„Unser Gott kommt …!“ (Ps 50,3): Psalm 50 und sein Setting im Lichte aufgenommener Überlieferungen[1]

BENJAMIN KILCHÖR (STAATSUNABHÄNGIGE THEOLOGISCHE HOCHSCHULE BASEL & UNIVERSITY OF PRETORIA)

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

ABSTRACT

Diese Studie verbindet die Beachtung der Kommunikationsstrukturen in Ps 50 mit der Erarbeitung der in ihm zutage tretenden (pentateuchischen) Überlieferungen und deren Verwendung. Der überwiegend aus prophetischen Reden bestehende Psalm lässt drei unterschiedlich adressierte Gottesreden erkennen: V. 5 (Himmel und Erde), V. 7–15 (Volk) und V. 16b–23 (Frevler). Eine liturgische Szenerie im Kontext einer Bundeserneuerung ist anzunehmen, wie Textverwandtschaften (vgl. Dtn 30–33; Jos 22; 24 u. a.) vermuten lassen. Insbesondere dtn Überlieferungen und Texte sowie levitische Prägung stehen im Hintergrund des Psalms. Er birgt nordisraelitisches Kolorit, dürfte aber seinen Ort in Jerusalem haben (Zion, V. 2). Eine zeitliche Ansetzung nach dem Fall des Nordreichs (722 v. Chr.), vermutlich in der Regentschaft König Hiskias, ist zu vermuten. Damit lässt sich Ps 50 weiteren Asaph-Psalmen zuordnen. Mit Blick auf die beiden anderen „Festpsalmen“ dürfte er dem asaphitischen Ps 81 (wohl aus dem Nordreich und vor 722 v. Chr.) nachfolgen, aber deutlich älter als Ps 95 sein.

This study combines a description of the communication structures in Ps 50 with an investigation of the underlying (Pentateuchal) traditions and their use in the psalm. This psalm, predominantly composed of prophetic speeches, contains three divine speeches with different addressees: v. 5 (heaven and earth), vv. 7-15 (the people as a whole) and vv. 16b-23 (the wicked). A liturgical setting in the context of a renewal of the covenant seems likely, as textual relationships (cf. Deut 30-33; Josh 22; 24 inter alia) indicate. Deuteronomic traditions and texts and Levitical imprinting in particular form the background of the Psalm. It contains a North-Israelite fla-

[1] Der vorliegende Beitrag steht im Zusammenhang mit dem Status der beiden Verfasser als „Research Associates of the Department of Ancient Languages at the University of Pretoria, Pretoria, South Africa“. Wir danken Pfr. Dr. Edgar Kellenberger und Prof. Dr. Phil Botha für Hinweise und Korrekturlesungen.
Artikel eingereicht: 2014/04/14; **akzeptiert:** 2014/08/18.

vour but might have its setting in Jerusalem (Zion, v. 2). A dating afafter the fall of the Northern Kingdom (722 B.C.E.), probably in the reign of King Hezekiah, can be assumed. This makes it possible to group Ps 50 with other Asaph psalms. Regarding the other two “feast-psalms,” it might be later than the Asaphite Ps 81 (probably from the Northern Kingdom and before 722 B.C.E.), but is evidently significantly older than Ps 95.

Key words: Psalm 50, prophetic speeches, Asaph Psalms, liturgical setting, Deuteronomic traditions.

A EINLEITUNG

In Ps 50 verbinden sich in recht eigentümlicher Weise psalmentheologische, prophetische und deuteronomische (oder: deuteronomistische) Momente.[2] Dass die sogenannten asaphitischen „Festpsalmen“ (Ps 50; 81, vgl. auch den „deutero-asaphitischen“ Ps 95) Schnittstellen zu Strata des Pentateuchs, namentlich des Dtn und von ihm herkommender Literatur, aufweisen, ist häufig notiert worden.[3] Jeweilige Forschungsschwerpunkte im Pentateuch (Kilchör) und den Psalmen (Weber) bildeten die Ausgangslage, Ps 50 von unterschiedlichen Perspektiven und Einsichten her gemeinsam neu zu untersuchen.[4] Im Vordergrund steht dabei die Erarbeitung des Settings (Kommunikationssituation) und v. a.

---

[2] Vgl. Hermann Spieckermann, „Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen“, *Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin* (hrsg. v. Klaus Seybold und Erich Zenger; HBS 1; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1994), 159–161.

[3] Vgl. etwa Frank-Lothar Hossfeld, „Psalm 50“, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (hrsg. v. Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger; NEchtB 29; Würzburg: Echter, 1993), 309–316.

[4] Die Asaph-Psalmen und ihr Gruppenkolorit sind von uns (Weber) mehrfach untersucht worden. Vgl. Beat Weber, *Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie* (BBB 103; Weinheim: Beltz Athenäum, 1995); Beat Weber, „Psalm 83 als Einzelpsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen“, *BN* 103 (2000): 64–84 (leicht überarbeiteter und aktualisierter Neuabdruck in *»Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen« [Psalm 1,3]. Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche* [hrsg. v. Torsten Uhlig; ABG 41; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014], 258–281); Beat Weber, „Der Asaph-Psalter – eine Skizze“, in *Prophetie und Psalmen. FS K. Seybold* (hrsg. v. Beat Huwyler, Hans-Peter Mathys und Beat Weber; AOAT 280; Münster: Ugarit-Verlag, 2001), 117–141 (leicht überarbeiteter und aktualisierter Neuabdruck in *»Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen« [Psalm 1,3]. Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche* [hrsg. v. Torsten Uhlig; ABG 41; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014], 363–391); Beat Weber, „Asaf – ein 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* (hrsg. v. Markus Witte und Johannes F. Diehl; FAT II/38; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 235–259; Beat Weber, „Gottesreden in ‚Asaph-Texten‘,“ *OTE* 25 (2012): 737–760.

die Explorierung von Gemeinsamkeiten und darin auch Differenzierungen hinsichtlich Ps 50 und anderen, vornehmlich pentateuchischen Texten auf der literarischen Ebene. Daraus folgernd werden einige sozio- und literarhistorische Überlegungen sowie Erwägungen zu traditionsgeschichtlichen Hintergründen und Milieubezügen angeschlossen.

B TEXT, ÜBERSETZUNG UND KOMMUNIKATIONSSTRUKTUREN VON PSALM 50

1 Text und Übersetzung

		1		מִזְמ֥וֹר לְאָסָ֑ף	Ein Psalm – zugehörig Asaph.
I	A		a	אֵ֤ל אֱלֹהִ֨ים ׀ יְהוָ֗ה	„El, Elohim, JHWH!“
			b	דִּבֶּ֥ר וַיִּקְרָא־אֶ֗רֶץ	Geredet hat er, [auf]gerufen [die] Erde:
			c	מִמִּזְרַח־שֶׁ֥מֶשׁ עַד־מְבוֹאֽוֹ׃	vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang.
		2	a	מִצִּיּ֥וֹן מִכְלַל־יֹ֝֗פִי	Vom Zion her, der vollkommenen Schönheit,
			b	אֱלֹהִ֥ים הוֹפִֽיעַ׃	ist Elohim aufgestrahlt:
		3	a	יָבֹ֣א אֱלֹהֵ֣ינוּ ׀ וְאַל־יֶחֱרַ֗שׁ	„Es kommt unser Elohim, und (er) schweigt nicht!“
			b	אֵ֤שׁ לְפָנָ֨יו ׀ תֹּאכֵ֗ל	Feuer vor seinem Angesicht her, es frass (immer neu),
			c	וּסְבִיבָ֥יו נִשְׂעָרָ֗ה מְאֹֽד׃	und ringsum ihn stürmte es gewaltig.
	B	4	a	יִקְרָ֣א אֶל־הַשָּׁמַ֣יִם מֵעָ֑ל	Er rief (wiederholt) zu den Himmeln von oben her
			b	וְאֶל־הָאָ֝֗רֶץ לָדִ֥ין עַמּֽוֹ׃	und zur Erde, um zu richten sein Volk:
		5	a	אִסְפוּ־לִ֥י חֲסִידָ֑י	*„Versammelt mir meine Begnadeten,*
			b	כֹּרְתֵ֖י בְּרִיתִ֣י עָלֵי־זָֽבַח׃	*die schliessen meinen Bund über dem Schlachtopfer!“*
		6	a	וַיַּגִּ֣ידוּ שָׁמַ֣יִם צִדְקֽוֹ	Es verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit:
			b	כִּֽי־אֱלֹהִ֖ים שֹׁפֵ֣ט הוּא֑ סֶֽלָה׃	„Fürwahr, Elohim: Richter ist er!“ Sela.
II	C	7	a	שִׁמְעָ֣ה עַמִּ֣י וַאֲדַבֵּ֑רָה	*„Höre bitte, mein Volk, so will ich reden,*
			b	יִשְׂרָאֵ֥ל וְאָעִ֖ידָה בָּ֑ךְ	*Israel, so will ich zeugen gegen dich:*
			c	אֱלֹהִ֥ים אֱ֝לֹהֶ֗יךָ אָנֹֽכִי׃	*Elohim, dein Elohim, bin ich!*
		8	a	לֹ֤א עַל־זְבָחֶ֨יךָ ׀ אוֹכִיחֶ֗ךָ	*Nicht wegen deiner Schlachtopfer rüge ich dich,*
			b	וְעוֹלֹתֶ֥יךָ לְנֶגְדִּ֗י תָּמִֽיד׃	*und deiner Brandopfer, die vor mir sind ständig.*

		9	a	לֹא־אֶקַּח מִבֵּיתְךָ פָּר	*Nicht nehme ich von deinem Haus den Jungstier,*
			b	מִמִּכְלְאֹתֶיךָ עַתּוּדִים׃	*aus deinen Pferchen die Böcke.*
	D	10	a	כִּי־לִי כָל־חַיְתוֹ־יָעַר	*Denn mir ist alles Getier des Waldes,*
			b	בְּהֲמוֹת בְּהַרְרֵי־אָלֶף׃	*Vieh auf tausend Bergen.*
		11	a	יָדַעְתִּי כָּל־עוֹף הָרִים	*Ich kenne alle Vögel der Berge,*
			b	וְזִיז שָׂדַי עִמָּדִי׃	*und die Grille des Feldes ist bei mir.*
	E	12	a	אִם־אֶרְעַב לֹא־אֹמַר לָךְ	*Wenn ich hungerte, müsste ich es nicht sagen dir,*
			b	כִּי־לִי תֵבֵל וּמְלֹאָהּ׃	*denn mir ist der Erdkreis und was ihn füllt.*
		13	a	הַאוֹכַל בְּשַׂר אַבִּירִים	*Sollte ich etwa essen das Fleisch von Stieren*
			b	וְדַם עַתּוּדִים אֶשְׁתֶּה׃	*und das Blut von Böcken trinken?!“*
	F	14	a	זְבַח לֵאלֹהִים תּוֹדָה	*„Opfere Elohim Lobdank(opfer)*
			b	וְשַׁלֵּם לְעֶלְיוֹן נְדָרֶיךָ׃	*und erstatte Eljon deine Gelübde!*
		15	a	וּקְרָאֵנִי בְּיוֹם צָרָה	*Ja, rufe an mich am Tag der Bedrängnis!*
			b	אֲחַלֶּצְךָ וּתְכַבְּדָנִי׃	*Ich werde dich retten, und du wirst mich ehren.“*
III	G	16	a	וְלָרָשָׁע אָמַר אֱלֹהִים	Aber dem Frevler sagt Elohim hiermit:
			b	מַה־לְּךָ לְסַפֵּר חֻקָּי	*„Was [erlaubst du] dir, aufzuzählen meine Satzungen,*
			c	וַתִּשָּׂא בְרִיתִי עָלֵי־פִיךָ׃	*und nahmst meinen Bund in deinen Mund?!*
		17	a	וְאַתָּה שָׂנֵאתָ מוּסָר	*Doch du, du hassest Zucht,*
			b	וַתַּשְׁלֵךְ דְּבָרַי אַחֲרֶיךָ׃	*warfst meine Worte hinter dich.*
		18	a	אִם־רָאִיתָ גַּנָּב וַתִּרֶץ עִמּוֹ	*Wenn du sahst einen Dieb, befreundetest du dich mit ihm,*
			b	וְעִם מְנָאֲפִים חֶלְקֶךָ׃	*und mit Ehebrechern war dein Teil.*
	H	19	a	פִּיךָ שָׁלַחְתָּ בָרָעָה	*Deinen Mund sandtest du mit Bösem,*
			b	וּלְשׁוֹנְךָ תַּצְמִיד מִרְמָה׃	*und deine Zunge flocht wiederholt Trug.*
		20	a	תֵּשֵׁב בְּאָחִיךָ תְדַבֵּר	*Jedesmal wenn du dich hinsetzt: gegen deinen Bruder redetest du,*
			b	בְּבֶן־אִמְּךָ תִּתֵּן־דִּפְי׃	*an den Sohn deiner Mutter heftetest du Makel.*

