

Der anthologische Stil des 46. Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage

Von P. Leo Krinetzki O. S. B., Neresheim

Es ist eine Eigentümlichkeit der nachexilischen Literatur des AT, daß sie sich vielfach an ältere Vorbilder des israelitischen Schrifttums anlehnt und von ihnen ihre Themen und Ausdrucksweisen übernimmt. Seit A. Robert und A. Deissler¹⁾ spricht die alttestamentliche Wissenschaft in diesem Fall von einem »anthologischen Stil«. Darunter versteht man nach Deissler²⁾ einen bewußten »Anschluß an große Autoritäten der Vergangenheit« in Form einer »Blütenlese«. Diese »geschieht naturgemäß intentional«, da es sich um eine gewollte, oft förmlich bekenntnishafte Bezugnahme auf alte Meister handelt, zu denen man mit Verehrung und Liebe aufschaut. Die Bezugnahme »muß aber . . . keineswegs als Zitation auftreten, sondern kann einfach Themata, Leitmotive oder Anknüpfungspunkte abgeben. Für den Schriftkundigen genügt ein Stichwort, ein charakteristischer Gedanke oder eine Redefigur, um ihn auf die Richtung zu verweisen, in der ein »anthologisch« vorgehender Verfasser eines Textes denkt, spricht und schreibt«³⁾.

Diese Arbeitsweise konnte besonders innerhalb der nachexilischen Weisheitsliteratur (Sir, Wsh), streckenweise sogar auf dem Boden des späteren Prophetismus (Zach 9ff; Jl 3f; Is 60–62 etc.) beobachtet werden. Aber auch ein Teil der Psalmen unterliegt dem »anthologischen« Stilgesetz, so z. B. die Psalmen 1, 45, 47, 72, 93, 96–99 und 119⁴⁾. Zu ihnen zählt jedoch auch Ps 46⁵⁾. In diesem korachitischen Volksvertrauenslied⁶⁾ begegnen uns, wie hier erstmals im Zusammenhang gezeigt wird⁷⁾, eine ganze Reihe von Themen, Motiven und Wendungen aus Isaias, Deuteroisaias, Jeremias, Ezechiel usw., die die literarische Abhängigkeit des Psalms von diesen Autoren erweisen und damit die bisher meist vertretene

¹⁾ Vgl. zu Letzterem A. Deißler, *Ps 119 (118) und seine Theologie*. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im AT, München 1955; zu Ersterem *ebd.*, 26, Anm. 65.

²⁾ »Faute de mieux« (Robert), *ebd.*, 23, Anm. 57; Gesamtzitat S. 22f.

³⁾ *Ebd.*, 23. ⁴⁾ *Ebd.*, 29.

⁵⁾ Vg. 45. Zählung der Psalmen durchwegs nach dem Hebräischen.

⁶⁾ H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (Komm. z. AT), Leipzig 1914, 199, definiert die Gattung, zu der Ps 46 gehören soll, als »eschatologisches Zionlied«, um aber sofort den hymnischen Charakter des Psalms und seine prophetische Redeweise hervorzuheben. Richtiger ist es, wegen des vertrauensvollen Grundcharakters des Liedes mit H. J. Kraus, *Die Psalmen* (Bibl. Komm. AT), Neukirchen 1960 (= K.), 340, von einem »kollektiven Vertrauenspsalm« zu sprechen. Über den Wert des *libnê(j) qorach* »von den Söhnen Korachs« V. 1 vgl. meinen Aufsatz: *Zur Poetik und Exegese von Ps 48*: *Bibl. Zeitschr. N. F.* 4 (1960) 81, Anm. 37.

⁷⁾ Die Kommentatoren haben bisher nur verschiedentlich auf prophetische Parallelen hingewiesen, ohne sich über eine ausgedehnte Abhängigkeit unseres Psalms von diesen viele Gedanken zu machen bzw. ohne einen exakten Nachweis dieser Abhängigkeit erbringen zu wollen. Das gilt auch von Gunkel, der zwar eine Reihe von Prophetenstellen im vollen Wortlaut zitiert (*a. a. O.*, 197–199), aber sich dann doch mit der allgemeinen Feststellung begnügt, daß die vom Psalmisten verwendeten Themen und Motive schon in der prophetischen Literatur vorkommen und nur von ihr her verständlich sind.

vorexilische Datierung dieses Liedes⁸⁾ hinfällig machen. Gerade für die Klärung der Datierungsfrage der Psalmen erweist sich diese neue Richtung in der alttestamentlichen Forschung als ein vorzügliches Werkzeug, zumal dort, wo historische Anhaltspunkte fehlen, was m. E. bisher nicht genügend beachtet worden ist. Ein weiterer, wesentlicherer Vorzug der »anthologischen« Methode besteht darin, daß sie aufzeigt, welche Vorstellungen sich im Geiste des Dichters mit einem bestimmten Wort verbunden haben müssen, wodurch der Sinngehalt der Begriffe ungewein vertieft wird.

Methodologisch sei noch Folgendes vorausgeschickt: Bei einem einzelnen literarischen Motiv kann es zweifelhaft bleiben, ob es von anderswo übernommen ist; wenn sich aber eine ganze Summe von Motivparallelen zu einem bestimmten Werk der israelitischen Literatur feststellen läßt, wird man mit Sicherheit eine Beeinflussung durch dieses Werk annehmen dürfen, wobei die Anzahl der Einzelargumente wachsend auch die Prioritätsfrage löst (sog. »Bündelsargument«⁹⁾). Theoretisch läßt sich ein dreifacher Einfluß denken: 1. ein *terminologischer*, bei dem es sich lediglich um eine verbale Anspielung handelt ohne Rücksicht auf den Literalsinn und Kontext der Stelle, auf die Bezug genommen wird; 2. ein *ideologischer*, der sich auf bloße Gedankenparallelen beschränkt, und 3. ein *gemischter*, der sowohl terminologisch als auch ideologisch begründet ist¹⁰⁾.

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in vier Teile: 1. Textkritische Fragen, 2. das Tatsachenmaterial: die Beziehungen außer- und innerbiblischer Art, 3. Urteil über die Art dieser Beziehungen, 4. Zusammenfassung und Datierungsversuch.

1. Textkritische Fragen

Der Text, den wir hier zugrunde legen, ist der von F. Buhl in R. Kittels »Biblia Hebraica«, Stuttgart 1937³ (= BH³), S. 1015, edierte Text des Codex Leningradensis. Trotz mannigfacher phonetischer Schwächen sei damit auch die masoretische Aussprache beibehalten, um die Arbeit nicht mit andersgearteten Problemen zu belasten; es sei aber darauf hingewiesen, daß sich der Verfasser der masoretischen Vokalisation gegenüber sehr reserviert verhält¹¹⁾.

Der Text des 46. Psalms ist in sehr gutem Zustand auf uns gekommen, so daß es keiner tiefgreifenden Änderungen bedarf. Im einzelnen ist Folgendes zu bemerken:

Da der Psalm zum elohistisch überarbeiteten Teil des Psalters gehört (s. die Kommentare), ist für 'alohim überall wiederum *jahwä* einzusetzen. Mit Ausnahme von 2a kann sich diese Rekonstruktion auf das Targum stützen.

Der Infinitiv *behamir* in 3a bedarf keiner Änderung (s. BH³). Die Wurzel *mwr* wird am besten mit F. Zorell¹²⁾ mit dem arabischen *māra* oder *mūra* in Verbindung zu bringen sein, das das Wogen des Meeres bezeichnet. Originell ist der Deutungsversuch M. Dahoods¹³⁾, der in den Konsonanten *hmr* ein mit dem hebräischen *mahamaroth* »Wassertiefen« (Ps 140, 11) und dem ugaritischen *mbmrth*¹⁴⁾ zusammenhängendes Substantiv mit der Bedeutung »Schlund« und in 'ārāš 3a ein anderes Wort für »Unterwelt« sieht (vgl. Ex 15, 12). Gegen diese Interpretation spricht aber sowohl der Parallelismus, der nach 3b ein Verbum erwarten läßt, als auch die sonstige, geradezu emphatische Verwendung von 'ārāš in 7b, 9b, 10a und 11b in der Bedeutung

⁸⁾ So noch Kraus, *a. a. O.*, 341: »Ps 46 gehört in den vorexilischen Gottesdienst und ist wahrscheinlich sehr alt«.

⁹⁾ Vgl. Deißler, *a. a. O.*, 30, und meine Arbeit: *Der Einfluß von Is 52, 13–53, 12 Par auf Phil 2, 6–11*: Theol. Quartalschr. 139 (1959) 159.

¹⁰⁾ Vgl. meine Arbeit zu Is 52/53, *a. a. O.*, 158.

¹¹⁾ Vgl. meine diesbezüglichen Bemerkungen in der in Anm. 6 zitierten Arbeit über Ps 48, S. 71, Anm. 7; dazu s. F. M. Cross-D. N. Freedman, *Early Hebrew Orthography. A Study of the Epigraphic Evidence*. American Oriental Series vol. 36, New Haven 1952, passim.

¹²⁾ *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Rom 1957, 420.

¹³⁾ *The value of ugaritic for textual criticism*: Biblica 40 (1959) 167f.

¹⁴⁾ Vgl. C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (= UM), Rom 1955, 67 I, 6–8; 51 VIII, 8–12.

»Erde«, »Welt«. Auch ein Hifil kann intransitiven Sinn haben¹⁵⁾, spricht also noch nicht für eine Verschreibung.

Da *jammim* 3b ein Amplifikativplural ist¹⁶⁾, ist eine Korrektur, etwa in *jam*, unnötig.

Nach 4 ergänzen die meisten modernen Erklärer und Übersetzer den Kehrsvers (8, 12), zu meist mit Berufung auf die Gleichförmigkeit der Strophen, doch zu Unrecht; denn einmal sind die Strophen infolge des Tristichons in 10 auch bei Ergänzung des Kehrsverses nach 4 nicht vollkommen gleichmäßig gebaut, sodann läßt sich der Ausfall des Kehrsverses in Strophe I nur sehr schwer erklären.

Auch das *nabar* in 5a kann als *casus pendens*¹⁷⁾ unverändert bleiben. Dagegen ist die masoretische Lesart in 5b *qedosch mischkenê(j) 'äljon* »die heiligste der Wohnungen Jahwes« (?) wegen des ungewöhnlichen Plurals (m., sonst f., vgl. Ps 43,3; 84,2; 132,5) verdächtig. H. Schmid¹⁸⁾ hat den ausgezeichneten Vorschlag gemacht, unter Beibehaltung aller Konsonanten der Masoreten *qedosch mischkani 'äljon* zu punktieren: »heilig ist die Wohnung (Jod compaginis) des Höchsten«. Damit kämen wir sachlich zu demselben Sinn, der die Lesart von G kennzeichnet: *qiddasch mischkano 'äljon* »geheiligt hat seine Wohnung der Höchste«. Obwohl diese Lesart die Änderung eines Konsonanten notwendig macht – die Entstehung der masoretischen Lesart erklärt sich leicht durch Verschreibung des *w* am Ende von *mischkano* in das paläographisch sehr ähnliche *j* –, wird man wohl eher ihr folgen als dem Vorschlag Schmidts; denn G fußt hier offenbar auf einer besseren hebräischen Vorlage, was einer besseren handschriftlichen Bezeugung gleichkommt und daher der besten Konjektur¹⁹⁾ vorzuziehen ist.

Alle weiteren Änderungsvorschläge sind das Ergebnis eines Vorurteils und erübrigen sich damit. So der Vorschlag H. Schmidts²⁰⁾, in 7 statt *matu* »(sic) wanken« *magu* »(sic) wogen« und statt *thamug* »(sic) wogt« *thamut* »(sic) wankt« zu lesen, weil der Text in 7a die Wirkung des in 7b beschriebenen Eingriffs Jahwes vorwegnehme. Wir dürfen eben nicht mit den Maßstäben unserer westlichen Logik an orientalische Texte herantreten, die anderen Denkgesetzen verpflichtet sind. Aber auch die Ausscheidung eines Stichus in Strophe III zur Erreichung eines gleichmäßigen Strophenbaues²¹⁾ ist als willkürlich abzulehnen.

