

Gottesrede in „Asaph-Texten“¹

BEAT WEBER (THEOLOGISCHES SEMINAR BIENENBERG [LIESTAL] &
UNIVERSITY OF PRETORIA)

ABSTRACT

Schniedewinds Monographie „Word of God in Transition“ konstatiert, ausgehend von der Chronik mit Blick auf die Bücher Samuel und Könige, eine Transformation „From Prophet to Exegete in the Second Temple Period“. Die vorliegende Studie überprüft die These flankierend an „Asaph-Texten“, die vom Psalter bis zur Chronik reichen. Dazu werden vier Textbereiche abgegrenzt (Asaph-Psalmen, „deuteroasaphitische“ Psalmen im Bereich Ps 90–106 sowie Partien von Esra-Nehemia und Chronika). Umfang, Gehalt und Art der Gottesreden werden untersucht und Aussagen über Prophetie (auszugsweise) mit einbezogen. Als Ergebnis zeigt sich ein asaphitisches Kontinuum prophetischen Redens, das ohne einen über längere Zeit hinweg agierenden Trägerkreis kaum denkbar ist. Zugleich wird deutlich, wie sich die Gottesrede im Laufe der Zeit graduell von genuiner Kultprophetie zu prophetischer Schriftauslegung verschob. Schniedewinds These kann im Grundsatz bestätigt und aufgrund der Ausweitung der Textbasis zugleich erhärtet werden.*

The monograph by Schniedewind, “Word of God in Transition,” compares the books of Samuel and Kings with Chronicles and proposes that the office of Prophet was changed into that of Exegete in the Second Temple Period. This article tests the hypothesis using “Asaph-texts” found in the Psalter and Chronicles. Four corpora of texts are demarcated: Asaph-psalms; “deutero-Asaphite” psalms in the group Pss 90–106, and sections of Ezra-Nehemiah and Chronicles. The divine oracles are investigated in terms of their extent, quality, and nature and pronouncements on prophecy are also included. The result is that an Asaphite continuum of prophetic speech is identified which could not have existed without the involvement of a circle of tradents over a long time. At the same time it becomes clear how the divine oracles were transformed into genuine cultic prophecy over time, and from that to prophetic exegesis of Scripture. Schniedewind’s thesis was thus both confirmed and substantiated by increasing the scope of the investigation.*

¹ Der vorliegende Beitrag steht im Zusammenhang mit dem Status des Verfassers als „Research Associate of the Department of Ancient Languages at the University of Pretoria, Pretoria, South Africa“.

A EINLEITUNG

Mit „The Word of God in Transition. From Prophet to Exegete in the Second Temple Period“ hat William M. Schniedewind im Titel das Ergebnis seiner Studie benannt.² Gemäss ihm wird in der Chronik eine Transformation prophetischer Funktion und Rede in nachexilischer Zeit greifbar. Den Ertrag seiner Untersuchungen fasst er folgendermassen zusammen:

I have shown that the Chronicler distinguished between “prophets” and “inspired messengers,” and between the prophetic office and that of divine inspiration. This distinction was accompanied by the transition from oral prophecy to “scribal” prophecy, that is, the inspired interpretations of texts. This transformation is consistent with a decline in the prophetic office and the rise in alternative prophetic activities (inspired interpreters, apocalyptic) in the Second Temple period.³

Die neue Weise der „Prophetie“ zeige sich nicht zuletzt an den levitischen Sängern und ihrer Tätigkeit in der Chronik. Die von David eingesetzten Häupter der Sänger werden je als הַזְּבָיִם „Seher (des Königs)“ (2. Chr 29,30; 35,15, vgl. 1. Chr 25,6) bezeichnet. Schniedewind spricht von einem „inspired royal musician“⁴. Diese Amtsbezeichnung bleibt den Sängerhäuptern vorbehalten; die „kultprophetische“ Aktivität ihrer Gilden ist gleichwohl prophetisch inspiriert und verbunden mit musikalischem und gesanglichem Vortrag. „In the act of worship prophetic and poetic inspiration came together.“⁵

Der vorliegende Beitrag knüpft an diese Beobachtungen einer Transformation prophetischen Redens hin zu geistbegabter Schriftauslegung in nachexilischer Zeit an. Modifiziert wird der Textbereich: Erarbeitete Schniedewind seine Einsichten anhand vergleichender Beobachtungen zwischen den Büchern Samuel und Könige einerseits und Chronika andererseits, so ist diese Studie ausgerichtet auf mit „Asaph“ (und den Sängerleviten) verbundene Texte, Inhalte und Funktionen. Mit der Umschreibung „Asaph-Texte“ sind vier Korpora mit folgender – provisorisch festgelegten – Zeitstaffelung im Blick: 1. Asaph-Psalmen (Ps 50; 73–83) => 2.

² William M. Schniedewind, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period* (LHB/OTS; Sheffield: Sheffield Academic Press), 1995.

³ Schniedewind, *Word of God*, 231.

⁴ Schniedewind, *Word of God*, 173.

⁵ Schniedewind, *Word of God*, 187 (Zitatausschnitt von Joseph Blenkinsopp).

„deuteroasaphitische“⁶ Psalmen im Psalterteibuch IV (Ps 90–106*) => 3. Asaph(iten) in Esra-Nehemia => 4. Asaph(iten) in Chronika.

Gegenüber Schniedewinds Versuchsanlage mit durchgängig „geschichtlichen“ Büchern (Sam, Kön, Chr) ist die hier gewählte allein schon durch den Einbezug poetisch-lyrischer Texte (Genre-Differenz) komplexer. Auch die Entstehungszeiten der verglichenen Textkorpora und Abhängigkeitslagen zwischen ihnen bergen Diskussionsstoff. Entsprechend sollen in gebotener Kürze einige zugrunde gelegte Annahmen und Eckdaten thesenartig offen gelegt werden. Für eine vertiefte Begründung sei auf meine weiteren Studien verwiesen.⁷

- (i) Es wird davon ausgegangen, dass der Eigenname אֲסָפִי in den Psalmen, in Esra-Nehemia und der Chronik auf *denselben* Eponymen einer (levitischen) Sängergilde referiert. Über die Genre-Differenz hinaus wird ein funktionaler mit einem inhaltlichen „Asaph“-Horizont verknüpft: In Psalm-Texten selbst bleibt sein Name ungenannt, wohl aber werden zwölf Psalmen im Präsript Asaph zugewiesen. Eine zweite Psalmengruppe im Bereich des Psalterteibuchs IV wird aufgrund inhaltlicher und funktionaler Ähnlichkeiten als „deuteroasaphitisch“ bezeichnet und in den Textvergleich einbezogen. Esra-Nehemia wie die

⁶ Zum Begriff vgl. Harry P. Nasuti, *Tradition History and the Psalms of Asaph* (SBL.DS; Atlanta: Scholars Press, 1988), 62.175.190. Zur inhaltlichen Füllung nachfolgend.

⁷ Vgl. dazu Beat Weber, „Der Asaph-Psalter – eine Skizze“ in *Prophetie und Psalmen. FS K. Seybold* (AOAT 280; hrsg. von B. Huwlyer, H.-P. Mathys und B. Weber; Münster: Ugarit-Verlag, 2001); Beat Weber, „Asaf – eine Name, seine Träger und ihre Bedeutung in biblischen Zeiten“, in *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religionen in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit* (FAT II/38; hrsg. von M. Witte und J. F. Diehl; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); Beat Weber, „„Asaf“ und „Jesaja“. Eine komparatistische Studie zur These von Tempelsängern als für Jesaja 40–66 verantwortlicher Trägerkreis“, *OTE* 22/2 (2009): 456–487; Beat Weber, *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 166–171.195–197.223–227; Beat Weber, „Asaph im Psalter und in der Chronik. Erwägungen zu ‚Schnittstellen‘, Trägerkreisen und Redaktionsprozessen“ in *Psalmen und Chronik* (FAT; hrsg. von F. Hartenstein und T. Willi; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013); Beat Weber, „Verbindungslinien von den Psalmen Asaphs (Ps 50; 73–83) zu den Psalmen des Psalterteibuchs IV (Ps 90–106). Erwägungen zu einem asaphitischen Trägerkreis“ in *Trägerkreise in den Psalmen* (BBB; hrsg. von J. Bremer, F.-L. Hossfeld und T. M. Steiner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

Chronik bieten inhaltliche Aussagen über Asaph (und seine Nachfahren).⁸

- (ii) Das Präskript **אֲסָפִי** „zugehörig Asaph“ über Ps 50; 73–83 ist nicht beliebig, sondern verbindet eine Gruppe von Psalmen, die sich durch spezifische Eigenheiten charakterisiert. Einer Ellipse vergleichbar kreisen diese um die Brennpunkte „Gerichtswarnung“ (*ante factum*) und „Gerichtsverarbeitung“ (*post factum*). Ein asaphitischer Trägerkreis, der sie verfasst, überliefert, sammelt und zusammenstellt (Asaph-Komposition als Kleinsalter), ist wahrscheinlich.
- (iii) Psalmen aus dem Bereich des Psalterteilbuchs IV (Ps 90–106*) und dieses selbst weisen Übereinstimmungen mit den genuinen Asaph-Psalmen auf. Diese reichen von asaphitischer Imprägnierung (Milieuverwandtschaft) bis zu direkter Abhängigkeit. Da diese Psalmen das Präskript **אֲסָפִי** nicht (mehr) haben, werden sie als „deuteroasaphitisch“ apostrophiert. Ihr Asaph-Bezug gründet im Wesentlichen auf folgenden Momenten:
 - (a) Die „Festpsalmen“ 50 und 81 haben in Ps 95 einen Fortläufer. Zudem finden sich programmatische (Gottes-)Worte aus Ps 50 in Ps 91 aufgenommen. Der „Geschichtpsalm“ 78 wird in Art und Akzentuierung in den „Geschichtpsalmen“ 105 und 106 fortgeführt (vgl. auch Geschichtsmotivik in Ps 81; 95; 99).
 - (b) Die Gerichtsthematik, welche die Asaph-Psalmen nachhaltig bestimmt (s. o.), zeigt sich in modifizierter Weise (Ausweitung auf Gott als Weltenrichter, Einschluss der Vergänglichkeithematik) auch in Ps 90–106* (vgl. v. a. Ps 90,7ff.; 92,8ff.; 94; 95,8–11; 96,10.13; 97; 98,9; 99,4.8; 101,8; 102,10–12.27; 103,14.16; 104,7.29.35; 106,16ff.).
 - (c) Asaph trägt in 1. Chr 16 ein Psalmen-Medley vor, das sich aus (Teilen von) Ps 96; 105 und 106 zusammensetzt. Falls die darin aufgenommen Psalmen nicht auch von ihm verfasst wurden, so sind sie jedenfalls als ihm zur Disposition stehend gedacht (in 2. Chr 29,30 wird das Vorliegen von David- und Asaph-Psalmen erwähnt).
 - (d) Mose als Gestalt und mit ihm verbundene Überlieferungen und Funktionen treten im Psalter im Kern des Asaph-Kleinsalters (Ps 77–78, Namens Erwähnung: Ps 77,21) erstmals in den

⁸ Inwieweit diese Passagen oder sogar die gesamten Bücher auf (asaphitische) Sängerleviten zurückgehen, ist dann nochmals eine andere Frage, die uns hier aber nicht beschäftigen muss.

