

PSALMEN 90–106: DAS VIERTE BUCH EINES FÜNFTHEILIGEN DRAMAS

Sue Gillingham

Einleitung

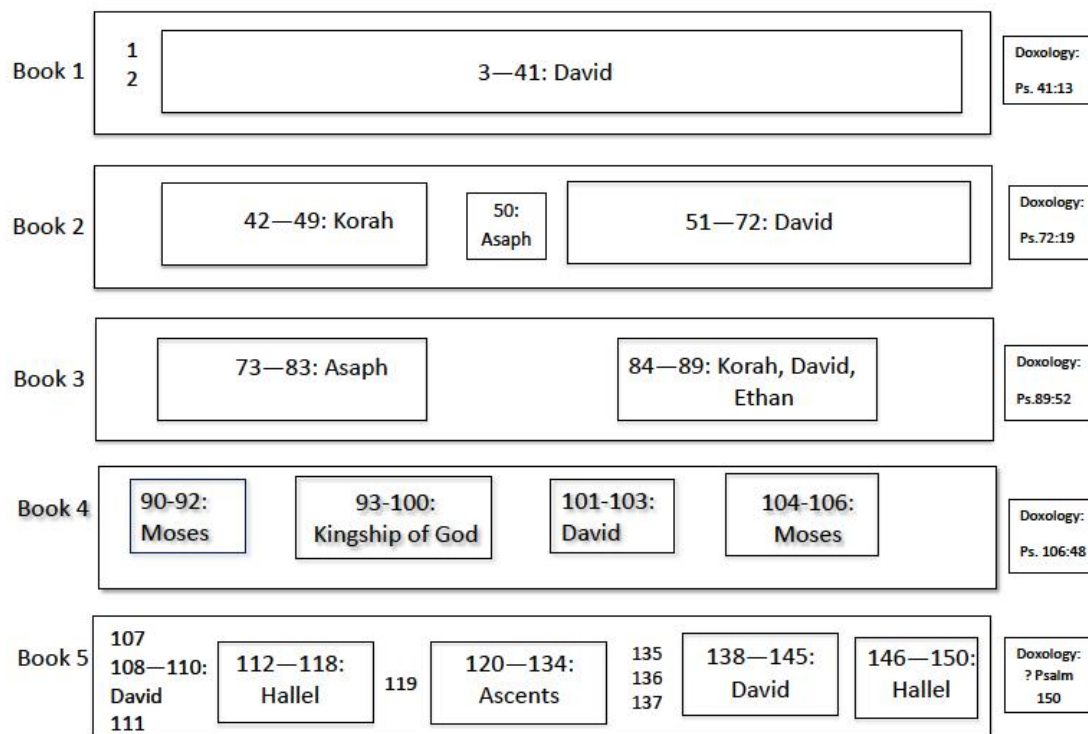
Die meisten von uns sind es gewohnt, die Psalmen als einzelne Einheiten des Lehrens, Betens und Lobens zu studieren und zu beten. Aber die Entscheidung, sich auf ein ganzes Buch des Psalters zu konzentrieren, löst ganz andere Fragen aus. In welchem Ausmaß könnte der Psalter als Ganzer wie ein fünfteiliges Drama gelesen werden, wie die Entwicklung einer Geschichte, in der jeder einzelne Psalm seine bestimmte Rolle spielt? Die Einteilung des Psalters in fünf Bücher wurde oft als eine Art und Weise gesehen, die Tora des Mose nachzuahmen; demnach haben wir hier die „Tora Davids“. Wenn die Tora des Mose aus Geschichte durch Gesetz besteht, könnte die davidische Tora aus Geschichte durch Poesie und Gebet bestehen? Wenn ja, worum geht es in dieser Geschichte? Es gibt viele Weisen, diese Geschichte zu lesen, aber eine Art ist, sie als Zeugnis zu verstehen, möglicherweise sogar als ein Drama in fünf Akten über den Aufstieg und Niedergang der davidischen Monarchie. Das ist ein Grund, weswegen wir den Psalter „die Psalmen Davids“ nennen. Um die Absicht des vierten Buches in diesem sich entfaltenden Drama zu verstehen, müssen wir kurz den Psalter insgesamt anschauen.

Der Psalter: Ein Drama in fünf Teilen

Jedes der fünf Bücher ist durch eine ähnliche Doxologie gekennzeichnet, die dem letzten Vers des Buches angefügt ist. Die Bücher sind jedoch nicht nur verschieden lang, sondern das Interesse an der Figur Davids ist innerhalb eines jeden von ihnen sehr unterschiedlich. Im ersten Buch haben alle 41 Psalmen – außer zweien – den Titel „Ein Psalm Davids“ (דָּוִד); im zweiten und dritten Buch ist „ein Psalm Davids“ der Titel von 22 der 47 Psalmen. Im vierten und fünften Buch steht diese Überschrift nur über 12 der 60 Psalmen. So ist im ersten Buch die Figur des David zentral, und im zweiten und dritten Buch ist er ebenfalls dominant. Was sollen wir daraus schließen? Das erste Buch beginnt mit Psalm 2, in dem es um die Einsetzung eines neuen davidischen Königs geht; viele der darauf folgenden Psalmen sind persönliche Psalmen, aber die davidischen Überschriften erlauben es uns, sie „durch David“ zu lesen. So ist David hier ein Gehorsamsmodell vor allem in Zeiten des Leidens. Das zweite Buch beginnt damit, dass Jerusalem und der Tempel betont werden (Psalmen 42 – 49), aber es endet mit einem Interesse an David als Nationalheld, indem es die Geschichte über David in 1 und 2 Samuel aufgreift. Das zweite Buch endet mit einem Psalm, der den Titel „Ein Psalm Salomos“ trägt. In Anbetracht der Tatsache, dass viele der vorhergehenden Psalmen von den schwierigen Angelegenheiten der Nation handeln, erinnert uns Psalm 72 mit seiner salomonischen Überschrift an die späteren Probleme der Monarchie nach der Teilung der Reiche. Das dritte Buch enthält viele Psalmen, die den kommenden Rückgang des davidischen Bundes ankündigen; Psalm 89 schließt diese drei ersten Bücher ab, indem er davon

spricht, dass der Thron Davids „zur Erde geworfen wird“, während Gott scheinbar vor seinem Volk verborgen ist (89,44-46).¹

Ganz anders sind in ihrer Form und ihrem Inhalt das vierte und fünfte Buch, die dieses Drama auf neue Weise entwickeln.² Vor allem im vierten Buch ragt Mose mehr heraus, und die Exodustraditionen sind genauso wichtig wie die von David und vom Zion. Hier geben die Psalmen ein Echo vom ständigen Thema des Zurechtkommens mit Verlust; dies scheint die Erfahrung des Exils widerzuspiegeln, wobei das Land, der Tempel und der König, die Kennzeichen der Volksidentität, alle nicht mehr vorhanden sind. Das fünfte Buch hat viele der Eigenschaften des vierten Buches, aber es denkt über bessere Zeiten nach und feiert Gottes Rückkehr zum Zion durch den wieder aufgebauten Tempel.



