**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel
**Band:** 40 (1984)
**Heft:** 2

**Artikel:** Der Weg des Lebens : eine Studie zu Psalm 16
**Autor:** Seybold, Klaus
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-878160

**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:** 02.07.2025

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

# Der Weg des Lebens

*Eine Studie zu Psalm 16*

1. Wie übersetzt man den Ausdruck *'ōraḥ ḥayyîm* in Ps 16,11?[1] «Weg des Lebens» (1), «Weg von (der) Lebenden» (2) oder «Weg zum Leben» (3)? Die zweite Möglichkeit wird – soweit ich sehe – nicht vertreten, obgleich sie grammatisch durchaus zulässig wäre. Sie zerfliesst – und dies hat ja für den Übersetzer auch seine Vorteile – mit der ersten Möglichkeit, die als wörtliche Wiedergabe des Ausdrucks in seinen beiden Elementen weite Verbreitung geniesst. Daneben steht die dritte Möglichkeit, die als Deuteelement die Angabe einer Richtung beifügt.[2] Nun muss man sich fragen, woher der Übersetzer seine Kriterien nimmt. Es könnte sein, dass ihm die entsprechenden neutestamentlichen Stellen im Ohr klingen. Act 2,25ff. zitiert einen längeren Passus aus Ps 16 (LXX Ps 15), nämlich V. 8–11 in christologischer Ausdeutung. David hat als Prophet vorausschauend von der Auferstehung Christi geredet (Act 2,20, vgl. 13,35); so ist auch kein Zweifel, dass die Psalmverse als Worte Christi zu verstehen sind: «Du hast mir Wege des Lebens kundgetan».[3] Sie beziehen sich auf die Ereignisse, die Christus aus dem Hades zum Himmel aufsteigen liessen (2,34) und so ins Leben zur Rechten Gottes geführt haben (2,33).[4] Auch eine neutestamentliche Kernstelle wie Mt 7,13f.: «Und die Pforte ist eng, und der Weg ist schmal, der zum Leben führt»[5] kann von direktem Einfluss auf eine christliche Übersetzung von Ps 16 sein, und die altkirchliche Psalmenauslegung hat die Stelle offenbar durchgehend so interpretiert.[6] Aber auch die ältere rabbinische Auslegung geht davon aus, dass der Weg des Lebens als Weg zum Leben zu verstehen ist,

[1] Die Stelle wurde in der Auslegungsgeschichte relativ häufig behandelt, zuletzt von W. Quintens, Le chemin de la vie dans psaume XVI, EThL 55 (1979) 233–242, und in der schönen Zusammenstellung in Bijdragen 41 (1980): W. A. M. Beuken, Psalm 16: The Path to life, 368–385; D. J. van Uden, «Als je leven zoekt». De interpretatie van het woord «leven» in Ps 16,11 in de rabbijnse literatur, 386–400; H. auf der Maur, Zur Deutung von Ps 15 (16) in der alten Kirche, 401–418; Th. Bell, «*...quia insignis est psalmus iste de insigni materia...*» Martin Luther über Psalm 16 in den *Operationes in Psalmos,* 419–435.

[2] Der Begriff «Lebensweg» kommt wegen seiner Beschränkung auf das Biographische als Übersetzungsterminus nicht in Frage. HAL[3] übersetzt: «(Weg) der z. Leben führt» (84).

[3] ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς wie LXX mit Aorist und Plural, dazu W. Michaelis, Art. ὁδός, ThWNT V (1954) 52; 88f.

[4] Vgl. J. Dupont, L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres, in: R. de Langhe u. a., Le Psautier (1962) 361–366.

[5] W. Michaelis (A. 3) 71ff.

