

Klaus Bieberstein

Dem Tod einen Ort geben

„Unterwelt“ und „Hölle“ in der alttestamentlichen Literatur

◆ In einem breit angelegten Überblick zeigt Klaus Bieberstein zunächst, wie alttestamentliche Texte den Tod, den Weg ins Grab, die Unterwelt und die Beziehung zwischen Lebenden und Toten schildern. Dabei werden nicht nur biblische Texte in den Blick genommen, sondern auch die Gemeinsamkeiten mit altorientalischen Vorstellungen aufgezeigt. Daran anschließend beschreibt der Autor, wie sich diese Vorstellungen im Alten Testament hin zu einer Erwartung der Auferstehung der Toten verändern. Erst im Zuge dieser Entwicklung findet sich dann auch die Vorstellung von einem Endgericht und einem eigenen Strafort für die Frevler, womit die Grundlagen für spätere Höllenvorstellungen gelegt sind. (Redaktion)

1 Der Tod

Vom Baum der Erkenntnis haben wir gegessen. Auch noch vom Baum des Lebens zu essen, war uns verwehrt. Darum leiden wir unter der Spannung, zwar erkenntnisfähig, zugleich aber auch sterblich zu sein und unser Leben folglich im steten Wissen um unsere Sterblichkeit gestalten zu müssen. Diese Spannung ist ein Kulturgenerator erster Ordnung und hat im Laufe der Menschheitsgeschichte zu vielfältigen Versuchen geführt, dem Tod einen Sinn und Ort zu geben. Diese Versuche lagen auf unterschiedlichen Ebenen, bezogen sich auf vielfältige Aspekte und haben sowohl in der materiellen Kultur als auch in interpretierenden Texten Spuren hinterlassen, die uns erlauben, eine Geschichte des Todes und der Deutungen des Todes zu schreiben.

Tiere spüren unmittelbare Todesgefahren, doch nur wir Menschen verfügen über die Fähigkeit, uns in Gedanken mit dem Tod auseinanderzusetzen, ihm Be-

deutungen zuzuweisen und ihn in Riten zu fassen.

Der Tod zerstört das Netz der sozialen Bezüge, die uns tragen. Daher verstehen biblische Texte unter dem Tod nicht erst den letzten Pulsschlag, sondern schon den Abbruch sozialer Bezüge oftmals lange vor dem medizinischen Tod. So kann ein Beter Gott anklagen, seine sozialen Beziehungen zerstört und ihn somit dem Tod ausgeliefert zu haben (Ps 88,7–9), während andere ihm danken, sie aus dem Tod gerettet und in ihre sozialen Beziehungen zurückgeführt zu haben (Ps 30,4; 56,14; 86,13; 116,8), und der Vater des verlorenen und heimgekehrten Sohnes spricht: „Mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden“ (Lk 15,24).

Erst der medizinische Tod setzt eine unwiderrufliche Zäsur, doch dienen – und dienen bis heute – anschließende Riten dazu, Zeichen der Verbundenheit über den medizinischen Tod hinweg zu setzen.

2 Der Weg ins Grab

Beim Erhalt der Todesnachricht zerriss man – zumindest in literarischen Darstellungen – seine Kleider und legte Trauerkleidung (vermutlich aus grobem Stoff) an (Gen 37,34), legte Kopftuch und Sandalen ab, verhüllte Gesicht und Bart (2 Sam 19,5; Ez 24,17), schlug die Hände auf dem Kopf zusammen, streute sich Asche aufs Haupt (2 Sam 13,19), ritzte sich die Haut (Jer 16,6; Jer 41,4–5) und fastete (1 Sam 31,13). So dauerte die rituelle Trauer – jedenfalls in frühhellenistischer Zeit – sieben Tage (Jdt 16,24; Sir 22,12).

Am Grab wurde der Klageruf „Hoy!“ (*hōy*) angestimmt, der am besten mit „Ach!“ zu übersetzen ist:

„Da hob der Prophet den Leichnam des Gottesmannes auf, legte ihn auf den Esel und brachte ihn zurück, und er kam in die Stadt des alten Propheten, um die Totenklage zu halten und ihn zu begraben. Und er legte den Leichnam in sein eigenes Grab, und man klagte um ihn: ‚Ach, mein Bruder!‘“ (1 Kön 13,29–30)¹

Auch wurden „Leichenlieder“ (*qînâ*) gesungen, die teilweise eigens gedichtet wurden und einen so eigentümlichen Rhythmus (3:2 Betonungen pro Doppelzeile) hatten, dass Hörerinnen und Hörern eines solchen Liedes schon von Ferne, noch ohne den Text zu verstehen, klar gewesen sein muss, dass ein Trauerfall zu beklagen war:

„Und David sang das folgende *Leichenlied* für Saul und Jonatan, seinen Sohn, und er sagte, man solle es die Judäer lehren als das Lied vom Bogen; sieh, es steht im Buch des Aufrechten:

„Die Zierde, Israel,
auf deinen Anhöhen durchbohrt!