Heute richtet sich unser Blick auf das vierte Buch. Es besteht aus 17 Psalmen, was die 17 Psalmen im dritten Buch widerspiegelt. Es enthält vier Psalmensammlungen. Aber lasst mich Sie und Euch zuerst davon überzeugen, dass die Exilserfahrung die Zusammenstellung dieses vierten Buches beeinflusst hat.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass hier die Betonung von Mose und der Exodustraditionen mit anderen biblischen Texten übereinstimmt, die während der Exilszeit geschrieben wurden. Das beste Beispiel ist Jesaja 40 – 55, ein prophetisches Buch, das auch das Trauma der Menschen in Babylon anspricht. Interessanterweise gibt es viele gemeinsame Themen zwischen dem vierten Buch des Psalters und diesem exilischen Propheten. Zum Beispiel beginnt und endet das vierte Buch mit flehentlichen Bitten an Gott, mit seinem Volk „Erbarmen“ zu haben (90,13 und 106,45,

¹ Wenn nicht anders angegeben, entsprechen die Versnummern der *New Revised Standard Version*.

² Diese Beobachtung gilt nur für den hebräischen Text. Die griechische Übersetzung des vierten Buches hat eine stärkere Betonung Davids (zum Beispiel erhalten die Psalmen 91, 93 – 99 und 104 zusätzliche davidische Überschriften). Und eine der Psalmenrollen vom Toten Meer zum vierten Buch (11QPs^a) zeigt eine ganz andere Ordnung, nach der die Psalmen 109, 118 und 147 alle ihren Platz direkt nach Psalm 103 haben. Aber in diesem Referat geht es um die Geschichte, wie sie in der *Hebräischen Bibel* erzählt wird, nicht zuletzt wie sie im masoretischen Text zu sehen ist.

indem ׀׀ verwendet wird);³ der Anfang und das Ende von Jesaja 40 – 55 haben genau dasselbe Thema (Jes 40,1 und 54,11, indem sie ebenfalls ׀׀ verwenden).⁴ Am Anfang eines jeden Buches, in Ps 90,13 und Jes 40,6-8, wird die menschliche Zerbrechlichkeit mit Gras verglichen (רַיָּח). Und in den Psalmen 96,1 und 98,1 wie auch in Jes 42,10 lesen wir vom „neuen Lied“, das zu singen ist, um zu feiern, was Gott später für sein Volk tun wird. Ferner wird die universelle Herrschaft Gottes durch beide Werke hindurch trotzig verkündet, zum Beispiel in Ps 96,4-5 und Jes 40,18-23. Beide prangern den Götzendienst an, beide spielen mit den hebräischen Worten für „Götter“ (׀׀׀׀) und für „Niemande“ (׀׀׀׀׀): siehe Ps 96,5 und Jes 40,17-18.⁵ Es gibt jedoch einen Hauptunterschied: Das vierte Buch interessiert sich ausdrücklicher für Mose – ja, Mose wird außerhalb des vierten Buches sogar nur einmal im Psalter erwähnt, aber innerhalb dieses Buches siebenmal⁶ –, wohingegen Jes 40 – 55 es vorzieht, sich nicht ausdrücklich auf Mose zu beziehen, sondern auf die Exodustraditionen allgemein als Grundlage der Hoffnung. Dennoch ist der Einfluss der Exilserfahrung in beiden Fällen von Bedeutung.

So werden wir uns auf das vierte Buch der Geschichte des Aufstiegs und des Niedergangs des Davidbundes konzentrieren. Mein eigener Ansatz ist wie der von Erich Zenger, der auch über das vierte Buch aus christlicher Perspektive geschrieben hat und „Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund“ gesehen hat.⁷ Zenger machte deutlich, dass die zwei Glaubensweisen „nebeneinander“ zu interpretieren sind, statt die Psalmen zu verwenden, um zugunsten der Überlegenheit eines Glaubens über den anderen zu argumentieren.⁸ So sind die zwei jüdischen Bünde von „Mose und Tora“ und „David und Zion“ und der spätere christliche Bund mit seinen zwei Teilen, einem von „Jesus, dem Lehrer“, der der Mosestradition folgt, und der andere von „Christus, dem Messias“, der der Davidtradition folgt, unauflöslich miteinander verbunden. Wir müssen uns in Demut miteinander beschäftigen. Jede Glaubensstradition leitet ihre Identität schließlich nicht von ihren eigenen Verdiensten ab, sondern vom Erbarmen (׀׀׀׀) eines Gottes, der „alle, die ihn fürchten“ (Ps 103,11.17), dazu einlädt, an seinem Reich teilzuhaben.⁹

So ist das vierte Buch Teil eines größeren Dramas: Es erzählt seine eigene Geschichte in vier Szenen. Es beginnt mit Mose, dem Mittler (Psalmen 90 – 92); es geht dann weiter und konzentriert sich auf das Königtum Gottes (Psalmen 93 – 100); es macht dann eine Pause, um kurz über die Erfahrungen eines Königs wie David nachzudenken (Psalmen 101 – 103); und es endet wieder mit der Tora, indem die Schöpfung und der Exodus nochmals in den Blick kommen (Psalmen 104 – 106). Es gibt hier viel, das sowohl eine jüdische als auch eine christliche Lektüre möglich macht, nicht nur in Bezug auf die Theologie, sondern auch was die Erfahrung betrifft. Wenn diese Psalmen ein belagertes Volk, das in einem fremden Land im Exil lebte, daran erinnern sollten, dass Gott ihnen noch immer zur Seite steht, dann gibt es viel, das wir alle von ihnen lernen können. Es geht hier nicht nur um Ereignisse im 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrech-

³ „Kehr zurück, Herr! Wie lange? Erbarme dich deiner Diener!“ (Ps 90,3); und „Er ließ sie Erbarmen erfahren von allen, die sie gefangen hielten“ (Ps 106,45 [Heb. 47]).

⁴ „Tröstet, tröstet [erbarm dich, erbarm dich] mein Volk, spricht euer Gott.“ (Jes 40,1). „Du Ärmste, vom Sturm Gepeitschte, die ohne Trost ist [= kein Erbarmen erfährt] ...“ (Jes 54,11).

⁵ Vgl. Creach (1998), S. 63-76.

⁶ Außerhalb des vierten Buches wird Mose nur in Ps 77,21 erwähnt. Im vierten Buch finden sich Hinweise im Titel von Psalm 90 und in den Psalmen 99,6; 103,7; 105,26 und 106,16.23.34.

⁷ Vgl. Zenger (1991), S. 238-257.

⁸ „Israel und Kirche stehen von Gott her in einem spannungsreichen Verhältnis, das beide wahr- und annehmen müssen, damit sie – in messianischer Weggemeinschaft – ihrer gemeinsamen Aufgabe gerecht werden können, nämlich ‚Gottes Reich bei uns einzulassen‘, oder wenigstens ihm ‚den Weg zu bahnen‘, – beide in ihrer spezifischen Sendung!“: Zenger (1991), S. 236.

