

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 23 (1967)
Heft: 2

Artikel: Zum ersten Psalm
Autor: Soggin, J. Alberto
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878623>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zum ersten Psalm¹

1.²

V. 1. אֲשֶׁרִי, LXX μακάριος, Vg. *beatus*, Tg. טוֹבִיָּה (mit *he compagini*). Man bemerke, wie das Targum die scheinbare Pluralform beizubehalten versucht. Außer im A.T. als Übersetzung vom genannten hebräischen Wort erscheint μακάριος noch im N.T. bei ähnlichem Zusammenhang in den Seligpreisungen (Matth. 5, 3 ff.; Luk. 6, 20 ff.) und an weiteren Stellen. Die Wurzel ist im Ugaritischen als 'uš₂r einmal bezeugt, im Sinne von «Heil» (vgl. das Lexikon von Aistleitner, N. 458.), scheint aber sonst im westsemitischen Sprachgebrauch, nach dem Wörterbuch von Jean-Hoftijzer, nicht bezeugt. Davon hebr. אֲשֶׁר = «Glück».

¹ Gastvorlesung, gehalten an den Universitäten Kiel und Chicago. Den dortigen Kollegen verdanke ich manchen wichtigen Hinweis.

² Literatur bei H. J. Kraus, *Psalmen* (2. Aufl. 1961), am Ende der Einleitung (§ 10) und vor den jeweiligen Dichtungen. Für weitere Daten, auch was Kommentare und Predigten der Kirchenväter betrifft, vgl. G. R. Castellino, *Libro dei Salmi* (1955), § 16 der Einleitung; ferner J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung*, *Theol. Rundsch.* 23 (1955), S. 1–67 (ein neuer Aufsatz desselben Verfassers befindet sich in Vorbereitung). – Besonders hervorzuheben sind weiterhin folgende Werke, Aufsätze und Kommentare: H. Gunkel & J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (1933), S. 381 ff.; H. W. Wolff, *Psalm I: Ev. Theol.* 9 (1949–50), S. 385–405; G. von Rad, «Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen: *Festschrift für A. Bertholet* (1950), 418–437, = *Gesammelte Studien* (1957), 225–247, S. 420/228 ff.; G. Widengren, *The King and the Tree of Life* (1951); I. Engnell, «Planted by the Stream of Waters»: *Studia Orientalia Johanni Pedersen septuagenario dicata* (1953), S. 86–96; R. J. Tournay, *Les Psaumes* (1958); L. Kung, *Zur Liedgestalt der ersten fünf Psalmen: Bibl. Zeits. N.F.* 7 (1963), 261–270, S. 263 ff. Wirklich neu in der ganzen Einstellung ist der Kommentar von M. J. Dahood S. J., *Psalms I [1–50]* (1966), besonders wichtig (bei allen Bedenken, die manchmal im Einzelfall hervortreten), weil er der erste ist, der das Ugaritische und die sonstigen westsemitischen Materialien systematisch und konsequent zum Studium der Psalmen herangezogen hat. – Zum Worte 'ašrēj vgl. noch: W. Zimmerli: *Zs. atl. Wiss.* 51 (1933), S. 185 A. 1; F. Hauck & G. Bertram, μακάριος: *Theol. Wört.* 4 (1942), S. 365–373; C. A. Keller, *Les «béatitudes» de l'Ancien Testament: Hommage à Wilhelm*

'ašrej leitet oft eine Form ein, die zwischen der Mahnrede und der Verkündigung steht und als solche vorwiegend in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur erscheint; letzteres aber nicht so ausschließlich, wie oft behauptet wird (z. B. von Zimmerli), was ich bald zu zeigen hoffe.

Der status constructus pluralis gehört zu den rein formellen, nicht zu den wesentlichen Elementen. Castellino redet von einem «abstrakten Status constructus», was einem kaum weiterhilft; besser ist es immer noch, mit Gesenius-Kautzsch (§ 93, 1) von einer «zur Interjektion erstarrten Konstruktion» des masc. plur. zu reden, oder aber (nach einem mündlichen Vorschlag von S. Segert, Prag, z. Z. Chicago) ihn als eine jener Endungen auf -j aufzufassen, wie sie in Wörtern wie 'adōnāj, zakkaj, 'sāraj, šaddaj usw. vorkommt. Der Ausrufscharakter wird von allen alten Übersetzungen bestätigt, und man darf sowohl aus diesem Grunde wie auch wegen grammatikalischer Überlegungen nicht mit einem wirklichen Status constructus übersetzen, z. B.: «Oh Glück des Menschen, welcher...!», wie es das Targum tut³.

Jer. 17, 7ff. weist verschiedene gemeinsame Elemente mit unserem Gedicht auf, wie schon längst bemerkt wurde. Wir werden bei der Behandlung von V. 3 auf einige zurückkommen. Es sei hier nur bemerkt, daß Jer. 17 an Stelle von 'ašrēj das Wort bārūk verwendet; das ändert nichts am Aufbau des Satzes (den Brockelmann,

Vischer (1960), S. 88–100; J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (1961), S. 115f.; E. Gerstenberger, *Woe-Oracles of the Prophets*: Journ. Bibl. Literat. 81 (1962), S. 249–263, S. 260 ff.; H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat* (1964), S. 18–21; W. Janzen, 'Ašrē in the Old Testament: Harv. Theol. Rev. 58 (1965), S. 215–226; G. Wanke, אִי וְהִי, Zs. atl. Wiss. 78 (1966), S. 215–218; für ägyptische Parallelen vgl. J. Dupont, «Béatitudes» égyptiennes: Bibl. 46 (1966), S. 185–222; vgl. vom selben Verfasser, *Festschrift André Robert* (1957), S. 398–404.

