

Bestattungskultur und Vorstellungen postmortalen Existenz im Alten Israel

MARTIN LEUENBERGER

Das Wissen um die menschliche Endlichkeit konstituiert ein anthropologisches Grundproblem und zählt zugleich zu den elementarsten Kultur-Generatoren. Dies lässt sich im Alten Orient und im Alten Israel exemplarisch verfolgen: In kulturanthropologischer Perspektive hat etwa Jan Assmann für das alte Ägypten mit seiner elaborierten Jenseits-Welt überzeugend die These entfaltet, dass „[d]er Tod [...] Ursprung und Mitte der Kultur [ist]“.¹ Doch das „Wissen um den Tod hat die Menschheit schon Jahrtausendlang vor aller bezeugten Überlieferung begleitet“, wie Hans-Georg Gadamer mit dem zutreffenden Hinweis bemerkt hat:² „Dafür gibt es ein unumstößliches Zeugnis. Die Menschen haben ihre Toten bestattet, und dabei haben sie nicht nur etwas beiseite geräumt“.³

Als Ausgangsthese lässt sich somit formulieren: Die Bestattungskultur verrät viel über die Vorstellungen postmortalen Existenz. Aufgrund der guten Quellenlage ist dabei die Bestattungskultur namentlich für die prähistorische Levante mit ihren günstigen Lebensbedingungen relativ gut erforscht, und sie hat in den letzten Dezennien Gadamers Einschätzung materialiter bestätigt und substantiiert: Denn spätestens seit der *homo sapiens sapiens* in der mittleren Altsteinzeit (Mittelpaläolithikum) ca. zwischen 100.000 und 40.000 v. Chr. in Palästina heimisch wird, sind auch Gräber belegt, in denen die Toten (zunächst meist in Hockerstellung und teils mit Grabbeigaben ausgestattet) beigesetzt werden;⁴ in der Jungsteinzeit differenziert sich ab dem 8. Jt. v. Chr. die Bestattungskultur dann für uns aufgrund der höheren Funddichte erkennbar aus und entwickelt im Detail regionale und lokale Eigenheiten,⁵ die hier nicht von Belang sind; festzuhalten gilt es nur, dass sich diese Bindung an Lokaltraditionen als äußerst langfristig erweist und auch noch die Bestattungskultur im eisenzeitlichen Israel/Palästina und weit darüber hinaus kennzeichnet.

¹ ASSMANN, *Tod*, 1; zustimmend etwa JANOWSKI, *Sehnsucht*, 432.

² GADAMER, *Vergänglichkeit*, 171. Dies lässt sich auch für die prähistorische Levante belegen, vgl. zuletzt KOUTSADELIS, *Practices*, 40ff. S. zu den anthropologischen und kosmologischen Horizonten KAEGI/RUDOLPH, *Vergänglichkeit*.

³ GADAMER, *Vergänglichkeit*, 171; freilich überzeugt die folgende Deutung der Gräber und Votivgaben als „kultische Verleugnung des Todes“ (ebd.) nicht bzw. ist ihrerseits äußerst interpretationsbedürftig.

⁴ Vgl. zum Ganzen knapp WEIPPERT, *Palästina*, 73ff; BERLEJUNG, *Religionsgeschichte*, 81ff; WENNING, *NBL* 1, 942ff.

⁵ Vgl. jetzt SCHROER/KEEL, *Ikonographie* 1, 54f.92ff.

Daher soll es im Folgenden um den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen der Bestattungskultur und dem Verständnis von Leben und Tod bzw. genauer: den Vorstellungen postmortalen Existenz im Alten Israel gehen. Dieser Schnittpunkt und Übergangsbereich von Diesseits und Jenseits, der sich im methodischen Zusammenspiel von archäologischen und biblischen Quellen erschließen lässt, ist für das Alte Israel wie den Alten Orient offenkundig von grundlegender kulturanthropologischer Bedeutung: Er verspricht zentrale Einblicke in das Verständnis des Menschen (und auch seines Körpers) – vor und nach dem Tod. Der Schwerpunkt wird dabei auf das 1. Jt. v.Chr. gelegt, weil sich hier mehrfach – in der Späten Eisenzeit und in der hellenistischen Epoche – interessante Korrelationen mit biblischen und nachbiblischen Texten ergeben. In einem ersten Teil (I) steht die *Bestattungskultur des Alten Israel/Juda* im Zentrum: Wie präsentieren sich ihre Grundzüge und welche Veränderungen lassen sich über die Jahrhunderte beobachten? Aufschluss darüber geben in erster Linie die archäologischen Primärquellen – Gräber und Grabbeigaben also –, wobei die Bestattungskultur eben nicht zufällig zu den am besten erschlossenen Gebieten zählt; ergänzend bieten die atl. Sekundärtexte manche Informationen zu den mit einem Begräbnis verbundenen Handlungen. Der materiellen Bestattungskultur (und ihren Wandlungen) lassen sich auch Hinweise auf das (sich verändernde) Verständnis von Leben und Tod entnehmen. Diese Auswertungen werden in einem zweiten Teil (II) ins Gespräch gebracht mit den *Vorstellungen über die postmortale Existenz*, wie sie aus biblischen und nachbiblischen Texten zu erheben sind. Ist für die alten Israeliten mit dem Tod alles aus oder gibt es ein Weiterleben nach dem Tod, und wie ist dieses dann qualifiziert? Auch hier werden die religions- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen nachzuzeichnen sein und es gilt, nach Korrelationen mit dem archäologischen Bild zu fragen.

Angemerkt sei in methodischer Hinsicht, dass diese beiden Durchgänge jeweils in religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive angegangen werden: Es geht also nicht um eine fein säuberliche Aufteilung in religionsgeschichtlich gedeutete Ausgrabungen und theologiegeschichtlich gelesene Bibeltexte, sondern beide Male um eine stereometrische Betrachtung, sozusagen je mit einem religions- und einem theologiegeschichtlichen Auge, die erst zusammen eine tiefenscharfe Wahrnehmung erlauben.

1. Zur Bestattungskultur in Israel/Juda

Im vorliegenden Horizont soll mit einem kurzen Blick auf ein jungsteinzeitliches Beispiel begonnen werden, das exemplarisch grundlegende Vorstellungen veranschaulicht. Diese weisen eine hohe Stabilität auf und repräsentieren gleichsam die äußerst konstante Perspektive der *longue durée*, die bis in die Eisenzeit hinein dominant bleibt.

1.1. Jungsteinzeitliches Beispiel: 'Ain Ghazal

Die nahe dem heutigen Amman gelegene Stadt (town) 'Ain Ghazal⁶ aus dem 7. Jt. v.Chr. (präkeramisches Neolithikum B) dokumentiert die verbreitete neolithische Praxis, die Verstorbenen direkt unter den Wohnbauten bzw. im Haushof zu bestatten,⁷ sodass sie über den Tod hinaus mit der familiären Gemeinschaft verbunden bleiben. Diese Vorstellung belegen erstens die häufige Zweitbestattung des Schädels bzw. die in Einzelfällen nachgewiesene Nachmodellierung des Gesichts mit Lehm – möglicherweise für den Gebrauch im Hauskult. In dieselbe Richtung weisen zweitens die berühmten, bis zu einem Meter hohen anthropomorphen Statuen mit hervorgehobener Augenpartie, die aufwendig hergestellt sind; sie halten wahrscheinlich verstorbene Ahnen präsent und bewahren sie so vor dem kulturellen Tod, dem Vergessen.

Zusammengenommen dokumentieren diese Befunde eine enge Verbundenheit von Lebenden und Toten im übergreifenden Familienverband; vermutlich deuten sie sogar auf eine (kultische) Ahnenverehrung hin, wie sie im Alten Orient über die Jahrtausende breit belegt ist und wie sie – ablehnend – auch noch das Alte Testament bezeugt (z.B. 1 Sam 28; Jes 8:19; Dtn 18:10–12; Lev 19:31; 20:6.27).⁸ Auf jeden Fall liegt die Überzeugung vor, die für den Alten Orient ebenso wie für das eisenzeitliche Israel charakteristisch ist, dass die Toten in der Unterwelt eine schattenhafte Fortexistenz führen⁹: Mit dem Tod ist also keineswegs alles aus, wenngleich das Totendasein – ganz im Gegensatz zu Ägypten – als wenig erquickliches Dahinvegetieren bewertet wird und nicht als Leben im Vollsinn qualifiziert ist.

1.2. Zur Bestattungskultur im königszeitlichen Israel/Juda

Die skizzierte Grundvorstellung gilt nun auch für die aus atl. Sicht klassische Staatszeit Israels/Judas in der ersten Hälfte des 1. Jt. v.Chr., deren Bestattungskultur nun etwas genauer überblickt wird.

⁶ Vgl. dazu im Internet NIKOLOVA, Ain Ghazal; knapp WEPPERT, Palästina, 106ff; KEEL/SCHROER, Ikonographie 1, 62f. – S. auch die archäologischen Befundübersichten bei CAMPBELL/GREEN, Archaeology, 1ff (NADEL).17ff (BOYD).24ff (GOPHER/ORRELLE).

⁷ S. die in der vorigen Anm. genannte Website von NIKOLOVA; s. auch für weitere Beispiele WEPPERT, Palästina, 102ff.

⁸ Vgl. dazu TROPPER, Nekromantie, 161ff; VAN DER TOORN, Totenkult; knapp WENNING, NBL 1, 944f; WENNING, Bestattung, 4; VIEWEGER, Archäologie, 266ff (Lit.); s. auch die Belege bei KEEL/SCHROER, Ikonographie 1, 54.92ff; skeptisch bezüglich Ahnenkult bleibt etwa SCHMIDT, Dead, 132ff, s. dazu das knappe Referat von BLOCH-SMITH, Death, 140ff.

⁹ So bereits DÜRR, Wertung, 36ff; s. auch BERLEJUNG, Tod, 466ff, bes. 469.479.486ff; BERLEJUNG, Unterwelt, 2f; XELLA, Death, 2060; LIESS, Weg, 294f (Lit.). Positiver urteilte aufgrund der Beigaben QUELL, Auffassung, 22, nach dem „das archäologische Material keinen einzigen Beleg [liefert], daß die Existenz im Grab düsterer gedacht wurde als das Leben auf Erden. Es [sic!] ist zum Mindesten eine Fortsetzung desselben im gleichen Stil auf Grund der gleichen Subsistenzmittel“.

