

Allgemeine Klage über die Vergänglichkeit oder Bittgebet in individueller Not?

Zur kontroversen Auslegung von Psalm 90¹

Theodor Seidl, Würzburg

1. Hinführung und Fragestellung

Ps 90 gehört ohne Zweifel zu den bekannteren Psalmen: Einige seiner Verse sind geflügelte Worte geworden, allen voran die lapidaren Vergänglichkeitsaussagen des V. 10 und die Konsequenz daraus in V. 12aI.a: „Unsere Tage zu zählen lehre uns“.

Diese Verse sind auch in die Begräbnisrituale eingegangen und wurden entsprechend oft für die Totenliturgie vertont: V. 10 prominent von Heinrich Schütz in den „Musikalischen Exequien“ („Unser Leben währet siebenzig Jahr' [...]“; SWV 279-281)², der V. 12 von Johann Sebastian Bach im „Actus tragicus“ (BWV 106), einer Begräbniskantate³.

Diese Verse stellen ganz gewiss eine weisheitliche, an die Lebenslehren des Alten Orients⁴ und Ägyptens anklingende Reflexion der menschlichen Endlichkeit dar, die ideell und chronologisch den Ausführungen Kohelets⁵ über die Kürze des Daseins an die Seite gestellt werden dürfen.

Doch aufs Ganze gesehen fügen sich die anderen Aussagen des Psalms keineswegs so klar und deutlich zum Vergänglichkeitsthema der V. 10 und 12 hinzu. Die anderen Verse sind mit erheblichen Verständnisschwierigkeiten belastet; sie beziehen sich teils auf die Lexik, teils auf die Verbalsyntax des hebräischen Textes. Wie wenig klar manche Aussagen

¹ Der folgende Auslegungsvorschlag wurde erstmals auf der alttestamentlichen Sozietät der LMU München am 7. Februar 2017 vorgetragen und von den anwesenden Kolleginnen und Kollegen zur Publikation empfohlen. Er sei hiermit Hermann Josef STIPP mit vielen guten Wünschen gewidmet und mit ausdrücklichem Dank für seine persönliche Einladung zur Münchener Sozietät; die Abende im Kollegenkreis brachten mir wertvolle Anregungen und Impulse für die eigene Forschung.

² GREGOR-DELLIN 1984, 215-219.420.432.

³ Dazu DÜRR 1979, 611-618.

⁴ Vgl. MÜLLER 1984, 284; er sieht in der Behandlung des Todesproblems in V. 13-17 Parallelen zum Gilgamesch-Epos.

⁵ S. Koh 2,16; 3,19-22; 5,14.19; 6,12; 9,10; 11,9-12,8.

des Psalms sind, lassen die Fragezeichen und Alternativvorschläge in der beigegebenen Übersetzung ablesen; allen voran steht V. 5, der unklar bleibt – trotz aller Versuche der Ausleger⁶.

Entsprechend kontrovers fallen die Auslegungen des Gesamtpsalms aus. Gleich vorab seien drei Fragen aufgeführt, die sich zum Verständnis des Gesamtpsalms stellen, und dazu auch die gegensätzlichen Antworten der Forschung:

(1) Stellt Ps 90 eine allgemeine weisheitliche Klage über die Vergänglichkeit menschlicher Existenz dar, so ZENGER⁷, oder eine Klage über eine konkrete individuelle Notlage auf dem Hintergrund der Kurzlebigkeit des Menschenlebens, wie dies KRÜGER⁸ vertritt?

(2) Wenn Ps 90 eine allgemeine Klage ist, ist er dann Protest gegen diese tragische Beschränkung menschlichen Daseins wie weithin Kohelet⁹ oder drückt er Akzeptanz dieser Gegebenheit aus? Nimmt er also die Kürze der Existenz vertrauensvoll gläubig hin und an¹⁰? Oder hat der Psalm eine konkrete, individuelle Notlage im Visier: Um welche handelt es sich? Lässt sie sich aus den Aussagen des Textes feststellen und näher bestimmen?

(3) Auch die Frage der Einheitlichkeit des Psalms wird diskutiert. Sie stellt sich v. a. bei der allgemein weisheitlichen Lesart des Psalms:

Wenn es in den V. 2-12 um die grundsätzliche, gottgegebene Kürze und Defizienz menschlichen Daseins geht, passen die V. 13-16 nicht mehr dazu, die Jahwe um Änderung und Beseitigung der Misslichkeiten bitten, was bei der grundlegenden essentiellen Begrenztheit des Lebens ja nicht zu ändern ist. Also – so folgern nicht wenige Ausleger seit GUNKEL¹¹ bis ZENGER¹² – müssen die V. 13-16 (17) später hinzugefügt sein, eventuell eine spätere liturgische Erweiterung darstellen, die den Psalm mit einem herkömmlichen Bitt-Teil abschließen will.

Die Befürworter der Uneinheitlichkeit weisen u. a. darauf hin, dass gerade V. 12 einen sinnvollen Abschluss darstelle und damit 2-12 eine geschlossene Psalmen-Einheit bilde; oder dass die in V. 2-12 dominieren-

⁶ Dazu z.B. SEYBOLD 1996, 356 oder ZENGER 2000, 604.

⁷ Vgl. ZENGER 2000, 602-613; ähnlich auch OEMING 2016, 18-22.

⁸ Vgl. KRÜGER 1994, 191-203.

⁹ So MÜLLER 1984, 265.279-282.

¹⁰ So der Tenor von ZENGER 2000, 611f.

¹¹ Vgl. GUNKEL 1926, 400f.

¹² Vgl. ZENGER 2000, 607-609.

den Weisheitstermini (*YD*^c: 11a.12a; *ḥukmā* 12b; *libab*: 12b) in V. 13-17 nicht mehr auftauchen.

Soweit die wichtigsten Fragestellungen der Exegese an den Ps 90, deren Antworten bis heute kontrovers ausfallen.

Im Folgenden werden zuerst Sprachbeobachtungen angestellt; die Gegebenheiten und die Daten des Textes sind das erste und sicherste Fundament der Auslegung, nicht aber außertextliche Parallelen und intertextuelle Bezüge. Daher lautet der zweite Schritt:

2 Sprachbeobachtungen

2.1 Eindeutige Textdaten

Zunächst werden gesicherte Textgegebenheiten als Grundlage der Auslegung aufgeführt:

Sicher und eindeutig bestimmbar sind im Ps 90 Sprecher und Sprechrichtung, Redesubjekt und Redeadressat. Davon ist glücklicherweise nahezu der gesamte Psalm geprägt.

- Redendes Subjekt ist fast durchgehend eine Wir-Gruppe. Das trifft auf die Abschnitte V. 1-2.7-10.11-12.13-17 zu, ausgenommen ist V. 3-6, wo sich das Wir nicht artikuliert und allgemeine, eher distanzierte und generelle Aussagen über die *conditio humana* gemacht werden.

- Allen Abschnitten und Teilen des Psalms aber ist die Sprechrichtung gemeinsam: Die Wir-Gruppe spricht Jahwe in der 2. P. der Gebetsanrede, im vertrauten „Du“ an (1b.bV: „Du, Adonaj“). Und das trifft auch auf den umstrittenen Schlussteil V. 13-16 zu, ausgenommen ist nur V. 17a, wo von Adonaj in 3. P. die Rede ist.

Diese grundlegende Beobachtung ist ein gewichtiges Argument für die Einheitlichkeit des Psalms, wenigstens für die Zugehörigkeit der V. 13-16 (17) zum Primärsalm.

Daher bilden die kohärierenden Gegebenheiten von Sprecher und Sprechrichtung, von sprechender Wir-Gruppe und angesprochenem göttlichen Du ein deutliches Kriterium für die Einheitlichkeit des Psalms, wenigstens in seinen größeren Partien¹³.

¹³ Ganz pauschal sei festgestellt, dass die Kolometrie des Psalms ebenfalls einheitlich erscheint: Der Parallelismus membrorum ist regelmäßig durchgehalten; Bikola dominieren. KRAUS 1966, 628f. plädiert trotz einiger kolometrischer Unregelmäßigkeiten gegen GUNKEL für die Einheitlichkeit des Psalms.

- Durchaus Konsens besteht in der Forschung in der Gliederung des Gesamtpsalms¹⁴ und ihren Kriterien:

Der 1. Abschnitt (V. 1bV-2cV) ist formal gerahmt durch die Vokative der Anrede an das göttliche Du. Der 2. Abschnitt (V. 3-6) ist in sich abgegrenzt durch das fehlende Sprecher-Wir. Der 3. Abschnitt (V. 7-10) wird deutlich durch ein modales *kī* („ja“) eingeleitet. Der 4. Abschnitt (V. 11-12) wird durch die allgemein gestellte rhetorische Frage *mī yōdi* (V. 11a) eingeleitet. Der 5. Abschnitt (V. 13-16) trägt in V. 13a.aV mit Imperativ + Vokativ deutlich eröffnenden Charakter. Der 6. Abschnitt und Schlussteil (V. 17) grenzt sich durch das fehlende „Du“ (s. o.) und den einleitenden Prekativ *w' =yihy* deutlich vom Vorausgehenden ab. Soweit die gesicherten Textdaten.

2.2 Umstrittene Textdaten

Das Hauptproblem im Ps 90 stellt die Verbalsyntax dar und die aus der Verbalsyntax und ihrer Analyse zu gewinnende temporale und aspektuale Bedeutung der Einzelsätze.

Die Frage der eindeutigen Bestimmung der Verbalsyntax entzündet sich innerhalb von Ps 90 bei den Sätzen zwischen 7a-9b, von deren Bestimmung auch die Interpretation und das Gesamtverständnis des Psalms abhängt.

Zum Vergleich mit der Übersetzung im Anhang werden die Übersetzungen dieser Satzfolge von ZENGER, der Einheitsübersetzungen (EÜ) und der revidierten Lutherübersetzungen zitiert:

ZENGER 2000, 602

⁷Denn/ja wir schwinden dahin durch deinen Zorn und durch deine Zornesglut werden wir schreckensstarr.

⁸Du stellst unsere Sünden vor dich hin, unser Verborgenes in das Licht deines Angesichts.

⁹Denn/ja alle unsere Tage gehen zu Neige durch deinen Grimm, wir vollenden unsere Jahre wie einen Seufzer.

EÜ 1980

⁷Denn wir vergehen durch deinen Zorn, werden vernichtet durch deinen Grimm.

⁸Du hast unsere Sünden vor dich hingestellt, unsere geheime Schuld in das Licht deines Angesichts.

⁹Denn all unsere Tage gehn hin unter deinem Zorn, wir beenden unsere Jahre wie einen Seufzer.

¹⁴ Eingegangen auch in die Textpräsentation im Anhang.

EÜ 2016

⁷ Ja, unter deinem Zorn schwinden wir hin, durch deine Zornesglut werden wir starr vor Schrecken.

