Psalm 78 : Geschichte mit Geschichte deuten

Autor(en): **Weber, Beat**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **56 (2000)**

Heft 3

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-878044

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 56 2000 Heft 3

Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten

Die Auslegung eines (biblischen) Textes besteht darin, treffende Fragen an den Text zu stellen, um hilfreiche Antworten zu erhalten und derart im Textverständnis fortzuschreiten. Psalm 78, der zweitlängste Psalm im Psalter, wirft selber Fragen auf, ja er stellt sogar Rätsel – und zwar explizit (Vers 2). Der Psalmist erzählt im Versrhythmus Geschichte und deutet sie im Sinne einer Parabel als Verstehenshilfe für die Geschehnisse seiner Gegenwart oder nahen Vergangenheit. Er tut das in mehrdeutiger, versteckter, eben rätselhafter Weise, die ein Verstehenseffort aufseiten seiner Hörer verlangt.

Aus der zeitlichen Abständigkeit der modernen Interpreten geht es zunächst darum, das Rätselhafte zu erkennen, bevor des Rätsels Lösung(en) ins Auge gefasst werden können. Dem will die Studie[1] zu Ps 78[2] nachgehen und aus alttestamentlicher Sicht zugleich einen Beitrag leisten, in einer zunehmend «geschichtslosen Zeit» geschichtliches Denken neu in Anschlag zu bringen.[3]

[1] Im Zusammenhang meiner Monographie über den «Nachbarpsalm» 77 hat mich Ps 78 und sein Gruppenhorizont innerhalb der Asaph-Psalmen bereits beschäftigt, vgl. B. Weber, Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995, 286-294.

[2] Die wesentliche Literatur findet sich zusammengestellt im Kommentar von K. Seybold, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996, 8.307.

[3] Ich beschränke mich im Wesentlichen auf die Erfassung des Gesamtverständnisses und konzentriere mich dazu auf die dafür besonders relevanten Textabschnitte. Dabei kann ich Mass nehmen an der ausgezeichneten Studie zu Ps 78, die Notker Füglister am IOSOT-Kongress in Leuven 1989 vorgetragen hat und die im Kongress-Band 1991 publiziert wurde (Psalm LXXXVIII [sic!]: Der Rätsel Lösung?, in: J. Emerton [Ed.], Congress Volume Leuven 1989 [VT.S 43], Leiden 1991, 264-297). Die falsche Psalmangabe (LXXXVIII statt LXXVIII) mag dazu geführt haben, dass diese Studie zu Ps 78 manchen Auslegern entgangen ist (fehlt auch bei Seybold, HAT I/15, 307). Um die falsche Psalmangabe nicht weiter zu perpetuieren, wird im Kurztitel fortan nicht der Psalm, sondern das Stichwort «Rätsel» angegeben.

Gattung, Struktur und Komposition

Ps 78 wird gemeinhin als Geschichtspsalm apostrophiert und mit ähnlichen Stücken (etwa Ps 105; 106) zusammengestellt. Doch durch die Aufnahme epischer Stoffe in die Lyrik werden diese in einer bestimmten Weise moduliert und re-aktualisiert. Das zeigt sich auch daran, dass – anders als in der Geschichts-erzählenden Literatur – keine *chronologische* Abfolge der Frühgeschichte Israels dargeboten wird und diese zudem aus einem übergeordneten Blickwinkel (vgl. 1f.) ausgewählt und akzentuiert wird. Der Psalmeingang hat andererseits dazu geführt, Ps 78 mit der Weisheit in Zusammenhang zu bringen, ihn als didaktisch-paränetische Weisheitsdichtung o.ä. zu klassifizieren.[4] Diese Charakterisierung bezeichnet das Anliegen des Psalms treffender, lässt aber die Einbindung geschichtlicher Stoffe unbenannt. Ps 78 ist ein «Sonderfall». Er fügt sich in keine der angestammten Gattungen ein, sondern entlehnt Momente aus verschiedenen Bereichen wie der Geschichtserzählung, der Weisheit und auch der Prophetie. Er hat auf jeden Fall einen geschichtstheologischen Akzent. Ich würde ihn im Blick auf den Selbstanspruch in 1a, «Tora» zu verkünden, als «Geschichts-Weisung» bezeichnen wollen.

Für das Verständnis eines verspoetischen Gebildes ist es wichtig, die inhärente Struktur zu erkennen und plausibel zu machen, denn Gestalt und Gehalt sind eng miteinander verzahnt.[5] Bei einem Grosspsalm wie Ps 78 ist die Erhebung von Anlage und Aufbau des Psalms unverzichtbar. Diejenigen Forscher, die sich eingehend mit der Gestalt dieses Psalms befasst haben[6], haben – bei Unterschieden im Einzelnen[7] – übereinstimmend eine kunstvolle Gesamtanlage mit konzentrischem Muster festgestellt.[8] Am überzeugendsten scheint mir der alte Vorschlag von Julius Ley zu sein, der die Refrain-artigen

[4] Zu den Gattungsbezeichnungen vgl. R.J. Clifford, In Zion and David a New Beginning: An Interpretation of Psalm 78, in: B. Halpern / J.D. Levenson (Ed.), Traditions in Transformation, FS F.M. Cross, Winona Lake 1981, 121-141 (125), und Füglister, Rätsel, 266-270.

[5] Zur theoretischen Grundlegung dieser Aussage vgl. meine Dissertation: Weber, Psalm 77, v.a. 29-32.311-313.

[6] Zu erwähnen sind namentlich J. Ley, Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie, Halle 1875; M.C.A. Korpel / J.C. de Moor, Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry, in: W. van der Meer / J.C. de Moor (Ed.), The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry (JSOT.S 74), 1-61 (54-60); Füglister, Rätsel, 270-276.

[7] Während die Mitte der konzentrischen Anlage (V. 32-39) und auch manche andere Abschnittssetzungen (z.B. nach den Versen 15, 55 und 64) unbestritten sind, so wird die Gliederung namentlich im Anfangsbereich (bis V. 16) unterschiedlich vorgenommen (Ley: 1-3|4-8|9-16; Korpel / de Moor, mit zusätzlichen Feinstrukturen: 1-4.5-7.8-11|12-16; Füglister: 1-2|3-7|8-16, ohne V. 9).

[8] Aufgrund meiner Beschäftigung mit den Psalmen und der Literatur zur bibelhebräischen Psalmenpoesie hat sich mir nahegelegt, dass ein Psalm sich meist in ähnlich grosse strophische Einheiten gliedert.

Aussagen vom «wiederholten Sündigen» (17.32.40.56, auch 9?) als Strophen-Eröffnung in Anschlag bringt und den Psalm nach einer Einleitung in neun ähnlich grosse Strophen («Ennasticha») gegliedert sieht. Mit Ausnahme der Abgrenzung zwischen Einleitung und Strophe I folge ich ihm und nehme folgende strophische Gliederung von Ps 78 an: Prömium (1-4ab: 8 Kola = Halbstrophe) || I (4cd-8: 16 Kola[9]) || II (9-16: 16 Kola) – III (17-23: 17 Kola) – IV (24-31: 17 Kola) || V (32-39: 18 Kola) || VI (40-48: 18 Kola) – VII (49-55: 17 Kola) – VIII (56-64: 18 Kola) || IX (65-72: 17 Kola). Die strophische Gesamtanlage von Ps 78 präsentiert sich folgendermassen:

Proömium
I
II – III – IV
V
VI – VII – VIII
IX

Die sich nach dem Proömium ergebenden fünf Hauptteile (Stanzen) sind konzentrisch angelegt (ABCB'A'). Dagegen verhalten sich die dreistrophigen Erzählbögen II-IV (B) und VI-VIII (B') zueinander nach einem alternierenden Schema (I-abc-V-a'b'c'-IX) und formen dergestalt ein «Diptychon». So ergibt sich eine Struktur, bei der – bildlich gesprochen – die Strophen am Anfang, in der Mitte und am Schluss gleichsam die Scharniere bilden, in deren Angeln die beiden Türflügel eingehängt sind.[10]

Diese Struktur lässt sich inhaltlich folgendermassen skizzieren: Der erste Erzählbogen (II-IV) setzt beim Versagen und Bundes-Vergessen Ephraims ein und nennt dann die «Wunder», die sie vergassen: in Ägypten, am Schilfmeer und v.a. in der Wüste (Tränkung und Speisung)[11]. Dabei wird in jeder der drei Strophen jeweils zu Beginn (II, III) oder am Schluss (IV) das Heilshandeln JHWHs durch schuldhaftes Versagen aufseiten des Volkes konterkariert. Der Erzählbogen endet mit der erstmaligen Aussage eines Zorneshandelns aufseiten JHWHs. Der zweite Erzählbogen (VI-VIII) greift weiter aus und umspannt, was den geschichtlichen Inhalt betrifft, den ersten. Er knüpft dort an, wo der erste endete: in der Wüste (40), geht dann aber zurück zum Wunderwirken JHWHs in Ägypten (Schwerpunkt: die Plagen), dann fol-

[9] In Abweichung der masoretischen Versgebung füge ich 6c zu 7a und lese 6f. als drei Bikola: 6ab.6c7a.7bc, vgl. Ley, Grundzüge, 195.199. Vgl. auch die kleine Abweichung zu meinem Gliederungsvorschlag in Weber, Psalm 77, 286.

[10] Eine eingehende Strukturanalyse würde eine Inventarisierung der Begriffswiederholungen, der Themata sowie der poetischen Techniken erfordern. Ansätze dazu finden sich bei Füglister, Rätsel, 274-276, der auf die Stilmittel des Leitwortes und der Amplifizierung hinweist.