1.3. Die Befundvielfalt

Der mit über 1200 freigelegten Gräbern, die sich freilich regional und zeitlich ungleich verteilen, breit abgestützte Ausgrabungsbefund zwischen dem 12. bzw. 10. und dem 6. Jh. v.Chr. weist natürlich erhebliche Unterschiede auf.¹⁰

Sie betreffen zunächst den *Grabtyp*, wo Höhlen- und Kammergräber gegenüber Gruben- und Schachtgräbern vorherrschen.¹¹ Bei der Wahl des Grabtyps spielen offenbar weniger geologische Gegebenheiten als vielmehr regionale und lokale Traditionen eine bestimmende Rolle; hingegen lässt sich zumeist keine Korrelation mit der sozialen Stellung vornehmen – ganz seltene Ausnahmen wie die Beamten-Nekropole in Silwan bestätigen die Regel.

Dies gilt in gleicher Weise für die *Grabbeigaben*, die regional stark variieren, an einem bestimmten Ort aber über die Zeit weitgehend konstant bleiben; dabei gestalten sich die räumlichen Unterschiede individuell aus, und insbesondere ergeben sich – soweit die unterschiedliche Ausgrabungsdichte vernachlässigbar ist – keine generellen Differenzen zwischen dem Nordreich Israel und dem Südreich Juda.

Bringt man die geologischen Rahmenbedingungen und das Lokalkolorit in Abzug, so lassen eher *die Menge, die Qualität und das Spektrum der Grabbeigaben* beschränkte Rückschlüsse auf die soziale Stellung oder allenfalls sogar die ethnische Zugehörigkeit der bestatteten Person zu.

1.4. Konstanten und ihre Implikationen für die Vorstellungen postmortaler Existenz

Neben diesen zeitlichen, räumlichen und soziologischen Differenzen zeigen sich zugleich auch Konstanten in der Bestattungskultur der Eisenzeit (II);¹² sie sind für das Verständnis der postmortalen Existenz in bes. Weise aufschlussreich:

- Die Bestattung erfolgt erstens im *Familienverband* und ist in der Regel Sohnespflicht;¹³ im israelitisch-judäischen Bereich werden durchwegs Körper-

¹⁰ Vgl. zum Forschungsstand KAMLAH, Grab, 260ff.

¹¹ Vgl. die Typologie bei KAMLAH, Grab, 263ff und als knappe Übersicht WENNING, Bestattung. Archäologische Zufallsfunde dürften aufgrund der Dokumentationsbreite zwar als solche zu erkennen sein, doch bleibt zu bedenken, unter welchen Bedingungen sich Gräber überhaupt bis heute unversehrt erhalten haben bzw. entdeckt werden können (so mit Recht betont von WENNING/ZENGER, Tod, 286f). Schlichte Erdgräber etwa, die oft gruben- oder kistenförmig angelegt sind, zeigen sich weniger alterungsbeständig und lassen sich zudem wegen ihrer Unauffälligkeit prinzipiell schwerer aufspüren.

¹² S. summarisch BLOCH-SMITH, Practices, 133ff.144. S. auch WENNING, Grab, 2.2: „Die Wahl der Grabform, des Grabtyps und der Beigaben ist neben dem religiösen Grundverständnis über die Toten und evtl. ein Jenseits stark von lokalen Traditionen abhängig. Während Grabtypen über ethnische Grenzen hinweg Verbreitung finden, definieren Grabform und Bestattungskultur die Identität der Bestatter.“

¹³ Vgl. WENNING, Bestattungen, 83; WENNING, Bestattungskultur, 109; BERLEJUNG, Religionsgeschichte, 82; KÜHN, Totengedenken, 287ff. – Diese religionssoziologische Zuordnung zur Familienreligion bietet eine angemessenere Erklärung als eine theologische (Ab)qualifizierung, wie sie etwa noch von Rad vornahm, wenn er in „solchen vereinzelt Bräuchen“ einen „zur Illegitimität degradierten Winkelkultus“ sah (Theologie 1, 290; s. dagegen TROPPER, Nekromantie, 349; VAN DER TOORN, Totenkult; KÜHN, Totengedenken, 384ff).

bestattungen vorgenommen¹⁴ – die bei den Phöniziern bekannte Kremation scheint als Vernichtung der Person verstanden zu werden. Die anfallenden Aufgaben von der Vorbereitung des Grabs über die Herrichtung des Leichnams und die Beisetzung bis hin zur Totenklage und der fortdauernden Totenpflege werden – sofern möglich auch arbeitsteilig – weitgehend von den Familienmitgliedern erledigt. Dem korrespondiert, dass die königszeitlichen Gräber (die, wie seit der keramischen Jungsteinzeit üblich, außerhalb der Siedlung angelegt werden¹⁵) großmehrheitlich Familiengräber sind,¹⁶ während zuvor in der EZ I große Fossae-Gräber für ganze Ortschaften genutzt werden. Die Familiengräber werden über mehrere Generationen betrieben, worauf die biblische Redeweise des „Versammeltwerdens zu den Vätern“ o.ä.¹⁷ ebenso hinweist wie der archäologische Befund: Ein klassisches Diwangrab mit auf drei Seiten umlaufender Bestattungsbank aus dem Juda des 8./7. Jh. v.Chr., wie es etwa Grab 2 aus Beth-Schemesch darstellt,¹⁸ ist von der Anlage und der Dimension her als Familiengrab konzipiert.

- Wie nahezu alle Gräber für Mehrfachbestattungen¹⁹ besitzt es neben der Grablege, wo der Leichnam erstbestattet wird, als zweite Konstante ein sog. *Repositorium*, in das die Gebeine nach der Verwesung bzw. vor der nächsten Bestattung umgebettet werden. Es ist aber angesichts der bloßen Deponierung fraglich, ob man von einer eigentlichen ‚Zweitbestattung‘ sprechen kann, wie es später bei den Ossuarien der Fall ist.²⁰
- Eine dritte Konstante bildet das Vorhandensein von *Beigaben*, deren Menge, Qualität und Palette vielfach variiert – ohne dass jedoch grundsätzlich nach dem Geschlecht oder dem Alter unterschieden würde. Im Juda der EZ II kann

¹⁴ Vgl. Gen 25:9; 35:29 u.a.; so WENNING, Bestattung, 2 u.v.a.

¹⁵ Vgl. WEIPPERT, Palästina, 111.136f (zu Ausnahmen etwa in der MB-Zeit s. 214ff); WENNING, Grab (WiBiLex), 2.3.

¹⁶ Die absolute Ausnahme stellen auch in dieser Hinsicht die Beamtengräber von Silwan dar, die die Bestatteten in die Sphäre des Königs eingliedern (s. WENNING, Bestattungskultur, 114).

¹⁷ Vgl. „versammelt (סָמַח) werden zu den Vätern/Völkern“ (Gen 25:8; 2 Kön 22:20 u.a.), „eingehen (בָּרַח) zu den Vätern“ (z.B. Gen 15:15), „sich zu den Vätern legen (שָׁכַב)“ (Gen 47:30 u.ä.) usw. Freilich zielen diese Wendungen vermutlich über die Übergangphase des Grabs hinaus auch auf die Fortexistenz in der Scheol (so mit WENNING, NBL 1, 944; WENNING, Bestattungen, 89; WENNING, Bestattung, 3.1).

¹⁸ S. dazu WEIPPERT, Palästina, 486ff; WENNING, Grab (WiBiLex), 3.1 und den Plan von MACKENZIE, Excavations, Pl. 5. S. auch die Übersicht bei WENNING, Bestattungskultur, 138 Abb. 15. – Allgemein zur Grabtypenverteilung BLOCH-SMITH, Practices, 55ff (Diwangrab sei klassisch für Juda: 137).

¹⁹ Auf Ausnahmen in der EZ IIC weist WENNING, Grab (WiBiLex), 3.1. hin: „Gelegentlich finden sich Gräber ohne Knochengrube und in der Eisenzeit IIC zunehmend, aber nicht normativ, Gräber, bei denen die Toten auf Dauer auf den Grablegen verbleiben sollten. Sie imitieren eine Bestattungssitte einiger vornehmer Gräber des späteren 8. Jh.s und spiegeln die Tendenz zur Ausprägung individuellen Selbstverständnisses“.

²⁰ Mit Recht kritisch ist WENNING, NBL 1, 944; WENNING, Grab (WiBiLex), 3.1.

etwa die folgende, drei Bereiche umfassende Ausstattung als repräsentativ gelten:²¹

(1) Der mit einem Gewand oder Mantel bekleidete Tote²² trägt häufig zwei bis drei *Schmuckstücke*: Arm- oder Fußreifen, Ohr- oder Fingerringe, eine Kette mit Anhänger, ein Siegel oder Amulett.²³ Damit wird der Tote also nicht nur geschmückt, sondern auch apotropäisch vor Gefährdungen geschützt.

(2) Damit verbunden ist die Präsenz *familiärer Schutzgottheit(en)*: Berühmt sind die sog. *pillar figurines*, die vermutlich mit Ašerah zu identifizieren sind, sowie Reiterterrakotten, die ebenfalls Schutz und Beistand bieten.²⁴ Eindeutige Identifizierungen solcher Gottheiten lassen die ikonographischen Bild-Befunde jedoch naturgemäß nicht zu; wenn JHWH, der Gott Israels, auf Inschriften der Eisenzeit IIC in H̱irbet el-Qom und Ketef Hinnom zweimal im Grab-Kontext auftaucht und – dort! – seinen Segen vermittelt,²⁵ ist das für uns ein seltener Glücksfall, der aber nichts an der vorherrschenden Verhältnislosigkeit JHWHs zu den Toten ändert, die noch näher zu betrachten ist.

(3) Schließlich werden um den Toten herum eine Handvoll *Tongefäße* angeordnet, die ein die Nahrungsversorgung sicherndes Funktionsensemble bilden: Es besteht typischerweise etwa aus einem Wasserkrug, teils kombiniert mit einem Schöpfkännchen, einer Trinkschale und einem Kochtopf; hinzu kommen häufig Lampe(n)²⁶ und Ölfläschchen.²⁷

Überblickt man diese ‚Grab‘beigaben sowie die Praxis der Bestattung in Familiengräbern mit Repositorien, so ist offenkundig impliziert, dass der Verstorbene im Grab als Person *weiter existiert*²⁸ – zumindest vorläufig während der Erstbestattungsphase – und dass er dabei – vielleicht aufgrund der besonderen Gefährdungssituation in der Schwellensituation des Grabs²⁹ – auf Schutz und Versorgung angewiesen bleibt. Angesichts der baldigen Abräumung der Gebeine ins Repitorium scheint diese postmortale Fortexistenz allerdings eher eine Über-

²¹ Vgl. dazu WENNING, Bestattungen, 89ff; WENNING, Bestattungskultur, 127ff; zu ägyptischen Einflüssen s. VON LIEVEN, Kultur.

