PZB Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 25/2 **2016**

M. STOWASSER: Ehescheidung und Wiederheirat in der neutestamentlichen Überlieferung 73

R. GUGL: Streitfall Religion. Zum spannungsvollen Nebeneinander von griechisch-römischer und christlicher Religiosität in antiken Haushalten 97

S. ARTNER: Emotionen in Psalm 90 119

K. GIES: „Glücklich ein Mann, der JHWH fürchtet!“ (PS 112,1). JHWH-Furcht als ethisches Prinzip in Ps 111/112 138

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz .

EMOTIONEN IN PSALM 90

Emotions in Psalm 90

Sarah Johanna Artner, Linz, sarah.artner@ku-linz.at

Abstract: This article focuses on emotions in texts of the Hebrew Bible using the example of Psalm 90. There is a tension between eight basic emotions according the categories of Robert Plutchik and the explicit and implicit expressions of emotions according to Simone Winko and Andreas Wagner which are embedded in culture and context. The prevalent individualistic approach of the present time is contrasted with the collective approach found in biblical tradition and texts. Emotions referring to God underline the character of the relationship between those who pray using Psalm 90 and God. This analysis presents a novel entry point to the understanding of the psalms and provides a different hermeneutic key.

Keywords: Emotions and Hebrew Bible, Feelings, Psalm 90, Anger, Wrath

Der folgende Artikel geht der Frage nach, welche Emotionen in Ps 90 zum Ausdruck kommen[1], und leistet damit einen Beitrag zur Erforschung von Emotionen in Texten der Hebräischen Bibel.[2] Die Analyse erfolgt mit Blick auf die expliziten und impliziten Ausformungen der Emotionen auf der Ebene der Semantik und Syntax mit Einbeziehung einer Analyse der Bildersprache. Davor bedarf es einiger theoretischer und methodischer Überlegungen[3], die hier nur kurz dargestellt werden können. Eine anschließende Analyse von Textseg-

1 Der vorliegende Artikel stellt eine Zusammenfassung und Präsentation der wichtigsten Ergebnisse meiner Diplomarbeit dar. Diese entstand im Zuge des FWF-Projektes V276-G15 *Textuelle Identifikationspotenziale in den Psalmen der Hebräischen Bibel* bei Sigrid Eder: Sarah J. Artner, Sättige uns am Morgen mit deiner Güte, dass wir jubeln und uns freuen an all unseren Tagen! (Ps 90,14). Emotionen in Psalm 90, Linz 2014 (urn:nbn:de:0295-opus4-6813).

2 An dieser Stelle sei angemerkt, dass die Emotionsforschung im Bereich der alttestamentlichen Wissenschaften noch nicht ausgeprägt ist und sich erst eine überschaubare Anzahl von Beiträgen damit auseinandersetzt.

3 Siehe Artner, Sättige uns (Anm. 1) 2–65. Die Diplomarbeit nähert sich der Thematik folgendermaßen: Zunächst wird der Begriff Emotion erläutert. Verschiedene Wissenschaften nähern sich mit unterschiedlichen Herangehensweisen und Bewertungen dem Thema Emotion. Ein literaturwissenschaftliches Modell und eine Einführung in die Emotionswelt der Hebräischen Bibel, besonders der Psalmen, tragen zum Verständnis von Ps 90 bei. Es zeigt sich, dass Emotionen häufig über sprachliche Bilder kommuniziert werden.

menten bildet das Zentrum der exegetischen Auseinandersetzung. Die zusammenfassenden Ergebnisse aus der Emotionsanalyse und ein Ausblick runden den Beitrag ab.

1. Theoretischer Analyserahmen

1.1 Hinführung

Will man Emotionen in einem biblischen Text herausarbeiten, stellt sich zunächst die Frage, welche methodische Herangehensweise gewählt wird. Die Bedeutungsvielfalt des lateinischen *emovere* (heraus bewegen, erschüttern, in Bewegung setzen, aufwühlen, hinaus treiben, beiseite schaffen u. a.[4]) zeigt, wie inhaltlich breit gestreut der Emotionsbegriff verstanden werden kann. Die verschiedenen Erkenntnisinteressen, Theorietraditionen und methodischen Zugangsweisen führen zu unterschiedlichen Theorien über Emotionen.

Ihnen allen ist gemeinsam, dass Begriffe wie Gefühl, Affekt, Leidenschaft, Gemütsbewegung, Stimmung und Empfindung oft synonym zu Emotion verwendet werden.[5] Die unterschiedlichen Ansätze und Modelle ergeben in gewissen Segmenten dasselbe Bild. Emotion wird als subjektives Erleben definiert. Dieses ist durch neurophysiologische Erregung bzw. eine körperliche Reaktion, durch eine kognitive Bewertungskomponente (Denken) sowie durch interpersonales Ausdrucksverhalten geprägt.[6]

Mit Blick auf die Textanalyse bietet sich in Bezug auf die Benennung der Emotionen bzw. Emotionsfelder das Modell von Robert Plutchik an. Der Emotionsforscher entwickelte ein Modell mit acht Basisemotionen, die er mithilfe der Figur des Kegels grafisch darstellt. Diese sind: Freude, Traurigkeit, Antizipation, Überraschung, Ekel, Vertrauen, Ärger und Angst.[7] Sein Modell erleichtert das Ein- und Zuordnen der Emotionen aus der Textanalyse von Ps 90. Die Emotionen lassen sich so gut in Beziehung setzen, ihr Verhältnis zueinander ausloten, Schwerpunkte in den Emotionsfarben des Psalms leichter erkennen.

---

4 Siehe etwa Rudolf Bergius, Emotion, emotionales Verhalten, in: Friedrich Dorsch u. a. (Hg.), Dorsch Psychologisches Wörterbuch [12](1994) 192.

5 Siehe etwa Art. Emotion, Brockhaus Enzyklopädie. In vierundzwanzig Bänden 6 (1988): 351; Art. Emotion, Die Zeit 4 (2005) 171.

6 Siehe dazu Simone Winko, Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900 (Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften 7), Berlin 2003, 78–90; Susanne Gillmayr-Bucher, Rauchende Nase, bebendes Herz. Gefühle zur Sprache bringen, BiKi 67,1 (2012) 21–25: 21.

7 Siehe Brent Lambert, The Plutchik Emotion Circumplex and the 8 Primary Bipolar Emotions, http://www.feelguide.com/2011/06/07/the-plutchik-emotion-circumplex-and-the-8-primary-bipolar-emotions/, (01.02.2016).

Für die Analyse von Ps 90 in literarischer Perspektive legt sich ein literaturwissenschaftlicher Ansatz nahe. Hierzu wird das Analysemodel von Winko herangezogen. Sie zeigt zunächst in einem interdisziplinären Überblick, dass in der Emotionsforschung neurophysiologische und psychologische, wissenspsychologische, soziologische, aber auch psycholinguistische und linguistische Zugänge notwendig sind, um die große Bandbreite des Phänomens der Emotionen aufzuzeigen.[8] Ihr besonderes Interesse gilt der Rekonstruktion der sprachlichen Gestaltung von Emotionen in literarischen Texten. Emotionen sind „auf bestimmten Eigenschaften basierende Wirkungspotenziale der Texte. […] Die Frage nach der textuellen Genese von Emotionen hat mindestens drei systematische Aspekte, die ihrerseits Fragen aufwerfen.“[9] Winko geht den Fragen nach (1) woher die Emotionen im Text kommen, (2) wie diese textuell gespeichert und kulturell tradiert werden und (3) wie sich Variation und Entwicklung von Emotionen in Texten erklären lassen.[10]

1.2 Emotionsanalyse nach Simone Winko und Andreas Wagner

Winko geht davon aus, dass die kulturelle Prägung Die Auseinandersetzung mit der Thematik macht eine interdisziplinäre Zusammenschau der Denkmodelle des Emotionsforschers Robert Plutchik, der Literaturwissenschaftlerin Simone Winko und des Bibelwissenschaftlers Andreas Wagner, der in Bezug auf die Erforschung von Emotionen im AT bereits Wesentliches geleistet hat, plausibel. Winko und Wagner liefern die Analysekategorien für das Herausarbeiten der Emotionen in der Textanalyse, Plutchik erleichtert mit seinem grafischen Modell das Zuordnen und In-Beziehung-Setzen der einzelnen Emotionen zueinander.