³ So versuchen es auch die Konkordanz von G. Lisowski (der eine Pluralform eines sonst nicht belegten *אָשֶׁר annimmt), und N. H. Snaith, *The Language of the Old Testament: The Interpreter's Bible*, 1 (1954), 220–232, S. 224f. Barr (A. 2), ebd., kritisiert diese und weitere Thesen von Snaith. Für die auf āj auslaufenden Namen und Wörter, vgl. W. F. Albright, *The Names Shadday and Abram*: Journ. Bibl. Lit. 54 (1935), S. 173–204, S. 193 ff., und im Bull. Amer. School Orient. Res. N. 89 (1943), S. 16 Anm. 51. In der ersten Schrift werden noch manche Beispiele gegeben. Namen auf āj sind schon aus Ugarit und el-'Amarna (Lab'aju, Kalbaju usw.) bekannt.

Syntax § 7a, mit Recht als «nominalen Wunschsatz» bezeichnet), wird aber von vielen als ein begrifflicher Unterschied empfunden. 'ašrēj (Gegenteil 'ōj) und bārūk (Gegenteil 'ārūr) werden nämlich von der Forschung oft dadurch unterschieden, daß dem ersteren ein «weltoffener», dem zweiten ein «sakral-feierlicher» Sinn zugeschrieben wird. Solche semantischen Unterschiede, wie richtig sie in der Theorie auch sein mögen (wie z. B. in unserem Fall), sind aber im konkreten Sprachgebrauch nicht immer erheblich. In unserem Fall, obwohl es gewiß zutrifft, daß 'ašrēj nie für Gott gebraucht wird (und das trifft sowohl im A.T. als auch im N.T. auch für μακάριος zu, im Gegensatz zur klassischen Literatur, wo das letztgenannte Wort hauptsächlich den Göttern gilt), so ist die Tendenz beider Wörter zur semantischen Konvergenz im praktischen Gebrauch (und darauf kommt es bei Sprachen ja hauptsächlich an) häufig bezeugt; man vgl. nur, um ein auffälliges Beispiel zu nennen, Ps. 32 1: «Selig derjenige, dessen Schuld getragen, dessen Sünde bedeckt wird...», ein echt «feierlich-sakraler» Zusammenhang, der mit der «weltoffenen» Weisheit kaum etwas zu tun hat und wo man, nach den vorgeschlagenen Kriterien, bārūk erwarten würde. Ähnlich ergeht es mit den Seligpreisungen im N.T.

Das tempus in לֹא הָלַךְ und in den folgenden Zeitwörtern des Psalms bildet eines der Hauptprobleme für den Übersetzer, wo doch das Stück einen besonders gut erhaltenen und leicht zu handhabenden Text bietet. Wir begegnen folgenden tempora: in V. 1 dem Perfekt, V. 2 dem Imperfekt, V. 3 dem Perfekt mit waw consecutivum, V. 5 dem Imperfekt (vgl. V. 6b). Und nach den semantischen Möglichkeiten des hebräischen Perfektes⁴ haben wir in V. 1 folgende Übersetzungsmöglichkeiten: a) «Selig derjenige, der nicht gegangen ist...», b) «...der entschieden hat, nicht zu gehen...», c) «...der nie gegangen ist (noch geht)...» oder d) «...der nicht geht...» bzw. «...der nicht zu gehen pflegt...»⁵. Diese Frage kann nicht nach rein

⁴ Gesenius-Kautzsch § 106, Bergsträßer II, § 6 und Brockelmann, § 41. Ob der Gebrauch des Verbalsatzes mit Perfekt bzw. Imperfekt anstatt des Nominalsatzes mit dem Partizip (so Wolff [A. 2], S. 19 A. 1) eine (natürlich spätere) Weiterbildung der alten Form darstellt, sollte erst einmal bewiesen werden.

⁵ E. P. Arbez, A Study of Psalm 1: Cathol. Bibl. Quart. 7 (1945), S. 398–404, P. Auvray, Le Psaume I: Rev. bibl. 53 (1946), S. 365–371, Dahood (A. 2), z. St., welche nach der ersten Möglichkeit übersetzen möchten. Zum

syntaktisch-grammatikalischen Kriterien, sondern muß nach Feststellung sowohl der Gattung als auch des Zusammenhangs gelöst werden, wobei wir bei einem Weisheitsgedicht eher das Präsens (also Möglichkeit d, höchstens b und c) in Betracht ziehen werden; müssen aber die Vv. 5/6 eschatologisch gedeutet werden, dann erscheint wohl die Vergangenheit als das Beste (Möglichkeit a und höchstens b und c). Diese Frage muß vorläufig noch offen bleiben. Im 2. Vers ist es wohl am günstigsten, das dort vorkommende Imperfektum so zu übersetzen, als hätte es ein *waw consecutivum*, um ihn so von V. 1 abhängig zu machen. Die Form drückt (nach Brockelmann, *Syntax* § 42a) den «kursiven Aspekt» des Zeitwortes aus; es handelt sich aber um eine archaische Form, was nicht leicht mit der fast allgemein jungen Datierung des Psalmes zu vereinen ist.

