

## Media vita in morte sumus

Kanaanäische Mythologie und die biblischen Vorstellungen vom Tod<sup>1</sup>

von

REINHARD GREGOR KRATZ

### *I. »Mitten wir im Leben sind, mit dem Tod umfängen«*

Media vita in morte sumus.	Mitten im Leben sind wir im Tode.
Quem querimus adiutorem,	Wen suchen wir als Helfer,
nisi te, Domine?	wenn nicht dich, Herr?
qui pro peccatis nostris	der du wegen unserer Sünden
iuste irasceris.	zu Recht erzürnst.
Sancte Deus	Heiliger Gott
Sancte fortis	Heiliger Starker
Sancte et misericors salvator	Heiliger und barmherziger Heiland
amarae morti ne tradas nos.	dem bitteren Tod überlass uns nicht.

Die beiden ersten Zeilen des mittelalterlichen gregorianischen Chorals »Mitten im Leben sind wir im Tod« formulieren in äußerster sprachlicher Verknappung die dialektische Figur eines Zugleich von Leben und Tod und bringen damit eine elementare menschliche Erfahrung zum Ausdruck. Das eigene Leben ist nicht nur vom Tod anderer umgeben, sondern selbst stets vom Tod bedroht, gelegentlich affiziert und schließlich durch ihn begrenzt. Der Choral führt diese Erfahrung auf die Sündhaftigkeit der Beter und den strafenden Zorn Gottes zurück, und ruft daher Gott als Helfer und Erlöser an, um die Beter nicht dem Tod zu überlassen. Martin Luther in seiner Nachdichtung von 1524 macht aus der Hilfe die Gnade, fügt der Sünde die Reue hinzu und hebt auf die persönliche Not des Todes ab.

Mitten wir im Leben sind  
mit dem Tod umfängen.  
Wer ist, der uns Hilfe bringt,

---

<sup>1</sup> Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der bei dem Herausgebertreffen der ZThK am 20.–22. Februar 2023 auf Schloss Sindlingen zum Rahmenthema »Tod und Vergänglichkeit« gehalten wurde. Die Texte des gregorianischen Chorals werden zitiert nach: A. FRANZ, Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen (in: I. ALPERMANN [Hg.], Mit Lust und Liebe singen. Lutherlieder in Porträts, 2017, 137–146), 138. Die Nachdichtung von Martin Luther (WA 35; 453,19–454,35 [Nr. 24]) wird nach EKG 518 zitiert.

dass wir Gnad erlangen?  
 Das bist du, Herr, alleine.  
 Uns reuet unsre Missetat,  
 die dich, Herr, erzürnet hat.  
 Heiliger Herre Gott,  
 heiliger starker Gott,  
 heiliger barmherziger Heiland,  
 du ewiger Gott:  
 lass uns nicht versinken  
 in des bittern Todes Not.  
 Kyrieleison.

Mitten in dem Tod anficht  
 uns der Hölle Rachen.  
 Wer will uns aus solcher Not  
 frei und ledig machen?  
 Das tust du, Herr, alleine.  
 Es jammert dein Barmherzigkeit  
 unsre Klag und großes Leid.  
 Heiliger Herre Gott,  
 heiliger starker Gott,  
 heiliger barmherziger Heiland,  
 du ewiger Gott:  
 lass uns nicht verzagen  
 vor der tiefen Hölle Glut.  
 Kyrieleison.

Mitten in der Hölle Angst  
 unsre Sünd' uns treiben.  
 Wo solln wir denn fliehen hin,  
 da wir mögen bleiben?  
 Zu dir, Herr Christ, alleine.  
 Vergossen ist dein teures Blut,  
 das g'nug für die Sünde tut.  
 Heiliger Herre Gott,  
 heiliger starker Gott,  
 heiliger barmherziger Heiland,  
 du ewiger Gott:  
 lass uns nicht entfallen  
 von des rechten Glaubens Trost.  
 Kyrieleison.

Luther fügt der Nachdichtung auch zwei weitere Strophen hinzu. In der zweiten Strophe erweitert er das Bildspektrum im Stil der alttestamentlichen Psalmen und stellt dem Tod selbst die Hölle als den Bereich des Todes zur Seite; auch hier geht es um die Rettung aus der persönlichen Not dessen, der in die Fänge der Hölle geraten ist. Die dritte Strophe macht den christologischen Bezug explizit, der in dem gregorianischen Choral allenfalls mit dem Titel *salvator* »Erlöser«

angedeutet ist. Das wird besonders im Vergleich des Refrains im Zentrum der Strophen deutlich, wo es – wie im Kyrie – zunächst zweimal heißt: »Das bist du Herr, alleine« und »Das tust du, Herr, alleine«, und beim dritten Mal: »Zu dir, Herr Christ, alleine«. Dementsprechend erfolgt die Rettung gut paulinisch durch »dein teures Blut«, das für die Sünden vergossen wurde, also durch den Tod von Jesus Christus. Die Bewahrung vor Todesnot und Höllenqual besteht nun in der Bestärkung von »des rechten Glaubens Trost«, der nach christlicher Lehre wohl auch das – durch Jesus Christus und den Glauben an ihn vermittelte – Leben im und nach dem Tod miteinschließt.

Das spannungsvolle Verhältnis von Leben und Tod, das in diesem christlichen Choral so eindrücklich besungen wird, ist ein Thema, das auch schon die alten Kulturen von Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien und Griechenland beschäftigt hat.<sup>2</sup> Auf der einen Seite herrscht das nüchterne Bewusstsein, dass der Tod dem Leben ein Ende setzt. Wenn ein Mensch stirbt, hört sein Leben auf und er existiert nicht mehr. Auf der anderen Seite begegnet – ähnlich wie in dem späteren Choral – die Vorstellung, dass der Tod im Leben wie auch umgekehrt das Leben im Tod präsent ist und der Tod einen Bereich darstellt, in dem es mitunter sehr lebendig zugeht, mit dem der Mensch im Leben kommuniziert und wo er auch nach seinem Tod in dieser oder jener Form weiter existiert.

Wie ist diese Spannung zu verstehen und zu erklären? Relativ einfach lässt sich der Gedanke nachvollziehen, dass der Tod nicht nur als Ende, sondern auch als Teil des Lebens begriffen wird und dadurch präsent ist, dass er – etwa in Gestalt einer schweren Krankheit – gelegentlich in das Leben eingreift und es dem Ende nahebringt, ohne dass es dazu kommt. Doch wie sich die Auffassung vom Tod als Ende des Lebens zur Vorstellung von einem Leben im Tod und im Totenreich verhält, ist (mir) nicht so klar, und zwar weder in den vorchristlichen Kulturen noch im Christentum. Ich möchte daher die dialektische Figur des Zugleich von Leben und Tod zum Gegenstand dieses Beitrags machen, wobei ich mich auf den nordwestsemitischen, kanaanäischen Bereich und die biblische Überlieferung konzentriere. Zwar werde ich die Spannung nicht auflösen, doch will ich die Phänomene möglichst genau beschreiben und nach den Schnittstellen suchen, wo sich die beiden gegensätzlichen Vorstellungen vom Tod als Ende und als Teil oder Ort des Lebens berühren. Der Schlüssel hierfür scheint mir der nordwestsemitische Mythos vom Wettergott zu sein.

---

<sup>2</sup> Vgl. H. RINGGREN, Art. מוֹת *mūt* I (ThWAT IV, 1982–1984, 764–767); ferner A. ZGOLL, Die Toten als Richter über die Lebenden. Einblicke in ein Himmel, Erde und Unterwelt umspannendes Verständnis von Leben im antiken Mesopotamien (in: A. BERLEJUNG / B. JANOWSKI u. a. [Hg.], Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte [FAT 64], 2009, 567–581).

## II. Der Mythos vom Wettergott

Am einfachsten ist der Sachverhalt in der Welt der Götter zu erklären. Darum beginne ich mit dem kanaanäischen Mythos vom Wettergott Baʿalu und seinem Kampf gegen das Chaos.<sup>3</sup>

Der Typus des Wettergottes ist für den gesamten mesopotamisch-nordwestsemitischen Raum vom dritten bis zum ersten Jahrtausend belegt.<sup>4</sup> Eine ausgereifte Form des Mythos, der sich mit diesem Göttertyp verbindet, ist im Baʿalu-Epos von Ugarit aus dem 14. oder 13. Jahrhundert v. Chr. bezeugt.<sup>5</sup> In poetisch verdichteter Form begegnet der Mythos in einigen alten Psalmen aus der israelitischen und jüdischen Königszeit im 1. Jahrtausend v. Chr. sowie in zahlreichen weiteren Anspielungen und Reminiszenzen der biblischen Literatur bis hin zum Buch Daniel aus hellenistischer Zeit.<sup>6</sup>

Im Zentrum der ugaritischen Fassung des Mythos steht der Wettergott Baʿalu, der um seine Position in der Großfamilie der Götter und des Näheren um das Königtum kämpft. Der Kampf um das Königtum dürfte eine sekundäre Bedeutungsebene sein, die dem Baʿalu-Mythos erst im Rahmen der komplexen Komposition zugewachsen sein dürfte, wie sie uns in dem 1931–32 entdeckten Sechsfach-Tafel-Werk des Schreibers Ilimalku aus der Zeit eines Königs mit Namen Niq-maddu (N. II. im 14. oder N. III. im 13. Jahrhundert v. Chr.) vorliegt. In einem instruktiven Überblick über die verschiedenen Deutungsansätze hat Mark Smith m. E. zu Recht das Königtum der Götter als das durchgehende und übergeordnete Thema dieser Komposition bestimmt, das die einzelnen Teile zu einem Ganzen zusammenschließt und viele andere, ältere – kosmologische, politisch-historische, anthropologische und nicht zuletzt jahreszeitliche – Traditionen und Motive, die das Epos ebenfalls prägen, unter sich vereint.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Für das Folgende greife ich auf ältere Beiträge zurück, die in R. G. KRATZ, *Mythos und Geschichte. Kleine Schriften III* (FAT 102), 2015, 123–234, publiziert sind.

<sup>4</sup> D. SCHWEMER, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, 2001; A. R. W. GREEN, *The Storm-God in the Ancient Near East* (Biblical and Judaic Studies 8), 2003.

<sup>5</sup> M. DIETRICH u. a., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), 1995, 1–28; deutsche Übersetzung in TUAT III/6, 1997, 1091–1198. Dazu M. S. SMITH, *The Ugaritic Baʿalu Cycle vol. 1. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2* (VTS 55), 1994.

<sup>6</sup> Zur literarhistorischen Rekonstruktion, religionshistorischen Einordnung und Interpretation der einschlägigen Psalmen vgl. KRATZ, *Mythos* (s. Anm. 3), 141–155 sowie 156–189; weiterführend R. MÜLLER, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kulturyrik anhand ausgewählter Psalmen* (BZAW 387), 2008.

<sup>7</sup> M. S. SMITH, *Interpreting the Baʿalu Cycle* (UF 18, 1986, 313–339); DERS., *Baʿalu Cycle* (s. Anm. 5), 58ff; vgl. auch TUAT III/6, 1091ff.

Zwei dieser älteren Traditionen, die in der Komposition des ugaritischen Epos auf der Erzählebene und theologisch miteinander verwoben sind, erzählen von dem Kampf des Wettergottes Ba'alu, des Herrn der Erde, der Stabilität und Fruchtbarkeit der Erde garantiert, gegen zwei Kontrahenten, die für das genaue Gegenteil stehen: gegen den Meeres- und Flussgott Jammu-Naharu, der die Stabilität der Erde bedroht, und gegen den Unterweltgott Motu, der alles Leben und Gedeihen auf der Erde zerstört. In dem einen spiegelt sich die Geographie des nordwestsemitischen Raums an der Küste des mitunter rauen Mittelmeeres wider, dessen Gewalten der Gott Jammu repräsentiert, in dem anderen die Erfahrung des Jahreskreislaufes und Wechsels von lebensbedrohlicher Trockenzeit, für die der Gott Motu steht, und lebensschaffender, fruchtbarer Regenzeit, für die der Wettergott Ba'alu steht.

In beiden Erzählsträngen des Epos, Ba'alu-Jammu und Ba'alu-Motu, geht es um Leben und Tod, und zwar so, dass beides immer präsent und gewissermaßen gleichzeitig ist.

Der Kampf Ba'alus gegen Jammu endet in der Tötung Jammus: »Jammu ist tot, Ba'alu herrsche als König« sagt einer der Götter, nachdem Ba'alu den Jammu mit den eigens dafür hergestellten Götterwaffen zertrümmert hat.<sup>8</sup> In den Psalmen lesen wir, dass dieser Kampf der Stabilisierung der Erde in ihren Grundfesten dient, die danach nicht mehr durch das Meer (*jam*) erschüttert und ins Wanken gebracht werden.<sup>9</sup> Doch heißt das nicht, dass es das Meer bzw. den Meeresgott und die davon ausgehende Gefahr von da an nicht mehr gibt. Als Ba'alu seinen Palast bekommt, möchte er keine Fenster haben, um von dem plötzlich wieder quicklebendigen Jammu nicht durch die Fenster angespien zu werden. Doch die Fenster müssen sein: Es sind die Öffnungen in den Wolken, durch die Ba'alu im Donner seine Stimme erhebt und es blitzen und regnen lässt. In der göttlichen Theophanie des Gewitters ist der Wettergott auf dem Höhepunkt seiner Macht. Er gewährt der Erde nicht nur Stabilität, sondern schenkt ihr auch die Fruchtbarkeit und ruft selbst laut aus:

Ich allein bin es, der herrscht als König über die Götter,  
der fett macht Götter und Menschen,  
der sättigt die Mengen der Erde.<sup>10</sup>

Die Bedrohung durch den Meeresgott Jammu ist nach dessen Tötung fürs Erste gebannt, doch bleibt sie ständig präsent und kehrt regelmäßig wieder. Im Zyklus der Jahres- und kultischen Festzeiten ist Jammu mal lebendig, mal tot und gelegentlich beides zugleich.

---

<sup>8</sup> KTU 1.2 IV 32.

<sup>9</sup> Psalm 93.

<sup>10</sup> KTU 1.4 VII 50–52.

Dasselbe gilt für Ba'alu in seiner Begegnung mit dem Gott der Unterwelt Motu und sogar für diesen selbst. Auf Einladung des Gottes Motu begibt sich Ba'alu zu einem Gastmahl in die Unterwelt und ist danach verschwunden. Die Götter klagen: »Tot ist der allmächtige Baal, zugrundegegangen der Fürst, der Herr der Erde.«<sup>11</sup> Doch er bekommt Hilfe von seiner Schwester und Geliebten, der Göttin 'Anatu. Sie geht in die Unterwelt, holt den Leichnam ihres geliebten Bruders und begräbt ihn auf dem Berg Zaphon, dem Wohnort der Götter. Anschließend tötet sie mit Unterstützung der Sonnengöttin Schapschu den Gott Motu. Ba'alu erwacht wieder zum Leben und kämpft nun seinerseits gegen die Ungeheuer der Unterwelt und den von 'Anatu eigentlich bereits erlegten, aber wieder lebendigen Motu, dem Ba'alu seine eigenen Kinder zum Verzehr gibt, der danach Rache übt, sich aber schließlich unterwirft, Ba'alu freigibt und Herr der Unterwelt bleibt.