⁸ Unsere Sünden hast du vor dich hingestellt, unsere verborgene Schuld in das Licht deines Angesichts.

⁹ Ja, unter deinem Grimm gehen all unsere Tage dahin, wir beenden unsere Jahre wie einen Seufzer.

Lutherübersetzung 1984. 2017

⁷ Das macht dein Zorn, dass wir so vergehen, und dein Grimm, dass wir plötzlich dahinmüssen.

⁸ Denn unsre Missetaten stellst du vor dich, unsre unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesicht.

⁹ Darum fahren alle unsre Tage dahin durch deinen Zorn, wir bringen unsre Jahre zu wie ein Geschwätz.

ZENGER¹⁵, die Einheitsübersetzungen¹⁶ und vor allem die Lutherübersetzung geben die Sätze präsentisch wieder, entsprechend ihrer Einordnung von ganz Ps 90 als allgemeines weisheitliches Lied über die Kürze menschlichen Lebens; die deutsche Ausdrucksform für solche generellen Äußerungen und Sachverhalte ist das Präsens.

Im Hebräischen stehen aber in 7a-9b durchweg *qatal*-Formen (*x-qatal* und *qatal-x*) und keine Partizip-Formen oder Nominalsätze, die im Deutschen mit Präsens wiedergegeben werden könnten. Diese *qatal*-Formen erfordern nach unserem Dafürhalten eine Wiedergabe in der Vergangenheit¹⁷, was für die Bewertung der Aussagen von 7a-9b bedeutet: Die Wirkgruppe schaut in 7a-9b auf individuelle, konkrete vergangene Sachverhalte zurück, die sie selber in der jüngeren Vergangenheit durchlebt und erfahren hat.

Nach den Regeln der hebräischen Verbalsyntax, die in der Poesie nicht einfach außer Kraft gesetzt werden können, sind mit den *qatal*-Formen von 7a-9b vergangene spezielle Sachverhalte ausgedrückt, aber nicht die allgemeinen, zeitlosen Aussagen zur Vergänglichkeit menschlichen Lebens. Daher ist in der deutschen Wiedergabe kein Präsens angezeigt, sondern Perfekt oder Imperfekt. Im Kontrast dazu gibt die Übersetzung im Anhang die zahlreichen Nominalsätze in 10a-e, die eindeutig allgemeingültige Sachverhalte ausdrücken, im Präsens wieder. Wieder einmal hängt an der Syntax und ihrer Analyse die Interpretation.

¹⁵ Vgl. ZENGER 2000, 602 f.

¹⁶ Sie nehmen von der präsentischen Wiedergabe des Abschnitts nur V. 8 aus.

¹⁷ So konsequent realisiert in der Wiedergabe von LIESS 2008, 331, wenn auch ohne verbalsyntaktische Begründung.

Die hier erfolgte Wiedergabe und Interpretation folgt den Regeln der hebräischen Verbalsyntax nach RICHTER¹⁸, GROB¹⁹ und IRSIGLER²⁰. Sie erfährt Bestätigung durch KRÜGER²¹, der sehr sorgfältig die hebräische Verbalsyntax beachtet und auswertet; sie steht in Kontroverse zu ZENGER, der sich im Kommentar ausdrücklich von KRÜGER distanziert²², weil ersterer Ps 90 für eine allgemeine weisheitliche Reflexion hält und daher von den V. 13-16 (17) als primärem Bestandteil absieht²³.

Die Einzelauslegung wird aber zeigen, dass sich die individuelle vergangenheitliche Sicht der V. 7-9 gut vertreten lässt und in die Gesamtauslegung des Psalms integriert werden kann.

2.3 Übersicht Verbfunktionen

Der folgende tabellarische Überblick über die Verbalsyntax des Gesamtpsalms soll die temporale und aspektuale Wiedergabe der im Anhang beigegebenen Übersetzung begründen.

- 1b-2b: *x-qatal* – *wa=yiqtol*: Vergangenheitslich, Rückblick auf das Schöpferhandeln Jahwes vor aller Zeit;
- 3a.b: *yiqtol* (KF) – *wa=yiqtol*: Generelle Sachverhalte der Vergangenheit: Erfahrungssätze²⁴.
- 4a: Nominalsatz: zeitlose vergleichende Konstatierungen.
- 4b: *x-yiqtol*: Unterordnung: Genereller Sachverhalt der Vergangenheit.
- 5a.b: *qatal* – *yiqtol*: Temporales/konditionales Satzgefüge (?).
- 5bR: *yiqtol*: Genereller Sachverhalt der Zukunft.
- 6a-d: *x-yiqtol* (LF) – *w=qatal*: Generelle Sachverhalte der Gegenwart mit Progress.
- 7a-9b: *x-qatal/qatal-x*: Individuelle Sachverhalte der Vergangenheit (s. o.).
- 10a-e: Nominalsätze: Zeitneutrale, allgemeine Erfahrungstatsachen.
- 10f.g: *x-qatal* – *wa=yiqtol*: Temporalsatzgefüge der Vergangenheit²⁵.
- 11a.b: Partizipialsatz: Zeitneutrale Konstatierung.
- 12a.b: Imperativ + *w'=yiqtol*: Finale Satzfügung.

¹⁸ Vgl. RICHTER 1978, 37-48 und RICHTER 1980, 209-220.

¹⁹ Vgl. GROB 1976, 1-54.

²⁰ Vgl. IRSIGLER 1978, 160f und IRSIGLER 1983.

²¹ Vgl. KRÜGER 1994, 193-203.

²² Vgl. ZENGER 2000, 603.

²³ Vgl. ZENGER 2000, 607-609.

²⁴ Vgl. GROB 1976, 152f.; er bestimmt die beiden *yiqtol*-Formen als „archaisierende PK-Kurzformen“, die Erfahrungen formulieren, und gibt wieder: „Du hast den Menschen noch immer zum Staub zurückkehren lassen und hast dabei noch immer gesprochen: [...]“. Anders VON SODEN 1983, 307f., freilich mit zu massiver Umpunktierung des MT.

²⁵ Etwa im Sinn von: „Wenn (das Leben) vorbeigegangen ist, sind wir schon davongeflogen“. GROB 1976, 137 nimmt kein Satzgefüge an: „Fürwahr es ist schon eilends vergangen und schon sind wir davongeflogen“.

- 13a: Imperativ
 13b: Nominaler Fragesatz: Ausruf.
 13c: Imperativ
 14a.b.c: Imperativ + *w=yiqtol* (2): Finale/konsekutive Satzfügung: Selbstaufforderung.
 15a: Imperativ
 15aR_{1,2}: *qatal-x*: Individuelle Sachverhalte der Vergangenheit: Rückblick auf 7a-9b.
 16a.b: *yiqtol* (LF)-x: Wunsch, Forderung
 17a: *w=yiqtol* (KF): Jussiv
 17b.c: Imperative

Mit der Beachtung der Verbalsyntax gewinnt die Übersetzung und die jetzt folgende Auslegung des Psalms erheblich an Profil.

3. Einzelauslegung

1bV-2cV:

Der Psalm beginnt mit der für die Gattung „Gebet“ signifikanten direkten Anrede an den göttlichen Adressaten, der „Invocatio“: Sie gliedert sich (1) in einen Vokativ, gebildet mit dem Gottesnamen-Äquivalent *'adōn-a=y*²⁶, das durch das Suffix der 1. P. durchaus noch die enge Vertrautheit zwischen Beter und dem göttlichen Du durchhören lässt und als Anrufung des persönlichen Gottes verstanden werden kann.

Dann folgt (2) eine Vertrauensbekundung an diesen Gott, die im Rückblick besagt, dass er für die Wir-Gruppe über alle Generationen des Glaubensvolkes und seiner Geschichte hinweg „Wohnung“/„Zuflucht“ gewesen sei. Die Alternativübersetzung realisiert die beiden unterschiedlichen Lesarten der hebräischen Textüberlieferung:

ma'ōn – „Wohnung“, speziell: „Gotteswohnung“²⁷; in Ps 68,6 aber auch Bezeichnung für den Aufenthaltsort wilder Tiere: daher „Versteck“, „Unterschlupf“²⁸ *ma'ōz*^T – „Bergfeste“, „Zuflucht“, „Schutz“²⁹. Alle angegebenen, nahe verwandten Konnotationen mögen mitgehört werden.

Wichtig ist die Umstandsangabe der zeitlichen Kontinuität: *dōr wa=dōr*: Von Generation zu Generation war dieses Vertrauensverhältnis Volk - Gott gegeben; es ist das Kontinuum, das das Volk am Leben erhalten hat. Doch im Vorgriff auf die Auslegung von V. 7-9 als Schilderung einer individuellen Not kann man in dieser Vertrauensbekundung, die über Generationen gültig war, eine zweifelnde Frage mithören. Ob diese Ver-

²⁶ Das Tetragramm steht in Ps 90 nur einmal, in 13aV.

²⁷ Dtn 26,15; Ps 26,8.

²⁸ Jer 9,10; 10,22; 49,33; 51,37; Nah 2,12.

²⁹ Ri 6,26; Jes 12,10 u.ö. Die Konjekturevorschläge von SEYBOLD 1998, 159f. zu 1b gehen entschieden zu weit.

trauens- und Bekenntnisaussage auch jetzt noch, in der Gegenwart der Beter gültig ist: „Ist Adonaj auch heute noch unsere Zuflucht, unsere Wohnung, unser Versteck“? Die vergangenheitliche Wiedergabe von 1b mag dieses Unbehagen der Gegenwart mit einschließen.

Die *Invocatio* enthält (3) auch noch ein hymnisches Element und zwar in V. 2a-c: Im gottanredenden Hymnenstil³⁰ wird zweierlei von diesem Gott gerühmt: (1) Seine Schöpfungstätigkeit (2a.b) und (2) seine vgeschöpfliche Existenz (2c). Auf letzterer wird als Hauptsatz-Aussage im temporalen Satzgefüge (eine nominale Existenzaussage) auch der Akzent liegen; sie schafft im Vorgriff einen Kontrast zur zeitlich so eingeschränkten, kurzen Dauer menschlicher Existenz im Abschnitt der V. 3-6. Auch dort stehen Zeitangaben, aber deutlich kurze, begrenzte: Jahre (4a), Tag (4a), Nachtwache (4a); dagegen in 2c: *mi[n]*=‘*ōlam ‘ad ‘ōlam*: „vom Anfang der Weltzeit bis zum Ende der Weltzeit“³¹. Diese weit gestreckte Zeitlinie umfasst der angesprochene Schöpfergott.