בְּעֵצָה und בְּדֶרֶךְ finden sich in umgekehrter Reihenfolge in der Syr., die auf diese Art versucht, die gewöhnliche Ausdrucksweise wieder herzustellen (vgl. *Bibl. hebr.*³); der M.T. bietet aber gerade deshalb die *lectio difficilior*. *‘ēṣāh* ist der «Rat», sowohl im Sinne von «jemandem einen Rat geben» (so übersetzt Kraus) als auch von «Versammlung». Im dritten Teil des Verses deutet *mōšāb*, das, wie wir noch sehen werden, hier mit «Versammlung» übersetzt werden muß, auf einen ähnlichen Sinn bei *‘ēṣāh*. Die Verbindung dieses Wortes mit dem Verb *hlk* bringt dabei den merkwürdigen Ausdruck «im (oder «in den») Rat gehen», was Kraus, nach seiner genannten Übersetzung, im Sinne von «einem Frevelrat folgen» deutet. Dahood übersetzt aber viel besser «der in den Rat der Frevler nicht eintritt» in Am. 9, 4, und häufig im Ugaritischen (Aistleitner, N. 486, 3a) ist der Gebrauch des Ausdruckes *hlk bē* «eintreten» belegt. Dabei bleibt uns der logische Fortschritt unseres Textes erhalten: eintreten – stehen bleiben bzw. aufstehen – sitzen bzw. sich niederlassen.

וּבְדֶרֶךְ: auch im 1. Teil des Verses würden wir dann so etwas wie «Versammlung», «Rat», erwarten, und nicht gerade einen «Weg». Dahood schlägt vor, das Wort mit dem im Ugaritischen belegten drkt «Herrschergewalt», «Thron der Herrschaft» (Aistleitner, N.792)

Ganzen vgl. D. Michel, *Tempora und Satzstellungen in den Psalmen* (1960), S. 108ff., der mit Recht unterstreicht, wie dieses verwickelte Problem von keinem Kommentar in Angriff genommen wurde. Dahood schlägt vor: V. 1 Vergangenheit, V. 2 Präsens, V. 3 Futurum; aber dies geht nur, wenn wir V. 5–6 eschatologisch verstehen. Darüber später.

zu verbinden⁶; im abgeleiteten Sinne hieße es dann «der Ort, wo die Herrschaft ausgeübt wird», also «Versammlung». Der Vorschlag ist interessant und vermag manche umstrittenen Stellen im A.T. zu erklären. Mir scheint jedoch, daß er hier die Schwierigkeiten nicht zu lösen vermag, besonders da die Ableitung eher kompliziert, ja gekünstelt und deswegen alles andere als sicher erscheint. Dahood weiß in den genannten Studien und in seinem Kommentar einige weitere Belege für diesen Gebrauch unseres Wortes darzubieten, die aber nicht immer überzeugend sind. Vielleicht wäre es möglich, einfach mit «in die Gewalt» oder «in den Herrschaftsbereich...» zu übersetzen, was auch einen guten Parallelismus gäbe. Immerhin, im Falle, daß sich diese Verbindung doch aufrechterhalten ließe (was nur weitere philologische Arbeit bestätigen kann), hätten wir wiederum einen auffälligen Archaismus in unserem Texte.

מושב, Wurzel jšb «Sitz», ist hier «Versammlung», «Rat», wie in Ps. 107, 32: «...daß man ihn (Jhwh) im Rate der Ältesten lobe!»

צַיִן ist der «Spötter», aber weder derjenige, der im allgemeinen oder im Einzelfall Kritik übt, was ja nicht verboten war (vgl. die Propheten), noch den Glauben verspottet, denn davon ist hier ja nicht die Rede⁷. Es handelt sich auch hier, wie in einigen Stellen des A.T.s und des alten Orients, um diejenigen, die üble Nachrede üben, klatschen, und auf dieser Art ohne Grund die Gemeinde zersetzen. Beispielsweise nach Prov. 22, 10 wird durch die Ausweisung der lēšīm das Aufhören von Zänkereien, Prozessen und Beschimpfungen erreicht. Im A.T. erscheint das Wort nur in den Sprüchen, sonst einmal in Jes. 29, 20: «Es wird keine Bedränger mehr geben, die *Verleumder* (man beachte den Parallelismus, der «Spötter» kaum erlaubt) werden verschwinden.» Im westsemitischen Bereich ist das Wort in einer der Karatepeinschriften (ca. 720) in einem geschichtlichen Zusammenhang belegt; der König behauptet: «Ich habe die mlšm zerschmettert und das Land (also) von dem sich darin befindlichen Übel gesäubert» (A. I, Z. 8, Donner-Röllig, KAI N. 26). So

⁶ Diese Deutung von drk wurde für das A. T. zuerst von W. F. Albright, *The Oracles of Balaam: Journ. Bibl. Lit.* 63 (1944), 207–233, S. 219 A. 82, und P. Nöber, «De torrente in via bibet» (Ps. 110, 7a): *Verb. Dom.* 26 (1948), S. 351–353, vorgeschlagen; vgl. zuletzt M. J. Dahood, *Bibl.* 45 (1964), S. 404, mit Bibliographie, und J. Gray, *The Legacy of Canaan* (2. Aufl. 1965), S. 265 A. 2.

