

Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt

Herausgegeben von
ANGELIKA BERLEJUNG
und BERND JANOWSKI

*Forschungen
zum Alten Testament*

64

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

Bernd Janowski (Tübingen) · Mark S. Smith (New York)
Hermann Spieckermann (Göttingen)

64



Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt

Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische
und ikonographische Aspekte

Herausgegeben von
Angelika Berlejung und Bernd Janowski

in Zusammenarbeit mit
Jan Dietrich und Annette Krüger

Mohr Siebeck

ANGELIKA BERLEJUNG ist ordentl. Professorin für „Altes Testament: Geschichte und Religionsgeschichte Israels und seine Umwelt“ an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

BERND JANOWSKI ist ordentl. Professor für Altes Testament an der Ev.-theol. Fakultät der Universität Tübingen.

Gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf.

e-ISBN PDF 978-3-16-151105-9

ISBN 978-3-16-149776-6

ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

„Der Tod oder, besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges“ (*Jan Assmann, Der Tod als Thema der Kulturtheorie, Frankfurt a.M. 2000, 14*) und ein interdisziplinäres Forschungsfeld, in dem zahlreiche historische, theologische, kulturwissenschaftliche und anthropologische Aspekte zu klären sind. Obwohl Sterben und Tod universell sind, weichen die Konzepte, mit denen sich die Menschen dem Unvermeidlichen stellen oder fügen, in den einzelnen Gesellschaften und Kulturen stark voneinander ab.

In der vorderorientalischen Antike war der Tod ein stetiger Begleiter und integraler Bestandteil des Lebens. Man starb allerdings durchaus nicht beliebig: Die Weise, *wie* ein Mensch sein irdisches Dasein beendete, wurde von allen Mitgliedern einer Kultur auf der Grundlage der gesellschaftlich geltenden Normen als positiv oder negativ bzw. als erstrebenswert oder abscheulich beurteilt. So gab es Todesarten, die als würdiger Abschluss eines ehrenwerten Lebens galten, während andere ein ehrloses Leben schimpflich beendeten. Man unterschied den normalen, guten Tod in hohem Alter, den man herannahen fühlte und der ein erfülltes Leben zu einem runden Abschluss brachte (nach alttestamentlichem Verständnis: „alt und lebenssatt“), von dem vorzeitigen und hässlichen Ableben, das einen Menschen in Form eines Unfalls, Mordes oder gar durch eine Hinrichtung ereilen konnte. Letzteres wurde in der herrschaftlichen Ikonographie (z.B. neuassyrische Kriegsreliefs, ägyptische Reliefs, palästinische Siegel) drastisch in Szene gesetzt, um die Menschen davon zu überzeugen, dass systemdestabilisierendes Verhalten unweigerlich zu einem hässlichen und vorzeitigen Tod führen würde.

In gewisser Hinsicht ging man davon aus, dass dem Charakter und der Lebensführung eines Menschen im Idealfall seine Todesart entspreche. Doch setzen sich verschiedene Texte aus Mesopotamien, Ägypten, Syrien wie dem Alten Testament mit dem Problem auseinander, dass auf diese Korrelation von Lebensführung und Todesart nicht wirklich Verlass ist, da der plötzliche, schlechte Tod durchaus einen gottesfürchtigen und ethisch vorbildlichen Menschen treffen konnte, während ein gottloser und unmoralischer Mensch im hohen Alter friedlich entschlafen durfte. Die Deutungsmuster, die im Angesicht dieses Dilemmas in Ägypten, Mesopotamien, Syrien und dem alten Israel entstanden, ähneln sich zwar strukturell, unter-

scheiden sich aber auch in charakteristischer Weise. Dabei kristallisierte sich bei näherer Betrachtung heraus, dass die Art und Weise, wie man in vorchristlicher Zeit in den vorderorientalischen Kulturen mit dem Tod umging, von diversen Faktoren abhing, die auf der Grundlage einer möglichst umfassenden Quellenbasis und eines breiten Methodenspektrums zu untersuchen waren.

Dieser Aufgabe haben sich siebenundzwanzig renommierte Forscherinnen und Forscher aus dem In- und Ausland auf dem Internationalen und Interdisziplinären Symposion gestellt, das vom 16. bis zu 18. März 2007 an der Universität Leipzig stattfand und von der Gerda Henkel Stiftung finanziert wurde. Im Zentrum standen dabei die unterschiedlichen Entwicklungen in Bezug auf Todesvorstellungen und Grabsitten, die im 3.–1. Jt. v. Chr. Ägypten, Mesopotamien, Syrien und die Levante prägten. In diesen kulturgeschichtlichen Kontext konnten die verschiedenen literarischen Traditionen des Alten Testaments differenziert eingeordnet werden, da sie sich an verschiedenen zeitgenössischen Diskursen um Tod und Jenseits beteiligten.

Das Symposion war darauf ausgerichtet, theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte des Themas aufzuarbeiten und es damit aus verschiedenen Blickwinkeln zu analysieren. Dabei wurden die unterschiedlichen Quellen aus Palästina und seiner Umwelt aufgenommen, so dass Texte, Bilder und materiale Hinterlassenschaften bearbeitet und miteinander in Beziehung gesetzt werden konnten. In dieser thematischen und methodischen Vernetzung bestand auch das innovative Konzept des Symposions, das Fachvertreter mit unterschiedlichsten Kompetenzen – Geschichte, Theologie, Archäologie, Altorientalistik, Ägyptologie, Religions- und Kulturwissenschaften sowie Gender-Forschung – zusammenbrachte. Dadurch war gewährleistet, dass Quellen und Arbeitsformen zusammengeführt wurden, die in der Regel weitgehend nebeneinander existieren und unabhängig voneinander arbeiten.

Der vorliegende Sammelband bündelt die Ergebnisse dieses Symposions unter den folgenden Perspektiven:

- I. Der Mensch und sein Tod – übergreifende Aspekte
- II. Der gute und der schlechte Tod – zur Bewertung des Todes
- III. Bestattungs- und Traueritten – zur rituellen Bewältigung des Todes I
- IV. Postmortale Existenzformen – kosmologische und theologische Aspekte
- V. Das Band zwischen den Lebenden und den Toten – zur rituellen Bewältigung des Todes II
- VI. Tod und Jenseits im antiken Mittelmeerraum – komparatistische Aspekte

Der wissenschaftliche Ertrag der Tagung bestand darin, dass sich wichtige Impulse für die Neubewertung des Verhältnisses von Grabsitten, Jenseitsvorstellungen und ethnischer Identität sowie für die Bedeutung genderdifferenzierter Todeskonzepte ergeben haben. Die Arbeiten zu den alttestamentlichen und frühjüdischen Texten zeigten auch, wie vielfältig die Vorstellungen hinsichtlich der postmortalen Existenz am Ende des 1. Jt. v. Chr. und am Anfang des 1. Jt. n. Chr. waren. So muss als Fazit formuliert werden, dass die antike Welt vom 3. Jt. v. Chr. bis zum Frühjudentum keine Notwendigkeit darin sah, ein geschlossenes System an Todes-, Jenseits- und Auferstehungsvorstellungen zu entwerfen. Die Arbeit an den Texten, Bildern und archäologischen Hinterlassenschaften zeigte in Bezug auf Tod und Jenseits unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und synchrone wie auch diachrone Entwicklungen der „Geschichte des Todes im Vorderen Orient“, zu der der vorliegende Band wesentliche Impulse beitragen möchte.