Winko geht davon aus, dass die kulturelle Prägung von Emotionen mit Hilfe verschiedener Typen des kulturellen Wissens erfolgt. Diese legt fest, in welchen Situationen ein Individuum welche Emotionen fühlen soll und welche Form des Ausdrucks als angemessen gilt. Semiotisch betrachtet stellen Emotionen einen eigenständigen Kode dar und sind zugleich selbst kodiert.[11] In diesen Kodierungen wird das gemeinsame kulturelle Wissen repräsentiert, darüber

---

8 Vgl. Winko, Kodierte Gefühle (Anm. 6) 69–109.343–359.346.

9 Simone Winko, Text-Gefühle. Strategien der Präsentation von Emotionen in Gedichten, in: Klaus Herding/Antje Krause-Wahl (Hg.), Wie sich Gefühle Ausdruck verschaffen. Emotionen in Nahsicht, Taunusstein 2007, 343–359: 346.

10 Winko, Text-Gefühle (Anm. 9) 346ff.

11 Winko, Text-Gefühle (Anm. 9) 352. Winko folgt hier: Rom Harré, An Outline of the Social Constructionist Viewpoint, in: ders. (Hg.), The Social Construction of Emotions, Oxford u. a. 1986, 2–14; Heinz-Günther Vester, Emotion, Gesellschaft und Kultur. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen, Opladen 1991, 74ff.

hinaus prägen sie das Wissen um Emotionen auslösende Situationen. Die Sprache ist ein Medium dieser Kodierung.[12] Simone Winko geht davon aus, dass Literatur nicht nur am konventionalisierten Emotionsausdruck partizipiert, sondern diese Konventionen auch modifizieren, erweitern, differenzieren und erneuern kann. Eine adäquate Textanalyse hat zu fragen, mit „welchen Mitteln, in welchen Traditionen mit welchen Modifikationen und mit welchem Ziel“[13] Emotionen in Texten präsentiert werden. Leicht erkennbar sind explizite Emotionen, die lexikalisch benannt werden. „Eingesetzt werden Emotionsausdrücke in substantivischer, adjektivischer, adverbialer oder auch Verbform wie ‚Freude‘, ‚ängstlich‘, ‚sehnsuchtsvoll‘, ‚fürchtet sich‘ etc. Emotionswörter, die eine individuelle, möglicherweise komplex nuancierte Erfahrung wie Freude, Glück, Neid mit einem Begriff benennen, zählen dazu, aber ebenso Floskeln, die in bestimmten emotional gekennzeichneten Situationen als angebracht gelten, etwa die Formeln, mit denen Angehörigen eines Verstorbenen ‘herzliches Beileid’ vermittelt wird.“[14] In lyrischen Texten sind aber häufiger implizite bzw. konnotierte Emotionen zu finden. Diverse sprachliche Mittel werden auf verschiedenen Textebenen eingesetzt, um auf sie zu verweisen.[15] Syntaktische Mittel wie Ausrufe zeigen z. B. die emotionale Beziehung des Sprechers zum thematisierten Sachverhalt, zum Gesagten, an. Rhetorische Mittel „wie Inversion, Parallelismus und Chiasmus, sowie die meisten der zahlreichen Wiederholungs- und der amplifizierenden oder verkürzenden Quantitätsfiguren“[16] signalisieren eine emotionale Beteiligung des Sprechers, können diese aber nicht spezifizieren.[17] Im Unterschied zu Winko unterscheidet Wagner nicht zwischen impliziten und expliziten Emotionen, sondern spricht allgemein von lexikalischen Mitteln.[18] Er führt zudem Interjektionen, Phraseologismen, sekundäre Interjektionen, Wortbildungsmittel und Wortwahl an. Wagner sieht in den Interjektionen die Möglichkeit, Emotionen auszudrücken, insbesondere emotionale Illokutionen.[19]

---

12 Vgl. Winko, Text-Gefühle (Anm. 9) 352.

13 Winko, Kodierte Gefühle (Anm. 6) 118.

14 Winko, Kodierte Gefühle (Anm. 6) 132 [Hervorh. d. Verf.].

15 Im Folgenden siehe Winko, Kodierte Gefühle (Anm. 6) 132–136.

16 Winko, Kodierte Gefühle (Anm. 6) 136.

17 Darüber hinaus können phonetische, lautliche oder rhythmisch-metrische Mittel an der sprachlichen Gestaltung von Emotionen beteiligt werden; Winko, Kodierte Gefühle (Anm. 6) 132f.

18 Siehe dazu Andreas Wagner, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 7), Waltrop 2006.

19 Als Interjektion wird eine wortähnliche Lautäußerung, die syntaktisch oft isoliert wird und Empfindungen oder Aufforderungen ausdrückt, verstanden. (z. B. pfui, pst, oh). Als Illokution versteht man einen Sprechakt in Hinblick auf die kommunikative Funktion.

Wagner und Winko sehen in der bildlichen Präsentation von Emotionen eine entscheidende Funktion für die Textanalyse. Sprachliche Bilder wie Metaphern, Vergleiche oder Allegorien sind zusätzliche Transportträger von Emotionen in Texten. Dabei ist zu beachten, dass gerade sprachliche Bilder sich je nach Kulturkontext unterscheiden.

Um die sprachliche Gestaltung von Emotionen zu untersuchen, bedarf es nicht nur einer sorgfältigen Textanalyse, sondern auch eines historischen Kontextwissens. Sprachgeschichtliches, literaturhistorisches und kulturhistorisches Wissen ist als Kontextwissen in die Analyse einzubinden. In lyrischen Texten finden sich sprachliche Ausdrücke, die leicht als emotionale Aussagen erkennbar sind, aber auch versteckte emotionale Konnotationen. Sprachgeschichtliches Verständnis reicht hier nicht aus, da Emotionen u. a. in für uns ungewöhnlichen Bildern oder Ausdrücken, die nur einer bestimmten Gruppierung verständlich sind, dargestellt werden.[20]

2. Textanalyse

Ps 90 eröffnet das vierte Psalmenbuch (Ps 90–106). Ps 90–92 sind als thematische Einheit gedacht, was am fortschreitenden Geschehens- und Aussagebogen ausgemacht werden kann. Die gemeinsame Motivik unterstreicht die Verbundenheit. Das Vertrauens- und Schutzmotiv aus Ps 90,1 wird in den beiden folgenden Psalmen vielfach eingespielt und variiert. Gott möge wieder Zuflucht für Generationen von Beter/innen sein, er soll sie schützen, ihnen Fülle und Reichtum verleihen und ihr Bemühen fruchtbar werden lassen.[21]

2.1 Verse 1b–2[22]

1b	Adonaj, du hast dich als Zuflucht erwiesen für uns von Geschlecht zu Geschlecht.
2a	Bevor Berge geboren wurden
b	und du die Erde und das Festland unter Wehen hervorbrachtest,
c	seit Beginn der Weltzeit bis zum Ende der Weltzeit (bist) du, Gott.[23]

---

20 Vgl. Winko, Kodierte Gefühle (Anm. 6) 145.

21 Vgl. Richard J. Clifford, Psalm 90: Wisdom Meditation or Communal Lament?, in: Peter W. Flint/Patrick D. Miller (Hg.), The Book of Psalms: Composition and Reception (VT.S 99) Leiden u. a. 2005, 190–205: 197.

22 Die Grundlage für die Analyse stellt meine Arbeitsübersetzung aus der BHS inklusive meiner Gliederung dar; siehe Artner, Sättige uns (Anm. 1) 68–70.

23 Das mythische Motiv der Geburt der Schöpfung kann an Gen 1 erinnern. Geburtsmetaphern haben in V. 2 einen großen Stellenwert. Je nach Leseweise ist Gott Subjekt dieser Metaphern; vgl. Alexandra Grund, Aus Gott gebären. Zu Geburt und Identität in der Bildersprache der Psalmen, in: Detlef Dieckmann/Dorothea Erbele-Küster (Hg.), Du hast mich aus meiner Mutter Leib ge-

Der Abschnitt beginnt mit einer Gottesanrufung (Invocatio). Sie ist hier zu einem Vertrauensbekenntnis und hymnischen Lobpreis ausgebaut. Berücksichtigt man die erste Vershälfte (vgl. V. 1a „Ein Gebet im Geist des Mose, des Gottesmannes"), wird klar, dass es Mose ist, der hier als Knecht qualifiziert wird und zu seinem Herrn ruft. Der Adonaj-Titel drückt eine besondere Schutz- und Fürsorgepflicht des Herrn gegenüber seinen Knechten und Mägden aus. Diese Schutzpflicht wird in der anschließenden Metapher zusätzlich betont: Gott erweist sich als Zuflucht für den Menschen über mehrere Generationen hinweg.[24]

Dass die Betenden Gott an seine besondere Schutzpflicht erinnern, setzt eine Bedrohung voraus. Diese wenden sich vertrauensvoll an Gott und erhoffen, dass sich dieser auch weiterhin als Zuflucht erweisen wird. In Plutchiks Modell sind Begriffe wie Schutz, Zuflucht und Geborgenheit emotional aufgeladen und im Bereich des Vertrauens verortet. Das Vertrauen der Betenden in Gott, er möge weiterhin jene Schutzfunktion erfüllen, begleitet den Psalm von Beginn an.