Aufschlussreich sind auch die in 2a.b vorliegenden Schöpfungsvorstellungen: Dominant ist die mythische Vorstellung von der Schöpfung als Geburt (aus einem weiblichen Schöpfergott): Sowohl das Verb *YLD* (passiv) wie das Verb *HİL-G*: „Unter Wehen sich winden“, *HİL-R*: „hervorbringen“³² belegen diese Schöpfungssicht. Die zuerst genannten Berge, die geboren wurden, sind wohl nach dem altorientalischen Weltbild die kosmischen Berge, die Weltberge, die die Erdscheibe und das Himmelsgewölbe tragen; dann, wenn das Fundament gelegt ist, folgen *’arš w’=tibil*, das unbewohnte und das bewohnte Land.

Der so hymnisch gepriesene Schöpfergott erhält in 2cV die Gottesbezeichnung *’il*: Sie lässt sich als Appellativ „Gott“ oder als Gottesname *’EL* verstehen.

Die *Invocatio* spricht also sowohl den persönlichen Gott (*’adōn-a=y*: 1bV) als auch den höchsten, majestätischen Schöpfergott (*’il*, *’EL*: 2cV) an.

3a-6d:

Der 2. Abschnitt setzt inhaltlich einen scharfen Kontrast zum ersten: Der Unendlichkeit und Majestät des Schöpfergottes – der trotzdem Zufluchtsort für den Menschen ist – wird in genereller Formulierung die Endlichkeit

³⁰ Nach CRÜSEMANN 1969, 285-294.

³¹ So deutet ZENGER 2000, 610 die Merismusangabe.

³² S. GES¹⁸, 345a.b.

des Menschengeschlechts gegenüber gestellt. Dies geschieht weiter im Du der Gebetsanrede, was bedeutet: Auch in diesem Abschnitt bleibt Gott Agens und Causa der Endlichkeit und Begrenztheit menschlicher Existenz. Er lässt Menschen immer wieder zum Staub zurückkehren (3a), er lässt Menschengenerationen immer wieder kommen (3b); er lässt sie also vergehen und wieder werden. Dafür ist ein einziges Verblexem gebraucht: ŠūB: In 3a im H-Stamm: „Du lässt zurückkehren“, in 3c als Imperativ des G-Stamms. Die Generationenfolge wird also mit „zurückkehren lassen“ und „wiederkommen“ umschrieben. Dieses Wiederkommen der neuen Generationen ist in die direkte Gottesrede genommen: 3b.c: *wa=tō(ʾ)mir: šūbū* + Vokativ. Es liegt damit ein wörtliches Zitat eines göttlichen Erweckungsrufes vor.

Die Wiedergabe der Übersetzung im Anhang als genereller Sachverhalt der Vergangenheit, als Rückschau und Erfahrungstatsache („immer wieder“), ist durch die Verbformation *yiqtol* (KF) – *wa=yiqtol*³³ bedingt. Zwei lexikalische Besonderheiten verdienen noch Erwähnung:

- Die Gattung Mensch wird in 3a mit *ʾānōš* und in 3cV als *bānē ʾadam* bezeichnet; in beiden Lexemen wird Endlichkeit, Vergänglichkeit konnotiert: *ʾānōš* liegt die Wurzel *ʾNŠ* – schwach sein zugrunde (vgl. *ʾiššā*); mit *bēn ʾadam* wird der „Erdling“ bezeichnet, der aus der *ʾadamā* genommen ist und wieder zur *ʾadamā* wird (Gen 2,7; 3,18-19).

- Zusätzlich könnte in 3a die „Staub“-Aussage an die Paradieses- und Sündenfallgeschichte denken lassen; freilich ist ein anderer Terminus gebraucht: Nicht *ʾapar*, sondern *dakkā(ʾ)*, nominales Derivat der verwandten Wurzeln *DKʾ/DKY/DKK/DūK*, in der Bedeutung „zermalmen“, „zerstampfen“³⁴. Dieser Wortwahl ist ein damit gewaltsamer Aspekt zu eigen: Das Vergehen und Sterben des Menschen ist verursacht durch ein göttliches Zermalmen, einen gewaltsamen Zerstörungsvorgang, dem niemand entgegen kann. Ein Moment der Klage über die Absurdität der Vergänglichkeit mag in diesem *ʾad dakkā(ʾ)* mitempfunden werden.

Im Rahmen von Schilderung und Beklagung der so begrenzten menschlichen Existenz folgt in 4a eine Gegenüberstellung von göttlichen und menschlichen Zeitvorstellungen. Der Vergleich (s. *kʾ* = in 4a) führt die

³³ Mit GROB 1976, 153, s.o. Anm. 24. Alternativ wäre ein temporales/konditionales Satzgefüge denkbar: „Wenn du hast zurückkehren lassen, hast du (immer wieder) gesagt“.

³⁴ S. GES¹⁸, 245.249-251. VON SODEN 1983, 308 möchte *dukkā* lesen: SK D-pass von *DKʾ*.

gewaltige Distanz zwischen göttlicher und menschlicher Zeit vor Augen³⁵: Für Gott sind 1000 Jahre wie ein eben vergangener Tag, ja noch kürzer: Sie lassen sich allenfalls mit der Dauer von drei oder vier Stunden einer Nachtwache vergleichen.

Innerhalb der schwierigen V. 5.6 ist der Vergleich von Kürze und Begrenztheit menschlichen Lebens mit dem ebenso schnell wachsenden wie welkenden Gras verstehbar und geläufig³⁶. Für die Kürze der Zeitspanne firmiert der Vergleichsraum zwischen Morgen und Abend: Am Morgen sprosst das Gras durch den starken Taubefall schnell empor, die sengende Sonne des Tages aber macht ihm rasch den Garaus. Damit wird beklagt, dass das Leben ein dauerndes Verwelken und Vergehen ist³⁷.

Trotz aller Bemühungen von Textkritik und Lexikographie ist die Aussage von 5a nicht mehr eindeutig erkennbar, obwohl der beschriebene Gras-Vergleich sich unmittelbar anschließt (5b-6d).

Vier gravierende Probleme seien im Folgenden genannt und einige Lösungsvorschläge skizziert:

(1) Das Verbum *zaramta* leitete man lange vom geläufigen Substantiv *zäräm*³⁸ – „Regenguss, starker Niederschlag“ ab und kam zur Wiedergabe „wegschwemmen“ oder „mit Fluten zudecken“³⁹. Seit den Arbeiten von H. P. MÜLLER⁴⁰ hält man die Ableitung vom phönikisch produktiven Verbum *ZRM*⁴¹ – „dahinraffen“ für plausibler; diesen Vorschlag hat die Übersetzung im Anhang übernommen.

³⁵ Vgl. SCHREINER 1978, 82; er bezieht auch die Zeitangaben von V. 10 mit ein und interpretiert: Tausend Jahre – eine für menschliche Verhältnisse ungeheuer große Zeitspanne – „sind für Gott [...] nur eine so kurze Zeitspanne, daß diese auch im Hinblick auf die 70/80 Jahre menschlichen Lebens lediglich als ein [...] unbedeutender Bruchteil der Lebenszeit erscheint. Was sind schon ein Tag oder eine Nachtwache im Verhältnis zu 70 oder 80 Jahren? Was sind erst die 70 oder 70 Jahre eines Menschenlebens im Verhältnis“ zu Gottes Zeit von „Weltzeit zu Weltzeit“, „wenn für ihn schon tausend Jahre nur so viel sind wie für den Menschen ein winziger Bruchteil seiner eigenen Lebenszeit“. Zu den Zeitvorstellungen von V.4 s. auch SEYBOLD 1998, 151f. mit freilich unnötigen Textumstellungen.

³⁶ In Jes 40,6-8 mündet der Gras-Vergänglichkeits-Vergleich in den positiven Kontrast der ewigen Dauer des Wortes Gottes. In Ps 90,5b-6d bleibt der klagende Vergleich aber ohne positiven Kontrapunkt.

³⁷ Vgl. Andreas Gryphius: „Dies Leben ist der Tod“ oder Paul Gerhardt: „Dies Leben ist doch lauter Tod“.

³⁸ S. GES¹⁸, 313; Jes 4,6;25,4;28,2 u.ö.

³⁹ So auch SCHREINER 1978, 83; ebenso GES¹⁸, 312f.

⁴⁰ MÜLLER 1984, 272 und MÜLLER 2000, 394f.

⁴¹ S. DONNER-RÖLLIG, KAI 14, Z. 3.12f.

(2) Unklar bleibt der Bezug des Objektsuffixes =*m*: Entweder auf die „Menschenkinder“ in 3cV⁴² oder auf die Jahre in 4a? Beides ist syntaktisch denkbar.

(3) Kontrovers fällt die Bewertung der syntaktischen Relation des Substantivs *šinā* aus: Bildet es das Objekt von *ZRM* oder fungiert es als Umstandsbestimmung? „Du hast sie zugedeckt mit Schlaf“⁴³; „hast du sie im Schlaf/wie im Schlaf weggerafft“⁴⁴.

(4) Unsicher ist auch die Satzabgrenzung: Bisweilen wird *šinā* zum Satz 5b gezogen; so KRÜGER⁴⁵: „Sie sind ein Schlaf am Morgen“. ZENGER⁴⁶ nimmt sogar drei Sätze an: „Du raffst sie dahin, sodaß sie (wie) Schlaf werden“. Am Morgen sind sie wie das Gras...“, was freilich kaum den syntaktischen Gegebenheiten entspricht. Auch SCHNOCKS⁴⁷ Wiedergabe von V. 5 operiert mit zu vielen Ergänzungen, die den syntaktischen Gegebenheiten kaum entsprechen: „Überschwemmst du sie mit Schlaf, werden sie, wie am Morgen das Gras sich regeneriert“.

Man versteht, dass bei solch problematischen Textverhältnissen die Konjekturekritik aktiv wurde. Klassisch geworden ist die Textemendation von DUHM⁴⁸, die freilich zu massiv in den Konsonantentext eingreift: *zara'ta šanā šanā*: „Du sähst sie aus Jahr für Jahr“. KRAUS⁴⁹ schließt sich dem an, streicht dabei ganz willkürlich auch *b'=[h]a=buqr* und übersetzt: „Du sähst sie aus Jahr für Jahr; sie sind wie das Gras, das nachwächst“.

Die alten Übersetzungen wie LXX und Vulgata bieten leider keinerlei Anhaltspunkte für eine sinnvolle Textrekonstruktion. Sie gehen eigene, durchaus phantasievolle Wege, die aber das negative Fazit nahelegen, dass der HT bereits in der Entstehungszeit dieser Übersetzungen entstellt war. 5a gehört wohl zu den Beispielen lückenhafter Textüberlieferung in den Psalmen, die jeden Versuch einer Textrekonstruktion problematisch macht.

7a-10g

⁴² Vgl. MÜLLER 1984, 272.

⁴³ So SCHREINER 1978, 83.

⁴⁴ So in der angefügten Übersetzung, angeregt von MÜLLER 1984, 272 Anm. 39, der an eine Metonymie für „Traum“ denkt.

