

„... bis ich einsah ihr Ende“ (Ps 73,17)

Die Feinde und ihr Schicksal in der Asaf-Komposition¹

Johannes Schnocks

1. Einführung

Bernd Janowski hat einmal geschrieben: „Die Feindpsalmen setzen uns mit all ihrer schroffen und direkten Bildsprache in stand, das Feindproblem zu bearbeiten, d. h. das Unbegreifliche in seiner Abgründigkeit begreiflich und bearbeitbar zu machen. Daß das ein Spiel mit dem Feuer ist, liegt auf der Hand.“² Dieses Spiel mit dem Feuer möchte ich im Blick auf die Asafpsalmen als einer Psalmenkomposition betreiben. Dabei greife ich auf eine Unterscheidung zurück, die Friedhelm Hartenstein in dieser Form für die Diskussion um die Feinde in den Psalmen vorgeschlagen hat. Ich beginne mit diesem Konzept, werde dann einen Durchgang durch die Asafpsalmen anschließen. Bei diesem Durchgang werden auch andere Eigenheiten der Asafpsalmen einbezogen, wie etwa die Funktion der Gottesrede oder der Rede von den Armen in diesen Texten. Meine These ist, dass die Asafpsalmen als Komposition die Feindthematik in zwei Anläufen facettenreich und doch insgesamt stimmig theologisch bearbeiten, sodass hier in der Tat das Unbegreifliche in seiner Abgründigkeit begreiflich wird.

2. Kulturelle Feindbild-Muster

Friedhelm Hartenstein hat in einem neueren Aufsatz³ auf eine kulturwissenschaftliche Unterscheidung von zwei Typen von Feindbildern bei Jan Assmann hingewiesen und sie mit einer älteren Studie über die Feinde in den Individualpsalmen von Othmar Keel verbunden. Demnach haben wir es einerseits mit Feindbildern im Sinne des „Anderen“/„Gegensätzlichen“, also einer primär kosmischen, auf die Identitätskonstruktion bezogenen

1 Für Prof. Dr. Norbert Lohfink zum 90. Geburtstag am 28.7.2018.

2 Janowski, Löwen (1999), 66.

3 Vgl. Hartenstein, Feindbilder (2013); englische Übersetzung in diesem Band.

Kategorie, die Assmann „politisch“ nennt, und andererseits mit Feindbildern im Sinne des „Bösen“/„Verwerflichen“, also einer primär anthropologischen, auf die Konstruktion von Ethik bezogenen Kategorie zu tun. Dem entsprechen sprachlich die Feindbezeichnungen vom Typ אִיב bzw. vom Typ אָשַׁע, wie sie Keel unterschieden hat.⁴ Wir werden sehen, dass sich diese Unterscheidung in den Asafpsalmen zunächst sehr präzise abbildet und daher gut geeignet ist, um hier zu Aussagen zu gelangen.

Allerdings sind zwei Problemlagen zu benennen, die bei Textarbeiten, die sich solcher heuristischer Instrumente bedienen, stets mitbedacht sein müssen. Das erste Problem hat Othmar Keel vor 20 Jahren formuliert, also einige Jahre vor den Ereignissen des 11. September 2001 oder dem Auftreten islamistischer Terrormilizen wie dem IS:

Besteht das Problem vieler besonders bitterer, haßerfüllter, unmenschlicher und unversöhnlicher Feindschaften nicht gerade darin, daß sie eine religiöse Dimension haben ..., daß Gegner und Gegnerinnen einander nicht nur als persönliche, sondern als Feinde und Feindinnen Gottes sehen?⁵

Bei der Untersuchung der Feindschaft in den Asafpsalmen werden wir sehen, dass das Thema der Unterscheidung und der Gleichsetzung von Feinden Israels und Gottesfeinden in der Tat relevant ist. Dabei wird es zunächst um die Frage gehen, wie die Psalmen eine Gleichsetzung begründen und welche Gewissheit sie dabei an den Tag legen. Es wird dann aber auch darum gehen, was die Texte von Gott erwarten oder erbitten. Konzeptionell ist dabei auf benachbarte bibeltheologische Themen zu achten. Schöpfungstheologisch ist Gott immer auch der Kämpfer gegen das Chaos, und bereits von den ägyptischen Texten her kann das Chaos auch die Gestalt von äußeren Feindmächten und Rebellionen gegen die staatliche Ordnung annehmen. Spätestens seit spätvorexilischen Texten finden wir die Forderung von ethischem Verhalten als Teil der Gottesverehrung, was zumindest in den Bereichen von Prophetie und Recht gut nachweisbar ist. Diese Ethisierung der Religion hat wiederum Konsequenzen für die Identitätskonstruktion und überlappt sich mit der Funktion der rettenden Gerechtigkeit Gottes insbesondere gegenüber den *personae miserae*. Wir haben es also einerseits in der altorientalischen und speziell biblischen Tradition tatsächlich mit einem in mehrfacher Hinsicht parteiischen Gott zu tun, es ist andererseits aber die große Frage, ob die Betenden diese Parteilichkeit jederzeit für sich beanspruchen können. Wir stoßen hier also

4 Vgl. ebd., 21f.

5 Keel, Feinde (1997), 56.

auch auf die Spannung zwischen dem Gottvertrauen und der Unverfügbarkeit Gottes.

Die zweite Problemlage wird deutlich, wenn man sich die Voraussetzungen anschaut, die Assmann für seine Gegenüberstellung nennt. Es geht ihm um den kulturellen Aufweis der Legitimierung des Tötens. Dabei verweist er auf Carl Schmitt, der in seinem Verständnis des „Politischen“ Feindschaft in einem existentiellen Sinn konstruiert. Letzteres scheint auf den ersten Blick gut zu der kosmischen Dimension des Chaoskampfes zu passen, der ja auch in den Psalmen seine Analogie im Krieg gegen anstürmende Fremdvölker findet. Ich möchte an dieser Stelle allerdings eindringlich davor warnen, in Schmitts Äußerungen so etwas wie kulturübergreifende Konzepte menschlicher Feindschaft zu erblicken und sie in antiken Texten neu entdecken zu wollen.⁶ Abgesehen von der grundsätzlichen Schwierigkeit, dass Schmitt moderne Nationalstaaten voraussetzt, die es so in der Antike nicht gegeben hat, stellt sich auch die Frage, ob nicht gerade die Asafpsalmen Wege finden, ein solches Feind-Denken zu dekonstruieren. Daher möchte ich die Assmannsche Rezeption von Schmitt⁷ hier noch einmal kurz nachzeichnen.

Zunächst ist Schmitt insofern in der Tat ein wichtiger Bezugspunkt für die Feindthematik, da seine politische Theorie hier ansetzt und bis heute rezipiert wird. So schreibt er: „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“⁸ Dabei unterliegt dieser Unterscheidung kein Wertkonflikt oder irgendeine Norm, sondern nur die pure Andersheit, die sich aus der Zugehörigkeit zu verschiedenen Gemeinschaften ergibt. Bei Schmitt – und an dieser Stelle bin ich äußerst skeptisch – wird diese Andersheit gewissermaßen zum Grundaxiom des Menschseins stilisiert und mit Sinn ausgestattet. Das hat dann Konsequenzen für das Verständnis von Auseinandersetzungen: „Der Krieg, die Todesbereitschaft kämpfender Menschen, die physische Tötung von andern Menschen, die auf der Seite des Feindes stehen, alles das hat keinen normativen, sondern nur einen existenziellen Sinn“⁹. Assmann schließt hier an:

Dieser „existentielle Sinn“, der Schmittsche Begriff der Feindschaft, ist nichts anderes als die zum Äußersten gesteigerte „Fremdenablehnung, die zur Abschließung der Gruppe führt“, eine Grundhaltung, die der Humanethologe

6 Bezeichnenderweise werden sie auch bei *Hartenstein*, *Feindbilder* (2013) nicht aufgegriffen.

7 Zu der einflussreichen Schrift Schmitts vgl. *Voigt*, *Schmitt* (2016).

8 *Schmitt*, *Begriff* (1963), 26.

9 *Ebd.*, 49.

Irenäus Eibl-Eibesfeldt als eine angeborene und offenbar unvermeidliche Begleiterscheinung menschlicher Gruppenbildung identifizieren will.¹⁰

Nun wird man sicher einräumen, dass sehr oft in der Geschichte Angriffe von außen ein Gemeinwesen zum Zusammenrücken gebracht und die Gemeinschaft gestärkt haben und dass Machthaber diese Zusammenhänge zur Sicherung ihrer Macht im Inneren oder für das Führen ihrer Kriege geschickt eingesetzt haben. Fragwürdig ist aber einerseits die Aufladung von sinnloser Feindschaft und Krieg mit „existenziellem Sinn“ – was auch immer das sein mag – und der andererseits bei Assmann unwidersprochen erweckte Eindruck, die mit der Erzeugung von Identität einhergehende Entstehung von Alterität müsse in dieser Weise absolut gesetzt werden und sich daher mit Naturnotwendigkeit zu Feindschaft steigern. Vor diesem Hintergrund wird man also auch die Art der Identitätskonstruktion auf ihre Implikationen für die entstehenden Feindbild-Muster untersuchen müssen.

3. Übergreifende Aspekte zur Asaf-Komposition

Bevor die einzelnen Psalmen der Asaf-Sammlung besonders unter dem Aspekt der Feinde untersucht werden können, müssen drei Aspekte kurz im Überblick angesprochen werden. Das betrifft zunächst natürlich die Verteilung der Feind-Bezeichnungen. Dann sind aber auch die schon mehrfach als Besonderheit der Asafpsalmen beschriebenen Gottesreden kurz zu behandeln, weil sie im Gerichtskontext auftauchen und so für unseren Themenkreis relevant sind. Schließlich geht es auch um die Frage, wie im Kontext der Asafpsalmen der Kontrast zur Rede von Feinden erscheint. Hier stellt sich entsprechend die Frage, wie von den Armen die Rede ist.