⁹ „Israel und Kirche zugleich als ‚Volk Gottes‘ zu bezeichnen, müsste entweder den Begriff entleeren ... oder würde die Israel und der Kirche spezifisch zukommende Berufung nivellieren ... Wenn Israel sich diese Mitte des Bundes durch die Tora und durch die sich um die Tora als ‚Zäune‘ herumlegenden ‚Propheten‘ und ‚Schriften‘ von der rabbinischen Tradition auslegen lässt, und wenn sich die Christen diese Bundesmitte von Jesus Christus auslegen lassen, werden beide – auf je verschiedene Weise – Zeugen und Eiferer jenes Gottesbundes, der ihnen geschenkt ist – damit SEIN Reich komme“: Zenger (1991), 254.

nung, sondern diese Psalmen haben etwas mit Umständen zu tun, die dauernd von jüdischen und christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte hindurch erfahren wurden. So können alle, die sich wie Fremde und Menschen mit vorübergehendem Wohnsitz in einem fremden Land fühlen, ebenfalls an dieser Geschichte teilnehmen.

Erste Szene: Eine „Mose-Sammlung“ Psalmen 90 – 92: Suche nach Zuflucht in Gott im Exil

Die Psalmen 90 – 92 haben das Thema der kurzlebigen Natur der Menschheit gemeinsam, und Mose spielt eine zentrale Rolle bei der „Mitteilung“ dieser Realität.¹⁰ „Mose, Mann Gottes“ ist nicht nur die Überschrift von Psalm 90: Teile der Moserede in Deuteronomium 32 und 33 und in Exodus 32 sind in diese drei Psalmen eingestreut, wobei Mose die autoritative vermittelnde Stimme aus der Vergangenheit darstellt.¹¹ Die drei Psalmen sprechen in einer zunehmend hoffnungsvollen Folge von Klage (Psalm 90) hin zu göttlicher Verheißung (Psalm 91) und zu Danksagung (Psalm 92). Das Hauptthema dieser drei Psalmen ist Gott, der jetzt die Zuflucht seines Volkes ist, statt dass man sich auf irgendeine menschliche Institution verlässt (Ps 90,1; 91,1-2.9-10; 92,12-13): Gott lässt sich „Tag und Nacht“ finden (90,5-6; 91,5-6; 92,2).

Psalm 90 erinnert uns – was die Kürze des Lebens betrifft – sofort an Psalm 89 (90,3-6; 89,47-48): Wir spüren die Gegenwart des Volkes, das unter dem Gericht Gottes lebt (90,7-10; 89,46), indem die Frage „wie lange?“ in den Psalmen 90,13 und 89,46 wiederholt wird. Die Verse 1-6 klagen über die menschliche Sterblichkeit;¹² die Verse 7-12 denken über den Zorn Gottes nach.¹³ Die Verse 13-17 bitten Gott, seine „Wohnstatt“ bei seinem Volk wieder aufzurichten.¹⁴

Christliche Schriftsteller haben durch die Jahrhunderte hindurch das Thema der „Zuflucht in Gott“ in diesem Psalm kommentiert, darunter auch Basilius der Große und Athanasius.¹⁵ Die möglicherweise bekannteste christliche Lektüre dieses Psalms auf Englisch, die sich ebenfalls auf das Thema von Gott als Zuflucht konzentriert, ist das Kirchenlied von Isaac Watts aus dem 18. Jahrhundert:¹⁶

O Gott, unsere Hilfe in vergangenen Zeiten,
unsere Hoffnung für kommende Jahre,
unsere Zuflucht vor Windessturm
und unsere ewige Heimat.

Tausend Jahre in deinen Augen
sind wie ein Abend, der vergangen ist,
kurz wie die Wache am Ende der Nacht
vor der aufsteigenden Sonne.

Die Zeit wie ein ständig fließender Strom
trägt alle, die atmen, davon;
sie fliegen, vergessen wie ein Traum,
der beim beginnenden Tag stirbt.¹⁷

¹⁰ Vgl. Wallace (2007), S. 88.94.

¹¹ Vgl. Wallace (2007), S. 88-94.

¹² Vers 2 verwendet *dlj* und *ljj*, die auch in Dtn 32,18 zu finden sind.

¹³ In V. 10 bringen die „siebzig Jahre“ das Thema der menschlichen Sterblichkeit und die Jahre des Exils zusammen (vgl. zum Beispiel Jer 25,11.12 und 29,10).

¹⁴ *µj 1* (V. 13) findet sich auch in Dtn 32,36.

¹⁵ Athanasius verwendete diesen Psalm auch gegen die Arianer in seiner Verteidigung der „Ewigkeit“ des Sohnes. Vgl. Wesselschmidt (2007), S. 166-169.

¹⁶ Ungewöhnlich für Watts gibt es hier tatsächlich keine ausdrückliche christliche Korrektur.

¹⁷ Vgl. auch Robert Burns, „The First Six Verses of the Ninetieth Psalm“ [Die ersten sechs Verse des 90. Psalms] und J.H. Newman, der diesen Psalm am Ende des „Dream of Gerontius“ [Traum des Gerontius] verwendet hat; in der Fassung von Elgar wird dies von den Seelen im Fegefeuer gesungen („Herr, du warst unsere Zuflucht in jeder Generation. / Kehre wieder, O Herr! Wie lange: und lass dich von deinen Dienern bitten. / Herr, bring uns nicht

Psalm 91 ist in die Form eines göttlichen Orakels gefasst, und indem er wieder betont, dass Gott unsere Zuflucht ist (91,2.9), betont er gleichzeitig eine Erlösung vom Bösen. Das erste Versprechen von Gott als Zuflucht (V. 1-8) bietet ein außergewöhnliches Bild von Gott als Adlermutter, die ihr Volk vor „der Schlinge und dem Jäger“ und vor den Dämonen der Nacht und des Mittags beschützt.¹⁸ Das zweite Zufluchtsversprechen (V. 9-13) weist stattdessen darauf hin, dass Gott seine schützenden Engel sendet.¹⁹ Das dritte Versprechen (V. 14-16) besteht aus acht Segen und verwendet acht Verben, die Schutz ausdrücken; hier spricht Gott in der ersten Person, was in den Psalmen ungewöhnlich ist.

Die Zeugnisse aus Qumran legen nahe, dass Psalm 91 als apotropäischer Text auf Amulette, magische Papyri und Hauswände geschrieben wurde (V. 5-6 oder 10-13 wurden verwendet).²⁰ Dies bildet den Hintergrund dafür, dass Satan bei den Versuchungen Jesu Christi die Verse 11-12 zitiert: Satan sagt: „Es steht geschrieben, ‚Er wird seinen Engeln befehlen, dich zu behüten‘ und ‚Auf ihren Händen werden sie dich tragen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt‘“ (Mt 4,6). In ähnlicher Weise wird Vers 13, der sich auf das Unverletztsein durch Löwe und Natter bezieht, von Lukas verwendet. In der christlichen Tradition wurde dies später als ein „Exorzismustext“ bekannt, in dem Satan als Jäger beschrieben und die Sünde als wilde Bestie personifiziert wird und Christus die Macht über beide hat.²¹ Diese Verbindung vom Schutz Christi vor den Dämonen der Nacht führte dazu, dass Psalm 91 in der benediktinischen Tradition als erster Psalm der Komplet verwendet wurde, da die Mönche Schutz in den Nachtstunden suchten.