[11] Vgl. u.a. die Verknüpfung von Wasser-Wunder am Schilfmeer und Wasser-Gabe in der Wüste durch die Stichworte בקע (13a.15a) und מַיִם (13b.16b, vgl. auch 20).

gen Schilfmeer und schliesslich – die Wüstenzeit überspringend – die Landnahme[12]. Nimmt in der Schluss-Strophe des ersten Erzählbogens (IV) die Aussage über Israels Fehlverhalten und JHWHs Zorn begrenzten Raum ein, so erscheint sie in der Schluss-Strophe des zweiten Erzählbogens (VIII) breit und massiert[13]: Israel begeht Abfall und Bundesbruch (Höhen-Heiligtümer), das führt aufseiten JHWHs zur Preisgabe seines Volkes ans Schwert (Philister-Niederlage[n]) und zum Verlust seiner Lade- und Wohnpräsenz (Schilo) unter ihnen.[14] Über die alternierende Struktur der beiden Erzählbögen hinaus ist aber auch eine Rahmenbildung in dem Sinn erkennbar, dass mit dem Stichwort «Schilo» in Strophe VIII die «Ephraim»-Aussage aus Strophe II aufgenommen[15] und damit die Aussage der Schluss-Strophe vorbereitet wird.

Die Scharnier-Strophen I, V und IX haben eine fokussierende Funktion im Gesamtpsalm: Strophe I zeigt den richtigen (vom Vortragenden selber beschrittenen) Weg der Weitergabe und Bewahrung der Heilsüberlieferung. Strophe V summiert die Ausführungen des ersten Erzählbogens und erhebt die Geschichte Israels ins Allgemeine. Die Mittelstrophe des Psalms, die den Drehpunkt markiert, billanziert das Versagen Israels[16], hält aber zugleich die Erfahrung der immer neuen Barmherzigkeit JHWHs fest. Nachdem im zweiten Strophenbogen sich sowohl das Versagen Israels als auch das Gericht JHWHs verschärft und zu einer Preisgabe des Wohnsitzes JHWHs geführt hat, bedarf es in der Schlussstrophe einer neuen Lösung. Sie zeigt sich dahingehend, dass nach der Verwerfung Josephs/Ephraims nun Juda/Zion/David von JHWH erwählt wird, um die Geschicke des Volkes fortzuführen. An ihnen haftet fortan JHWHs Heilsgeschichte. JHWH hat sein Volk als seine «Zoon» (צֹאן 52.70) geführt (13f.52-54.71f.) von «Zoan» (צֹעַן 12.43) nach «Zion» (צִיּוֹן 68, vgl. 54). Dort ruht jetzt JHWHs Präsenz, und von dort geht das Heil Israels aus.

Die kunstvolle Gesamtstruktur von Ps 78 stellt zwar literar- und redaktionskritische Überlegungen nicht *a priori* in Abrede, mahnt allerdings zur

[12] Die Aussage von V. 54 schillert doppelsinnig zwischen den Bergen «Sinai» und «Zion». Die erste Referenz klingt an die Aussagen über den Bund und die Weisung an (5.10), die zweite bereitet die Aussagen der Schluss-Strophe (68f.) vor.

[13] Durch die vorangehende längere Plagenschilderung zuungunsten Ägyptens und zum Heil Israels wird die Spannung zusätzlich aufgebaut und erscheint das Fehlverhalten Israels in umso verwerflicherem Licht.

[14] Gemeinhin werden hinter diesen Aussagen Anspielungen auf die in I Sam 4 oder I Sam 31 geschilderten Geschehnisse gesehen.

[15] Man beachte auch die jeweiligen Formulierungen mit den Begriffen קֶשֶׁת und הפך in 9 und 57.

[16] Der Begriff חטא (32a) erscheint erstmals.

Vorsicht.[17] So sehe ich nicht, wie das von H. Spieckermann[18] vorgeschlagene Modell mit drei Fortschreibungen eines Grundpsalms (1aβb-2.4b-8b.12-18.19aβb-20b.22-27.29.32-39.52-55a.56-58.60-70.71aβb-72) auf die Gesamtanlage von Ps 78 hinführt. Mit dtr Bearbeitungen rechnen u.a. auch A.F. Campbell (im Bereich 5-8.10.37.56b.58)[19] und K. Seybold (3ff., Kehrverse, Vertauschung 43-51 und 5-11), der überdies noch eine weisheitliche Redaktion annimmt, von der der Psalm-Rahmen herrührt (1f.65-72)[20]. All diese literarkritischen Operationen vermögen angesichts der vorliegenden Gestalt nicht zu überzeugen, und die sie begründenen Motivationen («Deuteronomismus», Juda-Schluss, Lehr-Eröffnung) lassen sich m.E. mit der vorliegenden Gestalt erklären. Einzig im Blick auf Vers 9 und seine Umgebung ergeben sich aufgrund der etwas umständlichen und «holprigen» Formulierung berechtigte Überlegungen, ob hier nicht eine spätere Hand im Spiel ist. So scheidet selbst Füglister 9 als Glosse aus.[21] Trotz dem dadurch geglätteten und auch mit der Gesamtstruktur konform gehenden Text ist m.E. aber auf einen Texteingriff zu verzichten: Die durch Belassung von 9 entstehende Ephraim/Schilo-Rahmenstruktur, verbunden mit der Begriffs-Doppelung הפך/קֶשֶׁת (Strophen II und VIII), ist besser als primär denn als sekundär zu veranschlagen.

Dass Stoffe aus der frühen Geschichte Israels im Psalm aufgenommen sind, ist evident. Diesem Umstand wird ein überlieferungsgeschichtlich und kompositionskritisches Modell, das davon ausgeht, dass der Verfasser mit seinen Hörern die Kenntnis nationaler Überlieferungen teilt und diese in einer bestimmten Modulierung und Akzentuierung präsentiert, besser gerecht. Welche Stoffe er mit welcher Absicht einbindet, wird noch zu überlegen sein. Mit diesem Modell sind auch die Selbstaussagen des Psalms kompatibel, wo von mündlicher Tradition bzw. oraler Literaturweitergabe (zumindest die Vortragsweise betreffend) die Rede ist, in die sich der Psalmist gestellt sieht und selber stellt.[22] Dieser Umstand ist ferner vereinbar mit der weisheitlich-

[17] Füglister, Rätsel, 274, formuliert mit drastischen Worten: «Diese kunstvoll angelegte konzentrisch-spiegelbildliche Struktur kann nicht durch Zufall entstanden sein, und jede literarkritische Operation, die ihr nicht gerecht wird, ist ein Attentat.»

[18] Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 133-150.326-329. Seine Annahmen stehen nicht mit Strukturbeobachtungen in Zusammenhang, sondern mit seinen Einschätzungen zum Deuteronomismus und seiner (spätexilisch-frühnachexilischen) Datierung.

[19] Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel, CBQ 41 (1979) 51-79 (52.72-75).

[20] HAT I/15, 307f.

[21] Rätsel, 270f.

[22] Vgl. die Begrifflichkeit des «Hörens» und «Erzählens» im Proömium und in Strophe I.

didaktisch-homiletischen Einfärbung.[23] Ps 78 ruft auf zum «Hören» (1), und sein Vortragender tut dies mittels wohlgestalteter Rede (2). Der Psalm ist darauf angelegt, gehört und nicht – jedenfalls nicht primär – gelesen zu werden. Denkbar, dass er zunächst als (durchaus stabile) «oral literature» vorlag und erst später vertextet wurde.[24] Es ist anzunehmen, dass der Psalmverfasser, der sich durch eine stupende Kenntnis israelitischer Traditionen in epischer und lyrischer Form auszeichnet, diese «Stoffe» auch mündlich erhielt, memorisierte und tradierte. Sicherheit darüber ist aber nicht zu gewinnen.

Interpretationen und Traditionen

Ps 78 kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht detailliert bedacht werden. Es geht vielmehr um das Gesamtverständnis, das mit der in der Lehr-Eröffnung angezeigten Texttypik (2) in Zusammenhang steht. Demgemäss liegen die Schwerpunkte der Beobachtungen und Erwägungen im Textbereich von Proömium und den «Scharnierstrophen» am Anfang (I), in der Mitte (V) und am Schluss (IX), währenddem der Inhalt der beiden Erzählbögen nur gestreift wird.

Proömium (1-4ab)

Die Eröffnung einer mündlichen Rede (und eines schriftlichen Textes) bezweckt Aufmerksamkeits-Erweckung und Verständnis-Einweisung. Das geschieht durch die Verwendung sprachlicher Signalisatoren aus einem dem Redner und Hörer gleichermassen vertrauten Setting. Aufgrund dessen findet eine erste Kanalisierung hinsichtlich des zu erwartenden Texttypus' und Inhalts beim Hörer statt. In Ps 78 geschieht das durch die Konvention des Höraufrufs, der Lehr-Eröffnung. Der Vortragende fordert zunächst (1) die Hörbereitschaft ein, benennt seine Zuhörer (עַמִּי), qualifiziert Inhalt und Zweck seiner Rede (תּוֹרָתִי) und signalisiert seine Bereitschaft zum Reden. Anschliessend (2) wird die Redebereitschaft wiederholt, dazu wird der vorhin genannte Rede-Inhalt bzw. -Zweck näher bestimmt: Die «(Unter-)Weisung» (תּוֹרָה) geschieht in Form[25] eines «Maschal» (מָשָׁל). Im Parallelglied wird als zweite Spezifizierung nachgetragen, dass die Rede «Rätsel» (חִידוֹת) beinhal-

[23] Vgl. etwa die dtn Reden oder die Einschätzungen zur Weisheit von J.L. Crenshaw, Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence (The Anchor Bible Reference Library), New York 1998, 85ff.

