

II. Altes und Neues Testament

- 20 1. Der Tod mitten im Leben 2. Sterben und Bestattetwerden 3. Totenwelt und Jenseitsvorstellungen 4. Tod und Schuld 5. Einbrüche in die Welt des Todes 6. Sieg über den Tod 7. Leben mit dem Tod (Literatur S. 597)

Der Tod ist ein gesamtbiblisches (und allgemeinmenschliches) Thema. Vieles, was darüber zu sagen ist, gilt für beide Testamente, bei manchem gibt es klare Entwicklungslinien vom einen zum andern. Zudem stand Israel/Palästina während der gesamten biblischen Zeit im Austausch mit den Kulturen der Umwelt, was gerade bei einem Thema wie diesem weitreichende Folgen hat. So schien es sinnvoll, hier einmal zusammenzuführen, was sonst oft getrennt wird. – Die nachfolgenden Abschnitte sind als Stationen eines fiktiven „Weges“ angelegt: vom Leben durch den Tod und die Totenwelt zu neuem Leben.

30 1. Der Tod mitten im Leben

Im Alten Testament wird der Tod mit großem Realismus wahrgenommen. Er ist die natürliche Grenze des Lebens, gegen die nicht aufzubegehren ist. Nüchtern wird konstatiert, wie begrenzt und vergänglich das Menschenleben ist (Jes 40,6f.; Ps 39,5f.; 90,5f.; 103,15f.; Hi 14,1f.; Koh 3,2), daß es, „wenn es hoch kommt, 80 Jahre währt“ (Ps 90,10). Die durchschnittliche Lebenserwartung lag viel niedriger: bei etwa 30 Jahren, und zwar bei Frauen noch tiefer als bei Männern – Folge nicht zuletzt der hohen Kinder- und Kindbettsterblichkeit. Es galt als Glück, „alt und lebenssatt“ sterben zu dürfen (Gen 25,8; Hi 42,17; vgl. auch Dtn 34,7).

Nicht der Tod am Ende eines erfüllten Lebens, wohl aber der vorzeitige Tod bedeutet ein Problem. Das Leben muß Zeit haben, sich zu entfalten. Deswegen sollen Frischverlobte nicht in den Krieg ziehen (Dtn 20,7). Deshalb beklagt David, daß er nicht anstelle seines Sohnes Absalom gefallen ist (II Sam 19,1). Deshalb werden Auferweckungsgeschichten gerade von in jungen Jahren Dahingerafften erzählt (I Reg 17,17–24; II Reg 4,18–37; vgl. Mk 5,42; Lk 7,12). Ganz gegen die Regel wird dem frommen König →Hiskia die Lebensuhr um einige Stunden zurückgestellt (II Reg 20,9–11).

In der Regel aber schlägt der Tod überpünktlich und unerbittlich zu. Da ihm Israel keine eigene, göttliche Gewalt zuerkennen will, sieht es letztlich Gott selber als den, der „schlägt“ (hebräisch *nkb*). Einzelne Beispiele dafür werden erzählt (I Sam 25,38; II Sam 6,7; 12,15; vgl. auch Gen 19,24f.; Ex 12,29; Num 16,29f.; II Sam 24,15 u. ö.), und generalisierend heißt es: „JHWH tötet“ (Dtn 32,39; I Sam 2,6; vgl. auch Ps 104,29). Gottes unvermittelte Nähe als solche verströmt schon eine Aura des Todes (Ex 19,16–25; 33,5.20–23; Lev 16,1f.; Jes 6,5).

Nur selten berichtet die Bibel von Menschen, die selber ihrem Leben ein Ende gesetzt haben (I Sam 31,5; II Sam 17,23; Mt 27,5; →Suizid). Sie tut das ohne moralisierenden, verurteilenden Unterton, sondern in Traurigkeit und Erschrecken darüber, wie restlos ein Leben scheitern und in Hoffnungslosigkeit versinken kann.

5 Nicht erst am Ende des Lebens, sondern zuvor schon kommt es immer wieder zu Einbrüchen der Todesgewalt. Krankheit, Schmerzen, Verfolgung, Vereinsamung, Not, Angst, Gottverlassenheit: alles, was das Leben der einzelnen oder der Gemeinschaft bedroht und beschädigt, wird als Wirken des Todes bzw. des zum Töten bereiten Gottes erfahren (z. B. Ps 6,5–9; 22,12–22; 30,2–4; 38; 60,3–5; 79,1–5; Thr 1f.). Propheten
10 können die Stadt, das Land, so lebendig diese im Augenblick sein mögen, im Vorgriff auf Gottes tödliches Handeln schon jetzt für tot erklären (Jes 1,21–23; Am 5,1f.16f.).
Media vita in morte sumus.

Die Verhältnisse und Anschauungen ändern sich in neutestamentlicher gegenüber der alttestamentlichen Zeit kaum. Für die Bevölkerung des Römischen Reichs beträgt
15 die durchschnittliche Lebenserwartung weniger als 30 Jahre, die Kindersterblichkeit ist ausgesprochen hoch. Pagane wie jüdische Grabinschriften, welche die Erinnerung an die Verstorbenen bewahren wollen, beklagen oft die Frühzeitigkeit und Willkürlichkeit des Todes; Jenseitshoffnungen kommen ausgesprochen selten zu Wort. Angesichts der Nähe des Todes begegnet gern die Ermunterung, die Gabe des kurzen Lebens zu genießen
20 (vgl. I Kor 15,32!). Die christliche Verkündigung präsentiert eine Alternative zu dem vom allgegenwärtigen Tod überschatteten Leben (I Thess 4,13f.; I Kor 15,17–19; Hebr 2,14f.; Mt 4,16 und Lk 1,79 nach Jes 9,1).

Personifikationen des Todes begegnen in der Bibel relativ selten (etwa Hos 13,14, eventuell Jes 5,14; 28,15.18; Hab 2,5; Ps 49,15; Cant 8,6). TestAbr (A) 16–20 schildert die Auseinandersetzung
25 Abrahams mit dem Tod(esengel), was an Ex 12,23 und II Sam 24,15ff. erinnert. Im Neuen Testament erscheint Thanatos als Herrscher (Röm 5,14.17; vgl. Weish 1,14), Feind (I Kor 15,26.54f.; als Bundesfreund der Frevler Weish 1,16), dämonischer Reiter (Apk 6,8, zusammen mit Hades; beide vernichtet, 20,14). Mitunter findet sich eine *Metaphorisierung* des Todes, die mit derjenigen des Lebens einhergeht (Dtn 30,15ff.; Am 5,14–20). Im Neuen Testament wird der Tod als Verfallensein
30 an Welt und →Sünde gern mit dem →Leben als göttlicher Heilsgabe kontrastiert (Röm 7,10–8,2; Joh 5,24f.; I Joh 3,14; auch Lk 9,60 par. [Q]).

2. Sterben und Bestattetwerden

2.1. *Biblischer Befund.* Stirbt ein Mensch, so wird dies öffentlich bekanntgegeben und gemeinschaftlich *betrauert* (→Trauer). Wo nicht, ist es ein schwerer Affront: Jer
35 22,18. Es gibt eigens mit dieser Aufgabe betraute Klagefrauen (Ez 32,16; II Chr 35,25; vgl. Mt 9,23; Lk 23,27f.), die in ihrem Amt unterwiesen sind und darum als „weise“ gelten (Jer 9,16.19; in Am 5,16 eine maskuline Form). Bedeutende Tote werden durch speziell auf sie gedichtete Klagelieder geehrt (II Sam 1,17–27; 3,33f.; II Chr 35,25) und vom „Volk“ anhaltend beweint (Gen 50,10f.; Dtn 34,8; I Sam 28,3; II Sam 3,31f.; Jer
40 22,10). Im Fall des in Ägypten verstorbenen Erzvaters Jakob kommt eine ausgiebige Einbalsamierung hinzu (Gen 50,1–3).

Bestimmte *Trauerriten* werden vollzogen: Man weint öffentlich, zerreißt das Obergewand, legt ein grobleinenes Trauergewand an, verhüllt das Antlitz, bestreut das Haupt mit Asche, schlägt sich auf die Brust, setzt sich in Asche, meidet das Bett, fastet, rauft
45 sich die Haare, schert sich eine Glatze, fügt sich gar (kleinere) Verletzungen zu (Gen 37,34; Lev 19,28; Jos 7,6; I Sam 31,13; II Sam 19,5; II Reg 6,30; Jer 4,8; Ez 27,30f.; 31,15; Am 8,3.10; Hi 2,12f.). Es fällt auf, wenn diese Riten etwa unterbleiben (II Sam 12,23; Jer 16,6f.; Ez 24,17). Teilweise finden sie schon in Vorwegnahme des befürchteten Todes statt (II Sam 12,16; Jon 3,5–7). Es sind dies „Selbstminderungsriten“ (Kutsch),
50 die den Harm über den erlittenen Verlust und die Beugung unter den harten Willen Gottes anzeigen – durchaus auch in der Absicht, Gott wieder milde zu stimmen.

Möglichst noch am Tage des Ablebens (das Klima ist heiß!) wird der oder die Tote *beigesetzt*. Vorzugsweise geschieht dies in einem Familiengrab, das über Generationen immer wieder benutzt

wird (etwa im Fall der Patriarchen: Gen 23; 25,10; 50,13; oder bei den Davididen: I Reg 2,10; 11,43; II Reg 9,28; 23,30; aber auch bei Nordreichskönigen: I Reg 16,28; II Reg 10,35; 15,22). In solchem Zusammenhang kehren regelmäßig Wendungen wieder wie „sich zu den Vätern legen“ oder „bei den Vätern begraben werden“; deren Gebeine liegen eben auch in der Gruft.

5 Wer über keine Gruft verfügt, wird in der Erde *bestattet*, notfalls in einem Massengrab (II Sam 18,17), vielleicht auch unter einem großen Steinhafen (Jos 7,26; II Sam 18,17). Völlig tabu ist die Verbrennung von Toten (vgl. Am 2,1). Offenbar liegt viel an einem einigermaßen ordentlichen Begräbnis. Dafür zu sorgen ist Pflicht der Familie. Ist diese dazu nicht in der Lage, handeln andere stellvertretend. Die Männer von Jabesch etwa riskieren ihr Leben, um die zur
10 Schau gestellten Leichname →Sauls und Jonatans zu entwenden und beizusetzen (I Sam 31,8–13). Auch →David und →Jehu finden sich dazu bereit, Hingerichteten diese letzte Ehre zu erweisen (II Sam 21,13f.; II Reg 9,34). Es gibt nichts Schimpflicheres und Schrecklicheres, als den „Hunden“, „den Tieren des Feldes“ oder „den Vögeln des Himmels“ zum Fraß überlassen zu werden (Dn 28,26; I Sam 17,44; I Reg 21,23f.; II Reg 9,36f.; Jer 7,33; 22,19; Ez 29,5; 39,4); denn nur ordentlich
15 Bestattete können in der Totenwelt Aufnahme finden.

In Altisrael werden die Leichname – abgesehen von ägyptisch beeinflussten Sonderfällen (Gen 50,2.26) – nicht eigens behandelt oder präpariert. Man legt sie angekleidet ins Grab (oft die „Grube“ genannt) und überläßt sie dem Vorgang der Verwesung. Dieser ist äußeres Anzeichen des geheimnisvollen Übergangs von der Welt der Lebenden in die der Toten.

20 Die alten Bestattungsbräuche halten sich im *Judentum* zur Zeit Jesu durch. Gestorbene werden sofort nach dem Tod (Verwesung ab drei Tagen, vgl. Joh 11,39) gewaschen und mit Öl, gegebenenfalls versetzt mit Spezereien, gesalbt (Mk 16,1; Joh 19,39f.), in (zum Teil wertvolle) Stoffe gekleidet (auch Kopf, Hände und Füße: Joh 11,44) und meist in Schlafstellung gebettet (selten in Särge oder Steinsarkophage; es gibt kaum Einbalsamierungen). Die Toten werden in einem Lei-
25 chenzug zu Grab getragen (Lk 7,12). Bestattung in palästinischem Boden war bei Diasporajuden zunehmend beliebt. Grabbesuche fanden häufig statt, vor allem innerhalb der ersten drei Tage und nach Ablauf eines Monats (vgl. Mk 16,1–8 par.). Ganz besondere Wertschätzung und Verehrung brachte man den (zum Teil monumentalen) Gräbern von Propheten und anderen Frommen, besonders von Märtyrern entgegen (Mt 23,29 par.; vgl. *Vitae Prophetarum*).

30 **2.2. Archäologischer Befund.** Die auf dem Boden Palästinas/Israels gefundenen Grabanlagen aus biblischer Zeit geben wichtige Hinweise auf die Begegnung der damaligen Menschen mit dem Tod.

Es genügt hier eine knappe Skizze (weitere Informationen s. →Bestattung).