[6] D. J. van Uden (A. 1).

und zwar unabhängig davon, ob es sich um das Leben in dieser oder der kommenden Welt handelt. «If you seek life», als einzelner oder als Gemeinde, dann kann dich der Heilige belehren, wie und wo man suchen muss, damit man zum Leben kommt.[7]

Schon an jenen antiken Beispielen wird deutlich, wie sehr das Verständnis der Stelle von Vorstellungen und Voraussetzungen allgemeiner Art beeinflusst ist. Will man verstehen, was der Psalmist mit dem Ausdruck sagen wollte, muss man herauszufinden versuchen, was der Ausdruck seiner Herkunft nach bedeuten konnte und was er im Kontext dieses Psalms bewirken sollte. Dazu sollen die folgenden Erwägungen dienen.

2. Das hebräische Wort *'ōraḥ*[8], neben *derek* das häufigste Lexem im Wortfeld «Weg», wird vor allem zur Bezeichnung des «Reisewegs», der «Route» verwendet. An ihm haftet, wie aus den profiliertesten Derivaten der Wortgruppe (Verbum «wandern»; *'ōrḥāh* «Karawane»; *'ᵃruḥāh* «Wegzehrung, Proviant») zu schliessen ist, die Vorstellung des Wanderns und Reisens auf einer bestimmten Wegroute. Das gilt für den Weg der siegreichen persischen Heere, den der König Kyros «mit eigenen Füssen» gar nicht zu gehen braucht (Jes 41,4), wie für die Wege, welche die Fische in den Meeren je zurücklegen (Ps 8,9), für die Bahn, in der die Sonne läuft «wie ein Held» (Ps 19,6), oder für die Spur, welche die Heuschrecken bei ihren unaufhaltsamen Zügen hinterlassen (Joel 2,7). So bezieht sich *'ōraḥ* auf die im Einzelfall festzulegende Wegroute oder auf den jeweils zurückgelegten Reiseweg und ist insofern einerseits im Bedeutungsumfang enger, stärker konturiert als das weitläufige *derek,* mit dem es puralisch oft in Parallele steht und auch einen semantischen Grundbereich teilt («Pfad» trifft nur bei den älteren Belegen zu, z.B. Gen 49,17; Jdc 5,6). Andererseits ist ihm ein Trend zur Abstraktion eigen, insofern, als die Bedeutung «Reiseplan, -weg, -route» leicht zu Vorstellungen wie vorgezeichnetes Verfahren, programmierter Ablauf, Art und Weise der Verwirklichung übergehen kann und dann in die Nähe von Begriffen wie «Lebensweg, -wanderung, -schicksal» gerät. Jedenfalls ist aus der fast ausschliesslichen Verwendung in poetischen Texten zu schliessen, dass das Wort für gewichtige und betonte Aussagen geeignet schien und darum für begriffliche Festlegungen und auch fremdartige Kolorierung besonders aufnahmefähig war, wie die Redeweise vom «Pfad ohne Wiederkehr»[9] und eben auch die vom «Weg des Lebens» zeigen.

[7] H. auf der Maur (A.1).

[8] Vgl. vor allem F. Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran, BBB 15 (1958); E. Jenni – G. Sauer, Art. *dǽræk* Weg, THAT I (1971) 456–460 (459); K. Koch – J. Bergman – A. Haldar – H. Ringgren, Art. *dæræḵ,* ThWAT II (1974ff.) 288–312.

[9] Vgl. Hi 16,22 mit akk. Entsprechung *uruḫ lā tāri.*

Hat sich bei *derek* ein spezieller geographischer oder topographischer Sprachgebrauch, etwa «der Weg nach...», in Genetivverbindungen durchsetzen können,[10] kann ähnliches bei *'ōraḥ* nicht festgestellt werden. Einige der bezeugten Nominalverbindungen charakterisieren einen «Reiseweg» als «gerade, direkt» (Gegensatz wäre «verschlungen», also: «Umweg»), als «richtig» oder «falsch», andere sozusagen nach der Reisegesellschaft «der Gerechten», «der Frevler» und wieder andere vereinzelt nach allgemeinen theologischen Relationen: «von JHWH vorgeschriebene Route», «Weg der *ṣᵉdāqāh*». Aber nie wird *'ōraḥ* mit Zielangaben verbunden. Sollte das bei den *ḥayyîm*-Stellen anders sein?

