Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 25 (1969)
Heft: 1

Artikel: Gott und Mensch in Ps. 8 : form- und überlieferungsgeschichtliche Erwägungen

Autor: Schmidt, Werner H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878680

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 25 Heft 1 Januar-Februar 1969

Gott und Mensch in Ps. 8

Form- und überlieferungsgeschichtliche Erwägungen

1.

In der Regel geben Psalmen ihre ursprüngliche *Situation* nicht mehr zu erkennen, und Nachforschungen nach ihrer Entstehungszeit in der Geschichte Israels bleiben vielfach erfolglos, so daß Psalmendatierungen mehr Postulat als gesichertes Forschungsergebnis sein können. Inhaltliche Angaben über bestehende Verhältnisse, bestimmte Nöte von Schuld über Krankheit bis zur Todesnähe oder auch über vorhandene Gegensätze zwischen verschiedenen Gruppen sind meist so wenig konkret, daß sie kein genaues Urteil erlauben. Die historische Betrachtungsweise, die versucht, aus dem Text die Situation zu erschließen, um dann den Text aus der Situation zu verstehen, gerät hier an eine Grenze. Die Psalmen *wollen* über ihre Ursprungssituation hinausweisen. Sie gewinnen ihre Allgemeingeltung nicht erst durch ihre Aufnahme in die Sammlung des Psalters, der die einzelnen Lieder aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang löst, sondern greifen bereits von sich aus schon nicht mehr auf bestimmte Erlebnisse eines einzelnen zurück. Die Psalmen bieten eher Erfahrungen von *Generationen* – gestaltet – an, als daß sie unverwechselbar Persönliches weitergeben, von individuellem Schicksal berichten.

Wenn die Kategorie «Erlebnis» auf Psalmen überhaupt anwendbar ist, so erfaßt sie weit mehr das allgemein Zugängliche als das je Eigene. Sie haben das Kontingent-Einmalige weithin abgestreift, um viele in ihrer Situation erreichen zu können. Das Wort soll für andere in ihrer Lebenslage nachsprechbar sein; die stark durch die Tradition geprägte, formelhafte und darum typische Ausdrucksweise der Psalmen hat hier ihren sachlichen Grund. Der Verlust an konkret Individuellem möchte Gewinn sein.

Manche Psalmen gehen noch über dieses übliche Maß an Verallgemeinerung hinaus. Zu ihnen gehören meist gerade die Lieder, die in der Kirchengeschichte die größte Nachwirkung entfalteten und bis heute noch als An-

rede lebendig blieben. In diesen Psalmen kommt gleichsam eine bestimmte Gattung zu ihrem Abschluß, weil sie die ihnen entsprechende Situation auf ihr Wesen befragen und sich so am stärksten von ihrem konkreten Ursprung lösen. Sie suchen nicht mehr ein Wort für eine bestimmte Lage, in die dieser oder jener geraten ist, sondern für einen Zustand, in dem sich jedermann zu jeder Zeit befindet oder jedenfalls befinden kann. Ein treffliches Beispiel bietet Ps. 90, der die Volksklage statt über eine nationale Notlage – sei sie natürlicher oder politischer Art, Hungersnot oder Feindesbedrängnis – vielmehr über die menschliche Vergänglichkeit anstimmt.

Eine strenge Form begegnet im Psalter selten. Reine *Gattungen* sind, wenn es sie überhaupt gab, eher ein «Urbild» als die im Alten Testament vorfindliche Wirklichkeit. Im einzelnen Psalm haben sich meist verschiedene Formen *vermischt.*

Diese gegenseitige Beeinflussung der Gattungen wirkt sich auch auf die Aussage aus[1], denn Form und Inhalt stehen, wie die Formgeschichte entgegen ihrem mißverständlichen Namen eigentlich seit je gewußt hat[2], in Wechselwirkung zueinander und sind darum letztlich untrennbar. Die Sache bestimmt ja die Form und umgekehrt; das eine bleibt nicht konstant, wenn sich das andere wandelt.

Darum kommt auch der Auflösung einer Form eine bestimmte inhaltliche Bedeutung zu. Die Art und Weise, wie sich ein Psalm zu der ihm vorgegebenen Gattung und damit zu seiner Tradition verhält, läßt die Intention seiner Aussage erkennen. Demnach braucht man die Besonderheit eines Psalms nicht dadurch zu gewinnen, daß man die formgeschichtliche Fragestellung nach den typischen, immer wiederkehrenden Merkmalen durch eine andere Methode ergänzt, die das erschließt, was die Gattungsforschung vermissen läßt. Das Individuelle entfaltet sich nämlich nicht nur in dem Bereich, den die Gattung ihm läßt, sondern erweitert oder sprengt gar die Form, begnügt sich also nicht mit dem vorgegebenen Raum. Ja die Einzelerscheinung kann ihre Gestalt geradezu in Auseinandersetzung mit der Überlieferung empfangen. Versteht man jedoch die Gattung als festen «Rahmen»[3], so gilt sie

---

[1] Man denke nur an Ps. 103, dessen Eigenart durch die Verbindung von hymnischer Struktur mit Motiven des Danklieds (V. 3–5) und des Klagelieds (V. 14–18) geprägt ist.

[2] Vgl. die bekannte Definition von A. Alt, Kleine Schriften, 1 (1953), S. 284: Die form- oder gattungsgeschichtliche Forschung beruht «auf der Einsicht, daß in jeder einzelnen Literaturgattung... bestimmte Inhalte mit bestimmten Ausdrucksformen fest verbunden» sind.

