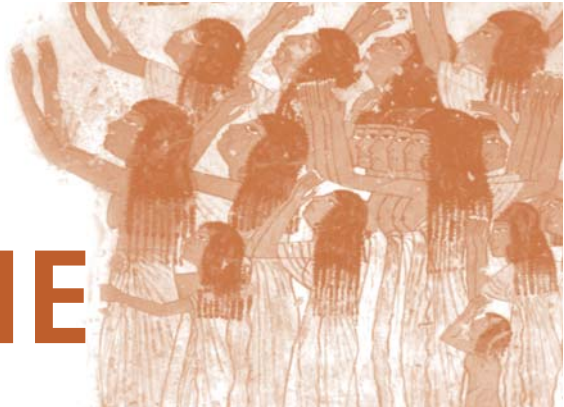


BIBEL UND KIRCHE



Jenseitsvorstellungen im Alten Testament

- | | |
|--------------------------------|--|
| Tod und Unterwelt - Einführung | Was kommt nach dem Tod?
<i>Angelika Berlejung</i> |
| Bestattungen in Israel | „... und begruben ihn im Grab seines Vaters“
<i>Robert Wenning</i> |
| Totenbeschwörungen | Wer sich auf Tote einlässt, bezahlt mit dem Leben
<i>Eleonore Reuter</i> |
| Mit anderen Augen | Sterben Frauen anders als Männer?
<i>Agnes Wuckelt</i> |
| Entrückungstexte | „Elija stieg zum Himmel hinauf“
<i>Armin Schmitt</i> |
| Weisheit und Auferstehung | Sehnsucht nach Unsterblichkeit
<i>Bernd Janowski</i> |
| Prophetie und Auferstehung | „Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes!“
<i>Johannes Schnocks</i> |
| Zwischenruf | Immer härter, immer brutaler - Biblische und literarische Krimis
<i>Oskar Dangl</i> |



Der Tod – das große Mysterium



Thomas Hieke (Hrsg.)
Tod – Ende oder Anfang?

Was die Bibel sagt

Format 13 x 20 cm; 128 Seiten; kartoniert

€ [D] 12,90 / € [A] 13,30 / sFr 23,50

ISBN 3-460-33173-9

978-3-460-33173-0

Die Bibel zeigt, wie Menschen ihr Leben vor Gott „im Angesicht des Todes“ gesehen haben. Hier liegt ein Schatz für heutige Menschen, die mit dem Tod konfrontiert sind: eine Einladung zum Nachdenken, Angebote, etwas in Worte zu kleiden, wo die Worte fehlen und vieles mehr. Ein fundiertes Sachbuch über die biblische Auseinandersetzung mit dem Tod.

Bestellen Sie über
Ihre Buchhandlung oder über:



Gerhard Lohfink
Der letzte Tag Jesu

Was bei der Passion wirklich geschah

Format 13 x 20 cm; 120 Seiten; kartoniert

€ [D] 9,90 / € [A] 10,20 / sFr 18,10

ISBN 3-460-33172-0

978-3-460-33172-3

Vor fast 2000 Jahren wurde Jesus von Nazaret als politischer Verbrecher hingerichtet. Wie ist es dazu gekommen? Wie verlief das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus? Was hat sich zwischen der Verhaftung und dem Tod Jesu abgespielt? Wie ist Jesus gestorben? Historische Einsichten und überraschende Antworten.



Verlag Katholisches Bibelwerk
Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart
Tel. 07 11 / 6 19 20 -37 · Fax -30

E-Mail: versandbuchhandlung@bibelwerk.de
www.bibelwerk.de

INHALT

- 2 Was kommt nach dem Tod?**
Die alttestamentliche Rede von Tod und Unterwelt *Angelika Berlejung*
- 8 Der archäologische Beitrag: „... und begraben ihn im Grab seines Vaters“**
Zur Bedeutung von Bestattungen im Alten Israel *Robert Wenning*
- 16 Wer sich auf Tote einlässt, bezahlt mit dem Leben**
Saul bei der Totenbeschwörerin von En Dor *Eleonore Reuter*
- 21 Glossar**
- 22 Sterben Frauen anders als Männer?**
Todeserzählungen geschlechterspezifisch betrachtet *Agnes Wuckelt*
- 27 „Elija stieg zum Himmel hinauf“**
Der verklärte Tod des Elija nach 2 Kön 2,1-18 *Armin Schmitt*
- 34 Sehnsucht nach Unsterblichkeit**
Zur Jenseitshoffnung in der weisheitlichen Literatur *Bernd Janowski*
- 40 „Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes!“**
Theologische Aspekte der Auferstehungshoffnung in den prophetischen Schriften des Alten Testaments *Johannes Schnocks*
- 46 Biblische Bücherschau**
- 54 Zwischenruf**
- 55 Biblische Umschau**
- 59 Aus den Bibelwerken**

Liebe Leserinnen und Leser,

dass Gott den Tod vernichtet, ist für uns Christen die zentrale Glaubensüberzeugung, denn Gott hat Jesus von den Toten auferweckt. Ein Blick in das Alte Testament zeigt eine lange Entwicklungslinie, die zu dieser Glaubensüberzeugung führt. Verschiedenste Bilder und Vorstellungen beschreiben in den alttestamentlichen Texten das Reich des Todes. Ursprünglich bestand nach dem Glauben Israels eine tiefe Kluft zwischen JHWH und der Unterwelt. JHWH, der Gott des Lebens, konnte mit der *Scheol* nichts zu tun haben. Die Frage jedoch, ob die Verbundenheit eines Menschen mit Gott an der Grenze des Todes zerbricht, wurde immer drängender. War Gott wirklich nur ein Gott der Lebenden, nicht auch der Toten? Der Blick auf die Unterwelt veränderte sich. Israel machte andere Erfahrungen mit Leben und Tod, angetrieben durch seine Geschichte – auch mit seinem Gott – und durch seine Nachbarvölker. Immer stärker wurde der Glaube, dass JHWH seine Gläubigen auch im Tod nicht verließ.

Die Beiträge dieser Ausgabe von „Bibel und Kirche“ führen Sie in die Auseinandersetzung Israels mit dem Lebensthema Tod, von den unterschiedlichen Vorstellungen bis zur beginnenden Jenseitshoffnung, die sich in den späten Schriften des Alten Testaments spiegelt. Der Tod ist in der Bibel kein Tabu-Thema. In nüchterner und klarer Realitätssicht sprechen die Texte davon, dass jeder Mensch stirbt. Tod und Sterben sind die dunkle Seite des geschenkten Lebens. Die Fragen der Menschen damals bleiben bis heute Fragen. Und der Glaube an die Auferstehung führt nicht an der

Realität des Sterbens vorbei.

Kein einfaches Thema – dennoch oder gerade deshalb wünsche ich Ihnen eine anregende Lektüre

Ihre



Barbara Leidy

Was kommt nach dem Tod?

Die alttestamentliche Rede von Tod und Unterwelt

Angelika Berlejung

■ **Alt und lebenssatt zu entschlafen, zählt zu den Hoffnungen biblischer Menschen. Dabei sind die Vorstellungen davon, was nach dem Tod kommt, innerhalb des Alten Testaments sehr unterschiedlich. Im Lauf der Jahrhunderte zeichnet sich eine Entwicklung ab, die der Erwartung einer individuellen Auferstehung mehr und mehr Raum gibt.**

■ Der Tod erscheint im Alten Testament als ein vertrauter Begleiter und akzeptierter Bestandteil des Lebens. Dabei spielte es für den Sterbenden selbst wie für die Hinterbliebenen eine wichtige Rolle, zu welchem Zeitpunkt und auf welche Weise das irdische Dasein endete. Man unterschied zwischen dem guten und dem schlechten, dem ehrenhaften und ehrlosen, dem rechtzeitigen und vorzeitigen Tod, und wünschte sich und den Seinen jeweils den würdigen Abschluss eines ehrenwerten und langen Lebens. Schimpflich und gefürchtet war hingegen das vorzeitige oder plötzliche Ableben durch Unfall, Mord oder gar durch eine Hinrichtung. Man ging davon aus, Gott würde dafür sorgen, dass dem Charakter und der Lebensführung eines Menschen im Idealfall die Todesart entspräche. Demzufolge erwarteten die Frommen, alt und lebenssatt entschlafen zu dürfen, während Frevlern ein kurzes und grausames Ende beschieden sei. Doch setzen sich vor allem weisheitliche Texte (z.B. Ijob; Koh 8,12) mit dem Problem auseinander, dass diese Erwartung erfahrungsgemäß oft enttäuscht wird, da der plötzliche, schlechte Tod durchaus einen gottesfürchtigen und ethisch vorbildlichen Menschen treffen konnte, während ein gottloser und unmoralischer Mensch im hohen Alter friedlich entschlafen durfte.

War ein Mensch zu Tode gekommen, so blieben nach alttestamentlicher wie vorderorientalischer Vorstellung der leblose Körper und ein ungreifbarer Totengeist, der sich von der Leiche lösen und unabhängig von ihr bewegen konnte (1 Sam 28). Die Leiche trug diesen „Geist“ noch in sich, bis er sich auf die Reise ohne Wiederkehr, also in die Totenwelt begab. Die Schlüsselrolle für die Trennung von Leiche und Totengeist kam dem korrekt durchgeführten Begräbnis zu. Es handelte sich dabei um ein Übergangsritual, das den Geist des Verstorbenen vom diesseitigen Lebensraum in den jenseitigen überführte. Archäologische Funde zeigen, dass Toten Grabbeigaben wie Vorräte, Schuhwerk und schützende Amulette mitgegeben wurden, die ihnen helfen sollten, die Zeit der Verwesung im Grab und die Reisezeit sicher zu überstehen, bis sie nach dem Zerfall der irdischen Reste ihre Existenz in der Unterwelt fortsetzen konnten. Die Vorstellung, dass die Leiche gefährdet war, da es sich hierbei um einen Menschen in seiner geschwächtesten Form handelte, der nicht mehr in der Lage war, seinen Verwesungsprozess im Grab und seine ungestörte Reise in die Unterwelt selbst zu verteidigen, führte dazu, dass man dachte, die Leiche schützen zu müssen. Man gab ihr dazu Amulette mit und brachte an den Gräbern Inschriften mit Flüchen gegen Grabschänder oder apotropäische (Dämonen oder Unheil abwehrende) Zeichen gegen böse Kräfte, Zauberei etc. an, um sie gegen Gefährdungen jeglicher Art zu verteidigen.

Nach der gelungenen und korrekten Bestattung, für die die nächsten Angehörigen Sorge tragen mussten, setzte der Verstorbene seine Existenz in der Unterwelt fort, wo er sich zu seinen Vorfahren versammelte. Dort war er nur noch ein Totengeist und

in dieser Daseinsform ein Schatten seiner selbst. Der Tod bewirkte also, dass der betroffene Mensch die Existenzform wechselte, so dass man hier von einer „ontologischen (seinsmäßigen) Veränderung“, sprechen kann. Zugleich betrat er mit der Unterwelt einen neuen Existenzraum und einen neuen Existenzabschnitt (d.h. Wechsel von Raum und Zeit) und gehörte von nun an der Totengemeinschaft, dem „Volk der Unterwelt“ (Ez 26,20), an. Er hatte sich also auch gesellschaftlich verändert. Der Tod bedeutete eine umfassende Wandlung der Existenz eines Menschen, die ihn von allem trennte, was ihm lieb und vertraut war. Die Auflösung all der Zusammenhänge, die das Leben ausmachen, war das Hauptkennzeichen des Todes. Es machte ihn zum „König der Schrecken“.

Die Unterwelt

Das Alte Testament kennt eine Vielzahl von Begriffen, die die Totenwelt bezeichnen. Sie geben z.T. auch schon einen Eindruck davon, welche Charakteristika man diesem Bereich zuschrieb. So lasen die Bezeichnungen „Land der Dunkelheit und Finsternis“ (Ijob 10,21), „Schweigen“ (Ps 94,17; 115,17), „Land des Vergessens“ (Ps 88,13), „Tiefen der Erde“ (Jes 44,23; Ps 63,10; Ez 26,20; 32,18.24), „Finsternis“ (Ps 88,13), „Sammelstätte aller Lebenden“ (Ijob 30,23), „Vernichtung(splatz)“ (Ijob 26,6; Ps 88,12), „Ewigkeit/[Haus der] Ewigkeit“ (Ez 26,20; Ps 49,12), „Trümmerstätte“ (Ez 26,20) oder auch „Grab“ (Ps 88,12), „Staub“ (Ijob 17,16), „Loch, Zisterne“ (Ez 26,20; Jes 14,15; Ps 88,7) oder „Grube“ (Jona 2,7) bereits erkennen, wie man sich die Unterwelt vorstellte: dunkel, totenstill und staubig. Die Welt der Toten, auch *Scheol* genannt, wurde unterhalb der Erde lokalisiert, so dass der Verstorbene zu ihr in die Tiefe hinabsteigen musste. Dort traf er auf alle seine Vorfahren, zu denen er sich versammelte und wo er für den Rest aller Zeiten bleiben musste. Die Toten stellte man sich als kraftlose Wesen vor (Jes 14,10;

Ps 88,5), die nur noch als Schattenwesen dahin vegetierten. Soziale Unterschiede galten nicht mehr, da alle gleich behandelt wurden (Ez 31,14-18; 32,18-32; Ijob 3,13ff; Jes 14,10ff, Ps 49,11ff). Verschiedentlich ist die Überzeugung belegt, dass die Toten genau in der Gestalt in der Unterwelt existierten, die sie im Moment ihres Todes gehabt hatten. Dies machte es möglich, einen Verstorbenen u.U. bei seinem Aufstieg aus der Unterwelt als die Person wiederzuerkennen, die er im Leben gewesen war (1 Sam 28).

Manche Texte implizieren, dass man an eine Unterweltstadt mit Toren dachte: „In der Mitte meiner Tage muss ich hinab zu den Pforten der Unterwelt“ (Jes 38,10, vgl. Ps 9,14; 107,18; Ijob 38,17; Weish 16,13). Ihre Türme waren zugleich die Säulen bzw. Fundamente der Oberwelt (Dtn 32,22; Ps 75,4; 18,8; 82,5). Über die genaue Organisation der Unterweltstadt gibt es keine Belege. Die Vorstellung, dass die Unterwelt von einer Gottheit beherrscht und bewohnt wird, ist altorientalisch wie ägyptisch gut belegt und kann auch für das polytheistische vorexilische Israel und Juda wahrscheinlich gemacht werden: Einige biblische Belege personifizieren die Unterwelt wie auch den Tod (= *Mot*): „Wir haben mit dem Tod ein Bündnis geschlossen, wir haben mit der Unterwelt einen Vertrag gemacht“ (Jes 28,15, vgl. Jes 5,14; 14,9; 28,18; Spr 27,20; 30,16; Hos 13,14), so dass diese als göttliche Herrscher des Totenreiches in Frage kommen.

Ein Gott der Lebenden, nicht der Toten

Jahwe wurde als Gott der Lebenden und des Diesseits gepriesen und war daher anfänglich nicht für die Unterwelt zuständig. Damit war die Unterwelt eine Sphäre ohne Gott, denn aufgrund der monotheistischen Tendenz des Alten Testaments wurde die Existenz anderer Götter bestritten. Niemand konnte das Gottesvakuum der *Scheol* füllen. So geht man in weiten Teilen des Alten Testaments davon aus, dass

Verstorbene in der Unterwelt in äußerster Gottesferne existieren würden (Jes 30,10f; 38,18f; Ps 6,6; 30,10; 88,11-13; 115,17 u.ö.). Das Problem, dass es einen Bereich geben sollte, der Jahwes Herrschaft entzogen war, wird alttestamentlich in verschiedenen Texten thematisiert. Sie lassen eine schrittweise Erweiterung von Jahwes Kompetenzbereich in diese Richtung erkennen. Wahrscheinlich begann sie damit, dass Jahwe zunehmend Züge des vorderorientalischen Sonnengottes übernahm, der ähnlich wie Jahwe keinen festen Wohnsitz in der Unterwelt hatte, sich dort aber regelmäßig des Nachts im Zuge des Sonnenlaufs aufhielt und so Diesseits mit Jenseits verknüpfte. Verschiedentlich wird in diesem Zusammenhang auch auf einzelne Klagepsalmen der exilisch-nachexilischen Zeit verwiesen, in denen Jahwe zwar dem physisch Toten nicht hilft, jedoch den Bedrängten in Todesnot aus der Todessphäre rettet, so dass diese von Jahwe immerhin punktuell durchbrochen werden konnte. Auch die Metapher für die Wiederherstellung Israels in Ez 37 setzt für ihr Verständnis die Überzeugung voraus, dass Jahwe die Macht hat, Totengebeine wiederzuerwecken.

Doch in seinem Wesen blieb Jahwe der Unterwelt fremd. Selbst nachdem die Theologie der nachexilischen Zeit seine Kompetenzen (1 Sam 2,6; Ps 139,8; Am 9,2f; Ijob 26,6; Spr 15,11) so weit ausgedehnt hatte, dass er in der Unterwelt Einfluss nehmen konnte/wollte, griff er jeweils von außen auf diesen Bereich zu und nahm dort nicht etwa (anders als im Himmel oder auf der Erde) seinen Wohnsitz.

Aus den Augen aus dem Sinn? Beziehungen zwischen Lebenden und Toten

Die Grenze zwischen der Welt der Lebenden und der Toten stellte man sich durchaus als durchlässig vor. So war die Steppe bzw. Wüste nicht hermetisch von der Unterwelt abgegrenzt und konnte sogar mit ihr parallelisiert werden (Jer 2,31; Jes

21,1f). Auch in der Finsternis, im Grab (Ps 88,4-13), im Ozean rings um den Erdkreis (Ps 18,5f.17; 69,3.15f; Jona 2,3-6) und an den Grenzen des Gebirges (Jona 2,7) war die Unterwelt bedrohlich gegenwärtig, da in diesen Bereichen die Zugänge zum Totenreich angesiedelt wurden. Von hier aus konnten nach geltender Vorstellung Gestalten der Unterwelt (Dämonen oder Totengeister) aufsteigen. Bislang ungeklärt ist, ob es in Palästina auch kultische Installationen gab, die künstliche Übergänge in die Unterwelt schufen und an denen man Totenrituale abhalten konnte. Dass man derartige Rituale in Gestalt der Geisterevokation kannte, bezeugt die Erzählung von 1 Sam 28. Die Erscheinung des Samuel bei der Nekromantikerin von En-Dor zeigt, dass es geschultem Personal möglich war, die Totengeister gezielt herbeizurufen, um eine Frage zu beantworten oder ein Problem zu lösen. 1 Sam 28 bezeugt auch, dass die Toten personal vorgestellte Wesen blieben, die sich als Ahnen und Totengeister auf der Erde zeigen konnten. Dabei erschienen sie, entsprechend der in der Unterwelt geltenden Zeitlosigkeit, genau in der Gestalt in der Oberwelt, die sie im Moment ihres Todes besessen hatten: Samuel erscheint als alter Mann in seinem Mantel.

Die Totenbeschwörerin holt in 1 Sam 28 auf Wunsch des Saul den ruhenden Geist des Samuel herauf, der eine Frage beantworten soll. Hintergrund dieser Aktion wie der Nekromantie überhaupt ist, dass man den körperlich kraftlosen Toten positive Kräfte zuschrieb, die man sich in nekromantischen Ritualen zunutze machen konnte: Man ging davon aus, dass die Toten mehr wussten als die Lebenden, so dass man sie über die Zukunft bzw. ein konkretes Problem befragen konnte. Riten der Geisterevokation dieser Art werden im Alten Testament als illegitim verurteilt und verboten (Dtn 18,11; Lev 19,31; 20,6.27; Jes 8,19; 65:4). Weisheitliche Tradition macht deutlich, dass die Toten nichts wissen und es daher wenig sinnvoll ist, sie zu befragen (Koh 9,4-6.10; Ijob 14,21).

Voraussetzung einer funktionierenden Nekromantie war, den Kontakt mit den Toten konsequent zu pflegen. Zu diesem Zweck war es üblich, die Verstorbenen (der eigenen Familie) regelmäßig namentlich anzurufen, um ihres Namens zu gedenken, ihnen Wasser und Getreide zukommen zu lassen, um sie zu versorgen und ihr Dasein in der stauigen Unterwelt etwas angenehmer zu gestalten. Auch hier wendet sich das Alte Testament in polemischer Weise gegen den Gewohnheitsbrauch: Totenopfer dieser Art werden abgelehnt (Dtn 26,14) und mit Fremdgötterdienst assoziiert (Ps 106,28; Sir 30,18f [LXX]).

Auch wenn das Alte Testament polemisiert, verschweigt und verbietet: Institutionalisierte Begegnungen zwischen den Verstorbenen und den Lebenden sind im syro-mesopotamischen Raum seit dem Ende des 3. Jt.s. v. Chr. in Form der Feierlichkeiten in den Monaten Abu und Tammuz/Dumuzi bekannt. Es handelte sich dabei um festgelegte Zeiten, in denen die Lebenden verstorbenen Familienahnen und Unterweltsgottheiten begegnen konnten. So bezeugt Ez 8,14, dass Tammuzriten spätestens seit der babylonischen Präsenz (Ende 7./Anfang 6. Jh. v. Chr.) bekannt waren, da man im Nordtor des Jerusalemer Tempels den Gott Tammuz öffentlich beweinte. Tammuz war Mittelpunkt eines Festzyklus, in dem er starb und aufgebahrt wurde, um später wieder ins Leben zurückzukehren. Ein ähnliches Konzept ist in Ägypten mit dem Gott Osiris verbunden, der ebenfalls aus dem Todesschlaf auferweckt wird. Schon durch die räumliche Nähe zu Ägypten, aber auch durch die Kultur- und Wirtschaftskontakte sowie die politischen Verflechtungen zwischen Palästina und Ägypten verbreiteten sich theologische Vorstellungen, die sich um Osiris ranken (*osirianische Theologumena*), auch im alten Israel und Juda. Wenn in Sach 12,11 vom Beweinen des Gottes Hadad-Rimmon die Rede ist, scheint es sich um eine lokale Variante des Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott

zu handeln wie er in Ugarit mit Baal belegt ist und in dem sich die Vorstellungen vom Sterben und Wiedererstehen der Natur im Jahreslauf konkretisiert haben.

Auch das gemeinsame Bankett von Lebenden mit ihren Ahnen, in Ugarit *mrzḥ/marziḥu* genannt, ist alttestamentlich belegt. Jer 16,5 erwähnt das *marzeah-Haus*, bei dem es sich um die Lokalität handelt, in der man das Kultmahl abhielt. Diese Formen der Kontaktpflege zwischen der Welt der Lebenden und der Toten wurden regelmäßig wiederholt. Sie führten die verstorbenen und lebenden Mitglieder einer Familie zusammen und bringen deutlich zum Ausdruck, dass der Tod deren Zusammengehörigkeit nicht gänzlich scheiden konnte. Die Verstorbenen blieben ihren Angehörigen verbunden, und diese waren verpflichtet, sie zu pflegen und ihrer zu gedenken. Die Lebenden taten dies nicht nur, weil die Toten aus der Unterwelt aufsteigen und ihnen nutzen oder schaden konnten, sondern auch, weil ihr eigenes Schicksal unzweifelhaft darauf zusteuerte, dass sie selbst einmal Teil der Gemeinschaft der Toten werden würden.

Ende oder Anfang? Auferstehungshoffnungen

Während sich die Ägypter bereits seit frühester Zeit mit Spekulationen darüber beschäftigten, ob und was nach dem Tod im Hinblick auf ein weiteres oder neues Leben zu erwarten war, sind derartige Gedanken dem Alten Testament weitgehend fremd. Erst ab der hellenistischen Zeit (ab dem 4. Jh. v. Chr.) werden explizite Stimmen laut, die die Rettung aus der Scheol thematisieren. Jes 25,8; 26,19; Ps 22,28-32 und Dan 12,2f sprechen davon, dass mit dem Tod nicht das Ende aller Gottesgemeinschaft erreicht ist, sondern dass Jahwe den Tod besiegen wird und die Toten auferstehen. In diesem Zusammenhang bleibt auch die Lichthaftigkeit Jahwes als Sonnengott erhalten: In Jes 26,19 ist davon die Rede, dass sein „Tau der Lichter“ die Toten aus den Gräbern holt. Bei den keimenden Auf-

erstehungshoffnungen dieser Zeit scheint u.a. eine Rolle gespielt zu haben, dass ihnen die Krise der Weisheit und des weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhanges vorausgegangen waren. Die menschliche Erfahrung, dass die Rechnungen der Gerechtigkeit im Diesseits nicht immer wirklich aufgingen, hat zu einer Jenseitshoffnung geführt, die den Ausgleich der Gerechtigkeit nach dem Tod erwartete. Durch die Ausweitung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs auf die postmortale Existenz wurde die Möglichkeit eröffnet, dass Lohn oder Strafe, die im Diesseits nicht eingetreten waren, eben nach dem Tod fällig wurden. So konnte man auf die Erlösung aus der Scheol (Hos 13,14; 2 Makk 7,9) hoffen, eine Option, die Kohelet 3:19ff u.ö. wie auch die späteren Sadduzäer grundsätzlich in Zweifel ziehen (vgl. Jesu Diskussion mit den Sadduzäern in Mt 22,23ff).

Ganz ähnlich wie schon im alten Ägypten verbanden sich mit der Hoffnung auf das Weiterleben nach dem Tod Erwartungen und Befürchtungen, dass sich die Qualität des Folgenden am irdischen Leben bemessen würde. Dabei war der Gedanke bestimmend, dass der Tote, der ein gottgefälliges Leben gelebt hatte, in seinem postmortalen Dasein in Form eines ewigen Lebens und der idealen Gottesgemeinschaft an der Wirklichkeit Gottes teilhaben dürfe. Die enge Verknüpfung der Auferstehungshoffnung mit den guten Taten im Diesseits beinhaltete logischerweise, dass es ein Gericht geben müsse, das den Menschen nach seinem Leben abschließend beurteilen würde. Dies konnte (wie schon in Ägypten) direkt nach dem Tod eines Menschen stattfinden, oder aber auch erst am Ende der Zeiten im Rahmen eschatologisch-apokalyptischer Endzeitszenarien. Maßstab der Beurteilung des menschlichen Handelns war dabei grundsätzlich immer die Tora. Die Urteilsfindung kannte im wesentlichen nur Gerechte und Frevler und war damit streng dualistisch ausgerichtet.

Hölle oder Paradies?

Dan 12,1-3 (2. Jh. v. Chr.) formuliert innerhalb des hebräischen Kanons erstmals und explizit die apokalyptische Erwartung, dass beim Gericht am Ende der Zeiten die toten Gerechten zum ewigen Leben, die toten Frevler zur ewigen Abscheu auf-erstehen würden. Diese Vorstellung findet sich auch ausgeprägt in der jüdischen Märtyrerlegende 2 Makk 7. Sie bezeugt beim Martyrium der sieben Brüder die eschatologische Hoffnung auf die Auferstehung der (getöteten) Gerechten, die bis zu ihrem bitteren Ende die Tora Gottes befolgt hatten. Dem verbrecherischen Seleukiden-König (Antiochos IV. Epiphanes) wird eine Auferstehung zum Leben hingegen abgesprochen (2 Makk 7,14). Die Märtyrer ertragen ihr Schicksal gelassen, da sie davon überzeugt sind, dass Gott auch über den Tod hinaus für seine Diener eintreten wird (Dtn 32,36). Sie erwarten den Lohn für ihre Toratreue nach dem Tod, wenn sie zu einem neuen, ewigen Leben (2 Makk 7,9) auferweckt werden. Die Mutter der sieben Brüder betont in 2 Makk 7,23, dass Gott die Macht habe, tote Menschen zum Leben zu erwecken, so dass der gewaltsame und vorzeitige Tod ihrer gerechten Söhne im Diesseits nur vordergründig das letzte Wort zur Sache sein kann. Auch der Selbstmord des Ältesten Rasis in 2 Makk 14,37-46 (um Folter und Hinrichtung zu entgehen) wie die Sorge des Judas Makkabäus für die Gefallenen in 2 Makk 12,42-45 zeugen von der Hoffnung, dass die Gerechten zum Leben auferstehen werden.

Die Hoffnung auf Auferstehung und Unsterblichkeit ist ein zentrales Thema des Buchs der Weisheit, wo sie auch mit der ethisch-moralisch-gottgefälligen bzw. verfehlten Lebensführung verbunden ist. In der Auseinandersetzung zwischen den Gerechten und den Frevlern wird die Frage reflektiert, wie der gewaltsame oder vorzeitige Tod eines Gerechten zu deuten ist, worin sich ebenfalls Märtyrererfahrungen spiegeln. Hier bietet Weish 3-5 eine Deutungsperspektive: Der frühe Tod der Gerechten

führt sie in die Unsterblichkeit, wo sie in Gottes Hand geborgen sind. Bei ihm haben sie Teil an einer neuen Daseinsqualität. Demgegenüber werden die Frevler zu spät erst erkennen, wie verfehlt ihr Leben war, postmortal die totale Auslöschung erfahren und in ewige Vergessenheit geraten.

Das Motiv der Auferstehung der Gerechten zum Leben in Freuden und der Frevler zum Verderben begegnet auch in den apokryphen Psalmen Salomos (PsSal 3; 13-15) sowie im Szenario des Weltgerichts von 4 Esr 7,26ff. Dort erhalten die Toten, die die Zwischenzeit zwischen ihrem Ableben und dem Gericht in Erde, Staub und Kammern zugebracht hatten, erst im Endgericht ihre endgültigen Aufenthaltsorte zugewiesen: Gehenna-Hölle oder Paradies. Für das äthiopische Henochbuch (Hen[äth] 51; 104) ist die eschatologische Erwartung des kommenden Gerichts und der allgemeinen Auferweckung der Toten aus der Scheol ein durchgängiges Thema. Auch hier werden (wie in 4 Esr 7) von den Auferweckten die Gerechten zur Erlösung aussortiert, über deren Taten ebenso wie über die der Frevler genauestens Buch (dazu vgl. schon Dan 7,10; 12,1) geführt wurde. Die frühjüdische Apokalypse „syrischer Baruch“ diskutiert die Frage, in welcher Gestalt die Toten auferstehen werden (Syr-Bar 49-51). Dort wird die Vorstellung der leiblichen Auferstehung aufgenommen und zum Ausdruck gebracht, dass die Verstorbenen genau in der Gestalt aus der Scheol treten werden, die die jeweilige Person zum Zeitpunkt ihres Todes gehabt hatte, so dass sie wiedererkennbar sein wird. Nach dem anschließenden Gericht wird allerdings für die Gerechten wie für die Frevler eine Verwandlung erwartet, die aus den Frevlern dahinschwindende Scheusale, aus den Gerechten verherrlichte Lichtgestalten machen wird.

Die Auferstehungshoffnung war ein integraler Bestandteil des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, dessen grundsätzliche Geltung weiterhin aufrecht erhalten werden konnte, da die Endabrechnung post-

mortal erfolgte. Man erwartete, dass die gestörte Ordnung, wenn auch erst nach dem Tod der Betroffenen oder im Eschaton, wieder hergestellt werden würde, so dass die Waage der Gerechtigkeit letztlich ausgeglichen wäre. Das Endgericht war folglich für die Gerechten Gegenstand ihrer Hoffnung.

Zusammenfassung

Das Alte Testament widmet sich weit ausführlicher der Frage, was vor dem Tod, als was nach dem Tod zu erwarten ist. Jahwe war ein Gott des Diesseits und der Lebenden und grifferte im Laufe einer religionsgeschichtlich nachzuzeichnenden Entwicklung auf die Unterwelt aus. Diese war das Land ohne Wiederkehr und wurde erst ab der hellenistischen Zeit zu einem Aufenthaltsort für die Verstorbenen, an dem sie bis zu ihrer Auferstehung beherbergt wurden. Nach den frühjüdischen Schriften werden zumeist alle Toten auferweckt, die dann in einem Endgericht in nur zwei Kategorien sortiert und ihrer Strafe in ewigem Verderben (Frevler) bzw. ihrem Lohn in ewigem Leben (Gerechte) zugeführt werden.

Prof. Dr. Angelika Berlejung



Prof. Dr. Angelika Berlejung (1961) ist seit 2004 Professorin für Altes Testament: Geschichte und Religionsgeschichte Israels und seine Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

„... und begraben ihn im Grab seines Vaters“

Zur Bedeutung von Bestattungen im Alten Israel

Robert Wenning

■ **Archäologische Funde erweitern das Bild vom Umgang Israels mit seinen Verstorbenen, wie es die biblischen Texte spiegeln. Allerdings lässt sich naturgemäß archäologisch eher etwas über die Grabformen und Beigaben sagen. Dagegen stellen die biblischen Texte die soziale und ethische Komponente heraus.**

■ Sieht man von Trauerbräuchen ab, spricht das Alte Testament auffällig wenig und auffällig selten kritisch über Gräber und die Bestattungskultur in Israel. Es betont aber relativ häufig die Bedeutung, dass jemand bestattet oder eben auch nicht bestattet wird. Greift man lexikographisch auf die alttestamentlichen Texte zurück, ohne exegetisch auf die einzelnen Stellen einzugehen und wohl wissend, dass die Texte überwiegend aus der Zeit nach der Königszeit Israels und Judas und aus verschiedenen Kontexten stammen, dann ergeben sich erste Beobachtungen, welche Bedeutung die Bestattung im Alten Israel hatte.

Einige Aussagen heben sich schon dadurch heraus, dass sie in den Texten häufiger vorkommen und daher signifikant zu sein scheinen. Allerdings bleibt jede Entwicklung in der Bestattungskultur ausgeblendet, wobei gerade in diesem Bereich lokale, regionale und zeitliche Unterschiede prägend sind und Identität stifteten. Die Thematik ist also weitaus komplexer und bedarf an allen Punkten einer Vertiefung und Differenzierung durch Exegese und Archäologie. Dieser Überblick kann daher nur eine Annäherung sein.

Bestattung im Grab des Vaters

Die Bestattung ist Angelegenheit der Familie (Ri 16,31) und Verpflichtung besonders für den Sohn

seinen Eltern gegenüber. Dahinter steht einerseits die Achtung vor den Eltern, wie sie in den Zehn Geboten artikuliert wird, andererseits regelte die ordnungsgemäße Bestattung zugleich die Nachfolge. In den Familien bedeutete dies, dass der Erbesitz rechtlich auf den Sohn übergang (Gen 46,4; Tobit 14,11-13). Bei den Königen ist der Zusammenhang zwischen Bestattung und Nachfolge noch deutlicher. Die Angabe „sein Sohn wurde König an seiner Stelle“ begegnet durchgängig als letztes Element der dreiteiligen *Toledotformel* (Geschlechterformel) über Tod, Grab und Nachfolge (1 Kön 11,43 - 2 Kön 24,6). Die Beteiligung am Geleit zum Grab und andere Bekundungen der Trauer und Klage zeigen, dass über die Familie hinaus auch die jeweilige Gesellschaft/Ortsgemeinschaft teilweise in die Begräbnisse eingebunden war.

