

Georg Braulik

## Gottes Ruhe - Das Land oder der Tempel?

### Zu Psalm 95,11

Ps 95,11 lautet in der Einheitsübersetzung: "Sie sollen nicht kommen in das Land meiner Ruhe." Das ist eine Paraphrase. Denn der masoretische Text spricht nicht ausdrücklich vom "Land": **אם יבאון אל מנוחתי**.<sup>1</sup> Hat also **מנוחה** hier die Konnotation von "Land"? Verwehrte Gott der sündigen Wüstengeneration, das Verheißungsland zu betreten? Wovor wollte dann der Psalm die Tempelpilger warnen, an die er sich wandte?

1. Die jüngere Übersetzungs- und Auslegungsgeschichte des Verses zeigt grob schematisiert folgendes Bild.<sup>2</sup> Die meisten Psalmenübersetzungen und -kommentare geben **מנוחה** durch "Ruhe" bzw. ein fremdsprachiges Äquivalent wieder. Manche Übersetzungen bringen dabei den lokalen Aspekt durch "Ruhestätte" o. ä.<sup>3</sup> zum Ausdruck. Denn **מנוחה** wird durchwegs als ein Ort verstanden: als das gelobte Land oder, wenn auch äußerst selten, als der Tempel von Jerusalem.<sup>4</sup> Einige neuere Interpretationen verbinden allerdings damit eine Deutung der **מנוחה** als Zustand.

- 
- 1.) Gleiches gilt für die Septuagintafassung des Verses, die in Hebr 3, 11 zitiert und von der Einheitsübersetzung auf die gleiche Weise verdeutlicht wird.
  - 2.) Vgl. den Überblick (bis 1969) bei O. HOFIUS, *Katapausis*. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, WUNT 11, Tübingen 1970, 36f.
  - 3.) So z.B. H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*, HSAT V 2, Bonn 1936, 317; A. WEISER, *Die Psalmen*. Zeiter Teil: Psalm 61-150, ATD 15, Göttingen 1950, 413 (= <sup>4</sup>1955, 429).
  - 4.) H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, HAT 15, Tübingen 1934, 178; W.R. TAYLOR, *The Book of Psalms*, IB IV, Nashville 1955, 517 (s. dazu aber unten).

Die "Ruhe" erhält eine spirituelle Dimension. So heißt z.B. nach R. Kittel מנוח "eigentlich 'Ruhestatt'". Doch nehme V. 11 eine "eschatologische Wendung". Mit מנוח sei deshalb die "wahre Ruhe" gemeint, "die verheißene Vollendung mit allem, was sie leiblich und geistig an Segen in sich schließt"<sup>5</sup>, der "Frieden mit Gott".<sup>6</sup> H.-J. Kraus präzisiert sie als "Jahwes Ruhe - ein Heilsgut, das nicht material, sondern personal, nämlich in Gott selbst seinen Grund und sein Ziel hat."<sup>7</sup> Die Erklärung von W.R. Taylor kombiniert die Bedeutung von מנוח als "Jerusalem and the temple" mit "a state of peace or rest with me". V. 11 verweise Israel heute darauf, daß "the sin of inconstancy can cost them access both to the temple and to God's favor".<sup>8</sup> Dagegen verknüpft J.P.M. van der Ploeg die beiden lokalen Erklärungen der "Ruhe". Er übersetzt מנוח mit "het land van mijn rust".<sup>9</sup> Damit sei Palästina gemeint, wo Israel und Jahwe wohnten. Doch wäre der spezielle Wohnplatz Jahwes natürlich sein Tempel.

Für O. Hofius<sup>10</sup> schließlich gehört Ps 95,7bff. in den Umkreis jener alttestamentlichen Texte, in denen die beiden Vorstellungen von dem gelobten Land als der 'Ruhestätte' des Gottesvolkes und dem Tempel als der 'Ruhestätte' Jahwes miteinander verbunden sind". Wenn sich das Mahnwort von V. 11 in vorbildlichem Sinn an die in den Tempel einziehende gottesdienstliche Gemeinde richte, dann müsse nach dem Antitypos zu dem im Gottesschwur erinnerten Geschehen gefragt werden. "Die

- 
- 5.) R. KITTEL, Die Psalmen, KAT XIII, Leipzig <sup>1-2</sup>1914, 348 (= <sup>5-6</sup>1929, 314).
- 6.) R. KITTEL, a.a.O. Anm. 3. Vgl. ohne entzeitliche Fixierung WEISER, a.a.O. 414 (= 429).
- 7.) H.J. KRAUS, Psalmen 2. Teilband, BKAT XV 2, Neukirchen-Vluyn 1961, 622 (= <sup>5</sup>1978, 832).
- 8.) H.J. KRAUS, a.a.O. 517.
- 9.) J.P.M. van der PLOEG, Psalmen Deel II; Psalm 76 T/M 150, BOT VII B, Roermond 1974, 145f.
- 10.) J.P.M. van der PLOEG, a.a.O. 40.

