

**STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT
UND SEINER UMWELT (SNTU)**

Serie A (Aufsätze)

Band 37

2012

**STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT
(SNTU)**

Serie A (Aufsätze), Band 37

Adressen der Autorinnen und Autoren

DDr. Heinz Giesen, Kölnstraße 415a, D-53117 Bonn
DDr. Norbert Jacoby, Max-Beckmannstraße 6a, D-67227 Frankenthal/Pfalz
Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Wilhelm Pratscher, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien
Dr. Marius Reiser, Taunusstraße 30, D-55262 Heidesheim
Dr. Sebastian Schneider, Pallottistraße 3, D-56179 Vallendar
DDr. Thomas Witulski, Universitätsstraße 25, D-33615 Bielefeld

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU)
Bethlehemstraße 20 E-Mail: sntu@ktu-linz.ac.at
A-4020 Linz Home: <http://www.ktu-linz.ac.at/sntu>

Druck: Plöchl Druck-Gesellschaft m.b.H., Werndlstraße 2, A-4240 Freistadt

ISSN 1027-3360

© 2012 SNTU Alle Rechte vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

HEINZ GIESEN	
Kritik am Verhalten und Handeln von jüdischen und paganen Gegnern der paulinischen Heidenmission als Zuspruch an die Glaubenden in Thessalonich. Zu 1 Thess 2,13-16	5
NORBERT JACOBY	
Karriere ja oder nein? 1 Kor 7,21	49
CHRISTOPH NIEMAND	
„Doch Gott wird loskaufen meine Seele aus der Hand der Scheol ...“ (Ps 49,16). Eine Lektüre von Psalm 49 im Horizont der glaubensgeschichtlichen Entwicklung neutestamentlicher Auferweckungsrede	69
WILHELM PRATSCHER	
Die Bedeutung des Petrus in gnostischen Texten	111
MARIUS REISER	
Theologie und Kritik. Richard Simon und das <i>Comma Johanneum</i>	151
SEBASTIAN SCHNEIDER	
Lobpreis des an Christus glaubenden Israels. Exegetische Überlegungen zum „Wir“ in Eph 1,3-14	167
THOMAS WITULSKI	
Der so genannte „Midrasch“ 2 Kor 3,7-18 und seine Funktion im Kontext der Argumentation des Paulus in 2 Kor 2,14-4,6	197
REZENSIONEN	
Baumert N. (Hg.), NOMOS und andere Vorarbeiten (<i>H. Giesen</i>)	235
Carleton Paget J., Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity (<i>H. Giesen</i>)	237
Dochhorn J., Schriftgelehrte Prophetie (<i>H. Giesen</i>)	240
Finnern S., Narratologie und biblische Exegese (<i>H. Giesen</i>)	243
Gorman M. J., Inhabiting the Cruciform God (<i>A. Kreuzer</i>)	245
Holmén T. u. a. (Ed.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (<i>C. Niemand</i>) ..	248

Judge E. A., The First Christians in the Roman World (<i>H. Giesen</i>)	257
Livesey N. E., Circumcision as a Malleable Symbol (<i>M. Tiwald</i>)	260
Neyrey J. H., Give God the Glory (<i>M. Zugmann</i>)	262
Röcker F. W., Belial und Katechon (<i>H. Giesen</i>)	267
Rothschild C. K. u. a. (Ed.), Christian Body, Christian Self (<i>H. Hötzinger</i>)	270
Samuelsson G., Crucifixion in Antiquity (<i>M. Hölscher</i>)	276
Söding T., Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung (<i>S. Hübenthal</i>)	281
Eingegangene Schriften (1. Oktober 2011 – 30. September 2012)	286

„Doch Gott wird loskaufen meine Seele aus der Hand der Scheol ...“ (Ps 49,16)

Lektüre von Psalm 49 als eine Station in der glaubens- geschichtlichen Entwicklung der biblischen Auferweckungsrede

CHRISTOPH NIEMAND

Ich arbeite derzeit an einer monographischen Darstellung der elementaren Inhalte des urchristlichen Glaubens und Verkündigens. Sie setzt ein mit der Erschließung des österlichen Glaubens an die Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott. Dieses elementare Ur-Datum der Christologie ist aber schlechterdings nicht versteh- und darstellbar ohne Rechenschaft darüber, wie tief die neutestamentliche Auferweckungsrede eingebettet ist in eine weitreichende und dramatische glaubensgeschichtliche Entwicklung, die sich in den Schriften des Alten Testaments und des Frühjudentums zeigt: Wenn das Ur-Kerygma der Urkirche in diese noch relativ junge und ganz spezifische Glaubenshoffnung Israels einstimmt und sie am Gekreuzigten erfüllt und eingelöst sieht, dann ist ihr Verständnis eine Möglichkeitsbedingung für das Verstehen der Osterbotschaft. So stellt sich eine Reihe von Fragen: Welche theologischen und anthropologischen Voraussetzungen der Religion des alten Israel und des Frühjudentums werden schlagend, wenn Gott ein Handeln wider den Tod derer zugebraut wird, die er zu seinen Bundesgenossen genommen hat? In welchen thematischen Kontexten und aufgrund welcher Herausforderungen und Krisenerfahrungen bricht sich im Alten Testament die Hoffnung auf Gottes Lebensmacht und -treue auch angesichts des unausweichlichen Sterbens Bahn? Welche Metaphorik und welche Semantik entwickeln sich, um diese Hoffnung zu verbildlichen und zu versprachlichen? Was unterscheidet diese Glaubensrede Israels von den Weisen, wie in anderen altorientalischen und dann hellenistischen Kulturen mit der Erfahrung des Todes und den Fragen des „Danach“ umgegangen wird und was verbindet sie mit ihnen? – Eine Überblicksdarstellung zum Thema „Hoffnung wider den Tod in Israel“, wie ich sie für die erwähnte Monographie anstrebe, muss versuchen, ein kompaktes Modellbild zu konstruieren. Dies setzt aber eine Fülle von exegetischen Einzelentscheidungen

und von Lektüreooptionen voraus, die in der Darstellung des Modellbildes nicht (immer) begründet werden können. (Es handelt sich beim hier vorliegenden Beitrag also um einen Fall der Textsorte „Auslagerungs-Artikel“).

Einer der klassischen loci für die Frage, „wo“, „wann“ und „wie“ in Israel die Erwartung einer eschatologischen Auferstehung bzw. Auferweckung entsteht, ist Ps 49,16. Für viele Interpreten ist dies eine jener Textstellen, an der sich im AT – anfanghaft – die Glaubensgewissheit zeigt, dass die Gottesgemeinschaft von Menschen auch in ihrem Tod nicht ins Nichts verfallen kann. Deshalb sei der Vers in die Genealogie des Auferweckungsglaubens einzureihen, auch wenn die später dafür übliche Semantik darin nicht aufscheint. Andere erheben dagegen Einspruch und meinen, in diesem Vers sei „nur“ Rettung *im* Leben, Rettung des Lebens vor einem vorzeitigen Sterben gemeint. Wieder andere sagen, V. 16 spreche zwar von einem post- oder transmortalen Tun Gottes am Beter, aber der Vers sei eine späte Glosse, die mit dem Duktus des Psalms nicht zusammenpasse.

Im Zusammenhang meiner Arbeit am biblischen Auferweckungsglauben drängte es mich, in diesem Fall näher hinzuschauen, um eine *eigene*, abgewogene Position beziehen zu können. Dazu kann ich mich aber nicht auf V. 16 als (fraglichen) locus der alttestamentlichen Auferweckungsrede beschränken, sondern unternehme eine Lektüre des gesamten Psalms: Somit „wildere“ ich als Neutestamentler im Revier der alttestamentlichen Exegese. Und ich tue es in einer neutestamentlichen Fachzeitschrift. Allerdings: „Umwelt“ des Neuen Testaments ist der Psalm 49 allemal. Und er ist noch mehr: Er spricht eine *Voraussetzung* neutestamentlichen Glaubens aus, *die in diesem selbst ständig präsent bleibt*.

* * *

Der überlieferte hebräische Text von Ps 49 ist an nicht wenigen Stellen dunkel und schwierig zu verstehen. Dies liegt allerdings m. E. weniger an Textverderbnis, sondern an der exquisiten (oder soll man sagen: manierten?) poetischen Sprache dieses Psalms. Die Einheitsübersetzung (EIN)¹ nimmt reichlich Zuflucht zu Konjekturen bzw. freier Übertragung. Die jüngere Forschung² bevorzugt demgegenüber Lektüre-

¹ Bibeltex-te und Übersetzungen übernehme ich aus dem Programm BIBLEWORKS 6.0 (©2003). Die Sigla für die modernen Übersetzungen und die Transkription des hebräischen Bibeltextes (BHT) stammen ebenso von dort.

² Monographisch P. CASSETTI, Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49 (OBO 44), Freiburg/Schweiz 1982. – Ausführlich in jüngerer Zeit M. GRIMM, Menschen mit und ohne Geld. Wovon spricht Ps 49?, in: BN 96 (1999) 38-55; C. FORSTER, Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen, Zürich/

versuche, die möglichst nahe an MT bleiben, auch wenn es bei den meisten Autoren nicht ganz ohne davon abweichende Lektüren abgeht.

Ich werde den Psalm als *literarische Einheit in seiner jetzigen Gestalt* lesen. Damit schließe ich nicht aus, dass der Text ein sukzessives Schichtenwachstum durchlaufen hat.³ Für meine Zwecke benötige ich aber kein Modell seiner hypothetischen Entstehungsgeschichte, werde dafür aber umso mehr auf die Baustruktur des vorliegenden Gesamtpsalms achten: einerseits auf die Entwicklung der dargestellten und eingenommenen Positionen („Lebensentwürfe“) im *linearen* Textfortgang, andererseits auf die sehr deutlichen *oppositionellen* und *konzentrischen* Beziehungsmuster in der Betrachtung des Textganzen. Diese Struktur soll in der graphischen Textdarstellung, die am Schluss des Beitrages (S. 108) eingebunden ist, sichtbar werden.⁴

Freiburg i. Br. 2000, 61-136; K. LIESS, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT 2/5), Tübingen 2004, 373-384; H. DELKURT, „Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird“. Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet (BThSt 50), *Neukirchen-Vluyn* 2005, 13-75; J. SCHNOCKS, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen 2009, 136-143. – Weiters M. WITTE, „Aber Gott wird meine Seele erlösen“ – Tod und Leben nach Psalm XLIX, in: VT 50 (2000) 540-560, und S. U. GULDE, *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT 2/22), Tübingen 2007, 181-215, die allerdings beide reichlich konjizieren bzw. streichen. – Aus den Kommentaren z. B. H.-J. KRAUS, *Psalmen. 1. Teilband: Psalmen 1-59* (BK 15/1), Neukirchen-Vluyn ⁵1978, 515-524; F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 299-308, und K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT 1/15), Tübingen 1996, 198-203. – Aus der Überblicksliteratur zum Thema „Todesüberwindung im AT“ G. KITTEL, *Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament* (BTSP 17), Göttingen 1999, 41-44; A. A. FISCHER, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005, 159-163. – Vgl. weiters E. ZENGER, *Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen* (Akzente), Freiburg i. Br. 1997, 437-443; S. GILLMAYR-BUCHER, *Die Psalmen im Spiegel der Lyrik Thomas Bernhards* (SBB 48), Stuttgart 2002, 284-287.

³ HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* (Anm. 2) 300-316, und ähnlich zuvor CASETTI, *Leben* (Anm. 2) 33f., ermitteln einen zweistufigen Entstehungsprozess: Ein von Positionen à la Kohelet geprägter „Grundpsalm“ (V. 11-12.14-15 mit zugehörigem „Refrain“ V. 13.21) sei durch eine substanzielle Erweiterung (V. 6-10.16-20 samt Einleitung V. 2-6) neu gefasst und ausgerichtet worden. – Skeptisch dazu FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 99-102; WITTE, *Tod* (Anm. 2) 549; DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 24f.; LIESS, *Weg* (Anm. 2) 373 Anm. 140. – SEYBOLD, *Ps* (Anm. 2) 198-203, hier 200, versteht die Ablauffrichtung des Entstehungsgangs gegenüber Casetti bzw. Hossfeld/Zenger umgekehrt.

⁴ Eine redaktionskritische Analyse der Stellung von Ps 49 im Psalter insgesamt (dazu FORSTER, *Leben* [Anm. 2] 102f.), im zweiten Psalmenbuch (Ps 42-72) und näherhin in der Gruppe der Korachiter-Psalmen (Ps 42-49.84-85.87-88) werde ich nicht anstellen. Zu Letzterem E. ZENGER, *Zur redaktionsgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen*, in: K. Seybold / E.

Psalm 49 als Ganzer steht in der Denk- und Glaubenssituation des in die Krise geratenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Er bearbeitet diese Krise in unterschiedlichen Brechungen und kommt dabei zu erregenden Optionen.

1. Erste Strophe (V. 2-5)

Die ungewöhnlich lange und feierliche Einleitung V. 2-5 ruft als potenzielle Zuhörerschaft ein wahrhaft universales Publikum auf: Die gesamte Menschheit in ihrer geographischen Horizontalität („ihr Völker alle“) und sozialen Vertikalität („Reiche und Arme zusammen“) ist angesprochen. Angekündigt wird eine Weisheitsrede („Weisheiten“ / ḥoḳmôt; „Meditation“ / hāgût), die „Einsichten“ (ṭəbûnôt; V. 4) vermitteln will. Dazu gehört auch ein rezeptives Element – ein dem Psalmisten zugekommener „Vergleichsspruch“ (māšāl; V. 5a), dem er sein Ohr neigt – und poetisch-musikalische Darstellung: Eröffnung eines „Rätsels“ (ḥîdāh; V. 5b) unter Musikbegleitung.

Psalm 49 ist also nicht im unmittelbaren Sinn ein Gebet, sondern eine *öffentliche Meditation*: Sein Thema geht alle Menschen an. Er wird – in der poetischen Darstellungsfiktion – vor allen Menschen vorgetragen. Tatsächliche Zuhörer, die sich davon berühren lassen, sind ab V. 17 direkt angesprochen. Gott selbst (in Ps 49 nicht der Gottesname JHWH, sondern ʔēlōhîm) hingegen ist nicht direkt angesprochen, aber als Bezugspunkt der im Psalm bedachten menschlichen Lebensentwürfe an entscheidender Stelle präsent: negativ in V. 8b und positiv in V. 16. Dieser Vers ist eine durch ihren Ich-Bezug hervorgehobene persönliche Vertrauensäußerung und sticht damit aus der sonst gegebenen Universalität des Themas (Tod) und der Typisierung der Figuren (Weise versus Toren) heraus. Er ist *Bekennnis*, das zum Mit-Bekennen einlädt. Da Bekennnis, das die erfahrenen oder erhofften Heilstaten Gottes in 3. Person bespricht, wesentlicher Bestandteil jeder Lobpreisung Gottes ist, steht V. 16 und damit der Psalm insgesamt doch in Verbindung mit eigentlicher Gebetsrede.

Zenger (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung* (FS W. Beyerlin) (Herders Biblische Studien 1), Freiburg i. Br. 1994, 175-198, und D. C. MITCHELL, ‚God Will Redeem My Soul from Sheol‘: The Psalms of the Sons of Korah, in: JSOT 30 (2006) 365-384, der ein ebenso spannendes wie *unglaubliches* Thesengebäude anbietet, das insofern M. D. GOULDER, *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOT.S 20), Sheffield 1982, in nichts nachsteht.

2. Zweite Strophe (V. 6-10)

EIN liest V. 6, der das Korpus des Psalms eröffnet, als *rhetorische Frage des Sprecher-Ichs* und somit als Selbstermunterung und Vertrauensäußerung: „Warum soll ich mich in bösen Tagen fürchten, wenn mich der Frevel tückischer Feinde umgibt?“⁵ Dagegen spricht aber, dass das zweite Kolon des Verses nur schwer einen solchen Sinn hergibt. Wo EIN „Frevel tückischer Feinde“ sagt, hat der hebräische Text wörtlich „Frevel bzw. Schuld meiner Fersen“ (‘āwōn ‘āqēḅay). ‘āqēḅ bedeutet Ferse, Tritt, im Plural auch *Tritt- bzw. Fußspur*.⁶ Dass man dafür eine übertragene Sonderbedeutung „Verfolger“ annehmen soll, lässt sich nicht überzeugend begründen.⁷ Man begegnet ja im ganzen Psalm sonst keiner beklagten individuellen Notsituation (etwa Feindverfolgung), vielmehr wird das grundsätzliche Todesproblem besprochen. Man sollte also besser bei MT bleiben, und der lautet: „... wenn der Frevel meiner Fußspur (bzw. die Schuld meiner Tritte) mich umgibt“ (‘āwōn ‘āqēḅay yəsūbbēnī).

2.1. Die reichen Verantwortungslosen

Das Syntagma „Frevel meiner Fußspur“ ist eine sehr eingängige Metapher. Und dass jemand von seiner Schuldspur eingeholt und umzingelt wird, ist im Kontext weisheitlicher Tun-Ergehen-Rede ein sehr gut verständlicher Satz. *Dafür* muss ein im Textganzen kohärenter Sinn gefunden werden. Problematisch ist der *wörtlich* gelesene V. 6a.b ja nicht in sich selbst, sondern nur, wenn man ihn als Äußerung des Psalmisten versteht: Denn eine an die Bußpsalmen gemahnende Selbstanklage als Sünder ist in Ps 49 nicht unterzubringen. Ein völlig luzider Sinn ergibt sich dagegen, wenn man V. 6 als *Zitat jener frevlerischen Reichen* versteht, von denen der Psalmist in V. 7ff. dann in 3. Person spricht.⁸ Zwar charakterisiert sie der Psalmist nicht mit dem weis-

⁵ Ähnlich wie EIN übersetzten z. B. LUT, ELB, ESV, NAU (siehe Anm. 1). KRAUS, Ps I (Anm. 2) 516, und FORSTER, Leben (Anm. 2) 61.65, vertreten ein entsprechendes Textverständnis in ihren Auslegungen.

⁶ Vgl. W. GESENIUS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. u. hg. v. R. Meyer u. H. Donner, 6 Bände, Berlin ¹⁸1987-2010, IV 1004. Einschlägige Pluralbelege: Ps 56,7; 77,20; 89,52; Sir 10,16; 13,26.

⁷ EIN liest unter veränderter Vokalisation statt ‘āqēḅay das vom Verb ‘āqab₍₁₎ (beschleichen, betrügen) abgeleitete Partizip ‘ōqēḅay (HOSSFELD/ZENGER, Ps I [Anm. 2] 302) und kommt so zu ihren „tückischen Feinden“. CASETTI, Leben (Anm. 2) 171f., bietet eine Galerie der Änderungsversuche.

