

# Konzeptionen der Übergänge vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben

von Johannes Schnocks

Der Übergangsbereich von Leben und Tod und das menschliche Wissen um die eigene Vergänglichkeit sind ein Hauptthema jeder Anthropologie. Es geht um Fragen nach der Konstitution, nach der Natur des Menschen, aber auch um die kulturelle Gestaltungskraft, die das Nachdenken über diese Themen der Existenz zu allen Zeiten freigesetzt hat.<sup>1</sup> Eine anthropologische Betrachtung der Übergänge vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben ist geprägt durch eine grundsätzliche Asymmetrie, weil gerade die Gewissheit des Todes und die Unumkehrbarkeit des Sterbens die Perspektive eines jeden Menschenlebens sind, während die Vorstellung eines Überganges vom Tod zum Leben nicht in gleichermaßen kulturübergreifender Weise zur menschlichen Existenz gehört. So ist auch im Alten Testament die Rückkehr aus dem Tod nur in seltenen Ausnahmefällen geschildert. Zu diesen Ausnahmen gehört auch die Vorstellung einer Entrückung des Menschen, also einer Bewahrung des Lebens unter Umgehung des Sterbens.

Gerade für eine konstellative Anthropologie erschöpft sich allerdings die Realität des Todes nicht im biologischen Tod, sondern umfasst auch Formen des sozialen Todes. Umgekehrt können mit „Leben“ ebenfalls Formen sozialer Eingebundenheit gemeint sein, die zum biologischen Leben hinzutreten oder auch dieses transzendieren.

Dieser Beitrag möchte einen knappen Überblick über im Alten Testament greifbare Vorstellungen im Grenzbereich von Leben und Tod geben und dabei aufzeigen, welche Konsequenzen eine konstellative Anthropologie für die Analyse von alttestamentlichen Aussagen über Leben und Sterben hat.

---

<sup>1</sup> Vgl. Assmann, Thema (2000), 14f.: „Der Tod oder, besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges. Ein wichtiger Teil unseres Handelns, und gerade der kulturell relevante Teil, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Wohltätigkeit, entspringt dem Unsterblichkeitstrieb, dem Trieb, die Grenzen des Ichs und der Lebenszeit zu transzendieren“.

## 1. Der Übergang vom Leben zum Tod

Der Übergang vom Leben zum Tod hat im Alten Testament sehr unterschiedliche Dimensionen. Bereits durch diese Vielfalt wird deutlich, dass wir es mit einem viel weiteren Vorstellungsbereich zu tun haben als nur mit dem menschlichen Sterben im biologischen Sinn. Zunächst bedeutet der Tod eine Auflösung des Zusammenhalts der Körperteile.<sup>2</sup> Dann geht es um einen Wechsel von der Welt der Lebenden in die Welt der Toten, die Scheol, also in einen anderen kosmologischen Bereich. Mythologisch gesprochen tritt der Mensch bei diesem Übergang in einen anderen Herrschaftsbereich ein.<sup>3</sup> Ist dieser Zusammenhang im polytheistischen Referenzsystem offensichtlich, so stellt er für das Alte Testament den Ausgangspunkt einer vielgestaltigen und uneinheitlichen Entwicklung dar, die JHWH auch mit Kompetenzen im Bereich der Unterwelt ausstattet.<sup>4</sup> Damit aber bedeutet der Tod nicht in allen Bereichen des Alten Testaments und nicht in jedem Fall einen Abbruch der Beziehung zwischen Mensch und Gott.

So ergibt sich ein uneinheitlicher Befund, gerade wenn man versucht, über den Tod aus der Perspektive einer konstellativen Anthropologie nachzudenken. Einerseits besteht der Tod gerade in einem Abbruch aller Beziehungen zu den Mitmenschen und zu Gott, also einem grundlegenden Verlust der „Konnektivität“ eines Menschen.<sup>5</sup> Bereits die Minderung der sozialen und kultischen Be-

---

<sup>2</sup> Zur ägyptischen Todesvorstellung der körperlichen Zerrissenheit vgl. *Assmann, Tod* (2003), 29–53. Diese Vorstellung findet sich ebenfalls im Alten Testament; vgl. etwa Ps 22,15 oder die verstreuten Gebeine als Bild des vollkommenen Todes in Ez 37,1f., die sich vor der Wiederbelebung erst in V. 7 reorganisieren müssen.