Wie sind die Helden gefallen!“ (2 Sam 1,18–27)

Wir sind gewohnt, primär an Einzelgräber zu denken, aber Erdbestattungen waren nur in den Ebenen vor allem entlang der Mittelmeerküste üblich, wo ausreichend Sand oder Erde zur Verfügung stand, und Brandbestattungen, die in großen Mengen Brennholz verbrauchten, kamen erst in römischer Zeit auf. Dagegen waren im Bergland westlich und östlich des Jordan spätestens seit den Bronzezeiten (um 3.700–1.125 v. Chr.) Beisetzungen in Felskammergräbern die Regel. Diese wurden im Bergland, wo Erde ein kostbares Gut und darum für Gärten oder Felder reserviert war, an den Abhängen der Täler angelegt, meist über einen engen Stollen oder Schacht betreten und blieben oft über Jahrhunderte im Familienbesitz in Gebrauch. Wenn ein Familienmitglied starb, wurden die verwesten Relikte der zuletzt Verstorbenen mit ihren Beigaben an Geschirr und Lebensmitteln auf die Seite geschoben, und der neue Leichnam wurde mit neuen Beigaben eingebracht, so dass sich in Familiengräbern über Generationen hinweg mehrere Dutzend Beisetzungen ansammeln konnten.

Derartige Felskammergräber wurden schon vor dem Eintritt aktueller Todesfälle angelegt (1 Kön 13,30; 2 Chr 16,14) und notfalls kurzfristig käuflich erworben (Gen 23,4) und meist als *qəḇær* (67-mal) oder *qəḇûrâ* (14-mal) bezeichnet, zwei Begriffe, die am besten als „Grabanlage“ zu übersetzen sind. Noch öfter ist von *bôr* (68-mal) die Rede, ein Begriff, der sich auf Zisternen, Gefängnisse und Grabanlagen beziehen kann und am besten mit „Grube“ wiederzugeben ist, gelegentlich aber auch, vor allem in der Wendung „die in die Grube

¹ Die Übersetzungen der Bibelzitate folgen weithin der Zürcher Bibel von 2007.

fahren“ oder „gefahren sind“ (Jes 38,18; Ez 26,20 u. ö.), nicht nur für Felskammergräber, sondern in einem metaphorischen Sinn auch für einen jenseitigen Ort der Totengeister verwendet wird.

Die Körper der Verstorbenen wurden meist als *nəḇēlā* (61-mal belegt) oder als *pəgær* (22-mal belegt) bezeichnet. Beide Begriffe können sich auch auf Körper toter Tiere beziehen,² werden meist aber für Körper toter Menschen gebraucht³ und sind in diesen Fällen als „Leichnam“ zu übersetzen. Noch häufiger ist der Begriff *mēt* (93-mal) bezeugt, der sich ebenfalls nur selten auf Aas (Ex 21,34–36; Lev 11,32 u. ö.), meist auf menschliche Leichname (Gen 23,3–4.6.8.11.13.15; Num 19,11.13.16.18 u. ö.) und nur sehr selten auf die immateriell gedachten Geister der Toten (Dtn 18,10–11 u. ö.) bezieht.

3 Die Unterwelt

Häufig wird für Todesfälle die Formel *škb 'im 'əḇōtāw* „versammelt werden zu seinen Vätern“ gebraucht (Gen 47,30; Dtn 31,16; 1 Kön 1,21 u. ö.). Zwar lässt sie spontan an Familiengräber denken, doch wird sie auch bei Todesfällen verwendet, in denen der Leichnam nicht in die Grabanlage der Vor-

fahren kam (Gen 47,30; Dtn 31,16; 1 Kön 1,21). Demnach bezieht sie sich nicht auf die Beisetzung des Leichnams, sondern auf den Übergang der immateriell gedachten Geister der Toten in die Gemeinschaft der Geister der zuvor verstorbenen Ahnen.

3.1 Bezeichnungen der Totengeister

Für diese werden unterschiedliche Begriffe gebraucht. Sie wurden gerne als *rafā'im* bezeichnet,⁴ was in modernen Übersetzungen mit „Schatten“, „Verstorbene“, „Totengeister“ oder „Tote“ nur sehr blass wiedergegeben wird. Denn das Wort *rafā'im* ist abgeleitet vom Verb *rafā'* „heilen“ und lässt noch deutlich erkennen, dass man sich von den Geistern der Verstorbenen Heilung erhofft hat.⁵

Wenn es speziell um Totenbeschwörungen geht, werden die Toten oder deren kultische Repräsentationen durch Figuren meist als *'ōḇ* oder *yidda'ōnī* bezeichnet,⁶ zwei Schlüsselbegriffe, die in modernen Übersetzungen nur selten korrekt auf den Totengeist bezogen und als „Totengeist“ oder „Tote“ wiedergegeben, sondern oft fälschlich auf jene Personen übertragen werden, welche die Totenbeschwörungen leiten und in den Übersetzungen als „Totenbeschwörer“ und „Wahrsager“ bezeichnet werden,⁷ was das Gemeinte

² *nəḇēlā*: Lev 5,2; 11,8 u. ö.; *pəgær*: nur Gen 15,11.

³ *nəḇēlā*: Dtn 21,23; Jos 8,29 u. ö.; *pəgær*: Num 14,29.32.33 u. ö.