	21	a	אֵלֶּה עָשִׂיתָ וְהֶחֱרַשְׁתִּי	*Solches hast du getan – und ich sollte schweigen?*
		b	דִּמִּיתָ הֱיוֹת־אֶהְיֶה כָּמוֹךָ	*Hast du dir eingebildet, ich sei ganz wie du?*
		c	אוֹכִיחֲךָ וְאֶעֶרְכָה לְעֵינֶיךָ׃	*Ich muss dich rügen und [die (Rechts-)Sache] vor Augen stellen dir!“*
I	22	a	בִּינוּ־נָא זֹאת שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ	*„Erkennt doch dies, ihr Eloah-Vergessende,*
		b	פֶּן־אֶטְרֹף וְאֵין מַצִּיל׃	*damit ich nicht zerreisse und es gibt keinen Retter.*
	23	a	זֹבֵחַ תּוֹדָה יְכַבְּדָנְנִי	*Wer opfert Lobdank(opfer), ehrt mich,*
		b	וְשָׂם דֶּרֶךְ אַרְאֶנּוּ בְּיֵשַׁע אֱלֹהִים׃	*und wer den Weg bahnt, lasse ich ansehen das Heil Elohims!“*

2 Strukturen und Kommunikationsweisen

Knappe Hinweise zu Kolometrie und Strophik müssen an dieser Stelle genügen. Die Hauptzäsuren nach V. 6 und V. 15 sind durch Inhalt, Redewechsel und Refrain-ähnlichen Schluss mit Toda-Bezug der beiden Hauptstanzen (vgl. V. 14–15 mit V. 23) leicht ersichtlich und weithin anerkannt.[5] Über die 3 Stanzen (nach anderer Terminologie: Cantos) 1a–6 (I), 7–15 (II) und 16–23 (III) hinaus untergliedert sich der Psalm in 9 Strophen (A–I), 23 Verse (4 Trikola, der Rest Bikola) und 51 Verszeilen (Kola).[6]

Etwas längere Ausführungen verdient die Kommunikationsstruktur dieses Psalms, ist diese doch so komplex wie beachtenswert.[7] Der dominante

[5] Vgl. Pieter van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II. Psalms 42–89* (OtSt 57; Leiden / Boston, Mass.: Brill, 2010), 87–90; Jean-Luc Vesco, *Le psautier de David traduit et commenté I* (LD 210; Paris: Cerf, 2008), 456–457.

[6] So in weitgehender Übereinstimmung mit van der Lugt, *Cantos II*, 82–91. Abweichungen ergeben sich in der Kolometrie von Strophe A (1–3), die van der Lugt als Trikolon (1abc), Bikolon (2ab) und Trikolon (3abc) einstuft. Demgegenüber segmentieren wir (gegen die Masoreten, mit Jan P. Fokkelman, *The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in Poetic Shape* [Leiden: Deo, 2002], 60): Trikolon (1abc), Trikolon (2ab3a) und Bikolon (3bc). Damit wird die bikolische Segmentierung (1ab, 1c2a, 3ab) in Beat Weber, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72* (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 228, korrigiert. Begründung: 3a ist als (zwischenmenschliche) direkte Rede einzustufen (dazu Andreas Ruwe, *Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen. Eine textanalytische Übersetzung* [Zürich: Theologischer Verlag, 2012], 77), die 2ab vorbereiten bzw. einleiten. Es ergibt sich somit eine Parallelität zwischen den beiden den Psalm eröffnenden Trikola (eingespielte Rede am Anfang [1a] bzw. am Schluss [3a]). Gebenüber der zitathaften Einspielung von 3a ergehen 3bc wohl im Modus der Schilderung.

[7] Die kommunikativen Konstellationen verdienen sorgfältigere Beachtung und Auswertung als ihnen in der Psalmenforschung bisher zuteilwurde. Vgl. dazu Beat Weber, *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 130–137, und die neue Übersetzung von Ruwe, *Psalmen*.

Modus der (prophetisch vermittelten) Gottesreden[8] ist vorab zu nennen.[9] Die Anfänge der beiden längeren Gottesreden in den Stanzen II und III sind deutlich, deren Ende weniger. Sicher verläuft die Gottesrede von V. 7–13 und (nach der veränderten Adressierung in 16a) von V. 16b–21. In den beiden Schlusspartien (Strophen F und I) ist ein gewisser Neueinsatz der Rede und damit verbunden ein Schillern zwischen Gottes- und Menschenaufforderung zu konstatieren. Man kann aber – wie in der Übersetzung angezeigt – auch V. 14–15 als Gottesrede fassen (Gott spricht dann in V. 14 von sich in der Er-, und nicht in der Ich-Form).[10] Ähnliches gilt mit Blick auf den Psalmschluss V. 22–23: Vokativ und Wechsel in den Plural in 22a markieren eine Veränderung bzw. einen Neuansatz der Redestruktur. In V. 23 wird dann der Plural in weisheitlicher Manier generalisiert. Auch in 22a und 23b spricht Gott von sich selbst in Er-Form bzw. in Erwähnung seines Namens; anders als in V. 14 lässt die unmittelbar damit verbundene Ich-Rede freilich an Gott selbst denken (von daher ist auch für V. 14 eher Gottes- als Menschenrede anzunehmen). Mit der Gottesrede als Psalmenrede liegt eine im Psalter eher unübliche Redeweise vor.[11] Mit ihr verbunden ist eine hohe Autorisierung. Dass dabei auch die Vermittler der Gottesreden einen autoritativen Status einnehmen bzw. beanspruchen, machen die Redekonstellationen in der Eröffnungsstanze deutlich. So findet sich neben der Gottesrede von V. 5 eine *invocatio Dei* mit auffälliger Triplette in 1a.[12] Dazu gehört auch noch die menschliche, für ein Kollektiv sich äussernde Stimme in 3a sowie das ungewöhnliche Verweiswort „der Himmel“ in 6b (vgl. dazu auch Ps 82), das ebenfalls einen stark autorisierenden Impetus enthält. In der nachfolgenden Textanalyse wird auf diese Phänomene weiter einzugehen sein.

C ERLÄUTERUNGEN ZU PSALM 50,1–6 (STANZE I)

1 Zum kommunikativen Setting

Die eröffnende Stanze (I: 1a–6) weist in den Verstehenshorizont der beiden längeren Gottesreden in den Stanzen II und III ein. Gottes (vermeintliche) Absenz bzw. seine Präsenz erweist sich als Konflikt-konstellativer Hintergrund, der in der zweistrophigen Erststanze zum Tragen kommt, sich aber auch

[8] Vgl. Claudia Süssenbach, *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83* (FAT II/7; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 80–85.314–319, und Weber, „Gottesreden“, 741–745.

[9] Gottesrede ist in obiger Übersetzung durch Kursivsetzung markiert; eingespielte, zitatartige Reden werden (zudem) mit „…“ angezeigt.

[10] Alternativ lässt sich V. 14 als menschliche Aufforderung fassen, die Gott in V. 15 aufnimmt, in sie einstimmt und mit einer Verheissung beschliesst.

[11] Eine Zusammenstellung samt Erörterung von (prophetischen) Gottesreden (mit Ps 81 als Beispiel) findet sich in Weber, *Werkbuch III*, 164–171.

[12] Dass Gott sich selbst in und mit diesen Worten äussert (Gottesrede), scheint unwahrscheinlich, ist aber nicht völlig ausgeschlossen (vgl. Ex 34,6–7).

in der inhaltlichen Entfaltung der Folgestanzen da und dort andeutet (vgl. 7abc, 21a, 22b). Mit andern Worten: Es geht um die Interaktion zwischen dem Gott Israels und „seinem Volk“ als Gegenüber (vgl. 7), insbesondere um JHWHs Erscheinen, Reden, Handeln und dessen (Nicht-)Wahrnehmung, verbunden mit reaktivem Reden und Handeln aufseiten seines Bundesvolkes (vgl. 5). Damit wird deutlich, dass „Kommunikation“ – in weitem Sinne gefasst – nicht erst in den Gottesreden sich inhaltlich vollzieht, sondern als Problemkonstellation bezeichnet werden kann. Dies zeigt sich in Stanze I nicht nur daran, dass der „Anfechtung“ von Gottes Untätigkeit (Abwesenheit, Schweigen) angesichts von Unrecht die Evidenz seines Kommens (Theophanie) entgegengehalten wird, sondern auch formal an vielschichtigen Kommunikationsebenen.

Wenn wir recht sehen, sind in den Duktus der schildernden Psalmrede in Stanze I mehrfach zitatartig Reden aufgenommen. Dies beginnt mit der initialen Gottesanrufung in 1a (ungenannt: Mensch[en] => Gott = *invocatio Dei*) und setzt sich fort in der von einem menschlichen Kollektiv gesprochenen Zuversichtsaussage von 3a (Menschen => ungenannt: Mitmenschen, allenfalls Selbstvergewisserung). Der Aufruf in 5ab ergeht erstmals in der Gestalt einer Gottesrede (Gott => ungenannt: Himmel und Erde). Der Abschnitt schliesst ab mit einer Vergewisserungsaussage in 6a, die von den Himmeln als Zeugeninstanz ergeht und Gott als Herrscher bzw. Richter beglaubigt (Himmel => ungenannt: Menschen).

Der Sachverhalt soll kurz in einem Schaubild dargestellt und anschliessend näher begründet und in seiner Bedeutung evaluiert werden.

Strophe A (1a–3):
1a Menschenrede (an Gott):
Gott wird an- bzw. aufgerufen (*invocatio Dei* => *evocatio Dei*).
3a Menschenrede (an Menschen):
Unser (angerufene) Gott kommt und redet.

Strophe B (4–6):
5ab Gottesrede (an Himmel und Erde):
Versammlungsaufruf (betreffend das Volk).
6b Himmelsrede (an Menschen):
Erweis des Richterseins Gottes.

Die grammatikalisch-syntaktische Struktur führt – ausgenommen die Gottesrede in V. 5 – freilich nicht zwingend zur Annahme der vier aufgeführten Rede-Einspielungen (1a, 3a, 5ab, 6b). Entsprechend werden – insofern dies aus der Auslegung überhaupt hervorgeht – unterschiedliche Übersetzungen vorgenommen und ein Teil der erwähnten Passagen nicht als direkte Rede aufge-

fasst.[13] Die hier vorgelegte Einschätzung der Kommunikationsformen ist teils neu und entsprechend zu begründen.[14]

Zu 1a(bc): Entweder versteht man die dreifache Gottesnennung in 1a als explizites, gestaffeltes (koordiniertes) Subjekt (bzw. mit den hinteren Gliedern als Apposition[15]) zu den Verben von 1b oder aber die Verben haben Gott als implizites Subjekt[16] und die Eingangszeile ist vokativisch als vorangestellte Gottesan- bzw. -aufrufung zu verstehen. Für die hier vertretene Auffassung lassen sich folgende Punkte anführen: 1. die Triplette spricht eher für eine feierliche wie emphatische Anrufung der Gottheit unter drei Bezeichnungen als für ein (gedehntes) Subjekt; 2. die engste Parallele in Jos 22,22(–23) lässt im Zusammenhang eines abgegebenen Schwurs ebenfalls an eine Anrufung der Gottesnamen denken; 3. die Gottanrufung fügt sich in den Kontext sowohl von Ps 50 wie asaphitischer Präsenz- bzw. Namenstheologie generell.[17] Diese Einschätzung fügt sich zum auffälligen Pendeln zwischen abgeschlossenen und präsentisch-futurischen Aussagen[18] in Stanze I: Die eröffnende Gottesanrufung evoziert seine Präsenz (1a), verbindet diese in 1bc mit der Konstatierung von Vergangenem sowie von Tag zu Tag fortschreitendem Reden Gottes zur Erde (bewohnter Welt) und bereitet Theophanie und Gottesreden vor.

Zu (2ab)3a: Ähnlich wie beim vorangegangenen Trikolon ist auch beim zweiten eine Verbindung von Rückblick (2ab *qtl*) und gegenwärtigem Ausblick (3a *jqtl*) festzustellen. Letzterer geschieht in Form einer direkten Rede. Die Erfahrung der Sonnen- bzw. Lichttheophanie wird in die Gewissheit gefasst,

[13] Vgl. dazu (direkte Rede in Klammern) u. a. Franz Delitzsch, *Die Psalmen* (Giessen: Brunnen, 2005 [1894[5]]), 363 (1a?, 5ab); Hans-Joachim Kraus, *Psalmen. 1. Teilband: Psalmen 1–59* (BKAT XV/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978[5]), 525 (1a?, 5ab); Peter C. Craigie, *Psalms 1–50* (WBC 19; Waco, Tex.: Word Books, 1983), 362 (1a?, 5ab); Klaus Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 203–204 (1[b]c!, 5ab, 6b?); Süssenbach, *Psalter*, 75–76 (5ab); Vesco, *Psautier I*, 455 (5ab). Bei Hossfeld, „Psalm 50“, 310, ist der Sachverhalt aufgrund der Vorgabe der Einheitsübersetzung nicht hinreichend deutlich.