Vordergrund. Diese Momente bestimmen einzelne Psalmen aus Teilbuch IV wie dieses insgesamt (vgl. v. a. Präskript zu Ps 90 und Rahmenbildung mit Ps 105–106) und sind auf asaphitischen Einfluss zurückzuführen.

- (iv) Das oben genannte Zeitschema gilt *cum grano salis* und bezieht sich weniger auf einzelne Texte (Psalmen) als auf den Gruppenhorizont. Die Abhängigkeitslage der vier Textgruppen (Asaph-Psalmen, „deutero-asaphitische“ Psalmen, Asaph-Texte in Esr-Neh und Chr) ergibt sich namentlich anhand von Ps 105–106, die Ps 78 voraussetzen und ihrerseits in 1. Chr 16 rezipiert werden.

Dass sowohl die Asaph-Psalmen als auch Asaph und die Asaphiten in der Chronik mit prophetischen Inhalten und Funktionen in Verbindung standen bzw. gebracht wurden, ist hinlänglich bekannt.⁹ Nachfolgend geht es darum zu fragen, inwiefern sich bei dieser Gemeinsamkeit auch Unterschiede zeigen und ob sich diese mit der von Schniedewind erhobenen „Transition“ in Übereinstimmung bringen lassen.¹⁰ Nachfolgend werden in einer Übersichtstafel „Gottesreden“ und Hinweise über Prophetie innerhalb der „Asaph-Korpora“ (für 1./2. Chr mit Beschränkung auf genuin asaphitische Belege) zusammengestellt (B). Anschliessend werden Texte und Textkorpora mit Blick auf Gottesreden und Prophetie einzeln erörtert und Differenzierungen herausgearbeitet (C). Den Abschluss machen Darstellung und Auswertung des Gesamtbefundes (D).

B ZUR PROPHETIE IN „ASAPH-TEXTEN“ IM ÜBERBLICK

Textkorpora	Gottesrede	Über Prophetie	Bemerkungen
Ps 50; 73–83		Ps 50,1–2	Theophanie
		Ps 50,5.7–13/15.16–23	Kult und Ethik
		Ps 74,9	Prophetenverlust
		Ps 75,3–4/6.11	Frevler-Gericht
		Ps 77,9	Prophetieverlust
		Ps 78,1(–2)?	Horaufruf
	Ps 81,7–15/17	Volksermahnung	
	Ps 82,2–7	Götterschelte	

⁹ Funktionale Bestimmungen, namentlich die Charakterisierung als „Kultprophetie“, und zeitliche Ansetzungen sind freilich strittig. Zur Diskussion dazu und weiterer Literatur vgl. meine oben genannten Asaph-Studien.

¹⁰ Die hier dargebotenen Überlegungen stehen im Kontext eines grösseren Fragekomplexes zu „Asaph-Schnittstellen“ zwischen Psalter und Chronika einerseits und einem asaphitischen Trägerkreis sowie mit ihm verbundenen Überlieferungen und Funktionen andererseits. Vgl. dazu Weber, „Asaph im Psalter und in der Chronik“; Weber, „Verbindungslinien“.

		Ps 83,2? ¹¹	Prophetieverlust?
Ps 90–106	Ps 90,3		Vergänglichkeit
	Ps 91,14–16		Rettungszusage
	Ps 95,8/9–11		Warnrede
		Ps 99,6?	Samuel = Prophet?
		Ps 102,19?	Prophetenschrift?
	Ps 105,11.15		Zusage/Warnung
		Ps 105,19?	Prophetenwort?
		Ps 106,24–25?	Prophetenworte?
Esr-Neh ¹²	Esr 9,11(–12)		Warnung/Verbot
	Neh 1,8–9		Umkehrruf
		Neh 6,7.12–14	Falschprophetie
		Neh 9,30.32	Frühere Propheten
1./2. Chr	2. Chr 20,15–17 ¹³		Heilswort
		1. Chr 25,1–2 ¹⁴	Asaph = אַסָּפָה

¹¹ Raymond J. Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second temple à Jerusalem* (CRB 24; Paris: Gabalda, 1988), 152, vermutet bei Ps 83 zudem insofern „implizite Orakel“, als er Echo gibt auf zahlreiche Orakel von früheren Völkerprophetien (Belege nennt er nicht).

¹² Die Bezeichnung „Asaph-Texte“ ist für Esr-Neh im strengen Sinn nicht angebracht, da keiner explizit auf Asaph(iten) Bezug nimmt. Da sie über die prophetische Praxis in (früh)nachexilischer Zeit gewisse Aufschlüsse zu geben vermögen, werden sie hier gleichwohl angeführt.

¹³ Es handelt sich um den einzigen Beleg in der Chronik, wo Gottesrede (an den König) von einem Asaphiten, Sänger oder Leviten übermittelt wird. Direkte Gottesreden (als Ich-Rede Gottes) oder prophetisch vermittelte Gottesbescheide sind jedoch zahlreich in der Chronik. Eine Durchsicht ergab folgende (möglicherweise noch zu justierende) Belegstellen (ein Teil davon ist chr Sondergut): 1. Chr 14,10.14f.; 17,4–14; 21,10.12.15; (22,8–10; 28,3.6f.); 2. Chr 1,7.11f.; (6,5f.8f.16); 7,12–22; 11,3f.; 12,5.7f.; 15,2–7; 16,7–9; 18,10f.14.16.18–22.24; 19,2f.; 20,37; 21,12–15; 24,20; 25,7f.15f.; 28,9–11; 34,23–28. Auffällig ist, dass von den hervorgehobenen Königen (David, Salomo, Josaphat, Hiskia, Josia), einzig bei Hiskia (2. Chr 29–32) *kein* Prophetenwort erwähnt wird (einen knappen Priesterbescheid bietet 2. Chr 31,10; eine Gebetsrede des Königs findet sich „indirekt“ in 2. Chr 30,18f.). Die Könige-Bücher dagegen haben prophetisches Reden Jesajas adressiert an Hiskia in 2. Kön 19,6f.20–34; 20,1.5f.16–18, vgl. Jes 37,6f.22–35; 38,1.5–8; 39,6f. (und Gebetsworte Hiskias in 2. Kön 20,3, vgl. Jes 37,16–20; 38,3.10–20). In der Chronik ist Hiskia primär als Handelnder (Kultreformen) dargestellt, und seine (predigthafter!) Reden/Briefe sind an Kultpersonal (2. Chr 29,5–11.31), Israel (2. Chr 30,6–9.18f.) und Militärkader (2. Chr 32,7f.) adressiert.

¹⁴ Über Asaph (und Nachfahren) hinaus werden auch andere Sängerhäupter (und Nachfahren) mit prophetisch-musikalischer Tätigkeit in Verbindung gebracht bzw. als

2. Chr 20,14 Asaphit: רוּחַ יְהוָה
 2. Chr 29,30; 35,15?¹⁵ Asaph = החזן

Die tabellarische Übersicht bietet eine erste Annäherung zu Gottesreden sowie zu Erwähnungen bzw. Reflexionen über das Phänomen an- oder abwesender Prophetie. Anzumerken gilt, dass die notierten Gottesreden aufgrund teils fehlender Markierung (Einleitungsformeln) weder stets eindeutig eruiert noch in ihrem Umfang exakt von anderer Rede abgegrenzt werden können.¹⁶ Zudem sind unter die Bezeichnung „Gottesrede“ unterschiedlich vermittelte (primäre und sekundäre) Redeformen gefasst; auch ist neben einer (kult)prophetischen eine priesterliche Vermittlung diskutierbar. Zudem lässt sich erwägen (oft verbunden mit Datierungen), ob ergangene Rede aufbewahrt wird oder es sich um eine literarische Nachbildung von Prophetie handelt, die ihren Sitz im Leben von vornherein in der Textwelt hat.¹⁷ Zuletzt steht da und dort hinter einer Referenz ein Fragezeichen, will heißen: Die Auswertbarkeit

„Seher“ bezeichnet (vgl. 1. Chr 25,2–6; 2. Chr 35,15). Aufgrund der Substituierung von „Propheten“ zu „Leviten“ in 2. Kön 23,2 => 2. Chr 34,30 ist denkbar, dass in der Zeit der Chronika Leviten generell (kult)prophetische Funktionen einnehmen. Freilich erwähnt die Chronik auch eine Reihe „klassischer“ Seher und Propheten (vgl. u. a. 1. Chr 9,22; 12,19; 17,1ff; 21,9ff.; 2. Chr 15,1.8; 16,7; 18,5ff.; 24,19ff.). Schliesslich werden die Begebenheiten (Geschichte) von Königen häufig in denjenigen von Propheten verankert (vgl. 1. Chr 29,29; 2. Chr 9,29; 12,15; 13,22; 26,22; 32,32) und damit Geschichtsschreibung mit Prophetie verbunden.