Die aufwändigen Layout- und Korrekturarbeiten hätten ohne die tatkräftige Hilfe von Herrn Jan Dietrich, Herrn Dr. Raik Heckl und Frau Kerstin Menzel (Teil I-III; Leipzig) sowie von Frau Dr. Annette Krüger, Herrn Achim Köhler und Frau Sara Misterek (Teil IV-VI; Tübingen) nicht bewerkstelligt werden können. Um die Register hat sich Herr Tobias Funke (Leipzig) verdient gemacht. Neben der Gerda Henkel Stiftung gebührt Ihnen allen unser ganz besonderer Dank. Danken möchten wir auch Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Tanja Mix vom Verlag Mohr Siebeck für alle Unterstützung während des Symposions und bei der Vorbereitung des Sammelbandes.

So bleibt uns zu guter Letzt nur noch der Wunsch, dass der vorliegende Band das Verständnis der komplexen Todes- und Jenseitsvorstellungen der vorderorientalischen Antike zwischen dem 3. und 1. Jahrtausend v. Chr. fördern möge!

Angelika Berlejung / Bernd Janowski

Leipzig / Tübingen, im November 2008

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

I. Der Mensch und sein Tod – übergreifende Aspekte

JOHANNES SCHNOCKS Vergänglichkeit und Gottesferne	3
CHRISTIAN FREVEL Dann wär' ich nicht mehr da. Der Todeswunsch Ijobs als Element der Klagerhetorik	25
RÜDIGER LUX Tod und Gerechtigkeit im Buch Kohelet	43
STEFANIE U. GULDE Der Tod als Figur im Alten Testament. Ein alttestamentlicher Motivkomplex und seine Wurzeln	67
IRMTRAUD FISCHER Ist der Tod nicht für alle gleich? Sterben und Tod aus Genderperspektive.....	87

II. Der gute und der schlechte Tod – zur Bewertung des Todes

UTE NEUMANN-GORSOLKE „Alt und lebenssatt ...“ – der Tod zur rechten Zeit	111
ANNETTE KRÜGER Auf dem Weg „zu den Vätern“. Zur Tradition der alttestamentlichen Sterbenotizen	137
MARTIN LEUENBERGER Das Problem des vorzeitigen Todes in der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte	151

JAN DIETRICH

Der Tod von eigener Hand im Alten Testament und Alten Orient.

Eskapistische, aggressive und oblativische Selbsttötungen 177

ANGELIKA BERLEJUNG

Bilder von Toten – Bilder für die Lebenden. Sterben und Tod

in der Ikonographie des Alten Orients, Ägyptens und Palästinas 199

III. Bestattungs- und Traueritten – zur rituellen Bewältigung des Todes I

JENS KAMLAH

Grab und Begräbnis in Israel / Juda.

Materielle Befunde, Jenseitsvorstellungen und die Frage des Totenkultes 257

SILVIA SCHROER

Traueritten und Totenklage im Alten Israel.

Frauenmacht und Machtkonflikte 299

HERBERT NIEHR

Die Königsbestattung im Palast von Ugarit.

Ein Rekonstruktionsversuch der Übergangsriten

aufgrund schriftlicher und archäologischer Daten 323

REINHARD ACHENBACH

Verunreinigung durch die Berührung Toter.

Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung 347

IV. Postmortale Existenzformen – kosmologische und theologische Aspekte

GÖNKE D. EBERHARDT

Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion 373

KATHRIN LIESS

„Hast du die Tore der Finsternis gesehen?“ (Ijob 38,17)

Zur Lokalisierung des Totenreiches im Alten Testament 397

KLAUS BIBERSTEIN

Jenseits der Todesschwelle.

Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen

in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur 423

BERND JANOWSKI	
JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im Alten Israel	447

V. Das Band zwischen den Lebenden und den Toten – zur rituellen Bewältigung des Todes II

DAGMAR KÜHN	
Totengedenken im Alten Testament	481

RÜDIGER SCHMITT	
Totenversorgung, Totengedenken und Nekromantie. Biblische und archäologische Perspektiven ritueller Kommunikation mit den Toten	501

RAIK HECKL	
Zur Rolle der Ahnen in der Grundkonzeption der Hexateuchüberlieferung	525

JAN CHRISTIAN GERTZ	
Das Zerschneiden des Bandes zwischen den Lebenden und den Toten in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur	547

VI. Tod und Jenseits im antiken Mittelmeerraum – komparatistische Aspekte

ANNETTE ZGOLL	
Die Toten als Richter über die Lebenden. Einblicke in ein Himmel, Erde und Unterwelt umspannendes Verständnis von Leben im antiken Mesopotamien.....	567

DANIEL SCHWEMER	
Tod, Geschick und Schicksalsgöttin. Übergänge zwischen Leben und Tod in babylonischen Abwehrzauber-Ritualen	583

JOACHIM F. QUACK	
Grab und Grabausstattung im späten Ägypten	597

JOACHIM BRETSCHNEIDER	
Königsgrab und Herrscherlegitimation in Alt-Syrien im 3. Jahrtausend v. Chr.	631

JÜRGEN ZANGENBERG	
Trockene Knochen, himmlische Seligkeit. Todes- und Jenseitsvorstellungen im Judentum der hellenistisch-frührömischen Zeit.....	655

Stellenregister.....	691
Sach- und Namensregister.....	704
Wortregister.....	719
Hinweise zu den Autorinnen und Autoren.....	722

I. Der Mensch und sein Tod – übergreifende Aspekte

Vergänglichkeit und Gottesferne

JOHANNES SCHNOCKS

Das Wissen des Menschen um seine Vergänglichkeit ist ein unabänderliches Schicksal. Es ist zudem ein unbequemer Gedanke, der nach einer Auseinandersetzung verlangt, wenn das Leben sich nicht in einer betäubten Uneigentlichkeit erschöpfen soll. Dabei begegnet dem Menschen diese urreinste Problematik seiner Existenz in zwei Dimensionen, der Frage nach seinem Schicksal im bzw. nach dem Tod und der Frage nach dem Verständnis eines Lebens, das durch diesen Tod begrenzt wird. Das Schicksal im Tod ist dem Menschen ein unlösbares Rätsel. Und doch prägt diese Thematik sein Leben, weil er Erfahrungen macht wie die des Sterbens anderer Menschen, seiner eigenen Unterworfenheit unter das Verstreichen der Zeit und der Begrenztheit seiner Natur durch Krankheiten oder Verletzungen. Das Wissen um die Vergänglichkeit ist so zu allen Zeiten zum Stimulus für die Entstehung von Kulturen und Religionen geworden, die sich umgekehrt daran messen lassen müssen, wie sie sich dieser Herausforderung stellen.

Im Alten Israel ist die Frage nach Gott in diesem Grenzgebiet der menschlichen Existenz mit Reibungen und Sperren verbunden. Zudem fällt auf, dass die Denkansätze und Antwortversuche im Alten Testament in diesem Bereich vielfältig sind und sich offensichtlich nicht in einem übergreifenden, linearen religions- oder theologiegeschichtlichen Modell abbilden lassen.¹ So ist etwa die Vorstellung von einer strikten Trennung zwischen Gott und den Toten verbreitet und auch mit anderen Theologomen gut vereinbar. Es gibt aber ebenfalls genügend Beispiele, die ihre Gültigkeit bezweifeln lassen. Ebenso ist es durchaus fraglich, ob im Alten Testament die Erfahrung der menschlichen Vergänglichkeit mit einem Fernsein Gottes gleichgesetzt werden muss.

Diesem Beitrag geht es nicht um alttestamentliche Vorstellungen über das Schicksal des Menschen nach dem leiblichen Tod, sondern um die theologische Deutung der menschlichen Vergänglichkeit. Wie können im Alten Testament Menschen ihr Leben als ein vom Tod begrenztes vor Gott

¹ Vgl. zum Aspekt einer Verhältnisbestimmung von JHWH und den Toten EBERHARDT, Unterwelt, und ihren Beitrag in diesem Band.

reflektieren? Führt der Gedanke an die eigene Vergänglichkeit in die Gottesferne, weil dieser Gott selbst nicht von ihr betroffen ist, aber den Tod der Menschen bewirkt? Oder gibt es gerade angesichts der *conditio humana* eine Möglichkeit der Nähe zwischen Mensch und Gott?