[24] Zum Themenkreis vgl. S. Niditch, Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature (Library of Ancient Israel), Louisville 1996, u.a. 120-125.

[25] Zum *Beth communicationis* vgl. E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart 1992, 160-162.169f.

tet und dass diese aus der Früh- bzw. Urzeit (מִנִּי־קֶדֶם) entnommen sind.[26] Der Psalmist gibt also «Rätsel» (pl!) auf. Damit will er nicht nur die Entdeckerfreude beim Hörer wecken, sondern auch anzeigen, dass gutes Zuhören und Denkanstrengungen vonnöten sind. J.L. Crenshaw formuliert dazu treffend: «Because riddles employ cipher language that offers a clue and conceals a trap at the same time, the secret is to seize the clue without being caught in the hidden trap. It follows that riddles have more than one answer.»[27] Bei der gattungsmässigen Qualifizierung als מָשָׁל wird vom nachfolgenden Kontext her klar, dass es sich um eine ausgestaltete Vergleichs-Erzählung, um ein Gleichnis, genauer: um eine Parabel handelt. Damit ist angezeigt, dass die Verserzählung nicht (nur) an und für sich steht, sondern mit ihr eine Vergleichsabsicht verbunden ist und der Hörer diese aufzuspüren hat. Ein genaues Beachten und Ernstnehmen der in dieser Psalmeröffnung angezeigten Verstehenseinweisung ist also fundamental für das rechte Verständnis dieses Psalms.

Die mit den Selbstbezeichnungen «Parabel» und «Rätselrede» einhergehende Mehrdeutigkeit kommt bereits in den ersten beiden Versen zum Tragen. Man ist aufgrund der weisheitlichen Begriffe und Formulierungen von 1f. geneigt, eine entsprechende weisheitlich-didaktische Beabsichtigung anzunehmen. Nun ist aber der suffigierte Begriff «mein Volk» im Munde eines Weisheitslehrers auffällig, und auch die Bezeichnung «meine Weisung» findet sich erst in Textzusammenhängen, die gemeinhin der späten Weisheit zugerechnet werden (Prov 3,1; 4,1f.). Ansonsten aber bezieht sich das Suffix 1. sg von תּוֹרָתִי immer auf JHWH als Sprechenden.[28] Das aufrufende und redende Subjekt von Ps 78,1f. ist jedenfalls grammatikalisch unbestimmt und in dem Sinn ambivalent, dass ausser einem Weisheitslehrer auch Gott selber in Frage kommt. Die Annahme einer prophetisch bestimmten Gottesrede ist keineswegs abwegig, zumal auch zwei weitere Asaph-Psalmen den Anruf «höre, mein Volk» kennen (Ps 50,7; 81,9) und Gottesreden in den Asaph-Psalmen ohnehin auffallend häufig vorkommen.[29] An Israel gerichtete Hör-

[26] Zum Parallelismus מָשָׁל // חִידָה vgl. ausser hier noch Ez 17,2; Hab 2,6; Ps 49,5; Prov 1,6.

[27] Education, 116; vgl. auch J. Schreiner, Geschichte als Wegweisung: Psalm 78, in: J. Zmijewski (Hrsg.), Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung, FS H. Reinelt, Stuttgart 1990, 307-328 (324).

[28] Vgl. Ex 16,4; Jes 51,7; Jer 6,19; 9,12; 16,11; Hos 8,1.12; Ps 89,31 u.ö. In Constructus-Verbindungen erscheint neben der «Tora JHWHs bzw. Gottes» auch die Bezeichnung «Tora Moses».

[29] Vgl. dazu zuletzt F.-L. Hossfeld, Das Prophetische in den Psalmen. Zur Gottesrede der Asafpsalmen im Vergleich mit der des ersten und zweiten Davidpsalters, in: F. Diedrich / B. Willmes (Hrsg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten, FS L. Ruppert (fzb 88), Würzburg 1998, 223-243.

Aufrufe sind auch in der Prophetie (Jer 2,3; Hos 4,1) und im Dt (4,1; 6,4; 12,28), wo Mose als Sprecher gilt, belegt.

Zwei weitere, ebenfalls mit mosaischer Autorisierung in Zusammenhang stehende Belege scheinen zum Verstehen von Ps 78,1f. von Belang zu sein. Zunächst ist auffallend, wie sich Anfang und Ende des Eröffnungsverses von Ps 78 und des (testamentarischen) Mose-Liedes Dt 32,1-43 gleichen (Impt hi von אזן und אִמְרֵי־פִי), so dass – trotz unterschiedlicher Grössen, die angeredet werden (vgl. aber Dt 31,30; 32,44-47) – eine Bezugnahme von Ps 78 in Richtung Dt 32,1-43 wahrscheinlich ist.[30] Durch «Antippen» der Anfangsworte des Mose-Liedes dürfte dieses für den kundigen und mit nationalen Traditionen vertrauten Hörer von Ps 78 virtuell vergegenwärtigt worden sein. Der zweite wichtige Beleg ist Num 12, wo nach der Kritik Mirjams und Aarons an Mose JHWH ein Hör-Aufruf an sie richtet (6) und Mose als «seinen Knecht» (7f.), als seinen Propheten schlechthin, ja als «Über-Prophet» apostrophiert (6-8). Mit ihm redet JHWH «von Mund zu Mund (פֶּה אֶל־פֶּה), im Schauen und nicht in Rätseln (חִידֹת!)…» (8). Es darf angenommen werden, dass – zwar ungenannt, aber für verständige Ohren doch «hörbar» – Mose die autoritative Gestalt ist, in deren «Sukzession», Autorität und Autorisierung diese «Volkspredigt» als Parabel und Rätselrede ergeht.[31]

Ob mit der Mose-Legitimation bereits ein erstes Rätsel gehoben ist? Und vielleicht stellt die Ambivalenz dieser Eingangsverse zwischen Weisheitsrede und Prophetenwort, zwischen Menschenwort und Gotteswort, ein zweites gelüftetes Rätsel dar? Der Psalmeingang (1f.) lässt jedenfalls in der Schwebe, ob wir es mit (prophetischem) Gotteswort oder (weisheitlichem) Menschenwort zu tun haben – möglicherweise mit beidem. Präsentiert und interpretiert werden nachfolgend ausgewählte Kapitel einer «Geschichte Israels» als Rätselrede im Sinn einer Parabel. Mit anderen Worten: Die Geschichtslyrik steht für das, was sie steht, und sie steht zusätzlich im Sinne eines Gleichnisses für etwas anderes. Ältere (in unserem Fall: gründende) Geschichte dient dazu, neuere Geschichte zu explizieren, zu erklären, zu legitimieren. Die In-Dienst-Nahme von geschichtlichem Stoff samt Bewertung als Parabel ist nur aus einer zeitlichen Differenz zwischen Gründungsgeschichte und Jetztgeschichte möglich. Die Rätselrede ist der «Urzeit»[32] entnommen bzw. schöpft von da-

[30] Vgl. auch Clifford, Zion, 130. Das Moselied Dt 32,1-43 hat in asaphitischen Kreisen eine bedeutende Stellung, wie dessen Aufnahme in mehreren Asaph-Psalmen zeigt (vgl. Weber, Psalm 77, 234-236).

[31] Vgl. Dt 18,15.18.

[32] Zum Gebrauch von קֶדֶם als qualifizierte Früh- bzw. Urzeit Israels, die die Spanne von der Befreiung aus Ägypten bis zur Landnahme samt Erwählung des Zion umfassen kann, vgl. die Ausführungen von K. Koch, Qädäm. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament, in: J. Rohls / G. Wenz (Hrsg.), Vernunft des Glaubens, FS W. Pannenberg, Göttingen 1988, 253-288; neu abgedruckt in: K. Koch, Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze,

her ihr Material. Sie bildet die Hintergrundfolie für das theologische Verständnis geschichtlicher Geschehnisse aus neuerer Zeit. Geschichte wird damit über das Mittel der Analogie mit Geschichte erklärt und gedeutet. Sprach-«technisch» geschieht das so, dass der narrative Stoff durch die Einfügung in einen verspoetischen Kontext moduliert und «vermehrdeutigt» wird – ein Charakteristikum, das dem verspoetischen Sprachduktus in besonderem Masse eigen ist. Von diesen beiden Eingangsversen lässt sich im Blick auf das Verständnis von Ps 78 sagen: Die Deutung ist Prophetie, und ihr Verständnis erfordert Weisheit.