¹⁵ Ob der Singular רוּחַ הַמֶּלֶךְ „der Seher des Königs“ sich nur auf den letztgenannten Jeduthun oder auf alle drei Sängerhäupter – und damit auch auf Asaph – bezieht, ist diskutierbar. Letzteres ist anzunehmen. Zwei hebräische Handschriften, die Übersetzungen und 3. Esr 1,15 lesen denn auch pluralisch „die Seher des Königs“.

¹⁶ Das Phänomen der unmarkierten Übergänge zwischen Psalm- bzw. Prophetenrede einerseits und direkter Gottesrede andererseits (mit teils mehrfachem Wechsel) ist über die Asaph-Psalmen hinaus zu beobachten, z. B. Jes 51,1–8, dazu Torsten Uhlig, *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah: An Analysis of Communicative Action* (FAT II/39; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 237–239. Es wäre in einer separaten Studie genauer zu untersuchen. Zu vermuten ist eine enge Verknüpfung der beiden Redeweisen und damit eine hohe Autorisierung prophetischen Redens.

¹⁷ Die Fragestellung hat sich in der Auseinandersetzung zwischen dem kultischen Ansatz von Sigmund Mowinckel und dem Frömmigkeitlichen Verständnis von Hermann Gunkel akzentuiert und wird in der Psalmenforschung seither debattiert, ohne dass sich die eine Verstehensrichtung vollends durchzusetzen vermocht hätte. Mit Blick auf die Asaph-Psalmen vgl. Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT 35; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970), 117–127, und John W. Hilber, *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352; Berlin & New York: de Gruyter, 2005), 128–185, der die Diskussion aufrollt und (unter Hinzuziehung assyrischer Analogien) für genuine Kultprophetie optiert, ferner Weber, *Werkbuch Psalmen III*, 167–171.

in Sachen (prophetischer) Ob der Singular חוזה המלך „der Seher des Königs“ sich nur auf den letztgenannten Jeduthun oder auf alle drei Sängerhäupter – und damit auch auf Asaph – bezieht, ist diskutierbar. Letzteres ist anzunehmen. Zwei hebräische Handschriften, die Übersetzungen und 3. Esr 1,15 lesen denn auch pluralisch „die Seher des Königs.“ Gottesrede ist unsicher.¹⁸ Im Fokus unserer Untersuchung steht die als Prophetie ergehende bzw. mit (kult)prophetischen Vermittlern verbundene Gottesrede, in die Asaphiten bzw. Sänger-Leviten involviert sind oder sein können. Derartige Gottesworte sind gerichtet an Götter, die Völker und v. a. an das (gottesdienstlich versammelte) Volk Israel – inkl. Gruppen oder Repräsentanten (König) desselben. Dabei interessiert namentlich die Art des Gotteswortes und ihre Vermittlung: Ist von genuiner Prophetie, von exegetischer Homilie oder von etwas dazwischen auszugehen?

C ZUR DISKUSSION DER BELEGE IM EINZELNEN

1 Gottesrede/Prophetie in den Asaph-Psalmen

In fünf der zwölf Asaph-Psalmen¹⁹ liegt Gottesrede vor.²⁰ Die längsten Partien finden sich in den „Festpsalmen“ 50 und 81. Diese übermitteln bzw. bewahren Gottesworte, die in gottesdienstliche Geschehenszusammenhänge (Herbstfestzyklus) führen. Als Ort ist an ein Heiligtum zu denken.²¹ In beiden Psalmen handelt es sich um aus aktuellem Anlass ergehendes Gotteswort an die versammelte Gemeinde. Die Ich-Reden Gottes sind als solche nur teilweise markiert und nicht mit den üblichen prophetischen Formeln ein- oder ausgeleitet. Gleichwohl sind sie in ihrem Charakter als „prophetisch“ anzusprechen, nämlich als Kultprophetie. In beiden Psalmen werden Beurteilungen u. a. anhand von Ge- und Verboten des Dekalogs vorgenommen. Es liegen Gerichtskontexte vor; der Ton ist gleichwohl nicht nur warnend, sondern auch werbend.

¹⁸ Diese Stellen bleiben – mit Ausnahme von Ps 78,1(–2) – in der nachfolgenden Auswertung unberücksichtigt.

¹⁹ Zur exegetischen Erarbeitung dieser Psalmen vgl. die entsprechenden Abschnitte in Beat Weber, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72* (Stuttgart: Kohlhammer, 2001); Beat Weber, *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150* (Stuttgart: Kohlhammer, 2003), zur prophetischen Charakteristik Nasuti, *Tradition History*, 127–149.

²⁰ Gegenüber der Zusammenstellung und Erörterung in Weber, *Werkbuch Psalmen III*, 166–171, ergeben sich geringfügige Modifikationen.

²¹ Psalm 81 lässt für die Erstaufführung an das Nordreich (vor 722 v. Chr.) denken (vgl. v. 6: „Joseph“). Ps 50 geschieht die Theophanie „vom Zion her“ (v. 2), doch Gottes Herkunft (Sonnenaufgang) muss nicht zwingend auch der Aufführungsort sein.

In Ps 50 sind mehrere, unterschiedlich adressierte Gottesreden eingestellt. Nach der solar- und gewittertheophanen Eröffnung²² – Gottes Kommen geschieht (wie einst vom Sinai nun) „vom Zion her“ (v. 2) – wird eine Gerichtsverhandlung ansichtig, in der Gott – wie Mose in Dtn 31,28ff. – Himmel und Erde aufruft, um sein Volk zu richten.²³ Gottes Stimme wird erstmals hörbar in der Aufforderung, „meine Begnadeten“ zu versammeln, die „meinen Bund schlossen über dem Schlachtopfer“ (Ps 50,5). Nach der Beglaubigung Gottes als Richter durch die Himmel (v. 6) setzt in v. 7 die an das Volk adressierte Gottesrede mit einem Höraufruf und einer Selbstvorstellung ein (vgl. Ps 81,9). Sie reicht bis v. 13 und hat in v. 15 ein nachklappendes Element. Ihr Duktus von Argumentation und Überzeugungsretorik lässt an eine ursprünglich mündliche Rede denken. Vv. 14–15 formulieren die sich ergebende Essenz. Die Darbringung von Opfertieren wird in Richtung Gottesanrufung, Gelübdeeinlösung und Lobdankopfer (תודה) modifiziert. Auch die zweite Gottesrede (vv. 16–23) wird eingeleitet und ist damit markiert. Sie verengt die Adressierung von „meinem Volk“ (vv. 7ff.) zu dem/den „Frevler(n)“ (פושע). Ging es zuvor um rechtes und falsches Opfern, so diesmal um unrechtes ethisches Verhalten im Bereich der zweiten Tafel des Dekalogs (Abkehr von Gottes Weisungen, Vergemeinschaftung mit Gesetzesübertretern, Zungensünden). Die Tonalität ist verschärft: Die Vergehen werden als Gottvergessenheit gebrandmarkt und Bestrafung angedroht (v. 22). Der Schluss (v. 23) kehrt zum Dankopfer zurück und hat seine Parallele im Ende der vorherigen Rede (vv. 14–15). Ps 50 vermittelt den Eindruck, dass in ihm gerichtlich zugespitzte kultprophetische Rede aufbehalten ist.

Ps 81 mit vergleichbarem Bundesfestcharakter entfaltet seine Gottesrede, die mit v. 7 einsetzt und verschachtelt dargeboten wird (vv. 9–11: Prophetie in der Prophetie, ähnlich v. 13b), in Rückgriff auf mosaische Überlieferungen (in vv. 16.17a ist die direkte Gottesrede unterbrochen, wird aber in der Schlusszeile v. 17b nochmals aufgenommen). Dass die in v. 6c eingeführten Fremdworte von Gott selbst sind, wird durch die Selbstvorstellung in v. 11 evident. Adressiert ist das gottesdienstlich versammelte Israel als „mein Volk“ (vv. 9.12.14), dessen Hörunwilligkeit (v. 15: „Verstocktheit ihres Herzens“) eingeklagt wird. Inhaltlich werden Exodus- und Wüstenerfahrung, Bundesbeziehung und aktueller Nahrungsmangel miteinander verbunden. Parallelen von vv. 7–8 sind über die levitisch beheimateten „Meriba“-Überlieferungen (vgl. Dtn 33,8) hinaus Gen 49,15; Ex 2,23–25. Hinter vv. 10–11 scheint das erste Ge- bzw. Verbot des Dekalogs durch (vgl. Ex 20,2–5; Dtn

²² Vgl. Dtn 33,2; Hos 6,3.5 (mit Gerichtskontext), dazu Martin Leuenberger, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zur Gottesvorstellungen im alten Israel* (FAT 76; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 34–71.

²³ Die für Asaph-Psalmen typische Anlehnung an das Moselied (Dtn 32,1–43) ist deutlich (vgl. Ps 50,4 mit Dtn 32,1.36, ferner Ps 50,22f. mit Dtn 32,39).

5,6–10; 6,4ff.). Die Wendung „Verstocktheit des Herzens“ teilt v. 13 mit Dtn 29,18 und jeremianischen Stellen. Der Aufweis einer heilvollen Zukunft durch Gott selber am Schluss (vv. 15–17) ist kaum ohne Reflex auf Dtn 32,12–14 zu denken, zumal die „Sättigung aus dem Felsen“ doppelsinnig das in Ex 17,7 berichtete Geschehen wie die im Moselied sich verdichtenden „Fels“-Bezeichnungen für Gott (Dtn 32,4.13.15.18.30f.37) in Erinnerung ruft. Ähnlich wie Ps 50 lässt auch Ps 81 an Kultprophetie denken, wenngleich hier deutlicher auf mosaische Überlieferungen zurückgegriffen und diese (homiletisch) aktualisiert werden.

Ps 82²⁴ besteht, abgesehen von den Rahmenversen (vv. 1.8), aus einer Gottesrede (vv. 2–7). Diese ist insofern besonderer Art, als sie in einer (himmlischen) Ratsversammlung an die Gottwesen ergeht. Gott brandmarkt darin Unrecht und ruft zur Durchsetzung von Recht auf Erden auf. Das über die Gottwesen ausgesprochene Gericht (v. 7) ist ihre Depotenzierung und Sterblichkeit. Im Hintergrund der Gottesrede steht Dtn 32,8–9 aus dem Moselied; die Völkergerichtsbarkeit wird den Gottwesen entzogen (vgl. auch v. 8).

