

Johannes Schnocks

## „Ehe die Berge geboren wurden, bist du.“

Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm

„Herr, dein ist die Ewigkeit. Aber weißt du deshalb etwa nicht, was ich dir sage? Oder siehst du etwa zeitbedingt, was in der Zeit geschieht? Warum also trage ich dir all diese Geschichten der Reihe nach vor? Gewiß nicht, damit du sie durch mich erfahren sollst.“<sup>1</sup> Mit dieser problembewußten Gegenüberstellung von Ewigkeit und Zeitlichkeit beginnt Augustinus die zeitphilosophischen Ausführungen im elften Buch seiner „Bekenntnisse“. Er wirft damit die Frage auf, ob der ewige Gott uns Menschen, unserem doch immer zeitgebundenen Leben, Lieben und Leiden, gleichzeitig sein kann, ja ob unser in der Zeit verstreichendes Beten Gott überhaupt erreichen kann, wenn er doch selbst vom Ablauf der Zeiten unberührt bleibt. Für Juden und Christen hängt daran die Frage, ob die Vorstellung von einem ewigen Gott mit einer in Raum und Zeit gesetzten Weltschöpfung vereinbar ist. Zugleich ist es die vielleicht noch viel bedrängendere Frage, ob die eigene Gegenwart von der Nähe Gottes geprägt und daher heilvolle Gegenwart sein kann.

So überrascht es nicht, daß sich bereits im Psalmenbuch ein Text findet, der sich diesen Fragen

stellt, mit ihnen ringt und dabei zu Aussagen kommt, die in ihrem Realismus und ihrer tiefen Weisheit „zeitlos“ sind. Ziel dieses Beitrages ist es, Psalm 90 unter dem Aspekt der Zeitvorstellungen in bezug auf Gott und Mensch zu beleuchten.

Psalm 90 nennt als einziger Psalm in seiner Überschrift Mose als Verfasser und eröffnet das vierte der fünf Bücher, in die die 150 Psalmen der hebräischen Bibel eingeteilt sind. An dieser gewichtigen Position widmet sich der Text dem Gegenüber von menschlicher Vergänglichkeit in der Zeit und der Existenz Gottes, die alle Zeiten umspannt. Es ist schwierig, die Entstehungszeit des Psalms näher zu bestimmen. Er stellt sich derart grundsätzlichen Fragen des Menschseins, daß er wenig Hinweise auf eine konkrete geschichtliche Situation bietet. Sprachlich und gedanklich setzt er Vorstellungen und Texte aus den Büchern Exodus, Deuteronomium und Jesaja voraus und zeigt Verbindungen zu Ijob und Kohelet. So ist er vermutlich spät, in persischer oder hellenistischer Zeit, entstanden.

Ps 90 ist in mancher Hinsicht ein ungewöhnlicher Psalm, dessen Auslegung große Schwierigkeiten bereitet. Es fällt nicht immer leicht, in

<sup>1</sup> Augustinus, *Confessiones XI, 1.1, 1-3*; ich zitiere nach der Übersetzung von Kurt Flasch, *Was ist Zeit*, Frankfurt a.M. 1993. Die Kapitel-, Abschnitts- und Zeilenangaben beziehen sich auf den auch bei Flasch

gebotenen lateinischen Text der kritischen Ausgabe in *Corpus Christianorum. Series Latina XXVII*, Turnhout 1981.

seiner Zusammenstellung ungewöhnlicher Sprachbilder die innere Logik zu entdecken. So stellen sich schon der Übersetzung Hindernisse bei der Bestimmung der Wortbedeutungen, Verbformen und Satzstrukturen in den Weg. Man hat daher seit dem Altertum bis in jüngste Zeit immer wieder erfolglos versucht, vermeintliche Überlieferungsfehler im hebräischen Text rückgängig zu machen und so einen „ursprünglichen“ Psalm wiederherzustellen. Auch Vorschläge, über literarische Gattungen wie „Volksklagelied“ oder „Bittgebet“ einen Zugang zu Psalm 90 zu finden, haben sich nicht bewährt. Vielleicht kann man am ehesten von einer weisheitlichen Reflexion sprechen – aber eine solche Gattung hilft dann für das Verständnis des Textes nur wenig weiter.