[3] Die Ausführungen sind z.T. in Auseinandersetzung mit der letzten Auslegung von H. Graf Reventlow, Der Psalm 8: Poetica 1 (1967), S. 304–332, entstanden: «Das Vorgegebene, die Gattung, bedingt durch den ‚Sitz im Leben' eines Psalms, seine kultisch-liturgische Verwendung, ist das Übermächtige, und nur innerhalb des so abgesteckten Rahmens kann sich die individuelle Formgebung entfalten» (S. 306). Auch die Voraussetzung, daß die

faktisch als starr und unveränderlich, als sei sie geschichtlichem Wechsel entzogen. Sucht man dagegen die je einmalige Aussage des Psalms zu erheben, indem man den Formwandel herausstellt, der sich in ihm im einzelnen vollzogen hat, so stößt man gerade mit Hilfe der formgeschichtlichen Methode und nicht abseits von ihr zu der besonderen Eigenart des Textes vor. Nur so nimmt man zugleich die Formgeschichte wirklich als Form*geschichte* ernst, denn in diesem Fall gehen formkritische und überlieferungsgeschichtliche Methode ineinander über.

2.

Eine Analyse von *Ps. 8* soll diese Umstände beleuchten.

a) Der Psalm beginnt und schließt mit einem staunenden Ausruf, *V. 2a. 10:*

Jahwe, unser Herr,
wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

Diese feierliche Einführung ist zwar ungewöhnlich, aber in ihrer Form keineswegs einmalig. Ganz entsprechend setzt das Zionslied Ps. 84 ein: «Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jahwe Zebaoth!»[4] Verherrlicht wird Gottes Name, d. h. seine gegenwärtig wirksame Macht (Jer. 10, 6: «Groß ist dein Name durch Kraft»). Darf man die späteren Aussagen des Psalms zur Erläuterung des Rahmenverses heranziehen, wird diese Macht bei «Betrachtung der Schöpfungswerke» offenbar. «Das Walten Gottes in der Natur» bietet «Anlaß zur Erkenntnis und zum Preis seines schem.»[5] Doch schließt der Psalmist nicht aus der Welt auf einen Schöpfer, um «hinter» der Pracht des Himmels den zu schauen, der sie geschaffen hat. Wie die Tiere nur als das «Werk deiner Hände» aufgezählt werden

---

Psalmen bzw. ihre Partien jeweils «eine liturgische Funktion» innerhalb «der kultischen Situation» erfüllen (S. 307), kann nicht mehr mit allgemeiner Anerkennung rechnen. Ein solches Urteil ist erst vom einzelnen Psalm her zu begründen und näher zu bestimmen. – Da Ps. 8 in allen exegetischen Einzelheiten schon vielfach behandelt wurde, möchte dieser Beitrag nur gewisse Hauptlinien ausziehen. Außer der von Reventlow (S. 307, A. 18) verzeichneten Literatur vgl. noch H. L. Ginsberg (Hebr. Un. Coll. Ann. 23, 1950/1), S. 98, und ein Teil der in Anm. 11 genannten Arbeiten zu V. 3.

[4] Vgl. Ps. 104, 26; dazu H. Gunkel-J. Begrich, Einleitung in die Psalmen (1933), § 2, 31.

[5] O. Grether, Name und Wort Gottes im Alten Testament (1934), S. 46. 175.

(V. 7ff.), so wird ja auch die Welt allein als Schöpfung betrachtet (V. 4). Es wird erst gar nicht so etwas wie eine profane, selbständige Welt ansichtig, aus der auf Gott als Ursache gefolgert werden könnte. Schon die Anrede «*unser* Herr» macht deutlich, daß eben nicht nach einem unbekannten, erst noch zu erkennenden Gott gefragt wird, sondern daß der längst vertraute Gott als Herr der Welt verkündet wird. Der Glaube bekennt hier – zugespitzt gesagt – nicht, daß sich der transzendente Weltenherr den Menschen verbunden weiß, sondern er proklamiert umgekehrt den ihm zugeneigten Gott als Weltherrscher. Israel nimmt dazu mit dem Titel אדון «Herr» anscheinend kanaanäische Traditionen auf[6]. Von daher könnte auch die universale Weite der Gottesaussage vorgegeben sein; denn die Religion der Umwelt scheint sowohl dem Wettergott wie dem Schöpfergott einen Wirkungsbereich über die Erde zugesprochen zu haben[7].

Das Bekenntnis zum Weltengott als «unserem Herrn» bildet eine Art Kehrvers. In seiner späteren, stärker ausgestalteten Form wiederholt der Hymnus gerne den Anfang am Schluß (vgl. etwa Ps. 103, 1a. 22b).

Besteht aber der Rahmenvers nach V. 10 aus einem alleinstehenden Satz, so kommt die Fortsetzung in V. 2b überraschend. Es ist nämlich nicht nur befremdlich, daß am Ende des Psalms nur die erste Hälfte der Einleitung aufgenommen wird, sondern auch, daß sich an einen in sich geschlossenen Kehrvers überhaupt ein Relativsatz anfügt, selbst wenn er nur einen Nebengedanken aussprechen sollte. Da V. 2b außerdem textlich fragwürdig und syntaktisch unmöglich ist, wird die Vermutung, daß der Versteil zerstört ist, zur Gewißheit. Gewöhnlich gewinnt man durch Änderung der Vokalisation das Verbum תנה «besingen»: «dessen Hoheit im Himmel besungen wird»; noch häufiger korrigiert man den Imperativ «gib doch!» in eine andere Form von נתן: «der du deinen Glanz auf den Himmel gelegt hast» o.ä. Beide Lösungen befriedigen aber nicht wirklich, da der störende Anschluß von V. 2b an den Kehrvers durch ein Relativpronomen erhalten bleibt. Dagegen löst

---

[6] Vgl. zuletzt H. Wildberger, Bibl. Komm. 10 (1965), S. 62f. zu Jes. 1, 24. Die Gottesbezeichnung wirkt noch in dem Namen «Adonis» weiter.