Die *'ōraḥ ḥayyîm*-Stellen bilden eine kleine Gruppe für sich. Einmal kommen sie nur in der weisheitlichen Literatur vor und zum andern bilden sie in der festen Verbindung – nur gelegentlich durch *derek* ersetzt – offenbar einen feststehenden Begriff, der an den betreffenden Stellen schon mit einer bestimmten Bedeutung gefüllt ist.

In der Spruchweisheit gibt es nur einen direkten Beleg: Prov 15,24, eine Sentenz, die in wörtlicher Übertragung so lautet: «Der ‹Weg des Lebens› (nach oben) ist für den Einsichtigen, um abzubiegen von der Scheol (drunten).»[11]

Aus dieser Sentenz geht hervor, dass der «Weg des Lebens» so etwas wie eine Lebenslehre sein konnte, ein «Viatikum», das den Einsichtigen befähigt,[12] den Weg zur Unterwelt zu meiden. Dies wird bestätigt durch Prov 15,10, wo *'ōraḥ* als fester Terminus parallel zu *tôkaḥat* «Zurechtweisung, Warnung» gesetzt ist[13] – «den Weg verlassen» ist offensichtlich identisch mit «den Weg des Lebens verlassen», d.h. die Belehrung, Warnung, also die Lehre vom «Weg des Lebens» missachten –, und Prov 10,17, einer engen Sachparallele zu 15,10, wo *'ōraḥ lᵉḥayyîm* «Weg zum Leben» offenbar auf ein ursprüngliches Partizip zurückzuführen ist.[14] Diese Sentenz scheint aus dem Terminus entwickelt worden zu sein (wie auch Prov 12,28). Die deutliche Zielangabe ist bemerkenswert.

Auch an den beiden jüngeren Stellen, die sich mit dem Thema der «fremden Frau» befassen, kann man sehen, dass der Ausdruck zu einem fachspe-

[10] Vgl. Y. Aharoni, The Land of the Bible (1967) 39ff.

[11] Metrum und Struktur lassen erkennen, dass die Lokalangaben nicht ursprünglich sind.

[12] Vgl. B. Gemser, HAT I 16 (²1963) zu Prov. 4,10–19 (35). – Die mit *lᵉma'an* ausgedrückte Zweck- und Zielbestimmung («um zu meiden») ist nicht auf den Weg des Lebens, vielmehr auf die *Lehre* vom «Weg des Lebens» zu beziehen. Die später unverständlich gewordene Terminologie hat offenbar einen Bearbeiter zur «Verortung» der Wege veranlasst.

[13] Vgl. Prov 6,23, dazu den Hinweis bei W. Michaelis (A. 3), 52 (33).

[14] «Zum Leben wandert, wer die Züchtigung beachtet; wer die Zurechtweisung missachtet, geht in die Irre.»

zifischen Begriff geworden ist. Prov 5,5f. lehrt, dass die Schritte der Verführerin in die Unterwelt hinabführen und fügt warnend hinzu:

«Einen ‹Weg des Lebens› (hat, bietet sie), damit du nicht ausbrichst;[15] zwar schlingert sie in den Fahrgeleisen, aber du merkst es nicht.»

Die zweite Stelle Prov 2,18f. gehört in denselben thematischen Zusammenhang:

«Denn zum Tode senkt sich ihr ‹Pfad› (cj.) und zu den Schatten ihr Geleise. Die zu ihr eingehen, kommen alle nicht zurück und erreichen die Wege des Lebens nicht.»

Was immer die präzise Vorstellung dieses letzten Satzes sein mag, er setzt feste «Wegrouten» (pl.) voraus, die man in gewissen Fällen nicht mehr erreichen kann. V.20 steht *'ōraḥ* im Plural. Die Sonderbedeutung scheint damit aufgelöst zugunsten einer allgemeineren Weg-Richtung-Vorstellung.