Psalm 92, „Ein Lied für den Schabbat“, ist durch seinen Hinweis auf Gott als „Höchsten“ (92,1; vgl. 91,1.9) und durch das Bezeugen des Absturzes des Feindes (92,11; vgl. 91,8) mit Psalm 91 verbunden. Der Hinweis in Vers 8 – also in der Mitte des Psalms – auf Gott, der „auf ewig in der Höhe“ verherrlicht wird, zeigt nach vorne zum ersten Königtumspsalme, 93,4. Die ganze Stimmung des Psalms ist die des optimistischen Vertrauens eines Menschen, der sich in den Verheißungen Gottes sicher fühlt. Die Verse 1-5 sind ein Lied der Danksagung; die Verse 6-11 sind ein Zeugnis vom gerechten Gericht Gottes; und die Verse 12-15 bezeugen Gottes Segen (indem sie die selbe Metapher vom „Baum“ in den Vorhöfen des Tempels verwenden, die sich in den Psalmen 1,3 und 52,8 befindet).

Obwohl es im Text keinen Hinweis auf den Schabbat gibt, könnte die siebenmalige Verwendung des Namens JHWH zum Titel beigetragen haben: „Ein Lied für den Schabbat“. Im Übrigen wird die göttliche Ordnung in der Schöpfung bestätigt, denn die Erinnerung an den Schabbat bedeutet, dass man sich daran erinnert, dass wir alle im Bild Gottes geschaffen sind – womit sich der Psalm für eine Verwendung durch Christen wie für Juden öffnet.

Zweite Szene: Die Königtumspsalmen Psalmen 93 – 100: „Der Herr regiert!“

Die Psalmen 93 – 100 zeugen explizit und implizit von einem König, der größer ist als David: Gott allein ist König. Mose und Tora erscheinen noch in diesen Psalmen,²² aber die Herrschaft Gottes über den gesamten Kosmos dominiert diese Sammlung. Obwohl die Psalmen 94 und 100

sehr tief: denn du hast gesagt, / Kehrt wieder, ihr Söhne Adams“), und darauf folgt der Chor der Engel, „Lob dem Heiligsten in der Höhe ...“

¹⁸ Dieses Bild findet sich auch in Ex 19,4 und Dtn 32,10-12, und hier könnte es ein Hinweis auf die Flügel der Kerubim im Tempel sein (1 Kön 6,23-28), was trotz der Zerstörung des Tempels die ewige Fürsorge Gottes nahe legt.

¹⁹ Dies könnte ein Hinweis auf andere mosaische Texte wie etwa Ex 23,20.23 und 32,34 sein.

²⁰ Psalm 91 ist der „Vierte Exorzismus-Psalme“ in 4QPs^b und 11Q11 (11QapocrPs).

²¹ Wesselschmidt (2007), S. 173-174.

²² Die Psalmen 93,5 und 94,12 sprechen jeweils von „Verordnungen“ und von „Tora“, und Mose und Aaron erscheinen in 99,7.

weniger ausdrücklich auf das Königtum Gottes hinweisen, kann die ganze Sammlung folgendermaßen gesehen werden:

- Psalm 93: Das Königtum Gottes ist ewig.
- Psalm 94: Gott wird kommen, um die Völker der Erde zu richten.
- Psalm 95: Das Volk Gottes ist aufgerufen, Gott als König anzuerkennen.
- Psalm 96: „Singt dem Herrn ein neues Lied.“
- Psalm 97: Gott regiert in Zion.
- Psalm 98: „Singt dem Herrn ein neues Lied.“
- Psalm 99: Gott regiert in Zion.
- Psalm 100: Die ganze Erde ist aufgerufen, Gott als König anzuerkennen.

Psalm 93 beginnt mit den Worten „Der Herr regiert!“ (וְיְהוָה מְלִיכָה, wobei zu bemerken ist, dass dies eine Verbalform ist): Die Verse 1-2 behaupten, dass JHWH seit Urzeiten immer König gewesen ist, und jetzt wird er durch den Lobgesang seines Volkes zu ihrem König.²³ Die Verse 3 und 4 greifen den Mythos vom kosmischen Kampf Gottes mit dem Meer auf, und Vers 5 beteuert, dass Jerusalem („dein Haus“) der Ort ist, wo die ewige Herrschaft Gottes und seine irdische Wohnstatt sich kreuzen.²⁴

In der christlichen Tradition wird Psalm 93 am Fest Christi Himmelfahrt verwendet: Der Sieg Gottes über die chaotischen kosmischen Wasser ist eine andere Weise, den Sieg Christi über den Tod zu beschreiben, sodass der Satz, „Christus ist auferstanden!“ dieselben Konnotationen hat wie „Der Herr ist König!“ – das heißt, ein Ereignis in der Vergangenheit wird durch Gottesdienst und Lobpreis gegenwärtig. Das Evangelium zum Himmelfahrtsfest, das normalerweise Lk 24,44-53 ist, wird so zur Linse, durch die dieser Psalm gelesen wird.

Psalm 94 hat mit seiner Betonung auf dem „Gott der Rache“ (אֱלֹהֵי הַשֹּׁפֵט) einen ganz anderen Ton. Trotzdem greift der Psalm das Thema von Psalm 92 von Gott als „mein Fels“ (צֶדֶק יְהוָה) in 92,15 (Heb. V. 16) auf; hier in 94,22 ist es (צֶדֶק יְהוָה). Und der Hinweis in Ps 94,8 auf Toren und Unvernünftige (אֲבִיּוֹן וְאֵימָה) ist ein Echo von 92,6 (Heb. V. 7) (אֲבִיּוֹן וְאֵימָה). Psalm 94 beginnt als Klage, indem Gott flehentlich darum gebeten wird, auf Erden die Herrschaft, die in Psalm 93 (V. 1-2.3-7) gefeiert wird, einzuleiten. Der Psalm wird dann zu einem lehrenden Psalm, der die Gemeinde an die Tiefe und das Ausmaß des Bösen erinnert (V. 8-11.12-15). Er endet mit dem Vertrauen darauf, dass Gott uns zu Hilfe kommen wird, und mit zwei rhetorischen Fragen (V. 16 und 20) bekräftigt er, dass Gerechtigkeit die Oberhand gewinnen wird.

Dieser Psalm ist schwierig wegen seines Themas vom „Gott der Rache“. In der christlichen Tradition wurde der Hinweis auf die Verurteilung von Unschuldigen zum Tode (V. 21) als Hinweis auf das Leiden Christi interpretiert.²⁵ Augustinus hat argumentiert, dass der Psalm in Wirklichkeit über den Konflikt zwischen der göttlichen Gnade und dem freien Willen (vor allem in V. 8-11) spricht, bei dem Gott uns zu Hilfe kommen muss.²⁶

Psalm 95 ruft das Volk Gottes dazu auf, Gott als König anzuerkennen. Er steht mit seinem Bild von Gott als „Fels“ in Vers 1 mit Ps 94,22 in Verbindung. Wieder gibt es einen Hinweis auf den Mythos vom Kampf Gottes mit dem kosmischen Meer, aber der Psalm besteht hauptsächlich aus Einladungen zum Lobpreis (V. 1-6) und aus Ermahnungen zum Gehorsam durch ein Lernen aus den Lehren der Geschichte (V. 7-11).

²³ 1 Kön 15,33 ist ein gutes Beispiel des liturgischen Hintergrunds dieser Behauptung.

²⁴ Es gibt hier verschiedene Ähnlichkeiten mit dem alten Siegeslied am Meer in Ex 15,1-18, wo sich der Kampf mit dem Meer nicht auf die Schöpfung, sondern auf die Flucht durch das Schilfmeer bezieht; der Hymnus endet ähnlich mit Gott, der seinen Sieg feiert, indem er sein Heiligtum auf Erden zu seiner Wohnstatt macht.