Unvermittelt ist der Übergang vom sprechenden «Ich» zu einem «Wir» in 3.[33] Damit ist ein neuer Akzent gesetzt, der das Proömium zweiteilt (1ab.2ab | 3ab.4ab). Der Sprechende bzw. der das Gesprochene Übermittelnde, ob Prophet oder Weisheitslehrer oder beides zugleich, rückt sich ein in ein «Wir». Ist es ein spezielles Gruppen-«Wir», z.B. die Gilde der Asaphiten (vgl. die Überschrift לְאָסָף und «Wir»-Aussagen anderer Asaph-Psalmen[34]), oder schliesst sich der Redende mit dem Volk zusammen? Ich denke eher das erste. Wie auch immer: Die Einfügung vollzieht sich in zweifacher Weise: in eine Gruppe (oder das Volk) und in eine Traditionskette. Seine Zugehörigkeit zu denen, die bereits «gehört und erkannt haben» – gemeint ist ein qualifiziertes und verpflichtenes Geschehen – und von den «Vätern erzählt bekommen haben» (3), gibt ihm erst die Legitimation, seinen Mund zu öffnen und das Volk zum Hören aufzurufen (1f.). Der angeredete עַמִּי, die Zeitgenossen des Psalmisten (1a), sind identisch mit «ihren Söhnen» (4a), die als «künftige Generation» angesprochen werden (4b). Dabei verweist das Suffix in 4a auf die genannten Väter, die der sich in die «Wir»-Gruppe einbindende Psalmist als «unsere Väter» (3b) bezeichnet. Damit werden die Sohn- und die Vätergeneration(en), das vergehende und das kommende Geschlecht, aufeinander bezogen.[35] Als mit beiden verbunden, aber zugleich als Mittler zwischen ihnen (und zwischen Gott und dem Volk) stehend, versteht sich die «Wir»-Gruppe des Psalmisten. Mit deren Aufgabe der Einschärfung der Überlieferungen kommt sowohl Autorisierung als auch Verpflichtung zum Ausdruck

Band 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 248-280. Beachtenswert sind auch die beiden frühen Belege Dt 33,15.27 (Joseph-Spruch!) sowie die Aufforderung in Dt 32,7.

[33] Die Partikel אֲשֶׁר verbindet 3a nicht im Sinn eines Relativsatzes mit 2b, sondern markiert einen selbständigen Satzanfang. Zu אֲשֶׁר mit implizitem Bezugswort («Das, was wir gehört haben…») vgl. P. Joüon / T. Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 14/I+II), Roma 1991, § 145 a; 158 l. Auch das Suffix in der Fügung וַנֵּדָעֵם bezieht sich darauf zurück.

[34] Vgl. dazu v.a. K. Seybold, Das «Wir» in den Asaph-Psalmen, in: K. Seybold / E. Zenger (Hrsg.), Neue Wege der Psalmenforschung, FS W. Beyerlin (Herders Biblische Studien 1), Freiburg [2]1995, 143-155; neu abgedruckt in: K. Seybold, Studien zur Psalmenauslegung, Stuttgart 1998, 231-243.

[35] Vgl. auch die zweifache Verwendung von ספר in 3b und 4b (vgl. ferner 6c).

(vgl. u.a. Dt 6,4-7.20-25; 11,18f.). Der Inhalt dessen, was zu «erzählen» ist, folgt nun. Mit diesem Doppelpunkt ist das Proömium abgeschlossen. Die eigentlichen Ausführungen beginnen jetzt, wobei Strophe I eine propädeutische Funktion für das Nachfolgende zukommt.

Strophe I (4cd-8)

Strophe I beginnt programmatisch mit dem Inhalt des über die Generationen hinweg zu Verkündigenden. Nach der Nennung der auf die Ursprungsbefreiung (Exodus) referierenden Macht- und Wundertaten (4cd) wird JHWHs Aufrichten einer «Bezeugung» (עֵדוּת), einer «Weisung» (תּוֹרָה, vgl. 1.10) unter dem Volk («Jakob» // «Israel», vgl. 71) ausgesagt (5). Damit wird die Erinnerung an JHWHs Machttaten zugunsten seines Volkes (Heilsindikativ) weitergeführt zur Verpflichtung gegenüber den aufgegebenen Bundesbestimmungen (Heilsimperativ). Diese hat er[36] «unseren Vätern geboten» (5c). Damit ist – anders als in 3b, aber mit unterschwelligem Bezug dazu – nicht die Vätergeneration des Psalmisten bzw. der «Wir-Gruppe», sondern es sind die Bundesväter der Mose-Generation gemeint. Ihnen wurde bereits aufgetragen, ihren Nachkommen diese Bestimmungen kundzutun. Die Parallelisierung zwischen 5 und 3f. ist bewusst angelegt, um die anhaltende und verpflichtende Traditionskette zu markieren, die in 6f. weitergezogen und auf zwei weitere Generationen ausgeweitet wird. Damit sagt der Psalmist bzw. seine «Wir»-Gruppe indirekt, dass sie dieser Verpflichtung nachgekommen sind und dass sich ihre Gilde diesem Auftrag verpflichtet weiss.[37] Die Verknüpfung der Generationen wird durch eine Leitwort- und Verkettungstechnik der einschlägigen Begriffe (דוֹר 4b.6a.8b.8c; ספר 3b.4b.6c; ידע 3b.5d.6a) unterstrichen. Die Strophe schliesst, anknüpfend an die negativ formulierte Warnung in 7b, mit einem Negativ-Vergleich (8). Dabei wird noch einmal das Stichwort «Väter» aufgenommen (8a). «Ihre Väter» bezieht sich auf die zuletzt genannte Generation (6), doch scheint angesichts der Generationen-Staffelung von «Vätern» und «Söhnen» der genaue Bezugspunkt zu verschwimmen.[38] Diese «ihre Väter» werden zuletzt in drei Zeilen negativ charakterisiert. Die Qualifizierung סוֹרֵר וּמֹרֶה findet sich noch in Dt 21,18.20 und Jer 5,23, wobei auffällt, dass in allen Belegen diese Charakterisierung mit Hör- und Gehorsamsverweigerung in Zusammenhang steht. Damit kommt am Ende der Eingangsstrophe I erstmals die Negativ-Problematik des Volkes zur Sprache, die im Folgenden die Aussagen des Psalms wesentlich mitbestimmen wird.

[36] Vorausgesetztes, aber nicht genanntes Subjekt ist JHWH.

[37] Zu ähnlichen Konstellationen beim asaphitischen Nachbar-Ps 77 vgl. Weber, Psalm 77, v.a. 191-198.

[38] Die exkludierende Suffigierung «ihre (Väter)» hat im Blick auf das erzählende «Wir» ein absetzendes Moment (anders das inkludierende «unsere [Väter]» in 3b und 5c).

Strophen II-IV (9-32)

Strophe II setzt mit der Referenz auf die «Söhne Ephraims» (9a) überraschend ein – weniger im Blick auf die vorangegangene Strophe als auf den Fortgang, der das ephraimitische Versagen mit JHWHs Wundertaten gegenüber der Auszugs-Generation koppelt. Das Suffix von «ihre Väter» in 12a (vgl. dazu auch 9a) verweist jedenfalls – die Abfolge der Generationen aus Strophe I nochmals aufnehmend – zurück auf die «Söhne Ephraims» in 9a. Auch wenn zwischen diesen «Söhnen» und «ihren Vätern» manche Generationen liegen, so ist durch die Generationen-Verklammerung mit der Früh- und Heilszeit Israels doch die hohe Verantwortung wie auch das grosse Versagen unterstrichen. Obschon nachher von der Auszugs- und Wüstengeneration die Rede ist, fokussiert sich aufgrund von 9 die Schuldproblematik auf Ephraim, den führenden Stamm in Israel – ein Umstand, der sich durch Aussagen in den letzten beiden Strophen bestätigen wird. Hinter den knappen Andeutungen von 9 werden meist Auseinandersetzungen Israels mit den Philistern gesehen, wobei aufgrund des Ladeverlustes (vgl. 60-64.67) mir die in I Sam 4 geschilderten Ereignisse plausibler erscheinen als diejenigen in I Sam 31.[39] Auf jeden Fall wird das Schlachtversagen Ephraims (9, vgl. 57) mit grundsätzlicherem Bundesversagen verknüpft (10f.). Sie tun genau das, wovor 7bc gewarnt hatte und erweisen sich so als «störrisches und widerspenstiges Geschlecht» (8b).

Die übrigen Verse von Strophe II (12-16) schildern – unter Stichwort-Anknüpfung der «Wunder»-Thematik (11b.12a, vgl. 4d) – die Heilstaten JHWHs in Ägpyten, beim Durchzug durchs Schilfmeer und in der Wüste, wobei das «Wasser»-Motiv bestimmend ist. Im Blick auf die Formulierung dieser (und anderer) Verse ist immer wieder die Anlehnung ans Schilfmeer-Lied (Ex 15,1-18) herausgestellt worden.[40] Auch hierbei ergibt ein Seitenblick, dass auch andere Asaph-Psalmen auf das Schilfmeer-Lied als Prätext rekurrieren.[41] Bedeutend dabei ist nicht nur die Bezugnahme auf die lyrische Fassung der Rettung am (Schilf-)Meer, sondern auch der Umstand, dass dieses Lied mit Mose in Verbindung gebracht wird. Damit bezieht sich der Psalmist also auf beide lyrischen Mose-Stücke, das Schilfmeer-Lied (Ex 15,1-18) wie das Mose-Lied (Dt 32,1-43).

In Strophe III (17-23) wird das schuldhafte Versagen herausgestellt. Die wunderhafte und wunderbare «Wasser»-Gabe in der Wüste (Strophe II, vgl.

[39] Vgl. dazu und zu anderen möglichen Ereignissen H. Junker, Die Entstehungszeit des Ps. 78 und des Deuteronomiums, Bib. 34 (1953) 487-500 (488ff.); Campbell, Psalm 78, 60f.; Füglister, Rätsel, 271.

[40] Zu den Details vgl. Campbell, Psalm 78, 64f.; Clifford, Zion, 129.133-135; Füglister, Rätsel, 281f.

