

**„Es sahen dich die Wasser – sie bebten...“  
(Ps 77:17b).**

**Die Funktion mytho-poetischer Sprache im  
Kontext von Psalm 77**

**Beat Weber (TSB, CH & UP, RSA)<sup>1</sup>**

**ABSTRACT**

*The focus of this article is on the function and aim of the mytho-poetic passage in Psalm 77: 17–20 – a psalm which probably reflects the fall of the northern kingdom. It will be argued that these verses do not constitute a later, secondary insertion, but were integrated into the psalm by the author himself (the composition-critical model). The chiasmic arrangement of vv. 16–21 links the salvation history and primordial kingship of YHWH deliberately in a „symbiotic“ way. History and myth are two sides of the same coin. In Israel’s time of crisis, the cosmic theophany is used to demonstrate the immediate power of God. The tension of Ps 77 is articulated in the last two verses: The Lord is present, stepping through the (chaotic) waters; but his way is also covered: God’s footsteps are not recognisable. He leads his people through national leaders, whose functions are rooted in Moses and Aaron.*

**A EINLEITUNG**

In Psalm 77 treffen und verbinden sich Vorstellungen, die üblicherweise mit den Begriffen „Geschichte“ und „Mythos“<sup>2</sup> umrissen werden. Die mytho-poetische Ausdrucksweise nimmt ihrerseits Motivkomplexe auf, die mit „Theophanie“<sup>3</sup>, „Kosmogonie“<sup>4</sup> und „Chaoskampf“<sup>5</sup> benannt werden. Mit den

---

<sup>1</sup> Der Autor ist neben seinem evangelischen Pfarramt Fachdozent für Altes Testament im Ausbildungsgang zum „Master of Arts in Pastoral Ministries“ am Theologischen Seminar Bienenberg in Liestal, Schweiz, sowie Research Fellow am Department of Ancient Languages der University of Pretoria, Südafrika.

<sup>2</sup> Vgl. u.a. Petersen 1982; Kloos 1986; Müller 1986; Koch 1988; Reventlow 1990; Baltzer 1999; Irsigler 2004:9–22.34–38 (Lit.!).

<sup>3</sup> Vgl. dazu namentlich Jeremias (1977; 2005).

<sup>4</sup> Vgl. dazu etwa Clifford 1984.

<sup>5</sup> Vgl. dazu etwa Podella 1993.

genannten Themenbereiche verknüpft sind die Zeitlagen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Insbesondere wird die Vergangenheit mittels (kollektiver) Erinnerung in die Gegenwart transponiert und die Transformierung der letzteren dadurch angesteuert.<sup>6</sup> Man sollte sich allerdings hüten, die genannten Gehalte aus einer (post)modernen Perspektive zu füllen und als fraktionierte Konzepte wahrzunehmen. Vielmehr ergibt sich in altorientalischem Kontext mit israelitischer Ausprägung ein Ensemble, das weithin „symbiotisch“ aufzufassen ist. In diese Richtung weisen auch die nachfolgenden Äusserungen des Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers Jan Assmann:

„Das *kulturelle* Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit ... Auch Mythen sind Erinnerungsfiguren: Der Unterschied zwischen Mythos und Geschichte wird hier hinfällig. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. Man könnte auch sagen, dass im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen ... Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.“ (Assmann 1992:52)

Mit den genannten Stichworten sind wichtige Formen und Inhalte einer Theologie des Alten Testaments im Allgemeinen und einer Psalmentheologie im Speziellen angesprochen. Jedes dieser thematischen Stichworte würde eine eingehende Erörterung verlangen, selbst wenn man diese auf die Psalmen beschränken wollte. Dies soll hier nicht geschehen. Das Ziel dieses Aufsatzes ist bescheidener: Es wird nach der Funktion der mytho-poetischen Aussagen im Kontext des Verständnisses von Ps 77 insgesamt gefragt. Grundlagen dieser Konzepte bzw. analoge Vorstellungen und Aussagenzusammenhänge sollen nur insofern in den Blick genommen werden, als sie zum näheren Verständnis von Ps 77 einen Beitrag zu leisten vermögen. Eine exegetisch-theologische Gesamterarbeitung von Ps 77 ist nicht vorgesehen. Sie wurde im Rahmen meiner Dissertation<sup>7</sup> vorgelegt und wird hier vorausgesetzt. Wir beschränken uns, wie gesagt, auf die in den Versen 14–21, insbesondere 17–20 greifbare „mytholo-gische“ Redeweise und fragen nach deren Absicht, Ziel und Zweck in diesem „Asaph“ (Präskript, V. 1)<sup>8</sup> zugewiesenen Psalm.

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu grundlegend Assmann 1992.

<sup>7</sup> Vgl. Weber 1995, als (weitergeführte) Kurzfassung Weber 2003:40–45.

<sup>8</sup> Der lohnenden Frage, inwiefern (kollektive) Erinnerung und damit Geschichte und „Mythos“ für die Gruppe der „Asaph“-Psalmen (Ps 50; 73–83) charakteristisch ist, wird hier nicht nachgegangen.

**B ÜBERSETZUNG VON PSALM 77<sup>9</sup>**

	1		לְמַנְצַח עַל־יְדוּתוֹן לְאַסָּף מְזֻמֹּר:	Dem Musikverantwortlichen – nach [der Weise von] Jeduthun – Asaph zugehörig – ein Psalm.
I A	2	a	קוֹלִי אֶל־אֱלֹהִים וְאֶצְעָקָה	Meine Stimme [ergeht] zu Elohim, ja, ich schreie;
		b	קוֹלִי אֶל־אֱלֹהִים וְהֶאֱזִין אֵלַי:	meine Stimme [ergeht] zu Elohim, ja, neige doch dein Ohr zu mir!
	3	a	בְּיוֹם צָרָתִי אֲדֹנָי הִרְשָׁתִי	Am Tag meiner Bedrängnis, Adonaj suchte ich;
		b	יָדִי לַיְלָה נִגְרָה וְלֹא תָפוּג	meine Hand war des Nachts ausgestreckt („ausgegossen“) und erschlaffte nicht;
		c	מֵאַנָּה הִנָּחַם נַפְשִׁי:	es weigerte sich trösten zu lassen meine Seele.
	4	a	אֲזַכְּרָה אֱלֹהִים וְאֶהְמִיָּה	Ich rufe Elohim an, ja, ich seufze;
		b	אֶשְׁיַחָה וְתַתְּעַטֵּף רוּחִי סֵלָה:	ich klage, und dann verschmachtet mein Geist. <i>sela</i>
I B	5	a	אֶחֱזַת שְׁמֵרוֹת עֵינַי	Du hast aufgerissen („ergriffen“) die Lider meiner Augen (oder: nachtwa- chenweise),
		b	נִפְעַמְתִּי וְלֹא אֶדְבַּר:	ich war [derart] aufgewühlt, dass ich nicht zu reden vermochte.
	6	a	חֲשַׁבְתִּי יָמִים מִקֶּדֶם	Ich erwog die früheren Tage,
		b	שָׁנוֹת עוֹלָמִים:	die uralten Jahre.
	7	a	אֲזַכְּרָה נְגִינָתִי (הַגִּיתִי) בַּלַּיְלָה	Ich denke an mein Saitenspiel (oder: Ich gedenke, ich meditiere) in der Nacht,
		b	עִם־לִבִּי אֶשְׁיַחָה	mit meinem Herzen sinne ich nach –
		c	וַיַּחְפֹּשׂ רוּחִי:	es durchforscht mein Geist:
I C	8	a	הֲלִעוֹלָמִים יִזְנַח אֲדֹנָי	Wird für immer verwerfen Adonaj,
		b	וְלֹא־יִסְיַף לְרַצּוֹת עוֹד:	und wird er nicht wieder wohlgefällig sein?
	9	a	הֲאִפְסָ לְנֹצַח חֲסֵדוֹ	Ist zu Ende für immer seine Güte,
		b	גִּמַר אֱמֶר לְדָר וָדָר:	hat aufgehört der (Heils-)Spruch von Generation zu Generation?
	10	a	הֲשָׁכַח חַנּוּן אֵל	Hat vergessen gnädig zu sein El,
		b	אִם־קָפַץ בְּאַף רַחֲמָיו סֵלָה:	oder hat er verschlossen im Zorn sein Erbarmen? <i>Sela</i>
II	11	a	וְאָמַר חֲלוּתִי הִיא	Da sprach ich: Was mich krank macht / Mein Besänftigen ist,
		b	שָׁנוֹת יָמַיִן עָלִיוֹן:	dass die Rechte Eljons sich geändert hat / sich ändern möge.

<sup>9</sup> Die deutsche Arbeitsübersetzung lehnt sich stark an die hebräische Vorlage an. Zur Übersetzung vgl. Weber 2003:40f, zu Fragen der Textkritik und zur Begründung der Übersetzung sowie der strophischen bzw. stanzischen Struktur vgl. Weber 1995.