Ich möchte diese Fragen in einem Textzusammenhang bearbeiten, der in der Forschung noch nicht lange überhaupt als ein solcher wahrgenommen wird. Es geht um die Psalmen des vierten (und fünften) Psalmenbuchs, insofern sie diese Thematik aufgreifen. Im Sinne der Psalterexegeese können sie als Antwort auf die gewichtige Schlusskadenz des dritten Psalmenbuchs, nämlich die Psalmen 88 und 89, gelesen werden. Ich werde im Folgenden zunächst Ps 88 und den Schluss von Ps 89 als Ausgangspunkte kurz auf ihre Vorstellungen von der Vergänglichkeit des Menschen und der Frage nach der Ferne oder Nähe Gottes untersuchen und dann in der Leserichtung des Psalters die hier aufgeworfenen Themen weiter verfolgen. Dabei fließen Einsichten der jüngeren Psalmenforschung ein: die erste ist, dass der Psalter nicht mehr nur als Ansammlung von Einzelpsalmen wahrgenommen werden kann, sondern auch als Buch Gegenstand der Auslegung ist, die zweite, dass die Hauptzäsur dieses Buches zwischen Ps 88/89 und Ps 90 liegt und zwar sowohl für eine synchrone Lektüre als auch diachron im Sinne der Redaktionsgeschichte.²

I

Psalm 88, der „düsterste und schwermütigste aller alttestamentlichen Psalmen“,³ kann an dieser Stelle nur skizzenhaft bearbeitet werden.⁴ Im

² Vgl. etwa HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, bes. 35; HOSSFELD, Klage, 18; DERS., Ps 89, 173–175; BALLHORN, Telos, 31f und *passim*; LEUENBERGER, Konzeptionen, bes. 85–92; SCHNOCKS, Vergänglichkeit; DERS., Mose; DERS., Bund.

³ HAAG, Psalm 88, 149.

⁴ Vgl. an neueren Beiträgen zu Ps 88 GROB, Schwerkranker; DERS., Feind; HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, 563–576 (Zenger); JANOWSKI, Toten; GILLMAYR-BUCHER, Lyrik, bes. 289–330; SCHLEGEL, Prüfstein; VOS, Klage, bes. 21–38 und zur speziellen Diskussion um die Fragen in V. 11–13 CRÜSEMANN, Fragen, und SCHILLER, Wunder. Meine Position in dieser Debatte habe ich an anderer Stelle (vgl. SCHNOCKS, Rettung und DERS., Metaphern) begründet: F. Crüsemann ist dahingehend recht zu geben, dass es unsachgemäß ist, die Fragen in V. 11–13 als rhetorische Fragen zu bestimmen, um sie in einem zweiten Schritt in negierte Aussagesätze umzuformen, wie dies in der älteren Forschung bisweilen geschehen ist. Ebenfalls unbefriedigend ist es, ihnen die Funktion von Bitten zuzuweisen, um so dieses sonst in Ps 88 fehlende Gattungselement eines Klage- liedes auch hier vorzufinden. Dass allerdings der Beter sich selbst bereits in dem Sinne als tot begreift, dass hier kein Unterschied zum Tod am Lebensende bestehe, die V. 11–13 also Informationsfragen wären, wie Crüsemann den Text verstehen möchte, nivelliert

Vergleich mit anderen individuellen Klagen fällt die Abwesenheit von Feinden und das völlige Fehlen von Rettungsbitten oder eines Stimmungsumschwungs auf, so dass der Psalm formen- und gattungskritisch schwer zu bewerten ist. Die Struktur des Psalms wird durch die dreifache Beteuerung des Ichs bestimmt, zu Gott gerufen zu haben. Gleichzeitig ist dieses Rufen der letzte Hinweis auf ein Festhalten an JHWH als dem Gott der Rettung (V. 2), während die Dynamik des Psalms diesen Gott in der Erfahrungswelt in immer größere Ferne rückt.

Auf den ersten Blick beherrscht den Psalm das Thema der Vergänglichkeit als die Erfahrung des unmittelbar bevorstehenden und bereits die Lebenswirklichkeit völlig bestimmenden Todes.⁵ Der Tod wird durch Kraftlosigkeit, soziale Isolation, das Abgeschnittensein von der Hand JHWHs und das Gefangensein in der vielfältig benannten Unterwelt umschrieben, also zunächst als ein Zustand dargestellt. Daneben finden sich gegen Ende des Psalms aber auch Äußerungen, die die Vergänglichkeit offenbar als lebenslangen Prozess verstehen.

16 Elend bin ich und sterbend von Jugend an;
ich habe getragen deine Schrecken;⁶ ich muss erstarren.⁷

die differenzierten Textsignale des Psalms. Die Sprachform der Fragen in V. 11–13 muss vielmehr auch unter wirkungsästhetischen Gesichtspunkten in die Interpretation einfließen, damit das poetische Potential des Psalms erfasst werden kann.

⁵ Vgl. zu dieser Vorstellung des „Todes mitten im Leben“ die klassisch gewordene Studie von BARTH, *Errettung*, bes. 87–94.

⁶ Zur mask. Pl.-Form vgl. Ijob 20,25; Jer 50,38; anders Ps 55,5.

⁷ Merkwürdig ist hier zunächst die Kohortativform. Nach GK § 108g soll sie so zu verstehen sein, dass sie „nach gänzlichem Verblassen ihrer Bedeutung lediglich um ihres volleren Klanges willen für das gewöhnliche Imperfekt eingetreten ist.“ Eine bessere Alternative bieten jetzt die eingehenden Untersuchungen E. Jennis zum Kohortativ. Er kann an einer Reihe von Stellen gerade die Modalität des Müssens belegen, wobei „der Kohortativ nur die widerstrebende, resignierte Zustimmung des Klagenden zum kommenden Geschehen bedeutet. Anstelle der Selbstermunterung tritt umständehalber die Ergebung in das Unvermeidliche.“ (JENNI, *Kohortativ*, 215) Die zugrunde liegende Wurzel פון ist Hapaxlegomenon. Als ernst zu nehmende antike Lesart kann lediglich auf 4QPs¹ אפורה hingewiesen werden, was aber nicht weniger rätselhaft ist. Auch die alten Übersetzungen und Auslegungen helfen wenig bei der Deutung des Wortes. Oft wird zu אפורה „ich werde erschlaffen“ konjiziert. Eine interessante Alternative zu dieser Konjektur bietet EMERTON, *Problems*, 102, der nach ausführlicher Darstellung der textlichen Situation und der Forschung für eine Streichung des ו, eine Umvokalisierung und die Ableitung von פנה votiert, so dass er mit Verweis auf Ps 90,9 mit „pass away“ übersetzt. Sollte allerdings die Bedeutung von פון, wie in vielen jüngeren deutschsprachigen Arbeiten vermutet, mit „erstarren“ richtig bestimmt sein, so wäre jede Konjektur überflüssig, da sich diese Übersetzung gut mit der Thematik des Gottesschreckens im selben Vers vereinbaren lässt (vgl. KRAUS, *Psalmen*, 772f; GROß, *Feind*, 48; DERS., *Schwerkranker*, 102; HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen*, 564.566 [Zenger]; JANOWSKI, *Toten*, 5f; VOS, *Klage*, 23).

17 Gegen mich sind vorbeigezogen deine Zornesgluten;
deine Schrecknisse haben mich vernichtet.⁸

Hier betrachtet das Ich des Psalms sein ganzes Leben als von der Todeserfahrung gezeichnet. Das Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit ist zur unentrinnbaren Bedrohung geworden.

