

# Das Zerschneiden des Bandes zwischen den Lebenden und den Toten in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur

JAN CHRISTIAN GERTZ

## I.

Die barocke Formulierung des mir gestellten Themas nimmt eine weithin geteilte Doppelthese auf. Ihr erster Teil betrifft die Religionsgeschichte Jerusalems und Judas sowie des ehemaligen Nordreichs. Danach war in der ausgehenden Königszeit und während des Exils die Vorstellung einer Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten unbeschadet aller notwendigen regionalen Differenzierungen eine durchaus landläufige religiöse Überzeugung. Der zweite Teil der Doppelthese gilt der Theologie- und Literaturgeschichte des Alten Testaments. Er besagt, dass diese Vorstellung in einer bestimmten geschichtlichen Situation gezielt bekämpft worden ist, wobei für die gezielte Abkehr von der bis dahin geübten religiösen Praxis ein Sachzusammenhang mit den theologischen Grundannahmen des Deuteronomiums und der von ihm inspirierten Literatur behauptet wird.

Mit der skizzierten Doppelthese ruht die Themenstellung auf einem Konsens, wie er sich in den letzten Jahren etabliert hat, wenngleich Einzelaspekte beider Teilthesen nach wie vor umstritten sind. Im folgenden werde ich die These erläutern und im Durchgang durch ihre bisherigen Begründungen modifizieren. Unverkennbar liegt das Hauptaugenmerk der bisherigen Diskussion auf der genauen Beschreibung und religionsgeschichtlichen Einordnung des „Bandes zwischen den Lebenden und den Toten“, während die nicht weniger interessante Frage nach einer präzisen Beschreibung der dtn-dtr Interessen- und Motivationslage beim „Zerschneiden des Bandes“ bislang nur geringe Beachtung gefunden hat. Sie soll daher im Zentrum stehen. Da der eine Teil der Doppelthese aber nicht ohne den anderen zu haben ist, gehe ich zuvor in der gebotenen Kürze auf den religionsgeschichtlichen Befund und seine Auswertung ein.

## II.

Ich beginne mit einem Regelverstoß und eröffne die *Tour d'horizon* zum religionsgeschichtlichen Befund nicht mit den epigraphischen und archäologischen Daten, sondern mit einem ersten Blick auf die alttestamentlichen Texte.<sup>1</sup> Grund hierfür ist die Einschätzung, dass die religionsgeschichtliche Diskussion bis in die Gegenwart hinein ganz wesentlich von der Bewertung der alttestamentlichen Äußerungen zur Nekromantie bestimmt ist, obgleich es sich selbst unter denjenigen Texten des Alten Testaments, die sich explizit mit Tod und Toten beschäftigen, lediglich um ein Seitenthema handelt.

Folgen wir dem Textverlauf des Alten Testaments, so steht am Anfang in der Tora das mehrmalige Verbot der Totenbeschwörung, die als illegitime Kultform den Zorn Jahwes provoziert und Tod, Verunreinigung sowie Landverlust mit sich bringt (Lev 19,31; 20,6.27; Dtn 18,11). Das Verbot der Tora gibt die Lesart aller weiteren einschlägigen Belege vor. In der erzählenden Literatur fügt die düstere Episode von Sauls nächtlichem Besuch bei der Totenbeschwörerin von Endor den Schlussstein in das Mosaik von Sauls Verwerfung ein (1 Sam 28). Manasse, der Erzbösewicht auf dem Throne Davids, zeichnet sich dadurch aus, dass er auch noch gegen dieses Verbot der Tora auf ganzer Linie verstoßen hat (2 Kön 21,6), während der wackere Joschija dem Spuk endlich ein Ende bereitet (2 Kön 23,24). Unverkennbar polemisch und an der Tora orientiert sind die Belege der prophetischen Literatur (Jes 8,19; 19,3; 29,4; 65,4), während sich die Weisheit damit begnügt, abgeklärt die Nutzlosigkeit der Totenbeschwörung herauszustellen (Ijob 14,21; Koh 9,4–6.10). Mit alledem bietet das Alte Testament auch eine Theorie zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Phänomens: Totenbeschwörung ist ein „Greuel der Völker“ und der Jahwe-Religion mit ihren spezifischen Weisen der Gotteserkenntnis in Tora, Prophetie und Weisheit wesensfremd.

Eine erste Ausweitung und Differenzierung erfahren die Beschreibung und religionsgeschichtliche Einordnung des „Bandes zwischen den Lebenden und den Toten“ durch die Animismustheorien des ausgehenden 19. Jh., wonach die Vorstellung von Seelen und Geistern den Ursprung von Religion bildet, aus dem sich dann die Verehrung tierischer Ahnen und schließlich der auch am Anfang der Jahwe-Religion stehende Ahnenkult entwickelt hat.<sup>2</sup> Auch wenn es bekanntlich um evolutionistische Modelle der

---

<sup>1</sup> Zu der berechtigten Forderung, die Darstellung im Alten Testament nicht mit der Religion Israels und Judas in vorexilischer Zeit zu identifizieren vgl. nur WEIPPERT, Synkretismus, 9 u.ö.

<sup>2</sup> Zur Anwendung der Animismustheorie auf das Alte Testament vgl. STADE, Geschichte; SCHWALLY, Leben. Vgl. ferner den Überblick bei SPRONK, Afterlife, 28–43. Über die Animismustheorien informiert SCHLATTER, Animismus.

Religionsgeschichte recht still geworden ist, lässt sich für die alttestamentliche Forschung und unsere Fragestellung ein bleibender Erkenntnisgewinn verzeichnen. Das belegt folgendes Zitat zur vorgeschichtlichen Entwicklung in der 1922 erschienenen „Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion“ von Gustav Hölscher: „Am Anfang steht (...) die Verehrung lebender Häuptlinge und hervorragender Stammesgenossen, die als machtbegabte Persönlichkeiten auch nach ihrem Tode im Gedächtnis fortleben. Daraus entwickelt sich eine allgemeine Verehrung der Vorfahren. Der Ahn wird nun für die Sippe bzw. Familie zum Symbol ihrer Zusammengehörigkeit und zum Objekt der Pietät gegen die Vorfahren überhaupt. So ist der Ahnenkult ein bedeutsames Symptom für die Anfänge der Tradition.“<sup>3</sup> Die Nekromantie ist demnach im Kontext des Ahnenkultes zu sehen, der wiederum in seinen religionssoziologischen Kontext einzuordnen und in seiner Funktion für die Familie zu würdigen ist. Zugleich handelt es sich beim Ahnenkult um ein gemeinsemitisches religiöses Phänomen, das ausweislich der von Hölscher angeführten biblischen Belege bis weit in die nachexilische Zeit verbreitet war. Schwierig bleibt hingegen die Verhältnisbestimmung des gemeinsemitischen Elements zur Jahwe-Religion.<sup>4</sup> Der Jahwekult habe keine Handlungen aus dem Bereich des Totenkultes gekannt. Einige Elemente des Totenkultes wie die Totenbeschwörung seien mit dem Jahwekult schlechterdings unvereinbar gewesen, andere habe der Jahwekult zunächst geduldet und mit der Zeit abgestoßen, bis „am Ende nur noch ein Teil dieser Trauerbräuche in Übung blieb, und zwar teils als unverstandene und nur durch die Sitte gebotene oder durch neue Motive gestützte Riten, teils auch neubelebt durch die unversiegbaren psychologischen Quellen uralten Seelenglaubens“.<sup>5</sup> Aus dem Greuel der Völker ist ein religionsgeschichtliches Nach- und Nebeneinander geworden, dessen Ausformung bei Hölscher und in der Folgediskussion allerdings weitgehend ungeklärt bleibt.