35 Grundsätzlich wurden alle Verstorbenen in die Erde abgesenkt, und zwar nicht (wie in Ugarit) jeweils unter dem eigenen Haus, sondern auf eigenen Gräberfeldern. Diese befanden sich zumeist in unmittelbarer Nähe der Siedlungen, von ihnen aus gut sichtbar und leicht begehbar. Man lebte gewissermaßen in Kontakt mit den Toten. Doch meinte man nicht, sie versorgen zu müssen; lediglich beim Begräbnis gab man ihnen gelegentlich einige hilfreiche Dinge für den Weg in die Unterwelt
40 mir (Wegzehrung, Schutzamulette, Götterfigurinen, kleinere Gerätschaften, eine Waffe, Spielzeug und dergleichen). Apotropäische Funktion könnte die Abbildung einer großen (göttlichen?) Hand neben einer Grabinschrift in Khirbet el-Qom aus dem 8. Jh. haben (vgl. Renz/Röllig I, 202–206; III, Taf. XX und dazu Ps 138,7; zu einer anderen möglichen Deutung s.u. 5.1.).

45 Daß man mit den Toten postum keinen eigentlichen Umgang pflegte, zeigen schon die *Grabformen*. Zunächst überwiegen einfache Erdgräber oder, bei Wohlhabenden, in Fels gehauene Schachtkammergräber (mit schmalen Zugang und flacher Höhlung, welche lediglich das Hineinschieben des Leichnams erlaubten). Ab dem 9. Jh. kommen (neben Erdgräbern) immer häufiger Bankgräber, mitunter auch Stollengräber und später dann Arkosolgräber in Gebrauch: Anlagen mit begehbarem Zugang, auf Mannshöhe abgesenktem Mittelgang und mehreren Bestattungsnischen an den Seiten. Hier ist zwar wiederholter Zutritt vorgesehen, jedoch einzig zum Zwecke
50 der Nachbesattung. Oft finden sich unter den Bänken oder in eigenen Nischen Ossuarien, in denen die abgewitterten Gebeine früher Bestatteter gesammelt wurden, die dem nächsten Toten Platz machen müssen. (Ganz anders das Bild etwa bei den arabischen Nabatäern um die Zeitenwende: In Petra sind Felsgräber förmlich als Häuser mit großem Innenraum und Sitzbänken gestaltet, wo sich die Lebenden mit den Toten zu Mahlfeiern treffen konnten.)

55 Ab der spätalttestamentlichen Zeit zeigt sich in Israel ein gewisser Zug vom Sippen- zum Einzelgrab. Dies hat einerseits gesellschaftliche Gründe – die Sippenstruktur lockert sich –, andererseits religiöse: Der Glaube an die individuelle und leibliche Totenauferstehung erfordert eine individuelle Bestattung und die integrale Erhaltung der sterblichen Überreste jedes und jeder einzelnen Gläubigen (nicht hingegen, wie in Ägypten, die möglichst unbegrenzte Präservierung des
60 Leibes).

Aus der neutestamentlichen Zeit sind vor allem Gräber in der weiteren Umgebung Jerusalems bekannt, einige von ihnen in Privatgärten angelegt (vgl. Joh 19,41; 18,1.26) oder auch zu größeren Anlagen mit Höfen und Bänken ausgebaut. Meist waren die vor allem in Fels eingelassenen Gräber klein und einfach, etwa mit großen Steinen verschlossen; besonders typisch sind Nischen (*loculi*) für die Toten. Die Tendenz zum Einzelgrab zeigt das von Josef von Arimathäa für Jesus bereitgestellte (Arkosol-?)Grab, dessen historischer Status allerdings umstritten ist (sowohl bezüglich der Kenntnis der Urgemeinde vom Grab Jesu [so Mk 15,47] wie bezüglich seiner Kontinuität mit dem 325/26 unter →Konstantin entdeckten Höhlengrab [*Aedicula* der Grabeskirche]). Seit der Zeit →Herodes' I. werden die Gebeine (nach Ablauf etwa eines Jahres) nach erneuter Salbung in Einzel-Ossuarien beigesetzt (meist aus Kalkstein, geschmückt mit Ornamenten, selten mit Inschriften oder Symbolen), was auf die zunehmende Verbreitung des individuellen Auferstehungsglaubens hindeutet.

3. Totenwelt und Jenseitsvorstellungen

3.1. *Die Welt der Toten.* Wer aus dem Diesseits geschieden und regulär bestattet ist, gelangt ins Totenreich. Israels Vorstellungen davon decken sich weitgehend mit denen seiner Umwelt.

In einem Anhang zum *Gilgamesch*-Epos wird berichtet, wie der Diener und Freund des Helden, Enkidu, in die Gewalt der Unterwelt fällt, weil er dort geltende Tabus – keine reine Kleidung, kein feines Öl, keine familiären Kontakte – nicht eingehalten hat. Zwar gelingt es Gilgamesch mit göttlicher Hilfe noch einmal, Enkidus Totengeist heraufzuholen, doch erfährt er nur etwas über die Trostlosigkeit des Lebens dort unten (TUAT III/4, 739–744).

Die *altgriechischen* Unterweltsvorstellungen (→Griechische Religion 4.) sind weitgehend vom gemeinsamen altorientalischesägäischen Erbe bestimmt.

Die Totenwelt (Hades) ist eine meist unterirdische Region am Rand der Welt, ein ungeheurer Raum von Staub und Finsternis, bewohnt von schattenhaften Totenseelen, abgegrenzt von der Lebenswelt durch Flüsse, Tore und Wächter. Homers *Odyssee* (XI = *vékua*, mit einer an I Sam 28 erinnernden Totenbefragung) und Vergils *Äneis* (VI) bieten ein impressives Bild. Von einzelnen Heroen wird eine (zumeist erfolgreiche) Unterweltsfahrt (*κατάβασις*) berichtet (vor allem Herakles, Orpheus). Nur wenige Götterliebhaber werden an einen Seligenort versetzt (Menelaos). Zunehmend verheißen aber →Mysterien (Eleusinen, Dionysos, später Isis) und orphische Reinigungsriten ein besseres Los. Mit der Erwartung eines Jenseitsgerichts und dem Glauben an die Unsterblichkeit der →Seele differenzieren sich die Jenseitsvorstellungen (vgl. →Platos Mythen). In hellenistischer und römischer Zeit werden sie an die neue Kosmologie (Erde im Mittelpunkt mit um sie kreisenden Gestirnsphären) angepaßt, da diese keinen Platz mehr für ein Totenreich unter oder am Rand der Erde läßt: Das Jenseits wandert in die Himmelswelt aus (vgl. Plutarchs Mythen). Das Höllenbild antiker jüdischer und christlicher Texte (*Petrusapokalypse*; *Paulusapokalypse*) greift extensiv auf das Interieur der altgriechischen Unterwelt zurück.

Auch in *Altisrael* erscheint das Totenreich, Scheol genannt, als gleichermaßen freudlos und erbarmungslos. Unersättlich und unerbittlich ist Scheol (Jes 5,14; Prov 1,12; 27,20; Cant 8,6), hält die in sie Hinabgesunkenen fest wie mit Stricken (II Sam 22,6), läßt sie nie mehr frei (Jon 2,3–7; Hi 7,9f.; Ps 49,15). Finster ist es dort unten (Ps 88,7; Hi 17,13) und staubig (Ps 22,30). Alle Aktivität erlischt (Koh 9,10), alles wird schwach (auch die Könige! Jes 14,10f.; Ez 32,18–21), alles ist still (Ps 94,17), höchstens ein Wispern ist noch zu vernehmen (Jes 29,4).

Besonders gravierend ist, daß an den Pforten der Unterwelt die Macht des Gottes Israels endet. In Not geratene Gläubige treiben Gott zu eiliger Hilfe an, indem sie ihm vorhalten, er könne, seien sie erst dem Tod in die Hände gefallen, nichts mehr für sie tun – und sie nichts mehr für ihn (Jes 38,18–20; Ps 6,5f.; 30,10f.; 88,10–14).

3.2. *Kontakte mit den Toten.* Daß die Toten der Scheol nicht mehr entkommen, heißt keineswegs, daß sie vergessen wären und daß man keinen Kontakt zu ihnen suchte, ganz im Gegenteil. Die eigenartige Faszination, welche die Welt der Toten auf die Lebenden ausübt, schafft sich in der Volksreligion Raum, während ihr die Hochreligion, wie sie das Alte Testament weithin prägt, geradezu erbittert entgegenzuwirken sucht.

Nach priesterlichem Empfinden kann kaum etwas kultisch stärker verunreinigen als die *Berührung mit Toten*. Sofern sich diese nicht vermeiden läßt, sind intensive Reinigungsriten zur Wiedererlangung der kultischen Integrität vorgesehen (Lev 21,1–4; 22,4–7; Num 19,11–22).

Ausdrücklich wird es dem Israeliten untersagt, vom Zehnten etwas für die Toten abzuzweigen (als Grabbeigabe? als Leichenschmaus oder Totengedenkmahl? kaum wohl als eigentliches Opfer: Dtn 26,14; vgl. Jes 57,6; Ps 106,28).

In der Tora wiederholt verboten und unter schwere Strafe gestellt wird die *Totenbeschwörung* (Lev 19,31; 20,6.27; Dtn 18,11). Also wurde sie – wie überall im Alten Orient – praktiziert. Das behaupten nicht nur deuteronomistische Geschichtsschreiber (II Reg 21,6; 23,24), das zeigen auch entsprechende Bemerkungen Jesajas (8,19, eventuell 28,15) und vor allem die Erzählung vom Besuch Sauls bei der Totenbeschwörerin von En-Dor (I Sam 28).

Der König will bei ihr ein Orakel über den Ausgang der bevorstehenden Entscheidungsschlacht gegen die Philister einholen. Zwar denunziert die deuteronomistische Endfassung des Textes dies als schlimme Gebotsübertretung (28,3.6.9), doch schimmert deutlich genug eine ältere Überlieferung durch, der Totenbefragung als ein reguläres und probates Mittel der Zukunftserhellung gilt. Leider erfährt man nicht (mehr), welche Mittel und Verfahren die Beschwörerin anwandte. Vermutlich gab sie in eine Grube, die als Austritt aus dem Totenreich bewährt war, bestimmte Essenzen (in analogen Erzählungen aus den Nachbarkulturen ist etwa von Blut, Honig und Milch die Rede), flößte damit dem zu befragenden Totengeist (jetzt ist es derjenige Samuels) vorübergehend Lebenskraft ein und erlangte so von diesem das gewünschte Orakel (das sich übrigens hernach als völlig zutreffend herausstellte).

Schließlich spielen *Mähler* im altorientalischen und antiken Totenkult eine bedeutende Rolle: Im Totenmahl kommunizieren Lebende und Tote; der Tote ist gegenwärtig und speist mit. Im griechisch-römischen Bereich ist zudem auf das Gedächtnismahl hinzuweisen, worin das Andenken des Toten, etwa eines Stifters, periodisch gefeiert wird. Möglicherweise nimmt das christliche →Abendmahl im hellenistischen Raum Momente des Gedächtnismahls auf (doppelter Anamnesis-Befehl I Kor 11,24f.).

3.3. Differenzierung der Jenseitsvorstellungen. Im alten Ägypten als einziger Kultur des alten Vorderen Orients bildete sich eine differenzierte Vorstellung von einem Leben nach dem Tod heraus, das an Bedeutung das Erdenleben eher noch übertrifft. Daraus erklären sich die im Orient sonst nicht üblichen monumentalen Grabbauten und der Wunsch nach Konservierung des Körpers für die Ewigkeit. Entscheidend freilich ist das Geschick der Seele, die sich – auch dies einzig im Orient – beim Sterben vom Leib löst. Ihr winkt ewiges und seliges Leben im Reich des Osiris, der wohl einzigen Todesgottheit des Orients, die nicht destruktiv gedacht ist.

Doch nicht ohne weiteres gelangt die Seele zu Osiris. Sie muß etwa eine geheimnisvolle Halle durchqueren, wobei sie die einzelnen Stationen nur nach korrekter kultischer Antufung passieren kann. Vor allem muß sie sich vor dem Totengericht verantworten: einem Gremium von 42 Richtern unter Vorsitz des Osiris, vor dem sie sich in 42 plus 40 Anklagepunkten für unschuldig erklären muß; dabei werden auf einer Waage das Herz (mit etwaigen Lügen) und eine Figur der Göttin der Wahrheit gegeneinander aufgewogen; bei negativem Ausgang wird die Seele umgehend von einem Unterweltungeheuer verschlungen (vgl. TUAT II/4, 508–517; hier das berühmte Totenbuch 125). Es liegt auf der Hand, welche starke religiöse und ethische Impulse von solchen Jenseitsvorstellungen auf das Diesseitsleben ausgingen.