[41] Sicher Ps 74 und Ps 77 (dazu Weber, Psalm 77, 207-211.289), vermutlich noch weitere Asaph-Psalmen.

Ex 17) stimmte das Volk nicht dankbar und zufrieden, sondern stimmulierte es zur dreisten Forderung nach Brot und Fleisch. Dieses Verhalten wird als «Versuchen» Gottes (18a, vgl. 56a) qualifiziert. Ihre Forderungen und Fragen werden Zitat-artig wiedergegeben (19f.). Die Reaktion aufseiten JHWHs wird 21-23 genannt: zunächst sein Zorn angesichts ihres Unglaubens (vgl. Num 11,1-3), dann aber öffnete er doch «die Türen des Himmels» (23) und gewährte ihre Bitten.

Strophe IV (24-31) knüpft am Schlussvers von III an und schildert die Gabe von Manna und Wachteln. Dass hier Berührungen mit der Erzähltradition von Ex 16 vorliegen, ist deutlich.[42] Die Strophe und damit der Strophen-Bogen (II-IV) insgesamt endet mit der Gegenüberstellung der Gier des Volkes und dem Zorngericht JHWHs (30f.).

Strophe V (32-39)

Strophe V mit seiner theologischen Zwischenreflexion steht in der Psalm-Mitte und verknüpft die beiden Strophenbögen II-IV und VI-VIII mittels einer Reihe von Begriffen.[43] Der Refrain-artige Eingangsvers 32 knüpft an 17 (und 11) an. Die Strophe expliziert den Wechsel der Geschehnisfolge: Wunder JHWHs => Unglaube des Volkes => Zorngericht JHWHs => Umkehr des Volkes => neuerlicher Unglaube des Volkes. Die Rückerinnerung geschieht an JHWH als «Fels» (in Anklang ans Moselied, wo diese Prädikation Leitwort-artig erscheint, vgl. Dtn 32,4.15.18.31.37) und als «Erlöser» (in Anklang ans Schilfmeerlied, Ex 15,13). Trotz ihrer Untreue erwies JHWH sich als «barmherzig», sühnte ihre Schuld, vernichtete nicht und wandte seinen Zorn ab. H. Spieckermann hat auf die Selbstoffenbarungsformel Ex 34,6(f.) als Hintergrund von 38f. hingewiesen.[44] Die Langmut JHWHs ist tatsächlich der entscheidende Hinweis, dass hier die «Geschichte» mit seinem Volk nicht abbricht, sondern in einen nächsten erzählenden Strophen-Bogen (VI-VIII) einmündet.

Strophen VI-VIII (40-64)

Strophe VI (40-48) und mit ihr der zweite Strophen-Bogen setzt örtlich («Wüste») dort ein, wo der erste Strophen-Bogen zu Ende gegangen ist und greift auch thematisch auf die Strophen II bis IV zurück: Das «Versuchen» Gottes (41, vgl. 18 und 56) und das JHWH-«Vergessen» (42, vgl. 11) gehen weiter. Chronologisch blendet der Erzähler dann von der Wüste zurück nach

[42] Zu den traditionsgeschichtlichen Fragen vgl. Füglister, Rätsel, 277-283.

[43] Zu V und I/II-IV vgl. 8cd und 37ab, die «Fels»-Aussage 15a und 35a, 22b und 32b (mangelndes Vertrauen); zu V und VI-VIII/IX vgl. 35.39 und 42 («gedenken»); zu beiden die «Zorn»-Thematik 31.38.49f.

[44] Heilsgegenwart, 143f.

Ägypten, ins «Gefilde Zoan» (43, vgl. 12) und schildert in einer längeren, die Strophengrenze zwischen VI und VII (49-55) überschreitenden Passage die Plagen und ihre Wirkung (44-51).[45] Die Folge ist Aufbruch und Führung; dieser Sachverhalt wird mit der «Hirte-Herde»-Metapher zum Ausdruck gebracht, die am Psalmende im Zusammenhang mit David nochmals erscheint (70-72). Die nachfolgenden Führungs-, Völkervertreibungs- und Einzugsaussagen dürften wiederum auf dem Hintergrund von Ex 15,1-18 (v.a. dem zweiten Teil des Liedes) gestaltet worden sein, wobei auch hier «sein Heiligtum» zwischen einer Sinai- und einer Zion-Verortung (zudem retrospektiv von 68 her) oszilliert. Strophe VII endet mit der Wohnsitznahme der Stämme Israels (55).

Die Strophe VIII (56-64) setzt die Schilderung der Freveltaten Israels fort, nur dass diese bis hin zum Götzendienst gesteigert sind (56-59). Dass diese Strophe schon bündelnde Funktionen übernimmt und so das Pendant zu Strophe II (und I) bildet, zeigt sich etwa an der bewussten Aufnahme des Begriffpaares הפך/קֶשֶׁת von 9 in 57 und der Generationen-Abfolge («ihre Väter» 57, vgl. 8a). Die Bogenschützen der «Söhne Ephraims» (9a) und ihr schuldhaftes «Umwenden» am Tage des Kampfes zu Beginn der Erzählfolge wird hier gegen deren Ende quasi nochmals in den Text hereingeholt. Dies geschieht mittels der Ausdrucksweise, dass die Generation im Land, die mit der schuldbeladenen Auszugs- und Wüstengeneration verbunden wird («ihre Väter» – im Sinne der generativen wie der Schuld-verwandten Nachkommenschaft), sich «wendete wie ein Bogen des Truges». N. Füglister hat darauf hingewiesen, dass sich dieser Vergleich ausser hier noch in Hos 7,16 findet, dort ebenfalls mit Ephraim- und Fluchtbezug. Ferner hat er – m.E. zu Recht – die Möglichkeit erwogen, dass es sich bei diesen auf Ephraim bezogenen «Bogen»-Aussagen um eine Konterkarierung des Joseph betreffenden Jakob-Segens handelt, wo Joseph (Ephraim) als tüchtiger Bogenschütze bezeichnet wird (Gen 49,23f.).[46] Trifft dies zu, so ist das Verhalten Ephraims, das den Segen an Joseph in Fluch verkehrte, umso verwerflicher. Mit dem verwendeten Verb-Paar כעס/קנא wird neuerlich auf das Moselied, wo dieses zweimal vorliegt (Dt 32,16.21), angespielt. Damit dürfte indirekt auch klar sein, dass die Referenz von 9 wie diejenige von 57 auf Geschehnisse im Lande Kanaan geht. Mit der gesteigerten Radikalität des Abfalls (פְּסִילִים «Gottes- bzw. Götzenbilder»)[47] geht eine Steigerung des Zorneshandelns JHWHs einher. Operiert wird u.a. mit der Begrifflichkeit עבר II (59.62, vgl. 21.49), zum andern mit dem Terminus «Verwerfen» (מאס 59), der hier in gesteigerter Form (מְאֹד) auf Israel («völlig verwerfen») und in 67 dann auf das «Zelt Josephs» angewandt wird.

[45] Ein Vergleich der Plagenreihen in Ps 78 und im Exodusbuch ist mehrfach angestellt worden; vgl. dazu etwa Campbell, Psalm 78, 68-70.

[46] Vgl. Füglister, Rätsel, 271.

[47] Vgl. Dt 7,5.25; 12,3; Hos 11,1ff. (mit Ephraim-Bezug!).

Dieses äussert sich in JHWHs «Preisgeben» (נטש, vgl. Dt 32,15 mit umgekehrten Vorzeichen) von Schilo[48] als seinem Wohnsitz (zum «Zelt» 60b vgl. auch Jos 18,1). Theologisch wird der Heiligtums- und Ladeverlust mit der Errichtung von Kulthöhen und dem praktizierten Götzendienst in Zusammenhang gebracht. Historisch werden die Aussagen von 60f. (wie die Anspielung in 9 und die beschriebene Folge in 67f.) an der Niederlage bei Aphek gegen die Philister und deren Mitnahme der Lade festzumachen sein (I Sam 4,1-11). Die nachfolgenden Verse 62-64 schildern die weiteren Folgen der Niederlage. Der zweite Strophen-Bogen schliesst – ungleich massiver als der erste – mit einem einschneidenden und verlustreichen (Heiligtum, Priester, Volk, junge Männer[49]) nationalen Desaster.

Strophe IX (65-72)

Verschiedene Begriffs- und Motiv-Fäden, v.a. aus dem zweiten Strophen-Bogen (VI-VIII), laufen in dieser Schluss-Strophe (IX) zusammen.[50] Der Einstieg in die finale Strophe ist allerdings überraschend. Das in 59-64 geschilderte «Ende» ist nicht das «Ende». Wird in Strophe VIII Gott als der im Gericht Handelnde und damit als durchaus «wach» gezeichnet, so setzt Strophe IX mit der Aussage ein, dass der Herr – und hier werden zwei Vergleiche gebracht – erwachte «wie aus dem Schlaf», «wie ein vom Wein betäubter Kriegsheld». Die Folge des in Strophe VIII geschilderten Gerichtshandelns JHWHs, das auch den Verlust der Lade einschliesst (61), ist die Gott-Verlassenheit.[51] Diese wird nicht genannt, aber zu Beginn von Strophe IX (65) mit dem Gottesschlaf-Motiv[52] angedeutet (vgl. auch Ps 44,24-27). Durch diese Nicht-Erörterung («Leerstelle») und den mit dem Bild des Schlafens verbundenen Faktor der Zeitdauer ist eine Zäsur und ein zeitlicher Unterbruch zwischen dem in VIII geschilderten Gerichtshandeln und dem in IX berichteten «Aufwachen» JHWHs markiert (vgl. auch I Sam 7,2).[53] Als Krieger kehrt

[48] Vgl. u.a. Jos 18,1-10; I Sam 4,1-11; zu den Grabungsbefunden dieser Ortslage mit dem altisraelitischen (Eisenzeit I), im Gebiet Ephraim liegenden Heiligtum vgl. A. Kempinski / I. Finkelstein, Art. «Shiloh», in: E. Stern (Ed.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Jerusalem / New York 1993, 1364-1370.