⁸ So (m. W. erstmals) CASETTI, Leben (Anm. 2) 179-181, und in seiner Nachfolge z. B. DELKURT, Mensch (Anm. 2) 32; HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 302.304; ZENGER, Nacht

heitlichen Standardausdruck Frevler (rāšā^c), aber der Ausdruck „Frevler/Schuld meiner Fußspur“ (‘āwōn ‘āqēḅay) in V. 6 ist eindeutig genug! – Ich lese bzw. übersetze so:

- 6 a „Was soll ich schon Furcht haben (lāmmā^h ʔrā^ʔ) an den Tagen des Unheils (bîmê rā^c),⁹
 b wenn der Frevler meiner Fußspur (‘āwōn ‘āqēḅay) mich umgibt (yəsūbbēnî)?“
 7 a Das sind [i. S. v.: das sagen] die, die vertrauen auf ihr Vermögen (habbōḥîm ‘al-ḥêlām),
 b und der Größe ihres Reichtums (ûḅərōḅ ‘ośrām) rühmen sie sich (yîḥallālû).

Den möglichen Einwand, „dass V. 6 nicht als Zitat gekennzeichnet ist“ kann man mit P. Casetti ausräumen: „Zitate ohne Einleitungsformel sind auch sonst belegt“.¹⁰ „... Gerade in streng gebauten Texten ist das Fehlen einer Ein- oder Ausleitungsformel nicht erstaunlich ... Da nämlich V. 6 durch seine Stellung am Anfang der Strophe eine Art Gegenstück zum Credo von V. 16 bildet, kann er schon so als zitiertes ‚Gegengredo‘ erkennbar werden“. Außerdem wird mit Annahme eines Sprecherwechsels zwischen V. 6 (Frevlerzitat) und V. 7 (Psalmist) der jedenfalls abrupte Übergang syntaktisch plausibler.¹¹ Als selbständiger Hauptsatz, der „die praktische Konsequenz des Zitates erläutert“, liest sich V. 7 leichter und der Artikel beim Nominalsatz-Partizip habbōḥîm kann eine zurückweisende „demonstrative Bedeutung“ entwickeln: *Das sind die*, die ihrem Reichtum vertrauen.¹²

(Anm. 2) 437. – GRIMM, Menschen (Anm. 2) 40, kritisiert zwar den Term Zitat, seine eigene Deutung kommt aber aufs Gleiche hinaus: „*Perspektivenwechsel* von der Innensicht (1. Person) zur Außensicht (3. Person)“.

⁹ Der Singular (yōm rā^c[h] böser Tag, Tag des Unheils) bezeichnet den Gerichtstag, an dem der Tun-Ergehen-Zusammenhang sich auswirkt und sich die Menschen für ihr Tun verantworten müssen: Am 6,3; Jer 17,17f.; Ps 27,5; 41,2 u. a. Besonders einschlägig ist Spr 16,4: „Alles hat JHWH auf Rechenschaft(slegung) hin geschaffen, so auch den Frevler auf den Tag des Unheils hin“. Ps 49,6a hat zwar den Plural [b]yāmê rā^c, aber auch so bleibt der Gerichtsaspekt gegeben; vgl. DELKURT, Mensch (Anm. 2) 33.

¹⁰ CASETTI, Leben (Anm. 2) 180 (von ihm auch die im Text oben folgenden Zitatsplitter), nennt als Beispiele für nicht eingeleitete Fremdzitate Jes 22,13; 28,9ff.; Hos 9,7; Nah 2,9; Mi 2,6ff. und bes. Jer 49,4, das auch syntaktisch nahe steht. – Ich ergänze den Hinweis, dass in V. 19b nochmals ein ebenso uneingeleitetes Zitat derselben Sprecher kommen wird!

¹¹ Details bei CASETTI, Leben (Anm. 2) 180.

¹² Die LXX-Fassung spricht übrigens *nicht gegen* die Annahme, V. 6 sei als Äußerung der Frevler zu verstehen. LXX gibt MT wörtlich wieder, wechselt nur bei ‘āqēḅay in den Singular: der Frevler meiner Ferse / ἡ ἀνομία τῆς πτέρυγος μου. Dass man dies im Sinn von „derer, die mir auf den Fersen sind“ zu verstehen habe, wie SEPTUAGINTA DEUTSCH. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. W. Kraus u. M. Karrer, Stuttgart 2009, 799, meint, kann ich nicht erkennen. Im Gegenteil: Dass LXX im folgenden V. 7 überhaupt kein finites Verb bringt, sondern zwei Partizipien (οἱ πεποιθότες für das Partizip habbōḥîm und καυχώ -

Wenn man also V. 6 als „Ausdruck hybrider Arroganz der Leute von V. 7“¹³ versteht, dann ist er gleichzeitig auch eine böse *Karikatur* jener Vertrauensäußerungen, die im Kontext von Klage und Bitte in den Psalmen häufig stehen: Deren (wirkliche!) Beter überwinden in Situationen von Gefahr und ungerechter Verfolgung ihre Angst im Vertrauen auf Gott und rufen „Ich fürchte nicht (lō²-ʔirā²) ...“ aus.¹⁴ Die Sprecher von Ps 49,6 hingegen sagen – in vollmundiger rhetorischer Frage (lāmmā^h: Was soll ich schon ...?) und im ungenierten Bewusstsein ihres frevelhaften Lebenswandels –, dass sie sich auch dann nicht fürchten müssen, wenn sie von der Schuldspur ihres Lebens eingeholt werden: Ihr freches Vertrauen geht natürlich nicht auf Gott, der in ihrem Zitat kein Thema ist, sondern auf ihren *Reichtum*. Ihr „Vermögen“ würde sie – nach der ihnen vom Psalmisten in V. 7 unterstellten Ansicht – vor den Tatfolgen ihres Lebenswandels schützen. Mit der Formulierung von der sie einholenden Schuldspur lässt der Psalmist die Frevler zwar auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang eingehen, aber eben in arroganter Unbetroffenheit: Ihrem Reichtum trauen sie zu, ihn außer Kraft zu setzen. Während wirkliche Beter in Situationen ungerechter Verfolgung JHWH als Garanten des Tun-Ergehen-Zusammenhangs anrufen, soll den Sprechern von V. 6 ihr Reichtum garantieren, dass ihre Lebensspur keine für sie gefährlichen Folgen hat.

2.2. Der Widerspruch des Psalmisten

Dieser Position widerspricht nun der Psalmist heftig und ist damit im Kontext weisheitlicher Reflexion natürlich nicht allein, wie etwa der Blick auf Ps 52 (mit V. 9!) oder Sir 5,1-8 zeigt. – V. 8-10:

- 8 a Ach (ʔāḥ)¹⁵, nicht kann loskaufen (lō²-pādō^h yīpde^h) der Mensch (ʔiš),
 b nicht kann er einsetzen (lō²-yittēn) bei Gott (lē²lōhīm) sein Ausgleichgeld (koḫrō).
 9 a Und ist (auch) wertvoll (wəyēqar) das Lösegeld (pidyōn) für ihre neḫēš (naḫšām),
 b es fehlt doch (wəḥāḏal)¹⁶ auf Dauer (lō^cōlām).

μειοι für das finite Verb yiḥallālū), kann man durchaus als Indiz dafür werten, dass auch die Übersetzer V. 6 als Frevlerzitat verstanden.

¹³ HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 302.

¹⁴ Vgl. Ps 3,7; 23,4; (46,3); 56,5.12; 118,6. In letzteren Belegen ist auch noch die Frage „Was können Menschen mir antun?“ beigegeben. Ps 27,1 formuliert in nochmals gesteigerter Heilsgewissheit das Nicht-Fürchten überhaupt als Frage: „... Vor wem sollte ich mich fürchten (mimmī ʔirā²)? ... Vor wem sollte mir bangen?“

¹⁵ Das einleitende ʔāḥ ist besser nicht als Nomen (Bruder), sondern „als seltene Interjektion ach! wehe!“ aufzufassen (HOSSFELD/ZENGER, Ps I [Anm. 2] 302; vgl. auch GESENIUS, Handwörterbuch I [Anm. 6] 32, und CASETTI, Leben [Anm. 2] 188-190). – LXX liest aber ἀδελφός.

- 10a Sollte er (so) dahinleben (wîḥî-ʿôḏ) für immer (lāneṣaḥ)?
 b Sollte er die Grube nicht sehen (lōʿ yirʿeḥ haššāḥat)?¹⁷

neṣeš in V. 9a lasse ich unübersetzt. Wenn man nämlich – um Missverständnisse im Hinblick auf nachbiblische Anthropologien zu vermeiden – nicht „Seele“ sagen will, ist eine (andere) *konkordante* Übersetzung für die drei Vorkommen in unserem Psalm (V. 9a.16a.19a) kaum zu leisten. Neben den (seltenen) Konkretbedeutungen Hals, Kehle und Atem denotiert neṣeš das Verlangen bzw. Begehren. Darüber hinaus drückt es aus: (i) die (fühlende und beziehungs-fähige) *Ich-Instanz* des Menschen (z. B. Ps 130,6; Hld 3,4); (ii) seine (reflexionsfähige) *Selbst-Bezüglichkeit* (z. B. Ps 42,6.12); (iii) das, was Mensch (und Tier) zum Lebewesen macht: die gegebene (aber endliche!) *Lebendigkeit* (z. B. Gen 2,7).¹⁸ – Hier in V. 9a dominiert m. E. die letzte Bedeutungsnuance. In V. 16a mischen sich wohl (iii) und (i), in V. 19a (i) und (ii).

Das Nomen koṣer¹⁹ (V. 8b) bedeutet wie das in V. 9a folgende pidyôn zunächst Lösegeld. Während letzteres aber auf jede denkbare Transaktion gehen kann, ist mit koṣer – gemäß seiner Stammwurzel kṣr, die als Piel soziales und kultisches *Sühnen* bezeichnet – eine besondere Nuance gegeben: Sich (oder jemand anderen) auslösen aus einem (gegebenenfalls schuldhaften) *Verpflichtungsverhältnis*. Betrifft diese Verpflichtung das Leben selbst, dann kann (wie hier) davon die Rede sein, „Ausgleichszahlung für jemandes Leben einzusetzen bzw. zu zahlen“ (nātan koṣer naṣō: Ex

¹⁶ Mit GRIMM, Menschen (Anm. 2) 42f.53; FORSTER, Leben (Anm. 2) 61.67f., und DELKURT, Mensch (Anm. 2) 14, nehme ich pidyôn (mask.) von V. 9a zum Subjekt von (wə)ḥāḏal (Qal Perfekt, 3. Pers. Sg. mask.) in V. 9b. D. N. FREEDMAN / J. LUNDBOM, Art. חָדַל ḥāḏal, in: ThWAT 2 (1977) 748-755: 753; CASSETI, Leben (Anm. 2) 200f., und ZENGER, Nacht (Anm. 2) 437, ziehen demgegenüber den frechen Reichen bzw. den ʿiš (Mensch [V. 8a]) als Subjekt heran: „er hört auf für ewig“. Ich bevorzuge die obige Lektüre, weil sie grammatikalisch und syntaktisch innerhalb des Doppelkolons verbleibt. Die Syntax von ḥāḏal (Grundbedeutung: aufhören) steht nicht entgegen. Es kann *absolut* verwendet werden (GESENIUS, Handwörterbuch II [Anm. 6] 325) und bedeutet ohne Objekt oder Infinitiv-Bestimmung „fehlen“: Auch wenn sie noch so viel Lösegeld einsetzen würden, auf Dauer „geht es aus“ und „fehlt“ dann. Das entspricht dem lateinischen „deficit“. Vgl. Spr 10,19.

¹⁷ Ich lese (mit CASSETI, Leben [Anm. 2] 203; HOSSFELD/ZENGER, Ps I [Anm. 2] 305; FORSTER, Leben [Anm. 2] 68, u. a.) V. 10a.b als selbständige Sätze, die rhetorische Fragen stellen. (erwartete Antwort: nein!) Das erspart, in V. 9 eine Parenthese zu sehen bzw. für V. 10 einen konsekutiven Anschluss an V. 8 anzunehmen.

¹⁸ Zum semantischen Spektrum C. WESTERMANN, Art. נָפֵשׁ nāṣeš, in: THAT 2 (1976) 71-96; H. SEEBASS, Art. נָפֵשׁ nāṣeš, in: ThWAT 5 (1986) 531-555; GESENIUS, Handwörterbuch IV (Anm. 6) 833-836.

¹⁹ Vgl. B. LANG, Art. כִּפָּר kippær, in: ThWAT 4 (1984) 303-318: 316f.; GESENIUS, Handwörterbuch III (Anm. 6) 566-567.568.

21,30; 30,12; vgl. auch Ex 30,15f.; Spr 13,8 und Jes 43,3). Es ist zu beachten, dass beim Nomen (anders als beim Verb) die Semantik von *haftungsrechtlichen* (und nicht etwa von kultischen) Verwendungszusammenhängen dominiert. Dennoch ist in unserem Fall eine – sekundäre! – religiöse (aber wohl kaum kultische) Bedeutung gegeben. Das, was die ihrem Reichtum Vertrauenden (gewohnheitsmäßig) tun wollen – sich von ihrer Verantwortung freikaufen –, geht spätestens dann nicht mehr, wenn Gott ins Spiel kommt. Ihm gegenüber können sie ihre arrogante Ausgleichszahlung nicht einsetzen! Auch eine *pejorative* Bedeutung als „Bestechungsgeld“ kann mitschwingen. Sie ist mehrfach belegt (z. B. 1 Sam 12,3; Am 5,12; Spr 6,35; Sir 6,35 MT) und liegt dann vor, wenn eine finanzielle Ablöse sachlich nicht gerechtfertigt ist und das Gerechtigkeitsempfinden verletzt wird.²⁰

Unterstellt der Psalmist, die reichen Frevler würden *von sich aus* phantasieren, sich vermöge ihres Besitzes *vom Tod* (überhaupt und grundsätzlich) freikaufen zu können?²¹ Ich denke, das wäre zu viel gesagt. Der Gedankengang ist subtiler: V. 8a unterstellt eine Hybris, die meint, sich vor dem Zugriff des (innerweltlichen) Tun-Ergehen-Zusammenhangs mit Geld und Macht loskaufen zu können und negiert eine solche Möglichkeit. V. 8b fährt auf der gleichen Ebene fort, bringt aber Gott in den Blick: Er, der zwar die bekennenden und umkehrenden Sünder davor bewahrt, dass ihre Schuld sie einholt und tötet, der vielmehr ihre „Frevl aufhebt bzw. wegschafft“ (nāšāʾ ʿāwōn; vgl. z. B. Ps 32,1-7), akzeptiert von *solchen* arroganten Frevlern keine Ausgleichszahlung, die einer Bestechung gleichkäme. *Erst in V. 9b und V. 10* bringt der Psalmist seinerseits die Perspektive „auf Dauer“ bzw. „für immer“ und damit das Thema vom unausweichlichen Tod ein. V. 9a hat dabei eine konzessive Note, die nicht nur auf die Größe der von den Reichen aufwendbaren Mittel geht, sondern m. E. auch auf zeitweise Erfolge: Den reichen Frevlern mag es ja gelingen, mit ihrem hohen Vermögen den Zugriff des Tun-Ergehen-Zusammenhangs einige Zeit von sich fern zu halten. Dauer ist dem aber keine beschieden! Es ist kategorisch unmöglich,

²⁰ Der Vergleich mit Ijob 33,24 ist dabei erhellend: Während dort ein gedachter Advokatsengel einen Todgeweihten aus der drohenden Grabverfallenheit auslösen kann, wird hier gesagt, dass ein analog rettender Vorgang zugunsten der reichen Frevler unmöglich ist, weil Gott *von ihnen* keinen köper akzeptiert: In diesem Fall nämlich wäre es Bestechung! Beachte: In Ijob 33,24 geht es wie in Ps 49,8 um lebensimmanente Bewahrung vor dem Sterben.

²¹ Das nehmen die meisten an. CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 192: „Überwindung des Todes“ durch eine „rein finanzielle Transaktion“; LANG, Art. קִפְּאָר kippær (Anm. 19) 317: „... nicht vom Tod loskaufen ...“; HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* (Anm. 2) 304: kein „Vorteil des Reichen vor dem Tode“; DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 41: „sie erhoffen, nach dem Tod *nicht in die Unterwelt steigen zu müssen*, sondern sich einen Platz bei Gott sichern zu können“.

in immer wiederkehrenden Rundläufen (ʿôḏ) so dahinzuleben und womöglich gar den Tod zu vermeiden.

Es ist also für den Psalmisten ein völlig unsinniger Lebensentwurf – dem viele Reiche aber offensichtlich anhängen! –, im Vertrauen auf seinen Reichtum die Schuldspur seines Lebens für irrelevant und ungefährlich zu halten (... weil man es sich ja doch immer noch wird richten können, wenn man nur genug Besitz habe ...). Das geht erstens grundsätzlich nicht (V. 8a), zweitens ließe Gott sich dazu nicht als Komplize einspannen (V. 8b), und vor dem sicheren Tode bewahrt solches schließlich ohnehin nicht (V. 9-10).

Das Thema des Todes wird also nicht von den reichen Frevlern eingebracht. *Sie* meinen, sich aufgrund ihres Vermögens ein verantwortungsloses *Leben* leisten zu können. Der *Psalmist* weist dies in drei Schritten zurück, wobei der Hinweis auf den Tod der letzte (und definitive) Schritt ist.

3. Dritte Strophe (V. 11-15)

In der konzentrisch strukturierten Mittelstrophe – zwischen den beiden Doppel-Trikola V. 11-12 und V. 14-15 steht das zentrale Bikolon V. 13 – bricht der Trost, den die traditionskompatible Position der V. 8-10 bieten mag, ganz in sich zusammen und wir lesen Worte einer radikalen Skepsis.

3.1. Weise und Toren gleich im Tod (V. 11-12)

Als Auslöser der Krise des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (und damit des weisheitlichen Lebenskonzepts überhaupt!) ist die Verstörung auszumachen, dass in den realen Lebensverläufen dieses Orientierungskonzept nicht selten aufgrund gegenläufiger Erfahrungsevidenz zerbricht: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wirkt sich zweifellos nicht immer *gleich* aus (was ja aushaltbar wäre), aber womöglich wirkt er sich gar *nicht immer* oder *überhaupt nicht* aus? – In den V. 11-15 unseres Ps 49 gewinnt diese Verstörung eine neue, darüber hinaus gehende Dimension und Schärfe: Wie steht es um das Leben, wenn doch anscheinend die Unterschiede der Lebensentwürfe und Lebenswege *vom Tod* und *im Tod* zuletzt ohnehin platt gemacht und damit gleichgültig werden?