[7] Vgl. H. J. Kraus, Psalmen, 1 (1960), S. 67f. 197ff.; W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel ([2]1966), S. 91, A. 1. Wenn Ps. 8 spezifisch israelitische Traditionen, wie Exodus, Sinaibund und -gebot, nicht erwähnt, so wird darin die außerisraelitische Herkunft der Überlieferungen von Ps. 8 nachwirken; doch erklärt sich so die Eigenart des Psalms nicht ausreichend.

[8] B. Duhm, Die Psalmen ([2]1922), S. 35; jetzt aufgenommen von H. Donner,

die Konjektur von B. Duhm[8], dem Altmeister der Textkritik, alle Probleme. Er verbessert unter weitgehender Erhaltung des Konsonantenbestandes die Einführung von V. 2b in אָשִׁרָה נָה(א): «'Ich will besingen' deine Hoheit am Himmel.» Auf diese Weise entsteht wie in V. 4 ein Verbum in der 1. Person, und der folgende Psalm erhält die vermißte Aufforderung zum Lob. Demnach bildet V. 2b einen neuen Einsatz, ja den eigentlichen Anfang des Psalms; denn der Rahmenvers (V. 2a. 10) vertritt kaum den einleitenden Aufgesang. Die Versabtrennung wurde später unglücklich vollzogen.

Nach der Verherrlichung von Gottes Namen auf Erden und seiner Hoheit am Himmel (vgl. Hab. 3, 3) verkündet V. 3 wieder Gottes Macht auf Erden. Doch fällt der Vers inhaltlich nicht nur aus dem Psalm heraus, sondern ist im ganzen Alten Testament einzigartig. Obwohl der Satz eine ziemlich regelmäßige Struktur aufweist und von allen alten Textzeugen im großen und ganzen gleich überliefert wird, ist er höchstwahrscheinlich verderbt. «Ein Mund ist wohl zu Lobpreis fähig, aber nicht zum Grundlegen.»[9] Die vielzitierte Frage von B.Duhm: Was haben die Säuglinge mit «Gottes Lichtglanz am Himmel..., mit Schafen, Rindern... und der Herrschaft der Menschen über sie zu tun?»[10] hat trotz aller Mühe der Exegeten bis heute eigentlich keine rechte Antwort gefunden[11]. Da eine zufriedenstellende, erst recht

---

Zs. altt. Wiss. 79 (1967), S. 324–327; im Anschluß an S. Mowinckel formal anders, sachlich aber gleich F. Grüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, Diss. Mainz (1968), S. 270 mit Anm. 9. Dagegen wird man gegenüber Duhms weiteren Vorschlägen zu V. 3 Zurückhaltung üben müssen. – Vielleicht ist die Einleitung von V. 2b durch Einfluß von V. 4b zerstört. Dort findet sich das Relativpronomen, wie der Konsonantenbestand von V. 4 Ende überhaupt dem Anfang von V. 2b ähnelt.

[9] E. Baumann, Zs. altt. Wiss. 61 (1945/8), S. 121, dessen Ausführungen (S. 116ff.) überhaupt zu V. 2f. zu vergleichen sind. Die Übersetzung von «Macht» mit «Lob» (vgl. Matth. 21, 16) ist eine Abschwächung bzw. Umdeutung des hebräischen Wortlauts.

[10] B. Duhm (A. 8), S. 35.

[11] «Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge hast du eine Macht (bzw. Feste) gegründet um deiner Bedränger willen, dem rachsüchtigen Feind ein Ende zu bereiten.» Hier ist tatsächlich jeder Versteil umstritten, die Vorschläge sind nicht alle aufzählbar. Die Erinnerung an Kinderlieder hilft nicht weiter, da V. 3 auch von Säuglingen spricht. Möchte man in dem ersten Schrei des Kindes ein Zeugnis für die Macht des Schöpfers finden, so bleibt der Gegensatz zu den Feinden unerklärt. Unklar bleibt auch, um welchen Feind es sich handelt. Der äußere Feind – der Doppelbegriff «Feind und Rächer» begegnet nur noch im Volksklagelied Ps. 44, 17 – kann in Ps. 8 kaum gemeint sein, da sonst nirgends ein Krieg oder eine nationale Not angedeutet wird. Bei mythischen Gegnern, dem göttlich verehrten Mond und den Sternen oder gar Chaosungeheuern, würde der Ausdruck «die (Himmels-) Feste gründen» passen. Doch klingen so stark mythisch geprägte Vorstellungen in dem weisheitlich bestimmten Psalm sonst nicht an. Reventlow (A. 3), S. 322ff., versteht das Gegenüber von Säuglingen und rachsüchtigen Feinden

eine allgemein überzeugende Erklärung oder Konjektur bisher nicht gelungen ist, wird man den Sinn von V. 3 aus Vorsicht besser offenlassen und seiner Aussage, die im folgenden Hauptteil des Psalms keine Rolle spielt, auch kein besonderes Gewicht zumessen.

Festen Boden gewinnt die Auslegung erst wieder mit V. 4ff., in denen der Psalm sein Thema erreicht.

b) *V. 4ff.* bieten nachträglich den Beleg für die im Kehrvers zunächst nur allgemein proklamierte Herrlichkeit von Gottes Namen. Der Welt als Beispiel und Erweis göttlicher Macht steht der Mensch in seiner Macht und Ohnmacht gegenüber. V. 4 ist am ehesten als antithetischer Vordersatz zu V. 5 zu ziehen, obwohl sich ein Anakoluth ergibt:

4. Wenn ich deinen Himmel sehe, das Werk deiner Finger,
   den Mond und die Sterne, die du aufgestellt hast –
   (dann muß ich denken:)
5. Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst,
   der einzelne[12], daß du dich seiner annimmst?