[49] Vgl. die Parallelisierung der «Jünglinge» am jeweiligen Schluss des Strophen-Bogens (31.63).

[50] Zum Begriff des «Zeltes» vgl. 51.60.67; zur Verwerfungs- und Erwählungsthematik (מאס <=> בחר) vgl. 59.67f.70; zum «Bedränger» 61.66, zum «Stamm» bzw. den «Stämmen (Israels)» vgl. 55.67f.; zum «Erbteil» 55.71 etc.

[51] Vgl. dazu auch T. Podella, Ṣôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1989, 166-176.

[52] Zum Motiv vgl. Podella, Ṣôm-Fasten, 31f.

[53] Bemerkenswert ist, dass keine Fürbitte- oder Busshandlungen vonseiten Israels genannt werden (anders I Sam 7,5ff.), die das neuerliche Heilshandeln JHWHs motiviert hätten.

JHWH zugunsten Israels aufs Schlachtfeld zurück (66, vgl. I Sam 7,10-14). Doch seine Rückkehr geschieht nicht ohne ein Moment des Gerichtshandelns an seinem Volk: Joseph-Ephraim wird – aufgrund seines Versagens (vgl. 9.56-58) – als Führungs-Stamm[54] «verworfen» (מאס 67, vgl. 59). Bemerkenswert ist der Umstand, dass das Kriegsversagen, der Lade-Verlust sowie der damit zusammenhängende Abfall (Strophe VIII, vgl. auch 9) in besonderer Weise Joseph-Ephraim angelastet wird.[55] Er führt zu dessen Verstossung und zum Übergang des Führungsprimats an den Stamm Juda (67f.).[56] Dieser Konnex wird in den narrativen Traditionen (vgl. I Sam) so nicht dargestellt. Die Geschehnisse rund um Philisterniederlage, Ladeverlust, Aufgabe von Schilo als Heiligtum, Einflussverlust Ephraims einerseits und um Eroberung Jerusalems, Einrichtung des Heiligtums auf dem Zion, David-Königtum und Bedeutungszunahme des Stammes Juda andererseits sind bekannt. Neu aber daran ist, wie sie der Psalmist miteinander verknüpft, interpretiert und in ein theologisches Licht stellt.[57]

Die Trias «Juda-Zion-David» tritt anstelle von «Joseph/Ephraim-Schilo» im Blick auf die Führung Gesamtisraels und die Wohnpräsenz JHWHs. Dies ist auf Ephraims Versagen zurückzuführen und geht zugleich auf JHWHs neues Eingreifen, sein Verstossen und Heraus-Erwählen, zurück. Mit dem Erwählungshandeln JHWHs (בחר 68.70, vgl. לא בחר 67) gegenüber den Grössen: Juda (Stamm) – Zionsberg (Heiligtum)[58] – David (König, Königslinie) werden unterschiedliche Geschehnisse gleichsam auf einen Brennpunkt hin fokussiert. Bei den drei «Erwählungen» ist zugleich ein steigerndes Moment dahingehend festzustellen, dass die Juda-Erwählung nur kurz genannt ist (68a), die Zion-Erwählung[59] durch die Verbindung mit Bau, Gründung und Dauer des Heiligtums weiter ausgeführt ist (68b.69ab)[60] und die Schilderung der David-Erwählung und der damit verbundenen Momente den grössten Raum einnimmt und am betonten Psalm-Schluss steht (70ab.71abc.72ab).

David wird als «sein Knecht» (עַבְדּוֹ) – Referenz des Suffix ist der Herr (65a) – bezeichnet. Dieser Ehrentitel steht in der Tradition der «Mose»-Be-

[54] Vgl. dazu auch den Segensspruch Jakobs an Joseph (Gen 49,22-26, v.a. 26).

[55] In 59 ist das «völlige Verwerfen» noch unspezifisch auf «Israel» gemünzt.

[56] Vgl. auch hierzu den Segensspruch Jakobs an Joseph (Gen 49,8-12).

[57] Ob neben den historischen Geschehnissen die Auswertung der Segenssprüche Jakobs an Juda und Joseph (Gen 49,8-12.22-26) hierbei eine Rolle gespielt hat?

[58] Vgl. schon der versteckte Hinweis in 54 mit der «Berg»-Erwähnung in 54 und 68.

[59] Im Blick auf das Zion-Heiligtum ist die (schöpferische und unerschütterliche) Gründung auf unsabsehbare, ja immerwährende Dauer erwähnt. Es ist zu überlegen, ob die Aussage des immerwährenden Zion-Heiligtums, die v.a. auch im Jesaja-Buch (vgl. u.a. Jes 1,8f.; 2,1-4; 4,2-6; 12,1-6; 26,1-4; 33,14-24) zu finden ist, mit der Nathan-Verheissung des immerwährenden Königtums Davids (vgl. II Sam 7,1-16) verknüpft und begründet ist, zumal dort ja eine Verklammerung der Aussagen über Tempelbau und Königtum vorliegt.

[60] JHWH wird als Bauherr «seines Heiligtums» vorgestellt (führt das Possessivpronomen die Nuance der Abgrenzung gegenüber anderen Kultorten mit sich?).

zeichnungen. Bezogen auf Mose hat die Bezeichnung עֶבֶד יהוה geradezu titularen Charakter – er ist der «Knecht JHWHs» schlechthin (vgl. Dt 34,5; Jos 1,1.13.15; 8,31.33 u.ö.). JHWH selber bezeichnet in hervorgehobener Weise Mose als «mein Knecht» (vgl. die bereits genannte Stelle Num 12,7f., ferner II Kön 21,8). Abgesehen von Mose ist die Gottes-, Selbst- oder Fremdbezeichnung «Knecht» bezüglich David am geläufigsten. Der Kristallisationspunkt dafür liegt in der Nathan-Verheissung, wo JHWH David als «mein Knecht» bezeichnet (vgl. II Sam 7,5.8)[61]. Die letzten Verse von Ps 78 (70-72) sind deutlich auf dem Hintergrund der Nathan-Verheissung (vgl. II Sam 7,1-16) formuliert worden. In diese Richtung weist – über die «Knechts»-Bezeichnung hinaus – auch das «Hirte»-Wortfeld, das an beiden Orten sowohl im Blick auf die Herkunft Davids[62] als auch im Zusammenhang mit der königlichen Regierungstätigkeit, dem Leiten des Volkes, Verwendung findet.[63] Dass die «Hirte/Herde»-Metaphorik ein asaphitisches Charakteristikum ist und in den mit der Überschrift לְאָסָף präskribierten Psalmen praktisch durchgehend an strukturell hervorgehobener Stelle erscheint, ist überdies zu erwähnen, wenngleich dieses Motiv nur hier mit David in Verbindung gebracht wird.[64] Dafür wird es im Nachbar-Ps 77 explizit mit Mose (und Aaron) verbunden (V. 21, vgl. Jes 63,11).[65] Der Seitenblick auf die übrigen Asaph-Psalmen, die sich ja weithin durch einen ephraimitischen Bezug bzw. einen Nordreich-Kolorit und die Aufnahme von Mose-Traditionen auszeichnen[66], lässt auch bei den Schlussversen von Ps 78, die vordergründig auf judäisch-davidische Gestaltgebung schliessen lassen, die Frage aufkommen, ob hier hintergründig nicht auf ephraimitische Überlieferungen (in der die Mose-Gestalt einen prominenten Platz hat) angespielt wird. In diesem Zusammenhang ist nochmals auf den Jakob-Segen an Joseph zu verweisen, wo von JHWH als «Hirte» die Rede ist (Gen 49,24), v.a. aber an Jakobs Segnen der Joseph-Söhne Ephraim und Manasse, wo dieser JHWH als den rühmt, der ihn «geweidet» hat (Gen 48,15). Die geschichtstheologische Linie läuft von Ephraim nach Juda. Sie ist irreversibel. «David» ist für Israel der «neue Mose».

[61] Die Bezeichnung «mein Knecht» erscheint auf David bezogen mit Gott als Sprechender sonst nur noch im Zusammenhang mit der Reichsteilung unter Jerobeam I. (I Kön 11,32.38) und in Ez 34,23f.; 37,24.

[62] Vgl. auch I Sam 16,11.19; 17,20.28.34-37. Das Wort מִכְלָה «Hürde» ist nur in drei poetischen, davon zwei asaphitischen Texten bezeugt (Hab 3,17; Ps 50,9; 78,70). Abgesehen von David war auch Mose vor seiner Aufgabe als Leiter des Volkes Hirte (Ex 3,1).

[63] Vgl. רעה in II Sam 7,7(f.) und Ps 78,71f.; צֹאן II Sam 7,8 und Ps 78,70, vgl. Ps 78,52 und Synonyma. Vgl. auch die Bezeichnung «mein» bzw. «sein Volk» in II Sam 7,7f.10f. und Ps 78,71, vgl. Ps 78,1 (Inclusio).