[14] In Weber, *Werkbuch I*, 228, wurde nur für 5ab sowie weniger deutlich für 1a direkte Rede angenommen. Die Neueinschätzung verdanken wir Anstössen von Ruwe, *Psalmen*, 77.

[15] Die Lesart von אלהים אל als Genetivverbindung im Sinne eines Superlativs („Gott der Götter“ o. ä.) kann sich zwar auf die LXX (und Dtn 10,17 – freilich mit anderer Formulierung) stützen, ist hier aber kaum haltbar (so schon Delitzsch, *Psalmen*, 366). Auch die Ähnlichkeit zwischen den asaphitischen Belegen Ps 50,1(–3) und 83,2 (dazu Weber, „Psalm 83“, 76.80–81 [Neuabdruck: 273.277–278]) widerrät dieser Auffassung.

[16] Dieses legt sich von 1a her nahe bzw. die Staffel der Gottesbezeichnung übernimmt eine *double-duty*-Funktion (primär Vokativ, sekundär Satzsubjekt).

[17] Vgl. dazu Weber, „Asaph-Psalter“, 124 (Neuabdruck: 371–372); Weber, „Asaf“, 249.

[18] Diese Doppelheit hat schon Delitzsch, *Psalmen*, 366, notiert.

dass er fernerhin erscheint und spricht. Die beiden Trikola 1abc und 2ab3a sind mit Blick auf die Abfolge von direkter Rede und Schilderung spiegelsymmetrisch angeordnet, mit den Redeteilen (a/a’) als Inclusio (abb|b’b’a’). Die mit 3a erreichte Gegenwart setzt sich im die Strophe abschliessenden Bikolon 3bc insofern fort, als die nun geschilderte Theophanie im *qtl*-Modus formuliert ist. Sein in 3a angesagtes Kommen wird in Gewittermanifestationen (Blitz, Sturm) als realisiert angezeigt.

Zu 5ab: Die direkte Rede ist unbestritten und auch, dass Gott der Sprechende ist. Die Gerichtsszenerie von V. 4–6 führt zunächst zur Aufbietung von Himmel und Erde als Zeugen (vgl. Dtn 4,26; 30,19; 32,1, ferner 17,6–7; 19,15).[19] In V. 6 wird von einem der beiden Zeugen (Himmel) Gott als Richter beglaubigend vorgestellt (bevor ab 7 dessen Rede einsetzt). Dazwischen in V. 5 sollen als Vorbereitung die Hörer der göttlichen Gerichtsrede (vgl. 4b) zusammengerufen werden. Die Adressaten der in 5ab von Gott angeordneten Versammlungsaufgabe sind ungenannt.[20] Vom Kontext her rücken Himmel und Erde (allenfalls nur die Himmel, vgl. 6a) in den Vordergrund. Mit Blick auf die Aufgabe des Zusammenrufens einer (gottesdienstlichen) Versammlung[21] liegt es freilich näher, an Kultpersonal zu denken.[22] Da aber in Stanze I durchwegs „kosmische“ Grössen angesprochen sind oder als handelnd erscheinen, wird man trotz der ungewöhnlichen Vorstellung wohl doch an Himmel und Erde als Angesprochene zu denken haben. Sie bzw. der Himmel allein hätten dann eine dreifache Funktion: Zeugenschaft (V. 4), Versammlungsaufgabe (V. 5) und Verkündigung von Gottes Gerechtigkeit und JHWH als Richter (V. 6).

Zu 6(a)b: Die Einschätzung von 6b als direkter Rede hängt von der Bestimmung des כי ab: Fasst man es als Konjunktion („dass“ oder „denn“), führt es den Satz aus 6a weiter, wird es hingegen als emphatische Partikel verstanden, wird die Himmelsverkündigung bekräftigend in einer direkte Rede überführt. Syntaktisch ist beides möglich, inhaltlich ist die Differenz gering. Aufgrund der „liturgischen“ Kommunikation und der Emphase am Stanzenende (bevor Gott unmittelbar danach selbst das Wort ergreift) dünkt uns eine leichte Präferierung der emphatischen Lesart angezeigt. Himmel (und Erde), die eine Volksgemeinde zusammenrufen (V. 5) und Gottes Richtersein verkünden (V. 6) – beides ist als metaphorisch (Personifizierung) und – anders als bei der Zeugenschaft (V. 4) – als ungewöhnlich zu beurteilen.

---

[19] Beim *infinitivus constructus* von 4b ist von Gott als Subjekt des Richtens (nicht: Himmel und Erde) auszugehen (vgl. 6b).

[20] Es ist zwar möglich, חסידי „meine Begnadeten“ als Angesprochene (vokativisch) aufzufassen, naheliegender aber ist es, sie in Parallelisierung mit dem b-Kolon als zu Versammelnde (akkusativisch) zu verstehen.

[21] Mit „meinen Begnadeten“ // „die schliessen meinen Bund über dem Schlachtopfer“ ist von 4b und 7–8 her das Volk // Israel im Blick.

[22] Eine Parallele dazu böte Jo 1,13–14, wo die Priester das Volk versammeln.

Ist Strophe A (1b–3) in ihrer Doppelheit von Sonne- und Gewittertheophanie bestimmt durch die Anrufung der Erde (1bc *qtl*), so findet sich in Strophe B (4–6) insofern eine Steigerung, als nun Himmel und Erde angerufen werden (4ab *jqtl*). In der B-Strophe steht das Gotteswort im Zentrum (5ab), umklammert von den rahmenden Bikola mit ihren „Himmels“-Aussagen (4ab und 6ab). Der Himmel wird gleichsam zu einer Art Zwischen-, Zeugen- bzw. Mittlerinstanz: Gott ruft zum Himmel (4a) und tut ihm (und der Erde) seine Gerichtsabsicht kund (4ab); dieser wiederum verkündet Gott als gerechten Richter (6ab). Mit dem Wechsel von der Himmels-Aussage in 6a (*wjjqtl*) könnte ein Progress zur Erde-Aussage in 1bc (*qtl*) vorliegen (die Doppelung von Himmel/Erde aus 4ab aufnehmend und eine Stanzen-*inclusio* bildend). Die Theophanie aus A wird in B jedenfalls spezifiziert als Kommen zum Gericht.[23]

Trifft die aufgewiesene kommunikationsanalytische Einschätzung zu, dann ruft diese nach Überlegungen zu den Sprechvorgängen, ihren Ausführenden und damit dem Setting des sprachlichen Ensembles von Stanze I (und darüber hinaus).[24] Ein Setting im Sinne einer kultischen bzw. gottesdienstlichen (Fest-)Begehung in nationalem Horizont an einem Heiligtum in Israel legt sich bereits aufgrund der ersten Stanze nahe (und bestätigt sich durch Beobachtungen zu Opfer- und Gebotsausführungen in den nachfolgenden Stanzen sowie beim verwandten Ps 81). Die dialogische Struktur und die zitatartigen Einspielungen machen das Auftreten unterschiedlicher Stimmen wahrscheinlich. Es ist an das Vortragen von Ps 50 im Wechsel von Sprechern und/oder Sprechergruppen zu denken, die unterschiedliche Funktionen wahrnahmen. Namentlich die schildernden Passagen einerseits und die in dieser Rede eingelegten „Zitate“ andererseits lassen an unterschiedliche Vortragende (Einzelpersonen oder Kollektive) denken, denen vermittelnde oder repräsentierende Funktionen obliegen (vgl. etwa das inkludierende „unser Elohim“

[23] Obwohl der Psalm von Gottes Richten redet (4b.6b), ist Frank-Lothar Hossfeld, „Ps 50 und die Verkündigung des Gottesrechts“, in *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N. Füglister* (Würzburg: Echter, 1991), 84–86, insofern zuzustimmen, als in Ps 50 (wie 81) der Gerichtsaspekt zu einer rügenden bzw. ermahnend-belehrenden Funktion abgemildert ist.

[24] Betreffend Gattung und „Sitz im Leben“ dieses Psalms (sowie anderer mehr) gibt es eine lange und bis heute anhaltende Diskussion, ob hier direkt kultisch-liturgisches Geschehen greifbar werde (so u. a. Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel’s Worship [Two Volumes in One]* [Sheffield: JSOT Press, 1967 (1962)], 20–21.69–70; Craigie, *Psalms 1–50*, 363–364) oder ob solches (lediglich) im Modus der literarisch Nachahmung oder Imaginierung (so u. a. Hermann Gunkel, *Die Psalmen* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986[6]], 214; Spieckermann, „Rede“, 159) vorliege. Besonders ausführlich äussert sich hinsichtlich Ps 50 (Kraus, *Psalmen I*, 526–538). Die Diskussion kann hier nicht aufgerollt werden. Zu unserer Präferierung *direkter* Gottesrede (in gottesdienstlichem Kontext) vgl. Weber, „Gottesreden“.

in 3a).[25] Namentlich bei der Vermittlung der Gottesrede sind hoch-autorisierte Funktionsträger am Heiligtum beteiligt. Soweit uns die Verhältnisse im Alten Israel bekannt sind, stehen Kultpropheten[26] oder Leviten(priester)[27] im Vordergrund. Auch eine Verbindung beider Funktionen ist denkbar.

2 Zu Intertextualität und Traditionsmilieus

Die den Psalm eröffnende Dreifachanrufung „El, Elohim, JHWH!“ (1a) findet sich lediglich noch in Jos 22,22. Dort ergeht sie im Zusammenhang eines Schwurs der ostjordanischen Stämme, dass deren Altarbau nicht zur frevelhaften Opferdarbringung, sondern als „Zeuge“ (עד Jos 22,27–28.34) für die Nachkommen dienen soll. Gegenüber der vermeintlichen Abwendung von JHWH markiert die doppelte Dreifachanrufung am Anfang der Legitimationsrede der Ostjordanstämme die bleibende Bundestreue zu JHWH im Verbund der Stämme Israels. Mag der Vergleich der beiden Passagen auf den ersten Blick nicht ergiebig sein, so zeigt sich bei näherem Zusehen, dass weitere Gemeinsamkeiten vorliegen: 1. Es kommt zu einer Versammlung Israels an einem Heiligtum (vgl. Ps 50,2 [Zion] mit Jos 22,9.12 [Schilo]); 2. Fragen des rechten Opferns werden thematisiert („Schlachtopfer/Brandopfer“: Ps 50,5.8; Jos 22,23.26–27.29); 3. Die Thematik der Zeugenschaft wider das Gott-Vergessen liegt vor (vom Altar als עד „Zeuge“ für die Bundesbeziehung: Jos 22,27–28.34; vom עוד „Zeugen“ Gottes gegen Israel: Ps 50,7 [mit 81,9 als naher Parallele]). In Ps 50 lautet das Selbstzeugnis Gottes: „Elohim (in Vertretung für: JHWH), dein Elohim, bin ich!“, am Schluss der Jos-Passage heisst es: „Denn Zeuge ist er (gemeint: der Altar) zwischen uns, dass JHWH Elohim ist.“ (Jos 22,34). Der letztere Punkt lässt sich unter Einbezug dtn Belege noch verbreitern, wenn man das Moment der Zeugenschaft in Stanze I weiter bedenkt. Gottes „(sich selbst be)zeugen“ in V. 7 hat in der An- bzw. Aufrufung von Himmel und Erde (1bc, 4ab, vgl. 6a) gleichsam einen Vorbau, der Ps 50 mit dtn Aussagen (Dtn 4,26; 30,19; 31,28, vgl. 8,19; 31,19.21.24.26; 32,48 [mit Blick auf Nachkommen wie in Jos 22!]) gemeinsam hat, zumal diese auch einen Haftpunkt am Sinai haben (vgl. Ex 19,21.23). Nachzutragen bleibt der Hinweis auf den Landtag der Stämme zu Sichem in Jos 24, der im Duktus von Jos nach dem Altarbau der Ostjordanstämme stattfand. Dort wird zunächst das Volk zu „Zeugen“ gegen sich selbst (Jos 24,22), zum Schluss wird (vergleichbar mit dem Gedenkaltar am Jordan in Jos 22) am Heiligtum ein Stein als „Zeugnis“ (עדה) des Gedenkens aufgerichtet (Jos 24,27). Von unserem Psalm ergeben sich mit Jos 24 noch

[25] Die Sprechenden bleiben allerdings – ausser Gott in seiner identifizierenden Ich-Rede – anonym.