Vermag das Alte Testament sonst mit der Distanz von Himmel und Erde bildhaft Unendlichkeit auszusagen (Ps. 103, 11; Jes. 55, 9), so überbietet Ps. 8 diesen Vergleich, wenn er den unermeßlichen Himmelsraum «das Werk deiner (Gottes) Finger» nennt. Diese Wendung verkleinert noch den üblichen Ausdruck «Werk deiner

---

uneigentlich als Gegensatz von machtlosen «Gerechten» oder «Armen» und ihren Verfolgern. Doch behandelt eine solche übertragen-bildhafte Auslegung den umstrittenen Vers anders als seine Umgebung und kann außerdem durch keine Parallele gestützt werden. Vgl. noch J. J. Stamm, Theol. Zeitschr. 13 (1957), S. 470–478; H. Kruse, Journ. of Sem. Stud. 5 (1960), S. 343–347; J. A. Soggin, Bibl. 47 (1966), S. 420–424. In der Regel haben die Deutungen zu wenig Anhalt am Text. Weil sie wesentliche Gedanken eintragen müssen oder auf nicht wirklich überzeugenden Konjekturen aufbauen, behalten sie etwas Willkürliches. Zur Not kann man im Anschluß an das traditionelle Verständnis, das vor allem Luther vertreten hat, in V. 3 das Gegenüber von Schwachem und Machtvollem finden. Aber auch dieser Gegensatz müßte eigentlich schärfer oder anders ausgesprochen sein. Der Text bleibt eben rätselhaft, und jede Deutung wirkt «gequält» (E. Baumann [A. 9], S. 122). Auch H. Donner (A. 8), S. 326, betont, daß V. 3 «in seiner gegenwärtigen Fassung kein rechter Sinn abzugewinnen ist».

[12] Die Übersetzung von «Menschensohn» durch «einzelner» ist im Anschluß an L. Köhler, Theol. Zeitschr. 1 (1945), S. 77f., gewählt, der allerdings V. 5a pluralisch versteht.

Hände» (V. 7). Gott bedarf zur Erschaffung des für den Menschen Unerreichbaren keiner Kraft, sondern nur des Fingers, mit dem man schreibt! Hier versucht die Rede von Gott in Übersteigung der traditionellen Formulierung die Vorstellung bis zu ihrer Grenze auszudehnen. Durch die Größenordnung, die den unendlichen Himmel mit dem «Finger» in Zusammenhang bringt, gerät die Vorstellung aber ins Unvorstellbare, so daß die Anschaulichkeit eigentlich aufgegeben ist. Wird damit nicht, wenn auch unausgesprochen, die Unangemessenheit und das Ungenügen aller Vorstellungen von Gott angedeutet?

Die Frage von V. 5 «Was ist der Mensch?», die ursprünglich vielleicht nicht im Gegenüber zu Gott gedacht war, kommt in der späten, schon skeptischen Weisheit auf[13].

Es ist die Frage des einzelnen, der nicht mehr ohne weiteres Glied seines Volkes ist und nun nach sich selbst und damit grundsätzlich nach dem Wesen des Menschen fragt. Nicht zufällig wird hier vom Menschen in dritter Person, also betrachtend, allgemeingültig geredet – im gleichen Stil, dessen sich etwa Kohelet (6, 12; 9, 12 u.a.) bedient: «Wer weiß, was dem Menschen gut ist im Leben?»

Noch stärker erinnert das Hiobbuch an das Thema von Ps. 8, wenn es ganz ähnlich Himmelswelt und Mensch zueinander in Beziehung setzt (Hi. 25, 4–6):

«Wie könnte ein Mensch im Recht sein vor Gott?...
Sieh, der Mond, er ‚leuchtet' nicht,
und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen;
erst recht nicht der Mensch, der Wurm...»

Auffälligerweise werden von den Himmelserscheinungen nur Mond und Sterne genannt, die Sonne fehlt. Aus dem gleichen Grunde erschließt man für Ps. 8 gewöhnlich eine nächtliche Feier (vgl. Ps. 134, 1; Jes. 30, 29) als «Sitz im Leben»[14]; doch die Begründung reicht, wie die Parallele zeigt, nicht aus.

Das Thema der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott kann auch die Frage «Was ist der Mensch?» aufgreifen (Hi. 15, 14). Doch kommt eine dritte Stelle dem Wortlaut von Ps. 8 noch näher (Hi. 7, 17f.):

---

[13] Vgl. A. Deissler, Lex tua veritas. Festschrift H. Junker (1961), S. 48. Die allgemeine Redensart kann in das Hiobbuch hineingenommen werden, wobei der Personenwechsel (Hi. 7, 16ff.; 15, 12ff.) noch an ihre ursprüngliche Fremdheit in der Umgebung erinnert.

[14] Beispielsweise H. Gunkel: «Da das Lied in 4 Mond und Sterne nennt, aber die Sonne ausläßt, werden wir an eine nächtliche Feier denken», Psalmen (1926), S. 28.

«Was ist der Mensch, daß du ihn großachtest,
daß du deinen Sinn auf ihn richtest,
ihn heimsuchst an jedem Morgen,
ihn jeden Augenblick prüfst?»

Weil Gott den Menschen zur Verantwortung zieht (פקד), möchte der vom Unheil Betroffene von Gottes Überwachung befreit werden, denn sie bringt nur neues Leid[15]. Ps. 8 gelangt mit den gleichen Verben (vgl. Jer. 15, 15) zur gegenteiligen Aussage: Der Mensch ist von Gott behütet und zu einem hohen Amt beauftragt. זכר «denken an» gewinnt hier die Bedeutung von «sich in Fürsorge annehmen», entsprechend meint פקד «näher, nämlich wohlwollend oder gar gnädig, nachschauen»[16]. Redet Hi. 7 also von Gottes Prüfung und des Menschen Leid, so Ps. 8 von Gottes Zuneigung und des Menschen Hoheit.