⁷ So Tournay nach Ps. 119, 51: «Die Stolzen haben mich ausgelacht...», mit Bezug, nach V. 53, auf das Gesetz. Ähnlich Castellino und Kraus.

gibt es wenigstens zwei voneinander unabhängige Zeugnisse eines außerweisheitlichen Gebrauchs des Wortes⁸.

V. 2. *kī 'im* (vgl. Gesenius-Kautzsch, § 163a) ist der typische «Adversativ-Exzeptionssatz», zu übersetzen: «Im Gegenteil!»

Das erstere *bētorat* auszuschneiden, weil die Wiederholung gegen die Regeln der hebräischen Syntax verstößt, die hier im ein Parallelismus stehendes, gleichbedeutendes Wort verlangt, und den Text also zu berichtigen (Bibl. hebr.³), ist nicht erlaubt: die auffällige, an sich stilistisch unschöne Ausdrucksweise will ein auffälliges Konzept betonen. In diesem Fall müssen wir aber die Konjunktion vor *ūbētorātō* als emphatische Partikel übersetzen: «...Ja, in seiner *Tōrah*...» usw.

Hgh als *verbum dicendi* ist schon im Ugaritischen belegt und heißt dort «zählen» (hg, vgl. Aistleitner, N. 813). Vielleicht wird damit das stille, geflüsterte Rechnen bzw. Aufzählen (vgl. Dahood zu Ps. 2, 1) gemeint. Im A.T. erscheint es für das Gurren der Tauben, einmal für das leise Knurren des Löwen; im menschlichen Bereich steht es oft für murmeln (verbunden mit einer Denktätigkeit), selten für wimmern. Das vereinende Element ist dabei das *leise* Hervorbringen der Stimme, so daß es hier als «leise lesen» bzw. «nachsprechen» gedeutet werden darf oder sogar als «das stille, nur von der Bewegung der Lippen begleitete Lesen» (vgl. den späteren Gebrauch im Judentum). Hierzu gesellt sich ausgezeichnet das lat. *meditari*, ein Sinn, den es schon im spät-deuter. Text Jos. 1, 8a hat.

V. 3 bildet eine Ausnahme im Zusammenhang: Während V. 4 das Los des Gottlosen mit einem gewöhnlichen Beispiel beschreibt, findet sich in V. 3 ein besonderer, mit Jer. 17 und anderen Stellen in enger Verbindung stehender Begriff (vgl. V. 3a mit Jer. 17, 8a; 3c mit Jer. 17, 8d). Der Jeremiatext ist etwas kürzer, und in Ps. 1, 3c erscheint das für die deuter. Geschichtsschreibung (vgl. Jos. 1, 8) und für das Deut. typische Erfolgsmotiv; letzteres unterbricht allerdings den Zusammenhang, indem es vom Baum auf den Menschen zurückkehrt, und ist vermutlich, wie schon erkannt wurde (Bibl. hebr.³), eine mehr oder weniger richtig erklärende Glosse⁹.

Wichtig ist hier die von keinem Kommentar erwähnte Paraphrase des Targum: *יְהִי כְאֵילָן חַיִּי* «Er wird sein wie ein Lebensbaum...», ein Motiv, auf das wir zurückkehren werden.

⁸ Dazu vgl. das Wörterbuch von C. F. Jean-J. Hoftijzer, zu ljs.

⁹ Nach J. Weingreen, *Rabbinic type glosses in the Old Testament*: Journ.

שתל ist mehr «verpflanzen» als «pflanzen» und erhält nur spät die allgemeinere Bedeutung. פָּלַג ist hier (wenn auch nicht notwendigerweise im ganzen A.T.) der Bewässerungskanal (Akk. palgu). Man bemerke endlich den archaischen, im Ugaritischen gut belegten Gebrauch von עַל «neben» (Aistleitner, N. 1030, 4). Da es sich aber hier um einen formelhaften Brauch handelt, kann dieser Archaismus kaum zur Datierung des Stückes oder des Zusammenhangs gebraucht werden.

Sowohl Ps. 1, 3 als Jer. 17 zitieren hier etwas, was ihnen beiden vorausgegeben ist und noch in Hes. 17, 5 und 19, 10 seinen Niederschlag gefunden hat. Im ersten Text heißt es von Zedekia u.a., daß Nebukadnezar im Jahre 597 Samen nahm «und ihn in ein Saatfeld על מים רבים pflanzte»; im zweiten Text ist von der Königin-Mutter die Rede: «Deine Mutter glich (?) einer Rebe, עַל מִים שְׁתוּלָה, sie war fruchtbar (פְּרִיָּה) und mit Blättern beladen, dank der Menge der Wasser.» Man vgl. noch Ps. 92, 14: «Gepflanzt im (aber mit b^e) Tempel Jhwhs», Hos. 9, 13¹⁰, Gen. 49, 22: «Eine junge Fruchtrebe ist Joseph (oder «Ephraim»?), eine junge Fruchtrebe am Quell, בֵּן פֶּרֶת עֲלֵי-עֵץ, deren Ranken über die Mauer steigen...»¹¹, und endlich Num. 24, 6: «Wie Gärten neben einem Fluß, wie Eiskraut, welche Jhwh gepflanzt, wie Zedern neben dem Wasser (עֲלֵי-מַיִם)....». Wir kommen noch auf das Problem zurück.