Charakteristisch für die Folgediskussion ist die kleine Abhandlung Walther Zimmerlis zur „Weltlichkeit des Alten Testaments“.<sup>6</sup> Im Kapitel „Tod und Leben“ erinnert Zimmerli zunächst im Anschluss an Wheeler Robinson<sup>7</sup> völlig zu Recht daran, dass im alttestamentlichen Konzept der *Corporate Personality* die jeweils jetzt Lebenden mit den Ahnen und den Nachkommen zusammengedacht sind und dass die Bestattung im Kreise der Vorfahren in den alttestamentlichen Texten eine große Bedeutung hat. Hiervon möchte Zimmerli die auch in der Umwelt belegten „weltbildlichen Vorstel-

---

<sup>3</sup> HÖLSCHER, Geschichte, 30.

<sup>4</sup> Hölscher schildert die Anfänge der Jahwe-Religion erst in dem folgenden Kapitel „Die altisraelitische Zeit“.

<sup>5</sup> HÖLSCHER, Geschichte, 73.

<sup>6</sup> ZIMMERLI, Weltlichkeit. Dort das Kapitel „Tod und Leben“ (ebd., 111–124).

<sup>7</sup> ROBINSON, Conception.

lungen“ der Totenwelt unterschieden wissen, die im Alten Testament jedoch „eigentümlich unberührt vom Glauben Israels und von allen theologischen Akzenten frei im reinen Vorstellungsbereich stehen[bleiben]“.<sup>8</sup> Das gilt gerade auch für die Erzählung von Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin von Endor, in der sich „die weltbildlichen Vorstellungen von der Unterwelt mit den Zügen scharfer Zurückweisung des Umgangs mit dieser Welt [mischen]“.<sup>9</sup> Aus dem „Greuel der Völker“ und dem religionsgeschichtlichen Nach- und Nebeneinander ist das Weltbild geworden, das Israel mit seiner Umwelt teilt, dessen religiöse Dimension durch den alttestamentlichen Glauben zumindest an diesem Punkt jedoch ignoriert, wenn nicht abgelehnt wird. Angesichts der Orientierungsleistung von Weltbildern<sup>10</sup> bleibt indes die Frage, wie sich der alttestamentliche Glaube innerlich so weit von den „weltbildlichen Vorstellungen“ distanzieren konnte, ohne den Bezug zur Lebenswirklichkeit und damit seine Orientierungsleistung zu verlieren.

Die Frage wird durch die seit Mitte der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts vollzogene, nicht zuletzt von der Archäologie angestoßene Neuorientierung in der Forschung verschärft, die sich wie folgt auf den Begriff bringen lässt: Juda und Israel waren in vorexilischer Zeit keine Fremdkörper in der westsemitischen Kultur- und Religionsgeschichte<sup>11</sup> und der Gegensatz zwischen „Israel“ und „Kanaan“ ist ein *pattern*, durch den sich das Alte Testament in Distanz zum eigenen Lebens- und Kulturraum gesetzt und auf diese Weise eine genuin alttestamentliche Identität ausgebildet hat<sup>12</sup>. Diese Sicht der Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel wirkt sich selbstredend auch auf unsere Fragestellung aus. So kommt Elizabeth Bloch-Smith nach Sichtung der Gräber und Grabfunde aus Jerusalem und Juda zu folgendem Ergebnis: „[T]he Judahite conception of the tomb and the fate of the deceased remained consistent throughout the Iron Age.“<sup>13</sup> Wie diese bleibende Konzeption ausgesehen hat, ermittelt sie anhand des archäologischen Befundes und der weitgehend als historisch zuverlässig angesehenen alttestamentlichen Texte. Im Grab der Vorfahren auf dem Erbland der Familie oder auf dem örtlichen Friedhof habe der Anspruch auf das väterliche Erbe Gestalt gewonnen. Seine Nähe zur Familie sei zugleich die Voraussetzung für eine Versorgung der Toten und für ihre Verehrung gewesen. Beides habe in Verbindung mit der Macht, welche den Verstorbenen zugeschrieben worden sei, zu einer großen Bedeutung des Totenkultes in der

---

<sup>8</sup> ZIMMERLI, Weltlichkeit, 116.

<sup>9</sup> ZIMMERLI, Weltlichkeit, 117.

<sup>10</sup> Vgl. dazu (mit weiterer Literatur) den Überblick von JANOWSKI, Weltbild.

<sup>11</sup> Für einen Überblick: NIEHR, Religionen.

<sup>12</sup> Vgl. HILLERS, Analyzing.

<sup>13</sup> BLOCH-SMITH, Practices, 147. Für eine kurze Zusammenfassung ihrer These vgl. DIES., Cult.

israelitischen und jüdischen Gesellschaft geführt.<sup>14</sup> Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangen mit Blick auf die Bedeutung des Ahnenkultes und insbesondere der Nekromantie Josef Tropper<sup>15</sup> und Oswald Loretz,<sup>16</sup> wobei sie sich vor allem auf Analogien in ugaritischen Texten und gegen den „dogmatischen Strich“ gelesene alttestamentliche Texte berufen. Aus dem „Greuel der Völker“ und dem von Israel nur mit Einschränkung geteilten Weltbild ist die landläufige religiöse Praxis der Königszeit geworden, von der sich das Alte Testament erst im Nachhinein, dann aber mit Nachdruck, abgegrenzt hat.

Man mag gegen diese Sicht einwenden, dass die Auswertung der ugaritischen Texte<sup>17</sup> oder die Erklärung der philologischen Probleme der einschlägigen alttestamentlichen Texte<sup>18</sup> keineswegs unumstritten sind. Auch ist der archäologische Befund zu den eisenzeitlichen Gräbern in Juda und Israel alles andere als selbstevident. Er erweist sich nämlich bei genauerer Betrachtung allein schon aufgrund der im Vergleich zu Phönizien und Nordsyrien wesentlich bescheideneren ökonomischen Verhältnisse als recht mager.<sup>19</sup> Das Bild gewinnt aber an Klarheit, sobald die in der Forschung zuweilen zu beobachtende Fixierung auf das Phänomen der Nekromantie zugunsten einer Ausweitung des Gegenstandes und einer stärkeren Berücksichtigung der religionssoziologischen Fragestellung aufgegeben wird.

Zweifellos sind Toten- und Ahnenkult sowie Nekromantie sorgfältig voneinander zu unterscheiden, sie hängen aber auch zusammen.<sup>20</sup> Ihr ge-

<sup>14</sup> Vgl. BLOCH-SMITH, *Practices*, 146f.