<sup>3</sup> Vgl. zum Tod als Herrscher jetzt *Gulde, Tod* (2007).

<sup>4</sup> Die Rede von einer „Kompetenzausweitung“ JHWHs geht m. W. auf die Diskussion des epigraphischen Befundes von *Hirbet el-Köm* und *Ketef Hinnom* durch *Uehlinger, Kultreform* (1995), 67 zurück und ist als These inzwischen breit aufgenommen worden. Vgl. etwa *Janowski, Konfliktgespräche* (2003), 230f.; *Liess, Weg* (2004), bes. 311–314. Die Vielgestaltigkeit der Vorstellungen und der Entwicklungsstränge im Alten Testament im Bereich dieser Konzeption hat *Eberhard, Unterwelt* (2007) jüngst herausgearbeitet.

<sup>5</sup> Das ist wiederum im alten Ägypten besonders plastisch nachweisbar: „Wie das Todesbild der Zerrissenheit sich aus dem Körperbild der Gliederpuppe ergibt, die durch Herz und Blut als konnektives Medium zur Einheit beseelt wird, so erschließt sich das Todesbild der Isolation aus dem Lebensbild der sozialen Konnektivität. Dieses Lebensbild läßt sich am besten von zwei Sprichwörtern her erschließen [...]. Das eine lautet: ‚Der eine lebt, wenn der andere ihn geleitet‘, und bezieht sich vor allem auf das Leben *vor* dem Tode. Das andere lautet: ‚Einer lebt, wenn sein Name genannt wird‘, und bezieht sich vor allem auf das Leben *nach* dem Tode. Beide aber beziehen sich auf einen Begriff des Lebens, der auf dem Prinzip der sozialen ‚Konnektivität‘ basiert“. *Assmann, Tod* (2003), 54 (Hervorhebungen im Original).

ziehungen bedeutet eine Erfahrung der Realität des Todes „mitten im Leben“. Diese Vorstellung des Sterbens als Beziehungsabbruch gipfelt dann auf JHWH bezogen in der Rede von den Toten, die Gott nicht loben und von seiner Treue und seinem Erinnern getrennt sind (vgl. Jes 38,18; Ps 6,6; 30,10; 115,17 und die harte Formulierung in Ps 88,6). Andererseits wird aber gerade diese endgültige Gottesferne im Tod von einigen Texten deutlich in Zweifel gezogen. Dieses Nebeneinander legt es im Zusammenhang dieses Beitrags nahe, einige wichtige Konzeptionen kurz vorzustellen, ohne zu versuchen, sie in ein übergreifendes System zu zwingen.

### 1.1 Die Individualpsalmen

Einen wichtigen Untersuchungsbereich stellen die individuellen Dank- und Klagepsalmen dar. Dass diese Texte nicht mit übertreibender Sprache oder lebhafter Einbildungskraft arbeiten<sup>6</sup>, wenn sie von Formen der Lebensminderung als „Tod“ sprechen, sondern in der Tat die Realität des wirklichen Todes meinen, ist mit Blick auf die in diesen Fällen immer geminderte Konnektivität des klagenden Menschen einsichtig und seit der klassischen Studie von Christoph Barth überzeugend aufgearbeitet.<sup>7</sup> Dabei wäre es falsch, aus den Unterweltsschilderungen dieser Psalmen zu schließen, sie würden keinen sachlichen Unterschied zwischen diesen Todeserfahrungen im Leben und dem Tod am Ende jedes menschlichen Lebens machen.<sup>8</sup> Kathrin Liess spricht in diesem Zusammenhang sehr zutreffend von einer „Semantik der Todesnähe“<sup>9</sup>, die insbesondere in den Klagepsalmen die Differenz zwischen Unterweltserfahrung und bedrohlicher Todesnähe einerseits und dem tatsächlich eingetretenen Tod andererseits sauber unterscheidet.