- | | | |
|------|--|-------|
| 11 a | Doch man sieht (kî yir ^{2eh}) ²² : Die Weisen (ḥākāmîm) sterben; | Weise |
| b | (mit ihnen) zusammen gehen der Tor (k̄sîl) und der Dumme (ba ^{ar}) zugrunde, | Toren |
| c | und hinterlassen ändern ihr Vermögen (ḥêlām). | Toren |
| 12 a | Ihre Gräber ²³ , (das sind) ihre Häuser auf Dauer, | beide |
| b | ihre Wohnorte (miškənōṭām) von Geschlecht zu Geschlecht, | beide |
| c | hat man sie auch mit ihren Namen über die Länder hin genannt. | Weise |

Die einleitende Konjunktionspartikel kî wird oft *begründend* verstanden. (So auch EIN: „*denn* man sieht“). Da aber V. 11ff. in offensichtlicher Spannung zur vorherigen („traditionellen“) Position eines aufrechten Tun-Ergehen-Zusammenhangs stehen, ist hier ihre demonstrative, näherhin *adversative* Funktion realisiert: *doch* man sieht: ...; *trotzdem!* man sieht: ...²⁴

Zeile 12c wird oft auf die Toren bezogen, die in ihrer Arroganz meinen, sich verewigen zu können, indem sie Städte und Länder nach ihrem Namen benennen. (So auch EIN: „ob sie auch Länder nach ihren Namen benannten“). Dies dürfte aber nicht

²² CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 46f.293, und ZENGER, *Nacht* (Anm. 2) 437 (anders aber HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* [Anm. 2] 302), ziehen demgegenüber (und gegen das masoretische Trennzeichen *silluq* plus *soṗ pasuq*) kî yir^{2eh} nach vorne zu V. 10 und lesen es als negative Antwort auf die rhetorische Frage: „Sollte er die Grube nicht sehen? Gewiss, er wird (sie) sehen!“ – Dagegen zeigt GRIMM, *Menschen* (Anm. 2) 44, wie ʔiš von V. 8a auch in meiner Lektüre durchwegs Subjekt bleiben kann: „Man (ʔiš [V. 8a]) kann weder dies noch das tun (V. 8a.b. 10a), um die Grube nicht erblicken zu müssen (V. 10b), stattdessen erblickt man (V. 11a) Kluge ... usw.“. Auch unter kolometrischer Hinsicht ist sie deutlich plausibler. Und r^{2h} (sehen) ist schließlich in Texten der jüngeren Weisheit auch sonst gern Ausdruck für reflexionsrelevante *Erfahrungsevidenz* (Koh 2,13.24; 3,10.16.22; 4,1.4.7.15 usw.); vgl. FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 68.90.

²³ MT hat (wie auch schon 4QPs^{jundc}; vgl. E. ULRICH u. a., *Qumran Cave 4. XI: Psalms to Chronicles* [DJD 16], Oxford 2000, 56.119) qirbām (ihre Mitte, ihr Innerstes), dem zur Not folgender Sinn abgerungen werden kann: „Ihnen ganz nahe sind ihre Ewigkeitshäuser ...“ (vgl. GRIMM, *Menschen* [Anm. 2] 45.53). Befriedigend ist das aber nicht. Schon die alten Versionen lesen stattdessen „Gräber“ (z. B. LXX τάφοι). Daher liegt die Annahme eines metathetischen Schreibfehlers qirbām statt qibrām (ihre Gräber) schon in der frühen Textüberlieferung nahe. Im ursprünglichen Psalmtext stand aber wohl qibrām: Diese Annahme ist *keine* Konjektur (vgl. LXX!) und breit konsensfähig: vgl. KRAUS, *Ps I* (Anm. 2) 516f.; CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 63-66.294; HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* (Anm. 2) 302.305f.; ZENGER, *Nacht* (Anm. 2) 437; FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 61.69; WITTE, *Tod* (Anm. 2) 541; DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 14.17; GULDE, *Tod* (Anm. 2) 183.

²⁴ GESENIUS, *Handwörterbuch III* (Anm. 6) 539-541, 539, nennt für die adversative Funktionsmöglichkeit als Belege Jes 28,28 und Rut 1,10. Weitere lassen sich ergänzen, z. B. Jes 8,23; Ps 141,8. – Adversativ wie ich lesen u. a. GRIMM, *Menschen* (Anm. 2) 53; FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 6; begründend etwa DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 14.

richtig sein:²⁵ V. 12c spricht eher von den Weisen aus Zeile V. 11a, von denen jetzt gesagt wird, dass sie trotz ihres weithin dringenden Ruhmes im Grab vergehen. – So gelesen bilden V. 11c und V. 12c rund um V. 12ab (Stichwort: Grab-Existenz von Toren *und* Weisen) eine konzentrische Struktur: Die *Toren* müssen ihren *Reichtum* ebenso zurücklassen wie die *Weisen* ihr internationales *Ansehen*. Gleichzeitig bildet dieser abschließende Blick auf die Vergänglichkeit des Ruhmes der Weisen zusammen mit Zeile 11a eine Inklusion der Passage und markiert sie als Doppel-Trikolon.

Schon ein erster Blick macht auf eine bittere Ironie aufmerksam: Die ältere Spruchweisheit und viele Psalmen haben das (für sie intakte) Grundaxiom, dass sich der Tun-Ergehen-Zusammenhang *im Leben* auswirkt, häufig und in paränetischer Prägnanz insbesondere am diametral verlaufenden Geschick der prototypischen Figurenpaare vom Weisen und Toren bzw. Gerechten und Frevler eingeschärft und plausibilisiert. Hier aber entfaltet der Dichter von Ps 49 seine desillusionierenden V. 12-15 just wieder am Figurenpaar vom Weisen und den Toren – Bezüge zum zweiten Paar, Gerechte (vgl. *yəšārīm*; V. 15) und Frevler, hält er in Reichweite – und sagt, dass der *Tod* keinen Unterschied zwischen ihnen mache.

Es ist hilfreich, dieses prototypische Figurensetting weisheitlicher Reflexion kurz zu sichten:²⁶ Der *Tor* (*kəšil*) ist (etymologisch) durch seine Schwerfälligkeit und träge Unbelehrbarkeit geprägt, was aber weniger ein intellektueller Makel ist denn ein ethischer und religiöser. Er findet deshalb seinen kongenialen Partner im *Frevler* (*rāšāʿ*). Ein eindrückliches Portrait von Frevler und Tor, die beide Gott als Wahrer des Tun-Ergehen-Zusammenhangs *nicht ernst nehmen* – wobei ersterer eher den aktiven Part einnimmt, zweiterer den Mitläufer und Claqueur abgibt – bietet *Ps 94,3-8* (EIN leicht korrigiert): „Wie lange noch dürfen die Frevler (*rāšāʿīm*), o Herr, wie lange noch dürfen die Frevler frohlocken? Sie führen freche Reden, alle, die Unrecht tun, brüsten sich. Herr, sie zertreten dein Volk, sie unterdrücken dein Erbteil. Sie bringen die Witwen und Waisen um und morden die Fremden. Sie denken: Der Herr sieht es ja nicht, der Gott Jakobs merkt es nicht. Begreift

²⁵ EIN muss dazu die Präposition (ʿal: auf, über ... hin) streichen und „Länder“ zum Objekt machen. – Ich folge HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* (Anm. 2) 302f.306; ausführlich begründet CASETTI, *Leben* (Anm. 2) 78-82.

²⁶ Zu Etymologie, semantischem Netz, Kontexten und Synonyma der Lexeme für Weiser, Tor, Gerechter und Frevler siehe M. SÆBØ, Art. *חָכֵם*, in: THAT 1 (1971) 557-567; DERS., Art. *כָּסִיל*, in: THAT 1 (1971) 836-838; K. KOCH, Art. *צָדִיק*, in: THAT 2 (1976) 507-530, bes. 522f.523-525; C. VAN LEEUWEN, Art. *רָשָׁע*, in: THAT 2 (1976) 813-818. – Ohne Bezug auf das spezielle weisheitliche Figurensetting versteht und übersetzt GRIMM, *Menschen* (Anm. 2) 44f.53 (Kluge vs. Arglose!), verfehlt gerade damit aber m. E. die Pointe.

doch, ihr Dummen (bō^cārîm)²⁷ im Volk! Ihr Toren (k̄āsîlîm), wann werdet ihr klug?“ – Den Kampftruf der *praktischen* Gottesleugnung „Es gibt keinen Gott“, der hier schon anklingt, sprechen Frevler (Ps 10,4) und Toren (Ps 14,1; 53,2: hier allerdings das synonyme nābāl) deshalb auch unisono.

Auf der anderen Seite steht der *Weise* (ḥākām). Er ist gekennzeichnet durch seine Bereitschaft, die Lebens- und Weltordnung Gottes *ernst zu nehmen*: Die Gottesfurcht ist ihm deshalb „Anfang (und Gipfel) der Weisheit“ (Spr 1,7; 9,10; 15,33; Ps 111,10; Ijob 28,28; Sir 1,14), die ihm ihrerseits „Quelle des Lebens“ ist (Spr 13,14; 16,22 und 14,27). Nicht selten geht nun mit dem Weisen der *Gerechte* (ṣaddîq) Hand in Hand. In Spr 9,9; 11,30; 23,24; Koh 9,1 stehen sie überhaupt synonym. Wer weise ist, handelt auch gerecht und umgekehrt. Hos 14,10 drückt es so aus: „Wer weise (ḥākām) ist, begreife dies alles, wer klug ist, erkenne es. Ja, die Wege des Herrn sind gerade (yāšārîm); die Gerechten (ṣaddîqîm) gehen auf ihnen, die Treulosen aber kommen auf ihnen zu Fall.“

Antithetische Gegenüberstellungen des Lebensgeschicks für das Paar Frevler vs. Gerechter finden sich zuhauf, ich nenne nur einige: Ps 1,6; 7,10; 34,22; 37,17; 75,11; Spr 3,33; 10,3.7.24 usw. Jene für Weiser vs. Tor sind zwar weniger häufig, gehören aber ebenso zum größeren semantischen Netzwerk weisheitlich betrachteter Lebensentwürfe: Spr 3,35; 10,20; 13,20; 21,20.

Ps 49,11-12 trifft sich mit der Skepsis des Kohelet. Auch diesem war nicht nur das weisheitliche Grundvertrauen (z. B. von Ps 1 und 37) abhanden gekommen, dass der Weg von Gerechten und Weisen ein guter und erfolgreicher sei, während jener der Frevler und Toren in den Abgrund führe. Vielmehr schien ihm auch darüber hinaus evident, dass spätestens im *Tod* alle Unterschiede von Leben sich radikal aufheben, *Koh 2,14-17*:

Der Gebildete (wörtl.: der Weise ḥākām) hat Augen im Kopf, der Ungebildete (wörtl.: der Tor k̄āsîl) tappt im Dunkeln. Aber ich erkannte auch: Beide trifft ein und dasselbe Geschick. ... Denn an den ḥākām gibt es ebenso wenig wie an den k̄āsîl eine Erinnerung, die ewig währt, weil man schon in den Tagen, die bald kommen, beide vergessen wird. Wie ist es möglich, dass der ḥākām ebenso sterben muss wie der k̄āsîl? Da verdross mich das Leben ...

3.2. Mensch wie Vieh (V. 13)

V. 13 steht als Bikolon in der Mitte der Strophe. (In V. 21 wird der maschal-artige Spruch nochmals, allerdings dann mit bewusster Variation, wiederholt werden und wird daher gelegentlich „Refrain“ genannt.) Die Sentenz ist an Brutalität kaum zu überbieten:

²⁷ Ebenso wie in Ps 49,11 ist hier (und in Ps 92,7) der *Dumme* (ba^car) ein Parallelausdruck zum Toren, in dem die Nuance der *viehischen Dumpfheit* stark ist (vgl. auch Ps 73,22; Spr 12,1; 30,2): Er ist an Einsicht schlicht uninteressiert, von ihr unberührbar.

- 13a Ja – der Mensch, in (seiner) Würde bleibt er nicht ($wəʔādām bîqār bal-yālîn$);²⁸
 b er gleicht dem Vieh, das verschwindet ($nimšal kabbəhēmōt^{29} niqmû$).³⁰

Die Semantik des Verbs *lîn* (bzw. *lûn* II) bringt eine besondere Note ins Spiel: Die Grundbedeutung „übernachten, die Nacht über bleiben“ ist auch in der verbreiteten Verwendung „bleiben“, die hier vorliegt, noch fühlbar, so dass man auch die pikante Nuance zeitlicher Kürze mithören kann: ... in seiner Würde bleibt er *nicht einmal über Nacht!*³¹

Damit ist die Verhältnisbestimmung Mensch/Tier aus Gen 1,28 und Ps 8,6-9 krass konterkariert. Eine analoge Gleichsetzung von Mensch und Tier angesichts des universalen Todesschicksals kennen wir auch aus Koh 3,18-22.

3.3. Zur Scheol bestimmt (V. 14ab.15a)

V. 14-15 sind wiederum ein Doppel-Trikolon und fassen das in V. 11-12 Gesagte noch einmal neu. – Zunächst das erste der beiden Trikola, zu dem ich (über das masoretische Trennzeichen *silluq* plus *soḗ pasuq* hinweg!) die Zeilen 14a.b und 15a zusammenziehe:

- 14a Das ist ihr Weg: (Derer.) bei denen selbstherrliche Torheit ist, Toren
 ($ze^h dārkām kēsel lāmō$)
 b und (derer,) an deren Aussprüchen man (auch) nach ihnen (noch) Gefallen findet Weise
 ($wəʔahārēhem bəpīhem yiršū$):
 15a Wie Schafe sind sie zur Scheol hin bestimmt ($kaššōʔn lišʔōl šattū$). beide

Zeile 14b wird von EIN (mittels Konjektur) anders übersetzt: „und so ist das Ende derer, die sich in großen Worten gefallen“ und damit auf die Toren gemünzt. Aber

²⁸ Das Nomen $yəqār$ (im engeren Sinn: [hoher] Wert, Kostbarkeit; im weiteren Sinn: Würde, Glanz, Pracht) bildet eine semantische Klammer zu den Reichen der V. 6-10, von denen in V. 9a gesagt wurde, dass ihr hochwertiges Lösegeld ($wəyēqar piḏyôn$) seine Wirkung verfehlt. Dieser Bezug schließt aber nicht aus, dass *hier* in V. 13 vom *Menschen insgesamt* gesprochen ist und somit das erweiterte Bedeutungsspektrum zum Tragen kommt: die herausgehobene *Würdestellung* des Menschen in der Welt.

²⁹ Beachte den tierischen Code im Psalm: Nach $baʕar$ (viehisch dumm) von V. 11b jetzt $bəhēmōt$ ([Groß]Vieh; V. 13b und V. 21b). In V. 15a kommt noch das Kleinvieh ($šōʔn$) dazu.

³⁰ Mit $niqmû$ (Nifal 3. Pers. Pl. der Wurzel qmh (2) [bzw. qmm] vernichten, vertilgen) verbindet sich „weniger die Vorstellung der gewaltsamen ... Vernichtung von eigentlich beständigen Größen, als vielmehr die des jähen und raschen Unterganges einer in sich schon kurzlebigen ... Wirklichkeit“ (CASETTI, *Leben* [Anm. 2] 93). Auch der Aspekt, dass etwas spurlos verschwindet, ist gegeben.

³¹ Vgl. GESENIUS, *Handwörterbuch III* (Anm. 6) 603.608.

„auch hier kann man besser mit dem MT durchkommen“³²: Wie schon bisher ist auch in V. 14 vom *paritätischen* Todesweg für Toren (V. 14a) und Weise (V. 14b) die Rede: V. 14b kann gut (und wörtlich) den die Weisen überdauernden *Nachruhm* bezeichnen.³³ Somit: Die *zeitliche* Ausdehnung seines Ansehens (V. 14b) nützt dem Weisen im Tod ebenso wenig wie die *räumliche* Ausdehnung seiner Berühmtheit (zuvor V. 12c). – In V. 15a fällt erstmals im Psalm das Stichwort Scheol, das dann das nachfolgende Trikolon dominiert, in V. 16a neuerlich auftaucht und auch in V. 17-20 gedanklich präsent bleibt. Das Perfekt šattû (sie sind gesetzt bzw. bestimmt) korrespondiert dabei mit der Eröffnung von V. 14a: „... die Menschen sind zeitlebens schon immer auf die Scheol hin ausgerichtet und der Todesmacht überliefert. Das ist ihr Weg“.³⁴

3.4. Der Tod wird sie weiden (V. 15bcd)

Das zweite der beiden Trikola bietet die größten Text- und Verständnisprobleme des gesamten Psalms. Die Grundfrage ist: Soll man eine auf der bisherigen Linie bleibende Aussagenreihe über das universal-gleiche Schicksal der Toten in der Unterwelt lesen oder transportiert die zweite Hälfte von V. 15 schon jene, das Bisherige kontrastierende Hoffnungsperspektive, die in V. 16 dann jedenfalls gegeben ist?

In Zeile 15c ist MT auf den ersten Blick so zu verstehen: „und es herrschen bei ihnen (sc. den Toten) die Redlichen am Morgen“ (wayyirdû bām yašārîm labbōqer).³⁵ Ist das eine Aussage über die auferweckten Gerechten in der messianischen

³² HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 303.

³³ Dies ist durchaus (wie das zuvor zitierte Koh 2,16) ein sarkastischer Einspruch zu jener (konservativen) Position, die z. B. auch Sir 39,9ff. in seinem „Lob des Weisen“ formuliert: „Viele loben seine Einsicht; sie wird niemals vergehen. Sein Andenken wird nicht schwinden, sein Name lebt fort bis in ferne Geschlechter ...“.

³⁴ So CASETTI, Leben (Anm. 2) 120, der auch überzeugend darstellt, dass eine Konjekture (etwa šāḥû von šwḥ, hinabsinken; EIN: hinabstürzen) unnötig ist: šattû ist Qal Perfekt von šātat, einer Nebenform zu šyt (setzen, stellen, bereiten, bestimmen). Letzteres kann im Qal durchaus intransitive und reflexive Aussagen machen (GESENIUS, Handwörterbuch VI [Anm. 6] 1349: Ps 3,7; Jes 22,7): „sich stellen in Richtung auf“, im Perfekt „gesetzt sein, stehen in Richtung auf“ (CASETTI, Leben [Anm. 2] 119). – Ähnlich lesen FORSTER, Leben (Anm. 2) 61.73; ZENGER, Nacht (Anm. 2) 438, und HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 303 („Wie Schafe sind sie in die Scheol gesetzt“), die damit aber m. E. die bezügliche Zielrichtung der Präposition l^p (auf ... hin) zu wenig veranschlagen.