In Ps 75 werden – ähnlich wie in der Schlussrede von Ps 50 – Gottlose im Volk adressiert. Gerichtskontext und warnender Ton lässt sich mit Ps 50 vergleichen. Der Umfang der (unmarkierten) Gottesrede(n) wird diskutiert: Abgesehen vom Schlussvers 11 sind vv. 3–4 sicher; denkbar ist, dass sie bis v. 6 oder v. 7 weitergeht. Nach dem gottesdienstlichen Lobpreis (v. 2) ergeht unvermittelt ein nicht näher adressiertes Gotteswort (vv. 3–4). Darin kündigt Gott gerechtes Richten an und weist sich als Weltsicherer und Chaosmächtiger aus. Entweder konkretisiert nun eine menschliche Autorität die Gottesansage für die Frevler,²⁵ oder – wahrscheinlicher und hier angenommen – die Gottesrede setzt sich in vv. 5–6 (ohne v. 7) konkretisierend fort. Sie ist nun zugespitzt auf „Verblendete“ (הוֹלְלִים) bzw. „Frevler“ (רָשָׁעִים), diese zur Umkehr von ihrer Hybris auffordernd. Im Fortgang (vv. 7–9) mit dreimaligem כִּי „denn, gewiss“ und abschliessendem וַאֲנִי „fürwahr“ werden in menschlicher Rede Folgerungen und Vergewisserungen angeschlossen. V. 10 kehrt zum Lobpreis an Gott zurück (ein Ich aus der Wir-Gruppe von v. 2). Mit v. 11 erscheint ein

²⁴ Die meisten Ausleger datieren – meist aufgrund der religionsgeschichtlichen Entwicklungsstufe (Monotheismus) – Ps 82 (und teils Dtn 32) nachexilisch, z. B. Oswald Loretz, *Psalmenstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen* (BZAW 309; Berlin & New York: de Gruyter, 2002), 268–274; Konrad Schmid, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (FAT 77; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 129–130.136–138. Ich halte diese Einschätzung nicht für zwingend und favorisiere eine (auch zeitliche) Nähe von Ps 82 zu den anderen asaphitischen Gerichtspsalmen (8./7. Jh. v. Chr.).

²⁵ So Frank-Lothar Hossfeld, „Psalm 75“, in Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000), 375–376.

vergewisserndes Wort von Gott zum Schluss: Das Hörerbild von vv. 5–6 wird aufgenommen und die dortige Gerichtswarnung in eine Gerichtsansage überführt.²⁶ Die Gottesrede vv. 3–6 lässt an Kultprophetie in einem gottesdienstlichen Setting und damit an ähnliche Zusammenhänge wie Ps 50 und 81 denken. Berührungen mit dem Hanna-Lied (1. Sam 2,1–10) sind gegeben;²⁷ dabei dürfte Ps 75 älter sein. Möglich ist, dass – weniger bei der Gottesrede als beim liturgischen Rahmen und den Adaptionen innerhalb der Menschenrede – Bezüge zu den poetischen Mose-Stücken vorliegen.²⁸

Aufgrund der Anrede עמי „mein Volk“ (vgl. die asaphitischen Belege Ps 50,7; 81,9.12.14, ferner Ex 6,7; Dtn 4,10; Jes 10,24; 51,4; 2. Chr 7,14) sowie der Angabe תורתִי „meine Weisung“ lässt sich die Eröffnung von Ps 78 nur schwer mit einer menschlichen Person als Redner in Vereinbarung bringen.²⁹ Der Vorschlag, als Sprecherin von Ps 78,1–2 die personifizierte Weisheit anzunehmen,³⁰ hat für sich, dass *beide* Eröffnungsverse mit *einer* Sprechstimme verbunden werden können und dass sich dies zum weisheitlichen Kolorit von v. 2 fügt. Der Höraufruf v. 1, der an den Anfang des Moselieds reminisziert (vgl. Dtn 32,1, ferner 31,28), die asaphitischen Seitenbelege mit Gottesreden (vgl. Ps 50,7; 81,9.12.14) sowie die nachfolgende Geschichtsdeutung lassen freilich eher an einen Propheten in der Nachfolge Moses denken (vgl. Dtn 18,15–18). Ps 78,2 ist entweder – auf der Mose-Spur bleibend – mit Blick auf Num 12,8 gleichfalls als Stimme Gottes oder aber als die eines Weisheitslehrers einzustufen (vgl. Ps 49,4–5). Ps 78 bietet jedenfalls eine Verbindung von Prophetie, Weisheit und Geschichtsdeutung (vgl. Num 22,38ff.). Als Aufführungshintergrund lässt sich – vergleichbar mit Ps 81 (und Ps 50) – ein Festzusammenhang (Herbstfest, Bundeserneuerung) denken (vgl. Dtn 31,9–30).

Fazit: Es ist hinreichend deutlich geworden, dass die aufgeführten und diskutierten Belege aus den Asaph-Psalmen Kultprophetie bezeugen, diese literarisch aufnehmen und in der Gestalt von Psalmen liturgisch überliefern. Die Gottesreden werden als authentisch und nicht als imaginiert eingestuft. Die kollektiv-nationale Ausrichtung dieser (m. E. vorexilischen) Psalmen und ihr

²⁶ Es lässt sich diskutieren, ob diese finale Gottesrede nicht als gesanglicher Vollzug bzw. Einlösung von v. 10 (Lobversprechen) zu verstehen ist: Liedinhalt oder -anfang einer Liedstrophe, die Gott als Sprecher hat („vertonte Prophetie“).

²⁷ Dazu Hossfeld, „Psalm 75“, 380–381.

²⁸ Vgl. vv. 2.4.10 mit Ex 15,2.11.15 und vv. 8–9.11 mit Dtn 32,14.36ff. Zu möglichen Berührungen zwischen Ps (20 und) 75 und pAmherst 63 vgl. Martin Rösel, „Israels Psalmen in Ägypten? Papyrus Amherst 63 und die Psalmen XX und LXXV“, *VT* 50 (2000): 81–99.

²⁹ Gegen Frank-Lothar Hossfeld, „Psalm 78“, in Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000), 419.

³⁰ So Hermann Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 140.

gottesdienstliches Setting weisen ebenfalls in diese Richtung.³¹ Die Reden Gottes, welche durchwegs warnenden und richtenden Charakter haben, applizieren und aktualisieren (v. a.) „levitisch-mosaische“ Überlieferungen. Teils weisen sie – wie Ps 81 – eine Nähe zur prophetischen (Leviten-)Predigt auf, ohne dass man bereits von Schriftauslegung im engeren Sinn reden darf und ohne dass Collagen bereits autorisierter Gottesworte vorliegen. Adressat ist mehrheitlich Israel insgesamt, als versammelte Gemeinde, oder dann Kollektive mit problematischem Verhalten daraus („Frevler“). Singulär ist Ps 82, wo Gottwesen als verantwortliche Autoritäten hinter den ungerechten und chaotischen Zuständen angesprochen werden. Die Gottesreden werden unterschiedlich eingeführt und legitimiert. Manchmal erscheinen sie so unvermittelt wie selbstverständlich und in Redemischung mit menschlichen Sprechern. Dann erhält man den Eindruck, dass die Autorisierung des Sprechenden oder Übermittlers des Gotteswort eng an dieses selbst angeschlossen wird. In Ps 50,1–3 geht der Gottesrede eine dreifache Anrufung Gottes und eine Sonnen- und Gewittertheophanie voraus (zu asaphitischen Seitenbelege für Theophanien vgl. Ps 76,5–7; 77,17–19/20; 80,2–3; 83,14–16). Um die Asaph-Psalmen ist mit Ps 50,1–3 und 83,1–2/5.19 ein Rahmen gelegt, der bezeichnenderweise das Reden/Kommen Gottes einerseits und sein (prophetisches) Schweigen und Nichteingreifen andererseits aufeinander bezieht und beides mit einer dezidierten „Namenstheologie“ verbindet (vgl. Ps 50,1 mit 83,19).³² Mit den Asaph-Psalmen verbinden sich nämlich zwei gegenläufige Phänomene: Mehr als in jeder anderen Psalmengruppe werden Worte Gottes dargeboten und dessen Präsenz evoziert (Vielfalt und Häufigkeit von Gottesanrufungen). Zugleich ringen diese Psalmen angesichts katastrophischer Konstellationen – zu denken ist an 722 v. Chr. und dann an 587 v. Chr. – mit der Abwesenheit Gottes und seines (heilsamen) Wortes (vgl. Ps 74,9; 77,8–10; 83,2, ferner Ps 73,10–12; 78,60–65; 79,5.10; 80,8.15.20). Hinter den Psalmen ist ein Trägerkreis anzunehmen, der Funktionen bei gottesdienstlichen Zusammenkünften innehat und darüber hinaus eine grosse Kenntnis nationaler, insbesondere (einst) im Nordreich gepflegter „mosaischer“ Traditionen aufweist.

³¹ Zur Datierung vgl. Weber, „Asaph-Psalter“, 127–133. Entgegen der hier vertretenen Auffassung werden die genannten Psalmen heute öfters nachexilisch angesetzt. Damit wäre an den zweiten Tempel zu denken und das Phänomen der Kultprophetie anders einzuschätzen; so z. B. Tournier, *Voir et entendre*, 3–28.39–48.125–146.

³² Vgl. Beat Weber, „Psalm 83 als Einzelsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen“, *BN* 103 (2000): 75–82. Ob mit Ps 50–83* eine David-Asaph-Sammlung, wie sie in 2. Chr 29,30 reflektiert erscheint, als Vorstufe des „Elohistischen Psalters“ vorliegt?