Bestattet wurde offenbar auf eigenem Grund und Boden. Der Erwerb der Höhle Machpela bei Hebron durch Abraham als eigene Grabstätte (Gen 23; 49,29-32) ist geradezu das Musterbeispiel für diese Forderung, bleibt aber nicht die einzige Stelle für diese Norm (vgl. Jos 24,32). Der Kauf von Grundbesitz und damit die dauerhafte Sicherung der Grabstätte erklärt sich dadurch, dass die Patriarchen als Zugewanderte dargestellt werden. Zugleich spielen in die Erzählung verschiedene theologische Vorstellungen mit hinein. In der Machpela wurden Abraham und Sara, Isaak und Rebekka, Jakob und Lea begraben. Der späte Text sicherte so auch einen rechtlichen Anspruch auf Hebron, das in der Perserzeit außerhalb der Provinz Jehud lag.

Die seit der hasmonäischen Eroberung Idumäas bis heute verehrte Machpela in Hebron ist eine mittelbronzezeitliche Doppelgrabhöhle. Sie wurde von Herodes mit Grabbauten und Umfassungs-

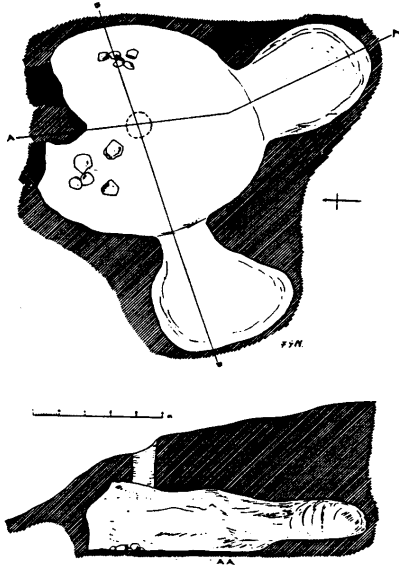


Abb. 1 *Bet-Schemesch, Höhlengrab 1*
© D. Mackenzie, *Excavations at Ain Shems*

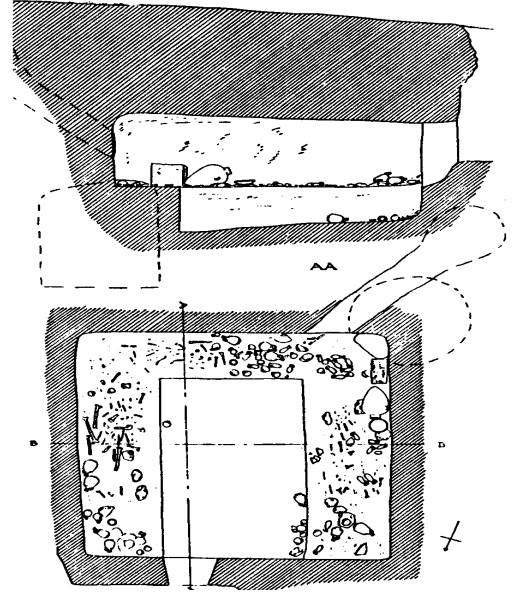


Abb. 2 *Bet-Schemesch, Kammergrab 2*
© D. Mackenzie, *Excavations at Ain Shems*

mauer monumental ausgestaltet. Der Fußboden des heiligen Bezirks überdeckte die Gräber. Die *Kenotaphe* (leere Grabmäler) im heiligen Bezirk stammen aus dem 6. bzw. 14. Jh. n. Chr.

Bei vielen anderen biblischen Stellen wird betont, dass jemand auf seinem Besitz (Jos 24,30; 1 Kön 2,34), in seiner (Heimat-)Stadt (Ri 12,7) oder im Grab seines Vaters (Ri 8,32; 16,31; 2 Sam 2,32; 17,23; 19,38) bestattet wurde. Heimat(stadt) wird über diese Gräber definiert. So ist es Nehemia ein Anliegen, besonders die Stadt wieder aufzubauen, in der die Gräber seiner Väter sind (Neh 2,2.5).

Gerade auf das Grab des Vaters wird häufig hingewiesen. Damit handelt es sich hier um Familiengräber und um bestehende Grabanlagen, die Nachbestattungen erlaubten, wann immer ein Mitglied der Familie verstarb und beigesetzt werden musste. Diese Felsgräber, *Hypogäen* in den Typen Höhlen- und Kammergrab zeigen einen kleinen Eingang, der durch einen Steinblock samt Prellstein verschlossen und einfach wieder geöffnet werden

konnte. *Diwangräber* besaßen drei umlaufende Bänke, *Quadrosolgräber* drei bis fünf Wandnischen als Grablegen. Diese Gräber bildeten in der Regel eine Nekropole, in Registern Grab dicht an dicht, meist am Hang des Siedlungshügels selbst oder am Hang eines der Siedlung genau gegenüberliegenden Hügels. Eine Siedlung konnte mehrere Nekropolen besitzen. Die Lage am/beim Siedlungshügel gab den Familien die Möglichkeit, ihre Toten nahe zu bestatten, ihnen eng verbunden zu sein und das Grab unter den Schutz der Ortsgemeinschaft zu wissen.

Gräbern und den Bestatteten (2 Kön 23, 18) wurde generell Achtung entgegengebracht. Umgekehrt gehörte es zu den Folgen von Kriegen, dass der Sieger die dynastischen Gräber und die Gräber der gegnerischen Repräsentanten entweihte, u.a. durch Herauswerfen der Gebeine, so wie es auch Joschia in Bet-El anordnete (2 Kön 23,16; vgl. Jer 8,1-2). Andere Störungen der Totenruhe könnten durch Grabräuber erfolgt sein.

Archäologische Funde

Eine besondere Lage besaß die Ostnekropole Jerusalems in *Silwan* (= Siloah), wo offenbar die Hofbeamten des 8. Jh. v. Chr. bestattet worden sind. Vor dem Hintergrund der Familiengräber einerseits und der Parallellage zum Tempel andererseits ist die Kritik Jes 22,16 am Grab des Palastvorstehers (Schebna) zu sehen, der sich hoch im Felsen ein Grab wie eine Wohnung hatte aushauen lassen: „Wie kommst du dazu, und wer bist du denn, dass du hier ein Grab aushauen lässt. – Da lässt er sich hoch oben ein Grab aushauen, im Felsen sich eine Wohnung ausmeißeln“ heißt es beim Propheten.

Das von Jesaja angesprochene Grab ist nicht eindeutig zu identifizieren, doch mit guten Gründen verweist man auf die Ostnekropole. Auf der Höhe des Tempels liegen hier der Stadt gegenüber in einer steilen Felswand zwei Register von Gräbern, die von den üblichen Grabtypen in Juda abweichen, etwa das so genannte Grab der Tochter des Pharaos. Sie spiegeln die lokale Hofarchitektur und waren teilweise für Individualbestattungen angelegt. Eine der Grabinschriften nennt den Haushofmeister *...jahu*, mit einer Fluchformel gegen Grabräuber.

Eine andere Besonderheit stellten die Gräber der Könige dar. Die Könige von Jerusalem und Juda ließen sich nach altorientalischer Herrschertradition innerhalb in der Stadt Davids bestatten.

Über Neh 3,16 kann man die ungefähre Lage der dynastischen Grabanlage auf dem Südosthügel in der Davidstadt erschließen. Bislang ist archäologisch jedoch nichts von dieser Grabanlage nachgewiesen worden. Die oft als Königsgräber bezeichneten, von R. Weill ausgegrabenen beiden Tunnel haben nichts mit Gräbern zu tun, sondern dürften Zisternengewölbe herodianischer Zeit sein. Zwar bei der Eroberung Jerusalems 586 v. Chr. geplündert, bestand die dynastische Grabanlage bis zum Bau von Aelia Capitolina unter Kaiser Hadrian, als der Südosthügel als Steinbruch für die Neubauten der römischen Stadt diente. Dabei blieben



Abb. 3 *Bet-Schemesch, Kammergrab 2, Grabbänke im Innern*
© D. Mackenzie, *Excavations at Ain Shems*

die Tunnel als Ruine stehen und wurden in byzantinischer Zeit mit anderer Funktion wiederbenutzt. Über den Typus der dynastischen Grabanlage und ihre Ausgestaltung weiß man nichts.

Bestattet im Grab der Väter

Ob und wie bei den Felsgräbern das Eigentumsrecht geregelt war, erschließt sich nicht. War der Nekropolenhang frei von Eigentumsrechten oder der Ortsgemeinschaft zugehörig und nur das Grab selbst Familienbesitz? Die alttestamentliche Forderung nach Bestattung auf eigenem Boden scheint weniger auf eine solche Differenzierung hinzuweisen als vielmehr darauf, dass die Bestattung nicht in fremder Erde, sondern im von Gott als Erbesitz übertragenem Land Israel erfolgte.

Einzelne Inschriften der Gräber in Juda belegen, dass die Grabnutzung ganz bestimmten Familien (*Netanjahu* in Chirbet el-Kom) bzw. Personen (*Urijahu* in Chirbet el-Kom; *...jahu*, der Haushofmeister, in Silwan) vorbehalten war.

Im Alten Testament werden Gräber und Bestattungen nur für ganz bestimmte Personen, durchweg Herrscher und Größen Israels, genannt. Dabei geht es nicht um die Gräber und den Bestattungsvorgang, sondern um die Personen. Die Angabe der Bestattung im Grab des Vaters beendete nicht nur einen Lebenslauf, sondern proklamierte eine verdiente

Ehrung des Verstorbenen aufgrund seiner Gottestreue, die sich im würdevollen, ordnungsgemäßen Bestatten in Frieden (2 Kön 22,20) artikuliert.

Der Eintritt des Todes wird als ein friedvolles „Entschlafen zu den Vätern“ (1 Kön 2,10) oder ein „Vereintwerden mit den Vätern“ (Gen 25,8; 35,29; 49,29.33; Dtn 32,50 u.a.) umschrieben. Zwar nimmt die Bestattung im Grab des Vaters diese Vorstellung zeichenhaft auf, aber das „Vereintwerden zu den Vätern“ bezieht sich auf die Scheol, nicht auf das Grab. Das übliche Abräumen der verbliebenen Gebeine einer früheren Bestattung von der Grabbank in das *Repositorium* (Knochengrube im Grab) hat daher auch nichts mit dem „Vereintwerden zu den Vätern“ zu tun. Dieser Gedanke beinhaltet eine Verheißung an Israel, Erfüllung, ewiges Leben und Fortbestand Israels. Der individuelle Aspekt der Familie geht in dem des Volkes Israel auf.

Verweigerung der Bestattung

So wie die Bestattung im Grab des Vaters/der Väter eine Hochachtung und eine Teilhabe an den Verheißungen Israels ausdrückt, konnten durch die Verweigerung einer solchen Bestattung und vor allem durch die Nichtbestattung eine göttliche Strafe und höchste Missachtung ausgedrückt werden. Bestattung und Nichtbestattung wurden so zu theologischen Aussagen instrumentalisiert, ohne dass

dies historisch übertragbar erscheint. So wird König Joram wie auch die Könige Joasch und Ahas nach 2 Kön „bei seinen Vätern in der Davidstadt begraben“. Dagegen heißt es in 2 Chr „Er ging dahin, von niemand bedauert. Man begrub ihn in der Davidstadt, aber nicht in den Gräbern der Könige“. Für Usija lautet die abweichende Angabe in 2 Chr: „Man begrub ihn auf dem Feld bei der Grabstätte der Könige; denn man sagte: Er war aussätzig.“ Diese Angaben in 2 Chr werden von Historikern heute nicht als historische Fakten angesehen. Vielmehr geht man davon aus, dass gemäß den Königsbüchern alle Könige von Juda in der königlichen Grabanlage bestattet wurden. Die Gründe für die Darstellung der Chronikbücher werden offensichtlich, liest man ihre Bewertung von Lebenswandel und Jahwetreue jener Könige. Die Chroniken führen aus: Ein Abweichen von Jahwe hatte – selbst für Könige – eine Bestrafung bis über den Tod hinaus zur Folge. Daher kehren auch bestimmte Formulierungen stereotyp wieder.

Nichtbestattungen werden im Alten Testament in drastischen Worten und dramatischen Szenen dargestellt. Die Anzahl der diesbezüglichen Stellen ist relativ groß, doch liegen unterschiedliche Akzentuierungen vor. Vielen dieser Angaben gemeinsam ist die Darstellung, dass Leichen aus der Stadt hinaus auf das freie Feld geworfen werden und un-



Abb. 4 Grabinschrift des Palastvorstehers; Jerusalem, Ostnekropole, Grab Nr.35 © D. Ussishkin, *The Village of Silwan, Jerusalem 1993*

bestattet bleiben, wo sie der Witterung ausgesetzt und den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes oder den Hunden zum Fraß vorgeworfen sind und zum Dünger der Äcker werden, da sie niemand bestattet.

Neben den Verlust jeglicher Menschenwürde tritt die Gefährdung physischer Vernichtung. Die bekannteste Szene ist der Tod der Isebel (2 Kön 9,30-37): Sie wird aus dem Fenster vor das Stadttor von Jesreel geworfen, von den Pferden der Belagerer zertreten und von den Hunden zerrissen, so dass von ihrem Leichnam nur noch Schädel, Füße und Hände übrig sind, als man einige Zeit später nach ihr sah, um sie zu bestatten. Die Absicht physischer Vernichtung wird in Vers 37 klar ausgedrückt, „so dass man nicht mehr sagen kann: Das ist Isebel.“ Nichtbestattung und physische Vernichtung bedeuteten den Ausschluss an der Teilhabe der Verheißungen an Israel.

Der natürliche Tod und der Erhalt des Körpers bis ins Grab stellten für die Israeliten feste Werte dar. Das bezeugen auch alttestamentliche Einlassungen einerseits über unnatürliche Tode, andererseits über Einäscherungen. Letztere dienten nicht als Bestattungsform, sondern waren als Höchststrafe für schwerste Vergehen und Ausmerzungen des Betroffenen aus dem Volk Israel vorgesehen (Gen 38,24; Lev 20,14; 21,9), als Schändung des Feindes (2 Kön 23,16) oder galten als Fremdbrauch (1 Sam 31,12; Amos 2,1) und als verabscheuter Fremdkult (2 Kön 23,10; Jer 19,5).

Archäologisch ist in Juda für die Eisenzeit nirgendwo eine Kremation bezeugt. Der Tofet¹ im Gehinnomtal ist allerdings noch nicht aufgefunden worden; er gehört allerdings erst sekundär in den Bereich der Bestattungskultur.

Gräber von Kriegsoffern

Kriegshandlungen führten häufig zu einer großen Zahl von Gefallenen, die nicht in den Familiengräbern bestattet werden konnten. Die Umstände

brachten es mit sich, dass die Leichen der außen vor der Stadt Gefallenen zunächst liegen blieben. Der von den Leichen ausgehende Gestank (Jes 34,3) und die drohende Gefährdung der Gesundheit machten eine rasche Beseitigung aber ebenso unabdinglich, wie generell unter den klimatischen Bedingungen des Landes Bestattungen relativ schnell nach dem Todeseintritt erfolgten, häufig noch am gleichen Tag. Man bemühte sich, die Gefallenen einzusammeln und in Massengräbern zu bestatten.

Derartige Gräber sind in Geser, Lachisch und Jerusalem nachgewiesen worden. In Lachisch hat man die Felsdecke einiger nicht mehr genutzter bronzezeitlicher Grabhöhlen aufgeschlagen und die Gefallenen der Belagerung von 701 v. Chr. hineingeworfen, in einem der Gräber über 1500 Tote.

Die Erfahrung solcher Katastrophen und traumatisch gerade die der Zerstörung Jerusalems 586 v. Chr. wurde in Drohreden der Profeten gegenüber Feinden/Fremdvölkern (1 Sam 17,46; Ez 29,5; 32,4; Jes 14,18-19), aber auch gegenüber Israel/Jerusalem (Ps 79,2; Jer 7,33; 16,4; 19,7 u.a.) als Strafe Gottes artikuliert. Die Israeliten wurden für ihren Ungehorsam gegenüber den Gesetzen und Geboten Gottes bestraft (Dtn 28,26; Jer 34,20). Missachtung der Gebote begründete auch bei einigen der Könige die Verweigerung der Bestattung in der dynastischen Grabanlage (s. oben). Ebenso wurde dem ungehorsamen Profeten aus Juda die Bestattung im Grab seiner Väter verwehrt (1 Kön 13,22). Wichtig ist aber, dass diese Personen dennoch ein Begräbnis erhielten, was hier wohl mit ihrer sozialen Stellung zu erklären ist. Wo ihnen das Begräbnis verwehrt blieb, bedurfte es des persönlichen Engagements und der beispielhaften Tat, um ein Umdenken zu erreichen, wie im Fall der Rizpa (2 Sam 21,9-10).

Es gab auch das Gebot, dass man durch Hängen hingerichtete Verbrecher nicht über Nacht am Pfahl

¹ Dem „Moloch“ geweihte Kultstätte, an der es nach Jer u.a. zu Menschenopfern und auch Bestattungen gekommen sein soll.

hängen lassen durfte, sondern sie bei Sonnenuntergang zu bestatten hatte (Dtn 21,22-23; Jos 8,29; 10,26-27; vgl. ferner Joh 19,31). Das Begraben nichtbestatteter Israeliten wurde schließlich als Akt der Solidarität und gute Tat eines Israeliten dargestellt bzw. als Notwendigkeit, das Land von den Toten wieder rein zu machen (Tobit 1,17-18; Ez 39,13-15). Num 19,11-16 legt dar, dass ein Kontakt mit einem Toten, mit Gebeinen oder einem Grab für sieben Tage unrein macht. Es gibt aber nicht die Vorstellung, dass von den unbestatteten Toten etwa im Sinne von ruhelosen Geistern eine Gefahr ausging.

Dafür ist auch der archäologische Befund aufschlussreich. Die Gräber konnten direkt an die Stadtmauer heranreichen (Jerusalem), sie in Einzelfällen sogar unterschneiden (Bet-Schesesch). Die Vorschrift zur Einhaltung einer bestimmten Distanz kam erst in nachexilischer Zeit auf. Wege zur Stadt konnten durch die Nekropole führen. Gelegentlich befanden sich sogar Werkstätten inmitten einer Nekropole (Lachisch). Eine bis heute reichende Tabuisierung der Gräber und Gebeine setzte in Israel erst mit den Reinheitsgeboten ein.

Gräber der Söhne des Volkes

Felsgräber dürften vor allem reicheren Bürgern gehört haben. Die Anzahl der Felsgräber steht fast überall in einem Spannungsverhältnis zur Zahl der Bewohner, so dass man auch andere Bestattungsarten wie einfache Erdgräber annehmen muss. Darauf könnten auch 2 Kön 23,6 und Jer 26,23 verweisen, wo die Rede von den „Gräbern der Söhne des Volkes“ ist. Das müssen keine Armengräbern sein, eher Gräber ohne Fürsorge durch die Familie. Es fällt anstößig auf, dass die Asche des verbrannten Kultpfahls auf diese Gräber gestreut und der Leichnam des Profeten Urija zu den Gräbern geworfen wird. Doch geht es wohl nicht um eine Herabsetzung der Nekropole, sondern das offene Gelände der Nekropole evozierte die Vorstellung „freies Feld/Flur“, die in verwandten Kontexten

negativ konnotiert ist (s.o.). Es geht um die Ächtung und Zerstörung des ehemaligen Kultbildes und um die Straftat des Jojakim, was dann die göttliche Strafe auslöst: Er wird draußen vor den Toren Jerusalems ein Eselsbegräbnis bekommen (Jer 22,19). Ihm soll dasselbe Geschick zuteil werden, das er dem Profeten bereitet hat.

Erdgräber sind bislang archäologisch nur an wenigen Orten (Lachisch) nachgewiesen worden. Sie konnten die Annahme von Gräbern einer Unterschicht bei diesem Grabtyp nicht stützen.

Der Schutz des Leichnams

Die Bedeutung des (unversehrten) Körpers für die Israeliten wurde schon bei dem Thema der Nichtbestattung hervorgehoben. Damit stimmt überein, dass in Israel die Körperbestattung die Norm war. Der Tote wurde in seiner Kleidung bestattet (vgl. 1 Sam 28,14). Särge waren nicht üblich. Das kann allerdings für die Bestattung von Königen, wie sie in der Umwelt Israels belegt ist (vgl. Byblos, Sidon), nicht ausgeschlossen werden. Doch auch aus einem Beamtengrab der Ostnekropole Jerusalems stammt ein Sarkophag(deckel).

Textilreste haben sich in archäologischen Befunden als Abdrücke auf Schmuckreifen etc. erhalten; zudem verweisen Gewandfibern auf Bekleidung. Aus einem Beamtengrab der Ostnekropole Jerusalems stammt ein Sarkophag(deckel).

Die Toten wurden in Rückenlage ausgestreckt auf die Grabbank gelegt. Die Armhaltung konnte variieren. Zur Aufrechthaltung des Kopfes dienten in aufwändiger gestalteten Gräbern plastisch erhabene Kopfrahmen. Der Tote galt zwar noch als Person, aber als kraftlos. Damit erschien er wehrlos und gefährdet, so dass er des Schutzes durch die Familie bedurfte. Die Bestattungskultur Israels beinhaltete ein System solcher Schutzmaßnahmen, wie der archäologische Befund zeigt. Die ortsnahe Lage der Gräber, so dass man sie im Blick behalten konnte, wurde schon genannt. Die in den Felshang

ausgehauenen *Hypogäen* blieben nach außen hin betont unauffällig, ohne weitergehende Fassadengestaltung.

Grabinschriften außen an der Fassade haben sich nur in der Ostnekropole Jerusalems und der ihr vor-
ausgehenden Nordwestnekropole am Tempelberg gefunden, nicht bei den Familiengräbern. Bei den Erdgräbern diente allenfalls ein einfacher Stein als Markierung der Position des Grabes (vielleicht reflektiert in Gen 35,30; 2 Sam 18,18, ohne Grab), um bei der Aushebung weiterer Gräber Störungen zu vermeiden. Grabstelen mit den Namen der Verstorbenen gab es in der Bestattungskultur des Alten Israel nicht.

Eine mögliche Ausnahme könnte Ez 43,7-9 bieten, wenn man die Stelle nicht auf den im Palast aufgebahrten Leichnam des Königs oder auf Opfer für den König bezieht, sondern auf eine Stele mit seinem Bildnis, was exegetisch allerdings weniger überzeugt. Solche Stelen würden in den Bereich des königlichen Totenkultes und der Ahnenverehrung gehören. Die Ahnenverehrung und auch die Nekromantie mit Heraufbeschwörung von Toten oder Totengeistern bleiben klar von der Bestattungskultur zu trennen.

Totenkult und Grabbeigaben

Eine Verehrung von Gräbern, besonders die der Patriarchen und einiger Profeten und seit hasmonäischer Zeit die der davidischen Könige, setzte frühestens in der Perserzeit ein.

Der Vorplatz der Gräber war nicht ausgestaltet, was darauf verweisen mag, dass hier keine größeren Zeremonien und Versammlungen stattfanden. Das Totenmahl fand eher im Trauerhaus als beim oder im Grab statt (Jer 16,5.7). Zu den Schutzmaßnahmen für den Toten gehörte dagegen eine Versorgung mit Speisen, die einerseits mit der Bestattung beigegeben wurde, andererseits auch noch in der Folgezeit zum Grab gebracht worden sein könnte (Dtn 26,14). Die in dieser Stelle geäußerte Kritik bezieht sich nicht auf die Versorgung der

Toten, sondern verbietet nur, die Totenspeise vom Zehnten zu nehmen.

Archäologisch ist der Brauch der nachträglichen Totenversorgung bislang für Juda nicht nachgewiesen, soweit man nicht annehmen will, dass die Deckenaufbauten der Schachtgräber der Nordwestnekropole in Jerusalem in diesem Kontext gehören. Es gibt bei den Gräbern in Juda auch keine ins Grab führende Kanäle für *Libationen* (Trankopfer).

Die Totenversorgung darf nicht mit einem Totenkult verwechselt werden. Weder eine Beopferung der Toten im Grab noch Opfer an Toten-
geister oder Unterweltsgottheiten während der Bestattung lassen sich im archäologischen Befund der eisenzeitlichen Gräber Judas nachweisen. Dagegen hat man sehr wohl den Schutzgott der Familie in den Schutz des Toten mit einbezogen. Seine Präsenz wird durch die kleinen Tonfigürchen evoziert, die man zu dem Toten auf die Grabbank stellte. In der berühmten Inschrift des Urijahu in einem Grab in Chirbet el-Kom wird YWHW zum Schutzgott des Toten.

Im Grab führte man nur die Niederlegung des Leichnams und die Ablegung der Beigaben durch. Für diese Tätigkeit stand gerade bei den weit verbreiteten Bankgräbern nur ein enger Gang zur Verfügung. Daher ist auch bei den Gräbern mit Bestattung der Toten in Wandnischen, trotz der größeren Grabkammer nicht anzunehmen, dass diese Kammern zu mehr dienten als einer einfacher vorzunehmenden Bestattung und Einbringung der Beigaben.

Die Beigaben bedeuteten keine Ausstattung für ein Leben im Jenseits, kein Proviant für eine Reise ins Jenseits oder Gaben für den Eintritt ins Jenseits, sondern dienten der Versorgung des Toten, solange dieser als Person „anwesend“ war. Waren die Gebeine verblichen und die Person als solche nicht mehr erkennbar (siehe oben zu Isebel), bedurfte es keiner weiteren Versorgung und konnten die Gebeine in das Repositorium des Grabes geräumt werden. Heißt es bei den Nichtbestatteten mit negativer Konnotation, dass sie zum Dünger auf den

Äckern wurden, drängt sich hier auf, an Gen 3,19 (vgl. Ps 30,10; 104,29) zu denken: „Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück.“

Neben etwas apotropäischem Schmuck machten die Tongefäße zur Totenversorgung den Hauptteil der Beigaben aus. Es handelte sich zumeist um nur wenige Gefäße, ein großes Vorratsgefäß für Flüssigkeit (Wasser?), ein Schöpfkrüglein, eine Trinkschale und vielleicht eine Lampe. Gelegentliche Beobachtungen zu organischen Rückständen und Knochenresten in den Gefäßen zeigen an, dass man nicht leere Gefäße, sondern in der Tat eine Verpflegung mitgab. Weder größere Gerätschaften noch berufsbezogene Ausstattungen finden sich in den Gräbern. Alle Toten, Männer wie Frauen, wurden in gleicher Weise bestattet und nur die Qualität und Quantität der Beigaben und Grabbauten erlaubte gewisse soziale Differenzierungen. Über Jenseitsvorstellungen geben die Gräber keine Auskunft.

Zusammenfassung

Alttestamentliche Aussagen betonen die Notwendigkeit der Bestattung, erzählen aber fast nichts über den Bestattungsvorgang oder die Gräber selbst. Die Körperbestattung im Familiengrab war die Norm. Nicht bestattet zu werden, gehörte zu den Schrecken und konnte theologisch als Strafe Gottes ausgelegt werden. Auch der Leichnam bedurfte noch bis zum „Verblasen der Person“ der Versorgung.

Literaturhinweise

- R. Wenning: *Eisenzeitliche Gräber in Jerusalem und Juda. Dokumentation des lokalen Bestattungswesens. Eichstätt 1994 (unpubl. Habil.)*

Prof. Dr. Robert Wenning



Prof. Dr. Robert Wenning unterrichtet die Archäologie des Nahen Ostens an den Universitäten Bonn und Eichstätt. Seine Adresse: Pienersallee 34, 48161 Münster. e-mail: robwenn@uni-muenster.de

e-mail: robwenn@uni-muenster.de

Welt und Umwelt
der Bibel
Archäologie – Kunst – Geschichte

Sterben und Auferstehen

- **Tod, Auferstehung und Jenseits**
 - im hellenistischen Kulturkreis
 - im rabbinischen Judentum
 - im Islam
- **Was wir über den Tod Jesu wissen**
- **Der Auferstehungsglaube der Jünger Jesu**
- **Die ersten Bekenntnisse zum Auferstandenen**
- **Ungewöhnliche Grabgeschichten:** Die Auferstehung Christi in den Apokryphen



Sterben und Auferstehen

80 Seiten mit vielen Abb.,
Einzelheft € 9,80

Erhältlich bei:



KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.,
Postfach 150365,
70076 Stuttgart,
Tel. 0711/61920-50,
Fax: 0711/61920-77,
bibelinfo@bibelwerk.de

Neue Homepage:

www.weltundumweltderbibel.de

Wer sich auf Tote einlässt, bezahlt mit dem Leben

Saul bei der Totenbeschwörerin von En Dor

Eleonore Reuter

■ **Zum Umgang mit dem Tod gehörte lange Zeit auch die Vorstellung, dass die Toten weiterhin mit den Lebenden verbunden sind, ja dass sie größeres Wissen als die Lebenden besitzen. Ein biblischer Text, der zu Beginn der Königszeit Israels spielt, spiegelt Spuren einer solchen Totenbeschwörung, ausgerechnet durch den ersten König Israels.**

■ **Okkultismus im Alten Testament?**

Wie ein Blick hinter verbotene Türen mutet das Lesen der Erzählung 1 Sam 28,3-25 an. Sie handelt vom Besuch Sauls bei einer Frau in En-Dor, die über magische Fähigkeiten verfügt. Durch die geheimnisvolle, archaische und dunkle Atmosphäre übt der Text eine starke Faszination aus. Wenn man die einhellige Ablehnung magischer Praktiken in der Bibel berücksichtigt, ist erstaunlich, wie selbstverständlich hier das Funktionieren von Nekromantie¹ vorausgesetzt wird. In der gesamten Bibel gibt es keinen zweiten Text, der in ähnlicher Weise von okkulten Vorgängen handelt.

Bis in die jüngste Vergangenheit wurde die namenlose Frau als „Hexe von En-Dor“ bezeichnet². Die damit verbundene Wertung hatte in der Vergangenheit fatale Auswirkungen. Da der Text als Beispiel von Hexerei gelesen wurde, benutzte man ihn, um Hexenverfolgungen biblisch zu legitimieren.³

Die Verwerfung Sauls

Die Szene steht im Zusammenhang mit zwei anderen Vergehen Sauls: Im Philisterkrieg (1 Sam 13,13f) verstößt er gegen Vorschriften zum Heeresaufgebot (Dtn 20,1-9), im Krieg gegen die Amalekiter (1 Sam 15) führt er im Ungehorsam ge-

gen das Kriegsgesetz (Dtn 20,10-18) den „Bann“ nicht aus. Die Totenbeschwörung 1 Sam 28 verstößt gegen das Prophetengesetz (Dtn 18,9-22), wo es heißt: „Denn in Dtn 18,10f heißt es: „Es soll bei dir keinen geben, der ... Totengeister befragt, keinen Hellseher, keinen, der Verstorbene um Rat fragt.“ Damit ist die Kette der Handlungen abgeschlossen, die die Verwerfung Sauls begründen: Gott entzieht ihm jede Unterstützung und erwählt statt seiner David zum König.⁴

Die Episode in En Dor unterbricht Nachrichten über David bei Philistern (1 Sam 27,1-28,3; 29), wobei sie damit nur über die Notiz von der Sammlung der Philister (V.1-V.4) verknüpft ist. Seine traurige „Erfüllung“ findet der Text in 1 Sam 31. Hier verliert Saul nicht nur den Kampf gegen die Philister und das Königtum, sondern vor allem sein Leben.

Struktur und Inhalt von 1 Sam 28,3-25

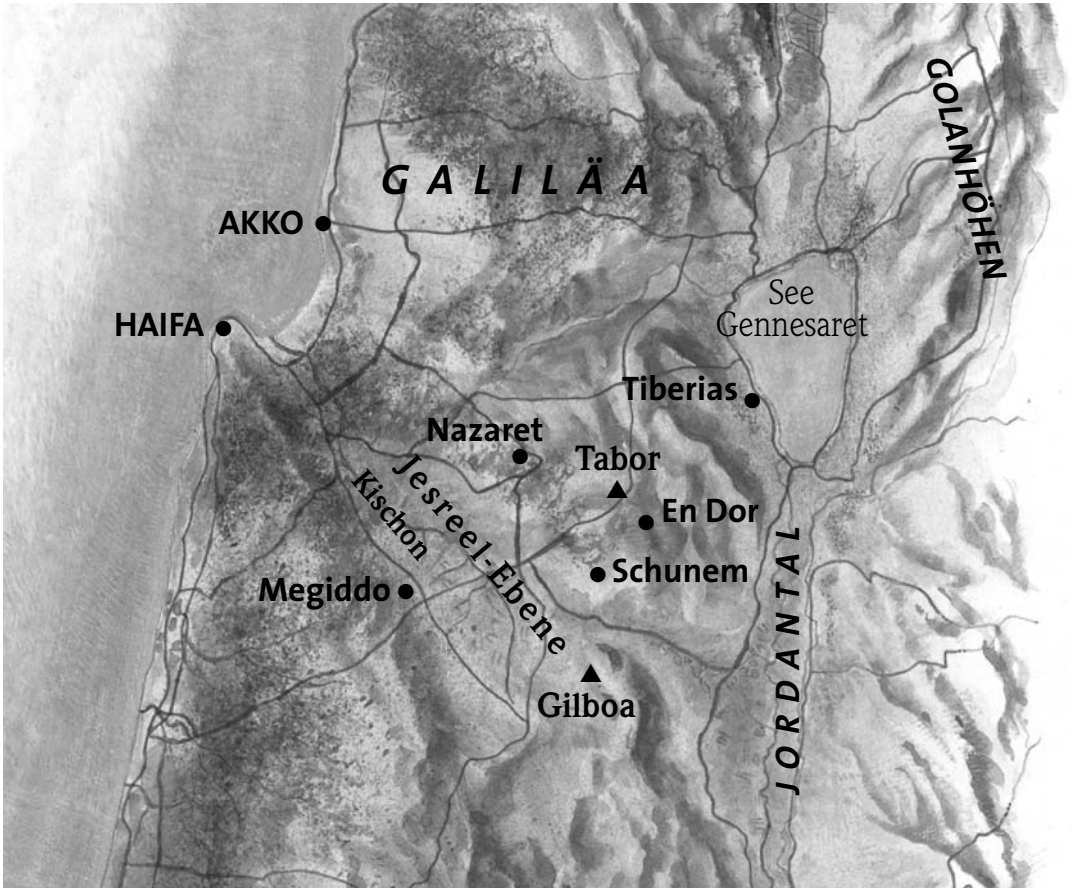
Der Einstieg in Vers 3 dient als Verstehenshilfe für die weitere Erzählung: Er erinnert an den Tod Samuels (1 Sam 25,1), der als Prophet den Übergang Israels von der Richterzeit zur Königszeit durch die Salbung Sauls (1 Sam 9f) begleitet hat-

¹ Bei Nekromantie handelt es sich um eine Form der Wahrsagerei, bei der ein Medium – eine Person mit über-sinnlichen Fähigkeiten - den Kontakt zu einem Toten herstellt um ein Orakel zu erhalten. Dafür sind drei Grundannahmen notwendig: 1.: Es gibt eine Weiterexistenz nach dem Tod. 2.: Es gibt Kommunikationswege zwischen Lebenden und Verstorbenen. 3.: Die Toten verfügen über ein Wissen, das dem der Lebenden überlegen ist. Vgl. J. Tropper, *Nekromantie*, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1989 (AOAT 223).