Anders als das alte Israel entwickelte das *Judentum* zur Zeit des Zweiten Tempels (s. u. III.), unter Aufnahme alttestamentlicher wie griechisch-hellenistischer Impulse, differenzierte Jenseitsvorstellungen und -erwartungen. Der sich in der ptolemäischen und noch mehr in der seleukidischen Ära verschärfende soziale und politische Druck, der in der Makkabäerkrise gipfelte, hat die Entfaltung eschatologischer Haltungen massiv verstärkt, wie besonders die erhoffte Vergeltung für Märtyrer und überhaupt für leidende Fromme belegt (II Makk 7; vgl. das IV. Makkabäerbuch; Weish 2–5). Insbesondere apokalyptische Texte beschäftigen sich ausgiebig mit dem Geschick der Toten (etwa in

Form von Reisen zu den Totenstätten). Die oft unverbundenen Vorstellungen (vgl. das Nebeneinander Ps.-Phokylides 99–117) reichen von einer leiblichen Totenauf resurrection bis hin zu Formen astraler-angelischer Unsterblichkeit. Daneben hält sich die ältere Sichtweise, die nicht mit einem Leben nach dem Tode rechnet (→ Sirach; → Sadduzäer).

- 5 Zunächst dominiert die Konzeption eines Wartens der Toten auf den Gerichtstag; die Seelen/ Geister der Guten und der Bösen werden etwa in „Hohlräumen“ oder „Kammern“ aufbewahrt (seit dem Wächterbuch [äthHen 22 aus dem 3./2. Jh. v. Chr.]; vgl. IV. Esra; Syrischer Baruch). Zunehmend rückt aber (z. umal im Bereich des griechischsprachigen Diasporajudentums) auch das sogleich nach dem Tod zugeteilte individuelle Jenseitslos in den Vordergrund – zum Teil verbunden mit einem Jenseitsgericht (samt Buch und der aus Ägypten bekannten Waage TestAbr A 12f.).
 10 Unter dem Einfluß der neuen hellenistischen Kosmologie (Abkehr vom dreistöckigen Weltbild) werden →Paradies und Bestrafungsort vermehrt in den Himmelsregionen plaziert (Griechischer Baruch; vgl. II Kor 12,2–4). Schließlich geht mit dem Übertritt in das Jenseits oder mit der Totenauf resurrection nicht selten auch die Transformation in eine engelgleiche Herrlichkeit einher (vgl. 15 Dan 12,2f.; syrBar 49–51).

Soweit das *Neue Testament* auf ein jenseitiges Leben Bezug nimmt, steht es im Einflußbereich frühjüdischer Vorstellungen, mit denen es auch die konzeptionelle Unschärfe hinsichtlich der Alternative von individuell-postmortaler und kollektiv-geschichtlicher →Eschatologie teilt.

- 20 Die Jesusüberlieferung bietet nur wenige Ausblicke über die Todesgrenzen hinaus (Mt 8,11f. par.; zu Mk 12,18–27 s. u. 6.2.), da das älteste Christentum noch ganz von der Naherwartung des Gottesreichs bestimmt war (→ Herrschaft Gottes/Reich Gottes).

- Die Aussagen über Himmel (mit „Schatz“ oder „Lohn“) und →Hölle blicken zunächst auf die nahen endzeirlichen Ereignisse voraus, werden aber mit fortschreitender Zeit auch auf das unmittelbar nach dem Tod zu erwartende Los bezogen (so etwa die Sprüche vom „Eingehen in das Reich“ bzw. „in das Leben“ [Mt 5,29f. (Q?) par. Mk 9,43–48; Lk 13,23–29 (Q); Mt 7,21; Mk 10,25 par.] oder die durch die Martyriumsdrohung ausgelöste Differenzierung zwischen Körper und Seele [Lk 12,4f. par. (Q)]).

- Vor allem rückt die Parabel vom Reichen und Armen (Lk 16,19–31) die Umkehrung der Verhältnisse in Diesseits und Jenseits plastisch vor Augen (unter Verwendung einer ursprünglich ägyptischen Erzählung); zugleich wird die beglaubigende Wiederkehr eines Toten bzw. eine Jenseitsoffenbarung zurückgewiesen zugunsten der Evidenz, die „Mose und die Propheten“ im Blick auf die soziale Ungleichheit beanspruchen können (V. 27–31). Nicht zufällig legt Lukas, ein stärker vom Hellenismus bestimmter Christ der dritten Generation, auch sonst einen besonderen Akzent auf das individuelle postmortale Geschick, wie eines der Sterbeworte Jesu zeigt: „Heute wilst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43; vgl. 16,9; 20,36.38; 21,19; Act 7,55–59; 14,22 und die Warnung vor plötzlichem Sterben Lk 12,16–21). In diesem „Heute“ erfüllen sich die göttlichen Verheißungen an Israel (vgl. Lk 2,11; 4,21; 5,26; 19,9). Deren volle geschichtliche Realisierung (vgl. Act 1,6–8; Lk 17,22–37) ebnet der in umfassenden Zeit- und Raumkategorien denkende Lukas aber trotzdem nicht in seine stärker am Individuum orientierte Eschatologie ein. In der altkirchlichen Theologie wird zunehmend differenziert zwischen dem vorläufigen Aufenthalt der Gestorbenen und ihrem endgültigen Geschick (vgl. I Clem 5,4; 50,3f.).

- 45 Die systematische Frage eines „Zwischenzustands“ (zwischen individuellem Tod und kosmischer Vollendung) stellt sich besonders auch für →Paulus. Freilich schließt der auferstandene und erhöhte Christus, dem Paulus im Tod zu begegnen hofft, bereits die ganze Fülle dessen ein, was Gott zu seiner Zeit an der gesamten Schöpfung (→Schöpfer/Schöpfung) tun wird, so daß die zeitliche Diastase zwischen Jenseitszustand und Totenauf resurrection an Bedeutung verliert.
 50

Sieht der gefangene Apostel in Phil 1,21–23 sehnsüchtig auf das „Sein mit Christus“ nach seinem baldigen Sterben voraus, so scheint er die sonst von ihm betonte, noch ausstehende Wiederkehr Christi mit der Totenauf resurrection (Phil 3,11.20f.; vgl. I Kor 15,35–58) geradezu auszublen-

den. Auch in II Kor 5,1–10 erwartet er nach dem Sterben unmittelbar das „Daheimsein beim Herrn“ (V. 6–8). Da sich ein derartiges Ineinanderblenden von individueller und geschichtlich-kosmischer Eschatologie auch in manchen frühjüdischen Texten beobachten läßt, ist weder eine substantielle Entwicklung der paulinischen Theologie (in sehr kurzer Zeit!) noch die Beanspruchung eines besonderen Märtyrerprivilegs (in beiden Texten ist die Person des Paulus transparent für alle Glaubenden) zu postulieren.

Ein noch stärkeres Ineinanderblenden der Zeiten liegt wohl bei *Johannes* vor, wo Christus den Seinen verheißt, sie bei seiner Wiederkunft in ihre „Wohnungen“ im Haus seines Vaters hinaufzuführen (Joh 14,2f.; vgl. 12,26.32; 17,24). Demgegenüber unterscheidet die Apokalypse die himmlischen Ruheorte für die Seelen der gewaltsam getöteten Frommen (Apk 6,9–11; 14,13) von der mit Totenaufstehung und Weltgericht anhebenden Vollendung (20,11–14, wo das Gericht wohl nur über die Ungläubigen ergeht). Die Märtyrer blicken indes ungeduldig auf Gottes Gericht und Heil voraus, worin das ganze Gottesvolk aus Juden und Heiden vor dem Thron Gottes gesammelt wird (7,1–17; 14,1–5) und mit Christus herrschen wird (20,4–6, falls hier nicht nur Märtyrer im Blick sind).

Während im Frühchristentum das Gericht mit vorangehender Totenaufstehung überwiegend im Gefolge der Endereignisse plaziert wird (Christus als Richter Act 10,42; II Tim 4,1) und in den Rang katechetischen Basiswissens einrückt (Hebr 6,2), begegnet zunehmend auch die Erwartung eines unmittelbar nach dem Tod stattfindenden Gerichts (Hebr 9,27).

Der Ausblick auf die endzeitlichen Geschehnisse führte fernerhin zu einer *Differenzierung zwischen Tod und Tod*, wodurch der irdische gegenüber dem endgültigen jenseitigen Tod an Bedeutung verliert.

Schon in den ägyptischen Jenseitslehren wurden ähnliche Vorstellungen laut: Das Geschick des Menschen erfüllt sich nicht schon auf Erden, sondern erst im Jenseits. Für die gefährliche Reise durch die Unterwelt bietet das Totenbuch mehrere Sprüche, die vor dem zweiten, endgültigen Tod schützen wollen („Spruch, nicht noch einmal zu sterben im Torenreich“: Torenbuch 44; 175f.).

In der frühchristlichen Literatur warnt die Apokalypse vor dem „zweiten Tod“, d.h. vor der endzeitlichen Vernichtung im Feuersee (Apk 2,11; 20,6.14; 21,8), während der gewaltsame (also der erste) Tod vielen, wenn nicht gar allen standhaften Christen droht (wer an der „ersten Auferstehung“ – zum Leben – teilhat, verfällt nicht dem „zweiten Tod“, 20,5f.). Die Vorstellung eines ewigen Todes ist, allein schon als Gegenpol des „(ewigen) Lebens“, gut bezeugt im Judentum (Bill III, 830f.) wie im Neuen Testament (Mt 7,13; Joh 3,15f.; Röm 9,22; I Kor 3,17; 15,18; Phil 1,28; Hebr 10,39) und darf vielleicht als Gegengewicht zur Erwartung ewiger Höllenqualen (Mt 5,22.29f.; 25,41; Mk 9,48 [Jes 66,24; vgl. Jdt 16,17]; Lk 16,24) gelten (aber: Apk 20,10!). Trotz ihrer dichotomischen Anthropologie setzt die Martyriumsparänese Mt 10,28 par. (Q) die Vernichtung von Leib *und* Seele in der Hölle voraus (vgl. Mk 8,35 par.). Später unterscheidet die altkirchliche Theologie den irdischen vom „ewigen“, „wirklichen“ Tod (Barn 20,1; Diog 10,7; vgl. PGL 613).

4. Tod und Schuld

Von früh an weckte in Altisrael (und nicht nur hier!) die Erfahrung des Todes – namentlich des unzeitigen Todes – die Frage nach dem Warum. Wie ließ sich das (oftmals so offenkundig ungeröchte) konkrete Todesschicksal, wie ließ sich überhaupt die Sterblichkeit des Menschen erklären? Im Rahmen des gemeinorientalischen und auch altisraelitischen Lebens- und Denkweltzusammenhangs von *Tun und Ergehen* lag es nahe, die Ursache des Sterbens in der → Schuld des Menschen zu suchen. Einzelne Beter bekennen von sich, sie hätten den Tod verdient (z.B. Jes 38,17; Ps 38,5; 69,6). Solche Einsicht kann zur generellen Aussage gesteigert werden, der Mensch sei vergänglich wegen des „Zornes“ Gottes (Ps 90,7–11; vgl. auch 130,3). Doch immer sind derartige Äußerungen verbunden mit solchen des Vertrauens und der Hoffnung auf Gottes Güte.

Der *zweite Schöpfungsbericht* scheint Sterbenmüssen und Schuld der Menschen in Zusammenhang zu bringen (Gen 3,15.19). Doch meint die Erzählung kaum, die Menschen wären, hätten sie nicht vom Baum der Erkenntnis gegessen, unsterblich geblieben; denn von vornherein waren sie aus Erde gemacht (Gen 2,7), und nirgendwo kommt die Möglichkeit in den Blick, sie hätten auch vom Baum des (ewigen) Lebens essen

können (Gen 2,8; 3,22; demgegenüber bekam Gilgamesch in der Unterwelt immerhin das „Kraut der Unsterblichkeit“ ausgehändigt – doch wurde es ihm hernach von einer Schlange [!] gestohlen, Taf. XI: TUAT IV/2, 737f.). Der Mensch ist also sterblich, mit und ohne Schuld.

5 Im antiken *Judentum* bildete sich indes schon früh eine Lektüre von Gen 3 heraus, wonach Sterblichkeit und Tod erst durch den „Sündenfall“ → Adams (bzw. der Ureltern) über die Schöpfung gekommen sind (Weish 1,13f.; 2,23f.; äthHen 69,11; IV Esr 3,7; sytBar 17,1; VitAd 26,2; bShab 55a/b; Bill. III, 227–229). Unter dem Einfluß jüdisch-
 10 apokalyptischer Adam-Theologie (vgl. IV Esr 3,13–27; 7,10–12.116–119; syrBar 48,42f.; 54,14–19; 56,5–10) entwirft *Paulus* in Röm 5,12–21 ein mythisches Bild der Herrschaft des Todes, die sich infolge Adams Fall über die gesamte Menschheit (und die Schöpfung überhaupt, Röm 8,18–22) erstreckt.