Wenn es richtig ist, dass der Ausdruck *'ōraḥ ḥayyîm* einen Fachterminus der weisheitlichen «Lebenslehren» darstellt – in ähnlichem begrifflichen Doppelsinne als Bezeichnung des Gegenstands sowie der Belehrung, des Wissens um den Gegenstand wie bei *tûšiyyāh,* etwa «Lebenshilfe» –, kann es nicht zweifelhaft sein, dass ein Zusammenhang mit dem im altägyptischen Erziehungswesen vielfach bezeugten Äquivalent besteht. «Der Ägypter erzieht zum Leben: er setzt den Jungen auf den ‹Weg des Lebens›, wie es unendlich oft heisst» (H. Brunner).[16] Die Bestimmung dieser Beziehung dürfte im Rahmen der auf dem Feld der Weisheit gegebenen Zusammenhänge vorzunehmen sein, wobei die Abhängigkeit auf seiten der israelitischen Literatur liegt.

Ist der Ausdruck als fester Begriff der weisheitlichen Pädagogik erkannt, ist es wichtig, auch auf die Voraussetzungen im gedanklichen Kontext zu achten. Soweit ich sehe, sind es drei Aspekte, die den Begriff determinieren.

Einmal der Aspekt der Alternative. Der Weg des Lebens steht an allen Stellen in Opposition zu dem Weg des Todes, von dem er sich abgrenzt, auf dessen dunkler Folie er sich zugleich positiv von dem negativ qualifizierten Todesweg abhebt. Dass sich daraus das Typendenken im Zweiwegeschema (Ps 1) entwickeln kann, ist eine naheliegende Annahme. Zweitens der Aspekt

[15] *pls Pi.* entweder «durchbrechen», «ausbrechen» (I) oder «beobachten», «ansehen» (II). Im letzteren Fall wäre etwa zu übersetzen: «..., damit du nicht (auf die Gefahr) aufmerksam wirst.»

[16] Altägyptische Erziehung (1957) 117; 123ff. Die Beziehung hat vor allem B. Couroyer, Le chemin de vie en Égypte et en Israël, RB 56 (1949) 412–432, aufgewiesen. Vgl. dazu J. Bergman, ThWAT II, 290–292; J. Assmann, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28 (1979) 11ff., bes. 17; 33; 45.

der durch die Scheideweg-Situation geforderten persönlichen Entscheidung: «Siehe ich lege euch vor den Weg *(derek)* des Lebens und den Weg des Todes.» – Jeremia soll das Volk vor die Entscheidung stellen (21,8), wie sie die Weisheitslehrer auf jeden einzelnen zu jeder Zeit zukommen sahen. Drittens braucht der Mensch am Scheideweg der Entscheidungshilfe, des Rates, der Belehrung. Die weisheitliche Pädagogik verstand sich als solche Entscheidungshilfe, als Hilfe zur Entscheidung für das Leben. Sie wollte den Menschen zurüsten, je und dann «einsichtig» den richtigen Weg zu wählen, sei es durch eine allgemeine Bildung oder durch konkrete Mahnungen und Warnungen (vgl. Prov 6,23). So steht hinter diesem entlehnten Begriff ein ganzes ethisch-pädagogisches Konzept, das von den Lehrern je in besonderer Weise entwickelt und angewandt werden konnte.

3. Ps 16,11 verwendet den weisheitlich pädagogischen Begriff im Gebet. Sei es, dass er um Belehrung über den «Weg des Lebens» bittet oder auf sie zuversichtlich hofft – in jedem Fall ist es sein Gott (*El* V. 1), von dem er sie erwartet. In diesem Punkt unterscheidet sich Ps 16 von den Proverbia-Stellen. Doch die beiden andern Konstitutiven des Begriffs finden sich hier wieder und stellen so den Zusammenhang her: die Alternative, vor der der Beter bewahrt sein möchte, ist der Gang zur Unterwelt, der Abstieg in die Grube (V. 10); die offenbar bedrohliche Möglichkeit des Todes verlangt von dem Beter Entscheidungen, die vielleicht alsbald, vielleicht in weiterer Zukunft getroffen werden müssen. Dafür erwartet er göttliche Hilfe im Sinne der Unterrichtung, des Wissen, Erkennen-Lassens *(Hifil),* des Zeigens des einzuschlagenden Weges. Gott soll als sein Lehrer ihm diese Lebenshilfe übermitteln.[17] Wie aber stellt er sich das vor?