2 Gottesrede/Prophetie in „deuteroasaphitischen“ Psalmen

Im Psalterteilbuch IV (Ps 90–106)³³ verraten – wie oben angezeigt – einige Psalmen sowie die Buchkomposition asaphitische Beeinflussung.³⁴ Weil diese Kolorierung nicht durch Präskripte לַאֲסָף „zugehörig Asaph“ ausgewiesen bzw. offengelegt wird, verwenden wir das Label „deuteroasaphitisch“. Auch ohne den Grad der Asaphizität der Psalmen im Einzelnen zu erheben, lässt sich anhand des Überblicks erkennen, dass der Umfang der Gottesreden gegenüber den genuinen Asaph-Psalmen geringer ist.

Mit Ps 95 erscheint – nach den asaphitischen „Festpsalmen“ in Teilbuch II (Ps 50) und Teilbuch III (Ps 81) – in Teilbuch IV ein dritter Psalm dieses Typus, der deutliche Verwandtschaft mit seinen beiden Vorgängern zeigt. Nach Aufrufen und Bekenntnissen (vv. 1–7), die in einen gottesdienstlichen Zusammenhang verweisen, geht der Psalm recht unvermittelt in Gottesrede über und wechselt atmosphärisch vom Gotteslob zur Gotteswarnung (Scheltrede). Nach dem mit הַיּוֹם „heute“ aktualisierend einsetzenden Aufruf in v. 7c (vgl. Dtn 5,1; 9,1; 11,2.13; Jer 3,25; 11,7; Neh 1,6), fängt mit v. 8 (als Apodosis) die Gottesrede wahrscheinlich an und reicht bis zum Schluss des Psalms.³⁵ Als Negativbeispiel der Herzensverhärtung (ähnlich Ps 81,13, ferner Neh 9,16–17.29; 2. Chr 30,7–8) und Gottversuchung wird, vergleichbar mit Ps 81,8 (Gott als Prüfender), das Verhalten der Väter in der Wüstenzeit angeführt (zu Meriba/Massa vgl. Ex 17,[1–]7; Dtn 6,16; 33,8; Ps 106,32). Als Reaktion Gottes darauf spricht dieser von anhaltendem „Empfinden von Ekel“ (קֹוֹט) – nur hier wird der Begriff von Gott ausgesagt. Aufgrund der Verwendung der Bezeichnung in Ez 6,9; 20,43; 36,31 sowie der Wendung עַם תַּעֲי לִבָּב „ein Volk irrenden Herzens“ (vgl. Jes 63,17–18; Jer 50,6; Ez 14,11; Mi 3,5, ferner 2. Chr 36,13) ist zu vermuten, dass Exilserfahrung mitverarbeitet ist. In v. 10 und v. 11 wird innerhalb der Gottesrede je ein Gotteswort eingeleitet und zitierend angeführt (Verschachtelungstechnik). Zum Nicht-Anerkennen von Gottes Wegen in v. 10 vgl. Dtn 8,2. V. 11 (Entbrennen von Gottes Zorn) dürfte an Num 32,10–15 (vgl. Num 14,30–35) reminiszieren, das Nichteingehen in Gottes מְנוּחָה „Ruhe(stätte)“ an Dtn 12,9–10 (vgl. auch Dtn 3,20; Jos 1,13.15; Jes 63,14–15, ferner Ps 132,8.14; 1. Chr 22, 9.18; 23,25). John Hilber beurteilt die Gottesrede aufgrund des aktualisierenden „Heute“ als „live‘ prophetic performance“³⁶ und nicht als poetische Fiktion. Allerdings ist zu konstatieren

³³ Zur exegetischen Erarbeitung der nachfolgenden Psalmen vgl. die entsprechenden Abschnitte in Weber, *Werkbuch Psalmen II*.

³⁴ Der Grad asaphitischer Tingierung ist unterschiedlich; vgl. dazu im Detail Weber, *Verbindungslinien*.

³⁵ Die Alternative besteht darin, die Apodosis noch der menschlichen Stimme zuzuweisen und die Gottesrede mit v. 9 zu beginnen (so mein Vorschlag in Weber, *Werkbuch Psalmen II*, 140).

³⁶ Hilber, *Cultic Prophecy*, 182.

(auch von Hilber), dass gegenüber den Gottesreden in den Asaph-Psalmen (Ps 50; 81, auch 75) Veränderungen vorliegen und die Kultprophetie in Ps 95 sich gleichsam auf dem Weg in Richtung homiletisch-prophetischer (levitischer) Rede befindet (zu der die „Heute“-Einleitung ebenfalls passt): Die Gottesrede ist weniger spezifisch, und es fehlen Selbstvorstellungsaussagen wie in Ps 50 und 81, ebenso Ansagen göttlicher Intervention und Rettung (auch Theophanie). Zudem erweist zeigt sich – namentlich in den Zitaten innerhalb der Gottesrede – eine neue Auslegungsweise, die Fernzeit und Nahzeit aktualisierend verschleift (die beiden Zitate werden der Frühzeit zugewiesen, repräsentieren aber eher die Gegenwart). Die Einschätzung der Passage als (kult)prophetische Imitierung und damit als rein literarisches Phänomen ist andererseits auch nicht überzeugend, so dass wir hier wohl ein Beispiel von (noch) Kultprophetie im Übergang zu exegetischer-prophetischer Predigt vorliegt. Eine gottesdienstliche Versammlung und ein Opferaltar, aber nicht zwingend ein Tempel, ist vorausgesetzt. Eine spätvorexilische Ansetzung scheint mir nicht *partout* ausgeschlossen, eine frühnachexilische aufgrund der prophetischen Parallelen (v. a. Ezechiel) als Hintergrund der beiden Zitate und einer zu vermutenden Analogie von Landnahmeverweigerung und Exilserfahrung wahrscheinlich.³⁷

Von den drei Psalmen, die in 1. Chr 16,8–36 auf Anordnung Davids von „Asaph und seinen Brüdern“ (teilweise) vorgetragen werden (Ps 96; 105; 106), beinhaltet nur Ps 105 Gottesrede (sie befindet sich in dem Teil des Psalms, der in 1. Chr 16 vorgetragen wird). Im Zuge der narrativen Lyrik von Ps 105 werden in v. 11 und v. 15 je eine kurze, eingeführte Gottesrede zur Unterstreichung der zuvor gemachten Aussagen zitatarig eingespielt. Bei der Rede in v. 11, die einst an Jakob bzw. die Erzväter erging, handelt es sich um ein Misch- oder *ad-hoc*-Zitat. Die Landverheissung findet sich gehäuft, so dass eine Bezugsstelle nicht sicher anzugeben ist (vielleicht Gen 12,7, vgl. auch 13,15; 17,8; 24,7; 35,12). Der zweite Teil mit dem Ausdruck *חבל נחלתכם* „Mass eures Erbes“ führt zu Ps 78,55 und Dtn 32,9 (vgl. auch Ps 105,44). Das Gotteswort in v. 15 bietet eine Ermahnung an Fremdkönige, die im Erzählkontext in der Erzväterzeit situiert wird. Aufgrund des Inhalts setzt sie wohl aber – trotz Gen 17,6; 20,7; Ps 47,10 – Königtum und Prophetie voraus (vgl. Neh 9,32). Sie hat Ähnlichkeiten mit der Metapher in Sach 2,12 und lautet: „Tastet nicht an meine Gesalbten, und an meinen Propheten tut nicht Übel!“ Es wird deutlich: Beide Male kann von „Gottesreden“ nur einschränkend gesprochen werden; jedenfalls liegt eine aktuell ergehende (Kult-)Prophetie hier nicht vor, und der Psalm gibt keinen deutlichen Hinweise auf eine liturgische Situation. Die Worte werden als *einst* ergangen vorgestellt und eingespielt („sekundär-

³⁷ Ähnlich die Einschätzung von Frank-Lothar Hossfeld, „Psalm 95“, in Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000), 662 (in Weber, *Werkbuch Psalmen II*, 141, habe ich eine spätvorexilische gegenüber einer frühnachexilischen Ansetzung präferiert).

prophetisch“) und dienen der Bekräftigung. Dazu wird auf bereits autorisierte Überlieferung zurückgegriffen und diese umgeprägt. Eigentliche Schriftzitation liegt freilich nicht vor. Diese knappen, neu geprägten Gottesreden verdanken sich theologisch-homiletischen Anliegen im Horizont der Psalmentstehung und ihrer Pragmatik.

Die kurze Gottesrede in Ps 90,3b im Kontext der Vergänglichkeitsaussagen zeigt eine Rückkehr *aus* dem Leben an. Sie wird als einst (uranfänglich?) ergangen gefasst und lässt sich als Adaption des Gerichtswortes bzw. Gottesbescheides an Adam in Gen 3,19 (vgl. auch Hi 10,9; 34,15) verstehen – nur dass an Stelle des geläufigen עפר „Staub“ das seltene und „massivere“ דבא „Zermalmtes“ Verwendung findet (um Vergänglichkeits- und Exilserfahrung zu verbinden? Vgl. Ps 94,5). Vergleichbar mit Ps 105,11.15 ist nicht von aktuell-prophetischem Wort, sondern von einem „schöpferischen Zitat“ zur Aussagebestärkung auszugehen.