Er entfaltet den traditionellen Gedanken, daß die Sünde Verderben und Tod erzeugt (vgl. Jak 1,15; I Kor 5,5; 11,30; Röm 6,23), zu einer universalgeschichtlichen Gegenüberstellung der von
 15 Adam und der von Christus bestimmten raumzeitlichen Sphären (vgl. I Kor 15,21f.42–49), deren qualitative Differenz durch eine Reihe charakteristischer Symmetriebrüche herausgestellt wird (V. 15–17: Tatsünde versus Gnadengabe). Wenn er in Röm 7,5f.7–13 dabei die Gestalt Adams und das exemplarische „Ich“ des vorchristlichen Menschen ineinander blendet, fungiert die Paradies-
 20 geschichte als Paradigma der verhängnisvollen Interferenz von Sünde und Tod schlechthin. Sünde wird dabei nicht mehr nur als Gebotsübertretung, sondern als – vom Gesetz provoziertes – Drang zur Selbsterhaltung abseits der göttlichen Lebensgaben pointiert, welche die Leben spendende Re-
 25 lation zum Schöpfer unterbricht und den Menschen so dem Tod ausliefert („ich aber starb“, V. 9–11; vgl. I Kor 15,56). Die Tiefe der Todverfallenheit in der Sphäre Adams erschließt sich den von Christus Geretteten freilich erst retrospektiv (Röm 7,24.25a; 8,1f.; vgl. 6,22f.; I Kor 15,57).

Das Alte Testament schildert den Tod mehrfach als den großen *Gleichmacher* und bestreitet damit jeglichen Zusammenhang zwischen Sterben und Schuld. Sterben müssen
 25 unterschiedslos alle: Unschuldige und Schuldige, Arme und Reiche, Junge und Alte, die Menschen wie die Tiere (Hi 3,13–19; Koh 3,19–21; 9,1–3; vgl. schon Gilgamesch, Taf. X: TUAT IV/2, 727). Diese Einsicht kann Trost spenden (auch der Mächtigste entgeht
 30 dem Todesschicksal nicht: Jes 14,4–23; Ez 32,17–32; Ps 73,18f.), sie kann zur Mäßigung mahnen (keiner kann seinen Besitz mit hinübernehmen: Jes 10,3; Ps 49,8f.17–21) oder zu kluger Nutzung der Lebenszeit (keiner lebt ewig: Ps 90,12; Koh 9,4–10; 12,1–8), sie kann aber auch tiefe Bitterkeit auslösen (allzu oft trifft der Tod die Falschen zuerst und die Richtigen zuletzt: Hi 21,7–17; Koh 7,15; 8,12).

35 Daß alle gleichermaßen sterben, bedeutet indes auch eine große *Ungerechtigkeit*. Es ist anständigen, frommen Menschen eine Anfechtung, wenn gewissen- und gottlose Zeit-
 40 genossen aus der Tatsache, daß auch sie sterben müssen, entweder keine oder sehr eigenwillige Lehren ziehen: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ (ernsthaft in Koh 9,4–7, frivol in Jes 22,13; Weish 2,1–9; vgl. auch Lk 12,19; 1 Kor 15,32). Wi-
 45 derfährt wirklich Guten wie Bösen nur das eine, gleiche Todesgeschick? In der Spätzeit des Alten Testaments meldet sich die Hoffnung zu Wort, daß dem nicht so sei, daß Gott vielmehr – sei es im Tod oder jenseits von ihm – zwischen „Gerechten“ und „Frev-
 50 lern“ wieder gerechte Verhältnisse herstellen werde (vgl. etwa Ps 49,16; 73,23–28; Dan 12,3f.; Weish 3,1–12 sowie unten 5. und 6.).

45 5. Einbrüche in die Welt des Todes

„Der Mensch, geboren von der Frau – kurzen Lebens ist er ... Stirbt der Mann –
 50 wird er je wieder lebendig?“ (Hi 14,1.14; vgl. Jes 26,14). Die allgemein menschliche Erfahrung der Unentrinnbarkeit und Endgültigkeit des Todes teilen auch die Menschen der biblischen Welt. Und doch keimt hier und dort die Hoffnung, daß der Tod nicht
 55 alles behalten darf, was er einmal verschlungen hat.

5.1. *Göttliche Macht gegen die Macht des Todes*. Angesichts der offenkundigen menschlichen Ohnmacht gegenüber dem Tod sind es zuerst *Götter*, die man seiner

Macht trotzen sieht – freilich nicht, ohne daß sie diese zuvor selbst zu spüren bekommen haben.

Nach einem sumerischen Mythos geriet einst die Göttin *Inanna* in die Fänge der Unterwelt und konnte nur nackt und mit knapper Not wieder entkommen: nicht ohne göttlichen Ersatz zu stellen, der fortan in halbjährlichem Wechsel – Sinnbild des Jahreszeiten-Wechsels! – der Gewalt des Todes unterworfen sein würde (TUAT III/3, 458–495).

Ein ugaritisches Epos schildert, wie der Gott *Baal* von seinem Widersacher *Môt/Mât* („Tod“) besiegt wird und von seiner Gefährtin *Anat* nur mit Gewalt wieder befreit werden kann – auf daß die beiden gemeinsam das Aufleben der Natur im Frühjahr besorgen können, ehe der Tod sie wieder scheidet (TUAT III/6, 1185–1198).

Ein (freilich erst bei Plutarch voll bezeugt) ägyptischer Mythos handelt davon, daß der Gott *Osiris* durch Hinterlist zu Tode gebracht wurde und von seiner Gefährtin *Isis* trotz aller Bemühungen nicht ins Leben zurückgerufen werden konnte. Dafür aber gewinnt er die Macht im Reich der Toten und bietet diesen damit eine Heimat (LÄ IV, 623–633).

JHWH konnte als tendenziell einziger Gott Israels nicht sterben und also auch weder auferstehen noch Herr der Unterwelt werden. Er ist dezidiert ein Gott des Lebens, der nichts zu schaffen hat mit der Welt des Todes (s.o. 3.1.) – außer daß er den Zeitpunkt bestimmt, zu dem der Mensch in sie einzutreten hat (s.o. 1.). Darum heißt es im Lied der Hanna: „JHWH tötet“ – aber sogleich auch: „und er macht lebendig“ (I Sam 2,6; vgl. auch Ps 116,3.8f.).

Mehr und mehr hat in Israel die Überzeugung Raum gewonnen, daß JHWHs Macht an den Toren von Scheol nicht einfach enden kann. Er hat Einblick in sie (Prov 15,11), er vermag auch in sie hineinzugreifen, um Menschen, die sich ihm dorthin entziehen wollen, wieder heraufzuholen (Am 9,2; Ps 139,7f.; vgl. auch den todessüchtigen Propheten Jona, Kap. 2).

Ins Positive gewendet führt dies zu der Aussage, daß des Menschen Zeit in JHWHs Händen steht (und nicht bei denen, die ihm nach dem Leben trachten: Ps 31,14–16), und zu der noch viel weiter gehenden, daß JHWH den, der ihm vertraut, über den Tod hinaus „beständig“ an der „rechten Hand halten“ und „ewig“ sein „Teil“ bleiben werde (Ps 73,23.26). Ist etwa in diesem Sinn die große, nach unten gestreckte Hand über der Grabstätte eines gewissen Urija in Khirbet el-Qom zu verstehen (s.o. 2.2.)?

Das Frühchristentum weiß sich von einem singulären Gotteshandeln bestimmt, das es in seinem Glauben und in seiner Verkündigung bekennt: Gott hat den gestorbenen Jesus auferweckt.

Bezeugt ist die *Auferweckung* bzw. *Auferstehung* Jesu sowohl in alten Bekenntnis- bzw. Pistisformeln (eingliedrig, Gott als Subjekt: Röm 4,24; 8,11; 10,9; I Kor 6,14; II Kor 4,14; Jesus als Subjekt Röm 6,4,9; mehrgliedrig I Thess 4,14; Röm 4,25; ausgebaut I Kor 15,3b–5) wie in den Ostergeschichten (Grab- und Erscheinungsgeschichten: Mk 16; Mt 28; Lk 24; Joh 20f.; vgl. EvPetr 35–60).

Die →Auferstehung Jesu Christi von den Toten darf als Gravitationszentrum aller neutestamentlichen Theologie bezeichnet werden (vgl. I Kor 15,17f.). In letzter Hinsicht geht es dabei um die Konfrontation von Gott und Tod, die an der Gestalt Jesu ausgetragen wird. Dabei zeichnet sich eine dreifache Perspektive ab, die sich den Zeitmodi von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart zuordnen läßt.

Erstens werden durch die Auferweckung Jesu sein irdisches Leben und seine Botschaft vom nahegekommenen Gottesreich bestätigt. Zugleich kommt es zu einer Neudefinition Gottes: Israels Bekenntnis zu Gott, der die Toten lebendig macht (Achtzehngebet, Benediktion 2 [Bill IV/1, 211]; Röm 4,17; II Kor 1,9), wird als Bekenntnis zu Gott, der den gekreuzigten Jesus auferweckt hat, reformuliert. Gott schafft über den Abgrund des Todes hinweg Kontinuität; besonders Paulus und Markus unterstreichen dabei die Identität des auferstandenen mit dem irdischen und gekreuzigten Jesus.

Zweitens antizipiert Jesu Auferweckung die endzeitliche Totenaufstehung. Das eschatologisch Neue ereignet sich mitten in der noch vom Alten dominierten gegen-

wärtigen Weltzeit. „Wär' er nicht erstanden, so wär die Welt vergangen“ (Evangelisches Gesangbuch Nr.99). Schon sehr bald bildet sich die Konzeption heraus, daß Jesu Auferstehung die Auferstehung aller Glaubenden in sich schließt (Act 26,23; Röm 1,4; 8,11.29; I Kor 6,14; 15,20.23; II Kor 4,14; I Thess 4,14; Kol 1,18; Apk 1,5).

5 *Drittens* wird der gestorbene Jesus zu himmlischer Herrlichkeit und Machtfülle erhöht (Messias, Menschensohn, Herr, Sohn Gottes; vgl. besonders Röm 1,4; I Thess 1,10); vom Himmel her erscheint er den Seinen und beauftragt sie zur Verkündigung. Die „hymnische“ Tradition kreist um Jesu Erhöhung (Phil 2,9–11; I Tim 3,16; Hebr 1,3 usw.; kombiniert mit der Auferstehung Röm 1,4; 8,34; 10,9; Kol 1,18; Eph 1,20[ff.];
10 I Petr 3,21 f.), die besonders von Ps 110 her gedeutet wird. Die Herrschaft der Mächte dieser Welt, deren stärkste der Tod ist (Röm 5,14.17; I Kor 15,26), wird damit erschüttert (Röm 6,9).

Um die Wende zum 2. Jh. hat sich die einzigartige Überwindung des Todes durch den gestorbenen, begrabenen und auferstandenen Christus im dramatischen Bild seiner *Hadesfahrt* verdichtet
15 (vorbereitet in I Petr 3,19f.; 4,6; Mt 12,40; Apk 1,18), u. a. auch als Überbietung der (lebend!) in die Unterwelt hinabsteigenden antiken Heroen. Zunehmend rückt neben der Errettung der vorchristlichen alttestamentlichen Gerechten (IgnMagn 9,2; EvPetr 41 f.; Justin, dial. 72,4; OdSal 42,10–20) auch die triumphale Überwindung von Tod, Teufel und Hades in den Vordergrund (Melito, pass. 102; romanartig Nikodemusevangelium 17–27 [NTApo I⁶, 414–418; vgl. koptische Bartholomäustexte ebd. 439 f.]).
20

5.2. *Entrückungen*. Der erste Mensch, von dem die Bibel berichtet, er habe den Tod nicht schmecken müssen, ist →Henoah, der Siebte im priesterschriftlichen Menschheits-Stammbaum (Gen 5,22–24). In der wohl vor-priesterschriftlichen Formulierung, er sei plötzlich „nicht mehr da“ gewesen, drückt sich spürbares Erstaunen über das nicht
25 verifizierbare Lebensende eines Ahnen aus. Der priesterliche Erzähler erklärt sich den Vorgang so, daß Henoah „vollkommen mit Gott gewandelt“ sei (vgl. Gen 6,9; 17,1 P) und dieser ihn daraufhin zu sich „genommen“ habe (hebräisch *lqh*; vgl. Sir 44,16; 49,14; äthHen 12,1; slHen 67; Hebr 11,5: „so daß er den Tod nicht sah“). In der frühjüdischen →Apokalyptik avancierte Henoah deshalb zum privilegierten Himmelfahrer (→Entrückung) und Offenbarungsempfänger (im Neuen Testament nur Jud 14–16).
30

Das Leben →Elias schloß gemäß biblischer Überlieferung mit einer Himmelfahrt (II Reg 2,1–18). Das Geschehen wird in eine menschenleere Gegend verlegt, alle Zeugen werden sorgfältig ausgeschlossen. Einzig →Elisa, Elias Nachfolger, erlebt, wie der Meister „(hinweg-)genommen“ wird (*lqh* in V. 3.9.10). Gegen naheliegende Rückfragen
35 wird von ebenso ausgedehnten wie ergebnislosen Suchaktionen berichtet (ein fester Topos in späteren Entrückungsgeschichten!). Einen, der im Himmel ist, kann man auf der Erde nicht finden (V. 16–18). Elias „Geist“ aber wirkt weiter: in Elisa (V. 9.15).