Antwort ergibt sich aus der Doppeldeutigkeit des Wortes מנוחה : Die Menucha = Kanaan ist Typos der Menucha = Tempel!  
 Oder anders formuliert: Der Einzug der Väter in das Land Kanaan ist Typos des Einzugs der gottesdienstlichen Gemeinde in das Heiligtum auf dem Zion."

2. Worauf beruhen die verschiedenen Exegesen von Ps 95,11? Sie werden - erstens - aus dem unmittelbaren Kontext abgeleitet. Versteht man V. 11 nur vor dem Horizont des vierzigjährigen Wüstenzuges Israels, den die V. 8-10 in Erinnerung rufen, liegt es tatsächlich nahe, bei der "Ruhe" an das Verheißungsland zu denken. Eine solche Auslegung greift jedoch in doppelter Weise zu kurz. Sie ortet nämlich V. 11 nicht im Aufbau des ganzen Psalms und grenzt daher seinen Kontext zu eng ab. Sie berücksichtigt aber auch den geschichtstheologischen Zusammenhang des V. 11 mit den V. 8-10 nicht richtig und bleibt deshalb im geographisch Vordergründigen stecken.

Die Erklärung von V. 11 stützt sich - zweitens - auf eine Bedeutung von מנוחה, die vor allem in Dtn 12,9 vorzuliegen scheint.<sup>11</sup>

Diese beiden exegetischen Argumentationen sollen im folgenden neu aufgerollt werden.

3. Zunächst zur Struktur des Ps 95. Die Versuche, sie zu erklären, weichen stark voneinander ab.<sup>12</sup> Werden Syntax und Wortgebrauch, besonders die Wortwiederholungen, als Struktur-signale ausgewertet, dann zeigt sich die folgende Gliederung. Man geht am besten von dem klaren Parallelismus aus, der zwischen den V. 1-3 und 6-7a besteht. Beide Abschnitte setzen mit Imperativen - den einzigen des Psalms - ein: לכו (V. 1)

---

11.) Die Einheitsübersetzung verweist bei V. 11 auf 3 atl. Stellen. Davon sollen offenbar Num 14,22f. und Ez 20,15 den traditionsgeschichtlichen Hintergrund illustrieren, Ps 132,14 aber eine Parallele zum Verständnis von "meiner Ruhe" liefern.

12.) S. dazu G.H. DAVIES, Psalm 95: ZAW 85 (1973) 183-195.

und באר (V. 6). Ihnen folgen Kohortative. Sie treten in den V. 1 und 2 in Zweierschritten auf, die in V. 6 aber in einen Dreierschritt verwandelt werden. Diese Gliederung, die auf verschiedene Weisen erreicht wird, bleibt dann auch für die jeweils anschließenden Teile charakteristisch. Die V. 1-2 fordern zum Lob Jahwes auf, V. 6 zu seiner rituellen Verehrung. Die V. 3 bzw. 7a bieten dafür die Begründung. Sie wird durch כי eingeleitet und besteht nur aus Nominalsätzen. In ihnen wird Jahwe im Blick auf die Götter bzw. im Verhältnis zu Israel als König charakterisiert. Dieser Titel steht zwar nur in V. 3. Aber er ergibt sich auch aus der in V. 7a verwendeten Metapher, nämlich der geläufigen altorientalischen Vorstellung vom König als Hirten seines Volkes. Die V. 4-5 bzw. 7b-11 entfalten dieses Königtum Jahwes aus der Schöpfung bzw. der Geschichte Israels.<sup>13</sup>

Die V. 7b-8 setzen neuerlich voluntativ an. Sie nehmen dadurch die Imperative der V. 1 und 6 auf, lenken aber deren "Ihr"-Anrede nicht mehr in das "Wir" der Kohortative zurück. Vielmehr werden das "Ihr" und Jahwe, der jetzt als der eigentliche Sprecher hervortritt, in ein volles Gegenüber gebracht. Das ist freilich von Anfang an durch die Imperative stilistisch vorbereitet.