	12	a	אֶזְכֵּר מֵעַלְלֵי־יָהּ	Ich will die Grosstaten JHs preisend in Erinnerung rufen;
		b	כִּי־אֶזְכְּרָה מִקֶּדֶם פְּלֹאֵד:	gewiss, gedenken will ich an dein Wunderwirken aus [der] Frühzeit her;
	13	a	וְהִגִּיתִי בְכָל־פְּעֻלָּתְךָ	Ich will bedenken dein ganzes Wirken;
		b	וּבַעֲלִילוֹתֶיךָ אֲשִׁיחָה:	ja, über deine Wundertaten will ich nachsinnen.
III A	14	a	אֱלֹהִים בְּקִדְשׁ דְּרַכְּךָ	Elohim, in Heiligkeit [ist / vollzieht sich] dein Weg;
		b	מִי־אֵל גָּדוֹל כְּאֱלֹהִים:	wer ist ein [so] grosser El wie Elohim?!
	15	a	אַתָּה הָאֵל עֲשֵׂה פְלֵא	Du [bist] der El [schlechthin], ein Wunder-Täter;
		b	הוֹדַעְתָּ בְּעַמִּים עוֹד:	du hast kundgetan unter den Völkern deine Macht.
	16	a	גְּאֻלְתָּ בְּזְרוּעַ עַמְּךָ	Du hast erlöst mit [deinem] Arm dein Volk
		b	בְּנֵי־יַעֲקֹב וַיּוֹסֶף סֵלָה:	die Söhne Jakobs und Josephs. <i>sela</i>
III B	17	a	רָאוּךָ מַיִם אֱלֹהִים	Es sahen dich [die] Wasser, Elohim,
		b	רָאוּךָ מַיִם יַחֲלוּ	es sahen dich [die] Wasser – sie bebten,
		c	אִף יִרְגְּזוּ תְהוֹמוֹת:	fürwahr, in Wallung gerieten („erbeb-ten“) die Urfluten.
	18	a	זָרְמוּ מַיִם עֲבוֹת	Es gossen Wasser [die] Wolken,
		b	קוֹל נְתַנּוּ שְׁחָקִים	Donner („Stimme“) grollen liess [das] Gewölk,
		c	אִף־חֲצָצִיד יִתְהַלְכוּ:	fürwahr, deine Blitze („Pfeile“) schossen hin und her.
	19	a	קוֹל רַעְמֶךָ בַּגִּלְגָּל	Die Stimme deines Donners [erdröhnte] im Rollen („Rad“),
		b	הָאֵירוּ בְּרָקִים תְּבַל	es erleuchteten Blitze [den] Erdkreis,
		c	רָגְזָה וַתִּרְעַשׂ הָאָרֶץ:	es erbebe und erzitterte die Erde.
III C	20	a	בְּיָם דְּרַכְּךָ	Durch das Meer [führte] dein Weg,
		b	וְשִׁבִילְךָ בְּמַיִם רַבִּים	ja, deine Pfade durch grosse Wasser,
		c	וְעַקְבוֹתֶיךָ לֹא נִדְעוּ:	aber deine Spuren wurden nicht erkannt.
	21	a	נְחִיתָ כְּצֹאן עַמְּךָ	Du hast geführt wie eine („die“) Herde dein Volk
		b	בְּיַד־מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן:	durch die Hand Moses und Aarons.

### 3 FORM-, REDAKTIONS- UND KOMPOSITIONSKRITISCHE ÜBERLEGUNGEN

Aus der Optik der Gattungsgeschichte ist Ps 77 als „Mischform“, bestehend aus einem „Klagelied (eines Einzelnen)“ (V. 2–10/11) und einem „(kollektiven) Loblied/Hymnus“ (V. 11/12–21), beurteilt worden. Abgesehen davon, dass damit für das Verständnis des Psalms *insgesamt* noch wenig gewonnen ist, muss diese Grobeinteilung in zweifacher Hinsicht korrigiert werden: Erstens lässt sich zeigen, dass das in den Versen 2–13 sich aussprechende „Ich“ kein

im engeren Sinn *persönliches* Notergehen im Blick hat. Vielmehr äussert sich dieses „Ich“ angesichts einer Volksnot in einem stellvertretenden Sinn, so dass ich dafür die Bezeichnung „Mittlerklage“ vorgeschlagen habe. Die Einschätzung als *individuelles* Klagelied ist deshalb aufzugeben, was für das Verständnis des Psalms insofern relevant ist, als die signifikante „Struktur der Erinnerung“<sup>10</sup> für den *gesamten* Psalm in einen kollektiv-nationalen Horizont einweist (vgl. Weber 1995:187–198). Zweitens ist die vorgenommene Abgrenzung unpräzis, weil die Verse 11–13 zwischen den Teilen „Klage“ und „Hymnus“ pendeln. Sie sind als „Scharnierstück“ anzusprechen, das in einer mittelzentrierten Gesamtanlage (Chiasmus) die theologische Erklärung (mit)liefert, wie der Wechsel von der Klage zum Lob erklärbar und möglich ist: Durch die Besänftigung des zornigen Gottes soll die Rückkehr der früheren heilvollen Gegenwart JHWHs erlebt werden, denn er hat sein Volk nicht für immer verworfen, sondern sich (lediglich) verhüllt und sich damit unkenntlich gemacht (vgl. dazu detailliert Weber 1995:94–120).

Diese Janusköpfigkeit von V. 11–13 liegt insbesondere in V. 11 mit seiner (m.E. gezielt eingesetzten) lexikalischen und syntaktischen Ambiguität begründet. Die Komplexität dieses Verses lenkt zum einen – poetologisch gesprochen – die Rezipienten dahin, die Aussage genau abzuhören und zu ergründen (Selbstverweisung des sprachlichen Ausdrucks; Roman Jakobson spricht von der „poetischen Sprachfunktion“). Zum andern beeinflusst der zunächst klagende (bis V. 10)<sup>11</sup>, dann lobende Sprachduktus (ab V. 12) die Evaluierung und Realisierung des Aussagesinns. Von daher ist es wahrscheinlich, dass V. 11 im Rezeptionsvorgang dieses Psalms zunächst als Bilanzierung der klagenden Reflexionen (V. 2–10) aufgefasst wurde: „Da sprach ich: Was mich krank macht“<sup>12</sup> ist, dass die Rechte Eljons sich geändert hat.“ Der nachfolgende Umschlag ins Lob forciert dann aber dazu, dieses anaphorische Verständnis des Verses durch ein kataphorisches zu ergänzen: „Da sprach ich: Mein Besänftigen“<sup>13</sup> ist, dass sich die Rechte Eljons ändern möge.“ Damit stehen sich für V. 11 eine retrospektive Interpretationsmöglichkeit *in*

<sup>10</sup> Man beachte namentlich die jeweils an den Strophenenden auftauchenden Formen von זכר „gedenken, erinnern“ o.ä. (V. 4.6f.12f) und deren Synonyme sowie das Antonym שכח „vergessen“ (V. 10).

<sup>11</sup> Die Fragestaffel V. 8–10 ist insofern mehrdeutig, als die Fragen als *echte* wie auch – v.a. in der Neuinterpretation vom nachfolgenden Hymnus her – als *rhetorische* verstanden werden können.

<sup>12</sup> Ableitung von חלה *qal* „krank sein“ oder *pi* „krank machen“.

<sup>13</sup> Ableitung vom Idiom חלה פנים *pi* „(das) Angesicht (eines Höhergestellten) besänftigen“, von dem hier in poetischem Kontext eine elliptische Verwendung vorliegt. Das Idiom dürfte an die mosaische Mitterschaft (Ex 32:11) im Zusammenhang mit dem Bundesbruch Israels und der Bundeserneuerung (Ex 32–34) reminiszieren – ein Verstehenshintergrund der bereits durch die Verse 8–10 und deren Bezugnahme auf Ex 34:6f aufgerufen wurde.

*malam partem* und eine prospektive *in bonam partem* gegenüber. Das erinnernd-reflexive Durchsuchen der Zeiten hat einerseits zur klagenden Feststellung einer krankmachenden Diskrepanz zwischen dem früheren Heils-handeln JHWHs und der notvollen Gegenwart, in der seine Abwesenheit als Gericht erfahren wird, geführt. Andererseits haben die in V. 8–10 aufgeworfenen Fragen den Kern der Problematik aufgedeckt und eine veränderte Sicht angebahnt: Gottes Gnade gegenüber seinem Volk ist – wie Ex 32–34 lehren – noch nicht zu Ende (vgl. V. 9), sein Zorn ist nicht als (endgültiges) „Verwerfen“ (זָנָה, V. 8), sondern als (zeitweiliges) „Verändern“ bzw. „Verhüllen“ (שָׁנָה, V. 10) zu verstehen. Für Gottes Umkehr vom Gericht zum (neuerlichen) Heil tritt der Psalmbeter als „Mittler“ (in den Spuren Moses) für sein Volk vor Gott, um dessen Angesicht (des Zorns) zu „besänftigen“ (V. 10a), damit seine machtvolle Rechte „sich (zum Guten) ändern möge“ (V. 10b). Diese Heilsänderung wird im nachfolgenden Gotteslob gleichsam vorweggenommen: Nach dem Entschluss zur lobenden Heilsvergegenwärtigung (V. 12f) fügt sich deren Vollzug an (V. 14ff).