[64] Vgl. Ps 74,1; 77,21; 78,52.70-72; 79,13; 80,12, dazu Weber, Psalm 77, 282f.292f.

[65] Vgl. dazu Weber, Psalm 77, 165-171.

[66] Vgl. H.P. Nasuti, Tradition History and the Psalms of Asaph (SBL.DS 88), Atlanta 1988; Weber, Psalm 77, 277-284.

Die Schlussbetonung des Psalms (72) liegt auf der zuverlässigen und geschickten Führung. Das ist das Letzte, was gesagt wird. Damit endet der Psalm «offen»[67] und lädt seine Hörer («mein Volk» 1) ein, dieses Letzte festzuhalten, d.h. der Führerschaft des Königshauses Davids sich vertrauensvoll anheim zu stellen. Darin hat sich JHWHs Führen gezeigt (Impf cons, 72a) und wird sich fernerhin (Impf, 72b) zeigen (vgl. Ps 77,21). Ps 78 schliesst mehrdeutig, wie er angefangen hat. Wie das «Hirte/Herde»-Motiv zwischen altjüdischer David-Königslegitimation und altephraimitischer JHWH-Führungs-Erfahrung schillert, so ist es im Blick auf den Schlussvers das Subjekt, das sich wie in 1f. in doppelter Weise bestimmen lässt. Entweder man behält auch im Schlussvers wie bei den vorangegangenen Verbformen 3. m. sg. Gott («Herr» 65a) als Subjekt bei und interpretiert den Schlussvers als anthropomorphe Redeweise oder aber man wechselt das Subjekt zu «David, seinem Knecht» (70a) und liest 72 als königliche Tätigkeit Davids bzw. der Davididen. Beides ist grammatikalisch möglich und sachlich richtig. Wahrscheinlich ist die Doppelsinnigkeit von menschlicher und göttlicher Königsherrschaft bewusst angesetzt.

Geschichte, Geschichtsdeutungen und der Rätsel Lösungen

Historische Einordnung und Datierung von Psalmen sind notorisch schwierig. Bei kollektiven Genres, zu denen auch Ps 78 gehört, ist die Sache manchmal etwas einfacher, weil nationale Geschehnisse und Institutionen meist leichter erhebbar sind. Wie auch immer: Für Verständnis und/oder Applikation von Ps 78 sind historische Kontexte unverzichtbar – wie soll sonst Geschichte als Parabel und Rätselrede fungieren? Dabei sind gewiss mehrere geschichtliche Kontexte denkbar. Die Fähigkeit zur Neuaktualisierung in veränderten, aber analogen Umständen ist ja mit ein Grund, dass (Psalmen-) Texte überliefert wurden. Bei einer Staffelung möglicher Geschichtskontexte geht es nachfolgend um die Frage, welcher der Erst-, also der Abfassungskontext des Psalmes abgab.

Im Blick auf Ps 78 lässt sich zunächst textintern mit der Davids-Zeit ein *terminus post quem* festmachen. Eine Ansetzung in davidisch-salomonischer Zeit[68] kommt aber kaum in Frage, denn die Früh- oder Urzeit Israels (vgl. קֶדֶם 2) als (Be-)Gründungsgeschichte zieht sich von Ägypten bis zum Zion hin. Dazu gehört auch die David-Zeit. Wenn nun Geschichte mit (Grün-

[67] Dazu Seybold (HAT I/15, 313): «Das helle, aber abrupte Ende dieses Psalms ist ein‹Rätsel› (2) und stellt viele Fragen.» Ich meine eher, es beantwortet Fragen, die für die Hörer gleichsam «im Raum» stehen (dazu s.u.).

[68] So etwa O. Eissfeldt, Das Lied Moses Deuteronomium 32_{1-43} und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes (BVSAW.PH 104/5), Berlin 1958.

dungs-)Geschichte gedeutet wird, d.h. wenn die Frühgeschichte als «Parabel», als «Rätselrede» (2), zum Verstehen der Gegenwartsgeschichte des Psalmisten dient, muss letztere zeitlich abständig sein. Wie gross der Abstand ist, ist damit noch nicht gesagt, doch kann man davon ausgehen, dass die Reichsteilung dem Psalmisten bekannt ist. Auf der andern Seite der Zeitskala kommt eine exilische Abfassung aufgrund des auf David hin kulminierenden Psalm-Schlusses, der Betonung der zuverlässigen Führung durch den königlichen Hirten sowie des Fehlens jedes Hinweises, der diesbezüglich einen Bruch anzeigen könnte, kaum in Frage.[69] Eine nachexilische Reaktualisierung ist im Zusammenhang mit dem samaritanischen Schisma (aber auch mit messianisch-eschatologischen Strömungen) denkbar. Eine nachexilische Datierung scheint mir aber im Blick auf intertextuelle und traditionsgeschichtliche Überlegungen nicht angemessen. Wie Füglister überzeugend aufgewiesen hat, markieren die mit Ps 78 verwandten und von ihm herkommenden (Geschichts-)Psalmen 105 und 106 ebenso wie Neh 9,5-37 ein späteres, nachexilisches Stadium einer Entwicklungslinie.[70] Mit Haag[71] ist ferner auch Jer 7,1-15 (v.a. 13-15) und Jer 26,2-9 als «Nachgeschichte» von Ps 78 und mit Füglister[72] «das eschatologische Flair eines Deutero-Jesajas», insofern überhaupt Anlehnungen vorliegen, als eine gegenüber Ps 78 spätere Entwicklung zu verstehen. Damit wird man die Exilszeit als *terminus ante quem* für Ps 78 annehmen dürfen.

Nach diesem Ausscheidungsverfahren und der gewonnenen Eingrenzung auf die Zeitspanne zwischen Reichstrennung und Exil ist der Versuch einer näheren zeitlichen Ansetzung zu machen. Ich möchte meine Überzeugung, dass Ps 78 einer Zeit entstammt, in der das Nordreich gefallen ist, aber das Südreich noch besteht, der Psalm also zwischen 722 und 587 v. Chr. zu datieren ist[73], folgendermassen begründen: Eine Konflikt-Trächtigkeit zwischen den Grössen «Ephraim» und «Juda» scheint noch durch, wird aber durch den «Übergang» der JHWH-Präsenz (Heiligtum) und des Führungsprimats von «Ephraim» zu «Juda» als erledigt betrachtet; der Wechsel ist irreversibel. Die Geschehnisse rund um den Niedergang des Nordreichs aufgrund assyrischer Interventionen, der Fall Samarias und die Flucht-Bewegungen von Norden

[69] Weshalb nach wie vor eine exilische Datierung verfochten wird (so verbunden mit literarkritischen Annahmen Spieckermann, Heilsgegenwart, 140.149, und Seybold, HAT I/15, 308), ist für mich nicht nachvollziehbar.

[70] Rätsel, 267-269. Zur Entwicklung vom Klage- zum Bussgebet vgl. auch Podella, Ṣôm-Fasten, 237-242.270-272.

[71] E. Haag, Zion und Schilo. Traditionsgeschichtliche Parallelen in Jeremia 7 und Psalm 78, in: J. Zmijewski (Hrsg.), Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung, FS H. Reinelt, Stuttgart 1990, 85-115.

[72] Rätsel, 282f.

[73] Diese Datierung wird von einer Reihe von Auslegern geteilt (Haag, Zion, 109-111; Junker, Entstehungszeit; Clifford, Zion, 137-141; Füglister, Rätsel, 294f.).

nach Süden (Juda) bieten sich als Analog-Geschehnisse zu den Ereignissen in der frühen Königszeit an. *Historisch* greift Ps 78 zwar auf die davidisch-salomonische Ära (und die Exodus-Wüsten-Zeit) zurück, *kerygmatisch* aber ist 722 v. Chr. im Blick.[74] Aus dieser Optik fällt auch auf eine Reihe Aussagen neues Licht: Die Kritik an Abtrünnigkeit, Kulthöhen und Götzenbildern wird plastisch auf dem Hintergrund der Tempelheiligtümer in Bethel und Dan (vgl. I Kön 12,26-33; II Kön 17,7-23) sowie der hiskianischen und josianischen Reformbestrebungen. Die alte Erzählung von Niederlage und Ladeverlust in der Philisterzeit wird zur «Parabel» für den Fall des Nordreichs. Auch die in der alten Erzählung nicht ausgeführten Momente wie die Exklusivität der Schuldbehaftung gegenüber Joseph/Ephraim sowie die theologische Deutung als «Verwerfung» werden auf diesem Hintergrund plausibel. Die ausholende «Vorgeschichte», die das wiederholte Versagen Israels in der Zeit von Exodus und Wüstenwanderung darlegt, wird als Darstellung des lang anhaltenden und wiederholten Ungehorsams und Abfalls wie auch des massiven, sich im Fall des Nordreichs darstellenden Gerichtshandelns JHWHs verständlich. Die Grösse und Endgültigkeit der Katastrophe bedarf quasi dieser «theologischen Legitimation» für das Handeln JHWHs. Andererseits wird auch die Neugewichtung der Trias «Jerusalem-Juda-Zion» verständlich, die nun allein die JHWH-Präsenz und -Geschichte darzustellen vermag. Dass dabei gerne an die alte Zeit des vereinten Königreichs unter David-Salomo angeknüpft wurde, wird ebenso verständlich wie der Rekurs auf die Nathan-Verheissung. Die Frühgeschichte wird in zweifacher Weise zur Verstehensfolie für die Gegenwart: Die Auszugs- und Wüstenzeit als Zeit der Wundertaten JHWHs wie des wiederholten Ungehorsams des Volkes zeigt in bedrängter Zeit sowohl die Geschichtsmächtigkeit JHWHs als auch die Gerichtsreife Israels. Die frühe Königszeit dagegen dient der Darstellung des Versagens der Joseph-Stämme und reaktualisiert die verheissungs- und geschichtsträchtigen Zeiten rund um Jerusalem, Zion und das davidische Königtum. Dass Jerusalem dem assyrischen Ansturm standgehalten hat (701 v. Chr.), mag – je nach Feindatierung von Ps 78 – noch hinzukommen. Geschichte wird in dem Sinn zur «Weg-Weisung» (vgl. 1a)[75], Ps 78 zum «Lehrstück» (vgl. die sachgemässe Überschrift מַשְׂכִּיל).