Ps 16 ist ein vieldiskutierter, weil schwer verständlicher Psalm.[18] Geht man davon aus, dass der Text primär kein Gebetsformular, sondern ein biographisches Gebetsdokument war, lässt sich erkennen, dass er durch zwei Redeformen oder Rederichtungen charakterisiert wird: durch die umrahmende Gebetsanrede (V. 1. 10 f.) und durch einen lehrhaft bekennenden Mittelteil (V. 2–9).[19] Dieser lehrhafte Teil spricht von Erfahrungen und Erkenntnissen

[17] Es sei darauf hingewiesen, dass sich gerade auch an dieser Stelle Berührungspunkte mit der altägyptischen Weisheits- und Frömmigkeitssprache ergeben, z. B. in der Maxime: «Gott (Amun) ist es, der auf den Lebensweg führt» (H. Brunner in RTAT [1975], ATD E1, 67 ff. nach E. Drioton, Pages d'Egyptologie, Le Caire 1957, 126, vgl. 119). Vgl. auch die Belege bei B. Couroyer (A. 16) 416 ff. und J. Assmann (A. 16).

[18] Neuere Literatur bei E. Beauchamp, Le Psautier I (1976); dazu J. Lindblom, Erwägungen zu Psalm XVI, VT 24 (1974) 187–195; F. D. Hubmann, Textgraphik und Psalm XVI 2–3, VT 33 (1983) 101–106.

[19] Die Gebetsanrede in V. 2a. 5b gehört zur Rezitation der vormaligen Anrede an JHWH.

im Blick auf eine frühere Entscheidung über Leben und Tod, die er für sich und andere nutzbar machen möchte und die ihm und seinen Hörern (und auch seinem Gott!) als Paradigma für zukünftige Entscheidungen dient. Dies erlaubt nun, einiges über die Vorstellungen des Psalmisten auszumachen.

Der Psalmist berichtet von zwei Sachverhalten, die hinter ihm liegen:[20]

(1) eine dezidierte Bekenntnisäusserung: «Ich sprach[21] zu JHWH: Du bist mein Herr!»[22] – ein Bekenntnis, das die in V. 1 behauptete Grundentscheidung «ich vertraue auf dich!» mit einer ebenfalls dezidierten Absage an fremdreligiöse Praktiken belegt und in einer erneuerten Vertrauensaussage in V. 5 endet;

(2) eine Heilserfahrung, der er in dem vielzitierten Gleichnis Ausdruck gibt: «Die Lose sind mir aufs lieblichste gefallen; ja, mein Erbteil gefällt mir» (V. 6).

Beide Ereignisse sind bereits Vergangenheit und gehören zur Vorgeschichte des Psalms wie auch die Freude, von der er in V. 9 berichtet. Diese Freude aber ist die Folge der glückhaften Erkenntnis, dass beide Ereignisse in einem unmittelbaren Zusammenhang stehen. Hat der Psalmist alles auf JHWH gesetzt und auf alle andern sich anbietenden Möglichkeiten verzichtet und sich allein zu ihm bekannt, konnte er die Erfahrung machen, dass auch JHWH sich «im Gegenzug» zu «seinem Frommen» bekennt[23] und zu ihm hält. V. 5 f. fasst diese überwältigende Erfahrung lehrhaft in die Gleichnisse vom Becheranteil, Losordal und von der Landverlosung.[24] V. 8 sucht dafür die theologische Erklärung, aber aus V. 7b und V. 9b erst ergibt sich ein deutlicheres Bild: Ein schweres leibliches Leiden[25] bedrohte die Existenz des Beters mit dem sicheren Tod. Die Bedrohung ist vorüber. Man darf wohl annehmen, dass er in schwerer Krankheits- und Leidenszeit nicht auf die