Die V. 7b-11 führen vor allem die Aufforderung des V. 6 weiter. Diese Verlängerung wird durch die V. 4-5 ausbalanciert. Denn sie verlängern die V. 1-3, und zwar in einer gewissen Analogie zu den V. 7b-11.

So stehen erstens den beiden אשר-Sätzen in V. 4 und 5 zwei אשר-Sätze in V. 9 und 11 gegenüber.

Zweitens enthalten sowohl die V. 4-5 als auch die V. 8-9 einen Chiasmus. Er ist in den V. 4-5 leicht zu erkennen:

V. 4      לו ... בידו

V. 5      ידיו ... לו

---

13.) Vgl. Ex 15,18, wonach Jahwe seit und aufgrund des Exodus König ist.

In den V. 8-9 wird er von Meriba bis Massa sowie den Verben gebildet, die Israels Sünde an diesen Orten charakterisieren. Bei Massa deutet die gleiche Wurzel bereits den Zusammenhang mit נסה an. Nach Ps 81,8, einem mit Ps 95,8f. verwandten Vers, ist נחן kennzeichnend für Meriba.<sup>14</sup> So bestehen die folgenden Entsprechungen:

V. 8 כמריבה ... כיום מסה

V. 9 נסוני ... בחנוני

Drittens finden sich in den V. 4-5 wie in den V. 8-9 polare Ausdrücke. So umschreiben "die Tiefen" der Erde" und "die Gipfel der Berge" (V. 4) wie "das Meer, das er (Jahwe) gemacht" und "das trockene Land, das seine Hand gebildet hat" (V. 5) die Weltherrschaft des Schöpfergottes. Mit Massa und Meriba aber wird die ganze Wanderung Israels "in der Wüste" (V. 8) umrissen. Die Orte stehen ja für die Gottesversuchung (נסה) im ersten Auszugsjahr (Ex 17,1-7) und die Gottesprobe (נחן) im vierzigsten Auszugsjahr (Num 20,2-13). Die ganze Wüstenwanderung Israels erscheint somit als eine einzige Sündengeschichte. Und ihre Sünde war von Anfang bis Ende dieselbe: die Versuchung bzw. Erprobung<sup>15</sup> Jahwes bei Wassermangel, obwohl Jahwes "Tun" (V. 9), sein Wasserwunder beim Exodus,<sup>16</sup> den langen Marsch durch die Wüste eröffnet hatte.

Im übrigen sind die V. 4 und 5 wie die vorausgehenden V. 1-2 und 3 jeweils zweigliedrig angelegt. Dagegen sind die V. 7b-8 und 10, wie zuvor schon die V. 6 und 7a, dreigliedrig

14.) Gegen S. LEHMING, Massa und Meriba: ZAW 73 (1961) 71-74, 74 Anm. 9. In Ps 81,8 ist es im Unterschied zu Ps 95,8f. allerdings Gott, der Israel in Meriba auf die Probe gestellt hat.

15.) Vgl. den Parallelismus von נסה und נחן in Ps 26,2.

16.) Vgl. פעל in Ps 77,13. Im folgenden V. 14a wird vom דרך Gottes gesprochen - vgl. die דרכים Jahwes in Ps 95,10. In Ps 77,14b aber findet sich eine Aussage über die Unvergleichlichkeit Gottes als אל גדול ähnlich dem Preis Jahwes als כל אלהים in Ps 95,3. Das alles spricht dafür, das "Tun Jahwes" in Ps 95,9 wie in Ps 77,13 auf den wunderbaren Zug Israels durch das Meer zu beziehen.

gebaut. Nur die mit אשר-Sätzen eingeleiteten V. 9 und 11 sind zweigliedrig wie die אשר-Sätze der V. 4 und 5, an die sie somit erinnern.

Die V. 4-5 halten das Gedicht quantitativ im Gleichgewicht. Im Hörvorgang wecken sie zunächst die Erwartung, daß es auch nach V. 7a so weitergehen werde. Das Überraschende ist dann, wie es weitergeht. Die aufgebaute Erwartung wird nämlich durch einen formalen Bruch erfüllt. Aus einem statisch ausgewogenen Schema wird im Schlußstück ein massiver Unruheherd.