² So z.B. noch in W. Dietrich / T. Naumann, *Die Samuelbücher*, Darmstadt 1995, (EdF 287), 108.

³ Vgl. H. Rouillard, – J. Tropper, *Vom kanaanäischen Ahnenkult zur Zauberei. Eine Auslegungsgeschichte zu den hebräischen Begriffen 'wb und yd'ny*, UF 19, 1987, 235-254.

⁴ Vgl. U. Berges, *Die Verwerfung Sauls* (fzb 61), Würzburg 1989, 290.



Während die Philister in der Ebene ihr Heerlager aufschlagen, besucht Saul im Gebirge eine Totenbeschwörerin. © Kath. Bibelwerk e.V.

te. Damit ist die wichtigste Instanz, die den König in kritischen Entscheidungen beraten konnte, entfallen. Den alternativen Weg, statt durch Prophetie mit Hilfe *mantischer*, d.h. wahrsagender Verfahren⁵ an Orakel zu gelangen, hat Saul durch die Vertreibung der Totenbeschwörer und Wahrsager selbst verbaut: (1 Sam 28,3).

Die nähere Situationsbeschreibung bietet V.4.

⁵ V.3 nennt die hebräischen Begriffe 'obot und jid'onim. Die Bedeutung von 'ob schillert zwischen „Totengeist“, „Totenbeschwörer“ und „Ahnenkultbild“. jid'onim – die Wissenden, meint die Ahnen, die „...als Totengeister über eine erweiterte Wissensmacht verfügen.“ (M. Kleiner, *Saul in En-Dor – Wahrsagung oder Totenbeschwörung?: Eine synchrone und diachrone Untersuchung zu 1 Sam 28*, Leipzig 1995, 133) Eine detaillierte Analyse aller Belege vgl. ebd. 57-135.

⁶ Vgl. ebd. 127.

Saul kommt in eine bedrohliche Lage als die feindlichen Philister in der Jesreel-Ebene ein Kriegslager aufschlagen. Er fürchtet, dass die Israeliten, die im Gebirge Gilboa lagern, ihren Gegnern unterlegen sind. Saul versucht zunächst auf legitime Weise, einen Gottesbescheid einzuholen – doch ohne Erfolg: „der Herr gab ihm keine Antwort, weder durch Träume, noch durch die Losorakel, noch durch die Propheten“ (V. 6). Totenbeschwörung scheint ihm jetzt der letzte Ausweg zu sein, obwohl er sie selbst verboten hatte (V.7f). Dabei fragt Saul gezielt nach einer Frau und benutzt „Herrin eines Totengeistes“ im Sinne der Berufsbezeichnung einer Totenbeschwörerin.⁶ Frau-

en wurden häufiger als Männer mit magischen Praktiken in Verbindung gebracht. Sie hatten durch ihre Tätigkeiten als Hebammen wie bei der Totenklage an Grenzsituationen von Geburt und Tod besondere Kompetenzen und wurden so zu Schwellenwächterinnen des Lebens. Mit dem Verbot solcher Praktiken wurden auch die religiösen Handlungsmöglichkeiten von Frauen eingeschränkt.⁷

Sauls Berater zeigen auf seine Frage hin keinerlei Überraschung oder Widerspruch, sondern nennen eine Frau aus En-Dor. Dieser Ortsname hat eine symbolische Komponente, da im Hebräischen die Bedeutung „Quelle der Generation“ anklängt. Gemeint ist dabei die vergangene Generation (vgl. Ps 49,20; Jes 58,12; 61,4).

Ein Zeit- und Ortswechsel in V.8 zeigt den Beginn eines neuen Abschnitts an. Saul verkleidet sich, weil er selbst Nekromantie verboten hat und ihm die gewünschte Auskunft verweigert werden würde, sollte die Frau ihn erkennen. Die Zeitangabe „Nacht“ entspricht dem Kontext von Tod, Unterwelt und Magie (vgl. Jes 65,4). Der Dialog zwischen Saul und der Frau (V.8-14) betont die Initiative Sauls und sein Beharren auf dieser Aktion. Saul befiehlt zwei einander widersprechende Aktionen: Die Frau soll ihm mit Hilfe des Totengeistes wahrsagen (*Divination*) und zugleich soll sie einen Totengeist aus der Unterwelt heraufrufen (*Evokation*). Doch sie weigert sich dem Befehl nachzukommen, indem sie auf die Verbote Sauls verweist. Saul weist ihre Bedenken zurück und schwört dabei auf den Namen JHWHs. Damit zeigt er, dass die Totenbeschwörung für ihn keineswegs der JHWH-Religion widerspricht.

Ein Toter erscheint

Die Verse 12-14 bieten anschließend nur das Resultat des Beschwörungsrituals und enttäuschen so alle Neugier, da es keine Beschreibung des Rituals selbst gibt. Zudem ist die Reihenfolge unlo-

gisch: Saul befiehlt, Samuel aus dem Totenreich heraufzuholen. Ohne in irgendeiner Weise tätig zu werden, erblickt die Frau Samuel, schreit auf und erkennt die Identität ihres Kunden (V.12). Doch als Saul nachfragt (V. 13), wen sie sieht, nennt sie nicht Samuel – wie nach V. 12 zu erwarten wäre, sondern beschreibt die Gestalt als „eine Gottheit,⁸ die aus der Erde heraufsteigt“ und als „alter Mann, der in einen Mantel gehüllt ist“. Saul identifiziert mit Hilfe des Prophetenmantels Samuel und zeigt ihm mit einer Unterwerfungsgeste Verehrung. Samuel erscheint in V. 12, bevor die Frau dazu kommt, ihn herbeizurufen (V. 13). Damit führt V. 12 die eigentliche Evokation V. 13 ad absurdum und zerstört den Spannungsbogen der Erzählung.

Der Dialog zwischen Samuel und Saul (V.15-19) bildet den Höhepunkt des Textes. Samuel beschwert sich über die Störung seiner Totenruhe. Da beklagt Saul die beiden Komponenten seiner Not, den Krieg und die Gottverlassenheit. Seine letzte Hoffnung ist ein Heilsorakel aus dem Mund des verstorbenen Propheten. Doch Samuel erklärt ihm, dass Saul das Urteil schon kenne und es keine neue Auskunft gebe. Sauls Ausweglosigkeit ist die Folge der Verwerfung durch Gott, die Saul selbst durch sein Fehlverhalten verursacht hat. Samuel kündigt Saul die Niederlage in der Schlacht an, sowie seinen Tod und den Tod seiner Söhne.

Mit dem „Abgang“ Samuels und dem erneuten Auftritt der Frau beginnt die letzte Szene. Saul verkraftet die Nachricht nicht und bricht zusammen. Da zeigt sich die achtsame Seite der Frau: In zwei Anläufen gelingt es ihr, Saul zum Essen zu über-

⁷ Vgl. S. Schroer, *Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen. Am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung*. In: E. Klinger u.a. (Hg.), *Haushalt, Hauskult, Hauskirche. Zur Arbeitsteilung der Geschlechter in Wirtschaft und Religion*, Würzburg 2004, 9-34, 27.

⁸ Die Einheitsübersetzung glättet durch die Übersetzung mit „Geist“ in V. 13. Doch die Proskynese, die Geste der Unterwerfung und Anbetung Sauls V. 14 macht deutlich, dass dem verstorbenen Propheten hier göttliche Qualitäten zugeschrieben werden.

reden. Ihre Selbstbezeichnung als „Magd“ und ihre Argumentationsweise entspricht höfischer Sprache. Es zeigt sich, dass sie wohlhabend ist, weil sie ein Mastkalb besitzt. Die Frau handelt als großzügige Gastgeberin, indem sie das Mastkalb, das besonderen Gelegenheiten vorbehalten ist, schlachtet.⁹ Ob das folgende Mahl rituellen Charakter hat, lässt sich nicht klären, da das Wort, das im Hebräischen für „schlachten“ gebraucht wird, ebenso ein Schlachtopfer bezeichnen kann¹⁰. Das Mahl stärkt Saul und seine Begleiter für den Heimweg, der zugleich ein Weg in den Tod ist.

Eine weise Frau

Die Frau in 1 Sam 28 tritt in den Rollen der Hausherrin und Gastgeberin auf. Sie wird als eine autonome, starke und souveräne zugleich fürsorgliche und barmherzige Person beschrieben. Damit gehört diese Frau zu den weisen Ratgeberinnen, deren religiöse Kompetenzen im Laufe der Königszeit immer stärker zugunsten einer offiziellen, nationalen Frömmigkeit zurückgedrängt wurden. Trotz ihre „Berufes“ erfährt die Frau in 1 Sam 28 keinerlei Abwertung. Im Gegenteil: sie wird geradezu liebevoll und positiv beschrieben. Das überrascht, wenn man die Deutlichkeit, mit der

die biblischen Rechtstexte ihr Tun verurteilen, berücksichtigt. Es zeigt sich, dass es eine alte Erzählung von Sauls verzweifelter Versuch, eine Weissagung zu erhalten, gegeben hat, die Dtn 18 und seine Verurteilungen noch nicht kannte.¹¹

Ein tragischer Held

Auch Saul wird keineswegs so negativ geschildert, wie das Gesamturteil über ihn erwarten ließe. Seine Verstöße gegen das deuteronomische Gesetz geschehen aus nachvollziehbaren vernünftigen Erwägungen oder wegen fehlender Alternativen. Er gibt angesichts der Übermacht der Philister nicht auf, sondern nutzt alle denkbaren Möglichkeiten, sich dem Untergang entgegenzustellen. Selbst nach der niederschmetternden Auskunft Samuels steht er auf, um seinen Weg zu Ende zu gehen. Die Erzählung verurteilt Saul nicht, sondern zeigt ihre Sympathie für ihn, indem sie ihn als tragischen Helden zeichnet.¹²

Der Gott Israels und die Toten

Die Toten befinden sich nach alttestamentlicher Vorstellung in der *Scheol*. Ihre Existenz dort ist eine „Schattenexistenz“, der jede Lebensenergie fehlt. Da Gott als ein Gott des Lebens und der Lebenden geglaubt wird, gehört das Totenreich nicht zu seinem Wirkungsbereich. Aber man stellte sich vor, dass die Welt der Toten nicht absolut von der der Lebenden getrennt ist. Die Toten verfügen über Wissen, das den Lebenden nicht zugänglich ist. Durch die Beschwörung kann das Wissen der Toten für die Lebenden genutzt werden kann. Totengeister können im AT als „Heilende“ (Spr 2,18; Jes 26,14) oder „Wissende“ (z.B. Lev 20,27) bezeichnet werden. Ähnliche Vorstellungen sind auch bei benachbarten Völkern bekannt: So werden z.B. in Ugarit verstorbene Könige in Beschwörungen als „Heiler“ angerufen. In Israel hat man Hinweise auf Totenkult (z.B. maskenartige Gesichtsdarstellungen) bis zur Eisenzeit gefunden.

⁹ W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum im Israel*, Stuttgart 21992, 24 reduziert diese Handlung auf „Nahrungsaufnahme“ und marginalisiert das Handeln der Frau damit ebenso wie U. Berges, 197 mit der Behauptung, „Am Ende der Erzählung ist aus der *ba'alat* 'ob eine besorgte Köchin und Magd geworden... Durch das Erscheinen des wahren Propheten ist von ihrer ehemaligen Autorität, die sie als Totenbeschwörerin besessen haben muß, nicht mehr viel übriggeblieben.“

¹⁰ I. Fischer, *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2002, 152 analysiert den Text als literarkritisch einheitlich und datiert ihn in „die ausgehende Königszeit“. Dem widerspricht jedoch, dass deuteronomische Sprachregelung gerade das hier benutzte Wort für nicht-rituelles Schlachten einführt und damit das Schlachten profanisiert!

¹¹ Die positive Haltung zur Frau von En-Dor lässt sich nicht erklären, wenn der Text insgesamt deuteronomistisch ist (so I. Fischer, ebd. 152). In anderen Fällen bedient diese Literatur sich klarer Urteile und beschränkt sich keineswegs darauf, illegitime Praktiken „narrativ ad absurdum zu führen“ (vgl. ebd. 154).

¹² Vgl. M. Kleiner, *Saul*, 197-199.

Speisen, die an den Gräbern niedergelegt wurden, dienten vermutlich als Wegzehrung für die Verstorbene.¹³ Aussagen über die Zukunft durch Befragung von Toten erhielt man unter Mitwirken von „Fachpersonal“ wie der Frau aus En-Dor oder durch Benutzen von Ahnenfigurinen, den *Terafim* (Ez 21,26; Sach 10,2; 2 Kön 23,24).

Ein Gräuël der Völker

In seiner heutigen Fassung begründet der Text die längst beschlossene Verwerfung Sauls (vgl. 1 Sam 13,1-14 und 15,1-35), ein drittes und letztes Mal im religiösen Fehlverhalten Sauls. Der Maßstab ist die Gesetzgebung des Dtn, die die Befragung der Toten explizit und mehrfach verbietet (Dtn 18,11ff; Lev 19, 31; 20,6-8.27): Wer sich an die Toten wendet, wird dem Tod ausgeliefert. Ein solches Verbot ist aber nur dann sinnvoll, wenn es sich um Praktiken handelt, die aktuell im Volk ausgeübt werden. Damit lassen die Verbote in Dtn und Lev Rückschlüsse auf konkrete Praktiken in Israel zu.

Die Möglichkeit einer Totenbeschwörung wird in 1 Sam 28 in keiner Weise in Zweifel gezogen. Nach den Vorstellungen des Deuteronomium dürfen nur Propheten Auskunft über die Zukunft geben. Eine Gottesauskunft kann man nicht „heraufrufen“, Gott gibt sich im Prophetenwort zu erkennen. Diese Vorstellungen werden hier unter Rückgriff auf eine ältere Erzählung ausgelegt: In ihr war die Befragung von Toten noch nicht problematisch und mit dem Glauben an JHWH vereinbar. Die jüngere Sicht korrigiert dieses Bild. Saul, der dem Propheten nicht gehorcht hat, kann auch durch die verbotene Praxis nichts Neues erfahren. Die Totenbefragung funktioniert zwar, aber sie ist nichts als eine Wiederholung dessen, was der Prophet schon längst gesagt hat.

Das Urteil des Deuteronomium gilt bis heute: Wahrsagerei oder Totenbeschwörung sind unver-

einbar mit jüdischer und christlicher Religion. Der Tod ist die Grenze, die dem Menschen gesetzt ist. Wer bei den Toten etwas über das Leben erfahren will, steht in der Gefahr, das Leben zu verlieren.

Zusammenfassung

1 Sam 28 zeigt die Nutzlosigkeit von Totenbefragungen auf und ist damit eine erzählerische Explikation von Dtn 13,2-6. Gleichzeitig geht der Text von der Grundannahme aus, dass Nekromantie möglich ist. Es ist so sehr von Sympathie zu den beiden Handelnden, Saul und die Frau von En-Dor geprägt, dass er kaum deuteronomistischer Herkunft sein kann. Saul erscheint als der tragische Held, die Frau nicht als eine zu verurteilende Hexe, sondern als weise Frau.

Dr. Eleonore Reuter



Dr. Eleonore Reuter ist als Dozentin in der Erwachsenenbildung und als Autorin/Herausgeberin tätig. Sie arbeitet an einem Habilitationsprojekt zur Evaluation des Bibeljahres. Ihre e-mail: Eleonore.Reuter@t-online.de

¹³ Vgl. S. Schroer, *Kompetenzen*, 25.

Glossar

■ Scheol

Das etymologisch unklare hebräische Wort kann mit „Un-Land“ wiedergegeben werden. Davon abgeleitet bezeichnet es im Alten Testament die Unterwelt und das Totenreich. Es ist ein Ort des Nicht-Lebens. Vom schattenhaften Dasein in der Scheol sprechen Gen 37,35; Gen 42,38; Gen 44,29.31; Num 16,30.33. Jedes Grab ist wie ein kleines Totenreich und umgekehrt ist die Scheol ein vergrößertes Urgrab – ein Raum in der Tiefe, die „Unterwelt“, assoziiert mit Staub, Verwesung, Dunkel, Vergessenheit, Schweigen. Zunächst gilt die Unterwelt als Aufenthaltsort für alle Toten; in spätalttestamentlicher Zeit jedoch wird unterschieden zwischen dem Ort für Gerechte (Dan 12,2 u.a.) und dem Ort für Sünder (Weish 4,19). Schließlich wird die Unterwelt zum Ort der Strafe für Frevler und Sünder (vgl. *Gehenna*), – daher häufig mit „Hölle“ übersetzt.

■ Gehenna

(hebr. *Ge-Ben-Hinnom*) Der Ausdruck stammt vom hebräischen Namen für das Hinnomtal. Dieses südlich und westlich von Jerusalem gelegene Tal wird in Jer 7,31f u.a. als „Schlucht der Umbringung“ bezeichnet. Nach Jer 7 ließ man hier am „Ort des Tofet“, Kinder „durch das Feuer gehen“, d.h. sie wurden dem Gott Moloch bzw. Baal geopfert. In weiteren nachexilischen Fortschreibungen (u.a. Jes 66,24 und äthHen 26-27; 90,26) wird das Hinnomtal dann zur Stätte endzeitlicher Vergeltung und zum eschatologischen Strafort für Frevler (vgl. u.a. Mt 5,22.29f; Mk 9,43ff; Lk 12,5): ein Ort der Finsternis und des Feuers. Die Vorstellung von der Finsternis der Hölle stammt vom Bild der Scheol, mit der Gehenna ab dem 3. Jh. v.Chr. zu verschmelzen beginnt.

■ Nekromantie

Das Wort bezeichnet magische Praktiken, durch die die Anwesenheit eines Toten (bzw. sein Geist/seine Seele) beschworen werden soll, damit er den Lebenden bestimmte Informationen und Hilfe gibt. Im engeren Sinn meint es die Wahrsagung durch die Toten. Diese Totenbefragung ist ein richtungsgebendes Orakel für den Lebenden. Daher wurden Verstorbene in früher Zeit auch als *Obot* = Wissende oder Ahnen bezeichnet. Im weiteren Sinn meint N. jede Art von Kontaktaufnahme mit den Toten, damit diese in das Schicksal der Lebenden eingreifen. An verschiedenen Stellen im Alten Testament wird Nekromantie verboten (u.a. Lev 19,31; Dtn 18,1ff).

■ Eschaton

Der griechische Begriff, der „Ende“ bedeutet, bezeichnet die Endzeit und zugleich den Anbruch der ewigen Gottesherrschaft. Diese steht nicht nur am Ende aller Zeiten, sondern hat zugleich mit der Menschwerdung Christi in der Geschichte bereits begonnen.

■ Hypogäum

Eine Zusammensetzung aus dem Griechisch-Lateinischen, von *hypo* [unter] und *gaia* [Erde], meint also das „Unter-der-Erde-Liegende“. Es ist ein unterirdisches Gewölbe, ein Kultraum, im modernen Verständnis Teilbereich der Grabbauten.

■ Nekropole

(griech. für Totenstadt). Der Begriff bezeichnet antike Friedhöfe und Gräberstraßen, auch übertragen auf vor- und frühgeschichtliche Gräberfelder, sowie Friedhöfe des Altertums überhaupt.

Sterben Frauen anders als Männer?

Todeserzählungen geschlechterspezifisch betrachtet

Agnes Wuckelt

■ **Frauen leben anders – Frauen sterben anders. Immer deutlicher ist in den letzten Jahrzehnten ins Bewusstsein gerückt, dass sich Frauenleben unter anderen Bedingungen gestalten als Männerleben. Diese Aussage hat heute ihre Gültigkeit und trifft die Situation der Menschen in der Bibel. Forschungen zum Leben und Sterben der Israelitinnen belegen jedoch, dass der geschlechterspezifische Blick auf Texte und archäologische Funde erst allmählich an Schärfe gewinnt¹.**

■ Lange Zeit wurde der Unterscheidung von männlichen und weiblichen Skeletten in Gräbern und Urnen keine Aufmerksamkeit geschenkt; daher mangelt es an Erkenntnissen über das Lebensalter und die Todesursachen von Frauen. Möglicherweise lag in der Zeit des Ersten Testaments die Lebenserwartung von Frauen unter jener von Männern: Erreichten Männer in der Regel nicht das 40. Lebensjahr, so betrug die durchschnittliche Lebenserwartung weiblicher Menschen etwa 30 Jahre². Ein Blick in das Erzählgut der Hebräischen Bibel gibt einigen Aufschluss über Todesursachen bei Männern und Frauen sowie über den Umgang mit ihrem Sterben und Tod. Beides steht – wie sollte es auch anders sein – in Korrelation zu den Lebensbedingungen und -möglichkeiten der männlichen bzw. weiblichen Menschen.

Zu ihrem Gedenken – Sterben, Tod und Begräbnis

Alle Menschen müssen sterben. Weder männliche noch weibliche Menschen sind davon ausgenommen: ihr Körper erkaltet (2 Kön 4,34), sie verlieren Stimme und Gehör (2 Kön 4,31), sie wissen

nichts mehr (Ijob 14,21; Koh 9,5), erkennen Gottes Wunder und Gerechtigkeit nicht mehr (Ps 88,13) und können nicht mehr davon erzählen (88,12). Im Tod sind alle Menschen gleich (Jes 14,10; Ijob 3,19) – wenngleich auch in der Unterwelt eine Rangordnung vorausgesetzt ist (Ez 32,17-21). In allem wiederfährt den Menschen das gleiche Schicksal wie dem Vieh (Ps 49,13.21; Koh 3,19; Sir 40,8).

Zum Sterben gehört das Begräbnis, ohne das der Tod noch schrecklicher erscheint. Im allgemeinen gelten angemessene Trauer(zeit) und das Begräbnis als Gebot der Achtung vor den Toten und als Verpflichtung gegenüber Feinden (Jos 8,29; 10,26f u.ö.). Nichtbegrabensein wird demnach als ein Zeichen der Ehrlosigkeit (Jes 14,19; Jer 22,19) oder als Folge einer göttlichen Strafaktion (Dtn 28,26; Jes 34,3) gewertet und zieht für die Verstorbenen Ruhelosigkeit nach sich.

Menschen sterben, so wird in der Bibel erzählt, wenn ihr Leben rund und erfüllt ist, wenn alles Erstrebenswerte erreicht ist bzw. sich ereignet hat. Generell gilt der Tod als natürliches Ende von greisen und lebenssatten Menschen. So finden wir zahlreiche Notizen über das Ableben insbesondere prominenter Gestalten im „hohen Alter“. Die Mütter und Vater Israels sterben als hochbetagte Menschen: „Abraham starb in gesegnetem Alter, betagt und lebenssatt...“ (Gen 25,8) „Isaak verschied und

¹ Vgl. etwa Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres: *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995; Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.): *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998; Fischer, Irmtraud: *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten*, Münster 2004.

² Vgl. Finkelstein, Israel: *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.

wurde, alt und lebenssatt, zu seinen Vätern versammelt.“ (Gen 35,29). Ebenso sterben Jakob und Joseph als alte Männer; im klaren Bewusstsein, dass ihr Leben auf das Ende zugeht und mit der entsprechenden Möglichkeit, das eigene Begräbnis zu regeln (Gen 49,29-33; 50;24-26).

Frauengräber

Auch Sara stirbt als alte Frau. Gerade um ihren Tod rankt sich eine Geschichte, die diese Ahnfrau zur ersten Erbin der Landverheißung werden lässt. Sara stirbt in Kirjat-Arba (= Hebron) und Abraham erwirbt den Grabplatz als ersten Besitz im Lande (Gen 23,1f.19). In Saras Grab in der Höhle zu Machpela werden – Rahel und Josef ausgenommen – alle Mütter und Väter Israels beigesetzt (Gen 25,9f; 35,27-29; 47,29-31; 49,29-32; 50,5-13). Das Grab einer Frau wird so zur Begräbnisstätte der Ahnen des Volkes.

Dies ist nicht der einzige Fall, in dem der Tod und das Grab einer Frau einen Ort zur besonderen Stätte werden lässt. Als Debora, die Amme Rebekkas, stirbt, begräbt man sie unterhalb von Bet-El unter einer Eiche, die fortan „Träneneiche“ genannt wird (Gen 35,8). Rahels Tod tritt „an der Straße nach Efrata, das jetzt Bethlehem heißt“ ein (Gen 35,19, 48,7). Jakob begräbt sie dort an Ort und Stelle und errichtet über ihrem Grab ein Steinmal: „Das ist das Grabmal Rahels bis auf den heutigen Tag.“ (Gen 35,20). Auch heute noch findet sich südlich von Jerusalem eine Gedenkstätte, die Rahel, der Lieblingsfrau Jakobs (Gen 29,15-30), gewidmet ist und von PilgerInnen aufgesucht wird.

Mirjam, die Prophetin und Führerin des Volkes im Exodus, verstirbt in der Oase Kadesch, wo auch ihr Grab errichtet wird (Num 20,1). Mit dieser Erinnerung wird Mirjam ein Denkmal gesetzt, das nur den Großen der Geschichte zukommt – gewissermaßen als Gegengewicht zur Mose-Tradition.

Beklagt und ersehnt – ein frühzeitiger Tod

Angesichts der Vorstellung und des Wunsches, dass Menschen einen guten Tod am Ende eines langen Lebens sterben, gilt der frühzeitige Tod als etwas Schreckliches. Man versprach sich durch ein richtiges Leben und das Halten der Gebote ein Leben ohne vorzeitigen Tod (Dtn 30,15-18; Spr 2,20f; 8,36 u.ö.). Somit wird ein frühzeitiger Tod „in der Mitte des Lebens“ (Ps 55,24; 105,25) zwar als „bitter“ empfunden, aber – häufig von Außenstehenden – gewöhnlich als Straftod gedeutet (vgl. z.B. die Reden der Freunde Ijobs). Umso größere Rätsel gab der frühe Tod von „Gerechten“ auf.

Frauen, vor allem Witwen, waren insofern in besonderer Weise vom frühzeitigen Tod ihrer Söhne betroffen, als sie damit vielfach ihre Existenz gefährdet sahen. Dies wird etwa bei der weisen Frau von Tekoa deutlich: Der Tod ihres Sohnes würde der Frau jegliche Lebensgrundlage entziehen und käme einem Todesurteil gleich (2 Sam 14; vgl. auch die Erzählung vom Tod des Sohnes der Witwe von Sarepta, 1 Kön 17 u.ö.): Der Tod der Kinder besiegelt oft das grausame Schicksal dieser Frauen. Was der frühe Tod des Mannes und das Fehlen von Söhnen für eine Frau bedeuten kann, erzählt das Buch Rut auf anschauliche Weise. Die junge Moabitin Rut entscheidet sich für die Weggemeinschaft mit ihrer Schwiegermutter Noomi: „JHWH tue mir dies und das, nur der Tod wird mich und dich scheiden.“ (Rut 1,17)

Auf diesem Hintergrund wird auch das Ringen kinderloser Frauen verständlich, wobei – bleibt der Kinderwunsch unerfüllbar – dieser nicht selten zum Todeswunsch wird. Kinderlosigkeit wird in der Bibel als das härteste Schicksal von Frauen dargestellt – Verzweiflung und Todessehnsucht gehen mit ihr einher. So wünscht sich die (zunächst) kinderlose Rahel den Tod herbei: „Verschaff mir Söhne! Wenn nicht, sterbe ich“, sagt sie zu Jakob (Gen 30,1). Ebenso droht Hanna, die spätere Mutter Samuels, an ihrer Kinderlosigkeit und der damit verbundenen sozialen Verachtung und Ausgren-

zung zu verzweifeln, was sich körperlich durch Nahrungsverweigerung auswirkt (1 Sam 1,7).

Aber auch das Gebären ist in Zeiten der Bibel ein lebensgefährlicher Akt; oftmals sterben Frauen bei der Geburt ihres Kindes. Von Rebekka wird erzählt, dass sie sich während der schwierigen Schwangerschaft mit ihren Zwillingen den Tod wünscht (Gen 25,22; vgl. 27,46). Tragisch ist das Schicksal der Schwiegertochter des Eli und Mutter des Ikkabod (1 Sam 4,19-22): Sie ist hochschwanger, als sie die Nachricht vom Tod ihres Mannes, ihres Schwiegervaters und dem Verlust der Bundeslade erhält (V. 19). Diese Aufregung führt dazu, dass die Wehen unvermittelt einsetzen. Der Trost der „herumstehenden Frauen“ – „Sei ohne Sorge, denn du hast einen Sohn geboren“ – greift nicht; die Geburt des Kindes unter diesen schweren Umständen führt zum frühen Tod der Mutter (V. 20).

Auch bei Männern findet sich der Gedanke an einen frühzeitigen Tod – insbesondere dann, wenn schwere Aufgaben zur Bewältigung anstehen oder das gesamte Leben als Last empfunden wird. So ziehen Mose wie auch Elija und Jonas den Tod einer schweren Aufgabe vor (Num 11,11-15; 1 Kön 19,4; Jona 1,12; 4,3.8), wünschen sich Jeremia und Ijob, überhaupt nicht geboren zu sein (Jer 20,14-18; Ijob 3,1-13). Kohelet lobt in pessimistischer Sicht die Toten und Ungeborenen: „Da preise ich immer wieder die Toten, die schon gestorben sind, und nicht die Lebenden, die noch leben müssen“ (Koh 4,2f).

Tod als Folge von Gewalt

Neben dem natürlichen Tod im Alter, neben Hunger und Krankheit (Epidemien), ist Gewalt nach den Erzählungen des Ersten Testaments eine der häufigsten Todesursachen. Ausgrabungen haben zahlreiche Massengräber mit Soldatenleichen ans Tageslicht gebracht. So fallen beispielsweise bei der Belagerung von Lachisch durch Sanherib (701 v.Chr.) etwa 1500 junge Männer, deren Leichen in ein Massengrab gelegt werden.³ Sowohl einfache

Soldaten als auch Könige werden brutal niedergemetzelt durch immer wirkungsvollere Waffen. Israel selbst bediente sich am Anfang der Volksgeschichte eines höchst gewalttätigen Eroberungskrieges, der die Vernichtung der vorisraelitischen Bevölkerung zum Ziel hatte (Dtn 2-3; Jos 6-11). Die Grausamkeit des Krieges zeitigt somit nicht nur für Krieger und Soldaten tödliche Folgen. In der „Vernichtungsweihe“ gibt es keinen Unterschied zwischen den Angehörigen der (jeweils) feindlichen kämpfenden Truppe und der Zivilbevölkerung erobelter Dörfer und Städte (Num 31,7.9-17; Dtn 20,13). Die Gewalt des Krieges trifft über Jahre auch die weibliche Bevölkerung (vgl. Jes 4,1).

Das Geschrei der (professionellen) Klagefrauen ertönt in Kriegszeiten fortwährend: „Ja, hört ihr Frauen, das Wort des Herrn, ... Lehrt eure Töchter die Klage, eine lehre die andere das Totenlied“ heißt es beim Propheten Jeremia (Jer 9,17-22). Frauen werden Opfer von Vergewaltigung (Jes 13,16), Schwangere bei lebendigem Leib aufgeschlitzt (2 Kön 8,12; Am 1,13) und Säuglinge zerschmettert (2 Kön 8,12; Hos 10,14; Ps 137,8f). Die Trauarbeit wird weitgehend den Frauen überlassen; Zeugnisse über Männer in der Rolle der Klagenden finden sich erst in 2 Chr 35,25 und Sach 12,11-14. Ebenso belegen Zeugnisse der Kunst klagende Frauen, aber nie klagende Männer.⁴

Dem Tod ausgeliefert

In Zeiten des Krieges und des Kampfes um Lebensraum gehört Gewalt zum Alltag der Menschen auch von Frauen. Dies belegt etwa die Erzählung von der Vergewaltigung und Ermordung der Nebenfrau eines Leviten in Ri 19. Sie zeigt darüber hinaus, dass das Leben von Frauen, insbesondere ihr Körper und ihre Sexualität, dem Mann unterstehen und ihm im Konfliktfall gänzlich ausgeliefert sind. Angesichts der Forderungen einer wilden Hor-

³ Keel / Uehlinger 1984, 895.

⁴ Keel / Uehlinger 1992, 141.

de von Männern an den Gastgeber des Leviten und seiner Nebenfrau, geraten eindeutig Frauen ins Hintertreffen: Der Gastgeber weigert sich, seinen männlichen Gast auszuliefern (19,22f), bietet aber „großzügig“ seine Tochter als Alternative an (19,24). Als dieses Angebot von der Horde nicht akzeptiert wird, bietet der Ehemann (!) seine Nebenfrau an – wohlwissend, welche Konsequenzen dieses Angebot für die Frau haben wird: Sie wird von vielen Männern sexuell missbraucht und stirbt schließlich (19,25). Zu welchem Zeitpunkt sie nicht nur psychisch, sondern auch physisch tot ist, wird nicht deutlich. Stirbt sie an den Folgen der Vergewaltigungen, oder erst dann, als ihr Mann sie grausam zerstückelt (19,29)?

Die Frau wird nicht nur sexuell zerstört, sondern nach ihrer Zerstückelung über das ganze Gebiet Israels verteilt – ein Akt, der sonst nur im Falle des Hochverrates greift. Da ihr auf diese Weise ein Begräbnis vorenthalten wird, wird sie zusätzlich über ihren Tod hinaus der Verachtung und Nichtswürdigkeit ausgesetzt. Dass es auf den Akt der Zerstückelung der Frau hin zu einer bruderkriegs-ähnlichen Straf- und Vergeltungsaktion kommt, hat lediglich die Ehre des Mannes und deren Wiederherstellung im Blick (Ri 20-21).

Der Tod als Opfertod

Es ist äußerst befremdlich, dass der Gastgeber des Leviten in Gibeon der kriminellen Horde von Männern, die die Herausgabe des Gastes verlangen, um diesen zu erniedrigen, seine eigene Tochter anbietet. Dennoch entspricht dies den damaligen Gepflogenheiten, Mädchen und jungfräuliche Frauen den Siegern eines Kampfes zur freien Verfügung zu überlassen. Es sei dahingestellt, inwieweit die dann folgenden Vergewaltigungen oder Zwangsheiraten für diese jungen Frauen den Tod bereits im Leben darstellten.