[26] So Raymond J. Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second temple à Jerusalem* (CahRB 24; Paris: Gabalda, 1988), 111–112.132–133.

[27] So Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT 35; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970), 125–127.

insofern Berührungen, als (wie in Ps 50,5) vom „Schliessen eines Bundes“ (כרת ברית) in Sichem die Rede ist (Jos 24,25), wohl als Bestätigung des Horeb/Sinai-Bundes (vgl. Ex 24,8; 34,10.27[28]; Dtn 5,2–3), aktualisiert in Moab (vgl. Dtn 1,4–6; 28,69). Für die Zeugenanrufung von Himmel und Erde in Dtn 30,19 (ähnlich 31,28 und v.a. 32,1) ergibt sich eine enge Übereinstimmung mit Ps 50,4.7. Dieser Sondierungsgang lässt als Sitz im Leben eine nationale Begehung an einem Heiligtum mit Bundesschlusserneuerung vermuten. Dass altes Stämmekolorit und nordisraelitische Verhältnisse (Sichem, Schilo[29]) zum Tragen kommen, ist anzunehmen (vgl. den verwandten Festpsalm 81). Ähnlich führt Ps 83, der eine Reihe Berührungen mit Ps 50 aufweist, in nordisraelitische wie ostjordanische Gebiete (vgl. v. a. V. 9, ferner zum Schweige-Motiv Ps 50,3.21; 83,2, zum Sturm 50,3; 83,14–16, zum Bundesschluss 50,5.16; 83,6).[30] Dass das Deuteronomium im Ostjordanland nach der Eroberung ostjordanischer Gebiete lokalisiert ist (Dtn 1,4–5 – mit Rückbezug auf Gottes Reden am Sinai/Horeb, Dtn 1,6), stimmt überein mit dem gleich zu Beginn (1a) aufgrund von Jos 22 und 24 vermuteten Verweis auf frühe Haftpunkte im Ostjordanland (und Sichem/Schilo). Im Vergleich zum Bericht in Num (21,21–35, vgl. 32,33) ist zudem die dtn Schilderung von der Eroberung und Zuteilung dieser Gebiete ungleich ausführlicher (vgl. Dtn 2,24–3,22), was mit ein Indiz für das nordisraelitische Kolorit des Dtn ist.[31] Auch die Erwähnung des Zions (2a) widerrät nicht zwingend einer diesbezüglichen Verortung, wie ein Blick auf Ps 68 zeigt.[32] Wenn auch in anderer Diktion als im Dtn ergibt sich dort eine Verbindung des Gottes vom Sinai hin zum eroberten Ostjordangebiet (Gottesberg in Baschan, vgl. V. 8–9 mit 16–18). Zugleich ist, ähnlich wie in Ps 50 vom (Berg) Zion, in Ps 68 vom Tempel in Jerusalem die Rede (V. 30). Gegenüber einer von Dtn 33,2 (dazu s. u.) her zu vermutenden Transponierung vom Sinai zum Zion in Ps 50 zeigt Ps 68 nicht nur Gleichzeitigkeit von Gottespräsenz auf Sinai und Zion, sondern spricht auch von einer solchen im ostjordanischen Baschan-Gebirge. In Ps 68 wie Ps 50 zeigt die Präposition מן an, dass ein Machterweis JHWHs von Jerusalem/Zion (Lade-Bezug?) her erging bzw. neu erbeten wird (Ps 50,2; 68,30).

---

[28] Zur Verbindung von „Bund“ und „Schlachtopfer“ vgl. Ps 50,5 mit Ex 34,15.

[29] Für Schilo ist mit jährlichen Wallfahrten sowie Gelübde-Einlösung und תודה-Darbringung zu rechnen (vgl. 1. Sam 1,3.11.21–28; Ri 21,19).

[30] Vgl. Weber, „Psalm 83“, 76 (Neuabdruck: 273).

[31] Gary N. Knoppers, *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations* (New York, N. Y. / Oxford: Oxford University Press, 2013), 67, verweist auf Alt, Ginsberg oder Schorch, die vom Proto-Dtn als einem „predominately northern document“ sprechen. Seine neue Studie (*Jews*) sowie diejenige von Daniel E. Fleming, *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition* (New York, N. Y. / Cambridge U. K.: Cambridge University Press, 2012), streichen die bleibende Bedeutung der Nordstämme heraus.

[32] Zu diesem Psalm vgl. Weber, *Werkbuch I*, 300–307.

Neben den Gottesreden gilt die Theophanie als zweites massgebliches Charakteristikum von Ps 50.[33] Im Falle von Ps 50 hat man von zwei Theophanie*formen* zu sprechen: einerseits von Gottes Erscheinen im Sonnenlicht (2ab3a), andererseits von seinem Kommen in den Gewitterphänomenen von Blitz und Sturmwind (3bc).[34] Als Hauptbeleg für eine Sonnentheophanie gilt Dtn 33,2 in den Moseworten als Einführung zum Stämmesegen. Indiz ist das seltene Verb יפע *hi* „aufstrahlen“ (2b)[35], das in Anzeige einer Theophanie (Gott als Subjekt) auf Dtn 33,2 als Erstkontext verweist und ansonsten nur noch im Asaph-Psalm 80 (V. 2, Verbindung mit Gott als Cherubenthroner, Höraufruf wie Ps 50,7) sowie im asaphitisch geprägten Anfang von Ps 94 (V. 1) erscheint. Die Bezugnahme zwischen Ps 50 und Dtn 33,2 wird noch verstärkt, da weitere Begrifflichkeit von dort im Psalm erscheint (vgl. die Ableitungen von זרח und בוא in 1c und 3a; zum „Versammeln“ des Volkes vor Gott vgl. ferner 5a mit Dtn 33,5). Dtn 33,2 gibt als Herkunft der Gotteserscheinung den Süden an (Sinai, Seïr, Paran), so auch andere alte Belege wie Ri 5,4–5 und Ps 68,8–9 Freilich erscheint JHWH im Süden bzw. am Sinai in der Regel als Wetter- und nicht als Sonnengott (vgl. auch Ex 19,16–19; 20,18; 24,17). Ob man die beiden Gottesvorstellungen entwicklungsgeschichtlich versteht und die Solarisierung JHWHs erst mit königszeitlichen Jerusalemer Vorstellungen in Verbindung zu bringen hat,[36] wird zu überlegen sein – der Zion-Hinweis in Ps 50,2 könnte dazu passen (vgl. auch Am 1,2). Nun erscheint JHWH aber nicht nur in Dtn 33,2 sonnentheophan, sondern auch in Hab 3,3–4 In Hab 3 sind überdies, wie in Ps 50, Sonnen- und Gewittertheophanie vereint und zugleich verbunden mit Gericht (Hab 3: Fremdvölker, Ps 50: Israel). Für die Verbindung von Sonnentheophanie und Rechtsdurchsetzung wie in Ps 50, aber ohne Zionsbezug, ist zudem auf Hos 6,3–5 zu verweisen. Der Beleg ist auch insofern erwähnenswert, als nachfolgend weitere Parallelitäten mit Ps 50 zu beobachten sind („Schlachtopfer/Brandopfer“ Hos 6,6, „Bund“ Hos 6,7, dazu s. u.). Anzufügen ist, dass Sonnen- und v. a. Gewittertheophanien o. ä., verbunden mit Gerichtskontexten, für die Asaph-Psalmen typisch sind (vgl. Ps 50,1–4; 75,3–8; 76,9–10; 77,17–20; 80,2–3; 83,14–19). Für das Motiv von Gott als „fressendes Feuer“ ist neben Ex 24,17 (Sinai) namentlich auf Dtn 4,24 (vgl. auch 9,3;

[33] Vgl. dazu Jörg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977[2]), zu Ps 50 v. a. 13.62–64.115.

[34] Die hier verwendeten Begriffe für die Phänomene „fressendes Feuer“ (wohl von Blitzen ausgelöst) und „stürmen“ sind singulär (mit anderer Begrifflichkeit vgl. u. a. Jes 29,6; Jer 10,13; Am 1,14; Sach 9,14; Ps 18,9–10.13–15; 77,18–19; 97,2–4). Zur seltenen Wurzel שׂער II vgl. noch Jes 28,2; Nah 1,3; Ps 58,10?; Hi 27,21.

[35] יפי „Schönheit“ in 2a (poetische Homonymie) ist dagegen von יפה „schön werden“ abzuleiten.

[36] Vgl. dazu ausführlich Martin Leuenberger, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel* (FAT 76; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 10–71.

32,22) zu verweisen. Dies deshalb, weil alle drei Gottbezeichnungen von 1a ebenfalls erscheinen und in Dtn 4 weitere Affinitäten zu Ps 50 vorliegen (Versammlungsaufruf 4,10, Feuer [am Horeb] 4,11.33, Verweis auf Gottesrede 4,12.33.36).

Zuletzt und in Überleitung zu den folgenden Stanzen: Wie gesehen sind die drei Gottesreden unterschiedlich adressiert (5: Himmel und Erde, 7–15: Volk insgesamt, 16b–23: Frevler[37]).[38] Bei der Gottesrede V. 5 können weder die Angeredeten (Himmel und Erde) noch die zu Versammelnden (Volk) mit hinreichender Deutlichkeit als Levitenpriester identifiziert werden (s. o.). Gleichwohl lassen einige Indizien vermuten, dass diese im Zusammenhang mit den sich im Psalm abbildenden Vorgängen eine Rolle spielen. Die Bezeichnung von 5b („die schliessen meinen Bund über dem Schlachtopfer“) wie auch die mit 7 einsetzende Opferthematik ist wohl kaum ohne einen wie auch immer gearteten Einbezug von ihnen (als „Fachleute“) denkbar.[39] Und wenn die zu versammelnden von Gott als „meine Begnadeten“ bezeichnet werden, so darf man vielleicht an den Segen an Levi (Dtn 33,8–11) denken, wo dieser als „Mann deiner חסיד“[40] bezeichnet wird (einziger Beleg im Pentateuch!), zumal dort auch der Hinweis auf den „Bund“ erscheint (Ps 50: „schliessen“, Dtn 33: „bewahren“). Zu erwähnen ist ferner, dass den Kultvertretern die Unterweisung in Rechtssachen anvertraut (vgl. Dtn 17,8–13). Zum dtn Milieu, das Ps 50 prägt, fügt sich auch, dass die nachher einsetzende ermahnende Gottesrede durch einen menschlichen Sprecher geschieht – so wie Mose am Sinai/Horeb (vgl. Dtn 4,10) und im dtn Gesetz die Worte Gottes dem Volk vermittelt (vgl. Dtn 17,8–13 mit dem Schluss, dass das „ganze Volk hören soll“, mit Ps 50,7–15, dazu auch Dtn 16,18). Bestätigend wirken als Seitenreferenz die verwandten Festpsalmen und dort die Hinweise auf „Massa/Meriba“ (vgl. Dtn 33,8 mit Ps 81,8; 95,8). Tora- wie Lied-Vortrag[41] am Herbstfest, wie es Dtn 31,9–13.19–23 (vgl. Neh 8–10) als Aufgabe der Leviten beschreibt (im Rahmen

[37] Denkbar ist, dass der abschliessende V. 23 in seiner generalisierenden Aussage (anders V. 14) über die Frevler hinaus (wiederum) alle einschliesst.

[38] Es ist nicht auszuschliessen, dass die Eröffnung der drei Gottesreden einer Akrostichie unterliegt. So ergeben die Anfänge der drei Gottesreden die Abfolge א/ש/מ. Damit könnte eine verdeckte Anspielung auf אשם „sich verschulden, Schuld büssen“ (Substantiv: Verschuldung, Schuldopfer) bzw. אשמה „Verschuldung, Schuld“ vorliegen (vgl. v. a. die hos Belege: Hos 4,15; 5,15; 10,2; 13,1; 14,1). Akrostichische Muster sind für die Asaph-Psalmen nicht untypisch (dazu Beat Weber, „Akrostichische Muster in den Asaph-Psalmen“, *BN* 113 [2002]: 79–94).

[39] Zur Darbringung von „Schlachtopfern“ u. a. durch die Levitenpriester vgl. Jer 33,18.

[40] Die 2. P. sg bezieht sich auf JHWH, dem sich Mose in Dtn 33,3 in der Anrede zuwendet. Levi ist also der „Mann von JHWH's חסיד“.