⁴ Das Lexem ist nur im Plural belegt. Als Bezeichnung für die Toten in Jes 14,9; 26,14.19; Ps 88,11; Spr 2,18; 9,18; 21,16; Ijob 26,5; 2 Chr 16,12; in Bezug auf die „Ebene der Refaim“ westlich von Jerusalem in Jos 15,8; 18,16; 2 Sam 5,18.22; 23,13; 1 Chr 11,15; 14,9; Jes 17,5; als pseudoethnische Bezeichnung der vermeintlich vorisraelitischen Bevölkerung des Landes in Gen 14,5; 15,20; Dtn 2,11.20; 3,11.13; Jos 12,4; 13,12; 17,15 (fehlt in LXX); 1 Chr 20,4.

⁵ Dennoch abwegig ist die Wiedergabe von *rafā'im* durch „Ärzte“ in 2 Chr 16,12 in der Einheitsübersetzung von 1980 und 2016 sowie in der Lutherbibel von 1984 und 2017.

⁶ Nur *'ōḇ* oder *'ōḇōt* in 1 Sam 28,7–8; Jes 29,4; 1 Chr 10,13; gemeinsam mit *yidda'ōnīm* in Lev 19,31; 20,6.27; Dtn 18,11; 1 Sam 28,3.9; 2 Kön 21,6; 2 Kön 23,24; Jes 8,19; 2 Chr 33,6; gemeinsam mit *yidda'ōnīm* und *'ittīm* in Jes 19,3.

⁷ Solche Fehlübersetzungen finden sich in Lev 19,31 und 20,6.27 oder Jes 8,19 u. ö. in der Zürcher Bibel von 2007, der Einheitsübersetzung von 2016 und der Lutherbibel von 2017.

grob entstellt. Denn *ʾôḥ* ist von *ʾāḥ* „Vater“ und *yiddāʾônî* von *yādaʾ* „wissen“ abgeleitet. Daher wäre es sachlich treffender, von „Ahnen“ und „Wissenden“ zu sprechen.⁸

Welch hohen Rang man den „Heilenden“, „Ahnen“ und „Wissenden“ zumaß, kommt schließlich auch dort zum Ausdruck, wo eine Totenbeschwörerin vor Saul den aus der Unterwelt heraufgerufenen Samuel ganz unbefangen als „Gott“ (*ʾēlōhîm*) bezeichnet⁹ und Saul ihm spontan Proskynese erweist:

„Der König aber sagte zu ihr: Fürchte dich nicht. Was hast du denn gesehen? Und die Frau sagte zu Saul: Einen Gott sah ich aus der Erde heraufsteigen. Und er sagte zu ihr: Wie sieht er aus? Und sie sagte: Ein alter Mann steigt herauf, und er ist in einen Mantel gehüllt. Da wusste Saul, dass es Samuel war, und er neigte das Angesicht zur Erde und warf sich nieder.“ (1 Sam 28,13–14)

3.2 Bezeichnungen und Herrscher der Unterwelt

Demnach unterscheiden die Texte sehr deutlich zwischen den verwesenden Leichnamen und den Geistern der Toten. Während die Leichname in den Gräbern liegen, werden die „Heilenden“, „Ahnen“, „Wissenden“ und „Götter“ nie dort lokalisiert. Vielmehr werden die *rāfāʾim* ausschließlich in der *šəʾôl* verortet. Diese wird in der alttestamentlichen Literatur 65-mal erwähnt und als Ziel aller Toten beschrieben. Sie gilt als ein trostloser Ort (Gen 37,35; 42,38; 44,29.31; Num 16,30; Jes 14,4–19), JHWHs

rettendem Arm entzogen, denn JHWH galt als ein Gott der Lebenden, welcher der Toten nicht mehr gedenkt (Ps 88,6.11; Jes 38,18). Sie preisen ihn nicht mehr (Ps 6,6; 30,10; 88,10–13; 115,17; Jes 38,18; Sir 17,27–28), denn sie haben von ihm nichts mehr zu erhoffen. Wer aus dem Leben ausscheidet, wird anderer Mächte wie Og, vor allem aber Molech (hebr. *mōlæk*; gr. *móloch*), dem König der Unterwelt, Untertan.

Dabei ist wichtig zu sehen, dass die Unterwelt *nie* als ein Ort der Strafe, weder als Purgatorium noch als Hölle, verstanden wurde, denn wie es den Verstorbenen in der Unterwelt geht, hat nichts mit ihrem früheren moralischen Verhalten zu tun. Die Unterwelt ist ein moralisch neutraler Ort. Das Spiel ist aus.

4 Die bleibende Verbundenheit

Worin sich das Ergehen einzelner Toter in der Unterwelt unterscheidet, hängt allein davon ab, ob die Hinterbliebenen ihrer noch mit Gesten der Verbundenheit gedenken. Entsprechend wird die Unterwelt in einer altbabylonischen Erzählung geschildert, die spätestens am Anfang der Isin-Zeit (2019–1794 v. Chr.) erstmals verschriftlicht, in einer akkadischen Übersetzung als zwölfte Tafel des Gilgameschepos überliefert wurde und zu erkennen gibt, dass das Schicksal der Toten im Jenseits vor allem davon abhing, wie viele Söhne ein Toter hinterließ, die für ihn die Totenfürsorge durch Libationen und Nekromantie übernahmen.¹⁰

⁸ Josef Tropper, Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 223), Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1989, 205–319.