²² S. 1 Sam 28:14 und archäologisch erhaltene Nadeln, Fibeln und Gürtelschnallen.

²³ Vgl. etwa die Auswahl aus Grab 1 aus Beth-Schemesch bei MACKENZIE, Excavations, Pl. XXVla.XXXb.XXXlc.

²⁴ Sie vermitteln vielleicht als symbolische Repräsentanten des Himmelsheers den Schutz des höchsten Gottes, so KÖCKERT, Wandlungen, 13f im Anschluss an KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 398; ebenso etwa WENNING, RGG⁴ 1, 1364. – Zu Beispielen aus Beth-Schemesch, Grab # 1 und 8 s. MACKENZIE, Excavations, Pl. XXIII.LV.

²⁵ S. dazu Leuenberger, Segen, 138ff.155ff (Lit.).

²⁶ Sie sind deutlich überproportional belegt, ohne dass dies einleuchtend zu erklären ist (s. etwa die Erwägungen von WENNING, Bestattungskultur, 131).

²⁷ S. wieder die Beispiele aus Beth-Schemesch, Grab 1 bei MACKENZIE, Excavations Pl. XXII; s. auch die Zeichnung von WENNING, Bestattungskultur, Abb 19.

²⁸ So etwa BLOCH-SMITH, Practices, 148; WENNING/ZENGER, Tod, 295. Dies trifft bereits für die frühbronzezeitlichen Gegebenheiten zu, wo WEIPPERT, Palästina, 171 vom „Weiterleben der Verstorbenen im Grab“ spricht.

²⁹ Vgl. WENNING, Bestattungskultur, 129; WENNING, Bestattung, 6.5.

gangsphase darzustellen,³⁰ die die Welt der Lebenden mit der Unterwelt vermittelt: Mit dem voranschreitenden körperlichen Zerfall des Leichnams geht der definitive Wechsel in die Scheol einher. Der Tote wechselt seine Daseinsform und vollzieht gleichsam eine „ontologische Veränderung“.³¹ Der Verstorbene ‚lebt‘ also nach dem Tod weiter, doch scheint dieses ‚Leben‘ rasch zu einer bloßen Fortexistenz in der Scheol zu verkümmern, die nicht mehr als Leben im qualifizierten Sinne zu bezeichnen ist.

Dass dieser heikle, aber unausweichliche Prozess für den Verstorbenen wie die Hinterbliebenen komplikationslos verläuft, haben die im Todesfall vorgenommenen komplexen *rites de passage* – als Teil der durch religiöse Symbolisierung und Kommunikation formulierten kulturellen Identität – zu gewährleisten. Die angeführten Aspekte der Bestattungskultur stellen daraus einen kleinen, aber für die hier interessierenden Vorstellungen über die postmortale Existenz zentralen Ausschnitt dar. Sie bleiben auch in exilisch-nachexilischer Zeit maßgebend – erst in hellenistischer Zeit zeichnen sich markante Veränderungen ab, auf die an geeigneter Stelle näher einzugehen ist.³²

2. Biblische und nachbiblische Vorstellungen postmortalen Existenz

Diese Vorstellungen lassen sich nun noch von einer zweiten Seite her profilieren und präzisieren: von einschlägigen biblischen und nachbiblischen Texten her. Denn Texte, d.h. verschriftete und für längere Zeit konservierte Sprachäußerungen, besitzen ja ein kategorial anderes Ausdruckspotential als nichtsprachliche Zeugnisse wie die oben ausgewerteten archäologischen Befunde. Sie eröffnen uns im konkreten Fall – ohne dies hier hermeneutisch näher erläutern zu können³³ – einen Zugang zu den begrifflichen Formulierungen, den argumentativen Reflexionen und den sachlichen Bewertungen der Jenseitsvorstellungen über ein Leben nach dem Tod.

Wenn es näherhin um biblische und nachbiblische, d.h. sog. apokryphe oder pseudepigraphische *Texte* geht und dabei die – sehr seltenen – althebräischen Grabinschriften (s.o. Anm. 25) hier nicht eigens erörtert werden, so ist dies nicht methodisch bedingt, sondern beruht auf der Fragestellung nach den Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod, für die die epigraphischen Texte wenig Zusatzliches austragen.

2.1. Die königszeitliche Ausgangskonstellation: JHWHs Rettung aus der chaotisch in die Lebenswelt einbrechenden Todesmacht

Der aus der materiellen Bestattungskultur erschlossene Vorstellungsrahmen spiegelt sich ähnlich auch in atl. Texten (sowie den beiden althebräischen Grabinschriften)

³⁰ So WENNING, *Bestattungskultur*, 129f; zu beachten gilt es indes auch Aussagen zur womöglich anhaltenden Totenversorgung, wie sie in Dtn 26:14 anklingen könnte.

³¹ So BERLEJUNG, *Tod*, 487.

³² S. unten II.3.b[2].

³³ Vgl. ausführlicher LEUENBERGER, *Segen*, 65ff (Lit.).

wider. Aufgrund der Quelleneigenart – das Alte Testament besteht wesentlich aus literarischen Texten, die zudem mehrheitlich die offiziellen Religion(en) Israels/Judas dokumentieren – kommt dabei neu *JHWH* ins Spiel, der in der SB-Zeit die Bühne der Geschichte betritt und in der Königszeit als Staats- und Reichsgott beider Staaten Israel und Juda fungiert,³⁴ zugleich aber in der familiär-persönlichen Alltagsreligion (zusammen mit Ašerah und wenigen anderen Göttern wie Ba'al) prominent agiert, wie die häufig aus dem Privatbereich stammenden althebräischen Inschriften ebenso wie das Onomastikon belegen.³⁵

Im funerären Horizont stellt sich dabei die Frage nach dem *Verhältnis JHWHs zu den Toten*³⁶ (wogegen ja die archäologisch dokumentierten Schutzgottheiten im Grabes- und Todesbereich nicht namentlich benannt sind). Beredte Auskunft darüber bieten vorab die Klage- und Danklieder des Einzelnen, weil sie eben von jener Situation des Lebensendes umgetrieben sind und sich unmittelbar an *JHWH* richten. Das sei hier an zwei repräsentativen Beispielen knapp summiert.³⁷

(1) Für die Königszeit ist die Konstellation grundlegend, dass *JHWH*, der Gott des Lebens (אלהים חיים),³⁸ der bedrohlichen Macht des Todes und der Unterwelt gegenübersteht und aus ihr errettet: Das illustriert der *Dankpsalm 30* idealtypisch, wenn er in V. 4³⁹ auf eine paradigmatische Rettungserfahrung zurückblickt: „*JHWH*, du hast meine Seele aus der Unterwelt heraufgeholt (העלית מן־שאול), du hast mich aus denen, die hinabfahren zur Grube, ins Leben (zurück) gebracht (הייתני מירד־יבור).“

Drei Aspekte sind an dieser Konstellation bezeichnend: (a) Zunächst stehen *JHWH* und das Leben antagonistisch Mot und den Todesmächten gegenüber; in dieser Frontstellung konkretisiert sich auf personifizierte Weise die eisenzeitliche Leitdifferenz von Kosmos und Chaos. (b) Die lebensbedrohliche Notlage, durch Krankheit, Feinde oder auch *JHWH* inauguriert, wird als Einbruch der Todessphäre, der Scheol, ins Leben erfahren; sie führt zur – per se negativen – Trennung von *JHWH*, worin theologisch gesehen das Hauptcharakteristikum des Todes besteht. (c) Das impliziert, dass *JHWH* zwar als Chaosbekämpfer und -besieger die Welt der Lebenden vor dem Einbruch des Todes schützt, dass er selbst zur Unterwelt aber verhältnislos bleibt und dort – noch – keine Macht besitzt. Dem entspricht, dass *JHWH* den Tod in der Regel nicht selber verursacht (Ps 18:5f),⁴⁰ sondern höchstens passiv zulässt (s. Ps 13:2; 30:8).

(2) Dieser letzte, wichtige Befund ändert sich ab der spätvorexilischen Zeit, wie vorab der *Todespsalm 88* verdeutlicht. Hier klagt der Beter *JHWH* direkt an:

³⁴ S. dazu LEUENBERGER, Süden; BERLEJUNG, Religionsgeschichte, 96f.122ff.

³⁵ WENNING, Bestattungen, 84 betont mit Recht, dass kein diastatischer Gegensatz zwischen offizieller und privater Religion aufgemacht werden sollte.

³⁶ Vgl. die jüngsten Überblicke mit Literaturangaben bei JANOWSKI, Toten; JANOWSKI, Gott Israels; JANOWSKI, Geschichte des Todes; LEUENBERGER, Problem.

³⁷ S. zum Folgenden ausführlicher LEUENBERGER, Problem.

³⁸ Dtn 5:26 u.a., s. zum Ganzen BARTH, Errettung, 30ff; KREUZER, Gott.

³⁹ S. zu einem (vorexilischen) „Grundpsalm“ in V. 2–6 HOSSFELD/ZENGER, Psalmen, 186.

⁴⁰ Vgl. breit gestreut etwa Ps 9:14; 33:19; 56:14; 86:13; 103:4; 116:3ff; Kgl 3:55ff; Jona 2:7; Sir 51:9ff.

שחתייה בבור תחתיה: „du hast mich in die tiefste Grube gelegt“ (sagt V. 7). JHWH wird also als exklusiver Verursacher des Todes identifiziert, während weiterhin eine totale Verhältnislosigkeit JHWHs zum Todesbereich besteht, wie der Mittelteil V. 10aβ–13 ausführt. JHWH und die Scheol haben nichts miteinander zu schaffen: Sowohl die Toten loben JHWH nicht⁴¹ als auch JHWH handelt nicht an den Toten, ja „du denkst nicht mehr an sie, da sie von deiner Hand abgeschnitten sind“ (לא זכרתם עוד והמה מידך נגזרו), V. 6).

Hier wird also gleichsam explizit formuliert, was oben aus den archäologischen Befunden erschlossen wurde: Die Toten existieren nach dem Ableben und einer allfälligen Übergangsphase in der Scheol weiter, ihr Dasein ist jedoch durch JHWH-Ferne, ja die Verhältnislosigkeit zu JHWH gekennzeichnet und damit nicht als wirkliches Leben zu bewerten. Von einem Leben nach dem Tod, das diesen Namen verdient, kann keine Rede sein; vielmehr fokussiert sich die altisraelitische Diesseitsreligion klassischer Ausprägung – darin konvergieren die archäologischen Befunde der Bestattungskultur und die vorexilischen Klage- und Danklieder des Psalters – auf das *Leben vor dem Tod*, während die postmortale Fortexistenz zwar außer Frage steht, aber als wenig erfreuliches Dahinvegetieren qualifiziert ist.