³⁵ Dementsprechend LXX: καὶ κατακυριεύσουσιν αὐτῶν οἱ εὐθεῖς τὸ πρῶν – „und die Aufrechtigen werden über sie am Morgen herrschen“ (SEPTUAGINTA DEUTSCH [Anm. 12] 800).

Heilszeit (vgl. Mal 3,21)? Aber damit wäre doch die soeben betonte universale Ununterschiedenheit im Tod völlig unterlaufen! Und als gewollter Widerspruch dazu käme eine solche Aussage zu früh und würde V. 16, dem Ort des Umschlagens, seine Pointe verderben. Außerdem passt eine kollektiv-eschatologisch verstandene Zeile 15c in motivischer Hinsicht nicht mit V. 16 zusammen: Dieser macht seine post- oder transmortale Heilsaussage ja für das Individuum des Beters und bleibt ohne apokalyptische Vorstellungen. – „So kommen fast alle Kritiker zum Schluss, hier liege ‚eine von (kollektiven) endzeitlichen Vorstellungen beeinflusste – im Kontext wenig plausible – Deutung des Konsonantenbestandes‘ vor. Damit ist die Jagd auf den ursprünglichen Sinn eröffnet“³⁶.

Nicht nur moderne Übersetzer und Interpreten sehen sich zu Konjekturen gezwungen, schon die Masoreten stellten in Zeile 15d (meiner Versgliederung) der überlieferten Textgestalt (*Ketib*: „wie geschrieben steht“) ein vorgeschlagenes *Qere* („lies“) hinzu. Meinen eigenen Lektüreversuch trage ich im Wissen um die Problematik jeder einzelnen Entscheidung vor: Ich lese *Ketib* und suche (nicht zuletzt wegen der konzentrischen Struktur des Psalms) ein Textverständnis, das die Hoffnungsperspektive erst in bzw. ab V. 16 sieht. Dabei werde ich in V. 15c *einmal* den unveränderten Konsonantenbestand gegen seine masoretische Vokalisierung lesen und *einmal* konjizieren.³⁷ Soweit ich sehe, befinde ich mich damit am untersten Rand des Spektrums jener, die einen Lektüreversuch unternehmen und V. 15 nicht von vornherein „für eine sinnvolle Interpretation zu zerstört“ halten.³⁸

15b Der Tod wird sie weiden (māwēṭ yir^cēm),

c und es werden hinabsteigen mit ihnen die Redlichen ins *Grab:

(wəyyērḏū ḥām yəšārīm *laqqəḇer)

d Ihre Gestalt (wird) zum Verzehr der Scheol – fern ihrer (hohen) Wohnung.

(wəšīrām ləḥallōṭ šəʔōl mizzəḇūl lō)

ad V. 15b – *Der Tod wird sie weiden*: Das erste Kolon ist noch problemlos verständlich.³⁹ Inhaltlich transportiert es eine pikante Note: „Die Hirtenmetapher evoziert

³⁶ CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 132f. (mit Zitat nach A. Deissler).

³⁷ Abgesehen davon, dass ich V. 15a bereits zum vorangehenden Trikolon zog, respektiere ich die masoretischen Trennzeichen und Verbindungszeichen syntaktisch und kolometrisch. (Allerdings: Es sind bei V. 15 so viele Trennzeichen gesetzt, dass man sieht: Die Masoreten wollen mehrere Lektüren zulassen!) Ich nehme ^c*oleh weyored* als Trenner meiner Zeilen 15b.c, und *rebia^c gadol* als Trenner von 15c.d (*atnaḥ* ist in V. 15 überhaupt nicht gesetzt!).

³⁸ So z. B. GRIMM, *Menschen* (Anm. 2) 48. KRAUS, *Ps I* (Anm. 2) 516, und DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 15, brechen nach den ersten beiden Kola ab.

³⁹ *yir^cēm* ist Qal Imperfekt 3. Pers. Singular von *rā^cāh* (weiden, auf die Weide führen). Beach-

sonst Fürsorge und Schutz“ durch Gott (Ps 23; 78,52ff.; 80,2 u. a.) oder durch den König (Ps 78,72; 2 Sam 5,2; Ez 34,23 u. a.). „Das singuläre Subjekt ‚Tod‘ wendet diese aber sarkastisch um“⁴⁰.

ad V. 15c – *es werden hinabsteigen*: MT liest den Konsonantenbestand *wyrdw* als *wayyirdû* („und sie werden herrschen“ von *rādāh*⁴¹). Er kann aber – wie schon BHS im Apparat als Vorschlag notiert – auch als *wəyyērdû* vokalisiert werden und ist so eine Form von *yāraḏ* (hinabsteigen).⁴²

Unter *semantischen* Gesichtspunkten liegt eine solche Ableitung ohnehin näher: Im Zusammenhang der Rede von Grube (V. 10b), Gräbern (V. 12a), Scheol (V. 15a) und Tod (V. 15b) macht „absteigen“ besseren Sinn als „herrschen“ (vgl. Num 16,33; Ps 55,16; Ez 31,17; 32,27 u. v. a.). In V. 18b wird es dann nochmals und eindeutig vorkommen.⁴³

Ich entscheide mich für diese Lesung und nehme *wəyyērdû* somit als Prädikat zum Subjekt *yəšārīm* (die Redlichen, „Geraden“, Gerechten). Dass *diese* jetzt genannt sind, braucht nicht zu verwundern: Der Figur des Weisen wird damit am Schluss der Strophe noch ein Parallelbegriff zugesellt, wie an ihrem Anfang neben dem Toren als dessen Parallelbegriff der Dumme stand. Auch sonst gehören die *yəšārīm* als Personalnomen (gebildet nach dem Adjektiv *yāšār*: gerade, eben, recht, redlich) zum Standardinventar weisheitlicher Lebensbetrachtung.⁴⁴ – Zwischen Prädikat und Sub-

te den Tempuswechsel: V. 15a (*šattû*) sprach perfektisch von der schon lebensimmanenten Todes-Bestimmtheit, V. 15b (*yir‘ēm*) geht jetzt imperfektisch-futurisch auf das nachmalig faktische Tot-Sein.

⁴⁰ HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 306. – Ähnlich u. a. CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 128-132; FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 124; DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 52.

⁴¹ Qal Imperfekt 3. Pers. Plural mask. – WITTE, *Tod* (Anm. 2) 542 Anm. 12, konjiziert zum *Singular* *wəyyirde^h* (und er herrscht) und weist so dem Subjekt *Tod* zwei parallele Prädikate zu, die er in ein einziges Kolon zusammenzieht: „Der *Tod* weidet sie und herrscht über sie“ (*māwet yir‘ēm *wayyirde^h ḥām*).

⁴² Qal Imperfekt 3. Person Plural mask. – CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 134 Anm. 224, listet ältere Vertreter auf. In jüngerer Zeit lesen so ZENGER, *Nacht* (Anm. 2) 438, FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 74, DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 15, und GULDE, *Tod* (Anm. 2) 185 mit Anm. 287.

⁴³ ZENGER, *Nacht* (Anm. 2) 442, hat noch das schöne Argument, dass sich auch im Zusammenhang der Rede vom *Hirten Tod* (V. 15b) ein (sarkastisches) *wəyyērdû* nahelegt: „Während die Herden sonst ‚hinabsteigen‘ an Quellen und in Weidegründe, die Herde der Toten steigt hinab in das Grab, um dort zu zerfallen“. – Belege für eine semantische Vernetzung von *yāraḏ* mit Ausdrücken des Hirtenwesens bietet er aber nicht. Meine eigene Suche ergab *nur* das erotisch-metaphorische Hld 6,2!

⁴⁴ Num 23,10; Ijob 4,7; 17,8; Ps 107,42; 111,1; 112,2; 140,14; Spr 2,21; 3,32; 11,3.6.11; 12,6; 14,9.11; 15,8.19; 16,13.17; 21,18; 28,10. Parallel zu den Gerechten (*šaddīqīm*) stehen sie z. B. in Ps 140,14; Spr 21,18, antithetisch zu den Frevlern (*rəšā‘īm*) in Spr 12,6; 14,11;

jekt steht noch *ḥām* als Präpositionalobjekt, wobei das maskuline Suffix 3. Person Plural wie zuvor in V. 15b auf die Toten deutet, von denen ab V. 14a.b.15a generisch die Rede ist. Die Präposition selbst fasse ich *komitativ* auf: *mit ihnen*.⁴⁵ Es liegt wohl auch eine konzessiv-inkludierende Nuance im Satz, womit die Universalität der Todeszukunft unterstrichen ist: *Auch Gerechte steigen ununterschieden hinab*.

ad V. 15c – *ins *Grab*: MT hat *labbōqer*.⁴⁶ Das bedeutet in der Mehrzahl der belegten Fälle „am Morgen“ und wird im Kontext des oben dargestellten apokalyptischen Verständnisses auf den „Auferstehungsmorgen“ bezogen. Da solches für den ursprünglichen Textsinn abzulehnen ist, unterstellen zahlreiche Autoren (wie auch EIN) einen Metathese-Schreibfehler und lesen stattdessen *laqqeḇer*: „ins Grab, zum Grab hin“.⁴⁷

Neben diesem Konjunkturvorschlag sehe ich noch folgende Möglichkeiten: In seiner ursprünglichsten Bedeutung bedeutet *labbōqer* „bis zum Morgen (*hin*)“ (z. B. Ex 34,2.25; Dtn 16,4; Ps 130,6; Zef 3,3). Dementsprechend könnte man die Zeile kohärent zur bisherigen Lektüre auch so verstehen: „und es werden hinabsteigen zu ihnen (auch) die Redli-

15,8. – Damit erübrigen sich für mich auch die Versuche, *yōšārīm* nicht als Subjektsnomen zu verstehen, sondern es gegen MT mit dem voranstehenden *ḥām* zusammenzuziehen und adverbial als *ḥāmēšārīm* (in Geradheit, d. h. *geradewegs* steigen sie hinab ...) zu deuten (so u. a. ZENGER, Nacht [Anm. 2] 438; FORSTER, Leben [Anm. 2] 74). Das scheitert nicht zuletzt daran, dass die Sichtung der Belege von *mēšārīm* eine durchwegs ethische und gerichtliche Konnotation zeigt. Fälle von *lokaler*, räumlicher Geradheit kommen nicht vor. (Außer Spr 23,31 und Hld 7,10 vom Wein, der leicht- und geradegängig durch die Kehle geht. Aber das wird doch nicht den semantischen Ausschlag geben!) Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch II (Anm. 6) 512-513, und DERS., Handwörterbuch III (Anm. 6) 669-670.

⁴⁵ Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch I (Anm. 6) 119f. Komitativ liest auch GULDE, Tod (Anm. 2) 185 Anm. 288. – Ein lokales Verständnis als Richtungsangabe ist grundsätzlich natürlich ebenso möglich: *zu ihnen, in ihre Masse hinein*. Dagegen spricht aber, dass wir dann im selben Kolon zwei Richtungsangaben hätten, die zwar nicht sachlich konkurrieren, aber doch zu viel sein mögen.

⁴⁶ Von den beiden in Höhle 4 von Qumran gefundenen Ps-49-Fragmenten liest 4QPs^j eindeutig *lbqr* (siehe ULRICH u. a., Qumran Cave 4 [Anm. 23] 119), bei 4QPs^c sind die beiden Buchstaben b und q in der Wortmitte als „possible letters“ ausgewiesen (ULRICH u. a., Qumran Cave 4 [Anm. 23] 56).

⁴⁷ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 303; ZENGER, Nacht (Anm. 2) 438; SEYBOLD, Ps (Anm. 2) 199; FORSTER, Leben (Anm. 2) 74; DELKURT, Mensch (Anm. 2) 15 (mit Fragezeichen); GULDE, Tod (Anm. 2) 185. – Alternativ dazu konjiziert WITTE, Tod (Anm. 2) 542, **lirqōḇ* (Infinitiv constr. von *rqḇ* vermodern): auch Redliche [sind bestimmt] zum Vermodern. – CASETTI, Leben (Anm. 2) 139, bleibt bei „am Morgen“ und verbindet es mit einem m. E. völlig unmöglichen Verständnis von *yōšārīm* (137f.) als „Geradeausgänger“, die (dem Tod gegenüber) schon „am Morgen“ „gefügt“ seien. Das akzeptiere, wer mag!

chen bis zum Morgen (hin)“⁴⁸. Das wäre dann eine Metapher auf die hinfällige Kürze allen menschlichen Lebens. (Sie würde zusammenpassen mit der semantischen Note von *bal-yālīn* aus V. 13a: „in seiner Würde bleibt er *nicht einmal über Nacht!*“; siehe oben). So verstanden könnte man *labbōqer* übrigens auch ins nächste Kolon ziehen:⁴⁸ „Bis zum Morgen (oder: am Morgen [schon]) wird ihre Gestalt dem Verzehr durch die Scheol ausgesetzt sein ...“. Obwohl mich diese letztere Alternative zur Konjekturen durchaus anzieht, ergreife ich sie – v. a. aus kolometrischen Gründen – doch nicht. (Als „Sicherheitsvariante“ sei sie aber in Reichweite gehalten.)

Somit lese auch ich: „und es werden hinabsteigen mit ihnen die Redlichen ins Grab“ (*wayyērdū bām yəšārīm *laqqeber*).

ad V. 15d – *Ihre Gestalt*: MT hat als Ketib-Lesung *wəšīrām*, der ich folge:⁴⁹ Das Nomen *šīr*⁽⁴⁾ – eine Ableitung der Verbwurzel *šwr*⁽³⁾ (im Qal: gestalten, formen, bilden) – bedeutet „Gestalt, Form, Gebilde“⁵⁰. Verbunden mit *ləballōt* ergibt sich eine sinnvolle Aussage: „Und ihre (leibliche) Gestalt (ist bestimmt) zum Verzehr“.⁵¹ Das anschließende *šəʾōl* kann als Genitivus subiectivus zum Infinitiv und somit als Sub-

⁴⁸ Die Masoreten setzen nicht nur nach *labbōqer* ein Trennzeichen (*rebiac gadol*), sondern auch davor (*ʿazlā cum pāsēq*). Wenn dieses auch schwächer als jenes ist, so darf man doch vermuten: Hinsichtlich der Zeilenzugehörigkeit von *labbōqer* haben sie offensichtlich beide Möglichkeiten offen halten wollen.

⁴⁹ Schon 4QPs^c bezeugt es (siehe ULRICH u. a., Qumran Cave 4 [Anm. 23] 56). Von den alten Versionen lesen *Ketib* und verstehen es im Sinn von „Form, Gestalt“: Aquila (*χαρακτήρ*), Hieronymus (iuxta Hebr. *figura*), Peschitta (*wšwrthwn*). Auch hinter der Wiedergabe *gūpēhōn* „ihre Leiber“ im Targum muss *wəšīrām* gestanden haben. – Allerdings ergibt der Blick auf 4Q und die Versionen *im Ganzen* ein Unentschieden; vgl. unten Anm. 53!

⁵⁰ GESENIUS, Handwörterbuch V (Anm. 6) 1111.1117. Im AT kommt dieses Nomen allerdings nur noch einmal vor: Jes 45,16 als Plural für die von Menschen geformten Götzenbilder. Die Beleglage lässt sich aber verbreitern: Das Verb *šwr*⁽³⁾ ist Nebenform der Wurzel *yšr* (ebenso: bilden, formen) und neben dem Nomen *šīr*⁽⁴⁾ steht das häufige *yēšer* (Gebilde). Die semantischen Felder der gesamtheitlichen Wortfamilie reichen vom Töpferhandwerk über die Rede von Menschwerdung und Geburt bis hin zur Schöpfungstheologie. Spezialfelder sind die negativ konnotierenden Redeweisen von den (menschengemachten) Götterbildern und vom Hirn-Gespinnst der Menschen.

⁵¹ [l³-] *ballōt* ist Infinitiv constructus Piel von *blh* (Qal: abgenutzt sein, sich abnutzen, morsch werden, hinschwinden), das im Piel aktives „hinschwinden machen, verfallen lassen, aufbrauchen, verzehren“ bezeichnet: GESENIUS, Handwörterbuch I (Anm. 6) 151. – Dass in *wəšīrām* der Aspekt der *Leiblichkeit* zu hören ist, zeigt auch das *Psalmmentargum*, das (im Rahmen seiner weitläufigen Paraphrase) auf *gūpēhōn* (ihre Leiber) kommt; vgl. D. M. STEC, *The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 16)*, Collegeville 2004, 103: „their bodies decay“; aramäischer Gesamttexttext auch in BIBLEWORKS 6.0 (Anm. 1) TAR, und bei CASETTI, *Leben* (Anm. 2) 295.

jekt des Akts „Verzehren“ aufgefasst werden: Ihre Gestalt ist bestimmt zum Verzehr der Scheol, d. h. zum Verzehrtwerden durch die (personifizierte) Scheol.⁵²

Neben *wəšîrām* setzen die Masoreten das *Qere wəšûrām* „und ihr Fels“.⁵³ Falls Fels (*šûr*) dabei als *unmittelbare* Gottesbezeichnung bzw. -metapher zu verstehen wäre,⁵⁴ dann kann man etwa so übersetzen: „Und ihr Fels [d. i. Gott] lässt die Scheol schwinden von seiner [d. i. Gottes] Wohnung her“. Das wäre dann neuerlich „eine Aussage über den ‚Sieg‘ der Gerechten und die Vernichtung der Unterwelt durch Gott“, die vom „Weiterleben im und nach dem Tode“ ausgeht und „Parallelen in ... apokalyptischen Texten findet“⁵⁵. – Doch auch ein Verständnis als bloß *mittelbare* Anspielung auf die Gottesbezeichnung Fels wäre denkbar: Der Fels ihres Vertrauens – d. h. in ihrem Fall: Besitz und Vermögen – ist zum Verzehr der Scheol bestimmt. *Ihr* Fels hilft nicht! Das stünde in der Linie jener ironischen Elemente im Psalm (vgl. V. 6f. und später V. 19), die das Vertrauen auf Reichtum als pseudoreligiösen Akt, der aber eben nicht trägt, kennzeichnen. Dagegen spricht: Eine solche Säkularisierung der religiösen Konnotation von „Fels“, die aber gleichzeitig noch einmal als erfolg- und haltlos hingestellt würde, verlangt m. E. doch zu viele Drehungen in einem einzigen Akt: eine *allzu* schlaue Lektüre! Dass Ps 49,15d ursprünglich so gelesen sein will, halte ich für unwahrscheinlich.