[41] Man beachte den „Zeugen“-Charakter des Moselieds in Dtn 31,19.21.28 (die „Worte der Tora“ insgesamt 31,26) im Vergleich mit Ps 50,7.

einer Erneuerung des Bundesschlusses am Sinai [Ex 24,3–8]?), gibt ein vergleichbares Setting für das Vortragen von Ps 50 (wie auch Ps 81) ab.[42]

D ERLÄUTERUNGEN ZU PSALM 50,7–15 (STANZE II)

Die zweite Gottesrede richtet sich ans Volk (V. 7: שמעה עמי): Gott redet als Richter zu seinem Volk und als solcher zeugt (עוד) er gegen Israel. Die Selbstbezeugung, die V. 7 beschliesst, zieht sich durch den ganzen pentateuchischen Bundesschluss, am Prominentesten in der Präambel des Dekalogs (Ex 20,2; Dtn 5,6).

Die bei Ps 50,1–6 bereits herausgearbeitete Nähe zu Jos 22; 24 und Dtn 30–33, die als Sitz im Leben ein nationales Bundeserneuerungsfest an einem Heiligtum vermuten lässt, bildet den Rahmen für die folgenden Überlegungen. Wenn Gott als Richter in einem Bundeserneuerungsfest vor sein Volk tritt und analog zu Dtn 30,19; 31,28 und 32,1 Himmel und Erde als Zeugen aufruft, dann ist der Inhalt des Bundes, über dessen Einhaltung Gott richtet, die Tora,[43] oder, um es noch präziser zu fassen, die חקים und משפטים der Tora (vgl. Dtn 31,11–13 und Jos 24,25–26). Im Deuteronomium reichen diese von Dtn 12,1–26,16.[44] In Anschluss an Levin[45] und Rüterswörden[46] ist eine Zweiteilung des dtn Gesetzes in Kultgesetz (Dtn 12–18 mit die Kultzentralisation betreffenden Geboten) und Rechtsordnung (Dtn 19–25) diesen beiden Termini zuzuordnen: Die חקים meinen die auf die Kultzentralisation zielenden Anweisungen, die משפטים die Rechtsordnung.[47] Die beiden Gottesreden in Ps 50,7–15 und 16–23 entsprechen exakt dieser Zweiteilung.

---

[42] Vgl. Hossfeld, „Ps 50“, 88; Weber, *Werkbuch I*, 230.

[43] Zur Verlesung der Tora bei der Bundeserneuerung vgl. Dtn 31,11–13 und Jos 24.

[44] Vgl. Benjamin Kilchör, „וזאת התורה – Zur literarischen und theologischen Funktion der An- und Absageformeln in den Pentateuchgesetzen“, in *Das heilige Herz der Tora. FS H. Koorevaar* (hrsg. v. Siegbert Riecker und Julius Steinberg; ThSt; Aachen: Shaker, 2011), 101–103.

[45] Vgl. Christoph Levin, „Über den ‚Color Hieremianus‘ des Deuteronomiums“, in *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (hrsg. v. Timo Veijola; SFEG 62; Helsinki: Finnische Exegetische Gesellschaft / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 118.

[46] Vgl. Uwe Rüterswörden, „Die Dekalogstruktur des Deuteronomiums – Fragen an eine Annahme“, in *Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik* (hrsg. v. Christian Frevel, Michael Konkel und Johannes Schnocks; QD 212; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2005), 114.

[47] Freilich kann חק sich nicht nur auf Kultisches und משפט nicht nur auf „Ethisches“ beziehen. Die terminologische Differenzierung besteht u. E. darin, dass der „Sitz im Leben“ des משפט das Gericht ist (vgl. die Wurzel שפט). Ein משפט kann sich durchaus auf kultische Themen beziehen, wenn etwa die Söhne Elis ihre richterliche Autorität als Priester ausnützen, um Rechtsanspruch auf das Opferfleisch des Volkes zu erheben. Umgekehrt meint חק zunächst nicht spezifisch eine kultische Bestimmung,

Ps 50,8–15 wendet sich also kultischen Anweisungen zu und beginnt ganz vorne im dtn Gesetz: Bei den זבחים und עולת. Diese beiden Opferbegriffe stehen in Dtn 12 in den Listen dessen, was am Zentralheiligtum darzubringen ist, jeweils am Anfang (Dtn 12,6.11.14.17.26–27). עלה und זבח bezeichnen die Blutopfer insgesamt, wobei עלה das Ganzopfer meint, wo das ganze Tier samt Blut und Fleisch geopfert wird, während זבח Sammelbegriff für alle Opfer ist, die nur teilweise verbrannt werden (vgl. Dtn 12,27).[48] Ps 50,8 zufolge erhält Gott solche Blutopfer zur Genüge, doch laut V. 9 nimmt er sie vom Haus Israel nicht an. Die beiden in V. 9 genannten Opfertiere פר (Jungstier) und עתודים (Widder) sind auffällig: Der פר wird in den Opfergesetzen in Lev 1–7 nur für das Sündopfer (חטאת) genannt (Lev 4,3–21, vgl. zudem Ex 29,14; Lev 8,2; 16,6; Num 7,87) und kommt im Deuteronomium gar nicht vor, die עתודים finden in den Opfergesetzen in Lev 1–7 keine Erwähnung und überhaupt im Kontext von Opfern im gesamten Pentateuch nur in Num 7 (in Num 7,17–88 insgesamt 13mal; darüber hinaus im Pentateuch nur in Gen 31,10.12 und Dtn 32,14!, im übrigen AT 13mal). Dtn 12 benutzt dagegen die allgemeineren Bezeichnungen בקר (Rindvieh) und צאן (Kleinvieh), vgl. Dtn 12,6.17.21. Bemerkenswert ist, dass ein פר (und, was Num 7 betrifft, auch die עתודים) für *besondere* Opfer gebraucht wird.[49] Kurzum: Ein Jungstier ist gewissermassen das Opfertier für hochliturgische Opfer. Ein Blick auf die ganze Gottesrede kann vielleicht erhellen, weshalb Gott ausgerechnet dieses Opfer aus dem Haus Israel zurückweist. Die Begründung, weshalb Gott nach Ps 50,9 nicht an den Jungstieren und Widdern interessiert ist, ist eine doppelte: Erstens hat er bereits genug Fleisch (V. 10–12), zweitens zieht er Dankopfer den Sündopfern vor (V. 14).

Nachdem Ps 50,8 im Rahmen der These eines Bundeserneuerungsfestes mit Toraverlesung an Dtn 12 anknüpft, kann man in V. 10–12 einen Anschluss

---

sondern kann allgemein für Regelungen stehen, die ihren Geltungsbereich ausserhalb des Gerichtes haben (z. B. für die eingeforderte Ziegelmenge in Ex 5,14 oder für die Nahrungsration für Mägde in Spr 31,15). In den Pentateuchgesetzen konkretisiert sich diese Differenzierung jedoch in weiten Teilen dahingehend, dass der Terminus משפט für die Rechtsordnungen in Bundesbuch (Ex 21,1) und Heiligkeitsgesetz vorbehalten ist, während kultische Anweisungen (z. B. in Lev 1–15) als חקים bzw. חקות oder תורת bezeichnet werden. Dementsprechend sind im dtn Gesetz die auf die Kultzentralisation zielenden Anweisungen (חקים) von den Rechtssätzen (משפטים) unterschieden.

[48] Vgl. J. Gordon McConville, *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOTSup 33; Sheffield: JSOT Press, 1984), 52. Der Gebrauch von זבח als Überbegriff für alle Blutopfer, die nicht vollständig geopfert werden, ist auch in Lev 23,37 zu sehen, wo חטאת und שלם (Lev 23,19) unter זבח subsummiert werden.

[49] In Ex 24,5 für den Bundesschluss, in Ex 29,1–14 und Lev 8 für die Weihe der Priester und des Altars, in Ex 29,36 für die Entsühnung des Altars, in Lev 16 für den Versöhnungstag, in Num 7 für die Einweihung der Stiftshütte, in Num 8,8.12 zur Weihung der Leviten, sowie in Num 28–29 für diverse Feste.

an Dtn 14 (par. Lev 11) sehen, wo geregelt wird, welche Tiere gegessen werden dürfen und welche nicht. Ps 50,10 nennt die grösseren Tiere des Waldes und der Berge. Dies entspricht Dtn 14,4–5 / Lev 11,2–8. Ps 50,11a nennt die Vögel, was seine Entsprechung in Dtn 14,11–18 / Lev 11,13–19 hat. Ps 50,11b schliesslich nennt den „Schwarm meines Feldes“ (זיז שׂדי), womit Heuschrecken und Grillen gemeint sein dürften (vgl. darüber hinaus nur noch den asaphitischen Beleg Ps 80,14), was Dtn 14,19 / Lev 11,20–23 entspricht. Ps 50,10–12 zählt die Kategorien also in derselben Reihenfolge auf, in der sie in den Reinheitsgesetzen der Tora stehen. In Ps 50 fehlen freilich die Wassertiere, die in Dtn 14,9–10 / Lev 11,9–10 (allerdings nur knapp) erwähnt sind. Dtn 14,3–20 ist auf Dtn 12 bezogen: Die Innovation profaner Schlachtung in Dtn 12,15.21–22 erfordert eine Klärung, welche Tiere nebst dem Opferfleisch zum Verzehr erlaubt sind. Dieselbe Logik liegt Ps 50,8–12 zugrunde: Gott ist nicht auf die Blutopfer angewiesen, da ihm der ganze Erdkreis mit all den reinen, essbaren Tieren gehört.

Wenn also in der Gottesrede Ps 50,7–15 die Bundeserneuerung den Blick auf Dtn 12 und 14 richtet, so lohnt sich ein Seitenblick auf einen weiteren Asaph-Psalm, nämlich Ps 81. Die engste Parallele zu Ps 50,7 im AT überhaupt findet sich in Ps 81,9:

Ps 50,7a	שׁמעה עמי ואדברה ישׂראל	ואעידה בך
Ps 81,9	שׁמע עמי	ואעידה בך ישׂראל אם תשׁמע לי

In Ps 81,10 folgt eine Verpflichtung Israels auf das Fremdgötterverbot. Im dtn Gesetz entspricht dies exakt Dtn 13, wo die Strafe für Verleitung zum Dienst an anderen Göttern durch drei mögliche Personenkreise angeordnet wird (Dtn 13,3.7.14). Ps 81,11 begründet das Fremdgötterverbot durch die Selbstbezeugung JHWH Elohims, der Israel aus Ägypten hinaufgeführt hat.[50] Diese Formel ist auch in Dtn 13 Grundlage des Fremdgötterverbotes (Dtn 13,6.11). Die parallel eingeleiteten Gottesreden in Ps 50,7–15 und 81,9–11 sind in diesem Sinne komplementär: Zusammen decken sie Dtn 12; 13 und 14 und damit die komplette erste Hälfte der dtn Kultgesetzgebung ab.

Nachdem Gott sein Desinteresse an den Blutopfern bekundet hat, lautet die Alternative nicht Opferverzicht, sondern תודה (Dankopfer) und Einlösung der Gelübde. Das Dankopfer ist in Lev 7,11–15 beschrieben. Auch dort ist es mit dem Gelübde verbunden und zwar dahingehend, dass das Dankopfer ein Gelübde sein *kann* und dann etwas anderen Bedingungen unterliegt (Lev 7,16). Als Charakteristikum, welches die Dankopfer und Gelübde von Schlacht- und Brandopfern unterscheiden, ist zuerst die Motivation zu nennen: Der Fokus liegt auf dem Dank und nicht auf der Schuldbeseitigung. In diesem Sinne

[50] Vgl. Weber, *Werkbuch III*, 170–171.

besteht eine bemerkenswerte Nähe von Ps 50,7–15 zu Jes 1,11–17,[51] wo JHWH ebenfalls die Opfer zur Schuldbeseitigung anprangert und vom Volk stattdessen einen guten und gerechten Lebenswandel einfordert. Und natürlich steht im Hintergrund auch 1. Sam 15,22, das grosse Wort „Samuels […], des Vaters der Psalmenpoesie“[52]. Ps 50,15 zielt darauf ab, dass Gott an Opfergaben interessiert ist, die ihm für Rettung aus der Not danken, nicht an solchen, mit denen man begangene Schuld begleichen will. Die Rettung „am Tag der Bedrängnis“ (ביום צרה) benutzt eine Formulierung (vgl. auch die asaphitischen Belege Ps 77,3[53] und 81,8), die im Pentateuch im Zusammenhang mit Bethel steht (Gen 35,3): Der Altarbau geschieht bei der Rückkehr Jakobs nach seiner Flucht. Die Trennung seiner Familie von den fremden Göttern gehört dazu (Gen 35,2), und das Opfer dient nicht der Schuldbeseitigung, sondern dem Dank und dem Gedenken – es ist ein Trankopfer. Ein zweites Charakteristikum ist aber auch, dass bei Dankopfern und Gelübden im Unterschied zu Schlacht- und Brandopfern nicht das Fleisch im Vordergrund steht. Vielmehr wird ein זבח dadurch zu einer תודה, dass dem Schlachtopfer Brot und Kuchen beigefügt werden, die dann dem Priester zur Nahrung dienen (Lev 7,14).

