Fotos und den Infrarotfotos der IAA ist der verblichene Zeilenbeginn relativ gut zu lesen.

<sup>xxiii</sup> Für das erste *Lamed* der Zeile s. v.a. das Infrarotfoto der IAA (Plate 672), auf dem ein leichter – typisch für den Buchstaben – schwebender Tintenrest zu erkennen ist. Auch würde die Zeile ohne *Lamed* nicht rechtsbündig beginnen.

<sup>xxiv</sup> Die Zeile fehlt bei ALLEGRO 1954, 71; 1968, 43, und dementsprechend auch bei LOHSE 1986, 272; ebenso bei QIMRON 2013, 301; bei PARDEE 1973, 164, ist sie zwar

angemerkt, jedoch außerhalb der Zeilenzahlen. Vermutlich wurde sie als Fehler gelesen, da sie ein Lemma unterbricht, was an keiner anderen Stelle der Fall ist. Ansonsten treten Vacat-Zeilen immer unmittelbar vor einem Lemma auf, nicht aber unmittelbar nach beziehungsweise inmitten einer solchen Leerzeile. Dort folgt zunächst immer erst ein Kommentarteil. Die Zeilenummerierung hängt daher in genannten Editionen ab Z. 7 um eine Zeile nach. Vgl. auch STEGEMANN 1963, 248 Anm. 44: „Zwischen den Zl. 5 und 7 ist in der Handschrift ein Freiraum, dem in der folgenden Kolumne eine eigene Schriftzeile entspricht und der deshalb als Freizeile zu zählen ist [...], ohne dass eine solche vom Inhalt her motiviert erscheint. Möglicherweise hat ein Schaden im Schreibmaterial den Schreiber zur Aussprache dieses Platzes veranlasst.“ HORGAN 1979, 205, plädiert dafür, sie in der Zählung zu berücksichtigen.

<sup>xxv</sup> Der erste Buchstabe wird mit großer Wahrscheinlichkeit ein *Resch* sein, sodass רשע zu lesen ist. Vgl. auch איש רשע in Kol. I,26. Ebenso ALLEGRO 1968, 43; STEGEMANN 1963, 248; PARDEE 1973, 164; LOHSE 1986, 272; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342; HORGAN 2002, 10; QIMRON 2013, 301.

<sup>xxvi</sup> Fehlt bei HORGAN 2002, 10, mit der Anmerkung, dass das Wort im Gegensatz zum MT fehle. על ist jedoch klar auf dem Fragment zu erkennen; vgl. bspw. PAM M42.628.

<sup>xxvii</sup> Fehlt bei ALLEGRO 1954, 71, wird aber ebd., 73, ergänzend angenommen und ist in 1970, 43, schließlich vorhanden.

<sup>xxviii</sup> ALLEGRO 1954, 71; STEGEMANN 1963, 248; COOTE 1972, 81; PARDEE 1973, 164; LOHSE 1986, 272; HORGAN 2002, 10; QIMRON 2013, 301 lesen התענית. Die Buchstaben *Waw* und *Yod* sind in dieser Handschrift zwar grundsätzlich unterscheidbar, jedoch gelegentlich sehr ähnlich. An dieser Stelle ist der Buchstabe außerdem durch die Falte leicht beschädigt und ausgeblichen, was eine Unterscheidung weiter erschwert. Der eher kleine und eher wenig ausladende Haken lässt aber auf ein *Waw* schließen. So liest ALLEGRO 1968, 43, התעות, unterschlägt dabei jedoch das mittlere *Nun*, das in IDEM 1954, 71, noch aufgeführt ist. Das neue Infrarotbild, auf dem die Falte geglättet ist, zeigt Tintenreste, die einen

weiteren Buchstaben unumgebar machen. Das *Nun* entspricht dabei als einziger Buchstabe den Tintenresten. Bei STRUGNELL 1970, 212, findet sich ebenfalls die mehrheitliche Lesung הַתְעִיית, jedoch hält er ebenfalls ein *Waw* statt einem *Yod* für möglich. Diese Form ist jedoch nicht belegt; wohlmöglich handelt es sich hier um einen Schreibfehler.

<sup>xxix</sup> Vgl. auch STEGEMANN 1963, 248 Anm. 50.

<sup>xxx</sup> Der erste Buchstabe ist nicht mit einem *Kaf* zu verwechseln. Ein sehr dünner Tintenrest, der den Buchstaben als *Mem* kennzeichnet, ist vorhanden (s. bspw. PAM M41.304).

<sup>xxxi</sup> Der erste Buchstabe könnte ebenfalls ein *Beth*, *Daleth*, *Samech* oder *Resch* sein. Es ergibt jedoch keiner dieser Buchstaben lexikalisch Sinn. STEGEMANN 1963, 248f mit Anm. 51; HORGAN 2002, 10, QIMRON 2013, 301, lesen כּוּל [כּ], weil die Lücke zwischen den Worten sonst zu groß sei, sogar ohne Klammern; Tintenreste sind jedoch innerhalb der Lücke keine zu erkennen. CARMIGNAC 1962, 521, liest כּוּל [כּ]; die Lesung ausschließlich mit *Kaf* findet sich auch bei PARDEE 1973, 164; und GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342.

<sup>xxxii</sup> So auch STEGEMANN 1963, 248; HORGAN 2002, 10. Vom ersten Buchstaben ist auf dem Infrarotfoto der IAA (Plate 672) etwas mehr zu erkennen. Dort ähnelt der Buchstabenrest dem oberen Teil der *Peh* in gedrungener Form. Tinte könnte jedoch gegebenenfalls auch abgeplatzt sein und die übergebliebene Form verfälschen. ALLEGRO 1968, 43, und LOHSE 1986, 272, lesen für den ersten Buchstaben ה. Die Lücke in der Wortmitte wird ca. zwei Buchstaben enthalten haben. STRUGNELL 1970, 212, schließt das von Allegro vorgeschlagene *Beth* aus und liest כּוּל [כּ] שִׁי; ebenso PARDEE 1973, 164; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342. CARMIGNAC 1962, 521, schlägt [יּוּרְשִׁי] oder [יּוּרְשִׁי] vor. Paläographisch sind all diese Vorschläge wenig tragbar; am ehesten wäre vielleicht noch der Vorschlag von QIMRON 2013, 301, mit מְעִיָּה mit dem Tintenrestbestand zu vereinbaren.

<sup>xxxiii</sup> Zu כּוּל שִׁי וְהַתְעִיית s. PAM M41.794, M41.982 oder auch die neuen Fotos der IAA, beispielsweise P672-Fg001-R-C01-R02-D21032017-T093949-LR924\_\_012; auf PAM M41.304 fehlt das für die Lesung notwendige Fragment noch.

CARMIGNAC 1962, 521, liest fälschlicherweise [מכ]ול, was paläographisch freilich aber nah an der o.g. Lesung liegt. Bei STEGEMANN 1963, 248, fehlt eigentümlicherweise die Präposition כּ, die auf den oben genannten Fragmenten aber klar zu erkennen ist – und das, obwohl er ebd., 249 Anm. 54, zurecht bemerkt, dass die Fragmente an dieser Stelle inkorrekt liegen und ca. 1,5 cm weiter nach rechts verschoben werden müssten. Dabei orientiert er sich lediglich am finalen *Zadeh*, dessen Bein durchtrennt ist, obwohl die vier Buchstaben von כּוּל dort ebenso zu erkennen sind und als Orientierungspunkte dienen können. Vgl. auch PARDEE 1973, 164; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342, QIMRON 2013, 301.

<sup>xxxiv</sup> ALLEGRO 1954, 71, liest תעני׳ת und 1968, 43, dann ebenso wie LOHSE 1986, 272, תענו׳. Auch STRUGNELL 1970, 212, bestreitet dies nicht. Doch den Fragmenten kann kein Buchstabenrest entnommen werden, der auf ein zusätzliches *Waw* oder auch einen anderen, zusätzlichen Buchstaben deuten könnte. STEGEMANN 1963, 249 Anm. 55, liest תעבי und widerlegt übrige Lesungen mit dem unstrittigen Argument, dass nach dem vierten Buchstaben „einwandfrei unbeschriftetes Leder erhalten“ ist.

<sup>xxxv</sup> Es ist davon auszugehen, dass das *vacat* die gesamte restliche Zeile einnimmt.

<sup>xxxvi</sup> Vom letzten althebräischen *Heh* ist zwar lediglich der obere Strich erhalten, die Länge des Strichs stimmt jedoch exakt mit der Länge des oberen *Heh*-Strichs anderer althebräischer Tetragramme überein. S. auch die neuen Fotos der IAA beziehungsweise Plate 672, worauf ein zusätzliches Fragment – ursprünglich 4Q183, Frg. 3, vgl. HORGAN 2002, 10; STRUGNELL 1970, 212f – mit dem althebräischen Tetragramm nachträglich zugeordnet ist, das auf den PAM-Fotos noch nicht mit abgebildet war.

<sup>xxxvii</sup> Für diese Lesung s. stellvertretend auch STEGEMANN 1963, 248f Anm. 57.

<sup>xxxviii</sup> Vgl. auch STEGEMANN 1967, 201 Anm. 30; PARDEE 1973, 164; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 342; QIMRON 2013, 301.

<sup>xxxix</sup> Ein minimaler Tintenrest, der auf den ersten Buchstaben hinweist, ist v.a. auf dem Infrarotfoto zu erkennen. Zu rekonstruieren wird יהודה׳ sein. Vgl. auch ALLEGRO 1968, 43; HORGAN 2002, 8; LOHSE 1986, 272; STEGEMANN 1967, 200.

<sup>xl</sup> STEGEMANN 1967, 201 Anm. 32, wie auch die anderen Editionen.

<sup>xli</sup> Das Wort wird zu einem großen Teil von einer Falte verschluckt. Über der Falte sind für die mittleren Buchstaben drei Höcker beziehungsweise Haken zu erkennen, unter der Falte zwei Beine. Das erste Bein befindet sich unter dem ersten Haken, das zweite unter dem zweiten und der dritte Höcker ist freischwebend. Damit kann es sich nur um die Buchstabenkombination  $\eta/\nu$  und  $\eta$  handeln. Diese Lesung ist Konsens in anderen Editionen.

<sup>xlii</sup> Der vorletzte Buchstabe lässt sich von den Buchstabenresten her nicht klar zuordnen. Es ist ein Bein zu erkennen, das vom vorhergehenden *Peh* geschnitten wird. Außerdem sind Tintenreste am oberen Buchstabenrand zu erkennen. ALLEGRO 1956, 95; 1968, 43; STEGEMANN 1963, 250; PARDEE 1973, 164; LOHSE 1986, 274; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344; HORGAN 2002, 12, lesen יפדמ.

<sup>xliii</sup> Beim fehlenden Buchstaben wird es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um ein *Yod* gehandelt haben. Vgl. auch ALLEGRO 1968, 44; LOHSE 1986, 274; STEGEMANN 1963, 250 mit Anm. 65. Tintenreste sind hier nicht mehr vorhanden. HORGAN 2002, 12, und STRUGNELL 1970, 213, hält auch ואחר כן ohne *Yod* für möglich.

<sup>xliv</sup> Anschließend wird sich ein פשרו על, das die Kommentierung einleitet, da Psalm 37 in Kol. II,24 fortgesetzt wird.

<sup>xlv</sup> Für den zweiten Buchstaben s. PAM M41.304, wo allerdings das Fragment, das den Folgetext enthält, fehlt. Für diese Lesung stellvertretend STEGEMANN 1963, 250, unter Bezug auf CARMIGNAC 1962, 522. Die o.g. Lesung ist klar auf den Fotos zu erkennen.

<sup>xlvi</sup> Der Buchstabenrest kann zu jedem Buchstaben gehören, der einen senkrechten, rechten Außenstrich aufweist. Die Editionen lesen  $\eta/\nu$ .

<sup>xlvii</sup> Vor dem letzten Buchstaben ist ein kleiner Tintenrest etwa im unteren Drittel des rechten Außenstrichs des *Heh* deutlich zu erkennen. Ein Buchstabenrest kann in dieser Höhe, wenn davon ausgegangen wird, dass der Buchstabe nicht verrutscht ist, nur von einem *Mem* oder einen *Tet* nach der vorliegenden Hand stammen (vgl. die paläographische Auflistung unter VI.2.2.). Einen nicht zugeordneten Rest erkennen auch PARDEE 1973, 164; QIMRON 2013, 301.

<sup>xlviii</sup> Für diese Lesung s. etwa STEGEMANN 1963, 250f mit Anm. 67, GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344, oder QIMRON 2013, 301. Die o.g. Lesung ist klar auf den Fotos zu erkennen; entsprechend so auch die anderen Editionen.

<sup>xlix</sup> ALLEGRO 1968, 44, und LOHSE 1986, 274, lesen יודע אַזאָז erst in Z. 25; HORGAN 2002, 12, sogar erst in Z. 26. Dies erscheint aber aufgrund der durchschnittlichen Buchstabenanzahl pro Zeile unwahrscheinlich; vgl. auch STRUGNELL 1970, 213. STEGEMANN 1963, 250f mit Anm. 71, liest den Anfang von V. 18 dagegen sogar erst in den nach seiner Rekonstruktion nicht mehr erhaltenen ZZ. 26f. Für die hiesige Lesung auch CARMIGNAC 1962, 522; PARDEE 1973, 164; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344, allerdings nur bis צדיקים, sodass sich in Z. 24 zunächst noch der Rest von V. 17 findet, bevor V. 18 unmittelbar anschließt; ebenso QIMRON 2013, 301, ohne Tetragramm in Z. 24.

<sup>l</sup> Mit Kol. II,5; II,19 III,5; III,7f; IV,11f gegebenenfalls פשרו על אנשי/עדה/עם. Auch denkbar wäre der Vorschlag von HORGAN 2002, 12 mit Anm. 35, mit Z. 5 und 1QS 9:13.23 לעשות את oder eine vergleichbare Formulierung.