Ps 88 ist zwar keine abstrakte, systematische Abhandlung über die Vergänglichkeit, der Text erschöpft sich aber bei aller individuellen Stilisierung auch nicht in der Festlegung auf eine ganz bestimmte Gebetsituation.⁹ Es ist also ernst zu nehmen, dass der Psalm „poetisch geformter, für viele zur Verfügung gestellter Gebetsausdruck einer theologischen Reflexion ist“.¹⁰ Diese Reflexion besteht im Kern darin, dass das Ich des Psalms – für es selbst offenbar unbegreiflich – den Gott seiner Rettung als Verursacher aller Erfahrungen benennt, in denen ihm die Wirklichkeit des Todes bereits mitten im Leben begegnet. Das theologische Grundproblem wird so auf den Punkt gebracht: Gott selbst verursacht das Sterben des Menschen und darüber hinaus schon jede Minderung der Vitalität im Leben. Zumindest im Duktus des Psalms sind auch die Fragen der V. 11–13 im Zentrum wohl so zu verstehen, dass eine heilvolle Perspektive nach dem Tod ausgeschlossen,¹¹ umgekehrt aber auch die Perspektive JHWHs einbezogen wird: Das Sterben des Frommen kann auch für Gott keinen Gewinn bedeuten.

⁸ Bereits GK § 55d liest hier für die „ungeheuerliche“ Form des hebräischen Textes צמתות, was zudem als Schreibvariante belegt ist.

⁹ Forschungsgeschichtlich ist hier die Diskussion angeschnitten, ob Ps 88 als Krankenpsalm zu bezeichnen sei, wie das v.a. SEYBOLD, Gebet, 113–117 begründet hat. Insbesondere die formen- und gattungskritischen Konsequenzen eines solchen Verständnisses, den Sitz im Leben dieses Psalms in einem außerkulturellen rituellen Bußakt zu sehen und die V. 11–13 in der Funktion eines Gnadennappells gepaart mit einer Confessio zu verstehen, haben sich nicht bewähren können. Unabhängig davon bleibt es denkbar, dass eine schwere Krankheit oder gar die Erwartung des bald bevorstehenden Todes einen Menschen in Reflexionen führt, wie sie in Ps 88 begegnen. Wichtig ist es aber, die poetische Form des Textes und die fehlende Festlegung auf eine spezielle Situation (Um welche Krankheit handelt es sich?) als ein grundsätzliches Angelegtsein auf Wiederverwendung zu begreifen. Diese Rezeption hat sowohl eine Frömmigkeitsgeschichtliche Dimension im Blick auf das Nachsprechen des Psalms im Gebet als auch eine literarische im Zusammenhang des kanonischen Psalmenbuchs.

¹⁰ GROß, Schwerkranker, 111.

¹¹ Die entscheidenden Beobachtungen sind die Vernetzungen der Verse mit V. 6, v.a. aber der mit Kontrastfokus (ואני) einsetzende V. 14, so dass sich selbst bei „weicher“ Interpretation der Fragen in V. 11–13 die Gegenüberstellung ergibt: „Ob die Toten dich loben und von deiner Gerechtigkeit und Gnade erzählen, ist die Frage. *Ich aber*, ich schreie zu dir, JHWH!“ Daraus ergibt sich die vom betenden Ich festgehaltene Differenz zu den Toten, die gerade in der Möglichkeit zur Kommunikation und damit auch zum Gotteslob besteht. Auf diese Weise wird der Position von V. 6, JHWH werde der Toten nicht heilvoll gedenken, auf Textebene letztlich nicht widersprochen.

Als Gebet transformiert Ps 88 die Problematik der menschlichen Vergänglichkeit, indem sie von der Ebene der Erfahrung auf die Ebene der Gottesbeziehung gehoben wird. Leiden und Vergänglichkeit werden so zur Erfahrungsseite der Gottesferne.

Aus der Unvereinbarkeit des rettenden Gottes, den der Beter anruft (V. 2), mit dem feindlichen Gott, den er in seinen Leiden ohne jede Aussicht auf Besserung erfahren hat, ergibt sich eine theologische Krise. Die dreimalige Anrufung Gottes bestätigt dabei am Ende nur diese Krise. Wenn der Beter die Kommunikation aufrecht erhält, aber von Gott keinerlei positive Reaktion erfährt, so bleibt nur die Erfahrung unüberbrückbarer Gottesferne, die zudem von Gott selbst verursacht ist, also den Charakter einer Selbstausschöpfung Gottes aus Sicht des Menschen trägt. Der Akt der Klage selbst bleibt der letzte Versuch auf menschlicher Seite, den feindlichen Gott der Erfahrung und den rettenden Gott des Glaubens gleichzusetzen und so den Relevanzverlust Gottes diesem selbst vor Augen zu stellen. „Es geht in Ps 88 also um das Leben des Beters und um das Gottsein Gottes – dieses nicht ohne jenes!“¹²

Liest man nun weiter im Psalmenbuch, trifft man mit Ps 89 auf einen Psalm, der vielfältig mit seinem Vorgänger verknüpft ist.¹³ Gegen Ende findet sich in V. 48f eine Vergänglichkeitsklage:

48 Gedenke meiner!¹⁴ – was ist die Lebensdauer?

Zu welcher Nichtigkeit hast du erschaffen alle Menschenkinder?

49 Wer ist der Mann, der leben und den Tod nicht sehen wird,
der seine Lebendigkeit retten wird aus der Hand der Scheol? SELA

Neben einigen terminologischen Anklängen an Ps 88 ist v.a. festzuhalten: Fragt man nach der theologischen Dimension der menschlichen Vergänglichkeit, so besteht sie hier im Schöpfungsbezug. Der Mensch ist dem Tod, dem Zugriff der Scheol seit der Schöpfung machtlos ausgeliefert. Damit ist die Verallgemeinerung vom individuellen zum allgemein-menschlichen Schicksal, die in Ps 88 nur in den Fragen V. 11–13 begegnet war, hier nun durchgängig vollzogen. Gegenüber Ps 88 fällt der Aspekt der (begrenzten)

¹² JANOWSKI, Toten, 10.

¹³ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, 597 (Hossfeld). Zur Stellung von Ps 88 am Ende der Korachiterpsalmen vgl. ebd., 574f (Zenger) und GROß, Schwerkranker, 113f.

¹⁴ An dieser Stelle wird oft אני zu אדני konjiziert (vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, 580 [Hossfeld]), so dass das im Duktus des Psalms singuläre „Ich“ beseitigt wird und der Vers ebenso beginnt wie V. 51. Nimmt man allerdings die Verbindung zu Ps 88 wahr – oder rechnet man gar erst mit einer redaktionellen Eintragung der Verse von Ps 88 her (vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, 583 [Hossfeld] mit weiterer Literatur) –, so ist es allerdings durchaus denkbar, dass hier auf ein betendes Ich zurückgelenkt wird und sich eine Konjekturen erübrigt.

Lebensdauer auf, der zuvor angesichts des unmittelbar bevorstehenden Todes nicht im Blick war.

Auch wenn JHWH nach Ps 89,48f die Vergänglichkeit des Menschen bei der Schöpfung verfügt hat, so ist dadurch doch seine mögliche heilvolle Nähe zu jedem einzelnen Menschen nicht notwendig in Frage gestellt und kann in Ps 89,48aa erbeten werden. Die Verse sind also neutraler als Ps 88 in Bezug auf die Frage der Gottesferne, auch wenn der negative Grundtenor nicht zu überhören ist und sich gut in die Klage über die untergegangene Davididendynastie einfügt.