²⁵ Vgl. de Solms (2001), S. 460.

²⁶ Wesselschmidt (2001), S. 181-183.

In der christlichen Tradition führten der allererste Aufruf, „O kommt, lasst uns dem Herrn singen“, und das Doppelthema von Anbetung und gehorsamem Glauben mit der abschließenden Verheißung von „Ruhe“ (V. 11) dazu, dass dieser zum Schlüsselpsalm wurde, der im Stundengebet zu Beginn des Morgengebets gesprochen wurde.²⁷ Er ist selbst heute als „Venite“ („O kommt ...“) bekannt und ist noch immer ein Hauptpsalm im Morgen- und Abendgebet. Ferner hat der Aufruf zum Lobpreis in Vers 5 das Weihnachtslied „Venite adoremus“ („Kommt, lasset uns anbeten ...“) mit seinem Thema der Anbetung Christi, des neugeborenen Königs, inspiriert.

Psalm 96 beginnt mit den Worten „O singt dem Herrn ein neues Lied“. Er greift ebenfalls wieder den Kampfmythos auf, der zum „neuen Lied“ der Erlösung wird (V. 1-6), indem andere Götter als Nichtse gesehen werden – ein äußerst passendes Thema für die Exilierten, die in der Versuchung standen, das, was sie sehen und berühren konnten – die babylonischen Götzenbilder – anzubeten.²⁸ Von dieser Idee her werden andere Völker mit ihren entthronten Göttern dazu aufgerufen, den wahren Herrn zu loben (V. 7-10); Himmel und Erde werden dazu aufgerufen, sich diesem Lobpreis des Gottes, der gekommen ist und wieder kommen wird, anzuschließen (V. 11-13).

Dieser Psalm wird in 1 Chr 16,23-33 nach Ps 105,1-15 verwendet; in späterer Zeit wurde er als Erfüllung der Verheißungen an die Exilierten neu gelesen. Christen haben ihn im Licht einer anderen Erfüllung neu gelesen: Das Reich Gottes tritt immer in die Geschichte ein, und das „neue Lied“ ist jetzt das Reich Gottes, das durch Jesus Christus eingeleitet wurde (Mk 1,14-15). Psalm 96 wird oft zusammen mit Psalm 97 und 98 in der Liturgie des Weihnachtstages verwendet, manchmal zusammen mit der alttestamentlichen Lesung aus Jes 9,6-7 (über die königliche Figur, die die gerechte Herrschaft Gottes bringen wird) und mit Lk 2,1-14 (über die Geburt Jesu).

Vers 10 ist möglicherweise der umstrittenste Vers in diesem Psalm. Eine Fehlübersetzung des Griechischen ins Lateinische lautet: „Der Herr herrscht vom Baum“; christliche Buchmalereien in mittelalterlichen Manuskripten haben diesen Psalm mit Bildern von Christus am Kreuz interpretiert.²⁹

Psalm 97 kehrt zu dem Thema zurück, mit dem Psalm 93 endete: die Herrschaft Gottes in Zion. Hier greift der Kampfmythos das Bild von Gott als Herr über den Sturm auf; Gott trägt den Sieg über andere Götter davon (V. 1-7), und dieser Sieg gipfelt darin, dass Zion und Juda über die Erhöhung Gottes jubeln (V. 8-12).³⁰

Christen haben die Idee von Gott, der über die Götter siegt und inmitten seines Volkes wohnt, als Hinweis auf die Inkarnation interpretiert, in der Christus den Zion personifiziert. So wurde dieser Psalm zusammen mit den Psalmen 96 und 98 zu einem wichtigen Teil der Liturgie für den Weihnachtstag. Er wird auch am Fest der Erscheinung des Herrn verwendet, wenn gefeiert wird, dass die Weisen kommen, um Jesus Christus als König anzubeten.

Psalm 98 bildet mit Ps 96 ein Paar durch seinen Aufruf, „ein neues Lied (zu) singen“ (V. 1-3), und er ruft die ganze Erde auf, den Herrn als König anzubeten, wobei Bilder des Kampfmythos verwendet werden (V. 4-6); selbst das Meer und die Fluten, Symbole des Chaos, schließen sich dieser Feier an (V. 7-9).

²⁷ Für Christen wird die Verheißung der Ruhe in Heb 3,7-11.15 und 4,3 und 7 besprochen; die Verse 7-11 dieses Psalms werden dabei aufgegriffen und neben das Thema der „Ruhe“ in Gen 2,1-4 gestellt. So wird argumentiert, dass Christen nun in die „Ruhe“ eintreten, die durch Christus erreicht wurde, und die von Anfang da gewesen und in Psalm 95 versprochen ist.

²⁸ Wir haben vorhin gesehen, wie dieses Thema des neuen Liedes und der Nichtigkeit anderer Götter auch im prophetischen Exilbuch Jes 42,10-12 und 43,16-21 verwendet wurde.

²⁹ Wesselschmidt (2007), S. 195.

³⁰ Es ist bemerkenswert, wie ähnlich dies der Art ist, wie der babylonische Gott Marduk nach seinem Sieg über Tiamat ein Heiligtum baut, um darin zu wohnen; ebenso feiert auch die kanaanäische Gottheit Baal seinen Sieg über Mot, indem er einen Palast baut.

Die christlichen Väter haben die beiden Psalmen 96 und 98 als „das Lied der Kirche an Jesus Christus“ gelesen: Die universelle Anwendung des Psalms machte eine solche Aneignung möglich, denn dies ist ein Lied sowohl für die Völker als auch für die Juden.³¹ Mit den Psalmen 86 und 97 bildet er einen Teil der Weihnachtsliturgie, und das Evangelium ist dabei normalerweise Joh 1,1-14. Die Verse 4-9 haben das Kirchenlied von Isaac Watts inspiriert: „Joy to the World“ [Freude für die Welt]. Das Lied von Heinrich Schütz, „Singet dem Herrn ein neues Lied“ gründet auf Psalm 98, wie auch das von James MacMillan, „A new Song“ [Ein neues Lied], das erst 2006 aufgezeichnet wurde.

Psalm 99 bildet ein Paar mit Psalm 97 und verwendet wieder den Mythos des Sieges über den Sturmgott, um die universelle Weltherrschaft Gottes zu feiern, die durch sein Wohnen in Zion spezifiziert wird (V. 1-5). Mose der Fürsprecher (wie in Ps 90) wird zusammen mit Aaron und Samuel erinnert (V. 6-8), um wieder zu zeigen, dass das Königtum Gottes älter ist als das des David. Der Psalm endet mit einem Aufruf, Gott in Zion anzubeten (V. 9).

Das Thema der „Einwohnung“ wird wieder von Christen aufgegriffen, die dessen Erfüllung in der Geburt Jesu sehen. Die Motette für sechs Stimmen von Giovanni Gabrieli, „Timor et Tremor“, basiert auf diesem Psalm.

Psalm 100 ist mehr eine Danksagung als ein Hymnus und bildet durch seinen Aufruf an alle Völker, Gott zusammen mit Israel in Zion anzubeten, mit Psalm 96 ein Paar. Er verwendet dabei ein häufiges exilisches Thema vom Volk als Herde Gottes und von Gott als dessen Hirte (V. 1-3).³² Der Psalm endet mit einem Aufruf, zusammen in Prozession zum Tempel zu gehen (V. 4-5).