Von der geringen Bedeutung eines weiblichen Lebens zeugt auch der Fall des Richters Jiftach, der

durch ein unüberlegtes Gelübde seine jugendliche Tochter zum Brandopfer bestimmt (Ri 11,29-40): Im Falle seines Sieges über die Ammoniter soll diejenige Person JHWH zum Brandopfer gebracht werden, die „zuerst aus der Tür meines Hauses mir entgegenkommt“ (V. 31). Als ihm nach geglückter Schlacht sein einziges Kind, seine Tochter, als erste entgegenkommt, wird ihr die Schuld an dem, was nun folgen muss, zugewiesen: „Ach, meine Tochter, dass du es bist, die mich ins Unglück bringst!“ (V. 35) Bleibt ihr anderes übrig, als sich in die Operrolle zu fügen? Der Erzähler legt der Tochter Jiftachs eine Antwort in den Mund, die sie gegen ihre eigenen Interessen sprechen lässt: „Tue mit mir, wie dein Mund geredet hat“ (V. 36) und lässt sie – ebenso wie ihr Vater – das Gelübde als unabänderlich akzeptieren.

Die Bitte der Tochter, in aller Abgeschiedenheit zuvor noch zwei Monate mit ihren Freundinnen verbringen zu dürfen und ihre „Jungfrauschaft“ zu beweinen (V. 36f.), wird zwar gewährt – ihr Versuch, damit eine Selbstverteidigung zu führen, wird jedoch ignoriert. Auch findet sich keine göttliche Intervention – wie bei der so genannten Opferung des Isaak (Gen 22). Was bleibt, ist das Ritual ihrer Freundinnen, die die Erinnerung an sie wach halten werden. „Von Jahr zu Jahr gehen die Töchter Israels hin, um die Tochter Jiftachs, des Gileaditers, zu preisen vier Tage im Jahre“ (V. 40) – so drückt es der Erzähler aus und vermittelt damit die Botschaft, dass das Sich-Opfern – d.h. eine gefügige Tochter sein – sich lohnt. Weil Jiftachs Tochter die Rolle des unschuldigen Opfers annahm, entschuldete sie damit ihren Vater.

Wenn die Tradition im Opfertod der Tochter Jiftachs später ein Vor-Bild für den Opfertod Jesu sieht, deutet sie ihn als Glorifizierung eines Opferverständnisses, das Frauen in die selbstzerstörerische Aufopferung für andere einbindet und wiederholt das Verbrechen an Jiftachs Tochter. Eine solche Interpretation des Todes dieser jungen Frau wie

auch des Todes des Jesus von Nazareth verschweigt die Gewalttäter, entlässt sie aus ihrer Verantwortung und trägt zum Erhalt tödlicher Unrechtsstrukturen bei.

Nochmals: Sterben Frauen anders als Männer?

Das Leben von biblischen Frauen ist anderen Gefährdungen als jenes biblischer Männer ausgesetzt. Die generelle Abhängigkeit der Frauen von Männern, die in der Regel das Verfügungsrecht über sie und ihren Körper haben, beinhaltet bereits die Gefährdung ihres Lebens insofern, als „mann“ ihr Lebensunterhalt und entsprechende soziale Anerkennung zugesteht oder eben nicht. Da es ihre Hauptaufgabe ist, Kinder zu gebären, sind sie weiteren Gefährdungen ausgesetzt. Zahlreiche Geburten, auch Fehl- und Totgeburten, haben körperliche Belastungen und Auszehrung zur Folge und verkürzen das Leben von Frauen. Andererseits verschafft nur das Gebären von Kindern, besonders von Söhnen, entsprechenden Respekt und eine Absicherung für das Alter. Eine Frau, die keine Kinder hat, stirbt häufig bereits im Leben den sozialen Tod.

Wenngleich in Kriegszeiten unendlich viele Männer ihr Leben verlieren, so werden ebenfalls mindestens ebenso viele Frauen zum Kriegsoffer – sei es, dass sie bei Angriffen zu Tode kommen oder Opfer der Kriegsstrategie der Vergewaltigung werden. So endet etwa das Buch der Richter mit Geschichten von Frauen, die Opfer männlicher Gewalt werden: Frauen aus Benjamin (20,48), Jabesch-Gilead (21,11-14) und Schilo (21,20-23). Diese Geschichten rechtfertigen die Beugung von Frauen unter die männliche Autorität. Vielleicht ist dies ein Grund dafür, dass gerade Frauen sich gegen Gewaltausübung wenden (vgl. z.B. die Interventionen der Abigajil (1 Sam 25) oder der Frau von Abel-Bet-Maacha (2 Sam 20) und auf diese Weise Leben retten?

Zusammenfassung

Der Tod gehört unabdingbar zum Leben: Wie ein Mensch lebt, so stirbt er/sie auch. Diese Aussage ist auch unter Geschlechterperspektive zu betrachten. Frauen- und Männerleben sind in biblischen Zeiten (und heute) unterschiedlichen Gefährdungen ausgesetzt. Diese stehen in engem Zusammenhang mit Rollenzuschreibungen und Lebensmöglichkeiten, die Frauen bzw. Männern eröffnet bzw. verschlossen werden.

Literaturhinweise

- Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Band 2: Der Süden*, Zürich u.a. 1982.
- Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134)*, Freiburg/Br. 1992..

Prof. Dr. Agnes Wuckelt



Professorin Dr. Agnes Wuckelt lehrt Religionspädagogik an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Paderborn. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Bibeldidaktik sowie der Gender-Frage.

„Elija stieg zum Himmel hinauf“

Der verklärte Tod des Elija nach 2 Kön 2,1-18

Armin Schmitt

■ **Von zwei biblischen Gestalten erzählt das Alte Testament nicht, dass sie gestorben seien, sondern, dass sie in den Himmel entrückt bzw. von Gott aufgenommen worden wären. Es sind Elija und Henoah (Gen 5,24).**

■ (1) Als Jahwe den Elija im Sturm zum Himmel hinaufsteigen ließ, da gingen Elija und Elischa weg von Gilgal. (2) Da sprach Elija zu Elischa: *Bleibe doch hier, denn Jahwe hat mich gesandt bis nach Bet-El. Da sprach Elischa: So wahr Jahwe lebt, und so wahr deine Seele (= du)¹ lebt: nie werde ich dich verlassen; und sie stiegen nach Bet-El hinab.* (3) Da kamen die Prophetenschüler, die in Bet-El (wohnten), zu Elischa heraus und sprachen zu ihm: *Weißt du, dass Jahwe heute deinen Herrn über deinem Kopf hinwegnimmt? Da sprach er: Auch ich weiß es. Schweigt!* (4) Da sprach Elija zu ihm: *Elischa, bleibe doch hier, denn Jahwe hat mich nach Jericho gesandt. Er aber sprach: So wahr Jahwe lebt, und so wahr deine Seele lebt: nie werde ich dich verlassen; und sie kamen nach Jericho.* (5) Da traten die Prophetenschüler, die (sich) in Jericho (aufhielten), an Elischa heran und sprachen zu ihm: *Weißt du, dass Jahwe heute deinen Herrn über deinem Kopf hinwegnimmt? Da sprach er: Auch ich weiß es. Schweigt!* (6) Da sprach Elija zu ihm: *Bleibe doch hier, denn Jahwe hat mich an den Jordan gesandt. Er aber sprach: So wahr Jahwe lebt, und so wahr deine Seele lebt: nie werde ich dich verlassen; und (so) gingen sie beide.* (7) *Fünfzig Mann von den Prophetenschülern waren mitgegangen; sie standen gegenüber, von fern, die beiden aber standen am Jordan.* (8) *Da nahm Elija seinen Mantel, wi-*

ckelte ihn zusammen und schlug das Wasser, das sich hierhin und hierhin spaltete, und beide schritten auf Trockenem hindurch. (9) *Es geschah nun, als sie hindurchgeschritten waren, da sagte Elija zu Elischa: Erbitte, was ich dir tun soll, bevor ich von dir weggenommen werde. Da sagte Elischa: Es werde doch mir (zuteil) der Mund (= das Maß) von Zweien von deiner Wirkkraft.* (10) *Da sprach er: Schweres hast du erbeten. Wenn du nun siehst, wie ich von dir weggenommen werde, wird es dir so geschehen.* (11) *Als sie nun weitergingen, gingen und redeten, da! Ein Wagen von Feuer und Pferde von Feuer; diese trennten beide voneinander, und Elija stieg im Sturm zum Himmel hinauf.* (12) *Und Elischa sah (dies), er schrie: Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Pferde. Und er sah ihn nicht mehr. Da fasste er seine Gewänder und zerriss sie in zwei Teile.* (13) *Dann hob er den Mantel des Elija auf, der von diesem herabgefallen war, kehrte um und blieb am Ufer des Jordan stehen.* (14) *Dann nahm er den Mantel des Elija, der von diesem herabgefallen war, schlug das Wasser und sprach: Wo (ist denn) Jahwe, der Gott Elias? Und er schlug das Wasser, es spaltete sich hierhin und hierhin und Elischa schritt hindurch.* (15) *Da sahen ihn die Prophetenschüler, die (sich) in Jericho gegenüber (aufhielten). Sie sprachen: Die Wirkkraft Elias ruht auf Elischa. Sie kamen ihm entgegen und warfen sich vor ihm auf die Erde.* (16) *Sie sprachen zu ihm: Da gibt es doch unter deinen Dienern fünfzig Männer, kräftige Leute. Diese sollen doch ausschwärmen und deinen Herrn suchen, vielleicht hat ihn der Sturm Jahwes emporgehoben und auf einen der Berge oder in eines der Täler geworfen. Er sprach: Ihr braucht nicht auszuschicken.* (17) *Als sie (jedoch) in ihn drangen bis zum Beschämen (=*

¹ Erklärungen und Ergänzungen zum Text stehen in runden Klammern.

maßlos), sagte er: Schickt aus! Man schickte fünfzig Männer aus; diese suchten drei Tage lang und fanden ihn nicht. (18) Da kehrten sie zu ihm zurück; er hielt sich (gerade) in Jericho auf; da sagte er zu ihnen: Habe ich nicht zu euch gesagt: Geht nicht?

Die Texte über Elija und Elischa (1 Kön 17,1-19,21; 21,1-29; 2 Kön 1,1-8,15; 9,1-15a; 13,14-21) gehören dem Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG) an. Es ist möglich, dass diese literarischen Blöcke vor Aufnahme in das DtrG in etwas veränderter Form separat für sich existierten. Bei Einfügung in das DtrG haben die Überlieferungen zu den beiden Propheten vermutlich durch den prophetischen Deuteronomisten (DtrP) eine Bearbeitung erfahren, die im Detail nur schwer zu ermitteln ist und deshalb bis heute kontrovers diskutiert wird.

Zur Komposition von 2 Kön 2,1-18

Dieser formale Aspekt muss kurz besprochen werden, weil Form und Inhalt, Gehalt und Gestalt eines Textes untrennbar verbunden sind. 2 Kön 2,1-18 ist eine sorgfältig gestaltete Erzählung, die in enger Verflechtung den Lebensausgang Elijas und die Bestellung Elischas zum Nachfolger Elijas im Prophetenamt beschreibt. Die Eröffnung erfolgt mit einer Überschrift (1a), die den Schwerpunkt des Textes im Aufstieg des Elija zum Himmel sieht (11). Die Darstellung selbst beginnt damit, dass Elija und Elischa von Gilgal aufbrechen (1b). Die Verse 2-6 bilden die Exposition, die von wechselnden Ortsangaben (Gilgal, Bet-El, Jericho, Jordan) und Verben der Bewegung (senden, hinabsteigen, herauskommen, kommen, gehen) bestimmt ist. Dadurch wird Spannung aufgebaut. Weitere Erwartung weckt das zweimalige Schweigegebot (3.5) sowie die undurchsichtige Wendung „über deinem Kopf hinwegnehmen“ (3.5). Der angedeutete Vorgang bleibt hinsichtlich seiner Realisierung in der Schwebe. Vers 7 bildet den Auftakt zum dreiteiligen Korpus: V. 8-11.12-14.15. Zunächst ermöglicht Elija in einem staunenswerten Akt (8), dass er zusammen

mit Elischa den Jordan trockenen Fußes durchschreiten kann – parallel zu Mose und Josua, die beide das Schilfmeer (Ex 13,17-14,31) bzw. den Jordan (Jos 3,1-17) kraft einer Wundertat zu überqueren vermochten. Darauf äußert Elischa gegenüber Elija den Wunsch, zwei Anteile der Wirkkraft Elijas zu empfangen, um mit den Privilegien eines Erstgeborenen ausgestattet zu werden (9 – vgl. Dtn 21,17). Elija verknüpft die Erfüllung dieser Bitte mit der Bedingung, dass Elischa seinen Abschied auch wirklich schaut (10). Die beiden Hinweise auf den Weggang Elijas („weggenommen werden von dir“, 9.10) lassen die Frage nach dem genauen Ablauf, wie bereits in V. 3.5, unbeantwortet. Anschließend wird der Aufstieg Elijas zum Himmel geschildert (11); dabei gibt das Aufmerksamkeits- und Bedeutsamkeitssignal „(und siehe) da!“ (11) dem Vers ein besonderes Gewicht.

Die zweite Szene referiert die Reaktionen Elischas auf die Trennung von seinem Meister (12). Elischa erweist sich als Nachfolger Elijas, indem er dessen Mantel an sich nimmt (13) und mittels dieses Kleidungsstückes dieselbe Machttat wie Elija vollbringt (14). Zur personellen Parallelisierung stimmen die Verse 8 und 14 fast wörtlich überein. In der dritten Szene (15) bekunden die Prophetenschüler, dass die Wirkkraft des Elija auf Elischa ruht und huldigen ihm als dem neuen Elija. Damit ist der Ziel- und Höhepunkt der Erzählung erreicht. Man spricht bei einer solchen Kompositionstechnik von *Achtergewicht*; d.h. die letzte von mehreren Szenen trägt den Schwerpunkt, den erzählerischen Akzent, das lösende Moment.² Diese Darstellung, den Höhepunkt einer Erzählung als spontane Äußerung einer Person oder Personengruppe zu fassen, lässt sich mehrfach im Elija- und Elischazyklus beobachten (1 Kön 17,24; 18,39; 2 Kön 5,15; 9,13).³

Es bleibt unsicher, ob 2 Kön 2,16-18, das von der vergeblichen Suche nach dem entschwundenen Elija

² Nicht zuletzt aus diesem Grund ist 2 Kön 2,1-18 dem Elischazyklus zuzurechnen.

³ Vgl. die Sequenz „staunendes Bewundern“ plus „Chorschluss“ am Ende verschiedener ntl. Wundererzählungen: Mk 2,12; 4,41; 7,37; Lk 7,16.

berichtet, von Anfang an zur Einheit 2 Kön 2,1-15 zählte. Diese drei Verse können anfänglich als eigene Einheit existiert haben und wären dann gattungsmäßig der Kurzerzählung oder Anekdote zuzuordnen. Vielleicht wurden sie erst später – bei der Übernahme in das DtrG (?) – in den heutigen Zusammenhang gebracht. Derartige Kurzerzählungen / Anekdoten ohne Exposition und mehrere Szenen sind wiederholt im Elija- und Elischazyklus anzutreffen: 1 Kön 17,2-7; 19,19-21; 2 Kön 2,19-22.23-25; 4,1-7.38-41.42-44; 6,1-7; 13,20f.

Das Entschwinden Elijas

Wenn es auch bei 2 Kön 2,1-18 primär um die Nachfolge Elijas durch Elischa als neuen Elija geht, so findet doch auch der Weggang des Elija aus dieser Welt besondere Aufmerksamkeit. Dieser endgültige Abschied des Elija aus dem Kreis der Menschen lässt sich am besten als „Entrückung“ bezeichnen; denn anstelle der im AT gängigen Verben und Wendungen wie „sterben“, „verscheiden“, „in die Unterwelt/ Grube hinabsteigen“, „sich bei seinen Vätern hinlegen“, „zu seinem Volk versammelt werden“, u.a. wird von ihm überliefert, dass er „zum Himmel hinaufstieg“. Diese Wendung setzt das *Drei-Etagen-Weltbild* (Himmel – Erde – Unterwelt) voraus. Theologisch ist „Himmel“ der Wohnbereich Jahwes; in dessen Umkreis wird Elija künftig verweilen. Es unterbleibt eine Beschreibung dieses Ortes sowie der dort herrschenden Verhältnisse. Eine Aufgliederung in mehrere Himmel und deren Ausfächerung ist erst für die zwischen- und ntl. Zeit bezeugt. Über das Ende des Elija breitet sich so der Schleier des Numinosen und Geheimnisvollen.⁴ Auf Elija trifft demnach nicht zu, dass er nach dem Tod, wie alle übrigen Menschen, ein freudloses Dasein verminderter Existenz (Dämmerzustand) in der licht-

losen Unterwelt (*Scheol*) verbringen muss.

Religionsgeschichtlich beschreibt „Entrückung“ die dauernde Versetzung eines Menschen aufgrund göttlichen Zutuns in ein jenseitiges Reich ohne vorausgehenden Tod. Des Weiteren ist die Idee von der befristeten Entrückung einer lebenden Person an einen Ort diesseits oder jenseits unserer Welt bekannt. Auf Elija lässt sich der Aspekt der bleibenden Entrückung anwenden. Mit 2,1a als Überschrift wird theologisch korrekt der Entrückungsvorgang als Tat Jahwes beschrieben: Jahwe lässt Elija im Sturmwind zum Himmel hinaufsteigen (Kausativform).⁵ In V. 11 heißt es hingegen, dass Elija im Sturm zum Himmel hinaufstieg. Hier rückt die Aktivität Elijas stärker in den Vordergrund. Die oszillierenden Wendungen „nehmen“, „über deinem Kopf hinweg“ (3.5) bzw. „von dir“ (9.10) bilden Crescendi auf die Enthüllung und Erfüllung in 2,11 hin. Die Ausdrücke „ein Wagen von Feuer“ und „Pferde von Feuer“ signalisieren die Präsenz der himmlischen Welt⁶ und sind dem Bereich *Theophanie* (Gotteserscheinung) zuzuordnen. Dieses feurige Gefährt trennt den Meister vom Schüler; danach „steigt Elija im Sturm zum Himmel hinauf“.⁷

Topoi der Entrückungsberichte in 2 Kön 2,1-18

Bestimmte Ausdrücke von 2 Kön 2,1-18 begegnen so oder leicht abgewandelt in griechischen und lateinischen Entrückungsberichten: „Sturm“ als Entrückungsträger; Verbum der Entrückung plus Zielpunkt „zum Himmel“; Schauen der Entrückung; „nicht mehr sehen“; Reaktion auf die Hinwegnahme durch Ausruf und Handlung; „suchen und nicht finden“. Dennoch kann man nicht von einer Abhängigkeit sprechen, weder mündlich noch schriftlich. Vielmehr haben sich bestimmte Vorstellungsschemata mit erstaunlicher Beständigkeit in unterschiedlichen Kulturkreisen und über verschiedene Epochen hinweg unabhängig voneinander erhalten. Die zitierten Vokabeln und Wendungen gehören zum interkulturellen und intertemporalen Gattungsstil der Entrückungserzählung.

⁴ Vgl. auch die starke Zurückhaltung bei der Entrückung Henochs in Gen 5,21-24.

⁵ Vielleicht stellt V 1a einen späteren Zuwachs dar.

⁶ Vgl. 2 Kön 6,17.

⁷ Viele Maler lassen Elija im feurigen Gefährt zum Himmel aufahren; vgl. Sir 48,9. Davon sagt V 11 jedoch nichts. Siehe auch die Ausführungen zur Wirkungsgeschichte.

Die Herkunft der Entrückungsvorstellung

Inhaltlich fügt sich die Hinwegnahme Elijas gut in die Wundergeschichten ein, die in dichter Folge den Elija- und vor allem den Elischazyklus durchziehen. Kompositionskritisch erscheint 2 Kön 2,1-18 wie ein Pendant zu 1 Kön 17,1: Elija tritt nämlich in 1 Kön 17,1 unvermittelt auf, ohne dass man etwas über dessen Abstammung, Leben, Beruf und Berufung erfährt. Zu diesem knappen „Auftakt“ paßt gut das hintergründige „Finale“, das die Wirksamkeit Elijas beschließt. Aus Sicht des Makrotextes ist es daher möglich, von einer *Inklusion* (Anfang und Ende gleichen sich) zu sprechen; man vergleiche dazu auch das plötzliche Erscheinen und jähe Entschwinden des Propheten schon zu dessen Lebenszeit (1 Kön 17,5b-6; 18,5-12).

Zur Klärung des Ursprungs der Entrückungsvorstellung reichen jedoch die angedeuteten inhaltlichen und formalen Kriterien nicht aus. Hierzu bedarf es eines Ausblicks auf die kanaaniische, mesopotamische und ägyptische Literatur. – Die Themen „Leben und Tod“, „Krankheit und Heilung“ nehmen eine beachtliche Stellung innerhalb des Elija- und Elischazyklus ein: Regen nach langer Dürre und damit Rettung vor dem Untergang für Natur, Tier und Mensch (1 Kön 17,1-18,46); Krankheit und Heilung/Tod (2 Kön 1,1-17; 5,1-19a; 8,7-15); Wiederbelebung eines Toten (1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,8-37; 13,20f). Darin dürfte sich die zeitgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen Israel und der kanaaniischen Religion widerspiegeln: Jahwe allein ist Herr über Leben und Tod⁸ und nicht der Wettergott *Baal*, der Todesgott *Motu* oder der Gott der Seuchen und des Todes *Raschu*. Reste dieses Konflikts scheinen eventuell auch bei 2 Kön 2,1-18 durch: Jahwes Macht über Werden, Sein und Vergehen kann so weit reichen, dass er sogar eine verdienstvolle Person vom Los des Todes, das allen Menschen zugeteilt ist, befreien kann.

Aus Mesopotamien sind derzeit drei vergleichbare Fluttex-te zur „Entrückung“ bekannt: ein sumerischer Bericht (Kopie aus dem 19./18. Jh.v.Chr., älteres Gut enthaltend), der altbabylonische *Atramḥasis-Mythos*

(Mitte 2. Jt.v.Chr.) und die 11. Tafel des Gilgamesch-Epos (12. Jh.v.Chr.), die auf sumerischen Vorgaben beruht. Im sumerischen Text wird dem durch das Wohlwollen des Gottes Enki⁹ aus der Flut geretteten König und Priester Ziusudra¹⁰ von den Göttern An und Enlil¹¹ ewiges Leben geschenkt. Ohne vorausgehenden Tod darf er fortan im Land Tilmun gegen Sonnenaufgang hin wohnen.¹² Im *Atramḥasis-Mythos* erfährt man nichts über eine Entrückung des Fluthelden; vielleicht ist dies durch die Lückenhaftigkeit des überlieferten Textes bedingt. Die 11. Tafel des Gilgamesch-Epos schildert die Entrückung Utnapischtims: Die Gunst des Gottes Ea¹³ hatte ihn vor dem Untergang gerettet; zusammen mit seiner Frau wird er durch den Gott Enlil an die Mündung der Ströme versetzt. Unmittelbar zuvor war ihm und seiner Frau göttlicher Status und damit Unsterblichkeit zuteil geworden. Der Flutheld begegnet also unter drei Namen: *Ziusudra*, *Atramḥasis*, *Utnapischtim*. Es heißt von den so Bezeichneten, dass sie die Sympathie zumindest eines Gottes fanden. – Die berühmte sumerische Königsliste¹⁴, die aufgrund älterer Dynastiekataloge um 1760 v.Chr. ihre abschließende Form erhielt, zählt vor der Flut als siebten König Enmeduranna (oder Enmeduranki) auf, der in Sippar residierte. Von dem ihm zugeordneten Weisen namens Utuabzu heißt es, dass er „zum Himmel emporstieg“.¹⁵

Man kennt im babylonisch-assyrischen Kulturkreis Entrückung nicht nur als endgültiges Ereignis und somit als Befreiung vom Tod, sondern auch als befristeten Vorgang: *Adapa*, sterblicher Sohn des Gottes Ea und erster der sieben Weisen, wird vor den Him-

⁸ Vgl. die verbreitete biblische Formel: *Jahwe, der in die Unterwelt hinabsteigen lässt und auch heraufführt sowie lebendig macht* (vgl. u.a.: Dtn 32,39; 1 Sam 2,6; 2 Kön 5,7; Tob 13,2; Weish 16,13).

⁹ *Herr der Weisheit und der Beschwörung.*

¹⁰ *Der sumerische Noach.*

¹¹ *Hauptgötter des sumerischen Pantheons.*

¹² *Heutige Insel Bahrain im Persischen Meerbusen.*

¹³ *Gott der Weisheit.*

¹⁴ *Die Hauptrezension der Liste nennt acht Könige vor der Flut.*

¹⁵ *Gegenbild des biblischen Henoch (Gen 5,21-24). Henoch ist neben Elija die zweite Gestalt der Bibel, von der eine Entrückung berichtet wird.*

melsgott An zitiert. Um dieser Weisung nachzukommen, muss er zum Himmel emporsteigen. Speise und Trank, die ihm dort angeboten werden, verschmäht er und verpasst so die Gelegenheit zur Unsterblichkeit sowie die Möglichkeit des stetigen Verweilens in der Himmelsregion. Die Tatsache, dass die Tradition Adapa zu den Weisen zählt, dokumentiert, dass der Besuch eines Sterblichen im Himmel dem Betreffenden einen besonderen Rang verleiht.¹⁶ Eine zweite vorübergehende Himmelfahrt wird in der Dichtung über *Etana* erzählt.¹⁷ Dieser legendäre König von Kisch besitzt keine Nachkommen und bemüht sich deshalb um die Geburtspflanze, die nur im Himmel zu finden ist. Deshalb steigt er auf einem Adler zum Himmel hinauf. Der Ausgang dieses Unternehmens ist unbekannt, da der Textschluss nicht erhalten blieb.

Ein assyrischer Ritualtext erwähnt den Priesterkönig *Enmeduranki*, einen Liebling der Götter, den diese in ihre Versammlung beriefen. Dort wird ihm ein Geheimwissen mitgeteilt, das er den Menschen übermitteln soll. Die Götterversammlung findet im Himmel statt; von einem Aufstieg Enmedurankis dorthin erfährt man, vielleicht infolge des nur fragmentarisch erhaltenen Textes, allerdings nichts. – Der Tod des ägyptischen Königs wird in den Pyramidentexten des Alten Reiches (3.-6. Dynastie: 2778-2263 v.Chr.) als „Aufstieg zum Himmel“ beschrieben. Während das Verschwinden der Menschen aus der Welt der Lebenden vorwiegend in Formen der Horizontalität begriffen wird, nämlich als „Überfahren“ zum „Landen“ am anderen Ufer, als „Dahingehen“ auf den Wegen „zum schönen Westen“ u.a., steht das Sterben des Königs im Zeichen der Vertikalität: er „steigt auf zu seinem Lichtland, entfernt sich zum Himmel und

vereinigt sich mit dem Sonnengott, der ihn geschaffen hat“. Die dabei verwendeten Verben lauten: „aufsteigen“, „aufschweben“, „aufliegen“, „emporklimmen“, „sich entfernen“. Tiergestalten (Falke, Reiher, Skarabäus, Heuschrecke) sowie kosmische (Wind, Wolken, Sonnenlicht, Sterne) und technische Bilder (Rampe, Leiter) veranschaulichen den Vorgang des Aufstiegs zum Himmel.

Bedeutung der Entrückung Elijas

Bei 2 Kön 2,1-18 handelt es sich nicht um eine historische Begebenheit, sondern um das gelungene literarische Konstrukt einer Erzählung mit hohem theologischem Gehalt. Dabei wird der Tod Elijas umschrieben und verklärt. – Innerhalb von 2 Kön 2,1-18 sind Elischas Einsetzung in das Prophetenamt einerseits und Elijas Hinwegnahme andererseits eng verflochten. Nach dem Entschwinden Elijas erweist sich Elischa als der wahre Nachfolger seines Meisters und findet die ungeteilte Anerkennung von seiten der Prophetenschüler. – Eine direkte Verbindung der Entrückung Elijas zu den erwähnten kanaänischen, mesopotamischen und ägyptischen Texten ist nicht gegeben. Man kann allerdings nicht ausschließen, dass die genannten Traditionen aufgrund ihrer Verbreitung und Beliebtheit dem Autor von 2 Kön 2,1-18 bekannt waren und ihn bei seiner Komposition inspirierten und leiteten.¹⁸

Jahwe verfügt und ermöglicht die Entrückung Elijas und erweist sich dadurch als der alleinige und souveräne Herr über Leben und Tod. Seine Macht erstreckt sich nicht nur über die weit in das Leben hineinreichende Sphäre des Todes (Krieg, Krankheit, Feindes- und Hungersnot, Verleumdung), sondern auch über den Kernbereich des Todes selbst, wenn der Einzelne den Weg ohne Wiederkehr zur *Scheol* beschreiten muss. So bleibt Elija nach Darstellung des Textes durch Jahwes Intervention vom allgemeinen Todesgeschick verschont und wird in die Himmelsregion versetzt. – Die Entrückung stellt das Überragende, Unverwechselbare und Singuläre an Elija

¹⁶ Fragmente dieses Mythos aus Ägypten und Mesopotamien erhärten die weite Streuung dieses Stoffes.

¹⁷ Die Wertschätzung dieses Werkes ist daran zu ermessen, dass Rezensionen aus verschiedenen Epochen der babylonisch-assyrischen Geschichte vorliegen.

¹⁸ Die Popularität des Gilgamesch-Epos innerhalb des Vorderen Orients geht daraus hervor, dass außer in Mesopotamien weitere Fragmente in Kleinasien, Syrien und Palästina gefunden wurden. Auf die Verbreitung des Adapa- und Etana-Mythos wurde bereits verwiesen.

heraus. Weil sich der Prophet während seines Lebens vorbehaltlos für die Sache Jahwes eingesetzt und auf diese Weise die besondere Freundschaft Gottes gewonnen hatte, wird ihm nach altorientalischem Vorbild eine einmalige Bevorzugung, Belohnung und Ehre am Lebensende zugesprochen. – Sowohl Elija als auch Henoch bleiben für die Folgezeit Repräsentanten einer unvergleichlichen Tat Jahwes. Die Entrückung Elijas gilt daher nicht exemplarisch als Hinweis oder gar als Beweis für die Unsterblichkeit aller übrigen Frommen; denn nirgends, weder in den Psalmen oder in sonstigen Gebeten, noch in den außerkanonischen Schriften neben dem AT, wird dieses Faktum als Zusage für die eigene, endgültige Errettung aus dem Tod verwendet. Lediglich Ps 49,16 und 73,24 rechnen wahrscheinlich in „demokratisierender Weise“ damit, dass im Tod jeder Fromme Jahwes rettendes Wirken nach Art von Elija und Henoch an sich selbst erfahren kann.

Übersetzung durch die Septuaginta (LXX)

Die Wiedergabe der Entrückungstermini von 2 Kön 2,1-18 durch die LXX verdient Beachtung und hat Konsequenzen für das NT. Die hebräischen Verben *‘LH* („hinaufsteigen“ – 2 Kön 2,1.11) *LQH* („nehmen“ – 2 Kön 2,3.5.9.10) erscheinen im Griechischen als *‘anagein*’ („hinaufführen“ – 4 Kön¹⁹ 2,1), *‘lambanesthai*’ („genommen werden“ – 4 Kön 2,3.5) und *‘analambanesthai*’ („aufgenommen werden“ – 4 Kön 2,9.10.11). Die LXX vermeidet hier (bewußt?) die gängigen Entrückungstermini der griechischen Mythologie.²⁰ *‘analambanesthai*’ wird im lukianischen Himmelfahrtsbericht (Apg 1,2.11.22) zum eigentlichen Entrückungsterminus in Anlehnung an 4 Kön 2,1-18.²¹ Hier zeichnet sich die auch sonst bei Lukas zu beobachtende Tendenz ab, Jesus als neuen Elija zu porträtieren. Zwei theologisch motivierte Änderungen der LXX sind bei der Entrückung Elijas bedeutsam: Die aktive Form des Verbs im Hebräischen „und Elija stieg im Sturm zum Himmel hinauf“ (2 Kön 2,11) wird durch das *passivum divinum* ersetzt:

„und Elija wurde im Sturm hinaufgenommen“. Gott selbst, dessen Name durch die Passivkonstruktion vermieden wird, ist der Handelnde und nicht Elija, wie M nahelegen könnte. Ferner wird die Benennung des Entrückungsortes „Himmel“ durch die Version „(so) wie zum Himmel“ abgeschwächt (4 Kön 2,1.11). In der Vorstellung gläubiger Juden war nämlich der Himmel ausschließlich Jahwe als Wohnung vorbehalten; Sterblichen war der Zugang dorthin verwehrt. Die Vergleichspartikel „(so) wie“²² konnte Anstößiges mildern. Außerdem zeichnet sich aufgrund dieser zurückhaltenden Diktion möglicherweise eine Distanzierung zu den antiken Entrückungsberichten ab; denn dort ist nicht selten „zum/in den Himmel“ als terminus ad quem anzutreffen.

Wirkungsgeschichte

Auf die Entrückung Elijas kommt man zu späterer Zeit in deuterokanonischen Schriften zurück. So wird innerhalb des *Lobs der Väter* (Sir 44,1-50,24) auch Rühmendes über Elija (Sir 48,1-11) gesagt. Über seinen Lebensausgang heißt es nach dem hebräischen Text: „Du wurdest im Sturm nach oben entrückt und inmitten feuriger Scharen (zur Höhe)“ (Sir 48,9). In der griechischen Version liest man: „Der aufgenommen wurde im Feuersturm und in einem Wagen mit feurigen Pferden“ (Sir 48,9) sowie: „Elija, der im Sturm entschwand“ (Sir 48,12a). Nach Sir trennt das Feuergefährd nicht nur wie in 2 Kön 2,11 zwischen Elija und Elischa, sondern wird zum Träger der Entrückung. – Innerhalb der Abschiedsrede des Mattatias an seine Söhne (1 Makk 2,49-70) findet sich eine Beispielreihe (1 Makk 2,50-64), die die Taten der Väter betont. Über Elija erfährt man, dass er in Anerkennung seines Gesetzeseifers „(so) wie in den Him-

¹⁹ Masoretischer Text (M) und LXX unterscheiden sich hier in der Zählweise.

²⁰ Verbgruppe um *‘aphanizein*’ („unsichtbar machen, entschwinden“); *‘harpazein*’ („entrafen“) mit seinen Komposita; *‘methistasthai*’ („an einen anderen Platz stellen“).

²¹ Auch die übrigen Verben, die Lukas für die Himmelfahrt Jesu verwendet, sind unspezifisch für antike Entrückungserzählungen.