Wollte man formkritische Erwägungen literarkritisch bzw. Redaktions-geschichtlich auswerten, wäre allenfalls eine Erstfassung mit den „Ich“-Formulierungen von 2–13 und eine spätere Ergänzung durch die hymnischen „Du/Gott“-Aussagen von 14–21 in Erwägung zu ziehen. Doch dieses redaktionsgeschichtliche Modell ist zu Recht praktisch nicht vertreten worden, führt doch das Lobversprechen (12f) so organisch zum Lobvollzug (14ff) hin, dass ein Primärpsalm, der mit V. 13 endet, als Torso daherkommt. Eine andere literarkritisch-redaktionsgeschichtliche Annahme, die einen Teil des Hymnus’ von Ps 77 als spätere Erweiterung versteht, hat hingegen bis in jüngste Zeit immer wieder Sukkurs erfahren.<sup>14</sup> Sie ist hier schon deshalb zu bedenken, weil es darin um die Einschätzung des mythisch tingierten Theophanie-Stücks innerhalb des Hymnus und des Gesamtpsalms geht – und damit also direkt um die Fragestellung, die diesem Aufsatz zugrunde liegt. Bereits formal hebt sich die Kolometrie mit der Reihe der Trikola 17–20, die weithin in altkanaanäischem, repetitivem Stil gestaltet sind, von den umgebenden Versen ab.<sup>15</sup> Und auch Unterschiede im hymnischen Stil zwischen den mit liturgisch-rhetorischer *invocatio Dei* verbundenen heilsgeschichtlichen Aussagen einerseits (V. 14–16.[20.]21) und den kosmisch-theophanen Schilderungen andererseits (V. 17–19/20) liegen vor. Dass eben diese Verse 17–19(/20) einer motivlich eigenständigen, vorgeprägten Überlieferung angehören, die man gemeinhin als „Theo-

<sup>14</sup> Vgl. in jüngerer Zeit Hossfeld (& Zenger) 2000:405 (Ps 77 wird in diesem Kommentarwerk von Hossfeld verantwortet). Zur Diskussion insgesamt vgl. Weber 1995:200–203.

<sup>15</sup> Es lässt sich erwägen V. 14–16, die masoretisch als drei Bikola gelesen werden, als zwei Trikola zu fassen, womit V. 14–20 *insgesamt* trikolisch wäre. Allerdings ergibt sich auch in diesem Fall ein Stilunterschied in der Diktion zwischen V. 14–16 und V. 17–20. Die offensichtliche Parallelität von V. 16ab und V. 21ab legt jedoch nahe, für V. 14–16 die bikolische Lesung beizubehalten.

phanie“ bezeichnet, zeigt sich auch daran, dass zu analogen Aussagen in anderen psalmischen und prophetischen Texten deutliche Berührungen vorliegen.<sup>16</sup> Diese in eigener Diktion gehaltenen Aussagen partizipieren offensichtlich an gemeinorientalischen Vorstellungen und heben sich ab von den heilsgeschichtlich-hymnischen Formulierungen, die mit ihren Anklängen an die Rettung am Schilfmeer eine dezidierte *interpretatio Israelitica* darstellen.

Soweit so klar. Diskutierbar sind zwei Erklärungsmodell für das auffallende Phänomen der Verse 17–19/20 in ihrem Kontext. Das *literarkritisch-redaktionsgeschichtliche Modell* geht davon aus, dass diese Verse sekundär in den Grundpsalm V. 1–16.21 eingeschoben wurden.<sup>17</sup> Als Grund für eine solche Fortschreibung lässt sich vermuten, dass zu einer späteren (Krisen-)Zeit Anlass bestand, den hymnischen Teil des Psalms kosmisch-theophan zu unterlegen und damit die Aussage insofern zu verstärken, als Gott nicht nur als geschichts-, sondern auch als schöpfungsmächtig bezeugt wird. Das *traditionsgeschichtlich-kompositionskritische Modell* dagegen erklärt den Einbau der aus älterer Überlieferung entnommenen und für den Zusammenhang dieses Psalms adaptierten Theophanie-Passage und seine Funktion im Rahmen der Genese des Psalms aus einer einzigen Hand.

Das zweit-genannte Verstehensmodell hat m.E. die grössere Plausibilität und wird hier vertreten. Ein wesentlicher Grund liegt in V. 20, in dem mythisch-theophane Diktion und Geschichtshymnik ineinander verwoben sind (vgl. Jes 43:16.19; 51:9f).<sup>18</sup> Die Aussage dieses Verses ist schwerlich einer (Theophanie-)Überlieferung entnommen und *zusammen* mit V. 17–19 hier eingefügt worden. Gegenüber einer „Anpassung“ durch die fortschreibende Redaktion im Zuge der Einfügung hat die kompositionskritische Annahme, dass der Psalmdichter selbst Stoffe aus der Tradition entnommen und für Aussage und Funktion in diesem Psalm gestaltet hat, die grössere Wahrscheinlichkeit. Dies gilt umso mehr, als in V. 20 Aussagelinien des gesamten Psalms aufgenommen, gebündelt und mit einer dezidiert (Offenbarungs- und

<sup>16</sup> Vgl. namentlich Ps 18:8–16 und Hab 3:8–15; dazu und zu weiteren motivlichen Berührungen innerhalb der altorientalischen und alttestamentlichen Überlieferungen vgl. Weber 1995:215–220.

<sup>17</sup> So Hossfeld (& Zenger) 2000:405. Als Variante dieser „Einschub-Hypothese“ lässt sich eine „Ergänzungs-Hypothese“ diskutieren, die von einem Grundpsalm V. 2–16 ausgeht und die nachfolgenden Verse *insgesamt* als sekundäre Anfügung versteht. Der Schlussvers 21 wäre dann in Analogie zu V. 16 zur Herstellung einer Inklusio um die Trikola-Reihe nachträglich gebildet worden.

<sup>18</sup> Einerseits gehört V. 20 zur Theophanie-Passage V. 17–19 (repetitives Trikolon und Bezug zu V. 17 über das Stichwort מים „Wasser“), andererseits zur Geschichtshymnik V. 14–16.21 (Exodus-Thematik, Stichwortbezüge zu V. 14f durch die Begriffe דרך „Weg“ und ידע „erkennen“ *hi/ni*). Die aufgeführten Parallelen aus Jes beurteile ich als Ps 77 gegenüber jünger.

Wahrnehmungs-)theologischen Antwort versehen werden.<sup>19</sup> Ohnehin favorisiert die auch anderswo greifbare Verbindung von „(Chaoskampf-)Mythos“, „Theophanie“ und „Heilsgeschichte (Schilfmeer-Rettung)“ eine gezielte Aufnahme, Gestaltung und Funktionszuweisung dieser Elemente durch *eine* Hand.<sup>20</sup> Diesbezüglich kommt dem mit Mose verbundenen „Schilfmeerlied“ (Ex 15) eine paradigmatische, vorbildhafte Funktion zu, zumal sich – über Ps 77<sup>21</sup> hinaus – die levitisch-asaphitischen Psalmen-Theologen in die prophetische Moses-Sukzession gerufen wissen und sich formal wie inhaltlich wiederholt auf „mosaische Überlieferungen“ rückbeziehen.<sup>22</sup> Rückgriff und Einfügung von Traditionen liegen denn auch ganz in der Linie des im Psalm zu Worte kommenden „Ichs“ selber: Wiederholte Aussagen über das Erinnern und Durchsuchen der (heilvollen) Früh- bzw. Urzeit nach tragfähigen Antworten für die Not der Gegenwart (V. 6f.12f) machen wahrscheinlich, dass solche direkt eingespielt werden oder indirekt auf sie angespielt wird. Auch die signifikante und theologische bedeutsame Aufnahme des doppelten קִיָּל „Stimme“ aus dem eröffnenden Hilfescrei (V. 2) in der Gewittertheophanie (V. 18f, jetzt mit der Bedeutungsnuance „Donnerstimme“)<sup>23</sup> fügt sich harmonischer in ein Verstehensmodell ein, nach dem der Psalm aus einem Guss entstanden ist. Schliesslich spricht auch die chiasmatische Struktur, in der die mittelzentrierte Gesamtanlage des Psalms in den Versen 16–21 nachgebildet und damit die enge Bezogenheit von Heilsgeschichte und kosmischer Theophanie formal angezeigt wird,<sup>24</sup> für das kompositionskritische Modell:

A	16ab	Gottes machtvolle Erlösung des Volkes
B	17abc	Gottes Triumph über die (chaotischen) Wasser(mächte)
C	18abc	Gewittertheophanie
C'	19abc	Gewittertheophanie
B'	20abc	Gottes Weg durch die Wasser
A'	21ab	Gottes fürsorgliche Führung des Volkes

Insgesamt haben wir Ps 77 formkritisch als in national-kollektivem Horizont stehende „Mittlerklage“ bestimmt, wobei neben dem Vollzug von Klage und Hymnus reflektierende, theologische Momente nicht zu übersehen sind. Der

<sup>19</sup> Vgl. dazu unten.