Nimmt man diese Beobachtungen zusammen, so ergeben sich folgende möglichen Motive und Hintergründe für diese Gottesrede: 1. am Eindeutigsten ist die theologische Motivation: Der Kult soll nicht dazu dienen, ein unmoralisches Leben zu rechtfertigen. Gott zieht ein gutes Leben den Opfern zur Schuldbegleichung vor. Dagegen erfreut er sich an Dankopfern; 2. die Zurückweisung von Opfertieren aus dem Haus Israel (Ps 50,9), die in der Tora stets in Verbindung mit hochliturgischen Opfern stehen, zugunsten von Dankopfern und Gelübden, die keine sühnende Funktion haben, könnte – im Rahmen der Bundeserneuerung durchaus auch im Sinne der Kultzentralisation[54] – auf eine stärkere Differenzierung zwischen Klerus und Volk abzielen: Die rituellen, hochliturgischen Opfer sind nicht Sache des Volkes, sondern der Priesterschaft. Gott erhält sie „kontinuierlich“ (תמיד Ps 50,8, vgl. Ex 29,42; Num 28–29). Vom Volk dagegen wünscht sich Gott nicht die Opfer des regelmässigen Kultes, sondern die Opfer der Dankbarkeit für Gottes Hilfe in schwierigen Situationen.

---

[51] Auf sprachlicher Ebene ist besonders auf die Verbindung von Jes 1,11 und Ps 50,9 hinzuweisen, wo sich jeweils die im AT seltene Kombination von Jungstier und Böcken findet (sonst nur noch in Num 7,88 und Ez 39,18). Auch in Jes 1,2 findet sich ja das Motiv der Zeugenanrufung von Himmel und Erde.

[52] Delitzsch, *Psalmen*, 365. Im Kontext geht es um die Verwerfung Sauls, der glaubt, seinen Ungehorsam durch Brandopfer und Schlachtopfer in Gilgal wettmachen zu können. Gilgal ist der Ort, wo die zwölf Steine nach Überschreiten des Jordans aufgerichtet hat (Jos 4,20). Bei diesem Steinkreis bauten die Ostjordanstämme den Altar, der zur in Jos 22,9–34 berichteten Auseinandersetzung führte. Auf die Verbindungen von Jos 22 und Ps 50 wurde oben schon verschiedentlich hingewiesen.

[53] Ebenfalls mit Bezug auf Jakob (und Joseph), dazu Weber, *Psalm 77*, 52.230.

[54] Vgl. neben Dtn 12 auch Jos 22,22–29. Die Nähe von Ps 50 zu Jos 22 ist oben zu Ps 50,1–6 ausführlicher ausgearbeitet.

Dazu würde wiederum die zu Ps 50,1–6 aufgezeigte Nähe zu Jos 22 passen; 3. vielleicht spielt über die theologischen Motive hinaus auch ein praktisches Moment eine Rolle: Die Priester haben genügend Fleisch, doch ihnen fehlen die „Beilagen“, nämlich Getreide, Brot und Kuchen, da sie ja kein eigenes Land haben. Neben dem Opferfleisch, von dem sie konsumieren können, stehen ihnen zum Fleischkonsum alle reinen Tiere des Landes zur Ver-fügung.[55]

E ERLÄUTERUNGEN ZU PSALM 50,16–23 (STANZE III)

Die dritte Gottesrede richtet sich an den Frevler (רשׁע), typisiert im Sinne eines Kollektives (vgl. den Plural in V. 22). Oben haben wir vorgeschlagen, die vorangegangenen Gottesreden im Rahmen einer Bundeserneuerung mit Toraverlesung zu deuten. Dabei entspricht die zweite Rede der Kultgesetzgebung (חקים), die dritte der Rechtsordnung (משׁפטים). Der רשׁע ist in den Pentateuchgesetzen[56] derjenige, der gegen die Rechtsordnung verstösst (vgl. besonders Dtn 25,1–2, wo der רשׁע der im משׁפט Schuldige, d. h. der die משׁפטים Übertretende, ist, aber auch Ex 23,1–9 und Num 35,31).[57] Nach Ps 50,16 zählt der Frevler die Satzungen (חקים) auf und führt den Bund (ברית) in seinem Mund. Letzteres knüpft an V. 5 an. Verbunden mit der oben begründeten Vermutung, dass im Hintergrund eine Bundeserneuerung mit Toraverlesung steht, liegt es nahe, in den חקים nicht einfach die ganze Tora zu sehen, sondern die hauptsächlich kultischen Anweisungen neben der Rechts-ordnung. Dann beruft sich der Frevler z. B. auf eine korrekte Opferpraxis, die Gott in Ps 50,8 ja durchaus einräumt. Die Verbindung von ברית und חקים führt auf der Suche nach Vorlagen zu Lev 26,15[58] und Jos 24,25. In beiden Stellen besteht der

[55] Das Fehlen der Wassertiere in der Aufzählung dürfte durch die geographische Lage des Heiligtums begründet sein.

[56] Anderswo kann רשׁע durchaus auch im breiteren Sinne denjenigen bezeichnen, der nicht nur Rechtsordnungen, sondern allgemein Anweisungen JHWHs übertritt (z. B. Ps 119,115, wo die רשׁעים nicht nach den חקים fragen).

[57] Die gelegentlich gemachte Behauptung, eine nachträgliche Redaktion habe die ursprünglich gegen Israel gerichtete Kritik auf die רשׁעים abgeleitet, die dann als Nichtisraeliten oder Feinde der JHWH-Religion gedeutet werden müssen, hat Theodor Seidl, „Who Stands Behind the רשׁע in Psalm 50:16a? The Ethical Testimony of Psalm 50:16–22“, in *Psalmody and Poetry in Old Testament Ethics* (hrsg. v. Dirk J. Human; LHBOTS 572; London / New York, N. Y.: T. & T. Clark, 2012), 84–85, zu Recht kritisiert. Die vier Nomen חק, ברית, מוסר und דבר (Ps 50,16–17) „stand in relationship to YHWH and describe different elements and specifications of the divine revelation to Israel“ und insbesondere die Wendung ותשׁלך דברי אחריך (V. 17b) bezeichne typischerweise die Zurückweisung des prophetischen Wortes: „By means of this statement we could argue with good reason that the רשׁע of v. 16a is a member of Israel, to whom the prophetic word is first given“.

[58] Dass hier Textreferenzen auf priesterliche Literatur angenommen werden und dieser Beitrag dennoch Überlegungen zu einer vorexilischen Datierung von Ps 50 anstellt, mag irritieren. Einer der beiden Verfasser ist zur Zeit umfassend damit

Bund nicht nur aus den חקים, sondern auch aus den משׁפטים. Indem Ps 50,16 an diese beiden zentralen Texte, die Israel auf den Bundesschluss ver-pflichten, anknüpft, dabei aber die משׁפטים weglässt, wird deutlich, dass der Frevler zwar חקים aufzählt und womöglich formal auch einhält, dass er aber die משׁפטים missachtet. In der Tat wird ihm genau dies in Ps 50,17–20 vor-geworfen.

Ps 50,17 ist allgemein gehalten: Der Frevler hasst Zucht (מוסר)[59] und wirft die Worte Gottes hinter sich. מוסר kommt als Substantiv im Pentateuch nur in Dtn 11,2 vor, als Verb (יסר) darüber hinaus in Dtn 4,35; 8,5; 21,18 und 22,18. Ps 50,18–20 zählen dann Vergehen des Frevlers gegen dekalogische Gebote auf. Die Verbindung zu den deuteronomischen משׁפטים besteht dabei insofern, als das dtn Gesetz selbst dekalogisch strukturiert ist.[60] So unterschiedlich die verschiedenen Modelle einer am Dekalog orientierten Strukturierung des dtn Gesetzes auch sind, so besteht doch eine bemerkenswerte Übereinstimmung darin, dass Dtn 19–25 als Rechtsordnung den Dekaloggeboten aus Dtn 5,17–21 entspricht.[61] Wenn also Ps 50,18–20 verschiedene Dekaloggebote aus Dtn 5,17–21 (par. Ex 20,13–17) aufgreift und dem Frevler vorwirft, diese zu brechen, so darf man dies wohl *pars pro toto* als Verstoss gegen die משׁפטים der Tora *insgesamt* verstehen. Dies bestätigt sich bei einem genaueren Blick auf die Aussagen in Ps 50,18–20.

V. 18a wirft dem Frevler nicht vor, selbst ein Dieb zu sein, sondern sich mit einem Dieb, wenn er ihn sieht, anzufreunden. Dies entspricht exakt der

---

beschäftigt, den Nachweis zu erbringen, dass im dtn Gesetz, dessen Kern allgemein als ältestes Stück des Deuteronomiums gilt, die priesterliche Literatur des Tetrateuch weitgehend vorausgesetzt ist. Publiziert hat er dies bereits für das Sklavenfreilassungsgesetz (Benjamin Kilchör, „Soziale Sicherheit als Schlüssel zum Verhältnis der Sklavenfreilassungsgesetze im Pentateuch“, *VT* 62 (2012): 381–397) sowie für das Passa-Gesetz und eine Reihe von sozialrechtlichen Bestimmungen. Benjamin Kilchör, „The Direction of Dependence between the Laws of the Pentateuch. The Priority of a Literary Approach“, *ETL* 89 (2013): 1–14.

[59] Die Wendung „Zucht hassen“ (שׂנא מוסר) hat eine Affinität zur Weisheit und findet sich ausser hier nur in den Proverbia (vgl. Spr 5,12, ferner 12,1; 13,24; 15,10).

[60] Die These einer dekalogischen Redaktion des deuteronomischen Gesetzes hat Georg Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26* (SBS 145; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991), am Ausführlichsten ausgearbeitet. Gegen kritische Einwände hat er sie in neuerer Zeit verteidigt (Georg Braulik, „Der unterbrochene Dekalog. Zu Deuteronomium 5,12 und 16 und ihrer Bedeutung für den deuteronomischen Gesetzeskodex“, *ZAW* 120 (2008): 174–176, Fn. 20). Jüngst hat Karin Finsterbusch, „Die Dekalog-Ausrichtung des deuteronomischen Gesetzes. Ein neuer Ansatz“, in *Deuteronomium – Tora für eine neue Generation* (hrsg. v. Georg Fischer, Dominik Markl und Simone Paganini; BZABR 17; Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 123–146, die These in variierter Form bestätigt.

[61] Dies gilt auch für das pentalogische Modell von Eckart Otto, *Deuteronomium 4,44–11,32* (HTKAT; Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2012), 694.

Auslegung, die das dekalogische Diebstahlverbot in den מִשְׁפָּטִים des Bundesbuches (vgl. Ex 21,1) und des dtn Gesetzes erfährt, wo גנב als Substantiv viermal vorkommt (Ex 22,1.6.7; Dtn 24,7) und zwar stets im Zusammenhang, dass ein Dieb entdeckt wird. Der jeweiligen (leicht variierenden) Rechtssatzeinleitung אם ימצא הגנב („wenn der Dieb entdeckt wird“)[62] entspricht in Ps 50,18a אם רעית גנב („wenn du einen Dieb siehst“). Während also die מִשְׁפָּטִים regeln, was zu tun ist, wenn ein Dieb erwischt wird, schliesst nach Ps 50,18a der Frevler mit dem Dieb, wenn er ihn sieht, Freundschaft.

Diese Vergemeinschaftung wird auch nachfolgend angeprangert: Gemäss Ps 50,18b hat der Frevler Teil mit den Ehebrechern (מנאפים). נאף ist das Verb, das im Ehebruchverbot des Dekalogs verwendet wird (Ex 20,14; Dtn 5,18). In den Pentateuchgesetzen wird es zudem in Lev 20,10 gebraucht. Wie einer der beiden Verfasser anderswo[63] argumentiert, ist Dtn 22,22 von Lev 20,10 abhängig. Da Dtn 22,22 freilich in einer Reihe von Bestimmungen steht, wo es nicht nur um Ehebruch, sondern auch um vorehelichen Geschlechtsverkehr geht (Dtn 22,13–28), ersetzt Dtn 22,22 das Verb נאף der Einheitlichkeit halber durch שכב עם („schlafen mit“). Obwohl Dtn 22,22 das in Ps 50,18b verwendete Verb nicht benutzt, ist auffällig, dass der Rechtssatz in Dtn 22,22 mit den Worten כי ימצא איש שכב עם אשה, analog also zum Diebstahlgebot in Dtn 24,7 (כי ימצא איש גנב), formuliert ist. Wenn Ps 50,18a mit אם רעית גנב an Dtn 24,7 anknüpft, so liegt es nahe, dass die Verbindung von Ps 50,18a+b in Dtn 24,7 und 22,22 vorgegeben ist: Auch hier wird der Frevler nicht als einer beschrieben, der selbst gegen dekalogische Gebote verstösst, sondern als einer, der mit denen, die gegen dekalogische Gebote verstossen, Freundschaft schliesst (wenn er sie entdeckt). Der Frevler hält sich somit wiederum nicht an die Rechtsordnung der Tora, die für den Fall, dass jemand beim Ehebruch entdeckt wird, die Todesstrafe fordert (Dtn 22,22).