⁴⁵ Vgl. KRÜGER 1994, 193, im Anschluss an MÜLLER 1984, 272 Anm. 39.

⁴⁶ Vgl. ZENGER 2000, 602.

⁴⁷ Vgl. SCHNOCKS 2002, 68. Dort (68-80) auch die ausführlichste Darstellung der Debatten um V. 5.

⁴⁸ Vgl. DUHM 1899, 225.

⁴⁹ Vgl. KRAUS 1966, 628.

Die Wir-Gruppe kommt in diesem Abschnitt wieder deutlich zu Wort. Nach der hier gegebenen Analyse und Interpretation der Verbalsyntax der Sätze 7a-9b blickt sie klagend und sich selbst anklagend auf vergangene individuelle Sachverhalte zurück, beklagt also nach KRÜGER⁵⁰ „nicht die generelle Vergänglichkeit des Menschen“, nicht die *conditio humana* der V. 3-6. „Beklagt wird angesichts dieser ohnehin gegebenen Vergänglichkeit die spezielle Situation, dass „wir“ jetzt – aufgrund eigenen Verschuldens – durch den Zorn Gottes zugrunde gehen.“ Die Ereignisse, sprich die Fehler der Vergangenheit reichen in die Gegenwart der Wir-Gruppe hinein.

Zwei Wortfelder sind bemerkenswert, auch weil sie sich in diesem Abschnitt wiederholen:

(1) *KLY-G* und *KLY-D* in 7a und 9b: „hinschwinden“, „zugrunde gehen“ bzw. „zum Schwinden bringen“, „zu Ende bringen“.

(2) Die Substantive für den Zorn Gottes: *'app-i=ka* (7a), *ḥimat=ka* (7b), *'ibrat-i=ka* (9a), immer verbunden mit *b' = causae*⁵¹: Der entbrannte göttliche Zorn und Grimm wird als Ursache für „unser Vergehen und unser Dahinschwinden“ genannt. Dieser Zorn Adonajs ist freilich nicht Willkür und unberechenbares Verhängnis, er ist vielmehr ausgelöst und verursacht durch menschliche Schuld. Sie ist in 8a.b zweimal ausgedrückt: Mit dem geläufigen Substantiv *'awōn* und dem singulären Partizip-G *'alūm-i=nū / 'alūmē=nū*⁵², was hier die unwissentlich begangenen Sünden bezeichnet. In der P-Tradition des Levitikus-Buches werden diese Sünden mit *bi=š'gagā*⁵³ umschrieben: Sie sind aus Unwissenheit bzw. Versehen begangen und bilden die eigentlich gefährliche Sündenmaterie, weswegen nach P die Katastrophe der Zerstörung und des Exils über Israel hereingebrochen ist. Die menschliche Sündenmaterie wird in der sprachlichen Fassung der Sätze 8a.b zum Objekt des göttlichen Handelns: Adonaj hat die Sünden der Wir-Gruppe „vor sich hingestellt“, d. h. offenkundig gemacht und aufgedeckt, er hat sie „vor sein Gesicht gebracht“, d. h. beachtet und geahndet.

Die V. 7-9 betreiben also Ursachenforschung für die Katastrophen der staatlichen Zusammenbrüche der Jahre 722 und 587 und entsprechen ana-

⁵⁰ Vgl. KRÜGER 1994, 201f.

⁵¹ S. JENNI 1992, 109, Nr. 1646.

⁵² S. GES¹⁸, 972.

⁵³ Überblick und Auswertung der Belege bei SEIDL 1993, 1061-1063.

logen Versuchen im DtrG⁵⁴. Als Ursache wird genannt: Der durch menschliches Fehlverhalten, durch das Fehlverhalten der Wir-Gruppe ausgelöste vernichtende göttliche Zorn.

Das also ist die konkrete Situation, das sind die geschehenen Ereignisse und Geschichtsverläufe, auf die der Autor in V. 7-9 zurückblickt. Es sind die konkreten politischen Katastrophen Israels und Judas, die beklagt, aber auch reflektiert und durch Gewissenserforschung und Bekenntnis bewältigt werden.

Es geht also nicht um die allgemeine menschliche Sterblichkeit, auch nicht um den Tod als „der Sünde Sold“⁵⁵, sondern um die von der Wir-Gruppe erlebten politischen Zusammenbrüche der Eigenstaatlichkeit Judas.

Zur Untermauerung dieser These empfiehlt es sich, auf die Sätze 15a.aR₁.aR₂ vorausblicken: Denn dort findet sich eine deutliche Umschreibung der Zeit und Epoche, auf die die Wir-Gruppe und mit ihr der Autor zurückblicken: „Die Tage, an denen du uns niedergedrückt hast (*innīta=nū*), die Jahre, in denen wir Böses gesehen haben (*ra'inū ra'ā*)“: Es sind die „bösen“ Tage und Jahre von Krieg, Belagerung, Zerstörung, von Deportation und Exilierung. Auf diese bittere Zeit blickt die Wir-Gruppe klagend, anklagend zurück und bittet in 13-16 Adonaj um die Wende bzw. um die Abkehr von seinem Zorn (13a).

Zurück zu V. 10: Gewiss werden mit den fünf Nominalsätzen 10a-e allgemeine Bedingungen menschlichen Daseins beschrieben⁵⁶, nämlich zur Lebensdauer, die, selbst wenn sie lang ist, nur gehäuften Mühe und Beschweris ist, doch werden diese allgemeinen Erfahrungssätze noch von der Wir-Gruppe gesprochen, die in V. 7-9 ihre Sünde bekannt und die Rechtmäßigkeit ihrer Bestrafung konstatiert hat; also sind auch die allgemeinen Erfahrungssätze von 10a-e und auch die Verbalsätze von 10f.g auf die konkrete, beklagte Situation der Wir-Gruppe zu beziehen; das bedeutet für die Auslegung des Gesamtabschnitts 7-10:

Die anhaltende, verheerende Bestrafung für die Sünden in Form der existentiellen Bedrohung der Volksgruppe wird durch die allgemein gegebene menschliche Hinfälligkeit und Sterblichkeit, wird angesichts der

⁵⁴ Wie z.B. prominent in 2 Kön 17,7-23. Seine literargeschichtliche Bewertung der Größe „DtrG“ legte STIPP mehrfach und mit ausführlichen Begründungen dar, so in STIPP 2011a, 225-257; 2011b, 101-105.122-125; 2015, 330-334.

⁵⁵ So ZENGER 2000, 611; ebenso OEMING 2016, 23f.

⁵⁶ Daher auch das Präsens in der deutschen Übersetzung.

Kürze menschlichen Lebens noch brisanter und noch dringlicher. M. a. W.: Generell ist das Leben schon so kurz und beschränkt und dazu beschwert, ist ohnehin mühevoll und von Leid befrachtet, jetzt ist es noch zusätzlich durch die anhaltende böse Zeit von Krieg, Belagerung und anhaltender Exilierung bedroht. Der Sprechakt richtet sich damit anklagend gegen Adonaj: „Es ist zu viel, was du uns auflädst“.

In dieser Interpretation ist V. 10 in die im Abschnitt V. 7-10 beklagte Situation der Wir-Gruppe integriert.

Auch die als temporale Satzfügung gedeutete Satzfolge 10f.g⁵⁷ fügt sich dieser Interpretation: Denn wie die Übersetzung im Anhang erkennen lässt⁵⁸, schaut die Wir-Gruppe wohl auf die Menschen zurück, die in der beklagten Notzeit schon gestorben sind, deren Lebenszeit „dahingeflogen“ ist. Das Sprechende „Wir“ identifiziert sich mit Einzelnen seiner Glieder, deren Dahingehen zu beklagen ist⁵⁹.

V. 11-12:

Das Thema „göttlicher Zorn und Grimm“ (hier: *'app-i=ka* - *'ibrat-i=ka*), der durch die menschliche Sünde ausgelöste Verursacher der misslichen Situation, wird aus 7a.b in 11a.b wieder aufgenommen, und zwar als Objekt menschlicher Erkenntnis⁶⁰. Die rhetorische Frage von 11a.b behauptet: „Niemand kennt die Dauer deines Zorns“. Dann ist 11a.b eine Klage über die schon zu lange anhaltende Dauer der misslichen Lage der Wir-Gruppe. Verbunden mit V. 10 besagt das: Die Notlage dauert schon so lange an, „dass es fraglich erscheinen kann oder muss, ob der Einzelne in Anbetracht seiner begrenzten Lebenserwartung eine mögliche Wende überhaupt noch erleben kann“⁶¹. Die Ungeduld der klagenden Gruppe

⁵⁷ Zur Diskussion s. oben Anm. 25.

⁵⁸ Zur Begründung der Wiedergabe von 10d sei angemerkt: *ruhb-a=m* wird wie bei ZENGER 2000, 602.604 abgeleitet von *RHB* – „anstürmen, bestürmen“, nicht wie in den alten Versionen von *RBB* – „viel sein“; gemeint sind dann die guten vitalen Jahre der Jugendkraft. Auch sie sind nach dem Autor des Ps 90 von *'amal* und *'awn* – „Mühsal und Beschweris“ (s. Koh) geprägt. Das Substantiv *ruhb-a=m* wird dann auch als Subjekt von 10f supponiert: „Wenn die ungestümen Jahre vorbeigegangen sind [...]“.

⁵⁹ So auch KRÜGER 1994, 203.

⁶⁰ Schwer zu deuten ist die Umstandsbestimmung *k'='yir'at=ka* in 11b. JENNI 1994, 165, Nr. 99 bewertet sie als „proportionale Veränderung in Vergleichssätzen“ und übersetzt: „[...] und je mehr man dich fürchtet, (erkennt man) deinen Grimm“. Doch geht es wohl eher um den großen Abstand zwischen Gott und Mensch, der es unmöglich macht, Einblick in das göttliche Zorneshandeln zu gewinnen; 11b muss als zweiter paralleler Teil der rhetorischen Frage von 11a gewertet werden.

⁶¹ So KRÜGER 2004, 206.

infolge der anhaltenden Bedrängnisse der Notzeit wird ausdrücklich dann in 13b als klagende Frage artikuliert: *‘ad matay* – „wie lange noch“? Angesichts des Missverhältnisses zwischen der kurzen Lebenszeit und der zu langen Zorneszeit gewinnt auch die Bitte von 12a ihren ganz konkreten Sinn: Erfleht wird von Adonaj selbst die weisheitliche Haltung, die zu kurze und noch dazu durch Not eingeschränkte Lebenszeit klug anzunehmen, zu „zählen“, d. h. wohl, mit Sinn zu erfüllen⁶². Die Bitte um diese Erkenntnis (*YD^c-H*) in 12a wirkt durch die Verstärkung mit dem Modalwort *kē*n*⁶³ umso dringlicher. Das Ziel dieses „Zählens“ der knappen Lebensstage (ausgedrückt durch finales *w’=yiqtol-x* in 12b) ist der Hinzugewinn von immer größerer Weisheit⁶⁴, hier wohl als Lebenserfahrung und Gelassenheit deutbar.