Diese Perspektive von Gottes „unerschütterlicher Liebe“, die über die ganze Erde ausgegossen wird, führte dazu, dass dieser Psalm bei Christen beliebt ist. Er hat im 16. Jahrhundert das Lied „All People that on Earth do Dwell“ [Alle Völker, die auf Erden leben] inspiriert, ein Lied, das Louis Bourgeois von der Kirche des Johannes Calvin in Genf zugeschrieben wird; es wurde von William Kethe aus dem Französischen übersetzt. Eine ganz andere Fassung aus derselben Zeit ist das Lied von Christopher Tye, „Omnes Gentes“. Ein Jahrhundert später hat Thomas Ken aus diesem Psalm eine Doxologie komponiert, die als „Old Hundreth“ [Alter Hunderster] bekannt wurde:

Lobt Gott, von Dem aller Segen fließt,
Lobt Ihn, alle Kreaturen hier unten;
Lobt Ihn oben, ihr himmlischen Heere;
Lobt Vater, Sohn und Heiligen Geist.

Es ist interessant zu bemerken, dass wir nirgends in der Sammlung einen Hinweis auf David finden, obwohl es mehrere Hinweise auf die Erwählung des Zion durch Gott gibt, wobei Gott nach einem Sieg über andere Völker und ihre Götter dorthin zurückkehren wird. Es ist nicht schwer zu verstehen, warum diese Sammlung für die nachexilische Gemeinde nach ihrer Rückkehr nach Zion so wichtig war, denn diese Gemeinde war tatsächlich ohne einen davidischen König. Hier kam die Erinnerung daran zum Ausdruck, dass Gott immer ihr König gewesen ist und es immer sein wird.

Dritte Szene: Eine „davidische Sammlung“ Psalmen 101 – 103: Mit Blick auf David

An diesem Punkt kehrt David kurz zurück, denn die Psalmen 101 und 103 haben jeweils eine davidische Überschrift; das Thema insgesamt handelt vom Leiden und vom Mitgefühl Gottes im Leiden; und Psalm 102, der im Hebräischen keine davidische Überschrift hat, passt ebenfalls zu diesem Thema.

³¹ Vgl. Wesselschmidt (2007), S. 199 (Eusebius); auch de Solms (2001), S. 473 (Athanasius und Augustinus).

³² Vgl. zum Beispiel exilische Texte wie etwa Ps 74,1; 79,13; Jer 23,1 und Ez 34,31.

Psalm 101 spricht vom ungenannten Herrscher, der danach strebt, der modellhafte Diener seines Volkes zu sein. Die Tatsache, dass Zion erwähnt wird (V. 2, und ebenfalls im folgenden Psalm [102,21] und im letzten Psalm der vorangehenden Sammlung [100,4]), legt nahe, dass es sich um einen idealisierten davidischen König handelt, der zuerst um göttliche Gunst betet (V. 1-2) und dann sieben Treueversprechen gibt (V. 3-8). Die Betonung des Gehorsams (zugegebenermaßen ohne spezifischen Bezug auf die Tora) erinnert an die deuteronomische (und von daher mosaische) Sicht des Königtums wie in Dtn 17,14-20, wo der König der Diener des Gesetzes ist.

Ein ähnliches königliches „Manifest“ des gehorsamen Dienstes ist zum Beispiel auch in Lk 4,16-21 zu finden, wo Jesus einen ähnlichen Text über einen gehorsamen Diener aus Jes 61,1-2 gebraucht.

Psalm 102 ist die Klage eines Einzelnen; sein erster Teil ist ein Flehen zu Gott, dass Gott höre (V. 1-11); darauf folgt eine Aussage des Vertrauens auf den ewigen Gott, der einst von Zion aus als König geherrscht hat, und der diese Stadt wieder aufbauen wird (V. 12-22). Der letzte Teil ist eine Bitte, dass das Leben des Psalmisten verschont bleibe (V. 23-28). Es gibt einige Übereinstimmungen mit den Psalmen 90 – 92, zum Beispiel das Gefühl der Beständigkeit JHWHs im Gegensatz zur Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens in Psalm 102,13, was auch in den Psalmen 90,2 und 92,7 zum Ausdruck kommt.

Eins der Probleme der Interpretation dieses Psalms ist die Frage, ob es bei dem „Leiden“ buchstäblich um einen Einzelnen geht oder um eine dramatische Personifikation von Zion selbst, mit einigen Affinitäten zum Buch der Klagelieder; in diesem Falle ist die Verbindung mit dem Thema der Psalmen 93 – 100 noch stärker.

Cyrril von Jerusalem schreibt darüber, wie die Welt zugrunde gehen wird (V. 18-28), aber er legt den Menschen eindringlich nahe, dass sie durch Christus das Geschenk der Unsterblichkeit empfangen können.³³ Jedoch ist der Psalm normalerweise von Christen nicht so sehr als Lehre, sondern eher auf persönliche Weise gelesen worden: Seit Augustinus wurde der Psalm als einer der sieben Bußpsalmen der Kirche verwendet.³⁴ Im christlichen liturgischen Jahr wird er oft am Neujahrstag gelesen, zum Teil wegen seines Themas der Kürze menschlichen Lebens und der Abhängigkeit der ganzen Menschheit von Gott.

Psalm 103 mit seiner davidischen Überschrift setzt das Thema der göttlichen Beständigkeit gegenüber der menschlichen Vergänglichkeit fort, aber er konzentriert sich auf die Gerechtigkeit und das Mitgefühl Gottes, eher als auf Gericht und Zorn. Die Verse 1-5 sprechen von der Vergebung Gottes und erinnern uns an das Bild des Adlers in Psalm 91,1-6; in den Versen 6-14 geht es um Gott als Heiler der Völker, indem ein frühes Credo in Ex 34,6-7 über das Erbarmen Gottes, das größer ist als sein Zorn, zitiert wird. Die Verse 15-18 konzentrieren sich wieder auf die menschliche Vergänglichkeit, während die Verse 19-22 die göttliche Beständigkeit betonen, indem sie nochmals das Credo in Exodus 34 widerspiegeln. Für die Exilierten wäre dieser Psalm, der in der Überschrift mit der Autorität Davids und in seinem Exodus-Credo mit der Autorität des Mose versehen ist, wirklich „gute Nachricht“ gewesen.

In der christlichen Tradition greift Ambrosius das Bild vom Adler und von der Erneuerung der Jugend (V. 5) als Hinweis auf die Neugeburt nach der Taufe auf.³⁵ Wegen seiner Themen vom Erbarmen Gottes und von Gottes schöpferischer Macht hat der Psalm mehrere bedeutende Autoren von Kirchenliedern inspiriert. Henry Francis Lyte schrieb:

³³ Vgl. Wesselschmidt (2007), S. 209-210. Dies ist zum Teil von der Art und Weise beeinflusst, wie Heb 1,10-12 Ps 102,25-26 neu interpretiert als Anrede Christi, der seine Überlegenheit über die Engel behauptet.

³⁴ Die sieben Bußpsalmen sind die Psalmen 6; 32; 38; 51; 102; 130 und 143.