<sup>li</sup> Schon das mediale *Nun* weist darauf, dass ein weiterer Buchstabe gefolgt haben wird. Vermutlich wird רצונן zu lesen sein. Vgl. auch Kol. II,5. So etwa ALLEGRO 1968, 44; LOHSE 1986, 274; HORGAN 2002, 12; QIMRON 2013, 301. STEGEMANN 1963, 250f mit Anm. 70, erkennt zwar, dass der zweite Buchstabe ein *Zadeh* ist und auch das *Beth* als erster Buchstabe liegt paläographisch nah am *Resch*, was die korrekte Lesung wäre. Dennoch rekonstruiert er in Bezugnahme auf das vorhergehende Lemma (V. 17) fälschlicherweise בְּצִדִּיקִים.

<sup>lii</sup> Das *Lamed* ist deutlich zu erkennen, ist allerdings auf den PAM-Fotos leicht gedreht eingefügt. Auf dem Infrarotfoto der IAA ist die Position schon passender.

<sup>liii</sup> So auch PARDEE 1973, 164; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344; QIMRON 2013, 301. Der Text ist auf einem kleinen nachträglich zugeordneten Fragment auf Plate 672 enthalten.

<sup>liv</sup> Anschließen wird sich ein פשרו על, das die Kommentierung einleitet, da Psalm 37 in Kol. III,2 fortgesetzt wird.

<sup>lv</sup> ALLEGRO 1968, 44, PARDEE 1973, 164, und LOHSE 1986, 274, lesen בישׁה. Da die Lücke größer gewesen sein und damit mehr als einen Buchstaben gefasst haben wird und ein *Resch* sehr zweifelhaft sei, lesen STRUGNELL 1970, 214, GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344, und HORGAN 1979, 214; 2002, 14, בישׁן[ע]ה, was zu den Tintenresten passen würde und Lemmavokabular (VV. 39f) ist. STEGEMANN 1963, 250, liest hier לבישׁ[רא]; ferner QIMRON 2013, 302. Da der letzte Buchstabe aber mit Sicherheit ein *Heh* ist, kann diese Lesung ausgeschlossen werden.

<sup>lvi</sup> Für diese Lesung etwa STEGEMANN 1963, 250f mit Anm. 72. Die o.g. Lesung ist klar auf den Fotos zu erkennen und entsprechend in den meisten Editionen zu finden.

<sup>lvii</sup> So u.a. auch STEGEMANN 1963, 250f mit Anm. 723, GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344; QIMRON 2013, 302.

<sup>lviii</sup> Vom ersten Buchstaben finden sich zwei Buchstabenreste am oberen Buchstabenrand, die am oberen Fragmentrand zu erkennen sind, und die ihrer Form nach vermutlich die Enden zweier nach innen geneigter Arme gewesen sein werden. Außerdem ist ein kleiner Rest am Rand des unteren Fragments zu erkennen. Für diese Reste kommt nur der Buchstabe *vav* in Frage, sodass an dieser Stelle mit der üblichen Kommentareinleitung פשרו עׁל[ל] zu rechnen sein wird. Vom *Lamed* ist am Fragmentrand nur ein Tintenrest zu erahnen, der zur gebogenen Form des unteren Buchstabenteils passen würde. Die sonst übliche Lesweise mit אׁ[שר] ist mit der Form der Buchstabenreste schwer zu vereinbaren.

<sup>lix</sup> Der Tintenrest am Fragmentrand sieht stark wie der an der Zeile hängende Bogen des *Lamed* aus. Ein minimaler Tintenrest vor dem Buchstaben *Nun* ist am Fragmentrand auf den Infrarotfotos zu erkennen. Die Lücke zwischen den Fragmenten wird neben dem, zu dem Buchstabenrest zugehörigen, nicht mehr zu identifizierenden Buchstaben vermutlich einen weiteren gefasst haben. ALLEGRO 1968, 44, STRUGNELL 1970, 214, LOHSE 1986, 274, lesen הׁ[תע]ת. ALLEGRO 1954, 73, ohne Artikel und zurecht mit *Yod* statt mit *Waw*. PARDEE 1973, 165, GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344, HORGAN 2002, 14, und QIMRON 2013, 302, lesen הׁ[תע]נית.

<sup>lx</sup> Vgl. STRUGNELL 1970, 214; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344; oder HORGAN 2002, 14, die unter Bezug auf Jes 52,11 als nächstes Wort משם lesen. Dies wird mit der benannten Parallelstelle gegen ALLEGRO 1954, 74, STEGEMANN 1963, 250, mit [מארץ יהודה] יצא vermutlich vorzuziehen zu sein. QIMRON 2013, 302, stattdessen מעירו.

<sup>lxi</sup> Das Ende der Zeile wird i.d.R. wie folgt rekonstruiert: [להיות ע]ם.

<sup>lxii</sup> Auffälligerweise ist das Tetragramm an dieser Stelle nicht in paleo-hebräischer Schrift geschrieben.

<sup>lxiii</sup> Zu Z. 5a s. Kap. I.2., Anm. xxxviii.

<sup>lxiv</sup> HORGAN 2002, 14, liest hier ע]ל; QIMRON 2013, 302, rekonstruiert folgenden Text: ע]ל כול העדה כרועי, García Martínez / Tigchelaar 1999, 344, בתוך כול העדה כאילי.

<sup>lxv</sup> Der Abstand zum nächsten Wort ist verhältnismäßig groß und das folgende על lässt eigentlich zuvor פשר erwarten. Das Fragment enthält jedoch eindeutig nur das Wort פשר ohne Suffix der 3. P. m. Sg. Dennoch wird in den Editionen i.d.R. zu [ן] פשר ergänzt; ALLEGRO 1954, 71, notiert eine leere eckige Klammer. Diese Notation ist allerdings missverständlich, da es an dieser Stelle kein Loch im Fragment gibt, das Leder nicht beschädigt ist und auch die Infrarot-Aufnahme keine Tintenreste zeigt. Es wird sich um einen Fehler in der Abschrift oder bereits in der Vorlage der Abschrift handeln; so auch STRUGNELL 1970, 214.

<sup>lxvi</sup> הר]ש[עה ist hier wahrscheinlich, so auch die Editionen wie ALLEGRO 1954, 71.73; 1968, 44; HORGAN 2002, 14; LOHSE 1986, 274; STEGEMANN 1963, 252. Für die Tintenreste des zweiten und vorletzten Buchstabens s. beispielsweise PAM M41.304.

<sup>lxvii</sup> ALLEGRO 1954, 71, liest האו]ר; IDEM 1968, 44, LOHSE 1986, 274, lesen האו]ר; STEGEMANN 1963, 252f mit Anm. 85, HORGAN 2002, 14, QIMRON 2013, 302, GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344, schlagen האו]ב]ך vor, STRUGNELL 1970, 214, האו]ז]ן oder האו]ז]י. Die Lesung ohne Zuordnung findet sich auch bei PARDEE 1973, 165.

<sup>lxviii</sup> Die Editionen lesen i.d.R. [בר]וֹה / [ברו]ה. STRUGNELL 1970, 214, bezweifelt das *Chet*, gibt aber keinen Alternativvorschlag. Auf dem neuen Infrarotfoto wirken die Tintenreste allerdings eindeutig; vgl. auch die leicht nach rechts geneigten Höcker des Buchstabens.

<sup>lxix</sup> ALLEGRO 1954, 71; 1968, 44; LOHSE 1986, 274 und STEGEMANN 1963, 252, lesen für den ersten Buchstaben הֵ, dies bestreitet STRUGNELL 1970, 214, jedoch und schlägt ein *Alef* mit der Lesung א[שר לה]ם vor; ebenso PARDEE 1973, 165; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344; HORGAN 2002, 14; QIMRON 2013, 302. Der Tintenrest ist weder eindeutig noch vage zuzuordnen.

<sup>lxx</sup> Bei STEGEMANN 1963, 252, findet sich der Vorschlag ל[ב]ל; ähnlich auch QIMRON 2013, 302. ALLEGRO 1954, 71; 1968, 44, liest für den ersten Buchstaben jedoch הֵ und geht von einem fehlenden Buchstaben in der Lücke aus. STRUGNELL 1970, 214, schlägt dementsprechend mit התבל eine Kombination von beidem vor; woran sich LOHSE 1986, 274, anschließt. HORGAN 2002, 14, liest הגדול[ים אשר].

<sup>lxxi</sup> Die Ergänzung אל[א]ל liegt nahe, so auch die anderen Editionen.

<sup>lxxii</sup> Wegen der Lückengröße eher קודשו [statt וּב[קודשו], vgl. STRUGNELL 1970, 214, mit Verweis auf Ez 20,40 gegen ALLEGRO 1954, 74; 1968, 44; LOHSE 1986, 276; STEGEMANN 1963, 252. PARDEE 1973, 165; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344; HORGAN 2002, 14; QIMRON 2013, 302, lesen sogar קודשו וּב[ה], was für die Lücke zu breit sein wird.

<sup>lxxiii</sup> וּמקול[ל]וֹ liegt nahe aus dem Referenztext. Durch den Buchstabenrest des vorletzten Buchstabens auf halber Höhe kommt ein Lamed stark in Betracht; vgl. M41.793 oder DL B-513046. So auch die meisten Editionen; dagegen STRUGNELL 1970, 214, der dort ein *Yod* liest, oder STEGEMANN 1963, 252, der das Wort komplett ergänzt. Von den Buchstabenspuren her kann dies aber ausgeschlossen werden. Es scheint so, als ließe man sich hier zu sehr von der MT-Schreibweise יו- (wie auch bei מברכיו, מקלליו und חסידיו (MT VV. 22.28) leiten. Keine der anderen Formen ist jedoch im Pescher aufgrund des fragmentarischen Zustands belegt, sodass als einziger Anhaltspunkt die hiesige Stelle bleibt, die ebenfalls nicht vollständig zu

lesen ist. Dennoch spricht der erkennbare Buchstabenrest stark für eine Endung ohne *Yod*. So auch HORGAN 2002, 14.

<sup>lxxiv</sup> הַבְּרִית erscheint sinnvoll, vgl. Kol. II,14. So einstimmig auch andere Editionen; außer ALLEGRO 1954, 71.74, mit הַעַם, in IDEM 1970, 44, dann aber auch wie genannt.

<sup>lxxv</sup> ALLEGRO 1954, 71; 1968, 44, und LOHSE 1986, 276, lesen הַרְשָׁעִי; STEGEMANN 1963, 252; HORGAN 2002, 14; GARCÍA MARTÍNEZ/TIGCHELAAR 1999, 344; und QIMRON 2013, 302, ohne Artikel. PARDEE 197, 165; STRUGNELL 1970, 214, geben alternativ פְּרִישָׁעִי aufgrund der Lückengröße an. Letzterer Vorschlag ist ebenfalls stimmiger zu den Tintenresten: PAM M40.992, auf dem noch ein Tintenrest an einem ausgefransten Randstück zu erkennen ist. Dieser Rest könnte zum waagrecht nach links laufenden Fuß des *Peh* gehören, eine kleine Verdickung könnte ebenfalls das Bein des *Waw* sein, das vom *Peh*-Fuß geschnitten wird. Auf den neueren Fotos sind diese Reste nur noch zu erahnen. Die Wurzel פִּשַׁע ist zudem im Psalm in V. 38 und könnte von dort aufgenommen sein.

<sup>lxxvi</sup> Der Rest des letzten Buchstabens wäre zwar mehrfach zuzuweisen; semantisch ergibt jedoch nur אֲשֶׁר Sinn; so auch die Editionen.

<sup>lxxvii</sup> וַיִּשְׁמְדוּן erscheint mit Ps 37,28 sinnvoll zu ergänzen, so etwa auch ALLEGRO 1968, 44; HORGAN 2002, 14; STEGEMANN 1963, 252.

<sup>lxxviii</sup> Bei den Lederschwärzungen, auf die STEGEMANN 1963, 253 Anm. 89, verweist, handelt es sich um keine Tintenreste. Nach לעולם ist die übrige Zeile ohne Text.

<sup>lxxix</sup> Fehlt bei ALLEGRO 1954, 71; STEGEMANN 1963, 252f, nach Anm. 90 aufgrund nur einer schlechten zur Verfügung stehenden Fotografie. Das כִּיא am Zeilenanfang ist jedoch eindeutig zu lesen, vgl. DL B-513046.

<sup>lxxx</sup> Mit den Editionen; gegen ALLEGRO 1954; 71.74; 1968, 44 und LOHSE 1986, 276, mit der Lesung כִּוְנָה בְּכֹל דְרָכָו, die allein schon aufgrund der Buchstabenanzahl nicht in diese Zeile passen kann. Die zwar nicht ganz eindeutigen Tintenreste passen von der Anzahl und der jeweiligen unteren Buchstabenform (inkl. möglicher Schneidungen von Folgebuchstaben etc.) auf die oben genannte Lesung.

<sup>lxxx</sup> Die Buchstabenreste des ersten Buchstabens verlaufen anormal und sind danach nicht eindeutig zuzuweisen. Semantisch erhält jedoch nur פשרו Sinn, wofür auch das folgende על spricht. So ist es ebenfalls Konsens in anderen Editionen.

<sup>lxxxii</sup> Für das *Nun finalis* s. besonders die neueren Infrarotaufnahmen der IAA.

<sup>lxxxiii</sup> Die Ergänzung [ה'צדק אשר] מורה liegt sowohl syntaktisch als auch semantisch nahe, vgl. auch die Editionen.

<sup>lxxxiv</sup> Die beiden leicht nach rechts geneigten Höcker, sowie der nach innen gebogene waagerechte Strich, sind auf den neuen Infrarotfotos zu erkennen und weisen auf ein *Chet*. ALLEGRO 1968, 44, LOHSE 1986, 276, lesen dagegen hier [ד]בָּר; STEGEMANN 1963, 252. Für ein *Chet* tritt ebenfalls STRUGNELL 1970, 215, mit einem Verweis auf 1QH 16:13 ein und liest בחר; ebenso PARDEE 1973, 165; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344; HORGAN 2002, 16; QIMRON 2013, 302.

<sup>lxxxv</sup> Mit HORGAN 2002, 16, vermutlich [יא]בָּ, da der Tintenrest in der unteren Hälfte nicht gerade, sondern eher auf einen Bogen hin zu verlaufen scheint. ALLEGRO 1968, 44; LOHSE 1986, 276; QIMRON 2013, 302, bieten dagegen Rekonstruktion [אשר]ו, ein *Waw* erscheint allerdings zu gerade für den Buchstabenrest.

<sup>lxxxvi</sup> Mit den Editionen.

