

## Scheltwort als Befreiungsrede

Eine Deutung der deuteronomistischen Paränese für Israel in Ps 95,7c–11<sup>1</sup>

Vor seiner Auslegung soll der gewählte Textausschnitt in Transkription<sup>2</sup> und Übersetzung präsentiert werden. Zum besseren Verständnis sind die im Kontext vorausgehenden Sätze 6a–7b, der Abschluß des hymnischen Teils von Ps 95, mitbeigegeben.

## Transkription

- 6 a *bō\*<sup>2</sup>ū*  
 b *ništaḥwā*  
 c *w' = nikra'-a(h)*  
 d *nibrāk-a(h) l'Ú=panē YHWH 'ō\*s'-i=nū*
- 7 a *kī hū(°) 'ilō\*<sup>2</sup>hē =nū*  
 b *w' = 'anaḥnū 'am[m]T mar 'it=ō w' =šō(°)n yad=ō*  
 c *ha=yōm 'im b' =qō\*<sup>2</sup>l=ō tišma'ū*
- 8 *'al taqšū libab=kim k' =MRYB-ā k' =yōm MSH*  
*b' =[h]a=midbar*
- 9 a *'āšr nissū =nī 'ābōt-ē=kim*  
 b *bāḥanū =nī*  
 c *gam ra'ū pu'l=i*

<sup>1</sup> Elmar Klinger, dem geschätzten Würzburger Kollegen und Gesprächspartner, sei dieser Beitrag mit den besten Wünschen zum 60. Geburtstag gewidmet. Der Jubilar hat bereits in seiner Innsbrucker Dissertation von 1969 »Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte«, in der er das Offenbarungsverständnis der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jhd.s diskutiert, Fragen zur Relation des AT zu anderen Religionen wie zur Funktion des AT in der christlichen Offenbarung angeschnitten (vgl. 1969, bes. 156–168 sowie 23–237), die heute sowohl im Rahmen der jüngsten religionsgeschichtlichen Debatte um das alttestamentliche Gottesbild als auch in der Diskussion um das Verhältnis der beiden Testamente neue Brisanz erhalten haben.

<sup>2</sup> Transkription nach Richter 1995; vgl. Richter 1993, 380–384.

- 10 a 'arba 'im šanā 'aqūt<sup>T</sup> b'=dōr  
 b wa = 'ō[']mir  
 c 'am[m] tō\* 'ē libab him  
 d w' = him lō(?) yad 'ū dārak-ay=[y]
- 11 a 'āšr nišba'ti b' = 'app=i  
 b 'im yābō\* 'ū-n 'il mānūahat=i

### Übersetzung

- 6 a Kommt,  
 b laßt uns niederwerfen  
 c und laßt uns beugen,  
 d laßt uns niederknien vor Jahwe, unserem Schöpfer.
- 7 a Denn er ist unser Gott,  
 b wir aber sind das Volk seiner Weide und die Schafe seiner Hand /  
 T: sein Volk und die Schafe seiner Weide.
- c Heute,  
 wenn ihr doch auf seine Stimme hören wolltet!
- 8 Verhärtet nicht euer Herz wie in Meriba,  
 wie am Tag von Massa in der Wüste,
- 9 a wo mich eure Väter auf die Probe stellten,  
 b mich prüften,  
 c auch wenn sie mein Tun gesehen hatten.
- 10 a Vierzig Jahre (lang) ekelte mich (T: 'i[q]qut) vor  
 (dem) Geschlecht  
 b und ich sagte:  
 c »Ein Volk irrenden Sinnes sind sie,  
 d auch haben sie meine Wege nicht erkannt,
- 11 a weswegen ich in meinem Zorn geschworen habe:  
 b ›Wenn sie zu meiner Ruhestätte kommen... ‹«  
 (= »Nie sollen sie zu meiner Ruhestätte kommen«)

### 1. Begründung der Abgrenzung von 7c-11

Eine isolierte Auslegung des Schlußabschnitts im Jahwe-König-Psalm 95 bedarf zunächst einer literarkritischen Rechtfertigung. Denn in der

aktuellen Exegese dieses Psalms<sup>3</sup> dominiert die einheitliche Sicht im Rahmen eines erstmals bei Gunkel<sup>4</sup> angeregten agendarischen Verständnisses von Ps 95: Er spiegle eine Festliturgie am Tempel mit Auftritt eines Kultpropheten wider (7b–11) oder er stelle insgesamt eine nachexilische Liturgie<sup>5</sup> mit Aufruf zu Gotteslob und Proskynese sowie dem Hören eines Mahnwortes dar.

Die hier vertretene Gegenposition sieht in Ps 95 zunächst zwei literarisch disparate Teile:<sup>6</sup>

Einen selbständigen Jahwe-König-Hymnus, der sich in zwei sehr symmetrischen Teilen (1–5.6–7b) von 1 bis 7b erstreckt, und eine Paränese an das Volksganze (7c–11), die als nachträgliche Erweiterung den Hymnus gattungsuntypisch fortschreibt. Motiv und Anlaß zu dieser Fortschreibung müssen in der jetzigen Wortfolge des Jahwelobs von 7a.b liegen, die kaum der ursprüngliche Abschluß des Hymnus gewesen sein kann, die vielmehr für die Intention der nachgetragenen Paränese durch die Bundesformel – ebenso ungewöhnlich für einen Hymnus – ersetzt wurde.

Für den Nachtragscharakter von 7c–11 sprechen text- und literarkritische Indizien.