³⁵ Dies ist beeinflusst durch die Tradition des Adlers, der sein Gefieder (und von daher seine Jugend) erneuern konnte, indem er in die Nähe der Sonne flog und sich dann ins Wasser stürzte.

Lobe meine Seele den König des Himmels,
Zu seinen Füßen zolle deinen Tribut;
Erlöst, geheilt, wiederhergestellt, vergeben,
Wer sollte wie ich sein Lob singen?

Der deutsche Choral von Joachim Neander, „Lobe den Herren“, wurde ins Englische als „Praise to the Lord! The Almighty, the King of Creation“ übersetzt; eine sehr viel jüngere Version ist „Bless the Lord O my Soul“ aus *Godspell*.

In dieser kleinen Sammlung hallt die „davidische Frömmigkeit“ der persönlichen Klagen im ersten Buch wider. Sie erinnert uns an die Weise, wie der *Einzelne* im Wiederaufbau der ganzen Gemeinde engagiert sein soll. Wir kehren jetzt zurück zu den gemeinschaftlicheren Themen der letzten drei Psalmen im vierten Buch – aber die Tatsache, dass der erste und der letzte Vers in Psalm 103 („Lobe den Herrn, meine Seele“) identisch sind mit dem ersten und letzten Vers von Psalm 104, zeigt wie wichtig es ist, die Verbindung zwischen dem Persönlichen und dem Gemeinschaftlichen zu sehen wie auch zwischen den Bündnissen mit David und mit Mose.

Vierte Szene: Schöpfung und Exodus Psalmen 104 – 106: Mit neuem Blick auf Mose

Psalm 104 kehrt zum Thema von Gott als Schöpfer zurück und bringt zum ersten Mal den Ausdruck „Halleluja“ in den Psalter. Die Psalmen 105 – 106 wenden sich an Gott als Beschützer der Geschichte; sie gehen bis Abraham zurück und dann zur Zeit in Ägypten. Psalm 105 feiert, was Gott getan hat, und Psalm 106 stellt heraus, was das Volk nicht getan hat. Das vierte Buch endet mit einem Gebet, Gott möge sein Volk aus den Völkern zusammenführen (106,47).

Psalm 104 ist eng mit Psalm 103 verbunden, nicht nur in dem Aufruf, „Lobe den Herrn, meine Seele“, sondern auch im Hinweis auf „seine Boten“ (*wykal m*) in Vers 4 und in Ps 103,20 wie auch in der Verwendung von Verben wie etwa „erneuern“ (*vdj*) in Vers 30 und Ps 103,5 und im Bild des „Staubes“ (*rp[*) in Vers 29 und Ps 103,14. Was sich jedoch unterscheidet, ist die Tatsache, dass das Bild Gottes als mitfühlenden und heilenden Elternteil in Psalm 103 jetzt verwandelt ist in ein Lied auf Gott als den mächtigen Reiter auf Wolken und den Erhalter von allem. Die Verse 1-18 entwickeln das Thema von JHWH als Sturmgott, der die Mächte des Chaos besiegt und der, wie Baal in Ugarit, in einem Streitwagen auf den Wolken reitet (V. 1-9) und doch der ganzen Welt durch ihre unterirdischen Gewässer (V. 10-12) und durch ihren Regen von oben (V. 13-18) Fruchtbarkeit gibt. Die Verse 19-30 entwickeln das Thema von JHWH als dem, der Licht und Leben in die Welt bringt, indem sie das Bild vom ägyptischen Hymnus an Aton aus dem 14. Jahrhundert verwenden.³⁶ Der Psalm endet mit einem Gebet um Gerechtigkeit auf Erden (V. 31-35).

So wie jüdische Dichter diesen Schöpfungshymnus aus kanaänischen und ägyptischen Ideen über Gott als Schöpfer angepasst haben, so haben christliche Schriftsteller das Thema in diesem Psalm auf ihre Weise angepasst. Die Hinweise auf den Geist, der die Schöpfung erneuert (V. 24-30) wurden gelesen als Hinweise auf den Geist, der die Menschheit innerhalb der Kirche erneuert.³⁷ Die frühen Kirchenväter haben hier den Ausdruck der Trinität gesehen mit Gott dem Schöpfer, Gott dem Wort und Gott dem Geist.³⁸ Die Hinweise in Vers 15 auf die Erde, die Wein, Brot und Öl hervorbringt, ermöglichte es den Vätern, über gewöhnliche Dinge zu sprechen, denen sakramentale Bedeutung gegeben wird. Möglicherweise sind die bekanntesten Anpassun-

³⁶ Bilder von Aton sind zu sehen in den Ausdrücken „wenn du aufgehst, leben sie“ und „wenn du untergehst, sterben sie“ (V. 22,27-30). Vgl. Day (2013), S. 211-228; vgl. auch Dion (1991), S. 43-71.

³⁷ In der liturgischen Leseordnung wird dieser Psalm oft als Pfingstpsalm zusammen mit den Lesungen Joh 20,19-23 als Evangelium und Apg 2,1-21 verwendet.

³⁸ Wesselschmidt (2007), S. 235-236.

gen dieses Psalms das „Lied an die Sonne“ des Franz von Assisi aus dem 13. Jahrhundert. Robert Grant (19. Jahrhundert) schrieb folgende Fassung:

O betet den allherrlichen König oben an;
O besingt mit Dank seine Macht und seine Liebe;
Unser Schild und Verteidiger, der Alte an Tagen,
Gezeigt in Herrlichkeit und umgürtet mit Lobpreis ...

In **Psalm 105** bewegen wir uns vom universellen Blick auf die Schöpfung zum spezifischen Blick auf die Geschichte Israels. Psalm 104,33 bekennt: „Ich werde dem Herrn singen“; Psalm 105,2-3 beginnt mit „Singt ihm, lobpreist ihn!“ Für die Psalmen ungewöhnlich, beginnt die Geschichte nicht mit Mose, sondern mit Abraham (V. 1-6; und in V. 9 und 22 findet sich wieder ein Hinweis) und von daher mit dem Bund Gottes mit den Vorfahren Israels (V. 7-11) und der Einwanderung nach Kanaan (V. 10-15). Das Thema der Not und des Triumphes ermöglicht die Entwicklung des Themas von „einem fremden Land“: So folgt auf die Geschichte von Joseph in Ägypten (V. 16-22) die von Israel in Ägypten (V. 23-38) und dann die von Israel in der Wüste (V. 39-45, wobei die Tradition der Rebellion, die in Psalm 106 so klar ist, ignoriert wird).³⁹ Insgesamt ist der Blick nicht nur auf das Geschenk des Landes gerichtet, sondern auch auf die schenkende Natur Gottes, der immer Neues tun kann.

Die Wiederverwendung dieses Psalms in 1 Chr 16,8-22 zeugt von der Art, wie „die Erneuerung Gottes durch die Geschichte“ bei der Rückkehr ins Land verstanden wurde. Die Verwendung eines Teils des Psalms durch den Priester Zacharias in Lk 1,72-73 weist auf eine andere Wiederverwendung in christlichem Kontext hin, dieses Mal mit dem Kommen Jesu Christi im Blick. Psalm 105 wird auch zu Pfingsten verwendet, um auf die Geschichte und das Wandern des ganzen Gottesvolkes hinzuweisen, das durch den Bundesglauben verbunden ist.