Wie היום zu Beginn von V. 7b, so signalisiert die Zeitbestimmung שנה ארבעים am Anfang von V. 10 einen Neueinsatz. In V. 10a $\alpha$  teilt Jahwe mit, was das Verhalten der Wüstengeneration in ihm bewirkt hat: nur Ekel. In den V. 10a $\beta$ -11 spricht er dann über seine Reaktion. Sie besteht aus zwei Selbstzitate Jahwes: seinem Urteil über Israel (V. 10a $\beta$ b) und - als Konsequenz davon - seinem Schwur (V. 11). Die beiden Zitate greifen Ausdrücke und Motive der V. 6-8 auf, wiederholen sie aber rückläufig:

A	V. 6	באו... לפני יהוה
	7a $\beta$	עם
B	7b	אם בקלו תשמעו
C	8a	אל תקשו לבונכם
-----		
C'	10a $\beta$	עם תעי לבב
B'	10b	לא ידעו דרכי
A'	11b	אם יבאון אל מנוחתי

Der Aufruf und die Mahnungen, mit denen sich der Psalm "heute" an die Israeliten wendet, ziehen also die Lehre aus dem Schuldanspruch Jahwes über das Israel der "vierzig Jahre" Wüstenwanderung. Die chiastische Abfolge scheint freilich durch עם (V. 7a $\beta$  und 10a $\beta$ ) und אם (V. 7b und 11b) gestört, die außerhalb des Entsprechungssystems wiederholt werden. An beiden Stellen überschneidet sich das chiastische Schema mit anderen Strukturen. So wird der Selbstbeurteilung des gegenwärtigen

Volkes (V. 7a $\beta$ ) das Gottesurteil über das Volk der Wüstenzeit (V. 10a $\beta$ ) gegenübergestellt.<sup>17</sup> Die beiden  $\alpha$ -Sätze (V. 7b und 11b) rahmen den Abschnitt der V. 7b-11, der das Pendant zu den V. 4-5 bildet.

Unsere Untersuchung ergibt: Ps 95 ist als Einheit konzipiert und in zwei Teilen aufgebaut: V. 1-5 und V. 6-11. Die beiden folgenden Beobachtungen bestätigen nochmals diese Gliederung.

Die zwei Psalmteile werden durch den Schöpfungsgedanken miteinander verfigt. Endet der erste Teil damit, daß Jahwe das Meer gemacht ( $\text{עשה}$ ) und das trockene Land gebildet hat ( $\text{יצר}$  V. 5), so beginnt der zweite Teil mit einem Bekenntnis zum Schöpfer Israels ( $\text{עשה}$  V. 6).

Schließlich dürfte auch der Jahwetitel  $\text{צור ישענו}$  programmatisch an den Anfang des Psalms gesetzt worden sein. Er gilt dem Schöpfergott wie dem Gott der Geschichte.<sup>18</sup> Zunächst bildet " $\text{צור}$  (V. 1) mit  $\text{יצרו}$  (V. 5) eine lautliche Klammer um den ersten Teil, der die Weltherrschaft des Schöpfers preist. Als "Fels unserer Heiles" ist Jahwe aber auch der Gott des Exodus<sup>19</sup> und der Wüstenwanderung Israels, der in Massa und Meriba Wasser aus dem Felsen fließen ließ (Ex 17,6-7; vgl. Num 20,8). Symbol dieser rettenden Macht Jahwes ist für das vom Psalm angesprochene Israel der Fels des Jerusalemer Tempels.<sup>20</sup> Auch auf ihn dürfte  $\text{צור ישענו}$  anspielen. Das trifft besonders dann zu, wenn  $\text{מנוחה}$  am Ende des Psalms den Tempel von Jerusalem meint. Dann rahmen nämlich die beiden "statischen" Bezeichnungen "Fels unseres Heiles" (V. 1) und "Ruhe Jahwes" (V. 11) den ganzen Psalm.