2. Die faktischen Beziehungen des Psalms zu anderen Texten

- 2a) »'Jahwe' ist uns Zuflucht und Wehr
b) als Hilf' in der Not gar wohl erprobt«.

a) Zur Konstruktion »ist uns Zuflucht« (*lanu machasä*) vgl. Jl 4,16; Ps 61,4; 62,9; 104,18; zu der Verbindung »Zuflucht und Wehr« (*machasä wa'oz*) ist auf Ps 71,7 T (*ruchšani we'oschera' dili* = hebr. *machasi wa'uzzi*) hinzuweisen. Der Gedanke, daß Jahwe jemandes »Zuflucht« ist, findet sich oft im AT ausgesprochen. Interessanterweise wird aber Jahwe bis kurz vor dem Exil nur als »Zuflucht« des Einzelnen bezeichnet; denn die beiden Texte, an denen er als die »Zuflucht« Israels apostrophiert wird – Jl 4,16; Ps 62,9 –, entstammen spät-vorexilischer oder gar nachexilischer Zeit²²⁾. Das bedeutet, wenn Ps 46 ebenfalls aus nachexilischer

¹⁵⁾ Vgl. W. Gesenius-E. Kautsch (= G-K), *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909²⁸, 53d; dort werden zwar derartige Hilfsformen als »innerlich transitiv« bezeichnet, weil jeweils ein Objekt zu ergänzen sei; praktisch handelt es sich aber doch um intransitive Hifilformen, gleich viel, wie die transitive Bedeutung des Kausativstammes zu erklären ist.

¹⁶⁾ G-K 124c, zur Korrespondenz mit den Sg.-Suffixen in 4 vgl. ebd., 132h.

¹⁷⁾ Vgl. P. Jouon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rom 1947², § 156.

¹⁸⁾ *Jahwe und die Kulturtraditionen von Jerusalem*: Zeitschr. f. d. atl. Wiss. 67 (1955) 182f.

¹⁹⁾ Dieser Ausdruck im uneigentlichen Sinn einer bloßen Vokaländerung genommen, weil eine solche heute in der Textkritik nicht mehr als eigentliche Konjektur gewertet wird.

²⁰⁾ *Die Psalmen* (Handb. z. AT), Tübingen 1934, 88.

²¹⁾ So möchte S. Landersdorfer, *Die Psalmen lateinisch und deutsch*, Regensburg 1922, 132, Anm. f, V. 10b und N. Schlögl, *Die Psalmen hebräisch und deutsch mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar*, Graz und Wien 1911, 69, V. 9b als Glosse ansehen. Ähnlich ist das Urteil E. Rohlands (*Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten*. Dissertation Heidelberg, 123, Anm. 3) zu bewerten: »V. 9b schießt metrisch über, erweist sich durch die Relativ-Partikel 'aschär als späterer Zusatz« (?).

²²⁾ Vgl. E. (= O. Eißfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1956³) 481 u. K. 437. Sonstige Stellen mit gleichem Bezug: Is 25,4; Jr 17,17; Ps 14,6; 61,4; 62,8; 73,28; 91,9; 142,6. N. B.

Zeit stammt, daß die Prädizierung Jahwes als *machasä* seines Volkes erst zu dieser Zeit aufkam oder wenigstens erst seit dieser Zeit literarisch belegt ist. Häufiger wird »Wehr« (*'oz*) als Ausdruck für die Schützerrolle Jahwes gegenüber Israel verwendet, wobei auffällt, daß außer in dem nur allgemein als vorexilisch bestimmbar Psalm 81, 2²³) das Volk als »Ich« personifiziert gedacht ist in Ex 15, 2²⁴); Is 12, 2²⁵); Ps 118, 14²⁶); 28, 8²⁷). Sollte sich an diesen Stellen der Übergang von der individuellen zur kollektiven Verwendung des Ausdrucks widerspiegeln?

Die erste Hälfte von 2a kehrt wörtlich in Ps 62, 9 wieder, nur die Wortstellung weicht etwas ab (*jahwä²⁸ machasä lanu*). Damit erhebt sich die Frage, ob unser Psalmvers von diesem um die Exilszeit herum entstandenen Psalm (s. Anm. 22) ideologisch und terminologisch abhängig ist. Diese Frage läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten.

Eine ideologische Parallele mit ähnlichem Tenor stellt Is 33, 22 dar: »Denn Jahwe ist unser Richter, Jahwe unser Regent, Jahwe ist unser König, er ist's, der uns rettet!«, eine Stelle, der insofern besondere Bedeutung zuzumessen ist, als sie auch eine Entsprechung zu 5a aufweist (s. u., Anm. 59), doch kann sie wegen ihrer späten Entstehung²⁹) vielleicht auch nur ein zusätzliches Zeugnis für die Bekanntheit der hier und in 5a ausgesprochenen Gedanken in nachexilischer Zeit sein.

Sicher dürfen wir aber annehmen, daß der Dichter unseres Liedes ganz allgemein durch den älteren Sprachgebrauch angeregt worden ist, und deshalb die Ausdrücke »Zuflucht« und »Wehr« mit dem vollen Gehalt füllen, den sie in sicher vorexilischen Texten haben. In Jr 17, 17³⁰) wird Jahwe antithetisch zu dem Schrecken, den er den Verfolgern bereitet (V. 18), die »Zuflucht« des Propheten »am Tage des Unheils« genannt. Noch konkreter ist der Ausdruck in Ps 61, 4³¹), wo Jahwe die »Zuflucht« des notleidenden Beters heißt parallel zu dem schönen Bild vom »starken Turm vor dem Feind«: Jahwe ist für seine Frommen sozusagen die letzte Rückzugsmöglichkeit wie ein befestigter Turm beim Eindringen der Belagerer in die Festung (vgl. Spr 18, 10) und zwar in seinem Tempel, wo er wie die Keruben über der Bundeslade die Flügel seines Schutzes über den breitet (V. 5), der in ihm Schutz sucht (vgl. Ps 62, 8). Die Besonderheit unseres Psalms besteht nur darin, daß Jahwe als die »Zuflucht« seines ganzen Volkes gepriesen wird. »Wehr« ist lediglich ein Synonym zu »Zuflucht« (s. die immer eine enge Verbindung herstellende Konjunktion *wa-*). Auch dieses Substantiv erinnert mit seinen parallelen Formulierungen an eine »Burg«, in die Prophet (Jr 16, 19), König, Volk und einzelne Volksangehörige (Ps 28, 7. 8) sich in Notzeiten flüchten können, um von dort aus das Triumphlied über die Feinde anzustimmen, wie es nach der Überlieferung einst am Schilfmeer Moses und das Volk taten, als die Ägypter in die Fluten gesunken waren (Ex 15, 2 vgl. Is 12, 2; Ps 118, 14).

Man könnte es dieser Arbeit mit einem gewissen Recht zum Vorwurf machen, daß sie allzu schnell die Datierungen Eißfeldts und Kraus' übernehme. Aber abgesehen davon, daß mir nur eine kleine Fachbibliothek zur Verfügung steht, ist es bei den vielen Zitaten kaum möglich, sich in jedem Fall ein eigenes Urteil über die Datierungsfragen zu bilden, so daß es geraten schien, den »probat auctores« zu folgen. Nur dort, wo ich erwägenswerte Abweichungen unter ihnen feststellen konnte, habe ich mich für die mir wahrscheinlicher dünkende Ansicht entschieden.

²³) Vgl. A. Weiser, *Die Psalmen* (Das AT Deutsch), Göttingen 1959⁶, 376.

²⁴) Vorexilisch, aber sekundär (E. 250). ²⁵) Sekundär, aus späterer Zeit (E. 382).

²⁶) Meistens spät datiert, aber ob zu Recht, ist ungewiß (K. 803).

²⁷) Aus der Königszeit (K. 229).

²⁸) Statt *'alobim* aus dem gleichen Grund, der S. 53 angeführt wurde.

²⁹) Aus griechischer oder persischer Zeit (E. 395).

³⁰) Von Jeremias selbst (E. 433). ³¹) Aus der Königszeit (K. 433).

b) Die Konstruktion von 2b sowie die Verwendung des Nifal *nimša'* in der Bedeutung »sich erweisen als« sind völlig singular; sonst wird 'äzra »Hilfe« als Präteritum mit *baja* »ist« verbunden (Ps 27,9; 63,8) oder neben ein kopulatives Personalpronomen gestellt (Ps 40,18; Ps 35,2 mit *be* essentialis), das freilich auch fehlen kann (Ps 94,17). Der ganzen Wendung kommt am nächsten *Jr 16,19* (s. zu a!): »Jahwe, *meine* Wehr und *meine* Burg, *meine* Zuflucht (*menuši*) am Tage der Not...!«. Wiederum begegnen wir hier der auffälligen Erscheinung, daß 'äzra als Metapher für den Schutz, den Gott seinem Volk als Ganzem angedeihen läßt, sonst nur noch in einem nachexilischen Text belegt ist, der allerdings manche älteren Elemente in sich birgt (Ps 44,27)³². Außer dieser Stelle tritt das Wort in ähnlichem Sinn noch in Ps 60,13 = 108,13 auf³³, wo es indes nicht Metapher für Jahwe selbst ist, sondern seine Rettungstat bezeichnet, die man eilends erbittet (vgl. Ps 22,20 = 40,14 = 70,2 = 71,12). Die Konsoziationen des Wortes gleichen nach den zwei wahrscheinlich vorexilischen, also möglicherweise dem Verfasser bekannten Paralleltexten denen von *machasä* und 'oz: Jahwe ist selbst dann noch des Beters letzte Rettung, wenn ihn seine eigenen Eltern verlassen (Ps 27,9f)³⁴ und er sich ins Heiligtum unter seine Fittiche flüchtet (Ps 63,8)³⁵. Bei der »Not« (*šaroth*, Pl.) aber dachte der Psalmist an Drangsal durch Feinde und wilde Tiere, an Finsternis und Dunkelheit und das Brausen gewaltiger Fluten (Is 8,22³⁶; 30,6³⁷); So 1,15).

3a) »Drum bangen wir nicht, wenn auch die Erde wogt

b) und die Berge wanken ins Meer,

4a) mag auch gären und schwär'n seine Flut,

b) mögen Berge beben ob seiner Wucht! Säla«.

Die Folgerung (»drum«) aus der Eingangstendenz lautet: »wir bangen nicht« (*lo' nira'*). Diese Formulierung in der 1. Pers. Plur. kommt ausschließlich in unserem Psalm vor; vor dem Exil heißt es nach den uns erhaltenen Texten nur im Singular: »sich bange nicht« (Ps 3,7)³⁸ und vielleicht auch: »nicht bangt mein Herz« (Ps 27,3)³⁹. Der Grund solchen Gottvertrauens ist allerdings nach 8a. 12a und 6a der gleiche wie bei den entsprechenden Vertrauensäußerungen in der Einzahl: daß Jahwe »mit uns« und »in ihr«, der Sionsstadt, ist (vgl. Ps 23,4; 118,6). Man wird in der Äußerung »wir bangen nicht« die Antwort der Gemeinde auf die ihr in besonders charakteristischer und auffälliger Weise vom *Deuteronomium* (Dt 1,21.29; 3,2.22; 7,18; 20,1.3; 31,6) und von *Deuteroisaias* (Is 40,9; 41,10 = 43,5; 41,14; 43,1; 44,2; 51,7; 54,4.14) gegebene Mahnung: »fürchte dich nicht, fürchtet euch nicht!« (*'al-thira' |thire'i |thire'u*) und: »du brauchst dich, ihr braucht euch nicht zu fürchten« (*lo' thira' |thire'u[n]*) sehen müssen⁴⁰). Die Motive dieser negativ formulierten Vertrauensforderung sind im Buch Deuteronomium: Jahwes Hilfe im Kampf (Dt 1,29; 3,22; 20,1.3; 31,6), durch die Israel nicht in die Hände seiner Feinde fällt (3,2), und Jahwes Machttaten in der Vergangenheit (7,18); bei Deuteroisaias: Jahwes Macht (Is 40,9.10), Huld (54,14) und Erbar-

³² K. 325f. ³³ Abfassungszeit unbestimmt (K. 427.776) ³⁴ Vielleicht vorexilisch. (K. 223).

³⁵ Spät-vorexilisch (K. 441). ³⁶ Echt (E. 374). ³⁷ Echt (E. 380).