V. 4. LXX wiederholt lō' kēn, was manche Kommentare (vgl. Bibl. hebr.³) hier einfügen möchten. Wir erwarten hier ein Zeitwort mit Perfekt und waw consecutivum wie in V. 3, haben hingegen nur einen Nominalsatz, den wir aber wohl wie V. 3 wiederzugeben haben. Bei der LXX treffen wir einen ein wenig längeren Text; ihr Zusatz על פְּנֵי הָאָרֶץ ist für den Sinn des Ganzen unerheblich, obwohl er authentisch erscheint.

V. 5. בַּעֲצָה wurde von LXX mit ἐν βουλῇ, also wie בַּעֲצָה in V. 1 wiedergegeben. יִקְמוּ wird von einer lateinischen Rezension mit resurgens übersetzt, was an sich grammatikalisch möglich wäre. Die

Semit. Stud. 2 (1957), 149–162, S. 155ff., handelt es sich um die Anfänge jener Exegese, die später von den Rabbinern übernommen und gepflegt wurde, vgl. noch, zustimmend, B. J. Roberts, *The Old Testament Canon. A Suggestion*: Bull. J. Rylands Libr. 46 (1963–64), 164–178, S. 166f.

¹⁰ Nach Engnell (A. 2) korrigiert. Auf diese Korrektur können wir hier nicht eingehen.

¹¹ Übersetzt nach H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (1965).

6. Denn Jhwh liebt einen gerechten Wandel, während ein böser Wandel sich verirrt (oder: «zu Grunde geht»).

2.

Unser Psalm besteht offensichtlich aus drei *Teilen*: I. V. 1–2, Beschreibung des Gerechten, a) negativ V. 1, b) positiv V. 2; II. V. 3, der Vergleich des Gerechten mit dem Baume; III. V. 4–6, das Los der Bösen. Die Teile sind logisch verbunden und bilden eine begriffliche Steigerung, so daß kaum Zweifel an der Einheitlichkeit der kleinen Schrift aufkommen können.

Wie immer, ist auch hier die Bestimmung der betreffenden *Gattung* die Vorbedingung für jede rechte Exegese. In unserem Fall tritt dies in beinahe beispielhafter Weise hervor: ein Fehler bei dieser Vorarbeit kann das ganze Verständnis des Psalmes trüben.

Auf den ersten Blick begegnet uns hier eine fast einstimmige Meinung, nach welcher unser Psalm als «Prolog» bzw. «Einleitung» oder «Proömium» zum ganzen Psalter betrachtet wird. Dies stützt sich auf eine von Kraus als «betrachtenswerte Lesart» zu Apg. 13, 33 bezeichnete Variante im westlichen («D») Text. Der *textus receptus* hat nämlich: ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, während Cod. «D» liest: οὕτως γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ γέγραπται. In beiden Fällen bezieht sich der Hinweis auf Ps. 2. Kraus behauptet nun, «für das Verständnis des 1. Psalmes» sei «diese Beobachtung von nicht geringer Bedeutung...» – um so mehr, könnte man hinzufügen, als die Variante das Prinzip der *lectio difficilior* für sich hat. Hierzu möchte ich aber folgendes bemerken:

a) Der Lesart in Apg. 13, 33 haftet die ganze Problematik des sogenannten «westlichen» Textes des N.T. an. Und wenn es sich auch beweisen ließe, daß, wie öfters, die westliche Lesart auch hier den Vorzug verdient, könnte man dies noch kaum als einen Beweis aufnehmen, daß Ps. 1 je als Proömium des ganzen, schon fertig vorliegenden Psalters zu dienen hatte.

b) Wir wissen aber gut, daß einige ältere Manuskripte die Psalmen 1/2 zusammenzunehmen pflegten, so daß nichts Weiteres vorliegt, als was z. B. in Ps. 19 tatsächlich geschehen ist.

Die Variante von Apg. 13, 33 ist also wichtig, doch müssen wir mit ihr vorsichtig umgehen und sie nicht überschätzen; gewiß kann

¹³ Vgl. dazu Talmud Berakôt 9b; P. Billerbeck, *Kommentar*, 2 (1926), S. 724; La Bible de Jérusalem zu Apg. 13, 33.

sie nicht zum Zwecke der Bestimmung der Gattung unseres Textes verwendet werden, da es viele Gründe geben kann, weswegen der Sammler unser Gedicht hier und nicht anderswo beließ. Zu einem annehmbaren Schluß diesbezüglich hilft uns die genannte Variante nicht.

Praktisch alle modernen Forscher rechnen unseren Psalm zur Gattung der Torah-Psalmen, die in enger Beziehung zur Weisheit steht (dieselbe Gattung haben wir bei Ps. 19B und 119). «In Kreisen der Weisheitslehrer» soll also auch unsere Schrift entstanden sein (Kraus). Zur Weisheit gehören tatsächlich das Motiv der «beiden Wege» (weswegen auch Bewegungszeitwörter verwendet werden), ein Teil der Terminologie (der Ausruf 'ašrēj, die lēšim, wenn auch im letzten Fall dies nicht absolut aufgefaßt werden darf, wie wir schon sahen), die extreme, eher lehrende als existentielle Stellung der Alternativen, denen die Entscheidung gilt.