Das Hin und Her von Leben und Tod der beiden Hauptakteure Ba'alu und Motu hängt auch hier mit den Jahreszeiten, die Rolle der Sonnengöttin Schapschu mit dem Wechsel von Tag und Nacht zusammen. Der Gang in die Unterwelt führt Ba'alu durch die Wüste, was darauf hindeutet, dass sein Tod in die Trockenzeit fällt und seine Auferstehung die beginnende Regenzeit im Herbst markiert. Der agrarische Jahreszyklus dürfte auch der Hintergrund für die Metaphorik des Todes sein, den der Todesgott Motu stirbt. Er wird von der Göttin 'Anatu wie Saatgut mit einem Schwert gespalten, mit einem Sieb geworfelt, mit einem Mühlstein zermalm und auf dem Feld ausgesät, trägt hier aber keine Frucht, sondern wird von den Vögeln gefressen.<sup>12</sup> Umgekehrt sieht der höchste Gott El in einem Traum, wie der Himmel Öl regnet und die Bäche Hönig führen, als Zeichen dafür, dass Ba'alu lebt.<sup>13</sup>

Auf der Erzählebene des Mythos trifft somit auf alle drei handelnden Götter (Ba'alu, Jammu und Motu) die Liedzeile zu: »mitten wir im Leben sind, mit dem Tod umfängen«, aber auch das Umgekehrte: mitten im Tod dem Leben verhaftet. Leben und Tod der Götter schließen einander nicht aus, sondern sind zwei Formen ihres Daseins. Es verhält sich hier wie bei dem Königtum der Götter, von dem manche fälschlicherweise gemeint haben, dass es im Mythos einen Anfang und ein Ende habe, während es (nur) in der biblischen Überlieferung, bei dem israelitischen Gott Jhwh, im Gegensatz zum Mythos als ewig und unableitbar gedacht sei.<sup>14</sup> Doch ebenso wie das Königtum hat auch das Leben der Götter

<sup>11</sup> KTU 1.5 VI 9f, vgl. aaO 23.

<sup>12</sup> Vgl. KTU 1.6 II 30–37; V 10–19.

<sup>13</sup> Vgl. KTU 1.6 III 4–7, 10–13.

<sup>14</sup> So etwa J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141), 1987; dazu KRATZ, *Mythos* (s. Anm. 3), 141–143; MÜLLER, (s. Anm. 6), 6–16.

weder Anfang noch Ende, sondern ist stets vorausgesetzt, auch wenn die Götter zeitweise von ihrem Thron gestürzt und getötet werden. Nach dem Mythos ist den Göttern nicht nur »ewiges Königtum« und »immerwährende Herrschaft«,<sup>15</sup> sondern auch ewiges Leben eigen, selbst dann, wenn sie geboren werden und gelegentlich auch sterben. Der Mythos macht keinen Unterschied zwischen punktuell und wiederholtem Geschehen, einmaliger Handlung und Zustand, Geschichte und Ewigkeit. Im Mythos fallen Anfang und Dauerzustand zusammen, und er fasst in ein punktuell oder wiederholtes Geschehen ohne Anfang und Ende zusammen, was ihm zufolge zu allen Zeiten, also immer und ewig gilt.

Auch der Gott Jhwh der Hebräischen Bibel ist von Hause aus eine Wettergöttheit. Die Namen Ba'alu und Jhwh sind, religionsgeschichtlich betrachtet, austauschbar. Anders als von dem ugaritischen Ba'alu hat sich von Jhwh zwar kein vollständiges Jhwh-Jammu-Motu-Epos erhalten, doch begegnen die beiden Erzähltraditionen vom Kampf gegen das Meer (Jammu) und den Tod (Motu) sowie die damit verbundenen jahrzeitlichen Konnotationen auch in der Hebräischen Bibel für Jhwh, besonders in den älteren Beständen der Psalmen.<sup>16</sup> Die Komposition des Ba'alu-Jammu-Motu-Epos könnte sich, wie ich einmal vermutet habe, vielleicht sogar in dem Hymnus von Psalm 29 spiegeln, sofern man hier die »Stimme Jhwhs über den Wassern« auf den Kampf mit Jammu beziehen, die Stimme über dem Zedernwald, die Bäume zerbricht und Gebirge tanzen lässt, als Anspielung auf die Theophanie des Wettergottes nach dem Palastbau verstehen und die Stimme über die Wüste, die das Steppenland und Hindinnen reißen lässt, als Reminiszenz auf den Gang des Wettergottes durch die Wüste in die Unterwelt betrachten darf.<sup>17</sup>

Natürlich gibt es auch Unterschiede zwischen den biblischen Zeugnissen des kanaanäischen Mythos vom Wettergott Jhwh und dem ugaritischen Ba'alu-Epos. Darunter sticht besonders die Reduktion der Akteure in der biblischen Überlieferung hervor. Zwar ist neben dem Hauptgott Jhwh gelegentlich auch die Versammlung der »Göttersöhne« beteiligt, über die Jhwh als König herrscht,<sup>18</sup> doch fällt auf, dass seine Feinde, das Meer und der Tod, nicht mehr oder nur noch von Ferne als Personen, sondern eher als natürliche Elemente und bedroh-

<sup>15</sup> KTU 1.2 IV 10; vgl. 1.6 VI 33–37.

<sup>16</sup> Vgl. die einschlägigen Belege bei MÜLLER (s. Anm. 6), hier bes. 18–42 (zu Ps 18 und dem Kampf gegen den Tod). 64–85 (zu 93 und dem Kampf gegen das Meer). 133–146 sowie 211–235 (zu Ps 65 und Ps 104 und der Schaffung von Fruchtbarkeit).

<sup>17</sup> Vgl. KRATZ, Mythos (s. Anm. 3), 150–154 sowie 167f; anders MÜLLER (s. Anm. 6), 115–120, der die Motivik als machtvoll wirkendes Wirken des Wettergottes Jhwh im Allgemeinen und im Besonderen in Bereichen an der Peripherie des Kosmos (Fluten, Gebirge, Steppen) zum Schutz des bewohnten Festlandes interpretiert.

<sup>18</sup> Ps 29,1f; 97,7.9.

liche Bereiche in Erscheinung treten. Doch in den ältesten Fassungen der biblischen Psalmen sind diese Unterschiede weniger dramatisch oder theologisch bedeutsam als gemeinhin angenommen. Sie verdanken sich nicht einer spezifischen *interpretatio israelitica*, sondern den bescheideneren religionsgeschichtlichen Verhältnissen des 1. Jahrtausends v. Chr. und einem vorausgegangenen Transformationsprozess der Traditionen im Übergang von der späten Bronze- zur frühen Eisenzeit. Die *interpretatio israelitica* (oder richtiger: *interpretatio biblica*) erfolgt erst in einem späteren Stadium und ist an den literarischen Wachstumsprozessen der Psalmen zu erkennen.<sup>19</sup>

Doch bevor ich auf die spätere Entwicklung eingehe, möchte ich mich als Nächstes zunächst dem Bezug des Mythos zur Erfahrungswirklichkeit widmen. Nacheinander werde ich drei Beispiele behandeln, an denen dieser Bezug deutlich wird: den königlichen Ahnenkult, das Klage- und Dankritual sowie die ältere Weisheit.

### *III. Der königliche Ahnenkult*

Der Mythos beschreibt eine Grundkonstellation, in der die Götter und die von ihnen repräsentierten Mächte und Bereiche ins Verhältnis gesetzt werden. In der Götterwelt herrscht demnach eine Art »balance of power«, die auf Übertragbarkeit in die Erfahrungswirklichkeit des Menschen hin berechnet ist. In der kultischen Inszenierung und Vermittlung wird der Bezug zur Lebenswirklichkeit der Kultteilnehmer hergestellt, von der die himmlische Welt ihrerseits abgeleitet ist. So ergeben sich Beziehungen zur Kosmologie, den Jahreszeiten sowie Erfahrungen im politischen und individuellen Leben, nicht zuletzt zur persönlichen Erfahrung von Endlichkeit und Tod. Der Mythos selbst basiert auf der Durchlässigkeit der Vorstellungen, in denen sich himmlischer und irdischer Bereich berühren, und nimmt so nicht nur im Kreislauf der Natur, sondern auch in der politischen Geschichte wie im Leben jedes Einzelnen konkrete Gestalt an, ohne dass der Bezug eigens ausformuliert werden müsste.

Ein Beispiel, an dem der Bezug des Mythos zur Erfahrungswirklichkeit deutlich wird, ist der königliche Ahnenkult. In ihm geht die konkrete, individuelle Erfahrung des Todes als Ende des Lebens einher mit der Vorstellung einer Existenz des Toten im Totenreich und der anhaltenden Präsenz des Toten auch im Bereich der Lebenden. Hier ist der Tod also gleichermaßen Ende und Teil des Lebens.

Die elementare Erfahrung des Todes bringt die geläufige Formel »und er starb und wurde begraben« auf den Begriff; etwas poetischer besagt dasselbe die Formel »und er verschied und verstarb in gutem Alter, alt und lebenssatt« (so z. B.

<sup>19</sup> Vgl. KRATZ, Mythos (s. Anm. 3), 146–150. 153f sowie 163–169.

Gen 25,8 von Abraham). Danach bleibt eigentlich nicht mehr viel zu sagen: Das Leben hat seine Zeit, und wenn es seine Sättigung erreicht hat, ist es eben am Ende. Oder wie es Gen 3,19 sagt: »Staub bist du, und zum Staub wirst du zurückkehren«. Was danach passiert, bringt kurz und bündig Ps 39,14 auf den Punkt: »Ich gehe dahin und bin nicht mehr«; ebenso Hi 10,21: »Ich gehe dahin und kehre nicht zurück.«<sup>20</sup> Kurz: Es passiert nichts mehr.

Doch ganz so nüchtern und profan geht es dann doch nicht zu. Immerhin werden die Toten begraben und betrauert, wofür es bestimmte Bestattungsformen und Trauerriten gibt.<sup>21</sup> Nicht bestattet zu werden, gilt, wie allgemein in der Antike, als Schande, was darauf schließen lässt, dass der sorgsame Umgang mit den Verstorbenen auch für diese selbst nicht ohne Bedeutung ist.

Doch was passiert mit den Verstorbenen selbst? Einen Hinweis darauf gibt eine andere Formel: »und er legte sich zu seinen Vätern und wurde begraben« (1Kön 2,10 von David). Die Formel begegnet ursprünglich nur für die Könige von Israel und Juda und wurde sekundär auch auf die Stammesväter und das von ihnen repräsentierte Volk Israel angewendet: »und er wurde zu seinen Volksgenossen versammelt« (Gen 25,8 von Abraham). Die Formel besagt vordergründig, dass die Gebeine eines Königs im Grab seiner Vorgänger beigesetzt wurden. Doch dürfte sich dahinter, zumal es sich um Könige handelt, vielleicht noch etwas mehr verbergen. Denn wie wir aus Zeugnissen von Mari, Emar und vor allem Ugarit wissen, sind Könige im syrischen Raum nach ihrem Ableben als göttliche Ahnen verehrt worden.<sup>22</sup>

In ugaritischen Ritualtexten und epischen Andeutungen werden die verstorbenen Könige (*mlkm*) als »Götter« (*ilm*), »Göttliche« (*ihnym*), »göttliche Ahnväter« (*ilib*) oder »Heiler« (*rpum*) bezeichnet, denen regelmäßig Speise- und

<sup>20</sup> Vgl. auch Hiob 14,10–12: »Stirbt aber ein Mann, so ist er dahin; kommt ein Mensch um — wo ist er? Wie Wasser ausläuft aus dem See, und wie ein Strom versiegt und vertrocknet, so ist ein Mensch, wenn er sich niederlegt, er wird nicht wieder aufstehen; er wird nicht aufwachen, solange der Himmel bleibt, noch von seinem Schlaf erweckt werden.«; oder Ps 103,15f: »Eines Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie eine Blume des Feldes, wenn der Wind über ihn geht, ist er nicht mehr, und seine Stätte kennt ihn nicht mehr.«

<sup>21</sup> Zu den archäologischen Befunden vgl. die Hinweise bei M. KONKEL, Tod und Auferstehung in der Sicht des Alten Testaments (in: B. WALD [Hg.], Ende des Lebens. Tod und Sterben heute, 2018, 161–181), 162–167.

<sup>22</sup> Eine noch unveröffentlichte Zusammenstellung der einschlägigen Belege und Hinweise auf die Forschungsdiskussion zum Ahnenkult in Ugarit hat mir freundlicherweise Clemens Steinberger (Göttingen) zur Verfügung gestellt. Fürs Erste vgl. die allgemeinverständlichen Einführungen von M. HUTTER, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I. Babylonier, Syrer, Perser (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 4,1), 1996, 150–154; H. NIEHR, Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas (NEB.ATE 5), 1998, 67–71.

Trankopfer dargebracht wurden, worauf auch archäologische Spuren hindeuten. Die den Nachkommen der verstorbenen Ahnen und vergöttlichten Könige obliegende Totenpflege konnte die Errichtung einer Gedenkstele, die Heraufbeschwörung zur Befragung der Toten oder die Reinigung ihrer Gräber umfassen. Alles das ist für den mesopotamischen und nordwestsemitischen Raum gut bezeugt und hat es – in dieser oder jener Form – zweifellos auch in Israel und Juda gegeben, wie allein schon die Erzählung von der Totenbeschwörung für den König Saul in 1Sam 28 und die Polemik gegen Ahnenkult, Totenpflege und Nekromantie zeigen.<sup>23</sup> Doch wurden die Spuren dessen in der Hebräischen Bibel verwischt und sind von einem späteren gesetzlichen Verbot der entsprechenden religiösen Praktiken in der biblischen Jhwh-Religion überlagert.<sup>24</sup>

Von besonderem Interesse im Blick auf unser Thema ist der Kreis der als *rpum* (*rapi'ūma*) »Heiler« bezeichneten Totengeister, unter denen sich die königlichen Ahnen befinden und die auch in der Hebräischen Bibel unter derselben Bezeichnung רפאים (*rēfā'im*) als Bewohner der Scheol, des Totenreichs, erscheinen.<sup>25</sup> Sie existieren nach Prov 2,18f in dem Bereich, aus dem niemand zurückkehrt, dem »Land ohne Wiederkehr«, wie es auch im Akkadischen heißt und das in Hi 10,21f näher beschrieben wird:

ein Land von Finsternis und dunklen Schatten,  
ein Land von tiefer Finsternis wie von Dunkelheit,  
von dunklen Schatten und ohne Ordnung,  
wo der helle Tag ist wie Dunkelheit.