3.1 Feindausdrücke in den Asafpsalmen

Von Feinden kann, wie überall, auch in den Asafpsalmen vielfältig die Rede sein. Sie müssen nicht notwendig benannt werden, sondern es kann einfach von ihrem Tun und Denken die Rede sein. Trotzdem lohnt sich ein Blick auf das spezifische Vokabular im Sinne der oben gemachten Unterscheidung. Die Rede von den Feinden in den Asafpsalmen beschränkt sich

¹⁰ Assmann, Herrschaft (2000), 78f.

in diesem Sinn, im Vergleich zu den von Keel genannten 94 verschiedenen Bezeichnungen¹¹, auf ein überschaubares Set von Ausdrücken, das zudem klar auf die beiden kulturellen Feindbildmuster verteilt ist:

רָשָׁע findet sich in vier Psalmen, nämlich in Ps 50,16; 73,3.12; 75,5.9.11; 82,2.4. Nur in Ps 50 steht der Singular; an zwei Stellen, in Ps 73,3; 75,5, stehen die הוֹלְלִים in Parallele.

Die Bezeichnung אֵיבִי verteilt sich auf fünf Psalmen, nämlich auf Ps 74,3.10.18; 78,53; 80,7; 81,15; 83,3, wobei Ps 74 nur den absolut stehenden Singular, die übrigen nur den Plural in Verbindung mit einem ePP verwenden. In Parallele steht צַר in Ps 74,10; 81,15 und darüber hinaus in Ps 78,42.61.66 und das ähnliche צוֹרֵר in Ps 74,4.23.¹² In Ps 80,7 stehen in Parallele zu den אֵיבִים die Nachbarn, die auch in Ps 79,4.12 begegnen und zwar immer in der Form לְשֹׁכְנֵינוּ. Diese Verbindung zu Ps 79 ist bemerkenswert, weil hier die Feinde sonst durchgängig (vgl. Ps 79,1.6.10¹³) als גּוֹיִם bezeichnet werden. Wir werden sehen, dass die Verwendung dieses Wortes, das in Ps 78,55; 80,9 im Blick auf die Landnahme als Vertreibungshandeln Gottes und in Ps 82,8 im Blick auf alle Völker als Erbe Gottes begegnet, von Erkenntniswert in dieser Gruppe ist. Eine Sonderrolle spielt Ps 83,5, wo es im Feindzitat um die Vernichtung Israels als Volk (גּוֹי) geht.

Damit ergibt sich folgendes Bild:

50	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83
רָשָׁע	רָשָׁע		רָשָׁע							רָשָׁע	
	הִלֵּל		הִלֵּל								
		אֵיבִי				אֵיבִי		אֵיבִי	אֵיבִי		אֵיבִי
		צַר צוֹרֵר				צַר			צַר		
							שָׁכֵן	שָׁכֵן			
						גּוֹיִם	גּוֹיִם	גּוֹיִם		גּוֹיִם	(מְגוֹיִ)

Die zwei Psalmen Ps 76; 77 gehen hier leer aus, weil sie keine der gängigen Feindbezeichnungen enthalten. Wir werden aber sehen, dass Ps 76 einen wichtigen Beitrag zu den hier verhandelten Themen leistet.

11 Vgl. Keel, Gottesleugner (1969), 129.

12 Immer im Plural mit ePP 2.m.sg., wie in Ps 8,3.

13 In Vers 10 kommt der Begriff doppelt vor.

3.2 Gottesreden in den Asafpsalmen

Das Phänomen der Gottesreden in den Asafpsalmen ist in der älteren Forschung oft im Zusammenhang einer konstatierten (kult-)prophetischen Prägung dieser Psalmen bearbeitet worden. Frank-Lothar Hossfeld hat gegenüber diesem gattungskritischen und religionsgeschichtlichen Ansatz stärker die literarische Funktion der Gottesrede im ersten und zweiten Davidpsalter sowie in den Asafpsalmen untersucht und miteinander verglichen: „Mit den Gottesreden der Asafpsalmen betreten wir eine andere Welt. Natürlich gibt es Anknüpfungen an die Gottesreden des ersten und zweiten Davidpsalters, aber einige signifikante Unterschiede springen gleich ins Auge.“¹⁴ Als solche zählt er auf: die große Ausdehnung der Gottesreden in diesem Bereich, die in Ps 50; 75; 81; 82 den ganzen Psalm prägen, die inhaltliche Verbindung der Reden durch die Gerichtsthematik und – in Anlehnung an Nasuti und Koenen – den Übermittlungsmodus der Gottesworte, den er durchgängig so bestimmt, dass hier nicht Gottesworte der Vergangenheit zitiert werden, sondern „daß es sich bei allen Gottesreden um aktuelle, zum Zeitpunkt des Betens sich vollziehende Vorgänge handelt.“¹⁵ Hossfeld resümiert:

Die Gottesreden in den Asafpsalmen haben im Kontext des Gesamtpsalters ein singuläres Gewicht. ... Diese Besonderheit kann weniger mit der Hypothese der Kultprophetie als mit dem besonderen Interesse der Asafiten erklärt werden. In Analogie zu den Klageliedern geben die Asafpsalmen Hinweise auf ein Defizit an Prophetie ... Daran knüpft eine letzte Beobachtung an. ... Die Gottesreden verkünden Gericht und bedingtes Heil in freier Verarbeitung von Tradition. Somit vermittelt sich ein (vorsichtiger) Gesamteindruck, daß die Asafpsalmen unter anderem wahrlich das Erbe der vorexilisch-exilischen Prophetie antreten, nicht als Kultpropheten und Vertreter einer etablierten Institution, sondern als Theologen mit eigenständigem Bemühen um Prophetie und Geschichte Israels.¹⁶

14 Hossfeld, *Das Prophetische* (1998), 238.

15 Ebd., 242.

16 Ebd., 242f. Diese Sicht der Dinge entwickelt die nach wie vor gültigen Überlegungen von *Spieckermann*, *Rede* (1994) weiter, der die Gottesrede im Psalter als Erbe der Prophetie bezeichnet hat, „kein direkter Erbfall allerdings, sondern ein mittelbarer.“ (ebd., 157) Diese Einschätzung hat er in einer theologiegeschichtlichen These entfaltet, die besonders auch für die Asafpsalmen weiterhin ihre Gültigkeit hat: „Gott spricht in den Psalmen allererst in dem Moment mit Nachdruck, wo die bekannten Wege der kultischen Vermittlung seiner Gegenwart undeutlich oder ungangbar geworden sind. Die in dieser Hinsicht entscheidende Wendezeit ist – wie so häufig – mit dem Jahr 587 zu markieren. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit

Diese Sichtweise hat Bestätigung erfahren. So schreibt Andrea Doeker in ihrer Studie über die Gottesrede in den Psalmen:

Eine detaillierte semantische Untersuchung der Asafpsalmen macht deutlich, daß durchaus auf sprachlicher Ebene sowie beim Gebrauch von Bildern und Metaphern Verbindungen zu prophetischen Texten bestehen. Ein durchgehend signifikant prophetischer Sprachgebrauch kann aber nicht festgestellt werden. ... Gegenüber Jes (insbesondere Dtr.-Jes) zeigen die Asafpsalmen eine sprachliche Nähe zu Jer und Ez, was m.E. ein Hinweis auf die Entstehungszeit der Asafpsalmen liefern könnte. ... Neben einer Nähe zu prophetischen Traditionen findet sich aber auch eine Verschiebung respektive Weiterentwicklung einer solchen (vgl. z.B. Ps 50 oder Ps 75).¹⁷

In diesem Sinn ist die Gottesrede in den Asafpsalmen also gerade nicht vor einem kultprophetischen Hintergrund zu denken, sondern muss als wichtiges theologisches Element dieser Literatur in die Interpretation einbezogen werden. Vom Standpunkt einer narratologischen Textanalyse hätten wir es hier mit der Figurenrede des wichtigsten Akteurs in der Geschichtskonstruktion dieser Psalmen zu tun, die aber wiederum – jedoch in vermittelter Weise – an schriftprophetische Traditionen anknüpft. Das bedeutet aber auch, dass Spekulationen über ein hohes (vorexilisches) Alter der Asafpsalmen insgesamt ebenso wenig weiterführend sind, wie die Annahme eines kultischen Settings dieser Sammlung oder ihrer Trägerkreise, wie sie immer noch vertreten werden.¹⁸ Letzteres bedeutet lediglich, dass

spricht dafür, daß erst im Gefolge der Exilierung mit ihrer niederdrückenden theologischen Problemlast die Volksgeschichte zum zentralen Thema der Psalmen geworden ist. Der Racheschrei (z.B. Ps 137) und die ins kollektive Gebet genommene Anklage Gottes (z.B. Ps 44) sind erste Versuche, die Sprachlosigkeit zwischen Gott und Volk zu überwinden. In diesen Texten tritt Gott für seine Sache nicht mit seiner Rede ein. Nicht die Selbstverteidigung löst ihm die Lippen, sondern der Angriff, nämlich die Anklage des Volkes, dessen Schuldeinsicht im Blick auf das Exil durch die Gottesrede herbeigeführt werden soll. Dabei knüpft die Idee der Gottesrede in diesem Zusammenhang nicht an die Tradition des Königsrituals an, sondern an die psalmfremde Tradition, in der der Schuldaufweis des Volkes beheimatet ist: die Gerichtsprophetie in Vermittlung der deuteronomistischen Theologie.“ (ebd., 158f.).

17 Doeker, *Funktion* (2002), 176.

18 Vgl. Weber, *Gottesrede* (2012), 747f.: „Es ist hinreichend deutlich geworden, dass die aufgeführten und diskutierten Belege aus den Asaph-Psalmen Kultprophetie bezeugen, diese literarisch aufnehmen und in der Gestalt von Psalmen liturgisch überliefern. Die Gottesreden werden als authentisch und nicht als imaginiert ein-

die Erwähnungen des Namen Asafs und seiner Nachkommen im Zusammenhang mit Tempelsängern besonders in 1/2 Chr; Esra; Neh methodisch zunächst für sich im Blick auf die perserzeitlichen und hellenistischen Verhältnisse in Jerusalem ausgewertet werden müssen, bevor über die Funktion der Zuschreibung der Asafpsalmen nachgedacht werden kann.