Eine weitere Emotion findet sich implizit im Bild der Geburt: Angst/Schmerz – Freude/Glück.

2.2 Verse 3–10

3a	Du machst den Sterblichen rückgängig zu Staub,
b	und du ordnest an:
c	Kehrt zurück, Menschenkinder!
4a	Ja fürwahr, tausend Jahre (sind) in deinen Augen
b	wie der Tag gestern, wenn er vorbeigegangen ist
c	und (wie) eine Wache in der Nacht.
5a	Du lässt sie dahinfahren in den Schlaf,
b	sie sind am Morgen wie das Gras, das aufsprießt.

zogen. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 99–120: 104; Marianne Grohmann, Metaphors of God, Nature and Birth in Psalm 90,2 and Psalm 110,3, in: Pierre van Hecke/Antje Labahn (Hg.), Metaphors in the Psalms (BEThL 231), Leuven u. a. 2010, 23–33: 33.

[24] Vgl. Erich Zenger, Psalm 90, in: Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i. B. u. a. 2000, 601–615: 609.
Das hebräische מעון wird als *Ruhe*, *Ruheplatz*, *Herberge*, *Aufenthaltsort wilder Tiere* oder *verstecktes Lager* wiedergegeben werden; vgl. Gesenius[18] 708; Walter Dietrich/Samuel Arnet, Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament (KAHAL), Leiden u. a. 2013, 310. Es wird diskutiert, ob מעון in Ps 90 die Wohnstatt Gottes, also den Tempel oder den Himmel als primären Wohnort JHWHs ausdrücken will. מעון würde somit als Schutzmetapher JHWHs bzw. als substituierende Gottesbezeichnung zu verstehen sein. Sowohl Tempel als auch JHWH selbst geben den Betenden Schutz und Zuflucht; vgl. Walter Strolz, Psalm 90. Gabe und Last der Zeit, in: ders. (Hg.), Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen, Freiburg i. B. u. a. 1979, 146–160: 148.

6a Am Morgen blüht (es) und wächst,
b zum/für den Abend hin (ver-) welkt (es) und vertrocknet/verdorrt.[25]

7a Denn/ja wir vergingen durch deinen Zorn,
b durch deine Zornesglut sind wir schreckensstarr.
8a Du stellst unsere Missetaten vor dich (hin),
b unsere verborgene Schuld in das Licht deines (An-) Gesichts.

9a Denn/ja all unsere Tage wenden sich in deinem Zorn,
b wir beenden unsere Jahre wie ein Seufzen.
10a Die Tage unserer Jahre – in ihnen sind 70 Jahre,
b und wenn bei Kräften – 80 Jahre.
c Und ihr Drängen/Stolz ist Mühsal/Not und Unheil,
d denn es geht rasch vorbei, und wir fliegen.

Die Verse 3–6 werden oft als Vergänglichkeitsklage bezeichnet und kontrastieren die menschliche Lebenszeit mit der Erfahrung der ewigen Lebenszeit Gottes. Das Schicksal des Menschen ist es, zu Staub zurückzukehren (vgl. Gen 3,19). In V. 3 ergibt sich eine Doppelung: Zuerst liest man vom Sterblichen, der zurückkehrt, und im nächsten Moment ordnet Gott die Umkehr der Menschenkinder an – eine Anordnung, der man nicht ausweichen kann.[26] Das Zurückkehren zu Staub kann einen gewaltsamen Akt ausdrücken, der an dieser Stelle von den Betenden beklagt wird. Sie sind der Hand Gottes vollkommen ausgesetzt.[27]

In V. 5–6 wird ein Bild aus der Vegetationsmetaphorik verwendet. Der Schlaf wird mit dem Gras, das am Morgen aufsprießt, um am Abend zu ver-

25 Der Sprung zwischen den beiden Bildern vom Schlaf zum Gras macht Schwierigkeiten. Gillmayr-Bucher weist darauf hin, dass sich in V. 5 zwei Bildwelten überschneiden. V. 5 weist keinen Parallelismus auf, wechselt aber nach der ersten Vershälfte das Thema. Die Metapher vom Schlaf lässt sich zweierlei kombinieren. Einerseits kann der Schlaf im Sinne von V. 4 ein Gegenstück zur Nachtwache sein, andererseits passt er gut zur Zeitbestimmung am Morgen in V. 5b. So könnte hier verstanden werden, dass die Menschen am Morgen wie ein Schlaf bzw. Traum sind, welcher sich beim Aufwachen sofort verflüchtigt. V. 5b wechselt das Bild und betont das Vorübereilen der Zeit. „Die Perspektive nimmt mit der Wahl des Vergleichsspenders Gras menschliche Erfahrung auf und stellt sie parallel zur göttlichen Erfahrung in Vers 4“; Susanne Gillmayr-Bucher, Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Bernhards (SBB 48), Stuttgart 2002, 269.

26 Vgl. Zenger, Psalm 90 (Anm. 24) 610. Diese kontrastive Konstellation wird in V. 4–6 wiederum aufgenommen und gedeutet.

27 Dass der/die Beter/in nicht mit Gottes Anweisung einverstanden ist, kann hier logisch geschlossen werden. So können sich Emotionen wie Wut, Ärger, Verdruss, aber auch Angst, Besorgnis und Trauer über Gottes Anordnung ergeben. Diese Emotionen werden auf der Ebene der Semantik und Syntax nicht im Text aufgebaut und sind damit nicht eindeutig beim lyrischen Wir anzusiedeln, sie können aber durchaus bei heutigen Lesenden ausgelöst werden.

welken, verglichen. Die Verse 5–6 lassen implizit eine gewisse Schwermütigkeit und Traurigkeit erahnen. Die Hoffnungslosigkeit kann aber auch die Angst vor der Gefahr und Bedrohung ausdrücken. Menschen sind dem Tod ausgesetzt. Gott, der zugleich Schöpfer und Zerstörer der Menschen ist, wird hier für das Schicksal der Menschen angeklagt. Das Bild des Grases, das aufsprießt, um im nächsten Moment zu verwelken, zeigt eindrücklich, wie es um die Menschen bestimmt ist. Diese beiden Verse drücken die Emotionen der Menschen besonders einprägsam durch Sprachbilder aus.

Ps 90 ist eigen, dass zwei gegensätzliche Vorstellungen vom Leben nebeneinander bestehen. Leben ist Kontinuität, die es ermöglicht, Glück zu erleben und Sinn zu erfahren. Der Vergleich mit der jähen Flüchtigkeit, die die Vergänglichkeit verkörpert, scheint die Begrenztheit allen Lebens wiederum zu hinterfragen.

Die Metapher aus V. 5–6 vom vergehenden Gras könnte auf V. 7 hin ausgerichtet sein. Der glühende Wind, der hier als Erfahrungshintergrund dient, lässt das Gras tagsüber welken, kann aber im alttestamentlichen Denken auch den richtenden Zorn Gottes bezeichnen. Die Sterblichkeitserfahrung wird in V. 7–10 und in V. 11 als Zornerfahrung gedeutet. Die Zornesmacht Gottes ist demnach eine Reaktion auf die menschlichen Verfehlungen.