Textkritisch weist der ansonsten gut überlieferte Psalm gerade an der Schnittstelle in V. 7 erhebliche Schwierigkeiten und Unsicherheiten auf, die zu allerlei Textveränderungen und Umstellungen Anlaß gegeben haben; sie spiegeln sich z. T. schon in der hebräischen Textüberlieferung: – Die Kolongliederung des masoretischen Textes verläuft unregelmäßig.<sup>7</sup> Das morphosyntaktisch zu *šāʿn* gehörende *yad=ō* steht isoliert am Zeilenbeginn.

<sup>3</sup> Von den neueren Publikationen seien exemplarisch genannt: Jeremias 1987, 107–114, 111; Braulik 1987, 39–41 mit breitangelegter Kriteriologie; Hossfeld 1995, 31f mit »4 Gegenargumenten« gegen eine literarische Zerteilung; jetzt Seybold 1996, 376f. Prinsloo 1995, 406, der den Endtext von Ps 95 als kohärentes Ganzes bezeichnet, läßt die Frage offen, ob diese vorliegende Ganzheit durch einen »editorial process« entstanden sei oder nicht.

<sup>4</sup> Gunkel 1929, 417 spricht von einer »prophetischen Liturgie« mit Hymnus (1–7c) und Orakel (7d–11), was eine nachexilische Nachahmung einer Prophetenrede sei; s. dazu und zu älteren Positionen Davies 1973, 184 und passim.

<sup>5</sup> Hossfeld 1995, 32 spricht von einem »Prozessionshymnus anläßlich einer besonderen Festversammlung«; Seybold 1996, 376f nennt Ps 95 »Teil einer Liturgie oder einer Vorlage und Weisung für den Ablauf einer gottesdienstlichen Begehung der Gemeinde am Tempelheiligtum« mit drei liturgischen Phasen. Für Seybold ist Ps 95 Agende eines »nachexilischen Gottesdienstes«.

<sup>6</sup> Zu ähnlichen Lösungsvorschlägen in der Forschungsgeschichte s. Prinsloo 1995, 393f, der insgesamt die Forschungsgeschichte gut zusammenfaßt (393–397).

<sup>7</sup> Gunkel 1929, 417 und Kraus 1989, 828 nehmen für V. 7 das Metrum 2+2+2 an, für den übrigen Psalm 3+3; Kraus nimmt davon V. 10 aus. Zur Unregelmäßigkeit der Kolometrie in V. 7 vgl. auch Loretz 1988, 306.308.

– Schon hebräische Handschriften bieten in 7b eine andere, an Ps 100,3e und Ps 79,13a.b orientierte Auffüllung und Wortfolge (»Wir sind sein Volk und die Schafe seiner Weide«). Dabei bleibt freilich *yad=ō* auf der Strecke.

– die Frage des syntaktischen Anschlusses des *'im*-Satzes von 7c hat Probleme verursacht und u.a. zum Vorschlag geführt, 7c als untergeordneten Bedingungssatz zu 7a.b zu ziehen.<sup>8</sup> Dies scheidet freilich am Personenwechsel und an der mangelnden Einordnung von *ha=yōm*.

Daher liegt dieser Interpretation die Auffassung von 7c als selbständigem Wunschsatz mit *'im* als Wunschpartikel<sup>9</sup> und *ha=yōm* als vorangestelltem temporalem Element zugrunde (»Heute, wenn ihr doch [...] hören wolltet!«).

Sämtliche textkritischen und syntaktischen Probleme an dieser Stelle dürften als deutliche Indizien einer sekundären Fortschreibung und Erweiterung des primären Hymnus zu werten sein.

Das erweisen noch deutlicher die bekannten Spannungen,<sup>10</sup> die zwischen 1–7b und 7c–11 zu beobachten sind:

Abrupter Wechsel der Sprechrichtung: Vom inkludierenden »Wir« (1–7b) zum den Sprecher exkludierenden »Ihr« (7c.8), schließlich zum distanzierten »Sie« (9–11).

– Abrupter Wechsel des Sprechakts: Vom Lobaufruf zu Mahnung, Warnung und Scheltwort.

– Abrupter Wechsel des Sprechers ab 9a, verdeutlicht in 10b: *YHWH*.

– Fehlen der Jahwe-König-Thematik ab 7c.

– Statt Lobaufrufe Geschichtsrückblicke (9–11).

– Statt der Schöpfungsterminologie (4.5) Exodusthematik (9–11).

Die Sekundärliteratur<sup>11</sup> motiviert diese Spannungen zugunsten einer einheitlichen Sicht des Psalms mit Verweis auf die angeblich analog strukturierten Asaf-Festpsalmen 50 und 81. Dies ist nicht nur metho-

<sup>8</sup> So Schmid 1972, 91–96: »Ein nachgestellter Bedingungssatz« (92). Er gründet seine Argumentation auf Dtn 10,12–16 als angeblich wichtigster Parallele, die m.E. kaum die Beweislast tragen kann. Weitere zutreffende Argumente gegen die Lösung von Schmid bei Prinsloo 1995, 401f.

<sup>9</sup> *'im* neben dem häufigeren *lū* ist in dieser Funktion gut belegt und wird in den Grammatiken und Lexika breit bestätigt, z.T. mit Verweis auf unsere Stelle, vgl. Gesenius/Kautzsch 1909, § 151e, Waltke/O'Connor 1990, 40.2.2d (S. 680), Baumgartner 1995, 58b, Gesenius 1987ff, 70a. Syntaktisch ist ein solcher Wunschsatz selbständig (s. obige Übersetzung) oder als unvollständiges Satzgefüge ohne ausgedrückte Apodosis, aufzufassen (Waltke/O'Connor). Eine syntaktische Fügung von 7c mit 8, wie sie Seybold 1996, 376 wieder vertritt, ist ausgeschlossen, auch wenn LXX dies suggeriert. 8 ist als Vetitiv eigenständiger und isolierter Satz.