Daß Elia nicht gestorben sei, hat die Phantasie der Späteren beflügelt. Der alttestamentliche Prophetenkanon schließt mit der Ankündigung, Elia werde wiederkehren, um das Gottesvolk auf
40 den „Tag JHWHs“ vorzubereiten (Mal 3,23f.; vgl. Sir 48,9f.). Ihm wurden im Judentum andere Entrückte beigegeben: neben Henoah, Esra und Baruch besonders Mose (Josephus, Ant IV,326; AssMos 10,12?); gemeinsam treten Elia und Mose in der Verklärungsgeschichte als Himmelsbewohner (und Wiederkehrende?) auf (Mk 9,2–8 par.; vgl. eventuell auch Apk 11,3–13). Der wiederkehrende Elia wurde sowohl mit Johannes dem Täufer (Mk 1,2 par.; 9,11–13 par.; verneint
45 Joh 1,21) wie mit Jesus selbst (Mk 6,15 par.; 8,28 par.) identifiziert. Besonders Jesu Auferstehung und Erhöhung bieten eine Haftfläche für Entrückungsmotive (im alten Traditionsrück Act 3,20f. sogar mit Zügen einer Elia-Typologie; ferner Lk 13,35 par.; I Tim 3,16?; Apk 12,5?), die in der lukanischen Himmelfahrtsgeschichte (Lk 24,50; Acr 1,9–11) die Zäsur zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche hervorheben.

50 Die Kunde, daß einzelne herausragende Fromme dem Tod entrückt worden seien, weckte bei den Frommen der spät- und nachalttestamentlichen Zeit die Hoffnung, auch ihnen könne solches widerfahren. Die beiden Psalmen, die am intensivsten das in seiner Unterschiedlosigkeit so ungerechte Todesschicksal reflektieren, gelangen zu dem Ergebnis, daß der Ungerechte auf jeden Fall sterben müsse, während der Gerechte Aussicht

habe, dereinst von Gott zu sich „genommen“ zu werden (Ps 49,16; 73,24 – beidemale *lq̄h*). Die *Weisheit Salomos* konstatiert zwar, daß die Gerechten sterben (und oft zu früh!), sieht aber Gott ihre *Seele* zu sich „nehmen“, während die Ungerechten zu ewiger Gottferne verdammt bleiben (Weish 4,10–5,5). In der frühchristlichen Eschatologie nähern sich Ent-
 5 rückung und Totenauf resurrection einander an, wenn die „Toten in Christus“ auferstehen und zusammen mit den noch Lebenden in die Wolken entrückt werden, um dem wiederkehrenden Christus entgegenzugehen und ihn auf die Erde zu geleiten (1 Thess 4,16f.). Die heidenchristlichen Thessalonicher mochten dabei auch an die griechischen Erzählungen von in die Himmelswelt entrückten Heroen denken (z.B. Herakles).

10 5.3. *Erweckungen*. Das Alte Testament kennt im Grunde nur eine einzige Überlieferung von der Erweckung eines Toten, die sich in eine *Elia* und eine *Elisa*-Erzählung ausgeformt hat (I Reg 17,17–24 bzw. II Reg 4,18–37; im Kern dürfte der letzteren traditions-geschichtliche Priorität zukommen). Hier wie dort geht es um Jünglinge, also um vorzeitig vom Tod Ereilte, zudem das eine Mal um den einzigen Sohn einer Witwe,
 15 das andere Mal um das Kind einer lange Zeit kinderlos gewesenen Frau: zutiefst tragische Fälle also, die Gottes Macht und Güte in besonderer Weise in Frage stellen (I Reg 17,20!). Daß die Propheten den Müttern ihre Söhne zurückgeben können, wird zunächst ihrer magischen Heilkraft zugeschrieben (I Reg 17,21a; II Reg 4,34f. – ins Postum-Skurrile gesteigert in II Reg 13,20f.), später der Kraft ihres Gebets (I Reg 17,21b.22; II Reg 4,33).
 20 Freilich vermögen sie Leben nur auf Zeit wiederzuschicken; der Gedanke an Unsterblichkeit liegt noch völlig fern. Immerhin aber wird hier eine Bresche in die undurchdringliche Wand des Todes gerissen.

Von den Totenerweckungserzählungen der *Jesu-tradition* greifen die Errettung der Jairustochter (Mk 5,21–43 par.) und des Jünglings von Nain (Lk 7,11–17) auf diejenigen
 25 des Alten Testaments zurück (vorzeitiger Tod!), reichern sie aber auch mit Motiven der hellenistischen Umwelt an (zur Gattung vgl. Joh 11,1–44; Act 9,36–43; 20,7–12). Die Überwindung einer konkreten Notlage (besonders Lk 7,12) wird symbolisch vertieft zu einem partiellen Sieg über die Macht des Todes (explizit in Joh 11,21–27). Der Wundertäter Jesus realisiert damit nicht nur eine alttestamentliche Verheißung (Anspielung
 30 auf Jes 26,19 in Q: Lk 7,22 par.), sondern weist auch bedeutungsvoll auf sein eigenes Geschick voraus (vgl. Joh 11,45–53).

6. Sieg über den Tod

6.1. *Pyrrhussiege des Todes*. Im vierten der ins Deuterocesajabuch eingestreuten Lieder vom *Gottesknecht* (Jes 52,13–53,12) wird das Leiden und Sterben eines Menschen
 35 geschildert, das die hier Sprechenden offenbar als exzeptionell erfahren haben (53,1–10). Sein Ende war von besonders großem Elend gezeichnet, woraus sie auf besonders große Schuld und Gottverlassenheit schlossen. Im nachhinein aber wurde ihnen klar, daß nicht er, der „Knecht“, schuldig war, sondern sie, die ihn für schuldig gehalten hatten, und daß sein Leiden und Sterben die →Sühne für ihre Schuld war.

40 Die nicht endende Debatte darüber, wer und was hier im einzelnen gemeint sei, muß an dieser Stelle nicht weitergeführt werden (vgl. dazu Haag). Nur so viel: Wahrscheinlicher als die – im Judentum bevorzugte – kollektive Deutung auf das leidende Gottesvolk ist diejenige auf ein Individuum, zu dem sich hier eine (jüdische) Gruppierung bekennt, indem sie im Tun und Ergehen des „Knechts“ Gottes machtvolles Wirken an Israel und der Welt erkennt (→Stellvertretung).

45 Der Umschwung in der Wahrnehmung und Einschätzung des „Knechts“ ist hervorgerufen durch das zweifache, das Lied rahmende Bekenntnis Gottes zu ihm (52,13–15; 53,11f.): „Siehe, mein Knecht wird Erfolg haben“ – „mein Knecht, der Gerechte, verschafft vielen →Rechtfertigung“. Diese Aussagen greifen über das erlittene Todesgeschick hinaus. Als der Tod nach diesem einen griff, vergriff er sich; wohl vermochte er
 50 sein Leben auszulöschen, doch Gott erweckte durch ihn Viele – und mit ihnen auch ihn – zu neuem Leben.

Der *Tod Jesu* läßt sich sachlich in diesen Kontext einzeichnen, auch wenn die explizite Bezugnahme auf Jes 53 nur selten und relativ spät begegnet (Passion Lk 22,37; Act 8,32f.; Sühne I Petr 2,22–25).

Angesichts der Tötung von Johannes dem Täufer muß Jesus selbst mit seinem gewaltsamen Tod gerechnet haben; ob er eine heilvolle Wende durch den Tod hindurch (Lk 13,32), eine stellvertretende Übernahme des Gerichts an Israel (Lk 12,49f.!) oder gar seinen Sühnetod (so eventuell im ursprünglichen Brotwort, I Kor 11,24) erwartet hat, bleibt unsicher. Sein Tod hat im Frühchristentum eine Vielzahl von Deutungen hervorgerufen, die vom leidenden Gerechten (so in der alten Passionsgeschichte; vgl die Rezeption von Ps 22 in Mk 15,24.29.34), dem gewaltsam geröteten Propheten (Lk 11,47–51 par. [Q]; 13,33; Act 7,52; Mk 12,1–12; vgl. Neh 9,26; II Reg 17,1–23) bis zum Heilstod durch einen Akt stellvertretender Sühne reichen. Der Sühnetod (mit der Präposition „für“) wird in alten Sterbeformeln (Röm 5,6.8; 14,15) und Dahingabeformeln (Röm 8,32; Tit 2,14) bezeugt; teilweise kommt darin eine Überbietung und Vollendung der vom Tempelkult geleisteten Sühne zum Ausdruck (Röm 3,25f.; 5,9; 8,3; Hebr 7–10). Auf den Sühnetod des Gottesknechts spielt (verbunden mit einer Auferweckungsformel) wohl bereits Röm 4,25 an (vielleicht auch I Kor 15,3b–5; Mk 10,45). Das stellvertretende Sterben ist außerdem auch im griechischen Bereich (für die Polis oder für Freunde, vgl Röm 5,7) und im Judentum (Sühnetod der Märtyrer: II Makk 7,37f.?, IV Makk 6,28f.; 17,20–22) bekannt.

Das frühchristliche Auferweckungsbekenntnis stellt den Kontrast zwischen der Tötung Jesu und der von Gott herbeigeführten Wende drastisch heraus: Gott „löste die Wehen des Todes, da es unmöglich war, daß er vom Tod festgehalten wurde“ (Act 2,23f. mit Bezug auf Ps 17,6 LXX [auch Ps 114,3 LXX; II Sam 22,6]; vgl. Act 4,10; 10,39f.). Der „Pyrrhussieg“ des Todes über Jesus wird zum Triumph über den Tod (II Tim 1,10; Hebr 2,14f.; Apk 1,18; s.o. 5.1.).

6.2. *Auferstehung der Toten: Der Tod verliert seine Beute* (s.o. 3.3.). Der Gedanke einer Totenaufstehung (→ Auferstehung) deutet sich im *Alten Testament* erst an: als eindrückliche Metapher zunächst in Ez 37 (nicht Tote werden hier erweckt, sondern das vom Exilsgeschick getroffene Israel), als tastende Hoffnung des verletzten Individuums in Hi 19,25 (mit dem „Löser über dem Staub“ dürfte Gott gemeint sein, der den ins Grab gesunkenen Hiob rehabilitieren wird), als tröstlicher Zuspruch an die verzagende Gemeinde in Jes 26,19 (in kühner Überbietung des hergebrachten Wissens, 26,14), als verheißungsvolle Perspektive schließlich während der blutigen seleukidischen Verfolgung in Dan 12,1–4 („viele“ der „im Erdenstaub Schlafenden“ werden „aufwachen“: die einen zu „ewiger Abscheu“, die anderen, die „vielen Rechtfertigung verschafft haben“ – man beachte die Anlehnung von V. 3 an Jes 53,11! –, zu „ewigem Leben“).

Die Zeichen mehren sich: Der Tod, indem er wahllos nach allem und jedem greift, vergreift sich an der Ehre Gottes – und das bleibt nicht ohne Folgen.

Jesus gibt in seinem Streitgespräch mit den Sadduzäern (Mk 12,18–27 par.) dem Vertrauen Israels auf die Treue Gottes Ausdruck, die auch vor dem Tod nicht haltmacht. In der Selbstvorstellungsformel von Ex 3,6 („ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“) tut Gott seine Macht (*δύναμις*) kund, die nicht mehr – wie im überwiegenden Teil des Alten Testaments – nur die Lebenden, sondern nun auch die Gestorbenen umgreift: Die Schrift selbst bezeugt die über den Tod hinausweisende Bundestreue Gottes. Im übrigen teilt *Jesus* nicht nur den Glauben vieler jüdischer Gruppierungen an die Auferstehung oder ein Jenseitsleben der Patriarchen (TestJud 25,1; TestBen 10,6; IV Makk 7,19; 16,25; vgl. Lk 16,23), sondern auch die Erwartung eines „engelgleichen Lebens“ der Auferstandenen (vgl. äthHen 15,6f.; syrBar 51,10; Bill. I, 890f.). Die theozentrische Begründung der Totenaufstehung weist über den Christusglauben der Gemeinde auf einen Kern echten Jesusguts zurück (vgl. Mt 8,11f. par.).