⁹ Auch in Jes 8,19 werden die Geister der Toten (*ʾôḥôt* und *yiddāʾônîm*) explizit als „Götter“ (*ʾēlōhîm*) bezeichnet.

¹⁰ Pascal Attinger, Bilgameš, Enkidu und die Unterwelt, in: Bernd Janowski / Daniel Schwemer (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. NF VIII, Gütersloh 2015, 24–37.

4.1 Totengedenken im Bet Marzeach

Nach der Beisetzung traf sich die Trauergemeinde in einem als *bēt marzēaḥ* bezeichneten Haus.¹¹ Worum es in diesem Brauch ging, wird in der alttestamentlichen Literatur nicht genauer beschrieben. Vielmehr wird es nur einmal erwähnt, als JHWH seinem Propheten Jeremia befiehlt, nicht mit dem Volk zu trauern, und dabei in einem Atemzug alle wichtigen Trauerritten nennt:

„Denn so spricht der Herr: Betritt kein *bēt marzēaḥ*, geh nicht zur Totenklage und bezeuge ihnen kein Beileid, denn ich habe diesem Volk meinen Frieden entzogen – Spruch des Herrn –, die Gnade und das Erbarmen. Große und Kleine werden sterben in diesem Land, sie werden nicht bestattet werden, und man wird sie nicht beklagen. Niemand ritzt sich ihretwegen wund oder schert sich für sie kahl, und keinem wird man das Trauerbrot brechen [*um jemanden eines Toten wegen zu trösten*] oder den Trostbecher reichen [*wegen seines Vaters oder seiner Mutter*]“ (Jer 16,5–7).

Ob es sich bei diesem *bēt marzēaḥ* um ein normales Gasthaus, um ein eigenes Trauerhaus oder gar um das Gemeinschaftshaus eines Bestattungsvereins gehandelt hat, lässt sich in Israel oder Juda nicht mehr entscheiden. Dazu sagen die biblischen Quellen – anders als in Ugarit, wo Bestattungsvereine bezeugt sind – zu wenig aus. Allerdings wurden in Jerusalem außerhalb der Stadtmauer am östlichen Abhang über dem Gihon Gebäudereste

und eine Höhle mit Unmengen von Tafelgeschirr des 8. Jh. entdeckt, die von einer solchen Einrichtung stammen könnten.¹²

Aufschlussreicher ist die Frage, ob das erwähnte „Trauerbrot“ (*ṣḥaḥel*) zum Trost der Hinterbliebenen oder zur Stärkung des Verstorbenen gebrochen wurde. Bei einer ersten, oberflächlichen Lektüre wird man noch leicht der Meinung sein, es werde zum Trost der Hinterbliebenen gebrochen. Aber die kursiv markierten Worte sind Zusätze, ohne die gelesen sich das Brechen des Brotes ursprünglich eindeutig auf die Verstorbenen bezog und (wie in Dtn 26,14) zu deren Stärkung dienen sollte. Schließlich geben auch noch andere, sogar erstaunlich späte Stellen zu erkennen, dass man die Verstorbenen mit Speisen versorgt hat (Bar 6,23–26; Tob 4,17; Sir 30,18).

4.2 Totengedenken an Neumond

Keilschrifttexte aus Mesopotamien bezeugen, dass in Mesopotamien nicht nur unmittelbar nach dem Tod, sondern auch weiterhin, am ersten und sechzehnten Tag des Mondmonats, regelmäßig Opferbankette (*kispu*) zugunsten der Verstorbenen der Familie üblich waren.¹³

Möglicherweise ist auch in 1 Sam 20,1–34 ein Zeugnis für eine solche Begehung erhalten. David und König Saul stehen im Konflikt, und David versucht, Saul auszuweichen. Doch als Neumond naht, wird von David erwartet, dass er an einem

¹¹ John L. McLaughlin, *The Marzēaḥ in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of Extra-Biblical Evidence* (Vetus Testamentum Supplement 86), Leiden–Boston–Köln 2001.

¹² Rüdiger Schmitt, *Kultinventare aus Wohnhäusern als materielle Elemente familiärer Religion im alten Israel*, in: Ingo Kottsieper / Rüdiger Schmitt / Jakob Wöhrle (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt* (AOAT 350), Münster 2008, 441–477.

¹³ Akio Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispu) im alten Mesopotamien* (AOAT 216), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1985.

Bankett des Königs teilnimmt. Da bittet er seinen Freund Jonatan, seine Abwesenheit mit der Begründung zu entschuldigen, dass am selben Neumond in seiner Heimat in Bethlechem das jährliche Opferfest seiner eigenen Sippe stattfinde.