Dabei braucht die Erkenntnis der Endlichkeit des Menschen keineswegs vergessen zu sein. אנוש «Mensch» kann nämlich wie בשר «Fleisch» den Nebenton des Hinfälligen, Schwachen, Sterblichen tragen (Ps. 90, 3; 103, 15 u.a.). Möchte man die Frage in Ps. 8, 5 anders verstehen, um den Psalm einheitlich auf die Würde des Menschen zu deuten, so widerspricht dieser Auffassung schließlich die Parallele in Ps. 144, 4f. Dort wird eine ähnlich lautende Frage ausdrücklich mit einem Verweis auf des Menschen Vergänglichkeit, seine Zeitlichkeit und Nichtigkeit, beantwortet (Ps. 144, 4f.):

Jahwe, was ist der Mensch, daß du ihn beachtest,
der einzelne, daß du an ihn denkst?
Der Mensch gleicht dem Hauch,
seine Lebenszeit ist wie ein Schatten, der vorüberzieht.

In allen Fällen ist also die Frage nach dem Wesen des Menschen in die Rede von Gott hineingenommen. «Was ist der Mensch?» erhält nur eine Antwort, indem nicht allein vom Menschen gesprochen wird.

Der ursprüngliche Ort der Rede von Gottes Gedenken ist «da, wo es um das aktuelle Geschehen von Gottes Gedenken geht, also in der Bitte des Klageliedes, im Danklied... und im Bericht, den die Erzählung von solchem Gedenken gibt»:

---

[15] Vgl. V. 16 «Laß ab von mir!»; dazu G. Fohrer, Das Buch Hiob (1963), S. 180f.

[16] J. Scharbert, Bibl. Zeitschr. 4 (1960), 209–226, S. 212f; ähnlich H. Fürst, Die göttliche Heimsuchung (1965), bes. S. 28f. Wegen des Parallelismus hat das Verbum hier nicht den Sinn «beauftragen»; von der Amtseinsetzung ist erst in V. 6 die Rede.

Gedenke meiner, und nimm dich meiner an!
(Jer. 15, 15; vgl. Ri. 16, 28; Ps. 106, 4; 74, 2) oder
Jahwe hat unser gedacht
(Ps. 115, 12; vgl. Gen. 8, 1; 30, 22; 1. Sam. 1, 11. 19).

In der Not erfährt der Psalmist das Nichtgedenken Gottes, während er nach der Wende für Gottes Gedenken dankt, so daß «Gedenken» – wie üblich sind «innerer» und «äußerer» Vorgang eins – fast den Sinn «aus der Not helfen» gewinnt. Dagegen ist die Aussage Ps. 8, 5 «von jeder konkreten Situation entfernt». «Sie redet vom Verhältnis Gottes zum Menschen schlechthin.»[17] Gottes Fürsorge wir hier nicht mehr in bestimmten Einzelereignissen gesehen. Seine Hilfe erstreckt sich nicht auf diese oder jene Not, sondern auf das menschliche Dasein überhaupt. So bezieht sich Gottes Gedenken in Ps. 8 sinngemäß auf die Schöpfung bzw. die Erhaltung des Menschen in der Welt. Begriffe wie «Spiritualisierung» oder gar «Abstraktion» sind demnach für diesen als Verallgemeinerung umschriebenen Vorgang nur mit großem Vorbehalt anwendbar, weil ja der Lebensbezug eher verstärkt als vermindert wird.

Von einer speziellen, unverwechselbaren Situation, deren Erlebnis die Grundlage von Ps. 8 sein könnte, ist nichts mehr zu erkennen[18]. Das «Ich» (V. 4. 2b?) ist nicht biographisch zu verstehen.

Entsprechend wäre Ps. 90 als Ausdruck einer bestimmten persönlichen Erfahrung, die vielleicht ein alter Mann am Ende seines Lebens gemacht haben könnte, mißverstanden. So läßt der Rückblick im Vertrauensbekenntnis (V. 1: «Herr, eine Zuflucht bist du uns gewesen») eine konkrete geschichtliche Angabe vermissen. Vor dem Bekenntnis des «Wir» (V. 7ff.) spricht V. 3ff. zunächst wie Ps. 8 von «dem Menschen». Vor allem wird hier in gleicher Weise wie in Ps. 8 die Begriffssprache des Klageliedes – כלה «vergehen» (Ps. 31, 11 u.a.) und בהל ni. «erschrocken sein» (Ps. 6, 3f. u.a.) – verallgemeinert. Die Wirklichkeit von Gottes «Zorn» zeigt sich nicht mehr in einem Einzelereignis, sondern im menschlichen Dasein als ganzem, nämlich in seiner Endlichkeit[19]. Die Geschichte Israels tritt ebenfalls zurück (V. 13ff. sind

---

[17] W. Schottroff, «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament ([2]1967), S. 193f.

[18] Anders Reventlow (A. 3), bes. S. 320: «Auch hier wird von einem konkreten Einzelfall aus und von der Situation eines konkreten Einzelnen geredet. Hinter den beiden Bezeichnungen für ‚Mensch' verbirgt sich eine ganz bestimmte Person.»