Paulus begründet in seiner eschatologischen Belehrung der Thessalonicher (I Thess 4,13–18) die christliche Hoffnung mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu (V. 14). Bereits das von ihm erinnerte Herrenwort (V. 15), wonach die Lebenden bei der Wiederkehr Christi den Toten gegenüber nicht privilegiert seien, zeigt, daß sich die noch

ganz in unmittelbarer Naherwartung stehenden Gemeinden mit den ersten Todesfällen konfrontiert sahen (vgl. Mk 9,1; I Kor 15,51); das Heil schließt neben den Lebenden (so die ältere Eschatologie, vgl. PsSal 17,44; 18,6; IV Esr 13,16–20; Lk 10,23f.) nun auch die Toten ein (vgl. IV Esr 5,41f.; syr Bar 30,1f.; 51,13). Paulus tröstet seine Adres-

5 saten mit einer apokalyptischen Perspektive (V. 16–18; vgl. 5,1–11), qualifiziert aber die Auferstehung der verstorbenen Glaubenden schlicht als Sein „mit dem Herrn“ (vgl. 5,10; Röm 6,8; Phil 1,23).

Das *Johannesevangelium* vertieft eine traditionelle Totenerweckungserzählung zu einer christologischen Neubestimmung von „Auferstehung“ und „Leben“ (Job 11,21–

10 27). Die schöpferische Relation des Gottessohns zu den Glaubenden erzeugt ein Leben, das von seinem Gegenteil, dem Tod, nicht mehr in Frage gestellt werden kann (V. 26f.; vgl. 5,24; 6,50f.; 14,19; I Joh 3,14). Johannes blendet dabei Gegenwart und Endzeit so ineinander, daß die noch ausstehende Zukunft das hier und jetzt aufbrechende wahre Leben nicht mehr entscheidend überbieten wird (vgl. 5,24–29). Das den Glaubenden

15 verheißene Eingehen in die himmlische Welt (14,2f.; 17,24; ferner 12,26) ist insofern als Prolongation der gegenwärtigen Heilserfahrung anzusprechen (14,23), wohingegen die johanneische Schule später wieder stärker zwischen Gegenwart und Zukunft differenziert (I Joh 2,28–3,3).

6.3. *Des Todes Tod.* „Er [JHWH] wird vernichten den Tod auf immer“ (Jes 25,8).

20 Diese im ganzen Alten Orient unerhörte und auch im Alten Testament singuläre Aussage findet sich nicht von ungefähr in einem ihrer jüngsten Abschnitte, der sog. Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27; → Jesaja/Jesajabuch). Vorbei ist es jetzt mit aller gelassenen oder nüchternen oder tapferen Anerkennung der Todeswirklichkeit. Hier erscheint der Tod als Feind: der Menschen nicht nur, denen er immer und immer wieder die „Tränen“

25 auf die „Wangen“ treibt, sondern Gottes, der die Tränen nicht mehr sehen, sondern „abwischen“ will, ein für allemal. Dieses eschatologische Geschehen soll zwar auf dem „(Zions-)Berg“ Platz greifen, es soll aber nicht nur das erwählte Volk, sondern „alle Völker“ umfassen (25,6). Am Ende der Zeiten schafft Gott eine neue *condition humaine*.

Paulus entfaltet in I Kor 15 angesichts der korinthischen Verständnisschwierigkeiten

30 mit dem Auferstehungsglauben (V. 12.34f.; vgl. Act 17,32) eine ausgedehnte eschatologische Belehrung, in deren Mittelpunkt er den Sieg Gottes über den Tod rückt (V. 20–28.53–57) und dieses Geschehen anthropologisch auslotet (V. 35ff.). Während das christologische Bekenntnis Gott als denjenigen definiert, der Jesus von den Toten auferweckt hat (s.o. 5.1.), greift das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott, der „alles in allem

35 ist“ (V. 28), letztlich aus auf seine noch ausstehende Überwindung der Todesmacht. Für die Christen hat diese alte jüdische Hoffnung neue Plausibilität gewonnen.

Auch wenn Todesfälle, anders als in I Thess 4,13ff erwartet, mit der Zeit immer häufiger vorkommen (vgl. I Kor 11,30; auch Röm 14,7,9), rechnet der Apostel doch damit, die Wiederkunft Christi samt der Totenaufstehung noch zu erleben (I Kor 15,51f.; wohl anders II Kor 1,8f.; 5,1ff.;

40 Phil 1,21ff.). Im gedrängten Abschnitt I Kor 15,20–28 wird die im Blick auf die kosmischen Sphären von Adam und Christus gewonnene Spitzenthese, daß „in Christus alle lebendig gemacht werden“ (V. 22b), mit Hilfe eines schon vortopaulinischen apokalyptischen Zeitordnungsschemas begründet (V. 23–28). Der gemeinsame Kampf von Gott und seinem Christus gegen die Mächte der Welt (exegetisch begründet mit Ps 110,1 und 8,7) kulminiert im Sieg über den Tod als „letzten Feind“

45 (V. 26, textstrukturell genau in der Mitte von V. 24–28 plaziert). Erst die so erreichte Alleinherrschaft Gottes über die Schöpfung verwirklicht vollgültig die Einheit Gottes gemäß Dtn 6,4, dem Grundbekenntnis Israels (V. 28c; vgl. Sach 14,9; Bill. III, 472). Der in V. 12–34 erwiesenen theologischen Notwendigkeit der Totenaufstehung („Daß“) schließt sich in V. 35–58 eine anthropologische Näherbestimmung an („Wie“), worin Auferstehung als Neuschöpfung Gottes expliziert wird. Gegenüber der korinthischen Orientierung an einem körperlosen himmlischen Pneuma (und der damit implizierten Ausblendung von Sterben und Tod!) rückt Paulus im Blick auf Gen 2,7 die Leiblichkeit des gegenwärtigen wie zukünftigen Menschen in den Vordergrund, die in der Vollen-

50 dung freilich einer fundamentalen Verwandlung unterliegt (zum „geistlichen Leib“ vgl. Phil 3,20f.; Mk 12,25 par.; syr Bar 49–51). Da die Transformation entscheidend darin besteht, daß „das Sterb-

liche Unsterblichkeit anzieht“ (vgl. II Kor 5,1–5), gipfelt der Abschnitt in gehobenem Ton und preist mit dem Mischzitat aus Jes 25,8a (Θ) und Hos 13,14b nochmals den göttlichen Sieg über den Tod (v. 53–57).

Die Schlußvisionen der *Johannesapokalypse* handeln zunächst von der Vernichtung von Tod und Unterwelt (Apk 20,14), die durch den Sieg über den Satan und sein Gefolge ermöglicht ist (20,10; vgl. 19,20). Die letzte Aufgabe jener Unheilmächte besteht in der Herausgabe der Toten zum Weltgericht (20,13; der primär mit Heil konnotierte Terminus „Auferstehung“ wird vermieden, vgl. 20,5f.). In der neuen Welt Gottes wird der Tod mit all seinen negativen Folgen „nicht mehr sein“ (21,4; auch die Nacht und das Meer sind verschwunden, 21,1.25; 22,5); Lebensstrom und Lebensbäume symbolisieren das ewige Leben. Die Rede von der Vernichtung des Todes im Feuersee (20,14) führt dich an die altkirchliche Sprachschöpfung vom „Tod des Todes“ heran, der in der Auferstehung Jesu antizipiert worden ist (→ Athanasius, inc. 27.30; → Augustin, conf. IV, 12,19; vgl. → Valentin, Frgm. 4).

15 7. Leben mit dem Tod

Der Sieg über den Tod, der in Jesu Auferstehung Ereignis wurde, verändert alle möglichen Erfahrungen des Todes, denen die Glaubenden in der noch andauernden gegenwärtigen Weltzeit ausgesetzt sind, von Grund auf. Durch die Konfrontation Gottes mit dem Tod gewinnt dieser ein neues Gesicht und bekommt einen neuen Ort. Seine Widerständigkeit und seine Zerstörungskraft werden aber deswegen nicht ausgeblendet. *Media morte in vita sumus.*

In der *Jesusüberlieferung* gerät der Tod in den Horizont der Nachfolge Jesu Christi.

Bereits Jesus fordert von seinen Jüngern die Bereitschaft zum Martyrium: „Wer sein Leben verliert, wird es finden“ (Lk 17,33 par. [Q]; Mk 8,35 par.; Joh 12,25; vgl. Mt 10,28 par. [Q]); durch die spätere Zufügung „um meiner willen“ (Mk 8,35; vgl. Mt 10,39) werden Sterben und Leben an Christus gebunden. Der Aufruf zur Kreuzesnachfolge (Lk 14,27 par. [Q]; Mk 8,34 par.), der wohl bereits auf die Passion Jesu zurückblickt, leitet zur Selbstverleugnung (Mk) bzw. Verlassen des Familienverbands (Q) geradezu etwas wie einen Sterbeprozess ein, der dem Leben des Gottesreichs schon jetzt Raum schafft; der „Kelch“ bzw. die „Taufe“ des Todes schließt die Jünger mit Jesu Geschick zusammen (Mk 10,38f. par.).

Es ist vor allem *Markus*, der sein Evangelium umfassend vom Weg der Nachfolge in das Leiden und den Kreuzestod her entwirft (besonders 8,27–10,52). Die auf die Christen hin transparenten Jünger erfahren die Gegenwart ihres Herrn mitten im Leiden – in akuter Bedrängnis so gut wie in alltäglicher Lebenserschwerung. Auch die beiden anderen Synoptiker geben der Leidensnachfolge großes Gewicht; bei Lukas setzt sie sich in der Weltmission fort (Act 5,41; 9,16; 14,22; 20,22; 21,13). Im *Johannesevangelium* wird sie christologisch vertieft und mit der Verheißung ewigen Lebens verbunden (Joh 12,23–26; vgl. 12,32f.; 14,3; 17,24). Die Abschiedsreden (besonders 15,18–16,33) ermutigen dazu, das bereits hier und jetzt gewonnene Leben (5,24; vgl. I Job 3,14) in einer von der Todesmacht überschatteten Welt (Joh 12,35f.; 13,30) nicht an Trauer und Angst preiszugeben, da Jesus doch die Welt besiegt hat (16,33).

Bei *Paulus* finden sich die eindringlichsten Reflexionen zur Tragweite des Sterbens im Leben der Glaubenden, da er es konsequent mit dem Tod Christi korreliert. Wenn er die „Konformität“ der Glaubenden mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn herausarbeitet, greift er wohl auf ältere Traditionen zurück, wonach die Christen in ihrer →Taufe am Sühnetod Jesu wie an seiner Auferstehung teilhaben (Röm 6,3ff.; Kol 2,11–13.20; II Tim 2,11; vgl. Eph 5,14). Mit Christi Kreuzestod und Auferstehung verwandelt sich das Wesen des Todes: Er scheidet jetzt nicht mehr von Gottes Leben, sondern von der Macht der Sünde! Diese grundlegende Einsicht, die beim österlichen „Tod des Todes“ ihren Ausgang nimmt, wird bei Paulus in zeitlichen Dimensionen entfaltet: Die Gegenwart der Glaubenden wird als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen qualifiziert, da sich in ihr die Macht der vergehenden alten Weltzeit (charakterisiert durch die Herr-

schaft des Todes kraft der Sünde) und die Macht der anbrechenden neuen Weltzeit (charakterisiert durch das Leben Gottes, das den Tod überwunden hat) gegenseitig durchdringen.

Zunächst markiert der Tod die Befreiung von der *Vergangenheit*. Wenn die Glaubenden „mit Christus“ gestorben sind – kultisch vergegenwärtigt in der Taufe – (Röm 6,1–14; Gal 2,19f.; 5,24), sind sie der von Adam repräsentierten Todessphäre entnommen. Sie sind damit nicht mehr der Sünde, die auf ein Sein abseits von Gottes Lebensgaben aus ist, unterworfen (vgl. Röm 6,611; 8,10), da das Gericht über sie im stellvertretenden Kreuzestod Christi ergangen ist (Gal 3,13; Röm 8,3). Paulus kann diesem sogar dieselbe universale Reichweite zumessen wie dem Tod aller Menschen „in Adam“ (vgl. II Kor 5,14c mit I Kor 15,22; Röm 5,15–17). Die scharfe Grenzlinie, die der Tod „mit Christus“ gegenüber der (aus dem noch andauernden alten Äon wirkenden) Sündenmacht zieht, muß freilich immer neu aktualisiert und bewährt werden. In seiner Paränese hält Paulus deshalb die Glaubenden an, dieser Bewegung aus dem Reich des Todes in das Leben ständig neu Raum zu geben (Röm 6,12–23; 8,4–13; Gal 5,16–6,10).