Psalm 106 ist im Gegensatz dazu eine Klage. Nicht die Gnade Gottes durchzieht den Psalm, sondern stattdessen werden wir ständig mit einem Gefühl von Gottes Zorn konfrontiert (obwohl die Verse 4-5 und 47 etwas Hoffnung auf Gottes Mitgefühl zum Ausdruck bringen). Einige Themen sind den Psalmen 105 und 106 gemeinsam und zeigen, dass diese Psalmen als Paar zu lesen sind: So wie Psalm 105,45 mit „Halleluja“ endet, beginnt Psalm 106,1 mit demselben Aufruf zum Lobpreis. Gott „erinnert sich“ (unter Verwendung von rKz) seines Volkes in Psalm 105,42, und das Volk soll sich an Gott „erinnern“ (rKz) in Psalm 106,4. Ham (der „Hasser Israels“) ist sowohl in Psalm 105,23.25.27 und in Psalm 106,22 zu finden, im ersten als Zeichen des Schutzes Gottes und im zweiten als Zeichen des Gerichts Gottes. In Psalm 106 steht Mose mehr im Mittelpunkt: In Psalm 105,26 ist es „Aaron“, der erwählt ist, während es in Psalm 106,23 Mose ist, der auch in den Versen 16 und 32 erscheint. Es gibt auch mehrere Entsprechungen mit Psalm 90, denn Exodus 32 wird wieder verwendet (Ps 106,23) mit demselben Aufruf zur Umkehr und derselben Bitte an die treue Liebe Gottes (Ps 90,14 und 104,45).

Nach einem Gebet, dass Gott die Rückkehr schenken möge (V. 1-6), liegt der Blick auf Israels Ablehnung Gottes: die Rebellion am Schilfmeer (V. 7-12), das Versuchen Gottes in der Wüste (V. 13-15), der Aufstand gegen Mose und Aaron (V. 16-18), das Goldene Kalb (V. 19-23), Baal von Peor (V. 24-31), die Wasser von Meriba (V. 32-33) und sogar das Opfern von Kindern (V. 34-46). Der Psalm endet mit einem nochmaligen Flehen, dass Gott sein Volk aus den Völkern zusammenhole (V. 47), und erinnert uns an die Bitte in Psalm 89,49-51, die Monarchie wieder herzustellen. Die Schlussdoxologie passt so wenig zu diesem Psalm wie die Doxologie am Ende von Psalm 89; ihr Zweck ist zu zeigen, dass dieses Buch der Psalmen nun vollständig ist.⁴⁰ Von daher endet das vierte Buch, genau wie es begonnen hat, mit einem Aufruf zur Umkehr.

³⁹ Die paarweisen Psalmen, die das Exodusthema feiern, tun dies einerseits auf positive Weise (Ps 77; 80; 105) und andererseits auf negative Weise (Ps 78; 81 und 106).

⁴⁰ Obwohl der Psalm zusammen mit Psalm 105 in 1 Chr 16,35-36 verwendet wird, ist es interessant, dass nur die Doxologie verwendet wird: Nichts wird aus den Berichten über Israels Rebellion unter Mose gemacht.

Unsere verschiedenen Wege, im Glauben den Bund zu leben, kommen von denselben Wurzeln, und jeder Weg hat seinen guten Anteil an Erfahrungen des Scheiterns, das durch die Ausdauer der göttlichen Gnade überwunden wurde. Auf diesem Hintergrund kann das vierte Buch trotz all seiner Launen als eine Sammlung gelesen und verstanden werden, die Juden und Christen gleichermaßen zur Umkehr inspiriert und die uns alle ermutigt, auf die Erneuerung unseres Glaubens in einer sowohl physischen als auch spirituellen Erscheinungsform zu hoffen (und auch daran zu glauben).

Literatur

- Brueggemann, W. und W.H. Bellinger, Jr.
2013 *Psalms* (New Cambridge Bible Commentary; New York / Cambridge: Cambridge University Press).
- Ceresko, A.R.
1990 'The Sage in the Psalms' in J.G. Cammie und L.G. Perdue (Hrsg.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns): 217-231.
- Clifford, R.J.
2003 *Psalms 73–150* (Nashville, TN: Abingdon Press).
- Creach, J.
1998 'The Shape of Book Four of the Psalter and the Shape of Second Isaiah', *JSOT* 80: 63-76.
- Day, J.
2013 'Ps. 104 and Akhenaten's Hymn to the Sun' in Gillingham 2013: 211-228.
- de Solms, E. (Übersetzung und Kommentar)
2001 *Bible chrétienne V: Livre des Psaumes* (Éditions Anne Sigier: Québec) 2001.
- deClaisse-Walford, N. L.
1997 *Reading from the Beginning: The Shaping of the Hebrew Psalter* (Macon, GA: Mercer University Press).
- Dion, P. E.
1991 'YHWH as Storm-god and Sun-god. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104', *ZAW* 103: 43-71.
- Gillingham, S. (Hrsg.)
2013 *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence* (Oxford: Oxford University Press).
- Goulder, M.D.
1975 'The Fourth Book of the Psalter', *JTS* 26: 269-289.
- Hossfeld, F.-L. und T.M. Steiner
2013 'Problems and Prospects in Psalter Studies', in Gillingham 2013: 240-258.
- Hossfeld, F.-L. und E. Zenger
2000 *Psalmen 51 – 100, 2 Teilband*, (Freiburg: Herder). ET *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51 – 100* (trans. L.M. Maloney; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005).
2008 *Psalmen 101–150, 3 Teilband* (Freiburg: Herder). ET *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101 – 150* (trans. L.M. Maloney; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011).
- Howard, D. M.
1993 'A Contextual Reading of Psalms 90-94' in J. Clinton McCann (Hrsg.), *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOTSup, 159; Sheffield: JSOT Press): 108-123.
1997 *The Structure of Psalms 93-100: Their Place in Israelite History* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns).
- Kim, J.
2008 'The Strategic Arrangement of Royal Psalms in Books IV-V', *WTJ* 70: 143-158.
- Neale, J.M. und R.F. Littledale (Hrsg.)
1874 *A Commentary on the Psalms from Primitive and Mediaeval Writers, Volume III: Psalm LXXXI to Psalm CXVIII* (London: Joseph Masters & Co).
- Terrien, S.,
2003 *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary* (Grand Rapids, MI / Cambridge: W.B. Eerdmans).
- Van Harn, R.E. und B.A. Strawn (Hrsg.)
2009 *Psalms for Preaching and Worship: A Lectionary Commentary* (Grand Rapids, MI / Cambridge: W.B. Eerdmans).

Wallace, R.A.

2007 *The Narrative Effect of Book IV of the Hebrew Psalter* (Studies in Biblical Literature, 122; New York: Peter Lang).

Wesselschmidt, Q.F. (Hrsg.)

2007 *Psalms 51 – 150* (Ancient Commentary on Scripture Old Testament, 8; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press).

Wilson, G.H.

1985 *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL Dissertation Series, 76; Chico, CA: Scholars Press).

Zenger, E.

1991 ‚Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuchs‘, in M. Marcus, E.W. Stegemann und E. Zenger (Hrsg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. FS E.L. Ehrlich* (Freiburg / Basel / Wien: Herder): 238-257.

Übersetzung: Sr. Katherine Wolff