Ps 91, ein Vertrauenspsalm, in dem es um Schutzsuche und -gewährung bei Gott (im Heiligtum) geht, ist mit seinen Sprechwechseln kommunikativ komplex. Vv. 14–16 beinhalten eine betont den Schluss bildende Gottesrede, die unvermittelt und ohne Abgrenzung auf eine Zusage von Gotteshilfe (vv. 10/11–13) folgt. Während v. 14 auf zuvor ergangene Bekenntnisaussagen zurückgreift (vgl. vv. 2.9) und diese positiv beantwortet, sind vv. 15–16 unter Aufnahme von Ps 50,15.23 formuliert – an beiden Orten handelt es sich um Gottesrede, die (teils) in betonter Schlussstellung im Psalm figuriert. Anders als in Ps 50 ist diese hier freilich nicht an ein Kollektiv, sondern an ein Individuum adressiert. Falls nicht der König im Blick ist – wofür es keine expliziten Hinweise gibt – wird man daher kaum an Kultprophetie, sondern an ein priesterliches Heilswort zu denken haben, was für unsere Fragestellung weniger relevant ist. Abgesehen davon lässt sich aufgrund des unmarkierten Übergangs zur Gottesrede und der adaptierenden Entlehnung aus Ps 50 fragen, ob wir in Ps 91 Teil eines kultischen Rituals oder aber eine literarische Nachbildung desselben vorliegen haben. So oder so dürften hier Ausdrucksweisen im Übergang ansichtig werden.³⁸

Fazit: Mit Blick auf die Gottesreden innerhalb des asaphitisch (mit)geprägten Psalterteilbuchs IV (Ps 90–106) sind gegenüber denjenigen in den genuinen Asaph-Psalmen Veränderungen zu konstatieren, welche die vermutete spätere Ansetzung erhärten. Gegenüber den Asaph-Psalmen sind Ausmass, Umfang und Bedeutung der Gottesreden abnehmend. Handelt es sich bei den asaphitischen Gottesreden durchgängig um Warnung und Gerichtsansage in gottesdienstlichem Horizont, so ist in den betreffenden

³⁸ Vgl. dazu auch die Überlegungen von Hilber, *Cultic Prophecy*, 203–209; Erich Zenger, „Psalm 91“, in Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000), 615–624.

Psalmen aus Teilbuch IV eine „atmosphärische Aufhellung“ wahrzunehmen und eine Diversifizierung von Form und Art der Gottesreden festzustellen. Der Kultprophetie der Asaph-Psalmen am Nächsten steht die Gottesrede in Ps 95. Der Vergleich mit Ps 81 (und Ps 50) lässt eine kultprophetische Spätform erkennen, die sich auf dem Weg zu einer stärker exegetisch-homiletischen Aktualisierung autorisierter Überlieferung befindet. Gleichwohl versteht sich diese als „deutend“ und damit als „prophetisch“, eine Wandlung im Verständnis von Prophetie anbahnend. Bei den knappen Einspielungen von Gottesreden in Ps 90 und 105 ist von Kultprophetie dann nicht mehr zu reden. Gottesreden werden vielmehr literarisch zur Bekräftigung von Aussagen im Rückgriff auf Überlieferungen eingesetzt (innerbiblische Exegese). Da Ps 91 in seiner Gottesrede explizit auf Ausschnitte der Gottesreden in Ps 50 zurückgreift, lässt sich eine asaphitisch-deuteroasaphitische Entwicklung aufweisen: Die national-kollektiv ausgerichtete Kultprophetie aus Ps 50 wird in Ps 91 aufgegriffen und im Rahmen dieser Sekundärverwendung in ein individuell ergehendes Heilswort umgeprägt. Ein Heiligtum ist beide Male vorauszusetzen; das Setting freilich verschiebt sich von Kultprophetie zu einem Priesterbescheid.

3 Gottesrede/Prophetie in Esra-Nehemia

Gottesreden sind in Esr-Neh sehr selten, und auch die Hinweise zur Prophetie sind nicht zahlreich. Das liegt sicher im „dokumentierenden“ Genre begründet (als zeitähnliche Ergänzung dazu wären Hag und Sach zu konsultieren). Es hat aber wohl auch mit der gegenüber den deuteroasaphitischen Psalmen weiter fortgeschrittenen Verschiebung von genuiner Prophetie in Richtung aktualisierender Schriftauslegung zu tun. In Esr-Neh ist bei keiner *expliziten* Asaph(iten)-Erwähnung eine prophetische oder schriftauslegende Tätigkeit angeführt. Die Asaphiten sind vielmehr involviert in Instrumentenspiel und Gesang zu gottesdienstlichem Lobpreis (vgl. Esr 3,10; Neh 11,17.22; 12,35.45–46). Dies scheint – in deutlicher Abhebung gegenüber den Gerichtskontexten der Asaph-Psalmen – nachexilischer „Konsens“. Die Aufgaben decken sich mit denen von Asaph und seinen Nachfahren in der Chronik, und auch die wohl etwas früher anzusetzenden deuteroasaphitischen Psalmen aus Teilbuch IV spiegeln bereits ein Abrücken vom Gerichtskontext. Am deutlichsten – und darin mit dem deuteroasaphitischen Ps 106 (wie in geringerer Masse auch mit dem asaphitischen Ps 78) vergleichbar – kommt im Bussgebet der Leviten in Neh 9,6–37 prophetisch-homiletische Aktualisierung der Schrift zum Tragen.³⁹ Dass dabei Asaphiten mitwirkten ist möglich, ja sogar wahrscheinlich; allerdings bleibt der Text eine explizite Erwähnung der Asaphiten schuldig und

³⁹ Eine Synoptik der Pentateuch-Themen u. a. in Ps 78; 105; 106; Neh 9,6–37 findet sich bei Richard J. Bauckham, *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament* (SBL.AB 7; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 112.

ist damit nur bedingt auswertbar. Wenn wir die Gottesreden und Prophetenaussagen in Esr-Neh auch ohne expliziten Asaphiten-Bezug kurz streifen, dann deshalb, weil zum einen die Asaphiten wie die (anderen) Leviten in der nachexilischen Zeit eine bedeutende Rolle spielten und wir zum anderen die prophetische Charakteristik in einem einigermaßen etablierten Zeitrahmen (5./4. Jh. v. Chr.)⁴⁰ erfassen und damit ein *missing link* zwischen den (deutero)asaphitischen Psalmen und den Asaph-Erwähnungen in der Chronik gewinnen können.

Das Gebet in Esr 9,6–15, welches Esra in der Ich-Form beginnt und das dann zum kollektiven Wir (im Sinne von Esr 9,1: Das Volk Israel und die Priester und die Leviten) übergeht, enthält eine eingeführte Gottesrede, die sicher v. 11, möglicherweise auch v. 12 umfasst. Ein früher an „deine Knechte, die Propheten“ (vgl. u. a. 2. Kön 9,7; 17,13.23; 21,10; Jer 7,25; 25,4) ergangenes Gotteswort wird reaktualisiert. Ein direktes Schriftwort ist nicht greifbar, vielmehr werden (vornehmlich) deuteronomische Aussagen adaptierend zusammengestellt (vgl. Lev 18,26–30; Dtn 1,38–39; 6,11; 7,1.3.25–26; 11,8; 18,9). Dieser Technik prophetisch-akzentuierter Schriftauslegung sind wir bereits bei deuteroasaphitischen Psalmen begegnet. Eine zweite Gottesrede findet sich innerhalb des Nehemia-Gebets Neh 1,5–11 in vv. 8–9. Eingeführt wird sie als ein Wort an „Mose, deinen Knecht“, an das Gott nun gedenken möge. Es ergeht die Warnung der Zerstreung, der Aufruf zur Umkehr, um gegenläufig Gottes Sammeln aus den Völkern zu bewirken, und der Hinweis auf den von Gott erwählten Ort. All dies ist zusammengefügt aus deuteronomischen Passagen (vgl. Dtn 4,27; 12,5.11.18; 28,64; 30,2–49). Es sind dort Mose-, aber keine Gottesreden, was als indirekter Hinweis für deren autoritativ gewordenen Status zu werten ist (Tora Moses ist Tora JHWHs). Ansonsten gilt für die Gottesrede im Nehemia-Gebet das, was bereits zum Esra-Gebet gesagt wurde. Neh 6,7.12–14 geben Einblick in die Virulenz von käuflicher bzw. falscher Prophetie in frühnachexilischer Zeit. Neh 9,30.32 erwähnt im Bussgebet Gottes Reden (Zeugen) „durch seinen Geist mittels der Propheten“ (ברוּחַ בִּיד־נְבִיאִים). Auf dieses wurde nicht gehört. Anschliessend wird Gott aufgerufen zum gnädigen Beachten der Mühsal, die alle – von den Königen bis zum ganzen Volk – getroffen hat. In die Aufzählung werden „unsere Propheten“ eingeschlossen.

Fazit: Genuine (kult)prophetische Rede ist in Esr-Neh nicht (mehr) greifbar. Die knappen Gottesreden innerhalb der Gebete greifen auf keine explizit ergangenen Gottesworte zurück, sondern melangieren und adaptieren (dtn) Schriftworte mit der Funktion der Unterstreichung und Bestärkung.

⁴⁰ Vgl. Hugh G. M. Williamson, *Ezra, Nehemia* (WBC 16; Nashville: Nelson, 1985), xxxv–xxxvi.

4 Gottesrede/Prophetie in Chronika

Gottesrede und Prophetie in der Chronik, samt ihrer Art und Verwendung, ist eine breite Thematik, die zu entfalten hier nicht der Platz ist.⁴¹ Wir beschränken uns auf Referenzen, wo Asaph als Sänger- bzw. Musikerhaupt oder aber seine Nachfahren mit Gottesrede oder prophetischen Funktionen in Zusammenhang gebracht werden. Im Fokus steht das Josaphat-Kapitel 2. Chr 20, das – abgesehen von den Asaph-Psalmen – die einzige Gottesrede enthält (vv. 15–17), die explizit mit Asaph bzw. einem Nachfahren des Eponymen in Verbindung gebracht wird. In den Könige-Büchern ist der Regentschaft von Josaphat selbst (ca. 868–847 v. Chr.) wenig Raum gewidmet (1. Kön 22,41–51); allerdings taucht er darüber hinaus in Berichten von Nordreich-Königen (Ahab, Joram) auf (1. Kön 22,2–18.29–33; 2. Kön 3,7–27; 12,19). Die Berichterstattung zu König Josaphat in der Chronik ist an einem Stück und umfangreich (2. Chr 17–20, vgl. noch 2. Chr 21,12; 22,9).⁴² 2. Chr 20,1–30, wo die Gottesrede sich befindet (vv. 15–17), wird als chr Sondergut⁴³ beurteilt, dessen Herkunft im Dunkeln wie dessen Quellenwert strittig ist.⁴⁴ Der hier interessierende Abschnitt 2. Chr 20,14–19 insgesamt sowie v. a. die Gottesrede in dessen Mitte (v. 15–17) weisen Doppelungen und eine insgesamt chiasmatische Struktur auf.⁴⁵

Angesichts einer anrückenden Feindkoalition ruft Josaphat ein Fasten aus; Juda versammelt sich, um JHWH zu befragen.⁴⁶ Im Jerusalemer Tempel richtet der König ein längeres Gebet an Gott (2. Chr 20,6–13). Daraufhin gerät der Geist JHWHs inmitten der versammelten Gemeinde (קהל) auf den asaphitischen Leviten Jahasiël (= „der Gott schaut“) (v. 14). Analoge Formulierungen für den Empfang prophetischer Rede (צלח/היה על-א-רוח יהוה) finden sich bei Richtern (Ri 3,10 [Otniël]; 11,29 [Jeftah]; 14,6.19; 15,14 [Simson]) sowie bei Saul (1. Sam 10,6.10; 11,6; 19,25 – seinen Boten: 1. Sam

⁴¹ Vgl. dazu die genannte Studie von Schniedewind, *Word of God*.