### 1.2 Formeln für „friedliches“ Sterben

Haben wir es also in manchen Individualpsalmen mit einem Einbruch des Todes bereits vor dem endgültigen Übergang eines Menschen vom Leben zum Tod zu tun, so sprechen andere Texte sogar vom Sterben selbst in relativ sanften Metaphern, die höchst-

---

<sup>6</sup> Eine Reihe von Belegen für solche Qualifikationen der älteren Forschung bietet Barth, *Errettung* (1997), 13f.

<sup>7</sup> Vgl. Barth, *Errettung* (1997).

<sup>8</sup> Hierin besteht das Problem des Vorschlages von *Crüsemann*, *Fragen* (2003), 351, die Fragen in Ps 88,11–13 als echte Fragen eines nach eigenem Verständnis bereits toten Individuums zu verstehen. Vgl. dazu *Schnocks*, *Rettung* (2009).

<sup>9</sup> *Liess*, *Weg* (2004), 326.

tens einen Bezug zum Grab, nicht aber zu den Schrecken der Unterwelt erkennen lassen. Das gilt zunächst für die Standard-Sterbeformel in den Könige- und Chronikbüchern für die Könige, die eines natürlichen Todes gestorben sind: „und er legte sich zu seinen Vätern“ und die vergleichbare Formel im Pentateuch: „und er wurde versammelt zu seinen Völkern“.<sup>10</sup> Auch wenn der Ursprung dieser Formeln in der Praxis der Bestattung in Felskammergräbern liegen mag, so werden sie in einigen biblischen Texten bereits unabhängig von einer Bestattung im Familiengrab im Sinne von „eines natürlichen Todes sterben“ verwendet. Folgt man der Rekonstruktion Mittmanns, so ist eine vergleichbare Formulierung auch in der aramäischen Tell Dan-Inschrift (Z. 3) belegt.<sup>11</sup> Sachlich ähnlich, aber deutlich negativ eingefärbt ist Ps 49,20:

sie (die שׁוֹרֵי des Reichen) muss eintreten zum Geschlecht seiner Väter, / auf immer werden sie kein Licht sehen.

Die Redeweise suggeriert also auch da eine Einbindung in die Generationenfolge, wo im Tod jegliche Konnektivität endet. Welche Konsequenzen diese Einbindung hat, ist damit allerdings noch nicht gesagt.<sup>12</sup> Auch wenn der eine aramäische Beleg eine denkbar dünne Basis für weitere Schlüsse ist, so macht er doch deutlich, dass die mit der Formulierung ausgedrückte Vorstellung offenbar kein Spezifikum der JHWH-Religion Israels ist, sondern weiter verbreitet war. Für Ps 49 legen Formulierung und Zusammenhang es zwar nahe, dass auch hier ein friedliches Sterben angesprochen wird, aber die postmortale Existenz bei den Vätern scheint doch eher dem allgemeinen Image der Unterwelt als einem „Un-Ort“ zu entsprechen, als dass man hier von einem erfüllten „Leben“ nach dem Tod reden könnte.

### 1.3 Die Endgültigkeit und das Gelingen des Lebens

Anthropologisch ist ein wichtiger Aspekt, dass der Tod dem Leben Abschluss und Endgültigkeit verleiht und damit auch mit einer Interpretation des Lebens aufs engste verbunden ist. Dieser Zusam-

<sup>10</sup> Vgl. zu den Formeln Ringgren, כֶּן (1973), 10 und jetzt Levenson, Resurrection (2006), 73f.

<sup>11</sup> Vgl. Mittmann, Rätsel (2002), 48f.

<sup>12</sup> Selbst die vorsichtige Erklärung von Johnston, Shades (2002), 34, die Formulierung „indicates joining one’s ancestors in the afterlife“ provoziert die Nachfrage, welcher Art denn diese Existenz nach dem Tod sein soll und ob damit schon entschieden ist, dass es die Bezeichnung „Leben“ verdiene.

menhang wird explizit, wenn etwa Jakob beim Wiedersehen mit Josef ausruft (Gen 46,30):

Ich kann nunmehr sterben, nachdem ich dein Gesicht gesehen habe, denn du bist noch lebendig.