<sup>10</sup> Die z.T. identischen Beobachtungen bei gegensätzlicher Schlußfolgerung für die Einheitlichkeit finden sich bei Braulik 1987, 35–39 und Hossfeld 1995, 31f.

<sup>11</sup> Vgl. u.a. Kraus 1989, 829. 832, Jeremias 1987, 113, Hossfeld 1995, 29.30f.36.

disch unstatthaft, sondern sachlich unangemessen. Denn Ps 50 und 81 sind in ihren ersten Teilen anders strukturiert als Ps 95,1–7 (Ps 50 mit Theophanieelementen; Ps 81,1–6 ist zwar imperativischer Hymnus, aber ohne Selbstaufwurf) und damit nicht auf analoger Ebene vergleichbar;<sup>12</sup> außerdem kann wohl auch bei den beiden anderen Psalmen gezeigt werden, daß die dortige Einzelstimme aus Motiven späterer Paränese oder Gelehrsamkeit (bes. Ps 50) ebenfalls sekundär angefügt und später zugewachsen ist.

Es spricht daher formal und inhaltlich alles dafür, in 7c–11 einen späteren paränetischen Zuwachs zu sehen, der sein verbindendes Moment in 7b und dem Stichwort »sein Volk« und in der dortigen Herdemetapher hat.

Diese Elemente sind als Bestandteil der »Bundesformel« erwiesenermaßen deuteronomisch-deuteronomistische Phraseologie.<sup>13</sup> Sie prägt ausschließlich auch den hier ausgelegten Abschnitt 7c–11; dies ist unstrittig in der Forschung.<sup>14</sup>

Ich möchte daher im Rahmen der hier vorgeschlagenen literarkritischen Lösung die vorsichtige Vermutung<sup>15</sup> aussprechen, daß die deuteronomisch-deuteronomistische Bundesformel den ursprünglichen Wortlaut der auf die Aufrufe von 6a–d folgenden Lobpreisungen (*kī*) von 7a.b verdrängt hat, um den deuteronomistisch geprägten Mahnrede 7c–11 näher anzubinden und dem Gesamtpsalmen eine einheitliche Form zu verschaffen. 7a.b hat im jetzigen Wortlaut also Scharnierfunktion.

Die Lese-, Deutungs- und Situierungsmöglichkeit des Endtextes wird am Schluß dieses Beitrags noch einmal aufgegriffen und gesondert erwogen.

Jetzt soll als Schwerpunkt die Deutung des deuteronomistischen

<sup>12</sup> Jeremias 1987, 108 und Hossfeld 1995, 30 zählen allzu schnell und unpräzise den Selbstaufwurf zu den Elementen des imperativischen Hymnus und stützen das mit den beiden eröffnenden Imperativen in 1a und 6a, die jedoch desemantisierte Aufrufe sind (»Auf, wohlan«!).

<sup>13</sup> Zu Benennung und Definition s. Hossfeld 1995, 35f; als Belege hebt er hervor Dtn 26,17–19; 27,9f.

<sup>14</sup> Jeremias 1987, 111–113 spricht von »mit Händen zu greifenden Einflüsse(n) einer theologischen Schultradition, deren Diktion im Dtn, DtrG und der C-Schicht des Jeremia-buches ihren Niederschlag fand« (113). Zum Nachweis der deuteronomisch-deuteronomistischen Sprache s. auch Kraus 1989, 830 und vor allem Hossfeld 1995, 36–39.

<sup>15</sup> Ein argumentum ex silentio – im Sinne von: Der ursprüngliche Wortlaut ist nicht mehr vorhanden – ist in einem literarkritischen Beweissgang zugegeben ein schwaches Glied. Doch soll dazu vermerkt werden, daß die »Bundesformel« in keinem der Jahwe-König-Psalmen als Mittel der Jahwepreisung fungiert und auch sonst im hymnischen Teil des Psalters schwach repräsentiert ist (außer Ps 100,3 nur noch Anklänge in Ps 33,12 und 144,15). Auch Hossfeld 1995, 35 findet das Auftauchen der Bundesformel in Ps 95,7 »erstaunlich«.

Mahnworts 7c–11 angegangen werden, nachdem sein Charakter als geschlossenes Nachtragsselement begründet worden ist.

Als Ziel setzt sich dieser Schritt nicht so sehr den Nachweis und die Zuordnung der deuteronomistischen Herkunft seiner Satzfolge und Einzeltermini, sondern textpragmatisch vor allem die Intention und Funktion, mit der die Verfasser dieses Formelgut angezogen haben. In erster Linie soll nämlich gefragt werden, welche positiven Intentionen und Reaktionen in den Hörern die durchweg negativ formulierten Mahnungen und Warnungen auslösen wollten, wenn aus der Scheltrede der Textoberfläche eine für das Volk Israel befreiende Rede erwachsen sollte, was der Intention einer konstruktiven Paränese wohl angemessen ist.

Die Untersuchung geht dem Text entlang und sucht die übergreifenden Gesichtspunkte jeweils gleich festzuhalten.

## 2. Auslegung der Einheit 7–11

Zentrale Bedeutung kommt in der Auslegung dem die Paränese eröffnenden Zeitadverb *ha=yōm* – »heute« zu. Es ist eine vom Dtn besonders favorisierte Zeitkategorie. Denn nach der fiktiven Redesituation des Dtn ergeht ja die Moserede mit der Übergabe des »2. Gesetzes« an einem einzigen Tag, soz. als Rückschau auf den Wüstenzug und als Vorausschau auf das erst zu betretende gelobte Land. An dieser Schnittstelle der Volksgeschichte ist Entscheidung gefordert für oder gegen Jahwe, für oder gegen die »neue« Tora, für das Leben oder für den Tod (Dtn 30,11.15).