Doch für die *rapi'ūma* bzw. *rēfā'im*, die vergöttlichten, königlichen Ahnen, gibt es eine Ausnahme. Wie aus dem wohl wichtigsten ugaritischen Ritualtext zu diesem Thema hervorgeht,<sup>26</sup> werden die »Schatten« (*zlm*) zu besonderen Anlässen herbeigerufen, um ihnen Opfer darzubringen und von ihnen den Segen für das Königshaus und die Stadt Ugarit zu erhalten. Auch noch lebende Könige können eine bedeutende Stellung unter den *rapi'ūma* einnehmen, die ihnen reiche Nachkommenschaft garantieren.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> 2Kön 23,24; Jes 8,19; 19,3; 29,4; 57,9; Ez 43,7.9; zu Traueritten, Totenspeisung und -opfer Jer 16,6f; Ps 106,28; Tob 4,17. Vgl. dazu R. SCHMITT, Totenversorgung, Totengehen und Nekromantie (in: BERLEJUNG / JANOWSKI u. a. [s. Anm. 2], 501–524).

<sup>24</sup> Dtn 14,1; 18,10f; 26,14; Lev 19,28.31; 20,6.27; 21,5. Vgl. dazu O. LORETZ, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religionen im Alten Testament, 1990, 125–143.

<sup>25</sup> Jes 14,9; 26,14.19; Ps 88,11; Prov 2,18; 9,18; 21,16; Hi 26,5.

<sup>26</sup> KTU 1.161; DIETRICH u. a. (s. Anm. 5), 150f; deutsche Übersetzung in LORETZ (s. Anm. 24), 130f.

<sup>27</sup> So im Kirtu-Epos KTU 1.15 III 3–4, 14–15; DIETRICH u. a. (s. Anm. 5); deutsche Übersetzung in TUAT III/6, 1235–1246.

*KTU 1.161 (Übersetzung O. Loretz)*

- <sup>1</sup>Anweisung für das Opfer für die Schatten:  
<sup>2</sup>Ihr sollt rufen die Rapi'u der Unter[welt],  
<sup>3</sup>Ihr sollt herbeirufen die Versammlung der Di[danus],  
<sup>4</sup>rufet Ulkn, den Rapi[i'u],  
<sup>5</sup>rufet Trmn, den Rapi[u'],  
<sup>6</sup>rufet Sdn w Rd[n],  
<sup>7</sup>rufet Tr, 'Ilmn!  
<sup>8</sup>Rufet die uralten Rapi'u!  
<sup>9</sup>Ihr sollt rufen die die Rapi'u der Unterwelt,  
<sup>10</sup>ihr sollt herbeirufen die Versammlung Didanus!  
<sup>11</sup>Rufet 'm̄tmr, den König,  
<sup>12</sup>rufet doch Nqmd, den König!  
<sup>13</sup>Den Thron des Niqmad will ich beweinen!  
<sup>14</sup>Ferner: Man beweine den Schemel seiner Füße,  
<sup>15</sup>vor ihm beweine man den Tisch des Königs,  
<sup>16</sup>und man verschlinge seine Tränen,  
<sup>17</sup>zur Gänze, ja ganz und gar!  
<sup>18</sup>Ich möchte warm werden, o Sonne,  
ja ich möchte warm werden, <sup>19</sup>fürstliche Leuchte!  
Über uns, o Sonne, sollst du scheinen!  
<sup>20</sup>Folge deinem Herrn als sein Thron,  
folge <sup>21</sup>deinem Herrn!  
In die Unterwelt steige,  
in die Unterwelt <sup>22</sup>steige  
und sinke in Staub!  
Bei <sup>23</sup>Sdn w Rdn,  
bei Tr <sup>24</sup>'Ilmn,  
bei den uralten Rapi'u,  
<sup>25</sup>bei 'm̄ tmr, dem König,  
<sup>26</sup>bei Nqmd, dem König!  
<sup>27</sup>Einmal opfert, zweimal opfert,  
<sup>28</sup>dreimal opfert, viermal opfert,  
<sup>29</sup>fünfmal opfert, sechsmal opfert,  
<sup>30</sup>siebenmal opfert, du sollst / ihr sollt einen Vogel weihen!  
<sup>31</sup>Friede über Friede für 'mr[pi],  
<sup>32</sup>und Friede seinem ›Haus!  
Friede über Tryl,  
<sup>33</sup>Friede über ihr Haus!  
Friede über Ugarit,  
<sup>34</sup>Friede seinen Toren!

In dem zitierten Ritualtext wird die Sonnengöttin Schapschu angerufen, in die Unterwelt hinabzusteigen und die *rapi'ūma* auf ihrem Weg aus der Unterwelt ins Diesseits zu begleiten. Das wiederum bildet eine schmale, aber signifikante Brücke zum Mythos des Wettergottes und dem Ba'alu-Epos, in dem die Sonnengöttin dabei hilft, Ba'alu aus der Unterwelt zu befreien und zum Leben zu

erwecken. Nicht von ungefähr werden in dem abschließenden Hymnus des Epos auf die Sonnengöttin denn auch die *rapi'uma* erwähnt, die in dem Parallelstichos als »Göttliche« (*ilnym*) und danach in Parallele als »Götter« (*ilim*) und »Tote« (*mtm*) bezeichnet werden, über die Schapschu gebietet.<sup>28</sup> In den sogenannten Rephaim-Texten werden die *rapi'uma* gewissermaßen als die (unter-)irdischen Heerscharen des Gottes El und des Gottes Ba'alu dargestellt und als »Krieger des Ba'alu und Krieger der 'Anatu« tituliert.<sup>29</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang auch auf eine Stelle im ugaritischen Aqhatu-Epos, an der die Göttin 'Anatu dem Aqhatu anbietet, das Leben der Götter, also ewiges Leben, zu schenken und dies in Anspielung auf den Mythos vom Wettergott mit der Wiederbelebung des Ba'alu vergleicht.<sup>30</sup>

Der Zusammenhang des königlichen Ahnenkults mit dem Mythos vom Wettergott ist im Einzelnen zwar nicht ganz deutlich, doch zweifellos gegeben. Er lässt – in aller Vorsicht – darauf schließen, dass eine Entsprechung der göttlichen Wirklichkeit mit der menschlichen Erfahrungswirklichkeit besteht und zumindest für die königliche Familie und ihre vergöttlichten Ahnen möglich ist, was von den Göttern im Mythos erzählt wird. Oder anders gesagt: Was im Mythos von Ba'alu erzählt wird, korrespondiert der konkreten, individuellen Erfahrung des Todes und ihrer praktischen Verarbeitung im Ahnenkult der königlichen Familie. *Mutatis mutandis* trifft auch auf sie die Liedzeile zu: »mitten wir im Leben sind, mit dem Tod umfängen«, und ebenso umgekehrt: mitten im Tod dem Leben verhaftet. Zwar kehren die verstorbenen, vergöttlichten Könige nicht mehr in ihr altes Leben zurück, doch sind sie lebendig sowie unter und in den Lebenden präsent. Für die königliche Familie und ihre Ahnen ist der Tod in gleicher Weise Ende und Teil des Lebens.

#### IV. Das Klage- und Dankritual

Ein weiteres Beispiel für den Bezug des Mythos zur Erfahrungswirklichkeit ist das Klage- und Dankritual. Für Ugarit haben wir dafür nur einen indirekten,

<sup>28</sup> KTU 1.6 VI 45–47. Die Rolle der Sonnengöttin erinnert an die sehr viel weitergehenden Jenseitsvorstellungen in Ägypten, die sich mit dem Lauf der Sonne und dem Wechsel von Tag und Nacht verbinden. Vgl. dazu in religionsgeschichtlicher Perspektive K. KOCH, *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*, 1993; in phänomenologisch-systematischer Perspektive J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, 2001.

<sup>29</sup> KTU 1.20–22, bes. 1.22 I 8–9; DIETRICH u. a. (s. Anm. 5), 62–66; deutsche Übersetzung in TUAT III/6, 1306–1316.

<sup>30</sup> Vgl. KTU 1.17 VI 25–33; DIETRICH u. a. (s. Anm. 5), 52; deutsche Übersetzung in TUAT III/6, 1273f.

dafür aber höchst signifikanten Beleg. In einem akkadischen Dankhymnus auf den babylonischen Gott Marduk aus Ugarit spricht ein von Krankheit Genesener, der sich selbst als Toten bezeichnet: »Mitten wir im Leben sind, mit dem Tod umfängen«. In dem Hymnus berichtet er von seiner Rettung durch Marduk, der ihn ins Leben zurückberief, nachdem er ihn zuvor mit allerlei Leiden geschlagen hatte und in die Macht des Todes geraten ließ. Der Dank gipfelt in der Formulierung:

Aus dem Mund des Todes (*ultu pi mūti*) riss er (scil. Marduk) mich heraus,  
aus der Unterwelt (*ultu eršeti*) ließ er mich aufsteigen.<sup>31</sup>

Die Formulierung »Mund des Todes« ist für einen akkadischen Text ungewöhnlich und gehört daher vermutlich zu den von der Forschung auch an anderer Stelle vermuteten Ugaritismen in dem babylonischen Text.<sup>32</sup> Jedenfalls bildet die Formulierung eine eindeutige Brücke zum Mythos vom Wettergott in Gestalt des Ba‘alu-Epos, in dem ebenfalls vom »Schlund« (*nps*) und vom »Mund« (*ph*) des Motu die Rede ist, in die Ba‘alu bei seinem Gang in die Unterwelt hinabsteigt.<sup>33</sup> So partizipiert der Beter in seinem individuellen Geschick an dem Geschehen in der Welt der Götter, von denen der Mythos handelt. In der Erkrankung und kultisch vermittelten Heilung des Beters vollzieht sich der Kampf der Götter gegen das lebensfeindliche Chaos in der Unterwelt.

Ähnliches finden wir in den biblischen Psalmen. Es ist schon immer aufgefallen, dass die Not in den individuellen Klage- und Dankliedern der Hebräischen Bibel so gut wie immer der Tod ist.<sup>34</sup> Ob äußere Feinde, Gegner in der eigenen Gesellschaft und Familie, soziale Vereinsamung und Verarmung, Rechtsstreitigkeiten, Krankheiten oder sonstige Leiden – alles kulminiert in der Klage, dass sich der Beter bereits in einem Zustand des Todes befinde, was mit einer reichen Bildwelt beschrieben wird.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Vgl. C. STEINBERGER, RS 25.460: Ein Marduk-Hymnus zwischen Tradition und Innovation (UF 48, 2017, 431–452), 435–437, hier bes. die Zeilen 13–16 und 40f. Vgl. auch TUAT II/6, 1991, 823–826.

<sup>32</sup> So Clemens Steinberger in einer privaten Mitteilung mit Verweis auf die babylonische Parallele *ištu / ultu karašē* »aus dem Mund der Vernichtung« in *Prayer to Marduk no. 1* Z. 153: »Dein Diener ist in den Mund der Vernichtung geworfen ... Rette ihn!«; zu den Ugaritismen in RS 25.460 vgl. STEINBERGER (s. Anm. 31), 442–448.

<sup>33</sup> KTU 1.5 I 6–8; II 3–4. Die Metapher begegnet auch in der Hebräischen Bibel, vgl. bes. Jes 5,14 sowie Num 16,30; Ps 141,7; Hab 2,5; ferner Prov 1,12; 27,20; 30,16.

<sup>34</sup> Vgl. dazu CH. BARTH, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, 1947 (Nachdruck mit 2 Anhängen, einer Bibliographie und Registern neu hg. von B. JANOWSKI, 1987).

<sup>35</sup> Ein eindrückliches Beispiel bietet Psalm 88, dessen Klagen dem Rückblick auf die überwundene Not in dem Marduk-Hymnus aus Ugarit nicht unähnlich ist.

Als Beispiel zitiere ich Ps 13, eine Art Musterklage, die aus drei Gattungsteilen besteht: der Anrufung und Klage in V. 2f (V. 2 Jhwh-Klage, V. 3a Ich-Klage, V. 3b Feind-Klage), der Bitte in V. 4f und dem Bekenntnis der Zuversicht mit Lobgelübde in V. 6.<sup>36</sup> Der entscheidende Satz steht in V. 4:

Blicke auf, antworte mir, Jhwh, mein Gott!  
Erleuchte meine Augen, damit ich nicht dem Tod entschlafe.

Das Gegenstück zur Klage ist das individuelle Danklied. Es kündigt sich in Ps 13 bereits mit dem Stimmungsumschwung in V. 6 an, der den Beter in die Normalität der im Hymnus besungenen Ordnung der Welt zurückholt und gewissermaßen vom Tod zum Leben führt. Das Grundscheema des Dankliedes lässt sich mittels der literarhistorischen Analyse etwa dem Psalm 118 entnehmen.<sup>37</sup> Es besteht aus zwei Teilen: dem Bericht über die erfolgte Rettung in V. 5.14 (Er-Teil) und dem mit einer Opferhandlung verbundenen Lobpreis nach erfolgter Rettung, gewissermaßen die Rückkehr zum Hymnus in V. 19.21.28 (Du-Teil). Die entscheidenden Formulierungen stehen hier in V. 17f zwischen dem Rückblick auf die Rettung und dem Lobpreis:

Ich werde nicht sterben, sondern leben  
und erzählen die Taten des Jah<sup>38</sup>:  
Jah hat mich sehr gezüchtigt,  
doch nicht dem Tod übergeben.

Wie in der Klage geht es auch im Danklied um die Rettung des Beters vor oder aus dem Tod. Der Grund liegt darin, dass jede Not als Abwesenheit des Gottes Jhwh wahrgenommen wird, der den Beter sich selbst und damit dem Chaos überlässt. An Jhwhs statt ergreift der Tod die Macht über den Beter. Auch wenn er tatsächlich noch am Leben ist, trifft auf ihn die Liedzeile zu: »Mitten wir im Leben sind, mit dem Tod umfängen«. In diesem Zustand ist der Beter von der göttlichen Ordnung und seinem persönlichen Schutzgott Jhwh abgeschnitten. An manchen Stellen wird dies dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der Beter wie die Toten Gott nicht mehr im Hymnus loben kann, was Jhwh zum Eingrei-

<sup>36</sup> Vgl. dazu O. H. STECK, Beobachtungen zur Beziehung von Klage und Bitte in Psalm 13 (BN 13, 1980, 57–62); B. JANOWSKI, Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klageliedes des einzelnen (in: M. EBNER / P. HANSON u. a. [Hg.], Klage [JBTh 16], 2001, 25–53).

<sup>37</sup> Zur Analyse vgl. J. SCHRÖTEN, Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms (BBB 95), 1995; CH. LEVIN, Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter (ZThK 90, 1993, 355–381), 367. Die »poetologisch-theologische« Einheitlichkeit des Psalms vertritt hingegen M. MARK, Meine Stärke und mein Schutz ist der Herr. Poetisch-theologische Studie zu Psalm 118 (FzB 92), 1999.

<sup>38</sup> JH ist Kurzform des Gottesnamens JHWH.

fen bewegen soll. Das Totenreich ist nicht nur das »Land ohne Wiederkehr«, sondern auch ein »Land des Vergessens«. <sup>39</sup> Das Danklied handelt von dem durch die Klage eingeforderten Eingreifen und der erneuten Zuwendung Jhwhs, die den Beter aus den Fängen des Todes befreit und wieder in den Stand setzt, seinen Gott im Hymnus zu loben.