[20] Im «relativen Tempussystem» – ich übernehme den Begriff von R. Bartelmus, *HYH*. Bedeutung und Funktion eines hebräischen «Allerweltswortes», ATSAT 17 (1982) 40 ff. – des Psalmtexts ist die Bitte V. 1b der momentane Bezugspunkt, die Gegenwart des Beters. Vorzeitige Rede signalisiert V. 2, auf vorzeitige Ereignisse weisen die Perfecta in V. 6–9.

[21] Eigentlich sogar Vorvergangenheit: «Ich hatte...», so richtig M. Mannati (A. 22). Vgl. A. 20.

[22] Es ist wohl *'ᵃdōnî* zu lesen. Vgl. die neueren textkritischen Vorschläge in VT: J. Leveen, VT 21 (1971) 48 ff.; M. Mannati, VT 22 (1972) 359 ff.; F. D. Hubmann, VT 33 (1983) 101 ff.

[23] J. Gamberoni, Art. *ḥāsāh*, ThWAT III (1977 ff.) 76.

[24] «JHWH ist mein Becher- (mein Teil) Anteil» – ursprünglich wohl die Vorstellung vom Giftbecher-Ordal; «du hältst mein Los in Händen» – eine allgemeine Losordalvorstellung (V. 5); und die Metapher von der Landverlosung (V. 6.) deuten auf dieselbe Erkenntnis: alles auf JHWH gesetzt und gewonnen.

[25] An Nierenleiden ist nicht zu denken, wohl aber an die Nieren als Sitz der innersten Empfindungen und Gedanken. Dennoch deutet *bāśār* V. 9 auf eine körperliche Beeinträchtigung.

angebotenen Hilfen medizinisch-magischer Praktiken einging (V. 3 f.),[26] vielmehr der Versuchung widerstand, alles auf JHWH setzte, der ihn nicht im Stiche liess und ihm einen ersten Neuanfang gewährte.

So könnte man die Situation bestimmen, in der dieser Beter sich befindet. Er hatte sich mit einem eindrucksvollen Nein in verhängnisvoller Lage freigekämpft und hat ein befreiendes Ja beglückend erfahren.[27] Die Abkehr von den dubiosen Mächten der «Heiligen» und «Herrlichen» (und ihren Symbolen?),[28] deren Namen ihm nichts mehr bedeutet, und die Zuwendung zu dem einen Herrn, dem er seine Gesundheit und sein Glück (*ṭôbātî* V. 2) anvertraut, ist als eine so scharfe Wende markiert, dass man annehmen kann, dem Beter sei so etwas wie eine Bekehrung,[29] jedenfalls eine tiefe Glaubenserfahrung zuteil geworden. Diese Erfahrung fasst er in pädagogisch weisheitliche Kategorien. Er sah in seinem Leiden eine «Beratung» *(y'ṣ),* die JHWH ihm zukommen liess, eine Mahnung, die ihm seine «Nieren» schmerzhaft nahebrachten.[30] So wurde Gott sein Lehrer im Leiden. Und er zog die Konsequenz: «Ich habe JHWH zu meinem ständigen Gegenüber gemacht. Steht er mir zur Seite, so wanke ich nicht» (V. 8).[31] Die Erfahrung wird zum Lehr-

[26] V. 4 spricht von Blutspendeopfer und Namenausrufung (Beschwörungen?) in, allerdings unklarem Zusammenhang mit numinosen Grössen. Vgl. J. Wellhausen, B. Duhm, E. Zolli (Die Heiligen in Psalm 16, ThZ 6 [1950] 149–150), S. Mowinckel (zu Psalm 16, 2–4, ThLZ 82 [1957] 649–654), C. Schedl («Die Heiligen» und die «Herrlichen» in Psalm 16, 1–4, ZAW 38 [1964] 171–175) u. a.