Damit schließt das dritte Psalmenbuch im Blick auf das Thema der menschlichen Vergänglichkeit – und nicht nur hier! – mit offenen Fragen, indem Ps 88 und 89 in diesem Zusammenhang über das jeweils auf andere Weise problematisch gewordene Gottesverhältnis nachdenken: Ps 88, indem er an der erfahrenen persönlichen Gottesbeziehung fast zerbricht, und Ps 89 im Kontext des Vorwurfs, JHWH habe den Davidsbund verworfen. Was aber geschieht, wenn man den Psalter weiterbetet? Finden sich Ansätze, die die Problematik der Vergänglichkeit mit der Frage nach dem nahe oder ferne seienden Gott verbinden und so die *conditio humana* theologisch durchdenken?

II

In Psalm 90, dem Eröffnungspsalme des vierten Buches, wird die Thematik der Vergänglichkeit in der Tat breit aufgegriffen. Ich möchte einige Aspekte herausstellen.¹⁵

In den einleitenden ersten Versen werden zwei Grundthesen formuliert. Die erste betrifft die Gottesnähe: Gott war für die Beter ein Unterschlupf. Die zweite These bringt nun einen Zeitindex ins Spiel und bindet diesen an die erste Aussage: Gott war dies von Generation zu Generation, und dieser umfassenden menschlichen Zeitdimension steht seine zeitlich völlig unabherrschbare Existenz gegenüber.¹⁶ Damit ist ein Verständnisrahmen für den

¹⁵ Unter den neueren Arbeiten zu Ps 90 vgl. ZENGER, *Werk*; SCHMIDT, *Menschen*; KRÜGER, *Vergänglichkeit*; WAHL, Ps 90,12; SEYBOLD, *Zeitvorstellungen*; SCHNOCKS, *Berge*; FORSTER, *Herausforderung*, bes. 137–200; HOSSFELD/ZENGER, *Psalmen*, 601–615 (Zenger); GILLMAYR-BUCHER, *Lyrik*, bes. 245–274; GZELLA, *Lebenszeit*; SCHNOCKS, *Vergänglichkeit*; BRANDSCHEID, *Tage*; LEUENBERGER, *Konzeptionen*, bes. 132–135; CLIFFORD, *Psalm 90*.

¹⁶ Die „Zeitdimension Gottes“ wird zunächst mit dem Stilmittel eines grammatischen Regelverstoßes ausgedrückt. Der *בִּטְרָם*-Satz zu Beginn von V. 2 ist wie sonst nur noch in der Parallele Spr 8,25 nicht wie üblich mit Präfixkonjugation, sondern mit Suffixkonjugation konstruiert. Die zeitliche Einordnung „vor aller Schöpfung“ wird so als

Psalm abgesteckt. Wenn im Folgenden über die menschliche Vergänglichkeit nachgedacht wird, so geschieht das im Gegenüber zur Seinsweise Gottes und in Auseinandersetzung mit ihm. Diese Vergänglichkeitsreflexion *coram deo* macht diesen Psalm für die hier bearbeitete Fragestellung so interessant.

Zunächst lässt V. 3 keinen Zweifel daran, dass die Vergänglichkeit des Menschen das Werk Gottes ist:

- 3 Du liebest (den) Menschen zu Staub zurückkehren
und sprachst: Kehrt zurück Adamskinder.

In V. 4 tritt nun aber ein anderer Aspekt hinzu:

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

Wie J. Assmann auch für entsprechende ägyptische Aussagen gezeigt hat, wird hier durch die Vergleiche und das Vor-Augen-Stellen der Jahre in Bezug auf Gott die Zeit so sehr verobjektiviert, dass sie faktisch negiert wird.¹⁷ Gegenüber V. 3 könnte der Kontrast größer nicht sein: Während der Mensch sterblich ist, ist Gott vom Verstreichen der Zeit nicht betroffen!

In den folgenden Versen wird nun die Vergänglichkeit des Menschen in unterschiedlichen Aspekten ausgeleuchtet. Der textlich schwierige V. 5¹⁸ stellt eine Verbindung zur biblisch ja nicht ungewöhnlichen Metapher des Grases her, die dann in V. 6 ausgeführt wird:

- 6 Am Morgen wird es blühen und sich regenerieren,
am Abend wird es zusammensinken und vertrocknen

Ungewöhnlich ist hier, dass die Vergänglichkeitsmetapher in den Tagesablauf zwischen Morgen und Abend eingepasst wird. Damit wird ein deutlicher Akzent gesetzt. Es sind also nicht besondere Notlagen oder Ereignisse, die das Gras und so auch jeden Menschen vergehen lassen, sondern schon das bloße Verstreichen der Zeit. Die folgenden Verse kommen noch

Grenzaussage markiert, als Ausgriff in eine „unvordenkliche“ Vergangenheit. Das Versende weist schließlich dem angesprochenen Gott die denkbar größte zeitliche Erstreckung zu: מעולם עד עולם.

¹⁷ Vgl. ASSMANN, Doppelgesicht, 203f.

¹⁸ Zur Textkritik dieses Verses vgl. ausführlich SCHNOCKS, Vergänglichkeit, 68–77. Denkbare Alternativen, die ohne Eingriffe in den Konsonantenbestand auskommen, sind die folgenden Übersetzungen: „Überschwemmst du sie mit Schlaf, werden sie, wie am Morgen das Gras sich regeneriert.“ Oder bei Umpunktierung des שנה: „Hast du sie preisgegeben, sind sie ausgewechselt, wie Gras sich am Morgen regeneriert.“ Oder mit einer anderen etymologischen Entscheidung: „Du hast sie der Alterung preisgegeben, sie sind wie Gras, das sich am Morgen regeneriert.“

einmal auf den bereits in V. 3 angesprochenen Umstand zurück, dass die Vergänglichkeit von Gott gewirkt wird. Das Verstreichen der Lebenszeit wird so als fortwährender Verlust von Lebensmöglichkeiten und als Ausgeliefertsein an die unkalkulierbare Macht des Gotteszorns verstanden. Der Subjektwechsel unterstreicht dabei, dass die zunächst allgemein formulierte menschliche Vergänglichkeit von den Betern als persönliches Schicksal erlebt wird:

- 7 Denn wir endeten in deinem Zorn,
und in deiner Hitzigkeit wurden wir erschreckt.
8 Du stelltest unsere Sünden vor dich hin,
unser Verborgenes in das Licht deines Gesichtes.
9 Denn alle unsere Tage wendeten sich in deiner Wut,
wir vollendeten unsere Jahre wie ein Geseufze.

An der Interpretation dieser Klage entscheidet sich, ob man den Psalm insgesamt wie in der großen Mehrzahl der Auslegungen vom Thema der Vergänglichkeit bestimmt sieht oder ihn im gattungskritisch strengen Sinn als Klagelied des Volkes versteht, um dann in diesen Versen die eigentliche Notbeschreibung zu finden.¹⁹ Dazu ist zunächst festzuhalten, dass eine „spezifische geschichtliche Notlage“²⁰ in diesen Versen kaum festzumachen ist. Ebenso wenig ist es klar, dass es sich beim Erlebnis des Gotteszorns um ein kollektives Ereignis handeln muss. Der Fokus liegt in V. 9 vielmehr explizit mit כל־ימינו und שנינו auf Ausdrücken, die die Lebenszeit von Menschen bezeichnen. Damit ist es näherliegend, als Anlass der Klage nicht eine kollektive Notlage wie Krieg oder Seuchen zu vermuten,²¹ sondern den Text in seiner Deutungsoffenheit ernst zu nehmen: Eben weil das Leben begrenzt ist, ist jede Lebensminderung – sei sie nun kollektiver oder individueller Natur – ein ernstes Problem und die Erfahrungsseite einer Gottesferne, die hier als Zorn und das Beachten der Sünden interpretiert wird. Weiter verzichten die Verse auf eine Kausalkette, die die in V. 8 erwähnten Sünden als Grund für das Zorneshandeln JHWHs benennen würde. Ganz entsprechend ist V. 13 eine Bitte um Hinwendung und Erbarmen, aber keine ausdrückliche Vergebungsbitte. Diese Leerstelle, der Verzicht auf eine Begründungsstruktur, ist besonders deshalb be-

¹⁹ In diese Richtung votieren mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in letzter Zeit KRÜGER, Vergänglichkeit; BRANDSCHEIDT, Tage; LEUENBERGER, Konzeptionen, 133 mit Anm. 26; CLIFFORD, Psalm 90.