²² Elliptischer Ausdruck, bei dem ein „so“ zu ergänzen ist.

mel aufgenommen wurde“ (1 Makk 2,58)²³. – Auch in den außerkanonischen Büchern neben dem AT bleibt die Entrückung Elijas nicht unerwähnt: AethHen 93,8; ApkEsra 7,6. Josephus Flavius, dessen Denken hellenistisch geprägt ist, schildert den Abschied Elijas mit den Termini griechisch-hellenistischer Entrückungsberichte (Ant IX 2,2 (28)). – Da Elia laut 2 Kön 2,1-18 vom Tod verschont blieb, schloss man dessen Eingreifen in irdische Belange nicht aus: so verweist 2 Chr 21,12-15 auf einen Brief Elijas an König Joram. Zahlreiche Legenden der talmudischen und nachtalmudischen Zeit erzählen vom Erscheinen Elijas auf Erden als Freund der Armen, Retter der Bedrängten und Beschützer Israels. Bei der Beschneidung wird für Elia ein besonderer Stuhl aufgestellt; im Ritual der Sederfeier füllt man für ihn einen eigenen Becher und öffnet in Erwartung seines Kommens die Tür. – Die Entrückung Elijas war schließlich der Grund dafür, dass man mit einem *Elia redivivus* am Ende der Zeiten rechnete (vgl. Mal 3,23f und Sir 48,10). Außerkanonische Schriften neben dem AT sprechen ebenfalls vom Auftritt dieses Propheten im *Eschaton*: IV Esra 6,26; ApkEl 4,7-19; 5,32; Sib II 2, 187-195. – Auch im NT ist diese Tendenz wirksam. Jüdische Kreise vertraten nämlich zur Zeit Jesu die Meinung, der Prophet Elia werde am Ende der Tage wiederkommen und das Volk Israel auf das Endgericht vorbereiten (vgl. Mt 11,10.14; 16,14; Mk 6,15; 8,28; 9,2-10.11-13; Joh 1,21).

Prof. Dr. Armin Schmitt



Prof. Dr. Armin Schmitt war vor seiner Emeritierung Inhaber des Lehrstuhls für Biblische Theologie (Exegese des Alten Testaments) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Seine Adresse: Karlstadter Pfad 21, 97753 Karlstadt-Heßlar.

Zusammenfassung

Bei 2 Kön 2,1-18 handelt es sich um eine sorgfältig konstruierte Erzählung, deren primäres Interesse sich nicht auf ein historisches Geschehen richtet. In enger Verflechtung werden Elijas Abschied aus dieser Welt sowie Elisas Bestellung zum neuen Elia geschildert. Elijas Weggang aus dem Kreis der Menschen beschreibt der Autor als Entrückung. Das so entstehende Bild weist Elia als einmalige Persönlichkeit und bevorzugten Gottesfreund aus. Die Entrückung Elijas steht wahrscheinlich im Zusammenhang mit entsprechenden Überlieferungen des Alten Orients, die dem Verfasser von 2 Kön 2,1-18 bekannt waren und ihn beeinflussten. Die griechische Version von 2 Kön 2,1-18 zeigt theologische Nacharbeit und gewinnt Bedeutung für den lukianischen Himmelfahrtsbericht. 2 Kön 2,1-18 hat ferner auf deuterokanonische und außerkanonische Literatur sowie auf die jüdische Tradition und das Neue Testament eingewirkt.

Literaturhinweise

- P. Landesmann, *Die Himmelfahrt des Elia. Entstehung und Weiterleben einer Legende sowie ihre Darstellung in der frühchristlichen Kunst*, Wien 2004.
- A. Schmitt, *Übersetzung als Interpretation. Die Henochüberlieferung der Septuaginta (Gen 5,21-24) im Licht der hellenistischen Epoche*, in: J. Krašovec (Hg.), *Interpretation of the Bible*, Ljubljana, Sheffield 1998, 181-200.
- Schmitt, *Zum Thema „Entrückung“ im Alten Testament*: BZ 26, 1982, 34-49.
- Schmitt, *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament* (FzB 10), Stuttgart 1976.
- G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (StANT 26), München 1971.

²³ Die Vergleichspartikel ist aus der LXX (4 Kön 2,11) übernommen. EÜ läßt das theologisch bedeutsame „wie“ bei 1 Makk 2,58 unübersetzt.

Sehnsucht nach Unsterblichkeit

Zur Jenseitshoffnung in der weisheitlichen Literatur

Bernd Janowski

■ Die Frage, was „Unsterblichkeit“ bedeutet, ist seit einigen Jahren verstärkt zum Thema von Biblexegese und Kulturwissenschaft geworden. Dabei wurde deutlich, dass die Sehnsucht nach Unsterblichkeit keine griechische Erfindung, sondern so alt wie die vorderorientalischen Hochkulturen ist.

■ Einschlägig ist etwa die Stelle aus dem Gilgamesch-Epos, in der die Göttin Ischtar-Siduri Gilgamesch einen bestimmten Rat erteilt, als dieser nach dem Tod seines Freundes Enkidu rastlos durch die Welt streift, um das ewige Leben zu suchen:

Gilgamesch! Wohin läufst du?

*Das Leben, das du suchst,
wirst du nicht finden!*

*Als die Götter die Menschen erschufen,
wiesen sie der Menschheit den Tod zu,
das Leben nahmen sie in ihre eigene Hand.¹*

Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit begegnet aber nicht nur im Gilgamesch-Epos und in (zahlreichen) ägyptischen Texten², sondern auch im Alten Testament, wie besonders der späte Weisheitspsalm Ps 73 deutlich machen kann.

Ps 73 als Ausgangspunkt

Angesichts gravierender Leiderfahrungen stellt der Beter von Ps 73 die Frage, ob Gott dem Leidenden nahe ist und vor allem, ob er dies auch im Tod ist. Der Psalm ringt um eine plausible Antwort auf diese Frage und beschreitet damit einen Weg, der eine neue Perspektive auf die Leben/Tod-Problematik eröffnet.

Ps 73 gliedert sich in die zwei Hauptteile „Anfechtung“ (V. 2-17) und „neue Einsicht“ (V. 18-26), in denen die Situation der Gottlosen der Situation des Gerechten gegenübergestellt wird. Am Ende des ersten

Hauptteils steht mit V.17 („bis ich eintrat in die Heiligtümer Gottes, Einsicht über ihr Ende gewann“) ein Scharniervers, der den Wendepunkt des Psalms markiert und zum zweiten Hauptteil überleitet. Am Schluss nehmen V. 27-28 die antithetische Gesamtstruktur auf und bilden zusammen mit V. 1 den Rahmen des Psalms: Der Beter kann das anfängliche Bekenntnis „Ja, gut ist zum Rechtschaffenen Gott“ (V.1) jetzt auf sich selbst beziehen („Ich aber – Gott zu nahen, ist für mich gut“, V.28) und damit der Erfahrung vom Glück des Gerechten Ausdruck verleihen:

23 *Ich aber bin ständig bei dir,
du hast mich an meiner rechten Hand
ergriffen,*

24 *nach deinem Rat leitest du mich
und auf Ehren/Herrlichkeit hin wirst du mich
(zu dir) nehmen.*

25 *Wen habe ich im Himmel (außer dir)?
Und neben dir habe ich kein Gefallen auf der Erde.*

26 *Vergeht auch mein Fleisch und mein Herz
(, Fels meines Herzens), so ist (doch) mein
Anteil Gott für immer.*

27 *Ja, siehe, die sich fern halten von dir, gehen
zugrunde, du vernichtest alle, die dir
gegenüber treulos sind.*

28 *Ich aber, Gott zu nahen, ist für mich gut, ich
habe meine Zuflucht auf den Herrn (JHWH)
gerichtet, zu verkünden alle deine Taten.³*

¹ Vgl. O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. III/4, Gütersloh 1994, 646-744, hier: 665f (K. Hecker), s. dazu A. Zgoll, „Einen Namen will ich mir machen!“. *Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit im alten Orient* (Saeculum 54), 2003, 1-11.

² Vgl. J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001, s. dazu B. Janowski, Zu J. Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 19, 2004, 432-445.

³ *Zum Text und zur Übersetzung* s. K. Liess, *Der Weg des Lebens*. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT II/5), Tübingen 2004, 346ff. ferner F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HThK.AT), Freiburg 2000, 331ff.

Wie K. Liess jüngst gezeigt hat, bestehen die Vertrauensaussagen in V. 23-26.28 aus einer Kombination und Transformation traditioneller Vorstellungen⁴. So ist die Vorstellung vom Mitsein Gottes (V.23a) in der Erzelternüberlieferung beheimatet; das Motiv der Handergreifung (V.23b) ist traditionsgeschichtlich möglicherweise auf königliche Tradition zurückzuführen; das Verb *lāqah* „nehmen“ (V.24) deutet auf die Entrückung Henochs (Gen 5,24) und Elias (2 Kön 2,3.5.9-11)⁵ als Vorstellungshintergrund hin, während der Terminus *ḥelāq* „Anteil“ (V.26) auf die Texte zur Landverteilung zurückgreift. Es handelt sich um geprägte Redeweisen, in denen es bei allen Unterschieden immer um „ein Verhältnis Gottes zu bestimmten Menschen und umgekehrt“ geht⁶.

Der lange Weg zum Jenseitsglauben

Für Ps 73,23-26 ist eine individuelle Umprägung der genannten Vorstellungselemente kennzeichnend. So wird das Motiv vom Mitsein Gottes „personaldeiktisch ‘umgepolt’“⁷; die *lāqah*-Aussage löst sich durch die Verbindung mit der Umstandsangabe „auf Ehren/Herrlichkeit hin“ (V.24) von der klassischen Entrückungsvorstellung ab. Nun geht es um das „Zu-Gott-Nehmen“ eines Menschen *nach* seinem Tod. Und das Motiv der Handergreifung wird

wie die Wendung „mein Anteil (ist) Gott“ (V.26) auf einen einzelnen Beter bezogen. In dieser Umprägung drückt sich eine Jenseitshoffnung aus, die im Vergleich zum Todesverständnis der traditionellen Individualpsalmen (Klage- und Danklieder des Einzelnen) neu ist. Wie kam es zu dieser Entwicklung?

Die Errettung vom Tod

In den traditionellen Klage- und Dankliedern des Einzelnen wird die Hoffnung auf Errettung aus dem Tod und damit auf Bewahrung vor einem vorzeitigen und unheilvollen Tod artikuliert. Grundlegend dafür ist die Erfahrung, dass der von Feinden bedrängte, von Rechtsnot verfolgte oder mit Krankheit geschlagene Mensch mit der Wirklichkeit des Todes in Berührung kommt (vgl. Ps 88,4) – „aber gerade das genügt, um ihn die ganze Wirklichkeit des Todes erfahren zu lassen“⁸. Dem entspricht die Gegenerfahrung, durch JHWHs Eingreifen „nicht nur aus Lebensgefahr, sondern aus dem Tode, aus dem Innern des Totenreichs und aus der Gewalt des Todes“⁹ errettet zu sein. Diese Beziehung JHWHs zu den schon Toten leitete eine neue Phase im alttestamentlichen Todesverständnis ein. Die Grenze zwischen Leben und Tod beginnt gleichsam durchlässig zu werden.

Erst in frühhellenistischer Zeit, d.h. ab dem letzten Drittel des 4. Jh.s v.Chr., werden andere Stimmen laut, die die Überschreitung der Todesgrenze explizit thematisieren. So ist in Jes 25,8; 26,19; Ps 22,30 und dann in Dan 12,2f (2. Jh.v.Chr.) davon die Rede, dass Gott den Tod besiegen wird und die/alle Toten auferstehen werden. Am Ende des großen Gebets um das Endgericht in Jes 26,7-21¹⁰, in dem das apokalyptische Motiv von der Geburt des Gottesvolks bei der Ankunft des Königsgottes JHWH auf dem Zion tradiert wird, steht die Klage, dass sich diese Geburt vom Menschen aus nicht ereignen kann (V.17f). Darauf antwortet das Heilsorakel V.19-21 mit der Botschaft, dass die Wendung der Not durch das alle irdischen Grenzen transzendierende Heil kommt:

⁴ B. Janowski / K. Liess, *Gerechtigkeit und Unsterblichkeit. Psalm 73 und die Frage nach dem „ewigen Leben“*, in: *Alles in allem*, FS J.C. Janowski, Hg. R. Heß / M. Leiner, Neukirchen-Vluyn 2005, 69-92, hier: 71ff (K. Liess).

⁵ Charakteristisch für die Entrückungsvorstellung ist der leibliche Übergang in eine andere Daseinsform unter Umgehung des Todes, vgl. W. Dietrich / S. Vollenweider, Art. *Tod II*, TRE 33, 2001, 582-600, hier: 591f.

⁶ H. Irsigler, *Psalm 73 – Monolog eines Weisen (ATSAT 20)*, St. Ottilien 1984, 286.

⁷ Irsigler, *Psalm 283*.

⁸ Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, neu hg. von B. Janowski*, Stuttgart 1997, 92. Zu Ps 88 s. B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 225ff und E. Zenger, *Mit Gott ums Leben kämpfen*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 19, 2004, 63-73.

⁹ Barth, *Errettung vom Tode* 93.

¹⁰ S. R. Scholl, *Die Elenden in Gottes Thronrat. Stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jesaja 24-27 (BZAW 274)*, Berlin 2000, 118ff.

*Deine (sc. JHWHs) Toten werden leben,
meine (sc. Israels) Leichname werden
auferstehen!*

*Es werden aufwachen und jubeln die Einwohner
des Staubes:*

*Fürwahr! Tau der Lichter ist dein Tau!
Und auf das Land der Schatten wirst du (ihn)
fallen lassen. (Jes 26,19)*

Im Unterschied zu den traditionellen Unterweltvorstellungen des Alten Testaments darf man sich die *Scheol*¹¹ hier nicht als einen Bereich vorstellen, der außerhalb der Macht JHWHs liegt. Wenn das der Fall wäre, dann wäre er nicht der einzige Gott, neben dem es keine andere Macht gibt, sondern lediglich der „Gott des Lebens“ (Dtn 5,26; 1 Sam 17,26.36; Jer 10,10 u.ö.), der an der Grenze zum Tod die Grenze seiner Macht erführe. Vor dem Hintergrund des Bekenntnisses zu dem einen und einzigen Gott ist es alles andere als verwunderlich, dass in den späten Texten Jes 25,8; 26,19; Ps 22,30 und Dan 12,2f erstmals vom Tod des Todes (Jes 25,8) sowie von einer Auferweckung der Toten und damit von einer „endgültigen Überschreitung dieser Grenze“¹² die Rede ist. Erstaunlich ist vielmehr, dass dieser Schritt so spät vollzogen wurde.

Die Überschreitung der Todesgrenze

Die Macht des Gottes Israels endet an den Pforten der Unterwelt¹³ – so lautet die ‘klassische’, d.h. eisenzeitliche Ausformung des alttestamentlichen Todesverständnisses, wie sie z.T. noch in den traditionellen Klage- und Dankliedern des Einzelnen greifbar ist. Unter maßgeblichem Einfluss weisheitlich-apokalyptischen Denkens entwickelte sich besonders in hellenistischer Zeit dann die Erfahrung, dass der Tote an der Wirklichkeit Gottes partizipiert, indem er in eine neue Form des Daseins eintritt („ewiges Leben“, „Unsterblichkeit der Gottesbeziehung“). Dieser Einfluss zeigt sich nach D. Michel in zweifacher Hinsicht¹⁴:

Soziopolitische Aspekte

Mit zunehmender Veränderung der soziopolitischen Verhältnisse während des 5. und 4. Jh.s v.Chr. kam es immer häufiger vor, dass „Menschen, die sich erkennbar nicht an JHWHs Gebote und an allgemeine ethische Forderungen hielten, dennoch ein gutes Leben führten“¹⁵. Hier wurde die Frage nach der Geltung und Reichweite der Gerechtigkeit Gottes unabweisbar. Diese Frage musste zu einer Aporie führen, wenn man die Antwort lediglich im Diesseits, im ‘Leben vor dem Tod’, suchte. Denn bei einer solchen Beschränkung auf das Diesseits musste der Glaube an JHWHs Gerechtigkeit verzweifeln.

Theologische Aspekte

Mit fortschreitender Ausformung des Monotheismus wurde JHWH als der Grund aller Wirklichkeit geglaubt. Daher musste der JHWH-Glaube jetzt auch die Grenze zum Jenseits überschreiten. Diese Grenzüberschreitung geschah nicht allein als Flucht vor den Defiziten des Diesseits. Das Ungenügen am Diesseits hat aber in die Wege geleitet, was vom Glauben her längst als notwendig erkannt war. Wenn galt, dass JHWH der einzige Gott war, dann konnte es keinen Bereich geben, der seinem Zugriff entzogen war: „Dann mußte endlich, endlich der Glaube auch den Bereich nach dem Tode für seinen Gott usurpieren“¹⁶.

Es waren demnach mehrere Faktoren, die zum Durchbruch dieser neuen Erkenntnis, dass nicht „alle Rechnungen der Gerechtigkeit (...) im Diesseits

¹¹ S. Überblick bei L. Wächter, *Art. Scheol*, *ThWAT* 7, 1993, 901-910.

¹² D. Michel, *Ich aber bin immer bei dir*. in: *ders., Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (TB 93)*, Gütersloh 1997, 155-179, hier: 159, vgl. Dietrich / Vollenweider, *Tod*, 594f.

¹³ Vgl. Dietrich / Vollenweider, *Tod* 585 und zuletzt M. Leuenberger, „Deine Gnade ist besser als Leben“ (Ps 63,4). *Ausformungen der Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel*, *Biblica* 86, 2005, 343-368, hier: 350f.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden Michel, *Ich aber bin* 159ff. ferner E.-J. Waschke, *Art. Auferstehung I.2*, *RGG* 1, 1998, 915f u.a.

¹⁵ Michel, *Ich aber bin* 159.

¹⁶ Michel, *Ich aber bin* 160.

Spätvorexil./ exilisch- nachexil. Zeit (ab 7. Jh.)	Klage-/Danklieder des Einzelnen	Errettung vom Tod (noch keine Jen- seitshoffnung)	„Sei mir gnädig JHWH ..., als der, der mich emporhebt von den Toren des Todes!“ (Ps 9,14)
Persische Zeit (539-333)	Weisheitstexte Ijob 19,25f; Ps 49,13- 16;73,23-28 u.ö.	Ewiges Leben / Unsterblichkeit	„Doch Gott wird mich loskaufen aus der Hand der Unterwelt, ja er nimmt mich auf“ (Ps 49,16)
Hellenist. Zeit (4./3. Jh.) (2. Jh.)	Apokalyptische Texte Ez 37; Jes 25,8; 26,19; Ps 22,30 u.ö. Dan 12,2f	Auferstehung der Toten / vom Tod	„Deine Toten werden leben, meine Leichname werden auferstehen! Es wer- den aufwachen und jubeln die Einwoh- ner des Staubes.“ (Jes 26,19) „Und viele von denen, die im Land, das aus Staub besteht, schlafen, werden erwa- chen, die einen zum ewigen Leben, die an- deren ... zur ewigen Schmach.“ (Dan 12,2)

Entwicklung der Jenseitshoffnungen innerhalb der alttestamentlichen Texte.

aufgehen“¹⁷, beigetragen haben: *die Entwicklung zum Monotheismus, die Krise des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und die Todesmetaphorik der Klage- und Danklieder des Einzelnen*. Dieser Prozess geschah nicht von heute auf morgen, sondern hat lange gedauert. Was an seinem Beginn stand (welche Bedeutung haben in diesem Zusammenhang z.B. die Totenerweckungs-Erzählungen in 1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,8-37, vgl. 2 Kön 13,20f?), liegt (noch) im Dunkeln. Ein wichtiges Bindeglied dürften die inschriftlichen Belege aus Chirbet el-Qom (Ende 8. Jh.v.Chr.) und vom Ketef Hinnom (Ende 7. / Anfang 6. Jh.v.Chr.) sein, die von einer Kompetenzausweitung JHWHs in den Bereich des Todes sprechen.¹⁸

Stark schematisiert lässt sich die Gesamtentwicklung, die kaum in klar voneinander abgrenzbaren Phasen verlief, sondern eher ineinander verzahnt, wie oben skizzieren.

Widerspruch

Nicht allen in Israel hat diese neue Erkenntnis einer Beziehung zwischen JHWH und den Toten/dem Tod eingeleuchtet. Zu ihnen gehört vor allem Kohelet. Offensichtlich im Sinn eines skeptischen Kommentars zu den besagten Unsterblichkeits- und Auferstehungshoffnungen bemerkt er:

- 19 *Denn das Schicksal der Menschen und das Schicksal des Viehs – ein Schicksal ist es für beide. Wie diese sterben, so sterben auch jene. Einen Atem haben beide. Einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht, denn beide sind Windhauch.*
- 20 *Beide gehen zu demselben Ort. Beide sind aus Staub, und beide kehren zum Staub zurück.*
- 21 *Wer weiß, ob der Atem der Menschen nach oben in die Höhe steigt, der Atem des Viehs jedoch nach unten in die Erde steigt?* (Koh 3,19-22).¹⁹

¹⁷ Assmann, *Tod*, 18.

¹⁸ S. dazu jetzt auch Leuenberger, *aaO 353ff* und demnächst G.D. Eberhardt, *JHWH und die Unterwelt, Diss.masch. Tübingen 2006*.

¹⁹ Übersetzung L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet, HThK.AT, Freiburg 2004, 276f.*

Niemand – gibt Kohelet zu bedenken, denn darüber kann der Mensch nichts Sicheres wissen. Er bestreitet also die neue, in Ps 73,23-28 und anderen Texten formulierte Erkenntnis nicht, aber er beurteilt sie skeptisch. Darum hält er gegenüber den neu aufkommenden Vorstellungen daran fest, dass es das Beste für den Menschen, d.h. sein „Anteil“ ist, das von Gott gegebene Leben zu genießen und sich an dem zu erfreuen, was er tut:

4 *Doch, wer noch zu den Lebenden gehört, hat noch Hoffnung, denn ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe.*

5 *Ja, die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Toten wissen überhaupt nichts mehr. Es gibt für sie keinen Lohn mehr, denn ihr Andenken ist vergessen.*

6 *Sowohl ihr Lieben als auch ihr Hassen als auch ihr Eifern sind schon längst vergangen. Einen Anteil (ḥeləq) haben sie auf ewig nicht mehr an allem, was unter der Sonne geschieht (Koh 9,4-6).*

Einen „Anteil“ (ḥeləq) am Wirklichkeitsganzen – „an allem, was unter der Sonne geschieht“ (V.6) – gibt es für die Toten im Unterschied zu den Lebenden (vgl. V.5!) nicht. Angesichts dessen ist das höchste Gut, das dem Menschen bleibt, die „Freude“ an dem von Gott gegebenen Leben.

Die Unsterblichkeit der Gottesbeziehung

Die Gegenposition, gegen die Kohelet argumentiert und die er in 9,1ab auch zitiert –

Ja, all das (bisher Erörterte) nahm ich mir zu Herzen, um all (das Folgende) zu prüfen:

‘Die Gerechten und die Weisen und ihre Werke sind in der Hand Gottes.’

Ob Liebe oder Hass – der Mensch weiß es nicht. Beides liegt vor ihnen. (9,1)²⁰

– wird in Ps 73 entfaltet. Dieser Weisheitspsalm formuliert, wie wir sahen, wie der Gerechte zu sei-

ner Einsicht über das „Ende“ der Frevler gelangt (V.17) und dabei eine neue Einsicht gewinnt (V. 23-28): Der Beter wird nach V. 23-26 den Tod erleiden – und dennoch auf Rettung durch Gott hoffen, indem dieser die Gemeinschaft mit sich über den Tod hinaus endgültig werden lässt. Die Aussage, dass JHWH den Beter zu sich „nimmt“ (V.24b), hat dabei keine Entrückung nach dem Modell von Gen 5,24 oder 2Kön 2,3.5.9-11²¹ im Blick. Sie artikuliert vielmehr die Erwartung des „ewigen Lebens“ im Sinn eines „gesegneten und erfüllten Lebensabschlusses, der weiter gehende Hoffnungen und Erwartungen in sich schließt“. Denn der Beter hofft am Ende seines Lebens auf eine „dauerhafte Fortsetzung der Gemeinschaft mit Gott, die sich bereits in seinem bisherigen Leben bewiesen und bewährt hat (V. 23-24a)²². Die Vorstellung vom ewigen Leben findet damit inneralttestamentlich einen gewissen Höhepunkt²³.

Da die traditionellen Klage- und Danklieder des Einzelnen (KE/DE) keine Unsterblichkeits- oder gar Auferstehungshoffnung enthalten, weil am Ende des neuen, durch JHWHs Rettungshandeln herbeigeführten Lebens wiederum der Tod steht, lässt sich ihre theologiegeschichtliche Position im Vergleich zu Ps 73 folgendermaßen umschreiben:

KE/DE: Punktuelle Errettung vom Tod und Reintegration in die kultische und soziale Gemeinschaft (Diesseitshoffnung);

Ps 73: Verendgültigung der im Leben gewachsenen Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus (Jenseitshoffnung).

Diese Texte, die hier exemplarisch für die spätvorexilische und die nachexilische Geschichte des alttestamentlichen Todesverständnisses stehen, re-

²⁰ Vgl. ders., *Kohelet 441ff und als Sachparallele Weish 3,1-3.*

²¹ Vgl. oben Anm.5.

²² A. Schmitt, *Wende des Lebens. Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel (BZAW 237)*, Berlin 1996, 229.

²³ Vgl. B. Janowski, *Art. Ewiges Leben III*, RGG4 2, 1999, 1762f.

flektieren den Tod im Horizont *unterschiedlicher Zeitvorstellungen*, die alle auf das Leben verweisen: auf die Zeit des „ewigen Lebens“ mit Gott (Ps 73 u.ö.) und auf die Zeit des endlichen menschlichen Lebens, das punktuell vom Tod errettet werden kann (KE/DE). Zwischenstufen zwischen diesen beiden Zeitvorstellungen wie die Hoffnung auf eine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott in einem neu qualifizierten Diesseits (Ps 16 u.ö.) hat das Alte Testament dabei immer wieder besprochen.

JHWH und die Toten

Abschließend sei eine These aufgegriffen, die vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift vorgetragen wurde: JHWH habe kein Interesse an den Toten und sie seien für ihn „unbrauchbar“. So hat der Neutestamentler K. Müller apodiktisch erklärt, dass „das alte Israel ... keinen Glauben an eine Auferweckung der Toten (kennt). (...) Dieses Alte Testament teilt im Blick auf das Geschick der Toten mit seiner kanaänischen Umwelt vielmehr die Erwartung eines endgültigen 'Aus'“²⁴. Aber nicht nur das. Das alte Israel bricht nach Müller auch nirgendwo dazu auf, Gott ein positives Verhältnis zu den Toten einzuräumen: „Der Tote ist für Gott ... uninteressant. Der Tote ist untauglich für die Ausbreitung der Herrschaft Gottes – für die Erfüllung der göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsabsichten. Der Tote ist für Gott unbrauchbar.“²⁵

Wie die Diskussion der letzten zehn Jahren gezeigt hat, ist das Gegenteil der Fall. Darüber hinaus wurde deutlich, dass die Texte aus dem Umkreis der spätraelitischen Weisheit und der frühjüdischen Apokalyptik, die wir ausschnitthaft herangezogen haben, zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens gehören. Es ist deshalb an der Zeit, eingeschlossene Vorurteile zu revidieren und sich für eine gesamtbiblische Perspektive auf das Thema „Tod und Jenseits“ zu öffnen.

²⁴ K. Müller, *Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung*, BiKi 52, 1997, 8-18, hier: 13.

²⁵ Ders., ebd.

Zusammenfassung

In den letzten zehn Jahren sind die alttestamentlichen Vorstellungen von Tod und Jenseits intensiver untersucht worden. Dabei wurde deutlich, wie lang der Weg vom kanaänischen Ahnenkult über die Todesmetaphorik der Psalmen bis zur Jenseitshoffnung der Spätzeit war. Erst in Texten wie Ps 73 u.a. bricht sich die Hoffnung auf eine Gemeinschaft mit Gott Bahn, die über den Tod hinausreicht.

Prof. Dr. Bernd Janowski



ist Professor für Altes Testament an der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen. Seine Adresse: Liebermeisterstr.12, 72076 Tübingen; e-mail: bernd.janowski@uni-tuebingen.de

Bibel
heute

Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht

- **Was meint die Bibel mit Gerechtigkeit?**
- **Gerechtigkeit bei Paulus**
- **Jüdisches und islamisches Nachdenken über Gerechtigkeit**
- **Die ersten Bekenntnisse zum Auferstandenen**
- **Praxisteil:** Das ungerechte Geld/Der ungerechte Verwalter (Lk 16)
- **auch für die Vorbereitung auf den Katholikentag 2006 in Saarbrücken**



30 Seiten mit vielen Abb., Einzelheft

€ 6,-



Erhältlich bei:
KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.,
bibelinfo@bibelwerk.de

„Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes!“ (Jes 26,19)

Theologische Aspekte der Auferstehungshoffnung in den prophetischen Schriften des Alten Testaments

Johannes Schnocks

■ **Der Glaube an die Auferstehung, wie ihn das Neue Testament bezeugt, fußt neben der Erfahrung der Jünger Jesu auf Glaubensüberzeugungen, die bereits im Alten Testament grundgelegt sind. Zu den entscheidenden Texten zählen Teile der prophetischen Bücher Ezechiel und Jesaja.**

■ „Und nach den drei Tagen und einem halben kam Geist des Lebens aus Gott in sie und sie stellten sich auf ihre Füße“ (Offb 11,11). Die Worte, mit denen die Offenbarung des Johannes im elften Kapitel von der Auferstehung der zwei getöteten Propheten spricht, sind Zitate aus der berühmten Totengebeinvision Ezechiels.¹ Für einen Leser, der das Alte Testament kennt, sind sie als solche recht gut erkennbar, weil bereits der Anfang des Kapitels – wie überhaupt weite Teile der Offenbarung – voller Anspielungen auf das Buch Ezechiel und andere Prophetenbücher stecken.² Über solch punktuelle Verbindungen hinaus entsteht gerade gegen Ende der Johanneischen Visionen der Eindruck, die Struktur der letzten elf Kapitel des Ezechielbuches bilde ihren literarischen und theologischen Hintergrund. Die Auferweckung der christlichen Märtyrer zu Beginn des tausendjährigen Reiches (Offb 20,4) entspricht dann der bereits erwähnten Ezechielvision (Ez 37,1-10). Am Ende dieses Reiches findet der in Ez 38f. geschilderte Krieg des Königs Gog statt, der namentlich genannt wird (Offb 20,8). Danach geht es wie in der zweiten Tempelvision des Ezechielbuches (Ez 40-48) um das visionär geschaute, neue Jerusalem, das detailliert geschildert und vermessen wird (Offb 21,15), und um das lebensspendende Wasser, das unter dem Tempel bzw. dem Gottesthron entspringt (Ez 47; Offb 22,1).

Auf diese Weise deutet der Text die Schlusskapitel des Ezechielbuches als Prophetie über das bald erwartete Ende der Welt und präsentiert sich selbst als – stellenweise variierende – Neuausgabe dieser Prophetie. Wo in der Offenbarung von der Auferstehung der Toten und damit von einem zentralen Glaubensinhalt der jungen christlichen Kirche die Rede ist, sieht Johannes diesen Glauben offenbar schon in Ezechiels berühmter Vision der vertrockneten Gebeine ausgebildet. Er erhebt Ez 37 geradezu zum Modell christlicher Auferstehungshoffnung und stellt sich bewusst in diese Glaubenstradition.

Was bedeutet dies für ein bibeltheologisch angemessenes Verständnis des Auferstehungsglaubens? Einerseits werden wir als Leserinnen und Leser des Neuen Testaments auf das Alte Testament verwiesen, weil wir ohne diesen ersten Teil der christlichen Bibel weder das Neue Testament³ noch unseren Glauben an den Gott, der Leben schenkt,⁴

¹ Vgl. Ez 37,5 (LXX): „So spricht der Herr zu diesen Knochen: Siehe, ich bringe in euch Geist des Lebens.“ und Ez 37,10 (LXX): „... und es kam in sie der Geist, und sie wurden lebendig und sie stellten sich auf ihre Füße...“

² Vgl. Reinhard von Bendemann, „Lebensgeist kam in sie ...“ Der Ezechielzyklus von Dura Europos und die Rezeption von Ez 37 in der Apk des Johannes. Ein Beitrag zum Verhältnisproblem von Ikonizität und Narrativität, in: A. Weissenrieder, F. Wendt, P. v. Gemmingen (Hg.), *Picturing the New Testament Studies in ancient visual images*. (WUNT 193), Tübingen 2005, 253-286, hier 278; zum Verhältnis von Ez und Offb vgl. Beate Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes* (SBB 52), Stuttgart 2004.

³ Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (VAS 152), 2001, Nr. 84: „Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.“

⁴ In diesem Sinn ist die fundamentale theologische Eigenständigkeit des Alten Testaments zu betonen: „Ein ‚alttestamentlicher‘ Text muss sich weder gegenüber dem Neuen Testament ‚rechtfertigen‘, noch muss er erst christlich ‚getauft‘ werden, damit er ‚Wort Gottes‘ für Christen werden kann.“ (Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1992, 139).

verstehen können. Andererseits wird hier deutlich, wie in der Bibel Traditionen und Texte, aufgegriffen und in unterschiedlicher Weise auf die je eigene Situation hin aktualisiert werden. Im Folgenden soll dieser speziellen, von der Offenbarung des Johannes gelegten Spur in die prophetischen Bücher des Alten Testaments nachgegangen werden, um zu einem besseren Verständnis der christlichen Auferstehungshoffnung zu gelangen. Es geht also weniger um die religionsgeschichtliche als vielmehr um eine biblisch-theologische Dimension dieser Thematik.

Dimensionen einer unheimlichen

Vision (Ez 37,1-14)

Die berühmte Vision, in der Ezechiel auf Geheiß JHWHs gegenüber einer großen Menge vertrockneter Gebeine als Prophet auftritt, woraufhin aus diesen menschliche Körper entstehen, die dann durch den Geist belebt werden, gehört zu den bizarrsten Gemälden des Alten Testaments. In der anschließenden Deutung werden die Gebeine mit dem Haus Israel identifiziert und das visionäre Geschehen mit der nachexilischen Rückkehr ins Land Israel parallelisiert.

Die Verheißung einer Rückkehr aus dem Exil beschäftigt weite Teile des Ezechielbuches und besonders Ez 36f. Hier werden unterschiedliche Aspekte einer solchen *Restitution* theologisch in

Wortoffenbarungen entfaltet. Überblickt man die beiden Kapitel,⁵ so ist zunächst vom Land Israel und seinem Verhältnis zu den Exilierten die Rede. Eine Rückkehr des Volkes setzt das Eingreifen Gottes „um seines heiligen Namens willen“ (vgl. Ez 36,22) voraus, der Israel von seinen vorexilischen Verfehlungen reinigen und moralisch erneuern muss. In der zweiten Hälfte von Ez 37 wird dann mit einer Zeichenhandlung und einem Gotteswort verheißen, dass die ursprüngliche Zugehörigkeit zu Juda bzw. zu einem der Nordstämme für das restituierte Israel keine politischen Konsequenzen mehr haben wird. Statt dessen werden mit David, Jakob und dem Heiligtum gesamtisraelitische Bezugsgrößen für die Zukunft benannt.