³⁸ Vorexilisch (K. 25). Vgl. Ps 23,4 (Gunkel, *Psalmen*, 100: aus einem späteren Zeitalter).

³⁹ Vielleicht vorexilisch (K. 223).

⁴⁰ Vgl. auch 1 Chr 22,13; 28,20; 2 Chr 20,15.17, Stellen, die jedoch wegen der späten Entstehungszeit des chronistischen Geschichtswerkes (Mitte des 4. bis Anfang des 2. Jhs. – E. 668) nur mit Vorbehalt herangezogen werden können. Sonstige Stellen, an denen das Volk oder der Sion mit der gleichen Terminologie zum Gottvertrauen ermahnt werden: Ex 14,13; 20,20; Nm 14,9; Ri 6,10; 1 Sm 12,10; 2 Kg 17,35.37.38; Is 10,24; Jr 10,5; 30,10; 46,27.28; Ag 2,5; Zch 8,13.15; So 3,15.16; Neh 4,8; 2 Chr 20,15.17.

men (41,14), seine Erlösungstat (43,1) und Nähe (41,10; 43,5), die Knechtsrolle Israels (44,2) – alles das schafft ein Vertrauen, das sich über die Schmähungen der Menschen hinwegsetzt (51,7) und die Verheißung besitzt, daß es nicht zuschanden wird (54,4) –; dort und hier liegt die gleiche Grundstimmung vor: Jahwe, der allmächtige Herr, ist mit uns; darum triumphieren wir!

Die Verse 3 und 4 sind, wie die Wiederkehr der Verben *hama* »gären« und *mot* »wanken« in 7a beweist, ein grandioses Symbol für die Empörung der Feindvölker gegen Jahwe. Mit dem Bild vom Erd- und Seebeben greift der Psalmist ein altes Motiv der hebräischen Poesie und Prophetie auf, das wir dank der wiederentdeckten ugaritischen Literatur heute bis in die kanaanäische Zeit zurückverfolgen können⁴¹.) den Mythos vom Chaoskampf, den er indes »historisiert«, d. h. zu einem bloßen Bild für das wahnwitzige Sichaufbäumen der Heidenvölker gegen Jahwes Königsherrschaft und zumindest einschlußweise für die daraus für Israel folgenden Bedrängnisse macht (s. 2b). Freilich geschieht das mehr auf der »ideologischen« Ebene als in streng terminologischer Entsprechung; denn die ganze Gestaltung ist durchaus eigenwillig. So ist gleich der erste Infinitiv (*be*)*hamir* »wenn auch [die Erde] wogt« ein Hapaxlegomenon⁴²), und auch die Vorstellung, daß »die Berge ins Meer wanken« (3b), ist eine Eigenheit unseres Psalms, wie ebenfalls *mot* »wanken« und *ra'asch* »beben« (4a) zwar schon in vorexilischen bzw. exilischen Texten vom Beben der Erde⁴³) und Berge⁴⁴) verwendet werden, aber nicht wie hier das Sichaufbäumen derselben gegen Jahwe, sondern einen Begleitumstand seiner Epiphanien oder die Wirkung des Anrückens feindlicher Heere beschreiben⁴⁵). Trotzdem wird der Psalmist in 3a β und 4b sich sachlich an die schon vor ihm in der Psalmen- und prophetischen Literatur gebräuchliche Vorstellung vom Beben der Erde und Berge anlehnen, der er jedoch einen neuen Sinn gibt; 3b hingegen stellt eine originelle Schöpfung dar, da die Vorstellung vom Versinken der Berge im Meer wenigstens innerhalb der Bibel nicht mehr belegt ist.

Die eigentlichen Stichworte, die die Bezugnahme auf *prophetische* Texte der vorexilischen und exilischen Zeit terminologisch erweisen, sind: »Meer« (*iam*), »Flut« (wörtlich: »Wasser«, *majim*) und »gären« (oder »tosen«, »wogen«, *hama*)⁴⁶).

In *Jr* 5, 22f⁴⁷) wird das Motiv der schäumenden Flut als Bild für die nutzlose Widerspenstigkeit allerdings nicht der Heiden, sondern Israels verwendet:

»Ich habe Sand dem Meere (*lajjam*) als Grenze gesetzt, als ewige Schranke, die es nicht überschreiten darf.

Toben mag es wohl, doch bleibt es machtlos,

seine Wogen mögen wohl tosen (*wehamu galla[j]w*), hinüber kommen sie nicht.

Doch dies Volk hat einen aufsässigen und widerspenstigen Sinn,
sie fallen ab und gehn ihres Wegs«.

⁴¹) Vgl. UM 67 I, 1–5 und 'nt III, 34–43.

⁴²) Diese Tatsache erschwert natürlich wie immer in solchen Fällen die genaue Übersetzung. Trotzdem darf man nicht zu voreilig zu Konjekturen seine Zuflucht nehmen, sondern hat erst alle sprachlichen und grammatischen Möglichkeiten auszuschöpfen, ehe man sich zu einer Konjektur entschließt. S. o., S. 54. ⁴³) *mot*: Is 24,19; Ps 60,4; 104,5; *ra'asch*: Ri 5,4; 2 Sm 22,8a α = Ps 18,8a α ; Is 13,13; Jr 8,16 vgl. 4,16; Ps 68,9; 77,19 (vgl. E. und K. zu diesen Stellen).

⁴⁴) Nur *ra'asch*: Nah 1,5 (zur Echtheitsfrage vgl. E. 509f).

⁴⁵) Ähnlich liegt die Sache bei den Synonymen gelagert (deren Angabe hier der Kürze halber unterbleibt), vgl. die Stellen: vom Wanken der Erde: Ri 5,4; 1 Sm 14,15; 2 Sm 22,8a β .b = Ps 18,8a β .b; Ps 77,19; 96,9; 97,4; 99,1; 114,7; Jb 9,6; Spr 30,21; Is 24,18.20; Jr 50,46; 51,29; Ez 38,20; Am 8,8; 9,5; Jl 2,10; 4,16; Hb 3,6; 1 Chr 16,30; vom Wanken der Berge: Ex 19,18; Ri 5,5; Ps 18,8; 97,5; Jb 9,5f; Is 5,25; 54,10; Hb 3,10. Auch die Phrase *beleb jammim* hat sonst einen anderen Sinn: vgl. Ez 27,4.25.26.27; 28,2.8; ebenso *beläb-jam*: Ex 15,8; Spr 30,19; 23,34.

⁴⁶) Zu *chamar* »schwären«, »schäumen« vgl. Ps 75,9 (vom Zornwein Gottes).

⁴⁷) Wohl echt, E. äußert sich nicht zu der Stelle.

An anderen prophetischen Stellen wird das Motiv in »historisierter« Form auf das Andrängen von Feinden angewandt:

Is 17, 12⁴⁸⁾: »Wehe dem Wogen (*bamon*) der vielen Völker
– wie Meere wogen sie hin (*kabamoth jammim jähämajun*) –,
dem Gebräuse von Nationen
– wie das Brausen gewaltiger Wasser brausen sie – . . .«.

Jr 47, 2f⁴⁹⁾: »Also spricht Jahwe:
Da, es steigen Wasser (*majim*) vom Nordland auf
und werden zum reißenden Bach;
sie überfluten das Land und was es erfüllt,
die Stadt und ihre Bewohner . . .
Denn die Hufe seiner Hengste stampfen mit Macht
Kriegswagen dröhnen, man hört seiner Räder Geräusch.
Für die nachexilische Zeit vgl. *Jr 6, 23* = *50, 42⁵⁰⁾*; *51, 5f⁵¹⁾*; *Pss 93, 3f⁵²⁾*.

5a) »Des Stromes Läufe erfreu'n 'Jahwes' Stadt,

b) 'geheiligt hat seine Wohnung der Höchste'«.

a) Hier wird offenbar das Motiv von 3f in abgewandelter Weise fortgeführt; denn in diesem Stichus scheint der Dichter ebenfalls auf einen kanaänischen Mythos anzuspielen, nämlich auf den Mythos vom paradisischen Gottesgarten mit seinen Wasserströmen⁵³⁾. Nach dem Siege Eils über die chaotischen Fluten (*nbrm*) treten diese in gebändigter Gestalt in den Dienst der Befruchtung der Erde. Dort, wo sie aus der Unterwelt hervorquellen, »bei den Quellen der zwei Ströme, zwischen den Läufen der zwei Meere«⁵⁴⁾, hat El, der Hochbetagte und Größte aller Götter, seine »königliche Wohnung«⁵⁵⁾ aufgeschlagen, von wo aus er alles beherrscht. In Gn 2, 8–14 (J) wohl erstmals innerhalb des AT verwendet, wird dieses Motiv von *Ezechiel* in Kapitel 47, 1–12⁵⁶⁾ auf das endzeitliche Jerusalem übertragen. Vielleicht im Anschluß an eine reale örtliche Gegebenheit⁵⁷⁾ sieht Ezechiel »unter der Tempelschwelle«, also unter dem Thronszitz Jahwes, des wahrhaft »höchsten« Gottes (s. in unserem Psalm V. 5b), »Wasser« (*majim*) hervorquellen (Ez 47, 1) und sich als gewaltigen »Strom« (*nachal*) befruchtend über das Land ergießen (V. 5. 6. 7. 9. 12). Zwei andere Prophetentexte, Jl 4, 18 und Zch 14, 8, bezeugen das Weiterleben dieses Motivs in nachexilischer Zeit⁵⁸⁾. Aber auch schon *Deuteroisaias* benutzt das Motiv, ohne allerdings die Tempel-

⁴⁸⁾ Wahrscheinlich echt (E. 377). ⁴⁹⁾ Vielleicht echt (E. 441). ⁵⁰⁾ E. 440.

⁵¹⁾ Unecht; deuteroisaiianisch? (vgl. E. 493f).

⁵²⁾ Sicher nachexilisch (s. o., S. 52). Allerdings ist es nicht sicher, ob dem Motiv an dieser Stelle sinnbildliche Bedeutung zukommt. Vgl. K. 649.

⁵³⁾ H. Kruse, »*Fluminis impetus laetificat Civitatem Dei*« *Ps 45 (46) 5*: Verbum Domini 27 (1949) 23–27, möchte mit Hinweis auf Kol 1, 24; 2 Kor 4, 17 und Hb 3, 17–19 V. 5a von dem Ansturm der Feinde erklären, der ebenso wie in 3 und 4 metaphorisch dargestellt werde (*nabar* = *jammim* 3b) und der auf Grund des göttlichen Schutzes bei den Bewohnern Jerusalems statt Furcht Freude auslöse (*jesammechu*). Gegen diese Deutung spricht jedoch die Tatsache, daß *nabar* sonst nie in diesem Sinn verwendet wird, sodann, daß m. Ä. sonst nirgends die *Feinde* als Ursache der Freude Israels angesehen werden. In Hb 3, 19 ist der helfende *Gott* die Ursache und der Gegenstand der Freude in der Bedrängnis durch den Feind, genau wie in Is 33, 21 (s. Anm. 59), dort aber wie hier im Zusammenhang mit dem Paradiesmotiv. Das paßt (gegen Kruse) durchaus in den Zusammenhang; denn der paradisische Wasserreichtum der belagerten Stadt steht in *wirksamer Kontrast* zu dem Bild der an ihre Mauern andrängenden Feindeswogen, wohingegen nach Kruse 5a zunächst nur eine nicht sehr schöne Wiederholung des Gedankens von 3 und 4 darstellt.

⁵⁴⁾ *mbk.nbrm.qrb.apq.tbbmthm* (vereinfachte Umschrift wie für das Hebräische) UM 2 Aqht VI, 47f., vgl. UM 49 I, 5f.

⁵⁵⁾ *grsch.mlk* UM 2 Aqht VI, 49. Zur Sache vgl. K. 343f. ⁵⁶⁾ Echt (E. 457).

⁵⁷⁾ Vgl. Aristeasbrief 89 und Tacitus, *Hist. V.*, 12 (zitiert bei A. Bertholet-K. Gallig, *Hesekiel* [Handb. z. AT], Tübingen 1936, 165). ⁵⁸⁾ E. 481 u. 541f.

schwelle als Quellort des wunderbaren Stromes zu erwähnen. Das in ein neues Eden verwandelte Sion (Is 51,3) mit seinen Paradiesesströmen (*naharoth!*) ist für ihn der krönende Abschluß der Befreiung aus dem Exil (Is 41,18; 43,19f)⁵⁹:

Is 41,18: »Auf kahlen Bahnen will ich Ströme auf tun,
inmitten von Talgründen Quellen;

Wüsten mache ich zu Teichen,
zu sprudelnden Wassern das Dürmland«.