V. 13-16:

Die in diesem Abschnitt dominierenden Bitten fügen sich nun konsequent in die Auslegung des bisherigen Gebetsprozesses ein. Denn sie erbitten in dringlicher, z. T. emphatischer Gebetsprache von Jahwe selbst (13aV) die Wende der konkreten, bedrückenden Notlage (V. 7-9):

- Zum ersten und einzigen Mal in Ps 90 wird das angeredete göttliche Du mit seinem Eigennamen *YHWH* angerufen.

- Der voranstehende erste Imperativ, *šub-a(h)* (13a), richtet sich wohl im Kontext der vorausgegangenen Rede vom Zorn und Grimm Gottes (V. 7.9.11) vor allem auf die Abkehr von diesem gefürchteten Strafinstrument Gottes und bittet um die Zuwendung seiner gnädigen Seite⁶⁵. Eine Folge des Zornes Gottes kann auch die Abwesenheit Gottes sein; darum ist auch das absolute „kehre doch zurück“ als Wiedergabe von *šub-a(h)* möglich.

- Ein weiteres einprägsames Mittel der Emphase ist die anklagend-ungeduldige Frage *‘ad matay* (13b).

Sie ist in den Klagepsalmen⁶⁶ Ausdruck höchster Not, aber auch des Ungehaltenseins über den *deus otiosus*, der seine Wirkmacht nicht zeigt.

⁶² Mit ähnlicher Tendenz: Koh 3,12.13; 9,7-10; 11,9-12,1.

⁶³ S. GES¹⁸, 553b, auch WAHL 1994, 118.119.

⁶⁴ So auch WAHL 1994, 120.

⁶⁵ Syntaktisch ist bei dieser Deutung von *šub-a(h)* ein Separativ („vom Zorn“) als getilgt anzunehmen.

⁶⁶ Vgl. z.B. Ps 13,2; 80,5; 94,3. In Spr ist die Frage Ausdruck von Tadel und Ungeduld des Weisheitslehrers gegenüber seinem Schüler, so in Spr 1,22; 6,9, bei Jer Ausdruck des Tadels und der prophetischen Kritik an dem in Sünde verharrenden Volk, so in Jer 4,14; 12,4; 13,27. ZENGER 1993, 69f. bewertet die Frage hier wie in Ps 6,4 als „Aposiopese“: „Der Beter bricht mitten in der Frage ab“.

Als Grund der Ungeduld kann hier auf die klagende Situationsschilderung der V. 7-9 verwiesen werden; damit rechtfertigt sich die anklagende Frage der Wir-Gruppe: Wie lange hält der strafende göttliche Zorn noch an?

Der zweite Imperativ, *hinnaḥim* (13c), appelliert nun tatsächlich an die Gegenkraft von Gottes Zorn in seinem Inneren, an sein „Mitleid“ bzw. seine „Reue“, denn *Nḥm* (N-St) drückt ja vielfach die innere Selbstbeherrschung und Zurückhaltung Gottes aus, mit der er seine Affekte und negativen Emotionen gegen sein Volk zügelt⁶⁷.

Dieses Mitleid soll „deinen Knechten“ (13c: *‘abadē=ka*) zugutekommen: Zum ersten Mal im Psalm bezeichnet sich die sprechende Wir-Gruppe mit dieser unterwürfigen, aus der Hofsprache kommenden Bezeichnung: *‘abadīm* = Untergebene, Diener, Vasallen (vgl. noch in 16a).

Der nächste Imperativ *šabbi‘-i=nū* (14a), wie schon in 13a.b in Erstopposition, bittet Jahwe um Sättigung: Dies könnte man nach den langen Notzeiten von Krieg und Belagerung mit Hunger und Entbehrung zunächst konkret verstehen, aber der Dichter selbst legt die erbetene Sättigung auf metaphorisches Verständnis fest: „Sättige uns mit deiner Huld“: *ḥasd-i=ka*. Erbeten wird die Fülle der göttlichen Zuwendung nach der langen Abwesenheit Gottes. Die Zeitangabe *b’=[h]a=buqr* - „am Morgen“ nimmt, wie häufig in Bittgebeten, die Wende vom Dunkel der Nacht zur Helle des Tags als Analogie für die erhoffte und erbetene Wende vom göttlichen Zorn zu seiner „Huld“⁶⁸.

Schenkt Jahwe wirklich seine Zuwendung („Huld“) in Fülle, wie erbeten, dann hält die Wirkung lange, sogar ein Leben lang an, wie 14c sagt. Dann ist das Gotteslob an „allen unseren Tagen“ möglich: *RNN* und *ŠMH* im Adhortativ sind signifikant häufige Verben des hymnischen Lobpreises Jahwes.

Die Bedeutsamkeit von V. 15 für das Verständnis des Psalmganzen wurde schon hervorgehoben:

Die beiden asyndetischen Relativsätze (15aR₁-R₂) schauen auf die harten Notzeiten zurück, die die Wir-Gruppe durchlitten hat⁶⁹; sie werden in 15aR₁ auf das Strafhandeln Gottes zurückgeführt: *‘innīta=nu* - „du hast

⁶⁷ Nach JEREMIAS 1975, 109-117, zur Stelle: 115f.

⁶⁸ S. JANOWSKI 1989.

⁶⁹ Die beiden *qatal*-Formationen drücken eindeutig individuelle Sachverhalte der Vergangenheit aus.

uns niedergedrückt“; in 15aR₂ bewertet sie die Wir-Gruppe aus eigenem Erleben als „Jahre des Bösen“ (*ra'ā*).

Die Bitte des wieder erstpositionierten Imperativs *šammih-i=nū* (15a) bezieht sich auf die Wiedergutmachung des von Jahwe gesetzten Schadens und speist sich aus den Prinzipien kasuistischer Rechtssätze in Gesetzes-sammlungen (BB, H, Dt): Gesetzter Schaden erfordert Wiedergutmachung; dann ist der Rechtsfriede wieder hergestellt⁷⁰. Auch hier bezieht sich die Bitte um Entschädigung auf ein Äquivalent an Gutem und Positivem, genau entsprechend den Zeiten der Not und Unterdrückung, sprachlich ausgedrückt durch *k'='71*: *k'='yamōt* und (*k'='*)*šanōt* (15a). Erbeten wird also ein Gleichmaß an Zeiten der Freude als Ausgleich und Entschädigung zur schon viel zu lange anhaltenden Zeit des Leidens⁷².

Abgeschlossen wird dieser Bitt-Teil in 16a mit einem Prekativ: *yi[r]ra'ā* (*R'Y-N-LF*⁷³): „Es möge sichtbar werden, es möge erscheinen“; Subjekt ist *pu'ī-i=ka* bzw. nach der Textvariante *pu'alē=ka*. Das ist eine allgemeine Bitte um das Wiederaufleben und Wirksamwerden von Jahwes großen Heilstaten und Wunderzeichen in der Geschichte, und zwar jetzt für die Gegenwart; aber nicht nur für die Gegenwart: Die betende Gruppe denkt auch an ihre Zukunft, die kommenden Generationen: „Die Kinder der Knechte“ (*bānē=him*) werden in 16b in klimaktischem Parallelismus eingeführt: Man bittet darum, dass die göttliche Wiederzuwendung auf Dauer angelegt sei und auch den kommenden Generationen zukomme. 16b führt mit *hadar* einen Terminus des königlich residierenden Gottes und ein Element der Lichttheophanie des thronenden Königsgottes in Jerusalem ein, der im Heiligtum in seinem Lichtglanz (*kabōd*) erscheint⁷⁴.

Damit ist der Abschnitt 13-16 abgeschlossen. Er ist durch seine vier markant positionierten Imperative eindeutig als Bitt-Teil klassifizierbar.

⁷⁰ Vgl. die Ausführungen von GRÜNDWALDT, 2002, 32-36 und als Beispiele für zu leistenden Schadensausgleich: Ex 21,18f; 22,6.

⁷¹ Dazu JENNI 1994, 163f., Rubrik 98: „Quantitative Vergleichssätze“ zum Ausdruck der „Maßgleichheit“.

⁷² Ebenso KRÜGER 1994, 208.

⁷³ Die Langform (LF) der Präfixkonjugation verstärkt den prekativen Sprechakt und kommt einer Forderung nahe, nach IRSIGLER 1983.

⁷⁴ S. Jes 6 und Ez 1-3. Dazu ZENGER 2000, 612.

V. 17a-c

Der Schlussteil setzt die Imperativ-Reihe von 13-16 fort, wenn auch die Sprache formelhafter und weniger dringend wirkt und wieder auf die 'adōn-a=y-Anrede des Anfangs zurückgreift:

Der Jussiv *w'yihy* steht voran: Erbeten ist *nu'm 'ādō*n-ay=[y]* – „Freundlichkeit, Lieblichkeit Gottes“, ein anderer Ausdruck seiner dem Menschen freundlich zugewandten Seite, eine weitere Gegengröße zu seinem Zorn.

Zwei parallele Bitten werden abschließend mit einer Derivation der Wurzel *KūN* formuliert: *kōnin* (RL-Stamm) - „befestigen, errichten“ – ein handwerklicher Schöpfungsterminus aus der Tätigkeit des Architekten. Der Schöpfergott als Weltarchitekt soll sein Schöpfungswerk des Anfangs (V. 2) durch den Menschen und sein Produzieren und Herstellen fortsetzen. Der Psalm wird also mit der Bitte um die Wirksamkeit der *creatio continua* abgeschlossen: Die Wir-Gruppe bittet um anhaltende Wirkungen und Erfolge ihres eigenen Tuns und Schaffens, das sie als Mitwirkung an Gottes Schöpfung versteht. Mit dieser Bitte um das Wirksamwerden der *creatio continua* schließt sich auch thematisch der Kreis; denn mit einem Schöpfungslobpreis hatte der Psalm begonnen (2a-cV). Er präsentiert sich am Ende (V. 13-17) eindeutig als Bittgebet und als solcher wird er auch in seiner Gesamtheit bezeichnet werden müssen, wenn die Elemente der Klage und Anklage in den V. 7-9.11 einbezogen werden. Ps 90 ist damit ein Bittgebet in Bedrängnissen einer schweren Zeit, die angesichts der ohnehin kurzen Lebenszeit noch dringlicher und bedrängender erscheinen.

Im folgenden Schritt wird gefragt: In welche Situation und Zeit gehört dieses Bitt- und Klagegebet? Geben verwendete und verarbeitete Traditionen, Konzepte und Prägungen einige Hinweise auf die zeitliche und situative Verankerung von Ps 90?