<sup>20</sup> Vgl. Passagen in Ps 18; 29; 89; 114, ferner Ps 65:8; 76:7, in der Prophetie Jes 51:9–15; Hab 3; Nah 1; Sach 10:11.

<sup>21</sup> Zu Schilfmeer- und (anderen) Mose-Bezügen vgl. namentlich Ps 77:14–16.20f und versteckter Ps 77:8–10.11. Dazu im Detail die Ausführungen in Weber 1995.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Weber 2001:122–126.

<sup>23</sup> Vgl. dazu unten.

<sup>24</sup> Vgl. dazu detailliert Weber 1995:172f.177–179.183f.



Psalm ist aller Wahrscheinlichkeit nach von *einer* Hand komponiert, wobei der Dichter mehrfach auf ihm vorliegende (nationale) Überlieferungen zurückgegriffen oder aber auf sie angespielt hat. In der Gestalt der Verse 17–19/20 ist dies besonders evident, weil dieses Traditionsstück – formal wie inhaltlich von der poetischen Umgebung durch seine Andersartigkeit abgehoben – weithin in seiner mytho-poetischen Diktion belassen und wohl nur V. 20 stärker bearbeitet oder neu formuliert wurde.

Damit sind wesentliche Parameter des Verständnisses dieses Psalms bestimmt, die es nun erlauben, Bedeutung und Funktion des Hymnus', insbesondere die in mytho-poetischer Diktion formulierten Verse 17–19/20 im Psalmganzen, zu bestimmen. Zuvor jedoch noch ein kurzes Wort zum historischen Hintergrund und der Datierung des Psalms: Im Rahmen meiner Dissertation habe ich mögliche (und unmögliche) Verortungen erwogen und dabei als wahrscheinlichste Annahmen eine exilische, den Fall des Südreichs von 587/6 v.Chr. verarbeitende, oder eine vorexilische, den Fall des Nordreichs von 722 v.Chr. verarbeitende Ansetzung (Regierungszeiten Hiskias oder Josias) vertreten und der exilischen Ansetzung die Präferenz gegeben (vgl. Weber 1995:248–264). Entgegen der *opinio communis*, die nach wie vor von einer (nach)exilischen Datierung von Ps 77 ausgeht,<sup>25</sup> und meiner damaligen Einschätzung spreche ich mich inzwischen aufgrund weiterer Studien zu (den) Asaph-Psalmen und deren nordisraelitischem Kolorit<sup>26</sup> dafür aus, dass Ps 77 (zunächst) den Fall des Nordreichs theologisch bewältigt und wahrscheinlich in hiskianischer Zeit anzusetzen ist.<sup>27</sup> Im Kontext des „Asaph-Psalters“ (Ps 73–

<sup>25</sup> Vgl. etwa Hossfeld (& Zenger) 2000:406.

<sup>26</sup> Vgl. namentlich Weber 2000 und Weber 2001 (Lit.).

<sup>27</sup> Ich bin mir bewusst, dass ich mit dieser Frühdatierung im gegenwärtigen Spätdatierungstrend quer liege. Eine hier nicht durchführbare eingehende Begründung müsste als Parameter nicht nur die Selbstaussage des Psalms, der Horizont der Asaph-Psalmen und psalterredaktionelle Überlegungen, sondern auch historische und literaturgeschichtliche Erwägungen einbeziehen. Die hier und im Rahmen meiner Dissertation vertieft dargelegte Überzeugung, dass Ps 77 (und weitere Asaph-Psalmen) ausgiebig auf nationale Überlieferung Bezug nimmt, wirft bei der vertretenen (Früh-)Datierung des Psalms grundsätzliche Fragen nach den Ansetzungen der mündlichen wie schriftlichen Formierungen der Überlieferungen Israels auf. Im „herrschenden“ Paradigma ist eine solche Zeitansetzung um 700 v.Chr. mit den angenommenen intertextuellen Bezügen kaum möglich – aber vielleicht ist das letzte Wort ja noch nicht gesprochen und ein Paradigmenwechsel nicht auszuschließen. Der gegenwärtige Trend führt jedenfalls zu einem „Gedränge“ der Schriftproduktion in exilisch-nachexilischer Zeit, verbunden mit kurzen Zeitabständen, die zwischen den Selbstaussagen der Texte bzw. ihrer geschilderten Zeit und der Datierung der angenommenen Schriftwerdung eine Kluft entstehen lassen (die mit Fiktionalitätseinschätzungen und Retroprojektionen entstehungszeitlicher Bedingungen in die Texte hinein „aufgefüllt“ wird). Auch Annahmen von Intertextualität werden angesichts der

83) verweist der „offene Schluss“ von Ps 77 auf den nachfolgenden Ps 78, der eine geschichtstheologische wie prophetisch-weisheitliche „(Er-)Klärung“ als weiterführende Antwort auf die in Ps 77 und weiteren Asaph-Psalmen sich artikulierende Problematik des Nordreich-Untergangs gibt. Später sind in exilischer Zeit diese Psalmen wieder verwendet worden. Zudem ist der „Asaph-Psalter“ durch die Hinzufügung des exilischen, auf den älteren Ps 74 zurückgreifenden Ps 79 geschichtstheologisch aktualisiert und damit sein „Kern“ zu Ps 77 => Ps 78 => Ps 79 erweitert worden. Die Kompetenz der Asaphiten, den Untergang des Nordreichs und später auch des Südreichs katastrophentheologisch zu bewältigen, machte diese zur führenden Levitengruppe in der frühnachexilischen Zeit.

#### **4 ZUR FUNKTION DER VERSE 17–20 IM HYMNISCHEN TEIL UND IN PSALM 77 INSGESAMT**

##### **1 Die Verse 17–20 als Teil des Hymnus Ps 77:14–21**

Der Hymnus eröffnet mit einer *invocatio Dei* (V. 14a). Daran schliessen sich Präzidierungen in liturgischem Nominal- und Partizipialstil an (V. 14ab.15a), wobei beide Bekenntnisaussagen und die dazwischen liegende rhetorische Frage deutlich ans Schilfmeerlied (Ex 15:11) reminiszieren. Mit V. 14 ist die Präsenz des für Israel mächtig-heilvollen Rettergottes an- und aufgerufen. Im Hymnus wird die heilsbegründende Frühzeit und mit ihr das Wunderwirken JHWHs für die Gegenwart als bestimmend bezeugt und damit als zeitübergreifend relevant verkündet – dies kommt dem Verständnis eines „Mythos“ nahe, wie ihn Jan Assmann im eingangs aufgeführten Zitat versteht. Zugleich erscheint mit דרך „dein Weg“ eine Wendung (vgl. Jes 35:8), die im Schilfmeerlied nicht zu finden ist, sondern vom Psalmdichter hier am Hymnus-Anfang bewusst eingebracht wird, um an dessen Ende in V. 20 Gottes Heilshandeln mit einer offenbarungs- und wahrnehmungstheologischen Einsicht zu verbinden. Entsprechendes gilt für das Wahrnehmung bzw. Kundgabe ausdrückende Verb ידע „wissen, erkennen“, das ebenfalls im Schilfmeerlied keine Verwendung findet, aber in V. 15b (*hi* „kundtun“) und dann wieder in V. 20c (*ni* „erkannt werden“) erscheint.

Der Resonanzboden von V. 15b.16a(b).21a(b) ist Ex 15:13f.16, wobei genau darauf zu achten ist, *was* aus den entsprechenden Versen des Schilfmeerliedes *wie* aufgenommen wird. Die Zeileneröffnung הודעת בעמים „du hast kundgetan unter den Völkern“ (V. 15b) erweist sich als Transformierung von שמעו עמים „die Völker hörten“ (Ex 15:14). Das im Schilfmeerlied daran anschliessende Verb ירגזו „sie erbeben“ (vgl. auch Ps 99:1) erscheint hier nicht, wohl aber als identisches Morphem in V. 17c, wodurch eine Parallelisierung der Feindmächte „Völker“ und „Wasser“ erzielt wird. Zugleich wird damit eine Verbindung des Erschreckens der „Völker“ aufgrund Gottes heilsgeschichtli-

---

kurzen Zeitabstände problematisch, bzw. es mangelt diesen an einer historische Tiefenschärfe zwischen Spender- und Empfängertext.

chem Eingreifen am Schilfmeer und demjenigen der Chaosmächte angesichts kosmischer Theophanie induziert und eine Verklammerung von Heilsgeschichte (V. 15f) und Theophanie (V. 17–19) angezeigt.<sup>28</sup> Auch die unter Verwendung des gleichen Lexems (ע) vorgenommene Gegenüberstellung von „(Fremd-)Völkern“ (pl.) – sie werden JHWHs Heilshandeln an Israel gewahr bzw. sind negativ davon betroffen – und „(Gottes) Volk“ (sg.) – es erfährt JHWHs heilvolle Zuwendung – findet sich sowohl im Schilfmeerlied (Ex 15:14 – Ex 15:13.16) als auch im hymnischen Teil von Ps 77 (V. 15b – V. 16a.21a).