<sup>15</sup> TROPPEL, Nekromantie.

<sup>16</sup> LORETZ, Nekromantie. Vgl. für einen Überblick auch PODELLA, Nekromantie.

<sup>17</sup> Vgl. außer den Beiträgen von Tropper und Loretz die Gegenposition bei SCHMIDT, *Dead*, 47–131. Schmidt deutet die *rpum* in den ugaritischen Texten gegen die Forschungsmehrheit nicht im Kontext des königlichen Ahnenkultes als vergöttlichte Könige, sondern als Krieger im Dienst des Königs, die nach einer vernichtenden Niederlage als mythische Heroen verstanden worden sind. Ebensovienig habe die Institution des *marzēah* eine Funktion im Totenkult. Für den syrischen Raum des 3./2. Jt. sei ein Glaube an „supernatural beneficent power of the dead“ (ebd., 131; vgl. dazu auch unten Anm. 20) nicht nachweisbar, was im übrigen auch für die aramäischen Texte des 1. Jt. gelte (ebd., 132ff).

<sup>18</sup> Im Zentrum der Debatte stehen Herleitung und Verständnis des Terminus אָרָם (Lev 19,31; 20,6,27; Dtn 18,11; 1 Sam 28,3.7.8.9; 2 Kön 21,6; 23,24; Jes 8,19; 19,3; 29,4; 1 Chr 10,13; 2 Chr 33,6; Ijob 32,19). Diskutiert werden die Ableitung vom akkadischen *ab/pu* „Loch“, was an eine Installation denken lässt, die den Zugang zur Unterwelt ermöglicht (vgl. 1 Sam 28,7), sowie eine Bildung aus dem hebräische אָב „Vater“, was an die Bedeutung „Ahne“ denken lässt. Zur Diskussion vgl. EBACH/RÜTERSWÖRDEN, *Unterweltbeschwörung*, Teil I und Teil II; Loretz, *'ap*; SCHMIDT, *Dead*, 150–152.

<sup>19</sup> Zum archäologischen Befund vgl. auch WENNING/ZENGER, *Tod*, sowie (und vor allem) den Beitrag von J. Kamlah in diesem Band.

<sup>20</sup> Für eine begriffliche Unterscheidung vgl. TROPPEL, Nekromantie, 4ff: Totenkult bezeichnet eine religiöse Einstellung des Menschen gegenüber Verstorbenen, was die Verehrung der (göttlichen) Toten einschließt. Ausdruck dieser religiösen Einstellung sind

meinsamer Nenner ist die Vorstellung einer wie auch immer im einzelnen beschaffenen Existenzweise der Verstorbenen, die von Seiten der Lebenden auch mit Blick auf deren eigenes Ergehen einen besonderen Umgang mit den Verstorbenen verlangt – eben das in unserer Fragestellung genannte Band zwischen den Toten und Lebenden. Nimmt man nun die Funktion des Ahnenkults stärker in den Blick, dann lässt sich in Wiederaufnahme Hölschers und im Anschluss an Karel van der Toorn für das Alte Testament folgendes festhalten<sup>21</sup>: Die Verehrung der Ahnen hat im Kontext patrilinear Erbfolge eine große Bedeutung. Die Bestattung auf dem Familienland (נחלת אבות; vgl. 1 Kön 21,3) stellte sicher und machte nach Außen hin klar, dass die Familie des Verstorbenen das Land (weiterhin) besitzt<sup>22</sup>. Die Nachkommen der Verstorbenen hatten das Land von ihren Ahnen erhalten. Hätten die Nachkommen die Versorgung und Verehrung ihrer Verstorbenen durch die Anrufung ihres Namens, aber auch durch Trankopfer und ver-

---

verschiedene, von Furcht und Pietät gekennzeichnete Riten und Handlungen. Werden diese Riten ohne die Vorstellung einer Verehrung der (göttlichen) Toten ausgeübt, bietet es sich an von Totenbräuchen zu sprechen. Im Ahnenkult richtet sich der Totenkult auf die intensive kultische Verehrung der verstorbenen Ahnen einer Familie. Hiervon zu unterscheiden als eine besondere Form der Ahnenverehrung ist der Kult der verstorbenen Herrscher und der Heroenkult. Nekromantie bezeichnet Wahrsagung mittels der Verstorbenen. Im engeren Sinne sind damit alle magischen Praktiken gemeint, mit deren Hilfe die Lebenden von Verstorbenen bestimmte Informationen und Hilfe zu erhalten suchen. Im weiteren Sinne geht es um jedwede Form von Kontaktaufnahme mit den Toten, damit die Verstorbenen positiv in das künftige Schicksal eines Menschen eingreifen.

Anders hingegen SCHMIDT, *Dead*. Schmidt vertritt die These, dass der Glaube an die übernatürliche wohlthätige Macht („supranatural beneficent power“) der Ahnen und eine entsprechende Verehrung der Ahnen erst Mitte des ersten Jahrtausends durch assyrischen Kultureinfluss in Syrien-Palästina eingedrungen sind. Eine grundlegende Voraussetzung dieser These ist seine kategoriale Unterscheidung zwischen Vorstellungen von der Wirklichkeit der Toten, die von ihrer Bedürftigkeit ausgehen, und solchen, die ihre übernatürliche Macht behaupten (ebd. 4–13). Zu ersteren zählen nach Schmidt die in Syrien-Palästina schon in vorassyrischer Zeit belegten Riten im Umfeld der Bestattung („situationally observed rites“) und die institutionalisierten Kulte zur Totenversorgung und Totenerinnerung („regularly instituted cults“). Zu letzteren gehören nach Schmidt die aus Assyrien stammende Verehrung verstorbener Ahnen und die in diesem Kontext zu lokalisierenden magischen Praktiken („magical mortuary rites“) wie Nekromantie und Exorzismus. Von der Bewertung der ugaritischen Texte (s.o. Anm. 17) und der assyrischen Herleitung der Nekromantie einmal abgesehen, erscheint auch die eingeforderte kategoriale Unterscheidung wenig hilfreich. So zeigt allein schon der Blick auf die mesopotamischen *kispum*-Texte die Ambivalenz der gleichermaßen bedürftigen und wirkmächtigen Totengeister: Unbetreute Totengeister können Unheil bringen und durch Totenpflege besänftigt werden, wobei in solchen Fällen die ebenfalls bedürftigen Totengeister der eigenen Familie um Schutz angegangen worden sind. Vgl. dazu TSUKIMOTO, Untersuchungen.

<sup>21</sup> VAN DER TOORN, *Erbe*.

<sup>22</sup> Zur Beisetzung auf dem Familienbesitz vgl. Ri 8,32; 2 Sam 2,32; 17,23; 19,38; 21,14; 2 Makk 12,39.

gleichbare Handlungen, aufgegeben, so bestand die Gefahr, dass die Verbindung zwischen Ahnen, Land und Nachkommen zerrißt.<sup>23</sup> Die enge Verbindung von Familienbesitz und Ahnengräbern machte den Ahnenkult zu einer der Hauptpflichten innerhalb der Familienreligion, an der das Wohlergehen der Familie hing. Die zugegebenermaßen spärlichen Belege für einen Totenkult in Juda und Israel sind in diesem Zusammenhang zu würdigen. Dazu gehören vor allem die wenigen Hinweise auf Totenversorgung in Form von Opferdarbringungen<sup>24</sup> und auf Feierlichkeiten zu Ehren verstorbener Familienangehöriger.<sup>25</sup> Schließlich darf an die Erwähnungen von רפאים „Heilenden“, אבות „Ahnen“ und ידענים „Wissenden“ als mögliche Bezeichnungen für Totengeister und die חרפים als ihre gegenständlichen Repräsentationen erinnert werden.