Die dabei verwendete Bildwelt weist eindeutig in den Bereich des Mythos vom Wettergott und seinem Kampf gegen Meer (Jammu) und Tod (Motu). In dem Beispiel Ps 13 wird dies – ähnlich wie in dem Marduk-Hymnus aus Ugarit – an einer sprachlichen Winzigkeit in V. 5 ersichtlich: Dort heißt es, dass der Beter in seiner Todesnot ins »Wanken« (זוט) gerät. Dieselbe hebräische Wurzel begegnet auch in Ps 93 und bezeichnet hier den Zustand der Erde, die von Fluten des Meeres ins »Wanken« gebracht wird, wenn nicht Jhwh dagegen in den Kampf zieht und die Erde stabilisiert.

Dazu passt, dass in vielen Klageliedern die Todesnot des Beters mit dem Bild des Meeres umschrieben wird und die Rettung darin besteht, dass der Beter von Jhwh aus den Wassern gezogen wird. <sup>40</sup> Auch die Chaosmacht des Meeres wird so zu einem Sinnbild für den Bereich des Todes, in dem sich der in Not geratene Beter befindet. Gegen beide Mächte kämpft der Wettergott im Mythos an und aus beiden Gefahrenzonen befreit er den Beter im Klage- und Dankritual. Im persönlichen Schicksal des Beters vollzieht sich somit das kosmologische Geschehen in der Götterwelt, von dem der Mythos handelt.

Welche konkreten, individuellen Erfahrungen sich hinter den Aussagen im Klage- und Dankritual verbergen, ist im Falle der biblischen Psalmen schwer zu sagen. Im Unterschied zu dem Marduk-Hymnus aus Ugarit und vergleichbaren individuellen Gebeten aus Mesopotamien <sup>41</sup> sind die biblischen Klage- und Danklieder des Einzelnen recht allgemein und vage gehalten. Sie treffen im Grunde auf jeden Einzelnen und auf Notlagen jeder Art zu. Manche Stellen erwecken jedoch den Eindruck, dass das »Ich« des individuellen Klage- und Bittgebets auch, wenn nicht in der Hauptsache, den König meint. Denn neben Krankheit und persönlichen Notlagen, die – wie etwa in Jes 38 – einen König, aber auch jeden anderen treffen können, ist nicht selten von Feinden, Königen und Völkern und also von politisch-militärischen Größen die Rede, die mit den

<sup>39</sup> Jes 38,18f; Ps 6,6; 30,10; von den Rephaim Ps 88,11–13, hier auch der Ausdruck »Land des Vergessens«.

<sup>40</sup> Vgl. z. B. Ps 18,5f.17 und dazu MÜLLER (s. Anm. 6), 38–42; ferner BARTH (s. Anm. 34), 112f. In Ps 30,2–4.7 sind es die Unterwelt (Scheol) und seine Feinde, die den Beter – entgegen seiner früheren Selbsteinschätzung – ins »Wanken« gebracht haben.

<sup>41</sup> Vgl. dazu W. MAYER, Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen »Gebetsbeschwörungen« (StPSM 5), 1976; E. S. GERSTENBERGER, Der bittende Mensch. Bitt-ritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament (WMANT 51), 1980.

mythischen Mächten des Meeres und des Todes gleichgesetzt werden.<sup>42</sup> Die »mächtigen Feinde« lassen sich ebenso wie die »großen Wasser« und der »Rachen des Todes« usw. als Metaphern für Notlagen aller Art verstehen. Sie könnten allerdings ursprünglich auch einmal einen sehr konkreten Hintergrund gehabt und militärische Bedrohungen des Königs bezeichnet haben, die im Klage- und Dankritual in den Kategorien des Mythos gedeutet und bewältigt wurden.

So partizipiert auch im Klage- und Dankritual – wie im Ahnenkult – primär der König und im weiteren Sinne jeder Einzelne an dem größeren, kosmologischen Geschehen des Mythos und der darin beschriebenen Ordnung der Götter und göttlichen Bereiche. Wie Ba‘alu, Jhwh und die anderen Götter sind der König und jeder Einzelne »mitten im Leben, mit dem Tod umfassen« und durchleben im Klage- und Dankritual mit dem Wettergott den Weg in die Unterwelt und wieder zurück ins Leben.

### *V. Die Weisheit*

Es mag überraschen, dass ich als weiteres Beispiel für den Bezug des Mythos zur Erfahrungswirklichkeit den Bereich der biblischen Weisheit anführe. In ihrer ältesten Gestalt handelt die Weisheit von allem Möglichen, nur nicht von der Welt der Götter und dem Mythos vom Wettergott. Weil in ihr auch relativ selten von Jhwh die Rede ist, hat man gemeint, dass die Weisheit von Hause aus rein profan sei und im Übrigen nicht recht zum biblischen Jhwh-Glauben passe. Doch beides scheint mir ein Trugschluss zu sein.

In höfischem Milieu beheimatet, geht es in der ältesten Spruchweisheit um Phänomene, Ordnungen und Regeln der Natur, des Lebens und des zwischenmenschlichen Verkehrs. Die Sprüche geben Regeln an die Hand für das Verhalten vor dem König oder vor Gericht sowie für das Verhältnis zwischen Arm und Reich, Mann und Frau, Eltern und Kindern, Nachbarn, klugen und törichten Menschen im Allgemeinen. Ein großes Thema sind die Gegensätze im Tun und Empfinden: Fleiß und Faulheit, Bescheidenheit und Hochmut, Aufrichtigkeit und Falschheit, Sanftmut und Zorn, Milde und Härte, Reden und Schweigen, Freude und Leid, Liebe und Hass, Ruhe und Aufgeregtheit.

Die Vielfalt der Themen ist nahezu unüberschaubar.<sup>43</sup> Und doch ist eine gewisse Grundüberzeugung erkennbar, die sich durch das Ganze zieht. Im Hin-

<sup>42</sup> So z. B. in Ps 18,18f und dazu MÜLLER (s. Anm. 6), 41; vgl. auch den »Pakt mit dem Tod« in Jes 28,15,18, womit vermutlich das Bündnis mit Ägypten gemeint ist.

<sup>43</sup> Vgl. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, 1970; H. DELKURT, *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit* (BThSt 21), 1993; J. HAUSMANN, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit* (Spr 10ff) (FAT 7), 1995.

tergrund der Sprüche steht das Ideal der Weisheit im Unterschied zur Torheit, das den Unterschied zwischen richtig und falsch, gut und böse, Tod und Leben ausmacht. Es wird etwa in Prov 24,13f angepriesen:

Iss Honig, mein Sohn, denn er ist gut,  
und was aus den Waben fließt, ist süß für deinen Gaumen.  
So sieh die Weisheit an für deine Seele  
wenn du sie gefunden hast, gibt es ein (gutes) Ende,  
und deine Hoffnung wird nicht zerstört.

Das Ideal realisiert sich den Weisheitssprüchen zufolge vordergründig im Materiellen und Äußeren, dem Ansehen eines Menschen, seinem Auftreten, Benehmen und Erfolg, impliziert aber ein Mehr, das das Materielle und Äußere gewissermaßen transzendiert: Erfolg, Wohlstand und hohes Ansehen bei Gott und den Menschen sind zweifellos das Ziel des Strebens nach Weisheit und Zeichen eines richtigen und guten Lebens, doch ohne Weisheit, d. h. ohne Fleiß, Aufrichtigkeit, Bescheidenheit und all den anderen Tugenden und Eigenschaften, von denen die Sprüche handeln, ist das alles nichts wert und kein Leben.

Leben und Tod sind folglich zentrale Kategorien im Denken der Spruchweisheit. Kurz und bündig bringt dies etwa Prov 13,14 auf den Punkt:

Die Weisung des Weisen ist eine Quelle des Lebens,  
um auszuweichen den Schlingen des Todes.

Oder Prov 15,24:

Der Pfad des Lebens geht aufwärts für den Verständigen,  
um der Unterwelt unten auszuweichen.

Auf eine bestimmte Verhaltensweise bezogen Prov 18,21:

Tod und Leben steht in der Gewalt der Zunge;  
wer sie im Zaum hält, genießt ihre Frucht.

In der Begegnung mit dem König Prov 16,14f:

Der Grimm des Königs – Boten des Todes,  
aber ein weiser Mann beschwichtigt ihn.  
Ein leuchtendes Antlitz des Königs – Leben,  
und sein Wohlgefallen gleicht einer Wolke mit Spätregen.

Wenn man so möchte, ist so auch der Mensch der älteren Weisheit »mitten im Leben, mit dem Tod umfängen« und wird vor die Wahl gestellt, wofür er sich entscheidet. Die Kategorien Leben und Tod sind in der Spruchweisheit rein profan verwendet, was jedoch nicht bedeutet, dass dabei nicht auch eine religiöse Dimension mitschwingt, wie sie im Mythos und im Klage- und Dankritual zum Ausdruck kommt. Die terminologische Schnittmenge lässt sich jedenfalls so interpretieren, dass die ältere Weisheit die Ordnung der Welt und des Lebens

im Raum der Welt selbst expliziert, die der Mythos vom Wettergott auf seine Weise im Raum der Götter erklärt und auf den Kampf des Wettergottes gegen das Chaos zurückführt.

Die ältere Weisheit kann somit als die weltliche Kehrseite des Mythos angesehen werden, insbesondere was das Handeln des Einzelnen anbelangt. Störungen der Ordnung, die auch in den Sprüchen thematisiert werden, finden in den Klage- und Dankliedern ihre kultische Bewältigung. Hier wie dort wird eine – im Mythos durch den Kampf des Wettergottes gegen das Chaos (Meer und Tod) stabilisierte – geordnete und von einem König beherrschte Welt als gegeben vorausgesetzt. Die ältere Weisheit konzentriert sich jedoch lediglich auf die Ordnung selbst und die Rolle des Einzelnen in dieser Ordnung, insbesondere im Blick auf sein eigenes Leben und den Kontakt zum König und zu den anderen Menschen.

Kult und Weisheit schließen sich somit nicht aus und stehen auch nicht in Konkurrenz zueinander. Sie stehen jedoch auch nicht beziehungslos nebeneinander, sondern ergänzen einander. Der Kult bildet vielmehr den religiösen Rückraum der älteren, »profanen« Weisheit, und diese wiederum leistet eine Konkretisierung des Mythos im alltäglichen, »profanen« Leben. Wie im Mythos, im Ahnenkult und in dem Klage- und Dankritual geht es auch in der älteren Weisheit um Leben und Tod, mit denen der Mensch gleichzeitig konfrontiert ist: »Mitten wir im Leben sind, mit dem Tod umfängen.« Ist es in Mythos und Kult das Handeln der Götter zur Aufrechterhaltung der Ordnung der Welt, so ist es in der älteren Weisheit die Einsicht des Menschen in diese Ordnung selbst, die ihn vor dem Tod bewahrt und zum Leben führt.

## VI. Kanaanäische und biblische Vorstellungen vom Tod

Die Bibelwissenschaft neigt dazu, stets nur das Besondere und Einzigartige der biblischen Vorstellungen vom Tod zu betonen.<sup>44</sup> Die Forschung geht dabei fast ausnahmslos von der religionsgeschichtlichen Hypothese aus, dass Jhwh, der Gott Israels, als »Gott der Lebenden« bzw. »lebendiger Gott« – im Unterschied zu den altorientalischen Nachbarn und besonders dem kanaanäischen Mythos –

<sup>44</sup> Zur Diskussion vgl. U. KELLERMANN, Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben (ZThK 73, 1976, 259–282); B. JANOWSKI, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis (in: DERS., Der Gott des Lebens [Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3], 2003, 201–243); DERS., Der Gott Israels und die Toten. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze (in: DERS., Die Welt als Schöpfung [Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4], 2008, 266–304); T. HIEKE (Hg.), Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt, 2005; DERS., Der Tod und seine Überwindung. Was die Bibel sagt, 2016; KONKEL (s. Anm. 21).

von Hause aus keinerlei Berührung mit dem Tod und dem Totenreich hatte, von den Toten in der Scheol vielmehr »strikt getrennt« gewesen sei.<sup>45</sup> Ahnenverehrung und Totenkult seien, so wird nach neueren Forschungen konzidiert, allenfalls in der Orts- oder Familienreligion, nicht jedoch in der »offiziellen« (gemeint ist: biblischen) Jhwh-Religion verbreitet gewesen. Dies habe sich erst mit dem Anspruch auf die Alleinverehrung Jhwhs und dem Monotheismus geändert, die in neuassyrischer, babylonischer und persischer Zeit aufgekommen seien. Dadurch habe Jhwh eine »göttliche Kompetenzausweitung«<sup>46</sup> erfahren und allmählich auch den Bereich des Todes für sich und die Seinen erobert, bevor in hellenistischer Zeit, bedingt durch das Problem der Theodizee und beeinflusst von griechischen Ideen, schließlich auch die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod und die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten aufgekommen sei.

Wenn die oben gemachten Beobachtungen zum nordwestsemitischen, kanaänischen Mythos als religionsgeschichtlichem und theologischem Hintergrund von Ahnenkult, Klage- und Dankritual und älterer Weisheit zutreffen, lässt sich diese Sicht der Dinge schwerlich aufrechterhalten. Die Bibelwissenschaft folgt hier wie sonst dem Narrativ der Hebräischen Bibel und ist daher in religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise vom Kopf auf die Füße zu stellen. Das bedeutet: Erst der Anspruch der Alleinverehrung Jhwhs, der kaum vor der babylonischen und persischen Zeit in der biblischen Überlieferung aufgekommen sein dürfte, und das damit einhergehende Verbot all dessen, was üblicher religiöser Brauch in Israel und Juda war,<sup>47</sup> haben gewissermaßen zu einer »strikten Trennung«

<sup>45</sup> JANOWSKI, Die Toten (s. Anm. 44), 228 mit Verweis auf 2Kön 19,4; Ps 42,3 u. a.

<sup>46</sup> Den Begriff schlägt JANOWSKI, Die Toten (s. Anm. 44), 228f, als »sachgemäßere« Alternative zu dem von Erich Zenger geprägten Begriff der »konsequenten Entdivinisierung« vor; ausführlich in DERS., Der Gott Israels (s. Anm. 44). Inwiefern allerdings ausgerechnet die Klage- und Dankgebete des Einzelnen, die zum ältesten Bestand der israelitisch-judäischen Kultlyrik gehören und gerade im Hinblick auf das Todesverständnis dem (im Hymnus besungenen) Mythos und dem Ahnenkult am nächsten stehen, eine »bahnbrechende« Innovation auf dem Weg zu einer »konsequenten Entdivinisierung« bzw. »göttlichen Kompetenzausweitung« gewesen sein sollen (JANOWSKI, Die Toten [s. Anm. 44], 228f), »einen neuen Schritt im alttestamentlichen Todesverständnis« einleiten (aaO 231f) und eine »neue Sprache vom Tod/Todesgeschichte (>Todesmetaphorik-«) (aaO 235) sprechen, hat sich mir nicht erschlossen. »Neu« ist das alles nur, wenn man zuvor eine künstliche, »strikte« Beziehungslosigkeit zwischen dem Gott Jhwh und allem, was mit der Erfahrung des Todes und ihrer mythisch-kultischen Bewältigung zu tun hat, postuliert und zur unhinterfragbaren Prämisse erklärt.