4.3 Nekromantie

Die wichtigste Art, mit den Toten Kontakt zu pflegen, aber waren Totenbeschwörungen, im Fachbegriff: Nekromantie, die in Ugarit als obligatorisch galten und für die in Ugarit ausführliche Anleitungen gefunden wurden.¹⁴

Die einzige alttestamentliche Erzählung, die noch zu erkennen gibt, wie eine solche Befragung vor sich ging, ist die oben schon erwähnte Erzählung von Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin von En Dor (1 Sam 28,3–35). Saul sucht verzweifelt Rat, aber JHWH gibt ihm keine Antwort, weder durch Träume, noch durch Losorakel, noch durch Propheten. Darum beschließt er, sich an den toten Samuel zu wenden, der ihn zum König gesalbt hatte. Offenbar erwartet er von einem Toten Wissen, das ihm kein Lebender zu geben vermag und JHWH ihm verweigert. Doch versucht er nicht selbst, Samuels Geist heraufzurufen. Offenbar bedarf es zu einer solchen Befragung einer besonders befähigten Person. Daher bittet er seine Diener, ihm eine Person zu suchen, die den Kontakt herstellen kann. Doch fragt er interessanterweise nicht pauschal nach einem Menschen, der Tote beschwören kann, sondern verlangt wie selbstverständlich nach einer *Frau*, die dies tun kann. Offenbar war Nekromantie eine Praxis, die insbesondere Frauen oblag. Sie beschwört den Toten, Saul erkennt ihn an seiner Klei-

dung, stellt ihm seine Fragen, und dieser antwortet ihm.

5 Die Tabuisierung der Toten

Diese engen Beziehungen zwischen Lebenden und Toten mussten im Kontext des immer stärkeren Drängens auf eine monolatrische Gottesverehrung, die in der deuteronomischen Bewegung im 7. Jh. immer deutlicher zum Ausdruck kam, auf Ablehnung stoßen und wurden zunehmend verdrängt. Daher werden diese Beziehungen nur noch in wenigen biblischen Texten positiv erwähnt, und der ehemals ungebrochene Umgang mit den Toten fast nur noch indirekt, im Spiegel späterer Polemik, bezeugt, als ursprünglich selbstverständliche Vorstellungen und Praktiken zusehends dem Tabu unterworfen wurden:

Nekromantie wurde als Magie abgelehnt, was nicht nur in vielen Verboten (Dtn 18,10–11; Lev 19,31; 20,6,27) oder abwertenden Kultnotizen zur nun verpönten Praxis (2 Kön 21,6; 23,24), sondern besonders deutlich auch in einem Wort der nachexilischen Zeit zum Ausdruck kommt:

„Und wenn sie euch sagen: ‚Befragt die Ahnen (*’ōbôt*), die Wissen den (*yiddā’ōnīm*), die wispern und murmeln! Befragt ein Volk nicht seine Götter (*’ēlōhāw*), die Toten zugunsten der Lebenden?‘ – Zur Weisung und Bezeugung! Wer nicht diesem Wort entsprechend spricht, für den gibt es kein Morgenrot!“ (Jes 8,19–20)

Berührungen mit Toten werden als verunreinigend tabuisiert (Lev 21,1–3.11; 22,4; Num 5,2; 6,6–7; 9,6–7.10; 19,11–16.18; 31,19; Ez 44,25), und zwischen Hinterbliebenen und Verschiedenen entstand

¹⁴ Josef Tropper, Nekromantie (s. Anm. 8).

eine unüberbrückbare Kluft. Die Ahnen, die bislang als „Wissende“ bezeichnet wurden, wissen nichts mehr vom Schicksal der Lebenden (Jes 63,16; Ijob 14,21; Koh 9,5–6.10), und die einstmals „Heilenden“ sind selbst machtlos und schwach (Jes 14,10):

6 Die Heimholung der Toten

Neben diesen gemeinorientalischen Vorstellungen vom Schicksal aller Toten zeichnen sich in der alttestamentlichen Literatur der achämenidischen Zeit alternative Erwartungen ab, wonach der Weg nicht aller Toten in der Unterwelt endet. Vielmehr wird die Hoffnung greifbar, dass JHWH jenseits der Todesschwelle einzelne – zu allererst die Opfer der Geschichte, in deren Lebzeiten der Bogen vom Tun zum Ergehen nicht aufgegangen war – zu sich aufnimmt, um ihnen jene Fülle des Lebens zu schenken, die ihnen bis zum Tod verwehrt war.

Das früheste Zeugnis dieser Vorstellung findet sich in Jes 53. So wird uns im vierten Gottesknechtslied das Schicksal eines Menschen vor Augen geführt, dessen Lebensweg von seiner Geburt bis zu seinem Grab als ein einziges persönlich unverschuldetes Leiden beschrieben wird. Dabei endet die Schilderung seines Lebens und seines stellvertretenden Leidens mitnichten im Tod. Vielmehr wird am Schluss des Liedes jenseits der Todesschwelle leise eine – im Kontext der traditionellen Jen-

seitsvorstellungen – überraschende Wende signalisiert:

„Wegen der Mühsal seines Lebens wird er schauen das Licht“¹⁵,

sich sättigen an seiner Erkenntnis.“

Demnach mündete der Lebensweg dieses persönlich unverschuldet Leidenden nicht in der Gottferne der Unterwelt. Vielmehr erblickt er *nach* der Todesnotiz von Vers 8 und *nach* der Bestattungsnotiz von Vers 9 in Vers 11 überraschend „das Licht“.¹⁶