Die Kampfesmacht JHWHs als Kriegermann (und König) wird erstmals durch die Wendung ימין עליון „die Rechte Eljons“ (V. 11b, vgl. Ex 15:6.12) – und zwar in der prospektiven Deutungsrichtung eines neuerlichen Heilshandelns zugunsten seines Volkes – zur Sprache gebracht. Sie wird im Hymnus aufgenommen durch die synonyme Ausdrucksweise ברוע „mit [deinem] Arm“ (V. 16a, vgl. Ex 15:16) respektive durch עך „deine Macht“ (V. 15b, vgl. Ex 15:13).<sup>29</sup> Allerdings wird in der Retrospektive der poetischen Schilderung von Ps 77 gegenüber der Vorlage des Schilfmeerlieds der Aspekt der Konfrontation zwischen JHWH und seinen „Feinden“ – in der heilsgeschichtlichen Passage sind es die „Völker“ – zurückgenommen und zu einer machtvollen Kundgabe umgeformt (V. 15b). Auch im Trikolon 17abc, das die kosmische Theophanie eröffnet, steht das Moment der Wahrnehmung – in der Form des „Sehens“ (ראה V. 17ab) – im Vordergrund. Von einem „Chaoskampf“ im eigentlichen Sinne kann im Blick auf V. 17 denn auch nicht gesprochen werden. Vielmehr führt (bereits) die Wahrnehmung der Präsenz Gottes zum Erschrecken (und Zurückweichen). Anders als in Hab 3:10 („Berge“) sind hier die „(Chaos-)Wasser“ die feindlichen Mächte. Durch die Aufrufung des Schilfmeerlied-Hintergrunds im heilsgeschichtlich geprägten Abschnitt des Hymnus' von Ps 77 waren מים „[die] Wasser“ (Ex 15:8.10) und הַחַמּוֹת „(Ur-)Fluten“ (Ex 15:8.10) virtuell präsent, auch wenn sie bisher nicht genannt wurden. Nun werden sie – in jedem Kolon von V. 17 – genannt. Zwar geschieht dies eingebettet in eine mythisch-kosmische Sprachäusserung, doch die Assoziierung mit dem Schilfmeeresgeschehen dürfte vom Psalmdichter bezweckt und vom Hörer auch eingelöst worden sein. Damit ist – wiederum und trotz der Unterschiedlichkeit der Diktion – eine Verbindung von frühgeschichtlicher Rettung und urzeitlich-kosmischem Geschehen angezeigt.

Der „Wasser“-Begrifflichkeit wird in V. 18a (und dann nochmals in V. 20ab) aus V. 17 aufgenommen, aber abgewandelt: Aus der mythischen Personifizierung im Sinne von „Feindmächten“ (V. 17) wird heftiger Gewitterregen, der Manifestation des Erscheinens Gottes ist. Im Zentrum der Trikolonreihe V. 17–20 steht die Schilderung der Gewittertheophanie, in der sich Gott

<sup>28</sup> Vgl. analog die Aufnahme der Wurzel חיל „beben“ aus Ex 15:14 in V. 17b.

<sup>29</sup> Zur Ikonographie der erhobenen Kampfeshand des Kriegs- bzw. Wettergottes vgl. Podella 1993:320–323.

namentlich durch „Donner“ und „Blitz“ als majestätisch erweist. Diese beiden Gewittermanifestationen erscheinen in V. 18f gedoppelt, wobei die Begrifflichkeit teilweise – in Adaptierung und Modulierung altkanaanäischer (Baals-)Vorstellungen – zwischen Gewitter- und Kampfesgeschehen („Pfeile“; „Rad“ => Rädergeratter von Kriegswagen) oszilliert.<sup>30</sup> Unter Wiederaufnahme des Stichworts רגו „erbeben“, nachgedoppelt durch das Synonym רעש „erzittern“, geschieht auch im Blick auf die Auswirkungen von Gottes Erscheinen am Ende der Theophanie-Schilderung (V. 19c) eine Anknüpfung an die mit Schilfmeergeschehen verknüpfte Chaoskampf-Mythik (V. 17c). Als betroffene Grösse des majestätisch erscheinenden Gewittergottes ist anstelle der feindlich konnotierten und personifizierten „Wasser“- bzw. „Feindmächte“ der terrestrische Bereich genannt: die bewohnte Erde (vgl. Ps 97:4). Das Gottesvolk wird in der Gewittertheophanie nicht erwähnt. Anders als V. 14–17 und 20f weisen die beiden Theophanie-Verse 18f in der Mitte des poetischen Gebildes V. 16–21 keine Berührungen mit der Schilfmeerrettung bzw. dessen Lied auf. Dagegen lassen sich Bezüge zur Sinai-Theophanie diskutieren (vgl. Ex 19:16–19; Ri 5:4f; Ps 68:8f). Diese sind weniger distinktiv als dies für die Schilfmeerrettung gilt, werden aber durch Momente im Psalm selber wie die Aufnahme von Elementen aus Bundesbruch und -erneuerung am Sinai Ex 32–34<sup>31</sup> und dem Schlussvers 21 verstärkt (vgl. Weber 1995:221–229). Ist diese Einschätzung zutreffend, hätten wir in gewisser Analogie zu den Aussenversen, welche urzeitliche Chaoskampf-Mythik und frühzeitig-gründende Heilsgeschichte verschränken, im Kernbereich mit der Verbindung von kosmischer Theophanie und Sinai-Geschehen eine Analogisierung von einerseits „naturhafter“, zeitgelöster, unmittelbarer und andererseits „heilsgeschichtlicher“, zeitverhafteter, vermittelter Gotteserscheinung. Dabei scheint im einen wie im andern Fall diese „Dualität“ von „Mythos“ bzw. „Kosmos“ und „Geschichte“ damals – anders als uns neuzeitlichen Menschen – nicht fragmentiert oder diastatisch empfunden worden zu sein. Vielmehr stellt sie sich als eine symbiotische, von Gott bestimmten Weltwirklichkeit dar, in der namentlich gründendes, „Ordnung“ stiftendes Geschehen in der Früh- bzw. Urzeit über die Zeiten hinweg bis in die Gegenwart von entscheidender Relevanz ist und bleibt und darum auch der darin aufgerufene Gott seine Wirkung neu entfalten kann.

Nach הארץ „die Erde“ am Schluss von V. 18f folgt mit der Eröffnung בים „durch das Meer“ V. 20(f) eine Rückkehr zur „Wasser“-Begrifflichkeit, genauer zum „(Schilf-)Meer“ und dem dort lokalisierten Rettungshandeln JHWHs im Lied (zu ׁ „Meer“ vgl. Ex 15:1.4.8.10.19). Ausserdem erfolgt mit der in V. 20(f) stark akzentuierten „Weg“-Terminologie ein Rückschluss auf V.

<sup>30</sup> Zu Formen göttlicher Intervention im Alten Orient und in Israel vgl. Weinfeld 1984.

<sup>31</sup> Vgl. V. 8–10 mit der „Gnadenformel“ Ex 34:6[f], V. 11 mit der Mittlerschaft Moses Ex 32:11–14 und V. 20c mit dem Verhüllungsmotiv Ex 33:19–23.

14a. Zugleich wird die Schilfmeerlied-Diktion umgeprägt und zu einer neuen Aussage geführt, zumal der durch V. 18f aufgespannte Theophanie-Horizont erhalten bleibt. So fällt auf, dass nicht das (Gottes-)Volk – dieses bleibt in V. 17–20 ungenannt – durch das Meer hindurchzieht. Vielmehr ist es JHWH *selber*, der in theophaner Weise dieses und auch die מים רבים „grossen Wasser“ (V. 20b, vgl. Hab 3:15; Ps 93:4) – ein Hinweis auf die mythischen „Chaoswasser“<sup>32</sup> – durchschreitet.<sup>33</sup>