[27] *bal* («nein doch», 4mal), *lō'* («nicht» 2mal), *'ap* («ja doch» 3mal), *kî* («ja» gewiss 3mal), *lākēn* («darum» 1mal) charakterisieren die emphatische Diktion der wohl leidenschaftlich und erregt vorgebrachten und niedergeschriebenen Redeteile des Psalms.

[28] Vielleicht doch von **'āṣāb* «Götzenbild» abzuleiten (wie schon J. Wellhausen).

[29] H. S. Nyberg nennt den Psalm einen «Bekehrungspsalm» (Studien zum Hoseabuche. Anhang [1935] 121). M. Dahood denkt an das Bekenntnis eines konvertierten Kanaanäers – wegen des phönizischen Sprachstils (z. St.). Für J. Lindblom ist Ps 16 das «Bekenntnislied» eines Jahwegläubigen, der sich von den «Götzendienern» distanziert (A. 18).

[30] «Das Bild von den Nieren als nächtliche Lehrmeister Ps 16, 7 ist im AT ohne Parallele. In der jüd. exeget. Tradition wurde der Vers auf Abraham gedeutet, der weder einen Vater noch einen Lehrer hatte, die ihm die Thora hätte lehren können. Deshalb gab Gott ihm zwei Nieren, die ihm nachts Weisheit und Kenntnis zuströmten (vgl. Midrasch Tehillim zu Ps 16, 7 und zu 1, 13)», D. Kellermann, ThWAT IV (1982) 190.

[31] Nach H. Bardtke, Die hebräische Präposition nægæd in den Psalmen, in: FS J. Ziegler (1972), 17 ff., bes. 24 f., ist an ein «Kreisen der Gedanken des Beters um Gott», an «eine durch das Memorieren des Gesetzes dargestellte Frömmigkeit» zu denken. Doch will er nicht sagen, er habe JHWH gleichsam zu seinem ständigen Partner *(l^e^negdî)* und zum Gefährten *(mîmînî)* seines Lebens gemacht (nach *šwh* I und II)? Wieder ergeben sich Berührungen mit Wendungen aus dem Umkreis der «persönlichen Frömmigkeit» Altägyptens: «sich (Gott) ins Herz setzen», vgl. bei J. Assmann (A. 16) 18.

modell auch für die aktuelle Gebetsbitte im Blick auf kommende Notlagen und Entscheidungen, jetzt, da er doch selbst JHWH zur Rechten steht: Zeige mir in Zukunft wieder den rechten Weg. Die Glaubenserfahrung bestimmt die Vorstellung vom «Weg des Lebens» als den je von Gott gewiesenen Weg im Leben.

Die Füllung des Konzepts vom «Weg des Lebens» geschieht aber noch durch eine zweite Erfahrung, von der der Schluss dieses Psalms spricht, die Erfahrung des kultisch vermittelten Heils. G. von Rad[32] sah in dem Psalmisten einen levitischen «Spiritualen», «den Angehörigen einer kleinen Gruppe des Kultpersonals», dem es vergönnt war, tagtäglich am gottesdienstlichen Leben des Jerusalemer Tempels teilzunehmen und so in den Genuss eines besonderen geistlich-mystischen Erlebens zu kommen. L. Delekat[33] rechnete den Psalmisten zu den «Asylschützlingen», die im Tempelasyl Aufnahme fanden, wobei der Dichter sich selbst dem Tempel dediziert und mit dem Psalm die Erhörung seiner Bitte um Aufnahme subskribiert hat. Zu beiden Thesen wäre einiges zu sagen, doch beide verlegen den Ort des Psalms wohl zu Recht in das Heiligtum. Das würde bedeuten, dass der Gebetsteil V. 1. 9–11 sich auf das *hic et nunc* des Psalmisten bezieht und V. 11aβ. b nicht zuerst von der Zukunft, sondern von der Gegenwart spricht, nämlich von der gegenwärtigen Erfahrung eines Lebens vor und mit JHWH, von der «Sättigung durch Freuden», von den bleibenden «Genüssen» in der unmittelbaren Nähe Gottes, vor seinem Angesicht, zu seiner Rechten.[34] Der Weg zu diesen Lebensgenüssen im geistlichen, aber doch auch im leiblichen Sinn musste dem Beter nicht mehr gezeigt werden. «Was» – so fragt nachdenklich G. von Rad, nachdem er so engagiert von der Sublimierung der kultisch sakralen Aussagen gesprochen und Ps 16, 9–11a (?)[35] zitiert hat – «ist denn der ‹Weg des Lebens› und die ‹Sättigung vor deinem Angesicht›?» Und er fügt bemerkenswerterweise hinzu: «Immerhin, hier ist doch sichtlich zunächst nur an eine Bewahrung vor einem bösen Tod gedacht.»[36]