Der/die Leser/in erfährt zunächst vom Vergehen der Menschen durch Gottes Zorn, der lebensbedrohlich ist. Der synonyme Parallelismus verdeutlicht die Präsenz des Leitmotivs Zorn/Ärger. Dieser ist, je nach Sichtweise, vernichtend oder rettend: vernichtend, wenn man Adressat seines Zornes ist; rettend, wenn Gott, z. B. die Feinde in seinem Zorn vergehen lässt.[28]

In V. 7 finden sich zwei unterschiedliche Begriffe, die Zorn ausdrücken wollen. Die Emotion אף ist, wie auch andere Emotionen „eng mit Körperteilen bzw. körperlichen Äußerungsformen verknüpft“[29] und kann die Bedeutung von *Nasenlöchern*, *Nasengegend* oder *Zorn* haben. Mehrheitlich wird אף für Gottes Zorn verwendet.[30]

---

28 Vgl. Hubert Irsigler, Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien, in: Christian Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie (QD 237), Freiburg i. B. u. a., 2010, 350–389; Hans Strauß, Gott preisen heißt vor ihm leben. Exegetische Studien zum Verständnis von acht ausgewählten Psalmen Israels (BThSt 12), Neukirchen-Vluyn 1988, 49–50; Stefan H. Wälchli, Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients (OBO 244), Göttingen 2012; Hans W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München ^{4}1984; Zenger, Psalm 90 (Anm. 24) 601–615; Gillmayr-Bucher, Psalmen im Spiegel (Anm. 25) 200.

29 Martin Lang, Zorn Gottes, HNBL 826–827.

30 Vgl. KAHAL (Anm. 24) 40f. Näheres zu Zorn siehe Gerlinde Baumann, Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart

Die zweite Hälfte des Verses beschreibt die Reaktion der Menschen auf die Zornesglut – sie erschrecken. An dieser Stelle wird aber nicht der obige Begriff für Zorn verwendet, sondern ein neuer eingeführt. Das Substantiv חמה meint das Heiß-Sein vor Erregung, also ebenfalls den Zorn.[31] Die beiden Begriffe des Zornes in V. 7 sind aber nicht gleichbedeutend. Der Begriff אף meint „mehr den körperlich sichtbaren erregten Zustand eines im Zorn befindlichen und daher schwer atmenden Menschen […], während ḥēmā mehr die innere Gemütsbewegung, die innere Zornglut deutlich machen will."[32] V. 7 drückt explizit eine Emotion Gottes aus, die Begriffe אף und חמה decken eine gewisse Bandbreite ab. Der/die Beter/in drückt aus, wie Menschen in Gottes Zorn vergehen und welche Konsequenzen Gottes Zorn hat. Van Wolde betont, dass Zorn immer ein Objekt hat. Das Objekt des Zornes wird verbrannt, verschmäht, gegessen, verzehrt oder verschlungen.[33]

Nicht Gottes Freundlichkeit und Güte sind in V. 7 Thema, sondern die Tatsache, dass die Menschen in seinem Zorn vergehen und in seiner Zornesglut erschrecken. Werden, wie hier, beide Begriffe verwendet, wird der Zorn besonders betont.[34]

Der folgende V. 8 macht deutlich, dass die schlechten Taten der Menschen nicht verheimlicht werden können. Die verborgenen Sünden werden vor das Angesicht Gottes gestellt. Wenn die Hebräische Bibel in anthropomorpher Rede vom Gesicht oder Angesicht Gottes spricht, kann dies verschiedene Überzeugungen ausdrücken. „Insgesamt geht es bei der Rede von JHWHs Angesicht selten um das anatomische Körperteil im engen Sinne, sondern um die Gegen-

---

2003, 220–250; Gesenius[18] 87; Lang, Zorn Gottes (Anm. 29) 826–827; Georg Sauer, אף ʾaf Zorn, THAT 1 (2004) 220–224.

31 חמה wird von der Wurzel יחם abgeleitet, diese hängt mit חמם (heiß sein) zusammen. Aufgrund anderer semitischer Sprachen schließt man auf folgende Bedeutungen: Hitze/Glut; Gift (von Schlangen)/Erregung, Zorn (Geifer, Schäumen), Wut, Grimm oder Gottes Zorn; siehe Gesenius[18] 363; KAHAL (Anm. 24) 171; Lang, Zorn Gottes (Anm. 29), 826–827; Georg Sauer, חמה ḥēmā Erregung, THAT 1 (2004) 581–583.

32 Sauer, ḥēmā Erregung (Anm. 31) 582.

33 Van Wolde hält fest, dass Zorn dann entsteht, wenn irgendjemand oder irgendetwas in die Pläne Gottes oder der Menschen interveniert. Ebenso gilt, dass wenn man sich dem Erreichen von gesetzten Zielen entgegenstellt, Zorn erzeugt wird. Zorn wird als Hitze bzw. Feuer verstanden, das zum Beispiel aus dem Mund ausbricht. Ist Zorn einmal entstanden, sucht er sich seinen Weg aus dem Körper. Das Hebräische kennt kein Kontrollieren von Zorn, kein Zurückhalten im Magen, in der Brust oder in sonstigen Bereichen des Körperinneren und das hat destruktive Folgen: Er verbrennt, zerschmilzt oder fließt über; vgl. Ellen van Wolde, Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible, BibInt 16 (2008) 1–24.

34 Vgl. Andreas Wagner, Emotionen in alttestamentlicher und verwandter Literatur – Grundüberlegungen am Beispiel des Zorns, in: Renate Egger-Wenzel/Jeremy Corley (Hg.), Emotions from Ben Sira to Paul (DCLY 2011), Berlin u. a. 2012, 51ff.

wart JHWHs, seine Nähe oder Hinwendung – in positiver und negativer Absicht."[35] Das zugewandte Angesicht Gottes drückt also *Zuwendung*, *Beziehung*, *Kontaktaufnahme* aus. Kehrt Gott den Menschen seinen Rücken zu, bedeutet dies einen Beziehungsabbruch oder Desinteresse.[36] Wenn die Sünden der Menschen in V. 8 vor das Angesicht Gottes gestellt werden, gibt es kein Entrinnen. Es liegt allein an Gott, entsprechend zu reagieren. Der Psalm betont, dass selbst das Innerste und Verborgenste der Menschen für Gott zugänglich ist. Auch wenn in V. 8 keine expliziten Emotionen präsentiert werden, kann man, wenn man die Begriffe und ihren Kontext, in denen sie üblicherweise verwendet werden, auf implizit emotionale Konnotationen schließen. Die Zu- bzw. Abwendung von Gottes Angesicht ist für die Betenden existentiell.[37]

In V. 9 erfahren die Lesenden, dass in all den Jahren den Menschen Gottes Zorn bzw. Ärger widerfährt und das zum Verderben führen kann. Erneut wird ein Begriff eingeführt, der Zorn/Ärger bezeichnet.[38] עברה kann in diesem Vers als negative Folge der Sünden der Menschen interpretiert werden. [39] Die Angst, die in V. 8 implizit ausgedrückt wird, setzt sich in V. 9 weiter fort. Gottes Ärger überschattet alle Tage der Menschen, ihre Jahre beenden sie wie einen Seufzer. Der Vergleich des zu Ende gehenden Menschenlebens mit einem Seufzer erzeugt die Emotion Kummer bzw. Traurigkeit. Der Seufzer wird zwar als Begriff genannt, würde man diesen aber nachvollziehen, käme er einer Interjektion gleich. Kummer kann durch die Semantik des Verses also implizit aus den Textelementen erhoben werden und ist dem lyrischen Wir zuzuord-

35 Baumann, Geschlecht (Anm. 30) 224.

36 Vgl. Silvia Schroer/Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 95. Das Gesicht Gottes zu schauen, kann den Tod bringen (Ex 33,20). Dem Gerechten kann der richtende Gott gnädig das Gesicht zuwenden (Ps 22,25), vor dem Sünder wendet er dieses ab oder verhüllt es (Dtn 32,20). Vgl. Michael Ernst, Gesicht, HNBL 253.

37 Wenn man um die Auswirkungen von Gottes Zu- bzw. Abwendung seines Angesichts weiß, kann man schließen, dass das lyrische Wir um die Reaktion Gottes besorgt sein muss. Wenn alle Schuld, selbst die verborgenen Sünden, vor Gottes Angesicht gestellt werden, muss eine negative Reaktion Gottes gefürchtet werden. Angst, Panik und Besorgnis können hier implizit dem lyrischen Wir der Beter/innen zugeschrieben werden. Zumindest aus Sicht heutiger Leser/innen erscheinen diese Emotionen logisch nachvollziehbar.

38 An dieser Stelle sei auf V. 11 verwiesen, in dem עברה neben אף gestellt wird. Zentrales Thema des Psalms ist demnach eindeutig Zorn/Wut/Ärger Gottes.