### III.

Ich komme zu den Beweggründen, die innerhalb der dtn-dtr Literatur zur Polemik gegen die mutmaßlich landläufige religiöse Praxis des Totenkults geführt haben. Die gängigste Antwort verweist auf die innerhalb der dtn-dtr Literatur erstmals mit Nachdruck propagierte Forderung der ausschließlichen Jahweverehrung, die sich nicht mit der Verehrung der Ahnen im Totenkult vertragen habe.<sup>26</sup> In der Regel wird in diesem Zusammenhang auch

<sup>23</sup> Zur Sorge für das Überleben des Namens des Toten vgl. die Errichtung einer Masebe durch den kinderlosen Abschalom (2 Sam 18,18) und das Institut der Leviratsehe (Dtn 25,6).

<sup>24</sup> Neben den spärlichen und in der Auswertung nicht eindeutigen archäologischen Befunden gibt es in den biblischen Texten (polemische) Erwähnungen von Speisen, die bei Gräbern niedergelegt wurden, und von Opfern für die Toten (Dtn 26,14; Ps 16; 106,28; Ez 43,7.9; Ex 22,19 [זבח לאלהים = Schlachtopfer für Totengeister? Vgl. dazu LORETZ, „Verbot“, 498–505]; Tob 4,17; Weish 14,15f; Sir 30,18).

<sup>25</sup> VAN DER TOORN, *Erbe*, 109–113, kombiniert die Angaben über ein Familienritual in 1 Sam 20 mit denjenigen in 1 Sam 9,1–10,16 und schließt daraus auf ein Familienfest mit Opfertagen für die Ahnen unter Vorsitz des männlichen Familienhauptes. Das Fest sei wie in Mesopotamien der dreitägigen Unsichtbarkeit der Mondsichel vor Neumond, dem sog. Interlunium (akkad. *bubbulum*), veranstaltet worden.

<sup>26</sup> Vgl. statt vieler TROPPEL, *Nekromantie*, 343ff; LORETZ, *Nekromantie*, 313; DERS., *'ap*, 511 jeweils mit dem wichtigen Hinweis, dass die Fokussierung auf die Tora als Weisung Jahwes schlechthin einen Bewusstseinswandel markiert, der andere Formen göttlicher Weisung für „Israel“ ausschließt. LANG, *Life*, bringt die Polemik gegen den Totenkult mit dem Aufkommen einer „Jahwe-Allein-Bewegung“ in der mittleren Königszeit in Verbindung. Auch hier stößt sich der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes an der landläufigen kultischen Praxis.

noch von einem Antagonismus zwischen einer offiziellen Theologie des Jerusalemer Tempels und der familiären Frömmigkeit gesprochen.<sup>27</sup>

Was spricht für diese Erklärung? Zum einen wird sie der Tatsache gerecht, dass erstmals in unstrittig dtn-dtr Texten eine Polemik gegen den Totenkult erkennbar ist. Sodann vermag die unterstellte Konkurrenz von Jahwekult und Totenkult auch zu erklären, warum im Dtn neben den Verboten bestimmter Riten im Totenkult (Dtn 14,1; 26,14) und der Totenbeschwörung (Dtn 18,11) auch solche Texte stehen, die offenkundig mit der Wirkmächtigkeit der Totengeister rechnen, diese aber einzudämmen suchen. Hierzu zählt die Bestimmung in Dtn 21,22–23a,<sup>28</sup> die im Anschluß an Überlegungen Timo Veijolas wie folgt zu übersetzen ist.<sup>29</sup> „Hat jemand ein todeswürdiges Verbrechen begangen und er ist hingerichtet worden, und du hast ihn am Holz aufgehängt, so darfst du seinen Leichnam nicht übernachten lassen an dem Holz, sondern du mußt ihn unbedingt am selben Tag begraben, denn ein Fluch des Totengeistes (כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים) ist der Aufgehängte.“ Bedeuteten schon nicht begrabene Leichname grundsätzlich eine potentielle Gefahr für die Gemeinschaft (2 Sam 21,10–14), so galt dies erst recht für feindliche Könige (Jos 8,29; 10,26f) oder Verbrecher, die selbst nach ihrem Tod noch Fluch unter den Lebenden verbreiten konnten.<sup>30</sup> Wie in der Auseinandersetzung mit den fremden Göttern richtet sich das Verbot des Totenkults also nicht gegen irgendeine obskure Form des Aberglaubens, sondern in der Wahrnehmung seiner Verfasser und Adressaten geht es um existierende Wirkmächte.

Ich komme zu den Einwänden: Zunächst ist festzuhalten, dass das Deuteronomium die Ausschließlichkeitsforderung nicht explizit mit der Vereh-

<sup>27</sup> Vgl. LEWIS, *Cults*, der bei etwas unklarer literarhistorischer Zuordnung vom Gegensatz zwischen „normative Yahwism“ und „popular religion“ spricht.

<sup>28</sup> Der begründende Hinweis auf die Verunreinigung des Landes in V. 23b ist nachgetragen. Vgl. bereits STEUERNAGEL, *Deuteronomium*, 131.

<sup>29</sup> VEIJOLA, „Fluch“. Dort auch eine ausführliche Begründung für den Vorschlag, die Verbindung קָלַלְתָּ אֱלֹהִים weder mit der LXX, Gal 3,13 und den meisten neueren Bibelübersetzungen als Genetivus subjectivus („verflucht von/vor Gott“) noch mit der Hauptströmung der jüdischen Auslegungstradition als Genetivus objectivus („er wurde wegen der Lästerung Gottes aufgehängt“ [Symmachus] bzw. „weil es ein Ärgernis Gottes ist, einen Mann aufzuhängen“ [Targum Pseudo-Jonathan]) zu verstehen, sondern in dem Gehängten einen Fluch des אֱלֹהִים zu sehen. Für das Verständnis von אֱלֹהִים als Totengeist kann Veijola auf 1 Sam 28,13 und der vom übrigen Gebrauch im Dtn abweichenden Verwendung des Wortes verweisen. Die Durchführung der Bestimmung in Jos 8,29; 10,26f erhärtet die These. Hier tritt die von den Toten ausgehende Gefahr für die Lebenden deutlich hervor.