- 
- 17.) Sachlich gehen natürlich die Gottesworte von einst (V. 10-11) den Aufrufen und Mahnungen der V. 6-8 in der Gegenwart voraus.
- 18.) Vgl. damit z.B., wie  $\text{צור}$  als Jahweprädikat in Dtn 32 proklamiert wird. Die Bezeichnung  $\text{צור ישענו}$  in Ps 95,1 ist zwar ein Hapaxlegomenon. Doch kommt ihm  $\text{צור ישנעה}$  in Dtn 32,15 und Ps 89,27 am nächsten.
- 19.) Zur Verbindung mit  $\text{צור}$  mit  $\text{פעל}$  (freilich in einem weiteren Sinn, als Ps 95,9 den Ausdruck gebraucht) vgl. Dtn 32,4.
- 20.) Das Judentum hat sogar den Fels der Wüstenzeit mit dem Tempelfelsen identifiziert, vgl. auch 1 Kor 10,4.

Werten wir diesen Strukturaufriß nun für die Interpretation von V. 11 aus.

Jahwes Strafschwur kann nicht mit seinem, in der Kundschaftergeschichte erzählten Eid identifiziert werden, wonach die sündigen Israeliten nicht in das Land kommen sollen (Num 14, 21-23.28-35; Dtn 1,34-35; vgl. Ez 20,15). Denn in Ps 95,10-11 zieht Jahwe die Folgerungen aus dem Verhalten Israels während des ganzen Wüstenaufenthaltes. Nach der deuteronomistischen Lesart der Kundschaftergeschichte (Dtn 1,34-35; 2,14-15), die durch Num 14,33 und 34 auch in Num 13-14 steht,<sup>21</sup> sind die vierzig Jahre Wüstenzug bereits die Folge der Schuld. מנוחה braucht also nicht mit dem Verheißungsland gleichgesetzt zu werden, falls andere Beobachtungen eine andere Bedeutung nahelegen.

Die "Wege Jahwes" in V. 10 meinen weniger einen geographischen als einen ethischen Sachverhalt. Daß Israel sie nicht kennt, ist Ausdruck der Verirrungen seines Herzens. Wenn das "Hören auf Jahwes Stimme" (V. 7b) strukturmäßig mit dem "Kennen seiner Wege" (V. 10b) korrespondiert, dann verstärkt diese stilistische Beziehung noch die metaphorische Bedeutung der "Wege Jahwes". Verweigert Jahwe in V. 11 den Zutritt zur מנוחה, dann steht auch hier weniger der lokale Aspekt "seiner Ruhe" im Vordergrund als das Gottesverhältnis, das Israel in ihr erfährt.

Der historische Rückblick auf "vierzig Jahre" Wüstenwanderung soll als Mahnung für "heute" dienen. Einem Israel, das Jahwes Stimme nicht hören (V. 7), das seine Wege nicht anerkennen will (V. 10), wird also Jahwe wie einst auch heute verwehren, "zu seiner Ruhe zu kommen" (V. 11). Durch das Verb נון weist V. 11 formulierungsmäßig auf die Einladung von V. 6 zurück, "zu kommen (נא), niederzufallen und sich zu verneigen, niederzuknien vor Jahwe". Eine solche kultische Verehrung geschieht

---

21.) Zur Literarkritik von Num 14 s. z.B. S. McEVENUE, A Sorce Critical Problem in Num 14,26-38: Bibl 51 (1969) 453-465.



im Heiligtum. V. 11 meint daher mit der מנוחה Jahwes seinen Tempel mit allem, was er gewährt, nicht aber das Land.<sup>22</sup>

4. Der folgende zweite Arbeitsschritt, nämlich die Untersuchung des Wortgebrauchs von מנוחה, berücksichtigt vor allem jene beiden Texte, in denen מנוחה wie in Ps 95,11 das Ziel des Exodus und der Wüstenwanderung Israels bildet.

Die meisten Auslegungen von V. 11 verweisen zur Erklärung von מנוחה auf Dtn 12,9.<sup>23</sup> Mose spricht an dieser Stelle davon, daß Israel noch nicht "zu der Ruhe und zu dem Erbesitz gekommen ist, die Jahwe, sein Gott, ihm zu geben im Begriffe steht". Tatsächlich findet sich im Alten Testament nur hier und in Ps 95,11 die Wendung מנוחה(ה) בוא אל. Der Fehler liegt nun nicht - wie sich zeigen wird - in der Verbindung von Ps 95,11 mit Dtn 12,9, sondern in der bis heute weithin vertretenen Identifizierung von מנוחה und נחלה.<sup>24</sup> Bei der "Ruhe" und dem "Erbesitz" handelt es sich nämlich um zwei verschiedene Konstitutiva der Existenz Israels. Israel "kommt" zwar zur Ruhe und zum Erbesitz. Doch wird באו אל in Dtn 12 sonst immer auf המקום "die Stätte" als das einzig legitime Jahweheiligtum bezogen. Die Wendung meint also den Zug zum Jerusalemer Tempel. So steht auch in Dtn 12,9 המנוחה "die Ruhe" für das Zentralheiligtum in Jerusalem. Diese Deutung ergibt sich schließlich auch aus 1 Kön 8,56. Nur hier wird nämlich wie in Dtn 12,9 von der "Ruhe" gesprochen, "die Jahwe gibt". Mit ihrem Bau preist Salomo nach der Tempelweihe als erfüllt,