²⁰ LEUENBERGER, Konzeptionen, 133.

²¹ BRANDSCHEIDT, Tage, 31 möchte hier die religionspolitischen Auseinandersetzungen „zur Zeit der Ptolemäer- und Seleukidenoberherrschaft in Palästina“ abgebildet finden.

merkenswert, weil sie mit der Aussage von V. 11 übereinstimmt, dass der Gotteszorn menschlicher Erkenntnis radikal entzogen sei.²²

Wichtiger als die Konkretisierung der Not – hier lässt der Text offenbar seinen Rezipienten alle Assoziationen offen – ist dem Psalm also offensichtlich der Effekt auf das Menschendasein unter seinem zeitlichen Aspekt. Der lange V. 10 bringt nun diese Reflexion auch formal signalisiert zu einem Abschluss:

10 Die Tage unserer Jahre für sich sind 70 Jahre
und wenn durch kraftvolle Taten 80 Jahre,
und ihr stolzes Treiben ist Mühe und Unheil.
Denn es geht eilends vorbei und wir verfliegen.

Die Ansetzung der Lebenszeit mit 70–80 Jahren kann als eine realistische Maximalangabe verstanden werden. Der Vers gibt sich nun ganz entsprechend V. 7–9 skeptisch, wie dieser zeitliche Rahmen gefüllt ist. Man kann vielleicht paraphrasieren: Selbst ein Leben in maximaler Ausdehnung ist mühsam und trägt das Stigma der Vergänglichkeit.

An dieser Stelle erscheint es lohnend, die bisher beobachteten Aussagen des Psalms unter den Aspekten der Vergänglichkeit und der Gottesferne mit Ps 88 zu vergleichen.

Zunächst sind sich beide Texte einig, dass das vergängliche Leben eine negative Erfahrung ist, und dass Gott diese Vergänglichkeit verursacht. Beide Psalmen setzen ein, indem sie Gott als Rettergott bzw. als Unterschlupf anreden. In Ps 88 führt der Gebetsweg zu einer immer größeren Distanz zwischen Gott und Beter, weil die Kommunikation nicht hergestellt werden kann. In Ps 90 erscheint die Distanz, wenn man in V. 10 angekommen ist, ebenfalls unüberbrückbar, aber – und das ist der große Unterschied zu Ps 88 – nicht etwa, weil Gott die Antwort verweigert, sondern weil Geschöpf und Schöpfer in Bezug auf die Zeit so unterschiedlicher Natur sind. Die begrenzte menschliche Lebenszeit wird zudem durch das unberechenbare Zorneshandeln Gottes auch noch vergällt – ein Umstand, der problematisch bleibt, selbst wenn er durch die Sünden des Menschen (V. 8) theoretisch gerechtfertigt sein mag. Wenn auch die extreme Schärfe der individuellen Klagen von Ps 88 nicht erreicht wird, so ist doch

²² CLIFFORD, Psalm 90, 199f versteht V. 7–10 ähnlich wie M. Leuenberger und T. Krüger: „they describe a specific event rather than a general condition.“ Die dieser Sicht entsprechende Interpretation von V. 11a durch: „Who knows the full extent (= duration) of your anger?“ (ebd., 202) überzeugt mich nicht. Bezeichnenderweise muss Clifford im zweiten Halbvvers Textverderbnis annehmen (vgl. ebd., 201f Anm. 28), weil eine Frage nach der Entsprechung von Gottesgrimm und Gottesfurcht – also wiederum nach der Möglichkeit einer angemessenen menschlichen Einschätzung des Gotteszorns – nicht in sein Konzept passt.

die Bitterkeit, mit der die Beter von Ps 90,1–10 auf ihr Leben blicken, bemerkenswert.

Damit ist Ps 90 schon bis zu diesem Punkt in seiner Grundsätzlichkeit eine in poetische Sprache gebrachte und für Beter in unterschiedlichen Situationen rezipierbare theologische und anthropologische Reflexion. Strukturell sind die folgenden Verse 11 und 12 das Zentrum und der Wendepunkt des Psalms. Hier werden die entscheidenden Weichen für den weiteren Gedankengang gestellt:

- 11 Wer erkennt die Macht deines Zorns
und gemäß der Furcht vor dir deine Wut?
12 Unsere Tage zu zählen, so belehre (uns),
und wir werden einbringen ein weises Herz.

Wie schon in Ps 88,11–13 bezieht auch in Ps 90,11 die Form der Frage die lesenden oder betenden Rezipienten an zentraler Stelle in den Gedankengang ein und fordert zu einer Antwort heraus. Die an dieser Stelle provozierte Antwort kommt dem Eingeständnis gleich, das göttliche Handeln und damit das menschliche Schicksal nicht kalkulieren zu können. Damit erkennt der Psalm die Unverfügbarkeit Gottes wie auch der menschlichen Existenz an. V. 12 zieht daraus die Konsequenz und erbittet nicht etwa das Nachlassen des Zornes oder eine Verlängerung der Lebenszeit, sondern die Unterweisung in einen weisen Umgang mit der begrenzten Lebenszeit. Das Verstreichen der Zeit und das Vergehen des Menschen werden gedanklich nicht verdrängt oder ausgeblendet. Das Zählen der Lebenstage bedeutet vielmehr einen Umgang mit der Zeit, der diese nicht lediglich passiv verrinnen lässt, sondern Raum zur Gestaltung schafft. An diese grundsätzliche Weichenstellung knüpfen nun die Bitten des zweiten Psalmteiles an. Sie erhoffen für die gestellte Aufgabe der Lebensgestaltung die Zuwendung Gottes.

Die auch stilistisch eindrucksvolle Bitte in V. 13 enthält mit שובה eine räumliche Dimension. Die Gottesferne soll durch eine Umkehr JHWHs aufgehoben werden. Die Zuwendung Gottes besteht nun aber nicht in einer Überwindung der Vergänglichkeit, sondern in der Ermöglichung eines gelungenen Lebens angesichts der Vergänglichkeit. Mit עבדיך (V. 13.16) wird erstmals seit V. 1 eine Beziehung zwischen Gott und den Betern ausgedrückt. Die erbetene und auch erwartete Verhaltensweise Gottes gegenüber seinen Knechten ist zunächst das Erbarmen (V. 13) und dann die Zuwendung seiner Gnade (חסד V. 14). Wie zuvor die Erfahrung des Gotteszornes das ganze Leben negativ geprägt hat, so führt nun die Gnadenerfahrung zur Freude ebenfalls an allen Lebenstagen. V. 15 bezieht sich insofern auf die Klage zurück, als er Freude in zeitlicher Entsprechung zum bereits erfahrenen Leid erbittet. V. 16 dehnt die Zuwendung Gottes auf die Kinder aus und erreicht damit wieder die zeitliche Perspektive der Generationenfolge.

War am Ende des Klageteils in V. 10b die Wahrnehmung der Lebenszeit geradezu kurzatmig geworden, so bilden die Zeitausdrücke des Bittenteils eine Kette aus immer längeren Zeiteinheiten von „Morgen“ über „Tag“ und „Jahr“ zur Generationenfolge.

V. 17 schlägt schließlich den Bogen zurück zur ersten Einheit des Psalms in V. 1f, so dass eine Rahmung um V. 3–16 entsteht.²³ Mit der abschließenden Bitte an Gott, die eigenen Werke zu befestigen, ist am Ende immerhin eine Möglichkeit angedeutet, die Endlichkeit des Lebens in der Beständigkeit „der eigenen Hände Arbeit“ zu transzendieren.