Noch deutlicher kommt der Zusammenhang zwischen dem Verlangen nach Theodizee und der Erwartung einer Auferweckung von Toten in den beiden frühesten Zeugnissen für die Erwartung einer Auferweckung der Toten zum Ausdruck.¹⁷ Das erste Zeugnis findet sich im äthiopischen Henochbuch (äthHen 22), das nur in der äthiopischen Kirche zum Kanon gerechnet wird; es stammt aus dem 3. Jh. v. Chr., unterscheidet im Jenseits vier Gruppen von Toten und erwartet nur eine Auferweckung der zu Lebzeiten noch unbestraften *Frevler* sowie der *Ermordeten*, in deren Leben der Bogen vom Tun zum Ergehen abgebrochen worden war. Das zweite Zeugnis findet sich in Dan 12,1–3, stammt aus der Zeit des Makkabäeraufstandes 167–164 v. Chr. und setzt dasselbe Konzept voraus.

Dieses frühe Modell wurde – vermutlich aufgrund seiner Komplexität – kaum rezipiert und schon bald vereinfacht. So erwarten schon die zwischen 198 und 174 v. Chr. verfassten außerbiblischen Testamen-

¹⁵ Statt *וְיִשְׁׁמַר* „wird er schauen“ lies mit 1 QJes^{ab} „wird er schauen das Licht“.

¹⁶ Ähnliche Jenseitsvorstellungen finden sich auch in Ps 49 und 73 sowie in Lk 10,15; 16,19–31; 23,43.

¹⁷ Klaus Bieberstein, Vom Verlangen nach Gerechtigkeit zur Erwartung einer Auferweckung von Toten. Noch einmal zum Problem der Theodizee, in: *Erasmus Gaß / Hermann-Josef Stipp* (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit Euch niemals brechen!“ (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag (HBSt 62), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 295–313.

te der Patriarchen (TestSeb 10,1–3) eine Auferweckung aller zwölf Söhne Jakobs, auch wenn diese nicht ermordet wurden, sondern in einem hohen Alter friedlich entschliefen, und gehen von einer Auferweckung *aller Gerechten* aus.¹⁸

Die Erwartung einer Auferweckung *aller Toten* findet sich erst in den beiden ungefähr zeitgleichen Zeugnissen Sib 4,180 und Apg 24,15.

7 Die Hölle

Spätestens diese Erwartung einer Auferweckung von Toten zum Gericht warf die Frage auf, wohin die Frevler nach ihrer Verurteilung verbannt werden sollen, und griff zu ihrer Beantwortung auf einen Ort zurück, der schon seit dem 6. Jh. v. Chr. zu einem Ort der Strafe geworden war: das Hinnomtal westlich und südlich der Stadt Jerusalem.¹⁹

7.1 Das Hinnomtal als Ort vergangener Vergehen

Spätestens seit der Südweiterentwicklung Jerusalems unter König Hiskija im späten 7. Jh. v. Chr. war das westliche Vorfeld der Stadt, über dem, von der Stadt aus betrachtet, die Sonne untergeht, in dreifacher Hinsicht chthonisch konnotiert: Erstens diente das Hinnomtal westlich der Stadt seither als Nekropole. Zweitens wurde die Hochebene westlich jenseits des Tales als „Ebene der Refa'im“ (*rəfā'im*) bezeichnet (Jos 15,8; 18,16). Drittens wurde im Hinnomtal an

einer als „Tofet“ (*tōfæt*) bezeichneten Stätte ein Kult „für Molech“ (*mōlæk*) vollzogen, bei dem man „Kinder durchs Feuer gehen ließ“ (2 Kön 23,10; Jer 32,35; passim).

Die Interpretation dieses Kultes war lange Zeit sehr umstritten. Antike und spätantike Autoren berichten von Kinderopfern in Karthago und anderen punischen Kolonien. Seit 1921 wurden Brandurnenfelder mit kalzinierten Gebeinen von Kleinkindern, vermischt mit Gebeinen von Ziegen, Schafen und Vögeln, wie sie in Karthago und anderen punischen Gebieten in Nordafrika, Sizilien und Sardinien entdeckt wurden (8.–2. Jh. v. Chr.), im Licht der literarischen Zeugnisse als Kinderopfer interpretiert. Da die Stelen über den Urnen in ihren punischen Inschriften häufig den Terminus *mlk* (wahrscheinlich „Darbringung“) aufweisen, führte Otto Eißfeldt 1935 den Jerusalemer Molech-Kult auf phönizischen Einfluss zurück.²⁰ Aber östlich von Malta sind keine vergleichbaren Brandurnenfelder bekannt, und die Formulierung „hinter Molech herhuren“ (Lev 20,5) setzt zudem voraus, dass „Molech“ keine Opferart, sondern eine Gottheit bezeichnet.