Ich verstehe also unter Annahme des *Ketib wəšîrām ləballôṭ šəʔôl* so: Ihre Gestalt (wird) zum Verzehr der Scheol.

ad V. 15d – *fern ihrer (hohen) Wohnung*: Die beiden Wörter *mizzəbûl lô*, die den Vers nach MT abschließen, sind zwar nicht unschwierig, aber doch ohne Text-

⁵² So mit FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 74f.

⁵³ Diese Lesung, die schon 4QPs^j bezeugt (siehe ULRICH u. a., *Qumran Cave 4* [Anm. 23] 119), steht offensichtlich auch hinter LXX (βοήθεια: Hilfe), Hieronymus (Rom, Gall: *auxilium*) und evtl. Symmachus (κρατερον). Beachte: Die Frage, ob in diesem Fall *Ketib* oder *Qere* lectio difficilior sei, ist m. E. kaum sinnvoll zu stellen, sondern führt zu einem bloßen Austausch von Argumenten.

⁵⁴ In individuellen und kollektiven Vertrauensäußerungen ist dies durchaus gängig: Von den 77 Vorkommen insgesamt sind 34 Fälle Gottesbezeichnung oder -metapher, wobei sich die Belege auf den Psalter, das Jesaja-Buch und einige Cantica (Mose, Hanna, David) konzentrieren: Dtn 32,4.15.18.30.31.37; 1 Sam 2,2; 2 Sam 22,3.32.47; 23,3; Ps 18,3.32.47; 19,15; 28,1; 31,3; 62,3.7.8; 71,3.26; 78,35; 89,27; 92,16; 94,22; 95,1; 144,1; Jes (8,14) 17,10; 26,4; 30,29; 44,8; Hab 1,12.

⁵⁵ HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* (Anm. 2) 303.306. Den ursprünglichen Textsinn vermittelt das *Qere* aber wohl kaum: In V. 15 haben sich „im Übergang zur gewichtigen Aussage von V. 16 sekundäre Vorstellungen zum Weiterleben im und nach dem Tode angelagert“ (303). – CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 145f. (vgl. auch 294), versteht die (von ihm für ursprünglich gehaltene) *Qere*-Lesung ebenfalls als Gottesbezeichnung, liest den Satz aber als rhetorische Frage mit erwarteter Antwort Nein: „Und ihr Fels? – (Er sollte bereit sein) die Scheol zu zermürben ...?“ Das halte ich – wie sein Verständnis von V. 15 insgesamt – für *zu genial*, um überzeugen zu können!

änderung versteh- und übersetzbar:⁵⁶ fern ihrer Wohnung. *min* drückt als lokale Präposition u. a. Verhältnisse der Wegbewegung aber auch der bereits gegebenen Entferntheit aus.⁵⁷ Das Nomen *zəbūl* bedeutet Wohnung, Wohnsitz. *lô* (3. Pers. Singular mask.) bezieht sich auf *šîr* (Gestalt, Gebilde; ebenfalls mask.) des Zeilenanfangs zurück: Ihre [d. h. der Toten] Gestalt (wird) zum Verzehr der Scheol – fern ihrer [d. h. der Gestalt] Wohnung.

Die semantische Konnotation von *zəbūl* macht aber zumindest auf den ersten Blick Probleme: Von den insgesamt fünf alttestamentlichen Vorkommen bezeichnen nämlich drei die (palastartig gedachte) Wohnung *Gottes* (im Himmel: Jes 63,15; im Tempel: 1 Kön 8,13; 2 Chr 6,2) und eines spricht vom Wohnsitz von Sonne und Mond, „der mythischen Gegner JHWHs (Hab 3,11)“⁵⁸: Sollte da in Ps 49,15 *zəbūl* wirklich die früheren, jetzt aber unzugänglich fern Wohnungen der toten Menschen meinen: unmittelbar (ihre Häuser) oder metaphorisch (ihre Leiber)? – Diese Annahme wird aber doch wahrscheinlich, wenn man (wiederum) Sarkasmus unterstellt: „Wer sich zu Lebzeiten leisten konnte, wie ein Gott‘ zu wohnen, den trifft der Kontrast zwischen dem früheren Leben und dem jämmerlichen Dasein in der Unterwelt umso härter“⁵⁹. In der Übersetzung markiere ich die semantische Nuance durch die eingeklammerte Beifügung: fern ihrer (hohen) Wohnung.

Nochmals das Ganze der V. 14-15 im Zusammenhang:

- | | | |
|-----|---|---------------------|
| 14a | Das ist ihr Weg: (Derer,) bei denen selbtherrliche Torheit ist, | Toren |
| b | und (derer,) an deren Aussprüchen man (auch) nach ihnen (noch) Gefallen findet: | Weise |
| 15a | Wie Schafe sind sie zur Scheol hin bestimmt. | beide |
| b | Der Tod wird sie weiden, | beide |
| c | und es werden hinabsteigen mit ihnen die Redlichen ins Grab: | beide plus Redliche |
| d | Ihre Gestalt (wird) zum Verzehr der Scheol – fern ihrer (hohen) Wohnung. | alle |

Waren in V. 11-12 zunächst Weise und Toren gleichermaßen auf das Stichwort „Grab“ hingeeordnet, so kommen nun die Stichworte „Scheol“ und „Redliche“ hinzu.

⁵⁶ EIN unterstellt eine von MT abweichende Textgestalt – etwa das im BHS-Apparat vorgeschlagene *zəbūl lāmô* –, zieht die voranstehende Scheol als Subjekt hinzu und versteht so: Die Scheol wird ihre Wohnstatt. Ähnlich ZENGER, Nacht (Anm. 2) 438 („... ist ihr Palast“). – Ich folge der MT-Lesung von FORSTER, Leben (Anm. 2) 75.

⁵⁷ Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch III (Anm. 6) 692.

⁵⁸ J. GAMBERONI, Art. *זְבוּל* *zəbūl*, in: ThWAT 2 (1977) 531-534: 534, der auch darauf aufmerksam macht, dass die Wurzel *zbl* in anderen altsemitischen Sprachen oft theophor verwendet wird. „Semantische Kontinuität“ zum hebräischen Gebrauch sei zwar „nicht festzustellen“, dennoch gilt: „Als formelhaft erstarrtes Epitheton der Götter und als Bezeichnung ihrer ‚Majestät‘ signalisiert *zbl* die Würde des Pantheons“ (532). – Im neutestamentlichen *Beelzebub* taucht es dämonisiert wieder auf; vgl. O. BÖCHER, Art. *Βεελζεβούλ*, in: EWNT 1 (1980) 507-508.

⁵⁹ FORSTER, Leben (Anm. 2) 125. – Anders hier GULDE, Tod (Anm. 2) 186, mit *privativem* Verständnis von *min*: „die Scheol (ist) ohne Wohnstätte für sie“.

In aller Deutlichkeit spricht die Gesamtstrophe also vom gemeinsamen Todesschicksal der Toren (und Dummen) und der Weisen (und Redlichen), wobei sich gegen Schluss der Universalitätsaspekt verdichtet. Deutlich ist auch, dass dies alles nicht als tröstlicher, sondern als *niederschmetternder* Gedanke empfunden werden will: Das, was angesichts der Arroganz reicher Frevler, die glauben, sich von der Verantwortung ihrer Schuldspur freikaufen zu können, noch halbwegs zu trösten schien – „Dem Tod können sie nicht entkommen!“ – erweist sich jetzt als illusorisch und schlägt in Bitterkeit um: Die reichen Frevler entkommen dem Tod nicht und erweisen sich so als Toren. *Aber die Weisen und Redlichen entkommen ihm auch nicht!* Und so gilt: Der „Herrscher Tod“⁶⁰ macht die menschlichen Lebensentwürfe einander ununterscheidbar gleich. Er macht alle tot und damit macht er alles gleichgültig.

4. Die Vierte Strophe (V. 16-21)

4.1. Die Gegen-Gewissheit (V. 16): „Gott wird loskaufen meine *neṣeš* ...“

4.1.1. Psalm 49 überlässt sich an dieser Stelle nicht den Optionen eines Kohelet, sei es nun Verzweiflung (2,20) oder Lebensfreude im Angesicht des Todes (9,5-10). Der Beter wagt es, eine markante *Gegen-Gewissheit* auszusprechen (V. 16):

16a Doch: Gott wird loskaufen meine *neṣeš* aus der Hand der Scheol

(*ʔaḡ-ʔēlōhīm yipde^h naṣšī miyyad-šəʔól*),

b ja, er wird mich nehmen (*kī yiqqāḥēnî*).

Die Zeilengestaltung, mit dem langen Kolon a und dem äußerst kurzen Kolon b folgt dem Einteilungszeichen (*atnaḥ*) der Masoreten. Der demgegenüber in der Literatur manchmal vorgeschlagenen Verlagerung des Präpositionalobjekts „aus der Hand der Scheol“ in die Zeile b kann ich nicht viel abgewinnen.⁶¹

Eingangs von V. 16b wähle ich mit der Übersetzung „ja“ für die Konjunktionspartikel *kī* deren *emphatische* Bedeutungsmöglichkeit.⁶² Damit zieht sie gleichzeitig die V. 16a

⁶⁰ Zum Tod als Herrscher vgl. monographisch GULDE, Tod (Anm. 2). – Auch wenn in meiner Lektüre von V. 15bc der Tod nicht „weidet und herrscht“, sondern nur „weidet“, so kann man im Blick auf die verbreitete *politische* Metaphorisierung von Hirte doch durchaus auch für Ps 49 vom „Herrscher Tod“ sprechen.

⁶¹ So auch HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 303, und DELKURT, Mensch (Anm. 2) 53f. – LIESS, Weg (Anm. 2) 374 Anm. 142 und 382-384, „tendiert“ (383) dagegen zur Verlagerung, FORSTER, Leben (Anm. 2) 61.75f., nimmt sie an.

⁶² Die beiden anderen Funktionen – *temporal* „wann er mich nehmen wird“ und *kausal* „weil er mich nehmen wird“ – sind aber keinesfalls weitab, vielmehr interferieren die Nuancen; vgl. CASETTI, Tod (Anm. 2) 219.

einleitende Partikel ʔaḵ auch ins Kolon b weiter: ʔaḵ hat eine stark hervorhebende und versichernde Funktion (fürwahr, gewiss), die oft (wie hier) das so Eingeleitete vom vorher Gesagten abhebt, das damit eingeschränkt oder überhaupt aufgehoben werden kann. Die so angezeigte Emphase liegt auch im Kolon b m. E. nicht nur im Denotat des Verbs, sondern vor allem in dessen impliziten Subjekt. (Daher meine Kursivsetzung.) *Gott* widerhandelt dem Tod!

V. 16 ist eine Stellungnahme, die sich auf den ganzen bisherigen Ps 49 bezieht: *Erstens* repliziert sie als „Gegengredo“ mit ihrem Ich-Bezug auf das ebenfalls in Ich-Rede formulierte „Credo“ der frechen Verantwortungslosen (V. 6), die sich auf ihr Vermögen verlassen (V. 7).⁶³ *Zweitens* behauptet der Beter damit für sich („meine neṗeš“; „mich“), was in V. 8-10 im Blick auf die arroganten Reichen als menschenunmöglich negiert wurde: Menschen können ihr Leben nicht auslösen, aber Gott selbst werde ihn und sein Leben der Scheol abkaufen bzw. aus der Scheol freikaufen und auslösen (ṗādāh). Und *drittens* hebt sich dieses Bekenntnis auch von V. 11-15 ab: Der „Herrscher Tod“ unterwirft sich alle Menschen unterschiedslos, aber Gott wird den Beter (dem Tod ab)nehmen (lāqah).

4.1.2. Man fragt sich unwillkürlich, woher der Beter die Gewissheit für die starke und angesichts des Bisherigen doch überraschende Formulierung von V. 16 nimmt: Handelt es sich *dabei* etwa um den „Vergleichsspruch“ (māšāl) oder um das „Rätselwort“ (ḥîḏāh), von denen V. 5 sprach?

Dass sich die feierliche Einleitung irgendwie in V. 16 verwirklichen soll, scheint mir sicher.⁶⁴ Vielleicht kann man aber noch einen Schritt weiter konkretisieren: V. 16 als individuelles Bekenntnis des Beter-Ichs eignet sich m. E. nicht für die Etikettierung als māšāl. Die formale Typik eines māšāl, dem der Psalmist sein Ohr neigt (!), kann man aber in V. 13 (bzw. 21) verwirklicht sehen, und der semantische Hinweis durch die darin dominierende Verbform nimšal ist auch deutlich genug! So liegt es – parallel dazu – nahe, V. 16 als Einlösung der Ankündigung aufzufassen, ein *Rätsel* (ḥîḏāh) zu *er-öffnen*!⁶⁵

⁶³ Zutreffend hier GRIMM, Menschen (Anm. 2) 49: „Wie in V. 6 meldet sich ein Ich zu Wort. In welchem Verhältnis stehen die beiden Ichs? In VV. 8-12 wird die Aussage des sprechenden Ich widerlegt, die von ihm vertretene Ansicht verworfen. In V. 16 kommt nun das Kontrast-Ich zu Wort“.

⁶⁴ Vgl. auch CASETTI, Leben (Anm. 2) 211, und FORSTER, Leben (Anm. 2) 126f. mit Anm. 231.

⁶⁵ So schon ein Hinweis bei ZENGER, Nacht (Anm. 2) 440f.

4.1.3. Eine später eingefügte *Glosse*, die die (für einen angeblichen Bearbeiter ansonsten unerträgliche) Grundtendenz des Psalms durch einen isolierten Widerspruch umbiege, ist V. 16 somit *keineswegs*.⁶⁶ Er steht nicht nur in der Mitte der thematischen Linienführung des Psalms, sondern ist in seinem gesamten Wortbestand semantisch mit allen Psalmteilen vernetzt. Das gilt für „Gott“ (ʿēlōhîm; vgl. V. 8), „auslösen / loskaufen“ (pādāh; vgl. V. 8-9), „Seele“ (nepeš; vgl. V. 9.19), „Scheol“ (vgl. V. 15) und auch für das Verb „nehmen“ (lāqah; vgl. V. 18: die Reichen können im Tod ihren Besitz nicht [mit]nehmen, aber Gott nimmt den Beter).⁶⁷

Die Argumente, die z. B. A. A. Fischer für die Annahme von Glossierung vorträgt – nämlich: man könne auch einem späteren Bearbeiter „zutruen, dass er auf die Aussage von V. 8 reagiert“; und: „Psalm 49 lässt sich auch ohne (den Eintrag von) V. 16 sinnvoll lesen“⁶⁸ –, verfangen nicht: (i) Ein literarkritischer Eingriff ist erst dann zulässig, wenn sich der Psalm *mit* V. 16 *nicht* sinnvoll lesen ließe. Gerade das ist aber nicht der Fall! Und umgekehrt (ii): Lässt sich der ganze Psalm *ohne* V. 16 *wirklich* sinnvoll lesen? Was wäre so das Kommunikationsziel? Wäre denn die weisheitlich allenthalben verfügbare Standard-Einsicht, dass die arroganten Reichen nichts mitnehmen, dass sie sich nicht freikaufen können und deshalb im Tod auch nicht besser dran sind als die anderen, eine Botschaft, die der feierlichen Ankündigung der V. 2-5 wirklich adäquat ist? Wohl kaum. Das Problem ist ja, dass – „wie man sieht“ – die Weisen, Gerechten und Frommen nicht besser dran sind! Es braucht ein kontrastierendes Gegenüber dazu und dies ist V. 16.

⁶⁶ Glossierung von V. 16 nahm schon H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen ⁵1968 [Erstauflage HK 2/2, Göttingen 1929], 210, an. Später dann V. MAAG, *Tod und Jenseits nach dem Alten Testament*, in: ders., *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, hg. v. H. H. Schmid u. O. H. Steck, Göttingen 1980, 181-202: 191 („Fremdkörper“; „Beischrift eines späteren Frommen“); O. KAISER / E. LOHSE, *Tod und Leben (KTB 1001 / BiKon)*, Stuttgart 1977, 70, und O. KAISER, *Die Zukunft der Toten nach den Zeugnissen der alttestamentlich-frühjüdischen Religion*, in: ders., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (BZAW 161)*, Berlin 1985, 182-195: 191. Zuletzt wieder FISCHER, *Tod* (Anm. 2) 163, GULDE, *Tod* (Anm. 2) 198f., und nochmals O. KAISER, *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik (BZAW 392)*, Berlin 2008, 283 („Bearbeitungszusatz“). – Gegen ein Ausscheiden von V. 16 aus dem ursprünglichen Psalmtext argumentieren u. a. CASETTI, *Leben* (Anm. 2) 211 („indiskutabel“); FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 98f., der sich LIESS, *Weg* (Anm. 2) 376 Anm. 156, anschließt; DELKURT, *Tod* (Anm. 2) 24 („inhaltliches Vorurteil“; „V. 16 sehr wohl im Kontext verankert“); SCHNOCKS, *Rettung* (Anm. 2) 138 (Anm. 376 von Vorseite) und 139 („Fast mit jedem Wort ist der Vers mit anderen Versen des Psalms verknüpft“).

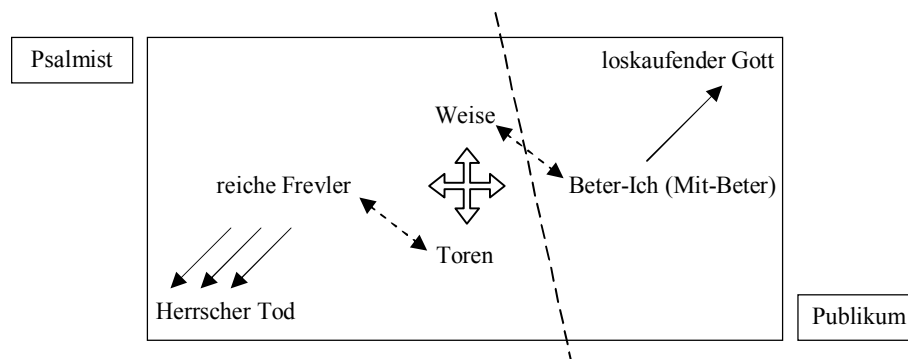
⁶⁷ So nach der instruktiven Zusammenstellung bei SCHNOCKS, *Rettung* (Anm. 2) 139.

⁶⁸ FISCHER, *Tod* (Anm. 2) 163.

Somit gilt: „Das eigentliche Herz des Psalms bildet das Gegenüber der V. 15-16: die Vorstellung von der allgemeinen Todesverfallenheit und dem gemeinsamen Todesgeschick aller Menschen wird kontrastiert mit der Hoffnung des *einen* Beters auf seine Erlösung“⁶⁹.