4. Tradition, Situation, Datierung

Im Ps 90 liegen folgende markante Traditionen vor, die für seine situative und chronologische Einordnung hilfreich sein können:

- Die Konzepte vom Zorn Gottes
- Die Prägungen der Weisheitsliteratur
- Schöpfungsvorstellungen.

4.1 Die Konzepte des Zornes Gottes

Die Rede vom Zorn Gottes ist in den V. 7-11, dem Zentralteil des Psalms, auffällig dominant; sie wird mit drei unterschiedlichen Lexemen geführt: *'ap[pl]* (7a.11a) - *ḥimā* (7b) - *'ibrā* (9a). Zorn Gottes ist hier die wichtigste theologische Metapher, mit der der Autor eine Deutung der Ursachen der Notzeiten und Bedrängnisse zu geben versucht.

Nach den Studien von ASSMANN⁷⁵, GROß⁷⁶ und JEREMIAS⁷⁷ lassen sich in etwa drei Bedeutungsebenen des Zornes Gottes unterscheiden:

(1) Der Zorn einer Gottheit ist eine Komponente ihrer Autorität, Hoheit und Majestät. ASSMANN⁷⁸ spricht von der politischen Dimension des Zorns. Der Zorn sei ein politischer Affekt, der Jahwe aufgrund seiner Königsrolle zuwachse. Dieser Zorn ist eine Spielart seiner Gerechtigkeit: „Es ist der Zorn des Richters, der rettend eingreift, und der Zorn des Herrschers, der den abtrünnigen Vasallen trifft“⁷⁹. Der Zorn Gottes ist Ausdruck seiner *potestas* (Macht und Autorität), nicht seiner *violentia* (Gewalttätigkeit).

(2) Der Zorn Jahwes ist weithin im AT Folge und Konsequenz menschlicher Schuld, der Schuld Israels. So auch in Ps 90,7-9: V. 8 sagt deutlich aus, dass der Zorn Gottes durch das Aufdecken der menschlichen Schuld und der verborgenen Sünden der Wir-Gruppe ausgelöst worden sei.

Mit der Rede vom Zorn Gottes hat das nachexilische Israel die Katastrophen von 722 und 587 bewältigt: JEREMIAS⁸⁰ spricht vom bedeutendsten Interpretament zur Bewältigung der Katastrophenerfahrungen. Mit dem „Zorn Gottes“ umschreibe Israel eine Unheilserfahrung, die das Gottesverhältnis grundsätzlich in Frage stelle, doch habe die Rede vom Zorn Gottes die Religion Israels vom Untergang bewahrt⁸¹.

(3) Der unbegreifliche Zorn Jahwes, der die Existenz ganz Israels bedroht und der scheinbar grundlos losbricht, ohne dass der Mensch Ursachen benennen kann. Auf dieser dritten Ebene ist die Rede vom Zorn Got-

⁷⁵ Vgl. ASSMANN 2006.

⁷⁶ Vgl. GROß 1999.

⁷⁷ Vgl. JEREMIAS 2009.

⁷⁸ Vgl. ASSMANN 2006, 86.84; als Beispiel zitiert er Ps 90,7-11.

⁷⁹ ASSMANN 2006, 85.

⁸⁰ Vgl. JEREMIAS 2009, 10.

⁸¹ Vgl. JEREMIAS 2009, 11.

tes eine theologische „Grenzaussage“⁸²; es ist der Versuch, Unerklärliches in Sprache zu fassen und mit Gott in Verbindung zu bringen.

Gerade von dieser dritten Bedeutungskomponente her versteht es sich, dass die Rede vom Zorn Gottes im AT von der Frage begleitet ist: Ist der göttliche Zorn maßlos und grenzenlos, hat er eine begrenzte oder eine unbegrenzte Dauer? Darauf antworten die Texte in zweifacher Weise⁸³:

a) Der Zorn Gottes ist nicht beliebig und willkürlich, vielmehr ist er eine jederzeit mögliche extreme Reaktion Jahwes auf extremes menschliches Fehlverhalten in extremen Situationen.

b) Der Zorn Gottes ist zeitlich begrenzt und kann nur für beschränkte Zeit die Güte Gottes ablösen oder verdecken⁸⁴. Jedoch gilt, Gott allein bestimmt das Maß und die Dauer seines Zorns; sie sind dem Menschen nicht einsichtig.

Und das ist exakt die Einsicht von Ps 90,11⁸⁵, ausgedrückt in der rhetorischen Frage, die besagt: „Niemand kennt die Kraft⁸⁶ deines Zorns und Grimms“ – und von daher versteht sich auch der anklagende Frageruf von 13b: „Wie lange noch?“ – kontextuell ergänzt mit –, „hält dein Zorn noch an?“

Genau für diese Aporie der Wir-Gruppe im Psalm bzw. des Psalm-autors – nämlich die zu lange anhaltende Dauer des göttlichen Zorns und die damit verbundene zu lange Notzeit – findet sich ein vergleichbarer Text im hebräischen Danielbuch; er gehört auch zur Gattung „Bittgebet“ und thematisiert das Problem der überlangen Dauer der Notzeit, nämlich die so lange, bis in die Gegenwart des Autors anhaltende Zeit von Exil und Gefangenschaft.

Dieses Hauptanliegen in Daniels Bittgebet mag einen Anhaltspunkt für die mögliche zeitliche Situierung von Ps 90 geben.

4.2 Das Bittgebet Daniels in Dan 9

Die fiktive Situation am Beginn von Dan 9⁸⁷ schildert den Anlass von Daniels Gebet: Er fragt nach 9,1.2 noch in der Periode der Perserherrschaft,

⁸² JEREMIAS 2009, 10.

⁸³ Das Folgende nach JEREMIAS 2009, 11f.

⁸⁴ Vgl. Ps 30,6: „Sein Zorn währt nur einen Augenblick, seine Güte aber ein Leben lang“.

⁸⁵ Vgl. JEREMIAS 2009, 25f.; er ordnet Ps 90,7.8 mit 11.12 eher generell weisheitlich ein.

⁸⁶ 'uz[z] ist hier als „anhaltende Kraft“, „Dauer“ zu deuten.

⁸⁷ Das Folgende basiert auf der ausführlichen Analyse von Dan 9 durch SEIDL 1987, 182-200; sie ist an STECK 1980, 53-78 orientiert.

wie lange der Zerstörungszustand Jerusalems anhalten solle und findet das Jeremia-Wort von der 70-jährigen Dauer von Zerstörung, Verbannung und Exil (Jer 29,10). Da diese Periode in der Epoche Darius II. (ca. 420) längst abgelaufen ist, muss es eine andere Erklärung der 70-Zahl für die Dauer von Zerstörung und Exil geben. Daniel erhält nach seinem Bittgebet die Deutung als Engelsoffenbarung; die 70 Jahre seien als 70 Jahrwochen, also als 7×70 Jahre = 490 Jahre zu verstehen (9,24-27). Das bedeutet: In der Zeit der Abfassung der hebräischen Teile des Buches Daniel – in den makkabäischen Wirren der Jahre 167-164 v. Chr. – hält der Exils- oder Zerstörungszustand, „der Zorn Gottes“, für Jerusalem immer noch an, weil die 490 Jahre Zorneszeit noch nicht abgelaufen sind; aber sie gehen nach der Deutung von 9,24-27 mit dem Ende der makkabäischen Wirren mit der Wiedereinweihung des geschändeten Tempels zu Ende.

In seinem Bittgebet fleht Daniel mit den geläufigen Termini deuteronomistischer Sprache um die Wende und Abkehr Jahwes von seinem „grimmigen Zorn“, der nach Sicht des Autors bis in die Zeit des 2. Jh. anhält: V. 16-19. Auch hier sind die Sünden einer „Wir-Gruppe“ (V. 16) Israels die Ursache für die lange Zornesphase. Nachdem die Sünden erkannt und bekannt sind (V. 5), könnte die Lösung von ihren Folgen, vom Zornesgericht erfolgen – so die Intention des Bittgebetes.

Jedenfalls thematisiert auch Dan 9 wie Ps 90 die Aporie der viel zu lange anhaltenden Zorneszeit und wie in Ps 90 werden inständige Bitten um die Wende des Zorns formuliert (V. 13-17).

So könnte mit diesem gattungsaffinen Text ein Haftpunkt für eine Situierung und späte Datierung von Ps 90 gegeben sein: Es ist die gemeinsame Not des zu lange anhaltenden göttlichen Zorns in Form der gestreckten Dauer des Exils.

Damit ist über die Tradition des „Zornes Gottes“ ein möglicher erster situativer Haftpunkt für Ps 90 gefunden.

Auch die zahlreichen weisheitlichen Traditionen in Ps 90 weisen in eine relativ späte Epoche alttestamentlicher Literatur.

4.3 Die Prägungen der Weisheitsschule

Die einschlägigen Stichwörter *YD'* und *ḥukmā* in 12a.b wiesen bereits bei der Einzelauslegung auf den weisheitlichen Literaturbereich, dem der Autor von Ps 90 offenkundig nahe steht. Der weisheitliche Horizont von Ps 90 lässt sich noch weiter spezifizieren, nämlich auf deutliche Bezüge zu

Kohelet, dem Hauptvertreter der kritischen späten Weisheitsschule des AT.

- Zunächst kann ein inhaltlicher Bezug aufgeführt werden: Das Kommen und Gehen der Generationen ist Thema bereits im Eröffnungsgedicht Kohelets⁸⁸: *dōr hōlik w' = dōr bā(')* (1,4). Diese thematische Eröffnung stellt klar, wie begrenzt und relativ das Einzelleben ist, eingespannt in den Kreislauf der Zeit, in das Zeitenrad, das sich unerbittlich dreht, aufgenommen auch im Zeitgedicht 3,1-8: „Alles hat seine Zeit“.

- Die Konstatierung der Begrenztheit menschlicher Existenz, vor allem ihrer guten Jahre, teilt Ps 90 etwa mit der Mahnung Kohelets in 11,9f.: „Freu dich, junger Mensch, in deiner Jugend, sei heiteren Herzens in deinen frühen Jahren, [...] denn die Jugend und das dunkle Haar sind Windhauch“.

- Vor allem weist den Ps 90 in die Nähe Kohelets das Lexem *'amal* – „Mühsal“ in 10d; mit ihm beschreibt der skeptische Weisheitslehrer Kohelet die Mühseligkeit menschlicher Existenz und Arbeit als unumstößliches Faktum. Insgesamt gibt es bei Kohelet 22 Belege des Substantivs. Zitiert sei nur der thematische Prologsatz 1,3: „Welchen Vorteil hat der Mensch von all seiner Anstrengung (*'amal*), mit der er sich anstrengt (*'amal*) unter der Sonne“ und 2,22-23 als Ergebnis der „Königstravestie“: „Was erhält der Mensch dann durch seinen ganzen Besitz [...], für die er sich unter der Sonne anstrengt? Alle Tage besteht sein Geschäft nur aus Sorge und Ärger [...]“.