Is 43,19f: »Seht, ich schaffe Neues . . .

In der Steppe schaffe ich einen Weg,
Ströme im verödeten Land . . .
zu tränken mein Volk, mein erwähltes«.

Das andere Stichwort unseres Halbverses, (*pelaga[j]w* »seine Läufe«), erinnert an Is 30,25, einen fast sicher nicht von Isaias stammenden⁶⁰), sondern eher aus der Mentalität eines Deuteroisaias oder seiner Schüler zu erklärenden Text, und an Psalm 65,10, der vielleicht vorexilisch ist⁶¹). Wohl beide Stellen variieren dasselbe Mythologumenon vom Paradiesesstrom:

Is 30,25: »Auf jeglichem hohen Berg⁶²) und auf jedem erhabenen Hügel gibt es Wasser führende Bäche« (*pelagim jiblē[j] majim*).

Ps 65,10: »Du suchtest heim das Land, überschüttetest es,
machtest es überreich;

mit Wasser gefüllt ist der Jahwebach« (*päläg jahwä* [so ist zu lesen statt 'älobim]).

Diese Paradiesesströme sind für Deuteroisaias das gegebene Bild des endzeitlichen Glückes und Heiles (Is 48,18), zweier Begriffe, die für ihn, den Verfasser des Trostbuches, unzertrennlich mit dem Begriff der Freude und des Jubels im erneuerten Jerusalem verknüpft sind (s. Is 48,20; vor allem aber 51,3 im Zusammenhang mit dem Paradiesesmotiv; ferner 51,11). Es kann also kaum ein Zweifel daran bestehen, daß unser Stichus von Ezechiël, besonders aber von Deuteroisaias her ideologisch und terminologisch inspiriert ist. »Jahwes Stadt« ('*ir jahwä*) kommt auch in dem korachitischen Psalm 48,9 (vgl. 87,3 '*ir ba'älobim*) vor, außerdem in Ps 101,8 und Is 60,14. Jerusalem heißt so, weil es nach Jahwes Namen benannt (Jr 25,29) und Jahwe geweiht ist (Jr 31,38).

b) Der Gedanke dieses textkritisch problematischen Halbverses (s. S. 54) erinnert, wenn die hier angenommene Lesart zutreffend ist, zunächst an zwei Stellen der sog. Priesterschrift: »Und heiligen will ich das Begegnungszelt« (Ex 29,44) und: »Er soll meine Heiligtümer nicht entweihen, denn ich, Jahwe, bin es, der sie heiligt« (Lv 21,23). Sachlich käme dem auch Ps 65,5 gleich (s. zu Anm. 61): »Heilig ist (nach G) dein Tempel«. Aber V. 5b scheint doch nicht in erster Linie die innere Heiligung und Weihe des Jerusalemer Tempels durch die Gegenwart des allheiligen Gottes zu meinen, sondern – freilich unter Voraussetzung derselben – den ihm und der ganzen heiligen Stadt (beachte den Parallelismus mit '*ir jahwä* 5a) von Jahwe gewährten Schutz gegen die Feindvölker (vgl. 2 und 6). D. h. *qiddasch* hat hier wohl vorwiegend den Sinn, den es nur noch einmal, nämlich an der redaktionellen Stelle Ex 19,23 in einem J- und E-Kontext hat: »für unzugänglich erklären«, »unangreifbar machen« (! *hagbel* »grenze ab«). Diese Bedeutung wirkt sehr altertümlich und enthält noch etwas von dem »abstoßenden«, jeden aus der profanen Sphäre andrängenden Angreifer vernichtenden Charakter der

⁵⁹) Vgl. St. Porúbčan, *Il patto nuovo in Is. 40–66* (Analecta Biblica, Pontificio Istituto Biblico), Rom 1958, 127f. Cf. auch Is 33,21 (zur Datierung s. Anm. 29): »Dort [in Sion] ist 'Jahwe für uns ein 'rinnender' Bach (dl 'addir [ditt] et l meqor), ein [Quell] von Strömen, deren Ufer so breit (je'orim rachabē[ī] jadajim)«. ⁶⁰) E. 381f. ⁶¹) K. 450.

⁶²) Gedacht ist wohl an die Jerusalem umgebenden Berge; vgl. V. 19.

»Heiligkeit«, die z. B. gewissen Kultgegenständen eigen war (vgl. 2 Sm 6,6f). Wie der Garten Eden nach dem Sündenfall den sündigen Menschen (Gn 3,23f), so bleibt auch Jerusalem, das neue, endzeitliche Eden (s. zu a), den unreinen Heiden verschlossen und ein Bezirk, den zu betreten ihre Vernichtung bedeutet, solange sie eben als »Heiden«, d. h. in feindlicher Absicht heranrücken. Auch dieser Gedanke ist genuin *deuteroisaiatisch*:

Is 52,1: »Jerusalem, heilige Stadt,
dich wird nicht mehr betreten,
wer unbeschnitten ist und unrein!«

(vgl. dazu das Paradiesesmotiv von Is 51,3; ferner Jl 4,17 und Apk 21,8.27; 22,15 und 22,1).

Diese Unangreifbarkeit eignet dem Sion auf Grund der Einwohnung des »Höchsten« (*'aljon*)⁶³, wie 6a weiter ausführt; denn dem »höchsten Gott« sind alle Völker samt ihren Göttern unterworfen – ein beliebtes hymnisches Motiv der nachexilischen Zeit (vgl. Ps 47,4.9; 96,4ff; 97,7; 99,2 und o., S. 52). Sachlich kommt diese, ähnlich wie »Wohnung« (*mischkan*)⁶⁴ in den korachitischen Psalmen relativ häufige Gottesbezeichnung (vgl. Ps 47,3; 87,5) dem Titel »Großkönig« von Ps 48,3 (vgl. Ps 47,3) gleich, der auf dem Gottesberg im »äußersten Norden« thronet⁶⁵.

6a) »'Jahwe' ist in ihr, sie wankt nicht,

b) ihre Hilf' ist 'Jahwe' beim Anbruch des Morgens«.

a) »Jahwe ist in ihr« (*jahwä beqirbab*), das heißt nach dem Zusammenhang, den *beqirab* an anderen, mindestens vor dem Ende des Exils oder nicht lange danach entstandenen Stellen in Verbindung mit Jerusalem oder Israel hat: in ihr wohnt (s. 5b) der lebendige (Jos 3,10) und eifersüchtige Gott (Dt 6,15), der Gerechte (So 3,5)⁶⁶, Israels König (So 3,15)⁶⁷, der in jeder Weise auf das Heil seines Volkes bedacht ist (Ps 74,12)⁶⁸, mit ihm in den Kampf zieht (Ex 34,6 E; Dt 23,15) und große Zeichen und Wunder zu seinen Gunsten wirkt (Nm 14,11 JEs; Jos 3,5).

Der Ausdruck »sie wankt nicht« (*bal thimmot*) scheint noch einmal auf das Chaoskampfmotiv Bezug zu nehmen; denn diese an sich recht häufige Wendung hat nur hier und in dem nachexilischen Psalm 125,1⁶⁹ die heilige Stadt zum Gegenstand, an den sonstigen vergleichbaren Parallelstellen hingegen umschreibt sie die Festigkeit der Erdscheibe auf ihren im Ozean gegründeten Fundamenten (Ps 93,1 = 96,10, s. S. 52) – ein Motiv, das *Psalm 104*, nach Deißler⁷⁰ ein Erzeugnis der früh-nachexilischen Weisheit, möglicherweise aber schon vorexilisch⁷¹, unzweideutig mit dem Chaoskampf verknüpft (V. 4–7):

»Die Erde hat er auf ihre Pfeiler gegründet,
daß sie nie und nimmermehr wankt (*bal thimmot* . . .).
Die Urflut umhüllte sie wie ein Kleid,
bis über die Berge standen die Wasser;
vor deinem Drohen mußten sie weichen,
vor dem Hall deines Donners wichen sie voller Schrecken«
(vgl. u., 7b).

⁶³ Dieser archaische Gottesname weist wahrscheinlich auf vorisraelitische, altkanaanäische Zeit zurück und ist eine Weiterbildung des von M. Dahood (The Divine Name 'eli in the Psalms: Theol. Studies 14 [1953] 452–457) wiederentdeckten kanaanäischen und dann auch atl. (vgl. Ps 7,7; Dt 33,13; Ps 57,3; 91,1) Gottesnamens 'eli »der Höchste«, der den Gewittergott, in der Bibel Jahwe als höchsten Himmels-gott, d. h. als Herrn aller Götter und Weltenrichter bezeichnet. Vgl. auch K. 63 (zu Ps 7,18) und 197–201. ⁶⁴ Vgl. Ps 43,3; 84,2.

⁶⁵ Vgl. K. 200. ⁶⁶ Sicher echt (E. 522). ⁶⁷ Vielleicht noch exilisch (E. 522).

⁶⁸ Nach K. 515 zwischen 587 und 520 entstanden. ⁶⁹ K. 851.

⁷⁰ Laut brieflicher Mitteilung. ⁷¹ K. 709.

Einen schlagenden Beweis für die Richtigkeit der Gleichsetzung von Jerusalem und Erde liefert *Psalm 78, 69*⁷²⁾, in dem der Sion in gleicher Weise wie die Erdscheibe als von Jahwe festgegründet bezeichnet wird:

»Den Höhen gleich baute er sein Heiligtum auf,
ähnlich der Erde, die er für immer gegründet«
(vgl. Ps 48,9; 87,5; Is 14,32; 28,16).

b) Der »Morgen« (*boqär*) ist der Zeitpunkt der göttlichen »Hilfe« (*ja'zeräba*)⁷³⁾. Die Wendung »beim Anbruch«, wörtlich »an der Wende des Morgens« (*lifnoth boqär*) kommt nur noch in *Ex 14, 27aα. 28b (J)* vor⁷⁴⁾, dort aber in beachtenswertem Zusammenhang mit dem Zurückfluten des Schilfmeeres und der sich daraus ergebenden Vernichtung der Ägypter, die für Israel die entscheidende Rettung (V. 30) bedeutete:

»Und das Meer kehrte beim Anbruch des Morgens an seinen gewöhnlichen Platz zurück, während die Ägypter ihm gerade entgegenflohen . . . Keiner einziger blieb übrig«.

Unten werden wir noch einmal auf diesen Text zurückzukommen haben (S. 70).

7a) »Völker gären, Reiche wanken,

b) er donnert darein, die Erde schwankt«.

a) Zu »Völker gären« (*hamu gojim*) ist auf die zu 4a zitierten Stellen hinzuweisen, d. h. *hama* hat den hier geforderten Sinn sonst nur noch bei *Isaias* (17,12), *Jeremias* (47,2f) und in *nachexilischen* Texten (Jr 6,23 = 50,42; Jr 51,55, s. Anm. 50 u. 51)⁷⁵⁾.

Die augenscheinlich von dem Bild in 3b geprägte, also die Wirkung des in 7b beschriebenen Eingriffs Jahwes vorwegnehmende Aussage »Reiche wanken« (*matu mamlakoth*) ist in dieser Zusammensetzung terminologisch singular. Aber das AT, zumal die Bücher der Propheten, sind voller Belege für die hier ausgesprochene Wahrheit. Bemerkenswert ist immerhin, daß wir einem analogen Satz unter Verwendung des Wortes *mamlaka* in der Bedeutung »Reich«, »von einem König regiertes Volk« und in ähnlichem Parallelismus mit *gojim* »Völker« wie hier nur noch einmal, und zwar bei *Tritoisaias* begegnen:

*Is 60, 12*⁷⁶⁾: »Das Volk (*baggoj*) und das Reich (*hammamlaka*),
das dir nicht dient, geht unter
(*ja'bedu*);
ja, die Völker (*baggojim*) werden gänzlich
vernichtet (*charob jächärabu*)«.