4.1.4. Auffällig ist, dass der Psalmist damit dem bisherigen *Figurensetting* sein eigenes *Ich*, seine *nepeš* hinzugesellt und entgegenstellt: Er bekennt sich zur Hoffnung, dass Gott an *ihm* handeln werde.

Vergegenwärtigen wir uns die Konstellation: Der Psalmist als *Weisheitslehrer* kündigte einem *universalen Publikum* seine Meditationsrede an. Darin lässt er zuerst *reiche Frevler* zu Wort kommen, die sich aufgrund ihres Reichtums vor dem Tun-Ergehen-Zusammenhang sicher wähnen. Er widerspricht und weist dabei zuletzt auf ihr unausweichliches Sterben hin. Dann aber desillusioniert sich der Trost, den dies bedeuten mag, indem das trostlose Tot-Sein in den Blick kommt, auf das die prototypischen *Weisen* und *Toren* ununterschieden zugehen, da alle dem Herrscher *Tod* verfallen. – Und nun ruft er aus, was *Gott an ihm selbst* tun werde und damit steigt der Psalmist aus seiner Rolle als Weisheitslehrer aus und wird zum *Beter*, der ein Hoffnungsbekanntnis ausspricht. Diejenigen seiner Zuhörer, die in V. 16 seine *Mit-Beter* werden, ermuntert er ab V. 17 schließlich, sich vom scheinbaren Erfolg des Lebensentwurfs der verantwortungslosen Reichen nicht entmutigen zu lassen. – Ich versuche eine graphische Verdeutlichung der Figurenkonstellation.



Wir finden in Ps 49 also *zwei einander überkreuzende Figurenoppositionen*: reiche Frevler versus Beter-Ich (und Mit-Beter) und Weise versus Toren. – Dabei verhalten sich diese Oppositionen im Psalm aber nicht beziehungslos zueinander: Frevler und Toren sind verbunden über das gemeinsame Stichwort ihres Vermögens (*hayil*; V. 7a. 11). Zudem erweist die Vergeblichkeit ihres Ansinnens die Reichen von V. 6ff. als Toren. Auf der anderen Seite kündigt das in V. 16 erscheinende Sprecher-Ich in der

⁶⁹ WITTE, *Tod* (Anm. 2) 546.

Einleitung Weisheitsworte an (ḥoḵmôt; V. 4), zählt sich also durchaus dem Stand und Figurentyp der Weisen zu. Allerdings hebt V. 16 diesen Zusammenhang auch gleich wieder auf: Das, was der Psalmist hier sagt, kann er nicht als Vertreter eines Standes oder als standardisierte literarische Figur sagen, sondern nur noch höchstpersönlich.

Wenn man dieses (gleichermaßen antithetische wie positiv vernetzte) Figurensetting und die inhaltlichen Oppositionen zusammen betrachtet, zeigt sich eine exquisite Struktur: Um die *nivellierende* Vergleichung von Weisen und Toren, die in der Mitte steht, legt sich eine zweite, aber ganz und gar *nicht nivellierende* Vergleichung: die Verantwortungslosen, die auf ihr Vermögen setzen, und das Ich des Beters (und seiner Mit-Beter). Diese literarische Struktur mag durchaus die akute Herausforderung und den Reflexionsweg des Psalmisten widerspiegeln: Er ist verunsichert durch einen arrogant ausgelebten und scheinbar erfolgreichen Lebensentwurf, der sich unerreichbar für Verantwortung machen will. Er will sich mit dem Gedanken trösten, dass ein solches Leben, wenn es sich auch dem Zugriff des Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Leben entziehen möchte, sich jedenfalls dem Zugriff des Todes nicht zu entziehen vermag. Mit dem radikalen Bedenken der gleichmachenden Gewalt des Todes scheitern aber solch traditionelle weisheitliche Orientierungsangebote, und ihre stereotyp gezeichneten Figurenoppositionen werden hinfällig. In dieser Krise, die seine eigene ist, sucht der Psalmist neue Orientierung. Er findet sie im Blick auf Gott und die *Gemeinschaft des betenden Ich mit diesem Gott*. Die innere Trennlinie läuft von V. 16 her somit nicht mehr zwischen den Typen des weisheitlichen Figurensets, da diese Scheidungen angesichts des Todes keinen Bestand haben (V. 11-13). Sie läuft jetzt zwischen dem *betenden Ich*, das um seine Gottesgemeinschaft ringt, *und allen anderen*: Einerseits zwischen ihm und den akuten Vertretern des ihn herausfordernden Lebensentwurfs, d. h. denen, die auf die Möglichkeiten ihres Vermögens vertrauen; andererseits aber auch zwischen ihm und den in der Lehrtradition vorgeführten standardisierten Rollentypen (Weise und Toren), die dem Beter keine tragende Orientierung mehr bieten können.

4.1.5. Eine häufig diskutierte *Interpretationsfrage* ist folgende: Muss man die Rettungsaussage von V. 16 im Kontext des Psalms als Gewissheit einer „Rettung aus Todesgefahr ‚mitten im Leben‘“⁷⁰ verstehen, wie dies im Kontext von Klage (Ps 68,21), bittender Vertrauensbekundung (Ps 71,20) oder Lob (Ps 33,19; 56,14; 116,8; Jona 2,7b) nicht ungewöhnlich wäre? Oder ist hier von einer Gewissheit die Rede, die Gott zutraut, das betende Ich in der Situation seines (künftig) wirklichen, unmeta-

⁷⁰ Formulierung nach SCHNOCKS, *Rettung* (Anm. 2) 139.

phorisch verstandenen Todes loszukaufen und aufzunehmen? Trotz gelegentlichen Einspruchs⁷¹ kann m. E. nur *Zweiteres* der Fall sein: Der Beter bittet im ganzen Psalm nirgends um Errettung aus lebensbedrohlicher Not, sondern setzt sich (vor seinem Gott und vor seinen Zuhörern) jenem verstörenden Gedanken aus, dass der Tod doch anscheinend über alle noch so unterschiedlichen Lebensentwürfe und Lebenswege gleich(gültig)machend hinweg fährt. Und genau davon setzt sich V. 16 adversativ (ʔak: [je]doch, obgleich) ab, wenn er für den in Gottesgemeinschaft stehenden Beter die grundsätzliche Aussage der V. 8ff. negiert. Es geht im Psalm um die Gewalt des Todes *an sich*. Die zugespitzte Aussage von V. 16 lautet daraufhin: Gott wird nicht zulassen, dass *dieser* allgemeine Tod seine vernichtend-endgültige Macht über den Beter ausüben wird.⁷²

4.1.6. Gibt der Psalmist Näheres preis, *wie* er sich diese Rettung *vorstellt*? Hat er überhaupt Vorstellungsbilder? Beides ist wenigstens andeutungsweise der Fall. Die Betrachtung der Semantik der beiden Verba des Verses kann weiterhelfen.

V. 16a (Doch: Gott wird loskaufen meine nepeš aus der Hand der Scheol) bleibt im vertrauten Vorstellungszusammenhang von der Scheol, in die die Toten eingehen. Dabei ist vom vorausgehenden V. 15 her aber noch klar: Scheol ist der (mytholo-

⁷¹ Klassisch C. BARTH, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, neu hg. v. B. Janowski, Stuttgart 1997, 125-127: einer „Errettung vom Tode“ ... sieht er in V. 16 vertrauensvoll entgegen“. Später SEYBOLD, Ps (Anm. 2) 200: „Die Vorstellung einer ‚Entrückung‘, eines Lebens nach dem Tode ... ist ihm fern“. GRIMM, Menschen (Anm. 2) 53: „Gibt der Ps also eine Antwort auf die Fragen nach Grund oder Wesen des Todes, nach dem Ergehen im/nach dem physischen Ableben? Nichts davon ist sein Thema ...“.

⁷² Dass V. 16 nicht gemäß einer *prämortalen* oder *lebensimmanenten* Deutung von Errettung aus todbringenden Gefahren, sondern von Errettung *aus* dem Tod selbst, d. h. von Errettung *in* der Situation des Tot-Seins spricht, ist recht weit konsensfähig: HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 306f.; KITTEL, Befreit (Anm. 2) 43f.; FORSTER, Leben (Anm. 2) 125-127; WITTE, Tod (Anm. 2) 550-554 (nicht „Erlösung *a morte*, sondern *post mortem*“ [553]); GILLMAYR-BUCHER, Psalmen (Anm. 2) 286 („Überschreiten der Todesgrenze“); FISCHER, Tod (Anm. 2) 162 (allerdings: V. 16 Glosse); DELKURT, Mensch (Anm. 2) 53-61; SCHNOCKS, Rettung (Anm. 2) 139f.; ausführlich LIESS, Weg (Anm. 2) 373-384; K. BIEBERSTEIN, Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 423-446: 426.443 („jenseits der Todesschwelle“). – CASETTI, Leben (Anm. 2) 212-214, vertritt eine (m. E. etwas zu listige) *iuxta modum*-Lösung: V. 16a sei noch lebens-immanent formuliert, während V. 16b dies transzendiert.

gisch) personifizierte Tod, der gemäß der Hirtenmetapher näherhin als Herrschergestalt gedacht ist. Die Vorstellung von V. 16a ist nun (anders als etwa in Jes 25,8!) nicht, dass Gott den Tod als solchen entmachten bzw. die Scheol überhaupt entvölkern würde. Vielmehr: Gott löst dem Tod die *neṣeš* des Beters ab, indem er ihn aus der Hand (*miyyad*), d. h. aus dem Machtbereich der Scheol freikaufte.

Das verwendete Verb *pādāh* (loskaufen, auslösen, befreien) begegnet in biblischen Rettungsaussagen häufig.⁷³ Sein ursprünglichster sprachlicher Verwendungskontext ist der *handelsrechtliche* des Loskaufens.⁷⁴

Für zwischenmenschliche Transaktionen kommt *pādāh* im AT nur sehr selten vor (Ex 21,8; Lev 19,20; 1 Sam 14,45). In religiösen Kontexten steht es hingegen oft: Manchmal für die *kultische* Auslösung der dem Herrn gehörigen Erstgeburt (Ex 13,13.15; 34,20; Lev 27,27.29; Num 3,49; 18,15ff.), häufig (und mit Gott als Subjekt) zur Bezeichnung der großen *heilsgeschichtlichen* Rettungstaten, mit denen JHWH schon die Erzeltern (Jes 29,22) und dann die Kinder Israels in Ägypten (Dtn 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 24,18 u. ö.) sich zu eigen erwarb, die er dann auch aus der babylonischen Gefangenschaft (Jes 35,10; 51,11; Jer 31,11) freikaufte. Auch in eschatologischem Sinn erscheint es einmal: Sach 10,8. Neben diesen bundestheologischen Verwendungen zählt *pādāh* besonders in *Klage- und Dankpsalmen* (wieder mit Gott als Subjekt) zu den typischen Verben, „mit denen ... die Rettung einzelner aus Todeserfahrungen mitten im Leben geschildert wird“⁷⁵.

Einige Male steht *pādāh* auch zusammen mit Worten aus dem terminologischen Bereich des Todes: Gott kauft los aus der Hand der Scheol (*miyyad šəʾōl*: Hos 13,14), vom Tod (*mimmāwet*: Ijob 5,20; Sir [hebr] 51,2), vom Abstieg in die Grube (*baššā-*

⁷³ Zum semantischen Spektrum von *pādāh* – und den zugehörigen Nomina *pādūt* (Akt des Loskaufens, [abstrakt] Befreiung) und *pidyōn* (Kaufpreis, Lösegeld) – vgl. H. CAZELLES, Art. *פָּדָה* *pādāh*, in: ThWAT 6 (1989) 514-522, und BARTH, Errettung (Anm. 71) 106f. LIESS, Weg (Anm. 2) 376f., bietet einen sehr bündigen Überblick, dem ich z. T. folge.

⁷⁴ Die Verwendungsfelder von *pādāh* und *gāʾal* ([er]lösen, zurückkaufen) überschneiden sich, sind aber nicht deckungsgleich: Während *gāʾal* „nur den ursprünglichen, rechtmäßigen Besitzer“ bzw. im Fall von dessen Unfähigkeit dessen (verwandten) Rechtswahrer als (Zurück-)Käufer voraussetzt, geht *pādāh* auf den Kaufakt „jeder beliebigen handelsfähigen Person“. Deshalb ist es auch so, dass „bei *pādāh* der Ton auf der Bezahlung der Kaufsumme“ liegt, „während *gāʾal* vorwiegend an der Wiederherstellung des ursprünglichen Besitzverhältnisses interessiert ist“ (BARTH, Errettung [Anm. 71] 106).

⁷⁵ LIESS, Weg (Anm. 2) 376. – Dies gilt für Erfahrungen des Bedrängtseins durch *Feinde* (Ps 55,19; 69,19; 78,42; 119,134; Ijob 6,23), durch die eigene *Sünde* (Ps 130,8) und mannigfache *Notlagen* (Ps 25,22). So sehr wird *pādāh* zum Standardausdruck für göttliche Rettung im Leben bzw. des Lebens, dass es auch ohne Angabe der Situation, aus der heraus das Loskaufen erfolgt, also in quasi *absoluter* Verwendung stehen kann: Ps 26,11; 31,6; 34,23; 44,27; Hos 7,13 u. ö.

hat: Ijob 33,28). Dabei sind die beiden letzten Belege „im Stil eines Danklieds – rückblickend von der Errettung aus akuter Todesnot“⁷⁶ formuliert.

Diese Befundlage besagt nun keineswegs, dass auch Ps 49,16(a) von einer Rettung *vor* dem Tod spreche – die zuvor eingenommene Position bleibt gültig –, aber sie besagt umso deutlicher, dass sich der Beter seine Rettung *aus* dem Tod in überbietender Analogie zu den traditionell gedachten Rettungen *vor* dem Tod vorstellt.

Loskauf aus Scheol – traditionell	Loskauf aus Scheol – Ps 49,16a.b
Gott lässt nicht zu, dass der Tod, der seine Hand schon nach den BeterInnen ausgestreckt hat, diese definitiv ergreift und in die Scheol wegnimmt.	Gott wird nicht zulassen, dass die BeterInnen im Herrschaftsbereich des Todes, wenn sie ihm verfallen sein werden, verbleiben: Er löst sie aus. Er nimmt sie.

Nebenbei: Ps 49,16 widerspricht somit der negativ beantworteten Frage von *Hos 13,14a* (Aus der Hand der Scheol sollte ich dich loskaufen? *miyyaḏ šəʔōl ʾeḫdēm*) frontal und wörtlich: Was die Gottesstimme beim Propheten den Umkehrunwilligen verweigerte (nämlich: die Wiederherstellung Israels, ausgedrückt in der Metapher seiner Auslösung aus der Scheol), das wagt der Beter von Ps 49 als Gewissheit für sich selbst angesichts des realen Todes zu formulieren!

Somit meint der Freikauf aus der Hand der Scheol hier (anders als etwa Ps 89,49 individuell und *Hos 13,14* kollektiv) nicht Rettung vor dem definitiven Zugriff der Scheol, sondern das Herausholen aus ihrem Herrschaftsbereich, in den der Beter als Gestorbener und Toter schon eingegangen sein wird. Aber semantisch, vorstellungsmäßig und (wohl auch) traditionsgeschichtlich ist eine solche Formulierung in der Verlängerung der Aussagen von Lebensbewahrung zu erklären.

V. 16a denkt somit sehr *altertümlich*. Noch nicht einmal der entmythologisierende Gedanke der absoluten Herrschaft JHWHs auch *über* die Scheol ist gegeben, weil hier der Tod als Hirte und Herrscher ja durchaus unangetastet bleibt: JHWH erwirbt sich „nur“ den Beter aus der Herde der Toten. Der Tod und Gott stehen einander somit als gleichermaßen handelsfähig (und damit irgendwie „auf Augenhöhe“) gegenüber.

Diese Beobachtung kann man nachträglich als weiteres Argument gegen die Annahme werten, V. 16 sei eine *junge* Glosse, die den „späten“ Auferstehungsgedanken in einen Psalm eintrage. (Von „Auferstehung“ ist in V. 16 übrigens sowieso nicht die Rede, vielmehr von „auslösen“ und „nehmen“.)

4.1.7. *V. 16b* fügt der Formulierung von V. 16a eine weitere Aussage hinzu, allerdings in äußerster Knappheit: ja, er wird mich nehmen (*kī yiqqāḥēnī*). Damit wird,

⁷⁶ LIESS, Weg (Anm. 2) 376.

dies sei hinzugefügt, dasselbe Verb verwendet wie in der vergleichbaren Aussage von Ps 73,24, auf die ich hier aber nicht weiter eingehe.

lāqah (nehmen) – „eine im atl. Hebräisch besonders beliebte Wurzel“ – zeigt eine große Verwendungsvielfalt, wobei gegenüber anderen (teilsynonymen) Verben normalerweise nicht auf den „Kraftaufwand“ oder die „Möglichkeit der Gewalt“ abgehoben wird, sondern eher die „Verantwortlichkeit des jeweiligen Subjekts“ bzw. der „Aspekt der Initiative“ für die Handlung hervorgehoben ist.⁷⁷ Oft ist dem Verb auch eine (implizite) Finalbestimmung auf einen weiteren Akt hin immanent (nehmen, um ... zu ...), manchmal ist auch der Aspekt der Verfügungsberechtigung gegeben. Für die (patriarchale) Eheschließung ist der Ausdruck „zur Frau nehmen“ Terminus technicus. „Bei demjenigen Nehmen, das im *Fort- oder Wegnehmen* resultiert, scheint nicht der Modus (z. B. Gewalt, Unrechtmäßigkeit) und nicht das Privative betont zu sein, sondern das An-sich-Nehmen“ (592). – Das *Leben nehmen* (lāqah [ʔet-]nepeš) i. S. v. töten begegnet 1 Sam 24,12; 1 Kön 19,10.14; Ps 31,14; Spr 1,19 (11,30?); Ez 33,6. Dazu kommen noch die Imperative 1 Kön 19,4 und Jona 4,3 (*nimm mein Leben* [hinweg]: qah napšî) als Bitte an Gott, er möge ihr vermeintlich verpfushtes Leben beenden, ehe Elija bzw. Jona ihren suizidalen Impulsen nachgeben und sich selbst an ihrer nepeš vergreifen. In ähnlichem Sinn, wenn auch absolut (d. h. ohne Objekt nepeš) stehend, sind Jer 15,15; 44,12 (auch Jes 53,8?) aufzufassen: wegraffen, dahinraffen (von Menschenleben).