Hier kommt zum Ausdruck, dass bestimmte Erlebnisse ein Leben als geglückt oder sinnvoll qualifizieren können und das Sterben in diesem Fall die Vollendung eines erfüllten Lebens bedeuten kann. Das Ganze steht auf dem Spiel, wenn der Zeitpunkt des Sterbens über das Zustandekommen von Erlebnissen entscheidet, die unter Umständen nach höchst subjektiven Kriterien ein Leben sinnvoll oder sinnlos machen. Die Vorstellung, dass das Sterben das Leben qualifiziert, findet sich auch bei Ben Sira. Sie wird hier allerdings intersubjektiv verobjektiviert. Da eine göttliche Strafe den Sünder nur bis zur Sterbestunde erreichen kann, gilt ein glücklich beendetes Leben auch in den Augen der Mitmenschen als geglückt, weil ihm moralische Integrität zugesprochen werden kann. Sir 11,28 – hier nach dem fragmentarischen Text von MsA – lautet:

Bevor du einen Menschen erforschst, preise [ihn] nicht selig [...] wird selig-gepriesen ein Mensch.

Vor dem Tod preise nicht selig einen (kräftigen) Mann, und an seinem Ende wird erkannt ein Mann.

Was gutes Leben ist, zeigt sich auf verschiedenen Ebenen. Liess etwa unterscheidet hier die transzendente, die soziale und die körperliche Ebene.<sup>13</sup> Für die zweite und dritte Ebene sind entsprechend soziale Eingebundenheit und Nachkommenschaft einerseits und ein friedlicher, natürlicher Tod nach einer langen Lebensspanne bei guter Gesundheit und materiellem Wohlstand andererseits Indikatoren für ein gelungenes Leben im Sinne Ben Siras, die gleichzeitig auch ein positives Licht auf die Ebene der Gottesbeziehung werfen.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. Liess, *Leben* (2008), Abschnitt 2; einen sehr gedrängten Überblick zur Vorstellung vom „ganzen Menschen“, der sich aus der Verschränkung unterschiedlicher Beziehungsebenen ergibt, bietet Janowski, *Konfliktgespräche* (2003), 44.

<sup>14</sup> Im Blick auf den hebräischen Sirachtext muss betont werden, dass die hier genannte Konzeption nicht mit der Vorstellung eines Totengerichts verwechselt werden darf. Allerdings entwickelt sich diese in der Textgeschichte des Sirachbuches und ist im Septuagintatext (Sir 7,17) und erst recht im griechischen Langtext (Sir 19,19b) anzutreffen; vgl. dazu Schnocks, *Totenerweckung* (2007), 302f.

## 1.4 Das Schicksal der Toten

Jon D. Levenson hat jüngst die These aufgestellt, dass es in der Hebräischen Bibel zwei Konzeptionen für den Übergang vom Leben zum Tod gebe.<sup>15</sup> Die ältere Konzeption, die auch der der Umwelt Israels entspricht, rechne unterschiedslos mit einem Übergang aller Sterbenden in die Scheol, dem düsteren Ort, wo die Toten ihr Schattendasein fristen. Diese Konzeption finde sich in reiner Form nur an relativ wenigen weisheitlichen Stellen, allerdings hält sie sich bis in die späten Texte. Daneben rechnet er für die große Mehrzahl der Texte mit einer Unterscheidung zwischen den unvollendet Sterbenden, die im Tod in die Scheol sinken, und denen, die wie Abraham, Mose oder Ijob als Gesegnete sterben und so der Scheol entgehen. Hier erblickt er den Anfang einer Entwicklung, die schließlich zum Auferstehungsglauben führt. Den Betern der individuellen Dank- und Klagelieder ginge es demnach darum, dass Gott sie vor einem unglücklichen Tod bewahrt habe bzw. bewahren möge, weil ihnen so die schreckliche Perspektive der Scheol erspart bleibe. Das erkläre, warum in diesen poetischen Kontexten das Wort Scheol auftaucht, während es in narrativen oder juristischen Kontexten fehlt und insbesondere im Zusammenhang der Sterbeerzählungen der Patriarchen nicht belegt ist.