[32] «Gerechtigkeit» und «Leben» in den Psalmen, in: FS A. Bertholet (1950) 423 ff. = ThB 8 (1958) 234 ff. (Zitate 432 ff. = 242 ff.).

[33] Im Anschluss an A. Bentzen, in: Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum (1967) 222 ff. («kündest mir an eine Lebens-Strasse»).

[34] Hier liegt das relative Recht, den Beter einen «glücklichen Menschen» (B. Duhm) zu nennen. Die Brücke von V. 11aα zu V. 11aβ. b sieht W. Quintens wohl zu Recht in der Assoziation *'ōraḥ* – *'ōrḥāh,* letzteres im Sinne von «Reiseproviant, Lebensunterhalt» (241).

[35] Er übersetzt: «Weg zum Leben» (433 = 243).

[36] Anspielung auf die früher zitierte Untersuchung von Chr. Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes (1947).

Damit kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück.

4. Wie ist der Begriff *'ōraḥ ḥayyîm* in Ps 16,11 gemeint? Zu übersetzen ist besser nicht: «der Weg zum Leben». Der Gedanke an eine zeitliche Alternative: «jetzt noch nicht, aber dann/dereinst» kommt grundsätzlich, auch implicite nicht in Frage.[37] Nach Herkunft und Verwendung wäre dies abwegig. Zu welchem Leben sollte der Psalmist auch geführt werden, da er dieses doch offenbar schon jetzt erleben konnte. Der «Weg des Lebens» bedeutet aber zunächst auch nicht eine besonders qualifizierte, höhere Form des Lebens, der Weg des «Glücks»[38] oder «den vom ‹Leben› bleibend umgebenen Weg», den «von der Sphäre des Glücks umgebenen Lebenslauf»,[39] wenngleich sich solche Vorstellungen an den Ausdruck heften konnten. Da die Lebenserwartung, die hinter dem Begriff steht, eine ständige Todesbedrohung einschloss, geht es in Ps 16,11 – wie von Rad sagt – «nur» um die Bewahrung vor einem bösen, d. i. einem unzeitigen, frühen Tod oder um das «Sterben» in Siechtum, Leiden und anderen Schädigungen. So spricht der Beter von Ps 16 schlicht davon, wie er, wenn er den geschützten Raum des Heiligtums wieder verlassen hat, draussen weiterleben, soll man sagen: überleben kann.[40] Seine Suche aber nach dem Weg zu Gott – und das Gebet um den rechten Weg zum Überleben – sind von bleibender Aktualität.

*Klaus Seybold*

[37] So W. Quintens und W. A. M. Beuken (A. 1), vgl. auch M. Dahood u. a. m.

[38] W. W. Graf Baudissin, Alttestamentliches *ḥajjīm* «Leben» in der Bedeutung von «Glück», in: FS E. Sachau (1915) 143–161.

[39] K. Koch, ThWAT II, 302; 299.

[40] Vgl. des weiteren auch Ps 27,11 und Ps 32,8, aber auch Jes 2,3 (Mi 4,2) in der Übertragung auf eine «Völkerwallfahrt».