<sup>30</sup> Ob die Bewertung einer nicht erfolgten Bestattung etwa infolge von Kriegshandlungen als schändlich (Ps 79,2f; Jes 34,3; Nah 3,3) auf der Angst vor dem „unbeheimateten Toten“ oder auf Pietät gegenüber den Verstorbenen beruht, formuliert eine falsche Alternative.

rung der Ahnen in Verbindung bringt bzw. die gegen Totenkulte gerichtete Polemik in keinen Begründungszusammenhang mit dem deuteronomischen Hauptgebot stellt.<sup>31</sup> Vor allem aber kommt das Deuteronomium in dem skizzierten Erklärungsansatz vergleichsweise weit entfernt von der Lebenswirklichkeit seiner Adressaten zu stehen. Entsprechend hat Mary Douglas für den ganz ähnlich gelagerten Fall der Bestimmungen zum Totenkult im Buch Levitikus gefragt: „Is the book (...) about a real religion that was actually practised by a living people from cradle to grave in some real time in the past?“<sup>32</sup> Es ist nicht nur für das Deuteronomium schwer, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Ich formuliere meinen Einwand daher etwas anders: In der skizzierten Form stellt die Herleitung der dtn-dtr Polemik gegen den Totenkult aus der Ausschließlichkeitsforderung eine unzureichende Verkürzung auf die dogmatische Problemstellung dar. Sie geht nicht hinreichend darauf ein, unter welchen Voraussetzungen die „offizielle Theologie“ den Ausgriff auf die „familiäre Frömmigkeit“ unternehmen konnte oder sich dazu genötigt sah.

Erklärungen, die diesen Aspekt berücksichtigen, neigen nun dazu, das zweite Charakteristikum des Deuteronomium, die Zentralisation des Kultes, in den Mittelpunkt zu stellen. So bringt Bloch-Smith die Zentralisationsforderung mit Flüchtlingsströmen nach dem Untergang des Nordreiches in Verbindung, zu denen auch kultische Funktionsträger gehört hätten<sup>33</sup>. Diese waren in die judäische Gesellschaft zu integrieren, sollten jedoch nicht in religiöse und ökonomische Konkurrenz zum Jerusalemer Tempel treten. Die Antwort der Jerusalemer Theologie auf diese gesellschaftlichen Verschiebungen und ihre Ursache, den Untergang des Nordreiches, sei die beginnende Exklusivität des Gottes von Jerusalem gewesen. Da aber die im Totenkult besonders stark zur Geltung kommende familiäre Frömmigkeit sich einer zentralen Kontrolle grundsätzlich entziehe und der per se dezentrale Totenkult mit dem auf Exklusivität drängenden Zentralisationsgedan-

---

<sup>31</sup> Das ist für die Astralgottheiten bekanntlich anders. Oswald Loretz erkennt dagegen in einer ursprünglichen Fassung des ersten Gebotes eine Frontstellung zur Herstellung von Ahnenbildern, die erst nachträglich auf alle anderen großen und kleinen Götter der anderen Völker ausgeweitet worden sei. Vgl. LORETZ, „Verbot“. Grundlegend für diese These ist die Rekonstruktion eines Grundbestandes *פסל לא יהיה־לך אל לא־תעשה־לך פסל* aufgrund kolometrischer Gründe, wobei *אל* gleichermaßen die vergöttlichten Ahnen und „kanaanäische“ Gottheiten und *פסל* deren Bilder bezeichnet. Doch diese Rekonstruktion ist schwierig und die Annahme, dass sich die Formulierung *אלהים אחרים* einer Überarbeitung verdanke, zumindest für die Dekalogfassung des Gebotes ausgeschlossen. Wie Erik Aurelius gezeigt hat, wurde die Formulierung *אלהים אחרים* „mit dem Ersten Gebot geschaffen und dann als ein den Lesern bekannter Begriff in der deuteronomistischen Literatur verbreitet“ (AURELIUS, Ursprung, 12).

<sup>32</sup> DOUGLAS, Tears, 177 zu Lev 19,31; 20,6; 20,27.

<sup>33</sup> BLOCH-SMITH, Practices, 130ff.

ken kaum zu vereinbaren gewesen sei, habe das Deuteronomium der Jerusalemer Priesterschaft versucht, den Totenkult zu eliminieren.

Joseph Blenkinsopp hat diese Erklärung aufgenommen, sie aber mit dem Vorhaben der Reorganisation des Gemeinwesens nach Abzug der Assyrer oder im Exil in Verbindung gebracht und den politischen Aspekt stärker herausgestellt.<sup>34</sup> Als ein integraler Bestandteil von Sozialverbänden, die auf Verwandtschaft beruhten, sei der Totenkult mit einer sich ausbildenden zentralen Staatlichkeit und ihrem Anspruch auf Land, Steuern und Loyalität nicht vereinbar. Als politisches Dokument gelesen, ziele das Deuteronomium auf die Sicherung und Exklusivität des Staatskultes und bekämpfe die wirtschaftliche, politische und religiöse Loyalität innerhalb des „kinship network“.<sup>35</sup> Zur Untermauerung beruft sich Blenkinsopp auf die Bestimmungen des dtn Gesetzes zur Gerichtsorganisation, die er im Lichte von Max Webers Bürokratismusthese als Versuch liest, den Einfluss verwandtschaftlicher Herrschaft zugunsten staatlicher Institutionen zurückzudrängen. Die Einführung einer staatlichen Gerichtsbarkeit in den Ortschaften und am Zentralheiligtum (Dtn 16,18–20; 17,8–13) greife in die Rechte des *pater familias* und der Sippenältesten ein, während diejenige von Asylstädten (Dtn 19,1–13) den Familien das Recht der Blutrache nehme. Auch ließe sich die Forderung, den nächsten Angehörigen im Fall von Fremdgötterverehrung anzuzeigen und somit dem Tode auszuliefern (Dtn 13,7–12), als Versuch verstehen, die innerfamiliäre Solidarität von Innen heraus zu sabotieren. Das Verbot des Totenkults ist nach Blenkinsopp auf dieser Linie zu sehen. Es war Teil „of a general strategy of shifting the emotional focus of the religious life of the people, and therefore ultimately their allegiance, away from the lineage system with its immemorial practices and beliefs toward the state and its institutions“.<sup>36</sup>

Vor aller Kritik im Detail ist Bloch-Smith und Blenkinsopp darin uneingeschränkt recht zu geben, dass sich die dtn-dtr Polemik gegen die mutmaßlich landläufige religiöse Praxis des Totenkults nicht auf der Ebene einer gleichsam „reinen Dogmatik“ abhandeln lässt. Hat es in Juda und Israel in der Königszeit und darüber hinaus einen Totenkult gegeben, so ist die in diesem Kult geübte Solidarität zwischen den Lebenden und den Toten einer Familie im Kontext patrilinear organisierter Familien und dadurch geprägter Gesellschaften zu sehen. Das wiederum bedeutet, dass die dtn-dtr Äußerungen zum Totenkult in den Kontext der familien- und erbrechtlichen Bestimmungen zu stellen und mit diesen auf Spuren eines möglichen Wandels in den gesellschaftlichen Gegebenheiten zu befragen sind.

---

<sup>34</sup> BLENKINSOPP, Deuteronomy.

<sup>35</sup> BLENKINSOPP, Deuteronomy, 189.

<sup>36</sup> BLENKINSOPP, Deuteronomy, 184.