The viewing of the distant descendants so prominent in the cases of Job, Jacob, and Joseph establishes the felicity of the individuals' destiny at the time of his death. Dying within the blessing of God, the patriarch faces his final destiny with composure, altogether unlike those who, dying outside the blessing of God, face the misery of Sheol, with justified trepidation and despondency. The fulfillment of the blessed individual's life survives him and continues to testify to his final felicity [...].<sup>16</sup>

Dieser Vorschlag hat erhebliche Schwierigkeiten, wenn man seine kosmologischen Konsequenzen bedenkt. So bleibt unklar, an welchem Ort des Kosmos, wenn nicht in der Totenwelt, sich die verstorbenen Patriarchen befinden sollen.<sup>17</sup> Gerade im Blick auf die unglücklich Verstorbenen scheinen Differenzierungen der Unterweltskonzeption anzuklingen, wie sie sich später etwa bei Platon oder Vergil finden. Es ist denkbar, dass manche Texte auf eine sol-

<sup>15</sup> Vgl. *Levenson, Resurrection* (2006), 75.

<sup>16</sup> *Levenson, Resurrection* (2006), 76.

<sup>17</sup> Levensons Behauptung: „If being ‚gathered to one's kin/fathers' refers to the afterlife, it is not an afterlife in Sheol“ (*Levenson, Resurrection* [2006], 74) ist nicht in Einklang zu bringen mit dem aramäischen Beleg der Formel von der Tell Dan-Stele. Es ist kaum plausibel zu machen, dass Aramäer des 9. Jh. v. Chr. damit gerechnet haben, dass ihre verstorbenen Könige nicht in der Unterwelt seien.

che Rezeption in späthellenistischer oder römischer Zeit offen sind, aber für frühere Epochen ist die Vorstellung problematisch. Auch wenn dieser Entwurf insgesamt also nicht überzeugt, so betont er doch einen anthropologischen Aspekt des Todes, der im Blick auf das Alte Testament oft vernachlässigt wird. Auch im Tod und darüber hinaus kann der Mensch durchaus noch „konstellativ“ verstanden werden. Im Zusammenhang mit Begräbnis und Totenpflege findet diese soziale Einbindung praktischen Ausdruck. Für Mesopotamien etwa ist es selbstverständlich, dass einem Verstorbenen mit großer Nachkommenschaft und daher mit umfangreicher, stabiler und lange andauernder Totenpflege das Dasein in der Unterwelt erheblich erleichtert wird.<sup>18</sup> Auch für das eisenzeitliche Juda legen sich ähnliche Vorstellungen zumindest in der Phase bis zum Zerfall des Leichnams aus einer Auswertung der Gefäßbeigaben in Gräbern nahe.<sup>19</sup> Unabhängig davon und auch für Zeiten, in denen die Totenpflege keine große Rolle mehr gespielt hat, sind im Alten Testament doch Aspekte der bleibenden sozialen Eingebundenheit einer Person über den Tod hinaus zu würdigen: Das Erleben der Nachkommen bis zu Urenkeln (Gen 50,23), das Sterben „alt und satt“ nach umfassenden Regelungen für die Erbfolge (Gen 25,5–8), das Totengedenken und das Weiterleben des Namens in den Nachkommen.<sup>20</sup> Die postmortale soziale Eingebundenheit – also durchaus ein „Weiterleben“ der Person in der Sozialsphäre! – kann durch auswärtige oder fehlende Bestattung oder durch Grabschändung gemindert oder vernichtet werden.<sup>21</sup> Umgekehrt kann sie sogar dann wiederhergestellt werden, wenn ihre umfassende Zerstörung ursprünglich intendiert war, wie die Geschichte um Rizpa und die Nachkommen Sauls 2 Sam 21,1–14 zeigt.

---

<sup>18</sup> Vgl. etwa den Dialog „Bilgamesch, Enkidu und die Unterwelt“ *Römer, Zukunftsdeutungen* (1986), 36–45.

<sup>19</sup> Vgl. dazu *Wenning, Medien* (2005), 129: „Der Tote galt noch als Person, galt als versorgungsbedürftig, wozu er selbst nicht in der Lage war. Also hatte seine Familie dafür Sorge zu tragen, dass er erhielt, was man für nötig erachtete. Das waren Wasser, Wein, vermutlich Früchte. Gelegentlich sind Knochenreste von Tierspeisen festgestellt worden; parallel dazu sind die Kochtöpfe zu sehen. Oft scheint es jedoch, dass die Gefäße aufgrund ihrer Funktion bereits ausreichten, eine solche Versorgung des Toten anzuzeigen und zu gewährleisten“.