Von entscheidender Bedeutung ist das letzte Trikolon in der Serie, auf das sich der Fokus richtet und das mit dem ׀ „aber“ adversativ eingeleitet wird. Hier geschieht auf dem Hintergrund der Gewittertheophanie, in der das Wirken „unmittelbar“ erfahrbar ist, und unter Rückblendung auf die Wahrnehmungs-Aussage von V. 15b bzw. durch die Wiederaufnahme des dort verwendeten Lexems (יָדַע) eine Neuakzentuierung: „aber deine Spuren wurden nicht erkannt“. Ist JHWHs Kommen im Gewitter offenbar, so sein Durchziehen durch die „Wasser“ verhüllt. Beiden „Geschehnissen“ kommt „Wirklichkeit“ zu, aber die „Wahrnehmung“ ist nicht dieselbe: Das zweite ist inmitten des Offenbarwerdens mit dem Moment der Unsichtbarkeit verbunden. Die Begründung ist zunächst unmittelbar, phänomenologisch einsichtig: Die rückflutenden Wasser lassen keine „Spurensicherung“ zu: Die Fussspuren Gottes waren, sind und bleiben unerkannt bzw. unerkennbar. In Rückblendung auf den bereits mehrfach aufgerufenen Hintergrund Ex 32–34 wird zugleich eine theologische Erklärung eingespielt. Gemeint ist der *locus classicus* der Offenbarungs-Verhüllungs-Aussage, Ex 33:18–23: Mose darf JHWH zwar „sehen“, aber nicht seine Herrlichkeit, sein Angesicht, sondern (nur) seine „Rückseite“. Die Versaussage bietet eine offenbarungstheologisch begründete Klärung der Frage nach der Wirklichkeit und Verlässlichkeit des Eingreifens Gottes: JHWHs Weg und Verhalten war in der frühgeschichtlichen Heilssetzung am Schilfmeer, in der urzeitlichen Ordnungsetzung, seine „Fussspuren“ aber waren und bleiben unauffindbar. Gott wird selbst an den Orten seiner unmittelbarsten Offenbarung auch als der Verborgene erfahren. Mit dem Gedanken der „(Selbst-) Verhüllung“ Gottes wird die im Psalm virulente Spannung der Präsenz Gottes angesichts notvoller Gegenwart am Psalmabschluss einer theologischen wie seelsorglichen Antwort zugeführt – und zwar in Rückbindung an V. 11 im Psalmzentrum, wo mit der gezielten Verwendung des Verbs שָׁנָה „sich ändern“ die Gegenwart als „Verhüllung“ gedeutet wird, aber zugleich die Hoffnung zum Ausdruck kommt, dass Gott und seine Heilsmacht sich neu „enthüllen“ kann und wird. Letzteres ist durch den Entschluss zur Vergegenwärtigung der

<sup>32</sup> Dadurch wird neuerdings eine Verbindung von Schilfmeerrettung und Chaosbändigung hergestellt.

<sup>33</sup> Die diesbezüglich nächsten Parallelen finden sich in Jes: Zwar ist nicht so explizit wie hier von einem Weg bzw. Durchschreiten des Meeres bzw. der Wasser durch JHWH *selber* die Rede, dieser erscheint jedoch als Weg-Bereiter für sein Volk (Jes 43:16.19; 51:10, vgl. 35:8.10).

gründenden Heilswirklichkeit Gottes in V. 12f und dann im hymnischen Vollzug 14ff zum Ausdruck gebracht.

Nach dem mit Trikola gezeichneten dynamischen Geschehen schliesst der Psalm mit finalem Bikolon vergleichsweise ruhig mit der Hirt-Herde-Metapher – dem „asaphitischen Monogramm“ (vgl. Weber 1995:282f.292f). Der „Weg“-Gedanke aus V. 20 wird mitgenommen und in die Aussage transformiert: נְחִית כְּצֹאן עִמָּךְ „du hast geführt wie eine (,die’) Herde dein Volk“. Wo Gott selbst durchgeschritten ist, kann er sein Volk führen. Das Gottesvolk als Ziel seines hier fürsorglich akzentuierten Handelns erscheint erneut und mit ihm auch die Referenz des Schilfmeerlied-Hintergrunds (vgl. Ex 15:13): Der Weg des Gottesvolkes geht nach der Schilfmeer-Rettung durch die Wüste hin zur heiligen Wohnung. Die bereits im Rahmen der Klage und v.a. in V. 11 angedeutete Mittlerschaft wird im Blick auf Gottes Führung nun explizit gemacht: „durch die Hand Moses und Aarons“. Mit dem Begriff יָד „Hand“ wird auf die „Hand/Arm“-Begrifflichkeit von V. 11b und V. 16a zurückgegriffen, der dort im Vordergrund stehende „Macht“-Aspekt aber in Richtung Führung und Fürsorge akzentuiert.

Die Rahmenverse 16 und 21 umgreifen nicht nur die Trikola-Reihe (V. 17–20), sondern sind überdies in Form und Aussage aufeinander bezogen. Diese Verklammerung dürfte durch die poetische Figur der Überkreuzung der Vershälften noch verstärkt sein. Dem Muster zufolge ist V. 21b ebenso sachgemäss als Fortsetzung von V. 16a und V. 16b als Fortsetzung von V. 21a zu interpretieren (vgl. Weber 1995:172f). Spezielle Beachtung verdienen die in der Psalmenpoesie meist seltenen Eigennamen, die jeweils in der zweiten Vershälfte gepaart erscheinen. In V. 16b wird עַמְּךָ „dein Volk“ aus V. 16a näher bestimmt als „die Söhne Jakobs und Josephs“. Die Formulierung ist ungewöhnlich und stimuliert die Suche nach deren Sinn. Die Annahme einer unreflektierten „Textauffüllung“ ist deshalb kaum wahrscheinlich. Verstehensoptionen, die mit entstehungsgeschichtlichen und funktionalen Rahmenbedingungen des Psalms einhergehen, dürfte es mehrere geben.

Sollen die Nordreich-Stämme („Joseph“) über Gesamtisrael („Jakob“) hinaus besonders herausgestellt werden? Will (nach dem Fall des Nordreichs 722 v.Chr.) die bleibende Zugehörigkeit der Nordreich-Bewohner zu Israel betont werden? Ist die enge Zusammengehörigkeit von (späterem) Südreich und Nordreich im Blick? Oder ist gar nur das Nordreich bzw. sind die „Joseph“-Stämme gemeint? Letzteres ist dann der Fall, wenn das Namenpaar verbindende „und“ in Anlehnung an Gen 48 in „wörtlichem Sinn“ verstanden wird: Nur Ephraim und Manasse (bzw. ihre Stämme) sind sowohl Söhne Josephs als auch (Adoptiv-) Söhne Jakobs.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Diese Interpretation ist keineswegs so abwegig, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Zum einen ist bereits in V. 3(c) mit seiner Referenz auf Gen 37:35 der

Eines ist jedenfalls deutlich: Jakob und Joseph gehören zusammen. Ein wie auch immer gearteter Josephstämme- bzw. Nordreich-Bezug ist angezeigt und im Blick auf Entstehungs-, Sinn- und Verwendungszusammenhang zu bedenken. Dieser Eindruck wird durch den Umstand verstärkt, dass weitere Psalmen mit dem Präskript אֲסָפָה „Asaph zugehörig“ ein deutlich eingezeichnetes Nordreich-Kolorit aufweisen (vgl. namentlich Ps 78,9.67ff; 80,2f; 81,5f, dazu Weber 2001:125–131). Wie „Jakob“ und „Joseph“ zusammen gehören, so auch die Mittlergestalten „Mose“ und „Aaron“ (V. 21b, vgl. 1 Sam 12:8). Auch dieses Namenspaar eröffnet in seinem poetischen Kontext unterschiedliche Assoziationshorizonte.

Dabei ist wie beim ersten Paar der zweite Name der auffälliger, distinktiver, zumal ein Bezug auf mit Mose verbundene Funktionen und Traditionen im Psalm bereits mehrfach angeklungen ist, was von „Aaron“ – am Schluss des Psalms platziert – so nicht gesagt werden kann. Zu erwägen ist, ob durch die beiden Namen auch unterschiedliche Funktionsträger wie Leviten („Mose“) und Priesterschaft („Aaron“) und/oder die Zusammengehörigkeit von Nordreich (mit „Mose“ verbundenen Traditionen; Landleviten) und Südreich (von „Aaron“ sich legitimierende Jerusalemer Tempelpriesterschaft) angezeigt werden. Bei Letzterem ist *in nuce* möglicherweise ein geschichtstheologisches Gefälle vom Norden zum Süden hin angedeutet, das gegen Ende des darauf folgenden Psalms 78 explizit gemacht wird: von Silo nach Jerusalem, von Ephraim nach Juda (vgl. Weber 2000).

Durch die „Hand“ der beiden grossen Gestalten Israels hat Gott sein Volk einst geführt, und – darauf führt der „offene Schluss“ hin – er tut es durch sie bzw. ihre Nachfolger auch in der bedrängten Gegenwart. Damit ist das Verhüllungsmoment von V. 20c insofern aufgenommen, weitergeführt und gedeutet, als JHWHs geschichtliches und gegenwärtiges Führen des Volkes nicht unmittelbar, sondern mittelbar geschieht: durch „Mose und Aaron“ bzw. die gegenwärtigen Führungsschichten, deren Amtsautorität sich mit diesen beiden Gestalten verbindet.