Unter den Synonyma *mamlakuth*, *malkuth* und *mämschala* findet sich keine Stelle, die mit Ps 46,7a vergleichbar wäre.

b) Die Wortverbindung *nathan beqolo*, eigentlich: »er ließ seine Stimme erschallen«⁷⁷⁾, greift wiederum ein kanaänisches Motiv auf: das des Baal, der »in den Wolken seine [Donner-] Stimme erschallen ließ«⁷⁸⁾. Das Verbindungsglied zwischen der kanaänischen Mythologie und dem Dichter des 46. Psalms ist

⁷²⁾ Die deuteronomisch-deuteronomistische Prägung des Psalms dürfte auf nachexilische Entstehung weisen (E. 541).

⁷³⁾ Vgl. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes »am Morgen«* (Atl. Studien f. F. Nötscher = Bonner Bibl. Beitr. 1), Bonn 1950.

⁷⁴⁾ In der Form von *lifnoth habboqär* noch Ri 19,26; vgl. *lifnoth 'ärab* Gn 24,63; Dt 23,12.

⁷⁵⁾ Vgl. auch Is 51,15 und Ps 93,3f (nachexilisch), Stellen, die nur vom Brausen des Meeres reden, ohne daraus ein Bild für die Widerspenstigkeit der Völker zu machen (s. Anm. 52).

⁷⁶⁾ Is 60 erinnert noch stark an Deuteroisaias, so daß man dieses Kapitel wohl als das Produkt eines nicht lange nach Deuteroisaias schreibenden Nachahmers und Schülers des großen Exilispropheten wird ansehen müssen (vgl. E. 415).

⁷⁷⁾ Zur Konstruktion vgl. Jouon, *Grammaire*, 125 m.

⁷⁸⁾ *wtbn.qlb.b'rpth* UM 51 V, 70, sonst *jtn.gb*, z. B. UM 125,3.

zweifellos ebenso wie für die nachexilischen Texte JI 2,11⁷⁹⁾ und 4,16⁸⁰⁾ die ältere hebräische Literatur:

Vgl. besonders den an Kanaanismen so reichen *Psalm 68,34*⁸¹⁾:

»Siehe, er [Jahwe] läßt seine Stimme erschallen (*jithiben beqolo*),
seine mächtige Stimme!«

(vgl. 2 Sm 22,14 = Ps 18,14).

Ferner ist neben den genannten nachexilischen Prophetentexten auf das echte Amoswort hinzuweisen (*Am 1,2*)⁸²⁾:

»Jahwe brüllt von Sion her,

von Jerusalem aus läßt er seine Stimme erschallen« (*jithiben qolo*).

Im Zusammenhang mit dem in 7b gewiß noch nachwirkenden Chaoskampfmotiv spricht vom »Hall deines Donners« (*min qol ra'amka*) auch der schon genannte *Psalm 104,7* (s. o., S. 60).

In der israelitischen Kultradtition aber verschmilzt dieses mythologische Motiv mit der Erinnerung an die Theophanie Jahwes auf dem Sinai. Denn der nach Ps 68,34 »seine Stimme erschallen läßt«, thront auf dem Sion. Von dort aus donnert er über die ganze Welt hin (vgl. Ps 68,36aα) wie einst am Sinai (vgl. Ps 81,8), vielleicht deshalb, weil der Sion als neuer Sinai gewertet wurde, wie man aus der textkritisch freilich sehr umstrittenen Stelle Ps 68,18bβ – »der Sinai ist im Heiligtum« (*sinaj baqqodäsch*) – folgern könnte⁸³⁾. Anlaß für die Verschmelzung bot jedenfalls das Vorgehen Jahwes gegen die Ägypter im Schilfmeer, das leicht mit den Zügen des Chaoskampfes versehen werden konnte; dies lehrt der vielleicht in der Exilszeit entstandene⁸⁴⁾ *Psalm 77* in *V.19f*, der zugleich zeigt, in welcher Richtung die Deutung des Sätzchens »die Erde schwankt« (*thamug 'aräß*) zu suchen ist:

»Deines Donners Tosen (*qol ra'amka*) 'glich dem von' Rädern⁸⁵⁾,

Blitze erhellten den Erdkreis,

die Erde bebte und schwankte (*rageza waththir'asch ha'aräß*)

durchs Meer [ging] dein Weg, 'o Jahwe'⁸⁶⁾«.

Daß aber selbst in 7b der Einfluß eines Prophetenbuches zumindest mitbeteiligt sein kann, ergibt sich daraus, daß die einzige Parallelstelle, an der das Verbum *mug* im Qal vom Schwanken der Erde verwendet wird, *Am 9,1*⁸⁷⁾ ist:

»Der Herr Jahwe Sabaoth, der die Erde anrührt,

daß sie schwankt (*waththamog*) . . . :

(6) Jahwe ist sein Name!«,

denn der wichtigste Faktor, der bei dem Versuch, literarischen Einflüssen auf die Spur zu kommen, beachtet werden muß, ist und bleibt das Vokabular⁸⁸⁾. Immerhin muß zugestanden werden, daß im vorliegenden Fall ein sicher zu ermittelnder Einfluß nur von der mit alten kanaänischen Vorstellungen verwobenen *Sinaitradition* ausgeht.

8a) »Jahwe Sabaoth ist mit uns,

b) ein' feste Burg ist uns Jakobs Gott! Säla«.

⁷⁹⁾ Nachexilisch, vielleicht sogar spät-nachexilisch (E. 481). ⁸⁰⁾ 3. bis 4. Jh. (E. 481).

⁸¹⁾ Die Urgestalt des Psalms stammt etwa aus der Zeit Sauls, später wurde der Text überarbeitet (K. 471f). ⁸²⁾ Vgl. E. 485. ⁸³⁾ Vgl. Weiser, *a. a. O.*, 332. ⁸⁴⁾ K. 530f.

⁸⁵⁾ Lies wahrscheinlich, unter Annahme einer Verschreibung von *k* in *b*, mit BH³ *kaggalgal*.

⁸⁶⁾ Ergänze mit BH³ (»mtr. cs.«) *jahwä*.

⁸⁷⁾ Sekundäre Zutat in deuteronomistischem Stil (E. 488).

⁸⁸⁾ Vgl. die Folgerung aus meiner Untersuchung über den »Einfluß von Is 52,13–53,12 Par auf Phil 2,6–11«, *a. a. O.*, 329: »Die auch terminologisch fundierten Beziehungen sind, wie die geringe Zahl der rein ideologischen Anspielungen zeigt, weit zahlreicher, als es auf den ersten Blick den Anschein hat, ein Beweis dafür, wie eng Idee und sprachlicher Ausdruck in Wirklichkeit zusammenhängen«.

a) Man hat schon seit langem erkannt, daß 8a mit seinem *jahwä* ... 'immanu stark an die Immanuel-Theologie des *Isaias* erinnert. In Betracht kommen die folgenden bekannten *Isaiastexte*⁸⁹⁾:

Is 7, 14: »Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären,
und sie wird ihn mit dem Namen 'Immanu-'el
[= Gott mit uns] benennen«.

Is 8, 8: »Er [der Assyrer] dringt in Juda ein, überflutet und überschwemmt es, bis an den Hals
reicht es [das Wasser] ihm [Juda]. Seiner Flügel Spanne erreicht und erfüllt deines
Landes Breite, o 'Immanu-'el [= Gott mit uns]!«. Aber:

Is 8, 10: »Plant einen Plan, er wird zunichte,
redet ein Wort, es hat keinen Bestand,
denn mit uns ist Gott ('immanu-'el)!«

Die am meisten unserem Psalmstichus nahekommenden Stellen sind *Is 8, 8* und *8, 10*. An der ersteren fällt sofort die Ähnlichkeit des Bildes mit dem von *4a* auf, nur daß es bei *Isaias* nicht Meeresfluten sind, die *Juda* überschwemmen, sondern, metonymisch für die in *Mesopotamien* wohnenden Assyrer, die *Wasser* des *Euphrat* (*Is 8, 7*). Ferner berühren sich beide Stellen darin mit dem Kehrsvers von *Ps 46*, das das »Gott mit uns« für das vom Feind bedrängte Land die Gewähr des göttlichen Schutzes und Sieges bedeutet. Angesichts der bisher schon konstatierten zahlreichen Berührungspunkte unseres Psalms mit *Isaias* muß hier eine bewußte terminologisch-ideologische Anknüpfung an *Is 8, 8. 10* angenommen werden. Dann aber ist zu fragen, ob der Verfasser bei dem »Wanken« der »Reiche« in *7a*, so allgemein dieser Ausdruck auch sicher aufgefaßt sein will, nicht besonders an die Assyrer dachte – in dem korachitischen Psalm *48* trifft dies jedenfalls sehr deutlich zu⁹⁰⁾. Weiterhin ist zu überlegen, ob der Psalmist in seinen Kehrsvers nicht auch den vollen messianischen Kontext der angezogenen *Isaiasstellen* hineinlegen wollte. Bei dem offensichtlich stark eschatologischen Charakter des Psalms (s. vor allem das Paradiesesmotiv in *5a*) ist diese Vermutung mindestens nicht unwahrscheinlich.

In dem kriegesischen Rahmen des Psalms ist die Abänderung des *isaianischen 'el* in den alten Kriegsgott- und Kultus-Namen *jahwä šeba'oth*⁹¹⁾ sehr verständlich, aber auch durch die Vorliebe der Korachiten für dieses Gottesprädikat bedingt (vgl. *Ps 48, 9*; *84, 2. 4. 9*).

b) Auch *mišgab*, eigentlich eine auf einer unzugänglichen Höhe liegende Zitadelle (vgl. *Is 25, 12*; *33, 16*; *Jr 48, 1*), kommt von den 12 Malen seines Auftretens in den Psalmen noch einmal innerhalb der korachitischen Psalmsammlung vor (*Ps 48, 3*, außerdem *Ps 9, 10*; *18, 3* = *2 Sm 22, 3*; *Ps 59, 10. 17. 18*; *62, 3. 7*; *94, 22*; *144, 2*). Es ist ein der prophetischen und Psalmenliteratur vorbehaltenes Wort (s. die vollzählig angeführten Stellen). Aber nur in den Psalmen bezeichnet es die Schützerrolle *Jahwes* zugunsten *Israels* (*lanu*). Der Psalmist ist hierin also der (schon vorexilischen) Psalmentradition verpflichtet.

Die Gottesbezeichnung »Jakobs Gott« (*'älobé[i] ja'aqob*), die noch einmal innerhalb der korachitischen Sammlung wiederkehrt (*Ps 84, 9*), ist ebenfalls besonders häufig in den Psalmen vertreten (s. noch *Ps 20, 2*; *75, 10*; *81, 2. 5*; *94, 7*). Daneben begegnet sie als Prädikat für den Bundesgott *Israels* nur noch einmal in der mit der korachitischen Sionstheologie (vgl. *Ps 48, 2f*) verwandten, wohl nach-exilischen⁹²⁾ Vision vom Wallen der Völkerwelt nach *Jerusalem* in *Is 2, 3* = *Mi 4, 2* und einleitend zu den »letzten Worten« *David's* in *2 Sm 23, 1*, also durchweg in poetischen Texten. Denn in der *Moseserzählung* des Buches *Exodus* (*Ex*

⁸⁹⁾ Alle Texte sind echt *isaianisch* (E. 374).

⁹⁰⁾ Vgl. meine Arbeit über *Ps 48, a. a. O.*, 82f.

⁹¹⁾ S. *ebd.*, 91. ⁹²⁾ E. 383.

3,6.15.16; 4,5) bezieht sich der Name *ja'aqob*, parallel zu *'abraham* und *jißchaq*, auf den dritten Patriarchen und kennzeichnet die »Vätergottheit«. Mit Ausnahme von 2 Sm 23 handelt es sich an allen Stellen, an denen die Bundesgottheit gemeint ist, um kultische Texte; denn die genannten Psalmen wurden im Tempel oder in seinem nächsten Bereich gesungen⁹³), und Is 2,2–5 = Mi 4,1–5 ist wohl einer zu kultischen Vorlesungszwecken dienenden Liedersammlung entnommen⁹⁴). Man wird also wohl sagen müssen, daß der Verfasser hier in der gottesdienstlichen Tradition des Jerusalemer Zentralheiligtums steht.