[19] L. Wächter, Der Tod im Alten Testament (1967), S. 105, betont, daß das Alte Testament den Tod als allgemeines menschliches Geschick meist als selbstverständliche Setzung hingenommen und nur den Tod eines einzelnen

sekundär); dafür werden – wieder Ps. 8 entsprechend – weisheitliche Elemente beherrschend (V. 12: «Lehre uns, ein weises Herz zu gewinnen!»). Jeweils wird mit Anregungen der Weisheit das Schicksal des Menschen bedacht.

c) Wie sich der Akt des «Gedenkens» von seinem bestimmten Hintergrund gelöst hat, um aussagen zu können, was ständig menschliches Sein betrifft, so proklamiert *V. 6ff.* die Königsherrschaft eines jeden und damit des Menschen schlechthin. Schon die Tradition, die Ps. 8 nun aufgreift, sprach vom König als solchem, d.h. gleichsam als Amtsperson und nicht als Individuum. Genauso ist die «demokratisierte», also generalisierte Überlieferung auf den Menschen als solchen – und nicht diesen oder jenen einzelnen – bezogen (V. 6–9):

Doch machtest du ihn wenig niedriger als Gott,
mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn.
Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände,
alles legtest du ihm zu Füßen:
Schafe und Rinder, sie alle,
und auch die Tiere des Feldes,
Vögel des Himmels und Fische des Meeres,
was die Wege der Meere durchzieht.

Dem König gebühren eigentlich die in V. 6–7 genannten Prädikate[20]. Das ist bei משל hi. «zum Herrscher machen» und עטר pi. «krönen» offenkundig, obwohl der Vorgang der Krönung im Bild auf jedermann übertragen werden kann (Ps. 103, 4; vgl. Hi. 19, 9). Auch die Wendung «unter die Füße legen» gehört in diesen Bereich[21]. כבוד והדר «Ehre und Hoheit» sind Attribute des Herr-

---

«je und dann als Ausfluß göttlichen Zorns aufgefaßt» habe, gesteht aber für Ps. 90 zu: «Der Unterschied, der für den Israeliten zwischen dem Tod als allgemeinem menschlichen Geschick und dem Tod als jeweiligem Ereignis bestand, wurde verwischt.» Ps. 90 bekennt die Zeitstruktur menschlichen Daseins als Wirken Gottes, wie Ps. 8 die Herrscherstellung des Menschen als Gabe Gottes versteht.

[20] Vgl. zum Folgenden W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift ([2]1967), S. 132ff., bes. 140f.; H. Wildberger, Das Abbild Gottes: Theol. Zeitschr. 21 (1965), S. 245ff. 481ff. Ps 8 redet jedoch gewiß nicht mehr vom König selbst, sondern vom Menschen in königlicher Stellung. Hier ist die Tradition von ihrer Verwendung zu unterscheiden.

[21] Vgl. Ps. 110, 1; 1. Kön. 5, 17 u.a.; dazu altorientalische Darstellungen, die die Feinde unter den Füßen des Königs zeigen (Altor. Bilder, S. 59f.).

schers (Ps. 21, 6; 45, 4 u.a.) wie Gottes selbst (Ps. 29, 1. 4; 96, 6 u.a.; vgl. Hi. 40, 9f.). Endlich ordnet sich die Aussage: «Du hast ihn wenig an Gott fehlen lassen» in diese Reihe ein; denn im alten Orient nimmt der König – die bemerkenswerten Unterschiede zwischen dem ägyptischen und mesopotamischen Raum wie im Verlauf der Geschichte einmal nicht gerechnet – eine gottnahe Stellung ein[22].

Die griechische Übersetzung, der sich andere anschließen (vgl. auch Hebr. 2, 7), schwächt diese starke Aussage ab, indem sie אלהים als «Engel» versteht. In ihrer Nachfolge ließen viele Exegeten die Gottgleichheit nur als Gleichheit mit den himmlischen Wesen gelten (vgl. Gen. 3, 22 mit Gen. 3, 5). Doch ist diese Deutung, die den Text faktisch mythologisiert, kaum sachgemäß. Von einem oberen Teil der Welt, der den Jahwe untergebenen göttlichen Mächten vorbehalten ist, sagt Ps. 8 nichts[23]. Außerdem heißen die Himmelswesen im Alten Testament kaum אלהים (vgl. Ps. 82, 1. 6), sondern בני אלהים o. ä. (Gen. 6, 2. 4; Hi. 1, 6; vgl. Ps. 29, 1f. u.a.). Wie häufig hat die Septuaginta also einen Anthropomorphismus meiden wollen, um Gottes Transzendenz zu betonen.

Eine Einschränkung wird in Ps. 8 höchstens darin erkennbar, daß der Vergleich mit אלהים und nicht mit «Jahwe» (V. 2) erfolgt. Ja, Jahwe bleibt Subjekt des Satzes. Auch sonst kann das Alte Testament zwischen «Jahwe» und «Gott» differenzieren (etwa 1. Sam. 16, 14–16); und spricht der Parallelismus in V. 6b von der göttlichen Herrlichkeit, so wird V. 6a unter אלהים die «Art», nämlich das «göttliche Wesen», die «Gottheit», meinen. Allerdings könnte die besondere Redeweise auch durch festen Sprachgebrauch vorgegeben sein; denn die sachlich entsprechende Aussage von der «Gottebenbildlichkeit» (Gen. 1, 26f.; 5, 1; 9, 6 P) bestimmt ja auch das Verhältnis des Menschen zu «Gott» und nicht zu «Jahwe». Wieweit also der Psalm zwischen Gattungs- und Eigennamen differenzieren

---

Wie die «Hand» zugleich «Macht» bedeutet, so vermag auch der «Fuß» Herrschaftsgewalt zu bezeichnen. Das Organ ist von seiner Funktion her gedacht.

[22] Auch die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit hat im altorientalischen Königtum ihren Ursprung, kann aber gelegentlich «demokratisiert», d.h. auf jedermann übertragen werden; vgl. außer den in Anm. 20 genannten Arbeiten zuletzt E. Hornung in O. Loretz, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (1967), S. 123ff., bes. 146ff.