3.3 Zur Rede von den „Armen“

In der Debatte um eine Armentheologie des Psalters hat die Dissertation von Johannes Bremer¹⁹ einige wichtige Differenzierungen einbringen können, weil er den Befund im Psalter nach den Psalmengruppen differenziert und jeweils konsequent nach den entsprechenden sozio-ökonomischen Hintergründen in der Perserzeit, den theologischen Implikationen des Textbefundes und der Plausibilität von entsprechenden Trägerkreisen fragt. Damit ergeben sich für die Armentheologien in den Psalmen psalter-exegetische Differenzierungen auch im Blick auf die Asafpsalmen, die hier nochmals vertieft werden können. So hält Bremer fest:

Die Asafpsalmen Ps 50; 73–82 weisen ... mit Ps 73; 74; 76; (nicht: 78!); 79 und 82 ... armentheologische Akzentuierungen auf, die mit Ps 82 terminologisch und inhaltlich einen Höhepunkt erreichen. Diese Akzentuierungen sind *von denen in den Davidpsalmen unterschieden* und entsprechen der Theologie und Geschichtsbezogenheit der Asafpsalmen, die ihren Verstehenskontext bilden.²⁰

Der genannte Höhepunkt in Ps 82 besteht inhaltlich darin, dass die Götter in diesem Psalm an dem Kriterium scheitern, ob sie sich wirkungsvoll für die Armen einsetzen:

- 3 Schafft Recht für einen Geringen (לַדָּלוּי) und eine Waise (יְתוּם), /
einem Gebeugten (יָגוּעַ) und einem Bedürftigen (שֹׁדֵד) verschafft
Gerechtigkeit!

gestuft. Die kollektiv-nationale Ausrichtung dieser (m. E. vorexilischen) Psalmen und ihr gottesdienstliches Setting weisen ebenfalls in diese Richtung. Die Reden Gottes, welche durchwegs warnenden und richtenden Charakter haben, applizieren und aktualisieren (v. a.) ‚levitisch-mosaische‘ Überlieferungen. ... Hinter den Psalmen ist ein Trägerkreis anzunehmen, der Funktionen bei gottesdienstlichen Zusammenkünften innehat und darüber hinaus eine grosse Kenntnis nationaler, insbesondere (einst) im Nordreich gepflegter ‚mosaischer‘ Traditionen aufweist.“

19 Vgl. Bremer, Armen (2016).

20 Ebd., 378.

- 4 Rettet einen Geringen (לך) und einen Armen (יְדֹאֵם) /
aus der Hand von Frevlern reißt heraus!

Fragt man nach der Charakterisierung der Armen, die sich aus diesen Zeilen ergibt, so sind diese vor allem Opfer von Unrecht und Gewalt. Die von den Göttern geforderte Aufgabe ist also vor allem die des Opferschutzes. Das Image der Armen lässt sich hier dagegen weder im Sinne einer Armenfrömmigkeit oder einer Gruppenidentität noch im Blick auf Trägerkreise dieser Psalmen auswerten. Entsprechend hält Bremer für die Asafpsalmen insgesamt fest:

Für alle armentheologischen Akzentuierungen gilt, dass entgegen der für die Davidpsalmen so charakteristischen Nähe des Beters zu den „Armen“, die von einer Hinzurechnung zu ihrer *In-Group* bis hin zu einer Selbstbezeichnung des Beters mit einem Armenterminus reicht, *es an keiner Stelle zu einer Identifizierung des Beters mit den „Armen“ kommt*. Es geht stets um „Arme“ als Dritte, als andere, dem Beter Fremde. ... Es geht auch nicht um einen expliziten oder impliziten Aufruf zum Handeln an ihnen, etwa im Sinne eines Armenethos. *Vielmehr geht es dem Beter um ein Handeln Gottes an ihnen.*²¹

Die Armenterminologie in den Asafpsalmen bietet damit eine ausdifferenzierte Möglichkeit, von Opfern zwischenmenschlicher Gewalt und Bosheit zu sprechen. Für die Frage nach den Feinden ist dabei wichtig, dass es bei den Verursachern der Not sowohl um die „Bösen“ als auch schlicht um die „Anderen“ gehen kann. So klagt Ps 74 über die kriegerischen Feinde und ihr Handeln bei der Tempelzerstörung. In v. 19–21 erbittet der Psalm dann von Gott:

- 19 Gib nicht den Wildtieren die Lebendigkeit deiner Turteltaube, /
das Leben deiner Gebeugten (גָּבִי) vergiss nicht für immer.
- 20 Blicke auf den Bund: /
ja, angefüllt sind die Schlupfwinkel des Landes/der Erde mit Stätten von
Gewalttat.
- 21 Es soll nicht umkehren ein Zerschlagener (דָּרַס) als einer, der sich schämen
muss, /
ein Gebeugter (גָּבִי) und ein Armer (יְדֹאֵם) sollen preisen deinen Namen.

21 Ebd., 441.

Im Kontext des Psalms geht es hier erst einmal ebenfalls um Opferschutz angesichts von Gewalt. Diese Verse sind von Hossfeld/Zenger sehr überzeugend im Anschluss an Emmendorffer und Spieckermann der Redaktion zugeordnet worden, die die Asafpsalmen zusammengestellt hat.²² Dasselbe gilt für eine andere wichtige Armenaussage in Ps 76,9f.:

- 9 Vom Himmel her ließest du hören Gericht, /
die Erde fürchtete sich und wurde still,
10 wenn aufsteht (inf.) zum Rechtspruch Gott, /
um zu retten alle Gebeugten (עָנָו) der Erde. SELA

Auch hier geht es wiederum um die Rettung der Armen im Kontext von Krieg. Vette hat das kommentiert: „Gottes Macht wird gepriesen, weil er sich für die einsetzt, die selber keine Macht haben. Schon in Psalm 74,21 wurde Gottes Einsatz für genau diese Gruppe der Gewaltopfer eingefordert – hier wird sie hymnisch gepriesen.“²³

Die Armenperspektive begegnet in den Asafpsalmen sonst nur noch in einem weiteren Psalm und in etwas anderer Form. Ps 79,8 enthält mit I דלל „gering sein/werden“ die Verbwurzel, die dem in Ps 82,3f. zweimal begegnenden Armenterminus II לָדַל „Geringer“ entspricht:

- 8 Gedenke nicht unserer (in Bezug auf) die Vergehen der Vorfahren, //
schnell sollen uns begegnen deine Erbarmungen, /
denn wir sind sehr gering (דָּלוּנוּ) geworden.

Argumentativ ist der Psalm hier an einer Stelle angekommen, an der die Betenden sich nur noch als völlig hilflos wahrnehmen können. Es steht zwar außer Frage, dass sie selbst und ihre Vorfahren durchaus einen Teil

22 Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 360f. (Zenger). Allerdings ist hier zu überlegen, dass die genannten Beobachtungen in gleicher Weise gültig bleiben, wenn die Erweiterung auch noch v. 22a umfassen würde: „Steh auf, Gott, führe deinen Rechtsstreit!“ oder auch v. 22 insgesamt, wobei v. 22b dann als Wiederaufnahme von v. 18 angesehen werden könnte. Auf diese Weise ergäbe sich im Grundpsalm ein noch glatterer Anschluss von v. 18 an v. 22b bzw. v. 23. Wenn dem so wäre, hätte die Redaktion eine Stichwortkette von Ps 74,22a → Ps 76,10 → Ps 82,8 geschaffen, bei der jeweils Gott zum Aufstehen (קום) und rechtlichen Handeln (שפט; משפט; ריב) aufgefordert wird (Ps 74; 82) bzw. dies in einer Infinitiv-Konstruktion erwartet wird (Ps 76). In allen drei Psalmen geht es im Kontext um die Rettung der Armen.

23 Oeming/Vette, Psalm 42–89 (2010), 195 (Vette). Vette spricht sich für die Einheitlichkeit des Psalms aus, diskutiert aber die Argumente nicht.

der Schuld für die Misere der aktuellen Kriegsnot verantworten müssen. Wenn sich Gott allerdings nicht erbarmt und rettend eingreift, so steht der Untergang bevor. Damit geht es auch hier nicht um eine Eigenzuschreibung von Armut, die mit den Davidpsalmen (vgl. etwa Ps 40,18 // Ps 70,6) vergleichbar wäre. Vielmehr passt auch hier die Terminologie zu der Wahrnehmung der „Armen“ als Opfer von Gewalthandlungen und damit in das Gesamtbild der Armenperspektive in den Asafpsalmen.

4. Die Einzelsalmen

Der Durchgang durch die Asafpsalmen muss vor diesem Hintergrund sehr kursorisch ausfallen und wird sich auf den Umgang mit den Feindausdrücken und die Rekonstruktion der sich so ergebenden Aussagelinien beschränken.²⁴

24 Was hier methodisch vorausgesetzt wird, ist von Norbert Lohfink vor nunmehr 26 Jahren in einem programmatischen Aufsatz beschrieben worden: „Sobald in einem literarischen Werk derartige Stichwort- und Motivaufnahmen beim Leser oder Benutzer einmal als Technik erkannt sind, entsteht eine grundsätzliche Erwartung. Man rechnet von da an mit dem Phänomen. Für den Psalter heißt das: Ist ein Psalm zuende, dann stellt sich trotzdem kein Gefühl des Endes ein. Die Erwartung unterstellt, daß es weitergeht. Denn einige Inhalte und Formulierungen – auch wenn man noch nicht weiß, welche – müssen ja noch zu ihrem Nachklang und Echo kommen. Allein damit ist dem Psalter schon eine Dynamik eingestiftet, die ihn zu einem einzigen Text macht. Die Meditation muß nicht stehenbleiben oder gar abbrechen. Dies wird noch dadurch verstärkt, daß oft eigentliche Ankündigungen ertönen, deren Ausführung dann ganze Psalmengruppen umgreift.“ (Lohfink, Psalmengebet [1992], 9f.). Diesem rezipientenorientierten Gedankengang steht die Frage nach der redaktionellen Tätigkeit gegenüber, die den Text auf eben solche Rezeptionen angelegt hat. Auch wenn man heute gegenüber den Zeiten einer ausufernden Literarkritik vorsichtiger mit voraussetzungsreichen Hypothesenbildungen über die Textentstehung sein wird, so bleibt doch diese Frage unerlässlich im Sinne eines wissenschaftlichen Verstehens, bei dem es nicht möglich ist, auf die Auswertung eines Teils der Textbeobachtungen systematisch zu verzichten. Hier gilt für die Psalmenexegese gleichermaßen, was Knut Backhaus zur historischen Kritik in der Exegese mit besonderem Blick auf das Neue Testament im Sinne einer transversalen Exegese gefordert hat (vgl. Backhaus, Aufgegeben [2017], 285f.).