Überblicken wir zum Schluss den gesamten Hymnus Ps 77:14–21 und kehren zur Ausgangsfrage nach Stellenwert und Funktion der mythisch tingierten Verse 17–20 zurück. Die Spiegelsymmetrie von V. 16–21 leitet an zu einer Interpretation vom „Kern“ (V. 18f) her zu den beiden darum herum gelegten „Kreisen“ V. 17.20 und V. 16.21 bzw. umgekehrt. Das sich durch den gesamten Psalm ziehende Anliegen ist das (wiederum) Gegenwärtig-Werden der Macht- und Heilspräsenz JHWHs. Besonders manifest ist die Gottespräsenz für den altorientalisch-altisraelitischen Menschen im Gewittergeschehen. Dabei verbindet sich in der Gewittertheophanie ein Mehrfaches: Zum einen ist darin

---

Jakob-Joseph-Bezug aufgerufen worden, zum anderen ergeben sich (weitere) Anklänge zum Segenswort Gen 48:15f (vgl. Weber 1995:229–233).

eine kosmisch-zeitübergreifende, der gegenwärtigen Erfahrung zugängliche Unmittelbarkeit gegeben. Pointiert gesagt: Die Rettergott vom Exodus her mag als fern erfahren werden, der Gewittergott vom Himmel her ist (erschreckend) nahe. Zum zweiten assoziieren sich in Verbindung mit der Gewittertheophanie alte, geprägte Vorstellungen, in denen der Himmelskönig sich nicht nur kosmisch manifest erweist, sondern als Krieger zugleich seine Feinde überwältigt und zugunsten seines Volkes eingreift. Und drittens hat die JHWH-Theophanie einen besonderen Haftpunkt am Sinai und dem dort lokalisierten Bundesschluss. Mehr als andere Motivkomplexe umgreift die Gewittertheophanie Kosmos und Geschichte, Vergangenheitsgeschehen und Gegenwartserfahrung. Ihre Platzierung im „Kern“ mag anzeigen, dass sie gleichsam als Ausgangspunkt zur Aktualisierung der heilsbegründenden Vergangenheit und damit als „Zündpunkt“ für eine Neugewährung der Heilsmacht JHWHs in Gegenwart und Zukunft aufgefasst wird. Aus dem majestätischen Erscheinen des Gottkönigs in struktureller wie theologischer „Mitte“ (V. 18f) resultieren im mythisch gefärbten inneren Rahmen (V. 17.20) die Auswirkungen: Die chaotischen Wasserfluten erbeben (V. 17), und JHWH durchschreitet unerkannt (Schilf-)Meer bzw. Chaoswasser (V. 20). Kosmische Urzeit und geschichtliche Frühzeit werden – vergleichbar mit dem Schilfmeerlied selber – zusammen geschaut, als „Gründungsmythos“ hymnisch in die Gegenwart gehoben, darin als relevant proklamiert und Gottes Wirklichkeit gleichsam „entbunden“. Von dort führt der nächste Schritt im äusseren Rahmen (V. 16.21) verstärkt zu konkreter, mit dem Gottesvolk und dessen grossen Gestalten (Namen) verbundenen Heilsgeschichte, die offen ist auf die Gegenwart hin: Gottes machtvolle Erlösung (V. 16) und Gottes heilvolle Führung (V. 21). Vorgeschaltet und mit V. 16 verzahnt ist der Hymnuseingang von V. 14f, der mit Gottesanrufung, Unvergleichlichkeits-Rhetorik und Majestätsproklamierung gottesdienstliche Züge aufweist. Insgesamt lässt sich in der Gestalt dieser tempeltheologischen Psalmenpoesie ein „Weg“ der Gottespräsenz erkennen: Kosmos (V. 18f) => Kosmos und Heilsgeschichte (V. 17.20) => Heilsgeschichte (V. 16.21) => gottesdienstliche Gemeinde (V. 14f) bzw. umgekehrt.

## 2 Die Verse 17–20 als Teil des gesamten Ps 77

Der Notschrei des für das Volk in den Riss tretenden Beters findet in der Psalmeröffnung (V. 2) durch das doppelte קוֹלִי „meine Stimme“ beredten Ausdruck. Der Hintergrund dieses Schreiens zu Gott ist die Erfahrung seiner im Verlust der Heilspräsenz sich äussernden Ferne, ihr Ziel, dass Gott (er)hört und mächtig-heilvoll antwortet. Von der kosmischen Theophanie her als Ort unmittelbarster Gottespräsenz, poetisch verortet im „Kern“ des Hymnus, geschieht „Antwort“: Gott lässt seine, ebenfalls mit doppeltem קוֹל angezeigte „(Donner-)Stimme“ mächtig erschallen (V. 18f). Die Antwort auf das Wort geschieht auch akustisch; sie ist derart machtvoll und majestätisch, dass die Erde erzittert. In der poetischen Struktur bezieht sich die Gewittertheophanie im Hymnus (V. 18f) damit zurück auf das Notgeschrei der eröffnenden Klage



(V. 2). „In der Theophanie des *Deus revelatus et praesens* liegt die Antwort auf die Not der Gegenwart, die als Leiden am *Deus absconditus* bestimmbar ist.“ (Weber 1995:182)<sup>35</sup>

Nach dem eröffnenden Notschrei (V. 2) und Artikulierungen, die im Verstummen enden (V. 3–5), führt die Mittlerklage in die theologische Reflexion, in der die Überlieferungen Israels – in Einlösung der Aufforderung im Moselied Dtn 32:7 – in die Erinnerung gehoben und auf Antworten hin „abgefragt“ werden (V. 6–10). Diese Zeit wird in das zweimalige, in Klage (V. 6a) und Hymnus-Entschluss (V. 12b) auftauchende מקדם „von alters her“ gefasst. Damit wird eine Zeit- wie Raumdimension zugleich zum Ausdruck gebracht: Sowohl die Ordnung konstituierende „Vorzeit“ (Chaoskampf bzw. -triumph JHWHs) wie auch die Heil begründende „Frühzeit“ (JHWHs Rettung Israels am Schilfmeer) – beide liegen in einer „qualitativen Ferne zur Gegenwart“ (Klaus Koch) – kann im Rahmen einer gottesdienstlichen Theologie damit angezeigt werden.<sup>36</sup> Dabei hat sich die Verbindung beider Momente als „Mythos“ (nach der eingangs erwähnten Definition von Jan Assmann) aufgrund der Verschleifung beider Motivkomplexe v.a. in V. 17.20 bestätigt. Diese werden zusammen mit dem ebenfalls archaischen Motivkomplex „(Gewitter-)Theophanie“ in den Hymnus aufgenommen. Im Wechsel von der Klage zum Hymnus wird die Reflexion über die alten Zeiten der Gottesgegenwart abgelöst durch die „Konfrontation“ der in den „Urüberlieferungen“ sich anzeigenden Gottesgegenwart mit der aktuellen Gegenwart der Gottferne. Aus dem Zugleich von Gottes Sich-Offenbaren (V. 15–21) und Sich-Verhüllen (V. 20f) ergibt sich die theologisch-seelsorgliche Antwort: Die Spannung zwischen erfahrener Gottesferne und hymnisch-proklamierter Gottesgegenwart ist auszuhalten und sich Gottes Führung durch seine Mittler einst und heute anzuvertrauen.

## 5 SCHLUSS

Die gegensätzlichen Redeweisen bzw. Einschätzungen als „Historisierung des Mythos“ oder „Mythisierung der Historie“ scheinen – zumindest im Blick auf Ps 77 – die Sache nicht recht zu treffen. Ganz abgesehen davon, dass die Begriffe selbst dem Alten Testament fremd sind, wird mit dem Leitbegriff des „Erinnerns“ (V. 4.6f.12f.) Heilsgeschichte wie urzeitlich-kosmisches Geschehen aus dem kollektiven Gedächtnis abgerufen und für die Gegenwart relevant

<sup>35</sup> Eine ähnliche, korrespondierende Rahmen-Figur ergibt sich hinsichtlich der zwischen Ohnmacht und Fürbitte pendelnden Bedeutung der ausgegossenen bzw. ausgestreckten „Hand“ des Psalmbeters (יָד) im Zusammenhang der Mittlerklage V. 3b sowie Gottes Führung seines Volks als Herde durch die mittlere „Hand“ (בְּדָי) Moses und Aarons am Psalmschluss (V. 21b). Dass es vom einen zum andern kommt, liegt an der machtvollen (Kampfes-)Hand Gottes bzw. seinem Arm (vgl. V. 11b.16a).

<sup>36</sup> Vgl. Koch 1988, der von „Urgeschichte“ und „Heilsgeschichte“ spricht.

gemacht. Anders gesagt: Der Gott der alten Heilssetzungen wird angerufen, und im Hymnus werden seine Wundertaten bezeugt mit der Hoffnung, dass er sich auch in der Gegenwart neu als heilmächtig erweisen möge.