Bei all diesem erscheint nun aber ein störendes Element: V. 3. Ihm haben sich Arbeiten von G. Widengren (mittelbar) und I. Engnell (unmittelbar) gewidmet¹⁴, ohne daß sich bis jetzt ein Kommentar mit ihnen ernsthaft auseinandergesetzt hätte. Ferner erscheinen gegen Ende gewisse vom Targum und von der Vulgata, den ältesten exegetischen Zeugen, eschatologisch gedeutete Züge. Aber auch der Tōrāh-Zentrismus bildet eine Schwierigkeit, werden doch Tōrāh und Weisheit erst spät, und zwar von Jesus Sirach (Anfang des 2. Jahrhunderts, vgl. bes. Sir. 24, 23ff.), miteinander verbunden. Auch eine Eschatologie scheint die israelitische Weisheit, wenn überhaupt, nur in ganz geringem Maße gekannt zu haben! Einige dieser Probleme möchte ich nun zu lösen versuchen.

Zuerst müssen wir uns mit den genannten Skandinaviern auseinandersetzen. Engnell hat als erster unseren Psalm mit der altorientalischen Königsideologie zusammengestellt. Ansatzpunkt sind die offensichtlichen, schon erwähnten Verbindungen von V. 3 mit manchen alttestamentlichen Stellen. Es handelt sich in all diesen Fällen um den Gebrauch einer festen Formel oder eines Bruchstückes von ihr, welche manchmal, besonders im 7.-6. Jahrhundert, mit dem König oder mit einem nahen, an seiner Natur teilhabenden Verwandten verbunden wird und sonst niemals mit anderen, bestimmten Personen. Nun ist es aber wohlbekannt, daß im Zweistromland

¹⁴ I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the ancient Near East* (1943), S. 27ff. (ein Neudruck befindet sich in Vorbereitung).

seit jeher (Engnell zitiert König Šulgi aus der I. Dynastie von Ur) eine enge Verbindung zwischen dem am Paradiesstrom gepflanzten Lebensbaum (ein Begriff, den auch das A.T. gut kennt, Gen. 2, 9ff., wobei ich noch die targumische Paraphrase unseres Verses anführen möchte) und dem König besteht. Als Stütze seines Argumentes bietet Engnell eine Fülle von Texten im genannten Aufsatz und schon in seiner 1943 erschienenen Dissertation¹⁴. Man kann, nach dem neueren Stand unserer Wissenschaft, einige der vorgetragenen Thesen anzweifeln, gewisse Materialien anders auslegen, doch der Gesamteindruck bleibt bestehen und ist gewiß überwältigend! Demgegenüber wirkt der oft herangezogene ägyptische Text aus der Weisheit des Amenemopet, Kap. VI (10.–6. Jahrhundert v. Chr., vgl. ANET, S. 422a), eher blaß und viel weniger überzeugend. Das Motiv handelt vom Schwätzer und vom Schweiger und ist recht weisheitlich. Der erstere ist wie ein Baum, der auf offenem Felde steht, seine Blätter verliert und im Sägewerk endet; der zweite gleicht einem Baum im Obstgarten, der blüht, Schatten spendet und im selben Garten sein Ende findet. Der Text ist an manchen Stellen nicht immer leicht und bietet eine Fülle von noch umstrittenen Deutungen, seine Gesamtthese ist aber einleuchtend. Bei ihm fehlt jegliche Beziehung zum König und ist auch wohl nie vorhanden gewesen. Seine Ähnlichkeit mit unserem V. 3 ist also eine rein äußerliche, motivartige, nicht innerliche und konzeptuelle.

Engnells These lautet nun folgendermaßen: Angesichts des von ihm gesammelten und vorgetragenen Materials aus dem alten Orient und dem A.T. kann unser Psalm ursprünglich nur ein Königspsalm gewesen sein, zur Gattung des «Fürstenspiegels» gehörig. Und wenn wir der Tatsache gedenken, daß im alten Orient die Weisheit hauptsächlich am Hofe gepflegt wurde (auch im A.T., vgl. 1. Kön. 5, 9ff. und Prov. 25, 1 usw.), wundert es nicht, daß weisheitliche Materialien sich im Texte befinden. Später wäre allerdings derjenige Prozeß eingetreten, den die britischen und skandinavischen Schulen als «Demokratisierung» bezeichnen: durch ihn wurden ehemalige Königspsalmen in die Weisheit aufgenommen und auf allgemein gültige Elemente bezogen, wobei natürlich manche älteren königlichen Materialien erhalten blieben.

Dazu ist nun folgendes zu sagen: Man darf aus rein methodischen Gründen die Spannung zwischen V. 3 und seinem Zusammenhang nicht abzuschwächen oder zu überspringen versuchen, indem man

das eine oder das andere dieser Elemente einseitig hervorhebt. Engnell ignoriert in der Tat das, was er die «demokratisierte» Form unseres Stückes nennt, und beruft sich allzu einseitig auf die «königliche». Nur die erstere bietet aber den Ausgangspunkt für eine sachliche Untersuchung! Man muß in solchen Fällen notwendigerweise von der Endsituation eines Textes ausgehen. Doch auch diejenigen, die die königlichen Elemente in V. 3 einfach überspringen, ignorieren die genannte Spannung, und vielleicht sogar auf noch schlimmere Art.