<sup>20</sup> Vgl. etwa die Sorge Abschaloms in 2 Sam 18,18 (im Widerspruch zur Nachricht über seine Söhne in 2 Sam 14,27) oder das Anliegen der sog. Leviratsehe (Dtn 25,5–10).

<sup>21</sup> Zur Bestattung außerhalb des Familiengrabes als Gottesstrafe vgl. 1 Kön 13,22. Das Fehlen der Bestattung gesteigert durch den Verzehr des Leichnams durch Tiere findet sich immer wieder als extreme Strafe der völligen Auslöschung; vgl. z. B. 2 Kön 9,30–37; zur Gräberschändung vgl. 2 Kön 23,16.

## 2. Der Übergang vom Tod zum Leben

Wenn vom Übergang vom Tod zum Leben die Rede ist, merkt man den Texten an, dass sie nach sprachlichen Möglichkeiten suchen, für unmöglich Gehaltenes plausibel auszusprechen. Entsprechend ist es problematisch, hier Modelle im Sinne einer systematischen Verbindung von kosmologischen und anthropologischen Gegebenheiten abzuleiten. Ich möchte daher eher auf einige Aspekte eingehen, die, wenn man so will, „Bausteine“ für ein Reden über den Übergang vom Tod zum Leben darstellen und unterschiedlich kombiniert werden können. Aufschlussreich sind zunächst die Totenerweckungen, die von den Propheten Elija und Elischa erzählt werden, weil sie bereits eine gewisse Bandbreite an Vorstellungen wiedergeben. Die hier begegnenden Vorstellungen können dann in weiteren Texten auf ihren anthropologischen Gehalt hin untersucht werden.

### 2.1 Die Totenerweckungen Elijas und Elischas

Die Wiederbelebung des kleinen Jungen selbst wird jeweils sehr unterschiedlich erzählt.

Ich beginne mit der breiter angelegten Elischa-Version (2 Kön 4,8–37).

Den ersten, noch erfolglosen Erweckungsversuch Gehasis benennt 2 Kön 4,31 mit קִיץ *Hif'il*: „der Knabe wacht nicht auf“. 2 Kön 4,33–35 erzählt dann körperliche Phänomene in großer Differenziertheit:

33 Und er ging hinein und schloss die Tür hinter ihnen beiden ab / und er betete zu JHWH.

34 Und er stieg hoch und legte sich auf das Kind und legte seinen Mund auf dessen Mund und seine Augen auf dessen Augen und seine Hände auf dessen Hände und beugte sich (גָּהַר) über es. / Und der Leib des Kindes wurde warm.

35 Und er kehrte um und ging im Haus einmal hierhin, einmal dorthin und er stieg hinauf und beugte sich (גָּהַר) über ihn. / Und der Junge nieste siebenmal, und der Junge öffnete (פָּקַח) seine Augen.<sup>22</sup>

Das Gebet und der Ritus der Synanachrosis (גָּהַר) lösen hier offenbar einen langsamen Prozess der Wiederbelebung aus, bei dem mit

---

<sup>22</sup> Es ist denkbar, dass der zitierte Text nicht einheitlich ist. Das würde allerdings für unsere Fragestellung eine untergeordnete Rolle spielen, weil die mögliche Erweiterung das schon vorhandene Konzept nur ausdifferenziert und verstärkt. Vgl. zu beiden Texten besonders *Schmitt*, Totenerweckung (1975); *Stipp*, Elischa (1987); *Uehlinger*, Totenerweckungen (1998); *Stipp*, Gestalten (1999); *Otto*, Jehu (2001).

der Ansprache der einzelnen Körperteile zunächst deren Konnektivität wieder hergestellt wird, was das Warmwerden des Körpers bestätigt. Die eigentliche Rückkehr des Lebens hängt dann offenbar mit der Atmung – angezeigt durch das Niesen – zusammen.

Viel abstrakter ist dagegen die Darstellung in 1 Kön 17,21f.:

21 Und er streckte sich (מִדֶּר *Hitpolel*) über das Kind hin, dreimal, und rief zu JHWH und sprach: / JHWH, mein Gott, die Lebendigkeit (חַיִּים) dieses Kindes möge doch in sein Inneres zurückkehren!