Welche Rolle spielt nun Ez 37,1-14 im Kontext des Buches und welches Verständnis bietet sich daraus an? Die Antwort, hier werde die Sammlung Israels aus den „Gräbern“ der Zerstreuung und die Rückkehr in das Land als wunderbare Tat Gottes verheißen (vgl. Ez 37,11-14), ist zweifellos richtig. Sie ist aber unbefriedigend, weil sie die bizarre Vision nur als Gestaltungsmittel für die Deutung der historischen Zerstreuung und Rückführung Israels auffasst, ohne ihre theologischen Dimensionen auszuloten. Die Problematik des Textes, die sich in der notorisch kontroversen Forschungslage spiegelt, besteht also letztlich darin, wie man das Verhältnis von Vision und Deutung bestimmt.⁶

Zunächst fällt auf, dass die Vision mit bereits vertrockneten Gebeinen – also Skelettresten – und nicht, wie für eine Auferstehungsgeschichte zu erwarten, mit den Leichnamen gerade verstorbener Menschen einsetzt (vgl. etwa die Erweckungserzählungen in 1Kön 17,17-24; 2Kön 4,18-37; 13,20f. oder Joh 11). Zudem ist zunächst unklar, von wessen Auferweckung hier die Rede ist, da die Lage der Gebeine in der Ebene keinen Hinweis bietet. (vgl. dagegen etwa Dan 12,1-3.13; Offb 20,4). Es handelt sich noch nicht einmal um in einem Grab identifizierbare Leichenreste. Erst die Deutung wird

⁵ Es gibt viele Hinweise darauf, dass Ez 36f. nicht „aus einem Guss“ sind. Solche Probleme können im Rahmen dieses Artikels nicht erörtert werden. Ich verweise aber auf mein Habilitationssprojekt zur Auferstehungshoffnung im Alten Testament.

⁶ Man kann den Text in die Vision (V.1-10) und ihre Deutung (V.11-14) als zwei analogisierte Vorgänge einteilen. Einmal wird aus toten Knochen durch die prophetische Verkündigung ein großes Heer; dann wird dem sich als tot bezeichnendem Israel die Herausführung aus den Gräbern und die Restitution prophetisch verkündet. Die form- und gattungskritische Forschung unterscheidet dagegen aus dem Vergleich mit anderen Ezechiel-Texten die Vision mit knapper Deutung in vv.1-11a und ein aus dem Volkszitat entwickeltes Disputationswort in V.11b-14; vgl. zur Forschung: R. Mosis, *Ezechiel 37,1-14. Auferweckung des Volkes - Auferweckung von Toten*, in: R. Brandscheid, *Th. Mende (Hg.), Schöpfungsplan und Heilsgeschichte. FS E. Haag, Trier 2002*, 123-173.

mitteilen, dass die Knochen – und nicht etwa die Menschen, zu deren Körpern sie einmal gehörten! – das ganze Haus Israel seien (V.11). Der nun einsetzende Vorgang enthält zwar auch die aus Ägypten bekannte Vorstellung vom Tod als Zerrissenheit, der durch Zusammenfügen „behandelt“ werden kann. Entscheidender aber ist hier, dass die Leiber nach dem Zusammenrücken der Knochen (V.7) auf dieser toten Basis neu gebildet werden müssen. Die Belebung der Leiber mit Lebensgeist (V.9) wird mit dem Verb „anhauchen“ (EÜ) ausgedrückt, das bei Ezechiel sonst nur für das Anblasen von Feuer benutzt wird. In alttestamentlicher Sprache ist es aber gerade aus Gen 2,7 bekannt, wenn dem aus Ackerboden, also ebenfalls aus toter Materie gebildeten Menschen der Lebensatem eingeblasen wird. Diese Beobachtungen deuten auf ein textimmanentes Verständnis der Vision als einer Neuschöpfung von Menschen aus dem toten „Grundmaterial“ Knochen. Anthropologisch knüpft dies an Schöpfungsaussagen an, während theologisch ein deutlicher Akzent auf der vermittelten Wirksamkeit des göttlichen Handelns durch das prophetische Wort liegt.⁷

Im Zusammenhang der Restitutionsaussagen in Ez 36f. hat die Vision also die Funktion, das nach-exilische Israel als von Gott geschaffene neue Größe zu qualifizieren, die „materiell“ nur eine minimale Verbindung zu den exilierten Judäern hat. Die Kontinuität liegt in Gott selbst, der nach der Vernichtung einen Neuanfang durch seinen Propheten veranlasst.

Wenn also Ez 37,1-14 im nahen Kontext eher als „Neuschöpfung“ nach dem Exil denn als „Auferweckung“ verstanden werden kann, dann bietet das Ezechielbuch späteren Lesern immerhin die Möglichkeit, die Vision der Totengebeine nicht nur mit diesem historischen Ereignis, sondern auch mit einem endzeitlichen Geschehen zu verbinden. Der Feldzug und Untergang des Königs Gog (Ez 38f) wird nämlich „am Ende der Jahre“ (Ez 38,8) bzw. „am Ende des Tages“ (Ez 38,16) angesiedelt. In der

Leserichtung des Ezechielbuches können also die Gog-Episode und die folgende Tempelvision „endzeitlich“ gelesen werden.⁸ Da diesen Kapiteln die Totengebeinvision unmittelbar vorausgeht, ergeben sich vom Buchzusammenhang her wichtige Anknüpfungsmöglichkeiten für endzeitliche Auferweckungserzählungen.

Elija und Elischa – glaubwürdig dank Totenerweckung

Blickt man über das Ezechielbuch hinaus auf andere prophetische Texte, wird das Bild farbiger und zugleich widersprüchlicher. Auch von den großen Nordreichpropheten Elija und Elischa werden Totenerweckungen erzählt (1Kön 17,17-24; 2Kön 4,18-37). In beiden Fällen handelt es sich um die Erweckung eines soeben verstorbenen Jungen, wobei die Elija-Version wohl in Kenntnis der Elischa-Erzählung entstanden ist. Sie profiliert die Totenerweckung deutlicher als Werk JHWHs oder genauer: als Erhörung der Fürbitte Elijas für die Mutter des Kindes (1Kön 17,22), die am Ende ausruft: „Nun habe ich dieses erkannt, dass du ein Gottesmann bist und das JHWH-Wort in deinem Mund Wahrheit ist.“ (1Kön 17,24) Das Ziel der Erzählung ist wie in Ez 37,6.13 die Erkenntnis, dass das prophetisch vermittelte Gotteswort auch angesichts des Todes glaubwürdig und wirkmächtig ist.

Es ist bemerkenswert, dass diese Ereignisse jeweils als die herausragendsten Taten des Gottesmannes rezipiert wurden. In Bezug auf Elischa wird dies einige Kapitel später erzählt (2Kön 8,4f.). Dagegen verlieren im Falle von Elija die Könige-

⁷ Ein aufschlussreicher Vergleichstext zu Ez 37 ist Ez 11,1-13. Hier wird der Prophet ebenfalls aufgefordert, innerhalb eines Visionsgeschehens zu prophezeien. Das Ergebnis ist der sofortige Tod eines führenden Jerusaleimers. Sein prophetisches Auftreten umfasst also wiederum nicht nur die Verkündigung, sondern auch die Wirkung des Wortes Gottes.

⁸ Eine umfassende Untersuchung der Heilsansagen des Ezechielbuches auf ein endzeitliches Verständnis wäre vielversprechend; vgl. den „Tag des Gewölks und des Dunkels“ in Ez 34,12 (ebenso Zef 1,15; Joel 2,2), der auch auf den endzeitlich verstandenen Gerichtstag JHWHs verweisen kann.

bücher selbst kein weiteres Wort über die Totenerweckung, was die These von einer späten Entstehung der Erzählung stützt. Bei Jesus Sirach gehört sie dann aber im so genannten Väterlob zu den „Aushängeschildern“ des Propheten: „Der du aufstehen liebest einen Verstorbenen aus dem Tod, aus der Scheol nach dem Willen JHWHs.“ (Sir 48,5)⁹ Eine endzeitliche Perspektive eröffnen die abschließenden Verse 10f, die sich auf die Wiederkunft Elias nach Mal 3,23f beziehen. Hier könnte der griechische Text von V.11 die folgendermaßen zu übersetzende hebräische Vorlage gehabt haben: „Wer dich sieht und stirbt, wahrlich er wird ganz gewiss leben.“¹⁰ Elia erwachsen damit geradezu heilsvermittelnde Züge. Sein Wirken steht insgesamt deutlich unter dem Signum, die göttliche Souveränität über Leben und Tod zu demonstrieren.

Jesaja – Hoffnung jenseits des Untergangs

Die bereits bei Elia und Elischa entdeckte Dimension der einzigartigen, individuellen Todesrettung wird in der christlichen Rezeption mit dem vierten Lied vom Gottesknecht (Jes 52,13-53,12) verbunden. Sie begreift diesen Text des Jesajabuches als wichtige Deutungshilfe für das theologische Verständnis des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu. Doch ist die Deutung des Knechtes als Einzelgestalt nicht die einzig mögliche.

Das Leiden und der Verbrechertod des Gottesknechts werden in Jes 53 als Gottes Heilsplan verstanden, der durch dieses stellvertretende Sühneschehen „die Vielen“ von ihrer Schuld befreit und

letztlich den hingerichteten Knecht rehabilitieren und mit langem Leben belohnen wird. Es sind unterschiedliche Vorschläge gemacht worden, wer ursprünglich mit dem Knecht gemeint gewesen sein könnte. Einerseits scheint er individuelle Züge zu tragen, so dass man an den Propheten oder eine andere Persönlichkeit denken könnte, andererseits scheint der Text durchsichtig auf ganz Israel oder doch auf die exilierten und nun wieder zurückkehrenden Judäer. An dieser Frage entscheidet sich, ob man die Rehabilitation des Knechtes ursprünglich überhaupt im Sinne der späteren christlichen Lektüre als individuelle Auferweckung verstehen kann. Im Vergleich mit Ez 37 ist die auch jüngst wieder vertretene Deutung auf die Gruppe der Exilshemkehrer interessant, die mit einem solchen Text ihre eigene Situation als göttliche Rettung aus Tod und Grab des Exils begreift und die theologische Bedeutung ihres Schicksals für Gesamtisrael begründet.¹¹

Bereits zuvor zeigt sich im Jesajabuch noch ausdrücklicher die Hoffnung, dass Gott den Tod zum Heil seines Volkes überwindet: Jes 24-27 schließt in der heutigen Gestalt des Buches den Zyklus der Völkersprüche ab und wird um 300 v.Chr. datiert.¹² Die Texte schildern ein universales, endgültiges Eingreifen Gottes für sein Land und sein aus den Gerechten aller Völker neukonstituiertes Volk. Gott richtet nicht nur „auf dem Berg“ – nach Jes 24,23 der Zionsberg in Jerusalem – ein Festmahl für alle Völker aus, sondern „er verschlingt den Tod für immer“ (Jes 25,8). Jes 26,12-21 stellt die Verstrickung der Menschen und die Vergeblichkeit ihrer Leiden dem machtvollen Eingreifen JHWHs gegenüber: „Leben werden deine Toten, meine Leichen werden aufstehen. Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes! Denn ein Tau von Lichtern ist dein Tau und das Land wird Totengeister gebären. Geh mein Volk, komm in deine Zimmer und schließe deine Tür hinter dir, verstecke dich einen kleinen Moment bis vorübergeht die Verwünschung. Denn siehe, JHWH geht heraus von seinem Ort, um

⁹ Die Übersetzung folgt dem hebräischen Text. Bei Elischa wird in Sir 48,13 als einzige konkrete „Tat“ auf 2Kön 13,20f. angespielt, jene merkwürdige Geschichte von der Totenerweckenden Wirkung seiner bereits bestatteten Gebeine.

¹⁰ Vgl. ähnlich: Georg Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD Apokryphen 1), Göttingen 2000, 326.

¹¹ Vgl. Zoltán Kustár, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch (BWANT 154), Stuttgart 2002, 201-204.

¹² Vgl. Reinhard Scholl, *Die Elenden in Gottes Thronrat. Stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jesaja 24-27* (BZAW 274), Berlin, New York 2000, 265.

heimzusuchen die Sünde des Bewohners des Landes an ihm. Und aufdecken wird das Land sein Blut und wird nicht länger bedecken seine Erschlagenen“ (Jes 26,19-21).

Bis heute gibt es gegensätzliche Meinungen über das Verständnis dieser Verse. Wie bei den zuvor besprochenen Texten ist auch bei einer metaphorischen Deutung als Aussage über die Wiederherstellung Israels die theologische Seite ernst zu nehmen: Im Gegensatz zu allem menschlichen Bemühen ist der schöpferischen Souveränität Gottes selbst angesichts von Tod und Hoffnungslosigkeit alles zuzutrauen. Jedenfalls scheint das Heilshandeln, das hier erwartet wird, ein Geschehen in naher Zukunft zu sein und wird nicht in einen endzeitlichen „Fahrplan“ eingeordnet.

Das Unerhörte dieser Hoffnung wird besonders deutlich, wenn man sich die ebenfalls im Jesajabuch zu findende nüchterne Einschätzung der Endgültigkeit des Todes vor Augen stellt. So wird etwa über die vernichteten fremden „Herren“ Israels, mit denen wohl auf fremde Götter angespielt wird, betont: „Tote werden nicht lebendig werden, Totengeister werden nicht aufstehen. Darum hast du heimgesucht und hast sie ausgerottet und hast vernichtet jede Erinnerung an sie“ (Jes 26,14). Der Schwerpunkt der Aussage liegt auf der vernichteten Erinnerung und steht in direktem Kontrast zum vorangehenden Bekenntnis, JHWH selbst bewirke, dass Israel seiner gedenkt (vgl. Jes 26,13). Ebenso deutlich und in typischer Psalmsprache formuliert das Gebet Hiskijas: „Denn nicht wird die Unterwelt dir danken, der Tod dich loben, nicht werden hoffen die in die Grube Hinabfahrenden auf deine Treue.“ (Jes 38,18) Solche Gegensätze rücken das Jesajabuch in eine gewisse Analogie zum Psalter (vgl. z.B. Ps 6,6 mit Ps 22,30 oder Ps 73,26).

Wenn man die Texte in ihrem nahen Kontext betrachtet, zeigt sich, dass ihr Anliegen keine systematische Darstellung der Hoffnung auf eine individuelle Totenauf resurrection ist, sondern dass sie die „Wundertaten“ Gottes noch tastend, aber mit neuen Möglichkeiten zur Sprache bringen. Im Hintergrund scheint bei Ez 37 und Jes 53 die Rückkehr der verschleppten Judäer nach dem babylonischen Exil zu stehen. Dem Heilshandeln Gottes wird aus einer theologischen Interpretation der Erfahrungen des Exilsendes auch das scheinbar Unmögliche zugetraut. Gerade Ez 37 knüpft dabei an die Wiederbelebung von Verstorbenen durch das vermittelnde Wirken von Elija und Elischa an.¹³ Darüber hinaus ist der Aspekt der Durchbrechung der Todesgrenze auch für die Jesajatexte festzuhalten.

Ferner wird der Tod in den Texten ähnlich charakterisiert. Wenn in Ez 37,11 Israel von sich sagt: „Wir wurden abgeschnitten“, wird ein in dieser Form sehr seltenes Verb verwendet, das sich aber ebenso als Aussage über den Gottesknecht findet: „Er wurde abgeschnitten vom Land der Lebenden“ (Jes 53,8; vgl. Kgl 3,54; Ps 88,6; 2Chr 26,21). Die Bezeichnung der Toten als Erschlagene verbindet schließlich Ez 37,9 mit Jes 26,21. Solche Formulierungen betonen die Todesgrenze stärker als andere, biblisch weit verbreitete Metaphern, die den Tod z.B. als Schlaf bezeichnen, und profilieren so die dargestellte Belebung als grenzüberschreitendes Geschehen. Wie die Begabung mit Lebensgeist in Ez 37 auf den Aspekt der Neuschöpfung hinweist,¹⁴ so befähigt der „Tau der Lichter“ in Jes 26,19 offenbar die Erde, die in ihr ruhenden Toten in einem schöpferischen Geschehen wiederzubeleben. Das steigert die aus Gen 1,11f. bekannte Vorstellung, dass die Erde auf göttlichen Befehl hin schöpferisch Pflanzen aus sich hervor-

¹³ Auffällig ist die seltene Formulierung, dass sich die Erweckten „auf ihre Füße“ stellen (Ez 37,10). Sie findet sich als „Ergebnis“ einer Wiederbelebung ebenfalls in 2Kön 13,21 und zur Beschreibung eines noch lebendigen Menschen in Sach 14,12.

¹⁴ Vgl. im Kontext von Jes 53 v.a. Jes 42,5; 44,3.

Unterwegs zu einer neuen Hoffnung

bringt, erheblich.

Auf diese Weise liefern die besprochenen prophetischen Texte unverzichtbare Bausteine für ein differenziertes theologisches Verständnis von Auferstehung. So wird die Auferweckung immer als ein Geschehen verstanden, das den ganzen Menschen betrifft und nicht etwa nur seine seelisch-geistige Dimension („Unsterblichkeit der Seele“). Gerade in den Jesajatexten ist die Auferstehung eine theologische Hoffnung, die nicht allein die Verstorbenen angeht, sondern auch den Lebenden Trost zuspricht. Denn Gott offenbart sich ihnen durch sein Handeln an den Verstorbenen als der alle menschlichen Begrenzungen sprengende Schöpfer- und Rettergott, bei dem das Leben nicht verloren ist.

Es wird leicht übersehen, dass, wenn etwa Dan 12,1-3.13 von einer individuellen Totenaufweckung zu einer bestimmten Zeit „am Ende der Tage“ spricht, die hier besprochenen Texte und ihre Theologie aufgenommen¹⁵ und mit der apokalyptischen Vorstellung eines von Gott herbeigeführten Weltendes zu einem neuen Gesamtkonzept verbunden werden. Die Stellung von Ez 37 vor dem „Endzeitgeschehen“ um Gog und die Dynamik der Jesajatexte, im Zusammenhang des ganzen Buches gelesen, haben eine solche Verbindung vorbereitet. Entscheidender aber ist, dass die wenigen „sicheren“ Auferstehungsaussagen im Alten Testament (vgl. 2Makk 7; Weish) und ebenso manche neutestamentliche Passage in ihrer Kürze theologisch und anthropologisch blass, ja sogar unverständlich blieben, würden sie nicht auf Texten wie den hier besprochenen aufbauen. Bibeltheologisch bilden diese Texte mit ihren Überlegungen über das Wirken Gottes und die Natur des Menschen die Grundlagen der Auferstehungshoffnung.

Wenn daher die Johannes-Offenbarung so deutlich an die letzten Kapitel des Ezechielbuches an-

knüpft, aktualisiert sie die Totengebeinvision auf die christliche Hoffnung, dass die für Christus Gestorbenen auch mit ihm leben werden (vgl. Offb 20,4), und bestätigt gleichzeitig, dass die alttestamentlichen Prophetenbücher für ein theologisches Verständnis dieser Hoffnung unverzichtbar bleiben.

Zusammenfassung

Die hier vorgestellten Prophetentexte wissen noch nichts von dem Glaubenssatz einer allgemeinen Totenaufweckung. Aber sie bringen die Überzeugung zum Ausdruck, dass JHWH auch dort als Retter und Schöpfer eingreifen kann, wo der Tod alle menschliche Hoffnung vernichtet hat. Sie besser zu verstehen, ist das theologische Fundament für den Auferstehungsglauben in späten alttestamentlichen Texten und im Neuen Testament.

Dr. Johannes Schnocks



Dr. Johannes Schnocks ist wissenschaftlicher Assistent am Alttestamentlichen Seminar der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn. Seine Adresse: Regina-Pacis-Weg 1a, 53012 Bonn;

e-mail: j.schnocks@uni-bonn.de

¹⁵ Vgl. etwa „Und viele von denen, die im Staubland schlafen, werden aufwachen“ (Dan 12,2) mit „Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes!“ (Jes 26,19).

Literatur zum Heftthema

vorgestellt von Olaf Rölver

■ **„Der Tod ist Ursprung und Mitte der Kultur“** (Jan Assmann). Dieser Einsicht in die zentrale Bedeutung des Todes für das einzelne menschliche Leben wie für die Gesellschaft und Kultur steht eine heute weit verbreitete Praxis gegenüber, die das Phänomen ‚Tod‘ aus dem Lebensbereich der Menschen abzuschieben und zu verdrängen sucht – bis hin zu einer allgemeinen Todesvergessenheit. Eine Beschäftigung mit der Darstellung und der Bewältigung des Todes in der Bibel und in ihrer Umwelt kann da als Korrektiv dienen, damit wir diesen ‚Kulturgenerator‘ nicht aus dem Blick verlieren und en passant mit dem Tod auch die Kultur vergessen.

Leider sind die forschungsgeschichtlichen Klassiker zum Thema ‚Tod/Auferstehung im Alten Testament‘ bereits vergriffen. Weder Ludwig WÄCHTER, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967, noch das von Bernd JANOWSKI neu herausgegebene Buch Christoph BARTHs, *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947 (Stuttgart u.a. 1997), sind im Buchhandel erhältlich. Gleiches gilt für die interessante Spezialuntersuchung von Josef TROPPER, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1989. Und ebenfalls bereits vergriffen ist die beste englischsprachige Gesamtdarstellung, Klaas SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East (AOAT 219)*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1986. Das in englischer Sprache verfasste neuere Werk von Philip S. JOHNSTON, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002, bietet zwar eine ausgezeichnete Dokumentation der Thematik, argumentiert häufig aber recht apologetisch.



Alexander Achilles Fischer, Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 271 S., € 24,90

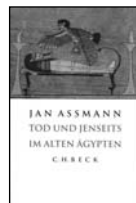
ISBN 3-7887-2104-9

Aus einer Vorlesungsreihe an der Universität Jena ist das aktuellste Buch zum Thema entstanden. In zwei Hauptteilen mit jeweils vier Kapiteln bietet Alexander Achilles Fischer eine Darstellung von Tod- und Jenseitsvorstellungen im Alten Orient und im Alten Testament. Der erste Teil ist wie eine Forschungsreise angelegt und führt den Leser in die Todesvorstellungen Ägyptens, Mesopotamiens, Griechenlands sowie Syriens und Kanaans ein. Unter religionswissenschaftlich kundiger Reiseleitung wird man durch die antiken Textwelten geführt und auf die verschiedenen für das Thema relevanten Sehenswürdigkeiten hingewiesen. Jede Vorstellung eines neuen Kulturkreises beginnt mit allgemein gehaltenen Bemerkungen, die den Einstieg in das jeweils anders orientierte Denken erleichtern. Der zweite Teil ist stärker exegetisch ausgerichtet und erkundet die Textlandschaften des Alten Testaments und der frühjüdischen Literatur. Er bietet zunächst einen Überblick über die biblischen Sprachbilder und konzentriert sich dann auf den Umgang mit der vorgefundenen Todesgrenze in den Spätschriften des Alten Testaments und den Schriften des Frühjudentums (bes. Ijob, Kohelet, Jesus Sirach, äthiopischer Henoah, Daniel). Das Abschlusskapitel beleuchtet kurz die vom Hellenismus beeinflussten Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele in den Grabschriften von Leontopolis, in der Lehrschrift des wenig bekannten Pseudo-Phokylides und im Buch der Weisheit.

„Vieldeutig ist das Leben, vieldeutig ist der Tod“, beginnt der Klappentext des

Buches, und bei der Lektüre wird deutlich, wie unterschiedlich die Antwortversuche ausfallen, die Menschen angesichts der Begrenztheit des Lebens zu geben versuchten. Vor dem Leser breitet sich ein Panoptikum antiker Todes- und Jenseitsvorstellungen aus. Der Sprachstil der Vorlesungen wurde weitgehend beibehalten; so entsteht ein hervorragend zu lesendes Buch, das sich nicht nur an Studierende, sondern an einen größeren Leserkreis richtet.

Die Stärke des Buches liegt in der Gesamtdarstellung der Thematik. Damit ist erstmals im deutschen Sprachraum eine Monographie erhältlich, die sich derart umfassend mit dem Thema beschäftigt. Weitere Vertiefung erfordert sicherlich die Frage nach dem Umgang mit dem Tod und den Toten in voralexandrischer Zeit. Hier bietet der Verfasser im Kapitel zu Syrien und Kanaan nur kurz eine Interpretation der Erzählung von der Totenbeschwölerin von En-Dor (1 Sam 28) und Überlegungen zu den Teraphim. Auch die Vorstellung der unterschiedlichen alttestamentlichen Sprachbilder laden dazu ein, sich noch tiefergehend mit der Thematik zu befassen, als das im Rahmen eines so weit gesteckten Projektes möglich ist. Wer sich einen gut organisierten, fundierten und grundlegenden Überblick über die Thematik in sorgfältig formulierter und gut verständlicher Sprache verschaffen will, dem kann nur geraten werden: Nimm dieses Buch und lies!

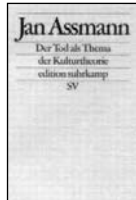


Jan Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten. Beck, München 2001, 624 S., € 39,90 (gebunden), ISBN 3-406-46570-6, € 26,90 (Paperback)

Jan Assmann beschreibt im Vorwort seiner Studie, wie ihn das Thema „Tod im

alten Ägypten“ seit seiner Studienzeit umtrieb, er aber in dem Versuch, eine Geschichte des Todes zu schreiben, immer wieder scheiterte. Erst der Entschluss, die Suche nach einer verborgenen Entwicklungslinie aufzugeben und auf die Präsentation einer großen Erzählung in historischer Reihenfolge zu verzichten, brachte den entscheidenden Durchbruch. Jetzt ist sein Buch angelegt wie eine Ausstellung mit mehreren Räumen, die in beliebiger Reihenfolge besichtigt werden können und verschiedene, z.T. sogar widersprüchliche Bilder des Todes zeigen. Einige dieser Bilder haben eine Geschichte, andere ziehen sich zeitlos durch die ägyptische Religionsgeschichte. Während im ersten Teil des Buches dem Leser auf diese Weise neun „Todesbilder“ präsentiert werden, z.B. der Tod als Zerrissenheit, als Feind, als Übergang oder Heimkehr, bietet der zweite Teil („Riten und Rezitationen“) die Verfahren und Texte, mit denen der Tod aus der Sicht der Menschen gestaltet wurde. Das Buch verfolgt einen dreifachen Zweck. Zum einen will es einen Einblick in die Vorstellungswelt der altägyptischen Totenreligion geben. Aber da dieses Thema für die altägyptische Kultur ein „kulturelles Sinnzentrum“ darstellt, das in alle anderen kulturellen Bereiche ausstrahlt, ist das Buch zugleich eine Einführung in die ägyptische Kultur. Und schließlich erhebt Assmann den Anspruch, mit seinem Werk auch einen Beitrag zur allgemeinen Kulturtheorie zu leisten und stellt die Frage, „ob und in welchem Sinne der Tod und seine kulturelle Formung, Bearbeitung und Bewältigung nicht vielleicht das Sinnzentrum jeder Kultur, das heißt der Kultur überhaupt bildet“. So wird die Darstellung der ägyptischen Todesbilder und -riten gerahmt von allgemeinen kulturtheoretischen Überlegungen. Aufbau und Stil des Buches machen die Reise in die ägyptische Kultur zu einem echten „Event“. Staunend steht man in den „Ausstellungshallen“, betrachtet die fremde Welt und wird dabei herausgefordert, den Umgang mit dem Tod in un-

serer eigenen Kultur zu überdenken, denn „die ägyptische Religion vermag uns wie kaum eine andere das Gegenbild unserer eigenen kulturellen Welt vor Augen zu führen.“ Auf diese Weise wird das Werk auch für all diejenigen interessant, die nicht vorrangig an der ägyptischen Kultur interessiert sind.



Jan Assmann, Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Todesriten im Alten Ägypten (Erbschaft unserer Zeit. Vorträge über den Wissens-

stand der Epoche 7), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, 120 S., € 9,50, ISBN 3-518-12157-X

Ein Jahr vor der Veröffentlichung der o.g. großen Studie hat Jan Assmann ein kleines Bändchen herausgebracht, in dem er im Essaystil den Tod als Thema der Kulturtheorie aus ägyptologischer Sicht vorstellt. Die Präsentation dreier Todesbilder – der Tod als Feind, der Tod als Heimkehr, der Tod als Geheimnis – liest sich wie ein Exzerpt aus der späteren großen Studie. In diesem Buch nun schließen sich allgemeinere kulturanthropologische Ausführungen zum Zusammenhang zwischen Tod und Gerechtigkeit, Gedächtnis, Schrift und Geschichte an. Das Bändchen wird ergänzt durch einen lesenswerten Aufsatz von Thomas Macho „Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich“, in dem der Autor Vorüberlegungen zu einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie liefert, die von der Materialität des Toten, von seiner „Anwesenheit in Abwesenheit“ ausgeht und diese als den Generator für die Repräsentationen des Toten wie auch für die Bestattungsrituale herausarbeitet. Wer keine Zeit oder Geduld hat, sich mit dem großen Buch Jan Assmanns zu beschäftigen, sei dringend auf dieses kleine Buch verwiesen.



Manfred Görg, Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten, Patmos, Düsseldorf 1998, 200 S. € 9,95, ISBN 3-491-72398-1

„Religion ist eine Antwort auf den Tod. Religion hängt am Leben, am gegenwärtigen ebenso wie am ursprünglichen und zukünftigen.“ So beginnt Manfred Görg sein Buch, in dem er ägyptische und alttestamentliche Vorstellungen vom Tod und von dem, was nach dem Tod erwartet und erhofft wird, vorstellt. Diese Bilder und Ideen werden als Vor-Bilder christlicher Auferstehungshoffnung interpretiert.

Das Buch ist aus einer Reihe von Vorträgen entstanden, deren Stil weitgehend beibehalten wurde. So entsteht ein hervorragend zu lesendes Buch, das auf Anmerkungen völlig verzichtet. Wo der Gedankengang aufgrund der gewählten Form manchmal etwas undifferenziert erscheint, würde man sich zwar gelegentlich über einen weiterführenden Hinweis freuen, aber die eigentliche Stärke des Buches liegt nicht darin, einen akademischen Forschungsbeitrag zum Thema zu liefern, sondern christlichen Leserinnen und Lesern vorzuführen, dass und wie die christliche Auferstehungshoffnung an ägyptische und alttestamentliche Vorstellungen anknüpfen kann. Dieser Gedanke wird in zwei großen Hauptteilen, einem ägyptologischen und einem biblischen, entfaltet. Der ägyptologische Teil bietet gerade im Vergleich mit den Werken Assmanns interessante neue Perspektiven, denn wo Assmann das Gegenüber der ägyptischen Kultur zu unserer eigenen kulturellen Welt betont, unterstreicht Görg eher das Verbindende. Der biblische Teil bezieht epigraphische Befunde mit ein und präsentiert eine Reihe von semantischen Beobachtungen zu verschiedenen Wortfeldern aus dem Bereich Tod und Jenseits, insbesondere zur den Vorstel-

lungen von einer „Verklärung“, von der „Scheol“ und vom „lebendigen Gott“. Die Einleitung sowie der „Perspektiven“ genannte Schlussteil, der kurz auf die koptische Synthese von ägyptischen und biblischen Vorstellungen eingeht, binden die antiken Vorstellungen an unsere Gegenwart zurück. Für alle, die an den religionsgeschichtlichen Wurzeln des Christentums interessiert sind, ein höchst lesenswertes Buch.



Gisela Kittel, Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (Biblich-theologische Schwerpunkte 17), Vandenhoeck &

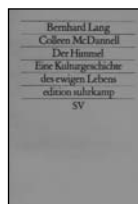
Ruprecht, Göttingen 1999, 207 S., € 19,90, ISBN 3-525-61364-4

Die Ostertexte des Neuen Testaments bilden das Zentrum, von dem ausgehend Gisela Kittel versucht, jene biblischen Texte in den Blick zu nehmen, die von einer Überwindung des Todes sprechen. Um den biblischen Gesamtzusammenhang zu unterstreichen, werden in einem ersten großen Hauptteil alttestamentliche Texte, etliche Psalmen, aber auch Texte aus dem Ijob-, Ezechiel- und Jesajabuch vorgestellt und interpretiert, die von der allmählichen Ausdehnung des Machtbereichs JHWHs bis in die Sphäre der Toten sprechen. Der zweite Hauptteil beschäftigt sich mit zentralen neutestamentlichen Texten, die die Auferstehung der Toten und insbesondere die Auferstehung Jesu Christi thematisieren (1Kor 15; Mk 16,1-8; Joh 11; Offb 1 u.a.). Ein kurzer Anhang mit Thesen zum angemessenen Lesen der Schrift zwischen historisch-faktischem und realsymbolischem Verstehen rundet das Buch ab.

Das Buch richtet sich an alle Interessierten, die sich einen raschen Überblick über das biblische Zeugnis von der Macht Gottes über den Tod verschaffen wollen. Es ist auch für Leser ohne theo-

logische Vorkenntnisse sehr verständlich, klar gegliedert und didaktisch gut aufgebaut und kommt mit einem übersichtlichen Anmerkungsapparat aus.

Die einzelnen Kapitel sind thematisch angelegt, und so erschließen sich bei der Lektüre des Buches nach und nach unterschiedliche Aspekte des Themas. Im Klappentext und in der Vorbemerkung wird ein Nachzeichnen eines Erkenntnisprozesses versprochen, in dem sich der Glaube an eine allgemeine Auferstehung der Toten allmählich durchsetzte. Dieser Prozess wird zwar beschworen, im Buch selbst aber letztlich nicht beschrieben. Wäre eine Chronologie angesichts der Schwierigkeiten, die eine Datierung der Psalmen, aus denen die meisten herangezogenen Texte stammen, sicher ein heikles Unterfangen, bleiben auch bei der gewählten Darstellungsform die Einzeltexte sehr unverbunden nebeneinander stehen. Verbindende Mitte bleiben die neutestamentlichen Aussagen; vor deren Hintergrund wird zurückgeschaut ins Alte Testament und die dort vorhandenen Spuren einer Auferstehungshoffnung aufgesucht. Diese vom NT ausgehende Hermeneutik einer biblischen Theologie führt dazu, dass die alttestamentlichen Texte im Blick auf die Auferstehungsaussagen insgesamt sehr „optimistisch“ rezipiert und im Zweifel immer als Zeugnis für eine Jenseitshoffnung herangezogen werden, auch wenn dies aus den Texten keineswegs eindeutig herauszulesen ist.