- 
- 22.) Unverständlich bleibt mir die Argumentation von H.D. PREUSS (נוח, מנוחה: ThWAT V 297-307, 304), der jüngstens gemeint hat: "Ps 95,11 versteht unter der Ruhe das Wohnen im Land (Kontext ein prophetisches Mahnwort vv. 7b-11, so daß wohl nicht an JHWHs Ruhe gedacht ist)." Zu seinem Hinweis auf "בד'" wie in Dtn 12,9" (a.a.O.) vgl. unten meine Interpretation dieser Stelle.
- 23.) Manche Kommentare, z.B. J.P.M. van der PLOEG, a.a.O. 146, nennen als weitere Belege Jes 11,10; 66,1; Ps 132,8.14. Die rabbinische Exegese erklärt מנוחה in Ps 95,11 mit Hilfe von Dtn 12,9 und Ps 132, 14 - s. O. HOFIUS, a.a.O. 41-47.
- 24.) S. dazu und zum folgenden G. BRAULIK, Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden, in VTS 36, Leiden 1985, 29-39.

was Mose in Dtn 12,9 angekündigt hatte. So hat Israel nach dem Deuteronomistischen Geschichtswerk erst mit der מנוחה, dem Jahwetempel von Jerusalem, das Ziel seiner Geschichte erreicht, die mit dem Exodus und der Wüstenwanderung begonnen hatte. Auch nach Dtn 12,9 begründen Verheißungsland und Zentralheiligtum zusammen jenen Heilszustand, in dem Israel ein Leben gehorsamer Treue zu Jahwe führen kann. Dieser geschichtstheologische Zusammenhang fehlt an den übrigen Stellen, die mit מנוחה ebenfalls das Heiligtum auf dem Zion bezeichnen: Ps 132,8 (2 Chr 6,41).14; Jes 66,1. Sie betonen einen anderen Aspekt. Der Tempel erscheint hier nicht wie in der dtr. Theologie (Dtn 12,9; 1 Kön 8,56) als Gabe Gottes an sein Volk, sondern ist der Ort, an dem Jahwe selbst zur Ruhe kommt (Ps 132) bzw. wo Israel ihm keine Ruhestätte schaffen kann (Jes 66,1). Sprachlich wird diese enge Bindung der מנוחה an Jahwe in Ps 132,14 und Jes 66,1 durch ein enklitiches Personalpronomen ausgedrückt. Es findet sich auch in Ps 95,11, fehlt hingegen in Dtn 12,9 und 1 Kön 8,56.

Ps 95,11 spielt auf Dtn 12,9 an.<sup>25</sup> Wird dieser Vers richtig interpretiert, bestätigt er nicht nur die aus dem Psalm erarbeitete Exegese von מנוחה, sondern präzisiert die "Ruhe" auch noch als den Tempel von Jerusalem. Letztlich aber geht es V. 11 nicht um dieses Heiligtum selbst. Darauf macht das enklitische Personalpronomen aufmerksam. Die מנוחה steht in einem besonderen Verhältnis zu Jahwe. Als seine Ruhe ist sie der Ort göttlicher Gegenwart.

Dieser Aspekt kann nun auch erklären, warum Ps 95 trotz seines Rückblicks auf die Wüstenwanderung aus Dtn 12,9 nur die Vorstellung der "Ruhe", nicht aber auch jene des "Erbbesitzes" Israels, also seines gottgeschenkten Landes aufgreift. Ps 95 lädt zum Tempelgottesdienst ein und dürfte für den Kult von Jerusalem bestimmt gewesen sein.<sup>26</sup> Auch das zur Illustration

25.) Zum Einfluß dtn/dtr Sprache s. z.B. J. JEREMIAS, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970, 126. Doch verkennt JEREMIAS a.a.O. die Beziehung zwischen Ps 95,11 und dem Theologumenon der "Ruhe" im Dtn.