Immer wieder ist im Dtn von dem drängenden Heute die Rede, besonders häufig in Dtn 4–6 (vgl. Dtn 4,4.8.39; 5,1.24; 6,6 und passim Hossfeld 1995, 36–39).

*ha=yōm* – »heute« ist also Chiffre für die geforderte und erforderliche Entscheidung für Jahwe, auch für die Erkenntnis des richtigen »Kairos«, in dem die Entscheidung fällig wird.

Diese Entscheidungssituation stellt der Sprecher der Mahnrede an die Spitze und deklariert so alles Folgende als drängende, Entscheidungsfordernde Handlungssituationen. Erwartet wird vom Hörer konkret, heute und jetzt die positiven Konsequenzen aus den meist negativ vorgetragenen Formulierungen (Vorwürfen) zu ziehen. Die Funktion aller Warnungen, Mahnungen, kritischen Rückblicke besteht also darin, Entscheidungshilfe für die jeweilige positive Alternative zu den in 7–11 vorgebrachten Mißständen zu sein.

*ha=yōm* erscheint damit als Schlüsselwort der gesamten Rede und der vier Entscheidungen, die sie fordert.

(1) Die erste Entscheidung, die »heute« erforderlich ist, richtet sich auf

das Hören von Jahwes Stimme (7c). Aus dem noch als Wunsch formulierten Vorgang gespannter Wahrnehmung soll Wirklichkeit werden durch Umsetzung des Wahrgenommenen im gehorsamen Tun der gehörten Jahweweisung.

Das Hören auf die Stimme Jahwes stellt gegenüber der im Dtn ebenfalls häufig ergehenden Mahnung zu hören eine Radikalisierung und Zuspitzung dar. Denn nach Dtn 5,23–31 kann und will das Volk Jahwes Donnerstimme nicht mehr hören; daher schickt es Mose als Mittler zu Jahwe und verspricht darauf, *dessen* Worte zu hören und zu tun (5,27). Das ganze Dtn ist dann durch Mose vermittelte Gottesrede, auf die das Volk »indirekt« hört (6,4: »Höre Israel«). Hier aber ist die Entscheidung für die *unmittelbare* Aufnahme der Jahwestimme erforderlich. Die Hörerschaft im Psalm wird mit Jahwe und seiner Stimme (*qōl=ō*), d.h. seinen Forderungen unmittelbar konfrontiert. Und in der Tat ergeht ja Jahwes Stimme direkt im darauf folgenden Kontext, spätestens ab V. 9ff. Die Grundhaltung des ŠM' YŠR 'L (Dtn 6,4) wird also in der Paränese des Psalms unmittelbar auf Jahwes Stimme, seinen aktuellen Anruf bezogen.

(2) Das Verbot der Herzensverhärtung (8) ist durchaus deuteronomisch-deuteronomistisch gefärbt, wenn auch im Dtn eher von der Verhärtung des Nackens die Rede ist als Bild für Verschlussenheit und Unbeweglichkeit Israels (z.B. Dtn 10,16). Verhärtet wird ausdrücklich etwa das Herz Pharaos durch Jahwe (Ex 7, 3: P); doch warnen Weisheit und Propheten allgemein vor einer Herzverhärtung des Menschen (so Spr 28,14; Ez 3,7).

Wenn sich die Auslegung zum Ziel gesetzt hat, die positiven Intentionen der Mahn- und Warnworte zu erkennen, so könnte als Interpretationshilfe die deuteronomistisch geprägte Bitte Salomos in 1 Kön 3,9 um ein »hörendes Herz« (*lib[b] šo\*mi'*) hier herangezogen werden. Dies würde sich bestens mit der Intention von 7c (»Hören«) verbinden.

*libab* ist ja Bezeichnung für die Fähigkeit des Menschen, mit Willen und Verstand Wahrnehmungen zu machen, sie zu bedenken und sie in die Tat umzusetzen.<sup>16</sup> Erforderlich ist also im Heute der Psalmenrede die Öffnung des »Organs« *libab*, um die entscheidenden Impulse für ein jahwekonformes Verhalten zu empfangen, sie vor Willen und Verstand zu prüfen und die entsprechende Entscheidung zu fällen.

Das Stichwort *libab*, das die willentlich-rationale Erkenntnisfähigkeit bezeichnet, wird in 10c noch einmal aufgenommen, wieder im vorwurfsvollen Ton der Scheltrede. Die wertende Annexionsverbindung

<sup>16</sup> Albertz 1992, 465f resümiert zur Bedeutungsbreite des anthropologischen Terminus *libab*: »Der Hebräer denkt weitgehend mit dem Herzen«.

*tō' e libab*, die das Volk als »irrenden Sinnes« qualifiziert, wird in ihrer kontextuellen Bedeutung durch 10d erläutert: Es fehle dem Volk die Erkenntnis, das Verstehen der Wege (= Pläne, Absichten, des Willens) Jahwes. Positiv gewendet, sollte eben *libab* des hier angesprochenen gegenwärtigen Israel sein Augenmerk auf die Wege Jahwes richten und daraus die richtigen Erkenntnisse, Schlußfolgerungen, Entscheidungen ziehen.<sup>17</sup>

So ergibt sich aus der Linie der Themawörter *ŠM' qōl YHWH – libab – YD' dark YHWH* in 7c.8.10c.d ein positives Beziehungs- und Deutungsgeflecht<sup>18</sup> für den zweiten positiven Impuls der Mahnrede 7c–11.