Als Fazit lässt sich ziehen: Der Autor des Ps 90 bezieht einen Teil seines literarischen Horizonts aus der späten lebensskeptischen, kritischen Weisheitsrichtung im Umkreis des Buches Kohelet. Seine lebensrealistische, ja lebenspessimistische Sicht fließt auch in das Gebet des Ps 90 ein und macht das Hauptanliegen dieses Bittgebets – die Wende der bösen Zeit angesichts der kurzen Lebenszeit – umso dringlicher⁸⁹.

Auch der unstrittig weisheitliche Traditionshintergrund des Psalms führt in den Umkreis der jüngeren Literatur des AT.

Den 3. Traditionskreis, der im Psalm greifbar wird und der Hinweise zur Situierung geben kann, bilden die Schöpfungsvorstellungen.

⁸⁸ Dazu die Auslegung bei SEIDL 2011, 15-28.

⁸⁹ Mit ähnlicher Tendenz MÜLLER 1984, 265.274.276.278.281, Ps 90 stehe in der Nähe der resignativen Sicht Kohelets.

4.4 Die Schöpfungsvorstellungen

Einschlägig sind dazu 2a-c und 17a-c. Obwohl die in 2a-c formulierten Schöpfungsvorstellungen eher archaisch anmuten („Schöpfung als Geburt“), führt die Terminologie ebenfalls in jüngere Textbereiche des AT. Zwei möglicherweise zeitlich nahestehende, ideell verwandte Schöpfungstexte lassen sich mit Hilfe der parallelen Terminologie erschließen: Spr 8,22-31 und Sir 17,1-10.

Spr 8,22-31⁹⁰: Das Rühmungslied der Frau Weisheit, das erste Geschöpf Gottes noch vor der Erschaffung des Kosmos gewesen zu sein, verwendet zweimal (24a.25b) das Verbum *HİL* – „kreißen“ und zwar wie in Ps 90,2b zur Schilderung des Geburtsvorganges in passivischer Formulierung: *hōlaltī* – „wurde ich durch Kreißen hervorgebracht“.

8,25a spricht wie Ps 90,2a von der „Erschaffung („Einsenkung“) der Berge“ als kosmologischem Element der Schöpfungsaussagen.

Zweimal ist auch in Spr 8 das Wortpaar *ʾarš wʾ=tibil* für die Unterscheidung des bewohnten vom unbewohnten Land gebraucht: 8,26.31a entsprechen darin Ps 90,2b.

Schließlich verwendet auch Spr 8 das handwerkliche Schöpfungsverb *KūN* – „festmachen“ (V. 27), das in Ps 90,17b im übertragenen Sinn auf die schwankende Wir-Gruppe angewendet wird.

Die parallele Terminologie führt also zu dem späten Schöpfungstext von Spr 8,22-31; er steht in den jüngeren Schichten des Sprichwörter-Buches⁹¹.

Sir 17,1-10: Der nur griechisch überlieferte Schöpfungslobpreis ist von den beiden Schöpfungserzählungen in Gen 1,1-2,4a; 2,4b-25 sowie von der Paradiesesgeschichte Gen 3,1-24 inspiriert⁹², weist aber auch Anklänge an Ps 90 auf und belegt die Verbindung von Schöpfungs- und Weisheitstradition.

Die parallelen Inhalte zu Ps 90 sind deutlich erkennbar: Werden und Vergehen bzw. Kommen und Gehen der Generationen (17,1)⁹³, die Zuteilung von Zeit und Zeiten als Lebens- und Wirkraum des Menschen (17,2), die Rede von der Gottesfurcht als der angemessenen und auf den Schöpfer bezogenen Haltung des Geschöpfes Mensch (17,8), analog dazu aus der

⁹⁰ Dazu vgl. KEEL 1974, 19f., PLÖGER 1984,91-98.

⁹¹ Vgl. WITTE 2016, 453.455.

⁹² So auch SCHREINER 2002, 93-95.

⁹³ Das Verb *apotrēphein* ist in Sir 17,1 wie in Ps 89,3 (LXX) verwendet.

Perspektive der Tiere die Furcht vor dem Menschen als Ebenbild Gottes (17,4).

Damit ist ein weiterer Bezug von Ps 90 zu einer Spätschrift des AT erschlossen.

Insgesamt ergaben die drei Traditionsbereiche in Ps 90, Zorn Gottes und seine Dauer, Weisheitsterminologie, Schöpfungsvorstellungen, Bezüge zu ausgesprochenen Spättexten des AT: Zu Daniel, zum Bereich der skeptischen Weisheit, zu einem Schöpfungsgedicht der Weisheitsliteratur. Damit legt sich der Schluss nahe, Ps 90 in den Umkreis dieser Spätliteratur zu datieren und situieren; chronologisch wäre demnach mit aller Vorsicht das 3./2. Jh. als seine mögliche Entstehungszeit anzusetzen⁹⁴.

5. Ergebnisse und Zusammenfassung

Die Beobachtungen und Analysen seien in vier Thesen zusammengefasst:

(1) Ps 90 ist einheitlich: V. 13-17 sind gegen ZENGER⁹⁵ kein sekundärer Gebetsanhang.

(2) Ps 90 hat zum Hauptthema seines Gebetsprozesses die konkrete Notsituation der bittenden Wir-Gruppe; sie klagt über die zu lange anhaltende Notzeit angesichts der vorgegebenen kurzen Lebenszeit des Menschen. In Ps 90 steht also nicht die allgemeine Klage über die zeitlich begrenzte menschliche Existenz im Vordergrund; Elemente dieser generellen Klage, die in Psalmen vorhanden sind, sind den Hauptaussagen über die individuelle Notlage unter- und zugeordnet. Diese Entscheidung für diese Sicht des Gesamtpsalms (mit KRÜGER⁹⁶ gegen ZENGER⁹⁷) wurde vor allem durch die Auswertung der Verbalsyntax von 7a-9b gewonnen.

(3) Ps 90 ist gattungstypisch als Bittgebet einer Gemeinschaft zu klassifizieren mit den Elementen:

Klagende Situationsschilderung (7-11) – Bitte (12-17) – Vertrauens- und Lobelemente (1-2).

(4) Ps 90 verwendet vorgegebene Traditionen der Weisheitsliteratur, der Schöpfungstheologie und vor allem die reiche Tradition vom „Zorn

⁹⁴ Zur frühen Rezeptionsgeschichte von Ps 90 an Hand seiner Überschrift *tāpīllā l' = MŠH 'iš ha = 'ilōhīm*, (1a) s. die Ausführungen bei KRÜGER 1994, 208-210 u. ZENGER 2000, 609.

⁹⁵ Vgl. ZENGER 2000, 607-609.

⁹⁶ Vgl. KRÜGER 1994, 195.201-203.

⁹⁷ Vgl. ZENGER 2000, 604-609.

Gottes“, und zwar in ihrer deuteronomistischen Verwendung⁹⁸ als Folge menschlicher Sünde. Diese Tradition vom „Zorn Gottes“ führte zur Hypothese, in Ps 90 läge analog dem Bittgebet von Dan 9 die Zeitdeutung des über 70 Jahrwochen sich erstreckenden Exilszustandes vor. Aufgrund dieser Erfahrung bittet die Wir-Gruppe um die Wendung der zu lange anhaltenden Zorneszeit.

Die drei nachgewiesenen und beschriebenen Traditionen, Zorn Gottes, Weisheit und Schöpfung, führen zu einer mutmaßlichen Datierung des Ps 90 ins 3./2. Jh.

Anhang

Ps 90 – Hebräischer Text in Transkription⁹⁹

- 1a *tāpillā l' = MŠH 'iš ha = 'ilō* hīm*
- 1bV *'ádō* n-ay = [y]*
 b *ma'ōn^T 'attā hayūta la = nū b' = dō* r^T wa = dō* r*
- 2a *b' = ʔarm har[r]īm yul^ʔ adū*
 b *wa = t' hōlil 'arš w' = tibil*
 c *w' = mi[n] = 'ōlam^T 'ad^T 'ōlam 'attā*
 cV *'il*
- 3a *tašib 'ünōš 'ad dakkā(')*
 b *wa = tō(') mir*
 c *šūbū*
 cV *bānē 'adam*
- 4a *kī 'alp šanīm b' = 'ēnē = ka k' = yōm 'itmōl*
 b *kī yi'bur*
 a *w' = 'ašmūrā b' = [h]a = laylā*
- 5a *zāramta = m šinā*
 b *yihyū b' = [h]a = buqr k' = [h]a = ḥašīr*
 bR *yīḥlup*
 6a *b' = [h]a = buqr yašīš*
 b *w' = ḥalap*
 c *l' = [h]a = 'arb^T y' mōlil*
 d *w' = yabiš*
- 7a *kī kalīnū b' = 'app-i = ka*
 b *w' = b' = ḥimat = ka nibhálnū*
- 8a *šatta^T 'āwō* nō* t-ē = nū l' = nagd-i = ka*
 b *'ālū* m-i = nū^T l' = mā' ōr panē = ka*

⁹⁸ Dazu JEREMIAS 2009, 46-77.

⁹⁹ Nach Biblia Hebraica Transcripta (BH¹), Release 5, BH¹-Software, München 2003, vgl. ATSAT 33.11, St. Ottilien 1993, 364-369.