Engnells Aussagen gehen bestimmt zu weit, wenn er das im V. 3 vorliegende Zitat als bestimmend für die Gattung des *ganzen* Schriftstückes betrachtet. Denn es liegt doch offensichtlich so, daß die in V. 3 vertretene königliche Ideologie (um den Ausdruck auch einmal zu brauchen) auf die weiteren Teile des Psalmes gar keinen Einfluß zu haben scheint: schon V. 4 knüpft nicht mehr am Zitat an, sonst müßte auch er ein dem Baume ähnliches Beispiel bieten. Engnell hat also den Ursprung des Zitates richtig festgestellt, nicht aber die Gattung unseres ganzen Psalmes bestimmt. Der ursprüngliche Zusammenhang, in dem sich der Vers einmal befand, ist nun einmal restlos zerstört und kann vorläufig nicht wiederhergestellt werden. Damit kann man unseren Psalm auch nicht auf Grund von V. 3 datieren: wir wissen nur, daß das Zitat um die Wende vom 7. zum 6. Jahrhundert in Juda oft für königliche Personen angewandt wurde.

3.

V. 1. Kann man die «Bösen» als eine konkrete, geschichtliche Größe deuten? An Erklärungsversuchen in dieser Richtung hat es nicht gefehlt: Man hat in ihnen allgemein die «Heiden» erblicken wollen, von denen sich Israel von jeher zu trennen hatte (vgl. schon Num. 23, 9). Doch nach dem Gesagten sieht man nicht ein, weswegen die Heiden als *lēšīm* auftreten sollten. Andere denken an diejenigen, welche den Glauben verspotten bzw. die gläubige Gemeinde lächerlich zu machen versuchen; doch auch davon ist, wie schon gesehen, im Texte keine Rede. Etwas ganz anderes scheint mir hingegen aus dem Texte hervorzugehen: es geht ihm gerade *nicht* darum, die Bösen klar zu umschreiben, weswegen auch viele Möglich-

keiten offen bleiben: Heiden, Zauberer, politische Feinde (nach den Thesen Mowinckels und Birkelands), Abtrünnige aus dem eigenen Volk, Hypokriten in ähnlicher Lage usw. Diese Unbestimmtheit läßt also die verschiedenen Möglichkeiten nach Bedarf offen, was auch für eine kultische, auf verschiedene, konkrete Situationen anwendbare Komposition nahezu geboten ist, und dient ferner noch dazu, jede Kasuistik von vornherein auszuschalten, damit der Gerechte seine Entscheidung fällt, ohne sich in Spekulationen aufzuhalten. – Und zu diesem Zweck gibt der Dichter im

V. 2 eine positive Beschreibung des Gerechten. Die Wiederholung von Torah, in beiden Fällen in enger Beziehung auf Jhwh, unterstreicht die Tatsache, daß es sich nicht um eine Weisheitslehre oder eine priesterliche Weisung hier handelt, sondern nur um Gottes Weisung. Die Gerechtigkeit äußert sich also zuerst in einer «schriftgebundenen» Frömmigkeit, bei welcher kein Platz für Schwärmereien ist und durch welche der Gerechte derjenige ist, der an der Schrift seine Freude hat, der sie Tag und Nacht studiert und vor sich hersagt. Wie für¹ den Bösen kein Lasterkatalog geboten wird, so gibt es für den Gerechten auch keinen Tugendkatalog: die Einstellung zur Torah ist der Inbegriff allen rechten Handelns. Man darf auch deswegen das Wort nicht mit «Gesetz» übersetzen, da es seit Paulus und im Luthertum einen negativen Klang hat. Denn hier handelt es sich kaum um eine polemische Gegenüberstellung von «gesetzlichem» und «prophetischem» Glauben, wie dies in den früheren Kommentaren unseres Jahrhunderts fast die Regel gewesen ist¹⁵; eine derartige Einschätzung unseres Textes würde ihm von vornherein das Wort verweigern und seine Geltung gefährden, ohne daß er erst einmal zu Worte gelangt ist.

G. von Rad hat aber mit Recht a) die affektgeladene Reaktion des Gerechten gegenüber der Weisung Gottes und b) seinen ununterbrochenen Lebensverkehr mit ihr betont, was sich in Freude

¹⁵ Vgl. z. B. H. Gunkel, *Die Psalmen* (1926), z. St.: «Es ist in der Geschichte der Religionen ein nicht ganz selten zu beobachtender Vorgang, daß die Religion, nachdem sie durch erhabene Propheten einen gewaltigen Aufschwung genommen hat, aus den Schriften der großen Vergangenheit einen Kanon bildet, den sie von nun an als den Einbegriff göttlicher Offenbarung verehrt. In solchen Zeiten besteht dann ein wesentlicher Teil der Frömmigkeit in der innigen Vertrautheit mit dem Buchstaben der Heiligen Schrift.»

und ständiger Beschäftigung mit dem Worte kundtut¹⁶. Und ob hier nun schon eine geschlossene «Heilige Schrift» vorliegt, und, wenn ja, in welchen Beziehungen sie zu unserem Kanon steht, ist dabei gar nicht so wichtig, wie es scheinen könnte.

V. 3–4. Das mythische Beispiel, das noch spät in der targumischen Exegese lebendig war, wird hier, gerade dadurch, daß es ein Zitat ist, abgeschwächt und darf die spätere Hörerschaft nicht mehr als eins der vielen Pflanzenbeispiele und -gleichnisse beeindruckt haben. Der Schwerpunkt liegt ja vollständig auf dem Kontrast zwischen den beiden Wegen.