[23] Die Gestirne werden nach V. 4 von Gott «eingesetzt», d.h. an einem bestimmten Ort «festgemacht», wie sie die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 zu Leuchtkörpern entpersonifiziert.

will, um die Besonderheit Jahwes zu wahren, ist nur schwer eindeutig zu entscheiden. In jedem Fall erreicht der Mensch ja auch die Gottheit nicht; er bleibt «geringer». Die Nähe zu Gott besagt keine Identität.

Die hohe Stellung des Menschen zeigt sich in der Herrschaft, die er über die gesamte Tierwelt ausübt (V. 7ff.). Selbst diese Aussage liegt nicht völlig außerhalb der altorientalischen «Königsideologie»; denn dem König kann auch die Gewalt über die Natur zugesprochen werden (vgl. etwa Jer. 27, 6; 28, 14). Ps. 8 braucht also nicht notwendig mit der «Demokratisierung» der königlichen Würde den Machtbereich von der Menschen- auf die Tierwelt verlagert zu haben; vielleicht hat er nur vorhandene Vorstellungen eingeengt. V. 8f. zählt – analog der Dreiteilung der Welt in Himmel, Erde, Meer – die Geschöpfe auf, die dem Menschen untertan sind: die Haustiere Schaf und Rind, «aber auch» die wilden Tiere und schließlich die Vögel des Himmels und die Fische, ja überhaupt «was die Meere durchzieht» (vgl. Dan. 3, 79 LXX). Hier nimmt der Hymnus, der zum Ruhme Gottes gerne seine Werke nacheinander aufführt, Gut der sog. «Listenweisheit» auf, die ebenfalls Schöpfungswerke aneinanderreiht[24]. Doch stehen die Einzelphänomene hier nicht mehr streng unverbunden nebeneinander.

Führt das vorgeordnete «alles» (V. 7b), mit dem der Psalm die umfassende Beispielfolge noch überbietet, nicht schon über die Herrschaft in der Tierwelt hinaus (vgl. im Kehrvers «auf der ganzen Erde»; auch Ps. 103, 19 u.a.)? Jedenfalls spricht das Segenswort von Gen. 1, 28 eine solche Erweiterung ja ausdrücklich aus: «Füllet die Erde und unterwerft sie euch!»[25]

---

[24] Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte (A. 20), S. 32ff. und die dort angegebene Literatur.

[25] So scheint Ps. 8 textlich jünger (s. A. 33), aber traditionsgeschichtlich älter als gewisse Züge in Gen. 1, 26ff. zu sein. Ps. 8 erinnert neben der Anspielung auf die Gottebenbildlichkeit und die Proklamation der Herrschaft des Menschen auch noch durch den Bezug auf die Tatschöpfung («Werk der Hände» in V. 7. 4) sowie die Aufzählung der Schöpfungswerke an Gen. 1. Aber alle diese Gemeinsamkeiten reichen angesichts der Differenzen zwischen beiden Texten nicht aus, eine unmittelbare Abhängigkeit des Psalms von der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte anzunehmen. Wirklich feststellbar ist nur ein Überlieferungszusammenhang.

Von einer Einschränkung menschlicher Macht[26] – etwa durch ein Gebot, gut und böse zu unterscheiden – ist explizit keine Rede. Ps. 8 proklamiert wie Gen. 1 die Freiheit des Menschen in seiner Welt. Doch weiß der Psalm um eine Grenze; denn er bestimmt ja – im Alten Testament recht ungewöhnlich – die Stellung des Menschen dialektisch: einerseits vor Gott zu gering (V. 5), andererseits Herrscher auf Erden (V. 6–9), Kleinheit und Größe, Geringheit und Hoheit in einem. Der Mensch ist das Wesen «zwischen Gott und Welt»[27]. Weil er weder das eine noch das andere ist, vielmehr durch dieses «Zwischen» charakterisiert wird, kommt der Psalm zu seiner Doppelaussage[28].

---

[26] Auf sie legt besonders K. Barth Wert: Die kirchliche Dogmatik, III, 1 (1945), S. 231. – Allerdings bleibt der Mensch selbst aus der Herrschaft des Menschen ausgespart (vgl. Gen. 9, 6); er wird in der Aufzählung, die alle Lebewesen umfassen möchte, nicht bekannt. Das Verhältnis der Menschen untereinander wird also nicht ausdrücklich bedacht. Jedenfalls spricht Ps. 8 in keiner Weise von der Macht einer Gruppe (etwa des Gottesvolkes oder der frommen über die anderen), vielmehr – wie die Schöpfüngsgeschichte (Gen 1) – von der Herrschaft des Menscher schlechthin und damit eines jeden.

[27] F. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt (1956), S. 331f., unterscheidet unglücklicherweise in dem Begriff der Gottebenbildlichkeit «zwei ganz verschiedene Sachverhalte». «Einmal ist mit ihm die besondere Stellung gemeint, die der Mensch den anderen *Geschöpfen* gegenüber hat» (vgl. Gen. 1, 26; Ps. 8; 1. Kor. 11, 7); bei dem anderen Sachverhalt geht «es nicht um das Verhältnis des Menschen zu den anderen Geschöpfen..., sondern um das zu *Gott*». «Der erste (Begriff) spricht von einer Fähigkeit des Menschen, die zu seinem Wesen gehört, in dem er sich verfügbar ist.» Jedoch gehört die Herrschaft des Menschen nur insofern zu seinem «Wesen», als auch sie Gabe ist. Gott hat den Menschen zu dem gemacht, was er ist. So ist die Unterscheidung der Stellung des Menschen den Geschöpfen gegenüber und vor Gott – vom Text her – unmöglich, denn seine Macht hat der Mensch ja nur als Gottes Statthalter auf Erden. Das eine ist nicht ohne das andere. Wie die Welt (s.o. zu V. 2), so erscheint auch der Mensch in keinem Fall «an und für sich», sondern stets «als der auf Gott Angewiesene» (Gogarten, S.333).