⁴² Sie übertrifft diejenige zu Josia (2. Chr 34–35), reicht nahe an die über Hiskia heran (2. Chr 29–32) und wird nur von derjenigen zu den Königen David (1. Chr 11–29) und Salomo (2. Chr 1–9) deutlich übertroffen.

⁴³ 2. Chr 20,1–30 weisen allerdings Berührungen zu 2. Kön 3,4–27 auf (Kampf gegen Moab, prophetisches Rettungsrakel, Sieg, vgl. ferner 2. Kön 3,23 mit 2. Chr 20,23), die fragen lassen, ob bzw. inwiefern das dort berichtete Geschehen hier zugrunde liegt (und stark modifiziert wird – auch aufgrund von Dtn 2,9.18–19?).

⁴⁴ Die Frage, ob das Berichtete eine historiographische Überlieferung aus der Königszeit, eine Spiegelung der chronistischen Gegenwartszeit (Fiktion) oder allenfalls ein Amalgamat von beidem darstellt, ist für die Beurteilung der Gottesrede in 2. Chr 20,15–17 nicht ohne Einfluss.

⁴⁵ Vgl. dazu Sara Japhet, *2 Chronik* (HThKAT; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2003), 252–255.

⁴⁶ Eine Gottesbefragung via Propheten ist von Josaphat mehrfach bezeugt, vgl. 1. Kön 22,5–10 = 2. Chr 18,4–9; 2. Kön 3,11–19.

19,20)⁴⁷ und David (1. Sam 16,13). Sie bezeichnen eine zeitweilige Bevollmächtigung durch Gott für bestimmte Aufgaben. In der Chronik selbst gibt es Analogien – beide Male mit anschließender Gottesrede wie hier – in 2. Chr 15,1 (Asarja => Asa) und 24,20 (Secharja => Volk/Joasch). Ausserhalb der Chronik liegt nur noch bei Saul (und seinen Boten) eine Verbindung von Geistempfang und prophetischem Reden vor (vgl. 1. Sam 10,6.10–12; 19,20–24).⁴⁸ Der initiale Aufmerksamkeitsruf, der an „ganz Juda und die Bewohner Jerusalems und du, König Josaphat“ ergeht, hat seinen Ort in der Prophetie (vgl. u. a. Jes 10,30; 28,23; 51,4; Hos 5,1), ebenso wie die anschließende Botenformel. Die rahmend um die Gottesrede gelegte Formulierung (vv. 15.17): „Fürchtet euch nicht und seid nicht niedergeschlagen ...!“ findet sich (nahezu) wörtlich in Dtn 1,21; 31,8; Jos 8,1; 10,25 und wird in Chronika mehrfach aufgenommen (ausser 2mal hier noch in 1. Chr 22,13; 28,20; 2. Chr 32,7). Sie ergeht ursprünglich im Kontext der Landnahme, ist Ermutigung angesichts (über)mächtiger Feinde (gegenläufig 1. Sam 17,11) und fügt sich hier entsprechend gut in die Gottesrede. „Diese grosse (Kriegs-)Menge“ (הזה הרב ההמון v. 15, vgl. vv. 2.12.24) hat als auffälligste Parallele Jes 16,14, prophetische Reaktualisierung im Anschluss an den Völkerspruch über Moab (Jes 15–16). Ein Rückbezug ist wahrscheinlich (vgl. auch 1. Kön 20,13.28 [anonymer Prophet an Ahab] und 2. Chr 32,7 [Hiskia an das Volk], ferner Num 22,3). Dass der Kampf nicht des Volkes, sondern Gottes Sache ist (vv. 15.17), erinnert an Ex 14,14.25 bzw. JHWH als אִישׁ מִלְחָמָה „Kriegsmann“ (Ex 15,3, ferner Jes 42,13). Auch die mit der Landnahme verbundene Wiederaufnahme dieses Motivs (Dtn 1,30; 3,22; 20,4; Jos 10,14.25.42; 23,3.10) dürfte im Fokus sein – besonders deutlich Dtn 3,22: „Fürchtet sie nicht! Denn JHWH, euer Gott, er ist der Kämpfende für euch!“ In v. 16 folgen taktische Anweisungen, verbunden mit detaillierten Ortsangaben. Interessant ist die Erwähnung der „Anhöhe/Steige von Ziz“ (welche die Feindkoalition hochkommt), weil im Moab-Orakel in Jer 48,9 ebenfalls ein צִיִּן erwähnt wird. Auch wenn die Bedeutung des Begriffs (= צִיִּן „Stein-, Grabmal“?) dort diskutiert wird,⁴⁹ ist die Wahrscheinlichkeit, dass der Völkerspruch als bekannt vorausgesetzt wird, gegeben, zumal weitere Momente daraus (Wüste, Flucht,

⁴⁷ Zum Weichen des Geistes JHWHs von ihm bzw. zum „bösen Geist JHWHs,“ der über ihn gerät, vgl. 1. Sam 16,14–16.23; 18,10; 19,9 (ferner 1. Kön 22,24 = 2. Chr 18,23).

⁴⁸ Mit Blick auf die hier zu analysierende Stelle, in der einer aus der asaphitischen Sänger- und Musikergilde prophetisch redet, mag der Hinweis interessant sein, dass Elisa vor Josaphat zur prophetischen Inspiration der Musik (Saitenspiel) bedarf (2. Kön 3,15) und dass umgekehrt das Saitenspiel vor Saul den bösen Geist dämpft bzw. dessen Auswirkungen lindert (1. Sam 16,16–19.23; 18,10; 19,9).

⁴⁹ Zu den diskutierten Möglichkeiten und Konjekturen vgl. Beat Huwyl, *Jeremia und die Völker. Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49* (FAT 20; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 162.

Vernichtung) hier auftauchen.⁵⁰ V. 17 lehnt sich – wie schon v. 15, nur noch stärker – an die Schilfmeerrettung an, indem Moses Worte in Ex 14,13–14 (vgl. Ex 14,30–31) aufgegriffen werden. Josaphat und das Volk „antwortet“ auf die durch Jahasiël vermittelte Gottesrede mittels Anbetung und durch levitischen Lobpreis. Die Anweisungen werden strikt befolgt und „Sänger für JHWH“ vor die Kampflinien gestellt. Gott gibt darauf einen Hinterhalt und den Sieg über die Feinde.

Die asaphitische Prophetenrede in 2. Chr 20,15–17 macht zunächst den Anschein einer genuinen Prophetie. Merkmale wie Aufmerksamkeitsruf und Botenformel tragen zur Verstärkung dieses Eindrucks bei. Dass kein herkömmlicher Prophet (wie sonst in der Chronik), sondern ein levitisch-asaphitischer Sänger die Aufgabe übernimmt, ist allerdings auffallend. Sänger sind zwar prominent in der Chronik vertreten, und ihren Häuptionen werden musikalische wie prophetische Funktionen zugeschrieben, gleichwohl ist diese Ausrichtung einer Gottesrede singulär. Hat die durch Musik ausgelöste Prophetie Elisas anlässlich des Feldzugs von Joram und Josaphat (!) gegen eine Moabiter-Koalition (!) in 2. Kön 3,14–19 zur Ausrichtung der Gottesrede durch einen asaphitischen Sänger-Levitin geführt? Unabhängig von der Beurteilung, ob in 2. Chr 20 historisch zutreffende Überlieferung vorliegt, lassen sich im Bericht Spuren der nachexilischen Entstehung und der Interessenlage der Chronik erkennen. Dazu gehören der aus der Versammlung heraus ergehende Geistempfang und das gottesdienstliche Setting inmitten des Krieges. Die Analyse hat darüber hinaus deutlich gemacht, dass die gesamte Gottesrede Anleihen macht an relevanten Stoffen und Themen (Exodusrettung, Landnahme, Moaborakel) und aus unterschiedlichen Stücken collagiert ist. Die deutlichste Bezugnahme liegt dabei zu Ex 14,13–14 vor. Mit solcher Referenz auf mosaische Stoffe und Reden erweist sich Jahasiël freilich – nach Ausweis der Asaph-Psalmen – als wahrer Asaphit. Josaphats nachfolgendes Wort an das Volk, Gott und „seinen Propheten“ zu vertrauen und so Gelingen zu erfahren (2. Chr 20,20), weist nicht nur auf Jes 7,9, sondern neuerdings in den Zusammenhang der Schilfmeerrettung: Ex 14,31 ist davon gesprochen, dass das Volk „JHWH und Mose, seinem Knecht vertraute“. Ob der zuvor prophezeiende Asaphit damit unter Gottes *נביאים* „Propheten“ eingeschlossen wird, obgleich er nicht mit dieser Amtsbezeichnung eingeführt wurde, lässt sich fragen. Ausgeschlossen ist es nicht, allerdings halte ich es für näherliegender, dass die Chronik mit den Worten Josaphats hier einen Hinweis auf autorisiertes Schrifttum einfließen lässt. Dann wären darunter weniger Jahasiël als „temporärer“, prophetisch-schriftenwendender wie gottesdienstlich-aktualisierender Sänger-Levit gefasst, als die Gestalten, deren Got-

⁵⁰ Möglich ist, dass bei der ungewöhnlichen Angabe *סוף הנחל* „Ende/Ausgang des Tales“ die moabitische(?) Ortslage *סוף/סופה* (vgl. Dtn 1,1; Num 21,14) durchscheint.

teswort er aufgreift – allen voran Mose.⁵¹ Falls Mattanja, auf den Jahasiel zurückgeführt wird, mit demjenigen, der in Esr-Neh mehrfach auftaucht (vgl. u. a. Neh 11,17.22; 12,8.25.35), identisch sein sollte, wäre dies ein (zusätzlicher) Hinweis auf nachexilische Verhältnisse.