Diese Grundeinschätzung ändert sich fundamental erst in der hellenistischen Zeit, auf die deshalb nach einer Zwischenbemerkung zu exilisch-nachexilischen Entwicklungen genauer einzugehen ist.

2.2. Exilisch-nachexilische Transformationen: Generelle Vergänglichkeitsklage und Relativierung des Todes durch die JHWH-Relation

In der Perserzeit kommt zunächst die ältere Kompetenzausweitung JHWHs⁴² auf die und in der Unterwelt zum Durchbruch. Sie lässt sich – vermutlich als Komponente der JHWH-allein-Bewegung – seit dem 8. Jh. v.Chr. in archäologischen, inschriftlichen und atl. Befunden verfolgen und erreicht im Zug der monotheistischen Wende ab der mittleren Exilszeit einen neuen Höhepunkt. Für die in der Folgezeit zu beobachtende ‚theologische Arbeit‘ an der Todesproblematik bzw. den postmortalen Erwartungen sind zwei Vorgänge wichtig:

(1) Zum Einen radikalieren – im Gefolge der traumatischen Exilserfahrung und der sozialen Spannungen in der Perserzeit – mehrere (weisheitliche) Texte die bisher akzeptierte menschliche Sterblichkeit zu einer *generellen Vergänglichkeitsklage*,⁴³ die Gott und Mensch kontrastiert und die Endlichkeit als *signum der conditio humana* bedauert. Besonders pointiert lamentiert Ps 39:6: „Siehe, handbreit

⁴¹ So mehrfach innerhalb und außerhalb des Psalters, s. Ps 6:6; 30:10; 88:11; 115:17; Jes 38:18; Sir 17:27f. Eine kritische Gegenposition formuliert dann erst Ps 22:30, wenn sich dort vor JHWH „alle Mächtigen der Erde niederwerfen (sollen)“ (וישתחו כל־ישגי־ארץ), „sich alle, die in den Staub sinken, vor ihm beugen (sollen)“ (לפניו יכרעו כל־יורדי עפר).

⁴² S. dazu BERLEJUNG, *Tod*, 489f; JANOWSKI, *Toten*, 29ff; differenziert EBERHARDT, *Unterwelt*.

⁴³ Vgl. neben den Hauptbelegen in Ps 39 und 90 die frühestens exilischen Stellen in Psalter (49:13.21; 62:10; 89:48f; 94:11; 103:15f; 144:4) und Weisheit (Ijob 7:7.16; 14:1f.5.20; Koh 2:3 u.a.).

(nur) hast du meine Tage gemacht und meine Lebenszeit ist wie nichts vor dir. Fürwahr, (gänzlich) (Wind-)Hauch ist jeder Mensch, der da steht“.

(2) Vor diesem Hintergrund gewinnt zum Anderen das *Verhältnis zu JHWH*, dem Gott des Lebens, eine neue, *alles bestimmende Dimension*, wenn er der für Israel allein maßgebende oder gar der einzige Gott schlechthin ist. Aus den Belegen ragt das hymnische Bekenntnis vor JHWH in Ps 63:4 heraus⁴⁴: „Ja, besser ist deine Gnade als Leben“. Hier bringt JHWHs 707 das intakte Gottesverhältnis so auf den Begriff, dass es quer zur Leben-Tod-Achse verläuft und damit den Beter über das diesseitige Leben hinaus auch im Tod letztgültig bestimmt: Derart hat sich nichts weniger als „eine tiefgreifende Umordnung aller Lebenswerte [...] vollzogen [...], denn das Leben und seine Steigerung durch Jahwes Segen war sonst für Israel zu allen Zeiten der Güter höchstes“.⁴⁵

Festzuhalten ist allerdings, dass sich diese weitreichenden Transformationen im Gefolge der Kompetenzausweitung JHWHs nicht im archäologischen Befund der Grabtypen und der Bestattungspraxis während der Perserzeit niedergeschlagen haben, wo vielmehr weitgehende Kontinuität zur Eisenzeit besteht.⁴⁶

2.3. Hellenistische Innovationen: Transzendierungen der Todesgrenze und ein Leben nach dem Tod

Mit der hellenistischen Ära verschiebt sich die für Judäa maßgebende ‚Leitkultur‘ vom persischen Osten in den griechischen Westen.⁴⁷ Auch wenn sich der Einfluss Hellas in der materiellen Hinterlassenschaft zunächst bescheiden präsentiert, so sind in administrativer und ökonomischer Hinsicht die ptolemäischen Vorgaben bestimmend, und ganz generell rückt – perserzeitliche Ansätze steigernd – das Individuum immer stärker in den Vordergrund. All dies löst weitreichende religions- und theologiegeschichtlichen Konsequenzen aus: In der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem hellenistischen *Impact* bildet sich das Frühjudentum aus, das durch neue Synthesen charakterisiert wird, die über die Zeit des zweiten Tempels hinaus prägend bleiben.

Diese Änderungen betreffen auch das Verständnis von Leben und Tod, wie schon formal der literarische Befund andeutet, dass einschlägige (weisheitliche) Reflexionen jetzt gern als Gebete, Reden, oder Dialoge berühmter Personen stilisiert werden (Ijob, Koh, Sir und die pseudepigraphische Literatur). Die entscheidende Innovation der frühjüdischen Religions- und Theologieggeschichte besteht nun darin, dass der JHWH-Glaube die Begrenzung auf das Diesseits definitiv durchbricht und jenseitige Perspektiven, die ‚Lösungen‘ des Todesproblems bieten, fundamental aufwertet und ausweitet: Auf der Grundlage der beiden perserzeitlichen Eckdaten – der Problematisierung der menschlichen Vergänglichkeit und der Priorität der

⁴⁴ Vgl. zum Folgenden ausführlicher LEUENBERGER, *Leben*, 358ff.

⁴⁵ VON RAD, *Theologie* 1, 416.

⁴⁶ Vgl. etwa STERN, *Culture*, 80f (s. zum Ganzen 69ff); WEIPPERT, *Palästina*, 703ff; WENNING/ZENGER, *Tod*, 298ff.

⁴⁷ S. dazu die Übersichten bei BERLEJUNG, *Religionsgeschichte*, 178ff; KRÜGER, *Kohelet*, 39ff; ALBERTZ, *Religionsgeschichte*, 623ff.

JHWH-Relation gegenüber dem (irdischen) Leben – werden nun erstmals *grundlegende Transzendierungen der Todesgrenze* entwickelt.⁴⁸

Sie sind dadurch charakterisiert, dass sie den Tod „als Beginn einer gegenüber dem Leben intensiveren Form der Gottesgemeinschaft“ verstehen⁴⁹ und mithin die postmortale Existenz als (wahres oder ewiges) Leben nach dem Tod anvisieren, das weiterhin fundamental durch das JHWH-Verhältnis bestimmt wird. Es lassen sich drei Variationen unterscheiden – deren wirkmächtigste sich auch in der Bestattungskultur niederschlagen scheint –, die neben weiterwirkende ältere Positionen treten. Die Modelle seien knapp vorgestellt und in ihre traditionsgeschichtlichen Bezugskontexte eingeordnet; damit lässt sich bei der prominentesten Vorstellung einer simplifizierenden Reduktion auf das Schlagwort ‚Auferstehungshoffnung‘ vorbeugen.

2.4. Eingriff JHWHs in die Scheol und Aufnahme in den Himmel

Die Linie, die von den klassischen Klage- und Dankliedern über die Verschärfung von Ps 88 zur Relativierung von Ps 63 führt, wird am kontinuierlichsten weiterentwickelt durch die prominenten Aussagen zu einem *aus dem Todesreich rettenden Eingreifen JHWHs und zu einer Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit*. Dieses Verständnis entwickeln die weisheitlich imprägnierten Psalmen 49, 73 und 22 (s. auch 16), die neu davon sprechen, dass JHWH erstens auch im Todesreich selber rettend eingreift und dass er zweitens den Beter zu sich in den Himmel aufnimmt. Den ersten Aspekt formuliert am prägnantesten Ps 49,⁵⁰ der im Rahmen einer Reflexion über das menschliche Todesgeschick zur Spitzenaussage vordringt *לֹא יִפְדֶּה נַפְשִׁי מִיַּד שָׂאוֹל*: „Doch Gott wird loskaufen *mein* Leben – man muss hinzudenken: im Gegensatz zu dem der Selbstsicheren – aus der Macht der Scheol“ (49:16a). Damit wird die obige Konstellation der Klage- und Danklieder konsequent auf der Linie des seine Kompetenzen ausweitenden *einen* Gottes JHWH weiterentwickelt, der nun auch in der Unterwelt agiert. Wenn dabei der Tod selber (in V. 15) als handelndes Subjekt auftritt und wenn die strafrechtliche Metapher des Loskaufs verwendet wird, so schimmert noch deutlich die aus den älteren Psalmen bekannte Opposition JHWHs gegen die Scheol und die Anstößigkeit des Todesgeschicks durch.

⁴⁸ Vgl. zum Folgenden JANOWSKI, Konfliktgespräche, 226ff.336ff; JANOWSKI, Toten, 33ff; LIESS, Weg, 313ff und jetzt BIBERSTEIN, Todesschwelle.

⁴⁹ So im Anschluss an ZENGER, Toten, 142; JANOWSKI, Toten, 29; s. 41ff; JANOWSKI, Konfliktgespräche, 344ff, wo er einleuchtend eine theologiegeschichtliche Linie Ps 88 → Ps 16 → Ps 73 skizziert.

⁵⁰ S. zur Begründung bes. FORSTER, Leben, 83.125ff und WITTE, Tod, 543ff, der V. 15f als das „eigentliche Herz des Psalms“ (546) hervorhebt und überzeugend das Konzept einer „Erlösung aus dem Tod“ (553, s. 549ff) aufweist (wobei hier die redaktionsgeschichtliche Problematik von V. 16 keine Rolle spielt [s. die Skepsis gegenüber eines Zusatzes von WITTE, Tod, 547ff]).

Die neuartige Hoffnung auf JHWHs Eingreifen in der Scheol teilt auch (ein Zusatz zu)⁵¹ Ps 73, der nun auch den Zielpunkt dieses JHWH-Handelns ergänzt:

בעצתך תנחני	73:24	Nach deinem Plan wirst du mich führen,
ואחר כבוד תקחני ⁵²		und danach/am Ende wirst du mich (in) Herrlichkeit aufnehmen
מי-לי בשמים	25	Wer ist für mich im Himmel?
ועמך לא־הפצתי בארץ		Und bei dir (seiend) habe ich keinen Gefallen an/auf der Erde.