Interessant ist das Verwendungsspektrum der ca. 50 Belege, in denen JHWH als Subjekt von lāqah erscheint: Es steht da u. a. für die *Erwählung* der Erzeltern (Gen 24,7; Jos 24,3), des Volkes Israel, das er sich aus Ägypten heraus zum Eigentum nahm (Ex 6,7; Dtn 4,20), oder des David und des Amos, die er von ihrer Herde wegnahm, damit sie Fürst bzw. Prophet seien (2 Sam 7,8; 1 Chr 17,7; Ps 78,70; Am 7,15). Dabei scheint „der Akzent überall weniger auf einem Erwählungsbewusstsein als auf dem *Überraschungsmoment* zu ruhen, das mit dem Holen Gottes aus ganz anderen Verhältnissen verbunden ist“ (593 [kursiv C.N.]). Auch die Heimkehr aus der Verschleppung in Babylon ist ein Nehmen Gottes, der den Rest seines Volkes zurück in sein Land holt (Dtn 30,4; Jer 3,14; Ez 36,24; 37,21). – Zuletzt muss genannt werden, dass das Verb auch ein Nehmen Gottes im Sinn einer „Versetzung an einen anderen Ort“ bezeichnet: Bei Ez 3,14; 8,3 als visionäres Erlebnis des Propheten, in Gen 5,24, 2 Kön 2,3.5.9.10 und Sir 44,16; 48,9; 49,14 dagegen als (körperliche) „*Entrückung*

⁷⁷ H. SEEBASS, Art. לָקַח lāqah, in: ThWAT 4 (1984) 588-594: 589. Von ihm stammen auch die folgenden Zitatsplitter (Spaltenzahl jeweils oben im Text).

Henochs und Elias unmittelbar zu Gott“ (kursiv C.N.).⁷⁸ Die von H. Seebass gleich anschließend formulierte Frage bringt uns zu unserem Psalmvers zurück: „Meinen diese Entrückung auch Ps 49,16; 73,24 ...?“ (593).

Die vieltraktierte Frage, was mit „ja, er wird mich nehmen“ näherhin gemeint sei, kanalisiert sich gemäß meiner Wahrnehmung folgendermaßen:

(1) Erste Option – Entrückung: V. 16b ist eine *Weiterführung* der Rettungsaussage von V. 16a, wobei das Verb *lāqaḥ* den Gedanken an das religionsgeschichtliche *Motiv der Entrückung*, wie es biblisch mit den Gestalten Henoah und Elija verbunden ist, evoziert: Gott nimmt bzw. holt den Beter *zu sich*, er nimmt ihn *auf*.

Diese Option kann als Mehrheitsmeinung gelten.⁷⁹ Zu ihrer Plausibilisierung muss sie aber die Vorstellung von einer *unmittelbaren Übernahme* einer Entrückung à la Henoah oder Elija zurückweisen: Denn bei diesen geschieht Entrückung *vor* dem Sterben. *Solches* erwartet der Sprecher von V. 16 aber sicher nicht für sich, da die universal angelegten V. 11-15 auch für ihn gelten.⁸⁰

(2) Zweite Option – Rettung: V. 16b ist eine *Wiederholung* der Rettungsaussage von V. 16a mit dem Verb *lāqaḥ*, das aber kein neues Motiv einbringt, sondern wie das vorangehende *ḡādāḥ* (loskaufen) ganz von der *Semantik der Rettungsaussagen* in Klage- und Dankpsalmen bestimmt ist: Gott nimmt den Beter aus dem Herrschaftsbereich des Todes *heraus*.

Diese Option ist Minderheitenposition.⁸¹ Sie erfordert, dass man die Zeileneinteilung gegen MT ändert und „aus der Hand der Scheol, ja, wird er mich nehmen“ zusammen stellt (vgl. oben Anm. 61). Die Partikel *kī* kommt so aber in eine nicht recht plausible Mittelstellung und v. a. scheint mir eine ganz kurz gehaltene Zeile b (ja, er wird mich nehmen /

⁷⁸ Im Hebräischen durchwegs Formen von *lāqaḥ*. Sie werden in LXX wiedergeben durch μετατίθημι (transferieren: Gen 5,24; Sir 44,16), [ἀνα-]λαμβάνω ([hinauf-]nehmen: 2 Kön 2,3. 5.9.10; Sir 48,9: Textstellen des hebräischen Ben Sira nach P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* [VT.S 68], Atlanta 2006, 78.86.88). – An unserer Stelle Ps 49,16 übersetzt LXX mit bloßem λαμβάνω: ὅταν λαμβάνη, in Ps 73,24 mit προς-λαμβάνω (zu sich nehmen).

⁷⁹ So u. a. CASETTI, *Leben* (Anm. 2) 220-223; HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* (Anm. 2) 307; DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 55-61. Differenzierter SCHNOCKS, *Rettung* (Anm. 2) 140-143.

⁸⁰ Vgl. LIESS, *Weg* (Anm. 2) 383: „Ps 49,16 ... scheint mit einem Aufenthalt des Psalmdichters in der Scheol zu rechnen ...“.

⁸¹ Vertreten durch LIESS, *Weg* (Anm. 2) 373-384. Das Motiv der Entrückung kommt bei ihr demgegenüber für Ps 73,23f. zum Tragen (vgl. 369-373). FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 127, scheint schon in diese Richtung zu tendieren.

kī yiqqāḥēnī) mit dem schwergewichtigen Verb in isolierter Schlussstellung, die „sein semantisches Eigengewicht verstärkt“⁸², unter poetologischer Hinsicht überzeugender.

Außerdem ist gegen K. Liess (377) darauf hinzuweisen, dass das Verb *lāqaḥ* (mit oder ohne Präposition *min* / *aus*) als solches *keineswegs* zur typischen Semantik von Rettungsaussagen gehört. Die bebringbaren Belege geben solches nicht her: 2 Sam 22,17 = Ps 18,17 (Er griff aus der Höhe herab und fasste [nahm] mich, zog mich heraus aus gewaltigen Wassern) ist (trotz des jeweiligen V. 6) mehr den hier verwendeten Metaphern geschuldet und steht überdies allein da. Denn Am 9,2 (Wenn sie in die Totenwelt einbrechen: meine Hand packt [nimmt] sie auch dort) ist keine Heils-, sondern Drohrede, und Ps 69,15; 116,8; 144,7 verwenden andere Verba.

(3) Dritte Option – Kontrastaussage: Die nähere Bedeutung von *lāqaḥ* in V. 16b hängt weder am Entrückungsmotiv noch an der Prägung der Wortsemantik durch Rettungsaussagen, sondern ergibt sich *satzsemantisch* durch ihre *Kontraststellung zu V. 15*: Gott nimmt den Beter dem Tod *weg*. Er nimmt ihn dem Tod *ab*.

Soweit ich sehe, wird diese Option kaum ventilert,⁸³ sie stellt aber doch eine bedenkenwerte Lösung dar. Ihre Stärke ist, dass sie das Verb in seiner allgemeinen Grundbedeutung nehmen kann und vom ohnehin evidenten Gegensatz zum Voranstehenden ausgeht. Ihre Schwäche kann man darin sehen, dass (wie die semantische Gesamtichtung des Verbs zuvor ergab) normalerweise eine *privative* Nuance, in der das Ab-nehmen betont wäre, nicht gegeben ist. Vielmehr stehen von der Grundsemantik her eher der Gedanke des An-sich-Nehmens und die Assoziation auf einen weiteren Akt, in dem das Nehmen dann zum *Ziel kommt*, im Raum. – So wird man sich m. E. doch am ehesten an eine – abgeschwächte! – erste Position halten.

Nach Sichtung der Argumente gilt für mich: Auch wenn man *lāqaḥ* nicht zum *Terminus technicus* für eine *Entrückung* à la Henoch oder Elija erklären darf – die wenigen einschlägigen Fälle unter fast 1000 Belegen insgesamt im AT geben solches nicht her! –, so wird man doch sagen können, dass das Verb „auch in Ps 49,16 einen positiven göttlichen Eingriff zugunsten des Beters und angesichts des Todes bezeichnet ... und damit die Verwendung immerhin in große Nähe zu den berühmten Entrückungstexten (bringt)“⁸⁴. Dennoch bleibt sie aber von diesen *unterscheidbar*, denn V. 16b meint keine „körperliche Entrückung unter Umgehung des Sterbens“ (140). Der ganze Kontext spricht ja von der allgemeinen Scheolverfallenheit, und der Einspruch von V. 16 bezieht sich nicht darauf, dass der Beter *davon* eine Ausnahme wäre, sondern auf die Gewissheit, dass Gott es nicht beim Abbruch der Beziehung zum Beter durch dessen Scheol-Dasein belässt: Er kauft ihn frei. Er nimmt ihn aus

⁸² HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 307.

⁸³ Am ehesten noch bei GRIMM, Menschen (Anm. 2) 50.54.

⁸⁴ SCHNOCKS, Rettung (Anm. 2) 140. Bei den folgenden Zitatsplittern Seitenangabe in Klammern.

dieser Situation, die keine Gottesgemeinschaft zulässt, heraus. Er nimmt ihn in eine Situation hinein, in der Gottesgemeinschaft (wieder) möglich ist. Am „Modell der Entrückung“ ist somit zwar „angeknüpft“ (141), aber die mit den Figuren von Henoch oder Elija gegebenen Anschaulichkeiten werden nicht mitrezipiert. Vielmehr liegt der Schwerpunkt darauf, dass der Beter sich in der Gewissheit festmacht, dass *Gott* die *Beziehung zu ihm* auch im Tod nicht endgültig fahren lässt, sondern Mittel und Wege haben wird, sie auch dann noch zum Tragen zu bringen.

Nach P. Casetti ist die im Text evozierte Entrückungsvorstellung ein „Interpretament“ für die Erwartung von V. 16. Diese geht (schon beim ersten Beter!) nicht auf „ein erwartetes Faktum seiner persönlichen Biographie“ und wird deshalb auch nicht als „empirisches Datum“ ausgemalt. Vielmehr wird so „eine transzendente Erfahrung“ „kategorial zur Sprache“ gebracht und interpretiert. Diese transzendente Erfahrung umschreibt er (mit K. Rahner) als „die im Akt verantwortlicher Freiheit gegebene und transzendental notwendige Hoffnung auf Endgültigkeit der Freiheitsgeschichte eines Menschen“. Das „freie Gute, die personale Liebe ... kann sich nicht selber ... als radikal vergänglich denken ...“⁸⁵.

4.1.8. *Abzulehnen* ist demgegenüber der Versuch, mit Betonung des Wortes *nepeš* in V. 16a die Vorstellung einer *Leib-Seele-Trennung* im Tod als vom Text angedacht auszugeben, wobei dann (nur) die unsterbliche (!) Seele von Gott aufgenommen werden würde.

Solches hat zuletzt M. Witte vorgeschlagen und den Psalm dementsprechend spät in die zweite Hälfte des 3. Jh. v. Chr. datiert: In V. 15-16 würde sich damit „eine für die traditionelle ganzheitliche Anthropologie des AT neue Vorstellung von einer Trennung des Menschen in ‚Leib‘ und ‚Seele‘ an(deuten)“⁸⁶.

Dass aber die Sprachgestalt von V. 16 kaum eine solche duale (Bereichs-)Anthropologie transportiert, ergibt sich schon aus dem Befund, dass mit dem Personalsuffix der 1. Pers. Singular *yiqqāḥēnī* (er wird *mich* nehmen: V. 16b) ein umfassendes „mich“ in Parallele zur *nepeš* steht. Auch der Blick auf Texte mit vergleichbaren semantischen Verbindungen zeigt, dass die *nepeš*, die aus der Scheol geschnappt (Ps 86,13) bzw. heraufgeholt (Ps 30,4), ihr nicht überlassen (Ps 16,10) bzw. vor ihrer Hand bewahrt wird (Ps 89,49), den *Menschen als Lebewesen insgesamt* meint, wie es in den angegebenen Fällen (von Lebensrettung vor dem Tod!) ganz unzweifelhaft ist. – Für *nepeš* in V. 16 ist also eine anthropologisch ganzheitliche Bedeutung festzuhalten.

⁸⁵ Vgl. CASETTI, *Leben* (Anm. 2) 223-230 (Zitat 225f.).

⁸⁶ WITTE, *Tod* (Anm. 2) 554-559. Kritik: LIESS, *Weg* (Anm. 2) 377 Anm. 163; SCHNOCKS, *Rettung* (Anm. 2) 139 Anm. 378.

4.1.9. Auf V. 16 insgesamt rückblickend möchte ich noch die häufig lesbare (und an sich zutreffende) Äußerung, dass die Gewissheitsformulierung von V. 16 keine näheren Konkretionen über das Wie und Wohin der göttlichen Rettung anbietet,⁸⁷ mit folgender Beobachtung modifizieren und präzisieren: Die äußerste Knappheit des Kolons 16b insinuiert für den mündlichen Vortrag des Psalms eine deutliche *Pausa* an seinem Ende.⁸⁸

V. 17 setzt dann auch mit direkter Anrede neu ein. Soll man dies dergestalt als Strukturierungssignal werten, dass die letzte Strophe *erst hier* beginnt und folglich V. 16 noch zur vorangehenden nehmen? Ich denke nicht: V. 11-15 sind thematisch (Grab- bzw. Scheol-Existenz) und hinsichtlich des Figurensettings (Weise vs. Toren) ebenso in sich gerundet, wie die V. 16-20 auf V. 6-10 thematisch (Vertrauen auf Gott vs. Reichtum) und figural (Psalmist und Mit-Beter vs. reiche Verantwortungslose) replizieren. – Die Pausa zwischen V. 16 und V. 17 stellt somit einen Wechsel der Sprechrichtung *innerhalb* der Strophe dar: von bekenntnishafter Selbstversicherung zur Ansprache an jene, die dieses Bekenntnis teilen wollen.

Dies ist zusammen mit der Tatsache, dass die semantische Prägung des Verbs oft *auf einen weiteren Akt hinweist*, in dem das Nehmen erst zu seinem beabsichtigten Ziel findet, doch sehr auffällig: *lāqah* öffnet in seiner semantischen Geprägtheit den assoziativen Raum des Lektüreakts auf ein „um zu ...“ des Nehmens hin und gleichzeitig lädt die entstehende Pausa die Mit-BeterInnen ein, einen Moment lang in diesem assoziativen Raum zu verweilen. Sie bekommen also keine gleichsam gesicherte (mytho-graphische) Vorstellung vorge setzt, *wie* dieses Nehmen Gottes zu denken und auszumalen sei, *aber* die ausgesprochene und angebotene Gewissheit des *Dass* ist angesichts der reichen semantischen Assoziationspotenziale des Verbs selbst und angesichts der motivischen Evokationen (Lebensrettungen in Klage und Dank, Ent-rückung) keineswegs eine bloß abstrakte oder leere.

4.2. Der Abgesang (V. 17-21): „fürchte nicht ...“

4.2.1. Stellt der Abgesang des Psalms (V. 17-20) einen „überflüssigen Schluss“ dar, der – wie nicht selten behauptet – die in V. 16 erklommene Höhe nicht mehr halten

⁸⁷ Z. B. HOSSFELD/ZENGER, Ps I (Anm. 2) 307; KITTEL, Befreit (Anm. 2) 44; GILLMAYR-BUCHER, Psalmen (Anm. 2) 286; SCHNOCKS, Rettung (Anm. 2) 141.

⁸⁸ Immerhin steht am Schluss von V. 16 auch das ominöse „Sela“ (*selāh*), das in irgendeiner Weise ja wohl ein Gliederungs- oder Markierungszeichen sein wird; vgl. SEYBOLD, Ps (Anm. 2) 16. (Auch nach V. 14 steht übrigens Sela. Was man damit anfangen soll, ist mir bislang nicht klar.)

würde, sondern wieder in die Niederungen gnomisch-didaktischer Allerweltsmaximen zurückfällt?⁸⁹ Nein: Vielmehr wendet sich *auf der Basis* des in V. 16 bekenntnishaft Ausgerufenen der Blick nochmals zurück auf die in V. 6-10 besprochenen reichen Verantwortungslosen, die im Kontrast zum Beter-Ich stehen. Gleichzeitig schließt sich der Kreis, insofern mit V. 17 die Zuhörerschaft für das ganze Folgende nochmals direkt angesprochen ist. Allerdings konzentriert sich gegenüber dem in V. 2-5 aufgerufenen (fiktiven) Universalpublikum nun die Ansprache auf jene Zuhörer, die in V. 16 Mit-Beter bzw. Mit-Bekenner des Psalmisten geworden sind.

- 17a Fürchte nicht (al-tīrāʔ), wenn einer reich wird (kī-yaʿāšīr ʔiš),
 b wenn die Herrlichkeit (kəbōd) seines Hauses groß wird:
 18a Denn in seinem Tod nimmt er (yiqqah) das alles nicht [mit],
 b nicht steigt hinab (lōʔ-yērēd) hinter ihm seine Herrlichkeit.
 19a Wenn er auch seine nepeš im Leben preist (yəbārēk) –
 b „Man lobt dich (wəyōdūkā), weil du es dir gut gehen lässt“
 20a – sie (d. i. seine nepeš) kommt [doch] zum Geschlecht seiner Väter:
 b Auf immer sehen die kein Licht (lōʔ yirʔü-ʔōr).

Somit sind V. 17-20 sowohl hinsichtlich des *Figurensettings* als auch hinsichtlich der *Kommunikationsökonomie* des Psalms integraler und notwendiger Bestandteil eines fein gebauten *konzentrischen* Gesamtgefüges: Die (*zentral* positionierte) Verstörung über die scheinbar universal gleichmachende Gewalt des Todes ist auf einer *ersten Ebene* umschlossen von der doppelten Kontrast-Gewissheit, dass (i) das Vertrauen auf Gott vom Tod nicht unwirksam gemacht werden kann, und dass (ii) das Vertrauen auf den Reichtum im Tod völlig nichtig wird. Und dies ist *außen* nochmals umschlossen von einer Ebene der „Ansprache“: Der Psalmist redet grundsätzlich alle Menschen an, weiß aber, dass seine Betrachtungswege nur jene Zuhörer mitgehen können, die ihm auch in V. 16 folgen.

Die Anrede in V. 17a (fürchte nicht) greift natürlich auf die freche Selbstansprache der Frevler aus V. 6 zurück, ist aber am jetzigen Ort auch in sich sinnvoll. Die Rückfrage, was denn daran furchtbar sein soll, wenn jemand reich wird, geht ja an der Sache vorbei: Nicht Reichtum an sich ist das Thema, sondern ein Lebensentwurf, der sich vermöge des Reichtums von Verantwortung frei wähnt. Solch ein Lebensentwurf, wenn er zudem zeitweise erfolgreich zu sein scheint und noch dazu arrogant vorgeführt wird, kann allemal verstören. Nichts anderes als diese Verstörung stellte ja die Ausgangssituation der Meditation des Psalms insgesamt dar. So ist ge-

⁸⁹ Vgl. die eindruckliche Zusammenstellung entsprechender exegetischer Verdikte bei CASSETTI, *Leben* 231f., der die Passage „Ein überflüssiger Schluss?“ betitelt, selbst aber ganz anders urteilt.

rade dieses „fürchte nicht“ (i. S. v. „lass dich nicht beirren“ [EIN]) als Auftakt der Schlussansprache bewusst gewählt und konterkariert die törichte Sorglosigkeit der reichen Verantwortungslosen.