39 Das einleitende כי kann als Steigerung der Klage gewertet werden. Das hebräische עברה kann mit *Überschreitung*, *Aufwallung*, *Zorn* oder *Wut* übersetzt werden. Die genaue Bedeutung des Verbs עכר ist schwer festzulegen, da es einerseits *überschreiten*, *hinübergehen* ausdrücken kann, andererseits *zornig sein*, also *sich übermütig* oder *erzürnt zeigen*, denkbar ist. עברה erscheint auch in Verbindung mit anderen Wörtern, die Zorn ausdrücken, wie in Ps 90,11. Hier wird עברה neben אף gestellt. Siehe KAHAL (Anm. 24) 388; Georg Sauer, עברה ʿæbrā Zorn, THAT 2 (2004) 205–207: 205f.

nen.[40] Der Mensch ist somit verdammt, im Ärger Gottes zu stehen, er wird sein Leben wie ein Seufzen beenden. „Wer in der fortwährenden Gottesangst leben muß, dessen Tage und Jahre haben kein Ziel und keine Vollendung, woraufhin das Leben zuläuft und wovon her es angenommen werden könnte.“[41]

Das menschliche Leben wird durch Elend, Not und schwere Arbeit gekennzeichnet. In diesem Vers ist vom Drängen und von Mühsal zu lesen, die rasch vorbei gehen, denn ein Menschenleben umfasst keine große Zeitspanne, wenn man in Gottes Dimensionen rechnet (vgl. V. 2.4).[42] Wenn an eine Verallgemeinerung zu denken ist, ergäbe sich, dass die Betenden in Form einer Klage, ev. einer Vergänglichkeitsklage, zu Gott beten. Mit dem Wissen um ein von mühsamer Arbeit bestimmtes Leben wird das menschliche kurze Leben beklagt (vgl. etwa Ps 73,5). Beachtet man, dass hier nicht bloß mit Stolz, sondern auch mit Drängen zu übersetzen ist, kann man auf ein Drängen durch Feinde schließen. Dieses Drängen löst Angst aus. Wenn man das Motiv der Feinde bzw. Feindklage heranzieht, zeigen sich Anknüpfungspunkte zu den beiden anderen Begriffen, die in V. 10 folgen. Das Wort עמל hat die Grundbedeutung von *Arbeit* bzw. *Mühsal*.[43]. Somit ergibt sich folgende Überlegung: Wird man der Intention in Ps 90 gerecht, wenn man עמל mit Anstrengung bzw. Mühsal übersetzt, wie es in Form einer verallgemeinernden Vergänglichkeitsklage geschieht? Oder will der Psalm konkrete Mühsal, konkrete Not ausdrücken, was eine ebenso legitime Übersetzung wäre? In diesem Fall bleibt den Lesenden aber verborgen, um welche konkrete Not es sich handeln könnte.

Dieser Eindruck bestätigt sich, da עמל im Zuge mit און *Unheil* genannt wird, was ein dynamisches Vorverständnis, das grundsätzlich immer das Ganze

---

40 Selbiges gilt selbstverständlich ebenso für heutige Lesende.

41 Zenger, Psalm 90 (Anm. 24) 611.

42 Das hebräische רהב ist schwer zu übersetzen, da es nur vier Mal in der Hebräischen Bibel zu finden ist und die Kontexte, in denen es vorkommt, seine Bedeutung nicht eindeutig festlegen. Das Verb kann im qal-Stamm die Bedeutung *bestürmen* oder *zusetzen*, im hifil-Stamm *bedrängen*, *verwirren* haben. Das nominale Derivat von רהב ist textlich unsicher. Viele Wörterbücher und Kommentare übersetzen in V. 10 mit *Stolz*. Mögliche andere Übersetzungen sind *Gepränge*, *Drängen*, *Ungestüm* oder das worauf jemand stolz ist; siehe Gesenius[18] 1223; KAHAL (Anm. 24) 530; Udo Rüterswörden, רהב, ThWAT 7 (1993) 372–378: 374.

43 Es wird als Verbalnomen zum intransitiven Verbum עמל im qal-Stamm, dass mit *arbeiten*, *sich abmühen* übersetzt wird, verwendet. Schwertner schließt, dass die Verbindung von Arbeit und Mühsal nicht untypisch für alte Sprachen ist. „Die Grundbedeutung von *ʿāmāl* kann etwa folgendermaßen umrissen werden: *ʿāmāl* bezeichnet in erster Linie den Vorgang der Arbeit […] und die Mühe, die sie bereitet […], alsdann das Ergebnis der Arbeit, und zwar einmal den Erwerb, Besitz, den man sich erarbeitet hat […] und zum anderen die Not, Qual, die man anderen bereitet […]“; Siegfried Schwertner, עמל ʿāmāl Mühsal, THAT 2 (2004) 332–335: 333 [Hervorh. d. Verf.].

eines Unheilslaufs im Blick hat, ausdrückt.[44] In den Psalmen wird das Tun der Übeltäter als און bezeichnet; diese richten ihr Handeln insofern gegen JHWH, als sie ungerechtfertigt handeln bzw. gegen jene handeln, die Schutz bei JHWH gesucht haben.[45]

עמל wird häufig in Feindklagen verwendet und auch און erfährt in poetischen Texten eine bestimmte Kodierung in Bezug auf Feinde. Auffällig ist, dass in Ps 90 die Feinde aber fehlen. Nimmt man die drei zentralen Begriffe רהב, עמל und און mit ihren Bedeutungen in den Blick, lässt sich auf das Emotionsfeld Angst bzw. Besorgnis schließen.[46]

Die Einsicht, dass, obwohl Gott eine satte Lebenszeit von 80 Jahren bewirkt, das ganze Leben bloß Mühsal und Unheil ist, beschließt V. 10. Das Leben ist abrupt vorbei, und was bleibt? Nichts. Es fliegt davon.[47]

2.3 Verse 11–12

11a	Wer ist verstehend die Macht deines Zornes?
b	Und wie die Furcht vor dir, so dein Ärger.
12a	Zu zählen unsere Tage, also lass (uns) wissen,
b	dass wir erlangen ein Herz von Weisheit.[48]

---

44 Verschiedene Arten unheilvoller Aktivität wie die Gesinnung, das planende Denken, ob politisch oder kriegerisch, aber auch deren Folgen sind gemeint; vgl. Rolf Knierim, און ʾāwæn Unheil, THAT 1 (2004) 81–84: 82.

45 Das hebräische און ist kein Wort der erzählenden bzw. berichtenden Sprache. Es ist in poetischen Texten, Kultustexten, der Weisheit, der Prophetie oder literarischen Dichtungen wie Hiob, besonders häufig aber in den Psalmen zu finden. Unheil ist ein dynamisches Geschehen, das die ganze Gemeinschaft betrifft, also nichts Punktuelles oder Individuelles; siehe Knierim ʾāwæn Unheil (Anm. 44] 81f. „Eine böse Tat löst gleichsam zwangsläufig einen Prozess des Unheils aus, der auf den Täter zurückwirkt (und weil jeder Mensch in eine Gemeinschaft eingebunden ist) auf dessen soziales Umfeld, d. h. seine Familie oder Sippe. So entsteht das, was man eine ‚schicksalswirkende Tat-Sphäre' nennt"; Michael Ernst, Unheil, HNBL 765.

46 Die Emotionen Angst und Panik sind nicht eindeutig dem lyrischen Wir zuzuschreiben, aber zumindest auf Leser/innenseite können diese angesiedelt werden.