[28] Das Neue Testament (Hebr. 2, 6–9; vgl. Matth. 21, 16; 1. Kor. 15, 27; Eph. 1, 22) kann Ps. 8 messianisch verstehen. Tatsächlich ist ja die Tradition, in der Ps. 8 steht, ursprünglich auf den König gemünzt, so daß die spätere Deutung (mit oder ohne historische Vermittlung?) an die ältere Überlieferung anzuknüpfen vermag. Das Traditionsverständnis ist also, grob gesprochen, dreifach gestaffelt: irdischer König – Mensch – endzeitlicher König. Jedenfalls steht das Alte Testament in der Mitte. Es legt das Wesen des Menschen dar: in und über der Welt, aber vor und unter Gott.

3.

Die Frage nach dem Menschen wird also nicht durch eine Definition, sondern durch eine Situationsangabe beantwortet. «Was ist der Mensch?» bestimmt den Ort, an dem sich der Mensch befindet.

Die Tendenz, spezielle Aussagen der Tradition in grundsätzliche umzuwandeln und so im Besonderen das Allgemeine zu erkennen, tritt in Ps. 8 vornehmlich an zwei Stellen hervor: Gottes «Gedenken» richtet sich nicht mehr auf ein bestimmtes Einzelereignis, sondern das menschliche *Dasein überhaupt*. Die gottnahe Stellung und damit die Herrschaft gebührt nicht nur dem König, sondern dem Menschen überhaupt. Vielleicht hat der Kehrvers eine ähnliche Intention, wenn er die Mächtigkeit des göttlichen Namens über «die ganze Erde» statt nur über Israel preist[29]. Diese Eigenart von Ps. 8 ist zweifellos durch weisheitliches Gedankengut mitbestimmt; denn die Weisheit kann in so allgemeiner Form die Stellung des Menschen in der Welt und damit sein Wesen bedenken[30].

Von diesem Thema wird auch die in Ps. 8 zu beobachtende *Auflösung der Gattung* verständlich. Er vereinigt hauptsächlich Momente des Hymnus, der in der Form wie in seinem typischen Thema «Schöpfung» nachwirkt, weisheitliche Reflexionen und besonders in der Anrede Gottes (in der 2. statt 3. Person) wie in dem schwerverständlichen V. 3 auch Elemente des Klage- oder Dankliedes[31]. Eine strenge Form liegt nicht mehr vor; der Psalm nahm verschiedene Traditionen auf, um seine Intention auszusagen. Das spricht für eine späte Entstehung. Nach H. Gunkel ist zwar «die

---

[29] G. v. Rad, Das Werk Jahwes: Studia Biblica et Semitica Th. C. Vriezen, (1966), S. 290–298, hat – allerdings für die Zeit nach Ps. 8 – einen vergleichbaren Bedeutungswandel des Wortes «Werk» (V. 4. 7) aufgezeigt. Gottes «Werk» wird später «nicht mehr im geschichtlich Einmaligen, sondern in der stillen Lenkung der Geschicke und in der Erhaltung alles Geschaffenen erfahren» (S. 296). Vielleicht bereitet sich diese Begriffserweiterung in der Bezeichnung der Schöpfung als «Werk» vor.

[30] Schon ägyptische Weisheitslehren können ja die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit aufnehmen, vgl. zuletzt Hornung (A. 22), bes. S. 136. 153.

[31] Darauf hat Reventlow (A. 3), bes. S. 321ff., wenn auch mit zu starkem Nachdruck, hingewiesen. Doch stellt er ebenfalls mit der Betonung des «meditativen Charakters» (S. 327f. zu V. 4. 6ff.) eine gewisse Formlockerung fest.

Grundstimmung des Psalms... durchaus die antike»[32]; doch der Sprachschatz belehrt eines anderen[33]. Gunkels Urteil gilt nur für die Tradition, die Ps. 8 aufgreift, nicht die Komposition des Psalms selbst. So fügen sich insgesamt form-, überlieferungs- und begriffsgeschichtliche Beobachtungen zu einem einheitlichen Bild zusammen[34].

Ein wenig zugespitzt gesprochen, ist das Individuelle, nämlich das Spezifische, von Ps. 8 gerade das Generelle. Falls diese Erwägungen richtig sein sollten, kann man also bereits im Alten Testament selbst Tendenzen verfolgen, die später zur Entstehung des Kanons führen. Denn was ist der Kanon anderes als die Bewahrung des Wortes unter Lösung von seiner ursprünglichen Situation – im Glauben, daß es auch für kommende Zeiten etwas zu sagen hat, und in der Hoffnung, daß es neue Situationen findet?

Werner H. Schmidt, Wien

---

[32] Gunkel (A. 14), S. 29.

[33] «Unser Herr» begegnet nur nachexilisch (Neh. 10, 30; Ps. 135, 5; 147, 5), «entbehren lassen» (V. 6a) nur in Koh. 4, 8 usw., vgl. Deissler (A. 13), S. 48f.

[34] Nach allem könnte sich in dem Wechsel von «Wir» (V. 2a. 10) und «Ich» (V. 4. 2b?) nur der nachexilische Gottesdienst spiegeln. Der Kehrvers, von Chor oder Gemeinde vorgetragen, umrahmt das Wort des einzelnen Sprechers oder Vorsängers (V. 2b–9). Wieweit erlaubt aber der weisheitliche Stil noch eine kultische Bindung? Tatsächlich ist man der Vermischung von Kult und Weisheit, die sich häufig in späteren Psalmen findet, bisher kaum gründlich nachgegangen. Wie kommt diese Verbindung zustande, was bedeutet sie für das Gottesverständnis? Darf man eine reine Vermutung äußern: Sollte der nachexilische Gottesdienst stärker lehrhafte Gestalt gehabt haben, so daß sich in ihr der Lehrstil der Synagoge vorbereitete?