Damit wird die nach V. 10 konstatierte Gottesferne nun revidiert. Gott bleibt zwar der Unberechenbare und der „ganz Andere“, ebenso wird die Vergänglichkeit des Menschen weder geleugnet noch gemildert, aber die weise Anerkennung der Endlichkeit des Lebens wird zur Grundlage einer Art „Lebenskunst“, weil sie Raum zur Gestaltung der begrenzten Lebenszeit und so auch Raum für die Gestaltung der Gottesbeziehung findet. Diese Gottesbeziehung ist keineswegs einfach harmonisch. Der Gebetsruf in V. 13 hat seine engste Parallele in der Fürbitte des Mose in der prekären Situation nach der Herstellung des Goldenen Kalbes (Ex 32,12). Diese Beobachtung wird von der Überschrift verstärkt, die Mose zum Sprecher dieses Gebetes macht. Entsprechend sind die Bitten in einer Weise formuliert, die ein Vertrauen auf mögliche Erhöhung erkennen lassen. Damit aber ist Gott gerade angesichts der Vergänglichkeit und der damit verbundenen Aufgabe des Menschen, sein Leben weise zu gestalten, nicht der ferne, sondern der anrufbare Gott, der Herr seiner Mägde und Knechte und derjenige, der einen Ausgleich für erlittenes Leid schaffen kann.²⁴

Der Denkfortschritt des 90. Psalms innerhalb der hier besprochenen Psalmenkette besteht in seiner Kontrastierung der menschlichen und göttlichen Zeit und damit in einer scharfen Trennung zwischen den Naturen von Gott und Mensch. Im Ablauf des Psalms vollzieht V. 12 einen Perspektivwechsel, der für einen Klagepsalm ungewöhnlich ist: Es geht nicht als Erstes um eine Änderung der beklagten Situation etwa durch Vernichtung der Feinde oder auch ein Einlenken des feindlich erlebten Gottes. Die erste Bitte zielt vielmehr auf einen Lernprozess, also eine Änderung auf Seiten der Sprecher des Psalms.

²³ Neben Stichwortaufnahmen findet sich hier die besonders kunstvolle palindromische Aufnahme des anfänglichen מַעֲוֹן „Unterschlupf“ als Prädikat Adonais durch נַעֲמִים, die „Freundlichkeit“ Adonais.

²⁴ Es ist bemerkenswert, dass mit Blick auf V. 8 die Frage nach den Sünden keine Rolle mehr spielt, insofern gerade nicht um Sündenvergebung gebeten wird, um ein Ende der Leiderfahrung zu erreichen. Auch diese Beobachtung stützt rückblickend die Interpretation, dass hier weniger ein Kausalzusammenhang mit der Vergänglichkeit, sondern eher das Moment der Unberechenbarkeit die Sinnspitze der Aussage darstellt.

III

Liest man im Psalmenbuch weiter, wird die im Bittenteil von Ps 90 erhoffte Gottesnähe in Ps 91 durch eine lange Gottesrede bestätigt, so dass der vielfach über Stichworte angebundene Ps 92 die Vernichtung nur noch in Bezug auf die Frevler erwähnt.²⁵ Damit ist ein gewisser Zwischenstand erreicht, und der Zusammenhang von Ps 90–92 wird gerade unter diesem Aspekt in der Forschung breit anerkannt.²⁶ Allerdings ist nach Ps 88 die Aussage, dass die Frevler zu Grunde gehen, aber der Gerechte wie eine Palme blühe (Ps 92,13), kaum als befriedigende Lösung der aufgeworfenen Fragen zu betrachten. Die Thematik wird jedoch in den folgenden Psalmen, insbesondere der Gruppe der JHWH-Königpsalmen, zunächst nicht fortgesetzt.

In ganzer Breite kehrt die Vergänglichkeitsproblematik erst in Ps 102 wieder²⁷ und spielt hier wiederum nur in den individuellen Teilen des Psalms (V. 2–12.24–28) eine Rolle.²⁸ Dort fällt auf, dass die typische Vergänglichkeitsmetaphorik des verdorrenden Grases nun die Grundmetapher für die Zustandsbeschreibung des Beters wird (V. 5.12) und mit dem Entschwinden der Lebenszeit verbunden ist (V. 4.12). Zusammenfassend heißt es in V. 12:

12 Meine Tage sind wie ein ausgestreckter Schatten
Und ich, wie Gras werde ich vertrocknen.

Auch wenn in der Klage die Feinde des Beters – wenn man so will gattungstypisch – im Gegensatz zu Ps 88 und 90 wieder auftauchen (V. 9), so fehlt doch jede Bitte um ihre Vernichtung. Kern der Klage ist damit die Vergänglichkeit des Beters selbst, die Kürze seines Lebens, ohne dass über die Gründe für sein drohendes Sterben nachgedacht würde. Entsprechend bittet er in V. 25:

²⁵ Auch hier ist es bemerkenswert, dass diese Aussagen in V. 8.10 durch eine Ewigkeitsaussage JHWHs in V. 9 kontrastiert werden.

²⁶ Vgl. hierzu den wichtigen Beitrag von REINDL, *Bearbeitung*. Zu einer Zusammenstellung der relevanten Textbeobachtungen vgl. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit*, 191–196.

²⁷ Bereits die Überschrift schlägt eine Brücke durch die Bezeichnung des Psalms als תפלה, die im vierten Psalmenbuch nur noch in Ps 90 begegnet (vgl. sonst nur Ps 17; 86; 142).

²⁸ Die Verse bilden die Grundschrift des Psalms (vgl. SCHNOCKS, *Vergänglichkeit*, 234–239). Zu Ps 102 vgl. STECK, *Eigenart*; BRÜNING, *Leben*; SEDLMEIER, *Nominalsätze*; DERS., *Psalm*; BRUNERT, *Kontext*; LEUENBERGER, *Konzeptionen*, 177–179; KÖRTING, *Zion*, 32–48; MARTILLA, *Reinterpretation*, 118–135.

25 Ich sage: Mein Gott führe mich nicht weg in der Mitte meiner Tage,
in Generation um Generation²⁹ sind deine Jahre.

Der vorzeitige Tod wird als unangemessen und damit als Sonderfall der menschlichen Vergänglichkeit beklagt. Die Kontrastaussage nimmt für Gott Maß an der Generationenfolge und damit am längsten Zeitraum, den der Mensch noch überblicken kann. Die hier angezielte Argumentation besteht damit in der Gegenüberstellung der „Störung aller Lebensvollzüge vor dem Hintergrund der Vergänglichkeit als menschlichem Existential“³⁰ und der hymnisch gepriesenen Beständigkeit Gottes. Die Gegenüberstellung kann nur das Ziel verfolgen, das Erbarmen dieses so unendlich überlegenen Gottes zu provozieren. Dabei gehen die folgenden Verse über die theologischen Aussagen von Ps 90 noch hinaus (V. 26–28):

26 Ehemals hast du die Erde gegründet,

und das Werk deiner Hände ist der Himmel.

27 Sie werden vergehen, du aber wirst stehen, und sie alle werden wie ein Kleid zerfallen,
wie ein Gewand wirst du sie ersetzen und sie werden dahinfahren.

28 Aber du bist,

und deine Jahre werden nicht enden.