<sup>lxxxvii</sup> ALLEGRO 1954, 71, schlägt die Ergänzung בחירו vor, wozu Kol. II,5 oder III,5 guten Anlass geben. GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344, sogar noch בחירו באמת. PARDEE 1973, 165, und QIMRON 2013, 302, האביונים, auch dies wäre im Kontext denkbar.

<sup>lxxxviii</sup> Aus dem Lemma legt sich semantisch die Ergänzung [ודר]כו nahe. Vgl. z.B. auch ALLEGRO 1968, 44; LOHSE 1986, 276; HORGAN 2002, 16.

<sup>lxxxix</sup> Das *Waw* ist auf den neuen Infrarotfotos zwar verblasst, aber gut zu sehen; vgl. P600-1-Fg001-R-C02-R02-D02072015-T122735-LR924\_\_012.

<sup>xc</sup> STEGEMANN 1963, 254, liest hier fälschlicherweise פשרו und mehrere nicht mehr zuzuordnende Tintenreste mittlerer Höhe, obwohl zumindest der Zeilenanfang klar zu lesen ist, vgl. bspw. B-513046 aber auch die jüngsten PAMs der DL wie PAM M.41.304.

<sup>xci</sup> Der Buchstabenrest des dritten Buchstabens ist zwar sehr gering, einen Haken oben links und einen etwas niedriger liegenden Bogen nach unten weist nur der Buchstabe ך auf. Die Editionen lesen hier ALLEGRO 1968, 44; LOHSE 1986, 276; HORGAN 2002, 16, lesen hier ... מְוֹרְהָ הַצֶּדֶק; QIMRON 2013, 302, vermutet dahinter sogar noch אֲשֶׁר חוֹנְנוּ.

<sup>xcii</sup> ALLEGRO 1954, 71; STEGEMANN 1963, 254, und QIMRON 2013, 302, lesen statt einem *Mem* ein *Beth*, was paläographisch jedoch zu widerlegen ist. Das *Beth* wird in dieser Handschrift in zwei Strichen geschrieben und hat dadurch einen markanten Überschuss an der rechten, unteren Ecke (s. auch die paläographische Erschließung, Kap. VI.2.2.). Bei ALLEGRO 1968, 44; PARDEE 1973, 165; HORGAN 2002, 16; oder GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344, findet sich die o.g. Lesung.

<sup>xciii</sup> Ein minimaler, nicht mehr zuzuordnender Tintenrest ist an der Fragmentkante noch zu erkennen, vgl. beispielsweise PAM M42.628. So auch STEGEMANN 1963, 254.

<sup>xciv</sup> HORGAN 2002, 16, schlägt hier V. 28 vor; ebenso GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 344.

<sup>xcv</sup> Die ZZ. 1–7 sind bei STEGEMANN 1963, 254, noch nicht zu finden, da sie zum Publikationszeitpunkt noch nicht veröffentlicht waren und gehen lediglich bis einschließlich Z. 18.

<sup>xcvi</sup> Alle Buchstaben, die einen leicht geschwungenen rechten Arm haben, kommen in Frage: *Ajin*, *Zadeh*, *Sin/Schin*. Aus dem Buchstabenrest ist keine klare Aussage zu treffen. ALLEGRO 1968, 45, LOHSE 1986, 276, rekonstruieren hier mit der LXX-Variante des Strophenbeginns der ע-Strophe, מִשְׁפֹּט עוֹלָיִם לְעוֹלָם. Einen Grund für diese Vervollständigung nach der LXX sieht auch STRUGNELL 1970, 215f, nicht und hält die Lücke für deutlich länger. Die Lesung des MT, מִשְׁפֹּט וְלֹא יֵעֻזְבֵּן אֶת הַסִּידִי, wäre zumindest seiner Länge nach wahrscheinlicher; vgl. auch STRUGNELL 1970, 216; PARDEE 1973, 165; HORGAN 2002, 18; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346; QIMRON 2013, 303.

<sup>xcvii</sup> Auch wenn an der Stelle des rechten Höckers des Buchstabens *Daleth* Tinte abgeplatzt ist, lässt sich anhand der Tintenreste neben der Abplatzung der Buchstabe eindeutig als *Daleth* lesen. Dies ist weniger deutlich sichtbar auf den PAM-Fotos als auf den neuen Fotos der IAA. HORGAN 2002, 18, liest dennoch mit dem MT *Resch* statt *Daleth*.

<sup>xcviii</sup> HORGAN 2002, 18; und GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346, vervollständigen hier [הברית אשר]. PARDEE 1973, 165, sogar noch deutlich mehr: הברית בבית הברית אשר יכרתו כיא מאסו את; יהודה אשר לוא עסו und QIMRON 2013, 303.

<sup>xcix</sup> Für die Tintenreste der letzten beiden Buchstaben s. beispielsweise PAM M43.341. Auf den neuen Fotos ist nur noch ein Rest zu erkennen, vgl. etwa auch STRUGNELL 1970, 216.

<sup>c</sup> Anschließend wird sich ein פשרו על, das eine kurze Kommentierung einleitet, da Psalm 37 zum Ende derselben Zeile fortgesetzt wird.

<sup>ci</sup> Die Editionen fahren i.d.R. mit דור fort und versuchen teilweise – wie bereits zu Zeilenbeginn – mittels Lemma oder vorherigem Peschertext die komplette, sehr fragmentarisch überlieferte Zeile zu rekonstruieren und kommen dabei auf sehr unterschiedliche Ergebnisse, was den spekulativen Charakter dieser Ergänzungen offenlegt; vgl. bspw. PARDEE 1973, 165; oder QIMRON 2013, 303.

<sup>cii</sup> Die Editionen schlagen ה[ח]כמה vor, wofür es aber soweit keinen konkreten Anhalt wie einen Buchstabenrest gibt.

<sup>ciii</sup> Die Kommentareinleitung wird nach dem Lemma zu erwarten sein, da in Kol. IV,7 der Psalm fortgesetzt wird; so auch die Editionen. Gegebenenfalls wäre dahinter מורה zu rekonstruieren; vgl. QIMRON 2013, 303.

<sup>civ</sup> Für den mittleren Buchstaben kommt mit den Resten der drei Arme nur ein *Sin/Schin* in Frage. Der letzte Buchstabe wird dementsprechend ein *Resch* sein, so dass der Buchstabenrest zum Haken links oben des Buchstabens gehört.

<sup>cv</sup> Der letzte Buchstabe könnte ein *Zajin*, *Nun finalis*, *Qof* oder *Resch* sein. Eventuell wäre צדיק zu ergänzen. Über den Rest des vorletzten Buchstabens ist jedoch keine Aussage zu treffen.

<sup>cvi</sup> ALLEGRO 1968, 45; PARDEE 1973, 165; HORGAN 2002, 18, lesen אֱלִיהֶם. QIMRON 2013, 303, עֲלֵיהֶם.

<sup>cvii</sup> S. dazu beispielsweise PAM M43.341. Auf den neuen Fotos liegen die Fragmente missverständlich.

<sup>cviii</sup> Ein kleiner Tintenrest ist zu erkennen. Es ist jedoch nicht klar zuzuordnen, zu welchem Buchstaben er gehört. Aufgrund der Höhe möglicherweise zum *Lamed*; es wäre aber auch möglich, dass er zum *Daleth* oder *Beth* des vorherigen Worts בִּידו gehört.

<sup>cix</sup> Der Buchstabe scheint fälschlicherweise geschrieben zu sein und wurde danach zu löschen versucht. Vgl. auch HORGAN 2002, 18 mit Anm. 73; STEGEMANN 1963, 254 Anm. 99. Bei ALLEGRO 1956, 94; 1968, 45, ist der Buchstabe nicht aufgenommen.

<sup>cx</sup> Die Ergänzung liegt nahe; s. auch die Editionen.

<sup>cx i</sup> Mit dem vorhergehenden Lemma zu ergänzen, gegen ALLEGRO 1956, 94, mit der Lesung [ש[לה אל מורה הצשק ? ]. Später richtigerweise wie oben genannt auch IDEM 1968, 45, PARDEE 1973, 165; LOHSE 1986, 276; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346. HORGAN 2002, 18; QIMRON 2013, 303, lesen צ[פה למור]ה.

<sup>cx ii</sup> Mit dem vorhergehenden Lemma zu ergänzen. So auch die Editionen. HORGAN 2002, 18 mit Anm. 74, liest dagegen ויבקש, was jedoch keinen großen Bedeutungsunterschied mit sich bringt.

<sup>cx iii</sup> Die Buchstabenreste der ersten drei Buchstaben sind zwar gering, aber dennoch eindeutig.

<sup>cx iv</sup> Statt eines *Taw* käme hier auch noch ein *Sin/Schin* mit hoch angesetztem mittigen Arm in Frage; vgl. auch STRUGNELL 1970, 216. Das dort ebenfalls vorgeschlagene *Qof* (so etwa PARDEE 1973, 165; oder QIMRON 2013, 303) kann jedoch als ausgeschlossen gelten, da vom linken Bein des Buchstabenrests ein Strich nach oben rechts und nicht zur Seite nach rechts abgeht. Vgl. P600\_1-Fg002-R-C01-R01-D02072015-T120452-LR924\_\_012. S. außerdem ALLEGRO 1956, 94; 1970,

45, und STEGEMANN 1963, 254. HORGAN 2002, 18, liest ein *Nun finalis*, das von den Tintenresten ebenfalls nicht gestützt werden kann.

<sup>cxv</sup> ALLEGRO 1968, 45, beendet seine Zeile hier, obwohl noch Tintenreste folgen; vgl. auch STEGEMANN 1963, 254f mit Anm. 103.

<sup>cxvi</sup> Mit dem Lemma liegt die Ergänzung nahe; vgl. z.B. STRUGNELL 1970, 216.

<sup>cxvii</sup> ALLEGRO, 1956, 94; HORGAN 2002, 18; QIMRON 2013, 303, lesen יע[וזבנו בידו] שפטו [ירשיענו בה] ולוא, womit vermutlich zu viele Buchstaben für diese Zeile erreicht würden. STEGEMANN 1963, 254f mit Anm. 104, spricht sich daher ebenso gegen die Lesung בידו aus, will aber zugleich auch ולוא streichen, da er keine Tintenreste dafür erkennen kann. Das Wort ist allerdings auf den älteren PAMs deutlich zu erkennen, wohingegen der entsprechende Teil auf den aktuellen Bildern der IAA nicht mehr vorhanden ist. STEGEMANNs Anmerkung spricht dafür, dass der Teil bereits 1963 zur Abfassung seines Artikels abgebrochen und verloren war; vgl. bspw. PAM M42.627 vom Juli 1958 oder PAM M.43.417 von April 1960 gegen DL B-506747. Die hiesige Lesung findet sich auch bei GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346.

<sup>cxviii</sup> Vgl. ALLEGRO 1956, 94 (nicht aber 1968, 45); STEGEMANN 1963, 254; STRUGNELL 1970, 216; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346; HORGAN 2002, 18; QIMRON 2013, 303.

<sup>cxix</sup> Ergänzungen in dieser Zeile mit dem vorhergehenden Lemma. So stellvertretend auch ALLEGRO 1956, 94; 1968, 45; LOHSE 1986, 276.

<sup>cxx</sup> Es fehlt grammatikalisch ein *Yod* am Wortende als Constructus-Marker. Ebenso wie in Kol. III,7 ist die Notation in ALLEGRO 1956, 94, mit עריצי und 1968, 45, mit עריצי (so z.B. auch QIMRON 2013, 303) missverständlich. HORGAN 2002, 18, schreibt das *Yod* sogar ohne jegliche Notation.

<sup>cxxi</sup> Gestützt von Kol. II,14 und III,12.

<sup>cxxii</sup> Für diese Lesung stellvertretend STEGEMANN 1963, 254f mit Anm. 106.

<sup>cxxiii</sup> Ergänzungen fallen hier erneut in den Editionen unterschiedlich aus.

<sup>cxxiv</sup> STEGEMANN 1963, 254, ergänzt hier [תּר]אה פּשרו על עדת האביונים], so auch GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346. PARDEE 1973, 166, dagegen עושי הצדק; QIMRON 2013, 303, דור האחרון.

<sup>cxxv</sup> HORGAN 2002, 18 mit Anm. 78, mit PARDEE 1973, 166, ergänzt am Zeilenende עדת. So auch QIMRON 2013, 303. Ohne Ergänzung z.B. ALLEGRO 1968, 45; LOHSE 1986, 278; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346.

<sup>cxxvi</sup> Für diese Lesung etwa STEGEMANN 1963, 254f mit Anm. 109f.

<sup>cxxvii</sup> Der Tintenrest, der das *Tet* berührt, spricht mit seiner Höhe für ein *Mem* in der Wortmitte.

<sup>cxxviii</sup> Mit Plate 600/1, Frg. 2 lässt sich gegen STEGEMANN 1963, 254f mit Anm. 111, sicher sagen, dass es sich bei dem Rest dieser Zeile um ein *vacat* handelt.

<sup>cxxix</sup> Der Zeilenanfang ist bis zum *Schin* im Grunde nicht zu erkennen; die Tintenreste passen jedoch zum Psalmentext nach dem MT.

<sup>cxix</sup> על מ[קו]מו וה[נה] ist im MT nicht vorhanden; so findet sich diese Textpassage auch nicht bei STEGEMANN 1963, 254, da ihm das nötige Fragment anscheinend nicht vorlag und er nach dem MT ergänzt. Mit V. 10 liegt die Rekonstruktion nahe und wird vorzuziehen sein, vgl. stellvertretend auch STRUGNELL 1970, 216; HORGAN 2002, 18. ALLEGRO 1968, 45, LOHSE 1986, 278, lesen dagegen פניו].

<sup>cxixi</sup> Mit V. I,26 איש הכזב; vgl. auch die Editionen.

<sup>cxixii</sup> Die Editionen ergänzen hier אשר.

<sup>cxixiii</sup> Der hochhängende Haken am Fragmentrand weist eindeutig auf ein *Tet*. Das Fragment liegt auf den neuen Fotos zu weit links, wie deutlich am *Lamed*-hals zu erkennen ist, vgl. dazu PAM M43.417.