Erwähnt seien noch kurz Hinweise *über* Prophetie im Zusammenhang mit Asaph und seinen Nachfahren. In 2. Chr 29,30 und möglicherweise in 2. Chr 35,15 wird Asaph als הַחֲזִיחַ „der Seher (des Königs)“ tituliert (ähnlich auch die Sängerhäupter Heman und Ethan/Jeduthun). Diese Dienstbezeichnung mit enger Anbindung an König David bleibt ihm vorbehalten; für seine Nachfahren wird diese Titulatur nicht verwendet. In 1. Chr 25,1 werden im Zusammenhang der Installierung der levitischen Sänger und Musikanten durch David die Nachfahren Asaphs als erste derer genannt, die „prophezeiten,“ und zwar unter Zuhilfenahme von Musikinstrumenten. Im nachfolgenden v. 2 wird dies präzisiert und (nochmals) zurückgeführt auf Asaph selbst, der „nach der Anordnung des Königs prophezeite“ (אַנְבִּיא nif.). Es wird deutlich, dass Prophetie und (lobpreisende) Psalmodie eng verbunden sind. „The levitical singers’ ‚prophetic‘ activity involved composing and performing music in the temple ... By divine inspiration, they ‚prophesied‘ in music“⁵².

Fazit: 2. Chr 20,15–17 machen deutlich, dass keine genuine Gottesrede wie in den Asaph-Psalmen vorliegt, sondern gleichsam von sekundärer Kultprophetie zu sprechen ist. „Sekundär“ ist allerdings nicht abwertend gemeint, zumal die Chronik die Sänger-Leviten ja ausgesprochen würdigt. Der Begriff ist hier zeitlich verwendet im Sinn einer diachronen Entwicklung asaphitischen Wirkens in vorexilischer Zeit (Asaph-Psalmen in ihrer Mehrheit) respektive am zweiten Tempel (Chronik). Wenn Schniedewind den Gotteswortgebrauch in der Chronik als „in Transition“, nämlich „from Prophet to Exegete“, bestimmt, ist ihm grundsätzlich Recht zu geben. Da allerdings der Prophet stets auch Ausleger von autoritativen Überlieferungen ist, liegt das Problem in der Bestimmung des Masses und in der Art. Deutlicher stärker als in den Asaph-Psalmen greifen Asaph in 1. Chr 16 und sein Nachkomme in 2. Chr 20 auslegend und adaptierend auf eigene wie fremde, bereits autorisierte und verschriftete Texte zurück. Die Belege reihen sich in (früh)nachexilischen Befund der deuteroasaphitischen Psalmen und der Gottesreden in Esr-Neh ein und verstärken diesen noch.

D SCHLUSSBILANZ

Die von William Schniedewind aus einem Vergleich prophetischer Stoffe und Aussagen in den Büchern Chronik bzw. Samuel und König erhobenen Befund einer Entwicklung von der genuinen Prophetie in vorexilischer Zeit hin zu einer

⁵¹ Soweit ich sehe, wird Mose in der Chronik freilich weniger als Prophet denn als Gesetzgeber gezeichnet.

⁵² Schniedewind, *Word of God*, 187–188.

auslegenden Prophetie – im Sinne von Geschichts- wie Textdeutung – am nachexilischen Tempel konnte mit dieser Studie gestützt und in ihrem Anwendungsbereich erweitert werden. Mit Asaph explizit und implizit verbundene Stücke im Psalter sowie sänger-levitische Texte und Aussagen in Esr-Neh und Chronik, die mit diesem Ahnherrn (oder verwandten Kreisen) verbunden sind, lassen eine vergleichbare diachrone Entwicklung erkennen. Wie diese im Einzelnen anzusetzen ist, wurden in den vorangestellten Detailanalysen und Fazits erörtert und bedarf hier keiner Wiederholung. Neben der Differenz ist freilich auch die Gemeinsamkeit zu gewichten: Alle Texten bzw. Textausschnitte, die explizit oder implizit („deuteroasaphitisch“) sich auf Asaph bzw. Asaphiten berufen oder aber diese erwähnen, lassen durchgängig Kenntnisse von Überlieferungen oder bereits autorisierten Schriften hervortreten. Sie vermitteln ein Bild, in dem die Asaphiten mit prophetischer Qualitäten und Autorität auftreten und sprechen. Da prophetische Rede nicht *ab ovo* geschieht und sich auf autoritative Überlieferung abstützt, sind diese und die prophetisch-akzentuierte Schriftauslegung nicht als sich ausschliessende Gegensätze anzusetzen.

Die Sache an sich ist schon lange bekannt: Das Aufhören (genuiner) Prophetie bzw. dass Gott sich danach anderer Formen und Kanäle seines Redens bedient, wird schon von den Rabbinen konstatiert und diskutiert.⁵³ Mit der Christusoffenbarung und den Schriften des Neuen Testaments hat der Sachverhalt dann nochmals eine neue Wende genommen. Mit dieser Studie konnte anhand von Textgruppen, die in der einen oder andern Weise mit einem asaphitischen Trägerkreis in Verbindung stehen dürften, eine Entwicklung asaphitisch-levitischer Gottesrede an Kultorten in vorexilischer Zeit bis hin zu aktualisierender Geschichtsdeutung, prophetischer Schriftgelehrsamkeit und musikalischer *performance* im nachexilischen Jerusalem und seinem Tempel aufgezeigt werden. Die Diachronie der Abfolge Asaph-Psalmen => deuteroasaphitische Psalmen (=> Gottesrede in Esra-Nehemia) => chronistische Asaphiten hat sich dabei erhärtet.

BIBLIOGRAPHIE

- Bautch, Richard J. *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*. Society of Biblical Literature. Academia Biblica 7. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Hilber, John W. *Cultic Prophecy in the Psalms*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 352. Berlin & New York: de Gruyter, 2005.
- Hossfeld, Frank-Lothar. „Psalm 75“. Seiten 372–382 in Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. *Psalmen 51–100*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000.

⁵³ Vgl. tSota 13,2–3, dazu Schniedewind, *Word of God*, 14–15.

-
- _____. „Psalm 78“. Seiten 414–443 in Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. *Psalmen 51–100*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000.
- _____. „Psalm 95“. Seiten 658–665 in Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. *Psalmen 51–100*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000.
- Huwyler, Beat. *Jeremia und die Völker. Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49*. Forschungen zum Alten Testament 20. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Japhet, Sara. *2 Chronik*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2003.
- Jeremias, Jörg. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 35. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970.
- Leuenberger, Martin. *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*. Forschungen zum Alten Testament 76. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Loretz, Oswald. *Psalmenstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 309. Berlin & New York: de Gruyter, 2002.
- Nasuti, Harry P. *Tradition History and the Psalms of Asaph*. Society of Biblical Literature. Dissertation Series 88. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Rösel, Martin. „Israels Psalmen in Ägypten? Papyrus Amherst 63 und die Psalmen XX und LXXV.“ *Vetus Testamentum* 50 (2000): 81–99.
- Schmid, Konrad. *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*. Forschungen zum Alten Testament 77. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Schniedewind, William M. *Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*. The Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 197. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Spieckermann, Hermann. *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 148. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Tournay, Raymond J. *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second temple à Jerusalem*. Cahiers de la Revue biblique 24. Paris: Gabalda, 1988.
- Uhlig, Torsten. *The Theme of Hardening in the Book of Isaiah: An Analysis of Communicative Action*. Forschungen zum Alten Testament II/39. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Weber, Beat. „Psalm 83 als Einzelsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen.“ *Biblische Notizen* 103 (2000): 64–84.
- _____. „Der Asaph-Psalter – eine Skizze“. Seiten 117–141 in *Prophetie und Psalmen. FS K. Seybold*. Alter Orient und Altes Testament 280. Herausgegeben von B. Huwyler, H.-P. Mathys und B. Weber. Münster: Ugarit-Verlag, 2001.
- _____. *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- _____. *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

- _____. „Asaf – ein Name, seine Träger und ihre Bedeutung in biblischen Zeiten.“ Seiten 235–259 in *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religionen in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*. Forschungen zum Alten Testament II/38. Herausgegeben von M. Witte und J. F. Diehl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- _____. „Asaf und Jesaja. Eine komparatistische Studie zur These von Tempelsängern als für Jesaja 40–66 verantwortlicher Trägerkreis“. *Old Testament Essays* 22/2 (2009): 456–487.
- _____. *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- _____. „Asaph im Psalter und in der Chronik. Erwägungen zu ‚Schnittstellen‘, Trägerkreisen und Redaktionsprozessen.“ In *Psalmen und Chronik*. Forschungen zum Alten Testament. Herausgegeben von F. Hartenstein und T. Willi. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013 (im Druck).
- _____. „Verbindungslinien von den Psalmen Asaphs (Ps 50; 73–83) zu den Psalmen des Psalterteilkochs IV (Ps 90–106). Erwägungen zu einem asaphitischen Trägerkreis.“ In *Trägerkreise in den Psalmen*. Bonner Biblische Beiträge. Herausgegeben von J. Bremer, F.-L. Hossfeld und T. M. Steiner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013 (im Druck).
- Williamson, Hugh G. M. *Ezra, Nehemia*. Word Biblical Commentary 16. Nashville: Nelson, 1985.
- Zenger, Erich. „Psalm 91“. Seiten 615–626 in Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. *Psalmen 51–100*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2000.

Beat Weber, Lecturer in Old Testament at Theologisches Seminar Bienenberg (Liestal), Switzerland & Research Associate of the Department of Ancient Languages, University of Pretoria, South Africa. *eMail*: weber-lehnherr@sunrise.ch.