Der fromme Beter, der auch hier dem Gottlosen gegenübersteht, hofft nach dem Tod – so m.E. die plausibelste Deutung – auf eine Überführung bzw. Aufnahme in den Himmel. Zumindest für ihn gibt es nun also – in einem monotheistischen Horizont und mit deutlich hellenistisch geprägtem Fokus – über den Tod hinaus eine neue Perspektive. Dabei greift das auch in Ps 49 verwendete לקח „aufnehmen, wegnehmen“⁵³ augenscheinlich die Entrückung Henochs und Elijas in den Himmel auf (Gen 5:24; 2 Kön 2:3.5.9), *kollektiviert* die Vorstellung aber für alle Frommen und verschiebt das Geschehen in den *postmortalen Bereich*.⁵⁴ Das so gar nicht dem Tun korrespondierende Wohlergehen der Prahler und Reichen trägt demnach, denn JHWH wird des Frommen postmortales Geschick in der Unterwelt wenden: Dem Beter blüht – vermutlich direkt nach dem Tod und nicht erst am Zeilenende⁵⁵ – eine Fortdauer der „*personalen* Gemeinschaft mit Gott“ im Jenseits;⁵⁶ so kann man mit Bernd Janowski von ‚ewigem Leben‘ oder mit Diethelm Michel von der ‚Unsterblichkeit der Gottesbeziehung‘ sprechen⁵⁷, auch wenn sich hier am Toten selbst noch keine ‚ontische Veränderung‘ ereignet. (Nur in Klammern sei angefügt, dass eine redaktions- und kompositionsgeschichtliche Perspektive auf das dritte Psalmenbuch mit den beiden individuellen Eckpsalmen 73 und 88 zusätzliche Interpretationshorizonte eröffnen würde, denen nachzugehen sich lohnte.)

⁵¹ S. WITTE, Weg, 18f, der in V. 22–26 eine metrisch, kompositionell und thematisch erkennbare Fortschreibung plausibilisiert (s. auch BIEBERSTEIN, Todesschwelle, 425); dagegen optieren etwa HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 51–100, 348ff für Einheitlichkeit.

⁵² S. zu den sehr strittigen Interpretationsmöglichkeiten MICHEL, Unsterblichkeit, 169f.

⁵³ So auch Ps 49:16. Dabei werden die Entrückungsaussagen über die herausragenden Figuren Henoch und Elija für die Frommen kollektiviert (demokratisiert) und in den postmortalen Bereich verschoben.

⁵⁴ S. ähnlich WITTE, Tod, 552; WITTE, Weg, 22; FREULING, Grube, 128. Zusätzlich kann man auf „das Sterben des Aaron und des Mose in der Nähe bzw. im Lebensbereich Gottes“ (Num 20:28f; Dtn 34:6ff), wo Bestattungs-/Grabnotizen fehlen, verweisen (ZENGER, Toten, 142).

⁵⁵ Ob es hier, wie FORSTER, Leben, 248 meint, „keinen ‚Zwischenaufenthalt‘ in der Unterwelt [gibt], sondern sozusagen einen kontinuierlichen Uebergang vom irdischen zum himmlischen Leben“, scheint nach V. 25a keineswegs eindeutig zu sein.

⁵⁶ FISCHER, Tod, 165.

⁵⁷ Vgl. JANOWSKI, Geschichte, 467 (in Anlehnung an MICHEL, Unsterblichkeit). – Zur Diskussion der strittigen Stellen Ps 49:15f; 73:24ff; (16:10;) 22:28ff vgl. seit BARTH, Errettung, 121ff; GESE, Lebenssinn, 172ff; KELLERMANN, Überwindung, 273ff; MICHEL, Unsterblichkeit, 162ff; BAUCKHAM, Life, 81.85f; FISCHER, Tod, 159ff; WITTE, Tod; WITTE, Weg; JANOWSKI, Toten, 33ff und jetzt breit LISS, Weg, 3ff.211ff.313ff.

2.5. (Endzeitliche) Auferweckung der Toten

(1) Dieses zweite Konzept, das wirkungsgeschichtlich ja weitaus am einflussreichsten geworden ist, entstammt apokalyptischer Tradition und rechnet nun eben mit einer solchen ontischen Veränderung der Toten durch eine (endzeitliche) Auferweckung.

Den Ausgangspunkt bildet auch hier die Erfahrung des unzeitigen Todes *Gerechter*: Wie die Ijobdichtung und der Gottesknecht aus Jes 53 sowie später die makkabäischen ‚Martyrer‘ vor Augen führen, steigert sich hier – unter spätperisschen und frühhellenistischen Rahmenbedingungen – das Auseinanderklaffen von Tun und Ergehen allmählich zum ‚theologischen‘ Skandal. Wenn, wie es in Krisensituationen gehäuft und unübersehbar geschieht, Gerechte den Tod verfrüht erleiden, sodass Lebenswandel und Lebenszeit sich nicht mehr entsprechen und eine diesseitige Balance verunmöglicht wird, dann drängt sich apokalyptischem Denken, soll nicht (der eine) Gott und seine Weltordnung in ein schiefes Licht geraten, eine *Horizontenerweiterung auf, die eine jenseitige, d.h. postmortale Korrektur vornehmen kann.*

Genau dies leistet die Vorstellung der einfachen bzw. doppelten Auferweckung einiger/vieler/aller Toten am Ende der Zeit (bzw. bisweilen bereits direkt nach dem jeweiligen Tod), wie sie apokalyptische Texte innerhalb und außerhalb der Bibel ausbilden (vgl. Ez 37; Jes 26:19; Dan 12:2f; äthHen 22; 2 Makk 7 u.a.).

Am differenziertesten ausgestaltet ist die Unterwelt in der (jedenfalls noch vor-makkabäischen) Schilderung von *äthHen 22*, wo Henoch „vier ausgehöhlte Räume“ gezeigt bekommt, in denen „die Geister der Seelen der Toten versammelt werden; [...] die Seelen aller Menschenkinder zu versammeln [...], bis zu dem Tag, an dem sie gerichtet werden, und bis zur Zeit des Endtages des großen Gerichts, das über sie stattfinden wird“ (22:1–4*).⁵⁸ Den unterschiedlichen Gruppen von Gerechten und Frevlern,⁵⁹ – deren jeweiliger Status den Henochkreisen als problemlos erkennbar gilt – werden unterschiedlich qualifizierte Aufenthaltsbereiche (gleichsam Aufenthaltsräume bis zum Endgericht) zugewiesen,⁶⁰ sodass als Innovation⁶¹ die irdischen Verhaltensweisen abgebildet und je nach dem bestraft bzw. belohnt werden: Die „Geschichte der Toten“ wird „erstmalig mit der ‚Geschichte der Lebenden‘ verknüpft“.⁶² Der genaue Status der Toten während dieser Kompensationsphase bleibt jedoch merkwürdig unbestimmt; erst am Tag des großen Gerichts fällt offenbar die Entscheidung über Tötung oder Auferweckung⁶³ (vgl. V. 13).

⁵⁸ Zitiert im Anschluss an UHLIG, Henochbuch, 555f und jüngst die profunde Bearbeitung von BIEBERSTEIN, Todesschwelle, 429ff.

⁵⁹ Die exakte Korrelation der drei bzw. vier Höhlen mit bestimmten Gruppen ist im Einzelnen kontrovers; s. jetzt überzeugend BIEBERSTEIN, Todesschwelle, 432ff.

⁶⁰ S. auch die Kammern in 4 Esr 7:26ff und zum Ganzen VOLZ, Eschatologie, 256ff.

⁶¹ So mit HENGEL, Judentum, 361.

⁶² BIEBERSTEIN, Todesschwelle, 433.

⁶³ Vgl. UHLIG, Henochbuch, 558 z.St.

Im Blick auf das Leben nach dem Tod äußert sich die berühmte Zukunftsschau über die im Land des Staubs Schlafenden in *Dan 12* am dezidiertesten; hier liegt der Fokus ganz auf dem endzeitlichen Auferstehungs-*Vorgang* und den Folgen:

ורבים מישיני אדמת-עפר יקיצו	12:2 Und viele der im Staub der Erde Schlafenden werden erwachen:
אלה לחיי עולם	die einen zu ewigem Leben, ⁶⁴
ואלה לחרפות לדראון עולם	die anderen zu Schmach, zu ewigem Abscheu.

Die so wirkmächtig gewordene Metapher vom Tod als Schlaf wird hier konsequent durch jene vom Erwachen (קיצ hi.) fortgeführt. Indem sich die Bildsprache auf das endzeitliche Geschick der Toten bezieht, kommt – ähnlich wie beim „Aufstehen“ (קום) aus Jes 26:19, das nicht nur vielen, sondern universal allen gilt – eine ontische Veränderung der Toten in den Blick; eine solche war bisher unbekannt und kann im positiven Fall als wahres und ewiges Leben nach dem Tod qualifiziert werden, wie die kosmologische Metapher des Glänzens (והר) in V. 3 zeigt. Durch eine Horizont-erweiterung auf die Auferweckung hin gewährleistet die Apokalyptik also, dass das Problem der diesseitigen Disbalance von Tun und Ergehen im postmortalen Jenseits ausgeglichen wird.⁶⁵ Derart erhält der vorzeitige Tod von Gerechten – und ebenso der verspätete Tod von Frevlern – eine *jenseitige Kompensation*.⁶⁶ Es wird hier also nicht etwa der vorzeitige (Märtyrer-)Tod positiv bewertet, sondern das Skandalon des vorzeitigen Todes (Gerechter) wird durch Jenseitperspektiven erträglich(er) gemacht und ‚abgesichert‘.⁶⁷ (Die Frage, ob sich denn irdische ‚Ungerechtigkeit‘ durch himmlische Belohnung kompensieren lasse, drängt sich wohl erst aus heutiger Perspektive auf.)

(2) An dieser Stelle ist nochmals auf die Bestattungskultur zu sprechen zu kommen, die hier erneut eine interessante Perspektive eröffnet. Aufs Ganze gesehen liegt im hellenistischen Palästina eine erhebliche Kontinuität der eisen- und perserzeitlichen Grabtypen vor – Gruben- und Höhlengräber sind (wieder) verbreitet,⁶⁸ wobei Diwan- und Senkgräber hervortreten. Analoges gilt für den Bestattungsvorgang,⁶⁹ denn gewisse Neuerungen wie das gelegentliche Auftreten von Münzen stehen in keinem direkten Zusammenhang mit der Bestattungskultur.

⁶⁴ S. implizit die Sammlung der Umgekommenen und Zerstreuten 1äthHen 90:33.