<sup>cxixiv</sup> Auch hier ist die Position der Fragmente auf den neuen Fotos nicht korrekt; vgl. dazu ebenfalls die Anordnung PAM M43.417. Auch für das *Qof* s. ebd. ALLEGRO 1968, 45; LOHSE 1986, 278; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346; HORGAN 2002, 18; QIMRON 2013, 303, lesen קש אל]ויב]קש על בה[יר]י אל]ויב]קש schließt sich auch STRUGNELL 1970, 216, an. Bei STEGEMANN 1963, 254, findet sich noch eine Vorstufe dessen.

<sup>cxxxv</sup> Der Winkel des Hakens ist recht breit, sodass ein *Yod* wahrscheinlicher ist; So etwa auch PARDEE 1973, 166; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346; QIMRON 2013, 303. STEGEMANN 1963, 254f mit Anm. 115, dagegen mit der Lesung לִשְׁבוֹת (*Waw* statt *Yod*).

<sup>cxxxvi</sup> STEGEMANN 1963, 254, übergeht gerade in der zweiten Hälfte dieser Zeile einige Tintenreste, was ebenfalls der Qualität der ihm vorliegenden Fotografien geschuldet sein könnte, wie er mehrfach an anderer Stelle erwähnt.

<sup>cxxxvii</sup> So auch STRUGNELL 1970, 216; gegen ALLEGRO 1968, 45, LOHSE 1986, 278, mit der Lesung יָוֹד. PARDEE 1973, 166, und QIMRON 2013, 303, mit מִמְנוּ.

<sup>cxxxviii</sup> Vgl. z.B. auch GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR 1999, 346, oder QIMRON 2013, 303.

<sup>cxxxix</sup> ALLEGRO 1968, 45; HORGAN 2002, 20; LOHSE 1986, 278, lesen stattdessen ...]אָהַיְוֹד[...], das finale *Mem* ist jedoch schwer mit den Tintenresten im Fragment zu vereinbaren.

<sup>cxl</sup> Aus dem Lemma zu rekonstruieren.

<sup>cxli</sup> Aus dem Kontext heraus liegt יוֹדוּ nahe, was auch zu den Resten der ersten beiden Buchstaben passt, s. z.B. PAM M43.417. So auch die Editionen.

<sup>cxlii</sup> Vgl. Kol. II,15. So auch die Editionen.

<sup>cxliii</sup> Die Editionen glauben i.d.R. das letzte *Taw* dabei noch lesen zu können.

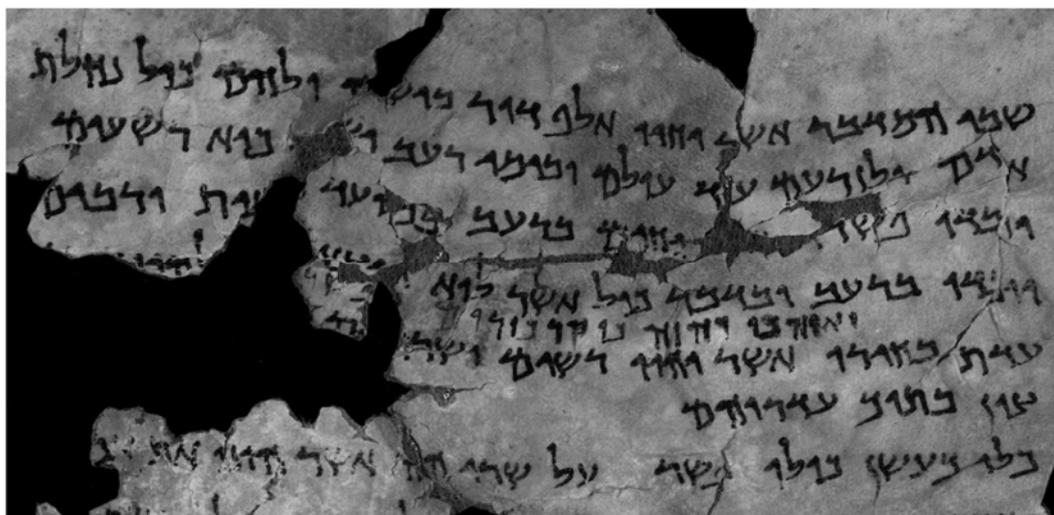
<sup>cxliv</sup> Aufgrund des zitatähnlichen Charakters der Kommentierung ist von רְשָׁעִים oder in zum Pescher stimmiger Abänderung רְשָׁעָה; vgl. beispielhaft Kol. IV,10–12. So auch die Editionen.

<sup>cxlv</sup> In den ZZ. 23–27 folgt nach dem Abschluss der Kommentierung von Psalm 37 in Z. 21 und einem separierenden *vacat* der Anfang von Psalm 45 mit Kommentierung.

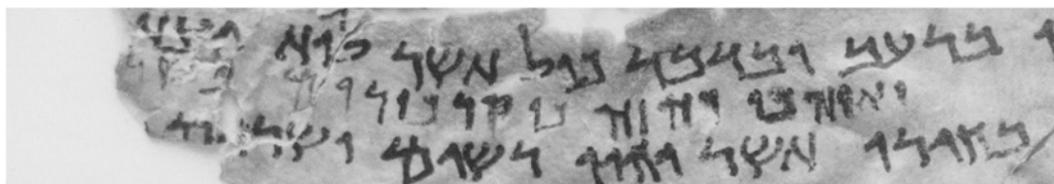
## 2.2. Bemerkungen zu Schriftbild und Zwischenzeile

4Q171 ist grundsätzlich von einer Hand geschrieben; nur eine nachträglich eingefügte Zwischenzeile (Kol. III,5a, s.u.) ist einer zweiten Hand zuzuweisen. Die Zeile

ist in mehrerlei Hinsicht auffällig. Die Handschrift ist im Vergleich zum übrigen Pescher von einer anderen Hand geschrieben. Das wohl auffälligste Indiz dafür ist das Tetragramm, das sich ausschließlich an dieser Stelle nicht in paläohebräischer Schrift findet. Wie der folgende paläographische Schriftvergleich zeigen wird, variiert darüber hinaus auch die Handschrift stark im Vergleich zu der des Haupttextes.



Ausschnitt aus Plate 600/1, Frg. 1, B-513046<sup>1</sup>: 4Q171 III,1-7



Ausschnitt aus B-288542 (= PAM 41.304)<sup>2</sup>: 4Q171 III,5a

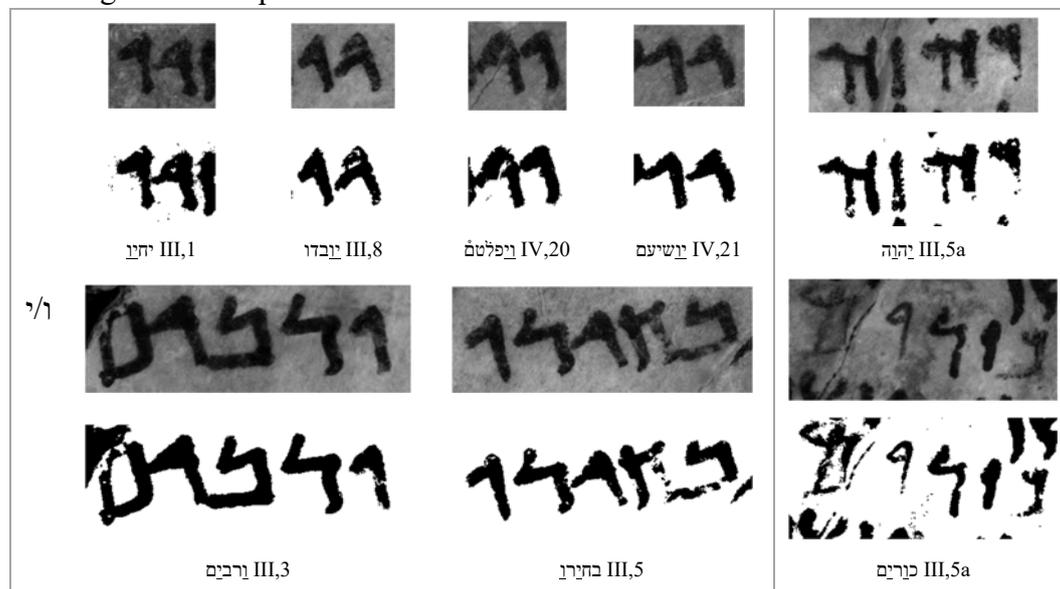
Zurück zum Haupttext: Die Buchstaben hängen an der oberen Zeilenbegrenzung. Es ist bei einigen Buchstaben eine Tendenz zur Linksneigung auffällig. Sie weisen außerdem eine unterschiedliche Buchstabengröße auf. Weiterhin ist zwar bereits eine Tendenz zur Schrift im Quadrat zu erkennen, was sich aber noch nicht konsequent durchgesetzt hat.

<sup>1</sup> DL; mit freundlicher Genehmigung der Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library, IAA. Foto: Shai Halevi.

<sup>2</sup> DL; mit freundlicher Genehmigung der Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library, IAA. Foto: Najib Anton Albina.

Es ist davon auszugehen, dass 4Q161 (4QJes<sup>a</sup>), 4Q166 (4QHos<sup>a</sup>) und 4Q431 (4QH<sup>c</sup>) der gleichen Hand wie 4Q171 zuzuschreiben ist.<sup>3</sup> Die Handschrift ist in die (Spät-)Herodianische Periode zu datieren lässt und als „semi-formel‘ rustique“<sup>4</sup> beziehungsweise semikursiv bezeichnen.<sup>5</sup>

Die Buchstaben ך und ך lassen sich zwar nicht an jeder Stelle eindeutig unterscheiden, der Vergleich aller Belegstellen der jeweiligen Buchstaben lässt jedoch den Eindruck entstehen, dass der Schreiber grundsätzlich unterschieden hat. Besonders deutlich wird dies an Stellen, wo beide Buchstaben unmittelbar aufeinander folgen. Die folgenden Beispiele machen den Unterschied deutlich:



Das *Waw* ist deutlich schmäler geschrieben als das *Yod*. Beide Buchstaben haben zwar einen Haken oben, der vom *Yod* ist jedoch deutlich dicker. Er ähnelt einem ausgemalten Dreieck. Eine Unterscheidung der beiden Buchstaben lässt sich ebenfalls in der Zwischenzeile der zweiten Hand in Kol. III,5a feststellen, wo im Federduktus besonders das „Dreieck“ beim *Yod* zu erkennen ist.

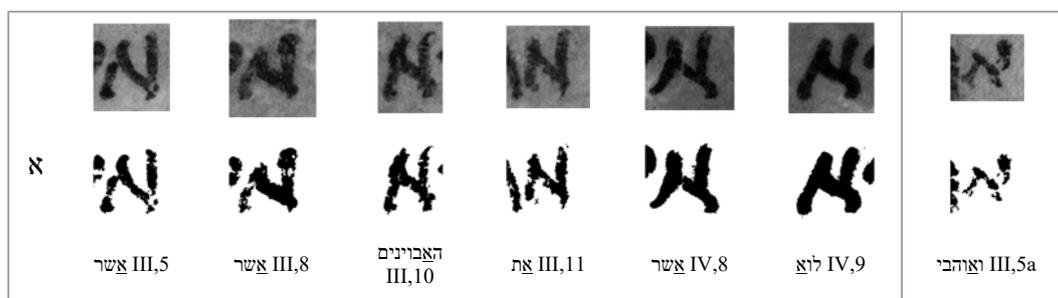
<sup>3</sup> Vgl. HORGAN 2002, 6, mit Bezug auf STRUGNELL 1970, 183, und CARMIGNAC 1962, 511 n. 21.

<sup>4</sup> STRUGNELL 1970, 211; ferner HORGAN 2002, 6; LIM 2002, 21; CHARLESWORTH / MCSPADEN 2006, 323, mit einer dementsprechenden Einordnung ins späte erste Jahrhundert v.Chr. bzw. frühes erstes Jahrhundert n.Chr.

<sup>5</sup> S. zur Einordnung der Schrift CROSS 1961, insb. 173–181; sowie ESHEL 2014, 341.344.

Das Tetragramm ist im Manuskript – bis auf eine Ausnahme in Kol. III,5a – durchgehend in paleohebräischer Schrift geschrieben und umfasst ca. zwei Buchstabenbreiten mehr als bei der Normalschrift<sup>6</sup>.

Die folgende Tabelle bietet eine Übersicht über das jeweilige Schriftbild aller Buchstaben in der Handschrift 4Q171 und ist grundlegend für die Lesung in Kap. VI.2.1.1.<sup>7</sup> In der siebten Spalte, durch einen Strich abgetrennt, finden sich die Buchstaben, die auch in der Zwischenzeile (Kol. III,5a) belegt sind. Sofern die Spalte leer ist, gibt es keinen Beleg. Reste von benachbarten Buchstaben sind bewusst nicht entfernt worden, um mögliche Legaturen o.Ä. erkennen zu können.



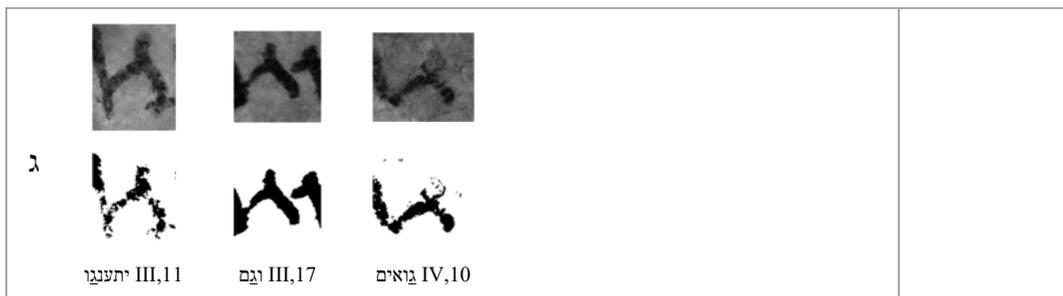
Das *Alef* ist in der Regel aus drei getrennten Strichen geschrieben (s. v.a. Beispiel 1 und 3). Beim diagonalen Strich in der Mitte ist ein Häkchen nach innen zu erkennen. Ein Häkchen zur Buchstabenmitte zeigt ebenfalls der linke Außenstrich, wobei Bsp. 5 eine mögliche Abweichung zeigt. Der diagonale Strich zeigt eine Beugung nach unten; der rechte Außenstrich tendiert zu einer Beugung nach innen. Beim *Alef* der Zwischenzeile zeigt der diagonale Strich eine Beugung nach oben; die des rechten Außenstrichs nach außen.