Die Bezeichnung מִקְדָּם „von alters her“ (V. 6.12) rekuriert ebenfalls auf beides: was ich „Urzeit“ nenne und gemeinhin mit dem Mythos des Chaoskampfes in Verbindung gebracht wird und was ich „Frühzeit“ nenne und mit der Heilsgeschichte der Rettungstat am Schilfmeer verbinde. Aufgrund der Sprachdiktion lässt sich erkennen, dass zwischen beiden Handlungsweisen, der Ordnungssetzung des Kosmos und der Heilssetzung für Israel, differenziert wurde. An einer Scheidung allerdings bestand kein Interesse – im Gegenteil: Die Verbindungen, ja Verschränkungen von „Mythos“, „Theophanie“ und „Heilsgeschichte“ machen deutlich, dass stets der eine, gleiche Gott richtend und rettend, machtvoll und ordnungsstiftend erscheint. Der Rekurs auf dieses geschichtlich-mythischen Geschehen „von alters her“ kommt nicht von ungefähr, denn in ihm hat Gott grundlegend das Heil gestiftet – „ein-für-allemal“. In der Neuvergegenwärtigung dieser uralten Zeiten und ihrer Geschehnisse wird deren Zeit-übergreifende Gültigkeit hymnisch bezeugt.

Die kosmischen „Chaoswasser“ sind transparent auf „Fremd“- bzw. „Feindvölker“ hin und umgekehrt. Beide müssen JHWHs triumphale Überlegenheit als Gott-König „wahrnehmen“ (vgl. V. 15.17).<sup>37</sup> Dem Gottesvolk kommt die Rettung zu; es erfährt sie als Erlösung und Führung. Dennoch ist für es die letzte Konkretion der Gottespräsenz („Fussspuren“) „nicht wahrnehmbar“.

Ähnlich wie die vorschnelle Scheidung von Geschichte und Mythos erweist sich auch die Polarität von (historischer) Faktizität und (mythischer) Fiktivität als den Texten nicht angemessen und als (post)moderne Eintragung. Dass die Schilfmeer-Rettung geschichtlich nicht haltbar, sondern fiktiv bzw. fiktional sei, scheint heute weithin ausgemacht und einer Diskussion nicht mehr wert.<sup>38</sup> Doch beraubt man diesem „Gründungsmythos“ seine „Gründungsgeschichtlichkeit“, so setzt man eine Diastase, in die wir neuzeitlichen Menschen hineingerissen sind, die aber nicht der symbiotischen Wirklichkeitsauffassung der Bibel entspricht. Auch die weithin axiomatische Aussage: „Man kann nicht hinter die Aufklärung zurück“ ist schliesslich nicht einfach Wahrheit, sondern ihrerseits eine Verbindung von „Mythos“ und „Geschichte“.

---

<sup>37</sup> Podella (1993:305) spricht davon, dass JHWH eine Doppelrolle übernimmt: „Königsgott (Mythos) und göttlicher König (Historie)“. Damit ist die bereits mehrfach angesprochene Interdependenz zwischen Geschichte und Mythos auch im Blick auf das königliche Auftreten unterstrichen.

<sup>38</sup> Gegen den „main stream“ schwimmt diesbezüglich Kitchen 2003:241–312.

Texte bekommen neue Dimensionen, wenn es gelingt Entstehungszusammenhang und/oder Wiederverwendungshorizonte ins Gesichtsfeld zu bekommen. Dies ist bei den Psalmen angesichts ihrer Kürze und ihrer auf Wiederverwendung hin angelegten Interpretationsoffenheit allerdings schwierig. Ich will zum Schluss dennoch versuchen, den mir wahrscheinlichen geschichtlichen Hintergrund von Ps 77 ansatzweise zu benennen:<sup>39</sup> Das durch die assyrische Regionalmacht hervorgerufene Ende des Nordreichs Israel (722 v.Chr.) führt die JHWH-Treuen im Norden (wie auch im Süden) in eine theologische Krise, die in ihrer Grundsätzlichkeit und Bedrohlichkeit nur noch vom Fall Jerusalems und des Südreichs knapp hundertfünfzig Jahre später übertroffen wird. Die damit virulente Gerichts- und Verwerfungsfrage bildet den Hintergrund von Ps 77. Gerade im Nordreich sind die levitischen und ephraimitischen Überlieferungen von Jakob und Joseph, v.a. aber von Mose bekannt, bewahrt und gepflegt sowie kanaänäische Mythen, Kosmologien und Theophanien des nahen Auslands daraufhin adaptiert worden. Mit levitischen Trägergruppen sind diese Überlieferungen nach dem Fall des Nordreichs nach Jerusalem und an den dortigen Tempel gelangt. Einer solchen entstammt der Psalmist von Ps 77, der sein Gebet wohl vornehmlich in Vertretung seiner „Landsleute“ äussert. In kollektiver Notzeit sucht er nach Antwort und findet eine solche von JHWH her – zumindest eine vorläufige.<sup>40</sup> Der nachfolgende Ps 78 ist dezidiert als „Fortlesung“ von Ps 77 zu interpretieren, ja er führt in levitisch-asaphitischer Tradition zu einer vertieften, geschichtstheologischen Antwort: Der Weg führt unumkehrbar von Zoan nach Zion, von Silo nach Jerusalem, von Ephraim nach Juda. „David“ ist für Israel der „neue Mose“. Anschluss an JHWHs Heil gibt es für die Nordreich-Israeliten nur noch im Anschluss an Jerusalem.

## BIBLIOGRAPHIE

- Assmann, J 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Baltzer, D 1999. „Entmythisierung oder Re-vision des Mythos als Herausforderung religiöser Sprachlehre alttestamentlicher Fachdidaktik,“ in Lange, A & Lichtenberger, H & Römheld, D (Hg.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. FS H-P Müller*, 65–87. Berlin & New York: de Gruyter. (BZAW 278.)
- Clifford, R J 1984. Cosmogonies in the Ugaritic Texts and the Bible, *Or* 53: 183–201.
- Hossfeld, F-L & Zenger, E 2000. *Psalmen 51–100*. Freiburg u.a.: Herder. (HThKAT.)
- Irsigler, H 2004. „Vom Mythos zur Bildsprache. Eine Einführung am Beispiel der ‚Solarisierung‘ JHWHs,“ in Irsigler, H (Hg.), *Mythisches in biblischer*

<sup>39</sup> Auf eine Begründung und Diskussion mit abweichenden Meinungen sei an dieser Stelle verzichtet (vgl. dazu Weber 1995; 2000; 2001 mit Lit.!).

<sup>40</sup> Zu „kollektiven Notzeiten“ als Hintergrund des Chaostkampfmythologems vgl. Podella 1993:319. Zum (vorkönigszeitlichen) Nordreich als Heimat der JHWH-Königs-Vorstellung vgl. Janowski 1989:418–424.

- Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen*, 9–42. Freiburg: Herder. (QD 209.)
- Janowski, B 1989. „Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf,“ *ZThK* 86: 389–454.
- Jeremias, J <sup>2</sup>1977 [1965]. *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (WMANT 10.)
- \_\_\_\_\_ 2005 Art. „Theophanie II,“ *RGG*<sup>4</sup> 8, 336–338.
- Kitchen, K A 2003. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids & Cambridge, UK: Eerdmans.
- Kloos, C 1986. *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Israel*. Amsterdam: van Oorschot & Leiden: Brill.
- Koch, K 1988. „Qädäm. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament,“ in Rohls, J & Wenz, G (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS W Pannenberg*, 253–288. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, H-P 1986. Mythos und Kerygma. Anthropologische und theologische Aspekte, *ZThK* 83: 405–435; neu abgedruckt und mit einem kurzen Nachtrag versehen in Müller, H-P 1991. *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie*, 188–219. Berlin & New York: de Gruyter. (BZAW 200.)
- Petersen, C 1982. *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen*. Berlin & New York: de Gruyter. (BZAW 157.)
- Podella, T 1993. „Der ‚Chaoskampfmythos‘ im Alten Testament. Eine Problemanzeige,“ in Dietrich, M & Loretz, O (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS K Bergerhof*, 283–329. Kevelaer: Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (AOAT 232.)
- Reventlow, H Graf 1990. „Mythos im Alten Testament – Eine neue Wertung?,“ in Binder, G & Effe, B (Hg.), *Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität*, 33–55. Trier: Wissenschaftlicher Verlag. (BAC 2.)
- Weber, B 1995. *Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie*. Weinheim: Beltz Athenäum. (BBB 103.)
- \_\_\_\_\_ 2000. „Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten,“ *ThZ* 56: 193–214.
- \_\_\_\_\_ 2001. „Der Asaph-Psalter – eine Skizze“, in Huwlyer, B & Mathys, H-P & Weber, B (Hg.), *Prophetie und Psalmen. FS K Seybold*, 117–141. Münster: Ugarit-Verlag. (AOAT 280.)
- \_\_\_\_\_ 2003. *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weinfeld, M 1984. „Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East,“ in Tadmor, H & Weinfeld, M (Ed.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, 121–147. Jerusalem: Magnes Press & Leiden: Brill.

B Weber, Theologisches Seminar Bienenberg (TSB), Liestal, CH & Department of Ancient Languages, University of Pretoria (UP), RSA. Evangelisches Pfarrhaus, Birrmoosstr. 5, CH–3673 Linden BE. E-mail: [weber-lehnherr@freesurf.ch](mailto:weber-lehnherr@freesurf.ch)