<sup>47</sup> Die von JANOWSKI, Die Toten (s. Anm. 44), 229f, angeführten epigraphischen Belege (Grabinschrift von Hirbet el-Qōm, Silberamulette von Ketef Hinnom) bezeugen gerade nicht eine »konsequente Entdivinisierung« oder »göttliche Kompetenzausweitung«, sondern ebenso wie die Klage- und Danklieder des Einzelnen (dazu s. Anm. 46) vielmehr den (vor- oder nichtbiblischen) Normalzustand. Zu dem üblichen religiösen Brauch dürften auch die Wundertaten der Gottesmänner Elischa und Elia gehören, die als Agenten

zwischen Jhwh und dem Totenreich sowie zur Verabschiedung von den damit verbunden mythischen Vorstellungen und religiösen Praktiken geführt. Dieser Schritt bildete die Voraussetzung für die zahlreichen Versuche innerhalb der biblischen und parabiblischen Überlieferung bis hin zum Neuen Testament,<sup>48</sup> die spezifisch biblische Gottesvorstellung mit der älteren, nach wie vor präsenten religiösen Praxis und der ihr inhärenten Gottesvorstellung in Einklang zu bringen.

So wird man vor allem für die »offizielle« (hier: nicht- oder vorbiblische), königliche Jhwh-Religion wie auch für die Orts- und Familienreligion davon ausgehen müssen, dass der Mythos vom Wettergott und seinem Kampf gegen die Chaosmächte »Meer« und »Tod« sowie die damit in Verbindung stehenden religiösen Vorstellungen und Praktiken im Ahnenkult, im individuellen Klage- und Dankritual sowie in der älteren Weisheit der gegebene religionsgeschichtliche Kontext und folglich der Normalzustand waren, und zwar in den monarchisch verfassten Reichen Israel und Juda ebenso wie im gesamten nordwestsemitischen Raum.

Für diesen Normalzustand ist die Erfahrung des Zugleich von Leben und Tod kennzeichnend. Einerseits bedeutet der Tod das Ende des Lebens, den Abbruch aller Beziehungen zu den Menschen und zu den Göttern. Aus menschlicher, irdischer Perspektive ist das Totenreich ein »Land ohne Wiederkehr« und ein »Land des Vergessens«. Andererseits weiß der Mythos – im göttlichen Bereich – von dem Abstieg und der Wiederkehr der Götter, allen voran der Sonnengottheit, aber auch des Wettergottes Ba'alu und seiner Schwester-Geliebten 'Anatu, zu berichten. Beides ist rein logisch nicht miteinander in Einklang zu bringen, doch ist es nun einmal so, dass in der Welt der Götter möglich ist, was in der Welt der Menschen als undenkbar erscheint. So ist in den mesopotamisch-nordwestsemitischen Kulturen denn auch nur den Göttern das »ewige Leben«, also Unsterblichkeit eigen, die den Menschen und selbst Königen hingegen verwehrt ist.<sup>49</sup>

Doch es gibt eine Schnittstelle, an der sich beide Welten berühren: der Kult. Hier erhalten die Menschen Anteil an der Welt und dem Geschick der Götter,

---

des Wettergottes in der Lage waren, mit übernatürlichen, magischen Kräften in die natürliche Ordnung einzugreifen, um ihrer Gemeinschaft zum Leben zu verhelfen, und dabei auch vor dem individuellen Tod nicht Halt machen (2Kön 4,8–37, davon abgeleitet 1Kön 17,17–24; vgl. auch 2Kön 13,20f).

<sup>48</sup> In Lk 20,38 (»Gott der Lebenden, nicht der Toten«) ist die »strikte Trennung« zum Ausdruck der Auferstehungshoffnung geworden.

<sup>49</sup> Die Frage eines ewigen Lebens für Könige wird in den beiden ugaritischen Epen von Kirtu und Aqhatu (TUAT III/6, 1213–1253. 1254–1305) sowie im Gilgamesch-Epos (TUAT III/4, 646–744) verhandelt. Die Sterblichkeit des Menschen und Verweigerung des ewigen Lebens wird in Gen 2–3 mit dem Fluch (3,19) und der (sekundären) Schlangenepisode, die vom »Baum des Lebens inmitten des Gartens« handelt (2,9; 3,1–5), im Schöpfungsmythos der Hebräischen Bibel verankert; vgl. auch Gen 6,3.

und so wird das Undenkbare auch in der menschlichen Vorstellung und Lebenserfahrung möglich, zuallererst für den König und nach seinem Vorbild auch für die Menschen im Allgemeinen: Im Toten- und Ahnenkult kehren – in Gestalt der (unter-)irdischen Heerscharen Els, Ba‘alus oder Jhwhs – die verstorbenen Ahnen, im Klage- und Dankritual – durch das Eingreifen des persönlichen Gottes (Marduk, Jhw) und seinen Kampf gegen das Chaos – die dem Tod geweihten Lebenden aus dem Totenreich zurück. In der älteren Weisheit schließlich verhilft die Einsicht in die – im Mythos von den Göttern aufrechterhaltene – Ordnung sowie in die Regeln der Welt und des zwischenmenschlichen Miteinanders, das Leben zu gewinnen und den Tod zu vermeiden.

Die menschliche Erfahrung des Todes als Grenze und Ende des Lebens wird im Mythos transzendiert und durchbrochen. Im Mythos gibt es keinen Anfang und kein Ende, sondern einen volatilen Zustand, in dem die Mächte des Lebens und des Todes ständig im Widerstreit liegen, um eine *balance of power* zu erreichen, bei der mal die eine, mal die andere Macht die Oberhand hat. Im Ahnenkult, in dem Klage- und Dankritual und auf seine Weise auch in der älteren Weisheit wirkt die transzendierende Interpretation der menschlichen Erfahrung im Mythos auf die Erfahrungswirklichkeit der Kultteilnehmer selbst zurück.

Das traditionelle, mythische Todesverständnis und die damit einhergehende religiöse Praxis in den Reichen Israel und Juda haben die Zeiten überdauert und dürften auch in nachstaatlicher (»exilisch-nachexilischer«) Zeit weiter bestanden haben, solange es den angestammten Kult auf den Ebenen der Tempel-, Orts- und Familienreligion in den Provinzen Samaria und Juda sowie in der Diaspora (Elephantine, Leontopolis) gab. Hingegen machen sich in den Schriften, die später Eingang in die Hebräische Bibel gefunden haben, und der von ihnen abhängigen parabiblichen Literatur tiefgreifende Veränderungen bemerkbar. Die Veränderungen scheinen auf die nationalen Katastrophen von 722 und vor allem 597/587 v. Chr. zu reagieren und tun dies in einer nicht zu erwartenden, eigentümlichen Weise. Nicht, dass alles über Bord geworfen würde, was zuvor und daneben gegolten hat. Doch werden die herkömmlichen mythischen Vorstellungen und religiösen Praktiken unter neue theologische Vorzeichen gestellt und auf diese Weise grundlegend verändert. Von diesen Veränderungen soll nun die Rede sein.

## VII. Biblische Transformationen

Im Folgenden werde ich nacheinander die biblischen Transformationen der oben behandelten Vorstellungen und Praktiken des Mythos, des Ahnenkults, des Klage- und Dankrituals und der Weisheit durchgehen und anhand ausgewählter Beispiele demonstrieren.

*Mythos*

Das wichtigste neue theologische Vorzeichen ist der Anspruch Jhwhs auf Alleinverehrung im Fremdgötterverbot des Dekalogs: »Ich bin Jhwh, dein Gott [...] Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.«<sup>50</sup> Das Fremdgötterverbot ist die Grundlage dafür, dass die göttlichen Personen des Mythos, die sich hinter den lebensbedrohlichen Elementen des Meeres und des Todes verbergen, in den Schriften der Hebräischen Bibel so gut wie ganz verschwinden. Sie werden ebenso wie die Gestirne zu Objekten und Bereichen, die einzig und allein der Verfügungsgewalt des Gottes Jhwh unterstehen.<sup>51</sup> Und so hat der Gott Jhwh auch ungehinderten Einblick und Zugriff auf die Unterwelt, sodass am Ende selbst die dem Tod Geweihten Gott loben werden, auch wenn sie dadurch nicht wieder lebendig werden:

Es essen und werfen sich nieder alle Fetten der Erde  
Vor ihm beugen sich alle, die in den Staub hinabfahren,  
doch seine Seele macht er nicht lebendig.<sup>52</sup>

In letzter Konsequenz wird den Göttern des Mythos, die nun als »andere Götter« gelten, die Unsterblichkeit, das »ewige Leben«, abgesprochen:

Gott steht in der Versammlung Gottes, inmitten der Götter hält er Gericht  
[...]

Ich habe es gesagt: Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten allzumal.

Fürwahr, wie Menschen werdet ihr sterben, wie einer der Fürsten werdet ihr fallen.<sup>53</sup>

Oder sie werden (nachträglich) zu Götzenbildern erklärt:

Die Himmel verkünden seine Gerechtigkeit,  
und alle Völker sehen seine Herrlichkeit.  
Zuschanden werden alle, die ein Bild verehren, die sich der Götzen rühmen  
alle Götter werfen sich vor ihm nieder.

[...]

Denn du, Jhwh, bist der Höchste über der ganzen Erde,  
bist hoch erhaben über alle Götter.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Ex 20,1–17 und Dtn 5,6–21. Das Fremdgötterverbot des Dekalogs wird in den jüngeren Psalmen nicht nur der Sache nach vorausgesetzt, sondern in Ps 81,10f wörtlich zitiert.

<sup>51</sup> So sind in dem auf das Fremdgötterverbot folgenden Bilderverbot des Dekalogs sämtliche Bereiche des Kosmos einschließlich der Unterwelt im Blick: »was oben im Himmel, unten auf der Erde und im Wasser unter der Erde ist«. Zu den Gestirnen vgl. Jes 40,26, im Kontext des gesamten Kosmos Gen 1; Dtn 4,15–19.

<sup>52</sup> Ps 22,30; für den Zugriff auf die Unterwelt vgl. auch Hi 26,4; Prov 15,11; Am 9,2.

<sup>53</sup> Ps 82,1.6f.

<sup>54</sup> Ps 97,6f.9; vgl. zu den beiden zuletzt zitierten Stellen KRATZ, *Mythos* (s. Anm. 3), 218–234, bes. 220f. 227f.

Unter solchen Vorzeichen ist der Gott Jhwh den Göttern des Mythos und ihren Machtbereichen weit entrückt, davon gewissermaßen »strikt getrennt«, und erweist sich gerade dadurch als ein »Gott der Lebenden« bzw. »lebendiger Gott«, dass er über allem steht, Licht *und* Finsternis, Heil *und* Unheil schafft, tötet *und* lebendig macht.<sup>55</sup>

Das bedeutet allerdings nicht, dass die Elemente und Bereiche des Chaos ihre Mächtigkeit und Gefährlichkeit vollkommen verloren hätten. Das Meer und die »großen Wasser«, der Tod und die Unterwelt (Scheol), die Finsternis, die Wüste und ihre Bewohner – das alles gilt zwar als Teil der von Jhwh geschaffenen und von ihm allein beherrschten Welt und ist ihm daher unterstellt, bleibt aber eine permanente Bedrohung für die Menschen und ihre Welt, die von Jhwh gebannt werden muss oder aber von ihm in Gestalt von Krankheiten und Leiden aller Art, Feinden, Tod und Vernichtung gegen die Menschen als Strafmittel eingesetzt werden kann. Die göttliche Potenz, die den Chaosmächten im Mythos innewohnt, haben diese auch in den biblischen und parabiblischen Schriften bis hin zum Neuen Testament nie ganz verloren: »Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?«<sup>56</sup>

### *Ahnenkult*

Zu den Veränderungen, die unter den neuen theologischen Vorzeichen vorgenommen wurden, gehört auch die Separierung der mythischen Vorstellungen von der dazugehörigen religiösen Praxis. So werden die Praktiken des Ahnenkults, der Totenpflege und Totenbeschwörung in der Tora des Mose, dem göttlichen Gesetz, verboten und unter Strafe gestellt.<sup>57</sup> Mit diesen Praktiken soll die biblische Jhwh-Religion nichts mehr zu tun haben. Das Verbot entspricht dem Fremdgötter- und Bilderverbot im Dekalog und hat den Anspruch auf Alleinverehrung Jhwhs zur Grundlage. Seit wann das biblische Verbot religionsgeschichtlich von Einfluss war, d. h. nicht nur von den Schreibern der (nachmals) biblischen Schriften postuliert und in die heilige Geschichte des Volkes Israel projiziert, sondern in der Praxis der gelebten Religion tatsächlich gehalten wurde, ist schwer zu sagen. Für die Mehrheit der Bevölkerung dürfte es kaum vor der hasmonäischen Zeit im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. relevant gewesen sein, in der die Tora des Mose von Staats wegen für verpflichtend erklärt und

<sup>55</sup> Vgl. Jes 45,7f sowie Dtn 32,39; 1Sam 2,6; 2Kön 5,7, vom König Ex 1,16; 2Sam 8,2; Est 4,11; Prov 16,14f. Im Blick auf die Auferstehung vgl. Lk 20,38.

<sup>56</sup> 1Kor 15,55 in der von Luther übersetzten Überlieferung; Nestle-Aland (Novum Testamentum Graece<sup>26</sup>) liest mit anderen Textzeugen »Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?«

<sup>57</sup> S. Anm. 24.

nach dem Ausweis epigraphischer und archäologischer Zeugnisse von einer breiteren Masse auch befolgt wurde.<sup>58</sup>

### *Klage- und Dankritual*

Konstruktiver als das reine Verbot sind die Veränderungen in den Klage- und Dankgebeten. Die Texte, die uns im Psalter der Hebräischen Bibel überliefert sind, lassen – anders als etwa der Marduk-Hymnus aus Ugarit oder die mesopotamischen Analogien der Handerhebungsgebete<sup>59</sup> – von ihrem ursprünglichen kultisch-rituellen Gebrauch so gut wie nichts mehr erkennen. Auch der vermutete ursprüngliche Bezug auf den König ist dem »Ich« eines beliebigen Beters gewichen. Beide Sachverhalte sind Indizien für den Übergang des in Resten noch greifbaren älteren Rituals der praktizierten Religion in die literarische Überlieferung der werdenden Hebräischen Bibel.

Im Rahmen der biblischen Überlieferung sind die Klage- und Dankgebete unter dem neuen theologischen Vorzeichen der Alleinverehrung Jhwhs auch inhaltlich weiterentwickelt worden. Das Fremdgötterverbot des Dekalogs gilt ausdrücklich dem Volk Israel, das von seinem Gott aus Ägypten befreit wurde. In diesem Sinne wurden auch die individuellen Klage- und Danklieder kollektiviert und – was ihnen ursprünglich vollkommen fremd ist – auf das Volk Israel und die biblische Geschichte bezogen. Dies hat sich zum einen in kollektivierenden und historisierenden Zusätzen zu älteren Hymnen und Gebeten, zum anderen in der Innovation einer neuen Gattung von Klage- und Dankliedern des Volkes niedergeschlagen, die den Verlust von Königtum, Tempel und Land reflektieren und die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel in Erinnerung rufen.<sup>60</sup> Die Kollektivierung des individuellen Dankrituals begegnet etwa in dem oben angeführten Musterbeispiel Ps 118,1–4, bevor in V. 5 das ursprüngliche individuelle Dankritual einsetzt:

Danket Jhwh, denn er ist gut, ja seine Gnade währet ewiglich!