Für ein textgemäßes Verstehen dieses schwierigen Psalms ist es unverzichtbar, seine Struktur wenigstens in den Grundzügen wahrzunehmen. Daher wird hier eine eigene Übersetzung (s. folgende Seite) geboten, die diese Struktur durch Einrückungen andeutet und die Signale des hebräischen Wortlauts beibehält, soweit die deutsche Sprache das nur irgend zuläßt.

### Zur Struktur des Psalms<sup>2</sup>

Selbst anhand dieser Übersetzung bedeutet es schon eine gewisse Mühe, die Struktur des Textes und damit seinen Gedankengang zu erkennen. Aus den Kriterien der Wort- und Motivwiederholungen sowie der Verteilung der hebräischen Verbformen ergibt sich eine konzentrische Struktur, wie sie in hebräischer Dichtung häufiger zu finden ist.

#### Die Struktur des Rahmens

Zunächst bilden vv.1b-2 nach dem einleitenden Vokativ „Herr“ im hebräischen Wortlaut eine kleine konzentrische Struktur<sup>3</sup>, die inhaltlich bereits die hier behandelte Thematik entwirft. Das Zentrum der beiden Schöpfungsverben wird in einem ersten Kreis mit den Urbergen und der Erde vom kosmi-

schen Raum und in einem zweiten Kreis von der kosmischen Zeit umgeben. Diesen ganzen Zusammenhang umfassen dann im äußersten Kreis Ausdrücke für Gott:

Unterschlußp	GOTT
in Generation und Generation	ZEIT
Berge	RAUM
geboren wurden	SCHÖPFUNG
und du hervorbrachtest	SCHÖPFUNG
Land und Erdkreis	RAUM
von Weltzeit zu Weltzeit	ZEIT
Gott	GOTT

Diese Verse bilden zusammen mit dem Schlußvers einen äußeren Rahmen. Inhaltlich entsteht dadurch ein großer Bogen, der sich von der göttlich umfaßten raum-zeitlichen Weltordnung bis zur Sorge Gottes um die Beter und das alltägliche ‚Werk ihrer Hände‘ spannt. Dazu nimmt v.17 wichtige Stichworte wieder auf, die im Psalm nur hier vorkommen, wie die Gottesbezeichnungen „Herr“ und „Gott“, oder nur noch einmal benutzt werden, wie das Verb „sein/werden“, in v.5. „Unterschlußp“ – *ma'on* – wird mit umgekehrter Buchstabenfolge (ein sog. Palindrom) als „Freundlichkeit“ – *no'am* – grafisch und klanglich wieder aufgenommen.

Innerhalb dieses Rahmens (vv.3-16) gliedert sich der Text offenbar in einen von Vergangenheitsformen dominierten ersten und einen durch Imperative und Zukunftsformen bestimmten zweiten Teil. Die Grenzziehung zwischen diesen Teilen ist allerdings sehr umstritten. Die vv.11-12, die über das Verb „erkennen (lassen)“ miteinander verbunden sind, spielen syntaktisch wie inhaltlich eine gewisse Sonderrolle. Sie enthalten Elemente des Vorhergehenden und Folgenden, sind für das Verständnis beider Teile notwendig und gehören doch strukturell weder zum einen noch zum anderen. Daher ist es m.E. sinnvoll, sie als eine Art feststehendes ‚Scharnier‘ oder eine ‚Türangel‘ anzusehen, um die sich die beiden ‚Flügel‘ vv.3-10 und vv.13-16 drehen.

<sup>2</sup> Charakter und Umfang dieses Beitrags erlauben hier nur die beispielartige Nennung einiger weniger Beobachtungen, so daß ich für Details und Begründungen auf meine in Kürze erscheinende Dissertation zu

Psalm 90 verweisen muß.

<sup>3</sup> Vgl. erstmals Pierre Auffret, *Essai sur la structure littéraire du Psaume 90*. Biblica 61 (1980), 262-276, hier 263.

**Psalm 90**

1 Ein Gebet von Mose, dem Mann Gottes.

Herr, du warst ein Unterschlupf<sup>a</sup> für uns in Generation und Generation.

– Rahmen

2 Ehe (die) Berge geboren wurden  
und du Land und Erdkreis hervorbrachtest,<sup>b</sup>  
und von Weltzeit zu Weltzeit bist du Gott.

3 Du ließest den Menschen zu Staub zurückkehren<sup>c</sup>  
und sprachst: Kehrt zurück, Adamskinder.

– 1. Flügel

4 Denn tausend Jahre in deinen Augen  
sind wie der Tag gestern, wenn er vorübergegangen ist,  
und (wie) eine Wache in der Nacht.