4.1 Psalm 50

Ps 50 ist ein komplexer Psalm, der eine Theophanie mit zwei Gottesreden verbindet.²⁵ Die erste Gottesrede fordert zum Dankopfer (חֲזֹבֶה Imp. + תִּזְדָּה v. 14) auf, die zweite wendet sich dann an den רָשָׁע (v. 16)²⁶ und ist daher in unserem Kontext interessant. Diesem werden heuchlerische Frömmigkeit, Betrug und verbale Schädigung des Bruders vorgeworfen. Dann folgt die Beurteilung der Lage durch Gott:

- 21 Das hast du getan und ich schwieg (חָרַשׁ),
du hast dir eingebildet, ich sei wie du. /
Ich will dich zurechtweisen
und will (es) vor deine Augen stellen.
- 22 Begreift doch dieses, ihr Gott Vergessenden, /
damit ich nicht zerreiße, und es gibt keinen, der rettet.

Auf zwei Dinge ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen: Das auch schon in Ps 50,3 benutzte Motiv des vorübergehenden Schweigens (חָרַשׁ) Gottes wird uns in Ps 83 nochmals beschäftigen, stellt also nicht nur innerhalb des Psalms, sondern auch in den Asafpsalmen eine Rahmung dar.²⁷ Immer

25 Vgl. dazu neben Hossfeld, Ps 50 (1991); Spieckermann, Rede (1994), 159–164; Doeker, Funktion (2002), 265–285 nun auch Schöning, Gott (2016) und Ibita, Intensification (2010).

26 Hossfeld, Ps 50 (1991), 83f. scheidet wie viele andere vor ihm (vgl. Spieckermann, Rede [1994], 160) die Redeeinleitung v. 16aα als späteren Zusatz aus. Er hält allerdings an der Zweiteilung der Gottesrede fest, die sich aber an das Volk insgesamt wende. Vergleicht man allerdings die v. 22f., so wird deutlich, dass der Gegensatz der Adressaten und ihres Schicksals auch sonst bereits angelegt ist, so dass eine Ausscheidung von v. 16aα lediglich *metri causa* nicht überzeugt. Die bei Hossfeld genutzte, von Doeker, Funktion (2002), 278–280 referierte und von Ibita, Intensification (2010) nun wieder breiter ausgeführte Interpretation des Psalms als – prophetisch inspirierte – Gerichtsklage (רִיב; vgl. dazu im Bereich der Asafpsalmen Ps 74,22a) und ebenso die Grundproblematik von Ps 73, in dem das betende Ich erst in einem krisenhaften Prozess zur Ablehnung der Frevler kommen muss, sind m.E. stärker in die Beurteilung einzubeziehen. Beide Textstrategien betonen eine vielen Davidpsalmen fremde, aber in den Asafpsalmen, wie wir sehen werden, ganz typische Dynamik, die bei solchen Zuschreibungen mitgedacht werden muss und diese im Sinne des Anliegens von Hossfeld auch ein wenig relativiert.

27 Nach Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 504 (Zenger) ist Ps 50,3a ein sekundärer Zusatz auf der Ebene der redaktionellen Zusammenstellung der Asafpsalmen: „Der Spannungsbogen von Ps 83 zurück zu Ps 50 wird durch die redaktionelle Notiz Ps 50,3a verstärkt“. Zu textinternen Argumenten vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen (1993), 308 (Hossfeld).

geht es darum, dass Gott zunächst nicht, am Ende aber doch gegen den Feind vorgeht. Dieser Feind ist hier in Ps 50 der עֲשָׂר , in Ps 83,3f. sind es Gottes אֹיְבֵי .

Dann ist es wichtig, dass das Handeln Gottes gegen die Feinde mit „zerreißen“ הִטָּר umschrieben wird, einem Verb, das in den Psalmen sonst ausschließlich im ersten Davidpsalter mit dem Subjekt des Löwen begegnet, der wiederum hier als Metapher für den Feind begegnet. Die Stilisierung Gottes als Löwe wird uns in Ps 76 wieder begegnen. Da die Feinde Gottes in Ps 76 militärisch konnotiert sind, ist es bemerkenswert, dass Gott sich in Ps 50 gegen den עֲשָׂר wendet.

4.2 Psalm 73

Ps 73, die Eröffnung des dritten Psalmenbuchs, ist ein berühmter Individualpsalm.²⁸ Der Psalm besteht aus drei Teilen, die jeweils mit דָּא „fürwahr“ (v. 1.13.18) eingeleitet werden. Der erste Teil besteht aus einer für das betende Ich krisenhaften Beschreibung der Frevler. „Obwohl das lyrische Ich die Anderen als Frevler, als Gottlose erkennt, bewundert und beneidet er [sic!] deren Stärke und Erfolg. Er/sie sieht ihre Überzeugungskraft mit Schrecken, kann sich der Anziehung jedoch nicht ganz entziehen.“²⁹ Hier wird besonders deutlich, dass die רְשָׁעִים immer auch einen abgründigen Lebensentwurf repräsentieren und damit auf das Böse in jedem von uns, auf den Feind im Inneren verweisen. Dabei sollten der hoch individualisiert stilisierte Lebensentwurf des betenden Ich, seine Verinnerlichung und seine Hoffnung auf eine den Tod überdauernde persönliche Gottesbezie-

28 Zu Ps 73 vgl. *Janowski/Liess, Gerechtigkeit* (2005); *Schnocks, Rettung* (2009), 143–151; *Gillmayr-Bucher, Die „Anderen“* (2009).

29 *Gillmayr-Bucher, Die „Anderen“* (2009), 84. Nicht zustimmen kann ich der ebd., 79 vorgelegten Interpretation des MT in v. 4 im Sinne von „ihr Tod hat keine Fesseln“, was bedeuten soll, dass die Unausweichlichkeit des Todesschicksals nicht für diese „Anderen“ gelte. Diese Deutung ist m.E. vom Zusammenhang des hebräischen Textes her nur schwer zu motivieren, da ja gerade die letztendliche Unausweichlichkeit des Untergangs der Frevler (v. 18–20.27) die Pointe des Psalms ist. Die Übersetzung ist auch von der Interpretation der Präposition ל in לְמוֹתָם abhängig. Entsprechend kann man entweder übersetzen: „es gibt keine Zwänge/Qualen bis zu ihrem Tod“ oder die Formulierung so verstehen, dass die Frevler keine lebensgefährlichen Situationen erleben müssen, also etwa „es gibt keine Zwänge für ihr Sterben/, die zu ihrem Sterben führen“. Anthropologisch geht es also um die Abwesenheit des Todes mitten im Leben für die „Anderen“, nicht aber um eine Bestreitung der Unausweichlichkeit des Todesschicksals.

hung nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Lebensentscheidung, um die es im Psalm geht, nicht nur eine ethische, sondern auch eine soziale Dimension hat. Das ist schon im Psalmkorporus so, wenn das Ich in v. 15 beteuert, dass ein Einschwenken auf die Haltung der Frevler bedeutet hätte, am Geschlecht der Kinder Gottes treulos zu handeln. Verstärkt wird dieser Gruppenbezug durch die These von v. 1, Gott sei gut für Israel und die, die reinen Herzens sind, was wiederum rahmend mit dem Schlussvers korrespondiert, der das Gutsein der Nähe Gottes resümierend auf das Ich bezieht. Dass die Erwähnung Israels für den Psalm insgesamt überraschend ist, hat ja bekanntlich zu Konjekturen geführt, ist aber auf der Ebene der Asafpsalmen überhaupt nicht erstaunlich.³⁰

Wichtig für uns ist die Vernichtungsaussage über die Feinde:

27 Ja, siehe, die sich von dir fernhalten, gehen zugrunde (יֵאָבְדוּ)
du vernichtest jeden, der von dir weghurt.

Genau dieselbe Verbform wird in den Asafpsalmen in Ps 80,17; 83,18 auf die Feinde bezogen, die aber hier die Feinde Israels sind. Letztere erleiden damit das Schicksal, das den ethisch Bösen zukommt.³¹

Im Blick auf die Feindthematik baut Ps 73 damit eine produktive Spannung auf, die sich nicht einfach auflösen lässt: Einerseits geht es dem Psalm, wie nur wenigen anderen, um den Aufweis der großen und nachvollziehbaren Gefahr, sich auf die moralisch falsche Seite zu stellen und so die rettende Nähe Gottes auszuschlagen. Der רָשָׁע ist also gerade nicht der prinzipiell Andere, sondern er bezeichnet eine verfehlte Möglichkeit der eigenen Lebensgestaltung. Andererseits gibt es einen gewissermaßen impliziten kollektiven Diskurs, dass nämlich diese Entscheidung auch Konsequenzen für die Gemeinschaft hat und dass so auch Israel insgesamt auf die Seite Gottes gehört. In dieser kollektiven Identitätskonstruktion geraten die רָשָׁעִים, so sehr sie Teil von Israel sein mögen, durch ihre Gottesferne auch in eine Oppositionsstellung. Gerade in diesem Sinn schließt der Psalm also sehr präzise an die zweite Gottesrede in Ps 50 an, mit der Gott nach v. 4, wie schon mit der ersten Rede, „sein Volk“ richtet (לְדִין עַמּוֹ) und die doch in v. 16a noch explizit an den Frevler (רָשָׁע) adressiert ist.