In der Tat belegen eblaitische, akkadische und ugaritische Texte in aller Eindeutigkeit einen Gott namens *mālik(u)* oder *milku*, der in akkadischen Götterlisten mit dem babylonischen Unterweltsgott Nergal gleichgesetzt wird und nach ugaritischen Zeugnissen (KTU 1.100) in Aschtarot im nördlichen Ostjordanland residierte, das im Alten Testament als Residenz des sagenhaften Königs Og, ebenfalls einer ehe-

¹⁸ In dieselbe Reihe gehört auch Lk 14,13–14 mit der Erwartung einer „Auferstehung der Gerechten“.

¹⁹ Klaus Bieberstein, Hinnomtal: www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/21286/ (erstellt April 2011).

²⁰ Otto Eißfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch (BRGA 3), Halle 1935.

maligen Unterweltsgottheit, gilt (Dtn 1,4; Jos 9,10; 12,4; 13,12.31), der im Alten Testament als „Relikt der Refäim“ bezeichnet wird (Jos 12,4; 13,12).²¹ Demnach war Molech also nur eine lokale Spielart des syrischen Unterweltsgottes *mālik(u)*, und im Bereich der Nekropole des Hinnomtals wurde ein Kult für diesen Unterweltsgott vollzogen (Jes 57,9), der mit Nekromantie assoziiert war (Lev 20,2–6; Dtn 18,10–11; 2 Kön 17,17; 21,6; 2 Chr 33,6). Ob ihm tatsächlich Kinder geopfert wurden (Dtn 12,31; 2 Kön 17,31 passim) oder entsprechende Äußerungen nur auf einer polemischen Verzeichnung seines Kultes beruhen, mag dabei offenbleiben.

7.2 Das Hinnomtal als Ort vergangener Strafen

Dieser Kult fiel mit der zunehmenden Forderung nach Monolatrie seit dem 7. Jh. in Misskredit. So polemisiert Jer 2,23 gegen das „Treiben im Tal“, und 2 Kön 23,10 nennt in der Liste der Reformmaßnahmen Joschias des Jahres 622 v. Chr. die Profanierung der Kultstätte. Doch lassen weitergehende Polemiken gegen den Kult vermuten, dass Joschias Kultreform noch nicht das Ende des Kultes bedeutet hat (Ez 16,20–21; 20,31; 23,37–39). Schließlich wurde, nachdem 597 v. Chr. ein Teil der Oberschicht von Nebukadnessar II. nach Babylon verschleppt und 587 die Stadt und der Tempel zerstört worden waren, die Katastrophe als Strafe interpretiert und – unter anderem – auf das Treiben im Hinnomtal zurückgeführt (Jer 7,30–31; 19,5; 32,34–35), wodurch das Hinnomtal zum Ort der Erinnerung jener Vergehen wurde, die Jerusalem in den Untergang geführt hatten.

7.3 Das Hinnomtal als Ort künftiger Strafen

Dabei erinnern Jer 7,32 und 19,6.10 nicht nur an vergangene Vergehen, sondern vollziehen in ihren *post festum* formulierten Ansagen einer künftigen Umbenennung des Tales vom „Hinnomtal“ zum „Tal des Schlachtens“ und einer künftigen Verwendung des Tofet als Gräberfeld den weichenstellenden und entscheidenden Schritt von einer Konnotation des Tales vom Ort *vergänger* Vergehen zu einer Neukonnotation als Ort *künftiger* Strafen.

Auch Jes 30,33 teilt mit den beiden letztgenannten Belegen des Jeremiabuches den Schritt vom Ort des Vergehens zum Ort der Strafe und erweitert die Unheilsansage durch Feuer und Tod durch einen Vergleich mit einem Strom brennenden Schwefels.

Zwar war Jer 7,32 nur im Blick auf die Katastrophe von 587 formuliert, doch ließ sich das Gotteswort in dem Maß, wie der Molech-Kult an Bedeutung verlor und die Erinnerung an die Katastrophe von 587 verblasste, auch auf alle ausstehenden Strafen beziehen, wodurch der Ort verblasser Vergehen zum Ort ausstehender Strafen schlechthin avancierte. So wird das Tal südwestlich der Stadt im späten 3. Jh. v. Chr. in äthHen 27,2–4 explizit als „Gerichtsort für die in Ewigkeit Verfluchten“ beschrieben:

„Diese verfluchte Schlucht ist (bestimmt) für die bis in Ewigkeit Verfluchten; hier werden alle die versammelt werden, die in ihrem Munde ungehörige Worte führen und die über seine Herrlichkeit Schlimmes hören lassen – hier wird man sie versammeln, und hier (wird) ihr Ge-

²¹ George C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment* (JSOT.S 43), Sheffield 1985; John Day, *Moloch. A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge 1989.

richtsort (sein). In den letzten Tagen wird sich an ihnen das Schauspiel eines Gerichtes in Gerechtigkeit vor den Gerechten vollziehen für alle ewigen Tage; da werden die, die Erbarmen übten, den Herrn der Herrlichkeit, den König der Welt, preisen. Und in den Tagen des Gerichtes über sie werden sie ihn preisen wegen der Barmherzigkeit, die er ihnen erwiesen hat.“²²