5 Überschwemmst du sie mit Schlaf,  
werden sie, wie am Morgen Gras nachwachsen wird.<sup>c</sup>

6 Am Morgen wird es blühen und nachwachsen,  
gegen Abend wird es zusammensinken und vertrocknen.

7 Denn wir endeten in deinem Zorn,  
und in deiner Hitze wurden wir erschreckt.

8 Du stelltest unsere Sünden vor dich hin  
unser Verborgenes in das Licht deines Gesichtes.

9 Denn alle unsere Tage wendeten sich in deiner Wut,  
wir vollendeten unsere Jahre wie ein Geseufze.

10 Die Tage unserer Jahre für sich sind 70 Jahre  
und wenn durch (deine) kraftvollen Taten 80 Jahre,  
und ihr stolzes Treiben<sup>d</sup> ist (nur) Mühe und Unheil.

Denn es ging eilends vorbei und wir verfliegen.

11 Wer erkennt die Macht deines Zorns

– Zentrum

und gemäß der Furcht vor dir deine Wut?

12 Unsere Tage zu zählen, das lasse (uns) erkennen,  
und wir werden einbringen ein weises Herz.

13 Kehre zurück JHWH – wie lange noch? –  
und habe Erbarmen über deine Knechte.

– 2. Flügel

14 Sättige uns am Morgen mit deiner Huld,  
und wir werden jubeln und fröhlich sein an all unseren Tagen.

15 Mache uns fröhlich gemäß den Tagen, die du uns gedemütigt hast,  
den Jahren, die wir Böses sahen.

16 An deinen Knechten soll sich sehen lassen dein Tun  
und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.

17 Und die Freundlichkeit des Herrn unseres Gottes sei über uns.

– Rahmen

Und mache das Werk unserer Hände fest über uns,  
und mache das Werk unserer Hände fest.<sup>e</sup>

*Anmerkungen zur Arbeitsübersetzung:*

<sup>a</sup> Mit dem hebräischen Wort ma'on „Wohnung/ Unterschlupf“ wird in der hebräischen Bibel sowohl der Wohnort Gottes als auch der Ort bezeichnet, an dem Raubtiere Tarnung und Zuflucht finden. Als Attribut JHWHs konnotiert es besonders die Geborgenheit im Schutz Gottes.

<sup>b</sup> Der hebräische Text liest hier provokativ aktivisch (wörtlich: „und du in Wehen lagst mit Land und Erdkreis“), während die griechische Übersetzung und ihre Tochterübersetzungen Passiv verstanden haben. Die grammatisch ebenfalls mögliche und häufig vorgezogene Lesung einer 3. Pers. „...und in Wehen lag Land und Erdkreis“ – die Berge also von der „Mutter Erde“ geboren würden – trägt hier (und Jjob 38,8-11) eine dem biblischen Denken fremde Kosmogonievorstellung ein.

<sup>c</sup> Zu „nachwachsen“: das hebräische Verb bezeichnet offenbar den

(Generationen-) Wechsel und beinhaltet sowohl „vergänglich sein“, „keinen Bestand haben“ als auch „sich regenerieren“, „nachfolgen“. Der Vers ist schwer verständlich. Man hat m.E. aber nicht zeigen können, daß der hebräische Konsonantentext falsch überliefert worden ist. Ich ziehe es daher mit einigen anderen Auslegern vor, den Vers in einen kürzeren und einen längeren Satz aufzuteilen. Der mittlere Versakzent trennt dagegen für den musikalischen Vortrag zwei gleiche Hälften.

<sup>d</sup> Andere Übersetzungsmöglichkeiten des so nur hier vorkommenden hebräischen Wortes sind „ihr Stolz“, „ihr Ungestüm“, „ihr Toben“.

<sup>e</sup> Diese Wiederholung am Ende des Psalms wird gerne als Abschreibfehler gedeutet. Sie ist aber textlich gut bezeugt. Solche Dreizeiler sind zudem eine Stiffigur althebräischer Poesie, um den abschließenden Charakter des Verses zu verstärken.

### *Die Binnenstruktur der ‚Flügel‘ vv.3-10 und vv.13-16*

Beide ‚Flügel‘ bilden einerseits jeweils in sich geschlossene kleine Einheiten, sind aber andererseits vielfach miteinander verknüpft und aufeinander bezogen.

Der erste ‚Flügel‘ ist seinerseits thematisch gerahmt: Die vv.3-4 wirken hier wie eine Exposition, v.10 wie ein Resümee des Themas: Gott bewirkt die Vergänglichkeit des Menschen (v.3) und zwar aus einem „Zeitempfinden“ heraus, das grundverschieden von dem der Beter ist (v.4). Andererseits bestimmt gerade die begrenzte Lebenserwartung des Menschen als Konsequenz dieser Vergänglichkeit das menschliche Zeitempfinden (v.10). Einige Wortwiederholungen wie z.B. die Partikel „denn/wenn“ oder die Schlüsselworte „Tag“ und „Jahr“ unterstreichen diesen Zusammenhang.

Dieses Thema wird innerhalb des ersten ‚Flügels‘ in zwei Aspekten näher beleuchtet: Die vv.5-6 stellen mit dem Bild des nachwachsenden und vergehenden Grases den unausweichlichen Zusammenhang zwischen Sterblichkeit und verstreichender Zeit her. Ganz folgerichtig parallelisieren die durch Wortwiederholungen eng verbundenen vv.7-9 das Vergehen der Beter und das Vergehen ihrer Lebenszeit. Neu ist an dieser Stelle aber die Verbindung dieser differenziert gefaltnen Vergänglichkeit mit dem Erlebnis des göttlichen Zorns und der Präsenz der menschlichen Schuld bei Gott. Dabei zeigt der zentrale v.8 bereits vom Vokabular her eine ausdifferenzierte Sündenbetrachtung. Dieser Klage geht es also nicht wie in vielen anderen Psalmen um das Einfangen historischer Notzeiten oder gar um eine Reminiszenz an die Maximalkrise des Exils sondern um ein hochreflektiertes Bedenken der Sündhaftigkeit des Menschen angesichts seiner Vergänglichkeit.

Der zweite ‚Flügel‘ (vv.13-16) antwortet dieser Analyse mit bittenden Imperativen. V.13 markiert schon durch das einzige Auftreten des Gottesnamens JHWH deutlich diesen imperativischen Neueinsatz. Auch hier sind die äußeren Verse durch das Stichwort „deine Knechte“ miteinander verklammert und bilden einen Rahmen.

Gerade diese strukturell wichtigen Benennungen kennzeichnen diesen Teil auch inhaltlich: Gott wird bei seinem Namen gerufen, und die Beter ordnen sich ihm als seine Knechte in einem Abhängigkeitsverhältnis zu. Die weiteren vv.14-16 sind dann jeweils über ein Verb („fröhlich sein/machen“ und „sehen [lassen]“), das zunächst von den Betern ausgesagt und dann in eine Bitte um göttliches Handeln umgeformt wird, kunstvoll miteinander verknüpft. Die Struktur schafft also mit ganz unterschiedlichen Mitteln eine Verbindung zwischen den Betern und

Gott. Die so hervorgehobene Beziehung ist die wichtigste inhaltliche Aussage dieses Abschnitts und sachliche Voraussetzung für seine weitere Illustration des göttlichen Heils für die Menschen.

### *Die Verbindung der ‚Flügel‘*

Die Rückbezüge vom zweiten ‚Flügel‘ in den ersten sind vielfältig. V.13 ist gerade über das für den ersten Teil so entscheidende „zurückkehren“ mit v.3 verbunden und gibt dem Begriff seinerseits eine völlig neue Bedeutung. Dieser Konnex kann und soll zwar die im ersten Teil so bedrängend dargestellte Kluft zwischen Gott und Mensch in keiner Weise überwinden, gleichzeitig tritt nun aber auch deren positive Seite zu Tage: während der Mensch seiner Existenzweise entsprechend letztendlich immer nur zum Staub *zurückkehrt*, soll Gott zu seiner Grundhaltung *zurückkehren*, die für seine Knechte Schutz, Gnade und ein Erfahren seiner Heilstaten bedeutet. Ähnlich offensichtlich und bedeutungsvoll ist der Rückbezug in den ersten ‚Flügel‘ auch in v.15. Der Vers ist nicht nur über die Stichworte „Tag“ und „Jahr“ verknüpft, sondern enthält auch mit „du hast uns gedemütigt“ und „wir sahen Böses“ die einzigen Vergangenheitsformen des zweiten Teils, die im ersten ‚Flügel‘ das charakteristische Tempus waren. Auch hier produzieren die Rückbezüge einen Gegensatz, wie er größer kaum denkbar ist: gerade die im ersten Teil wegen ihrer Kürze und Schlechtigkeit beklagten „Tage“ und „Jahre“ werden nun zum Maß der von Gott erbetenen Freude.

### *Die Funktion des Zentrums (vv.11-12)*

Diese Kontraste haben manchen Ausleger daran zweifeln lassen, ob beide Teile wirklich ein und demselben Autor zuzutrauen sind. Der Schlüssel für ein Verständnis des Textes liegt jedoch nicht in einer Aufteilung der Psalmteile auf mehrere Autoren oder Redaktoren, sondern in einer genauen Analyse der ‚Türangel‘, um die sich der Psalm zu drehen scheint.

V.11 thematisiert den göttlichen Zorn, der nach Aussage der vv.7 und 9 der Grund der beklagten menschlichen Vergänglichkeit ist. Man hat den Vers immer wieder als eine moralisierende Bitte verstanden: „Ach, möge man doch die Macht deines Zorns

erkennen... (und sich deshalb aus Angst vor Strafe richtig verhalten!)“. Der Vers ist aber als eine rhetorische Frage formuliert, die eine verneinende Antwort erwartet, etwa im Sinne von: „Niemand erkennt die Macht deines Zorns...“. Wenn nun aber der göttliche Zorn als die Ursache der menschlichen Vergänglichkeit verstanden wird, dann ist hier die Einsicht formuliert, daß jeder Einfluß auf die *conditio humana* der menschlichen Erkenntnis entzogen ist. Sie bleibt vielmehr unverfügbar und ganz im göttlichen Geheimnis verborgen.

Dieses Wissen hat nun Konsequenzen für das weitere Vorgehen des Textes. So wird nicht darum gebetet, den Konnex von Schuld und Vergänglichkeit zu lösen. Gut denkbar wäre etwa – in Antithese zu v.8 – eine Bitte wie im Friedensgebet der Eucharistiefeyer „Schau nicht auf unsere Sünden...“. Aber diese ‚Strategie‘ wählt der Psalm gerade nicht. Wenn auch nur in vagen Andeutungen formuliert, hält der Text an der Gegebenheit von menschlicher Vergänglichkeit und struktureller Sünde fest. Wie Ijob oder Kohelet scheint er sich der Tatsache bewußt, daß auch vorbildliche Menschen sterben müssen. In großem Realismus beschreibt er daher die Vergeblichkeit des menschlichen Bemühens, die Ursachen der eigenen Vergänglichkeit zu erfassen (v.11). Stattdessen wird darum gebeten, daß Gott den Betern Einsicht in die Begrenztheit ihrer Lebenszeit schenkt (v.12). Damit sind die Weichen für die Bitten des zweiten ‚Flügels‘ gestellt: es geht nun um ein heilvolles Füllen der flüchtigen Gegenwart.

V.14 gibt ein gutes Beispiel für einen Rückbezug in den ersten ‚Flügel‘, der durch die hier formulierte „Erkenntnis“ einen ganz neuen Aspekt bekommen hat. Der Vers nimmt „am Morgen“ aus vv.5-6 wieder auf. Wer den Psalm bis hierher rezitiert hat, weiß, daß in den großen Zusammenhängen menschlicher Existenz auf den blühenden Morgen am Ende ein ausdorrrender Abend folgt. Diese Ambiguität wird auch gar nicht negiert, sie ist aber nicht mehr im Blick: Es kommt vielmehr in einer bewußten Einengung der Perspektive ganz darauf an, daß das Leben trotz seiner Begrenztheit von der Huld Gottes erfüllt ist. Ein Mensch, der die Unabänderlichkeit dieser Grenze weise anerkannt hat, kann ein solches Leben durchaus in vollen Zügen genießen (v.14b).

Die Souveränität Gottes über das menschliche Leben wird von den Betern des Psalms unbedingt anerkannt. Während v.3 hier noch deskriptiv bleibt, bedeutet die Selbstbezeichnung der Beter im zweiten ‚Flügel‘ als „deine Knechte“ ein ausdrückliches

Bejahen dieser geschöpflichen Abhängigkeit und des damit verbundenen Schutzanspruchs.

### Gottes Zeit und Ewigkeit

Statt den 90. Psalm noch einmal Vers für Vers entlangzugehen, greife ich nur das zentrale Thema der Zeitkonzeption auf, das sich als tragender Zug des Textes erweist. Zunächst soll es dabei um die Frage gehen, wie der Text Zeit in bezug auf Gott denkt. In einem zweiten Schritt soll diese Frage auch in ihrer Bedeutung für die Wirkungsgeschichte des Psalms am Beispiel des Augustinus kurz bedacht werden.

Es sind v.a. die vv.2 und 4, die hier wichtige Aussagen enthalten. Wenn v.2 davon spricht, daß „(die) Berge geboren wurden und du Land und Erdkreis hervorbrachtest“, so sind das Schöpfungsaussagen, wie sie sich auch an anderen Stellen des Alten Testaments finden. Ungewöhnlicher ist, daß hier, wie sonst nur noch ein einziges Mal ebenfalls im Zusammenhang einer Schöpfungsaussage (Spr 8,25), das Wörtchen „ehe“ mit der Vergangenheit konstruiert ist. Die Grammatik steigert so die Bildsprache und es entsteht ein Rückgriff vor alle denkbare Zeit. Erstaunlich ist nun aber die Kombination mit der Aussage „du bist Gott“. Die hebräische Konstruktion bezeichnet hier zeitabstrakt etwas Andauerndes, Gleichzeitiges. Die Formulierung „und von Weltzeit zu Weltzeit“ verstärkt diesen Eindruck der Ausdehnung noch. Gerade dieser paradoxe Gegensatz, die extremste Vorzeitigkeit mit Gleichzeitigkeit zu verbinden, sprengt im Grunde die Dimensionen irdischer Zeitvorstellungen.

Innerbiblisch findet sich eine grammatisch wie inhaltlich vergleichbare Formulierung in Joh 8,58, wo Jesus als das ewige Wort des Vaters über sich selbst sagen kann: „Amen, amen, ich sage euch: Noch ehe Abraham wurde, bin ich.“

V.4 setzt diese Gedankengänge fort und fragt, ob und wie Gott vom Verstreichen der Zeit betroffen ist. Im Alten Orient findet sich gemeinhin die Vorstellung, daß die Götter wie die Menschen in der Zeit stehen, nur daß ihre Jahre sehr viel länger sind. Der Ägyptologe Jan Assmann hat auf eine Ausnahme in einer kurzen Phase der ägyptischen Religionsgeschichte hingewiesen, die eine erstaunliche

Parallele zu Ps 90,4 bietet. Im 13. und 12. Jh. v. Chr. dachte man erstmalig ein wirklich transzendentes Höchstes Wesen. Von ihm heißt es in einem Papyrus:

„Der die Zukunft vorhersieht in Millionen von Jahren,

die *dt* steht ihm vor Augen

wie der gestrige Tag, wenn er vergangen ist.

Die *djet*-Zeit ist das schlechthin Unabsehbare. Man kann sie nicht treffender negieren, als daß man sie einem Gotte vor Augen stehen läßt wie der gestrige Tag. In diesem Blick, der aus einem Jenseits der Zeit schaut, ist die Zeit aufgehoben.<sup>4</sup>

Bei aller Vorsicht wird man daher auch für Ps 90,4 sagen können: Es geht um etwas ganz anderes als um die rechnerische Aussage, für Gott seien tausend Jahre wie ein Tag.<sup>5</sup> Mit dem Blick Gottes auf die verstreichenden Zeitläufe wird vielmehr die Vorstellung ausgedrückt, daß er selbst nicht in ihnen steht, sondern ihnen ‚von außen‘ gegenwärtig ist. Damit rückt der Text bereits in große Nähe zu einer durchreflektierten Konzeption von Ewigkeit. Gottes ‚Zeit‘ dehnt sich nicht einfach parallel zu unserer Zeit aus und unterscheidet sich lediglich durch ihre ganz anderen Dimensionen. Sie ist vielmehr Negation des Zeitflusses.

Damit wird in Psalm 90 bereits eine Problematik anfanghaft reflektiert, die für die abendländische Theologie und Philosophie von zentraler Bedeutung werden sollte. Es ist daher besonders interessant zu sehen, wie gerade dieser Aspekt des Psalms rezipiert worden ist. So soll hier wie schon zu Beginn dieses Beitrags noch einmal Augustinus als prominenter Vertreter der Wirkungsgeschichte beispielhaft zu Wort kommen.

Augustinus kommentierte den 90. Psalm wohl ursprünglich in einer Predigt vor seiner Gemeinde in Karthago.<sup>6</sup> Seine Auslegung besticht gerade durch ihre große Sensibilität für Fragen der Zeitkonzeption.

Am Ende von v.2 nimmt er die ungewöhnliche Verbindung von Verbform und Zeitbestimmung auf und betont, daß das Zeitverhältnis Gottes die Gegen-

wart ist: „Sehr richtig aber sagt er nicht: Von Ewigkeit her warst du und bis in Ewigkeit wirst du sein; sondern er setzt das Verb in das Präsens und trägt (damit) ein, daß die Substanz Gottes in jeder Weise unveränderlich ist.“ [3, 37-40] Ganz folgerichtig faßt Augustinus in v.4 den Vergleich der tausend Jahre in den Augen Gottes mit dem gestrigen Tag nicht im Sinn einer Rechenanweisung auf. Für ihn steht fest, daß die Jahre Gottes nicht kommen und gehen. Von Gott kann nur Gegenwart ausgesagt werden: sein „Heute ist die Ewigkeit.“<sup>7</sup> So kommentiert Augustinus zu v.4: „Daß aber niemand glaube, daß tausend Jahre so bei Gott für einen Tag gezählt würden, wie wenn Gott so lange Tage habe, weil das nur gesagt wurde, um die Länge der Zeit geringzuschätzen; so fügt er hinzu: *und wie eine Wache in der Nacht*, weil eine Wache keine Spanne von mehr als drei Stunden hat.“ [5, 12-16] Damit wendet sich Augustinus auch explizit gegen Zeitgenossen wie die sogenannten Chiliasten, die glaubten, aus solchen biblischen Aussagen die Lehre von einem tausendjährigen Reich ableiten zu können.

### Gegenwart Gottes?

Wie ist nun das in Ps 90 ausgedrückte Verhältnis zwischen Gott und den Betern zu fassen? Schließlich ist der Text als Gebet formuliert und stellt bereits durch seine Sprechweise ein solches Verhältnis her. Lebenspraktische Erfahrungen und Anliegen verbinden sich dabei mit eher distanzierteren, abstrakteren Überlegungen, die auch aus philosophischen Traktaten stammen könnten. Daß diese Verschränkung beabsichtigt ist, belegt m.E. bereits die Strukturierung der vv.1-2 (s.o.). Wenn man diese Verse durchlaufen hat, ist klar, daß der angerufene „Herr“ sowohl der vielleicht sogar persönlich erfahrene „Unterschlupf“ der Beter als auch allgemein „Gott“ ist. Die Zeitkonstruktion der Generationenfolge bezieht sich auf die Erfahrung von Geburt und Tod. Demgegenüber ist die Rede von fernen Weltzeiten

<sup>4</sup> Jan Assmann, *Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken*, in: Anton Peisl, Armin Mohler (Hrsg.), *Die Zeit*. (Schriften der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung; Bd. 6) München 1983, 189-223, hier 203f.

<sup>5</sup> So bezieht sich 2 Petr 3,8 auf den Psalm zurück und so ist er auch immer wieder vereinfachend verstanden worden.

<sup>6</sup> Die Angaben von Abschnitt und Zeilenzahl beziehen sich auf die kriti-

sche Ausgabe Aurelius Augustinus, *enarratio in psalmum lxxxix*, in: *Corpus Christianorum. Series Latina XXXIX*, Turnhout 1956, 1244-1254. Alle deutschen Zitate sind eigene Übersetzungen. Die *enarratio in psalmum lxxxix* wird nach 411 datiert, ist also über ein Jahrzehnt jünger als die anfangs zitierten Zeitreflexionen der *confessiones*.

<sup>7</sup> Augustinus, *Confessiones XI*, XIII,16, 11.

viel weniger anschaulich. Ebenso können auch die „Berge“ konkretere Bilder im Beter wachrufen als die abstraktere Formulierung „Land und Erdkreis“.

Im ersten ‚Flügel‘ (vv.3-10) wird zunächst in bezug auf Gott die abstraktere Redeweise aus v.2 aufgegriffen, wenn es heißt, daß Gott ganz allgemein den Menschen zum Staub zurückkehren läßt oder vom Verstreichen der Jahrtausende nicht betroffen ist. Daneben steht die konkret geschilderte Erfahrungsebene der Beter, die ihre klar begrenzten Jahre wie ein Geseufze verbringen und dabei nur Mühe und Unheil erleben. Hierdurch wird eine Distanz erzeugt, bei der eine unmittelbare Gemeinschaft Gottes mit seinen Geschöpfen genausowenig im Blick ist wie eine Glückserfahrung in der Gegenwart der Beter.

Diese Distanz wird nun in der Mitte des Psalms durch die ‚Türangel‘ (vv.11-12) überbrückt, die die Gebetswirklichkeit von vv.1-2 wiederherstellt. Im Spiel mit dem Wort „erkennen“ wird eine doppelte Bewegung entworfen: der vergebliche Ausgriff des Menschen auf das Geheimnis des göttlichen Zorns (v.11) und die von Gott ausgehende Belehrung der Beter (v.12). Diese Belehrung hat aber zwei Voraussetzungen, die im ersten Teil des Psalms ausgeführt sind. Einerseits ist es plausibel, daß man eine rechte Einschätzung der eigenen Vergänglichkeit gerade von einem Gott zu erlangen erhofft, der selbst außerhalb der Zeitläufte gedacht wird (v.4). Andererseits fließt hier aus v.1 ein, daß dieser die Zeiten umgreifende Gott der im Gebet anrufbare „Herr“ und der „Unterschlupf“ der Beter ist.

Dieser Brückenschlag bleibt nun bis zum Ende des Psalms erhalten und wird gefüllt. Dabei sind wiederum zwei Aspekte erkennbar. V.13 spricht Gott mit einem durch die Satzstellung betonten Imperativ direkt an und nennt ihn beim Namen. In der Glaubenswirklichkeit der Betenden ist diese Anrufung die Vergegenwärtigung Gottes. Die drängende Frage „wie lange noch?“, der zweite Imperativ „habe Erbarmen“ und die Gott an seine Sorgspflicht mahnende Selbstbezeichnung „deine Knechte“ wirken in der plötzlichen Häufung fast schon distanzlos.

Auch wenn durchaus im Alten Testament von Gottes Reue gesprochen werden kann, so findet sich nur hier und in Ex 32, daß Gott mit derselben

Formulierung zu seinem Erbarmen regelrecht aufgefordert wird. In der Episode mit dem goldenen Kalb gelingt es Mose mit ganz ähnlichen Worten, die bei Gott bereits beschlossene Vernichtung Israels abzuwenden. Diese Parallele und die so grundlegende Brisanz des Gebetsanliegens haben vielleicht dazu geführt, daß man den 90. Psalm gerade Mose in den Mund gelegt hat. Man beruft sich so auf niemand geringeren als den wichtigsten Fürsprecher Israels und schließt sich literarisch an sein Gottesverhältnis und die Wirkmächtigkeit seiner Bitten an.

Der zweite Aspekt ist die Lebenswirklichkeit der Beter. Indem diese ihre geschöpfliche Abhängigkeit und zeitliche Begrenztheit akzeptieren, öffnet sich ihnen der Blick für eine dankbare Wertschätzung der gegebenen Lebenszeit und die Artikulation menschlicher Bedürfnisse. Für seine Vorstellung von einem gelingenden Leben, das durch Freude und fruchtbares Arbeiten geprägt ist, vertraut der Psalm auf die Fürsorge Gottes. Darin besteht das Werk Gottes an seinen Knechten.

Mit Psalm 90 finden wir in der Bibel einen Text, der sich auf ganz eigene Art den grundlegenden Fragen der menschlichen Existenz vom Standpunkt der Glaubenden her stellt. Dabei verschließt er weder die Augen vor dem Gefühl der Sinnlosigkeit angesichts der allgemeinen Vergänglichkeit, noch immunisiert er sich religiös gegen Momente der Gottferne. Die Art und Weise, wie der Text in diesem Zusammenhang von der menschlichen Schuld spricht, reflektiert bereits die Vorstellung von struktureller Sünde als Begründung der *conditio humana*. Die ‚Lösung‘, die er in den Blick nimmt, ist alles andere als leichtfertig: Die Gläubigen sollen gerade von dem Bewußtsein der Begrenztheit ihres Lebens her den Wert jedes einzelnen Tages erkennen. Das Wissen um die Überzeitlichkeit Gottes im Kontrast zur eigenen Zeitgebundenheit eröffnet das Vertrauen auf die sorgende Gegenwart dieses Gottes und wendet den Blick der Menschen weg von ängstlicher Sorge hin zur Freude über das Leben und das gelingende ‚Werk der Hände‘.

*Johannes Schnocks ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am alttestamentl. Seminar/Universität Bonn. Seine Anschrift: Regina Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn.*