Bernhard Lang/Colleen McDannell, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Insel-Verlag, Frankfurt a.M. 1996, 584 S., € 29,80 (geb.); oder:

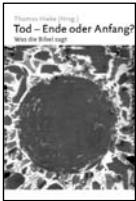
Suhrkamp, Frankfurt a.M. 21990 (kart), 578 S. € 13,00, ISBN 3-518-11586-3

Weit über den Rahmen der biblischen Texte hinaus führt die Gemeinschafts-

produktion des Paderborner Alttestamentlers Bernhard Lang und der Professorin für Religious Studies Colleen McDannell aus Utah, die inzwischen in mehrere Sprachen übersetzt wurde. „Der Himmel“ ist eine kurzweilig zu lesende Ideengeschichte, wie sich Christen unterschiedlicher Epochen das Leben nach dem Tod vorstellten. Die bunte Auswahl der Quellen zeichnet ein überraschend farbiges Bild der christlichen Hoffnungen. Auf eine Differenzierung zwischen der häufig abschätzig so genannten „Volksfrömmigkeit“ und der „hohen Theologie“ verzichten die Autoren, denn zu den verbreitetsten Vorstellungen vom Jenseits haben auch Dichter, Maler und einfache Leute einen wesentlichen Anteil beigetragen. Als roter Faden zieht sich durch das Buch die Unterscheidung zwischen einer theozentrischen, d.h. allein auf Gott ausgerichteten Vorstellung vom Jenseits, und einer anthropozentrischen, bei der die Tätigkeiten der Seligen und ihre Beziehung untereinander im Mittelpunkt stehen. „Der Himmel besitzt eine soziale Struktur“. Und beim Durchgang durch die unterschiedlichen Himmelsvorstellungen der Antike, des Mittelalters, der Renaissance, der Reformationszeit, der Romantik bis hin zur Gegenwart wird deutlich, dass die Vorstellungen vom Himmel auch immer ein Spiegelbild der Gesellschaft sind. Im letzten Kapitel – „Was geschah mit dem Himmel?“ überschrieben – halten die Autoren fest, dass wir „die Geschichte des Himmels nicht wie die Geschichte einer antiken Kultur oder die Biographie eines verstorbenen Menschen als abgeschlossen betrachten“ können. So wird das Buch zu einer reichen Fundgrube für alle, die noch irgendetwas vom Jenseits erhoffen. Auch hier sei eine „Light Version“ empfohlen: **Bernhard Lang** hat für „Wissen in der Beck’schen Reihe“ ein kleines Bändchen mit dem Titel **Himmel und Hölle**. Jenseitsglaube von der Antike bis heute (München: Beck 2003. 128 S. € 7,90) erstellt, in dem die wichtigsten Aspekten zum Jenseitsglauben kurz zusammengefasst werden.

Wir sind bei der Frage, wie wir mit unserem Tod und mit unseren Toten umgehen, keineswegs am Ende. Die Geschichte des Todes und der Überwindung des Todes muss weitergeschrieben werden, und es ist zu hoffen, dass auch weitere deutschsprachige Monographien zum Thema aus biblischer Perspektive erscheinen. Denn die Beschäftigung mit dem Tod ist kein Glasperlenspiel, sondern führt ins Zentrum kultureller Erinnerung und religiöser Selbstvergewisserung.

Ganz neu erschienen zu diesem Thema sind zwei weitere Titel:



Thomas Hieke (Hg.), Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005, 128 S., € 12,90, ISBN 3-460-33173-9

Neben einem umfassenden Überblick über Sichtweisen des Todes im Alten und Neuen Testament, greift der Band drei Themen extra heraus: die Todesstrafe (Thomas Hieke), den Todeswunsch (vom Regensburger Alttestamentler Prof. Dohmen geschrieben) und „Fürbitte für die Toten – Fürsprache der Verstorbenen“ (verfasst von Tobias Niklas, Professor für Neues Testament an der Universität Nijmegen).

Dagmar Kühn, Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie, (AOAT 311), Ugarit, Münster 2005, 553 S., € 95,80, ISBN 3-934628-48-6.

Für diese Dissertation erhielt Dagmar Kühn den Dr. Leopold-Lucas-Nachwuchswissenschaftlerpreis des Jahres 2004.

Neuerscheinungen



Joachim Kügler/Werner H. Ritter (Hg.), Auf Leben oder Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel (Bayreuther Forum

TRANSIT – Kulturwissenschaftliche Religionsstudien 3), LIT Verlag, Münster 2005, 208 S., € 19,90, ISBN 3-8258-8476-7

Es ist die berühmte Zwickmühle, die im „Jahr der Bibel 2003“ wieder deutlich geworden ist: So sehr es wünschenswert ist, dass Menschen die Bibel lesen und die Ergebnisse der Lektüre auch Einfluss auf das individuelle und öffentliche Leben nehmen, so machen wir auch die Erfahrung des Missbrauchs. Nur allzu leicht kann die Bibel auch zur Totschlag-Waffe werden, wie z.B. die Auseinandersetzungen in Israel oder der Krieg gegen die „Achse des Bösen“ demonstrieren. Die Frage nach menschenfreundlichem Umgang mit der Bibel jenseits totalitärer Lesarten („auf Leben und Tod“) und liberalistischer Vergleichsgültigung („völlig egal“) ist eine Herausforderung mit hoher Relevanz für Kirchen, Politik und Gesellschaft.

Diese Herausforderung nehmen die Autor/innen bewährt interdisziplinär auf: Das Spektrum reicht von Analysen des Umgangs mit Ketzern, Muslimen und Bibel im Mittelalter über die Frage nach einem angemessenen Verständnis „gewalttätiger Texte“ in der Bibel bis zu soziologischen Beobachtungen zur Bibel in unserer pluralen Gesellschaft. Die Beiträge sind hervorgegangen aus einer Ringvorlesung im Wintersemester 2003/04 in Bayreuth. Sie sind deshalb durchweg verständlich geschrieben, was angesichts der anspruchsvollen Themen nicht ganz selbstverständlich ist. Ich möchte zwei Beiträge herausheben:

In seinem Beitrag „Opfert ein liebender Gott seinen Sohn?“ (S. 85ff) fragt Werner

H. Ritter, wie ein „Weihnachtschristentum“ – so sieht er die heutige Religiosität – mit christlichen Essentials wie Kreuz und Erlösung zurechtkomme. Da für ihn der Ausweg, die Opfer(tod)vorstellung des christlichen Glaubens einfach für passé zu erklären, nicht in Frage kommt, sucht er nach heute angemessenen Ausdrucksformen. Er tut dies, indem er – durchaus überraschend – moderne Opfermythen in Lebenswelt und Popularkultur aufspürt und – wie bereits 1995 der Praktische Theologe Hans-Martin Gutmann – zu dem Schluss kommt, dass der Opfermythos heute „einer der zwingendsten Mythen des Alltags“ sei. Dabei arbeitet er vorbildlich Missverständnisse auf, denen der Mythos-Begriff im populären Verständnis meist ausgeliefert ist: „unklares, unaufgeklärtes, naives Reden, das denkenden, aufgeklärten Menschen nicht mehr ansteht und ihrer unwürdig ist, ... überholt und antiquiert, unlogisch und unvernünftig.“ Demgegenüber hält er fest: „Der Mythos ist ... nicht alles – aber ohne Mythos ist in der Religion und im Leben alles nichts. Im Mythos geht es um das, worüber Menschen nicht exakt reden können, was sie aber gleichwohl nicht einfach schweigen lässt.“ Oder um es mit Ludwig Wittgenstein zu sagen: „Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“ Auf diesem hermeneutischen Hintergrund geht er Fragen zu den mythischen Bedeutungen des Kreuzestodes Jesu und zu „Opfer und Leben“ an. An praktischen Beispielen aus der Geschichte zeigt er, dass sich die in der Überschrift gestellte Frage nicht einfach mit ja oder nein beantworten lässt, weil dies sehr verengende theologische Konsequenzen hätte, die dem Lebens-thema nicht angemessen wären.

Ein anderer Beitrag trägt den provozierenden Titel „Warum man die Bibel nicht lesen muss“ (S. 123ff). Natürlich möchte der Bayreuther Neutestamentler Joachim

Kügler nicht ernsthaft vom Bibellesen abraten, im Gegenteil. Aber für ihn gibt es tatsächlich Gründe, die das Bibellesen erschweren: als „heiliger Text“ will die Bibel nicht in erster Linie gelesen werden – das Kirchenlatein hat dies ja auch für die meisten lange verhindert –, sondern eben verehrt. Und als „kanonischer Text“ dient die Bibel – die Auseinandersetzung um die protestantische Anerkennung der Einheitsübersetzung hat dies erst wieder gezeigt – in erster Linie der Identität der Glaubensgemeinschaft, die sich darauf beruft und stellt damit – ob man will oder nicht – die Machtfrage. „Die Sorge um die Auslegung der Bibel war (und ist) die Sorge um die Macht in Kirche und Welt“ (133). Das bedeutet, dass die Auslegung in die Hand von Experten gelegt wird, seien es ExegetInnen an den Lehrstühlen oder das Lehramt der Kirche. Für das Bibellesen allerdings ist dies fatal: „Wenn der Textsinn vor allem mit der kirchlichen Lehrbildung – affirmativ oder kritisch – zusammenhängt, ich selbst aber mit dieser Lehrbildung nicht befasst bin, wozu muss ich mich dann überhaupt mit der Bibel auseinandersetzen?“ (134) Abschließend macht Kügler auf positive Chancen aufmerksam, die die – meist beklagte – Individualisierung des Religiösen bieten könnte: Sie „stellt ... die, die zukünftig christlich glauben und leben wollen, vor die Aufgabe, ihr ChristIn-Sein selbstbewusst zu vertreten. Natürlich kann man sich auch weiterhin vom römischen Lehramt (oder von jemand anderem) sagen lassen, was das Wesen des Christlichen ist, aber auch diese Form des autoritätsbezogenen ChristIn-Seins ist heute und erst recht in Zukunft eine Sache der individuellen Entscheidung, die vertreten werden muss“ (135). Eine weitere Chance für das Bibellesen sieht der Autor, wenn mit den Erkenntnissen der rezeptionsästhetisch orientierten Exegese ernst gemacht wird, dass der Prozess des Lesens selbst als Prozess der Sinnbildung von entscheidender Bedeutung ist, das (selber) Lesen also durch nichts (!) ersetzt werden kann.

Für alle, denen die Bibel nicht „völlig egal“ ist, finden sich in diesem Buch so

viele spannende Anregungen zum Nachdenken, dass ich es nur wärmstens empfehlen kann.

Dieter Bauer



Elisabeth Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation, Verlag Katholisches Bibelwerk,

Stuttgart 2005, 323 S., € 24,90, ISBN 3-460-25275-8

Die „WeisheitsWege“ der deutsch-amerikanischen feministischen Bibelwissenschaftlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza sind ein Buch, dem eine traditionelle Rezension im Stil von Inhaltsangabe – Würdigung – Kritik kaum gerecht zu werden vermag. Es handelt sich um eine „Einladung“ zum „Spiraltanz der Weisheit“. Gedacht ist es als Arbeitsbuch für Frauen, die die Bibel lesen, interpretieren und mit ihrem Leben, seinen gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen verbinden möchten. Obwohl es hervorragende Übungs- und Arbeitsblätter und im Anhang ein Glossar mit prägnanten Erklärungen der Fachausdrücke enthält, geht sein Anspruch weit über den einer „Gebrauchsanweisung für die Praxis“ oder einer „Methodenlehre für Frauenbibelarbeit“ hinaus.

Spiralförmig nimmt das Buch LeserInnen mit auf „WeisheitsWege“: Es spricht einleitend vom „Tanzkreis“, der zu bilden ist, womit die Interpretationsgemeinschaft jener gemeint ist, die sich zum Lesen der Bibel zusammenfinden. Dass dabei immer von Frauen in Kursivschrift die Rede ist, soll daran erinnern, dass Frauen „keine einheitliche soziale Gruppe sind, sondern durch Strukturen von Rasse, Klasse, ethnischer Zugehörigkeit, Religion, Kolonialismus und Alter in viele Untergruppen aufgeteilt. ... Die kursive Schreibweise ist zudem inklusiv gemeint. Sie schließt untergeordnete Männer ein, die in kyriarchalen Systemen wie oder als Frauen betrachtet werden, und dient als eine sprachliche Alternative zur Verwendung von androzentrischer Sprache“ (298). Schon diese Irritation oder Abweichung vom normalen Sprachge-

brauch zeigt: Das Buch will gängige Denkmuster aufsprengen – und bei der Interpretation der Bibel nicht von den gesellschaftlichen Zusammenhängen und Machtverhältnissen absehen, in denen ihre Texte damals entstanden und heute gelesen und verwendet werden.

Entsprechend konfrontiert das Buch nicht nur mit den Bewegungen des Weisheitsstanzes, sondern auch mit „Straßensperren“, die auf dem Weg zur „Tanzfläche“ zu überwinden sind. Dabei kommen die Vorurteile und die vielfältigen Spielarten von Feminismus und feministischer Theologie zur Sprache, wie auch das „westliche“, oft antijüdisch geprägte Bibelverständnis. Wie viel die Autorin der Hebräischen Bibel und dem jüdischen Erbe verdankt, zeigt eine weitere sprachliche Irritation. Statt „Gott“ wird konsequent die Schreibweise G*tt verwendet. „Die Unzulänglichkeit und Unfähigkeit der menschlichen Sprache, das G*ttliche angemessen zu benennen“ (299) wird in der jüdischen Tradition dadurch ausgedrückt, dass der Gottesname JHWH nie vokalisiert und bei der Lektüre durch Umschreibungen (z.B. „der Name“, „Gepriesen sei ER/SIE“) ersetzt wird. Thematisiert wird auch die fundamentalistische oder dogmatische Straßensperre, wonach die Bibel das unmittelbare Wort G*ttes sei. Kritisch beleuchtet wird der Wahrheits- oder Objektivitätsanspruch der historisch-kritischen Methode, sofern diese meint, zu dem einen wahren und ursprünglichen Sinn des Bibeltextes vorzudringen und einen Monopolanspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben zu können. Die Überwindung der Straßensperren besteht in der Bereitschaft zur Vielfalt der Zugänge und Blickwinkel statt Eindimensionalität, Dynamik statt Statik, Engagement und Parteilichkeit statt unerreichbarer und arroganter wissenschaftlicher oder orthodoxer Eindeutigkeit. Zu Recht bezeichnet E. Schüssler Fiorenza diesen Weg als „emotionale Plackerei“ (106), zumal für Frauen, die aufgrund ihrer religiösen Erziehung oder kulturellen Prägung erwarten, in biblischen Texten eindeutige und tröstende Antworten zu erhalten. Dass ihre Bibel auch „Horror-texte“ enthält und diese nicht „geschönt“, sondern kritisiert und zurückgewiesen werden müssen, ist für Frauen,

die die Auffassung verinnerlicht haben, die Bibel sei das unmittelbare und ewige Wort des lieben Gottes, zunächst selbst „Horror“. Wenn man sich daran erinnert, dass die Autorin im amerikanischen Kontext schreibt, wo pseudo-biblich begründete Ablehnungen feministischer, aber auch pazifistischer Anliegen durch eine reaktionäre, patriarchale und nationalistische Politik Aufwind hat, wird bewusst, dass „Weisheitswege“ kein „Spaziergang“ und der „Weisheitstanz“ kein „harmloses Tänzchen“ ist, was auch den drastischen, an Barrikaden erinnernden Ausdruck „Straßensperren“ erklärt. Nach deren Überwindung und gründlichen Überlegungen zur feministischen Sozialanalytik und feministischen Interpretationsmethoden fasst E. Schüssler Fiorenza ihre Überlegungen in sieben Tanzschritten zusammen. Sie nennt diese eine Hermeneutik (1) der Erfahrung, (2) von Herrschaft und sozialem Standort, (3) des Verdachts, (4) der kritischen Beurteilung, (5) kreativer Erinnerung und Vorstellungskraft, (6) der Er-Innerung und der Re-Konstruktion, sowie (7) engagierten Handelns für Veränderung. Diese sieben „Bewegungen und Drehungen“ verbinden LeserInnen und Texte, historische Kritik und kreative Ergänzung von Lücken oder Verschwiegenem, ermutigende Anknüpfung und befreiende Distanzierung vom Text, analytische und ganzheitliche Formen der Arbeit, kritisches Denken und spirituelle Sensibilität miteinander. Angesichts dieser ebenso anregenden wie anspruchsvollen Vielfalt habe ich mich an den einleitenden Hinweis erinnert, man solle die Bibel wie dieses Buches möglichst in einer Gruppe oder wenigstens zu zweit lesen, was gegenseitige Ergänzung und Bereicherung, aber auch Herausforderung und Auseinandersetzung ermöglicht. Für Frauen (die Männer sind mitgemeint!), die sich intensiv mit der Bibel und mit der Vermittlung biblischer Texte befassen, ist diese anspruchsvolle Aufforderung zum Tanz ohne Zweifel eine große Bereicherung und Herausforderung: Sie erweitert das Repertoire an möglichen Tanzschritten und eignet sich als Spiegel, in dem man (besonders Mann aber auch Frau) eingefahrene Bewegun-

gen, verkrampfte Haltungen oder Fixierungen auf die immer gleichen biblischen oder heutigen MittänzerInnen erkennt. Als schlechter Tänzer, aber eifriger Leser der früheren Werke von E. Schüssler Fiorenza habe ich mir trotz der Leichtigkeit verheißenden Metapher des Tanzes nicht die Illusion gemacht, die Lektüre werde einfach. Guten TänzerInnen, die weniger mit feministischer Bibelhermeneutik vertraut sind, muss – bei aller Sympathie für das Buch und seine Anliegen – gesagt werden: leichtfüßig ist dieser Weisheitstanz nicht. Seine Schlussbitte an die göttliche Weisheit „Komm, atme in uns ... leuchte in uns ... lebe durch uns ... wurzle in uns ...“ eignet sich daher ebenso als Einstieg für alle Frauen, die sich mit diesem Buch auf die „WeisheitsWege“ machen.

Daniel Kosch



Ludger Schwienhorst-Schönberger, Kohlet (HThK.AT)
Herder, Freiburg
2004, 572 S.,
€ 85,00,
ISBN 3-451-26829-9

Dieser Kommentar ist der umfangreichste wissenschaftliche Kommentar zu Kohlet überhaupt und wird zum unverzichtbaren Standardwerk werden. Dem Hauptteil mit der Kommentierung des Textes (137-553) geht eine ausführliche Einleitung (S. 41-134) voraus. In ihr stellt Vf. seine Position in Auseinandersetzung mit der aktuellen Forschung dar. Er geht von einer viergliedrigen Kompositionsstruktur des Korpus aus, die der antiken literarischen Rhetorik entspricht und deren einzelne Teile sinnvoll aufeinander bezogen sind. Beim Korpus handelt es sich um eine autobiographische Erzählung in argumentativ-dialogischem Stil. Der Endtext von Koh wird als Werk von zwei Herausgebern gesehen, das in der 2. Hälfte des 3. Jh. fertig gestellt wurde. Spannungen innerhalb des Corpus werden mit einem rezeptionsorientierten Zitatmodell erklärt. In der Kommentierung stehen Literatur

und eine eigene Übersetzung am Anfang. Vf. berücksichtigt jüdische Auslegung ebenso wie antike griechische Texte. Auch wenn hebräische und griechische Begriffe meist übersetzt werden, setzt Vf. doch Grundkenntnisse dieser Sprachen voraus. Ein Stellenregister (555-572) rundet den Band ab.

Eleonore Reuter



Klaas R. Veenhof: Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen. (ATD-Erg-Reihe 11). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 360 S., € 39,00, ISBN 3-525-

51685-1

Die Erforschung der Geschichte des AO hat sich in den letzten Jahren stark ausgeweitet und spezialisiert. Zu philologischen und archäologischen Fortschritten traten neue politische, ökonomische, soziale und religiöse Fragestellungen und Zusammenhänge. Umso beeindruckender ist Veenhof ein zusammenhängendes Bild der historischen Entwicklungen im AO gelungen. Sein Buch beginnt mit nützlichen hermeneutischen Überlegungen und einer ausgezeichneten Übersicht zu Problemen der Chronologie, besonders zum „Wie“ der Verankerung der wichtigsten Daten (Verf. entscheidet sich für die mittlere Chronologie Mesopotamiens, Todesjahr Hammurapis 1750). Anschließend werden in sieben Kapiteln die großen Geschichtsperioden vorgestellt: 3. Jt./Mittelbronze-/Spätbronzezeit/12.-9. Jh./9.-7. Jh./Neubabylonisches Reich/Persisches Großreich, in deren Rahmen die altorientalischen Reiche und Völker bzw. Bevölkerungsgruppen mit ihrer Entwicklung aufgezeigt und knapp kommentiert werden. Eigene Abschnitte bilden dabei wichtige Orte (z.B. Ugarit, Sam'al...) und Bevölkerungsgruppen wie „Nomaden“, Apiru und Schasu, Seevölker, Aramäer u.a., die für das Verständnis der Bibel besonders relevant sind. Allerdings darf der Leser keine „Ge-

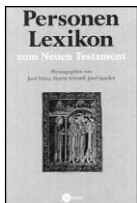
schichte Israels“ erwarten. Hierfür verweist Veenhof ausdrücklich auf das in der gleichen Reihe erschienene zwei-bändige Standardwerk von H. Donner. Aber wer sich über die Vielfalt der alt-orientalischen Welt einen Überblick verschaffen oder zu Detailfragen nachschlagen will und entsprechende Literatur sucht, hat mit Veenhofs Buch ein ausgezeichnetes Referenzwerk mit klar exponierten Problemstellungen und Bibliographie zur Hand. Dabei skizziert Veenhof nicht nur Ereignisgeschichte, es gelingt ihm an vielen Stellen Prozesse und Strukturen sichtbar zu machen, schwerpunktmäßig die politischen Strukturen. Besonders gelungen ist das bei der persischen und streckenweise bei der recht ausführlichen assyrischen Geschichte (wobei das „grausame Assyrer-Bild“ wohl revisionsbedürftig ist).

Vieles aus der „Welt der Dinge“ (Lebenswelten, Organisationsformen, Kult, religiöse Ideen) muss allerdings außen vor bleiben oder kann nur gestreift werden. Dazu gehören auch Fragen nach der Funktion von Architektur (Tempel, Paläste) oder der Baukunst. Hier bietet der in der Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 2002 erschienene Band von Marlies Heinz eine passende Ergänzung: „Altsyrien und Libanon. Geschichte, Wirtschaft und Kultur vom Neolithikum bis zu Nebukadnezar“.

Auch der Ergänzungs-Band 5 zum AT der Neuen Echter Bibel von Herbert Niehr empfiehlt sich in diesem Zusammenhang zur parallelen Lektüre: „Religionen in der Umwelt Israels“ (Würzburg 1998). Niehrs Buch bietet zu allen angeführten Geschichtsepochen einen je eigenen Abschnitt mit wertvollen Informationen zu Bestattungen, Totenpflege und Totenkult („Der Bereich des Todes“). An dieser Stelle sei auch auf das neue „Arbeitsbuch zum AT“ von H.C. Schmitt hingewiesen, das neben den literaturgeschichtlichen Angaben in fünf Kapiteln die spezifisch israelitische Geschichte entfaltet und im Anschluss an das Buch Daniel einen bemerkenswerten Exkurs zum „Todesverständnis des AT“ bietet (mit guter Literaturliste, Göttingen 2005, UTB Bd. 2146, S. 463-470).

Bernd Feininger

Für die Praxis



Josef Hainz u.a. (Hg.), Personenlexikon zum Neuen Testament,

Patmos Verlag, Düsseldorf 2004, 336 S., € 24,90, ISBN 3-491-70378-6

Das Novum des vorliegenden Lexikons liegt darin, dass neben der Namensklärung und dem Nachweis der Bibelstellen, wo die genannte Person vorkommt, die theologische Bedeutung der jeweiligen Person herausgearbeitet wird. Dabei wird meist in drei Schritten vorgegangen: 1) Zunächst wird ein Überblick über die Herkunft, Vorkommen und Bedeutung des Namens der Person gegeben. 2) Danach werden die Verbindungen oder Wurzeln im AT sichtbar gemacht und die bibeltheologische Bedeutung der jeweiligen Person herausgearbeitet. 3) Abschließend wird die Wirkungsgeschichte beleuchtet.

Interessant sind die Artikel zu namenlosen Personen oder Sammelartikeln zu den Groß- und Namenslisten der Briefe, dem Zwölferteil, den Stammbäumen Jesu u.a. Ebenso hilfreich sind die übersichtlich gestalteten Zeittafeln über Herrscher, Legaten und Hohepriester im Anhang. Insgesamt: ein hilfreiches Nachschlagewerk für die Praxis in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung!

Bettina Eltro



Anneliese Hecht (Hg.), „Böse“ Frauen

(FrauenBibelArbeit 15), Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2005, Kt., 96 S., € 9,50, ISBN 3-460-25295-2

Bereits die Abbildungen auf der Titelseite zeigen schön, worum es im Buch geht: die „männermordende“ Judit, die „verführerische“ Eva, eine „Hexe“ auf dem

Scheiterhaufen und eine moderne „Femme fatale“. Der Buchtitel macht durch die Anführungszeichen um das Wörtchen „böse“ darauf aufmerksam, dass Vorsicht geboten ist. Nein, nicht vor diesen Frauen, wie man vielleicht meinen könnte, sondern vor dem, was man aus den biblischen Geschichten und ihren Protagonistinnen gemacht hat.

Kunstgeschichte, Literatur und kirchliche (Predigt-)Tradition haben sich im Lauf der Geschichte durchweg abwertend mit diesen Frauengestalten auseinandergesetzt. Am augenfälligsten ist es wohl bei der verruchten und dann büßenden Maria Magdalena, die in durchaus lasziver Pose so manches katholische Schlafzimmer schmückte. Aber auch die „Hexe“ von En Dor, die Königinnen Isebel und Atalja, Gomer, die hurerische Frau des Hosea, Herodias und ihre Tochter (Salome) und die Hure Babylon sind in der Bibel zu finden, bei genauem Hinschauen allerdings in ganz anderen Konnotationen.

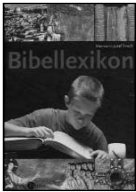
Ums Hinschauen aber geht es den Autorinnen des Buches, hinschauen auf die biblischen Texte selbst, aber auch auf eine Wirkungsgeschichte, die eigentlich immer nur mit Männeraugen auf die Frauen geschaut hat. Sabine Bieberstein zeigt in ihrem einführenden Artikel zum Thema: „Es kommt auf die Perspektive an!“, wie sich im Laufe der Zeit Opfer und Täterinnenrolle geradezu vertauscht haben, z. B. bei Batseba. Oder wie machtvolle Frauen wie die genannten Königinnen oder starke Frauen in den Gemeinden der Pastoralbriefe Ängste und Abwehrverhalten auslösen.

Sieben spannende Bibelarbeiten (nicht nur) für Frauen orientieren sich an den Etiketten und Verdächtigungen, die den biblischen Frauen bis heute von (überwiegend männlichen) Auslegern übergestülpt wurden: Die Verführerin, die Hexe, die über Leichen geht, die Hure, die skrupellose Drahtzieherin, die Verderberin, die Sünderin. Jede Bibelarbeit bietet nach einer gut verständlichen exegetischen

Hinführung zum jeweiligen Text eine ausgearbeitete Bibelarbeit nach dem klassischen Dreischritt erfahrungsbezogener Erwachsenenbildung: Motivation – Textarbeit – Aneignung. Abgeschlossen wird das Buch durch einen Methodenartikel von Agnes Wuckelt zum Thema: „Provokation inszenieren“.

Man merkt dem Buch an, dass die Erarbeitung den Autorinnen Freude bereitet hat, nicht nur bei der herrlichen „Bütenrede“ von Anna Kiesow, die einen Streifzug durch die Bibel unternimmt und all die „bösen Frauen“ aufspürt. Sie beginnt ihre Abschnitte jeweils mit einem kurzen Witz. Den ersten möchte ich zukünftigen Leser/innen, die ich dem Buch reichlich wünsche, nicht vorenthalten: „Was sagte Gott nach der Erschaffung des Mannes?“ „Das kann ich besser.“

Dieter Bauer



Hermann Josef Frisch, Bibellexikon,
Patmos Verlag,
Düsseldorf 2003,
128 S., € 16,90,
ISBN 3-491-79720-9

Ansprechend gestaltet und übersichtlich aufgemacht ist das kleine Bibellexikon, das in über 500 Kurzarbeitern junge Menschen über wichtige biblische Begriffe, Orte und Namen informiert. Dem Autor gelingt es, in einfacher Sprache zentrale theologische Themen, zeitgeschichtliche Hintergründe und biblische Zusammenhänge verständlich darzustellen, so dass dieses Buch seine Zielgruppe hervorragend anspricht. Hinten findet sich eine gute Übersicht der alt- und neutestamentlichen Bücher, sowie farbige Karten zum AT und NT. Dem Büchlein, dem reger Absatz zu wünschen ist, würde bei der nächsten Auflage die Einbeziehung der theologischen Frauenforschung gut tun, denn was z.B. unter „Frau“ zu lesen ist, entspricht nicht mehr heutigem Kenntnisstand. Frauen konnten z.B. unter bestimmten Umständen erben, was im Artikel noch vehement verneint wird (vgl. z.B. Num 27,1-11;36; Jos 17,1-6).

Bettina Eitrop

Das besondere Buch



Leben mit der Bibel in vier Jahrhunderten. Hg. Heinrich-Theissing-Institut Schwerin. € 14,90

ISBN 3-9810169-0-4

Auf den ersten Blick scheint es wie ein einfacher Archiv-Katalog, der alte Bibeln vorstellt. Doch der Katalog des Heinrich-Theissing-Instituts ist mehr. Die Bibelbestände der historischen Bibliothek St. Anna in Schwerin, die in einer Ausstellung 2005 gezeigt wurden, geben zugleich Einblick in die spannende und spannungreiche Geschichte deutscher Bibeln in der Reformations- und Nachreformationszeit. Wer den Abbildungen und Beschreibungen der chronologisch geordneten alten Bibeldrucke folgt, erhält ein Bild vom Ringen um eine deutsche Bibelübersetzung. Luthers wegweisende Übersetzung war nicht die erste im deutschen Sprachraum – und nicht die letzte. Die folgenden katholischen Bibeln spiegeln das Ringen zwischen der Luther-Übersetzung und dem Bezug auf die Vulgata. Parallelen zu heute lassen sich ziehen.

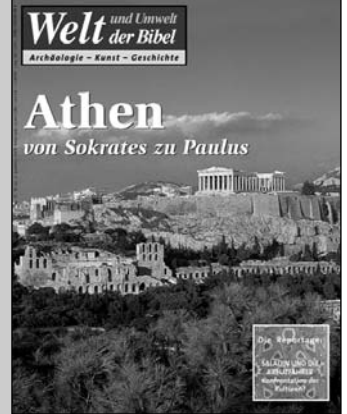
Der Katalogbogen spannt sich von der „Wormischen Bibel“, 1529 von Peter Schöffer gedruckt, bis zur Katholischen Volksbibel von 1912. Einen informativen und zugleich grundlegenden Überblick über die Bibel und ihre Konfessionsgeschichte geben die beiden einführenden Artikel, aus katholischer wie aus evangelischer Sicht.

Abgeschlossen wird der Band mit einer Dokumentation der Beiträge zur Kirchengeschichtstagung 2003 „Europäische Bildung und Spiritualität in der Diaspora“. Sie zeichnen das Wirken der Jesuiten in den so genannten Nordischen Missionen nach und bereichern so den Blick auf die Schweriner Bibelsammlung, die im Jesuitenkolleg begann.

Barbara Leicht



Athen.
Von Sokrates zu Paulus



Athen.
Von Sokrates zu Paulus

80 S. mit vielen Abb.,
Einzelheft € 9,80

- Athens große Geschichte
- Die Philosophen von Athen
- Die Areopagrede des Paulus
- Paulus unter Griechen
- Paulus und die Brüder Seneca
- Ausgrabungen auf der Agora
- Spiele und Feste zu Ehren der Athene
- aktuelle Ausgrabungen, Ausstellungen

Erhältlich bei:



KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.,
Tel. 0711/61920-50, Fax: -77,
bibelinfo@bibelwerk.de

Immer härter, immer brutaler?

Von biblischen und literarischen Thrillern

■ Unserer aktuellen Gegenwart wirft man vieles vor: Sinne und Sinnlichkeit würden über die Sorge um den Sinn des Lebens siegen, unter der Dominanz des Sehens sei das Wort hinter den Bildern verschwunden, die einseitige Diesseitsorientierung habe die Jenseitshoffnung verdrängt, vor allem den christlichen Glauben an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben.

Um die Aufmerksamkeit der Zeitgenossinnen zu gewinnen, sei es für die moderne Medienindustrie notwendig, zu immer brutaleren Darstellungen zu greifen. Das gelte gerade auch für Filmszenen, in denen Folterqualen, Sterben und Tod von Menschen dargestellt werden. Man muss dabei nicht nur an diverse Western und Horrorfilme denken. Auch vom Thema und Inhalt her religiöse Filme im engeren Sinne bedienen sich dieses Mechanismus, wie z.B. der umstrittene Streifen Mel Gibsons „The Passion of Christ“.

Früher war alles besser?

Derartiges könnte vorschneller Anlass sein, die Moderne zu verdammen und sich nach der guten alten Zeit zu sehnen. Liest man unter dieser Rücksicht die Bibel, dann fällt indes sofort auf, dass auch sie voll ist von gewalthältigen Skandalgeschichten. Sie brauchen keinen Vergleich mit der modernen Konkurrenz zu scheuen. Der Kürze wegen hinzuweisen wäre z.B. auf die politischen Tendenzgeschichten im Anhang des Richterbuches (Ri 17-21) oder auf die Erzählung von der Ermordung Amasjas (2 Sam 20,8-13).

Natürlich muss man die hermeneutische Frage nach der jeweiligen Funktion dieser biblischen Gewalttexte stellen. Aber das gilt auch für die modernen

Beispiele. Es scheint keineswegs ausgeschlossen, dass sich gewisse funktionale Parallelen zwischen moderner und biblischer Literatur ergeben könnten. Gerade fiktionale Texte wie Krimis eignen sich auch als Medium subtiler Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen. Die fundamentale Eigenschaft der Fiktionalität teilen sie mit dem Großteil der Bibel.

Krimis mit einer religiösen Botschaft?

Manche Thriller treten sogar mit explizit religiösem Titel auf, z.B. einige sehr unterhaltsame Krimis von Wolf Haas („Auferstehung der Toten“, „Das ewige Leben“, „Komm, süßer Tod“). Diese Titel führen den Leser freilich in die semantische Irre. Es werden keineswegs klassische christliche Glaubensinhalte tradiert. Beißende Gesellschaftskritik verbindet sich mit Religionskritik. Beides sind auch zentrale Anliegen der prophetischen Tradition. Vielleicht führt gerade derartige Literatur, die auf den vertröstenden Ausblick auf das Jenseits verzichtet, zurück zu den alttestamentlichen Wurzeln unseres Glaubens?

Oskar Dangl

Biblische Umschau

■ Papst: Die Kirche lebt aus dem Evangelium

Die Kirche lebt nicht aus sich selbst, sondern aus dem Evangelium. Das hat Papst Benedikt XVI. beim sonn-täglichen Angelus-Gebet im November betont. Er er-innerte an die dogmatische Konstitution über die Gött-liche Offenbarung, *Dei Verbum*, die vor 40 Jahren beim II. Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde. „Aus dem Evangelium erhält die Kirche stets Orientierung für ih-ren Weg. Die Konzilskonstitution *Dei Verbum* hat der Wertschätzung des Wortes Gottes einen starkem Impuls gegeben. Aus dem Wort Gottes kann sich das Leben der kirchlichen Gemeinschaft zutiefst erneuern, vor allem in der Predigt, der Unterweisung, der Theologie, der Spi-ritualität und in den ökumenischen Beziehungen. Das Wort Gottes ist es, das durch den Heiligen Geist die Gläubigen hin zur vollen Wahrheit führt“ (vgl. Joh 16,13).