³⁰ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 332 (Zenger).

³¹ Allerdings greift Ps 73 hier mit dem Untergang der Frevler eine Vorstellung auf, die häufig als explizite Verbindung – רָשָׁעִים mit אָבֵד – in Psalmen begegnet: vgl. Ps 1,6; 9,6; 37,20; 68,3; 112,10.

4.3 Psalm 74

In Ps 74³² wird nun auf den ersten Blick genauso idealtypisch das andere kulturelle Feindbild entfaltet. Die Situation ist die der Tempelzerstörung durch den Feind (אֹיֵב v. 3.10.18), die mit der Schmähung des Gottesnamens (v. 10.18) einhergeht. Verbunden damit ist eine Identitätskonstruktion Israels, die dieses als Herde der Weide Gottes (v. 1), als sein mythisches Eigentumsvolk und als sein Erbe (v. 2) bezeichnet und auf den Bund verweist (v. 20). Der Feind ist hier der „Andere“, dessen Eindringen die Identität Israels missachtet und bedroht und der chaotische Züge trägt (v. 23). Wenn nun Gott zum Eingreifen aufgefordert wird, so ist dies verbunden mit einem Schöpfungshymnus in v. 12–17, der den Chaostkampf besingt. Damit bekommt das erhoffte Eingreifen Gottes gegen den Feind die kosmische Dimension der Chaosabwehr. Gerade in der Gegenüberstellung zu Ps 73 bestätigt sich also die zu Beginn gesetzte Unterscheidung der kulturellen Feindbilder sehr genau.

Andererseits gibt es Momente der Ethisierung der Feinde: Sie werden als „schändlich“ (נָבֵל) bezeichnet, also mit einem sonst nur noch in Ps 14,1/53,2 und Ps 39,9 in den Psalmen begegnenden und stark ethisch aufgeladenen Ausdruck belegt (v. 18.22). Auf der Ebene des Grundpsalms bezieht sich diese „Schändlichkeit“ allerdings auf die Verhöhnung Gottes (חָרַץ in v. 10.18.22), sodass die Feinde zu Widersachern Gottes (v. 23: צָרָרִיךְ) werden. Vor diesem Hintergrund ist die Tatenlosigkeit Gottes unverständlich und seine Aktivität erwünscht (v. 11).

Der Einschub in v. 19–21 (s.o.) verändert hier grundlegend die Argumentation, da nun als Ziel des göttlichen Handelns die Rettung der Armen angegeben wird. Wenn man, wie Zenger es erwägt³³, in v. 20 mit den Stichworten Gewalttat (חָמָס) und Bund (בְּרִית) eine Verbindung zur Sintflut erzählung (bes. Gen 6,11.13) und dem Noachbund (Gen 9,8–17) erkennen möchte, so müsste man auch die מַחְשְׁבֵי-אָרֶץ universalisierend als „Schlupfwinkel der Erde“ verstehen, sodass es um die Lösung eines generellen Gewaltproblems gehen würde. In diesem Sinn wäre die Position der eingeschobenen Verse nach v. 12–17 mit dem ebenfalls urgeschichtlichen und universalen Schöpfungshandeln Gottes gut gewählt. Die wiederholte Erwähnung des Hohns der Feinde in v. 10.18.22 wäre so nur eine partikuläre, historisierende Konkretion der Opposition gegen Gott, die sich im Chaos und in der Gewalt der Landlebewesen (vgl. die Metaphorik von

32 Zum Psalm selbst vgl. die Kommentare; zu v. 21 vgl. auch *Bremer*, *Relationship* (2016).

33 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, *Psalmen 51–100* (2000), 370 (Zenger).

v. 19a) in grundsätzlicher und universaler Weise zeigt und die mit dem Ende der Sintflut eigentlich endgültig niedergeworfen ist.

Im Ablauf der Asafsalmen hat Ps 74 insofern einen offenen Schluss, als am Ende der Appell steht, nicht zu vergessen (אל־תִשְׁכַּח v. 23). Damit ist die Klage über das Schweigen Gottes in Form der ausbleibenden Zeichen (v. 9) noch nicht eingelöst.

4.4 Psalm 75

Ps 75 oszilliert zwischen einer Kollektivierung, mit der er in v. 2 einsetzt, den Aussagen eines Ichs und z.T. schwer abzugrenzenden Gottesreden. Mit Hossfeld und Jensen können die Gottesreden auf die v. 3–4.11 eingegrenzt werden.³⁴ Thematisch geht es um das Gericht Gottes über die רְשָׁעִים und zu Gunsten des Gerechten (צְדִיק v. 11). V. 2 kommt eine deutlich verknüpfende Funktion innerhalb der Gruppe zu. Schon das zweifache הוֹדִינוּ zu Beginn erinnert lexikalisch an die Aufforderung in Ps 50,14(.23), תִּזְדָּה zu opfern. Das „Wir“ leitet von Ps 74 ebenso herüber wie der Verweis auf den Gottesnamen, der in Ps 74,7.10.18.21 Leitwortcharakter hatte. Die נִפְלְאוֹת wiederum verweisen auf den großen Geschichtspsalms Ps 78,4.11.32.

Joseph Jensen hat diese Kontextualisierung zunächst auf Ps 73; 74–76 bezogen:

In its present position in the Psalter, Psalm 75 serves as a transition between Psalm 74 and Psalm 76. Together, in sequence, the three psalms develop the progression in the preceding Psalm 73 that begins with a reflection upon the apparent prosperity of the wicked and concludes as a meditation on their disastrous fate.³⁵

Die erste Gottesrede des Psalms antwortet dabei sachlich auf die Klage über das Fehlen von Prophetie in Ps 74,9. Wenn Gott in v. 3 ankündigt, zu einem Zeitpunkt Gericht zu halten, so wird nicht nur sein Schweigen gebrochen, sondern auch die Frage „bis wann?“ (עַד־מָה Ps 74,9) beantwortet. Die Ich-Rede in v. 5–10 wendet sich mit der weiteren Entfaltung der

34 Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 376 (Hossfeld): „Die erste Gottesrede kommt mit V 4 an ihr Ende, wobei das Sela-Zeichen die Zäsur unterstreicht. Von V 5 bis einschließlich V 10 redet der Beter.“; Jensen, Psalm 75 (2001), 419: „The two oracles in Psalm 75, vv. 3–4 and v. 11, tie the preceding Psalm 74 to the following Psalm 76.“; Weber, Werkbuch (2003), 31 sieht dagegen die erste Gottesrede in v. 3–6.

35 Jensen, Psalm 75 (2001), 418.

göttlichen Gerichtsansage gegen die רשעים (v. 5.9) und die הוללים (v. 5) und knüpft so über Ps 74 hinweg mit der Feindterminologie exakt an Ps 73 an. Das abschließende Gotteswort in v. 11 knüpft mit der Ankündigung, die Hörner der Frevler abzuhaue, auch in der Feindbezeichnung an v. 5 an. Im Hintereinander der Psalmen geschieht etwas Merkwürdiges: Auf den offenen Schluss von Ps 74 (keine Zeichen; Gott soll gedenken und nicht vergessen) und die Not und den Hohn durch Feinde vom Typ אֵיב „antwortet“ Ps 75 mit der göttlichen Zusage, die ethisch Bösen zu richten.

4.5 Psalm 76

Ps 76³⁶ benutzt für die Feinde nicht die abstrakten Termini der vorangehenden Psalmen, sondern spricht vielmehr vom göttlichen Vorgehen gegen konkrete Objekte und Personen: Pfeile, Schild, Schwert und Krieg (v. 4), die im Herzen Gewaltigen, die Kriegsmänner (v. 6), Wagen und Pferde (v. 7) und schließlich auch die Fürsten und die Könige der Erde (v. 13). Auf diese Weise leistet der Psalm einen gewichtigen Beitrag zur Feindthematik in den Asafpsalmen und ist in der Abfolge der Psalmen ein erster Zielpunkt dieses Gedankengangs.

Zunächst lässt sich der Psalm nach der Überschrift besonders anhand der Sprechrichtungswechsel und weiterer Beobachtungen gliedern in die Abschnitte v. 2–4.5–7.8–11.12–13.

Erich Zenger hat darauf hingewiesen, dass Gott hier das Image eines Löwen erhält, der auf dem Zion und vom Zion aus das Chaos bekämpft. Er hat hier auf die assyrische Herrscherfiguration besonders bei Sargon II., Sanherib und Assarhaddon und die Verbreitung dieser Metaphorik v.a. in der Prophetie verwiesen.³⁷ Neben anderen Motiven, die in diese Richtung weisen, ist für uns v. 5 besonders interessant:

- 5 Aufleuchtend bist du,
 prächtig von den Bergen des Raubes her.

V. 5 zeichnet Gott zunächst als Sonnengott. Ganz im Einklang mit der Topographie Jerusalems, aber auch mit der Motivik altorientalischer Texte, geht die Sonne hinter Bergen auf, erstrahlt also zu einer vorgerückten Morgenstunde in vollem Glanz. Die Bezeichnung „Berge des Raubes“ ist zwar merkwürdig und daher bis in die aktuelle Lutherübersetzung vielfach

36 Vgl. neben den Kommentaren *Burger*, Psalm 76 (2002); *Rudnig*, Völkerkampf (2016).

37 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 389f. (Zenger).

geändert worden. Das Element רָבַץ „Raub“/„Beute von Raubtieren“ passt aber sehr gut zur Löwenmetaphorik. Wichtig ist die Beobachtung, dass das Wort in der Gestalt des gleichlautenden Verbs „zerreißen“ bereits in Ps 50,22 in den Asafpsalmen vorgekommen ist (s.o). An dieser Stelle ging es um das Gericht gegen den heuchlerischen Frevler. Was in den folgenden Versen geschildert wird, passt sowohl zum Aufstrahlen der Sonne als auch zum Anblick eines mächtigen Löwen: Die stärksten Krieger werden von einem lähmenden Gottesschrecken erfasst. In v. 7 begegnet mit der Drohung Gottes gegen Wagen und Pferde ein Motiv aus Schöpfungstexten. In Ps 104,7 etwa schlägt Gott mit seiner Drohung die chaotischen Wassermassen in die Flucht, sodass das trockene Land entsteht. Der Kampf, um den es in unserem Psalm geht, hat also weniger konkret historische als vielmehr grundsätzlich mythische Dimensionen.³⁸ Damit hat der Psalm eher die kosmische bzw. die auf Gruppenidentität zielende Seite der Feindthematik im Blick.