9a) »Kommt her, schaut her, was Jahwe getan,

b) der Entsetzen erregt auf Erden!«

a) Die Aufforderung an die Völker (eigentlich: »schaut die Werke Jahwes«) entstammt der *prophetischen* Verkündigung (vgl. 1 Kg 22,28; 2 Chr 18,27; Is 33,13; 49,1; 51,4; Jr 6,18; Mi 1,2); von dort aus ist sie zu einem Stilelement in manchen Psalmen geworden (vgl. Ps 49,2; Klgl 1,18). Der ganze Vers steht fast wörtlich in Ps 66,5, wo, bis auf die Ersetzung unseres *chaxu* »schaut her« durch das geläufigere *re'u*, 9a im gleichen Wortlaut und 9b sachlich wiederkehrt:

*leku ure'u mif' aloth 'jahwä'*⁹⁵)

»Kommt her und schaut die

Werke 'Jahwes'⁹⁶),

nora' 'alila 'al-benê(j) 'adam

der schrecklich in

[seinem] Walten über den Menschenkindern!«

Ps 66 dürfte wegen vieler Gemeinsamkeiten mit Deuteroisaias kurz nach dem Exil entstanden sein⁹⁶). Damit erhebt sich die Frage nach einem etwaigen Einfluß dieses Textes auf unseren Psalm oder umgekehrt. F. Delitzsch⁹⁷) möchte in Ps 66,5 eine Nachahmung von Ps 46,9 sehen, aber unter der mit 2 Chr 20,19 begründeten Voraussetzung, daß Ps 46 auf die Zeit Josaphats (879–849) zurückgehe, was jedoch im Hinblick auf den in seinem historischen Wert höchst zweifelhaften Bericht von 2 Chr 20⁹⁸) mehr als problematisch ist. Solange sich indes die nachexilische Abfassungszeit der beiden Psalmen nicht genauer gegeneinander abgrenzen läßt, kann die Prioritätsfrage nicht mit Sicherheit geklärt werden. Es scheint aber, daß das gewöhnlichere oder jedenfalls gegenüber *chaxa* im Hebräischen viel häufigere Verbum *ra'a* in Ps 66,5a und der, analog zu Ps 46,9b T⁹⁹), wie eine Explizierung des einfachen Ausdrucks »auf Erden« wirkende Stichus von Ps 66,5 den 46. Psalm als gegenüber Ps 66 ursprünglicher ausweisen. Aber selbst wenn beide Psalmen mehr oder weniger Zeitgenossen wären, wäre die wörtliche bzw. inhaltliche Wiederkehr des Gedankens von Ps 46,9 in Ps 66,5 wenigstens ein Beweis für die Tatsache, daß solche Formulierungen nach dem Exil in der Jerusalemer Tempellyrik gebräuchlich waren.

Vom »Schauen« d. h. »Erkennen« (vgl. Jos 24,31; Ri 2,10; Pr 11,5) der »Werke Jahwes« (*kol-ma'ase jahwä*) spricht erstmals der Jahwist in Ri 2,7 im Hinblick auf die Generation, die den Auszug aus Ägypten mit den Wunderzeichen Gottes erlebte, dann das Deuteronomium (11,7 vgl. V. 3 und Jos 24,31 R in E-Kontext) und der wohl unmittelbar nachexilische¹⁰⁰) Psalm 95,9 (*po'oli*), der mit Ps 106,13¹⁰¹) beklagt, daß Israel daraus nicht die Konsequenzen gezogen, son-

⁹³) Vgl. K. zu den genannten Psalmen.

⁹⁴) E. 383. ⁹⁵) Änderung wie in Ps 46,2a usw., s. o., S. 53.

⁹⁶) So F. Baethgen, *Die Psalmen* (Handkomm. z. AT), Göttingen 1897², 193, nach sachlichem Vorgang Theodoret's (zitiert *ebd.*).

⁹⁷) *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, Leipzig 1894⁵, 347. ⁹⁸) E. 663.

⁹⁹) T. z. St.: *dschwj ßdjin brsch'j 'r'* »der Verheerungen angerichtet hat inmitten der Frevel der Erde«. ¹⁰⁰) So wohl richtig Gunkel und W. O. E. Oesterley, zitiert bei K. 661; Kraus selbst denkt mit Nötscher (zitiert *ebd.*) an die späte Königszeit. ¹⁰¹) Vielleicht exilisch (K. 728).

dem im Unglauben verharret habe (vgl. Nm 14, 22 JE^s). Deshalb ist schon für Isaias (5, 12)¹⁰²) ganz allgemein die Nichtbeachtung des Waltens (eigentlich: Tuns, *ma'asä*) Gottes die eigentümliche Einstellung der Frevler, wie es bei aller Unergründlichkeit dieses Waltens (Pr 8, 17) Weisheit ist, es zu betrachten (Pr 7, 13)¹⁰³). Wiewohl also lange vor dem Exil bekannt, ist dieses Thema offenbar durch das Exil mit seinen Schicksalsschlägen neu belebt und von der nachexilischen Psalmen- und Weisheitsdichtung aufgenommen und weitergeführt worden; damit verweist dieses Thema, vor allem in seiner universalen Ausweitung auf die Heidenwelt, die Texte Ps 46, 9 und Ps 66, 5 durchaus in die Zeit nach dem Exil, also nach dem Universalismus des Deuteroisaias.

b) Die singuläre Phrase *sam schammoth* ist wohl mit H. J. Kraus¹⁰⁴), analog zu *sam 'othotha(j)w umofetha(j)w* in Ps 78, 43 und in Beachtung der LXX-Wiedergabe unserer Stelle (ἐθετο τέρατα), wörtlich so wiederzugeben: »(der) Entsetzen erregende Dinge (auf Erden) erstellt«¹⁰⁵). Damit ist *schammoth* ein anderes Wort für *mif'aloth* (V. a), *'othoth* und *mofethim*, aber auch für *palä'* und *nif'aloth*, und kommt dem lateinischen *prodigia* (Vg. Ps 46, 9b), *stupenda*, *mirabilia* gleich. Wenn man diesen Synonyma nachgeht, zeigt es sich, daß der Gedanke von der »Erstellung« (*šum*, *schibth*) oder dem »Wirken« (*'asä*, *nathan*) von »Wunderzeichen« durch Gott vereinzelt sowohl in den älteren Hexateuchquellen J (Ex 10, 1; 34, 10), E (Jos 24, 17), JE (Jos 3, 5) und D (Dt 6, 22) als auch in den Prophetenbüchern Jeremias (32, 20)¹⁰⁶), Tritoisaias (Is 66, 19)¹⁰⁷), in einem sekundären Teil des Buches Joel (3, 3)¹⁰⁸), in den vom Deuteronomium inspirierten Psalmen 78, 12. 43 und 106, 21f¹⁰⁹), in dem weit-vorexilischen Psalm 72, 18¹¹⁰), in den wohl nachexilischen Psalmen 40, 6 und 88, 11¹¹¹), dem aus später Zeit stammenden Psalm 86, 17¹¹²) und in einem wohl vom Chronisten formulierten Gebet in Neh 9, 10¹¹³) vorkommt (vgl. auch den nicht leicht datierbaren Psalm 135, 9: *schalach 'othoth umofethim*). An den weitaus meisten der genannten Stellen handelt es sich um Jahwes Wunderzeichen gegen Pharao und die Ägypter (Ex 10, 1; Dt 6, 22; Jos 24, 17; Ps 78, 12. 43; 135, 9; Jr 32, 20; Neh 9, 10, vgl. Ex 4, 17. 30; 11, 10; Ps 105, 27) und die Kanaanäer anlässlich der Landnahme (Ex 34, 10; Jos 3, 5). Die anderen Stellen reden von den Wandertaten Jahwes in eschatologischer Zeit (Is 66, 19; Jl 3, 3; Is 25, 1?), in der Geschichte Israels (Ps 40, 6) oder der Menschheitsgeschichte im allgemeinen (Ps 72, 18) wie im Leben des Einzelnen (Ps 86, 17; Is 7, 14, vgl. Ps 88, 11). In unserem Text steht Gottes Handeln zu allen Zeiten, und zwar, wie der Kontext zeigt, innerhalb der Geschichte Israels ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Zeit des Exodus und der Landnahme, aber doch zweifellos diese einschließend, im Blickfeld des Dichters. Vielleicht ist die Bemerkung nicht ganz überflüssig, daß dies nur noch in dem wohl nachexilischen Psalm 40, 6 der Fall ist,

10a) »Den Kriegen steuert er bis ans Ende der Erde,

b) den Bogen zerbricht er, zerschlägt den Speiß,

c) Wagen verbrennt er im Feuer!«

a) Die Wortverbindung *maschbith milchamoth* ist singulär, nicht jedoch der Gedanke, der gerade in seiner negativen Formulierung auf die Idee des endzeit-

¹⁰² Echt (E. 372). ¹⁰³ Spät-nachexilisch (E. 611f). ¹⁰⁴ K. 346. ¹⁰⁵ *sam* ist wohl, parallel zu *maschbith* 10a, Partizip. ¹⁰⁶ Echt (E. 438f). ¹⁰⁷ Nachahmung des Deuteroisaias (E. 415). ¹⁰⁸ 4. bis 3. Jh. (E. 481). ¹⁰⁹ K. 541. 727. ¹¹⁰ K. 495.

¹¹¹ K. 307. 608. Ps 88 erinnert in seiner Thematik an Job, ist also wohl nachexilisch. Dagegen sprechen nicht die von W. F. Albright (s. K.) entdeckten Kanaanismen, die als Archaismen auch in die nachexilische Zeit passen. Vgl. S. 71. ¹¹² K. 597. ¹¹³ E. 671. 673.

lichen Friedensreiches hinweist¹¹⁴); er begegnet uns nämlich auch bei Oseas (2,20)¹¹⁵), in Ps 76,4¹¹⁶) und in Is 2,4 = Mi 4,3.

Os 2,20: »... und Bogen und Schwert und Krieg(sgerät?) zerbrech' ich im Land und lasse sie wohnen in Sicherheit«.

Ps 76,4: »Dort zerbrach Er des Bogens Blitze (= Pfeile), Schild, Schwert und Krieg(sgerät?)«. Is 2,4 = Mi 4,3: »... und nicht lernen sie fürderhin mehr den Krieg«.

Is 2 = Mi 4 (s. Anm. 98) und Ps 76¹¹⁷) sind Texte, die der kultischen Tradition verhaftet sind, was von Os 2,20 wohl nicht gesagt werden kann¹¹⁸). Man wird also folgern müssen, daß der Psalmist hier ein *prophetisches* und *kultisches* Motiv aufgegriffen, aber *terminologisch frei* ausgestaltet hat. Die Verbindung 'ad-qaše ha'aräš ist *deuteronomisch* (Dt 13,8; 28,64), *deuteroisaiianisch* (Is 48,20; 49,6) und *jeremianisch* (Jr 12,12; 25,31.33), hat aber ihr Analogon in dem gleichfalls korachitischen Psalm 48,11 ('al-qašwē[j]-'äräš).

b) Zu *qāšbāth jeschabber* »den Bogen zerbricht er« ist auf den unter a) zitierten Text Os 2,20 hinzuweisen (vgl. auch Ps 76,4, wo indes nicht vom Zerbrechen des Bogens, sondern seiner Pfeile die Rede ist). Dazu gesellen sich noch folgende Stellen:

Os 1,5¹¹⁹): »Und an jenem Tage geschieht es:

Ich zerbreche Israels Bogen (*weschabarthi 'āth-qāšbāth jisra'el*)
in Jizreels Tal«.

Jr 49,35¹²⁰): »Siehe ich zerbreche den Bogen Elams (*binneni schober 'āth-qāšbāth 'e[j]lam*), seiner Stärke Inbegriff (*re'schiṯh*)«.

Ps 37,15¹²¹): »Ihr (der Gottlosen) Schwert bohrt sich ihnen selber ins Herz, und ihre Bogen werden zerbrochen« (*wegaschthotham thišschabarna*).

Abgesehen davon, daß an diesen Stellen das Qal bzw. Nifal und nicht wie hier das Piel von *schabar* gebraucht wird¹²²), handelt es sich überall um das gleiche Thema: um die Vernichtung des Bogens als der widergöttlichen »Stärke Inbegriff« (Jr.) auf seiten der Heiden (ebd.) wie auch Israels (Os 1,5) und der Frevler ganz allgemein (Ps 37). Da in Ps 46 zweifellos die heidnische Weltmacht getroffen werden soll, steht ihm der *Jeremiastext inhaltlich* am nächsten, das Motiv selber aber begegnet uns wiederum bei Oseas und später in verallgemeinerter Form in einem *Weisheitspsalm*. Es besteht also kein Zweifel, daß Ps 46,10b nach Art der »anthologisierenden« Weisheitsdichtung an einen *prophetischen*, näherhin *jeremianischen Gedanken anknüpft*.