(3) Den dritten inhaltlichen Schwerpunkt der Rede (8.9) könnte man plakativ überschreiben: »Kein zweites Massa und Meriba mehr!« (Die positive Alternative ist diesmal sogar im Text enthalten, innerhalb der konzessiven Phrase 9c: »Mein Tun sehen«, paraphrasiert: »meine Tatkraft wahrnehmen«.)

Der ganze Passus dient als historisches Argument und Paradigma aus der früheren Glaubensgeschichte Israels, stets Modellbereich und Modellbezug in Sachen Gottesbeziehung Israels. Abschreckend und aufbauend soll das Israel der Wüstenzeit Maßstab sein für das aktuell angesprochene Israel des Heute. Es ist ein lehrhafter Vergleich, wie das *k' = zeigt* (*k' = MRYB-ā k' = yōm MSH*).

Um die mit Massa und Meriba verbundenen Sachverhalte zu erkennen und die Funktion dieser Reminiszenz zu beschreiben, sind kurz die Belege von Massa und Meriba im Pentateuch zu betrachten:

Nach Ex 17,1–7<sup>19</sup> gelten die beiden Ortsnamen als erste Stationen des Murrens Israels in der Wüste, am Anfang der Wüstenwanderung. Das Murren erfolgt wegen des Wassermangels; nach Behebung der Not durch das Wasser aus dem Felsen erhält die Örtlichkeit zwei Namen: Massa und Meriba (17,7), mit der Begründung: Die Israeliten hätten mit Jahwe Streit (*riḅ*) bekommen (Meriba) und hätten Jahwe auf die Probe gestellt (*NSY < Massa*). Möglicherweise sind die Ortsnamen ad hoc aus der eben genannten kontextuellen Wertung konstruiert (vgl. Noth 1965, 111f, Blum 1990, 149f und Beyerle 1995, 729f, 777f). Bedeutsam für unsere Zielsetzung erscheint vor allem Ex 17,7, wo am

<sup>17</sup> Einen aufschlußreichen Erläuterungsbeleg für das Verständnis von *T'Y* in Verbindung mit menschlichem Verstehen und Erkennen gibt es bei Jes 29,24a und seiner Verheißung an das Volk: *w' = yada 'ū tō\* 'ē rūḅ binā – »zur Einsicht werden kommen, die verwirrten Sinnes sind«.*

<sup>18</sup> Weitere gute Beobachtungen zur Textkohärenz von 7a–11 finden sich in der detailgenauen Textanalyse von Prinsloo 1995, 400–406.

<sup>19</sup> Über die übliche Bewertung als D-geprägter Text informiert Blum 1990, 149; dort auch Erwägungen zur Eingliederung der Stelle in Blums *K<sup>D</sup>* (148–152). Vgl. auch Hossfeld 1995, 37.

Ende der Inhalt der Bestreitungsrede Israels genannt ist: »Ist Jahwe in unserer Mitte oder nicht?« (vgl. auch Braulik 1987, 43).

Zur Vervollständigung des Befundes:

In Num 20,2–13, am Ende der Wüstenwanderung, einer P-Parallele zu Ex 17 (mit Hossfeld 1995, 37), taucht noch einmal der Ortsname Meriba allein auf; die Stelle suggeriert, daß der ganze Wüstenaufenthalt Israels ein Streiten mit und Prüfen Jahwes war und unter den Vorzeichen des Zweifelns und Murrens stand.<sup>20</sup>

Massa und Meriba zusammen sind nur noch in Dtn 33,8 belegt mit den entsprechenden Erklärungen beider Orte, und dann an unserer Stelle, wo freilich nur auf Massa in der Erklärung eingegangen wird (9a: *nissū=ni*). Massa und Meriba sind also historisierende Chiffren für eine fehlerhaft-irrigende Entscheidung des Volkes gegen Jahwe. Getadelt wird konkret an Israels Verhalten bei Massa und Meriba das Prüfen und Erproben Jahwes (*NSY* und *BHN*) durch Israel (9a,b), ein öfter ergehender deuteronomisch-deuteronomistischer Tadel (Stellen bei Hossfeld 1995, 37 Anm. 16); getadelt wird deshalb, weil dies ein für Jahwe reserviertes Vorgehen ist: Nur Jahwe darf Israel prüfen (Stellen bei Hossfeld 1995, 37 Anm. 17), nicht umgekehrt. – Soweit die negative, abschreckende Intention dieses Abschnitts.

Worum es positiv geht, wird ebenfalls aus der negativ verlaufenden Geschichte deduzierbar:

9c legt nahe, Jahwes Handeln nicht nur zu erkennen und wahrzunehmen, – das hat auch Israel in der Wüste getan, – sondern zu verstehen (*R 'Y* im Vollsinn) und in Richtung auf eine Entscheidung auszuwerten. Die zweifelnde Frage Israels von Ex 17,7 ist ebenfalls zur positiven Auswertung heranzuziehen: Es gilt zur Einsicht zu kommen, daß Jahwe wirklich in der Mitte seines Volkes ist. Seine Taten, d.h. seine Wirkmacht und Geschichtsmächtigkeit (*pu 'l* in 9c: Einzeltat und Gesamtwirken) stehen immer zur Verfügung; es gilt für das Israel des Heute die entsprechenden Konsequenzen daraus zu ziehen.

Die positive Alternative von (3) lautet also: Jahwes Tatkraft zu erkennen und zur Überzeugung vorzustoßen: Ja, er ist in unserer Mitte.