Obschon die *Gegenwart* der Glaubenden überschattet bleibt von der Todessphäre Adams, ist der Tod hier nicht mehr von Verhängnis, sondern von der Verheißung des mit ihm verbundenen Lebens Gottes bestimmt. In der Leidensgemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus begegnet den Glaubenden das neue Leben in der Gestalt des Todes, wie es der Apostel selber in Leiden und Todesnot exemplarisch vergegenwärtigt („allezeit tragen wir das Sterben Jesu am Leib“, II Kor 4,10–12; vgl. 1,5; 13,4; I Kor 15,31; Röm 8,36; Gal 6,17; Phil 3,10f. und besonders die Peristasekataloge I Kor 4,11f.; II Kor 4,8f.; 6,4–10; 11,23–29; 12,10; ferner Röm 8,35). Täglich erfährt der „äußere Mensch“ die Zerstörungskraft der Todesmacht, während dem „inneren Menschen“ das neue Leben zuströmt (II Kor 4,16). In der Feier des Abendmahls wird dieses Leben, das den Tod bleibend in sich integriert hat, vergegenwärtigt (I Kor 11,23–26 par.). Dabei fällt auf, daß in der Paulusschule das Aufzerehnungsleben zuversichtlicher als beim Apostel selbst bereits für die Gegenwart in Anspruch genommen wird (Kol 2,12f. [aber 3,3f.!]; Eph 2,5f.; 5,14).

Hoffnungsvoll blicken die Glaubenden schließlich voraus auf die *Zukunft*, wenn die Leiber der Auferstehenden wie der noch Lebenden in göttliche Herrlichkeit verwandelt werden (Röm 8,17–25.28–30; I Kor 15; Phil 3,20f.) und der Tod vollkommen überwunden sein wird.

Im Leben der Glaubenden haben Tod und Sterben ihren Schrecken verloren, da sie vom Auferstehungsleben Christi durchdrungen sind und von der Liebe Gottes nicht mehr zu trennen vermögen (vgl. Röm 8,31–39!; I Kor 3,22f.). An die Stelle der Verhältnislosigkeit, die den Tod bisher gekennzeichnet hat, treten nun Relationen (zu Gott, Christus und dem Nächsten), die Leben wie Sterben übergreifen: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Wir leben nun oder wir sterben, so sind wir des Herrn“ (Röm 14,7–9; vgl. Phil 1,21; II Kor 5,14f.; Lk 20,38b). Mit dieser Entdramatisierung des Sterbens nähert sich das Neue Testament wieder dem von Gelassenheit und Vertrauen getragenen Realismus des Alten Testaments im Umgang mit dem Tod an.

„Nackt kam ich aus dem Schoß meiner Mutter, und nackt kehre ich dorthin zurück. JHWH hat gegeben, und JHWH hat genommen – gesegnet sei der Name JHWHs!“ (Hi 1,21) Auch wenn der *Hiob* der Dichtung so gelassen nicht bleibt, wie es hier klingt: Dies ist das alttestamentliche Ideal des Umgangs mit dem erfahrenen und dem bevorstehenden Tod. Wer sich bei Gott geborgen weiß, kann mit dem Tod, selbst dem schmerzlichen, leben.

Beispielhaft findet dies Ausdruck in den beiden, nicht zufällig nebeneinander stehenden Psalmen 22 und 23. Sie beide handeln von Leben angesichts des Todes, das aber der Tod nicht zerstören kann, weil es in Gott geborgen ist.

Psalm 22, das Mittelstück des ersten Davidpsalters (Ps 3–41), ist – auch gattungsgeschichtlich – eine *complexio oppositorum*: Einsamkeits- und Gemeinschaftserfahrungen, Gottesferne und Gottesnähe, Verzweiflung und Vertrauen, Angst und Hoffnung, Not und Rettung, Tod und Leben kommen zur Sprache. Im Kontrast zu den Klagen angesichts der Todesmacht (V. 13–22) wird die kaum mehr erwartete Rückkehr zum Leben bejubelt und gemeinsam gefeiert (V. 23–27); daraus erwächst die Gewißheit, daß eines Tages alle Welt, ja sogar „die in den Staub Hinabgestiegenen“, JHWH dienen werden (V. 28–32). Im Judentum wurde dieser Psalm auf den Messias, auf Esther und auf das jüdische Volk als ganzes gedeutet; das Christentum sah in ihm Tod und Auferstehung

Christi präfiguriert (vgl. vor allem Mk 15,34), worauf sich wiederum die eigene Hoffnung gegen den Tod gründet (vgl. Röm 6,8f.).

Psalm 23 führt die Vertrauensaussagen von Ps 22 fort. Wer unter des guten Hirten „Stecken und Stab“ geht, darf von ihm alles Gute erhoffen und muß im Leben und im Sterben „kein Unglück fürchten“. Er darf in Gottes „Haus“ bleiben (oder: dorthin immer wieder zurückkehren) „auf die Erstreckung der Tage“ (Ps 23,6). Wie weit reicht diese Zeitstrecke? Sicher bis zum Sterben, vielleicht darüber hinaus. Nicht von ungefähr findet auch dieser Psalm im Neuen Testament seine christologische Entsprechung (Joh 10,1–18).

So weist die Bibel in ein Leben mit dem Tod ein. Sie stützt sich dabei auf die Erfahrungen solcher, die im Vertrauen auf Gott den Tod ausgehalten, ihm standgehalten, ihn gar überwunden haben.

Literatur

Allgemein u. zu 1.: a) Bibel und Antike: Lloyd R. Bailey, *Biblical Perspectives on Death*, Philadelphia, Pa. 1979. – Christoph Barth, *Diesseits u. Jenseits im Glauben des späten Israel*, 1974 (SBS 72). – Gerhard Binder/Bernd Effe (Hg.), *Tod u. Jenseits im Altertum*, Trier 1991 (Bochumer Altertumswiss. Colloquium 6). – Jan Maarten Bremer/Theo P.J. van den Hout/Rudolph Peters (Hg.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam 1994. – Ferdinand Dexinger (Hg.), *Tod – Hoffnung – Jenseits. Dimensionen u. Konsequenzen bibl. verantworteter Eschatologie*, Freiburg i.Br. u.a. 1983. – Otto Kaiser/Eduard Lohse, *Tod u. Leben*, Stuttgart 1977 (Bibl. Konfrontationen). – Hans-Joachim Klimkeit (Hg.), *Tod u. Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden 1978 = 1994. – Bernhard Lang/Colleen McDannell, *Der Himmel*, Frankfurt a.M. 1990. – Klaus Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre v. der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit*: BZ NF 6 (1962) 177–214.

b) Altes Testament: Christoph Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- u. Dankliedern des AT*, Zürich 1947 1987; neu hg. v. Bernd Janowski, Stuttgart 1997. – Walter Dietrich, *Leben beiderseits der Todesgrenze. Israels Ringen um den Auferstehungsglauben als Chance f. uns*: PTh 76 (1987) 154–171. – Ders., *Grenzen göttlicher Macht nach dem AT*: ZThK 96 (1999) 439–457. – Hartmut Gese, *Der Tod im AT*: ders., *Zur bibl. Theol. Atl. Vortr.*, 1977 (BEvTh 78) 31–54. – Christof Hardmeier, „Denn im Tod ist kein Gedenken an dich ...“ (Ps 6,6). *Der Tod des Menschen – Gottes Tod?*: EvTh 48 (1988) 292–311. – Karl-Johan Illman, *OT Formulas about Death*, Åbo 1979. – Gisela Kittel, *Befreit aus dem Rachen des Todes*, 1999 (BTSP 17). – Michael A. Knibb, *Life and Death in the OT*: Ronald E. Clements (Hg.), *The World of Ancient Israel*, Cambridge u.a. 1991, 395–415. – Matthias Krieg, *Todesbilder im AT oder „Wie die Alten den Tod gebildet“*, 1988 (ATHANT 73). – Victor Maag, *Tod u. Jenseits nach dem AT*: ders., *Kultur, Kulturkontakt u. Religion*, Göttingen/Zürich 1980, 181–202. – Robert Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, 1956 (BT[N]). – Diethelm Michel, *Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung*: Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter-Otto Ullrich (Hg.), *Im Angesicht des Todes*, St. Ottilien 1987, 637–658. – Lothar Peritt, *Der Tod im AT*: PTh 70 (1981) 391–405 = ders., *Allein mit dem Wort Theol. Stud.*, hg. v. Hermann Spieckermann, Göttingen 1995, 206–221. – Horst Dietrich Preuß, *Psalm 88 als Beispiel atl. Redens vom Tod*: August Strobel (Hg.), *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart 1974, 63–79. – Werner H. Schmidt, „Der du die Menschen lässest sterben“. *Exegetische Anm. zu Ps 90*: ders., *Vielfalt u. Einheit atl. Glaubens*, Neukirchen-Vluyn, II 1995, 31–46. – Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 1986 (AOAT 219). – Rainer Stahl, *Der einzige Gott hat die Macht zur Umwälzung. Erwägungen im Anschluß an den Lobgesang der Hanna*: ders. (Bearb.), *Gott glauben – gestern, heute, morgen*. FS Werner Leich, Weimar 1997, 107–115. – Nicholas J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the OT*, 1989 (BibOr 21). – Roland de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 Bde., Paris 1958–1960; dt.: *Das AT u. seine Lebensordnungen*, Freiburg i.Br., I 1960, 99–107. – Bruce Vawter, *Infirmations of Immortality and the OT*: JBL 91 (1972) 158–171. – Ludwig Wächter, *Der Tod im AT*, 1967 (AzTh II/8). – Ders., *Tod im AT*: Zdz 40 (1986) 35–42. – Claus Westermann, *Lob u. Klage in den Psalmen*, Göttingen 1977. – Hans Walter Wolff, *Anthropologie des AT*, München 1973 Gütersloh 1994 (KT 91) §12. – Walther Zimmerli, *Die Weltlichkeit des AT*, Göttingen 1971, 111–138.

c) Neues Testament u. Judentum: Jehoschua Amir, *Die Gestalt des Thanatos in der „Weisheit Salomos“*: ders., *Stud. zum Antiken Judentum*, 1985 (BEAT 2) 51–82. – Richard Bauckham, *The Fate of the Dead Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, 1998 (NTS 93). – Klaus Berger, *Ist mit dem Tod alles aus?*, 1999 (GTBS 1451). – Rudolph Bultmann, *Art. θάνατος κτλ.*: ThWNT 3 (1938) 7–25. – Paul Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 1966 1978 (NTA NF 2). – Pieter W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs*, Kampen 1991 (CBET 2). – Ders., *Art. Thanatos*: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, hg. v. Karel van der Toorn, Leiden 1995 1999,

854–856. – Günther Klein, Aspekte ewigen Lebens im NT: ZThK 82 (1985) 48–70. – Richard N. Longenecker (Hg.), *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the NT*, Grand Rapids, Mich. 1998. – Daniel Marguerat, *Vivre avec la mort. Le défi du NT*, Aubonne 1987. – Stanley E. Porter/Michael A. Hayes/David Tombs (Hg.), *Resurrection*, 1999 (JSNTS 186). – Heinrich Schlier, *Der Tod im urchristl. Denken: ders., Der Geist u. die Kirche. Exegetische Aufs. u. Vortr.* 4, Freiburg i.Br. u.a. 1980, 101–116. – Dieter Zeller, *The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria: StPhilo* 7 (1995) 19–55.

Zu 2.: Martin Biddle, *Das Grab Christi*, Gießen 1998. – Elizabeth Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, 1992 (JSOT.S 123). – Ingo Broer, *Die Urgemeinde u. das Grab Jesu*, 1972 (StANT 31). – Hillel Geva u.a., Art. Tombs: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, hg. v. Ephraim Stern, New York/London, 2 (1993) 747–756. – Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958. – Siegfried Klein, *Tod u. Begräbnis in Palästina z. Z. der Tannaiten*, Berlin 1908. – Bernhard Kötting, Art. Grab: RAC 12 (1983) 366–397. – Ernst Kutsch, „Trauerbräuche“ u. „Selbstminderungsriten“ im AT, 1965 (ThSt[B] 78) = ders., KS zum AT, 1986 (BZAW 168) 78–95. – Carol Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York/Oxford 1988. – Eric M. Meyers, *Jewish Ossuaries. Reburial and Rebirth*, 1971 (BibOr 24). – Leir Y. Rahmani, *Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs: BA* 44 (1981) 171–177. 229–235; 45 (1982) 43–53. 109–119. – Johannes Renz/Wolfgang Röllig, *Hb. der althebräischen Epigraphik*, 3 Bde., Darmstadt 1995. – Robert Wenning, *Bestattungen im königszeitlichen Juda: ThQ* 177 (1997) 82–93. – Ders./Erich Zenger, *Tod u. Bestattung im bibl. Israel: Ludwig Hagemann/Ernst Pulsfort (Hg.), FS Adel Theodor Khoury*, 1990 (WFMRR 14) 285–303. – Erich Zenger, *Das atl. Israel u. seine Toten: Klemens Richter (Hg.), Der Umgang mit den Toten. Tod u. Bestattung in der christl. Gemeinde*, 1990 (QD 123) 132–152.