Wenn Ps 50,18a an Dtn 24,7 anknüpft und Ps 50,18b assoziativ an den parallel zu Dtn 24,7 formulierten Rechtssatz in Dtn 22,22, dann macht es Sinn, auch Ps 50,19a durch Dtn 24,7 inspiriert zu verstehen. Dtn 24,7b fordert nämlich Israel auf, das Böse (רע) aus seiner Mitte wegzuschaffen, und Ps 50,19a beschreibt den Frevler als den, der seinen Mund zum Bösen (רעה) schickt. Bedenkt man, dass das dekalogische Falschzeugenverbot so formuliert ist, dass man gegen seinen Nächsten (ebenfalls רע!) nicht mit einem Lügenzeugnis antworten solle (Ex 20,16; Dtn 5,20), dann ist auch hier eine Anspielung auf den Dekalog zu sehen. Ps 50,19b ist anschliessend sprachlich und sachlich parallel zu 19a formuliert. Wörtliche Anklänge an Pentateuchgesetze oder gar an den Dekalog sind nicht gegeben, doch dass die Zunge sich mit Trug

[62] Ex 22,7 regelt den negativen Fall, dass ein Dieb nicht entdeckt wird: אם לא ימצא הגנב.

[63] Benjamin Kilchör, „Mosetora und Jahwetora. Das Verhältnis von Deuteronomium 12-26 zu Exodus, Levitikus und Numeri“, (Diss. theol., ETF Leuven, 2014), 223-226.

„verbindet“, erinnert an die Bindung an Baal-Peor. Das Verb צמד kommt im AT nur fünfmal vor, dreimal davon explizit für die Bindung an Baal-Peor (Num 25,3.5; Ps 106,28).[64]

Nach Ps 50,20 heftet der Frevler einen Makel (hebr. דפי, *hap. leg.*) an den Bruder. Ist Dtn 24,7 als Referenztext für Ps 50,18–19 ertragreich, so auch für diesen Vers. Unmittelbar auf Dtn 24,7 folgt nämlich ein das Auftreten von Aussatz betreffendes Gebot mit der mahnenden Erinnerung an Mirjam (Dtn 24,9), die aussätzig wurde, weil sie gegen ihren Bruder Mose redete.

Der Frevler zählt also die חקים auf und führt den Bund in seinem Munde, missachtet aber die מִשְׁפָּטִים. In V. 22 redet Gott die Frevler als שִׁכְחֵי אֱלוֹהַּ („Eloah-Vergessende“) an. Das Motiv, Gott zu vergessen, findet sich auch in Dtn 8,11 – auch dort im Zusammenhang der Aufforderung zum Einhalten der Rechtsbestimmungen und Satzungen – und in Dtn 32,18. V. 23 führt in Parallele zu 14–15 wieder zum Hauptgedanken zurück: Opfer zur Schuldbeseitigung. Solange die Frevler Gott vergessen, indem sie die Rechtsbestimmungen missachten, werden diese von Gott nicht angenommen. Stattdessen hat er Gefallen an Dankopfern.

Neben diesen Verbindungen der dritten Gottesrede zum Dekalog und den מִשְׁפָּטִים von Bundesbuch und Deuteronomium ist die Parallele eines weiteren Textes zu Ps 50 sehr auffällig: Hos 4–6. Analog zu Ps 50,7 beginnt auch Hos 4 mit einem Höraufruf an Israel, wobei JHWH in Hos 4,1 einen Rechtsstreit (ריב) mit Israel führen will. Doch nimmt JHWH in Hos 4,4 das Volk in Schutz und richtet sich gegen die Priesterschaft. Der Vorwurf: Sie ernähren sich von den Sündopfern des Volkes und richten gleichzeitig das Volk zur Sünde hin aus (Hos 4,8). Die konkreten Vergehen, die aufgezählt werden, entsprechen wie Ps 50,18–20 Geboten der zweiten Hälfte des Dekalogs (Hos 4,2), umfassen aber auch kultische Verirrungen (Hos 4,12–15). Hos 5,2 kündigt Strafe (מוסר, vgl. Ps 50,17!) an. Israel und Juda werden JHWH mit Schafen und Rindern suchen, ihn aber nicht finden (Hos 5,6). Besonders bemerkenswert ist die Formulierung in Ps 50,22b, „dass ich nicht zerreisse und es gibt keine Rettung“ (פן אטרף ואין מציל), die eine deutliche Parallele in Hos 5,14 hat. Dort stellt sich JHWH als Löwe dar, der Ephraim und Juda „zerreisst … und es gibt keine Rettung“ (אטרף ואין מציל ...). In ihrer Not (בצר, vgl. Ps 50,15: ביום צרה) werden sie JHWH dann suchen (Hos 5,15), und er wird aufgehen wie die Morgenröte (Hos 6,3, vgl. Ps 50,2, dazu s. o. [Theophanie]). Alles gipfelt im bekannten Satz: „Denn ich habe Gefallen an Liebe und nicht an Schlachtopfer, an Erkenntnis Gottes mehr als an Brandopfern“ (Hos 6,6, vgl. Ps 50,8–9). Auch hier bekundet Gott also sein Desinteresse an Brandopfern und Schlachtopfern. Gefallen hat er stattdessen an Liebe, was in der dritten Jahwerede Ps 50,16–21 zum Ausdruck kommt, sowie an Erkenntnis Gottes, die, wenn auch nicht explizit, in der zweiten Jahwerede

64 Vgl. Seidl, „רשׁע“, 85.

Ps 50,7–13, bemängelt wird (vgl. besonders die Selbstvorstellung in 7c). In Hos 6,7 wird dann auch das Motiv des Bundesbruches aufgegriffen.

So ist der Rahmen von Ps 50 durch Dtn 30–33; Jos 22 und Jos 24 deutlich vorgegeben: Es geht um Erneuerung des Bundes, wobei Gott selbst Richter ist und dem Volk die Vernachlässigung der Tora vorwirft. Im liturgischen Setting von Ps 50 kommt es freilich nicht zu einem Richterspruch, sondern zu Ermahnung und Verheissung. In der engen inhaltlichen Verbindung zu Hos 4–6 (aber auch Jes 1) wird eine prophetische Stossrichtung dieses Psalms sichtbar,[65] die auf die Kritik an Opfern zur Schuldbeseitigung verbunden mit einem unethischen Lebenswandel abzielt. Diese prophetische Kritik gehört in den Rahmen der Bundeserneuerung. Die refrainartige Aufforderung zu Dankopfern (Ps 50,14–15 und 23) verklammert die beiden Reden 7–15 und 16–22 und streicht so die Hauptbotschaft heraus: Dankopfer sind besser als eine korrekt ausgeführte Opferpraxis zur Schuldbeseitigung. Die Opfer zur Schuldbeseitigung werden allzu schnell zu einer billigen Rechtfertigung eines frevelhaften Lebenswandels (vgl. 1. Sam 15,22–23). Die Bundeserneuerung zielt aber nicht auf Schuld und Sühne, sondern auf Toratreue, welche die Verheissung des Segens trägt und so nicht zu Schuld- sondern zu Dankopfern Anlass gibt.

F ERGEBNIS UND AUSWERTUNG

Ps 50 wird mehrheitlich als prophetische Nachahmung bzw. levitische Predigt bestimmt, dabei wird mit dtn/dtr (und prophetischer) Beeinflussung gerechnet und eine (früh)nachexilische Datierung vertreten.[66]

Wir kommen teils zu einer anderen Sichtweise. Die erarbeitete vielschichtige kommunikative Situation, die deutlichen Anklänge an Toraverlesung mit Bundeserneuerung (vgl. Dtn 30–33; Jos 22; 24) und Parallelen mit anderen Asaph-Psalmen, insbesondere Ps 81,[67] lassen uns einen Verstehenshintergrund von Ps 50 innerhalb eines liturgischen Settings favorisieren.[68] Bei der anzunehmenden gottesdienstlichen Volksversammlung wurde, vermutlich nach der Verlesung von „Tora“ (in einer Überlieferungsform, die dem heutigen Dtn nahe steht), dieser Psalm vorgetragen. In prophetischer Weise wird das Vorgegebene

---

[65] Vgl. Seidl, „רשׁע“, 78–79, der zu מה לך + Inf. in Ps 50,16b darauf hinweist, „that the divine speech in our psalm starts with a formula of blaming and scolding which is frequently used in prophetic announcements“.

[66] Vgl. u. a. Hossfeld, „Ps 50“, 89; Spieckermann, „Rede“, 159–161; Süssenbach, *Psalter*, 80–85, und die Übersicht bei John W. Hilber, *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352; Berlin / New York, N. Y.: de Gruyter, 2005), 162–164.

[67] Dazu Weber, *Werkbuch III*, 169–171.

[68] Ähnlich schon Craigie, *Psalms 1–50*, 363–364, und Kraus, *Psalmen I*, 529: „Dabei wird Ps 50 aus der Beziehung auf einen – wie auch immer gearteten – Festkult nicht zu lösen sein.“

damit aktualisierend angewandt. Als literarisches Zeugnis dieses Geschehens und darin namentlich der Gottesworte sowie zur weiteren Verwendung wurde Ps 50 komponiert und weiterüberliefert. Obwohl der Psalm ein genuin-kultisches Geschehen festhält, lässt sich nicht eruieren, wie dieses im Psalm genau abgebildet ist. Das auch deshalb, weil der Verwendungszusammenhang (inklusive der genaueren Identität der am Geschehen Partizipierenden) nicht mitüberliefert ist und ein Sitz im Leben weithin anhand der Angaben im Psalm selbst erschlossen werden muss.

Eine Identifizierung der Träger der sich artikulierenden Stimmen sowie der Adressaten ist nur teil- bzw. annäherungsweise möglich. Die Übermittlung der Gottesreden in diesem kommunalen Setting lässt an Leviten (in dtn Charakterisierung) und/oder Kultpropheten denken. Jedenfalls vermitteln die Gottesreden eine hohe Autorisierung und zeugen zugleich von einer profunden Kenntnis von Israels Überlieferungen und Institutionen. Was die Redeempfänger betrifft, denken wir für die drei Gottesreden an eine gestaffelte Adressierung: Himmel und Erde (V. 5) – Volk insgesamt (V. 7–15) – Frevler (V. 16b–23). Der/die Frevler ist/sind aus dem Volk; eine nähere Identifizierung der „Gott-Vergessenden“ (V. 22) scheint nicht möglich.

Mit welchem Ort und Zusammenhang und mit welcher Zeit könnte Ps 50 sich (ursprünglich) verbinden? Ein Festzusammenhang im Herbst legt sich von Ps 81,4–5 und Dtn 31,9–30 her nahe. Ein Heiligtum oder jedenfalls prägnanter Ort ist vorausgesetzt, die Präsenz der Lade ist aufgrund der Theophanie (vgl. Ex 25,18–22; Dtn 33,2; Ps 18,9–14 und v. a. der asaphitische Beleg Ps 80,2–3) sowie des Leviten- und Dekalog-Bezugs (vgl. Ex 25,16.21–22; Dtn 10,8; 31,24–2; Jos 8,32–33) zu vermuten. Ein nordisraelitisches (levitisches) Kolorit ist mehrfach durchgeschienen (vgl. Dtn; Jos), fügt sich zu den Charakteristika der Asaph-Psalmen und ist möglicherweise auch sprachlich greifbar.[69] Angesichts dessen äussert Kraus vorsichtig die Möglichkeit, dass der in Ps 50 angezeigte Kult „in einem auf älteste (sichemitische) Traditionen zurückweisenden Fest, das nordisraelitischer Herkunft war“[70] seine Vorgeschichte haben könnte. Damit dürfte er u. E. richtig liegen: Der Psalm lässt frühisraelitische, (ursprünglich) in Sichem bzw. Schilo (Lade), möglicherweise auch in Bethel, jedenfalls im Norden beheimatete Überlieferungen anklingen. Als

[69] Als mögliche Einschläge von Aramaismen oder Ausdrucksformen eines Nordreich-Dialekts lassen sich in Ps 50 diskutieren: שׁער statt סער in 3c, Verdoppelungsplural בהררי־ in 10c (vgl. u. a. Ps 76,10), allenfalls unter Emendierung zu הררי־אל (vgl. Ps 36,7) und der Begriff דפי „Makel“ in 20b. Vgl. Dazu Gary A. Rends-burg, *Linguistic Evidence for the Northern Origin of Selected Psalms* (SBLMS 43; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990), 73–81. Ferner lässt sich auf die (mehrheitliche) Ersetzung des Tetragrammatons durch אלהים hinweisen („Elohistischer Psalter“: Ps 42–83). Die Sachverhalte sind freilich allesamt strittig.