Der Papst sprach von einem regelrechten „biblischen Frühling“ und betonte, wie sehr ihm die *lectio divina*, die geistliche Schriftlesung am Herzen liege. Die Me-thode also, einen Text zu lesen, ihn immer wieder zu lesen, „quasi halblaut vor sich hin murmeln, wie die Vä-ter sagten, und sozusagen den ganzen ‚Saft‘ daraus aus-zupressen, damit er Meditation und Kontemplation nährt und wie Pflanzensaft das konkrete Leben durch-dringt.“

Das Konzil habe Christus in den Mittelpunkt gestellt; er sei Mittler und zugleich selbst die ganze Offenbarung. Die Bischöfe hätten bis heute einen klaren Auftrag, so der Papst: „Bis zu seiner glorreichen Wiederkehr sind keine neuen öffentlichen Offenbarungen zu erwarten. Die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe, sind die Schatzkammern der Botschaft, die Christus seiner Kir-che anvertraut hat, damit sie in ihrer Gänze allen Ge-nerationen weitergegeben wird.“ (Radio Vatikan)

■ Friedhof und Design: Züricher Ausstellung zum Umgang mit dem Tod

Friedhöfe gehören zu den ältesten bewusst gestalte-ten Orten und sind – nicht nur – für das Auge der Le-benden gemacht. Grabanlagen, Gräber und Grabbeigaben verraten viel über die jeweilige Zeit. Unsere heuti-gen Bestattungsrituale gehen auf Vorstellungen vom Jen-seits zurück, welche das Mittelalter und die Barockzeit geprägt haben. Allerdings hat sich die Form der Bestat-tung, aber auch der Umgang mit dem Tod stark verän-

dert. Eine Ausstellung im Züricher Museum für Gestal-tung befasst sich jetzt mit jenen Gegenständen, die dem Friedhof sein Gesicht geben. Neue Wege werden heute beschritten: Individuelle Vorstellungen vom Leben und Sterben drücken sich vermehrt in einer Vielfalt von Be-stattungsformen aus.

Ausstellung „Friedhof: Design“ – bis zum 1. April 2006

■ „Die große Stille“ – Film über die Kartause

Die Grande Chartreuse, das Mutterkloster des Kar-thäuserordens, liegt in den französischen Alpen. „Die Große Stille“ ist der erste Film, der jemals über das Le-ben hinter den Klostermauern gedreht wurde.

Keine Musik, keine Interviews, keine Kommentare, kein zusätzliches Material. Nur der Lauf der Zeit, der Wechsel der Jahreszeiten und das sich immer wieder-holende Element des Tages: das Gebet. Philip Gröning beschreibt ein Leben, das vom Gebot des Schweigens und von Abgeschiedenheit geprägt ist – und erzählt von Menschen, die ihre Lebenszeit in aller Klarheit Gott ge-widmet haben. Eine Reise in die Stille. Zugleich doku-mentiert der Film eine sehr physische Welt (ein Apfel wird aufgeschnitten, Mahlzeiten in den Zellen verteilt, ein Feld bestellt) und immer wieder die Mönche beim gemeinsamen Gebet.

Philip Gröning lebte in der Grande Chartreuse mit den Mönchen und begleitete sie mit seiner Kamera. In-dem er am liturgischen und alltäglichen Leben teilnahm, erfuhr er selbst, was es bedeutet, ein Einsiedlerleben zu führen.

Ein Film über die Grande Chartreuse ist eine Reise in eine andere Welt. Was bedeutet Zeit für jemanden, der weiß, dass er dieses Haus, diese Zelle, nicht mehr ver-lassen wird? Was ist Alltag, was Gebet in einer Welt, in der alles von Wiederholung bestimmt ist und sich doch der Einzelne durch seine Zeit bewegt?

Die Grande Chartreuse erteilte keine Auflagen, außer dieser: Kein künstliches Licht, keine zusätzliche Musik, keine Kommentare. Und so lebt der Film von den ruhig eingefangenen An- und Einsichten in den Tages- und Le-benslauf. Die einzigen Elemente der Sprache, abgesehen von kurzen, unvertitelten Momenten, in denen die Mönche miteinander sprechen – wie sie es während ih-res wöchentlichen Kapitels und während ihrer Spazier-gänge tun – sind Texttafeln mit Bibelzitatens.

www.diegroessestille.de

■ **Evangelische kirchliche Hochschulen schließen sich zusammen**

Die evangelischen kirchlichen Hochschulen in Wuppertal und Bielefeld-Bethel schließen sich zum 1. Januar 2007 zusammen. Träger der vereinigten Einrichtung werden die rheinische und die westfälische Landeskirche sowie die Stiftung Anstalt Bethel. In Wuppertal sind derzeit 345 Studierende eingeschrieben, in Bethel 513. Die Verantwortlichen rechnen mittelfristig mit jährlichen Einsparungen in siebenstelliger Höhe.

Der Standort Bethel soll Zentrum für Diakoniewissenschaft mit vier Professuren werden. Wuppertal bietet weiterhin das Studium der evangelischen Theologie mit dem Pfarramt als Berufsziel an. Dort bleibt je eine Professur für Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Praktische Theologie und Religions-/Missionswissenschaft/Ökumene. Die vereinigte Ausbildungsstätte wird dann eine von zwei evangelischen theologischen Universitäten in Deutschland sein. Die zweite befindet sich im bayerischen Neuendettelsau.

■ **Synagogen im Internet**

Mittelalterliche Synagogen erwachen seit dem 9. November 2005, dem Jahrestag der Pogromnacht, in einem Synagogen-Internet-Archiv zu neuem virtuellem Leben. Unter www.synagogen.info sind künftig auch Informationen über mittelalterliche Synagogen in Deutschland und Österreich abrufbar.

Die virtuell rekonstruierten Bauwerke erinnerten an die architektonische Blüte deutsch-jüdischer Kultur und machten gleichzeitig auf schmerzliche Verluste aufmerksam, betonte der Zentralrat der Juden. Das seit dem 9. November 2002 bestehende Synagogen-Portal ist ein Projekt der Technischen Universität Darmstadt. Es bietet einen Überblick über die mehr als 2000 Synagogen, die 1933 in Deutschland noch in Benutzung oder als Gebäude vorhanden waren.

Die Rekonstruktion der zerstörten Synagogen beruht auf verschiedenen Säulen. Neben der Analyse der überlieferten Dokumente steht das Gespräch mit überlebenden Zeitzeugen im Mittelpunkt der Arbeit. Das war auch bei den zuletzt rekonstruierten Synagogen von Mannheim, Darmstadt und Speyer nicht anders. Wie intensiv die Kontakte zu den heute weitab ihrer früheren Heimat lebenden Zeitzeugen sind, zeigen die Arbeiten an der Synagoge von Mutterstadt. Da keinerlei Informationen über die Gestaltung des Innenraums dieser Synagoge vorlagen, war man glücklich, in dem mittler-



Virtuelle Rekonstruktion der Wormser Synagoge

weile über 80 Jahre alten und in Florida lebenden Werner Dellheimer jemanden gefunden zu haben, der einem Zeichner die notwendigen Hinweise für das Anfertigen von Aquarellen der Ausmalung der Synagoge liefern konnte. Diese Zeichnungen waren dann die Basis für die Rekonstruktionsarbeit am Computer.

Das Besondere am Synagogen-Archiv ist, dass die Nutzer zu seinem Wachstum beitragen, indem sie persönliche Erinnerungen, Auszüge aus Lokalzeitungen oder Hinweise auf nur lokal verfügbare Literatur geben. Das Archiv wächst kontinuierlich. Bis jetzt sind fast 2700 Beiträge eingegangen.

■ **Codex des Rabanus Maurus in Mainz**

Der in der Vatikan-Bibliothek aufbewahrte Codex „*De laudibus sanctae crucis*“ (Lob des heiligen Kreuzes) des Gelehrten Rabanus Maurus (um 780-856) wird vom 4. Februar bis 28. Mai 2006 im Mainzer Dom- und Diözesanmuseum präsentiert. Der 4. Februar ist der 1150. Todestag des Rabanus Maurus. In Mainz geboren, kam er als Kind ins Benediktinerkloster Fulda, dessen Abt er später wurde. Während seiner Amtszeit entwickelte sich die Klosterschule zu einer bedeutenden Bildungsstätte. 847 wurde er zum Erzbischof in Mainz ernannt. Die Präsentation des Codex ist Teil einer Ausstellung, die Rabanus Maurus und seine Zeit darstellt.

Der Codex gilt als eine der schönsten Prunkhandschriften der Karolingerzeit. Es sei eine ganz besondere Ausnahme, dass die Vatikan-Bibliothek eine Handschrift dieser Qualität ausleihe, so das Bistum Mainz.

Der Codex enthält 28 Figurengedichte zu Ehren des Kreuzes Christi, um 810 von Rabanus Maurus verfasst. Als Abt des Klosters Fulda hatte Rabanus Maurus sie um

827 dem Mainzer Dom geschenkt. Später, nachdem er Erzbischof von Mainz geworden war, trug er eigenhändig Verbesserungen in den Codex ein. Die Handschrift ist reich mit Gold, Silber und Purpur ausgestattet.

Der Codex hat eine wechselvolle Geschichte hinter sich. Noch im Mittelalter wurde er aus der Mainzer Dombibliothek abgegeben. Über Fulda und Prag gelangte er dann in den Besitz von Königin Christina von Schweden (1626-1689). Sie vermachte ihn mit ihrer ganzen Bibliothek Papst Innozenz XI. Nach über 300 Jahren verlässt die Handschrift nun erstmals wieder den Vatikan.

■ Neue Grundkurse zur Bibel beginnen

In mehreren Bistümern starten im nächsten Jahr wieder die mehrteiligen Grundkurse zum Alten oder Neuen Testament:

Bistum Regensburg:

Januar - Oktober 2006: Ökumenischer Grundkurs Altes Testament im Haus Werdenfels.

Termine: 13.-14. Januar; 10.-11. Februar; 17.-18. März; 28.-29. April; 19.-20. Mai; 7.-8. Juli; 15.-16. September; 20.-21. Oktober 2006. Die Referenten sind: Dr. Reinhold Then, Beate Eichinger und Ernst Reichold

Anmeldung und Information: KEB im Bistum Regensburg, Spindlhofstraße 1, 93128 Regenstau, Tel. 09402-94770; erwachsenenbildung@bistum-regensburg.de

Bistum Rottenburg Stuttgart:

Als vorläufig letzter Grundkurs Bibel findet von März bis November 2006 der Grundkurs Altes Testament in Wernau statt. Die Referenten: Anneliese Hecht, Dr. Dagmar Kühn, Dr. Wolfgang Wieland.

Anmeldung und Information: Bildungswerk der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Jahnstraße 30, 70597 Stuttgart, Tel. 0711-9797-207. wwieland@bo.drs.de

Erzbistum Köln:

Januar – September 2006: Grundkurs Bibel 2006 (Neues Testament) im Haus Marienhof, Königswinter. Referentin: Dr. Eleonore Reuter

Anmeldung und Information: Erz. Bibel & Liturgieschule, Marzellenstraße 26, 50668 Köln, Tel. 0221/1642-7000. gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de und elwine.fassbender@erzbistum-koeln.de. <http://www.erzbistum-koeln.de/seelsorge/bibel>

Bistum Passau

Ein intensiver Bibel-Jahres-Kurs mit acht Wochenenden: Grundkurs Bibel 2006 (Neues Testament). Informationsveranstaltung am Samstag, 17. Dezember 2005. Anmeldung und Information: Referat Bibelpastoral, Jo-

sef Veit, Domplatz 3, 94032 Passau, Tel. 0851/393-278 oder -463. bibelpastoral@bistum-passau.de. <http://www.bibelpastoral.de>

Bistum Münster:

Vier Wochenenden von April bis Juni 2006: Grundkurs Altes Testament. Die Referenten: Esther Brünenberg, Johanna Erzberger, Zuzana Hrašová.

Anmeldung und Information: Diözesanbildungswerk, Ägidiistr. 63, 48143 Münster, Tel. 0251/495-6053. dbw@bistum-muenster.de

■ Prof. Dr. Nikolaus Kehl SJ verstorben

Am 03.11.2005 verstarb im 91. Lebensjahr Prof. Dr. Nikolaus Kehl SJ. Er war bis zu seiner Emeritierung Universitätsprofessor für biblische Studien des Neuen Testaments und orientalische Sprachen am Neutestamentlichen Institut der Universität Innsbruck. Von 1951-1962 dozierte er in Pune (Indien). 1966 promovierte er in Innsbruck zum Dr. theol. und habilitierte sich im Jahr 1968. 1970 wurde er dort zum ordentlichen Universitätsprofessor berufen. Sein Forschungsschwerpunkt lag in der Gnosisforschung und in der Verbindung neutestamentlicher Forschung mit religionswissenschaftlichen Fragestellungen. Die Erfahrungen aus Indien prägten seine neutestamentliche Exegese gerade in der Zeit der Neuausrichtung des Faches nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Für Generationen von Studierenden war er ein „begrnadeter Lehrer“. Möge er nun in Gott die Erfüllung seines Suchens gefunden haben.

■ 14.000 Objekte aus dem Land der Bibel

An der Universität Freiburg in der Schweiz wurde Anfang November 2005 eine der weltweit bedeutendsten Sammlungen von Originalzeugnissen aus dem antiken Umfeld der Bibel für das Publikum geöffnet. Die unter dem Titel „Bibel und Orient“ versammelten 14.000 Objekte wurden seit den 60er Jahren unter der Federführung des inzwischen emeritierten Freiburger Alttestamentlers Othmar Keel zusammengetragen. Keel verfolgte während seiner langjährigen Lehrtätigkeit und Forschung den Ansatz, die heiligen Schriften in ihren historischen und kulturellen Zusammenhang einzuordnen und neben den Mitteln der Textinterpretation vor allem auch die Erkenntnisse der Archäologie einzubeziehen. Betreut wird die Sammlung von der im Februar 2005 gegründeten Stiftung „Bibel und Orient“, Eigentümerin ist die Universität Freiburg.

In dem Ausstellungskabinett, das künftig ständig der

Öffentlichkeit zugänglich sein soll, sind viele Objekte in beleuchteten Schubladen untergebracht. Skarabäen, alt-ägyptische Amulette, Stempel und Rollsiegel dokumentieren den starken Einfluss der altägyptischen und altorientalischen Symbole auf biblische Vorstellungen. In Vitrinen sind kostbare altorientalische und altägyptische Bronzen, Reliefs und Terrakottafiguren, aber auch Bibel- und Koran-Handschriften zu sehen. (KNA)

www.bible-orient-museum.ch

Öffnungszeiten: sonntags 11.00 – 13.00 Uhr, weitere Termine nach Absprache (Tel. 0041/26 30 0738 7).

■ Katholische Universität Brüssel bleibt

Die Katholische Universität Brüssel bleibt erhalten. Wie belgische Medien am Dienstag berichteten, schloss die Universität eine Übereinkunft mit zwei weiteren kleinen Universitäten. Damit wandte sie den drohenden Verlust staatlicher Subventionen ab. Geplant war, künftig keine Universitäten mit weniger als 2.000 Studierenden mehr zu fördern. Die katholische Universität Brüssel zählte den Berichten zufolge zuletzt weniger als 500 Vollzeit-Studenten. Größte Hochschule des belgischen Landesteils Flandern bleibe die katholische Universität Löwen mit rund 22.500 Studierenden. Das seien 900 mehr als im Vorjahr. (KNA)

■ Wege zum jüdischen Kulturerbe

Der Europarat zeichnet Routen zum jüdischen Kulturerbe in Europa als „Großen Kulturweg“ aus. Die Diplome wurden am 5. Dezember in Straßburg verliehen. Seit 1987 erkennt der Europarat mit der Auszeichnung Netzwerke an, die das europäische Kulturerbe beispielhaft nachzeichnen. Ziel sei es zu zeigen, dass Europa über Zeit und Raum hinweg in den verschiedenen Staaten einen gemeinsamen Kulturraum bilde.

Das jüdische Kulturerbe ist wesentlicher Teil der europäischen Geschichte und Kultur. Der Europäische Weg des jüdischen Kulturerbes legt besonderes Augenmerk auf die Gebäude, die von jüdischen Gemeinden in ganz Europa gebaut wurden.

Erster „Großer Kulturweg“ Europas wurde 1987 der Jakobsweg nach Santiago de Compostela in Spanien. Inzwischen wurden unter anderem auch eine „Mozart-Route“, der Königsweg „Via Regia“ sowie Routen zu Stätten der Cluniazenser und Franziskaner in die Liste aufgenommen. An den Wegen zum jüdischen Erbe in Europa beteiligen sich nach Europarats-Angaben derzeit 14 Staaten.

■ Umfrage: Nur wenige lesen die Bibel

Nur vier Prozent der erwachsenen Bundesbürger lesen nach einer Umfrage die Bibel häufig. Neun Prozent schaut hin und wieder in die Heilige Schrift, 25 Prozent selten und 62 Prozent nie, wie das Institut für Demoskopie in Allensbach mitteilte. Das Wissen über biblische Geschichten nimmt der Meinungsumfrage zufolge bei den Jüngeren stark ab. Damit vollziehe sich zur Zeit in der Bevölkerung „der Auflösungsprozess eines bedeutenden Kulturgutes“, so das Institut. Zwar sei die Weihnachtsgeschichte noch quer durch alle Generationen den meisten bekannt, so bei 85 Prozent in der Altersgruppe zwischen 16 und 29 Jahren. Aber bei den meisten anderen Bibelgeschichten liege der Kenntnisstand der Jüngeren weit unter dem Durchschnitt der Bevölkerung, hieß es.

Während sich laut Umfrage durchschnittlich 74 Prozent der befragten Erwachsenen an die Geschichte von David und Goliath erinnern, sind es bei den Jüngeren nur 63 Prozent. Bei anderen Bibel-Episoden fallen die Wissens-Unterschiede zwischen älterer und jüngerer Generation noch deutlicher aus: 70 zu 57 Prozent beim letzten Abendmahl, 41 zu 21 Prozent bei der Hochzeit zu Kana, 30 zu 13 Prozent beim ungläubigen Thomas oder 28 zu 10 Prozent bei den Trompeten von Jericho. (KNA)

■ Christen in Betlehem

Betlehems Christen haben in einem eindringlichen Appell zum Besuch der Geburtsstadt Jesu aufgerufen. Durch die israelischen Grenzbefestigungen und verschärften Kontrollen sei Betlehem zu einem „Gefängnis unter freiem Himmel“ geworden, heißt es in einem Anfang Dezember veröffentlichten Schreiben. Der israelische Grenzzaun schließe Christen von ihrem überlebenswichtigen Landbesitz ab. Nach der Errichtung eines neuen Grenzpostens Mitte November müssten nun auch ausländische Besucher der christlichen Stätten in Betlehem stundenlang warten, um wieder nach Jerusalem zurückzukehren, heißt es in dem von „Gläubigen und Priestern aus Betlehem“ unterzeichneten Brief. Pilger könnten mit ihrem Besuch ein Zeichen der Solidarität gegen die Abschottung setzen. Tourismus und Pilgerreisen stärkten durch verbesserte Lebensbedingungen der Menschen den Frieden und minderten die Gewaltbereitschaft.

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk

■ Bibel einfach lesen

Die Bibelpastorale Arbeitsstelle in Zürich hat unter dem Namen ‚Bibel einfach lesen‘ einen Kurs entwickelt, der die Lesekompetenz in Sachen Bibel fördert. Ein Kurs, der bei den TeilnehmerInnen nichts anderes voraussetzt, als dass sie lesen können und die Bibel lesen wollen.

Der Kurs baut auf Vorarbeiten auf. Zum einen auf den „Bibelkurs light“, der im Jahr der Bibel in der Schweiz entstand. Er übernimmt dessen Aufbau in vier Teilen sowie den Anspruch alle Materialien, die zur Durchführung notwendig sind, schriftlich und digital bereitzustellen: Ziele, einen Verlaufsplan mit Zeitangaben, Inhalten, Vorgehen, die benötigten Materialien in Form von Text- und Arbeitsblättern sowie Bildern.

Die zweite Vorarbeit ist die Ausgabe von ‚Bibel heute‘ zum Thema „Bibel lesen – auf welche Weise?“ Sie wird als Teil des Kursmaterials abgegeben. Wir haben uns anregen lassen, die Lesekompetenz in den Mittelpunkt des Kurses zu stellen. „Exegese ist nichts anderes als bedächtiges, sorgfältiges Lesen“ (Bibel heute 162). Der Kurs übt das in zwei Bibelarbeiten (zu Mk 6,45-52 und zum Psalm 23) ein. Er vermittelt Grundinformationen zum Umgang mit der Bibel und bietet konkrete Hinweise zur Fortsetzung des Bibellesens.

Der Kurs ‚Bibel einfach lesen‘ nutzt vorhandene Materialien und bindet sie in ein Gesamtkonzept ein. Er versteht sich als Baustein im größeren Kontext biblisch ausgerichteter Kursangebote. Für die Passgenauigkeit des Bausteins ‚Bibel einfach lesen‘ sorgt die gute institutionelle Vernetzung der BPA innerhalb der Schweizer Kirchenlandschaft.

Die Kursunterlagen ‚Bibel einfach lesen‘ sind ab Juni 2006 erhältlich. Weitere Informationen bei: Bibelpastorale Arbeitsstelle, Tel. (0041) +44 205 99 60, Mail: info@bibelwerk.ch

Österreichisches Katholisches Bibelwerk

■ Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert W. Höslinger CanReg zum 75. Geburtstag

Dr. Norbert Höslinger, der über 30 Jahre das Österreichische Katholische Bibelwerk Klosterneuburg geleitet hat, feierte am 25. Dezember 2005 seinen 75. Geburtstag. Dennoch schlägt in ihm noch immer ein jugendliches Herz für die Bibel. Dieses Herzensanliegen hat einen Großteil seines Lebens geprägt, indem er das Erbe seines Mitbruders im Chorherrenstift Klosterneuburg, Pius Parsch, dem Begründer des „Klosterneuburger Bibelapostolates“, antrat. Als das Österreichische Katholische Bibelwerk im Jahr 1966 durch Kardinal Dr. Franz König begründet wurde, übernahm Dr. Höslinger dessen Leitung. Von Klosterneuburg aus richtete er seinen Blick auf die noch unter kommunistischer Herrschaft leidenden Christen in den Ländern jenseits des Eisernen Vorhangs und leistete Unterstützungshilfe bei der Verbreitung und Verkündigung der Heiligen Schrift. Konsequenterweise förderte er die Arbeitsgemeinschaft Mitteleuropäischer Bibelwerke, die später in die Subregion Mitteleuropa der Katholischen Bibelföderation, an deren Gründung und Weiterentwicklung er maßgeblich beteiligt war, übergegangen ist.

Um den Horizont der BibelleserInnen zu erweitern, initiierte er die Gründung eines „Biblichen Reisedienstes“, später „Bibliche Reisen“. Sein jugendliches Herz schlägt auch – ebenfalls die Tradition von Pius Parsch fortsetzend – für die Liturgie. Seit 1957 führt er die Schriftleitung der Zeitschrift „Bibel und Liturgie“. Das Andenken seines geistigen Vaters trägt das von ihm geleitete „Pius-Parsch-Institut“ weiter.

Jüdisch-christlicher Dialog und ökumenische Zusammenarbeit sind für ihn in der kirchlichen Bibelarbeit unverzichtbar. Als Mitglied des Kuratoriums des Österreichischen Hospizes zur Heiligen Familie in Jerusalem ist er diesem ein solidarischer Förderer. Der im Jahre 1992 im Hospiz angesiedelten „Bibel-pastoralen Arbeitsstelle Jerusalem“ gab er als Leiter des ÖKB seine institutionelle Anerkennung.

Bibel und Liturgie haben einen Großteil des bisherigen Lebens von Dr. Höslinger als Wissenschaftler und als Seelsorger bestimmt. Aus Bibel und Liturgie zu leben und beiden zu dienen, sei ihm weiterhin, verbunden mit Gottes Segen, gewünscht!

Dr. Wolfgang Schwarz

Katholisches Bibelwerk e.V.

■ Stiftung „Bibel heute“

Die Zuschüsse aus Kirchensteuern an das Katholische Bibelwerk e.V. wurden die letzten Jahre zurückgefahren. Bisher haben wir die Kürzungen vor allem aus Einnahmen aus „Welt und Umwelt der Bibel“ ausgleichen können. Nun steht eine zweite Sparrunde ins Haus, die vermutlich noch drastischer ausfallen wird. Das ist angesichts sinkender Kirchensteuereinnahmen natürlich nachvollziehbar.

Stiftung Bibel heute

Um unsere Arbeit möglichst ungekürzt fortsetzen zu können, haben wir eine Stiftung gegründet: „Bibel heute“. Mit dieser Stiftung möchten wir unsere bibelpastorale Arbeit sichern, die uns sehr am Herzen liegt. Die Bibelkurse, die wir landauf landab halten, wirken sich auch auf die Gestaltung und Themenstellung unserer Zeitschriften aus. Wir möchten diese Arbeit auf keinen Fall aufgeben. Zu den Grundsätzen einer Stiftung gehört, dass aus Spenden ein Kapital heranwächst, das jährlich langfristig gesicherte Erträge abwirft. Das Stiftungskapital bleibt unangetastet. Dadurch hat die Tätigkeit der Stifter eine dauernde Wirkung.

Zuwendungen an Stiftungen werden durch das neue Stiftungsgesetz besonders gefördert. Über den Anteil von 5% Ihres Jahreseinkommens hinaus, den Sie bei Zuwendungen an gemeinnützige Organisationen steuerlich geltend machen können, dürfen Sie nun jedes Jahr zusätzlich bis zu Euro 20.450,- als Zustiftungen in vollem Umfang als Sonderausgabe von der Steuer absetzen. Im Jahr der Stiftungsgründung, also bis zum 23.08.2006 können Sie der Stiftung bis zu Euro 307.000,- zuwenden. Den Betrag können Sie steuerlich auf 10 Jahre verteilen.

Grundstock der Stiftung ist eine private Zuwendung von Euro 140.000,-. Wir möchten Sie herzlich um Zustiftungen bitten. Zustiftungen erbitten wir nur auf folgendes Konto:

Liga Stuttgart, BLZ 750 903 00, Kto. 64 93 530.
Für Ihre Zustiftungen bedanken wir uns sehr.

Franz-Josef Ortkemper

Impressum

Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 61. Jahrgang, 1. Quartal 2006; ISBN 3-932203-13-5; ISSN 0006-0623

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg
REDAKTION: Barbara Leicht (verantwortl.), Dr. Bettina Eltrop, Dr. Michael Hartmann
REDAKTIONSKREIS: Dr. Ulrike Bechmann, Detlef Hecking, Dr. Konrad Huber, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Reinhold Reck, Dr. Bettina Wellmann
GESTALTUNG: Klemens Olschewski Grafik
DRUCK: Georg Riederer Corona, 70176 Stuttgart

Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, D-70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50, Fax 0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten (€ 22,00/für Schüler/innen, Studierende, Rentner/innen € 12,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 34,00/ermäßigt € 18,00).

ÜBERWEISUNGEN: Postbank Stuttgart 273 98 709 (BLZ 600 100 70); Liga Stuttgart 64 515 51 (BLZ 750 903 00)
AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholisches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart. Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Einzelheft € 6,00, für das Jahresabonnement € 20,00 zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329 38-0, Fax 02243/329 38 -39. Der Bezugspreis beträgt € 26,30, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 40,50, jeweils zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft kostet € 7,20, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung: Bank Austria 639 196 302 (BLZ 12 000).

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstraße 76, CH – 8002 Zürich, Tel. 01/205 99 60, Fax 01/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (SFR 40,00, Student/innen SFR 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* SFR 65,00, Student/innen SFR 55,00). Einzelheft: SFR 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5.

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich.
Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

www.bibelwerk.de

■ Veranstaltungen

■ Münster

03.-04. Februar 2006:
Herrenmahl und Gruppenidentität.
Symposium in Zusammenarbeit mit der Kath.-Theol. Fakultät Münster
Anmeldung: Akademie Franz-Hitze-Haus, Kardinal-von-Galen-Ring 50, 48149 Münster, Tel. 0251/9818-0; e-mail: info@franz-hitze-haus.de

■ Sasbach

Zugangswege zur Heiligen Schrift. Sasbacher Bibelkurs (Dr. Sabine Bieberstein, Clemens Bühler, Anton Weber).
Der Kurs besteht aus 4 Wochenenden beginnend am 17. Februar bis Juli 2006.
Information und Anmeldung: Geistliches Zentrum Sasbach, Am Kältenbächel 4, 77880 Sasbach b. Achern, Tel. 07841/69770, Fax 07841/25338; e-mail: GeistlichesZentrum.Sasbach@t-online.de

■ Trier

17.-19. Februar 2006:
Kohélet. Ein Querdenker in der Bibel. (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller)
Anmeldung: Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier, Tel. 0651/7105-126, Fax 0651/7105-420; e-mail: bibelarbeit@bgv-trier.de

■ Georgsmarienhütte

25. Februar 2006:
„Verstehst du auch, was du liest?“ (Apg 8,30). Hilfen zur Erschließung biblischer Texte. Studententag für Lektor(inn)en, Leiter(innen) von Wort-Gottes-Feiern und Interessierte (Dr. Uta Zwingenberger)
Anmeldung: BibelForum Haus Ohrbeck, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte, Tel. 05401/336-0, Fax 05401/336-66; e-mail: info@haus-ohrbeck.de

■ Traunstein

03.-04. März 2006:
Leben – zum Glück. Das Buch Kohélet (Dr. Josef Wagner). Für Mitglieder des Bibelwerks und Interessierte

06.-11. März 2006:

Die Leichtigkeit des Seins – Heilfasten + Bibel-Impulse + Wandern (Dr. Joachim Lang, Dr. Josef Wagner)
Anmeldung: Haus St. Rupert, Rupprechtstr. 7, 83278 Traunstein, Tel. 0861/98900, Fax 0861/8980117

■ Hösbach

03.-05. März 2006:
Jesu Leid – für mich ein Trost?
Bibelwochenende zur Fastenzeit (Dr. Stefan Silber)
Anmeldung: Bildungshaus Schmerlenbach, Schmerlenbacher Str. 8, 63768 Hösbach, Tel. 06021/63020, Fax 06021/630280; e-mail: info@bildungshaus-schmerlenbach.de

■ Wallerfangen

03.-05. März 2006:
Der Hebräerbrief. Ein rätselhaftes Dokument der Frühkirche. (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller)
Anmeldung: Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier, Tel. 0651/7105-126, Fax 0651/7105-420; e-mail: bibelarbeit@bgv-trier.de

■ Freising

13.-15. März 2006:
Die Psalmen – Das Buch der unerfälschten Spiritualität (Prof. Dr. Erich Zenger)
29.-31. März 2006:
„Geh und handle genauso!“ (Lk 10,37). (Pfr. Josef Brandner, Prof. DDr. Paul Zulehner)
Anmeldung: Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung, Domberg 27, 85354 Freising, Tel. 08161-181-222, Fax 08161-181-187; e-mail: Institut@TheologischeFortbildung.de

■ Steyl (Venlo)

17.-19. März 2006:
Passionsvertonungen als Zugang zur biblischen Passionsgeschichte (Dr. Peter Sölken)
Anmeldung: Centrum St. Michael, St. Michaelstraat 7, NL-5935 BL Steyl, Tel. 0031-77-3261 353, Fax 0031-77-3261 316, e-mail: csm@steyl.net

■ Ludwigshafen

18.-19. März 2006:
„Da hast du mein Klagen in Tanzen verwandelt“ (Ps 30,12). Tanzseminar zu den Psalmen der Bibel. (Veronika Besenfelder, Wilfried Dettling SJ).
24.-26. März 2006:
In der Gegenwart Gottes wandeln (Wilfried Dettling SJ)
06.-17. April 2006:
Ostern in Jerusalem. Reise ins Heilige Land zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens (Wilfried Dettling SJ).
Anmeldung: Bibelschule am Heinrich Pesch Haus, Frankenthaler Str. 229, 67059 Ludwigshafen, Tel. 0621/59 99 165, e-mail: dettling@hph.kirche.org

■ Winterberg-Elkeringhausen

24.-26. März 2006:
Mit Augen, Mund und Händen – Ganzheitliche und kreative Methoden in der Arbeit mit der Bibel (Dr. Rüdiger Feuerstein, Dipl.-Theol. Thomas Throenle)
Anmeldung: Seelsorgeregion Hochsauerland-Waldeck, Stiftsplatz 13, 59872 Meschede, Tel. 0291/991651, Fax 0291/991654; e-mail: seelsorgeregion.hsw@lycos.de

■ Ludwigshafen

Der Aufbaukurs Bibel besteht aus 4 Wochenenden (Einzelanmeldung möglich):
24.-25. März 2006:
Nur für Träumer? – Die Bergpredigt (Dr. Christian Münch, Wuppertal)
19.-20. Mai 2006:
„Das rechte Hauptstück des Neuen Testaments“ (M. Luther) – *Der Römerbrief* (Dr. Magdalene Frettlöh, Bochum)
Anmeldung: Heinrich Pesch Haus, Frankenthaler Str. 229, 67059 Ludwigshafen, Tel. 0621/5999-0, Fax 0621/517225, e-mail: info@hph.kirche.org

Absender: Katholisches
Bibelwerk e.V.
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart



Ägypten



Jetzt unsere **Kataloge 2006**
oder Informationen für Reisen
mit geschlossenen Gruppen
anfordern unter
Tel. 0800 / 619 25 10!
(Gebührenfrei)

Biblische Reisen GmbH
Stuttgart
www.biblische-reisen.de
Ihr Spezialist für
Studienreisen weltweit.

Studienerlebnisreisen

Als Spezialveranstalter für kulturell anspruchsvolle Studienreisen bieten wir Ihnen in unserem **Jahreskatalog 2006** Reiseziele in die ganze Welt an. Ob Sie bekannte Kulturen in Europa neu erleben oder unbekannte in Südamerika entdecken wollen – wir machen es Ihnen möglich!

Unsere **Studien-Kreuzfahrten 2006** führen Sie zu „Metropolen der Ostsee“ und zeigen Ihnen zwischen „Jerusalem und Rom“ den kulturellen Reichtum der Mittelmeeranrainer. Außerdem bieten wir Ihnen Reisen auf verschiedenen europäischen Flüssen, u.a. Donau, Guadalquivir und Po.

Wir schicken Ihnen die gewünschten Unterlagen kostenlos zu und beraten Sie gerne persönlich.