47 Vgl. Zenger, Psalm 90 (Anm. 24) 611.

48 Laut Zenger hebt sich das Zentrum des Psalms V. 11–12 durch die rhetorische Doppelfrage und dessen Beantwortung und die daraus folgende Bitte deutlich vom Rest ab. Die V. 11–12 sind Wende- und Kulminationspunkt. Indem sie als Scharnier bzw. Mittelpfosten dienen, können an beiden Seiten Flügel, -türen hängen. Die beiden Flügel V. 3–10 und V. 13–16 bilden in sich komponierte Einheiten. Sie nehmen die Stichworte aus den vorhergehenden bzw. nachfolgenden Versen auf. So finden sich in V. 12 *Zorn* und *Grimm* aus V. 7 und V. 9 oder das Stichwort *unsere Tage* aus V. 9.10 und V. 14.15. Der erste Flügel V. 3–10 teilt sich durch die verschiedenen Sprechrichtungen. V. 3–6 hat die Sprechrichtung Du – Sie, in dem die allgemeine Vergänglichkeit des Menschen beklagt wird. In V. 7–10 wird in der Sprechrichtung Wir – Du Gott wegen seines vernichtenden Zornes angeklagt. Wie bereits festgehalten, ist Gottes Zorn ein durchgängiges Motiv. Der zweite Flügel lässt sich ebenso in zwei Abschnitte einteilen. Die V. 13–14 und

Der Psalm erfährt an dieser Stelle eine Änderung im Stil. Dies zeigen die rhetorische Frage nach Gottes Zorn und der Ursache seiner Macht (vgl. V. 11) sowie der Imperativ in V. 12 an. Unter die von Winko angeführten grammatisch-syntaktischen Mitteln fallen Ausrufe und rhetorische Fragen als Marker für Emotionen. Die rhetorische Frage an sich kann also bereits einen emotionalen Kontext anzeigen. Die beiden Begriffe אף und עברה werden in V. 11 erneut angeführt, obwohl es dem Hebräischen nicht an entsprechenden Vokabeln, die Zorn ausdrücken, mangeln würde. Gott wird im Psalm mit starken Emotionen beschrieben und als jemand dargestellt, der sich nicht scheut, diese zuzulassen.[49] Dass Gottes Ärger häufig mit אף wiedergegeben wird, wurde bereits erwähnt. In Ps 90 scheint אף für Gottes Zorn reserviert und wird hier eindeutig als Eigenschaft Gottes vorgestellt. Ähnliche Beobachtungen sind zum hebräischen עברה anzumerken. Durch die wiederholte Verwendung der Begriffe אף und עברה verweist V. 11 auf die V. 7.9.

Die Furcht vor Gottes Ärger ist eine explizite Emotion. Häufig ist die Furcht vor Gott, d. h. die Ehrfurcht, gemeint. „Furchtbar" wird als Attribut Gottes gesetzt und typischerweise für Zions- und JHWH-Königspsalmen gebraucht.[50] Der Vers ist, von der Perspektive der Emotionen her betrachtet, sehr dicht. Die beiden Emotionsfelder Angst und Ärger werden explizit in einem Vers herangezogen. Die Emotionen, die Gott zugeschrieben werden – Zorn und Ärger – stehen der Emotion des lyrischen Wir – Furcht – gegenüber.[51]

V. 12 schließt an die rhetorische Frage in V. 11 mit einer Aufforderung an. Der/die Beter/in möchte wissen, wie viele Tage noch bleiben. Es wird eine erste Bitte an Gott formuliert. Der/die Beter/in bittet nicht um Aufhebung der menschlichen Vergänglichkeit, der weise Umgang mit der Kürze des menschlichen Lebens wird erbeten, also der wertvolle Umgang mit der verbliebenen Zeit. Daher wird um ein weises Herz gebeten. „A heart of wisdom relates the innermost human part to wisdom, which is seen as a most desirable way of life. If the heart is a heart of wisdom, its evaluation is increased and it becomes a

V. 15–16 sind chiastisch strukturiert. JHWHs Handeln an seinen Knechten wird durch die beiden äußeren Parallelismen ausgedrückt, die beiden inneren Parallelismen verbinden sich durch die Stichworte *freuen*/*erfreuen* und *Tage*; vgl. Zenger, Psalm 90 (Anm. 24) 605–607.

49 Die Erläuterungen zu אף und עברה finden sich im vorhergehenden Abschnitt.

50 Die ursprüngliche Bedeutung von ירא dürfte *zittern* bzw. *beben* sein und meint die *Furcht vor Dingen, Menschen oder Gott*. Die substantivierte feminine Infinitiv-Form, wie sie hier verwendet wird, meint *Furcht*. Besondere Häufigkeit erfährt dieser Terminus in Stellen, in denen eine auffallend enge Beziehung zwischen JHWH fürchten und Gesetzesbeobachtung vorliegt; ein typischer Ausdruck in den Psalmen ist JHWH-Fürchtige. Siehe etwa Hans-Peter Stähli, ירא jr' fürchten, THAT 1 (2004) 765–778: 765–774.

51 Zieht man Plutchiks Modell der Basisemotionen heran, zeigt sich, dass die beiden Emotionsfelder gegenüberliegen. Wut, Ärger und Verdruss liegen Panik, Angst und Besorgnis gegenüber.

desirable and valuable object."[52] Das Herz als Sitz des Verstandes steht hier im Mittelpunkt. Die Bitte um ein weises Herz zeigt, dass ein realistisches Verständnis vom Leben möglich ist. Der Zustand des Weise-Seins befähigt, bewusst aus Gott und auf diesen hin zu leben.[53]

2.4 Verse 13–14

13a	Kehre um JHWH!
b	Wie lange noch?
c	Habe Mitleid mit deinen Dienern/Knechten![54]
14a	Sättige uns am Morgen mit deiner Güte,
b	dass wir jubeln und uns freuen an all unseren Tagen!

In V. 13 bittet das lyrische Wir Gott umzukehren. Dieser Aufforderung wird eine rhetorische Frage nachgestellt. JHWH soll umkehren von den bösen Dingen, die den Menschen widerfahren sind, und sich von seinem eigenen Zorn abwenden und sich wieder als Gott der Barmherzigkeit erweisen.

Der emphatische Imperativ und die erstmalige Verwendung des Tetragramms JHWH zeigen eine deutliche Zäsur zwischen V. 12 und V. 13.[55] Dass V. 13 emotional gehaltvoll ist, kann mit Winko und Wagner erschlossen werden. Winko ordnet den grammatisch syntaktischen Mitteln Aufforderungen/Ausrufe und den rhetorische Fragen Emotionen zu, da sie emotionale Situationen andeuten. Die Dringlichkeit der Bitte (V. 13c) wird durch die rhetorische Frage (V. 13b) verdeutlicht. Wagner führt die Interjektion der Klage als Beispiel heran, wie Emotion über den Inhalt vermittelt wird. Die Empörung, die in der Frage in V. 13 mitschwingt, ist deutlich zu spüren. „Die implizit in der rhetorischen Frage ausgedrückte Sprechabsicht vereinigt mehrere Illokutionen: anklagende Töne im Hinblick auf ein als negativ erlebtes Handeln Gottes, einen klagenden Ausdruck, der die Gefühlslage des lyrischen Subjekts beschreibt, sowie ein Appell an Gott, diese Situation zu ändern."[56]

Es scheint, als würde V. 13 einen Wendepunkt darstellen. Die Klage über ein endliches, mühsames Leben wird durch eine veränderte Emotionsfarbe in

---

52 Susanne Gillmayr-Bucher, Body Images in the Psalms, JSOT 28,3 (2004) 301–326: 316.

53 Vgl. Harald-Martin Wahl, Psalm 90,12. Text, Tradition, Interpretation, ZAW 106 (1994) 116–123: 122f.

54 V. 13 setzt sich mit einer erneuten Frage ab. Im Psalm begegnet das Verb נחם als nifal Imperativ und meint *sich etwas leid tun lassen*. Wenn das Objekt personal ist, wird die nifal-Form gewöhnlich mit *sich erbarmen* übersetzt; siehe Gesenius[18] 804; Hans J. Stoebe, נחם nḥm pi. trösten, THAT 2 (2004) 59–66: 63–65.

55 Hier wird יהוה angeführt und nicht wie bisher andere Gottesbezeichnungen. So wird klar, dass ein breiterer Hintergrund eingespielt wird. JHWH soll sich als der Gott Israels zu erkennen geben, so wie er dies in der Geschichte Israels immer wieder getan hat.

56 Gillmayr-Bucher, Psalmen im Spiegel (Anm. 25) 214.

den abschließenden Versen, die im Ton des Vertrauens und mit einer Bitte formuliert sind, abgelöst.