Es spreche Israel: Ja seine Gnade währet ewiglich!

Es spreche das Haus Aaron: Ja, seine Gnade wäret ewiglich!

Es sollen sprechen die Jhwh fürchten: Ja, seine Gnade währet ewiglich!

Aus der Enge rief ich zu Jah, es antwortete mir mit Weite Jah.

<sup>58</sup> Vgl. dazu R. G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, 2017, bes. 181–300; Y. ADLER, *The Origins of Judaism. An Archaeological-Historical Reappraisal*, 2022.

<sup>59</sup> S. dazu die Hinweise oben Anm. 41.

<sup>60</sup> Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart: Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148, 1989), 87–164, zu den Nachträgen hier die wichtige Fußnote S. 160f Anm. 7; zur Kollektivierung schon J. BECKER, *Israel deutet seine Psalmen: Urform und Neuinterpretation in den Psalmen* (SBS 18), 1966; zu den Veränderungen insgesamt KRATZ, *Israel* (s. Anm. 58), 117–121.

An die biblische Geschichte der Landnahme erinnert die Volksklage in Ps 44 und kontrastiert damit die nationale Notlage »Jakobs« in der Gegenwart:

Gott (Jhwh),<sup>61</sup> mit unseren Ohren haben wir es gehört, unsere Väter haben es uns erzählt, ein Werk hast du getan in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit – du mit deiner Hand, Völker hast du vertrieben, aber sie hast du eingepflanzt, Nationen hast du »zerschlagen« (MT schlecht behandelt), aber sie hast du »angepflanzt« (MT geschickt).

Denn nicht mit ihrem Schwert eroberten sie das Land, und ihr Arm half ihnen nicht, sondern deine Rechte und dein Arm und das Licht deines Angesichts, denn du hattest Gefallen an ihnen.

Du bist es, mein König, Gott (Jhwh),<sup>62</sup> entbiete die Hilfe Jakobs!

[...]

Doch<sup>63</sup> du hast uns verstoßen und mit Schmach bedeckt, ziehst nicht aus mit unseren Heeren.

Du lässt uns fliehen vor dem Feind, und die uns hassen, haben uns ausgeraubt.

Du gibst uns dahin wie Schlachtschafe, unter die Völker hast du uns zerstreut.<sup>64</sup>

In solchen Texten ist der biblische Mythos des Volkes Israel an die Stelle des alten Mythos vom Wettergott getreten oder hat sich mit ihm verbunden.<sup>65</sup>

Sodann ist in der Klage das Bekenntnis der persönlichen Verfehlung oder Sünde des Einzelnen wie auch des Volkes als Grund für die Notlage hinzugekommen, die dementsprechend nicht nur als göttlicher »Zorn«, sondern auch als Strafe für begangene Sünden interpretiert wird; dem entspricht in der Bitte und im Dank die Vergebung der Sünden als Rettung aus der Not.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Psalm 44 ist Teil des sogenannten Elohistischen Psalters, in dem der Gottesname Jhwh fast durchgehend in אלהים »Gott« geändert wurde.

<sup>62</sup> In Ps 44,5 lesen die Versionen ואלהי »und mein Gott«; sie scheinen den letzten Buchstaben von אלהים zum folgenden Wort gezogen und dieses als Partizip Pi. »der entbietet« gelesen zu haben.

<sup>63</sup> Variante in Ps 44,10: »Warum«.

<sup>64</sup> Ps 44,1–5.10–12; vgl. auch die Reminiszenzen an die Geschichte Israels angesichts der Zerstörung des Tempels und der nationalen Katastrophe insgesamt in Ps 73,2f; 77,12ff; 79,7f; 80,9ff; 81,9–12; 83,10–13; 89,20ff sowie die sogenannten Geschichtspsalmen 68; 78; 105; 106; 114; 135–136; dazu A. KLEIN, *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments* (FAT 94), 2014.

<sup>65</sup> Die Verbindung zeigt sich nicht zuletzt darin, dass der Mythos vom Wetter- und Königsgott in Exodus 15 in die heilige Geschichte selbst eingeschrieben wurde.

<sup>66</sup> Vgl. dazu SPIECKERMANN (s. Anm. 60), 246f. Es ist auffallend, dass – im Unterschied zu den mesopotamischen Handerhebungsgebeten – in den älteren Fassungen der Klage- und Dankpsalmen das Bekenntnis der persönlichen Verfehlung so gut wie ganz fehlt. Der Unterschied könnte damit zusammenhängen, dass das »Ich« des Beters in den älteren Individualpsalmen der König war, der eine Ausnahmestellung hatte und daher nicht als »sündig« beschrieben wurde, und es erst später auf gewöhnliche Menschen übertragen wurde, während die Handerhebungsgebete von vornherein für jeden beliebigen Hilfesuchenden bestimmt waren. Als »Zorn Gottes« deuteten die Gebete das Unheil schon immer, ob mit oder ohne »Sünde«.

Wende dich zu mir und sei mir gnädig, denn einsam und elend bin ich.  
 Die Enge meines Herzens ›mach weit‹ (MT haben sie weit gemacht), aus meinen Nöten  
 führe mich hinaus!  
 Sieh an mein Elend und meine Mühsal, und tilge alle meine Sünden!  
 Siehe meine Feinde, denn sie sind viel, mit hasserfüllter Gewalt hassen sie mich.  
 Bewahre meine Seele und rette mich, damit ich nicht zuschanden werde, denn ich vertraue  
 auf dich.<sup>67</sup>

Vor allem in den Klage- und Dankliedern des Volkes, gelegentlich aber auch in  
 den Gebeten des Einzelnen ist das göttliche Gesetz, die Tora des Mose, der Maß-  
 stab, sodass die Verfehlung in der Übertretung des Gesetzes und folglich in der  
 Sünde gegen Gott besteht.

Er richtete das Zeugnis auf in Jakob, und die Tora stellte er hin in Israel,  
 die er unseren Vätern befahl kundzutun ihren Kindern,  
 damit künftige Generationen es wüssten, Kinder, die noch geboren werden,  
 sie sollten aufstehen und es ihren Kindern erzählen und ihre Zuversicht auf Gott setzen,  
 und sollten die Taten Gottes nicht vergessen und seine Gebote halten,  
 und sollten nicht werden wie ihre Väter, ein abtrünniges und widerspenstiges Geschlecht,  
 ein Geschlecht, dessen Herz nicht fest war<sup>68</sup> und dessen Geist nicht treu zu Gott hielt.  
 Die Söhne Efraims (aber), gerüstet als Bogenträger, wandten sich ab am Tag des Kampfes,  
 sie hielten den Bund Gottes nicht und weigerten sich, in seiner Tora zu wandeln,  
 und vergaßen seine Taten und seine Wunder, die er sie hat sehen lassen.<sup>69</sup>

Sünde und Tod gehen auf diese Weise eine enge Verbindung ein und werden  
 beide als gott- und lebensfeindliche Mächte angesehen, die den Menschen punk-  
 tuell oder von Geburt an dauerhaft und das Volk Israel durch seine gesamte  
 Geschichte hindurch beherrschen. Für den Einzelnen formuliert dies am ein-  
 drücklichsten Ps 51: »Siehe, in Schuld bin ich geboren, in Sünde hat mich meine  
 Mutter empfangen!«<sup>70</sup> Für das Volk Israel zählen die Psalmen 79 und 106 die  
 Sünden der Väter in der Geschichte auf: »Wir haben gesündigt samt unseren Vä-  
 tern, wir haben Unrecht getan und sind gottlos gewesen.«<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Ps 25,16–21. In V. 22 werden die »Nöte« des Beters von V. 17 (hier übersetzt mit »Enge«) nachträglich kollektiviert: »Erlöse, Gott, Israel aus allen seinen Nöten!« Klassischer Vertreter des individuellen Sündenbekenntnisses ist Ps 51; für die Verbindung der traditionellen Nöte (Tod, Wasser, Feinde) und persönlicher Sünde vgl. Ps 32,1–7; 103,2f sowie 41,5; 69,6; 143,2 jeweils im Kontext; für das Sündenbekenntnis in der Volksklage vgl. Ps 78; 79; 106.

<sup>68</sup> Eine Variante liest in Ps 78,8: »dessen Herz nicht verständig war«.

<sup>69</sup> Ps 78,5–11; für das individuelle Gebet vgl. etwa Ps 25,10f: »alle Wege Jhwhs sind Güte und Treue für die, die seinen Bund und seine Gebote halten. Um deines Namens willen, Jhwh, vergib meine Schuld, denn sie ist groß.«

<sup>70</sup> Ps 51,7.

<sup>71</sup> Ps 106,6.

Vor diesem Hintergrund versteht sich die Nachdichtung des gregorianischen Chorals durch Luther: »Mitten wir im Leben sind, mit Tod umfängen« und »Mitten in der Höllen Angst, unsre Sünd' uns treiben«. In der Vergebung von Sünde und Befreiung von Schuld realisiert sich demnach die Rettung aus der Hand der mythischen Chaosmächte des Todes, der Wasser und der Feinde.

Lobe, meine Seele, Jhwh, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan,  
der alle deine Schuld vergibt, der alle deine Krankheiten heilt,  
der dein Leben aus der Grube befreit, der dich krönt mit Güte und Erbarmen.<sup>72</sup>

### *Weisheit*

Theologisch einschlägige und nachhaltige Transformationen fanden auch in der biblischen Weisheit statt, in der angesichts der Theodizee die Vergänglichkeit des Menschen und die Todesgrenze als Problem wahrgenommen wurden.

Auch dieses Problem hat eine lange Vorgeschichte im Alten Orient. Schon die alten ugaritischen Epen der Spätbronzezeit wissen um die Vergänglichkeit alles Irdischen angesichts des Todes. Als die Göttin 'Anatu dem Aqhatu ewiges Leben anbietet, antwortet dieser:

Betrüge mich nicht, oh Jungfrau,  
siehe da, für einen Mann ist deine Betrügerei Auswurf!  
Der Held, welche Zukunft gibt es für ihn,  
was gibt es für den Helden für ein Ende?<sup>73</sup>  
[...]  
[Dennoch(?),] den Tod aller werde ich sterben,  
ja, auch ich werde sicher den Tod sterben!<sup>74</sup>

Abgesehen von den königlichen Ahnen und dem Ahnenkult leben die Verstorbenen nach dem Kirtu-Epos allein in den Nachkommen weiter:

Was soll mir Silber und Gelbes,  
Gold samt seiner Schatzkammer,  
und ewige Sklaven, Offiziere,  
Pferde, Streitwagen,  
aus dem Hof Knechte?  
Gib mir, was ich nicht in meinem Haus habe,  
gib mir die Dame Churiya,  
[...]

<sup>72</sup> Ps 103,2f; weitere Belege s. Anm. 67.

<sup>73</sup> Oder: »Den Tod in der Zukunft, was kann ihn wegnehmen? Was kann wegnehmen den Tod in den kommenden Tagen?«

<sup>74</sup> KTU 1.17 VI 34–36.38; DIETRICH u. a. (s. Anm. 5), 52; deutsche Übersetzung in TUAT III/6, 1275, zur Variante der Übersetzung (s. Anm. 73) aaO Anm. 133. Die Sicht des Todes als definitives, beklagenswertes Ende findet sich im gesamten Orient; vgl. RINGGREN (s. Anm. 2), 765 (Ägypten). 766f (Mesopotamien).

Damit ein Knabe des Stammes für Keret sei,  
ja, ein junger Mann für den Diener!  
Ja, ein junger Mann für den Diener des El!<sup>75</sup>

Dass die Endlichkeit des Lebens aber auch zu einem theologischen Problem werden konnte, sehen wir im alten Mesopotamien. Das Problem bricht insbesondere dann auf, wenn einer, der es nicht verdient hat, stirbt bzw. durch unsägliche Leiden in die Fänge des Todes gerät. Die bekanntesten Beispiele hierfür sind die beiden akkadischen Kompositionen *ludlul bēl nēmeqi* »Ich will den Herrn der Weisheit preisen« und die sogenannte babylonische Theodizee.<sup>76</sup> Eine Lösung des unlösbaren Problems bieten die Texte nicht. Während das Problem im alten Ägypten auf seine Weise durch die Vorstellung von einem Totengericht bearbeitet wurde,<sup>77</sup> findet der Beter von *ludlul bēl nēmeqi* auf die in Mesopotamien und im nordwestsemitischen Raum übliche Weise des Klage- und Dankrituals und der Rettung durch den Gott Marduk und seine Frau Zarpanitu zum Gotteslob zurück:

Es sahen die Babylonier, daß [Marduk] am Leben erhält;  
Alle Mündel verherrlichen [seine] Großtaten.  
Wer denn hätte gesagt, daß er seine Sonne sehen würde;  
In wessen Sinn wäre gekommen, daß er seine StraÙe (wieder) ziehen könnte?  
Außer Marduk hätte wer seinen Todeszustand in Leben wandeln können;  
außer Zarpanitu hätte welche Göttin ihm Leben schenken können?  
Marduk vermag aus dem Grabe ins Leben zu rufen;  
Zarpanitu versteht es, vor der Katastrophe zu verschonen.<sup>78</sup>

In der biblischen Weisheit wird die Theodizee und das damit verbundene Problem der Vergänglichkeit und des Todes erst verhältnismäßig spät artikuliert. Hier wie sonst findet die religions- und theologiegeschichtliche Entwicklung zeitversetzt zu den altorientalischen Analogien erst in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. statt. Das bekannteste Beispiel für die Theodizee ist das Buch Hiob, für die resignative, skeptische Thematisierung von Vergänglichkeit

<sup>75</sup> KTU 1.14 VI 17–33; DIETRICH u. a. (s. Anm. 5), 40; deutsche Übersetzung in TUAT III/6, 1232. Clemens Steinberger (mündlich) weist dazu auf die Parallele Enlil und Namzitarra, Ms. Ugarit, 3'–11', wo Namzitarra das Geschenk des El ablehnt mit den Worten: »[Dein Silber], dein [Lapis], deine Rinder, deine Schafe – [wohi]n sollte ich (das alles) (mit)nehmen? [Die Tage] der Menschheit neigen sich, [Tag fü]r Tag muss es (scil. das Leben) abnehmen, [Monat für] Monat muss es abnehmen, [Jahr für] Jahr muss es abnehmen!« Vgl. zum Nachleben durch Nachkommen auch 2Sam 14,7 und dazu KELLERMANN (s. Anm. 44), 266. 269–271.

<sup>76</sup> Vgl. W. VON SODEN, »Weisheitstexte« in akkadischer Sprache (TUAT III/1, 1990, 110–135. 143–157).