<sup>6</sup> Vgl. auch STEGEMANN 1967, 201.

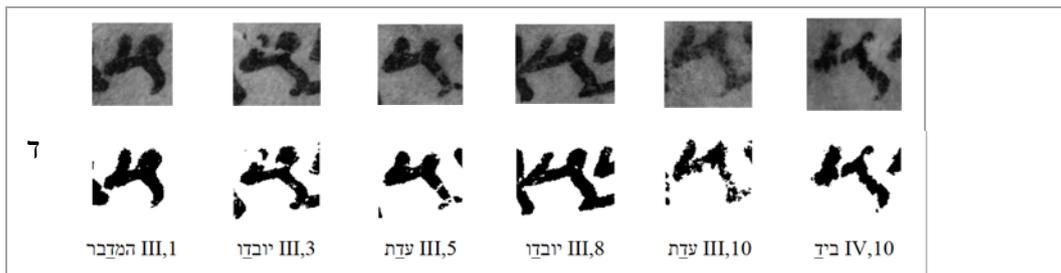
<sup>7</sup> Für eine möglichst gute Vergleichbarkeit sind alle Schriftbeispiele dem Foto B-513046 (mit freundlicher Genehmigung der Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library, IAA. Foto: Shai Halevi) entnommen und beschränken sich daher auf die dort belegten Kol. III–IV. Wenn nicht sieben Beispiele angegeben werden, sind keine sieben (repräsentativen) Belege des Buchstabens auf den entsprechenden Fragmenten enthalten.



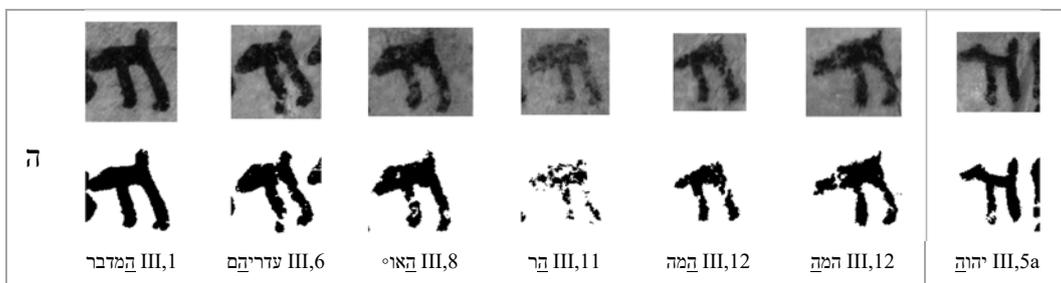
Der horizontale, untere Strich des *Beth* ist separat gezogen; wie man an der punkthaften Verdickung rechts außen in den Bsp. 1 und 2 oder am Überschuss in Bsp. 5 sehen kann. Die Bsp. zwei und vier zeigen, dass dies im Schriftbild nicht immer so deutlich werden muss wie in Bsp. 1. Häufig berührt der untere Strich den nachfolgenden Buchstaben wie in Bsp. 1, 3 und 4. Dies muss jedoch ebenfalls nicht zwingend der Fall sein, wie besonders an Bsp. 2 zu sehen ist. Das Häkchen gleicht einer pfeilartigen Spitze. Der Buchstaben ist insgesamt leicht nach links geneigt. In der Zwischenzeile verbietet die Dicke des Federduktus eine Beurteilung. Es wirkt jedoch so, als könnte der Buchstabe hier in einem Strich geschrieben sein.



Das *Gimel* scheint aus zwei Strichen geschrieben zu sein; ein längerer enthält einen rechten Fuß und Buchstabenkopf, der linke Fuß ist als kürzerer Strich daran angesetzt. Die unteren beiden, ein Dach bildenden Striche des *Gimel*, sind am unteren Ende leicht nach innen geknickt (vgl. besonders Bsp. 1).

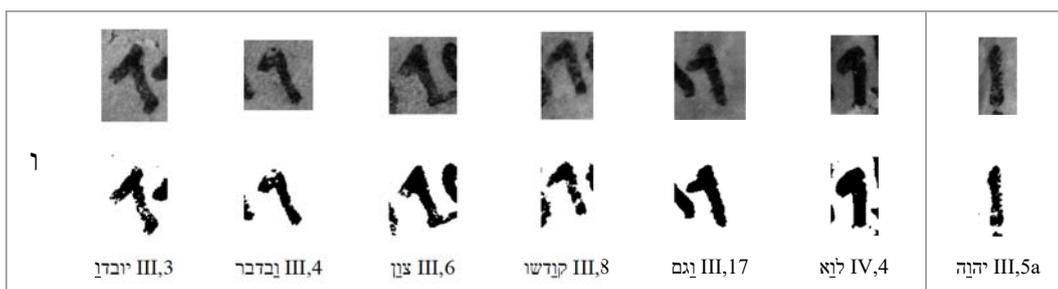


Der Fuß des *Daleth* ist nach innen geknickt, und die beiden nach rechts geneigten Höcker sind deutlich ausgeprägt, wodurch der Buchstabe klar vom Buchstaben *Resch* zu unterscheiden ist. Der gesamte Buchstabe hat in seiner Ausrichtung eine leichte Schiefelage nach links.

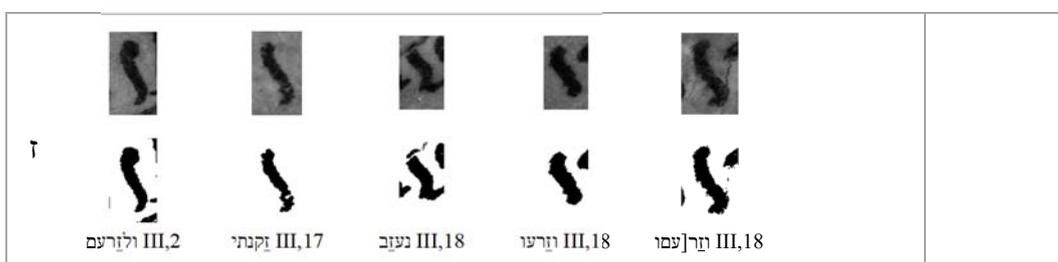


Auch das *Heh* ist ähnlich wie das *Daleth* leicht nach links geneigt. Sehr markant ist hier der ausgeprägte, breite Kamm an der horizontalen Linie mit kleinem Häkchen an der oberen, rechten Ecke. Die Füße sind beide nach links abgeknickt. (Nur das *Heh* und das *Mem finalis* weisen einen ausgeprägten Strich links neben dem Buchstaben auf. Ein rechter Winkel findet sich dazwischen aber eher beim *Heh* als beim *Mem finalis*, da bei letzterem der senkrechte Strich nach innen fällt und damit der Winkel tendenziell kleiner wird.)

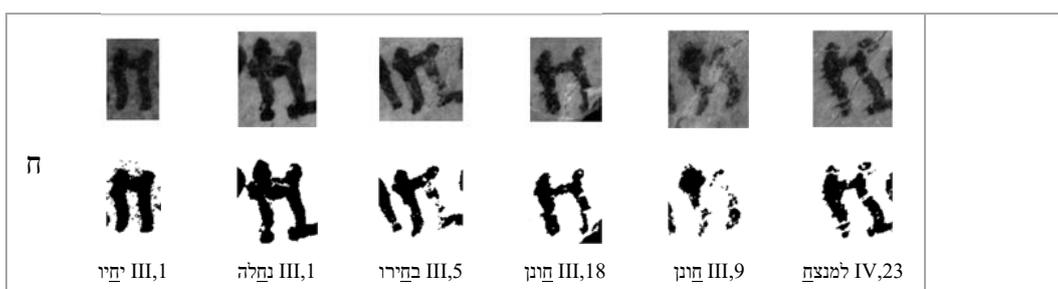
In der Zwischenzeile ist keine Linksneigung des Buchstabens zu erkennen. Außerdem sind die Füße gerade und nicht nach links geknickt. Der Kamm ist deutlich schmaler als im Haupttext und nach innen gebogen, wie es im Haupttext sonst nur beim *Chet* auftritt.



Das *Waw* ist größtenteils ebenfalls nach links geneigt (eine Ausnahme in Bsp. 6). Es ist schmäler als das *Yod* geschrieben.<sup>8</sup> Das *Waw* der Zwischenzeile weist keine Linksneigung auf und ist strichartig.

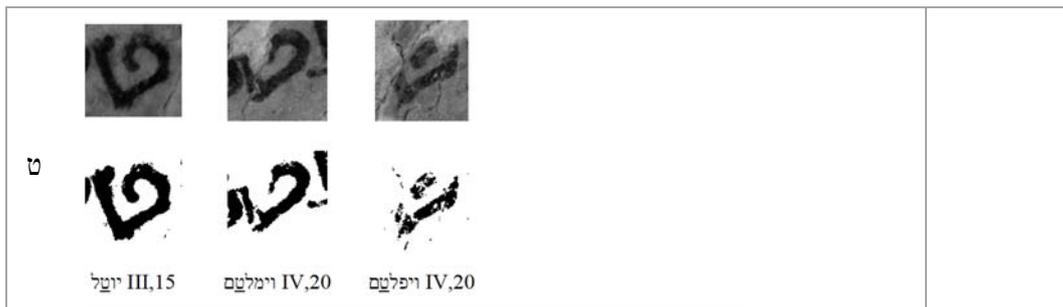


Das *Zajin* besteht aus einem einfachen Strich, ähnlich eines umgedrehten „S“ mit schwach ausgeprägten Kurven. Auffällig ist, dass Berührungen zu anderen Buchstaben kaum bestehen (eine Ausnahme in Bsp. 3 mit vorangehendem *Ajin*).

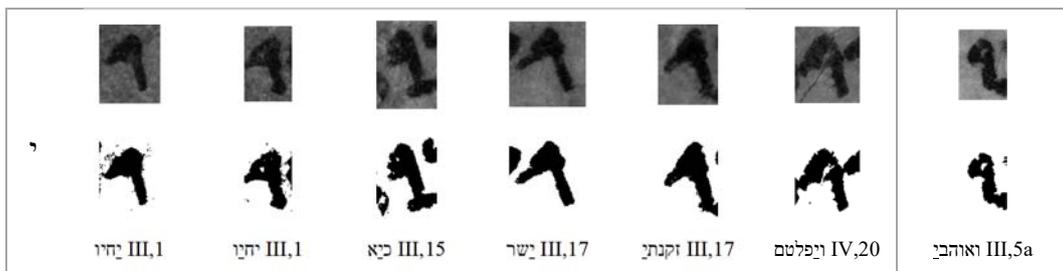


Die Füße des *Chet* sind zumeist leicht nach links abgeknickt. Der eigentlich horizontale Strich ist hier weniger eine gerade Linie als ein „u“ mit zwei Höckern, ähnlich denen des *Daleths*. Die Neigung der Höcker ist zwar nicht so stark ausgeprägt wie beim *Daleth*, geht jedoch ebenfalls leicht nach rechts. Der Buchstabe als ganzer ist ebenfalls leicht nach links geneigt.

<sup>8</sup> Zur Unterscheidung zwischen *Yod* und *Waw* s. zu Beginn dieses Unterkapitels.



Das *Tet* in einer Strichführung geschrieben. Die rechte Seite ist herzförmig, die linke dagegen strichförmig ohne oberen Bogen und teilweise stattdessen mit einem kleinen nach innen geknickten Haken am oberen Ende. Die beiden Seiten formen ebenso ähnlich wie bei einer Herzform unten einen Winkel, der minimal kleiner als 90 Grad ist.



Das *Yod* ist ebenfalls mit leichter Neigung nach links geschrieben. Der obere Haken ist meist in deutlich breiterem Winkel als beim *Waw* angesetzt; außerdem ist er ausgemalt wie ein Dreieck.<sup>9</sup> Das *Yod* der Zwischenzeile ist gerade und hat einen weniger stark ausgeprägten Haken.



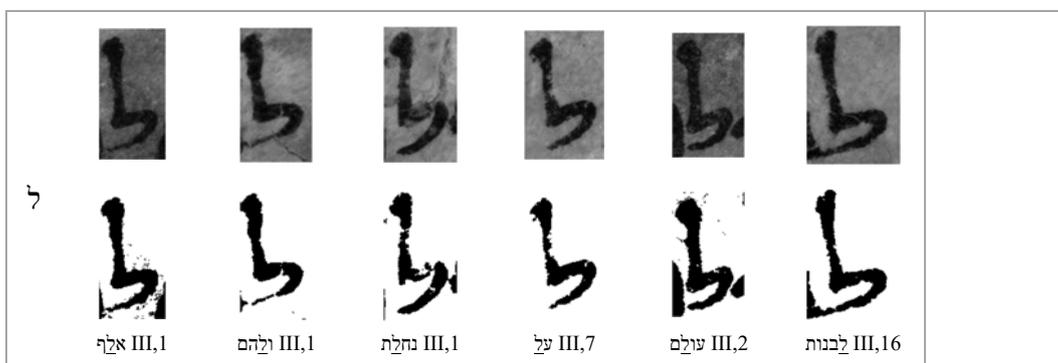
Das *Kaf* ist in einem Schwung geschrieben, was gut an der runden Ecke, rechts unten zu erkennen ist. Der obere, horizontale Balken mit zwei kleineren Höckern weist eine deutliche Überlänge zum unteren auf. Wie beim *Beth* kann der untere

<sup>9</sup> S. auch den Beginn dieses Unterkapitels zum Buchstaben י und der Unterscheidung zum Buchstaben י.

Balken den nachfolgenden Buchstaben berühren (vgl. Bsp. 1, 3 und 5), muss dies aber nicht (vgl. Bsp. 2, 4 und 6). Die rechte Buchstabenseite ist leicht nach innen gebogen. Möglicherweise ist das *Kaf* der Zwischenzeile aus zwei Strichen geschrieben, worauf der Überschuss an der Ecke rechts unten hindeuten könnte. Der Buchstabe weist außerdem keine Beugung nach innen beim vertikalen Strich auf.