Für die Feindatierung kommen in der Zeitspanne zwischen 722 und 587 v. Chr. die Regierungszeiten der Könige Hiskia und Josia in Frage.[76] Beide Zei-

[74] In diesem Sinn Haag, Zion, 109.

[75] Vgl. den entsprechenden Aufsatz-Titel von Schreiner (1990).

[76] Analoges ist im Blick auf die Psalmen 76 und 77 (B. Weber, «In Salem wurde sein Versteck ...». Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte neu gelesen, BN 97 (1999) 85-103; Weber, Psalm 77, 252-257.264.285f.) und möglicherweise noch für weitere Asaph-Psalmen zu sagen.

ten sind denkbar.[77] Persönlich neige ich dazu, die Entstehungszeit von Ps 78 in der Regentschaft Hiskias anzusetzen (um 700 v. Chr.) und den sich im Psalm zeigenden «Deuteronomismus» als frühdeuteronomisch einzustufen.[78] Dies v.a. deshalb, weil die theologische Verarbeitung der Katastrophe rund 100 Jahre nach dem Fall des Nordreichs kaum mehr diese Brisanz hätte und die Legitimation Jerusalems, des Zions und des David-Throns nicht mehr der in Ps 78 sich zeigenden Vehemenz bedürfte.

Im Weiteren stellen sich die Fragen nach dem Adressatenkreis sowie nach Ziel und Zweck dieses Kollektivpsalms. Das Zusammengehen des immer wieder festgestellten Nordreich-Kolorits dieses und anderer Asaph-Psalmen einerseits und der Juda-Jerusalem-Ausrichtung am Schluss von Ps 78 andererseits lässt sich m.E. auf gute Weise (und ohne literarkritische Eingriffe) erklären, wenn man Ps 78 an die vielen in den Süden, v.a. nach Jerusalem geflohenen Nordisraeliten gerichtet sieht. Sie bedürfen nach der Entwurzelung neuer Perspektiven und Hoffnungen. Wenn man Ps 78 auf diesen Hörer-Kontext hin durchsieht, erkennt man, wie überlegt der Psalmist die Verknüpfung von Traditionselementen aus dem Norden auf Jerusalem und den Zion hin vornimmt. So sind die narrativen Überlieferungen aus der Mose-Zeit den Nordreich-Israeliten gut bekannt; sie waren wohl auch im Norden beheimatet und sind möglicherweise erst mit der Fluchtbewegung in den Süden gelangt. Dazu gehören insbesondere die beiden lyrischen Mose-Stücke, das Schilfmeer- und das Moselied. Die dezidierte Verwendung der «Hirte-Herde»-Metaphorik vermag zudem in hervorragender Weise eine Brücke zwischen altephraimitischen (Jakob-Segen) und altjüdäischen Anliegen (Nathan-Verheissung) zu schlagen. Der Rekurs auf gesamtisraelitische Zeiten (David-Salomo) wirkt auf die Hörer legitimierend und motivierend zugleich. Er schliesst die Hoffnung ein, dass sich Israel unter der Führung Jerusalems wieder auf die verlorenen ephraimitischen Territorien ausdehnen kann.[79] Die Botschaft des Psalmisten lautet: Joseph/Ephraim hat an der Erwählung JHWHs nur Anteil im glaubensvollen Anschluss an Jerusalem und den Zion. JHWHs «Führung» Israels dauert fort, aber sie geschieht jetzt und fortan durch das davidische Königshaus. Die grossartigste Verbindung im Sinne von Legitimierung und Autorisierung gelingt dem Psalmisten durch die exzellent durchdachte Zuordnung der Gestalten «Mose» und «David». Mose, der Garant und Führer der Nordstämme und ihrer Traditionen, ist den ganzen Psalm hin-

[77] Die Zuordnung wird nicht unwesentlich von der von Forscher zu Forscher unterschiedlich vorgenommenen geschichtlichen Rekonstruktion der Reformtätigkeiten beider Könige sowie traditionsgeschichtlicher Annahmen und Datierungen (JE, Deuteronomium und Deuteronomismus; Zion-Theologie im Jesaja-Buch) mitbestimmt.

[78] Vgl. auch Weber, Psalm 77, 267f.(252-257).

[79] Wenn man dem chronistischen Bericht folgt, versucht Hiskia seinen Einfluss auf Gebiete des Nordreichs geltend zu machen und deren Bewohner zu einer (auch religiösen) Neuorientierung nach Jerusalem zu bewegen (vgl. II Chr 30f.).

durch vordergründig und hintergründig präsent.[80] Die Argumentation geschieht gleichsam «auf seinem Rücken», mit seiner Legitimation[81], und David wird am Psalmschluss in «mosaischem Gewand»[82] gezeichnet. Er ist JHWHs Knecht, der «neue Mose», der das Volk durch *gegenwärtige* Auszugs- und Wüstenerfahrungen sicher führen wird. Dieser Vergewisserung bedürfen die Judäer und Jerusalemer ungleich weniger als die in den Süden geflüchteten Nordisraeliten. Ihnen wird durch die Referenz auf Mose und seine Traditionen sowie deren Verbindung mit David und dem Zion in Jerusalem eine auch theologische Beheimatung ermöglicht.

Eine Vermutung sei schliesslich noch über die Herkunft des Psalm-Verfassers gewagt. Es macht Sinn, im Psalmisten einen «Landsmann» der Adressaten zu sehen. Er ist wie sie im Zuge der Fluchtbewegungen vom Norden in den Süden gelangt. Er muss zudem Kreisen entstammen, denen die nordisraelitischen Überlieferungen vertraut sind und die einst im Nordreich, aber dann auch in Jerusalem, sei es am Hof und/oder am Tempel, eine wichtige Stellung innehatten bzw. -haben. In meiner Studie über den asaphitischen Nachbar-Ps 77 haben sich mir im Blick auf den Verfasserkreis, dessen Legitimation und Funktion Indizien nahegelegt[83], die ich geneigt bin, auch hinsichtlich Ps 78 anzunehmen. Danach stammt Ps 78 aus ehemals ephraimitischen Kreisen, die das Gehörte treu bewahrt und weitergegeben haben (vgl. die Aussagen in 3ff.!) und die mit einer von Mose herkommenden Legitimation[84] als Mittler zwischen JHWH und dem Volk stehen. Zu denken ist an Funktionsträger aus dem Spektrum Levit-Tempelsänger-Kultprophet. Die «Asaph»-Präskribierung ist in dem Sinn Ernst zu nehmen, dass sie eine spezielle Grupppen- und Funktionsidentität sachgerecht wiedergibt. Es kann gut sein, dass dieser Psalm im Rahmen eines Wallfahrtsfestes (Laubhütten?) vorgetragen wurde (vgl. auch Dt 31f.; Neh 9).

Damit ist m.E. der ephraimitische Kolorit des Psalms und sein projudäischer Zug auf befriedigende und den Aussagen des Psalms angemessene Weise erklärt. Zugleich ist die eingangs erwähnte Parabolik, ja Rätselhaftigkeit des Psalms gelüftet. In dem Sinn unternimmt es der Psalmist, Geschichte mit Geschichte zu deuten, wobei JHWHs «Weg-Weisung» und Führung durch die Geschichte die bleibenden Motive sind – sei es, dass dies durch die Hand Moses oder nun durch diejenige Davids geschieht. Der Weg führt vom Exodus zum Zion, oder präziser und mit einem Wortspiel des Psalmisten selber:

[80] Dies ist der Punkt, an dem ich Füglister widersprechen muss. Mose wird nicht «in unserem Psalm bewusst ausgeschaltet» (Rätsel, 278). Auch wenn Mose nicht explizit (wie z.B. in Ps 77,21) genannt wird, so ist er doch implizit gegenwärtig.

[81] Vgl. nur die Analogie der Eröffnung von Mose-Lied und Ps 78.

[82] Vgl. nur etwa die «Knechts»- und «Führungs»-Terminologie.

[83] Vgl. Weber, Psalm 77, 191-198.

[84] Vgl. auch Junker, Entstehungszeit, 496; Clifford, Zion, 130f.

«von Zoan nach Zion». Die Deutung von Geschichte mit Geschichte ist Prophetie, und ihr Verständnis erfordert Weisheit. Psalm 78 bietet in sich ein Beurteilungs-Paradigma der Bewältigung von Geschichte. Dieses könnte auch für unseren heutigen Umgang mit Geschichte hilfreich sein.[85]

Beat Weber, Linden

[85] Die wichtige Stellung, die Ps 78 in der Gruppe der Asaph-Psalmen (73-83, zudem 50) einnimmt, muss hier ausgeklammert bleiben. Erste Überlegungen finden sich in Weber, Psalm 77, 284-296, weitere hoffe ich in einer späteren Studie nachtragen zu können.