Eine breite Palette von Emotionen kommt in V. 14 zum Ausdruck. An die Stelle von Not und Unheil sollen Güte und Freude treten. Diese Güte Gottes hat zur Folge, dass diejenigen, die Gott anrufen, sich freuen und jubeln an all ihren Tagen. Sie ist somit umfassend zu verstehen und gewährleistet ein freudvolles Leben. חסד meint „nicht eine spontane, letztlich unmotivierte Freundlichkeit, sondern eine Verhaltensweise, die aus einem durch Rechte und Pflichten bestimmten Lebensverhältnis (Mann–Frau; Eltern–Kinder; Fürst–Untertanen) herrühre. Wird ḥæsæd von Gott ausgesagt, so gehe es um die Realisierung der mit dem Bund gegebenen Zusagen.“[57] חסד kann mit *Güte*, *Liebe*, *Freundlichkeit*, *Wohlwollen*, *Barmherzigkeit*, *Gunst* ausgedrückt werden.[58] Sie bewirkt in Ps 90, dass sich die Menschen freuen und jubeln können an all ihren Tagen. Hier werden gleich zwei Verben angeführt, die Freude ausdrücken sollen: רנן und שׂמח. „*rnn* meint zunächst eine laute Äußerung, meist der Freude, an manchen Stellen aber auch der Klage oder des Schmerzes […] oder nur lautes Rufen […].“[59] Die Menschen wollen jauchzen und jubilieren. Um diesen Jubel zu unterstreichen, wird neben רנן auch שׂמח angeführt. „*śmḥ* meint in der Regel nicht eine verhaltene Gemütsverfassung, etwas Zuständliches, sondern die sich spontan und elementar äußernde Freude.“[60]

Trotz der Bedeutungsvielfalt von חסד lässt sich diese Emotion zu Plutchiks Feld von Liebe bzw. Vertrauen einordnen. Sie wird Gott zugeschrieben. Die

---

57 Hans J. Stoebe, חסד ḥæsæd Güte, THAT 1 (2004) 600–621: 603.

58 Man findet folgende drei Wortfelder: 1. *Gemeinschaftspflicht*, *Loyalität*, *Treue* 2. *Treue*, *Güte*, *Huld* 3. חסד in der pluralen Form als *frommes Tun*, *Leistungen*, *Gottes Gnadenerweise*; siehe Gesenius[18] 375; KAHAL (Anm. 24) 176.

59 רנן muss nicht nur den *Jubel* darüber ausdrücken, dass JHWH aus einer Notlage befreit hat, es kann auch ein *Jubeln über Jahwes Größe* (Jes 12,6), seine *Werke* (Ps 92,5), seine *Gerechtigkeit* (Ps 51,16; 145,7), seinen *Namen* (Ps 89,13) sein, oder der Jubel, dass er zum *Gericht* kommt (Ps 96,12f.) Es kann auch mit *jauchzen* bzw. *schreien* wiedergegeben werden. Die piel-Form, wie sie in Ps 90 vorkommt, kann mit *jauchzen* bzw. *jubilieren* übersetzt werden; siehe Rudolf Ficker, רנן rnn jubeln, THAT 2 (2004) 781–786: 786; Gesenius[18] 1249f; KAHAL (Anm. 24) 545.

60 Eberhard Ruprecht, שׂמח śmḥ sich freuen, THAT 2 (2004) 828–835: 829 [Hervorh. d. Verf.]. Meist handelt es sich um *Festfreude*, d. h. um Freude bei profanen und religiösen Festen, welche sich gemeinsam mit Freudensprüngen, Fußstampfen oder Händeklatschen äußert. Sie lässt sich also in verbaler und nonverbaler Art und Weise ausdrücken. In V. 14 begegnet man der qal-Form des Verbs, in V. 15 einem piel Imperativ. Folgende Unterschiede der Verbformen sind zu beachten: Die qal-Form meint *sich freuen*, *froh* oder *fröhlich sein*. Piel drückt aus, *jemanden erfreuen*, *erheitern*, *sich freuen lassen* oder *fröhlich sein lassen*, *fröhlich machen*. In V. 15 wird demnach von Gott erbeten, dass er die Menschen erfreut, wieder fröhlich macht. Siehe Gesenius[18] 1290; KAHAL (Anm. 24) 569; Ruprecht, sich freuen, 829ff.; Paul A. Kruger, The Face and Emotions in the Hebrew Bible, OTE 18,3 (2005) 651–663: 656.

Zusammenschau der beiden Verben רנן und שׂמח zeigt, dass sie Jubel und Freude ausdrücken wollen. JHWHs rettendes Handeln steht in Aussicht, er soll sich ein weiteres Mal als rettender und beschützender Begleiter erweisen. Die Bitte um Gottes gutes und gerechtes Handeln wird als Vorausschau auf wieder kommendes Heil, das mit Jubel empfangen wird, ausgedrückt. Das lyrische Wir blickt also hoffnungsvoll auf die Zukunft. In der Bitte und im Bekenntnis der Zuversicht erhofft es sich durch eine erneute Rettung jubilieren zu können.

2.5 Verse 15–16

15a Lass uns freuen[61] so (viele) Tage wie du uns bedrückt hast, [62]
b Jahre – wir sahen Böses![63]
16a Möge dein Tun/Werk sich zeigen zu deinen Knechten
16b und dein Glanz über ihren Kindern/Nachkommen.

Ein Ausgleich zu den vielen bedrängten Jahren wird in V. 15 gefordert. Die piel-Form von ענה wird mit *bedrücken*, *unterwerfen* oder *Gewalt antun* wiedergegeben. Die Psalmenbeter/innen setzen ihre einzige Hoffnung auf JHWH, die Treue gegenüber JHWH ist zentral. Das Böse, das in Ps 90 angesprochen wird, kann sehr vielfältig sein. רעה vereint zwei Aspekte des nicht Guten im Deutschen: das Schlechte und das Böse. Im Hebräischen fallen sowohl das passiv erlebte Unglück, als auch die als Handlung aufgefasste Bosheit zusammen. Die Betenden können also beide Bedeutungen im Blick haben. In V. 15 werden wie im vorangehenden V. 14 dem lyrischen Wir Emotionen zugeschrieben. Erneut wird das Verb שׂמח verwendet. V. 15 wird als Aufforderung formuliert und zeigt eine emotionale Situation an. Die Menschen verlangen Ausgleich zum bisher Erlebten. Gott möge ihr Leid in Freude wandeln. Empörung über das bisher Erlebte schwingt mit, da JHWH die Betenden unterdrückt und gebeugt hat. In Ps 90 ist JHWH derjenige, der unterdrückt, aber auch gleichzeitig derjenige, der aus dieser Demütigung wieder herausführen kann. Wie bereits in

---

61 Das Verlangen nach Jubel wird mit שׂמח ausgedrückt und meint *jemanden erfreuen*, *erheitern* oder *sich freuen lassen*. Hier sei an die Ausführungen zu שׂמח in V. 14 verwiesen.

62 Das hebräische ענה bedeutet wahrscheinlich in seiner Grundbedeutung *gebeugt*, *gedrückt sein*, *umwenden*, *ändern*. Man kann zwischen *antworten*, *elend sein* bzw. *sich abmühen* unterscheiden. Arme stellen somit das Klientel JHWHs dar, allein Gottes Wohlwollen entscheidet über deren Schicksal, nicht unbedingt ihr eigenes Verdienst. Siehe Gesenius[18] 987; KAHAL (Anm. 24) 417; Robert Martin-Achard, ענה ʿnh II elend sein, THAT 2 (2004) 341–350: 341ff.

63 Der/die Psalmenbeter/in möchte einen Ausgleich für die Jahre der Bedrückung, für all die Jahre, die Menschen Böses mit ansehen mussten beziehungsweise Unglück erfahren haben. Das verwendete רעע meint in seiner Grundbedeutung als Adjektiv schlecht sein. In substantivierter Form רע bzw. der femininen Variante רעה ist mit *Böses*, *Bosheit*, *Unglück*, *Übel*, *Unheil*, *Verderben*, *Verderbtheit* oder *Frevel* zu übersetzen; siehe Gesenius[18] 1254; KAHAL (Anm. 24) 549; Hans J. Stoebe, רעע rʿʿ schlecht sein, THAT 2 (2004) 794–803: 795ff.

den Ausführungen zu V. 3–10 erwähnt, fehlen im Psalm die Feinde, die angeklagt werden. Daher nimmt JHWH beide Funktionen ein. Er ist Bedrücker und Erlöser.[64]

Gottes Tun und Glanz soll sichtbar werden, darum bittet V. 16. Trotz der Vergänglichkeit der Menschen bleibt etwas – der Glanz Gottes, seine Zuwendung und zwar für die Knechte und deren Kinder und Kindeskinder. Das hebräische הדר wird mit *Schmuck*, *Reichtum*, *Zierde*, *Majestät*, *Pracht* übersetzt.[65] Warmuth weist in seinem Beitrag darauf hin, dass es etliche Parallelbegriffe gibt: So ist das in V. 16 verwendete הדר „Zeichen der Königswürde […] des Weltherrn“[66]. Die Hoheit und Pracht Gottes, der königlichen Majestät, wird in Gottes Handeln sichtbar, im Rühmen von Gottes Glanz, seiner Taten und Größe bedient man sich des Ausdrucks הדר. Die Königswürde Gottes spielt im Lobpreis Israels eine besondere Rolle: „Der hymnische Preis der »Schönheit« Jahwes […] erwächst aus dem Erleben seiner Geschichtstaten (Ps 111,13; 145,5.12). Darauf gründet die Volksbitte (Ps 90,16).“[67]

Die Bitte und Aufforderung um Sichtbarwerden von Gottes Tun und Glanz in V. 16 zeigt eine Emotionalisierung der Situation an. Die Betenden fordern positive Konsequenzen für sich und ihre Nachkommen.