V. 5–6. «Im Gerichte aufstehen» kann sich sowohl auf den Angeklagten, der zu seiner Entlastung das Wort ergreift, als auch auf das ordentliche Mitglied der Versammlung, das in ihr um das Wort bitet, beziehen. Der Parallelismus und der allgemeine Sinn des Zusammenhangs machen die letzte Möglichkeit wahrscheinlicher: dem «Bösen» wird in der Versammlung einfach das Wort verwehrt, da er wie vom Winde verwehte Spreu betrachtet wird. Mit anderen Worten, unser Psalm kennt, wie wir schon sahen, jene Auffassung, nach der die Sünde sich selbst richtet, in sich selbst die Ansätze zur Selbstzerstörung trägt.

Die Möglichkeit, daß die «Versammlung» hier eine demokratisierte Form der himmlischen Versammlung sei, wird von Dahood ernsthaft erwogen; doch nichts im Zusammenhang läßt auf dergleichen schließen¹⁷.

Die schon erwähnte eschatologische Deutung, die wir bei Targum und Vulgata antreffen, steht nicht gerade im Einklang mit den schon beobachteten weisheitlichen Elementen und mit der offensichtlichen Forderung, hier und jetzt die Entscheidung zu treffen. Andererseits war es dem späteren Ausleger, der sich in einer eschatologisch bestimmten Weltanschauung bewegte, nicht schwer, das Verb *jāqūmū* mit «sie werden auferstehen» zu übersetzen, ein interessantes Beispiel, wie man später einen alten Text «modernisieren» und einem neuen ideologischen Zusammenhang anpassen konnte, ohne ihn irgendwie äußerlich zu vergewaltigen. Auch V. 6 leiht sich als würdigen Abschluß für beide Möglichkeiten ganz gut.

Ziel. Die verblaßten königlichen Elemente in V. 3 des Psalmes, die von einer exegetischen Tradition bezeugte Erwähnung des Lebensbaumes, die Lage des Menschen am Scheidewege (wobei die Absurdität einer Wahl des ungerechten Weges kein Hindernis zur freien Entscheidung bildet), die Erwähnung des Gerichtes und die

(rein grammatikalische) Möglichkeit einer eschatologischen Deutung (ob nun diesseitig oder am künftigen «Großen Tag» nach Targum und Vulgata) erlauben uns einige Vergleiche mit neutestamentlichen Situationen und Worten, in welchen auch der *Menschensohn* seine Zuhörer vor derartige Entscheidungen stellt.

a) Im 1. Psalm werden die Gerechtigkeit und die darauffolgende Seligkeit als das höchste, wünschenswerte Gut dargestellt, so daß jede vernünftige Person (und hier haben wir wiederum ein weisheitliches Element, denn darum geht es ja letzten Endes bei der Weisheit) den Drang fühlen muß, sich in dieser Richtung und nicht in der anderen zu entscheiden. Der Lage des Gerechten fehlt dabei alles Paradoxe. Was aber den Zuhörern Jesu in den formgeschichtlich unserem Psalm so ähnlichen Seligpreisungen Jesu geboten wird, ist etwas ganz Verschiedenes: die der Weisheit geläufigen Werte werden auf den Kopf gestellt, wenn auch in einer eschatologischen Perspektive, die unserem Psalm nun einmal ursprünglich fremd ist. Gegenüber dem Scheitern aller menschlichen Gerechtigkeit und Weisheit am Golgatha verkündigt die Urkirche eine neue, noch verborgene Weisheit, Gerechtigkeit und Seligkeit.

b) Dennoch bleibt unser Psalm als Aufforderung zur Entscheidung bestehen: die Analogie seiner beiden Wege zu den «zwei Toren» Jesu (Matth. 7, 13 ff.) ist offensichtlich, denn beide gehören ja zu ähnlichen Gattungen und haben ähnliche Perspektiven. Dennoch erscheint im N.T. wiederum das Paradox: die Pforte ist dort eben «eng», der Weg des Gerechten ist eben nicht der des sichtbaren Erfolges. Genau so kann Paulus behaupten, die Weisheit dieser Welt sei Torheit (1. Kor. 1, 17–21).

c) Ein drittes Paradox bietet uns das N.T.: Jesus hat tatsächlich gewählt, denselben Weg mit Bösen, Sündern und Spöttern zu beschreiten, als Arzt mit seinen Kranken, und nicht in stolzer, zurückgezogener Weise abseits zu stehen. Zwar hat er nicht mit ihnen mitgespottet, ist aber auch nicht ihnen, sondern gerade den Gerechten seiner Zeit zum Spott und zum Opfer geworden. Dadurch hat er aber den Weg zum Lebensbaum wieder frei gemacht (Off. 2, 7 und 22, 2).

¹⁶ v. Rad (A. 2), S. 421/229 f.

¹⁷ Vgl. G. Cooke, *The Sons of (the) God(s)*, *Zs. atl. Wiss.* 76 (1964), S. 22–47.

Darin erblickt man gerade eine jener revolutionären Eigenschaften des N.T., darin kommt die alte Schrift tatsächlich zur Wirklichkeit und wird, wenn auch nicht nach menschlich-bedingten, vergänglichen Kriterien, erfüllt.

J. Alberto Soggin, Rom