In der folgenden Strophe wird in v. 8 mit dem Zorn Gottes ein schillernder Begriff angesprochen. Hier genügt es, mit ihm die richtende und rettende Aktivität Gottes für den Zion und gegen die anstürmenden Mächte angesprochen zu sehen. In v. 11 wird diesem Gotteszorn die Wut/der Zorn von Menschen gegenübergestellt:

- 11 Ja, Menschenwut wirst du zerschlagen,
den Rest der Wutausbrüche wirst du binden.

Meine Übersetzung verändert hier entgegen vielen anderen den hebräischen Konsonatenbestand nicht und folgt damit im Gegensatz zu den meisten Übersetzungen und Kommentaren den präzisen Analysen von Emerton.³⁹ Mit der Wut, der emotionalen Zurüstung für Kampf und Gewalt, geht es wieder um ein Element der Kriegsführung. Die Rede vom unwiderstehlichen Gotteszorn und von der von Gott gebändigten Menschenwut umschließt v. 9f., in denen Aspekte benannt werden, die dem Psalm sonst fremd sind:

- 9 Vom Himmel her ließest du hören Gericht, /
die Erde fürchtete sich und wurde still,
10 als aufstand (inf.) zum Rechtsspruch Gott, /
um zu retten alle Gebeugten der Erde. SELA

38 Zu dieser Motivik vgl. *Rudnig, Völkerkampf* (2016).

39 Vgl. zu dem Vers: *Emerton, Solution* (1974).

Zunächst ist der Ausgangspunkt der göttlichen Aktivität nun der Himmel und nicht mehr Zion/Jerusalem oder die „Berge des Raubes“. Dann wird das Eingreifen Gottes nicht mit Verben wie „zerschmettern“ (v. 4) oder „zerschlagen“ (v. 11) oder in der Motivik von Gottesschrecken oder Chaoskampf geschildert, sondern als Gerichtshandeln. Und schließlich wird nun ein Ziel für dieses Eingreifen mit der Rettung aller Gebeugten der Erde angegeben. Mit der Gegenüberstellung von Himmel und Erde in v. 9 tragen die Verse auch eine Universalisierung neu in den Psalm ein. Nimmt man hinzu, dass die Thematik des Gotteszorns von v. 8 in v. 11 eine sinnvolle Fortführung erfährt, ergibt sich die literarkritische Option, v. 9f. als spätere Erweiterung des Psalms zu verstehen.⁴⁰

Die Rede vom Gericht war noch im vorangehenden Psalm deutlich gegen die Frevler gerichtet. Das richterliche Handeln kann sich auch nicht einfach gegen Feinde im Sinne der „Anderen“ richten. Das gilt umso mehr, wenn für das angestrebte Ziel, die Rettung aller Demütigen, auf der Ebene der Asafpsalmen, besonders mit Ps 82,3f. und auch hier, eine deutlich universalisierende Perspektive eingenommen wird. Angesichts der Rahmung der v. 9f. durch den Merismus אֶרֶץ – שָׁמַיִם wird man daher כָּל-עֲבוּרֵי-אֶרֶץ (v. 10) mit „alle Gebeugten der Erde“ übersetzen müssen. Das knüpft wiederum an die Bitte von Ps 74,19 an, „das Leben deiner Gebeugten vergiss nicht für immer“. Es geht also sicherlich um eine Antwort auf die Problemstellung von Ps 74. Nachdem bereits Ps 75 mit seinen Gottesreden auf Ps 74 geantwortet hat, greift Gott nun rettend und richtend ein.

Hier löst die Redaktion, die diese Psalmen zusammengestellt und dabei u.a. Ps 74,19–21; 76,9f. eingetragen hat, ein Problem. Begreift man nämlich Ps 76 in seinem ursprünglichen Umfang als einen Zionspsalm, in dem Gott von seiner Wohnstadt Jerusalem aus Kriegswaffen, Kämpfer und Machthaber zurückschlägt, so müssen diese Aussagen nach Ps 74, der ja gerade beklagt, dass Gott das nicht gemacht habe, irritieren. Der Text der Psalmengruppe wird erst sinnvoll lesbar, wenn ein Ebenenwechsel vollzogen wird. Diesen Ebenenwechsel erreicht die Redaktion durch die eingeschobenen Verse. Es geht nun in Ps 76 nicht mehr um die Verteidigung des Zionsberges oder seines Tempels, sondern Gott meldet sich vom Himmel her zu Wort, um alle Gebeugten der Erde zu retten. Mit der Gerichtsmotivik knüpfen die Verse direkt an Ps 75,8 an, wo Gott Richter genannt wird und gegen die Frevler vorgeht. Die Gewaltopfer – und zwar alle Gebeugten der Erde – werden nun zum Kriterium dieses Gerichtes, die Gewalttäter – auch wenn sie Kriegshelden sind – werden als Frevler von Gott außer Gefecht gesetzt. Der Zionspsalm Ps 76 wird also verrechtlicht und universalisiert. Auf diese Weise verschiebt sich der Sinn des Psalms deutlich: In

⁴⁰ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 388 (Zenger).

seiner Endgestalt und im Kontext der Asafpsalmen spricht der Psalm nicht mehr von der Abwehr der Feinde Jerusalems, sondern vom göttlichen Gericht an den Kriegstreibern jeglicher Art. Diese universalisierende Lektüre ist berechtigt, weil die Rettung der Opfer von Gewalt und Unrecht auf der Ebene der Asafpsalmen zum Kriterium für göttliches Handeln überhaupt geworden ist (Ps 82).

Der folgende Ps 77 kommt gänzlich ohne die Feindthematik aus. Er bietet zwar motivische und thematische Verbindungen zu den hier behandelten Psalmen, trägt für unsere Fragen aber wenig bei.

4.6 Psalm 78

Der lange Ps 78 bietet eine Geschichtstheologie, die auch einen Beitrag zur Feindthematik umfasst. Mit Gärtner umfasst die komplexe Komposition nach dem Proömium (v. 1–11) zwei Durchgänge durch die Geschichte (v. 12–39, 40–72). Dabei erfährt das Volk die Wundertaten Gottes, die von den Vätern aber jeweils abgelehnt werden, was dann zum göttlichen Zorn und zu Gottes Strafhandeln führt. „Allerdings ist der göttliche Zorn in beiden Fällen von vornherein begrenzt Daraufhin wird im letzten Abschnitt der beiden Durchgänge die Barmherzigkeit Jhwhs zu seinem Zorn ins rechte Verhältnis gesetzt (V. 38f. 67–72).“⁴¹ In dieser Konstellation tauchen die Feinde als זָר und אֹיֵב deutlich funktionalisiert auf. Wenn Gott von ihnen befreit, ist das ein Zeichen der Zuwendung Gottes (v. 42.53)⁴², wenn er sein Volk ihnen preisgibt, so zeigt das seinen Zorn (v. 61). Wenn Gott schließlich seine eigenen Bedränger zurückschlägt (v. 66), erweist er sich als der Weltenherrscher.

Damit wird unterschieden zwischen den Feinden des Volkes und dem göttlichen Verhalten zu ihnen und den Feinden Gottes, die dieser im Bild des Schlafenden eine zeitlang gewähren lässt, bevor er sie vernichtet. Damit stehen zwar das geschichtliche Bekämpfen oder Gewährenlassen der Feinde Israels und der Feinde Gottes durch Gott selbst in einem Zusammenhang, dieser ist aber nur im Nachhinein erkennbar. Hier knüpft nun der folgende Psalm unmittelbar an.

41 Gärtner, *Geschichtspsalmen* (2012), 99.

42 Vgl. in diesem Sinn auch die Vertreibung der אֲדוּמִים im Zusammenhang der Landgabe (v. 55).

4.7 Psalm 79

Obwohl es wieder um einen militärischen Angriff auf Jerusalem und den Tempel geht, verzichtet Ps 79⁴³ auf die bis hierher schon eingeführte Feindterminologie von אֹיִבִּים und צָר. Die Opponenten sind nun vielmehr die גּוֹיִם (v. 1.6.10), womit die militärischen Feinde, aber auch die „Anderen“ in einem religiösen Sinn gemeint sind, und „unsere Nachbarn“ (שְׂכֵנֵינוּ v. 4.12), die ein Forum für die erlittene Schande darstellen. Liest man Ps 79 unter dem Aspekt der Feinde von Ps 78 her, so entwickelt er die Strategie, die militärischen Feinde, von denen zunächst einmal nicht klar ist, ob Gott sie zu Strafzwecken gewähren lässt oder ob sie auch seine Feinde sind, in den Augen des angesprochenen Gottes als seine eigenen Feinde hinzustellen. Die erste Strophe (v. 1–4) zeichnet entsprechend die von den Völkern begangenen Kriegshandlungen einerseits als Exzesse von übertriebener Grausamkeit und andererseits als Angriffe gegen Gott selbst – es geht um sein Erbe, sein Heiligtum, die Leichen seiner Knechte, das Fleisch seiner Frommen und deren Blut. Die zweite Strophe (v. 5–9) rechnet zwar ganz im Sinne von Ps 78 mit Sünden auf der eigenen Seite und mit dem entsprechenden Gotteszorn, reklamiert aber die Gefahr des eigenen Untergangs. Wie wir schon gesehen haben, spielt in v. 8 mit dem Verb לָלֵךְ Armenterminologie in dem Sinn eine Rolle, dass so die eigene Situation als die von Gewaltopfern charakterisiert wird. Zudem verweisen die Verse auf die Verflechtung Gottes mit der eigenen Identität. Dieses Gottesverhältnis – so gestört es auch aktuell sein mag – wird hier in die Waagschale geworfen gegenüber den Völkern, die keinerlei Verhältnis zu JHWH haben, weil sie seinen Namen nicht anrufen (v. 6). Der Psalm selbst spricht demgegenüber Gott mit seinem Namen an (v. 5) und verweist auf ihn als Motivation zum Eingreifen (v. 9). Damit schließt er an die schon beobachtete Namenstheologie der Ps 74–76 an und bereitet Ps 80,19; 83,17.19 vor.