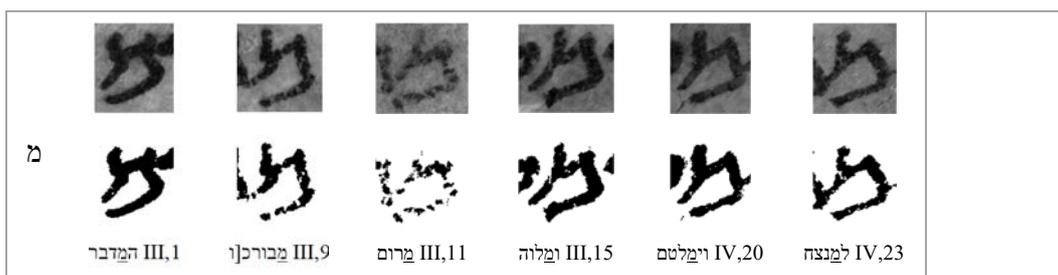


Das *finale Kaf* ähnelt dem regulären *Kaf*. Im Gegensatz dazu läuft der Federduktus des unteren, horizontalen Balkens schwungvoll nach links unten aus.<sup>10</sup>

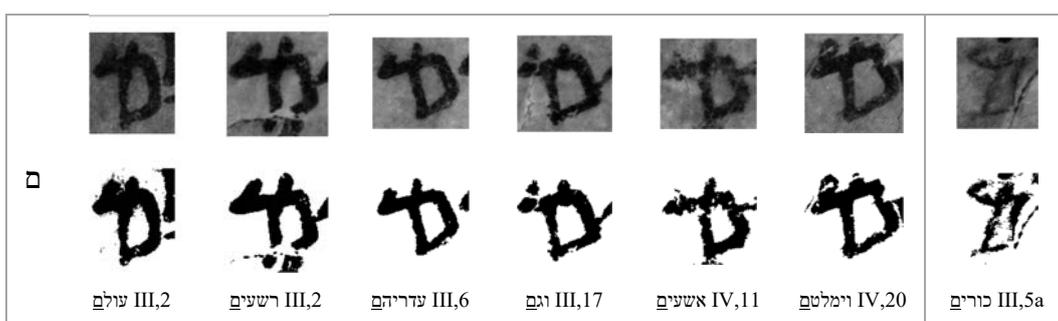


Der Hals des Lamed ist erstaunlich gerade und nur gelegentlich ganz leicht nach links geneigt. Er weist am oberen Ende eine punktähnliche Verdickung auf. Der Buchstabenbauch ist innerhalb der Zeile meist etwas höher gehängt (sichtbar hier in Bsp. 5). Buchstabenhals und -bauch bilden oftmals einen exakten rechten Winkel (vgl. Bsp. 1, 2 und 6).

<sup>10</sup> Gegen STRUGNELL 1970, 211, der den Finalbuchstaben כ, ך und ם jeglichen Unterschied zu den Medialbuchstaben abspricht. Für die Buchstaben ף/כ and ץ/ך trifft dies zu, nicht jedoch für den Buchstaben ם/ך.



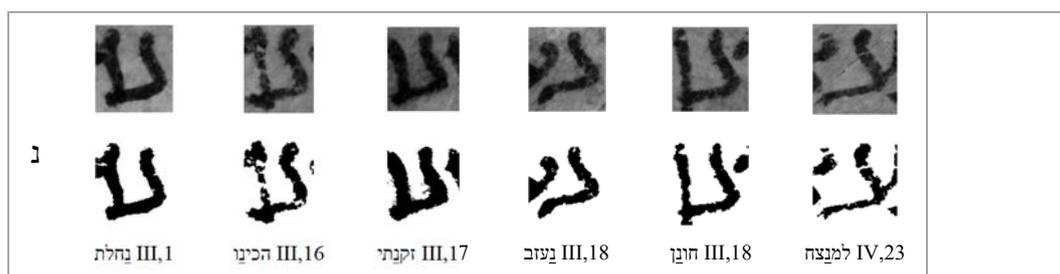
Das *Mem* ist in zwei Zügen geschrieben. Zuerst der rechte Bogen nach außen, woran ein kleiner Haken, der die nahezu quadratische Form eines *Mem* vervollständigt, angesetzt wird (besonders deutlich zu erkennen in den Bsp. 1 und 2). Der obere, horizontale Strich bildet mit dem inneren Haken fast eine Linie; es besteht lediglich ein kleiner Knick auf Höhe des oberen Hakens. Die rechte, äußere Linie ist leicht nach innen gebogen. Der gesamte Buchstabe weist eine leichte Linksneigung auf.



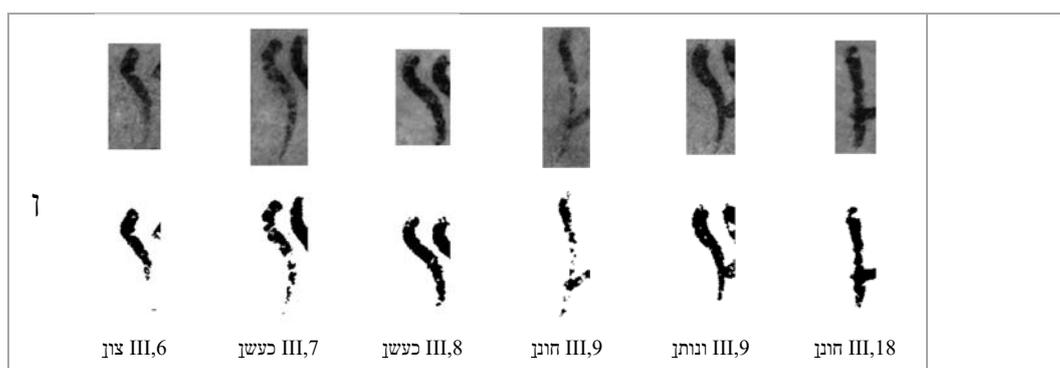
Das *finale Mem* wird in dieser Handschrift deutlich vom *medialen Mem* unterschieden. Im Gegensatz zum *medialen Mem* bildet es ein geschlossenes Quadrat ohne Öffnung an der unteren linken Seite. Das *Schlussmem* ist ebenfalls leicht nach links geneigt. Sehr charakteristisch sind zwei Höcker am oberen Buchstabenende. Der Buchstabe ist in drei Zügen geschrieben: aus einem spiegelverkehrten, etwas eckigen „C“ mit Höcker links oben, einem das Quadrat schließenden vertikalen Strich (s. den Überschuss links unten beispielsweise in Bsp. 1), sowie separat davon dem zweiten Höcker ungefähr in Buchstabenmitte. Gut zu erkennen, dass er separat und nicht in einer Linie mit dem linken vertikalen Strich geschrieben wurde, ist es in Bsp. 5 oder v.a. in Bsp. 3, wo unter dem horizontalen oberen Strich ein kleiner Überschuss zu erkennen ist. (Nur die Buchstaben ן und ם weisen einen solch ausgeprägten Strich links neben dem Buchstaben auf; ein rechter Winkel zwischen

Überschuss des oberen Strichs und des senkrechten linken Seitenstrichs ist allerdings eher beim *Heh* festzumachen, da beim *Mem finalis* der senkrechte Strich nach innen fällt und damit der Winkel tendenziell kleiner wird.

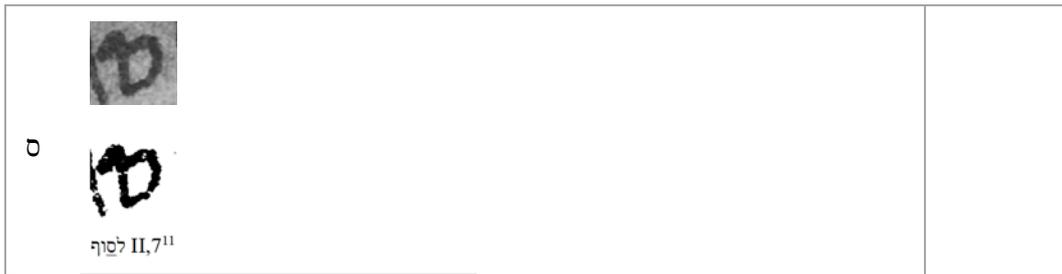
Beim *Mem finalis* der Zwischenzeile lässt sich keine Linksneigung festmachen. Der obere horizontale Strich ist nach unten und der rechte vertikale nach innen gekrümmt. Ein Überschuss geht nach links außen und nicht nach links unten am unteren vertikalen Linksstrich.



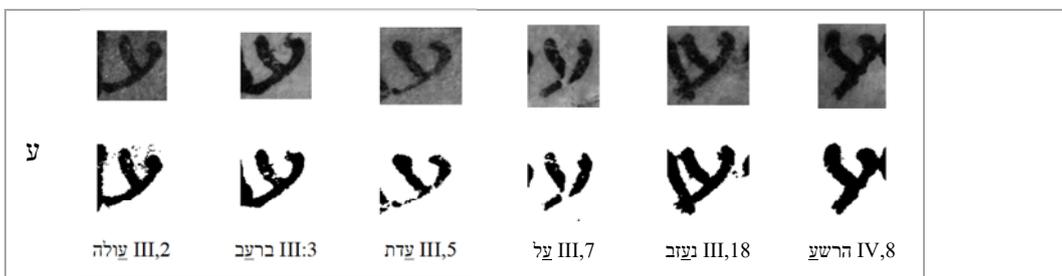
Das *Nun* ist in einem Schwung geschrieben und ähnelt einem „S“ mit sehr ausgeprägtem unterem und sehr schwach gebeugtem oberem Bogen. Der untere horizontale Strich ist sehr langgezogen, ragt meist in den folgenden Buchstaben hinein (s. alle Bsp. außer Nr. 4) und ist am Ende gelegentlich leicht nach unten geknickt (s. Bsp. 4 und 6). Der Buchstabe ist ebenfalls leicht nach links geneigt.



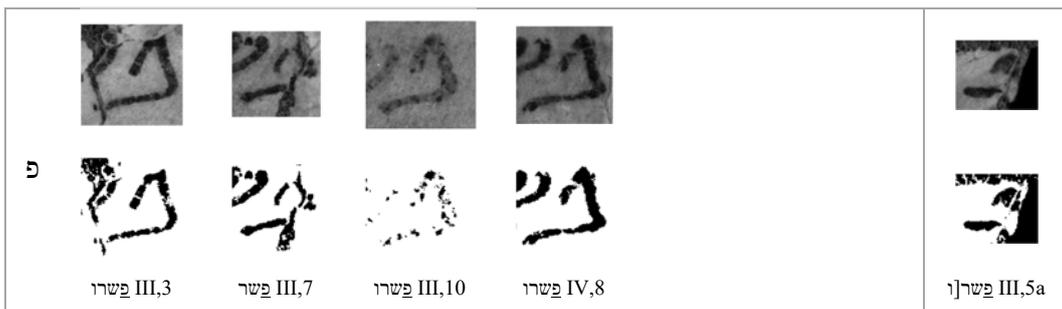
Das *Schlussnun* ähnelt im oberen Teil stark dem *medialen Nun*. Es ist jedoch durch den unteren Teil deutlich vom *Nun* unterschieden. Der untere, ebenfalls stark ausgeprägte Bogen wird nicht wie beim *medialen Nun* nach links abgeknickt, sondern nach unten verjüngend weitergezogen, wodurch der untere Bogen in der Regel noch bauchiger erscheint (Bsp. 1–3 und 6).



Das *Samech* ähnelt in seiner quadratischen Grundform dem *finalen Mem*, ist jedoch an der rechten Seite deutlich abgerundeter. Statt der beiden Höcker ist hier an der oberen linken Ecke ein kleines, ausgefülltes Dreieck angesetzt. Das *Samech* scheint in einem Schwung geschrieben zu sein.



Das *Ajin* hat die Form eines „y“, wobei die beiden oberen Arme jeweils leicht nach innen geneigt sind, sodass die obere Hälfte des Buchstabens eine umgedrehte Tränenform andeutet. Der Fuß des *Ajin* kann den folgenden Buchstaben berühren oder kreuzen (s. Bsp. 1, 2 und 8).

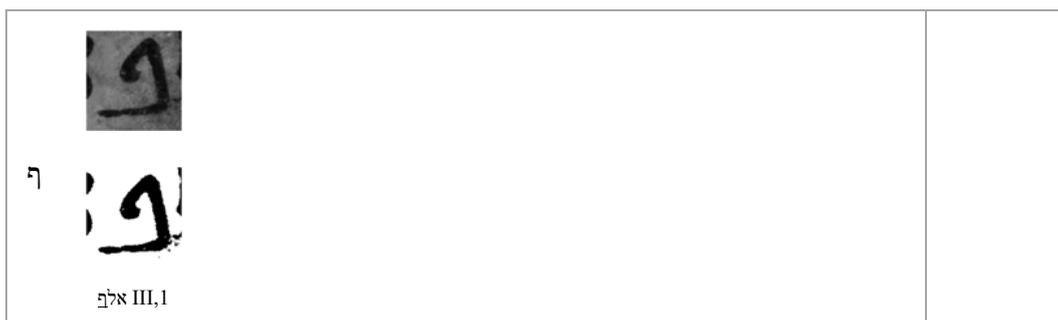


Der obere Teil des *Peh* ähnelt der Zahl „1“. Am Fuß knickt der Strich jedoch rechtwinklig ab und ähnelt damit im unteren Teil dem *medialen Nun*. Der horizontale Strich ist dabei ebenso wie beim *Nun* am Ende leicht nach unten gebogen (vgl. v.a.

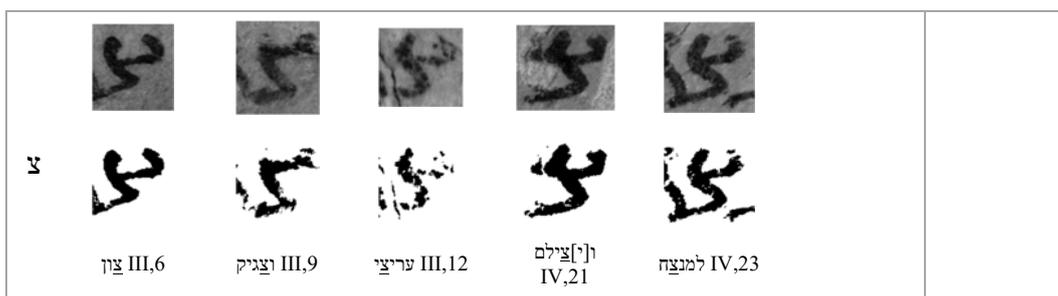
<sup>11</sup> Es ist nur ein einziger ס-Beleg auf allen Fragmenten von 4Q171 in Kol. II vorhanden. Das Größenverhältnis zu den anderen Buschstaben ist daher nicht ganz exakt. Der Ausschnitt ist B-288542 (= PAM M42.628) entnommen. DL; mit freundlicher Genehmigung der Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library, IAA. Foto: Najib Anton Albina (Oktober 1954).