<sup>77</sup> Vgl. ASSMANN (s. Anm. 28), 89ff.

<sup>78</sup> *Ludlul bēl nēmeqi* Z. 99–105; TUAT III/1, 134.

und Tod das Buch des Predigers, Kohelet. Hadert der eine mit seinem Gott, dass der Gerechte leiden muss und in die Fänge des Todes gerät, ist für den anderen der Tod eine Grenze, die alles nivelliert:

Ja, das Geschick der Menschen und das Schicksal der Tiere, sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie der Tod des einen, so der Tod des anderen. Und ein und denselben Geist haben sie alle. Und der Mensch hat dem Tier nichts voraus. Denn alles ist flüchtig. Alles geht an ein und denselben Ort: Alles ist aus Staub geworden und alles kehrt zum Staub zurück.<sup>79</sup>

Für beide ist Jhwh der Schöpfer und einzige Gott, der in Hiob auch als der aus dem Mythos vom Wettergott bekannte Kämpfer gegen das Chaos auftritt. Doch der Kampf gegen das Chaos bringt hier nicht die Rettung aus dem Tod. Dem leidenden Gerechten Hiob bleibt nach aller Klage und Anklage seines Gottes nur die demütige Unterwerfung unter diesen Gott, die zur Restitution führt,<sup>80</sup> der abgeklärte Kohelet begnügt sich mit einem *ignoramus et ignoramibus* (»Wir wissen es nicht und werden es nicht wissen«), gepaart mit dem *carpe diem* (»Ergreife den Tag«):

Wer weiß, ob der Geist des Menschen nach oben aufsteigt und der Geist des Tieres nach unten zur Erde hinabfährt? Und ich sah, dass es nichts Besseres gibt, als dass sich der Mensch freut in seinem Tun, denn das ist sein Teil. Denn wer könnte ihn dahin bringen, zu sehen, was nach ihm kommt?<sup>81</sup>

Zwischen den beiden Polen von Hiob und Kohelet bewegt sich die Entwicklung in späten, weisheitlich geprägten Psalmen. In Klage- und Danklied nehmen das Unschulds- und das Vertrauensbekenntnis deutlich zu. Wie Hiob versteht sich der Beter als leidender Gerechter und sieht sich in einer Auseinandersetzung mit den – scheinbar erfolgreichen, triumphierenden – Frevlern, die die Stelle der Feinde und anderen Chaosmächte des alten Klage- und Dankrituals eingenommen haben.<sup>82</sup> Die Kehrseite dessen ist das Sündenbekenntnis, das nicht selten mit der Vergänglichkeitsklage einhergeht. In dem berühmten Ps 90 ebenso wie in Ps 39 ist die Bitte »Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen«<sup>83</sup> gleichbedeutend mit dem Eingeständnis der eigenen Schuld und der Bitte um Vergebung als Ausweg aus der Not.

<sup>79</sup> Koh 3,19f; vgl. 12,7f.

<sup>80</sup> Hi 40,1–5 sowie 42,1–6.

<sup>81</sup> Koh 3,21f.

<sup>82</sup> Vgl. etwa Ps 26 und zu den Feindtypen SPIECKERMANN (s. Anm. 60), 248 Anm. 24, der zwei Stadien unterscheidet: »ein älteres, in dem sie (scil. die Widersacher des Beters) in unterschiedlichen Gestalten die dämonische Gegenwelt repräsentieren, und ein jüngerer, in dem sie eine moralisch-rationalistische Metamorphose hin zu Frevlern u. ä. erfahren haben.«

<sup>83</sup> Vgl. Ps 39,5; 90,12; ferner die Vergänglichkeitsaussage in Ps 103,14–16.

In der Forschung hat man diese Entwicklung als »Spiritualisierung« bezeichnet und die Texte im »nachkultischen Bereich« verortet.<sup>84</sup> In ihnen ist zu beobachten, dass nicht nur die Situation der persönlichen Not – wie im alten Klage- und Dankritual – als Tod beschrieben wird, sondern angesichts des Konflikts zwischen Gerechten und Frevlern der Tod selbst eine Anfechtung darstellt. So findet sich in Ps 49 als Refrain die aus Kohelet bekannte Vergänglichkeitsaussage, dass der Mensch, und zwar Gerechter wie Frevler, stirbt wie das Vieh.<sup>85</sup> Doch für den Gerechten, und nur für ihn, deutet sich zum ersten Mal zaghaft die Perspektive einer Gemeinschaft mit Gott jenseits der Todesgrenze an, wobei nicht recht deutlich ist, ob sich die Gemeinschaft mit Gott im Leben<sup>86</sup> oder (auch) *post mortem* realisiert: »Aber Gott (Jhwh) wird meine Seele aus der Unterwelt (Scheol) erlösen, denn er wird mich aufnehmen.«<sup>87</sup> Letzteres könnte zumindest in Ps 73 im Blick zu sein, wo ebenfalls von der »Aufnahme« des Beters durch Gott und der bleibenden Gemeinschaft mit Gott die Rede ist und beides dem »Ende« des Frevlers und seinem Tod gegenübergestellt wird:

Und ich bin stets mit dir, du hast mich an meiner Rechten gefasst.  
 Nach deinem Plan leitest du mich und danach nimmst du mich ›in‹ Herrlichkeit auf.  
 Wen habe ich im Himmel? Bin ich mit dir, begehre ich nichts auf Erden.  
 Möge mein Leib und mein Herz zugrunde gehen, der Fels meines Herzens und mein Teil  
 ist Gott (Jhwh) für immer.<sup>88</sup>

Solche steilen Formulierungen bleiben jedoch die Ausnahme. Zur Regel ist die Position des um 200 v. Chr. schreibenden Weisheitslehrers Ben Sira geworden. Er weiß um die Vergänglichkeit und Endlichkeit des Lebens ebenso wie um die damit verbundene Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit des Menschen. Auch kennt er das theologische Problem der Theodizee, doch will er darin kein Problem

---

<sup>84</sup> H.-J. HERMISSON, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult: Zur »Spiritualisierung« der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), 1965; F. STOLZ, Psalmen im nachkultischen Raum (ThSt 129), 1983.

<sup>85</sup> Ps 49,13.21.

<sup>86</sup> So Ps 16,10f und wohl auch das berühmte Bekenntnis »Ich weiß, dass mein Erlöser lebt« des körperlich verfallenen Hiob in Hi 19,25f, das allerdings auch als Hinweis auf eine Gottesschau nach dem Tode gedeutet werden kann.

<sup>87</sup> Ps 49,16. Vgl. dazu STOLZ (s. Anm. 84), 57–60;

<sup>88</sup> Ps 73,23–26; vgl. dazu STOLZ (s. Anm. 84), 46–50; zur jüngeren Diskussion JANOWSKI, Die Toten (s. Anm. 44), 40f; ferner KELLERMANN (s. Anm. 44), 273–278, der auf die Beziehung von Ps 49 und Ps 73 zu Sapientia Salomonis und hellenistischen Seelenvorstellungen (aaO 278–281) aufmerksam macht. Reinhard Müller (Göttingen) hat mich auf die Parallele in der Votivinschrift Panammuwas (KAI Nr. 214, Z. 17.21f) aufmerksam gemacht, in der zweimal davon die Rede ist, dass der verstorbene König mit seinem Gott Hadad essen und trinken möge. Der Gedanke der postmortalen Gottesebene dürfte somit ebenfalls aus dem Bereich der Königsideologie und des königlichen Ahnenkults stammen.

erkennen und lässt sich auf die in der Hebräischen Bibel geführte Diskussion nicht ein. Der Tod ist ein – teils positiv, teils negativ konnotiertes – Schicksal, das von Gott dem Schöpfer bestimmt ist und das es hinzunehmen gilt,<sup>89</sup> ganz so, wie schon in der Rahmenerzählung des Hiobbuches in Hi 1–2: »Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, gepriesen sei der Name des Herrn!« Auch wenn es manchmal nicht danach aussieht, kann sich der Gerechte, der das Gesetz hält und die Belehrungen des Ben Sira befolgt, darauf verlassen, dass die Frevler am Ende von Gott bestraft und die Gerechten belohnt werden. Die Art des Todes gibt Auskunft über das Leben und den Status vor Gott. Eine Perspektive über die Grenze des Todes hinaus findet sich bei Ben Sira nicht; in dieser Hinsicht hält er es mit Kohelet und lässt es bei dem *ignoramus et ignorabimus* und dem *carpe diem* bewenden, nur dass die Lebensführung bei Ben Sira stärker religiös geprägt ist. Ein Nachleben hat allenfalls der »Name«, den sich ein Mensch im Laufe seines Lebens gemacht hat, wie die biblischen Väter und »Männer des Namens«, die der Hymnus am Ende des Sirachbuches preist.<sup>90</sup>

Neben dieser abgeklärten Haltung eines Kohelet oder Ben Sira blieb allerdings auch der Mythos vom Wettergott eine Option, um die Auseinandersetzung zwischen Gerechten und Frevlern zu deuten und den im Leben gegenwärtigen Tod zu überwinden. Wie die späten Psalmen gehen auch in den »Lobliedern« (*Hodayot*) von Qumran ein gesteigertes Selbstbewusstsein des leidenden, von Feinden umgebenen Gerechten und das mit der Vergänglichkeitsklage verbundene Sündenbekenntnis des Beters Hand in Hand. Beides gründet auch hier in einer Erkenntnis, allerdings nicht in der Einsicht, »dass wir sterben müssen«,<sup>91</sup> sondern in der Erkenntnis der »Geheimnisse Gottes«:

Dieses erkannte ich auf Grund der Einsicht von dir; denn du hast mein Ohr aufgetan für wunderbare Geheimnisse. Und ich bin ein Gebilde von Lehm, vermengt mit Wasser, eine Ansammlung von Scham und eine Quelle von Unreinheit, ein Schmelzofen der Schuld und ein Gebäude der Sünde, ein Geist des Irrtums, verkehrt in Uneinsichtigkeit und aufgeschreckt von gerechten Gerichten.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> O. KAISER, Das Verständnis des Todes bei Ben Sira (NZStH 43, 2001, 175–192; wiederabgedruckt in: DERS., Zwischen Athen und Jerusalem: Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis [BZAW 320], 2003, 275–292); F. REITERER, Die Vorstellungen vom Tod und den Toten nach Ben Sira (DCLY 2009, 167–204).

<sup>90</sup> Vgl. Sir 44,1–15 sowie 41,11–13 und dazu KELLERMANN (s. Anm. 44), 266–273.

<sup>91</sup> Ps 90,12; ebenso Ps 39,5f.

<sup>92</sup> 1QH<sup>a</sup> IX 23–25 [ältere Zählung I 21–23]; ähnlich XI 24–26 [III 23–25]; für die Einsicht in die Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen auch XIX 18–24 [XI 15–21]. Ich zitiere nach H. STEGEMANN / E. SCHULLER, mit englischer Übersetzung von C. NEWSOM, 1QHodayot<sup>a</sup> with Incorporation of 1QHodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>a-1</sup>. (DJD XL), 2009; deutsche Übersetzung (mit älterer Zählung nach Sukenik) E. LOHSE, Die Texte aus Qumran, 1981, 109–175.

In Anlehnung an die Klage- und Dankpsalmen der Hebräischen Bibel und das vermutlich im Kult auch noch praktizierte, vom Mythos geprägte alte Klage- und Dankritual sieht sich der Beter der *Hodajot* aber auch den Mächten des Chaos, dem Meer und dem Tod, ausgesetzt, hinter denen sich konkret die Gegner wie auch Abtrünnige der Gemeinschaft von Qumran verbergen.

[Und] ich [war] wie ein Seemann im Schiff im Toben der Meere, ihr Wogen und all ihre Wellen stürmten gegen mich heran. Ein Wirbelwind [ohne] Stille zur Erquickung der Seele, kein Pfad, geraden Weg zu bahnen auf dem Wasser. Und es brauste die Urflut zu meinem Stöhnen, und [meine Seele gelangte] bis an die Tore des Todes.<sup>93</sup>

Die Rettung aus dem Tod erfolgt durch den Eintritt in die Gemeinschaft von Qumran, der hier die Gemeinschaft mit Gott begründet. In dieser Gemeinschaft wird der Beter von Gott zu neuem Leben erweckt, indem er ihm die Sünden vergibt, den rechten Geist verleiht und Einblick in seine Geheimnisse sowie Teilhabe an der himmlischen Welt gewährt.

### VIII. Die Vorstellung der Auferstehung von den Toten

Mitten im Leben mit dem Tod umfassen, mitten im Tod dem Leben verhaftet. So lässt sich die paradoxe Konstellation beschreiben, die den Mythos vom Wettergott, sein Gebrauch in der kultischen Praxis (Ahnenkult, Klage- und Dankritual) und der Lehre der alten Weisheit sowie die mannigfachen Transformationen im Rahmen der biblischen Überlieferung prägt. Diese Konstellation herrscht im Diesseits, in das der Bereich des Jenseits (Unterwelt) in Gestalt von Göttern, Dämonen oder Verstorbenen regelmäßig (im Jahreszyklus oder im Wechsel von Tag und Nacht, im Ahnenkult) oder gelegentlich (im Falle von Krankheiten und anderen natürlichen oder politischen Notsituationen) hineinreicht und aus dem Götter und Menschen regelmäßig oder gelegentlich und im Falle des Todes endgültig in den Bereich des Jenseits wechseln. Die Schnittstelle ist, wie wir gesehen haben, der Kult, in dem sich das ewige Leben der Götter und das begrenzte Leben der Menschen begegnen und es gleichermaßen um Leben und Tod geht. Eine Auflösung dieser paradoxen Konstellation, die den Tod rückgängig oder gänzlich ungeschehen macht und ein Leben nach dem Tod in Aussicht stellt, ist – von Einzelfällen abgesehen<sup>94</sup> – für Menschen nicht vorgesehen oder allenfalls in

<sup>93</sup> 1QH<sup>a</sup> XIV 25–27 [VI 22–24]; dasselbe Bild als Wunsch zur Vernichtung der Gegner, den »Geistern des Wahns« 1QH<sup>a</sup> XI 13–19 [III 12–18].

<sup>94</sup> Henoch in Gen 5; Elia in 2Kön 2 und Mal 3; der durch die Wundermänner Elischa und Elia auferweckte Knabe in 2Kön 4 bzw. 1Kön 17 sowie der Verstorbene in 2Kön 13, wobei bei letzteren anzunehmen ist, dass sie wohl irgendwann wieder verstorben sind.

der kryptischen Andeutung eines übersteigerten Vertrauensbekenntnisses der späten Kultlyrik vorstellbar.

Zum Abschluss dieses Beitrages möchte ich daher einen kurzen Ausblick auf die spätere Vorstellung von der allgemeinen Auferstehung der Toten und insbesondere auf die christliche Variante der Auferweckung des Einen als Vorbild und Mittler für alle geben und fragen, ob der Mythos vom Wettergott möglicherweise auch bei der Ausbildung dieser Vorstellung eine Rolle gespielt hat.