Was die Wendung *wegißšēš chanith* »und zerschlägt den Spieß« (eigentlich: »macht stumpf« durch Abschlagen der Spitze – vgl. Ri 1,6; 2 Sm 4,12) angeht, so gibt es nur einen Text, an den sich das ganz offensichtlich von dort als Stichwort übernommene *chanith* anlehnt, nämlich die schon öfters erwähnte Stelle aus Is 2 = Mi 4, an der der endgültige Weltfriede folgendermaßen charakterisiert wird:

Is 2,4 = Mi 4,3: »Sie werden ihre Schwerter umschmieden zu Pflugschar'n und ihre Lanzen (*chanithotham*) zu Winzermessern«.

¹¹⁴) Kraus (346) zögert noch etwas mit der Annahme, daß das Motiv vom Friedensreich auf Ps 46 eingewirkt habe, offenbar unter dem Eindruck der recht negativen Formulierungen von 10. Aber diese sind gerade als solche Bestandteile von Texten, die sicher vom Friedensreich reden (s. u.), so daß sie eher für als gegen eine Beeinflussung sprechen.

¹¹⁵) Echt (E. 473). ¹¹⁶) Vielleicht vorexilisch (K. 525). ¹¹⁷) K. 525.

¹¹⁸) Vgl. H. W. Wolff, *Dodekapropheten, Hosea* (Bibl. Komm. AT), Neukirchen 1958 (Druckjahr der Lieferung), 57. ¹¹⁹) Echt (E. 471f).

¹²⁰) Möglicherweise echt. Vgl. A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia* (Das AT Deutsch), Göttingen 1959³, 424f. ¹²¹) Spät-nachexilisch (als Weisheitslied – K. 288).

¹²²) Vielleicht ist auf Grund des sonstigen Sprachgebrauchs auch hier die Verbform als Qal zu vokalisieren (*jischbor*).

Die häufige Entsprechung unseres Psalms zu dieser, wie schon gesagt, wohl als gottesdienstliche Lesung gedachten Prophetie kann nicht zufällig sein, sondern beruht eindeutig auf *intentionalem Anschluß* an sie, obwohl ein geringer *Unterschied* zwischen beiden Texten nicht zu verkennen ist: während nämlich in Ps 46,10b *Jahwe* die Kriegsgewerke *zerstört*, werden sie in Is 2,4 = Mi 4,3 von den glücklichen *Menschen* zu friedlichen Ackerbaugeräten *umgeschmiedet*. Die für einen Einfluß genügende Gemeinsamkeit liegt in der Ausschaltung der Lanzen oder Spieße für Kriegszwecke (Gegenteil: Jl 4,10). Die Annahme einer Bezugnahme wird aber noch erhärtet durch die Feststellung, daß in Is 2,3 = Mi 4,2 wie in Ps 46,11a von der Erkenntnis Jahwes, und wohl auch noch dadurch, daß ebenda vom »Gott Jakobs« die Rede ist (vgl. Ps 46,8a.12a; s. u. zu 11a).

c) Zu diesem Stichus verweist H. Gunkel¹²³⁾ mit Recht auf die wohl echt isaianische Stelle¹²⁴⁾ Is 9,4 und den teilweise sekundär überarbeiteten¹²⁵⁾ Text von Ez 39,9f:

Is 9,4: »Denn jeder Stiefel, der klirrend einherstampft,
und jeder Mantel, durch Blut geschleift,
wird verbrannt (*wehjetba lišrefa*) und im
Feuer verzehrt (*ma'akoläth 'esch*)«.

Ez 39,9f: »Dann (nach der Niederwerfung Gogs) ziehen alle Bewohner der Israelstädte hinaus und entzünden Feuer mit (*ubi'aru wehišiqu be . . .*) Rüstungen, Schilden, Tartschen, Bogen (*beqäschäth*), Pfeilen, Schlagstöcken und Lanzen (*überomach*) und unterhalten sieben Jahre lang damit Feuer (*ubi'aru bahäm 'esch . . .*). Sie holen nicht mehr Holzmaterial vom Felde und hauen fürderhin in den Waldesdickichten keinen Baum mehr um; denn mit den Rüstungen unterhalten sie Feuer (*ki bannäschäg jeba'aru-'esch*), sie plündern ihre Plünderer und berauben ihre Ausräuber«.

Das Verbrennen der feindlichen Waffen ist ein Bestandteil der *isaianisch-erzchielischen* Botschaft von der Aufrichtung des endzeitlichen Friedensreiches. Diese Botschaft hat offenkundig das *ideologische* Vorbild für unseren Stichus abgegeben. *Terminologisch*, d. h., genauer, auch sachlich, aber nicht in Zusammenhang mit dem messianischen Friedensreich, sondern nur mit alten Kriegsbräuchen im allgemeinen, knüpft der Dichter an die Wendung *markeboth šaraf ba'esch* (beachte die Wortstellung!), die in Jos 11,6 (J).9 (D); 2 Kg 23,11 vorkommt und die Vokalisation '*agaloth* »Wagen« (MT) sowie die Gleichsetzung dieses Substantivs mit *markeboth* »Kampfwagen« als richtig erweist (vgl. auch die Wiedergabe der hier von G [θυρεούς »Schilder« = '*agaloth*) unabhängigen Peschitto mit *markebotho'*!).

11a) »Läßt ab und erkennt, daß ich 'Jahwe' bin,

b) erhaben unter den Völkern, erhaben auf Erden!«

a) Zu *barpu* »läßt ab«, »läßt erschlaffen, zieht zurück«, scil. *jadajim* »(eure beiden) Hände« oder *jad* »(eure) Hand«, vergleiche man Jos 10,6; 2 Sm 24,16; 1 Chr 21,15. Die Aufforderung besagt: Gebt euren Widerstand gegen mich, den einzig wahren Gott, auf (S sachlich nicht unrichtig: '*ethpenaw* »wendet«, »bekehret euch«, T noch genauer: *pequdu min qeraba* »läßt ab vom Krieg«, vgl. 10a). Die Mahnung muß im Lichte der folgenden »Erkenntnisformel« beurteilt werden, weshalb wir unten noch einmal auf sie zurückkommen müssen.

Der Satz: *ude'u ki'anoki jahwä* »und erkennt, daß ich Jahwe bin« kehrt in dieser Formulierung sonst nirgends wieder. Der erste Teil erinnert an *Ps 100,3aa: de'u ki jahwä hu' 'alohim* »erkennt, daß Jahwe Gott ist«. Doch dürfte dieser späte, wohl nachexilische Psalm¹²⁶⁾ kaum die Formulierung unseres Psalms beeinflussen haben, sondern ist eher ein weiterer Beweis dafür, wie sehr derartige Formulierungen in der nachexilischen Psalmodie nachgewirkt haben. Den Hauptgrund für die Ab-

¹²³⁾ A. a. O., 198.

¹²⁴⁾ Vgl. E. 384.

¹²⁵⁾ E. 460–462.

¹²⁶⁾ K. 686.

lehnung eines Einflusses dieses Psalms auf den unseren liefert die Beobachtung, daß Ps 100,3aα deuteronomischen Vorbildern folgt¹²⁷), die in alten Bundesbekenntnissen ihre Wurzel haben¹²⁸). Die Erkenntnisformel von Ps 46,11a dagegen hat ihr Vorbild in einer ganz bestimmten, stereotyp wiederkehrenden Formel *Ezechiels*, die sich zwar auch von den deuteronomischen Formeln herleitet, aber knapper als diese und somit von ziemlich eigener Art ist¹²⁹). Allerdings wurde auch diese Formel nicht sklavisch übernommen, sondern hinsichtlich des einleitenden Imperativs, vielleicht unter bewußtem Rückgriff auf die deuteronomischen Formeln, mit dichterischer Freiheit variiert. Denn während Ezechiel sagt: *wejadē u ki 'ani jahwā*¹³⁰) oder *wi(j)dat' hām ki 'ani jahwā*¹³¹) und ähnlich, heißt es in Ps 46,11a: *udē u ki 'anoki jahwā*. Obschon sich die Formel auch schon beim Jahwisten (Ex 7,17; 8,18), in 1 Kg 20,13.28; Jr 24,7¹³²) und in der Priesterschrift (Ex 7,5; 14,4.18; 31,13) findet, ist sie doch durch ihr 71maliges Vorkommen im Buche Ezechiel für diese Prophetenschrift besonders charakteristisch¹³³), so daß wir mit einem gewissen Recht von der *ezechielischen Formel* sprechen dürfen. Ihr Sinn ist bei Ezechiel dort, wo, wie hier, die Heiden angeredet werden, folgender: »Die Fremdvölker erfahren und erkennen, daß Jahwe Macht hat, in die Geschichte einzugreifen. Im alten Orient wurde [ja] nur der Gott anerkannt und verehrt, der sich kundtat . . . Auch sie werden am eigenen Leibe spüren, daß Jahwe Gott ist, Macht hat über sie wie auch über ihre ohnmächtigen Götter, und daß er Israel, seinem auserwählten Volke, zur Seite steht«¹³⁴).

Wie oben angedeutet, ist auch *harpu* von der »Erkenntnisformel« her zu interpretieren. Bei Ezechiel ist nämlich die Erkenntnis Jahwes im Hinblick auf die Heiden stets die Folge eines Gerichtes, also der Niederwerfung aller menschlichen Hybris und ihrer Beugung unter Jahwes Oberhoheit, wie sie in unserem Psalm V. 10 beschreibt. Das Ergebnis der Vernichtung der feindlichen Waffen sind die »schlafen« Hände (*harpu*), ist die Ohnmacht der Heiden, also eben die Situation, die Ezechiel als Voraussetzung für die Gotteserkenntnis hinstellt. Besonders nahe kommt unserem Stichus *Ez 30,25*¹³⁵):

»Pharaos Arme sinken herab;
dann wird man erkennen, daß ich Jahwe bin«.

Gleichwohl darf ein gewichtiger *Unterschied* zwischen Ps 46,11a und Ezechiel nicht verschwiegen werden. Bei Letzterem beinhaltet die Erkenntnisformel nämlich kein Heil für die Heiden wie, auf Grund der Anspielungen auf Is 2 = Mi 4, an unserer Stelle. Auch hier handelt es sich zwar zunächst und direkt um ein über die Heiden niedergehendes Gericht und um das Erlebnis der Richterherrlichkeit Jahwes, aber diese sind doch nicht das Letzte, sondern die »Erkenntnis« des Richtergottes mündet – das ergibt wenigstens indirekt die Bezugnahme auf Is 2 = Mi 4 –, wie in der Prophetie vom endzeitlichen Friedensreich, in die heilvolle Erkenntnis des Willens Jahwes, dessen »Richten« schließlich mit »Regieren« gleichbedeutend ist:

¹²⁷) Vgl. Dt 4,35.39; 7,9 usw. ¹²⁸) Vgl. Jos 24,17; 1 Kg 18,39 und K. 687.

¹²⁹) So Kraus (687) im Anschluß an W. Zimmerli, *Die Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel* (Abhandl. z. Theol. des A und NT), Zürich 1954, 29.

¹³⁰) Ez 5,13; 6,10.14; 7,27; 12,15.16; 24,17; 26,6; 28,22.23; 29,9.21; 30,8.19.25.26; 32,15; 33,29; 34,27.30; 35,15; 36,38; 38,23; 39,6.

¹³¹) Ez 6,7.13; 7,4; 11,10.12; 12,20; 13,9.14; 14,8; 15,7; 20,38.42.44; 22,22; 25,5; 35,9; 36,11; 37,6.13.14. ¹³²) Ezechiel (E. 427).

¹³³) Vgl. neben der in Anm. 129 genannten Arbeit von Zimmerli auch G. J. Botterweck, »Gott erkennen« im Sprachgebrauch des AT (Bonner Bibl. Beitr.), Bonn 1951, 16f.