## IV.

Damit komme ich zur Kritik an dem, wie mir scheint, etwas schlichten Modell von Über- und Unterbau bei Bloch-Smith und Blenkinsopp, wobei ich einzelne Punkte herausgreife und auf diese Weise versuche, eine eigene Sicht der Dinge zu entwickeln: (1.) Gerade gegenüber Blenkinsopps Rekonstruktion der dtn-dtr Interessenlage, die ein wenig an die Kirchen- und Adelspolitik Ottos des Großen erinnert, wird man betonen müssen, dass das Hauptproblem in dtn-dtr Zeit kaum darin bestanden hat, die zentrifugalen Bestrebungen politisch starker Familienverbände zu unterminieren. Im Gegenteil: Wie Baruch Halpern aufgezeigt hat, sind in der jüdischen Gesellschaft des 8. und 7. Jh. v.Chr. starke soziale Umbrüche zu verzeichnen<sup>37</sup>. Mehrere Faktoren haben dabei eine Rolle gespielt. Hatte zunächst wohl die Zunahme der Bevölkerungszahl in Juda zur Urbanisierung und einer mit Arbeitsteilung und Spezialisierung verbundenen Ökonomie geführt, so wurde dieser Prozess durch die Konzentration der Bevölkerung in befestigten Städten zur Zeit Hiskijas noch verstärkt. Es ist gut vorstellbar, dass diese Entwicklung zum Bedeutungsverlust der gentilen Solidarbeziehungen und zur Auflösung der traditionellen Bindung der Familien an ihr Erbland geführt hat. In dieser Situation dürften sich die Schwächung der an das Erbland gebundenen Ahnenverehrung und die Abnahme des Generationen übergreifenden Zusammenhalts der Großfamilie gegenseitig verstärkt haben. Ein Übriges wird Sanheribs großangelegte Deportation der Bevölkerung der auf seinem dritten Feldzug eroberten Landstriche und Ortschaften Judas bewirkt haben. Die dann vermutlich von Jerusalem ausgehende Neubesiedlung der landjüdischen Gebiete hat die partielle Auflösung großfamiliärer Strukturen sicher nicht verhindern können. War mit der Beschränkung des jüdischen Staatsgebiets auf Jerusalem und seine unmittelbare Umgebung durch Sanherib im Jahr 701 v.Chr. die Zentralisation des Kultes bereits einmal eine erzwungene Realität gewesen,<sup>38</sup> so gilt dies nicht viel weniger für das Wegbrechen der Grundlage einer weit verbreiteten Ahnenverehrung in Juda.

(2.) Die rechtlichen Bestimmungen des Deuteronomiums fügen sich gut in dieses Bild. Sie geben das Bemühen zu erkennen, familiäre Strukturen unter neuen Bedingungen zu stärken und den mit dem Wegfall des Zusammenhalts der Großfamilien verbundenen Verlust an Solidarität auszugleichen. Letzteres ist etwa beim „Bruderethos“ des Deuteronomiums der Fall, in dem das familiäre und nachbarschaftliche Ethos auf das Ganze des Jahwevolkes ausgeweitet wird. Was die familienrechtlichen Bestimmungen im engeren Sinne anbelangt, so ist unbestritten, dass das Deuteronomium mas-

---

<sup>37</sup> HALPERN, Jerusalem, 71f.

<sup>38</sup> Vgl. dazu LEVIN, Josia, 198ff.

siv versucht, Einfluss auf familiäre Belange auszuüben. Doch geschieht dies kaum primär, um das „kinship network“ auszuhebeln. Das Interesse ist anders gelagert. Materialrechtlich ändert sich nämlich nur wenig. Was sich ändert, sind die Rechtsbegründungen – die familiäre Solidarität wird in ein spezifisch israelitisches Ethos überführt<sup>39</sup> – und die verfahrensrechtlichen Bestimmungen. Beides sind Maßnahmen, die schon im älteren Bundesbuch angelegt sind und die auf die Krise der verwandtschaftlichen Beziehungen reagieren.<sup>40</sup>

(3.) In exilisch-nachexilischer Zeit gewinnen diese Veränderungen im sozialen Gefüge und die von ihnen hervorgerufenen Reaktionen nochmals eine neue Dynamik und Ausrichtung. Vermutlich sind nach dem Verschwinden der ohnehin nur rudimentären staatlichen Strukturen in Recht und Verwaltung die Sippenoberhäupter wieder stärker mit öffentlichen Aufgaben wie der Rechtsprechung betraut gewesen.<sup>41</sup> Entsprechend basieren gerade auch in der exilisch-nachexilischen Zeit die Außenabgrenzung „Israels“ wie die Binnenrelation auf Verwandtschaftsstrukturen, wobei der Bezugspunkt aller Verwandtschaftsstrukturen das Gottesvolk ist.<sup>42</sup> Das Deuteronomium hat diesen Prozess maßgeblich angestoßen und in seinen jüngeren Schichten weiter vorangebracht. Dies spricht ebenfalls gegen die Annahme, dass hinter den dtn-dtr Äußerungen zum Totenkult eine auf die Schwächung der Familienverbände hin ausgerichtete Politik steht.

Schließlich sind (4.) die literarhistorische Stratigraphie und der Kontext der fraglichen Texte zu beachten. Es herrscht ein breiter und gut begründeter Konsens darüber, dass Dtn 14,1; 18,11 und 26,14 zu den jüngeren Erweiterungen des Deuteronomiums gehören.<sup>43</sup> Man wird daher vermuten dürfen, dass das Verbot bestimmter Traueritten, der Nekromantie und eventuell des Totenopfers keine Kernanliegen des Deuteronomiums formulieren. Ein knapper Durchgang durch die Texte bestätigt den Eindruck.

In Dtn 14,1 geht es um das Verbot bestimmter Traueritten. Das Einritzen der Haut und das Scheren der Haare sind noch in der Exilszeit gang und gäbe, ohne irgendeinen Anstoß zu erregen (vgl. Jer 16,6; 41,5; 47,5; Ez 7,18; 27,31). Zudem weisen die in Dtn 14,1 inkriminierten Bräuche eine deutliche Nähe zu der im Kernbestand des dtn Gesetzes verlangten symbolischen Trauer einer Kriegsgefangenen um ihre Eltern auf (Dtn 21,10–14).

<sup>39</sup> Dies gilt insbesondere für die sog. Ältestengesetze in Dtn 21,18–21; 22,13–21; 25,5–10. Vgl. dazu GERTZ, Gerichtsorganisation, 173–225, bes. die jeweilige rechts- und literarhistorische Einordnung.

<sup>40</sup> So auch OTTO, Ethik, 67 u.ö.

<sup>41</sup> Vgl. dazu GERTZ, Gerichtsorganisation, 173–225.

<sup>42</sup> Vgl. dazu BLUM, Volk.

<sup>43</sup> Zu Dtn 14,1 vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 295f, zu Dtn 18,11 vgl. GERTZ, Gerichtsorganisation, 30ff und zu Dtn 26,14 vgl. VEIJOLA, Deuteronomium, 304 sowie GERTZ, Stellung, 32f.