Für die Konzeption des Feindes hat das die Konsequenz, dass das kulturelle Feindbild des „Anderen“ einerseits vorsichtig ethisch qualifiziert wird – die Feinde übertreiben in ihrer Grausamkeit – und andererseits sehr differenziert um die religiöse Komponente erweitert wird: Während in Ps 74 die Feinde auch gegen Gott gehöhnt hatten, kommt diese Rolle nun den Nachbarn zu (v. 4.12). Die Nationen (גּוֹיִם) zeichnen sich dagegen dadurch aus, Gott nicht zu kennen und ihn nicht anzurufen (v. 6), sie sind „Heiden“.

43 Vgl. zu Struktur und Auslegung von Ps 79 auch *Schnocks, Klagepsalmen* (2016) mit weiterer Literatur.

4.8 Psalm 80

Ps 80 schließt unmittelbar an seinen Vorgänger an, wenn das Bild des Kleinviehs (צאן) für Israel von Ps 79,13 in Ps 80,2 fortgesetzt wird. Auch „unsere Nachbarn“ (שְׁכֵנֵינוּ) tauchen in v. 7 wieder auf. Hier begegnen nun auch erneut wie in Ps 74,10.18 die אֹיְבֵימִים als Spötter. In v. 9 wird an die vertriebenen Völker der Landgabe erinnert, גוֹיִם wird nun also wieder wie in Ps 78 verwendet. Auch hier geht es um die bedrohte Identität Israels, die eng mit dem Handeln Gottes verknüpft ist und nun von ihm wiederhergestellt werden soll.

4.9 Psalm 81

Ps 81 ist wie schon Ps 50 ein Psalm mit einer langen Gottesrede, die aber hier nicht in Mahnung oder Anklage verbleibt. „Gott hält die Anklage des Volkes zum Aufweis der Schuld nicht durch. Die Anklage kommt gar nicht richtig zum Zuge, sondern wandelt sich in Klage und schließlich in bedingte Verheißung.“⁴⁴ Diese Verheißung bildet die letzte Strophe des Psalms⁴⁵:

- 14 Oh, dass doch mein Volk hörte (pt.) auf mich, /
Israel auf meinen Wegen gehen möchte!
- 15 Wie bald werde ich ihre Feinde (אֹיְבֵיהֶם) erniedrigen /
und gegen ihre Bedränger (צָרֵיהֶם) wenden meine Hand.
- 16 Die, die JHWH hassen, werden Ergebung heucheln für ihn /
und es wird sein ihre Zeit für immer.
- 17 Und er wird ihn essen lassen das Beste vom Weizen, /
aus dem Felsen mit Honig werde ich dich sättigen.

In v. 15f. wird im Blick auf die Feinde das zusammengenommen, was Ps 78 noch sauber getrennt hat und woran Ps 79 sich mühsam abarbeiten musste: Die Feinde Israels und JHWHs werden gleichermaßen von Gott selbst unschädlich gemacht. Die Gottesfeinde werden dabei in v. 16 dauerhaft zu Nicht-Feinden, da sie ihre Opposition aufgeben. Auch wenn man einwenden mag, dass hier nicht von einer echten Konversion die Rede sein kann, so wird doch das äußere Anderssein aufgehoben, sodass diese „Anderen“ in gewisser Weise aufhören anders zu sein.

⁴⁴ Spieckermann, Rede (1994), 163.

⁴⁵ Zu Aufbau und Genese des Psalms vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 469–473 (Hossfeld).

4.10 Psalm 82

Ps 82 zieht die Diskussion der Asafpsalmen nun auf die himmlische Ebene. Dabei tauchen zum ersten Mal in der zweiten Hälfte der Asafpsalmen auch die Frevler (רָשָׁעִים) wieder auf. Der Psalm ist im Zusammenhang der Rede von den Armen bereits diskutiert worden. Hier wird nun deutlich, dass die Erwähnung der Frevler im Dienst der Darstellung der Armen als Gewaltopfer steht. Beim Gericht über die Götter macht Gott Schutz und Rettung der Armen vor den Frevlern (v. 2.4) zum Kriterium, an dem diese scheitern und daher wie Menschen sterben müssen (v. 7). Bernd Janowski hat den innovativen Aspekt dieses Bildes unterstrichen: „Weil in diesem Text der Gottesbegriff vom Begriff der Gerechtigkeit her definiert wird, stellt er einen entscheidenden Schritt in der Geschichte der biblischen Gottes- und Gerechtigkeitsvorstellung dar.“⁴⁶ Auf diese Weise werden nun alle Fremdvölker (גוֹיִם) zum Erbe Gottes. Auch wenn diese Nationen anders als in Ps 79 nicht als aktuelle Feinde auftreten, so handelt es sich doch – besonders vor dem Hintergrund der vorangegangenen Geschichtspsalmen – um potentielle Feinde. Erich Zenger hat das folgendermaßen umschrieben: „Ps 82 bietet dann die visionäre Schau der Erfüllung von Ps 81 mit einer spektakulären Steigerung: Die Fremdvölker werden verschwinden, weil zu allererst ihre Götter sterben werden.“⁴⁷ Man könnte etwas präzisieren: Wenn in Ps 81 die Völker von Gott gezwungen werden, ihren Hass auf JHWH aufzugeben, ist damit der Tod ihrer Götter vorbereitet, den Ps 82 dann visionär schaut. So endet die himmlische Vision nicht in den Gefilden der Götterversammlung, sondern in irdischer Perspektive mit der Aufforderung an Gott aufzustehen (קום) und die Erde zu richten (טפס), was wiederum an Ps 74,22a; 76,10 in der ersten Hälfte der Asafpsalmen anknüpft.

4.11 Psalm 83

Der Schlusspsalm der Asafgruppe stimmt dieser irdischen Perspektive entsprechend eine Volksklage an. Ps 83 ist aber so deutlich mit den vorangehenden Psalmen vernetzt, dass seine Klagen und Bitten auf gut vorbereiteten Boden fallen: Es werden nun Dinge eingeklagt, die gewissermaßen als bereits ausgemacht gelten können. Der Psalm besteht aus zwei Teilen, einer Klage in v. 2–9 und Bitten in v. 10–19.⁴⁸ Für die hier verfolgte Frage-

⁴⁶ Janowski, *Konfliktgespräche* (2013), 137–139.

⁴⁷ Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100* (2000), 491 (Zenger).

⁴⁸ Zur weiteren Differenzierung des Aufbaus und zur Literarkritik vgl. Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100* (2000), 494–497 (Zenger). Die v. 17b.18a.19 werden von

stellung sind der Anfang und das Ende des Psalms wichtig. Das Psalmkorpus beginnt:

- 2 Gott, hab keine Ruhe, /
schweige (חָרַשׁ) nicht und sei nicht still, El!
- 3 Ja, siehe deine Feinde (אוֹיְבֵיךָ) werden toben
und die, die dich hassen (מִשְׂנְאֵיךָ), haben erhoben das Haupt.

Was die Feinde dann in den folgenden Versen als eine Verschwörung planen, richtet sich vollständig gegen Israel, wird aber als Angriff gegen Gott verstanden. Die Feinde Israels werden also von Anfang an als Gottesfeinde identifiziert. Hier tritt hinzu, dass in den Asafpsalmen nur an dieser Stelle das Motiv des Schweigens Gottes aus Ps 50,3.21 mit dem Stichwort חָרַשׁ aufgegriffen wird. Dabei wird ein deutlicher Rahmen vom Anfang des letzten zum Anfang (und Ende) des ersten Asafpsalms geschlagen. Noch wichtiger ist aber die Aussage Gottes aus Ps 50,21, er habe zum Tun des Frevlers (רָשָׁע) geschwiegen, was aber keine Straffreiheit bedeute. Schon durch die Stichwortkette bekommen die Feinde also den Aspekt der ethisch Bösen, zu denen Gott nicht schweigen soll und kann. Wenn Gott nun zur Aktion gegen seine Feinde gerufen wird, ist das auch ein Weckruf und hat damit motivische Anklänge an Ps 78,65f. Der Psalm kann aber auch mit v. 3b mit Erfolgsaussichten an frühere Aussagen anknüpfen, da die dauerhafte Unterwerfung derer, die JHWH hassen, bereits in Ps 81,16 (מִשְׂנְאֵי יְהוָה) von Gott selbst verheißt wurde.⁴⁹

An seinem Ende nimmt der Psalm insofern eine erstaunliche Wendung, als nach den massiven Vernichtungswünschen in v. 10–16, wenn man sie wörtlich nimmt, eigentlich kein Feind mehr am Leben sein dürfte. Die folgenden Verse aber sprechen von Schande und Beschämung, von Suchen und Erkennen. Im Blick auf die zurückliegenden Psalmen ist hier das Stichwort des Namens Gottes entscheidend. Während in Ps 79,6 die Feinde gerade als Völker, die den Gottesnamen nicht anrufen, definiert sind und die Wiederherstellung Israels in Ps 80,19 zur Anrufung des Namens führt, sollen nun in Ps 83,17 die Feinde dazu gebracht werden, den Gottesnamen zu suchen (וַיִּבְקְשׁוּ שְׁמֵךָ יְהוָה). In v. 19 kommen sie dann – ganz im Sinn von Ps 79,10 – zur Erkenntnis Gottes, und auch hier wird noch einmal betont: „JHWH ist Dein Name“ (שְׁמֵךָ יְהוָה). Dieser letzte Vers wiederholt mit

Zenger der Redaktion zugeschrieben, die die Asafpsalmen zusammengestellt hat. In der Tat sind hier die Bezüge auf die vorangehenden Psalmen besonders intensiv.