Neu ist, dass nun auch für Himmel und Erde mit der Vergänglichkeit gerechnet wird. Gerade in der Tradition der vorangegangenen JHWH-Königpsalmen ist ja das Nicht-Wanken des Erdkreises Ausweis der Herrschaft JHWHs (vgl. Ps 93,1; 96,10; 104,5).³¹ Bereits in Ps 90,2 wurde die Schöpfung zur Darstellung der enormen Zeitdimensionen der Existenz Gottes herangezogen. Wenn nun aber mit der Verbwurzel חלף „aufeinanderfolgen, dahinfahren“ nicht von der Vergänglichkeit des Menschen oder von Pflanzen, sondern vom Vergehen der Erde und des Himmels die Rede ist, so wird eine neue Dimension erreicht: Zeitlich transzendiert Gott den Kosmos.

Der Schlussvers des Psalms wendet den Blick von der Ewigkeit Gottes zurück auf das menschliche Schicksal und öffnet hier die zeitliche Perspektive vom Einzelleben hin auf die Generationenfolge. Der Vers könnte redaktionell mit der kollektiven Erweiterung des Psalms in V. 14–23 angefügt worden sein. Die Dichte der Stichwortverbindungen macht es jedoch wahrscheinlicher, dass mit dem Vers bereits bei der Zusammenstellung dieser Psalmen von Ps 90 her eine entsprechende Heilsperspektive

²⁹ Zur ungewöhnlichen Formulierung בְּדוֹר דּוֹרִים vgl. auch לְדוֹר דּוֹרִים in Jes 51,8, wo ebenfalls das Vergänglichkeitsbild des Gewandes (vgl. Ps 102,27) begegnet.

³⁰ BRUNERT, Kontext, 169.

³¹ Die Stichwortverbindung יָסַד (Ps 102,26; 104,5) macht Ps 104,5 mit seinem theologischen Rückgriff auf die JHWH-Königpsalmen in der Leserichtung geradezu zur Antithese zu Ps 102.

eingetragen wurde.³² Allerdings ist die Hoffnung, dass Kinder und Nachkommen in Beständigkeit wohnen dürfen, zwar ein Trost angesichts der eigenen, bedrängend empfundenen Vergänglichkeit. Sie ist aber noch keine Antwort auf die Frage, ob der unvergängliche Gott einem Menschen angesichts der verzweifelten Bitte um Rettung aus einem vorzeitigen Tod nahe sein kann oder ob er sich in den Fernen eines Weltenherrschers letztlich entzieht.

IV

Zu Beginn von Ps 103 hat sich dann die Tonlage gründlich geändert.³³

- 1 Segne, meine Seele, JHWH
und all mein Inneres seinen heiligen Namen.

Auch in diesem Psalm finden sich Vergänglichkeitsmetaphern. Zu ihrer Bewertung ist es nötig, die Gedankenführung des Psalms immerhin skizzenhaft zu verfolgen. Nach der Selbstaufforderung zum Lob (V. 1f) und einer hymnischen Partizipialreihe (V. 3–5) gruppieren sich Aussagen über das Handeln und Nichthandeln JHWHs (V. 6–10) um die Beschreibung seines Wesens in der sog. Gnadenformel (V. 8). In den V. 11–13 wird nun die Größe der vergebenden Gnade JHWHs besungen. Das Gottesverhältnis dieser Verse trägt einerseits mit der Vater-Kind-Metaphorik (V. 13) noch die sehr persönlichen Züge des Psalms, der als individuelles Gebet begonnen hat, hier aber bereits zu einem „wir“ übergegangen ist. Andererseits kommt mit der Nennung von Mose und Israel in V. 7 das Bundesgeschehen am Sinai in den Blick. Adressaten der Gnade und des Erbarmens JHWHs sind die, die ihn fürchten (V. 11.13). Es folgen die V. 14–18:

³² Die Stichwortverbindungen sind: בני־עבדיך (Ps 102,29); vgl. עבדיך + בניהם (Ps 90,16) und עבדיך (Ps 90,13); פניך (Ps 102,29; Ps 90,8); כון (Ps 102,29; Ps 90,17).

³³ Zu Ps 103 vgl. DION, Psalm; SPIECKERMANN, Barmherzig; WILLIS, Love; HUBMANN, Gedanken; METZGER, Lobpreis; O’KENNEDY, Relationship; DOHMEN, Sinai; RENDTORFF, Sünden; SCHNOCKS, Vergänglichkeit, 239–241; LEUENBERGER, Konzeptionen, 179–187.

- 14 Ja er, er hat erkannt unser Gebilde,
ist eingedenk, dass wir Staub sind.
- 15 Der Mensch, wie Gras sind seine Tage,
wie die Blüte des Feldes, so blüht er.
- 16 Ja, ein Wind geht über sie hin und sie ist nicht,
und nicht mehr weiß um sie ihr Ort.
- 17 Aber die Gnade JHWHs ist von Ewigkeit zu Ewigkeit über denen, die ihn fürchten
und seine Gerechtigkeit gilt Kindeskindern,
- 18 denen, die seinen Bund bewahren
und denen, die seiner Anweisungen gedenken, um sie zu tun.

Wenn hier wie schon im vorangehenden Abschnitt die Gnade denen gilt, die JHWH fürchten (V. 17) und V. 18 dieses Gottesverhältnis im Sinne der Bundesobservanz präzisiert, so kann diese Angabe doch im Duktus des Psalms kaum gegen die umfassende Vergebungsbereitschaft JHWHs ausgespielt werden.³⁴ Es geht hier nicht um Vorbedingungen, die die Barmherzigkeit JHWHs überflüssig erscheinen lassen würden, sondern um Adressatenangaben.³⁵

In diesem Abschnitt wird die menschliche Vergänglichkeit nochmals breit dargestellt und erstmals zum Gegenstand der göttlichen Fürsorge erklärt. Dabei greift V. 14 mit der Rede vom „Gebilde“ (יצר) und vom „Staub“ (עפר) auf Gen 2,7 zurück, bindet implizit also über die Schöpfungstheologie die Natur des Menschen an Gott zurück.³⁶ V. 15f wendet sich nun in dem bekannten Vergleich mit dem Gras ganz im Sinne der Ps 90; 102 nicht der hingefälligen Körperlichkeit, sondern der vergänglichen Lebenszeit des Menschen zu.³⁷ Entscheidend – und für den Gedankengang der Psalmenfolge nach Ps 102 geradezu erlösend – ist dann aber, dass

³⁴ Vgl. METZGER, Lobpreis, 130 Anm. 20: „Das Bewahren des Bundes und das Tun der Gebote schließen die Zusage von Barmherzigkeit und Vergebung nicht aus, sondern ein.“ Letztlich geht es hier auch um die Frage, ob V. 6f.15–18 als sekundäre Erweiterung anzusehen sind, wie das SPIECKERMANN, Barmherzig, 10f Anm. 29 begründen möchte (vgl. auch noch weiter gehend LEUENBERGER, Konzeptionen, 182–187). Die Argumente sind bereits durch METZGER, Lobpreis, 121 Anm. 2; 122 Anm. 3; 130 Anm. 20 überzeugend widerlegt worden. Wichtiger ist allerdings an dieser Stelle, dass, selbst wenn es sich hier um Erweiterungen handeln sollte, diese spätestens im Zuge des Einbaus des Psalms in die Teilsammlung Ps 90–92; 102f als Fortschreibung des dritten Psalmenbuchs geschehen sein müssen, während V. 19–22 redaktionell auf eine andere Stufe gehört, vgl. SCHNOCKS, Vergänglichkeit, 239f.

³⁵ Vgl. dazu auch O’KENNEDY, Relationship, 119 vor dem Hintergrund der Situation in Südafrika.

³⁶ Vgl. ähnlich bereits Ps 89,48.

³⁷ Das ist der wesentliche Unterschied v.a. auch gegenüber Jes 40,6–8, was bei SPIECKERMANN, Barmherzig, 11, Anm. 29 und LEUENBERGER, Konzeptionen, 184 m.E. zu wenig beachtet wird. Sachlich sind damit die Parallelen zu Ps 90 stärker.