Zu 3.: a) *Altes Testament u. Alter Orient*: Jan Assmann, *Erlösung durch Rechtfertigung. Altäg. Todesvorstellungen: Constantin v. Barloewen (Hg.), Der Tod in den Weltkulturen u. Weltreligionen*, München 1996, 137–160. – Jürgen Ebach/Udo Rütterswörden, *Unterweltsbeschwörung im AT: UF* 9 (1977) 57–70; 12 (1980) 205–220. – Arne Eggebrecht (Hg.), *Suche nach Unsterblichkeit. Totenkult u. Jenseitsglaube im Alten Ägypten*, Mainz 1990. – Manfred Görg, „Scheol“ – Israels Unterweltsbegriff u. seine Herkunft: BN 17 (1982) 26–34. – John F. Healey, *Das Land ohne Wiederkehr. Die Unterwelt im antiken Ugarit u. im AT: ThQ* 177 (1997) 94–104. – Ders., Art. Mot: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, hg. v. Karel van der Toorn, Leiden 1995/1999, 598–603. – Erik Hornung, *Altäg. Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt 1997. – Hedwig Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, 1923 (BZAW 36). – Theodore J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, 1989 (HSM 21). – Bernd Lorenz, *Bemerkungen zum Totenkult im AT: VT* 32 (1982) 229–234. – Ders., *Bestattung u. Totenkult im AT: ZRGG* 42 (1990) 21–31. – Herbert Niehr, *Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit: ThQ* 178 (1998) 1–13. – Thomas Podella, *Grundzüge atl. Jenseitsvorstellungen: BN* 43 (1988) 70–89. – Hedwige Rouillard/Josef Tropper, *Vom kanaanäischen Ahnenkult zur Zauberei. Eine Auslegungsgesch. zu den hebräischen Begriffen 'WB u. YD'NY: UF* 19 (1987) 235–254. – Pamela Tamarkin Reis, *Eating the Blood. Saul and the Witch of Endor: JSOT* 73 (1997) 3–23. – Karel van der Toorn, *Ein verborgenes Erbe. Totenkult im frühen Israel: ThQ* 177 (1997) 105–120. – Josef Tropper, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient u. im AT*, 1989 (AOAT 223).

b) *Neues Testament u. Judentum*: Heinrich Baarlink, *Die Eschatologie der synopt. Evangelien*, 1986 (BWANT 120). – Hans C. Cavallin, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum u. im frühen Christentum. I. Spätjudentum: ANRW* II.19.1 (1979) 240–345. – Carsten Colpe u.a., Art. Jenseits: RAC 17 (1996) 246–407. – Oscar Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1956; dt.: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1962 u. ö. – Jacques Dupont, *Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium u. in der Apostelgesch.: Orientierung an Jesus FS Josef Schmid*, Freiburg i.Br. 1973, 37–47. – Ulrich Fischer, *Eschatologie u. Jenseitsglaube im hell. Diasporajudentum*, 1978 (BZNW 44). – Gisbert Greshake (Hg.), *Ungewissenes Jenseits?*, Düsseldorf 1986. – Johannes Hintzen, *Verkündigung u. Wahrnehmung Über das Verhältnis v. Evangelium u. Leser am Beispiel Lk 16,19–31 im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes*, 1991 (BBB 81). – Ulrich Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 u. die Auferstehung der Märtyrer*, 1979 (SBS 95). – Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl u. hell. Kult*, 1982/1986 (NTA NF 15). – Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, 1981 (MSSNTS 43) (Repr. Grand Rapids 1991). – George W. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, 1972 (HThS 26). – Mario Reiser, *Das Leben nach dem Tod in der Verkündigung Jesu: EuA* 66 (1990) 381–390. – Samuel Vollenweider, *Die Waagschalen v. Leben u. Tod: ZNW* 85 (1994) 93–115. – Nikolaus Walter, *Leibliche Auferstehung? Zur Frage der Hellenisierung der Auferstehungshoffnung bei Paulus: Paulus, Apostel Jesu Christi. FS Günther Klein*, Tübingen 1998, 109–127.

Zu 4.: James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London 1992. – Phyllis A. Bird, Genesis 3 in der gegenwärtigen bibl. Forschung: *JBTh* 9 (1994) 3–24. – Egon Brandenburg, Adam u. Christus, 1962 (*WMANT* 7). – Pierre Casetti, Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung v. Psalm 49, 1982 (*OBO* 44). – Christoph Dohmen, Schöpfung u. Tod. Die Entfaltung theol. u. anthropologischer Konzeptionen in Gen 2–3, 1988 (*SBB* 17). – Christine Forster, Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen, Zürich/Freiburg i.Br. 2000. – Michael V. Fox, Aging and Death in Qohelet 12: *JSOT* 42 (1988) 55–77. – Karina M. Hogan, The Exegetical Background of the „Ambiguity of Death“ in the Wisdom of Solomon: *JSJ* 30 (1999) 1–24. – Ulrich Kellermann, Überwindung des Todesgeschicks in der atl. Frömmigkeit vor u. neben dem Auferstehungsglauben: *ZThK* 73 (1976) 259–282. – Michael Kolarcik, The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1–6, 1991 (*AnBib* 127). – Graham S. Ogden, Qoh IX, 1–16: *VT* 32 (1982) 158–169. – Hans Strauß, Erwägungen zur seelsorgerlichen Dimension v. Koh 12, 1–7: *ZThK* 78 (1981) 267–275. – Werner Vollborn, Das Problem des Todes in Genesis 2 u. 3: *ThLZ* 77 (1952) 709–714. – Ernst-Joachim Waschke, Unters. zum Menschenbild der Urgesch., 1985 (*ThA* 43) 84–95.

Zu 5.: Stephanie M. Fischbach, *Totenerweckungen. Zur Gesch. einer Gattung*, 1992 (*FzB* 69). – Rudolf Kilian, Die Totenerweckungen Elias u. Elisas – eine Motivwanderung?: *BZ NF* 10 (1966) 44–56. – Gisela Kittel, Das leere Grab als Zeichen f. das überwundene Totenreich: *ZThK* 96 (1999) 458–479. – S. Brent Plate/Edna M. Rodriguez Mangual, The Gift That stops Giving. Hélène Cixous's „Gift“ and the Shunammite Woman: *Bibl. Interpretation* 7 (1999) 113–132. – Thomas Pola, Theodizee im Alten u. NT. Unter besonderer Berücksichtigung v. Psalm 73: Michael Dieterich (Hg.), *Seelsorge u. Homosexualität*, 1996 (Hochschulschr. aus dem Institut f. Psychologie u. Seelsorge der Theol. Hochschule Friedensau 2) 125–202. – Christa Schäfer-Lichtenberger, „Josua“ u. „Elischa“ – eine bibl. Argumentation zur Begründung der Autorität u. Legitimität des Nachfolgers: *ZAW* 101 (1989) 198–222. – Armin Schmitt, Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Unters. zu einem Vorstellungsbereich im AT, 1973 = 1976 (*FzB* 10). – Ders., Zum Thema „Entrückung“ im AT: *BZ NF* 26 (1982) 34–49. – Georg Strecker, Art. Entrückung: *RAC* 5 (1962) 461–476. – Christoph Uehlinger, Totenerweckungen – zw. volkstümlicher Bettgesch. u. theol. Bekenntnislit.: Auferstehung hat einen Namen. *Bibl. Anstöße. FS Hermann-Josef Venetz*, hg. v. Sabine Bieberstein/Daniel Kosch, Luzern 1998, 17–28.

Zu 6.: a) *Altes Testament*: André Caquot, Remarques sur le „Banquet des Nations“ en Esaïe 25,6–8: *RHPH* 69 (1989) 109–119. – Notker Fuglister, Die bibl. Anthropologie u. die postmortale Existenz des Individuums: *Kairos* 22 (1980) 129–145. – Herbert Haag, Der Gottesknecht bei Deuterjesaja, 1985 (*EdF* 233). – Gerhard F. Hasel, Resurrection in the Theology of the OT Apocalyptic: *ZAW* 92 (1980) 267–284. – Marie-Louise Henry, Glaubenskrisen u. Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse, 1967 (*BWANT* 86). – Hans-Jürgen Hermisson, Der Lohn des Knechts: Die Botschaft u. die Boten. *FS Hans Walter Wolff*, hg. v. Jörg Jeremias/Lothar Peritt, Neukirchen-Vluyn 1981, 269–287. – Bernd Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 u. die Dramatik der Stellvertretung: ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beitr. zur Theol. des AT*, Neukirchen-Vluyn 1993, 303–326. – Otto Kaiser, Die Zukunft der Toten nach den Zeugnissen der atl.-frühjüd. Religion: ders., *Der Mensch unter dem Schicksal*, 1985 (*BZAW* 161) 182–195. – Rainer Keßler, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebet“. Sozialgesch. Hintergrund u. theol. Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25: *ZThK* 89 (1992) 139–158. – Bernhard Lang, Life after Death in Prophetic Promise: John A. Emerton (Hg.), *Congress Vol. Jerusalem 1986, 1988* (*VT.S* 40) 144–156. – Ders., Leibliche Auferstehung u. ewiges Leben? Das bibl. Jenseits in neuer Sicht: *BiKi* 49 (1994) 2–10. – Friedrich Nötscher, *Altorient. u. atl. Auferstehungsglauben*, Würzburg 1970 (Neudr. Darmstadt 1980).

b) *Neues Testament u. Judentum*: Auferstehung – Resurrection. Resurrection, Transfiguration and Exaltation in OT, Ancient Judaism and Early Christianity. The Forth Durham-Tuebingen Research Symposium (1999), hg. v. Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger, 2001 (*WUNT* 135). – Gerhard Barth, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des NT, Neukirchen-Vluyn 1992. – Jutta Bickmann, Kommunikation gegen den Tod. Stud. zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des I Thess, 1998 (*FzB* 86). – Martinus C. de Boer, The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5, 1988 (*JSNT.S* 22). – John J. Collins, Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death: ders., *Seers, Sybils and Sages in Hell-Roman Judaism*, 1997 (*JSJ.S* 54) 75–97. – Gerhard Friedrich, Die Verkündigung des Todes Jesu im NT, 1982 (*BThSt* 6). – Walter Harrelson, Death and Victory in 1 Corinthians 15:51–57: Faith and History. *FS Paul W. Meyer*, Atlanta, Ga. 1990, 149–159. – Harm Wouter Hollander/Joost Holleman, The Relationship of Death, Sin and Law in 1 Cor 15:56: *NT* 35 (1993) 270–291. – Andreas Lindemann, Paulus u. die korinthische Eschatologie: *NTS* 37 (1991) 373–399. – Otto Schwankl, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 par.), 1987 (*BBB* 66). – Gerhard Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten, 1986

{FRLANT 138}. – Thomas Söding, Hoffnung f. Lebende u. Tote. Das Wort vom Kreuz, 1997 (WUNT 93) 59–70. – Ulrich Wilckens, Auferstehung, 1970 (ThTh 4).

Zu 7.: a) *Altes Testament*: Alfons Deissler, „Mein Gott, warum hast du mich verlassen ...!“ (Ps 22,2). Das Reden zu Gott u. v. Gott in den Psalmen am Beispiel v. Psalm 22: Helmut Merklein/
 5 Erich Zenger (Hg.), „Ich will euer Gott werden“. Beispiele bibl. Redens v. Gott, 1981 (SBS 100) 97–122. – Jörg Viktor Sandberger, Hermeneutische Aspekte der Psalmeninterpretation, darg. an Psalm 23: Klaus Seybold/Erich Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung, 1994 (Herders Bibl. Stud. 1) 317–344. – Willy Schottroff, Psalm 23. Zur Methode sozialgesch. Bibelauslegung: ders./Wolfgang Stegemann (Hg.), Traditionen der Befreiung, München, I 1980, 78–113. – Josef
 10 Schreiner (Hg.), Beitr. zur Psalmenforschung. Psalm 2 u. 22, 1988 (FzB 60). – Fritz Stolz, Psalm 22. Atl. Reden vom Menschen u. ntl. Reden v. Jesus: ZThK 77 (1980) 129–148.

b) *Neues Testament*: Herbert Braun, Das „Stirb u. werde“ in der Antike u. im NT (1957): ders., GSt zum NT u. seiner Umwelt, Tübingen 1967, 136–158. – Martin Ebner, Leidenslisten u. Apostelbrief, 1991 (FzB 66). – Hartmut Gese, Psalm 22 u. das NT. Der älteste Bericht vom
 15 Tode Jesu u. die Entstehung des Herrenmahles: ders., Vom Sinai zum Zion, 1974 (BEvTh 64) 180–201. – Eduard Schweizer, Die „Mystik“ des Sterbens u. Auferstehens mit Christus bei Paulus: ders., Beitr. zur Theol. des NT, Zürich 1970, 183–203. – Robert C. Tannehill, Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology, 1966 (BZNW 32). – Samuel Vollenweider, Großer Tod u. Großes Leben: EvTh 51 (1991) 365–382. – Alexander J.M. Wedderburn, Baptism and Resur-
 20 rection, 1987 (WUNT 44).

Walter Dietrich/Samuel Vollenweider