⁶⁵ Vgl. das Zitat von BOUSSET/GRESSMANN bei HENGEL, *Judentum*, 369: „Erst in dem Gedanken der jenseitigen Vergeltung bekommt der religiöse Individualismus seinen festen Halt und seine straffe Zusammenfassung“.

⁶⁶ Das eigentliche Problem liegt dabei nicht im quantitativ vorzeitigen Tod, sondern im erlittenen Tod Gerechter in Notlagen und damit im qualitativ vorzeitigen Tod bevor sich Tun und Ergehen in Einklang bringen lassen.

⁶⁷ Dies gilt übrigens ziemlich analog auch für die paulinischen Aussagen in Phil 1:19ff, die situativ (erst) in einer lebensgefährlichen Bedrängnis erfolgen. Grundsätzlicher formuliert vermutlich das Jesus-Logion Mt 10:39par, das aber kontextuell schwieriger und wohl auf mehreren diachronen Ebenen zu interpretieren ist. Grundlegend erhellt aus diesen Befunden, dass es auf der beschriebenen Entwicklungslinie nur einen weiteren Schritt benötigt zu den ntl. Deutungen des vorzeitigen Todes Jesu, die dann freilich eine – hier nicht weiter zu verfolgende – Eigendynamik entwickeln.

⁶⁸ Erstere betont KUHNEN, *Palästina*, 69ff, letztere WENNING, *NBL* 1, 945.

⁶⁹ Vgl. das Referat von KUHNEN, *Palästina*, 69ff; WENNING/KUHNEN, *Bestattung*, 1364.

Eine echte Innovation stellt jedoch das (von Kurt Galling) sog. *Schiebestollen-grab* dar, das nach ägyptischen Vorbildern im Judäa des 2. Jh. v.Chr. aufkommt und – jedenfalls in Jerusalem und im näheren Umland – um die Zeitenwende im 1. Jh. v.Chr. und im 1. Jh. n.Chr. vorherrscht.⁷⁰

Als typisches Beispiel kann man etwa auf ein Familiengrab auf dem *French Hill* im Nordostteil Jerusalems verweisen, das ab ca. der Mitte des 2. Jh. v.Chr. für rund ein Jahrhundert in Betrieb war.⁷¹ Dabei werden die Grablegen der Felskammergräber durch verschließbare Stollen ersetzt, in denen die Toten meist kopfvoran bestattet werden. Fragt man nach dem Grund für diesen mit dem Vorläufermodell funktional weitgehend identischen neuen Typ, so legt es sich nahe, auf die gesteigerte Bedeutung des (auch) leibhaft gefassten Individuums zu verweisen.⁷² Dass die personale Identität auf diese Weise über den Tod hinaus verlängert wird, überzeugt vor allem in den Fällen, wo die Stollen nur einmal benutzt und danach verschlossen wurden (im genannten Grab scheint das jedoch nicht der Fall gewesen zu sein). Allerdings wurden im 3./2. Jh. v.Chr. zunächst auch noch Sekundärbestattungen in einer Mittelgrube oder im Repositorium⁷³ vorgenommen.

Ganz unverkennbar wird diese Tendenz dann erst im späten 1. Jh. v.Chr., als im jüdischen Bereich⁷⁴ üblicherweise entweder jede Nische genau einen Holzarg enthält⁷⁵ oder aber eine – nunmehr echte – Sekundärbestattung in *Ossuaren* aus Stein, seltener auch aus Ton oder Holz, erfolgt,⁷⁶ die oft ornamentartig verziert oder mit einer Namensbeschriftung versehen sind.⁷⁷ Durch dieses sog. *Ossilegium* bleibt die unverwechselbare Identität der sterblichen Überreste jeder Person definitiv gesichert. Da es dabei in jüdischer Tradition nicht einfach um eine Konservierung gehen kann und auch rein ökonomische, soziologische oder kulturelle (römische) Faktoren nicht schlüssig sind, legt sich darüber hinaus ein Zusammenhang zum etwas früher aufgekommenen Auferweckungsglauben nahe,⁷⁸ wie er oben skizziert wurde. Wenn nach Dan 12 die im Land des Staubs Schlafenden erwachen, so ist impliziert, dass diese Toten bzw. deren Gebeine tatsächlich noch vorhanden und identifizierbar sind. Diese Vorstellung vermag somit die neue Bestattungssitte religions- und theologiegeschichtlich zu erschließen. Oder von der anderen Seite aus formuliert: Die neue Bestattungsform indiziert eine bisher unbekannte Bedeutung

⁷⁰ So auch KLONER, *Tomb*, 108; s. bereits WATZINGER, *Denkmäler* 2, 59ff.70.

⁷¹ S. dazu KLONER, *Tomb*; HACHLILI, *Funerary Customs*, 453f; zu weiteren Gräbern ebendort STRANGE, *Tombs*.

⁷² Mit MAGNESS, *Jesus' Tomb*, 43; MCCANE, *Stone*, 10ff.40; WENNING/ZENGER, *Tod*, 301.

⁷³ So im genannten Beispiel in Kammer C, wo die Skelette in der Regel immerhin separat deponiert wurden.

⁷⁴ So die Gesamttendenz, auch wenn es daneben etwa nabatäische Exemplare gibt (s. KUHNEN, *Palästina*, 271f).

⁷⁵ Vgl. z.B. in Jericho *Locus* 2, Grab 12 auf Hügel D, s. HACHLILI, *Funerary Customs*, 76ff.

⁷⁶ *Ossuare* besitzen im palästinischen Küstenstreifen allerdings bereits chalkolithische Vorläufer (s. WEIPPERT, *Palästina*, 131.136).

⁷⁷ Vgl. dazu jetzt umfassend HACHLILI, *Funerary Customs*, 94ff und ihre Typologie.

⁷⁸ So mit WENNING/ZENGER, *Tod*, 303; WENNING/KUHNEN, *Bestattung*, 1364; RAHMANI, *Catalogue*, 53f; LIESS, *Weg*, 317; HACHLILI, *Funerary Customs*, 522.524f.526ff; HACHLILI, *Bestattung*, 1365.

der sterblichen Überreste, die im religions- und theologiegeschichtlichen Kontext der Zeit am plausibelsten mit der Vorstellung einer (endzeitlichen) Auferweckung der Toten, d.h. eben der sterblichen Überreste, zu verbinden ist. Selbstverständlich müsste diese These weiter ausgeführt und an den Quellen geprüft werden; methodisch ist an ihr aber zweifellos interessant, dass sich abermals eine signifikante Korrelation von Bestattungskultur und in Texten bezeugten Vorstellungen über die postmortale Existenz ergibt: Beide werden am besten verständlich, wenn man sie als Ausdruck der Vorstellung eines (nunmehr: wahren) Lebens nach dem Tod versteht.

2.6. Eliminierung des Todes

Schließlich sei noch kurz eine dritte Variation angeführt, die konzeptionell noch einen Schritt weiter geht: Abermals in einem apokalyptischen Horizont verheißt Jes 25:8⁷⁹ – in Umkehrung von Stellen wie den oben angeführten Klage-/Dankliedern oder Ps 69:16, wo der Beter vom Tod „verschlungen“ zu werden droht⁸⁰ – die endzeitliche Eliminierung des Todes: Am Ende der Tage בלע המות לנצח: „hat er [sc. JHWH] den Tod für immer verschlungen“. Noch konsequenter als in den bisherigen Modellen wird hier das Problem des Todes radikal und definitiv ‚gelöst‘, doch erhält die knappe Ankündigung keine Ausführung und bleibt damit ziemlich konturlos: wie ein solches Leben, gewissermaßen am Tod vorbei, ausgestaltet wäre, erfahren wir nicht. Deutlich ist aber, dass sich die ‚Lösung‘, die erhofft wird, in die Endzeit verschiebt; bis dahin und mit Blick auf diese eschatologische Hoffnung bleibt das Problem des Todes hienieden auszuhalten.

2.7. Weiterwirken königszeitlicher Vorstellungen

Die überblickten hellenistischen Neuerungen dürfen nicht vergessen lassen, dass daneben ältere Vorstellungen (namentlich der Klage- und Danklieder) weiterlaufen. Somit fächert sich in der hellenistischen Zeit das Gesamtbild der Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod in verschiedene Parallelkonzepte auf.

Zunächst dokumentieren etwa *Jes 38* und *Ps 102* profiliert, dass ähnlich eindringliche Klagen über den vorzeitigen Tod wie in *Ps 88* auch in exilischer und nachexilischer Zeit auftreten.

Der sog. *Psalm Hiskijas* in *Jes 38:9–20*, der in 2 Kön 20 fehlt, stammt nach neuerem Konsens aus der späteren nachexilischen Zeit.⁸¹ Das (modifizierte) Danklied des Einzelnen weist im Blick auf den vorzeitigen Tod eine ähnliche Konstellation auf wie *Ps 88* und belegt deren anhaltende Präsenz: (a) Hiskija klagt, dass er in der „Hälfte seiner Tage zu den/durch die Tore(n) der Unterwelt (hinab)gehen muss“ (בדמי ימי אלכה בשערי שאול), V. 10); er rechnet also mit dem vorzeitigen (biologischen) Tod, befindet sich aber noch nicht im Totenreich selber (wie es die

⁷⁹ Vgl. dazu HIEKE, Tod (Lit.).

⁸⁰ אֵל־חַשְׁטַפְנִי שְׂבַלַח מִיָּם וְאֵל־תְּבַלְעֵנִי מִצּוּלָה וְאֵל־תֹּאטְרֵ־עָלַי בָּאֵר פִּיהַּ „Nicht soll die Wasserflut mich überfluten und nicht soll die Tiefe mich verschlingen und nicht soll die Grube ihren Mund über mir verschließen“. S. dazu HIEKE, Tod, 32 Anm. 4.

⁸¹ Vgl. dazu nur KAISER, *Jesaja*, 291f.320ff; BERGES, *Jesaja*, 312ff.

klassischen Klage-/Danklieder im Blick auf den metaphorischen Tod beschreiben), sondern auf dem sicheren Weg dorthin. (b) Die Scheol wird nach wie vor JHWH-Ferne und menschliche Isolation (sozialer Tod) bringen (V. 11.18f). (c) Ebenso wie in Ps 88 gilt auch hier JHWH allein und explizit als Verursacher: [...] והוא עשה [...]: „[...] da er es (doch) getan hat [...]“ (V. 15). (d) Im Unterschied zu Ps 88 wird dies jedoch auf die eigenen Sünden zurückgeführt, über die JHWH bei der – diesseitigen – Rettung hinwegsieht (כי השלכת אחרי גגך כל-חטאי, V. 17). Insgesamt liegt also dieselbe Gesamtkonstellation wie in Ps 88 vor, bei der JHWH allein den (drohenden) vorzeitigen Tod verursacht und noch diesseitig vor ihm rettet (was ein leicht verschobenes Verständnis des Todes zeigt und möglicherweise einen Einfluss von Vergänglichkeitsklagen wie Ps 39; 90 hinweist).