V. 19b lese ich wie schon V. 6 als *Frevlerzitat*, auch wenn wieder keine einleitende Kennzeichnung vorhanden ist. Dies ist aber die einzig sinnvolle Möglichkeit, den MT zu verstehen und ergibt im Blick auf die kultische Prägung der Verba *brk* (V. 19a: preisen, segnen) und *ydh* (V. 19b: loben) auch einen pointierten Sinn: „Der Reiche, der sich selbst in V. 19a wie einen Gott pries, sieht sich auch von den andern wie ein Gott angebetet“. V. 19b ist also „die Parodie auf einen Hymnus“⁹⁰.

Es ergibt sich: Erst die in V. 16 ausgesprochene Hoffnungsgewissheit, dass Gott die, die ihm vertrauen, auch in ihrem Tod nicht fallen lässt, verleiht dem kontrastierenden Blick auf die hoffnungslose Todesverfallenheit derer, die auf ihren Reichtum vertrauen, eine positive Orientierungsfunktion. Auf der Basis der V. 11-15 allein könnte solches nicht geleistet werden. Insofern kehren die V. 17-20 nicht einfach zur Position der V. 8-10 zurück, die ihrerseits ja in den V. 11-15 scheiterte. Das Fortschreiten der Positionen bis hin zu jener der V. 16.17-20 ist also ein durchaus konsistenter Prozess. Allerdings steht eine solche *lineare* Lektüre, die ihren Sinn entlang des Textfortgangs produziert, nicht alleine da: Die poetische, näherhin konzentrisch-inklusive Baustruktur des Psalms provoziert auch den Akt eines *synchronen* Betrachtens im Überblick: Den LeserInnen, die sich in die von V. 16 eröffnete Existenzmöglichkeit stellen, eröffnet sich ein orientierendes *Panorama* der vorgeführten Lebensentwürfe.

Somit wird auch deutlich, dass es nicht das Herausstellen des Todesschicksals der anderen ist, an dem sich der Psalmist und seine Mit-Beter weiden würden und darin ihren (recht problematischen!) Trost fänden. Vielmehr ist es so: Das Finden eines eigenen Standpunkts im personalen Vertrauen auf Gottes lebensmächtige Treue klärt den Blick für die Kurzsichtigkeit eines Lebensentwurfs, der zuvor – weil er von Erfolgreichen selbstbewusst und demonstrativ vorgeführt wird – als höchst verstörend erfahren wurde.

4.2.2. *Ganz zum Schluss* des Psalms greift V. 21 auf die in der Mitte der dritten Strophe stehende *maschal*-artige Sentenz (V. 13) zurück und bringt sie mit feiner Variation nochmals. Der Vergleich ist erhellend:

⁹⁰ So CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 242-247, in seiner ausführlichen Sicherung der Lektüre von V. 19b als fiktive Selbstansprache (Zitate: 246). Wie er verstehen u. a. HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* (Anm. 2) 307, und FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 76f. EIN übersetzt entsprechend. – GRIMM, *Menschen* (Anm. 2) 50f.54, und DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 19, favorisieren andere (m. E. jeweils unmögliche) Lektüren. WITTE, *Tod* (Anm. 2) 543 konjiziert.

- 13a Ja, der Mensch – in (seiner) Würde bleibt er nicht, wəʔāḏām bîqār bal-yālîn
 b er gleicht dem Vieh, das verschwindet. nimšal kabbəhēmōt niḏmû
- 21a Der Mensch in (seiner) Würde – hat er keine Einsicht, āḏām bîqār wəlōʔ yāḃîn
 b gleicht er dem Vieh, das verschwindet. nimšal kabbəhēmōt niḏmû

Die Formulierungen unterscheiden sich nur in wenigen Details, die man nicht durch angleichende Konjekturen wegerklären sollte, sondern als feines poetisches Spiel ernst nehmen muss: Anstelle des Verbs „bleiben“⁹¹ steht jetzt „Einsicht haben“⁹², wobei sich im hebräischen Text damit nur *ein* Konsonant ändert.⁹³ Dass am Schluss des Psalms gerade dieses Verb erscheint, hat seinen guten Sinn, denn das im V. 4 der Einleitung genannte Ziel der ganzen Betrachtung war nichts anderes als eben der Gewinn von Einsicht, womit sich neuerlich ein (diesfalls semantischer) Kreis schließt.⁹⁴

Auffällig ist auch, dass das in V. 13a emphatische w^ʔ (ja!) vom Anfang der Zeile in deren Mitte wandert und an dieser neuen Stelle in V. 21b eine besondere syntaktische Wirkung als Satzteiler entfaltet.⁹⁵ Dadurch wird die Wortgruppe āḏām bîqār (Der Mensch in Würde) in sich selbständiger, und die Funktion der Wortgruppe wəlōʔ yāḃîn (und nicht hat er Einsicht) im Satzganzen kann gemäß des breiten Verwendungsspektrums der Kopula w^ʔ durchaus mehrere interferierende Nuancen umfassen.⁹⁶ *Adversativ*: Der Mensch in Würde – doch er hat keine Einsicht (und insofern gilt:) Er gleicht dem Vieh. *Konditional*: Der Mensch in Würde – wenn er keine Einsicht hat (dann gilt:) Er gleicht dem Vieh. *Kasuell-einschränkend*: Der Mensch in Würde – derjenige, der keine Einsicht hat (für den gilt:) Er gleicht dem Vieh. – Aufgrund dieser textimmanenten Mehrdeutigkeit kann man sagen:

Die Sentenz war in V. 13 die prägnante Zusammenfassung jener Position, *aus der heraus* der Psalmist dann für sich und seine Mit-Beter in V. 16 einen neuen Blick auf Gott gewagt und neue Gewissheit gefunden hat. Nun erscheint sie in V. 21 neu gefasst als Schlussstatement. Im Blick auf das unmittelbar Vorangehende *und* auf das Ganze von Ps 49 übt V. 21 eine *Doppelfunktion* aus.

⁹¹ yālîn von lûn bzw. lîn („die Nacht zubringen“, dann überhaupt „bleiben“); siehe oben.

⁹² Die Verbform yāḃîn ist Qal Imperfekt 3. Pers. Sg. von ḃîn: unterscheiden, wahrnehmen, verstehen, einsehen.

⁹³ Nämlich von lamed (yālîn) zu bet (yāḃîn). Zusammen mit der Änderung der Negationspartikel bal zum gleichbedeutenden lōʔ entsteht so eine gewollte Metathese, d. h. ein „wechselseitiger Austausch zweier Buchstaben“, nämlich von bet-lamed (bal-yālîn) zu lamed-bet (lōʔ yāḃîn): CASETTI, *Leben* (Anm. 2) 85; vgl. auch FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 84f., und DELKURT, *Mensch* (Anm. 2) 63.

⁹⁴ Das in V. 4 verwendete Nomen ṭəḃûnāh (Einsicht) ist von der in V. 21 verwendeten Verbwurzel ḃîn abgeleitet.

⁹⁵ Die Masoreten setzen auch das (mittelstarke) Trennzeichen *tîḫhā* (*praepositivum*)!

⁹⁶ Zu den syntaktischen Funktionsmöglichkeiten der Kopula w^ʔ: GESENIUS, *Handwörterbuch II* (Anm. 6) 288-290, bes. 289.

Einerseits wird damit der Blick auf die Reichen von V. 17-20 (und die Verantwortungslosen von V. 6-10) abgerundet, denen abschließend attestiert wird, dass sie – *adversativ* zu ihrer Prächtigkeit – keine Einsicht haben: Sie nehmen die Todesverfallenheit menschlichen Lebens nicht ernst und gleichen sich damit viehischem Leben an. – Andererseits schließt V. 21 den Text insgesamt ab. Insofern bietet er jenen, die den ganzen Denkweg mitgegangen sind, eine Korrektur des in V. 13 ganz universal formulierten Maschal an, der nun kasuell *ingeschränkt* wird: Zwar geht der Mensch in den Tod und gleicht damit dem Vieh. *Aber für jene, die sich V. 16 als Einsicht zu eigen gemacht haben, ist mit dieser Gleichung noch nicht alles gesagt!*

Die sprachliche Mehrdeutigkeit von V. 21a, die dieser Doppelfunktion entspricht, ist in einer einzigen deutschen Übersetzung kaum unterzubringen. Nachdem m. E. die Schlussfunktion für den Gesamtpsaln stärker zu gewichten ist, habe ich in der zuvor gebotenen Übersetzung eine *konditionale* Variante gewählt, die gleichsam in der Mitte zwischen der adversativen und kasuellen steht, die beide aber von da aus erreichbar sind: Der Mensch in (seiner) Würde – hat er keine Einsicht, gleicht er dem Vieh, das verschwindet.⁹⁷

5. Ertrag

Zurückblickend lassen sich folgende Punkte anführen. Sie sind gleichzeitig Zusammenfassung des Lektüerertrags und dessen Einordnung in ein Gesamtszenario der glaubensgeschichtlichen Entwicklung der Auferweckungsthematik.

(i) *Ausgangssituation*: Die Krise des lebensimmanenten Tun-Ergehen-Zusammenhangs, die angesichts des verstörenden Lebensentwurfs reicher Verantwortungsloser erlebt wird, verschärft sich im Gedanken an die gleichmachende Gewalt des Todes, der alle gleich trifft.

(ii) Was im Meditationsweg von Ps 49 angesichts dieser Orientierungskrise *erreicht wird*, spricht V. 16 aus: Das Zutrauen, dass Gott Macht hat und Willens ist, die, die sich in ihm festmachen, *aus dem Tod zu retten*, indem er sich ihrer annimmt und sie an sich *nimmt*.

⁹⁷ Damit folge ich annähernd EIN (Der Mensch in Pracht, doch ohne Einsicht, er gleicht dem Vieh, das verstummt) oder ESV (Man in his pomp yet without understanding is like the beasts that perish [ähnlich NAU]). Auch FORSTER, *Leben* (Anm. 2) 62 (vgl. auch die Auslegung 134), liest einschränkend. – Dass CASSETTI, *Leben* (Anm. 2) 154-160, und (anscheinend auch) HOSSFELD/ZENGER, *Ps I* (Anm. 2) 307f., dies nicht tun, hängt wohl v. a. mit ihrem literarkritischen Modell sukzessiver Textschichten zusammen, demzufolge die V. 13.21 zum kohelet-affinen „Grundpsalm“ gehören sollen, der von V. 16 noch nichts weiß. – Auf der Ebene des Gesamttextes scheint mir meine Lektüre aber strukturell naheliegend und syntaktisch gerechtfertigt.

(iii) Was Ps 49 dabei aber *nicht tut*: Die traditionellen anthropologischen und mythologischen Anschauungen von der Todesverfallenheit des Menschen bzw. der Herrschaft des Todes über die Toten werden *nicht* als solche abrogiert und durch andere ersetzt. Vielmehr eröffnet sich im Verlauf des Meditationswegs *an einer Stelle* eine Perspektive, die im Rahmen der traditionellen Vorstellungen bisher so nicht gegeben war.

(iv) Damit geht Ps 49 *im Vergleich* zu kollektiven Auferweckungsvorstellungen anderer Texte zwar semantisch und motivisch eigenständige Wege, die religiöse Grundbewegung ist aber vergleichbar, nämlich:

(v) Die *Gottesgemeinschaft*, in der sich der Beter erfährt, wird so intensiv erlebt und reflektiert, dass sie als eine auch durch den Tod nicht endgültig abrechbare gedacht wird: Gott werde dies nicht zulassen, sondern die lebendige Beziehung zu ihm auch dann noch zum Tragen bringen.

(vi) Das unter (v) Gesagte wird dort ganz besonders virulent, wo das Auferweckungsbekenntnis und die österliche Christologie vom bereits geschehenen Rettungshandeln Gottes an seinem getöteten Knecht Jesus sprechen werden. Von *ihm* – von ihm *allein*, aber doch von ihm *prototypisch* für alle, die zu ihm gehören – kann eine solche Gottesgemeinschaft behauptet werden, dass gilt: „Gott hat ihn von den Wehen des Todes befreit und auferweckt, denn es war unmöglich, dass er vom Tod festgehalten wurde“ (Apg 2,24). Der Acta-Autor zitiert daraufhin Ps 16,8-11. Dessen angenommene davidische Autorschaft war ihm nämlich dazu dienlich, die Lektüre dieser Verse als „Worte Jesu“ – des gesalbten Davidssohnes und Vor-Beters aller Psalmen – zu begründen. Von der ausgesprochenen Sache her hätte er ihm aber auch den V. 16 des Korachiterpsalms 49 in den Mund legen können: „Gott wird loskaufen meine nepeš aus der Hand der Scheol, ja, er wird mich nehmen“.⁹⁸

⁹⁸ Einen ersten Versuch meiner Lektüre von Ps 49 konnte ich im Forschungsseminar präsentieren, das wir testamentsübergreifend am Institut für Bibelwissenschaft der KTU Linz auf Anregung von Susanne Gillmayr-Bucher durchführen. Ihr und Werner Urbanz, ebenfalls vom Fachbereich Altes Testament, danke ich für die Diskussion, für die Hilfestellungen in der Nacharbeit und für die Ermutigung, das Ergebnis zu publizieren.

*Hört dies, alle Völker
horcht, alle Bewohner der Welt,
Menschenkinder und alle Leute
miteinander reich und arm.
Mein Mund spricht Weisheiten,
die Meditation meines Herzens ist Einsicht.
Ich neige einem Vergleichsspruch mein Ohr,
ich eröffne beim Harfenspiel mein Rätsel.*

**„Was soll ich schon Furcht haben an den Tagen des Unheils,
wenn der Frevel meiner Fußspur mich umgibt?“**

Das sind die, die vertrauen auf ihr Vermögen,
und der Größe ihres Reichturns rühmen sie sich.

Ach, nicht kann loskaufen der Mensch,
nicht kann er einsetzen bei Gott seine Ausgleichszahlung.

Und ist auch wertvoll das Lösegeld für ihre nepes,
es fehlt doch auf Dauer.

Sollte er so dahinleben auf immer?
Sollte er die Grube nicht sehen?

Doch man sieht: Die Weisen sterben;
mit ihnen zusammen gehen Tor und Dummer zugrunde,
und hinterlassen andern ihr Vermögen.

Ihre Gräber, das sind ihre Häuser auf Dauer,
ihre Wohnorte von Geschlecht zu Geschlecht,
hat man sie auch mit ihren Namen über die Länder hin genannt.

Das ist ihr Weg: Bei denen selbstherrliche Torheit ist,
und an deren Aussprüchen man nach ihnen noch Gefallen findet:
Wie Schafe sind sie zur Scheol hin bestimmt.

**Ja, der Mensch! In seiner Würde bleibt er nicht;
er gleicht dem Vieh, das verschwindet.**

und es werden hinabsteigen mit ihnen die Redlichen ins Grab:
Ihre Gestalt wird zum Verzehr der Scheol – fern ihrer Wohnung!

**Doch: Gott wird loskaufen meine nepes aus der Hand der Scheol,
ja, er wird mich nehmen.**

Fürchte nicht, wenn einer reich wird,
wenn die Herrlichkeit seines Hauses groß wird:
Denn in seinem Tod nimmt er das alles nicht mit,
nicht steigt hinab hinter ihm seine Herrlichkeit.

Wenn er auch seine nepes im Leben preist –
„Man lobt dich, weil du es dir gut gehen lässt“
– sie kommt doch zum Geschlecht seiner Väter:
Auf immer sehen die kein Licht.

**Der Mensch in seiner Würde! Hat er keine Einsicht,
gleicht er dem Vieh, das verschwindet.**

Zusammenfassung / Abstract

Im Bemühen, die Verkündigung von Jesu Auferstehung und ihre Bedeutung für die Christologie zu verstehen, ist es unverzichtbar, ein angemessenes Gesamtbild von der Entwicklung der Hoffnung, Gott würde Menschen in trans- oder postmortaler Weise erretten, aufzubauen: Wo, warum und wie entsteht sie im Alten Testament und Frühjudentum? Für die einen stellt Ps 49,16 einen Locus classicus in einem solchen Panorama dar. Andere hingegen halten den Vers für eine späte Zufügung zum Psalm, womit in einen völlig anders orientierten Kontext künstlich die Vorstellung von einem Leben nach dem Tod eingetragen wird. Wieder andere bezweifeln, dass der Vers überhaupt von einer post mortem-Situation spricht, und interpretieren ihn als Ausdruck der Hoffnung, Gott werde den Beter *vor* dem Tod, d. h. vor einem vorzeitigen Sterben bewahren. – Um zu einer abgewogenen Antwort auf die Frage zu gelangen, ob Ps 49 eine Rolle in der (Früh-)Geschichte des biblischen Auferstehungsglaubens spielt oder nicht, versucht dieser Beitrag eine umfassende Lektüre des ganzen Psalmtextes. Erhellend wird dabei einerseits der Nachvollzug der Abfolge von Positionen und Lebensentwürfen im *linearen* Lektürefortgang von Anfang bis Ende des Textes sein, andererseits die Beachtung der *konzentrischen* und *oppositionellen* Arrangements in seiner exquisiten Kompositionsstruktur.

„But God will ransom my soul from the power of Sheol“ (Ps 49,16)

Reading Psalm 49 as a breakpoint in the development of the biblical hope for resurrection

In the effort of understanding the belief in Jesus' resurrection and of its impact on Christology it is crucial to have in mind a proper scenario of the development of the hope, that God would save persons in a trans- or post-mortem way: Where, why and how does it emerge within the realms of Old Testament and Early Judaism? While for some Ps 49,16 is a locus classicus of such a panorama, others call it a late addition to this psalm that introduces the idea of afterlife into a very inappropriate context. Others doubt that this verse is speaking of a post mortem situation at all and interpret it as hoping God would rescue *from* death, i. e. from dying prematurely. – In order to ascertain whether Ps 49 is to play a role in the understanding of the biblical belief of resurrection this essay attempts a comprehensive reading of the entire psalm. Focussing on the progress of ideas and positions in the *linear* process of reading the text from its outset down to its ending will prove to be as illustrative as mapping the *concentric* and *oppositional* arrangements of its exquisite compositional structure.