Die Aussagen von 10c.d wurden schon in den Schwerpunkt (2) einbezogen und dort behandelt.

In 10a ist das Ekelempfinden Jahwes schwer zu interpretieren, weil es mit göttlichem Subjekt nur hier vorkommt, sonst beschreibt es den menschlichen Ekel vor den eigenen Fehlern<sup>21</sup> oder vor den Fehlern anderer (Ps 119,158; 139,21); auf Jahwe übertragen, liegt ein kräftiger

<sup>20</sup> Mit Braulik 1987, 37: »Die ganze Wüstenwanderung Israels erscheint somit als eine einzige Sündengeschichte«.

<sup>21</sup> Ez 6,9; 20,43; 36,31. In Ijob 10,1 ist damit der Ekel vor dem eigenen Leben ausgedrückt.

Anthropomorphismus vor, der dazu dient, die Periode der Wüstenwanderung als durch und durch verwerfliche Epoche zu klassifizieren, analog Massa und Meriba.

Die »40 Jahre«, betont an den Anfang von 10a gestellt, sehe ich in Entsprechung zum Schlüsselwort von 7c *ha=yōm*: Was 40 Jahre, eine lange, mühselige, wüstengeprägte Zeit, dominierte, nämlich ein gestörtes Verhältnis zu Jahwe, soll durch die positive Entscheidung, den Neubeginn des Heute abgelöst werden. Auch die Nennung der 40 Jahre hat damit appellative Funktion hin zu einer vollständigen Bekehrung, die in der Entscheidung des Heute erfolgt.<sup>22</sup>

(4) Eine vierte positive Aussageabsicht ergibt sich schließlich aus dem Jahweeid von 11a.b.

Zunächst ist er auf der Oberfläche historisierend zu lesen: Er bildet eine Reminiszenz an die Zorneseide Jahwes in der Kundschaftergeschichte Num 14,21-35, die stets in die eidlich gestützte Verweigerung des Landes einmünden.<sup>23</sup> Es sind also drastische Hinweise darauf, daß Jahwe seine Zusagen der Landverheißung widerrufen kann.

Die positive Sprechfunktion der Mahnrede läßt sich so gewinnen:

Begibt sich die Adressatenschaft auf die Wege Jahwes (10d), vollzieht sie die Entscheidung des Heute im Sinne Jahwes, winkt ihr als Lohn bzw. als Verheißung Jahwes: *mānūḥat=i* – »meine Ruhe«. Diese letzte Wortverbindung von Ps 95 ist eine durch und durch positive Qualität, wenn auch eine sehr vieldeutige und vielschichtige.

*mānūḥat YHWH* wird in der Forschung in dreifacher Weise interpretiert:<sup>24</sup>

a) Das Land als Erbland,<sup>25</sup> das Jahwe gibt, im Sinn eines Genitivus subjectivus, d.h. das Ruheland Israels.

b) Der Tempel, in dem Jahwe Ruhe findet, »Ruhe für Jahwe«, im Sinn eines Genitivus objectivus.<sup>26</sup>

c) Der Friede, den Jahwe schenkt: Eine abstrakte Größe in spiritueller

<sup>22</sup> Braulik 1987, 38: »Der Aufruf und die Mahnungen, mit denen sich der Psalm ›heute‹ an die Israeliten wendet, ziehen also die Lehre aus dem Schuldspruch Jahwes über das Israel der ›vierzig Jahre‹ Wüstenwanderung«.

<sup>23</sup> Dies gilt ebenso von Num 32,10-13, der Landverteilung an die ostjordanischen Stämme aus einer P-Tradition (s. Hossfeld 1995, 38) und den deuteronomistisch geprägten Belegen Dtn 1,34; 4,21; Jos 5,6 (s. Hossfeld 1995, 38). Braulik 1987, 40 ist gegenüber der Heranziehung der Kundschaftererzählung zur Deutung von Ps 95,10.11 wegen der unterschiedlichen Bewertung des Wüstenaufenthalts eher skeptisch.

<sup>24</sup> Zusammengestellt bei Braulik 1987, 33-35.

<sup>25</sup> Vor allem nach Dtn 12,9, wo sich ebenfalls noch die Wendung *bō(') 'il (ha=) mānūḥā* findet. Braulik 1987, 41f spricht sich jedoch gegen eine Identifizierung von *mānūḥā* und *nīblā* bei der Interpretation von Dtn 12,9 aus.

<sup>26</sup> Vgl. Ps 132,8.14; 2 Chr 6,41; Jes 66,1. Loretz 1988, 313 verweist auf Ugarittexte, in denen der Thron des König Baal *nḥūt* genannt wird.

Dimension, die wahre Ruhe als eschatologische Vollendung<sup>27</sup> oder, was Braulik (1987, 40) favorisiert: »Das (geordnete) Gottesverhältnis, das Israel [...] erfährt«, der Friede mit Gott.

Der Polyvalenz von *mānūhā* entsprechend, erscheint es geboten, von einer semantischen Festlegung für Ps 95,11 abzusehen und sie dem Rezipienten zu überlassen.

Für die hier vorgenommene Interpretation ist dieses letzte Wort des Psalms eine durch und durch positiv konnotierte Aussage, die den Lohn und das Ziel für die Entscheidung und Bekehrung des Heute auf mehreren Ebenen in Aussicht stellt: Landbesitz, Zugang zum Tempel, geordnetes Gottesverhältnis – all das kann erlangt werden, wenn die Entscheidung des Heute für Jahwe fällt.

Trifft unsere Sicht zu, dann ist 7c-11 nicht eine brüske, abschreckende Mahn-, Warn- und Scheltrede, sondern, ganz in der Intention deuteronomistischer Redekompositionen, engagiert werbende und befreiende Umkehrpredigt,<sup>28</sup> ihr Schlüsselwort ist das »Heute«.