Das kollektive Element integrierende *Klagelied des Einzelnen Ps 102*⁸² rezipiert zahlreiche Psalmentexte und verdichtet sie – am ehesten in frühhellenistischer Zeit – zu einer ungemein ergreifenden Bittklage; sie gipfelt im – JHWH direkt ansprechenden – Hilferuf: אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי תִעֲלֵנִי בְּחַצְיֵי יָמַי: „Mein Gott, raff mich nicht dahin in der Hälfte meiner Tage!“ (V. 25a), der im Kontrast zur geschlechterübergreifenden Dauerpräsenz JHWHs (V. 25bff) noch an Schärfe und Dringlichkeit gewinnt. Die (a) krasse Vorzeitigkeit des Todes wird (b) wieder auf JHWH zurückgeführt – עֲנֵה בְּדֶרֶךְ כְּחַי קִצְרֵי יָמַי: „er hat auf dem Weg meine Kraft gebrochen, verkürzt meine Tage“ (V. 24; s. auch V. 11) –, während (c) eigene Verfehlungen nicht zur Sprache kommen. Anders als Jes 38 versteht sich der schwerkranke, biologisch „dem Tode nahe Beter“⁸³ als (metaphorisch) bereits mitten in die Todeswelt versetzt, wie die kumulierten Todesmetaphern in V.4ff plastisch umschreiben. Insgesamt entspricht daher die Konstellation am engsten derjenigen von Ps 88, nimmt aber noch enger als Jes 38 Elemente der Klagepsalmen des Volks auf.

2.8. Akzeptanz der menschlichen Vergänglichkeit

Dem Ringen mit dem Todesgeschick diametral gegenüber steht die – im weisheitlichen Schrifttum prominent entfaltete – nüchterne *Akzeptanz der menschlichen Vergänglichkeit*. An vorderster Front ist natürlich *Kohelet* zu nennen, der die Sterblichkeit bekanntlich als des Menschen (wie des Viehs) Teil (חֵלֶק) versteht; dies begründet er namentlich in Koh 3:16ff, vermutlich in kritischer Stellungnahme zu Positionen à la Ps 49 und 73, erfahrungstheologisch.⁸⁴

Diese Position teilt auch der sonst Koh oft kritisch beurteilende *Jesus Sirach*; er bezieht näherhin auch das Problem des vorzeitigen Todes mit ein. So rät Sir 41:3f:⁸⁵

⁸² S. dazu LEUENBERGER, Konzeptionen, 177ff (Lit.); seither v.a. KÖRTING, Zion, 32ff und BOSSHARD, Ferne, 49ff.

⁸³ KÖRTING, Zion, 32.

⁸⁴ Vgl. dazu LEUENBERGER, Gnade, 361ff (Lit.); und zum inner-atl. Diskurs wegweisend MICHEL, Unsterblichkeit; KELLERMANN, Überwindung.

⁸⁵ So nach Manuskript B, s. BEENTJES, Ben Sira, 71.115 (Masada).161. Vgl. zur Deutung KAISER, Verständnis, 283.

μη εὐλαβοῦ κρίμα θανάτου ...	אל תפחד ממות חוקיך [...]	(41:3)	Fürchte dich nicht vor dem dir bestimmten Tod ⁸⁶ [...]
τοῦτο τὸ κρίμα παρὰ κυρίου πάση σαρκί καὶ τί ἀπαναίγη ἐν εὐδοκίᾳ ὕψιστου	זה חלק כל בשר מאל ומה תמאס בתורת עלי[ן]	(4)	Dies ist der Teil allen Fleisches vonseiten Gottes. Und was (wolltest) du verachten das Gesetz des Höchs[ten]?
εἶτε δέκα εἶτε ἑκατὸν εἶτε χίλια ἔτη οὐκ ἔστιν ἐν ᾧδου ἐλεγμὸς ζῶσης	לאף שנים מאה ועשר איך תוכחות בש[אול] חיים		Bezüglich 1000 Jahren, 100 oder 10 – es gibt keine ⁸⁷ Widerreden in der Unter[welt] (gegen) die Le- bens(zeit).

Der Sirazide anerkennt also nicht nur die menschliche Vergänglichkeit, sondern selbst den – wie immer eingetretenen – vorzeitigen Tod konsequent und vorbehaltlos als חלק „Teil“ oder תורה „Gesetz“ des (übermächtigen) Gottes, das der Mensch nolens volens zu akzeptieren hat; eine Lebensperspektive über den Tod hinaus fehlt ebenso wie bei Kohelet. Gerade in dieser Konstellation stellt die Akzeptanz der menschlichen Vergänglichkeit eine ‚Lösung‘ dar, die lebenspraktisch wie theologisch mit am eindrücklichsten ist, weil sie in der Konsequenz dem – diesseitigen – Leben sein volles Gewicht verleiht.

2.9. Nachtrag: Hoffnung auf Unsterblichkeit

Ebenso radikal wie die Eliminierung des Todes gemäß Jes 25:8 präsentiert sich eine letzte Konzeption, die hier nachzutragen ist, weil sie ungleich stärker unter griechischem Einfluss steht und im nachbiblischen Schrifttum erst um die Zeitenwende greifbar wird: Die *Sapientia Salomonis* rezipiert die griechische Vorstellung der Separierung von Leib und Seele beim Tod – der Leib verfällt, die Seele lebt weiter: Sie vertritt eine „Hoffnung auf Unsterblichkeit“ (ἡ ἐλπίς ἀθανασίας, 3:4; vgl. 1:15; 6:18f; 8:17; 15:3), die interessante Konsequenzen für die Wertung des diesseitigen Lebens nach sich zieht (vgl. bes. Kap. 3–5). Hier genügt es jedoch festzuhalten, dass damit – auf der individuellen Ebene, auf die Seele bezogen und unmittelbar nach dem Tod des Individuums – dieselbe Lösung erreicht wird, wie sie Jes 25:8 kollektiv am Ende der Zeit verheißt.

3. Schlussüberlegungen

Sowohl die eisenzeitliche Bestattungskultur im alten Israel als auch vorexilische Texte der hebräischen Bibel (vorab Klage- und Danklieder des Einzelnen) konvergieren darin, dass beide Quellentypen – bei Unterschieden im Einzelnen – mit der postmortalen Fortexistenz des Menschen nach dem Tod selbstverständlich rechnen, diese jedoch nicht eigentlich als Leben nach dem Tod zu verstehen vermögen. In

⁸⁶ Wörtlich „Tod deiner Bestimmung“ (in der Masada-Handschrift defektiv קך[ח] ממות).

⁸⁷ So die Randkorrektur in der Handschrift B, die mit G dem Haupttext איש „Mann“ vorzuziehen ist (mit SAUER, Jesus Sirach, 282 Anm. 224; s. איש תוכחות: „Mann der Widerreden“ nur Spr 29:1; eine Deutung von איש: „es gibt [doch nicht]“ [s. HAL 89] ist hier morphologisch und kontextuell höchst unwahrscheinlich).

exilischer und persischer Zeit verschärft sich zunächst die Problemkonstellation, indem im monotheistischen Horizont einerseits die menschliche Vergänglichkeit akzentuiert, andererseits die Bedeutung der JHWH-Relation aufgewertet wird.

Jedoch bilden sich erst in der hellenistisch-frühjüdischen Ära mit ihren neuen Erfahrungskonstellationen weitergehende Transzendierungen der Todesgrenze heraus, die ein wahres, echtes Leben nach dem Tod in den Blick zu nehmen vermögen. Dies lässt sich bei aller Vielfalt der greifbaren Konzeptionen als gemeinsame theologische Stoßrichtung in den einschlägigen Texten erkennen, die aber wie gesehen nur bestimmte Ausschnitte aus dem breiteren Spektrum der Umgangsweisen mit der menschlichen Vergänglichkeit und der postmortalen Existenz bilden: Neben weiterlaufende (Jes 38; Ps 102) oder aktualisierte (Koh; Sir 41) Modelle, die sich auf das diesseitige Leben fokussieren, treten Hoffnungen auf jenseitige Überwindungen der Todesgrenze, die eine Aufnahme in den Himmel (Ps 22; 49; 73 u.a.), eine Auferweckung der Toten (bes. äthHen 22; Dan 12) oder eine völlige Eliminierung des Todes (Jes 25:8) erwarten, einmal sogar eine stark griechisch geprägte Unsterblichkeitshoffnung hegen (SapSal).

So belegen diese hellenistischen Innovationen im Blick auf die Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod, was für die frühjüdische Religions- und Theologiegeschichte generell bezeichnend ist: Dass komplexe Differenzierungen älterer Positionen vorgenommen werden und ein vielstimmiges Nebeneinander verschiedener Konzeptionen vorliegt, die sich zum Teil in einem intensiven Austauschprozess miteinander befinden; damit erreicht der theologische Diskurs in der hebräischen Bibel und in der frühjüdischen Literatur eine neue Ebene.

Zwar erst in der Spätzeit der hebräischen Bibel und in der frühjüdischen Literatur daneben – hier jedoch in prominenten Texten – kommt es, wie Kathrin Liess zu Recht hervorhebt, zur „Überwindung der Trennung von Gott und den Toten“.⁸⁸ Unter Einbezug der hellenistisch-frühjüdischen Periode kann also entgegen der Behauptung Karlheinz Müllers keineswegs davon die Rede sein, dass „das alte Israel nirgendwo dazu aufbricht, Gott ein positives Verhältnis zu den Toten einzuräumen“.⁸⁹ Ganz im Gegenteil: Die Transzendierung der Todesgrenze stellt offensichtlich einen wichtigen Zug des frühjüdischen Lebens- und Todesverständnisses dar; er dürfte sich in seiner wirkmächtigsten Spielart – der Auferweckungshoffnung – nicht nur in der Bestattungskultur niedergeschlagen haben, sondern setzt sich in der Apokalyptik, im Judentum und im NT vielfältig verzweigt fort und stellt so auch den nicht wegzudenkenden Hintergrund für die neutestamentlichen Ostererfahrung und den darauf basierenden Christusglauben dar, der die frühjüdische Vorstellung christologisch wendet. Damit ist freilich der alttestamentliche Horizont bereits weit überschritten: Die vielfältigen Lebens- und Todesverständnisse im alten Israel, die sich religions- und theologiegeschichtlich nachzeichnen und deren spezifische Leistungen in den jeweiligen kulturellen Bezugskontexten sich akzentuieren ließen, werden hier auf eine neue Eindeutigkeit reduziert bzw. zugespitzt. Das mag abschließend die christologische Fortführung

⁸⁸ LIESS, Weg, 316.