2.6 Vers 17

17a	Und (es) sei die Freundlichkeit Adonajs, unseres Gottes, über uns!
b	Und das Werk unserer Hände festige für uns,
c	und das Werk unserer Hände – festige es![68]

Der Text schließt mit einem Segenswunsch, in dem um die Offenbarung der Freundlichkeit[69] und Anmut des Herrn gebeten wird, damit das Werk der Men-

---

64 Wenn Menschen heute Unterdrückung erfahren, reagieren sie mit Emotionen wie Angst und Ärger. Da diese Emotionen nicht explizit genannt werden, kann man nur vermuten, dass eine der beiden oder sogar beide Emotionen hier implizit hervorgerufen werden, zumindest bei den heutigen Leser/innen.

65 Das Substantiv wird verwendet um die *Pracht in der Natur* oder die *Schönheit der Menschen* zu beschreiben. Wird הדר in Bezug auf Gott verwendet, meint es *den Glanz*, *die Erhabenheit*, *Herrlichkeit Gottes im Sinne von Majestät*. Siehe Zenger, Psalm 90 (Anm. 24) 612; Gerhard Wehmeier/Dieter Vetter, הדר hādār Pracht, THAT 1 (2004) 469–472: 469.

66 Georg Warmuth, הדר, ThWAT 2 (1977) 357–363: 359.

67 Wehmeier/Vetter, hādār Pracht (Anm. 65) 471.

68 Der letzte Vers setzt sich dadurch ab, dass die vorhergehenden Verse Gott mit einem Du anreden, die Bitte in V. 17 aber in der 3. Person Singular formuliert wird.

69 נעם wird mit *Güte*, *Freundlichkeit*, *Annehmlichkeit*, *Lieblichkeit*, *Schönheit* übersetzt. Siehe Gesenius[18] 826; KAHAL (Anm. 24) 356. נעם scheint in V. 17 „das wundervolle Einschreiten JHWHs zur Neugründung des menschlichen Lebenswerkes auszudrücken.“ Tryggve Kronholm, נעם, ThWAT 5 (1986) 500–506: 505.

schen gelingt. Gottes Einschreiten kann eine Neugründung des menschlichen Lebenswerkes ausdrücken. Die zweimalige Aufforderung, Gott möge das Werk der Knechte festigen und somit deren Erfolg garantieren, betont die Eindringlichkeit der Bitte.[70] So schließt der Psalm mit der Hoffnungsperspektive, dass Gott seine Knechte und ihr Tun stärkt.

Betrachtet man V. 17, fällt auf, dass der Abschluss des Psalms in Aufforderungen kulminiert – die emotionale Situation leuchtet ein. Ein Einschreiten Gottes wird erbeten.

3. Ergebnisse der Emotionsanalyse und Ausblick

Die Analyse von Ps 90 bringt einen reichen Schatz an Emotionen hervor. Diese werden gleichermaßen Gott als auch den Betenden, also dem lyrischen Wir, textimmanent zugeschrieben. Die Emotionen der Betenden stehen in Beziehung zu Gott, sie sind abhängig von ihm. Die Aufforderungen der Betenden appellieren an Gott, seine Emotionen zurückzuhalten oder zuzulassen. Sie fordern, dass Gott nicht länger zürnen, sondern den Menschen Grund zur Freude sein soll. Sie erinnern an seine Liebe zur Schöpfung, sodass sein Mitleid Wirkung zeige.[71]

Es hat sich gezeigt, dass die Emotionen mithilfe der Analysemodelle von Winko und Wagner gut herausgearbeitet werden können. Das Modell von Plutchik ist hilfreich, will man die Emotionen in einen größeren Kontext einordnen. Die Emotionsfelder um Ärger sind mehrheitlich Gott zugeschrieben (vgl. V. 7.9.11).[72] Freude kann nicht eindeutig einer Partei zugeschrieben werden: Der Psalm spricht von der Freude Gottes (vgl. V. 2) und der des lyrischen Wir (vgl. V. 14.15). Die Zusammenschau der Emotionsfelder zeigt aber eine deutliche Tendenz: Gott ist es, der am ehesten als zornig dargestellt wird. Die Betenden sind vorwiegend diejenigen, die Angst haben und Freude empfinden. Wie bereits erwähnt, sind sie in ihren Emotionen aber von Gottes Agieren abhängig. Die Felder Antizipation (vgl. V. 13.16) und Vertrauen (vgl. V. 1.14) werden eindeutig göttlich konnotiert, während Traurigkeit (vgl. V. 5.6.9) und Angst (vgl. V. 3.5.8.10.11.16) Sache des lyrischen Wir ist.

---

70 Die Werke der Menschen können erst dann Frucht bringen, wenn Gott dafür sorgt. Der/die Beter/in hofft also, dass die geleistete Arbeit zur Schöpfung beitragen kann. JHWH bleibt immer die hintergründige Ursache menschlicher Aktionen und gibt dem Werk ihrer Hände Bestand. Vgl. Klaus Koch, כון, ThWAT 4 (1984) 95–107: 104.

71 Darüber hinaus ergeben sich Emotionen, die bei heutigen Leser/innen geweckt werden können. Die Emotionen, die im Leseprozess hervorgerufen werden, sind im Text nicht semantisch verankert. Im Zuge der Analyse zu Ps 90 wollte ich diese aber nicht aussparen.

72 Sie können auch den Betenden, also dem lyrischen Wir, zugeschrieben werden (V. 3.16).

4. Kritik und Ausblick

Im Rückblick auf die Zusammenschau der beiden Modelle von Winko und Wagner ist Folgendes festzuhalten:

Die Emotionen, die in Texten präsentiert werden, besitzen ihre jeweiligen zugrunde liegenden Emotionskodes. Um die Texte und die darin enthaltenen Emotionen verstehen zu können, bedarf es eines umfangreichen Kontextwissens. Dieses Wissen kann aber bei den Lesenden nicht unbedingt vorausgesetzt werden. Nichtsdestotrotz kann man davon ausgehen, dass die Emotionen in den Psalmen Identifikationsmöglichkeiten für heutige Lesende bieten.

Zu bedenken ist, dass es heute eher üblich ist, biblische Texte alleine zu lesen. Der kollektive Zugang zu biblischen Texten fehlt, wenn etwa das Stundenbuch nur individuell gelesen wird. Dass Leser/innen von den Emotionskodes der je eigenen Kultur beeinflusst werden, steht außer Frage, ich denke aber, dass ihre Subjektivität in den Modellen nicht ausreichend berücksichtigt werden kann. Jede/r Leser/in trägt die eigene Biographie mit in die Texte hinein. Für eine noch gründlichere Analyse bräuchte es daher zusätzliche Ansätze, die die individuellen Zugänge und Rezeptionen der Leser/innen berücksichtigen.

Was ist neben der Analyse der Emotionen in Ps 90 als weitere Erkenntnis festzuhalten?

M. E. bietet die Emotionsanalyse einen neuartigen, differenzierten Zugang zum Psalm und ein besseres Textverständnis. Dies zeigt sich durch die Ausdifferenzierung der expliziten Emotionswörter vor allem auf der Ebene der Semantik.

Die im Psalm zum Ausdruck gebrachten Emotionen fördern zudem ein stärkeres Hineinnehmen der Lesenden durch die verschiedenen Emotionskategorien. Es gelingt damit, einen Beitrag zur Vergegenwärtigung zu leisten und die Bedeutung von damaligen Lebens- und Glaubenserfahrungen für die Lebens- und Glaubenserfahrungen von Menschen heute aktualisierbar zu machen.