Bsp. 4). Das *Peh* kann wie in Bsp. 1 den folgenden Buchstaben schneiden. Es ist ebenfalls leicht nach links geneigt.

Das *Peh* in der Zwischenzeile ist nicht vollständig erhalten. Es lässt sich nur erahnen, dass der Knick am Fuß nicht rechtwinklig verlaufen, sondern in einer Rundung angelegt sein könnte. Ebenso fällt eine möglicherweise dadurch bedingte Neigung nach rechts auf.

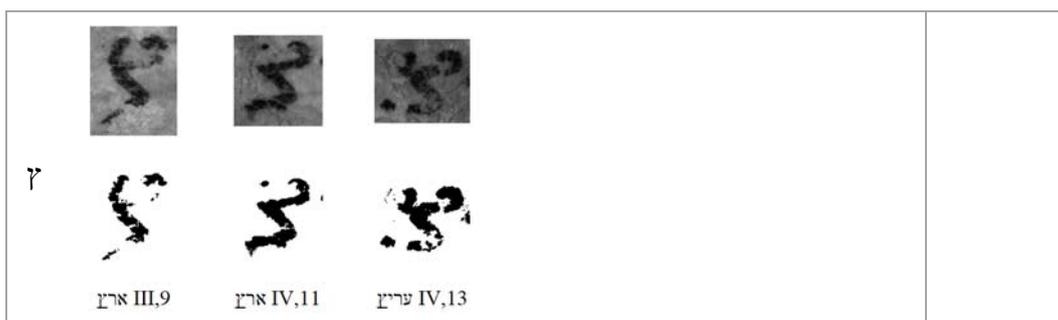


Das *finale Peh* ist vom *medialen Peh* in dieser Handschrift nicht zu unterscheiden.<sup>12</sup>

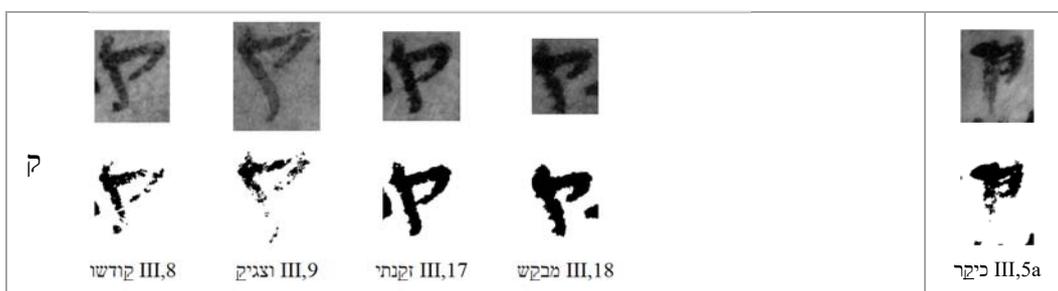


Das *Zadeh* ähnelt in seiner oberen Hälfte dem *Ajin*, ist dort jedoch etwas gestauchter. Die linke Hälfte mitsamt dem Fuß erinnert an die „S“-Form des *Nun*. So kann das *Zadeh* wie in Bsp. 1, 2 und 5 ebenfalls den folgenden Buchstaben berühren oder schneiden. Es besteht aus zwei Strichen: Einer „S“-Linie sowie dem weiteren angesetzten rechten Arm.

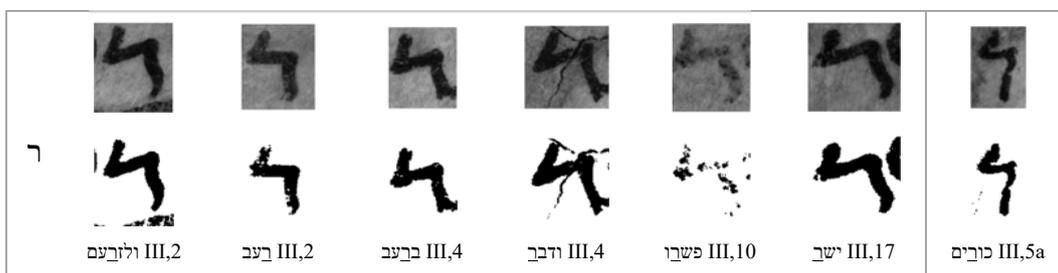
<sup>12</sup> So auch STRUGNELL 1970, 211. Vgl. auch Anm. 10 im Anhang.



Das Schlusszadeh ist vom medialen Zadeh in dieser Handschrift nicht eindeutig zu unterscheiden.<sup>13</sup>



Das *Qof* besteht aus einem senkrechten Strich, der am oberen Ende einen kleinen nach rechts geknickten Haken und am unteren Ende einen nach links geknickten Haken aufweist. An die obere Hälfte des Strichs angesetzt ist ein langgezogener Bogen nach rechts, der den Strich unten nicht oder nur kaum berührt. Der Buchstabe ist leicht nach links geneigt. In der Zwischenzeile ist der obere Haken nach links geknickt, unten läuft der Strich ohne Knick gerade aus. Der Bogen ist gedrungener und schließt sowohl oben wie auch unten mit dem vertikalen Strich ab. Der Buchstabe ist nicht geneigt.

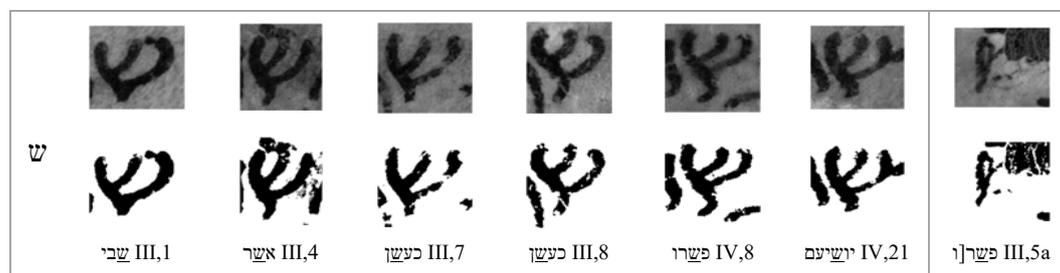


Das *Resch* ist meist leicht nach links geneigt; eine Ausnahme bietet dabei beispielsweise Nr. 2. Der Buchstabe wird aus einem nach rechts abgeknickten oberen Haken,

<sup>13</sup> So auch STRUGNELL 1970, 211. Vgl. auch Anm. 10 in diesem Unterkapitel.

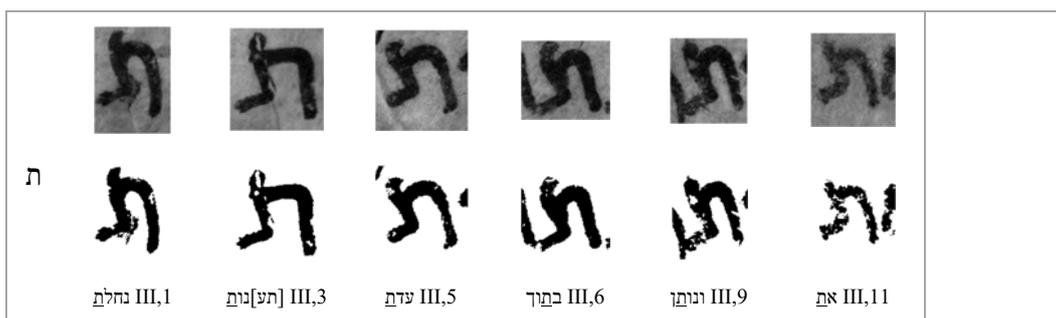
waagerechten Strich und daran rechtwinklig angesetztem senkrechten Strich in einem Zug geschrieben. Wie auch bei den Buchstaben  $\daleth$ ,  $\eta$ ,  $\theta$ ,  $\iota$  und  $\kappa$  ist der Fuß des Buchstabens leicht nach links abgelenkt (besonders deutlich in Bsp. 1, 5 und 6). Am rechten Winkel zwischen waagerechtem und senkrechtem Strich, kann der senkrechte Strich nach unten leicht nach innen gebogen sein (vgl. besonders Bsp. 1, 3 und 5).

Das *Resch* der Zwischenzeile ist nicht nach links geneigt, sondern tendenziell eher eine Idee nach rechts. Der angesetzte senkrechte Strich hat keinen leichten Bogen nach innen, sondern nach außen. Der senkrechte Strich scheint außerdem an den waagerechten Strich angesetzt und nicht in einem Schwung durchgeschrieben zu sein, wie aus dem kleinen Überschuss am rechten Ende des waagerechten Strichs zu erkennen ist. Das zweite, in der Zwischenzeile belegte *Resch* im Wort  $\kappa\iota\kappa\epsilon\rho$ , bietet diese Beobachtungen nicht, da es in äußerst dickem Duktus geschrieben ist. Das dritte *Resch* in  $\phi\sigma\eta$  am Zeilenende ist zwar durchgeschrieben, aber deutlich geschwungener als der Buchstabe im übrigen Text. Der waagerechte Strich neigt sich hier, wie auch in ersten der Spalte, nach außen statt nach innen.



Das *Sin / Schin* ist in drei Strichen geschrieben. Einem in einer schrägen s-förmigen Linie mit abgelenktem Fuß nach links, der einen kleinen Überschuss zum erst etwas höher angesetzten rechten Arm bildet. Daran angesetzt sind die beiden Arme, ein kürzerer und ein längerer. Die beiden linken Arme ähneln der oberen Hälfte des *Ajin* in einer umgedrehten Tropfenform stark. Die beiden äußeren Arme sind jeweils leicht nach innen gebogen.

Der Buchstabe ist nur fragmentarisch erhalten. Der linke, lange Arm ist nicht geschwungen und sieht hier sogar innerhalb ein und derselben Strichführung verstärkend nachgezogen aus. Der mittlere Arm ist extrem weit oben am linken Arm angesetzt. Außerdem ist er gerade und nicht geschwungen wie im Haupttext.



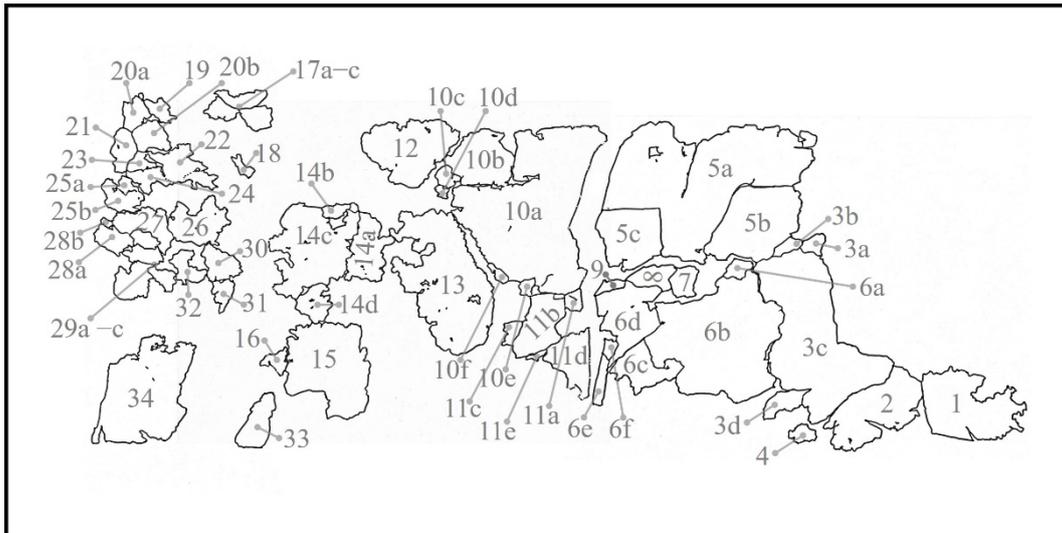
Das *Taw* besteht aus zwei Strichen. Der linke Strich ähnelt einem spiegelverkehrten „L“ mit leicht nach rechts geneigtem Haken am oberen Ende. Der rechte Strich ist ein klein wenig unter dem Haken angesetzt, sodass dieser einen Überschuss bildet. Der rechte Haken kommt einem spiegelverkehrten und auf dem Kopf stehenden „L“ nahe, dessen Ecke, rechts oben am Buchstaben, abgerundet ist. Der rechte Buchstabenfuß reicht deutlich weiter herunter als der linke, sodass der Buchstabe nur auf dem rechten Fuß steht. Der Buchstabe ist in den meisten Fällen leicht nach links geneigt (vgl. Bsp. 2–4).

### 2.3. Bemerkungen zum Material

Wie bereits in Anm. 1153 angemerkt sind die zu 4Q171 zugehörigen Fragmente teilweise in schlechtem Zustand, was gerade im Hinblick auf materielle Fragen zum Problem werden kann. Die Frg. 1 und 3 (Zählung unten 5 und 10) sind zwischen den beiden Spalten auseinandergeschnitten worden, worauf die geraden Schnittkanten an den Fragmenträndern schließen lassen. Außerdem ist PAM-Fotos vorhanden, das eines der Fragmente noch zusammen zeigt (s. dazu u. unter 2.3.2.; vgl. ebenso die Bemerkung bei ALLEGRO 1959, 86: „The cut down the central margin is modern“). Zudem sind die Fragmente teilweise stark verzogen und im Laufe der Zeit stark nachgedunkelt (v.a. Kol. I und II). Über solche (aktiven) Veränderungen der Fragmente beziehungsweise des Materials liegen keinerlei Dokumentationen vor. Für eine Dokumentation zumindest einer Momentaufnahme (Februar 2019) sind der Arbeit im Folgenden Angaben zu Materialbeschaffenheit, Farbgebung der Fragmente und Fragmentgrößen beigegeben.