49 Dazu, dass hier nicht mit der BHS zu konjizieren ist, vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 469 (Hossfeld). Der Personenwechsel ist im Psalm auch an anderen Stellen vorhanden.

„Höchster“ (עֲלִיּוֹן) nicht nur eine in den Asafpsalmen verbreitete Gottesbezeichnung (Ps 50,14; 73,11; 77,11; 78,17.35.56; 82,6), sondern verbindet sie nun erstmals mit עַל-כָּל-הָאָרֶץ. Diese Universalisierung schließt an die Gerichtsverse Ps 75,9 (alle Frevler der Erde); 76,10 (... zu retten alle Demütigen der Erde).13 (Könige der Erde) an, bestätigt v.a. aber die Schlussaussage von Ps 82, die gewissermaßen die irdische Umsetzung der himmlischen Ereignisse von der Entmachtung der anderen Götter als Friedensvision einfordert:

- 8 Steh auf, Gott, richte die Erde,
ja, du wirst zum Erbe haben alle Völker!

Die Universalisierung der Gottesvorstellung wird damit zum Werkzeug für die Beendigung der irdischen Feindschaft im Sinne der Identitätsbedrohung.

5. Fazit

1. Zweifellos sind in den Asafpsalmen die Volksklagen prominent vertreten und nicht ganz unerwartet überwiegen auch Psalmen, die über Feinde vom Typ אִיב sprechen. Allerdings hat in der heutigen Komposition das Nachdenken über den רָשָׁע und die רַשְׁעִים in der vorderen Hälfte ein starkes Gewicht, was sich in Leserichtung auch für die anderen Psalmen der Gruppe auswirkt und am Ende aufgegriffen werden kann.

2. Ein erster Argumentationsbogen kommt in Ps 76 zum Abschluss. Für diese vorderen Asafpsalmen ist die Verschränkung der beiden kulturellen Feind-Konzepte, das Konzept des „Anderen“ und das Konzept des „ethisch Bösen“, charakteristisch. Der Blick auf die Armen wird hier zum Kriterium, die Feindschaft im Sinne des „Anderen“ auch ethisch negativ zu bewerten. Hier gibt es keinen „existentiellen Sinn“ wie bei Schmitt, der die Gewalt, unter der v.a. die sozial Schwachen zu leiden haben, rechtfertigen könnte. Daher werden nicht nur die Waffen zerbrochen, sondern auch die Könige der Erde gedemütigt.

3. In der zweiten Hälfte der Asafpsalmen wird ausgehend von Ps 78 die Feindthematik nochmals mit einer geschichtstheologischen Zuspitzung behandelt. Daher überwiegt hier auch das Konzept des „Anderen“, wobei nun zwischen den Feinden Israels und den Feinden Gottes differenziert wird. Die Psalmen arbeiten zunächst an der Frage, ob und wie diese Differenzierung überwunden werden kann. Entsprechend der hier so wichtigen Gottesnamentheologie wird die Kenntnis und Anrufung des Gottesnamens

in Ps 79 zur *differentia specifica* Israels erhoben, sodass die „Anderen“ auch zu Heiden und damit implizit zu Gottesfeinden werden.

4. Die erstaunlichste Wendung der Psalmengruppe ist dann, dass diese Unterscheidung von Gott selbst in Ps 82 durch sein Gericht über die anderen Götter und sein Ererben aller Völker aufgehoben wird.⁵⁰ Ps 83 kann entsprechend im Suchen des Gottesnamens und in der Anerkennung seiner universalen Geltung die endgültige Überwindung der Feindschaft gegen Gott und Israel erhoffen.

5. Es ist wichtig zu betonen, dass dieses Ergebnis nach dem Durchgang durch die Psalmen keineswegs eine „billige Lösung“ ist, gewissermaßen eine *pax romana*, die darin besteht, dass sich alle der eigenen Identitätskonstruktion anschließen müssen. Mit der Universalisierung Gottes in Ps 82 und der Anpassung der Namenstheologie in Ps 83 in dieser Richtung wird vielmehr das Konzept eines übergreifenden Bezugspunktes geschaffen, der letztlich ein ethisches Kriterium hat: der Schutz der Armen vor dem Frevler. Vor diesem universal gültigen, humanisierenden Kriterium sind die religiösen wie politischen Identitätskonstruktionen der Völker und die mit ihnen einhergehenden Feindschaften aufzugeben.

Literatur

- Assmann, J., Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München/Wien 2000.
- Backhaus, K., Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, in: ZThK 114 (2017) 260–288.
- Bremer, J., Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz Yehūd und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters (BBB 174), Göttingen 2016.
- , The Relationship between Violence and Poverty with Regard to the 77 in the Book of Psalms. A Focus on Two Psalms Containing the Lament Motif, in: J. Schnocks (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg i.Br. u.a. 2016, 167–180.
- Burger, M., Psalm 76. Zionslied und Asafpsalm, Zürich 2002.
- Doeker, A., Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung (BBB 135), Berlin/Wien 2002.
- Emerton, J.A., A Neglected Solution of a Problem in Psalm Lxxv. 11, in: VT 24 (1974) 136–146.

50 Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 492 (Zenger): „Ps 82 bleibt einer der spektakulärsten Texte des Alten Testaments, der in seiner Bedeutung bislang wenig erkannt ist. Mit seiner ‚Definition‘ des wahren Gottes, der sein Gott-Sein an das Schicksal der Armen und Entrechteten gebunden hat, ist der Psalm sowohl religionsgeschichtlich als auch systematisch-theologisch originell und singular. Diese Definition liegt voll in der Perspektive der Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,14 und 34,6f., legt man diese beiden Texte in ihrem Kontext und von diesem her aus.“

- Gärtner, J.*, Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (FAT 84), Tübingen 2012.
- Gillmayr-Bucher, S.*, Gefürchtet, bewundert und überwunden. Die „Anderen“ in Psalm 73, in: M. Grohmann/Y. Zakovitch (Hg.), Jewish and Christian Approaches to Psalms (HBS 57), Freiburg i.Br. u.a. 2009, 77–94.
- Hartenstein, F.*, „Damit nicht spricht mein Feind: Ich habe ihn vernichtet!“ (Psalm 13,5). Zur theologischen Funktion der Feindbilder in den Psalmen Israels, in: M. Moxter/M. Firchow (Hg.), Feindschaft. Theologische und philosophische Perspektiven (MThSt 117), Leipzig 2013, 19–39.
- Hossfeld, F.-L.*, Ps 50 und die Verkündigung des Gottesrechts, in: F.V. Reiterer (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS N. Füglistner, Würzburg 1991, 83–101.
- , Das Prophetische in den Psalmen. Zur Gottesrede der Asafpsalmen im Vergleich mit der des ersten und zweiten Davidpsalters, in: F. Diedrich/B. Willmes (Hg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. FS L. Ruppert (FzB 88), Würzburg 1998, 223–243.
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E.*, Die Psalmen I, Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993.
- , Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i.Br. u.a. 2000.
- Ibita, M.M.S.*, „O Israel I will testify against you“. Intensification and Narrativity in the Lament-Lawsuit of the „Unsilent“ God in Psalm 50, in: E. Zenger (Hg.), The Composition of the Book of Psalms (BETHL 238), Leuven/Paris/Walpole, MA 2010, 537–549.
- Janowski, B.*, „Dem Löwen gleich, gierig nach Raub“ (Ps 17,12). Zum Feindbild in den Psalmen, in: ders., Die rettende Gerechtigkeit (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), Neukirchen-Vluyn 1999, 49–77.
- , Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2013.
- Janowski, B./Liess, K.*, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit. Psalm 73 und die Frage nach dem „ewigen Leben“, in: R. Heß/M. Leiner (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 69–92.
- Jensen, J.E.*, Psalm 75. Its Poetic Context and Structure, in: CBQ 63 (2001) 416–429.
- Keel, O.*, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969.
- , Die „Feinde“ in den Psalmen, in: Brennpunkt Gemeinde 50 (1997) 56–60.
- Lohfink, N.*, Psalmengebet und Psalterredaktion, in: ALW 34 (1992) 1–22.
- Oeming, M./Vette, J.*, Das Buch der Psalmen. Psalm 42–89 (NSK.AT 13/2), Stuttgart 2010.
- Rudnig, T.A.*, „Und allen Kriegerern versagten ihre Hände“ (Ps 76,6). Gottes Völkerkampf in Ugarit und Israel, in: L. Hiepel/M.-T. Wacker (Hg.), Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014) (AOAT 438), Münster 2016, 357–378.
- Schmitt, C.*, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963.
- Schnocks, J.*, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (BBB 158), Göttingen 2009.
- , Klagepsalmen jenseits von Gattungsfragen. Theologische und anthropologische Überlegungen, in: ders. (Hg.), „Wer lässt uns Gutes sehen?“ (Ps 4,7). Inter-

- nationale Studien zu Klagen in den Psalmen (HBS 85), Freiburg i.Br. u.a. 2016, 15–34.
- Schöning, B.*, Gott ruft zur Umkehr. Kontext und Kohärenz von Ps 50, in: BZ 60 (2016) 209–227.
- Spieckermann, H.*, Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen, in: K. Seybold/E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg i.Br. u.a. 1994, 157–173.
- Voigt, R.*, Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Duncker & Humblot: Berlin 1963, 124 S., in: S. Salzborn (Hg.), Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait, Wiesbaden 2016, 112–115.
- Weber, B.*, Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73–150, Stuttgart 2003.
- , Gottesrede in „Asaph-Texten“, in: OTE 25 (2012) 737–760.