⁸⁹ MÜLLER, Weltbild, 13.

der alles bestimmenden JHWH-Relation, die sich ja als eine Grundlinie im alten Israel erwiesen hat, verdeutlichen, die Paulus in Röm 8 formuliert: „Denn ich bin mir gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Hohes noch Tiefes noch irgendein anderes Geschöpf vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8:38f).

Literaturverzeichnis

- ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit; 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT/ATD.Erg 8/1–2), Göttingen 1992.
- ASSMANN, J., *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001.
- BARTH, C., *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Stuttgart u.a. 1997.
- BAUCKHAM, R., *Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism*, in: R.N. LONGENECKER (Hg.), *Life in the Face of Death: the resurrection message of the New Testament* (McMaster New Testament Studies), Grand Rapids 1998, 80–95.
- BEENTJES, P.C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts* (VT.S 68), Leiden u.a. 1997.
- BERGES, U., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg u.a. 1998.
- BERLEJUNG, A., *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: J.C. GERTZ (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Göttingen ³2008, 59–192.
- , *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod*, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 465–502.
- , *Was kommt nach dem Tod? Die alttestamentliche Rede von Tod und Unterwelt*, BiKi 61 (2006) 2–7.
- BIEBERSTEIN, K., *Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur*, in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 423–446.
- BLOCH-SMITH, E., *Death in the Life of Israel*, in: B.M. GITTLEN (Hg.), *Sacred Time, Sacred Place: archaeology and the religion of Israel*, Winona Lake 2002, 139–143.
- , *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOT/ASOR 7), Sheffield 1992.
- BOSSHARD, E., *Ferne und Langzeitigkeit Jhwhs. Zur theologischen Auseinandersetzung in Jes 63,7–66,4 und Ps 102*, in: T. NAUMANN/R. HUNZIKER-RODEWALD (Hg.), *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. Festschrift für W. Dietrich*, Stuttgart 2009, 39–55.
- CAMPBELL, S./GREEN A. (Hg.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East* (Oxbow Monograph 51), Oxford 1995.
- DÜRR, L., *Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient. Ein Beitrag zur Erklärung des Segens des vierten Gebots*, Münster 1926.
- EBERHARDT, G., *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (FAT 2/23), Tübingen 2007.
- FISCHER, A.A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, 2005
- FORSTER, C., *Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen*, Zürich 2000.

- FREULING, G., „Wer eine Grube gräbt ...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004.
- GADAMER, H.-G., Vergänglichkeit, in: H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen 1993, 171–179.
- GESE, H., *Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen*, ZThK 79 (1982) 161–179.
- HACHLILI, R., *Bestattung IV. Judentum*, RGG⁴ 1 (1998) 1365–1366.
- , *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period (JSJ.S 94)*, Leiden u.a. 2005.
- HENGEL, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr.* (WUNT 10), Tübingen³1988.
- HIEKE, T., „Er verschlingt den Tod für immer“ (Jes 25,8a). Eine unerfüllte Verheißung im Alten und Neuen Testament, BZ 50 (2006) 31–50.
- HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E., *Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB 29)*, Würzburg 1993.
- , *Psalmen 51–100 (HThKAT)*, Freiburg u.a. 2000.
- JANOWSKI, B., *Der Gott Israels und die Toten. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze*, in: F. HARTENSTEIN/M. RÖSEL (Hg.), *Jhwh und die Götter der Völker. Festschrift für K. Koch*, Neukirchen-Vluyn 2009, 99–138.
- , *JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im Alten Israel*, in: DERS./A. BERLEJUNG (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64)*, Tübingen 2009, 447–477.
- , *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn²2003.
- , *Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Zu J. Assmann, Tod und Jenseits im alten Ägypten*, JBTh 19 (2004) 431–445.
- , *Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis*, in: F. AVEMARIE/H. LICHTENBERGER (Hg.), *Auferstehung – Resurrection: the fourth Durham-Tübingen research symposium: resurrection, transfiguration and exaltation in Old Testament, ancient Judaism and early Christianity (Tübingen, September, 1999) (WUNT 135)*, Tübingen 2001, 3–45.
- KAEGI, D./RUDOLPH, E., *Vergänglichkeit/Vergehen*, HWPh 11 (2001) 658–664.
- KAISER, O., *Der Prophet Jesaja. Kap. 13–39 (ATD 18)*, Göttingen³1983.
- , *Das Verständnis des Todes bei Ben Sira*, in: DERS., *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis (BZAW 320)*, Berlin u.a. 2003, 275–292.
- KAMLAH, J., *Grab und Begräbnis in Israel/Juda. Materielle Befunde, Jenseitsvorstellungen und die Frage des Totenkultes*, in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64)*, Tübingen 2009, 257–297.
- KEEL, O./UEHLINGER, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134)*, Freiburg u.a.⁵2001.
- KELLERMANN, U., *Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben*, ZThK 73 (1976) 259–282.
- KLONER, A., *A Tomb of the Second Temple Period at French Hill, Jerusalem*, IEJ 30 (1980) 99–108.
- KÖCKERT, M., *Wandlungen Gottes im antiken Israel*, BThZ 22 (2005) 3–36.
- KÖRTING, C., *Zion in den Psalmen (FAT 48)*, Tübingen 2006.
- KOUTSADELIS, C., *Mortuary Practices in the Process of Levantine Neolithisation (BrAR 1685)*, Oxford 2007.
- KREUZER, S., *Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung (BWANT 116)*, Stuttgart u.a. 1983.
- KRÜGER, T., *Kohelet (Prediger) (BK 19 Sonderband)*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- KUHNEN, H.-P., *Palästina in griechisch-römischer Zeit. Mit Beiträgen von L. Mildenberg und R. Wenning (HdA 2/2)*, München 1990.

- KÜHN, D. Totengedenken im Alten Testament, in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 481–499.
- LEUENBERGER, M., „Deine Gnade ist besser als Leben“ (Ps 63,4). Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel, *Bib.* 86 (2005) 343–368.
- , Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen, *ZAW* 122 (2010) 1–19.
- , Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V innerhalb des Psalters (AThANT 83), Zürich 2004.
- , Das Problem des vorzeitigen Todes in der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte, in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 151–176.
- , Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (AThANT 90), Zürich 2008.
- LEWIS, T.J., How far can Texts Take us?: evaluating textual sources for reconstructing ancient Israelite beliefs about the dead, in: B.M. GITTLEN (Hg.), *Sacred Time, Sacred Place: archaeology and the religion of Israel*, Winona Lake 2002, 169–217.
- LISS, K., *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT 2/5), Tübingen 2004.
- VON LIEVEN, A., Ägyptische Einflüsse auf die funeräre Kultur Palästinas, *ZDPV* 122 (2006) 101–110.
- MACKENZIE, D., *Excavations at Ain Shems (Beth-Shemesh)* (APEF 2), London 1914.
- MAGNESS, J., What Did Jesus' Tomb Look Like? *BAR* 32 (1/2006) 38–49.
- MCCANE, B.R., *Roll Back the Stone: death and burial in the world of Jesus*, Harrisburg u.a. 2003.
- MICHEL, D., Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung, in: DERS., *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte* (ThB 93), Gütersloh 1997, 155–179.
- MÜLLER, K., Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung, *BiKi* 52 (1997) 8–18.
- NIKOLOVA, L., 'Ain-Ghazal (Central Jordan), <http://www.iianthropology.org/archaeologybestartprehistoryainghazal.html> (23.8.2010).
- QUELL, G., *Die Auffassung des Todes in Israel*, Leipzig u.a. 1925.
- VON RAD, G., *Theologie des Alten Testaments 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels* (KTb 2), München¹⁰1992.
- RAHMANI, L.Y., *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem 1994.
- SAUER, G., *Jesus Sirach/Ben Sira. Übersetzt und erklärt* (ATD.A 1), Göttingen 2000.
- SCHMIDT, B.B., *Israel's Beneficent Dead: ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition* (FAT 11), Tübingen 1994.
- SCHROER, S./KEEL, O., *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern 1. Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit* (IPIAO 1), Fribourg 2005.
- STERN, E., *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538–332 B.C.*, Warminster u.a. 1982.
- STRANGE, J.F., Tombs, the New Testament, and the archaeology of religion, *RExp* 106 (2009) 399–419.
- VAN DER TOORN, K., Ein verborgenes Erbe, Totenkult im frühen Israel, *ThQ* 177 (1997) 105–120.
- TROPPER, J., *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Neukirchen-Vluyn 1989.
- UHLIG, S., *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ 5/6, 461–780), Gütersloh 1984.
- VIEWEGER, D., *Archäologie der biblischen Welt. Mit zahlreichen Zeichnungen von E. Brückelmann* (UTB 2394), Göttingen²2006.

- VOLZ, P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt, Tübingen 1934.
- WATZINGER, C., Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des heiligen Landes 2. Von der Herrschaft der Assyrer bis zur arabischen Eroberung, Leipzig 1935.
- WEIPPERT, H., Palästina in vorhellenistischer Zeit. Mit einem Beitrag von L. Mildenberg (HdA 2/1), München 1988.
- WENNING, R., Bestattung, WiBiLex 2010, www.wibilex.de/stichwort/Bestattung (23.8.2010).
- , „Medien“ in der Bestattungskultur im eisenzeitlichen Juda?, in: C. FREVEL (Hg.), Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie (FAT 2/10), Tübingen 2005, 109–150.
 - , Grab, NBL 1 (1991) 942–946.
 - , Grab, WiBiLex 2010, www.wibilex.de/stichwort/Grab (23.8.2010).
 - , /KUHNER, H.-P., Bestattung II. Archäologisch, RGG⁴ 1 (1998) 1363–1365.
 - , /ZENGER, E., Tod und Bestattung im biblischen Israel. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Skizze, in: L. HAGEMANN/E. PULSFORT (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder.“ Festschrift für A. Th. Houry, Würzburg u.a. 1990, 285–303.
- WITTE, M., ‚Aber Gott wird meine Seele erlösen‘ – Tod und Leben nach Psalm XLIX, VT 50 (2000) 540–560.
- , Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod. Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73,24–26, ThZ 58 (2002) 15–30.
- XELLA, P., Death and Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought, in: J.M. SASSON (Hg.), Civilizations of the Ancient Near East III–IV, Peabody 1995, 2059–2070.
- ZENGER, E., Das alttestamentliche Israel und seine Toten, in: K. RICHTER (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD 123), Freiburg u.a. 1990, 132–152.