26.) Vgl. dazu H. DAVIES, a.a.O. 190-195.

gewählte Beispiel der V. 8-9 verweist auf den Tempelkult. Nach Ex 17,7 stellten die Israeliten ja in Massa und Meriba Jahwe dadurch auf die Probe, daß sie fragten: "Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?" Ihre Sünde bestand also darin, trotz der Exoduserfahrung die wirkmächtige Präsenz Jahwes inmitten Israels in Zweifel zu ziehen. Der Glaube an Jahwe als den Gott, der sich gerade an seinem im Heiligtum versammelten Volk als Hirte gegenwärtig erweist, ist aber die unabdingbare Voraussetzung für jeden rechten Gottesdienst.

5. Ps 95 wendet sich an ein Israel, das im gelobten Land wohnt und sich im Tempel von Jerusalem zum Fest versammelt. Es hat die beiden Heilsgaben, auf die seine Existenz nach Dtn 12,9 gegründet ist, nämlich "die Ruhe und den Erbbesitz", bereits von Jahwe erhalten. Israel lebt also im Zustand der Erfüllung. Wie gilt ihm dann die Warnung des V. 11, zumal wenn die Pilger bereits das Heiligtum erreicht haben? Ist hier der Ort nicht doch anders verstanden, eben als Gottes Ruhe, als "eine Gabe, die Israel nur in der allerpersönlichsten Einkehr bei seinem Gott finden wird."<sup>27</sup> Aus מנוחה selbst kann diese Interpretation kaum erschlossen werden. Trotzdem hat sie vom Kontext her Richtiges erspürt. Ps 95,2 fordert ja dazu auf, "vor Jahwes Angesicht (פניו)" zu treten. Nach V. 6 besteht der Höhepunkt der Tempelwallfahrt sogar in der Proskynese "vor Jahwe (לפני יהוה)". Die Wendung meint hier nicht bloß den Kultort, sondern bezeichnet vor allem eine mystische Kategorie: Jahwes Gegenwart in seinem Tempel,<sup>28</sup> - das heißt nach dem auf V. 6 zurückbezogenen V. 11b "in seiner Ruhe". Ihr zu nahen bedeutet somit die innigste Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gott.<sup>29</sup> Das Neue Testament nennt sie später

27.) G. v. RAD, Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. Eine biblische Begriffsuntersuchung: Zwischen den Zeiten 11 (1933) 104-111, 108 (= Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, München<sup>3</sup> 1965, 101-108, 106).

28.) J. REINDL, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments, Erfurter Theologische Studien 25, Leipzig 1970, 186f.

29.) Vgl. das Mahlhalten und Sich-Freuen "vor Jahwe" in der Festtheorie des Dtn (s. dazu G. BRAULIK, Die Freude des Festes. Die älteste

das "Sein in Christus" bzw. "im Heiligen Geist". Nach Ps 95 ist das freilich keine Wirklichkeit, zu der Israel durch eigene Leistung gelangen könnte. Es kann ihr nur gehorchend sein "Herz" öffnen, das heißt vertrauen, daß Jahwe auch "heute" als einer, der Wunder der Rettung wirkt, in der Mitte seines Volkes ist. Wenn die Israeliten "heute" als "Volk seiner Weide" und als "Herde, von seiner Hand geführt" die "Wege Gottes" im Glauben "(an-)erkennen", dann wird Gott sie "zu seiner Ruhe kommen" lassen. Nach dem Hebr ist uns Christen, die schon zum Berg Zion und zu der festlichen Versammlung hinzugetreten sind (12,22-24), "aufs neue" (4,7) "die gleiche Freudenbotschaft verkündet worden wie jenen" (4,2).<sup>30</sup>

---

biblische Festtheorie - das Kultverständnis des Deuteronomium, in: Liturgia - Diakonia - Koinonia. FS. Kardinal F. KÖNIG, Hg. v. R. SCHULTE, Wien 1980, 127-179, 174f.

- 30.) Die Konsequenzen aus der vorgelegten Exegese von Ps 95 für das Verständnis von Hebr 3,7-4,11 können hier nicht mehr gezogen werden und bedürfen einer eigenen Untersuchung. - N. Lohfink hat mit mir den Vorentwurf dieses Festschriftbeitrages diskutiert. Dafür möchte ich ihm herzlich danken.