[70] Kraus, *Psalmen I*, 530.

deren Trägerkreise ist an Landleviten zu denken, zu deren Überlieferungsgut weithin auch die Asaph zugeschriebenen Psalmen gehören.[71]

Nun kommt in Ps 50,2–3 die Theophanie „vom Zion her“. Noch erkennbare Nordreich-Überlieferungen und deren frühe Adaption im Zionskult[72] lässt sich am Ehesten für eine Zeit bald nach 722 v. Chr. in der Regentschaft Hiskias denken. Die solare Theophanie und auch die Erwähnung „vom Zion her“ liessen sich damit ebenso gut erklären wie die Zugehörigkeit zur Gruppe der Asaph-Psalmen (Gruppenkolorit) sowie dtn und frühe prophetische Einflüsse aus dem Norden (Hos).[73] Eine Ansetzung im letzten Viertel des 8. Jh. scheint uns die wahrscheinlichste Annahme.[74] Der Psalm dürfte von levitisch-asaphitischen Kreisen aus dem (einstigen) Nordreich verantwortet sein. Verbunden mit dieser zeitlichen Ansetzung ist die weitere Annahme, dass massgebliche Überlieferungen der Tora zu jener Zeit bereits zur Disposition standen und als bekannt vorausgesetzt werden können.[75] Eine Verortung von Ps 50 (erst) am

[71] Vgl. dazu zuletzt Beat Weber, „Asaph im Psalter und in der Chronik. Erwägungen zu ‚Schnittstellen‘, Trägerkreisen und Redaktionsprozessen“, in *Psalmen und Chronik* (hrsg. v. Friedhelm Hartenstein und Thomas Willi; FAT; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), im Druck (Kapitel 4+5); Beat Weber, „Verbindungslinien von den Psalmen Asaphs (Ps 50; 73–83) zu den Psalmen des Psalterteilbuchs IV (Ps 90–106). Erwägungen zu einem asaphitischen Trägerkreis“, in *Trägerkreise in den Psalmen* (hrsg. v. Johannes Bremer, Frank-Lothar Hossfeld und Till Magnus Steiner; BBB; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), im Druck (v. a. Kapitel II).

[72] Ähnliches gilt diesbezüglich für Ps 68. Allerdings wird man für Ps 68 eher eine frühkönigliche Ansetzung – die Lade und wohl auch der Tempelbau in Jerusalem ist vorauszusetzen – erwägen dürfen. Eine solche ist für Ps 50 zwar nicht gänzlich auszuschliessen, aber aufgrund der rezipierten Überlieferungen schwer begründbar.

[73] Zur hiskianischen Zuordnung einer Reihe Asaph-Psalmen vgl. Weber, „Asaph im Psalter“, Abschnitt 5 b.

[74] Eine frühkönigszeitliche oder gar vorkönigszeitliche Ansetzung von Ps 50 im Gebiet des Nordreichs vertritt Stephan L. Cook, *The Social Roots of Biblical Yahwism* (StBL 8; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2004) (zu Ps 50 namentlich 25.53f.237–241). Er geht davon aus, dass eine uralte Sinai-Theologie zunächst an alten Heiligtümern (Sichem, Schilo etc.) gepflegt und tradiert wurde, und zwar im wesentlich von Kreisen, die hinter den Asaph-Psalmen stehen. Die poetischen Asaph-Texte bewahren ihm zufolge den Kern einer altjahwistischen Sinai-Theologie. Sie wurden im 8. Jh. von frühen Propheten (Hos; Mi) und im 7. Jh. vom Dtn aufgenommen. Der Vorschlag ist so unkonventionell wie weiterer Überlegungen wert. Allerdings ist seine, von Michael D. Goulder, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in the Psalter, III* (JSOTSup 233; Sheffield: Academic Press, 1996), 40, übernommene Annahme (Cook, *Roots*, 53) einer späteren Einfügung (nach 722 v. Chr.) der Angabe „von Zion her“ (Ps 50,2a) ohne Textanhalt und verrät zu stark die Einpassung in das eigene Gesamtverständnis.

[75] Diesbezüglich steht uns das von William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge, U. K. u. a.:

nachexilischen Tempel scheint uns dagegen unwahrscheinlich. Die drei (deutero)asaphitischen „Festpsalmen“ dürften unterschiedliche Entstehungszusammenhänge reflektieren. Wir gehen von folgender Abfolge aus: Ps 81 (aus dem Nordreich, vor 722 v. Chr.) => Ps 50 (Einfluss aus dem Nordreich, zwischen 722–701 v. Chr. in Jerusalem) => Ps 95 (vermutlich frühnachexilisch).

BIBLIOGRAPHIE

Braulik, Georg. *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26*. Stuttgarter Bibelstudien 145. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991.

_____. „Der unterbrochene Dekalog. Zu Deuteronomium 5,12 und 16 und ihrer Bedeutung für den deuteronomischen Gesetzeskodex“. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 120 (2008): 169–183.

Cook, Stephan L. *The Social Roots of Biblical Yahwism.* Studies in Biblical Literature 8. Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2004.

Craigie, Peter C. *Psalms 1–50.* Word Biblical Commentary 19. Waco, Tex.: Word Books, 1983.

Delitzsch, Franz. *Die Psalmen.* Giessen: Brunnen, 2005 [1894[5]].

Finsterbusch, Karin. „Die Dekalog-Ausrichtung des deuteronomischen Gesetzes. Ein neuer Ansatz“. Seiten 123–146 in *Deuteronomium – Tora für eine neue Generation*. Herausgegeben von Georg Fischer, Dominik Markl und Simone Paganini. Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 17. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.

Fleming, Daniel E. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition.* New York, N. Y. / Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Fokkelman, Jan P. *The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in Poetic Shape.* Leiden: Deo, 2002.

Goulder, Michael D. *The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in the Psalter, III*. Journal of the Study of the Old Testament: Supplement Series 233. Sheffield: Academic Press, 1996.

Gunkel, Hermann. *Die Psalmen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986[6].

Hilber, John W. *Cultic Prophecy in the Psalms*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 352. Berlin / New York, N. Y.: de Gruyter, 2005.

Hossfeld, Frank-Lothar. „Ps 50 und die Verkündigung des Gottesrechts“. Seiten 83–101 in *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N. Füglister.* Würzburg: Echter, 1991.

_____. „Psalm 50. Die Verkündigung des Gottesrechts“. Seiten 308–316 in *Die Psalmen I. Psalm 1–50*.. Herausgegeben von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. Die Neue Echter Bibel. Altes Testament 29. Würzburg: Echter, 1993.

Jeremias, Jörg. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels.* Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 35. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970.

_____. *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung.* Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 10. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977[2].

Cambridge University Press, 2004), 64–90, gezeichnete Bild dieser Zeit näher als die übliche (Spät-)Datierung des Dtn.

Kilchör, Benjamin. „וזאת התורה – Zur literarischen und theologischen Funktion der An- und Absageformeln in den Pentateuchgesetzen“. Seiten 97–120 in *Das heilige Herz der Tora. FS H. Koorevaar.* Herausgegeben von Siegbert Riecker und Julius Steinberg. Theologische Studien. Aachen: Shaker, 2011.

_____. „Soziale Sicherheit als Schlüssel zum Verhältnis der Sklavenfreilassungsgesetze im Pentateuch“. *Vetus Testamentum* 62 (2012): 381–397.

_____. „The Direction of Dependence between the Laws of the Pentateuch. The Priority of a Literary Approach“. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89 (2013): 1–14.

_____. „Mosetora und Jahwetora. Das Verhältnis von Deuteronomium 12-26 zu Exodus, Levitikus und Numeri.“ Diss. theol., ETF Leuven, 2014.

Knoppers, Gary N. *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations.* New York, N.Y. / Oxford: Oxford University Press, 2013.

Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen. 1. Teilband: Psalmen 1–59*. Biblischer Kommentar Altes Testament XV/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978[5].

Leuenberger, Martin. *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel.* Forschungen zum Alten Testament 76. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Levin, Christoph. „Über den ‚Color Hieremianus‘ des Deuteronomiums“. Seiten 107–126 in *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*. Herausgegeben von Timo Veijola. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62. Helsinki: Finnische Exegetische Gesellschaft / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

McConville, J. Gordon. *Law and Theology in Deuteronomy*. Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 33. Sheffield: JSOT Press, 1984.

Mowinckel, Sigmund. *The Psalms in Israel’s Worship (Two Volumes in One)*. Sheffield: JSOT Press, 1967 [1962].

Otto, Eckart. *Deuteronomium 4,44–11,32*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2012.

Rendsburg, Gary A. *Linguistic Evidence for the Northern Origin of Selected Psalms.* The Society of Biblical Literature Monograph Series 43. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990.

Rüterswörden, Uwe. „Die Dekalogstruktur des Deuteronomiums – Fragen an eine Annahme“. Seiten 109–121 in *Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik*. Herausgegeben von Christian Frevel, Michael Konkel und Johannes Schnocks. Quaestiones Disputatae 212. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2005.

Ruwe, Andreas. *Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen. Eine textanalytische Übersetzung.* Zürich: Theologischer Verlag, 2012.

Schniedewind, William M. *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge, U. K. u. a.: Cambridge University Press, 2004.

Seidl, Theodor. „Who Stands Behind the רשׁע in Psalm 50:16a? The Ethical Testimony of Psalm 50:16–22“. Seiten 76–92 in *Psalmody and Poetry in Old Testament Ethics*. Herausgegeben von Dirk J. Human. The Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 572. London / New York, N. Y.: T. & T. Clark, 2012.

Seybold, Klaus. *Die Psalmen.* Handbuch zum Alten Testament I/15. Tübingen: Mohr Siebeck 1996.

Spieckermann, Hermann. „Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen“. Seiten 157–173 in *Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin.* Herausgegeben von Klaus Seybold und Erich Zenger. Herders Biblische Studien 1. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1994.

Süssenbach, Claudia. *Der elohistische Psalter. Untersuchtungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83.* Forschungen zum Alten Testament II/7. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

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.

Van der Lugt, Pieter. *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry II. Psalms 42–89*.. Oudtestamentische Studiën 57. Leiden / Boston, Mass.: Brill, 2010.

Vesco, Jean-Luc. *Le psautier de David traduit et commenté I*. Lectio Divina 210. Paris: Cerf, 2008.

Weber, Beat. *Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie.* Bonner Biblische Beiträge 103. Weinheim: Beltz Athenäum, 1995.

_____. „Psalm 83 als Einzelpsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen“. *Biblische Notizen* 103 (2000): 64–84. Leicht überarbeiteter und aktualisierter Neuabdruck auf den Seiten 258–281 in *»Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen« (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche*. Herausgegeben von Torsten Uhlig. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 41. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.

_____. „Der Asaph-Psalter – eine Skizze“. Seiten 117–141 in *Prophetie und Psalmen. FS K. Seybold.* Alter Orient und Altes Testament 280. Herausgegeben von Beat Huwyler, Hans-Peter Mathys und Beat Weber. Münster: Ugarit-Verlag, 2001. Leicht überarbeiteter und aktualisierter Neuabdruck auf den Seiten 363–391 in *»Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen« (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche*. Herausgegeben von Torsten Uhlig. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 41. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.

_____. *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

_____. „Akrostichische Muster in den Asaph-Psalmen“. *Biblische Notizen* 113 (2002): 79–94.

_____. „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 Markus Witte und Johannes F. Diehl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

_____. *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.

_____. „Gottesreden in ‚Asaph-Texten‘.“ *Old Testament Essays* 25 (2012): 737–760.

_____. „Asaph im Psalter und in der Chronik. Erwägungen zu ‚Schnittstellen‘, Trägerkreisen und Redaktionsprozessen“. In *Psalmen und Chronik*. Herausgegeben von Friedhelm Hartenstein und Thomas Willi. Forschungen zum Alten Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015 (im Druck).

_____. „Verbindungslinien von den Psalmen Asaphs (Ps 50; 73–83) zu den Psalmen des Psalterteilbuchs IV (Ps 90–106). Erwägungen zu einem asaphitischen Trägerkreis“. In *Trägerkreise in den Psalmen*. Herausgegeben von Johannes Bremer, Frank-Lothar Hossfeld und Till Magnus Steiner. Bonner Biblische Beiträge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015 (im Druck).

Benjamin Kilchör, Lecturer in Old Testament at Staatsunabhängige Theologische Hochschule, Switzerland & Research Associate of the Department of Ancient Languages, University of Pretoria, South Africa. *eMail*: benjamin.kilchoer@sthbasel.ch.

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.