- 9a *kī kul[l] yamē=nū panū b'='ibrat-i=ka*
 b *killinū šanē=nū k'-mō higā*
 10a *yāmē šānōt-ē=nū ba=him šāb'īm šanā*
 b *w'='im b'='gābūrō*†*
 c *šāmōnīm šanā*
 d *w'='ruhb-a=m 'amal*
 e *wa= 'awn*
 f *kī gāz hīš*
 g *wa=na'ū*p-a(h)*
- 11a *mī yōdi' 'uz[z] 'app-i=ka*
 b *w'='k'='yir'at=ka 'ibrat-i=ka*
 12a† *l'='mnōt yamē=nū*
 a *kē*n hōdī'*
 b *w'='nabī*(') libab ḥukmā*
- 13a *šūb-a(h)*
 aV *YHWH*
 b *'ad matay*
 c *w'='hinnahim 'al 'ābadē=ka†*
 14a *šabbī'-i=nū b'=[h]a=buqr ḥasd-i=ka*
 b *w'='n' rannin-a(h)*
 c *w'='nišmāh-a(h) b'='kul[l] yamē=nū*
 15a *šammīh-i=nū k'='yamōt*
 aR1 *'innūta=nū*
 a *šānōt*
 aR2 *ra'īnū ra'[']ā*
 16a *yi[r]ra'ā 'il 'ābadē=ka pu'l-i=ka†*
 b *w'='hādar=ka 'al bānē=him*
- 17a *w'='yihy nu'm 'ādō*n-ay=[y]† 'ilō*hē=nū 'al-ē=nū*
 b *w'='ma'šē(h) yadē=nū kōnīn-a(h) 'al-ē=nū*
 cP *w'='ma'šē(h)† yadē=nū*
 c *kōnīn-i=hu(w)†*

Textkritische Anmerkungen:

- | | | | | |
|----|----------|------------------------------|------|----|
| 1b | T: | pc Mss <i>ma'ōz</i> | 8a | T: |
| | Q | <i>šatta(h)</i> | | |
| 1b | T: | mlt Mss <i>l'='dō*r</i> | 8b | T: |
| | mlt Mss | <i>'ālū*mē=nū</i> | | |
| 2c | T: | mlt Mss <i>mi[n]='ōlam</i> | 13c | T: |
| | pc Mss | <i>'abd-i=ka</i> | | |
| 2c | T: | mlt Mss <i>w'='ad</i> | 16a | T: |
| | mlt Mss | <i>pu'alē=ka</i> | | |
| 6c | T: | nonn Mss <i>w'=[h]a='arb</i> | 17a | T: |
| | > 2 Mss | | 17cP | T: |
| | > pc Mss | | 17c | T: |
| | > pc Mss | | | |

Ps 90 – Übersetzung

- 1a Gebet des Mose, des Gottesmannes
- bV Adonaj,
b du selbst bist für uns Wohnung/Zuflucht gewesen
von Geschlecht zu Geschlecht.
- 2a Ehe Berge geboren waren
b und (ehe) du Erde und Festland hervorgebracht hattest,
c warst du von Ewigkeit zu Ewigkeit,
cV o Gott.
- 3a Du hast (immer wieder) Menschen zum Staub zurückkehren lassen
b und hast dann (immer wieder) gesprochen:
c Kehrt wieder,
cV Menschenkinder.
- 4a Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag,
b wenn er vorbeigegangen ist,
a und (wie) eine Wache in der Nacht.
- 5a Hast du sie im Schlaf(?)/wie im Schlaf(?) hinweggerafft(?),
b sind sie am Morgen wie das Gras,
bR das wieder sprosst.
- 6a Am Morgen sprießt es
b und sprosst;
c am Abend verwelkt es
d und vertrocknet.
- 7a Ja, wir sind hingeschwunden durch deinen Zorn;
b und durch deinen Grimm sind wir erschreckt worden.
- 8a Du hast unsere Sünden vor dich hingestellt,
b unser Verborgenes in das Licht deines Angesichts.
- 9a Ja, alle unsere Tage sind geschwunden durch deinen Grimm,
b vollendet haben wir unsere Jahre wie einen Seufzer.
- 10a Die Tage unserer Jahre betragen von sich aus siebzig Jahre;
b und wenn sie in Kraft stehen,
c sind es achtzig Jahre.
d Aber ihr Ungestüm ist Mühsal
e (und) ist Beschwernis.
f Wenn es rasch vorbeigegangen ist,
g sind wir schon (wie ein Vogel) davongeflogen.
- 11a Wer kennt (schon) die Kraft deines Zorns
b und – entsprechend der Furcht vor dir – deinen Grimm?
- 12aI Unsere Tage zählen –
a das lass uns doch erkennen,
b damit wir erwerben ein Herz (voll) Weisheit.
- 13a Kehre doch zurück/wende dich doch ab (vom Zorn),
aV Jahwe.
b Wie lange noch?

- c Und hab' Mitleid mit deinen Knechten.
 14a Sättige uns am Morgen mit deiner Huld.
 b Dann wollen wir jubeln
 c und uns freuen an allen unsere Tagen.
 15a Erfreue uns entsprechend den Tagen,
 aR₁ an denen du uns niedergedrückt hast,
 a (entsprechend) den Jahren,
 aR₂ in denen wir Böses gesehen haben.
 16a Es möge(n) sichtbar werden an deinen Knechten dein Wirken/ deine Taten
 b und dein Glanz über ihren Kindern.
 17a Und es sei die Freundlichkeit Adonajs, unseres Gottes, über uns
 b und das Werk unserer Hände mache fest über uns.
 cP Ja, das Werk unserer Hände,
 c mache es fest.

Literaturverzeichnis

- ASSMANN, Jan, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, C. F. von Siemens Stiftung – Themen 52, München ³2006.
 CRÜSEMANN, Frank, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, Neukirchen 1969.
 DONNER, Herbert – RÖLLIG, Wolfgang, Kanaanäische und Aramäische Inschriften (KAI), Wiesbaden ⁵2002.
 DUHM, Bernhard, Die Psalmen erklärt, KHC 14, Tübingen 1899.
 DÜRR, Alfred, Die Kantaten Johann Sebastian Bachs, 2 Bände, Kassel ³1979.
 GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁸1987-2012.
 GREGOR-DELLIN, Martin, Heinrich Schütz. Sein Leben, sein Werk, seine Zeit, München ²1984.
 GROß, Walter, Verbform und Funktion. *wayyiqtol* für die Gegenwart, ATSAT 1, St. Ottilien 1976.
 GROß, Walter, Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, in: SBAB 30, Stuttgart 1999, 199-238.
 GRÜN WALDT, Klaus, Auge um Auge, Zahn um Zahn?. Das Recht im Alten Testament, Mainz 2002.
 GUNKEL, Hermann, Die Psalmen übersetzt und erklärt, HK II/2, Göttingen ⁴1926.
 IRSIGLER, Hubert, Einführung in das Biblische Hebräisch, ATSAT 9/1, St. Ottilien 1978.

- IRSIGLER, Hubert, Zusammenfassung der Verbfunktionen ausgehend von den Konjugationsmorphemen, Manuskriptdruck, München 1983.
- JANOWSKI, Bernd, Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 59, Neukirchen 1989.
- JENNI, Ernst, Die hebräischen Präpositionen, Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart 1992.
- JENNI, Ernst, Die hebräischen Präpositionen, Band 2: Die Präposition Kaph, Stuttgart 1994.
- JEREMIAS, Jörg, Die Reue Gottes, BThSt 65, Neukirchen 1975.
- JEREMIAS, Jörg, Der Zorn Gottes im Alten Testament, BThSt 104, Neukirchen 2009.
- KEEL, Othmar, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *m^eśahāqūt* in Spr 8,30f., Fribourg 1974.
- KRAUS, Hans-Joachim, Psalmen 2. Teilband, BK 15/2, Neukirchen³ 1966, 627-633.
- KRÜGER, Thomas, „Psalm 90 und die ‚Vergänglichkeit des Menschen‘“, in: *Bibl.* 75 1994, 191-219.
- LISS, Kathrin, „Sättigung mit langem Leben. Vergänglichkeit, Lebenszeit und Alter in den Psalmen 90-92“, in: BAUKS, Michaela u. a. (Hgg.), „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst“ (Ps 8,5), FS B. JANOWSKI, Neukirchen 2008, 329-342.
- MÜLLER, Hans-Peter, „Der 90. Psalm. Ein Paradigma exegetischer Aufgaben“, in: *ZThK* 81 1984, 265-285.
- MÜLLER, Hans-Peter, „Sprachliche Beobachtungen zu Ps 90,5f.“, in: *VT* 50 2000, 394-400.
- OEMING, Manfred, Psalm 90, in: Ders., - VETTE, Joachim, *Das Buch der Psalmen, Psalm 90-151*, NSK-AT 13/3, Stuttgart 2016, 18-22.
- PLÖGER, Otto, *Sprüche Salomos*, BK 17, Neukirchen 1984.
- RICHTER, Wolfgang, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik, I. Das Wort, Morphologie*, ATSAT 8, St. Ottilien 1978.
- RICHTER, Wolfgang, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik, III. Der Satz (Satztheorie)*, ATSAT 13, St. Ottilien 1980.
- SCHNOCKS, Johannes, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch*, BBB 140, Berlin 2002.
- SCHREINER, Josef, *Jesus Sirach 1-24*, NEB 38, Würzburg 2002.
- SCHREINER, Stefan, *Erwägungen zur Struktur des 90. Psalms*, in: *Bibl.* 59 1978, 80-90.

- SEIDL, Theodor, Volk Gottes und seine Zukunft nach Aussagen des Buches Daniel, in: Schreiner, J., (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*, QD 110, Freiburg 1987, 168-200.
- SEIDL, Theodor, Art. *šagāh/šagag*, in: ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1058-1065.
- SEIDL, Theodor, Sinnlosigkeit oder Sinn? Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und Effizienz kosmischer Abläufe in der Gegenüberstellung des Eröffnungsgedichts Kohelet 1,4-11, in: Mayer, C. u.a. (Hgg.), *Augustinus. Bildung – Wissen – Weisheit*, Cassiacum 39,8, Würzburg 2011, 15-28.
- SEYBOLD, Klaus, *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen 1996.
- SEYBOLD, Klaus, Zu den Zeitvorstellungen von Psalm 90, in: Ders., *Studien zur Psalmenauslegung*, Stuttgart 1998, 147-160.
- SODEN, Wolfram von, Zum Psalm 90 3: Statt *dakkā* lies *dukkā*, in: UF 15 1983, 307-308.
- STECK, Odil Hannes, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buch Daniel, in: Lührmann, D. u. a. (Hgg.), *Kirche*, FS G. BORNKAMM, Tübingen 1980, 53-78.
- STIPP, Hermann-Josef, Ende bei Joschija? Zur Frage nach dem ursprünglichen Ende der Königsbücher bzw. des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Ders. (Hg.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, ÖBS 39, Frankfurt 2011, 225-257 (2011a).
- STIPP, Hermann-Josef, Die joschijanische Reform im Jeremiabuch. Mit einem Seitenblick auf das deuteronomistische Geschichtswerk, in: Gaß, E. u. a. (Hgg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen“ (Ri 2,1), FS W. GROB, HBS 62, Freiburg 2011, 101-129 (2011b).
- STIPP, Hermann-Josef, Das jüdische und das babylonische Jeremiabuch, in: Ders., *Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion*, FAT 96, Tübingen 2015, 325-347.
- WAHL, Harald-Martin, Psalm 90,12: Text, Tradition und Interpretation, in: ZAW 106 1994, 116-123.
- WITTE, Markus, Das Sprüchebuch, in: Gertz, J. C. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, UTB 2745, Göttingen ⁵2016, 445-458.
- ZENGER, Erich, Psalm 6, in: HOSSFELD, Frank Lothar – Ders., *Psalm 1-50*, NEB 29, Würzburg 1993, 67-71.
- ZENGER, Erich, Psalm 90, in: HOSSFELD, Frank Lothar – Ders., *Psalmen 51-100*, HThKAT, Freiburg 2000, 601-615.