### 2.3.1. Übersicht über die Farbgebung nach Munsell und die Oberflächenbeschaffenheit der Fragmente von 4Q171<sup>14</sup>

An den folgenden Fragment(teil)bezeichnungen orientiert sich die Übersicht über die Farbgebungen unten:



Neben den Kolumnen- und Fragmentbezeichnungen sowie der Farbgebung und Angaben zur Oberflächenbeschaffenheit umfasst die Tabelle zusätzlich in der letzten Spalte zur genaueren Dokumentation die Maße der Einzelfragmente:

<sup>14</sup> Die Bestimmung erfolgte am 19. und 20. Februar 2019 im „Conservation Laboratory“ der Israel Antiquity Authorities (Jerusalem). Grundlage für die Farbbestimmung sind die *Munsell Soil Color Charts* (MUNSELL 2000/2009).

Die vorangehende Übersicht über die Fragmente ist dort ebenfalls zum gleichen Zeitpunkt erstellt worden und entspricht der Anordnung der Fragmente auf den Plates 600/1 (die Lage der Fragmente mit den obigen Bezeichnungen 17–35 variiert dabei leicht, da sie separat abgepaust wurden) und 672.

Kol.	Fragment- bezeichnung	Farbe	Oberfläche	Fragment- größe (in cm)
I-II			Keine Abplatzungen; tendenziell glänzende Oberfläche	
I	1	10YR 2/1-2 (black / very dark brown)	Glänzend; recht gleichmäßig dunkel, kaum Schattierungen; porig; Falten nach links oben verlaufend, ca. im 50° Winkel	6,3x4,5
I	2	10YR 2/1-2, 3/2 (black / very dark brown, very dark grayish brown)	Glänzend; leicht schattiert, Fragmentmitte heller	6,0x5,3
I-II	3 (a-c)	10YR 4/2-3, 2/1, 3/2 (dark grayish brown / brown, black, very dark grayish brown) 2.5Y 4/3 (olive brown)	An Stellen mit Falten glänzend und dunkler; schattiert; links oben hellste Stelle; Falten nach rechts oben verlaufend, fortgesetzt von 6 (a-c)	11,6x8,6 1,4x1,4 (a) 1,7x1,3 (b) 11,6x8,6 (c)
II	3d	10YR 2-3/2 (very dark brown / very dark grayish brown)	Leicht glänzend, Farbe gleichmäßig	3,0x2,0
II	4	2.5Y 6/2-3 (light brownish gray / light yellowish brown)	Stumpf, sandig; gleichmäßig gefärbt	1,7x1,1
II	5 (a-c)	10YR 4/2, 3/2, 2/1-2 (dark grayish brown, very dark grayish brown, black/very dark brown) 2,5Y 2,5/1, 3/2-3, 4/2 (black, very dark grayish brown / dark olive brown, dark grayish brown)	An Stellen mit Falten glänzend und dunkler; schattiert; links obere Mitte hellste Stelle; Falten bei Fragmentmitte, wellenförmig, wie flachgepresst	13,3x9,1 13,0x9,1 (a) 5,8x4,5 (b) 4,0x3,8 (c)
II	6 (a-c)	10YR 4/2, 3/2-3, 2/1-2 (dark grayish brown, very dark grayish brown / dark	Überwiegend heller; an Falten glänzend und dunkler; Falten verlaufen im 25-40° Winkel nach rechts	10,5x8,8 1,8x1,2 (a) 8,2x8,1 (b)

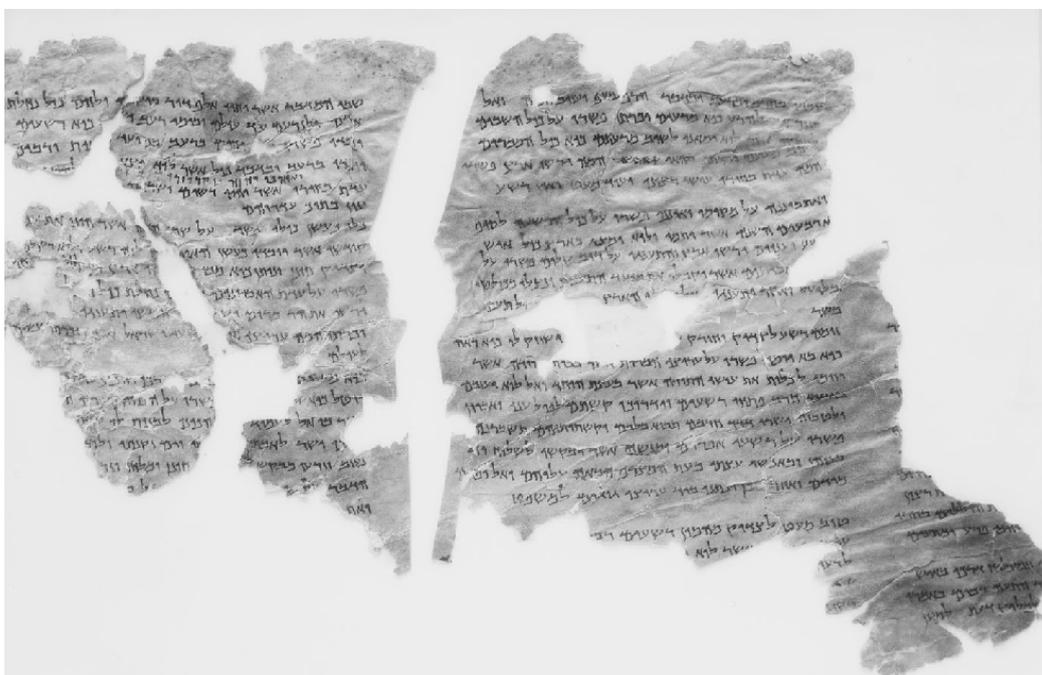
		brown, black/very dark brown) 2,5Y 2,5/1, 3/2-3, 4/2 (black, very dark grayish brown / dark olive brown, dark grayish brown)	oben (je weiter oben, desto steiler)	4,5x3,4 (c)
II	6 (d-f)	10YR 3/2, 2/1-2 (very dark grayish brown, black/very dark brown)	Glänzend; gleichmäßig, kaum Falten	1,0x3,0 (d)
				4,0x5,3 (e)
				1,0x1,3 (f)
II	7	2.5Y 6/2-3 (light brownish gray / light yellowish brown)	Stumpf, matt, sandig; recht gleichmäßig gefärbt; mittig, links außen hellste Stelle	1,3x1,9
II	8	10YR 3/2 (dark yellowish brown) 2.5Y 5/2 (grayish brown)	Wenig Glanz, eher matt; an Kante links außen hell; Farbe übergehend in 6d	3,1x1,5
II	9	10YR 2-3/2 (very dark brown / very dark grayish brown)	Matt, gleichmäßig gefärbt	1,8x0,9
III-IV			Abplatzungen (verstärkt auf Frg. 15); matte Oberfläche kalkig, teilweise schiefer-/ kohleartig (verstärkt in Kol. IV)	
III	10 (a-f)	10YR 3-5/2 (very dark grayish brown, dark grayish brown, grayish brown); 4-7/1 (dark gray, gray, light gray); 4-5/3 (brown) 2.5Y 4-5/2-3 (dark grayish brown, grayish brown, olive brown) Abplatzungen: 10YR 6-7/4 (light yellowish brown / very pale brown)	Schattiert, Mitte oben (äußerer Rand von 10b) dunkelste Stelle; mittig (äußerer Rand von 10a) hellste Stelle; oberer Rand stark kalkig 10a linker Rand sehr dunkel	10,3x10,4
				9,5x10,4 (a)
				4,3x3,4 (b)
				1,5x1,2 (c)
				0,8x0,7 (d)
				1,0x1,2 (e)
1,3x1,2 (f)				
III	11 (a-e)	10YR 2-3/1-2, 3/2-3 (black / very dark gray / very dark brown / very dark grayish brown, dark brown) 3-4/3 (dark brown / brown) 2.5Y 3/2, 3/3, 4/3 (very dark grayish brown, dark olive brown, olive brown)	Von links nach rechts heller werdend	4,8x6,8
				1,1x1,3 (a)
				3,0x3,7 (b)
				1,1x1,5 (c)
				2,8x4,3 (d)
1,3x0,5 (e)				

III	12	10YR 2-5/2-3 (very dark brown, very dark grayish brown, dark grayish brown, grayish brown, dark brown, brown) 2.5Y 3/2, 4/2, 5,3 (very dark grayish brown, dark grayish brown, light olive brown)	Schattiert (aquarellartig), oben rechts und mittig rechter Rand dunkelste Stelle, mittig hellste Stelle	6,0x4,1
III	13	10YR 5/3-4; 4/2; 3/2 (brown/yellowish brown; dark grayish brown; very dark brown) 2.5Y 4-5/2-3; 3/3; 4/2 (dark grayish brown / grayish brown / olive brown / light olive brown; dark olive brown) Abplatzungen: 10YR 6/6 (brownish yellow)	Stark schattiert, mittig kreidig, äußere Ränder dunkler	6,2x9,0
III	14 (a-d)	10YR 3/2-3; 4/3-4; 3/2; 5/2-3 (very dark grayish brown / dark brown; brown / dark yellowish brown; grayish brown / brown) 2.5Y 3/3; 5/3 (dark olive brown; light olive brown) Abplatzungen: 10YR 6/6 (brownish yellow)	Stark schattiert; Rechts außen braun; mittig und links starker Abrieb, kleinere Abplatzungen; stumpf/matt, aber nicht kalkig	7,7x7,3 4,6x3,0 (a) 1,6x0,8 (b) 5,4x5,9 (c) 2,3x2,4 (d)
III	15	10YR 3/2; 4-5/2 (very dark grayish brown; dark grayish brown / grayish brown) 2.5Y 3/3; 5/3 (dark olive brown; light olive brown) Abplatzungen: 10YR 6-7/2-3 (light brownish gray / pale brown / light gray / very pale brown) 2.5Y 7/2-3 (light grey / pale yellow)	Diagonal verlaufende Farb-trennung: rechts oben dunkler und brauner; links unten heller und grauer; starker Abrieb; große Abplatzungen in unteren zwei Dritteln	6,1x5,9
III	16	2.5Y 4/2; 5/3 (dark grayish brown; olive brown)	Gleichmäßig; kleine Abplatzung links oben (Farbgebung wie Abplatzungen auf Frg. 15)	1,6x1,6
IV	17a-c	10YR 4/2; 3/1-2; 5/4 (dark grayish brown; very dark gray / very dark grayish brown; yellowish brown)	Leicht schattiert; mittig am dunkelsten, nach außen in	4,1x2,5 3,1x1,1 (a) 2,0x1,5 (b)

		2.5Y 4/2-3; 3/2 (dark grayish brown / dark olive brown; very dark grayish brown)	alle Richtungen heller werdend; stumpf/matt, aber nicht kalkig	2,1x1,5 (c)
IV	18	10YR 5/1-2 (gray / grayish brown) 2.5Y 5/2 (grayish brown)	Matt, leicht kalkig, gleichmäßig gefärbt	1,4x1,4
IV	19–32	10YR 4/1-2; 3/1-2; 4/3 (dark gray / dark grayish brown; very dark gray / very dark grayish brown) 2.5Y 3/2 (very dark grayish brown)	Obere Hälfte brauner, untere Hälfte Farbverlauf zu grau (schieferartig); entsprechend von oben nach unten dunkler werdend; oben und untere Hälfte kalkig/schiefer	2,2x1,9 (19) 3,0x3,2 (20) 1,7x2,1 (20a) 2,4x1,7 (20b) 1,6x2,6 (21) 5,5x3,7 (22) 4,5x2,8 (22a) 2,1x1,7 (22b) 1,6x1,4 (23) 2,1x1,7 (24) 2,6x2,0 (25) 1,2x0,9 (25a) 2,8x1,5 (25b) 3,6x3,2 (26) 3,7x2,6 (27) 2,4x2,1 (28) 2,4x1,7 (28a) 0,8x0,4 (28b) 3,9x3,5 (29) 2,5x2,2 (30) 1,2x2,0 (31) 2,4x2,0 (32)
IV	33	10YR 3/2-3 (very dark grayish brown / dark brown) Abplatzung: 10YR 4/3-4 (brown / dark yellowish brown)	Gleichmäßig gefärbt, leichter Glanz; leicht faltig ähnlich Kol. I-II; Abplatzung links unten	2,9x3,3

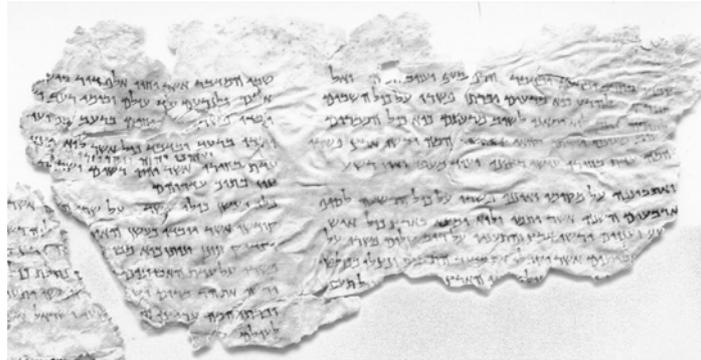
IV	34	<p>10YR 3/1-4 (very dark gray / very dark grayish brown / dark brown / dark yellowish brown)</p> <p>Abplatzungen: 10YR 4/3-4 (brown / dark yellowish brown)</p> <p>Schnur: 10YR 7/3 (very pale brown)</p>	<p>Links oben kalkig und grauschwarz; diagonal unterschieden rechts oben schiefer, unten rechts braun; ein paar größere Abplatzungen; gleiche Farbe wie Frg. 33</p>	6,2x6,5
----	----	---	---	---------

### 2.3.2. Schnittkanten Frg. 1 und 3



Ausschnitt aus B-288542 (= PAM 41.304)<sup>15</sup>: 4Q171 I-III

<sup>15</sup> DL; mit freundlicher Genehmigung der Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library, IAA. Foto: Najib Anton Albina (Oktober 1954).



Ausschnitt aus B-288213 (= PAM 40.992)<sup>16</sup>



Ausschnitt aus B-278418 (= PAM 40.614)<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> DL; mit freundlicher Genehmigung der Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library, IAA.  
Foto: Najib Anton Albina (Februar 1954).

<sup>17</sup> DL; mit freundlicher Genehmigung der Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library, IAA.  
Foto: Najib Anton Albina (Mai 1953).