Dieses Heute erheischt entschiedene Hinwendung und eine deutliche Entscheidung (1) für das direkte Aussetzen Israels an die Stimme Jahwes, (2) für Herzensöffnung und Herzensweite, d.h. Erkenntnis und Einlassen auf den *dark YHWH*, (3) für das richtige Wahrnehmen und Übersetzen von Jahwes Taten, und sie verheißt schließlich (4) das Gelangen zu Jahwes *mānūhā*, was in der breiten Verständnispalette von »Land«, »Tempe« oder »geordnetem Gottesverhältnis« den Lese- und Verständnisprozeß des Psalms kongenial offen hält.

### 3. Ps 95 als Gesamttext

Abschließend soll gefragt werden: (1) Wie kam es zur Verbindung solch disparater Teile zum Gesamtpsalm? (2) Worin besteht seine Aussage? (3) Wo ist sein Sitz im Leben?

(1) Wie kam es zu einer solchen Ausweitung und Kombination? Ich gehe in meiner diachronen Sichtweise von Ps 95 davon aus, daß der Grundtext ein Jahwe-Königs-Hymnus war, wie z.B. Ps 93; er umfaßte V. 1– und hatte einen anderen preisenden Schluß als den heutigen V. 7. Der jetzige Wortlaut von 7a.b ist der Anfang und das Einfallstor der Fortschreibung. Sie könnte aus dem Motiv heraus erfolgt sein, die Universalität von Jahwes Königsein zu spezifizieren und die polytheistische Ausdrucksweise (3b) einzuschränken: Jahwe ist zuerst König

<sup>27</sup> Nach Kittel 1929, 314; vgl. auch Kraus 1984, 832 und zum ganzen Braulik 1987, 33f.

<sup>28</sup> In der Auslegungsgeschichte von Ps 95,7c–11 überwiegt bisher die Klassifizierung als rigide Warn- und Scheltrede, so zuletzt wieder ausdrücklich Prinsloo 1995, 406f: »The rhetorical function [...] of the whole psalm is to warn the readers«.

über sein Volk – oder in der Schöpfungsterminologie: Jahwe ist  $\bar{o}\bar{s}i=n\bar{u}$  (6d): »unser Schöpfer«. Vielleicht ist dieses Epitheton in 6d der eigentliche Anfang und der Anknüpfungspunkt für die Fortführung, die Jahwes Königsein über sein Volk propagierte,<sup>29</sup> vor allem aber: das richtige Verhältnis des Volkes zum König, der Herde zum Hirten,<sup>30</sup> der Bundesgemeinschaft zu ihrem Bundesgott. Mit der Umformulierung von 7 durch die Bundesformel mutiert der Hymnus zur Mahn-, Buß- und Umkehrrede (Alternativpredigt), ganz im Geist der deuteronomistischen Bewegung. Es sind also die Konsequenzen des Königtums Jahwes für die Menschen, speziell für die Gruppe Israel, die die Ausweitung des Psalms veranlaßt haben. Vielleicht war auch die sprachliche Gestaltung des Selbstaufrufs in 1–6 ein Anlaß für diese ebenfalls auf das Kollektiv bezogene Fortsetzung.

(2) Jetzt, im Verbund des Gesamt-Psalms wollen die Kohortative des 1. Teils<sup>31</sup> nicht mehr nur als Ausdruck der Verehrung und des Lobpreises für den großen und universellen König und Schöpfer gelesen sein und gehört werden, sondern auf die Zu- und Unterordnung unter die Stimme Jahwes, die fordernd ergeht, die das Bundesverhältnis in Erinnerung ruft und – nach unserer positiven Deutung – ein neues, aus einer Bekehrung resultierendes Gottesverhältnis etablieren will. Das Ziel ist jetzt nicht mehr nur, in Jahwes Heiligtum zu gelangen, sein Angesicht zu sehen, ihn zu loben, sondern in »seine Ruhe« zu gelangen und in ihr zu verbleiben.

Das Ziel ist also die Erlangung eines dauernden Besitzes, eines Zustands des »Gottesfriedens«.<sup>32</sup> Aus Gotteslob wird Gottesfrieden.

(3) Was schließlich den Sitz im Leben des Gesamt-Psalms angeht, ist es verlockend, ihn ebenfalls kultisch zu verorten wie den Grund-Psalms des Jahwe-König-Hymnus, zumal dies ja gute exegetische Tradition hat.<sup>33</sup> Als Bußliturgie hat zumindest die LXX unseren Gesamt-Psalms aufgefaßt; denn sie gibt an der besagten Schnittstelle in 6d das hebr. *nibrak-a(h)* wider als stünde hebr. *nibkã*: griech.  $\kappa\lambda\alpha\upsilon\sigma\omega\mu\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu$

<sup>29</sup> Die Bedeutung des Titels »unser Schöpfer« (6d) für den kompositionellen Prozeß des Psalms betont auch Hossfeld 1995, 35: V. 1-5: Schöpfer der Welt, V. 6-11: Schöpfer Israels.

<sup>30</sup> Braulik 1987, 36 stellt auf dem Hintergrund der geläufigen altorientalischen Vorstellung vom König als Hirten seines Volkes sogar eine Beziehung zwischen der »Bundesformel« in V. 7 und der Jahwe-König-Aussage in 3 her.

<sup>31</sup> In den Sätzen 1b.c.2a.b.6b-d (nach BH').

<sup>32</sup> Nach Kittel 1929, 314.