¹³⁴) Botterweck, *ebd.*, 68f. ¹³⁵) Ez 30,20–26 ist mit seinen Daten zweifellos echt (E. 459f).

Is 2,3f = Mi 4,3: »Auf, laßt uns hinauf zum Berge Jahwes steigen,
zum Hause des Gottes Jakobs,
daß er uns seine Wege lehre
und wir wandeln auf seinen Pfaden!
Denn die Weisung geht aus von Sion
und Jahwes Wort von Jerusalem.
Er wird *richten* unter den (Mi.: vielen) Völkern
und *entscheiden für* viele Nationen (Mi.: in der Ferne)«.

Ideologisch wird bei der Häufigkeit der Berührungspunkte mit dieser Prophetie also auch dieser Text auf Ps 46, 11a eingewirkt haben.

b) 'arum »ich bin erhaben« ist Ausdruck der Richterherrlichkeit Jahwes (vgl. Is 30, 18; Ps 21, 14; 57, 6. 12; 108, 6), aber auch seiner heilbringenden Weltherrschaft (vgl. Ps 113, 4. 6–9; 99, 2; 138, 6), der Frucht seines Sieges über die Heidenvölker: diese letzte Ideenverknüpfung findet sich auch in dem nachexilischen^{135a} korachitischen *Psalm 47, 10*:

»Die Schilde [= Fürsten] der Erde gehören 'Jahwe'¹³⁶,
gar sehr erhaben ist er« (*me'od na'ala*).

Auch sonst kommt der Gedanke von Jahwes Erhabenheit öfters in *nachexilischen Hymnen* vor (Ps 93, 4; 97, 9; 99, 2. 5. 9; vgl. Is 57, 14f).

Zum Kehrvers (12) s. o. zu 8.

3. Die Art der genannten Beziehungen

Im Verlauf der bisherigen Untersuchungen wurde wiederholt festgestellt, daß neben den Propheten, deren Texte die überwältigende Mehrheit der obigen Zitate ausmachen, auch kultische Texte auf unseren Psalm eingewirkt zu haben scheinen. Damit erhebt sich die Frage, ob und inwiefern israelitische Kulturtraditionen unseren Psalm beeinflußt haben, und die noch entscheidendere Frage, ob für unseren Psalm überhaupt eine direkte Abhängigkeit von den zitierten Texten anzunehmen ist oder aber eine Abhängigkeit von einer dem Psalm und diesen Texten *gemeinsamen* Quelle, eben den Kulturtraditionen und deren Sprachgebrauch, angenommen werden muß. Eine gegenwärtige Richtung in der alttestamentlichen Exegese nimmt ja nicht bloß für die Psalmen, sondern weithin auch für die Prophetenschriften in ihrer heutigen Form eine Beeinflussung durch die Kulturtraditionen an¹³⁷). Anders ausgedrückt lautet das Problem, das uns hier zu beschäftigen hat: Sind wir berechtigt, einen *direkten* Einfluß der zitierten Texte auf unseren Psalm anzunehmen, oder müssen wir uns mit der *allgemeinen* Feststellung begnügen, daß gewisse, in der Psalmen- und Kulturtradition Israels übliche Formeln und Vorstellungen von dem zur Tempelgilde der Korachiten gehörigen Verfasser des Psalms übernommen wurden? Und selbst wenn es sich um direkte Beziehungen handelt, besteht dann nicht vielleicht die umgekehrte Möglichkeit, daß all die zitierten Texte von Ps 46 beeinflußt wurden, statt ihn ihrerseits beeinflußt zu haben?

Nehmen wir die letzte Frage vorweg, weil sie sich unter Hinweis auf das eingangs erwähnte »Bündelargument« sehr einfach beantworten läßt: Es ist kaum vorstellbar, daß ein einzelner Text, noch dazu ein trotz seiner dichterischen Schönheit theologisch nicht sehr grundlegender wie der von Ps 46, auf so viele Prophetenstellen und andere Texte eingewirkt haben soll, wie sie oben aufgezählt

^{135a}) S. o., S. 52. ¹³⁶) Lies mit T *jahwä* (s. o., S. 53).

¹³⁷) So z. B. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia*, passim.

werden mußten. Weitaus wahrscheinlicher ist doch die Annahme, daß diese Stellen von einem »anthologisch« arbeitenden Verfasser als Vorbild für seine immer noch genügend eigenständigen Formulierungen benutzt worden sind.

Was die erste Frage angeht, so dürfte ein vorurteilsloses Lesen der bisherigen Ausführungen gezeigt haben, daß wir es, z. B. im Fall von V. 8a. 12a = Is 8,8.10 und in den zahlreichen Fällen, in denen auf Is 2 = Mi 4 hingewiesen werden mußte, mit *direkten* Einwirkungen bzw. *intentionalen* Anknüpfungen an bestimmte Autoritäten der Vergangenheit zu tun haben. Dasselbe wird von den meisten der übrigen Jeremias-, Deuteroisaias- und Ezechielstellen zu sagen sein, wenn auch nicht in jedem Fall mit der gleichen Sicherheit. Nur wo es um weniger wichtige Termini geht, wird man mit einem nicht so bewußten oder unbewußten Anschluß an schon bestehende Ausdrucksformen rechnen müssen. Damit ist auch schon die Frage beantwortet, ob dem Kult bei diesen literarischen Einflüssen eine vermittelnde Funktion zuzuerkennen ist: da, wo es sich um echte, ursprüngliche Prophetentexte handelt, kaum, es sei denn in dem allgemeinen Sinn, daß der Dichter diese Texte auf dem Weg der kultischen Verlesung kennengelernt hat; aber dann war er sich ja in jedem Fall bewußt, wer der eigentliche Verfasser dieser Texte ist. Darum geht es uns hier also nicht, sondern darum, ob wir annehmen dürfen, daß der Verfasser unseres Psalms durch unmittelbaren Rückgriff auf Propheten- und Psalmentexte bewußt an bestimmte Texte, die er klar als solche kannte, angeknüpft hat oder aber, ob er sich nur ganz allgemein bewußt war, auf Wendungen und Formeln der Kultsprache aufzubauen, die in keinem bestimmten Verhältnis zu konkreten Texten standen. Letzteres muß bei den meisten der obigen Zitate entschieden verneint werden auf Grund der Argumente, die oben für einen Einfluß von Fall zu Fall angeführt worden sind.

So bleibt denn nur noch zu fragen, ob der Kult dann überhaupt keinen Einfluß auf den Psalm ausgeübt hat. Auch diese Frage wurde eigentlich schon beantwortet. Bei der Besprechung von 7b war nämlich bereits von der *Sinaitradition* die Rede, die in diesen Halbvers hineinwirke (s. S. 62). Schon in 6b jedoch fließt die *Exodus-tradition* ein (s. S. 61). Denn wenn die Vermutung mancher Gelehrter zutrifft, daß Ps 46 seinen »Sitz« in der Bundesneuerungsliturgie des jährlichen Neujahrs- oder Laubhüttenfestes hatte, deren *hieros logos* neben Jos 24 das »Meerlied« Ex 15,1–18 gebildet haben soll¹³⁸), dann ist die Wahrscheinlichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß V. 6b auf Ex 14,27 anspielt, also auf einen Text, der das »Meerlied« einleitet (bes. Ex 15,1b β) und daher zu dessen Rezitation dazugehört haben muß. In dieser Annahme wird man dadurch bestärkt, daß auch der korachitische Psalm 48 Anspielungen auf Ex 15 aufweist¹³⁹) und bereits V. 2a unseres Psalms an Ex 15,2a α erinnert¹⁴⁰). Möglicherweise gehört auch Is 2 = Mi 4 zu den kultischen Texten, die erst nachträglich in die Prophetenschriften aufgenommen wurden (s. o., Anm. 94) und einen nachhaltigen Einfluß auf Ps 46 ausgeübt haben. Schließlich werden auch viele Psalmen, die oben zitiert wurden, kultischen Ursprungs sein und somit hierhergehören. Aber es muß nochmals nachdrücklich hervorgehoben werden, daß es sich bei der Anspielung auf diese Texte nicht um mehr oder weniger zufällige Übernahme *allgemeiner Formeln*, sondern jeweils um *intentionalen Anschluß an individuelle Texte* handelt.

¹³⁸) Vgl. dazu besonders H. Schmid, *a. a. O.*, 168–179, und K. 341.

¹³⁹) Zu Ps 48,2b β .3a β vgl. Ex 15,17a; zu Ps 48,3b vgl. Ex 15,8f; zu Ps 48,6 vgl. Ex 15,14–16a β ; zu Ps 48,15a α vgl. Ex 15,2b α .

¹⁴⁰) *oxi wezimrath[i? – hapl]jab.*

4. Zusammenfassung und Datierungsversuch

Als wichtigstes Ergebnis dieser Arbeit darf gelten, daß Ps 46 sicher von zwei Überlieferungsströmen beeinflußt ist. An erster Stelle, weil zahlenmäßig überlegen, ist die *prophetische Überlieferung* zu nennen. Der Psalm zeigt zahlreiche Anklänge vor allem an *Amos, Oseas, Isaias, Jeremias, Deuteroisaias* und *Ezechiel*. Die zweite Quelle ist die *kultische Überlieferung*, wobei an identifizierten Texten besonders auf *Ex 15, 1-18* und *Is 2, 2-5 = Mi 4, 1-5* hinzuweisen ist. Aber gerade der zuletzt genannte Doppeltext ist wohl eine »Kultprophetie«! Mit diesen zwei Überlieferungsströmen hat Ps 46 auch zahlreiche *mythologische Elemente* der kanaanäischen Religion in umgedeuteter, »historisierter« Form übernommen, die ihm ein altertümliches Aussehen geben und wohl auch mit ein Grund waren, weshalb der Psalm bisher meist in ziemlich weit vorexilische Zeit zurückverlegt wurde. Das geschah aber zu Unrecht, denn die zahlreichen Beziehungen zu den Exilispropheten zwingen zu einer *nachexilischen Datierung*. Die Frage ist nur, ob man an eine früh- oder spät-nachexilische Datierung denken soll.

Man weiß heute, daß die Zeit kurz nach dem Exil gern auf die Mythologie zurückgriff, um mit ihrer Hilfe das Wirken Jahwes in der Heilsgeschichte zu veranschaulichen¹⁴¹⁾. Von daher würde sich diese Periode als Entstehungszeit des Psalms empfehlen. Leider ist die Datierungsfrage von *Is 2, 2-5 = Mi 4, 1-5*, also eines Textes, der einen großen Einfluß auf unseren Psalm gehabt hat, zu umstritten, als daß man daraus für die Datierung von Ps 46 genauere Schlüsse ziehen dürfte. Aber eine nicht zu verachtende Reihe von Berührungspunkten mit *Is 33*, spät-nachexilischen Psalmen usw. läßt das Urteil W. R. Taylors im Psalmenkommentar der »Interpreters' Bible« (Bd. IV, New York 1955, 241) als sehr beachtenswert erscheinen: »In view of the extent to which the psalmist has assimilated the ideas preserved in an wide range of the prophetic literature, one is led to date the psalm in the *late postexilic period*«¹⁴²⁾. Was zunächst als Schwierigkeit für diese Datierung erscheint, die unleugbaren mythologischen Elemente, die nach dem Gesagten gut in die kurz-nachexilische Zeit zu passen scheinen, so genügt der Hinweis auf die oben zitierten spät-nachexilischen Texte, die zeigen, daß auch in dieser Periode noch mythologische Motive mit Vorliebe Verwendung fanden. Man denke insbesondere an die spätojüdische Apokalyptik! So wird es bei dieser, freilich auch nur hypothetischen Datierung sein Bewenden haben müssen¹⁴³⁾. Sicher ist nur, daß Ps 46 nachexilisch ist – und das ist gewiß schon ein Gewinn.

¹⁴¹⁾ Vgl. meine Arbeit zu Ps 48, S. 83, Anm. 42.

¹⁴²⁾ Von mir kursiv gegeben.

¹⁴³⁾ Wegen seiner inhaltlichen und weithin auch terminologischen Verwandtschaft zu Ps 46 möchte ich jetzt, entgegen meiner in *Bibl. Zeitschr. N. F. 4* (1960) 83 ausgesprochenen Ansicht, auch *Ps 48* eher in spät-nachexilischer Zeit ansetzen.