Zunächst muss man feststellen, dass die Vorstellung von der Auferstehung der Toten für lange Zeit keine Option zur Bewältigung des Theodizeeproblems und der daran aufgebrochenen Frage der Todesgrenze war. Die Vorstellung taucht ziemlich unvermittelt in einigen späten Texten der Hebräischen Bibel als Bild für die Restitution des zuvor von Gott im Gericht vernichteten Volkes Israel auf.<sup>95</sup> Sodann begegnet die Vorstellung vom Erwachen bzw. der Auferweckung der Toten im Gericht am Ende der Zeit, um im Jenseits nachzuholen, was im Diesseits offen geblieben ist, und jeder bekommt, was er verdient: die Gerechten das ewige Leben, die Frevler den ewigen Tod.<sup>96</sup> Die Vorstellung dürfte um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. in Kreisen, die sich selbst zu den »Gerechten« und »Frommen« zählten, aufgekommen sein. Sie ist durch die Etablierung der Tora und der übrigen biblischen und parabiblischen Überlieferung als verbindliche Norm des Judentums unter den Hasmonäern zum Allgemeingut jüdischen Glaubens geworden und hat so auch Eingang in die hasmonäische Propaganda des 2. Makkabäerbuches gefunden, in dem die Gesetzestreuen zu Märtyrern stilisiert werden.<sup>97</sup>

Mit dem Mythos vom Wettergott hat diese Vorstellung insofern zu tun, als er mittlerweile zum Repertoire der biblischen Schöpfungsvorstellungen gehörte und die Auferweckung der Toten als Tat des einen und einzigen Gottes und Schöpfers der Welt und folglich als Neuschöpfung betrachtet wurde.<sup>98</sup> Eine sol-

<sup>95</sup> Jes 25,8 (mit Umkehrung der Metaphorik: nicht der Tod »verschlingt«, sondern Gott »verschlingt« den Tod); Ez 37,1–14 (mit Anspielung auf die Belebung des Menschen bei der Schöpfung); Hos 6,1–6 (mit Anspielung auf den Regen als belebendes Element wie im Mythos vom Wettergott); 13,14 (Rettung aus dem Totenreich wie im Klage- und Danklied, Sieg über den Tod und das Totenreich wie in Jes 25,8).

<sup>96</sup> Dan 12,2f; ein unterschiedliches Schicksal von Gerechten und Frevlern legen auch die beiden sich scheinbar widersprechenden Stellen Jes 26,14 (»sie«, d. h. die von Gott heimgesucht wurden, werden nicht wieder lebendig und stehen nicht auf) und Jes 26,19 (»deine Toten«, d. h. die Gott zugehörig sind, werden leben und stehen auf) nahe, wonach die Frevler das Schicksal ereilt, das zuvor allen bevorstand (Hi 14,14; Ps 89,48f), die Gerechten hingegen davon ausgenommen sind. Vgl. ferner 1Hen (äthHen) 22; 46,6; 51,1; 91,10; 92,3; 103,4; PsSal 3,9–12; 4Esr 7,30–36; SyrBar 30,1–5; 42,7f; 50,1–4.

<sup>97</sup> 2Makk 7,9.14 sowie 7,11.22f; 14,46.

<sup>98</sup> 2Makk 7,22f.28.

che Neuschöpfung kann – eher konventionell – im Diesseits als Rettung aus dem Bereich des Todes, aber eben auch – als Kompensation der ausbleibenden Rettung der Gerechten im Diesseits und Lösung des Theodizeeproblems – im Jenseits, d. h. *post mortem* im oder nach dem Gericht am Ende der Tage stattfinden. Für beides ist gemäß der biblischen und parabilischen Überlieferung nicht primär der Kult, sondern das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott, die Treue zu seinem Gesetz und die Vergebung der Sünden die Voraussetzung und das Kriterium, zu welcher Gruppe man gehört: den Gerechten oder den Frevlern.

Im frühen Christentum ist diese Vorstellung auf eine einzelne Person übertragen worden, die die Auferstehung aller vorwegnimmt und als Vorbild und Mittler fungiert. Von Anfang an ist das Bekenntnis von Tod und Auferstehung Jesu mit der allgemeinen Auferstehung der Toten verbunden.

Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm zusammenführen.<sup>99</sup>

Die Person Jesu nimmt so gewissermaßen die Stelle des Kults und der Tora als vermittelnde Größe ein und erfüllt als »Erstling der Entschlafenen«<sup>100</sup> alle Voraussetzungen und Kriterien für die Auferstehung aller, in Sonderheit der »Gerechten«, die »Christus angehören«.<sup>101</sup> So ist er »für unsere Sünden« gestorben und auferstanden »nach der Schrift«,<sup>102</sup> markiert das »Ende (Ziel) des Gesetzes« und seine »Erfüllung«<sup>103</sup> und ist Hohepriester und Opfer in einem.<sup>104</sup> In dieser einen Person und seinem persönlichen Geschick realisiert sich somit ein für alle Mal und stellvertretend für alle die Erwartung der Auferstehung bzw. Auferweckung der Toten, die hier wie in der älteren (para-)biblischen Überlieferung als Werk des Schöpfers und also als Neuschöpfung verstanden wird.<sup>105</sup>

Wie es zu dieser konzeptionellen Neufassung der Auferstehungshoffnung gekommen ist, ist schwer zu sagen. In den frühesten Zeugnissen der Christenheit, den Briefen des Paulus, klingt die Sorge an, dass die jüngst Verstorbenen nicht mehr an der durch Jesus markierten Heilswende teilhaben könnten, und es werden generelle Zweifel an der Vorstellung einer allgemeinen Totenauf-

<sup>99</sup> 1Thess 4,14; vgl. auch 1Kor 6,14; 15,20; 2Kor 4,14.

<sup>100</sup> 1Kor 15,20.

<sup>101</sup> 1Kor 15,23.52; die »Christus angehören« und »in Christus gestorben sind« (1Thess 4,16), gelten hinfort als die »Gerechten«, vgl. Röm 5,19; 8,29f u. ö.

<sup>102</sup> 1Kor 15,3f.

<sup>103</sup> Röm 10,4; Gal 3,23–25; Mt 5,17.

<sup>104</sup> Der Bezug zum Kult ist bereits in frühen Belegen durch die Rede vom »Blut« gegeben, das »für uns vergossen« wurde (Abendmahlsworte), und wird in späteren Belegen ausdrücklich gemacht, vgl. Eph 5,2; Hebr 7,27; 10,10.11.14.

<sup>105</sup> Vgl. Röm 4,17; 2Kor 5,17; auch die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12ff; 1Kor 15,21f impliziert den Gedanken der Neuschöpfung.

stehung laut.<sup>106</sup> Doch beide Fragen dürften schwerlich der Anlass zur Neufassung gewesen sein, sondern artikulieren Folgeprobleme und Einwände gegen das Bekenntnis von Tod und Auferstehung Jesu, das überall vorausgesetzt ist. Es dürfte daher dieses Bekenntnis und die dahinterstehende subjektive und daher historisch nicht fassbare Erfahrung und soteriologische Deutung des Todes Jesu »für uns« und »für unsere Sünden« durch seine Anhänger gewesen sein, die eine christologische Neukonzeption der Auferstehungsvorstellung hervorgerufen hat.

Neben vielen anderen Einflüssen besonders der orientalisches-hellenistischen Welt, die bei dieser Neukonzeption in Betracht zu ziehen sind, scheint auch der Mythos vom Wettergott reaktiviert worden zu sein. Das verwundert nicht, denn schließlich geht es um die Überwindung des Todes (Jesu und der Seinen), die Vergebung der Sünden und die Rettung aus Todesnot – alles Themen, die seit Jahrhunderten im Mythos vom Wettergott und bei seinem Gebrauch in der kultischen Praxis und weisheitlichen Lehre im Zentrum stehen.

Am deutlichsten ist die Verwendung des mythischen Schemas im sogenannten Philipperhymnus im Brief des Paulus an die Philipper zu sehen.<sup>107</sup> Hier geht der göttliche Jesus den Weg alles Irdischen, nimmt Knechts- und Menschen-gestalt an und liefert sich dem Tode aus, um anschließend von Gott wieder erhöht und als Herrscher über alle kosmologischen Bereiche, den Himmel, die Erde und die Unterwelt (*ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*), eingesetzt zu werden.<sup>108</sup> Aus dieser Stelle geht auch hervor, wessen es bedurfte, um Jesus die Vorbild- und Mittlerrolle als »Erstling« für alle zuschreiben zu können, die »in Christus« verstorben sind. Ihm wird »göttliche Gestalt« (*ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*) und Gottgleichheit (*τὸ εἶναι ἴσα θεῶ*) bescheinigt, so dass er anders als gewöhnliche Menschen und wie die Götter ewiges Leben haben und – indem er die Gestalt eines Menschen annimmt (*ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκέκωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*) – zugleich die Mittlerrolle für alle Menschen spielen und das eigentlich den Göttern vorbehaltene ewige Leben an sie vermitteln kann.

Zu der christlichen Neukonzeption der Auferstehungshoffnung gehört, dass die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten in der Person Jesu schon in der Jetztzeit vorweggenommen ist und die Vermittlung des ewigen Lebens an die Menschen durch Jesus Christus, jedenfalls an die, die »Christus zugehörig sind« und zu den »Gerechten« zählen, nicht erst und nur am Ende der Zeiten bei der allgemeinen Totenaufstehung, sondern im Leben jedes Einzelnen schon in der Gegenwart erfolgen kann. Auch dafür bedient sich die frühchristliche Überlie-

<sup>106</sup> 1Thess 4,13–18; 1Kor 15,12.29–32.

<sup>107</sup> Phil 2,5–11.

<sup>108</sup> Vgl. dazu auch 1Kor 15,23–28.

ferung des Mythos vom Wettergott und greift auf das mythische Schema des Klage- und Dankrituals zurück.

Wie der Beter in den Klage- und Dankliedern der Hebräischen Bibel und in den *Hodayot* von Qumran sehen sich auch Paulus und die frühen Christen permanent Nöten ausgesetzt, die metaphorisch oder auch tatsächlich zum Tod führen.<sup>109</sup> Auch auf sie trifft die Liedzeile zu: »Mitten wir im Leben sind, von dem Tod umfassen«. Wie in den späten Psalmen und in der späten Weisheit gilt auch für sie, dass der Tod »der Sünde Sold« und die Sünde der »Stachel des Todes« ist.<sup>110</sup> Die Christen befinden somit gleichermaßen in der Macht der Sünde und des Todes.<sup>111</sup>

Wie einst Ba'alu in seinem Kampf gegen das Meer (Jammu) und den Tod (Motu), so ist nach Aussage des Neuen Testaments auch Jesus Christus den Weg in den Tod gegangen und aus ihm durch seine Auferstehung bzw. Auferweckung zum (ewigen) Leben zurückgekehrt. Auf diesem Weg hat er den Tod, dessen Rachen alles Leben »verschlingt«, seinerseits »verschlungen« und besiegt und wird ihn am Ende der Tage als letzten Feind vernichten.<sup>112</sup> Mit seinem Tod hat er den »Sold der Sünde« ein für alle Mal entrichtet und dem Tod seinen »Stachel« genommen: »Tod, wo ist dein Stachel? Hölle wo ist dein Sieg?«<sup>113</sup>

In den Klage- und Dankliedern der Hebräischen Bibel sowie in den *Hodayot* von Qumran bedeutet der Sieg Gottes über Sünde und Tod die Rettung aus den Fängen dieser beiden Mächte. Hier ist es der Stellvertreter und Sohn Gottes, der den Sieg über Sünde und Tod erringt und diejenigen aus der Macht der Sünde und des Todes befreit und zum (ewigen) Leben führt, die »Christus angehören«. Während in den späten Schichten der Hebräischen Bibel das Halten von Gottes Gesetz und in den Schriften von Qumran der Eintritt in den »neuen Bund« sowie die Verpflichtung, sich an seine Regeln zu halten, Gott zum Einschreiten bewegt und die Rettung ermöglicht, ist es in den frühchristlichen Schriften die Zugehörigkeit zu Jesus Christus. Sie wird nicht von ungefähr durch die Taufe begründet, die, ob als Wasser- oder als Geisttaufe,<sup>114</sup> »in seinen [scil. Jesu] Tod« geschieht und den Täufling durch Eintauchen in Wasser den einmaligen Weg des Gottessohnes in den Tod zum (ewigen) Leben immer wieder nachvollziehen und an seiner Auferstehung im Diesseits wie im Jenseits partizipieren lässt:

<sup>109</sup> Vgl. Röm 8,35f mit Zitat des kollektiven Klagepsalms 44,23; vgl. auch 1Kor 15,29–31.

<sup>110</sup> Röm 6,33; 1Kor 15,56. In diesem Sinne ist wohl auch Röm 6,7 zu verstehen: Wer gestorben ist, hat den Preis für die Sünde entrichtet. Für den Zusammenhang von Sünde und Tod, der durch das »Dazutreten« des Gesetzes weiter profiliert wird, vgl. auch die Adam-Typologie in Röm 5,12–21; 1Kor 15,21f.

<sup>111</sup> Vgl. Röm 6,9.12ff.20f; 1Kor 15,17f.

<sup>112</sup> 1Kor 15,26.54f.

<sup>113</sup> 1Kor 15,55 (dazu s. Anm. 56).

<sup>114</sup> Röm 6,3f; 1Kor 12,13.

Denn keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber. Denn leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir also leben oder sterben, so sind wir des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und (wieder) lebendig geworden, dass er über Tote und Lebende Herr sei.<sup>115</sup>

Auch die frühchristlichen Schriften beteiligen sich somit an der langen Geschichte der Rezeption und biblischen Transformation des kanaanäischen Mythos vom Wettergott und seinem Kampf gegen das Chaos in Gestalt des Todes. Das ist sicher nicht die ganze Erklärung, aber doch ein Baustein für die sonderbare Vorstellung von dem Tod und der Auferstehung des Einen (Menschen/Gottessohnes/Gottes) für die Vielen und in erster Linie die Seinen.

### Summary

The article explores the question of how to understand the experience of the simultaneity of life and death expressed in the Gregorian chant *Media vita in morte sumus*, which preoccupied the ancient cultures in Egypt, Mesopotamia, Asia Minor, Syria-Palestine, and Greece. A particular focus is placed on the Northwest-Semitic myth of the weather god and his battle against chaos in the form of the sea and death, both attested to in the Ugaritic Baal epic and in the Psalms of the Hebrew Bible. The article shows the relation of the myth to the reality of human experience in the cultic practice of ancestor worship and the ritual of lamentation and thanksgiving, as well as in the older tradition of Wisdom. Furthermore, it traces the later transformations under new theological auspices that both the myth itself and the religious practice and teaching of wisdom have undergone in the context of the biblical tradition of the Old and New Testaments.

*Schlagworte:* Tod; Todesvorstellungen; Auferstehung; Wettergott; Ahnenkult; Psalmen; Weisheit

Prof. Dr. Reinhard Gregor Kratz  
 Professor für Altes Testament  
 an der Theologischen Fakultät  
 der Georg-August-Universität Göttingen  
 orcid.org/0000-0002-7880-9382

---

<sup>115</sup> Röm 14,7–9.