<sup>33</sup> Von Gunkel 1929 bis Seybold 1996; der Verlauf einer solchen »Liturgie« wird nach dem Textverlauf so nachgezeichnet, daß das Volk sich zunächst selbst zum Lob Jahwes aufruft, sich dem Heiligtum annähert, die Proskynese vollzieht und dann die – prophetische – Stimme vernimmt, die die mangelnde Wahrnehmung des Bundesverhältnisses einklagt.

κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς – »laßt uns weinen vor Jahwe« – also Aufruf zur kollektiv-rituellen Trauer über das lau gewordene Bundesverhältnis zu Jahwe.<sup>34</sup>

Wegen des doch eindeutig deuteronomistisch geprägten Gehalts von 7c-11 seien aber Zweifel an einer solchen ursprünglichen kultischen Situierung des Gesamt-Psalms angebracht. Denn nirgendwo gibt es einen Anhaltspunkt für das Auftreten eines Kultpropheten im Tempel im Rahmen einer solchen Bußfeier.<sup>35</sup> Im Gegenteil, deuteronomistisch-deuteronomistische Ideologie und Phraseologie und ihre Umsetzung in Mahnreden und Paränesen kann tempel- und kultunabhängig ergehen und hat eher ihre Verwurzelung in der gelehrten theologischen Reflexion der entsprechende deuteronomistischen Kreise oder Redaktionen. Daher scheint es näherliegend, die Erweiterung und den Gesamt-Psalms in schriftgelehrter Gedankenarbeit zu verankern und nicht im Kult. Diese gelehrte Reflexion hat den ehemals kultischen Jahwe-König-Psalms theologisch aktualisiert und nachkultisch situiert: Er gehört der deuteronomistischen Reflexion über eine jahwegemäße Neuorientierung nach dem Exil an, die aus den Fehlern der Vergangenheit lernen will. Sie richtet sich an das ganze Volk Israel entsprechend der großen Paränesen des Dtn und hat wie sie das Ziel, Israel *heute* zur Entscheidung für Jahwe und das Leben zu befreien.

### *Angeführte Literatur*

- Albertz, Rainer 1992: Art. »Mensch II« In: TRE 22: 464–474
- Baumgartner, Walter 1995: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Leiden 1967–1995 (HAL)
- Beyerle, Stefan 1995: Art. »Massa« und Art. »Meriba«. In: Neues Bibel Lexikon 2: 729f und 777f
- Blum, Erhart 1990: Studien zur Komposition des Pentateuch. Berlin: de Gruyter (BZAW 189)
- Braulik, Georg 1987: Gottes Ruhe – Das Land oder der Tempel? Zu Psalm 95,11. In: Haag, Ernst / Hossfeld, Frank Lothar (Hgg.): Freude an der Weisung des Herrn (FS für Heinrich Gross). 2. Auflage. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk (SSB 13), 33–44
- Davies, Gwynne H. 1973: Psalm 95. In: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 85: 183–195
- Gesenius, Heinrich / Kautzsch, Emil 1909: Hebräische Grammatik. 28. Auflage Leipzig; Hildesheim 1962
- Gesenius, Heinrich 1987ff: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das

<sup>34</sup> S. Davies 1973, 191.

<sup>35</sup> Wohltuend zurückhaltend bezüglich einer detaillierten kultischen Situationszuweisung des Psalms votiert Prinsloo 1995, 407. Obwohl er einen primär kultischen Sitz annimmt, rechnet er mit seiner wechselnden Situierung im Lauf der Traditionsgeschichte.

- Alte Testament. 18. Auflage. Berlin (GES 18)
- Gunkel, Hermann 1929: Die Psalmen. 5. Auflage 1968. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (HK II/2)
- Hossfeld, Frank Lothar 1995: Psalm 95. Gattungsgeschichtliche, kompositionskritische und bibeltheologische Anfragen. In: Seybold, Klaus / Zenger, Erich (Hg.g): Neue Wege der Psalmenforschung (FS für Walter Beyerlin). 2. Auflage. Freiburg: Herder (HBS 1), 29–44.
- Jeremias, Jörg 1987: Das Königtum Gottes in den Psalmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (FRLANT 141)
- Kittel, Rudolf 1929: Die Psalmen, 6. Auflage. Leipzig: Deichert u.a
- Klinger, Elmar 1969: Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Kath. Tübinger Schule. Köln: Benziger
- Kraus, Hans-Joachim 1989: Psalmen. Band 2: Psalmen 60–150. 6. Auflage. Neukirchen: Neukirchener (BK 15/2)
- Loretz, Oswald 1988: Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe. Münster: Ugarit (UBL 7)
- Noth, Martin 1965: Das zweite Buch Mose. Exodus. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (ATD 5)
- Prinsloo, Willem S. 1995: Psalm 95: If only you will listen to His Voice! In: Carroll Rodas, M. Daniel (Hg.): The Bible in Human Society (FS für John Rogerson). Sheffield: Acad. Press (JSOT, Supp.Ser. 200), 393–410
- Richter, Wolfgang 1995: Biblia Hebraica transcripta. Release 2, BHt-Software. München
- Richter, Wolfgang 1993: ATS 33.11. St. Ottilien
- Schmid, Rudolf 1972: »Heute, wenn ihr auf seine Stimme hört« (Ps 95,7). In: Schnackenburg, Rudolf / Schreiner, Josef (Hgg.): Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta (FS für Joseph Ziegler). Würzburg: Echter (FZB 2/1), 91–96
- Seybold, Klaus 1996: Die Psalmen. Tübingen: Mohr (HAT I/15)
- Waltke, Bruce K. / O'Connor, Michael 1990: Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns