Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 58 (2002)

Heft: 1

Artikel: Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod : Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73, 24-26

Autor: Witte, Markus

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877930

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod

Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73,24-26[1]

Herrn Prof. Dr. Ernst Kutsch zum 80. Geburtstag

«Einen Fingerzeig [sc. auf die Lehre von der Unsterblichkeit] nenne ich, was schon irgend einen Keim enthält, aus welchem sich die noch zurückgehaltne Wahrheit entwickeln lässt. Dergleichen war Christi Schluss aus der Benennung *Gott Abrahams*, *Isaaks* und *Jacobs*. Dieser Fingezeig scheint mir allerdings in einen strengen Beweis ausgebildet werden zu können.»

(Gotthold Ephraim Lessing, 1780).[2]

1. Jesus und der Gott der Lebenden

«Gott ist kein Gott der Toten, sondern ein Gott der Lebenden». Mit diesem Satz begründet Jesus im Rahmen eines Streitgesprächs mit der jüdischen Gruppe der Sadduzäer den Glauben an die Auferstehung der Toten (vgl. Mk 12,26-27 *par.*). Diese wohl auf Jesus selbst zurückgehende Begründung verblüfft in doppelter Hinsicht.[3]

Zum einen zitiert Jesus bei seiner Argumentation mit Ex 3,6 eine Schriftstelle, die weder im antiken noch im rabbinischen Judentum eine Rolle bei der Frage nach der Auferstehung spielt.[4] Gleichwohl stellt Ex 3 mit der Of-

[1] Die im Folgenden genannten nichtkanonischen jüdischen und christlichen Texte sind in deutscher oder englischer Übersetzung leicht zugänglich in den Sammelreihen von E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, I-II, Tübingen 1900 [Nachdr. Darmstadt 1994], W.G. Kümmel (Hg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Gütersloh 1973ff.; P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, und J.H. Charlesworth (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha, I-II, New York u.a. 1983.1985, sowie für die Qumrantexte J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, I-III, München 1995-1996.

[2] G.E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts [1780], §46, in: Lessings Werke, hg. v. H. Kurz, krit. durchgeseh. Ausg., Bd. 5, Leipzig o.J., 373.

[3] Zur Rückführung des Kerns von Mk 12,26-27 auf Jesus selbst vgl. zuletzt U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/3), Neukirchen-Vluyn 1997, 261-268, und W. Wiefel, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Leipzig 1998, 383, sowie ausführlich O. Schwankl, Die Sadduzäerfrage (Mk. 12,18-27 parr.). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Bonn 1987, 501-587.

[4] Zu den entsprechenden Belegen, die im rabbinischen Judentum für die Auferstehung angeführt werden, siehe P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I, München [7]1978, 893-895. Aus dem Pentateuch werden dabei folgende Texte

fenbarung Jahwes vor Mose einen Zentraltext der gesamten Tora dar, der von allen jüdischen Gruppen zur Zeit Jesu als verbindlich angesehen wurde. Zum anderen spiegelt die Wendung vom Gott der Lebenden auf den ersten Blick genau das Verhältnis Gottes zum Tod wider, wie es sich scheinbar aus allen Schriften des Alten Testaments ergibt. So konzentriert sich nach dem überwiegenden Zeugnis des Alten Testaments der Handlungsbereich Gottes auf das Leben *vor* dem Tod. Die alttestamentlichen Schriften durchzieht – und zwar durch alle literaturgeschichtlichen Epochen hindurch – eine starke Diesseitsorientierung des Jahweglaubens.[5] Leben im Vollsinn des Wortes gibt es nach der Mehrzahl der alttestamentlichen Schriften nur *vor* dem Tod. Mit dem Tod ist zwar nicht alles aus, aber doch alles unvergleichlich schlechter. Das bunte vollplastische Leben auf der Erde wird für den alttestamentlichen Menschen (ebenso wie für den antiken Griechen, Babylonier oder Kanaanäer) abgelöst durch ein schattenhaftes Dahinvegetieren in der Unterwelt.[6]

Indem Jesus mittels der Wendung vom Gott der Lebenden den Glauben an die Auferstehung begründet, kehrt er die konservative Sicht seiner sadduzäischen Gesprächspartner von der Beziehung Gottes zu den Toten um. Aus dem Satz, dass Gott ein Gott der Lebenden ist, folgt nun *nicht*, dass Gott kein

als Beweisstellen zitiert: Gen 3,19; Ex 6,4; 15,1; Num 15,31; 18,28; Dtn 4,4; 11,9; 31,16; 32,1; 32,39; 33,6.

[5] Vgl. exemplarisch einerseits den aus vorexilischer Zeit stammenden Ps 88,6-13, andererseits den im ersten Drittel des 2. Jh. v. Chr. entstandenen Text Sir 14,11-19 [H]; 17,27-28 [G] und dazu O. Kaiser, Der Tod als Schicksal und Aufgabe bei Ben Sira, in: G. Ahn u. M. Dietrich (Hg.), Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen (FARG 29), Münster 1997, 76-77 u. 82-83. Quer zum textlichen Befund des Alten Testaments stehen möglicherweise einzelne archäologische und epigraphische Zeugnisse, die sich unter bestimmten Voraussetzungen als Belege für eine bereits in der späten judäischen Königszeit ausgeprägte Vorstellung von einer den Tod überdauernden Beziehung Jahwes zu den Toten interpretieren lassen; vgl. dazu H. Niehr, Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit, ThQ 178 (1998) 11; K. Jaros, Die ältesten Fragmente eines biblischen Textes. Zu den Silberamuletten von Jerusalem, Mainz 1997. Allerdings sind die in Frage kommenden althebräischen Inschriften von *Ḫirbet el-Kōm III,2* und *Ḫirbet Bēt Lēy C* sowie auf den Silberröllchen von *Ketef Hinnom* in ihrer Datierung und ihrer Deutung höchst umstritten; vgl. dazu J. Renz u. W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik, I, Darmstadt 1995, 208, u. II/1, Darmstadt 1995, 30, 242-249, 447-456, und P. Särkiö, Hilferuf zu Jahwe aus dem Versteck. Eine neue Deutung der Inschrift *yšr mḥr* aus *Ḫirbet Bēt Lēy*, ZDPV 113 (1997) 53-54.

[6] Vgl. exemplarisch Jes 14,4-21*; I Sam 28,3-25*; Ps 88,5.11; Homer, Odyssee 11; den akkadischen Unterweltsmythos Ischtars Abstieg in die Unterwelt (übers. v. G.G.W. Müller, in: O. Kaiser [Hg.], Texte aus der Umwelt des Alten Testaments [TUAT], III, Gütersloh 1997, 761-766) und den ugaritischen Ritualtext KTU 1.161 (übers. v. M. Dietrich u. O. Loretz, in: TUAT II (1991), 331-333), vgl. dazu T. Podella, Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen. שאול, BN 43 (1988) 70-75; J.F. Healey, Das Land ohne Wiederkehr: Die Unterwelt im antiken Ugarit und im Alten Testament, ThQ 177 (1997) 94-101.

Gott der Toten ist, es demnach kein Leben nach dem Tod gibt, sondern dass die Toten nicht tot sind. Nach der inneralttestamentlichen Chronologie sind die in Mk 12 genannten Erzväter zur Zeit der in Ex 3 geschilderten Offenbarung vor Mose längst gestorben. So ergibt sich allein aus der Grammatik und aus dem Kontext des Satzes «Ich *bin* der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs», dass die Patriarchen leben.[7] Entscheidend für die Argumentation Jesu ist aber weder die Chronologie noch die Grammatik, sondern das *Gottesverständnis*. Aus dem Wesen Gottes als dem mit sich selbst identischen Gott des Lebens (vgl. Ex 3,14-15) folgt, dass Leben nicht auf dieses Leben beschränkt ist.

Sachlich gehört Jesu Begründung der Auferstehung (als einer Form der Todesüberwindung) zu der im antiken Judentum spätestens seit dem 3. Jh. v. Chr. kontrovers diskutierten Frage nach einer postmortalen Existenz des Menschen.[8] Die Pointe der Anwendung von Ex 3,6 als Beleg für die Auferstehung besteht in ihrer *Theozentrik*. Darin entspricht Jesu Hinweis auf den Gott Moses als dem Gott der Lebenden genau der Argumentation ausdrücklicher alttestamentlicher Vorstellungen von der Überwindung des Todes.[9] D.h. Jesu Zitation von Ex 3 berührt nicht nur das Herz der Tora, sondern führt substantiell zur theologischen Mitte der alttestamentlichen Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Dies möchte ich im Folgenden exemplarisch an Ps 73,24-26 zeigen.

2. Der Weg in ein Leben nach dem Tod – Psalm 73

2.1. Anmerkungen zum hebräischen Text von Ps 73,24-26

Der von den Masoreten überlieferte hebräische Text repräsentiert hier weitgehend den «Urtext». Der hebräische Begriff כבוד in V. 24b wird zumeist adverbial mit «herrlich» im Sinne von «in Ehren» übersetzt,[10] ist aber wohl

[7] Zu der im antiken Judentum verbreiteten Vorstellung, dass die Erzväter postmortal bei Gott leben, siehe unter den von R. Pesch, Das Markusevangelium (HThKNT II/2), Freiburg 1977, 234, gesammelten Belegen besonders IV Makk 5,37; 7,19; 13,17; 16,25; 18,23; ApkSoph 14,3; Philo, Sacr. 5; Sib II,245-248; TestAbr A XX u.ö.; TestBenj 10,6; TestIsaak 1,4; 8,1 sowie Lk 16,19-31.

[8] Vgl. dazu ausführlich G. Barth, Umstrittener Auferstehungsglaube, in: L. Bormann u.a. (Hg.), Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring D. Georgi, Leiden u.a. 1994, 119-125.

[9] Die Vorstellung der engelähnlichen Existenzform der Auferstandenen (vgl. Mk 12,25) gründet hingegen in der Apokalyptik, vgl. I Hen 15,6f.; 39,5; 51,4; IV Esr 7,97f.125.

[10] Vgl. dazu die detaillierte philologische Diskussion bei H. Irsigler, Psalm 73. Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur (ATSAT 20), St. Ottilien 1980, 42-50, der selbst כבוד als «Zielgrösse» des göttlichen Handelns am Frommen im Sinn von «zu Ehren / auf Ehre bzw. Herrlichkeit hin» interpretiert.

eher als ein Akkusativ des Ortes aufzulösen.[11] Dabei ist das Possessivsuffix aus dem zu Beginn des Verses gebrauchten Wort בעצתך («gemäss deinem Plan») mitzudenken, also «*in deine* Herrlichkeit». In V. 26a stellt die Wendung צור־לבבי («Fels meines Herzens») eine Glosse[12] bzw. eine textlich nicht unversehrt erhaltene Variante zu שארי ולבבי («mein Fleisch und mein Herz») dar. Ursprünglich dürfte anstelle von צור־לבבי («Fels meines Herzens») צירי לבבי («meine Gestalt [ציר IV, vgl. Ps 49,15] und mein Herz») gestanden haben.[13] Die Verse sind demnach wie folgt zu übersetzen:

24 Gemäss deinem Plan wirst du mich führen
und mich am Ende in (deine) Herrlichkeit aufnehmen.
25 Wer ist mir im Himmel?
Und bin ich bei dir, so habe ich keinen Gefallen an der Erde.
26 Wenn mein Fleisch und mein Herz vergehen,
[...] so ist Gott mein Teil auf ewig.

2.2. Der literar- und redaktionskritische Ort von Ps 73,24-26

Die V. 24-26 gehören zusammen mit V. 22-23 nicht zum ursprünglichen Psalm. Sie bilden eine in sich geschlossene *Fortschreibung*. Diese lässt sich aufgrund ihrer metrischen, kompositionellen und thematischen Besonderheiten von einem *Grundpsalm* abheben.

a.) *Metrisch* fällt auf, dass in den V. 23-26 durchgehend der erste Halbvers kürzer ist als der zweite. Hingegen ist im Grundpsalm mit Ausnahme der teilweise textlich korrumpierten V. 7.9.12.21 jeweils der zweite Halbvers kürzer als der erste.

b.) In *kompositioneller Hinsicht* unterbrechen die V. 22-26 den engen Zusammenhang von V. 21 und V. 27 als dem Summarium einer Strophe, das parallel zu den Summarien in V. 5-6, V. 11-12 und V. 16-17 gestaltet ist. Weiterhin sprengen die V. 22-26 die viergliedrige symmetrische Strukur des gesamten Psalms (vgl. das Aufbauschema).

c.) *Thematisch* weisen die V. 22-26 eine Konzentration auf das «Ich» des Beters auf. Damit durchkreuzen die Verse den kunstvollen strophisch gegliederten Wechsel zwischen der Betonung des Ichs des Beters und den «Gottlosen» (רשעים) in den V. 2-6 («*ich* – רשעים»), V. 7-12 («רשעים»), V. 13-17 («*ich*»), V. 18-21.27 («רשעים – *ich*»). Schliesslich steht dem Motiv der unmit-

[11] Vgl. W. Gesenius u. E. Kautzsch, Hebräische Grammatik, Leipzig [28]1909, §118d; B. Duhm, Die Psalmen (KHC 14), Tübingen [2]1922, 281; R.J. Tournay, Le Psaume LXXIII: Relectures et Interprétation, RB 92 (1985) 198-199.

[12] Vgl. K. Seybold, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996, 279.

[13] Vgl. H. Irsigler, Psalm 73, 83.

telbaren Gottesgemeinschaft («bei dir») in V. 22.23.25 die Vorstellung der kultisch vermittelten Gottesnähe in V. 17.28 gegenüber.[14]

d.) Der *Grundpsalm* liegt in den V. 1-9.11-21.27-28a vor. Dabei handelt es sich um eine gleichmässig aufgebaute poetische Meditation oder, so schon die Gattungsbestimmung von Johann Gottfried Herder (1782/1787), um einen «schöne(n) Lehrpsalm in Materie und Ordnung»[15]. Dieser Lehrpsalm besteht aus vier Strophen zu je fünf Doppelversen (V. 2-6 | 7-12* | 13-17 | 18-21+27).[16] Den Rahmen bilden die inhaltlich und stilistisch miteinander korrespondierenden V. 1* und V. 28a.

A: V. 1 Rahmen: Die Güte Gottes
Leitworte: «gut», «Gott»

B1: V. 2-6 Der Fromme und das Lebensglück der Gottlosen
Motivische und begriffliche Korrespondenzen mit B4:
I V. 2/V. 18: «Straucheln des Beters»
II V. 3/V. 19: «Wohlergehen der Gottlosen»
III V. 4/V. 20: «Blühender Leib (אול) der Gottlosen»
IV V. 5/V. 21: «Leidlosigkeit der Gottlosen»
V V. 6/V. 27: «Hochmut der Gottlosen»

B2: V. 7-12* Das Verhalten der Gottlosen
Motivische und begriffliche Korrespondenzen mit B3:
I V. 7/V. 13: «Herz der Gottlosen»
II V. 8/V. 14: «Bedrängung seitens der Gottlosen»
III V. 9/V. 15: «Reden der Gottlosen»
IV V. 11/V. 16: «Kenntnis Gottes»
V V. 12/V. 17: «Lebenslauf der Gottlosen»

B3: V. 13-17 Das Verhalten des Frommen
Motivische und begriffliche Korrespondenzen mit B2:
I V. 13/V. 7: «Herz des Frommen»
II V. 14/V. 8: «Bedrängtsein des Frommen»
III V. 15/V. 9: «Reden des Frommen»
IV V. 16/V. 11: «Erkenntnis des Frommen»

[14] Hinzu kommt ein kleinerer Unterschied im Sprachgebrauch: Während V. 17 den Tod mit dem Begriff אחרית («Ende») umschreibt (vgl. Num 23,10), verwendet der Verfasser von V. 24 das Zeitadverb אחר («danach»).

[15] J.G. Herder, Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes ([1]1782, [2]1787), SW XII, hg. v. B. Suphan, Berlin 1880, 239.

[16] Zu den unterschiedlichen Versuchen, die Gattung von Ps 73 zu bestimmen, vgl. die forschungsgeschichtlichen Darstellungen bei H. Irsigler, Psalm 73, 353-355, und bei E. Nielsen, Psalm 73: Scandinavian Contributions, in: A.G. Auld (Hg.), Understanding Poets and Prophets (JSOT SS 152), Sheffield 1993, 273-283.

		V V. 17/V. 12: «Lebensende der Gottlosen»
B4:	**V. 18-21+27**	**Das Lebensende der Gottlosen und der Fromme**
		Motivische und begriffliche Korrespondenzen mit B1:
		I V. 18/V. 2: «Ausgleiten der Gottlosen»
		II V. 19/V. 3: «Untergehen der Gottlosen»
		III V. 20/V. 4: «Vergehender Leib (צלם) der Gottlosen»
		IV V. 21/V. 5: «Leid des Frommen»
		V V. 27/V. 6: «Niedergang der Gottlosen»
C: V. 28a	**Rahmen:**	**Die Nähe Gottes**
	Leitworte:	«gut», «Gott»

Der *Grundpsalm* kontrastiert, unter Verarbeitung eines dem Dichter *vorgegebenen Überlieferungsstücks* in V. 4-12*,[17] das Glück der von Gott abgewandten Menschen mit Leiderfahrungen des Frommen. Die Glaubenskrise, in die der Fromme angesichts des Glücks der «Gottlosen» gestürzt ist, wird bei einem Besuch des Tempels (מקדש, V. 17) überwunden.[18] Am Heiligtum erhält der Beter eine neue Perspektive. Der Blick auf das Lebensende der «Gottlosen» und die Erfahrung der eigenen Gottesnähe stellen seine Anfragen in ein anderes Licht: das Glück der Frevler ist zeitlich und qualitativ begrenzt. Die wesentlichen Argumente dieser Sicht stammen einerseits aus der *traditionellen Weisheitslehre*, die wahres Lebensglück erst am Lebensende konstatiert und für welche die Art und Weise, wie ein Mensch stirbt, einen Indikator seines Glücks darstellen.[19] Zum anderen greift der Grundpsalm auf *traditionelle Tempeltheologie* zurück: Der Tempel gilt als Stätte heilvoller

[17] Vgl. Hi 21,7-33, und zu Ps 73,3-12 auch K. Seybold, Psalmen, 282.

[18] Zur Bezeichnung des Tempels als מקדש vgl. II Chr 20,8; Ez 45,3; Dan 11,31 u.ö. Die merkwürdige Wendung «Heiligtümer Gottes» (מקדשי־אל) geht möglicherweise erst auf den Bearbeiter zurück, der den Begriff מקדש nun im Sinn von «Geheimnis» parallel zu עצה («Rat») in V. 24 versteht, vgl. 1 QS 11,18-19 sowie 1 QS 3,23 («Geheimnisse Gottes» [רזי אל]) und Weish 2,22 (μυστήρια θεοῦ). Zu einer solchen «spiritualisierten» Wiedergabe von מקדשי־אל siehe bereits J.G. Herder, Poesie, 236-237 («Gottes heiliger Rath» bzw. «Rath der Schicksale») sowie in neuerer Zeit B. Duhm, Psalmen, 281; R. Kittel, Die Psalmen (KAT 13), Leipzig $^{5\text{-}6}$1929, 246, und M. Buber, «Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen» (1950), in: Werke, II, Schriften zur Bibel, Heidelberg 1964, 977. Zur Verwendung des Verbs בוא («kommen») im Sinn von «zu einer Erkenntnis kommen» vgl. Ps 90,12: «Zu zählen unsere (Lebens-)Tage, so lehre uns, auf dass wir kommen [lies: וְנָבֹא] zu einem Herz von Weisheit». Weitere Vorschläge einer nicht auf den Tempel bzw. den Kult bezogenen Deutung der מקדשי־אל verzeichnen R.J. Tournay, Le Psaume LXXIII, 196, und E. Zenger, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen II, Freiburg u.a. ^{2}1994, 228.

[19] Vgl. Ps 37,35-38; Hi 8,13-19; 20,5-29; 27,13-27; Sir 11,25-26 [H = 11,27-28 G].

Gottesbegegnung und als Ort, an dem durch den Einbruch des Heiligen Alltagserfahrungen relativiert werden.[20]

e.) In der *Redaktionsschicht* ist der Grundpsalm nun mittels der Ergänzung von V. 22-26 in doppelter Hinsicht postmortal fortgeschrieben: Zum einen markiert nicht das Sterben (so der Grundpsalm, vgl. V. 17b), sondern der Tod bzw. die Überwindung des Todes den Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Frevler (vgl. V. 24). Zum andern bestimmt das Leben des Gerechten nicht der punktuelle Besuch des Tempels (so der Grundpsalm, vgl. V. 17a), sondern die Gewissheit, nach dem Tod («und danach» [ואחר])[21] unmittelbar bei Gott zu sein (V. 25) und an der himmlischen Herrlichkeit (vgl. V. 24) und an der bleibenden Gottesgemeinschaft teilzuhaben (vgl. V. 26).

f.) Der Psalm hat schliesslich noch eine *kollektivierende Überarbeitung* erfahren (vgl. V. 1*.10.28b).[22] Die Hoffnung des einen Frommen auf seine Errettung aus dem Tode wird nun auf das postmortale Geschick des wahren Israel übertragen. Anknüpfungspunkt der endredaktionellen Kollektivierung bildet der schon im Grundpsalm enthaltene V. 15. [23]

2.3. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund von Ps 73,24-26

Zur Artikulation seiner Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod hat der Verfasser der V. 24-26 fünf alttestamentliche Traditionen in eigentümlicher Weise gemischt und im Blick auf ein Leben nach dem Tod verändert.

a.) Die Vorstellung von einem geheimnisvollen *Geschichtsplan Jahwes*, wie sie komprimiert in Jes 46,10 aufleuchtet,[24] erscheint hier individualisiert. In der Anwendung des Begriffs עצה («Rat», «Plan») im Sinne eines geheimen Ratschlusses Jahwes über einen individuellen Lebensweg berührt sich Ps

[20] Vgl. Ps 23,5-6; 36,6-10; 65,2-5 u.a. vgl. dazu ausführlich H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 220-225.

[21] Zur Umschreibung des Todes mit adverbialem oder präpositionalem אחר («danach») vgl. Hi 19,25-26; 21,21; Qoh 7,14.

[22] Vgl. dazu auch B. Renaud, Le Psaume 73, Méditation Individuelle ou Prière Collective, RHPhR 59 (1979) 541-550; R.J. Tournay, Le Psaume LXXIII, 187-191, und H. Irsigler, Quest for Justice as Reconciliation of the Poor and the Righteous in Psalms 37, 49 and 73, Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 5 (1999) 265. Zur Tendenz, ursprüngliche Individualpsalmen sekundär zu kollektivieren bzw. zu nationalisieren, siehe auch H. Spieckermann, Heilsgegenwart, 199.

[23] Möglicherweise steht diese Redaktion im Zusammenhang mit einer den gesamten Psalter übergreifenden Redaktion, vgl. die entsprechenden motivischen Bezüge von Ps 73,24-27 zu Ps 1,5-6, von Ps 73,17.26 zu Ps 42,5.10, von Ps 73,17 zu Ps 74,3 und von Ps 73,1.11.16.24 zu Ps 107,1.11-12.42. Zu den umfassenden Querverbindungen, die zwischen Ps 73 und den Ps 1-2, 15-24 und 74-89 aus der Perspektive eines *canonical approach* bestehen, siehe W. Brüggemann u. P.D. Miller, Psalm 73 as a Canonical Marker, JSOT 72 (1996) 45-56.

[24] Vgl. weiterhin Jes 5,19; 19,17; 25,1; 28,29; 44,26; Jer 49,20; 50,45; Mi 4,12; Ps 33,11; 106,13.

73,24 einerseits mit den Gottesreden im Buch Hiob (vgl. Hi 38,2), andererseits mit der Schlussdoxologie der Gemeinschaftsregel aus Qumran (vgl. 1 QS 11,18-22).[25]

b.) Im Hintergrund des Begriffs «nehmen» (לקח) in V. 24b steht – wie in der Forschung schon seit langem richtig gesehen[26] – das in Gen 5,22-24 und II Kön 2,3 belegte Motiv der *Entrückung*.[27] Nun werden in Gen 5 und II Kön 2 Henoch und Elia als paradigmatische Einzelgestalten *aus* dem Leben unter Umgehung der Todesgrenze in die himmlische Lichtwelt entrückt. Der Verfasser von Ps 73,24 hat bei seiner Rezeption von Gen 5 und II Kön 2 die Entrückungsvorstellung demokratisiert und postmortal transzendiert (vgl. I Makk 2,49-69). Auf eine analoge religionsgeschichtliche Entwicklung einer Demokratisierung postmortaler Heilsvorstellungen im griechischen Bereich hat zuletzt John F. Healy (1997) aufmerksam gemacht: So wird die himmlische Wohnstätte für zurückgezogene Helden, das Elysium, seit dem 6. Jh. v. Chr. durch die Verbindung mit Mysterienkulten offen für anonyme Fromme.[28]

c.) Die Vorstellung von der Teilhabe am כבוד, an der Lichtherrlichkeit Jahwes, geht einerseits auf herkömmliche Tempeltheologie zurück (vgl. Ps 26,8),[29] andererseits auf das Motiv von Mose als dem einzigen Menschen, der

[25] Vgl. weiterhin 4 Q511 Frgm. 48,1 und 1 Q38 Frgm. 8,1 (?).

[26] Vgl. F. Nötscher, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube (1926), Neudruck mit einem Nachtrag hg. v. J. Scharbert, Darmstadt 1970, 234-236, sowie ausführlich A. Schmitt, Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament (fzb 10), Würzburg [2]1976; P. Casetti, Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49 (OBO 44), Fribourg u. Göttingen 1982, 228-229; H. Irsigler, Psalm 73, 266-272.

[27] Vgl. auch Sir 48,9 (Elia); 49,14 (Henoch); I Makk 2,58 (Elia); Jes 53,8 («Gottesknecht»).

[28] J.F. Healy, Das Land, 101, vgl. dazu auch: Jenseitsvorstellungen (O. Gigon), dtv-Lexikon der Antike. Religion. Mythologie, II, München 1970, 9, und W. Burkert, Antike Mysterien, München [3]1994, 31-32, 63-64 (Herakles als «Proto-Myste»). Phänomenologisch fügt sich in diesen Kontext auch die in späthellenistischer Zeit zunehmende Vergöttlichung von Privatpersonen; vgl. dazu M.P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion (HAW V/II,2), München [3]1976, 661. Zur Demokratisierung von heilvollen Jenseitsvorstellungen im ägyptischen Bereich vgl. das seit dem Ende des Neuen Reiches (1550-1070 v. Chr.) bis in die frühe ptolemäische Zeit (3. Jh. v. Chr.) nachweisbare Phänomen, dass die ursprünglich den Königen vorbehaltenen Totentexte sich nun auch auf Särgen und Papyri von Privatpersonen finden; siehe dazu E. Hornung, Die Unterweltsbücher der Ägypter (BAW), Zürich [3]1989, 19-20. Ansprechend, aber letztlich nicht zu beweisen, ist die ikonographische Hypothese von O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. 1972, 178-179: So stehe hinter der Formulierung von V. 24 (wie auch hinter Ps 49,16) das im mesopotamischen und ägyptischen Bereich breit belegte Bild einer Einführungsszene, die einen Beter an der Hand seines persönlichen Gottes vor dem Thron eines übergeordneten Gottes zeige.

[29] Vgl. weiterhin Ps 63,3; I Kön 8,10-11; Jes 6,3 und dazu H. Spieckermann, Heilsgegenwart, 223-225.

unmittelbaren Zugang zum כבוד Jahwes hatte (vgl. Ex 33,18-23).[30] Doch auch hier hat der Bearbeiter die vorliegenden Traditionen postmortal transzendiert und demokratisiert sowie im Blick auf die Tempeltheologie spiritualisiert. Neben den Besuch des irdischen Tempels (V. 17) tritt die Hoffnung auf die Aufnahme in das himmlische Heiligtum (V. 24-25).

d.) Die Bezeichnung Jahwes als «Erbteil» (חלק) des Gerechten geht zurück auf die Beschreibung Jahwes als Erbteil Aarons (vgl. Num 18,20) bzw. als Erbteil des Stammes Levi (vgl. Dtn 10,9).[31] In Ps 73,26 erscheint das Motiv von Jahwe als Teil des Beters nicht nur individualisiert und demokratisiert,[32] sondern auch postmortal transzendiert. Auch nach dem Dahinschwinden der Lebenskräfte, und das heisst syntaktisch und kontextuell nach dem Tod, ist Jahwe Erbteil des Frommen (vgl. Ps 16,5+10-11).

e.) Auf eine fünfte zentrale alttestamentliche Tradition, die der Verfasser von Ps 73,22-26 rezipiert und postmortal modifiziert, hat bereits Martin Buber hingewiesen.[33] So steht hinter dem Bekenntnis des Beters («doch ich bin beständig bei dir» [אני תמיד עמך]) in V. 23 eine individuelle Umkehrung der Beistandszusage Gottes aus den Verheissungen an die Patriarchen Isaak und Jakob (vgl. Gen 26,3; 28,15; 31,3).

Der Verfasser von Ps 73,22-26 hat demnach zentrale alttestamentliche Überlieferungen von der Urgeschichte (vgl. Henoch), der Vätergeschichte (vgl. Isaak und Jakob), der Mosezeit (vgl. Mose, Aaron und Levi) und der ältesten Prophetie (vgl. Elia) sowie Elemente der kultischen Tradition im Blick auf das individuelle Geschick des Frommen adaptiert und eschatologisch uminterpretiert.

2.4. Grundzüge der Hoffnung auf die Überwindung des Todes in Ps 73,24-26

Ps 73,24-26 drückt die Hoffnung aus, Gott selbst werde dem Gerechten den Weg durch das Leben über das Sterben und den Tod hinweg in ein Leben nach dem Tod eröffnen und ihn in die unzerbrüchliche Gottesgemeinschaft

[30] Vgl. Ex 24,16-17 (P); Ex 40,34-35 (P) und Sir 45,3 sowie Num 12,8; Dtn 34,10. Weitere terminologische und motivische Überschneidungen zwischen Ps 73,22-26 und Ex 33,12-22 (vgl. die Begriffe «wissen» / «erkennen», «Rat» / «Plan», «Weg») untermauern die These der Abhängigkeit des Psalmzusatzes von Ex 33*.

[31] Vgl. weiterhin Num 18,20; Dtn 12,12; 14,27.29; 18,1; Jos 14,3-4; 18,7, siehe dazu bereits H.-J. Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur «Spiritualisierung» der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965, 109-112; H. Irsigler, Psalm 73, 98; M.E. Tate, Psalms 51-100 (WBC 20), Dallas / Texas 1990, 230.

[32] Vgl. dazu den gleichfalls individuell-demokratisierten, aber immanenten Gebrauch in Ps 119,57; 142,6 und Thr 3,24 sowie die Anwendung auf (das wahre?) Israel als «Erbe Jahwes» in Jer 10,16.

[33] M. Buber, Recht und Unrecht, 979, und im Anschluss daran H. Irsigler, Psalm 73, 247.

aufnehmen. Eine solche Vorstellung von der Überwindung des Todes, die auf der Annahme einer durch Gott gesetzten Wahrung der eigenen Identität in Gott beruht, lässt sich als *theomystisch* bezeichnen.[34] Drei Grundzüge kennzeichnen das Wesen dieser theomystischen Vorstellung: a.) das Wirklichkeitsverständnis, b.) das Zeitverständnis, c.) das Gottesverständnis.

a.) Das *Wirklichkeitsverständnis* wird durch zwei Momente bestimmt. Zum einen: Leben gilt als Gabe Jahwes. D.h. Leben wird nicht durch Naturgesetze und Kausalitäten qualifiziert, sondern durch die konkrete Beziehung zu Jahwe. Zum anderen: Erfahrungen des einzelnen Menschen wie der Gemeinschaft werden auf der Folie gedeutet, dass Jahwe handelt. Hinter individueller wie hinter kollektiver Lebensgeschichte steht das Wirken Jahwes.

b.) *Zeit* erscheint als ein durch das Handeln Jahwes geprägtes Geschehen. Dabei begegnet Zeit als die dem Menschen von Gott je konkret zugewiesene Handlungszeit und als die dem Menschen verborgene, Gott vorbehaltene Zeit, als עולם oder «Ewigkeit» (vgl. V. 26). Die dem Menschen gegebene Zeit ist umhüllt von der Zeit Gottes, dem עולם. Ziel des menschlichen Lebens ist die bleibende Teilhabe an der Gotteszeit, insofern diese intensivste Gottesnähe bedeutet.[35]

c.) Charakteristisch für das hinter Ps 73,24-26 stehende *Gottesverständnis* ist das Motiv der personalen *Gottesgemeinschaft*. Die Identität des Beters bleibt über die Grenze des Todes hinaus gewahrt, weil Jahwe mit sich selbst identisch bleibt und seine fortdauernde Beziehung zum Menschen bejaht.

3. Der theologiegeschichtliche Ort von Ps 73,24-26

Ps 73,22-26 bietet die wohl älteste ausgeführte Konzeption von einem Leben nach dem Tod im Alten Testament. Während der Grundpsalm aufgrund seiner Parallelen zu Ps 37, zu Jer 12 und zur Hiobdichtung (vgl. besonders Hi 21) noch im 5./4. Jh. v. Chr. zu verorten ist,[36] stammen die V. 22-26 frühstens aus der zweiten Hälfte des 3. Jh. v. Chr. Für die Datierung von Ps 73,22-26 in die zweite Hälfte des 3. Jh. v. Chr. sprechen drei in dieser Form erst in Schriften aus dem 3./2. Jh. v. Chr. belegte Motive:

[34] Ähnlich schon R. Kittel, Die Psalmen, 246; E. Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Psalmenauslegungen I, Freiburg u.a. [2]1994, 212-213.

[35] Vgl. nur Gen 3,22; 6,3 und dazu M. Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26 (BZAW 265), Berlin u. New York 1998, 79-82, 263-275.

[36] So im Blick auf den Grundpsalm auch H. Irsigler, Psalm 73, 371. Gegen Irsigler, Psalm 73, 99-100, ist die Datierungsfrage sowohl des Grundpsalms als auch der redaktionellen Anteile aber zunächst unabhängig von der problematischen Frage nach der Redaktion des Psalters bzw. einzelner Teilsammlungen des Psalters, hier der Asafpsalmen (Ps 50; 73-83) und des «Elohistischen Psalters» (Ps 42-89), zu beantworten.

a.) Das Bild vom Vergehen des Leibes und der postmortalen Bewahrung der personalen Identität berührt sich eng mit Ps 49,15-16, wo die Vorstellung von der Aufnahme (לקח) der «Seele» des Gerechten bei Gott expliziert ist.[37]

b.) Die differenzierende Gegenüberstellung des postmortalen Geschicks von Mensch und Tier findet ihr Pendant in Qoh 3,19-22 einerseits und in Ps 49,11.21 andererseits. Während Qoh 3,19 generell bestreitet, dass es im Blick auf das postmortale Geschick einen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt, spricht aus Ps 73,22 und Ps 49,11.21 das Bewusstsein, dass zumindest der Fromme ein anderes postmortales Geschick haben wird als die Frevler, die wie das Vieh ohne Aussicht auf ein Leben nach dem Tod zugrundegehen.

c.) Das in Ps 73,24 nur vorsichtig bzw. verschlüsselt angedeutete Motiv von der Aufnahme des Gerechten in die Nähe der himmlischen Herrlichkeit Gottes findet sich in entfalteter Form im äthiopischen Henochbuch c.104 und ist seit dem 2./1. Jh. v. Chr. breit im deuterokanonischen und pseudepigraphen Schrifttum der hellenistischen (und römischen) Zeit belegt (vgl. I Hen 104,1-4; Weish 5,16; PsSal 2,31; TestHiob 39,12).[38] Hinsichtlich der Verwendung des Begriffs כבוד zur Beschreibung der himmlischen Herrlichkeit berührt sich Ps 73,24-25 darüber hinaus mit einzelnen (allerdings jüngeren) Sabbatopferliedern aus Qumran.[39]

d.) Innerhalb des Alten Testaments stehen Ps 73 weitere explizite Vorstellungen von der Überwindung des Todes zur Seite. Sie verfügen über ein vergleichbares Verständnis der Wirklichkeit, der Zeit und Gottes. Gemäss ihrem traditionsgeschichtlichen Hintergrund und ihrem Begründungszusammenhang lassen sie sich drei Modellen zuordnen:

[37] Ps 49 ist aufgrund seines spezifischen Gebrauchs des Begriffs נפש im Sinn von «Seele» (ψυχή) in die Mitte des 3. Jh. v. Chr. zu datieren; vgl. I Hen 22; 98; 103, und dazu M. Witte, «Aber Gott wird meine Seele erlösen» – Tod und Leben nach Psalm xlix, VT 50 (2000) 540-560. Zur Trennung von Leib und Seele beim Tod vgl. dann ausdrücklich IV Esr 7,78.

[38] I Hen 104 wird zumindest ab V. 13 fragmentarisch durch 4 Q204 bezeugt und stammt nach M. Black, The Book of Enoch or I Enoch, SVTP 7, Leiden 1985, 22, aus dem 2. Jh. v. Chr. Das Motiv der postmortalen Entrückung in die himmlische Herrlichkeit begegnet dann weiter ausgemalt in IV Esr 7,78.91; AssMos 10,12; 11,5f.; TestAbr A 15,4 und TestAbr B 7,16 (vgl. auch 4 Q181,III,3-5 und wohl auch 6 Q18 Frgm. 2) sowie in vergleichbarer Prägnanz wie in Ps 73,24 im «Christushymnus» I Tim 3,16 zur Beschreibung der postmortalen Existenz Jesu (vgl. auch Apg 1,2.22; PetrEv 5,19).

[39] Vgl. 4 Q400 Frgm. 1,ii,9; 4 Q400 Frgm. 2,3; 4 Q402 Frgm. 3,ii,13; 4 Q403 Frgm. 1,ii,10; 4 Q404 Frgm. 5,4; 4 Q405 Frgm. 23,i,7 und weiterhin 4 Q369 Frgm. 1,ii,8; 4 Q491 Frgm. 8-10,12; 4 Q511 Frgm. 2,i,8ff.; Tob 12,15; I Hen 60,2; syrBar 51,10; TestLev 5; 18. Zu dem in der rabbinischen Literatur belegten Motiv des postmortalen Aufenthalts der Gerechten «unter dem Thron der Herrlichkeit» siehe P. Billerbeck, Kommentar, IV/2, 1130.

1.) einem *mythologisch-eschatologischen Modell* (vgl. Jes 25,8)[40]:
Jahwe wird bei seinem endzeitlichen Antritt der universalen Königsherrschaft auch den Tod, und zwar für immer (לנצח), verschlingen.[41]
2.) einem *schöpfungstheologischen Modell* (vgl. Ez 37,9-10)[42]:
Jahwe als der Schöpfer verfügt über den Lebensodem (die רוח) und lässt diesen (vermittelt über einen Propheten) in die Leichen der in den Makkabäerkriegen getöteten Juden kommen.[43]
3.) einem *gerechtigkeitstheologischen Modell* (vgl. Dan 12,2-3)[44]:
Jahwe als der Garant von Gerechtigkeit wahrt auch angesichts des Todes der Frommen die Gerechtigkeit, indem er die Frommen jenseitig mit der Auferweckung zum ewigen Leben belohnt.

e.) Für die Entstehung der in Ps 73, Jes 25, Ez 37 und Dan 12 belegten Motive sind religionsexogene und religionsendogene Faktoren verantwortlich. Zu den vielfältigen religionsexogenen Einflüssen gehören sowohl politische und gesellschaftliche Veränderungen im spätnachexilischen Juda als auch die zunehmenden religiösen Impulse durch persische und hellenistische Vorstellungen.[45] Die entscheidende Rolle spielen aber zwei der alttestamentlichen Religion *immanente* Faktoren: 1.) der Monotheismus, 2.) die Vorstellung ei-

[40] Der entsprechende Passus in Jes 25,8aα stellt, wie bereits in der älteren Forschung zutreffend gesehen, einen Zusatz dar, der wohl erst aus der Mitte des 2. Jh. v. Chr. stammt; vgl. u.a. K. Marti, Das Buch Jesaja (KHC 10), Tübingen u.a. 1900, 90; O. Kaiser, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39 (ATD 18), Göttingen [3]1983, 160-163.

[41] Zu solch einem mythologisch-eschatologischen Modell lässt sich auch die in Ps 22,28-32 erkennbare Vorstellung vom endzeitlichen Lob des universalen Herrschers Jahwe durch Lebende und Tote zählen, vgl. dazu H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament, in: Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974, 191-192, und zur redaktionsgeschichtlichen Beurteilung der entsprechenden Verse F.-L. Hossfeld (u. E. Zenger), Die Psalmen, I (NEB 29), Würzburg 1993, 151.

[42] Die Verse gehören zusammen mit V. 7b-8 zu einer auferstehungstheologischen Fortschreibung von Ez 37; vgl. H.M. Wahl, «Tod und Leben». Zur Wiederherstellung Israels nach Ez. XXXVII 1-14, VT 49 (1999) 230-236.

[43] Zu einem auferstehungstheologischen Verständnis von Ez 37,8 vgl. bereits den paläographisch aus späthasmonäischer oder frühherodianischer Zeit stammenden Text 4 Q385 Frgm. 2 (J. Strugnell u. D. Dimant, 4 Q second Ezekiel [4 Q385], RdQ 13 [1988] 45-58; J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, II, München 1995, 348-349). Zum Motiv der Belebung der Toten Israels siehe neben Jes 26,19 die paläographisch in die Zeit von 100-80 v. Chr zu datierende «Messianische Apokalypse» 4 Q521 Frgm. 2,ii u. Frgm. 4,12 bzw. Frgm. 7 u. Frgm. 5,ii,6 (E. Puech, Une Apocalypse Messianique [4 Q521], RdQ 15 [1992] 485ff. u. 500ff.; J. Maier, Die Qumran-Essener, II, UTB 1863, 684f.).

[44] Vgl. Weish 2,21-3,10; I Hen 92,3f.; II Makk 7,9.13-14.36.

[45] Vgl. dazu R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Tl.2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (ATD ErgR. 8/2), Göttingen 1992, 536-576, bes. 568-569; H. Niehr, Aspekte, 13; H. Irsigler, Quest for Justice, 258-260. Gegen Niehr ist aber deutlich zu unterscheiden zwischen religionsendogenen und religionsexogenen Faktoren sowie

ner personalen Gottesbeziehung. Wenn Jahwe nicht nur der allein zu verehrende, sondern der allein existierende Gott ist, dann hat Jahwe auch die Macht über den Raum des Todes und die Zeit des Lebens. Wenn die konkrete personale Beziehung zwischen Gott, der selbst nicht dem Todesgeschick unterliegt, und dem Menschen, der dem Tod verfallen ist, nicht abbrechen soll, dann muss der Mensch dem Tod entzogen sein.

Die hier vorgestellten alttestamentlichen Texte von der Überwindung des Todes spiegeln weder einen sukzessiven «Lern- und Erkenntnisprozess»[46] Israels wider noch stellen sie entwicklungsgeschichtlich voneinander abzusetzende «Stufen»[47] der Todesbewältigung dar. Eine genaue literargeschichtliche Analyse der genannten Texte zeigt, dass diese mit hoher Wahrscheinlichkeit alle derselben literatur- und kulturgeschichtlichen Epoche angehören, nämlich dem ausgehenden 3. bzw. beginnenden 2. Jh. v. Chr.

Ps 73,24-26, Jes 25,8, Ez 37,9-10 und Dan 12,2-3 bieten literargeschichtlich weitgehend parallele, wenn auch traditionsgeschichtlich zu unterscheidende Ausformungen *einer* doppelten theologischen Reflexion: nämlich der raumzeitlichen Dehnung des Wirkens des einen Gottes Jahwe und der Verdichtung der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Dementsprechend ist der Ursprung der alttestamentlichen Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod nicht einseitig mystisch, eschatologisch-mythologisch, schöpfungstheologisch oder gerechtigkeitstheologisch zu bestimmen. Die unterschiedlichen Modelle sind vielmehr, wenn auch literatur- und religionsgeschichtlich junge, so doch theologisch konsequente Beispiele einer inneralttestamentlichen Pluralität der Rede von Gott. Diese findet ihre Einheit in dem einen Wesen Jahwes als dem Gott der Lebenden – so, wie es Ex 3,6 in der Deutung Jesu in Mk 12,26-27 bezeugt.

Phänomenologisch vergleichbar mit dieser alttestamentlichen «multiplicity of approaches» sind die unterschiedlichen neutestamentlichen Beschreibungen der Überwindung des Todes, die sich alle als Entfaltungen und Interpretationen des *einen* Christusereignisses verstehen. Dabei verwenden die neutestamentlichen Autoren zur Interpretation des einmaligen Geschicks Jesu nicht nur die hier skizzierten alttestamentlichen Konzeptionen zur Überwindung des Todes. Sie fügen diesen neue Bilder hinzu, die sich zwar traditionsgeschichtlich weiter differenzieren lassen, die aber gleichfalls alle in ihrer Theonomie der Überwindung des Todes und im Leitmotiv der Gottesgemeinschaft zusammentreffen. Die entscheidende Modifikation, die die neute-

zwischen theologischer Intention und materialer Konkretion der Rede von einem Leben nach dem Tod.

[46] G. Kittel, Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (BTSP 17), Göttingen 1999, 7-8.

[47] H. Gese, Der Tod im Alten Testament, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 38.

stamentlichen Verfasser gegenüber den alttestamentlichen Konzeptionen vornehmen, liegt darin, dass sie die Überwindung des Todes für den je einzelnen Menschen an die Person und an die Vermittlung des auferstandenen Jesus binden. Über den Glauben an den Auferstandenen erfährt der Mensch nun Gottes Neuschöpfung, Gottes Sieg über den Tod, Gottes jenseitige Gerechtigkeit und die den Tod überdauernde Aufnahme in die himmlische Gemeinschaft mit Gott.

Anhang: Kritische Übersetzung von Psalm 73

Fettdruck kennzeichnet den ursprünglichen Psalm («Grundpsalm»), Normaldruck markiert die erste Fortschreibung («eschatologisierende Redaktion»), in `Sperrdruck` steht die zweite Fortschreibung («kollektivierende Redaktion»). *Kursivsatz* zeigt notwendige Korrekturen des an den entsprechenden Stellen nicht unversehrt erhaltenen oder sekundär geänderten hebräischen Textes an.

	1	**Ein Psalm Asafs.**
A		**Gewiss, gut ist *dem Frommen Gott*** `[für Israel]`
		Gott *dem* `[denen]`**, *der*** `[die]` **reinen Herzens *ist*** `[sind]`**.**
B1	2	**Ich aber, beinahe wären meine Füsse gestrauchelt,**
		fast wären meine Schritte ausgeglitten.
	3	**Denn ich war neidisch auf die Törichten,**
		als ich das Glück der Gottlosen sah.
	4	**Denn keine Qualen gibt es *für sie,***
		***fett* und feist ist ihr Wanst.**
	5	**In der Mühsal der Sterblichen stecken sie nicht,**
		und wie andere Menschen werden sie nicht geschlagen.
	6	**Deshalb hat sie Hochmut umkleidet,**
		bedeckt sie ein Kleid von Gewalttätigkeit.
B2	7	**So glotzt heraus aus Fett ihr Auge,**
		so quellen über die Pläne ihres Herzens.
	8	**Sie höhnen und reden im Bösen,**
		***Unterdrückung* reden sie von oben herab.**
	9	**So setzen sie in den Himmel ihren Mund,**
		und ihre Zunge geht einher auf der Erde.
	10	`Deshalb kehrt sich mein Volk zu ihnen,`
		`und ihre Reden schlürfen sie für sich.`
	11	**Und sie sagen: «Was erkennt denn Gott,**
		und gibt es Erkenntnis bei dem Höchsten?»

12 **Siehe, eben das sind die Gottlosen:**
und stets (?) wohlbehalten mehren sie (ihre) Macht.

B3 13 **Gewiss, vergeblich hielt ich rein mein Herz,**
und wusch in Unschuld meine Hände.
14 **Und ich war geschlagen jeden Tag,**
und meine Züchtigungen trafen mich allmorgendlich.
15 **Wenn ich gesagt hätte: «Ich will ebenso reden»,**
siehe, das Geschlecht deiner Söhne hätte ich verraten.
16 **Und ich gedachte, dieses zu erkennen,**
Mühsal war es in meinen Augen,
17 **bis ich zu den Heiligtümern Gottes kam,**
bis ich prüfend auf ihre Zukunft schaute.

B4 18 **Gewiss, auf glatte Wege stellst du sie,**
du lässt sie in Trümmer fallen.
19 **Wie plötzlich werden sie doch zuschanden,**
sie vergehen, kommen um vor Schrecken.
20 **Wie ein Traum nach dem Erwachen, Herr (?),**
beim Aufwachen (?), ihr Bild verachtest du.
21 **Ja, mein Herz liess sich verbittern**
und ich liess mich in meinen Nieren stechen.
22 Und ich war ein Tier und erkannte nicht,
wie Vieh war ich dir gegenüber:
23 Und zwar bin ich beständig bei dir,
du hast meine rechte Hand fest ergriffen.
24 Gemäss deinem Plan wirst du mich führen
und mich am Ende in (deine) Herrlichkeit aufnehmen.
25 Wer ist mir im Himmel?
Und bin ich bei dir, so habe ich keinen Gefallen an der Erde.
26 Wenn mein Fleisch und mein Herz vergehen,
[...] so ist Gott mein Teil auf ewig.
27 **Doch siehe, die dir ferne sind, werden vergehen,**
du zerschlägst jeden, der von dir weicht.

C 28 **Ich aber, mir ist die Nähe Gottes gut,**
auf Jahwe habe ich mein Vertrauen gesetzt,
um zu erzählen alle deine Taten
<in den Toren der Tochter Zion.>

Anmerkungen zum Text (vgl. BHS):

V. 1: Anstelle von לישראל («für Israel») ist לישר אל («für den / dem Frommen Gott») zu lesen; anstelle von לברי («denen, die reinen ...») ist לבר («dem, der reinen ...») zu lesen – vgl. Ps 24,4.

V. 4: Anstelle von למותם («für ihr Sterben») ist למו תם («für sie, fett») zu lesen.

V. 8a: עשק («Unterdrückung») ist zu V. 8b zu ziehen.
V. 10a: Anstelle von ישיב עמו הלם («er bringt / bringe sein Volk hierher zurück») ist ישוב עמי אליהם («mein Volk kehrt sich zu ihnen») zu lesen.
V. 10b: Anstelle von ומי מלא יִמָּצוּ («und Wasser in Fülle werde ausgepresst») ist ומליהם יָמֹצוּ («und ihre Reden schlürfen sie») zu lesen.
V. 20: Unsicherer, wohl bearbeiteter und nicht unversehrt erhaltener Text.
V. 26: Aus metrischen Gründen ist צור־לבבי («Fels meines Herzens») zu streichen.
V. 28a: Anstelle von באדני יהוה («auf den Herrn Jahwe») ist ביהוה («auf Jahwe») zu lesen.
V. 28b: Aus metrischen und kompositionellen Gründen ist gemäss der Septuaginta und der Parallele in Ps 9,15, בשערי בת־ציון («in den Toren der Tochter Zion») zu ergänzen.

Markus Witte, Frankfurt am Main