In beiden Fällen lässt sich die Funktion des Ritus klar bestimmen: „Die durch den Tod bewirkte Auslösung des Toten aus dem Kreis der Lebenden wird von den Trauernden als Separationsritus solidarisch mit- und nachvollzogen, indem sie ihr eigenes Leben rituell unterbrechen.“<sup>44</sup> Über die Stoßrichtung und Bedeutung des Verbots in Dtn 14,1 lässt sich hingegen ähnlich wie bei dem Solon zugeschriebenen Verbot expressiver Trauerritten im Athen des 6. Jh. v.Chr. trefflich streiten<sup>45</sup>. Dass sich die Bestimmung gegen die Verehrung von Totengeistern richtet, wird jedenfalls nicht gesagt. Ging es beim Verbot der Ritzwunden vermutlich um die Bewahrung der körperlichen Integrität und vielleicht auch um die Einhaltung des Bluttabus, so kann man für das Verbot des Kahlscherens zwischen den Augen erwägen, dass der Platz nach Dtn 6,8 für die *מַטְפָּחַת* „Merkzeichen“ eben zwischen den Augen reserviert ist.<sup>46</sup> In diese Richtung könnte jedenfalls die Eingangsformulierung „Ihr seid Kinder Jahwes, eures Gottes“ weisen.

In Dtn 18,11 geht es nun eindeutig um Totenkult, genauer um das Verbot der Nekromantie.<sup>47</sup> Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass das Verbot nicht im Zentrum des Textes steht. Dies zeigt schon der Umfang der in V. 10f. verbotenen mantischen und magischen Praktiken: „Es finde sich bei dir keiner, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt, kein Orakelkundiger, Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer, keiner, der Bannungen vornimmt, Grubenorakel [?] oder Wahrsagegeister befragt, keiner, der sich an die Toten wendet.“ Der Rundumschlag richtet sich gegen solche Praktiken bei der Erkundung des göttlichen Willens und der zukünftigen Geschehnisse, die auf menschlicher Mitwirkung und der Anwendung technischer Mittel beruhen. Darin bietet er eine Gegenfolie zu der allein als legitim erachteten, an der Tora des Mose orientierten Jahwe-Prophetie.<sup>48</sup> Sie steht im Zentrum des Prophetengesetzes. Doch unabhängig von der Intention, die Jahwe-Prophetie als einzig angemessene Form der Erfragung des göttlichen Willens zu profilieren, ist das Verbot der Nekromantie und anderer mantischer Praktiken stilbildend geworden. Dies belegt der Nachtrag zum Reformwerk des Joschija in 2 Kön 23,24 über die Ausrottung von Totenbeschwörung und Wahrsagerei nach der Vorgabe des gefundenen Buches. Von dieser Stelle ist wiederum die Auffüllung des ohnehin umfangreichen Sündenregisters des Manasse in 2 Kön 21,6<sup>49</sup> abhängig. Schließ-

<sup>44</sup> PODELLA, *Šôm*, 77.

<sup>45</sup> Normative Eingriffe der Städte in Bestattungsrituale und Totengedenken sind an den verschiedensten Orten der griechischen Welt von der archaischen bis hin zur hellenistischen Zeit belegt. Vgl. ENGELS, *Magnificentia*. Zu den „solonischen Gesetzen“ samt der schwierigen Quellenlage vgl. ebd., 77–96.

<sup>46</sup> So auch ACHENBACH, *Israel*, 301.

<sup>47</sup> Zu den philologischen Problemen vgl. die oben in Anm. 18 genannte Literatur.

<sup>48</sup> Vgl. auch RÜTERSWORDEN, *Gemeinschaft*, 76ff.

<sup>49</sup> Vgl. TROPPER, *Nekromantie*, 247.

lich gehört auch die dtr Uminterpretation der Erzählung von Sauls Besuch bei der Totenbeschwörerin in Endor in die Nachgeschichte von Dtn 18,11.<sup>50</sup>

Schwer zu verstehen ist schließlich die nach Dtn 26,14 bei der Abgabe des Zehnten verlangte Erklärung: „Ich habe nichts davon gegessen, als ich in Trauer war, und ich habe nichts davon ausgeräumt, als ich unrein war, und ich habe nichts davon für einen Toten gegeben.“ Sehr wahrscheinlich erwähnt der letzte Teilvers ein Totenopfer. Doch gilt wieder: Der Totenkult steht nicht im Zentrum des Interesses. Darüber hinaus ist gegenüber einem weit verbreiteten Missverständnis sogar festzuhalten, dass das Totenopfer wie ja auch die ebenfalls erwähnte Trauer nicht verboten wird. Es geht lediglich um die unversehrte rituelle Reinheit des Zehnten.

Aufs Ganze gesehen lässt sich aus den drei genannten Texten kein programmatischer Entwurf zur Abwehr des Totenkults herauslesen. Die Erwähnungen in Dtn 18,11 und 26,14 wirken eher beiläufig und es hat den Anschein, als stünde der Totenkult schon längst zur Disposition. Anders und als Ergebnis unseres Durchgangs formuliert: Das Deuteronomium kämpft nicht auf breiter Front gegen den Totenkult, sondern vollzieht mit dem Verbot eine mentalitätsgeschichtliche Entwicklung nach, die aufgrund der geschilderten sozialgeschichtlichen Veränderungen schon längst eingesetzt hatte. Das schließt natürlich nicht aus, dass es die abgelehnten Praktiken zur Zeit der Entstehung der genannten Texte gegeben hat. Es wird sich vielmehr so verhalten haben, dass die Verfasser der einschlägigen dtn-dtr Texte im zeitgenössisch praktizierten oder erzählten (1 Sam 28) Totenkult eine Unvereinbarkeit mit ihrer Auffassung der Jahwe-Religion erkannt haben und darin den skizzierten sozialgeschichtlichen und unterstellten mentalitätsgeschichtlichen Wandel theologisch nachvollzogen und weiter voran gebracht haben. Die gewonnene theologische Einsicht hat dann das Verstehen einschlägiger Äußerungen in der älteren Literatur gesteuert. Das Ergebnis sind die dtn-dtr Überarbeitungen älterer Texte, die dem Phänomen ursprünglich neutral gegenüber gestanden haben (vgl. 1 Sam 28). Die theologische Durchdringung des mentalitätsgeschichtlichen Wandels hat darüber hinaus aber auch auf die Wahrnehmung der religiösen Lebenswirklichkeit zurückgewirkt. Letzteres wird gerade durch die jüngeren, nachdtr Belege zum Thema bestätigt. Auf den ersten Blick rufen sie vielleicht den Eindruck hervor, dass die dtn-dtr Polemik nicht sonderlich erfolgreich gewesen ist. Doch ist eher das Gegenteil der Fall. Spätalttestamentliche Texte und die Übersetzer der LXX bedienen sich der ursprünglich gegen die kultische Form der Ahnenverehrung gerichtete dtn-dtr Polemik, zielen aber auf neue religiöse Phänomene wie professionelle Wahrsager und Bauchredner (Lev

<sup>50</sup> Zu 1 Sam 28 vgl. FISCHER, Tod, 115–122. Er unterscheidet in 28,3–16 drei Schichten. Die älteste, vordtr Schicht (V. 7\*.8aβba.12a\*.13\*.14bβ) bewertet die Nekromantie noch nicht negativ.