Diese Belege aus dem späten 7. bis zum späten 3. Jh. v. Chr. bilden eine Kette autorintendierter intertextueller Bezüge. Danach zeichnet sich eine dreifache Wandlung ab. Erstens wird das Tal westlich und südlich der Stadt nach mehreren Umbenennungen und Umschreibungen

nicht mehr namentlich genannt; es verliert seinen Namen; Flavius Josephus (Bell V 108.507) erwähnt es nur noch der Sache nach, und wir wissen nicht, wie es von hellenistischer Zeit an hieß. Zweitens wird der Ort der Strafe nicht mehr mit dem Gelände westlich oder südlich der Stadt verbunden, sondern wird ortlos. Drittens erfährt der ehemalige Name des Hinnomtales (*gê/gê' bæn/bənê hinnôm*), nach der Lösung von Tal und Strafort, als Name des Strafortes in aramaisierter Form als *gêhinnâm* und gräzisierte Form *géenna* oder *génna* (Mt 5,22.29–30; 10,28; 18,9; 23,15.33; Mk 9,43.45.47; Lk 12,5; Jak 3,6) eine neue, unerwartete Renaissance. Doch bleibt die „Gehenna“, die „Hölle“, nicht lange unlokalisiert, sondern findet schon in spätrömischer Zeit östlich der Stadt eine neue Heimat.

Weiterführende Literatur:

Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1986.
Philip S. Johnston, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002.

Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009.

Alexander Achilles Fischer, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten*, Leipzig 2014.

Casey D. Elledge, *Resurrection of the Dead in Early Judaism, 200 BCE – CE 200*, Oxford 2017.

7.4 Das Jüngste Gericht zwischen Ölberg und Tempelberg

Schließlich war, zeitlich annähernd parallel, doch zunächst noch völlig eigenständig, östlich der Stadt auf einer Achse zwischen Tempelberg und Ölberg eine zweite eschatologische Erinnerungslandschaft entstanden, die schließlich auch das Erbe der ersten in sich aufnehmen sollte, um beide Teilszenarien in ein einziges eschatologisches Szenario zu integrieren.

Ezechiel hatte in seiner „ersten Tempelvision“ (Ez 9–11) angekündigt, die Herrlichkeit JHWHs – bislang Garantin des Heils der Stadt – werde den Tempel verlassen und auf dem östlich gegenüber-

²² Siegbert Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (JSRZ V 6), Gütersloh 1984, 562–564; zur Topographie Joseph T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, 36–37; Marie-Theres Wacker, *Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22* (FzB 45), Würzburg 1982, 245–250; Matthew Black, *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition* (SVTP 7), Leiden 1985, 171–174; George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia), Minneapolis 2001, 318–319.

liegenden Berg Aufstellung nehmen, um die Stadt dem Untergang preiszugeben. Und in seiner „zweiten Tempelvision“ (Ez 40–48) verhiess er eine neue Stadt mit einem neuen Tempel und die Rückkehr der Herrlichkeit JHWHs von Osten, woraufhin am Tempel als Ausdruck des Segens JHWHs eine Quelle entspringe, die das Kidrontal in eine Paradieslandschaft verwandelt.²³

Durch diese beiden Visionen wurde zwischen dem Tempel und dem Ölberg eine antithetische Achse des Gerichts über die Stadt etabliert, die in jüngeren Texten (Joel 4; Sach 14) in dichten intertextuellen Rückbezügen weiter entfaltet wurde.

Angesichts dieser beiden Teilszenarien des Gerichts in den beiden Tälern südwestlich und östlich der Stadt war es nur noch eine Frage der Zeit, bis die beiden Teilszenarien im Verlangen nach Kohärenz in römischer Zeit ineinander verschmolzen und der lebensspendende Strom des Kidrontales durch das Feuer der Gehenna ersetzt wurde, wodurch die beiden skizzierten Teilbilder des Jüngsten Gerichts zu einem Monumentalgemälde verschmolzen, das im Judentum, Christentum und Islam in einer gemeinsamen eschatologischen Erinnerungslandschaft fortgeführt wurde, wonach das Jüngste Gericht zwischen dem Ölberg und dem Tempelberg

stattfinden und das zwischen beiden liegende Tal als Hölle die Frevler aufnehmen werde, eine eschatologische Erinnerungslandschaft, die in jüdischen, christlichen und muslimischen Pilgerberichten noch bis ins 19. Jh. verfolgt werden kann.

Der Autor: Geboren 1955, Studium in Tübingen und Jerusalem, 1992 Promotion in Tübingen, 1999 Habilitation in Freiburg (Schweiz), seit 2000 Professor für Alttestamentliche Wissenschaften der Universität Bamberg. Veröffentlichungen zum Thema: *Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems*, in: Bernd Janowski / Beate Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 503–539; *Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferstehungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur*, in: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 423–446; *gemeinsam mit Sabine Bieberstein, Auferweckt gemäß der Schrift. Das Ringen um Gottes Gerechtigkeit und die Hoffnung auf Auferweckung der Toten*, in: *Bibel und Kirche* 64 (2009), 70–77.

²³ Dabei gehört die Quelle Ez 47,1–12 nach Michael Konkel, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels* (BBB 129), Berlin 2001, 192–201 erst einer jüngeren Bearbeitung an.