20,27; Ijob 32,19).<sup>51</sup> Das im Nachvollzug eines mentalitätsgeschichtlichen Wandels am Beispiel der Nekromantie entwickelte theologische Argument hat also über seine individuelle Ursprungssituation hinaus allgemeine Gültigkeit gewonnen. In diesem Sinne wurde das Band zwischen den Lebenden und den Toten in der dtn-dtr Literatur tatsächlich durchgeschnitten.

## Literaturverzeichnis

- ACHENBACH, R., Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5–11 (EHS.T 422), Frankfurt a.M. u.a. 1991
- AURELIUS, E., Der Ursprung des Ersten Gebots, ZThK 100 (2003) 1–21
- BLENKINSOPP, J., Deuteronomy and the Politics of Postmortem Existence (1995), in: DERS., *Treasures Old and New. Essays in the theology of the Pentateuch*, Grand Rapids, Mich. / Cambridge 2004, 175–191
- BLUM, E., Volk oder Kultgemeinde? Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft, Kul 10 (1995) 24–42
- BLOCH-SMITH, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOTSup 123), Sheffield 1992
- , The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the material remains, JBL 111 (1992) 213–224
- DOUGLAS, M., *Jacob's Tears. The priestly work of reconciliation*, Oxford 2004
- EBACH, J. / RÜTERSWÖRDEN, U., Unterweltsbeschwörung im Alten Testament. Untersuchungen zur Begriffs- und Religionsgeschichte des *ʿšb*. Teil I, UF 9 (1977) 57–70
- , Unterweltsbeschwörung im Alten Testament. Untersuchungen zur Begriffs- und Religionsgeschichte des *ʿšb*. Teil II, UF 12 (1980) 205–220
- ENGELS, J., *Funerum Sepulcrorumque Magnificentia*. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der Griechisch-Römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepukralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit (Hermes.E 78), Stuttgart 1998
- FISCHER, A.A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005
- GERTZ, J.C., Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (FRLANT 165), Göttingen 1994
- , Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch, in: R.G. KRATZ / H. SPIECKERMANN (Hrsg.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*, FS L. Peritt (FRLANT 190), Göttingen 2000, 30–45

---

<sup>51</sup> Zur Übersetzung der LXX vgl. TROPPER, Nekromantie, 171ff. **בַּח** ist zumeist mit *ἐγγαστρίμυθος* („Bauchredner“) übersetzt, in 2 Kön 21,6; 23,24 fälschlicherweise mit *θελητής* („einer, der will“). In Jes 29,4 ist für **מַרְאֵי בַח** *οἱ φωνοῦντες ἐκ τῆς γῆς* („die aus der Erde sprechen“) verwendet, ähnlich sind Jes 8,19; 19,3. **יְדַעֵי** ist mit *ἐπαοιδός* („Zauberer“), *ἐγγαστρίμυθος*, *τερατοσκοπός* („Zeichendeuter“), *γνώστης* („Kenner“) oder *γνωριστής* („Erkenner“) übersetzt. Zu Lev 20,27 und Ijob 32,19 vgl. ebd., 264ff und 297ff.

- HALPERN, B., Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the rise of individual moral liability, in: DERS. / D.W. HOBSON (Hrsg.), *Law and Ideology in Monarchic Israel* (JSOTSup 124), Sheffield 1991, 11–107
- HILLERS, D.R., *Analyzing the Abominable: Our understanding of Canaanite religion*, JQR 75 (1985) 253–269
- HÖLSCHER, G., *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (STö.T 7), Gießen 1922
- JANOWSKI, B., *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: DERS. / B. EGO (Hrsg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 3–26
- LANG, B., *Life after Death in the Prophetic Promise*, in: J.A. EMERTON (Hrsg.), *Congress Volume*. Jerusalem 1986 (VTSup 40), Leiden u.a. 1988, 144–156
- LEVIN, C., *Josia im Deuteronomistischen Geschichtswerk* (1984), in: DERS., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin / New York 2003, 198–216
- LEWIS, T.J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta / Ga. 1989
- LORETZ, O., *Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel*, in: B. JANOWSKI / K. KOCH / G. WILHELM (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg. 17.–21. März 1990* (OBO 129), Fribourg / Göttingen 1993, 285–318
- , *Das „Ahnen- und Götterstatuen-Verbot“ im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen*, in: W. DIETRICH / M.A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Fribourg / Göttingen 1994, 491–527
- , *Ugaritisch *ap* (III) und syllabisch-keilschriftlich *abi / apu* als Vorläufer von hebräisch *'ab / 'ôb* „(Kult / Nekromantie-)Grube“*. Ein Beitrag zu Nekromantie und Magie in Ugarit, Emar und Israel, UF 34 (2002) 481–519
- NIEHR, H., *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas* (NEchtB.Erg. 5), Würzburg 1998
- OTTO, E., *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2), Stuttgart u.a. 1994
- PODELLA, T., *Şôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament* (AOAT 224), Neukirchen-Vluyn 1989
- , *Nekromantie*, ThQ 177 (1997) 121–133
- ROBINSON, H.W., *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in: P. VOLZ / F. STUMMER / J. HEMPEL (Hrsg.), *Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.–10. September 1935* (BZAW 66), Berlin 1936, 49–62
- RÜTERSWÖRDEN, U., *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22* (BBB 65), Frankfurt a.M. 1987
- SCHLATTER, G., *Art. Animismus*, HrwG 1 (1988) 473–476
- SCHMIDT B.B., *Israel's Beneficent Dead. Ancestor cult and necromancy in ancient Israelite religion and tradition* (FAT 11), Tübingen 1994
- SCHWALLY, F., *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Gießen 1892
- SPRONK, K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Neukirchen-Vluyn 1986
- STADE, B., *Geschichte des Volkes Israel 1* (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen 1,6,1), Berlin 1887

- STEUERNAGEL, C., Das Deuteronomium (HKAT 1,3,1), Göttingen <sup>2</sup>1923
- TOORN, K. VAN DER, Ein verborgenes Erbe: Totenkult im frühen Israel, ThQ 177 (1997) 105–120
- TROPPER, J., Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 223), Neukirchen-Vluyn 1989
- TSUKIMOTO, A., Untersuchungen zur Totenpflege (*kispum*) im alten Mesopotamien (AOAT 216), Neukirchen-Vluyn 1985
- VEIJOLA, T., „Fluch des Totengeistes ist der Aufgehängte“ (Dtn 21,23), UF 32 (2000) 543–553
- , Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17 (ATD 8,1), Göttingen 2004
- WEIPPERT, M., Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israels (1990), in: DERS., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 1–24
- WENNING, R. / ZENGER, E., Tod und Bestattung im biblischen Israel. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Skizze, in: L. HAGEMANN / E. PULSFORT (Hrsg.), „Ihr alle aber seid Brüder“, FS A.Th. Khoury (WFMR.R 14), Würzburg / Altenberge 1990, 285–303
- ZIMMERLI, W., Die Weltlichkeit des Alten Testaments (KVR 327), Göttingen 1971