22 Und JHWH hörte auf die Stimme Elias, und die Lebendigkeit (חַיִּים) des Kindes kehrte in sein Inneres zurück, und es wurde lebendig.

Der vorangehende Ritus wird hier mit einem anderen, vielleicht weniger magisch konnotierten Verb (מִדֶּר *Hitpolel*) als in der Elischa-Geschichte ausgedrückt und durch das dazwischen tretende Gebet von der Erweckung getrennt. Durch die wörtliche Entsprechung von Gebet und folgendem Geschehen erscheint zudem diese körperliche Komponente nun eher überflüssig. Ein Bezug auf die Atmung fehlt. Dem hat die LXX entgegengesteuert, indem sie וַיִּתְמַדֵּר („und er streckte sich hin“) mit ἐνεφύσησεν („er hauchte [das Kind] an“) übersetzt. Auf diese Weise wird der magische Charakter von 2 Kön 4 noch stärker abgeschwächt und dafür eine exakte Verbindung zu Gen 2,7 und Ez 37,9 hergestellt.<sup>23</sup>

Noch abstrakter wird die Geschichte in der Rezeption durch Ben Sira. Hier wird die Totenerweckung als Großtat Elijas im sogenannten „Väterlob“ erwähnt. Sir 48,5 lautet nach MsB:

Der aufstehen ließ einen Verstorbenen aus dem Tod  
und aus der Scheol nach dem Wohlgefallen JHWHs.

Der Akzent liegt hier auf dem vollendeten Totsein des Jungen<sup>24</sup> und auf der Wunderkraft des Propheten. Das göttliche Wohlgefallen ist zwar der Maßstab des Geschehens, aber Elija ist der aktiv

<sup>23</sup> Der Vergleich mit 2 Kön 4 fällt auf der Ebene der Septuaginta besonders deutlich aus: in V. 34f. wird גִּדְרָה jeweils mit διακάμπτω bzw. συγκάμπτω wörtlich wiedergegeben. Allerdings bleibt in V. 35 וַיִּזְוֶר „und er nieste“ unübersetzt, so dass der Text „und er beugte sich über den Jungen siebenmal“ entsteht. Elischas therapeutische Bemühungen werden also verstärkt. Die beiden Erzählungen sind damit im griechischen Text noch deutlicher als im hebräischen kontrastiert. 1 Kön 17 schildert Gottes Wirken durch seinen Propheten, 2 Kön 4 die Arbeit eines frommen Wundertäters.

<sup>24</sup> Hier wird deutlich, dass das Eintreten in die Scheol offenbar nicht mit der Bestattung oder gar mit dem Zerfall des Leichnams im Grab zusammenhängt. Dasselbe gilt für die Aussage Samuels in 1 Sam 28,19, dass Saul und seine Söhne am folgenden Tag bei ihm sein werden. Damit kann nur das Sterben, nicht aber die Bestattung gemeint sein, da diese durch die Leichenschändung noch eine Zeitlang ausbleibt. Trotz der all diesen Kulturen gemeinsamen Hochschätzung der Bestattung liegt hier ein gewichtiger Unterschied gegenüber den griechischen bzw. römischen Vorstellungen in Homers Odyssee und Vergils Aeneis.

Handelnde. Dagegen bleiben alle anthropologischen Details im Dunkeln.

Die hier sichtbar gewordenen anthropologischen Vorstellungen lassen sich durch andere Texte weiter profilieren.

## 2.2 Erwachen vom Schlaf

Die Metaphern von Schlafen und Aufwachen sind bereits durch das noch nicht gelungene Aufwachen in 2 Kön 4,31 (רִקַּי *Hif'il*) und durch das Öffnen der Augen in 2 Kön 4,35 (פָּקַח) angesprochen worden. Der prominenteste Vergleichstext ist Dan 12,2:

Und viele von den Schlafenden im Land des Staubes werden aufwachen (רִקַּי *Hif'il*) /

diese zu ewigem Leben und jene zur Schande, zu ewigem Abscheu.

Eine ähnliche Semantik hat der schwierige Vers Jes 26,19:

Leben werden deine Toten, meine Leichen werden aufstehen. /

Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes!

Denn ein Tau von Lichtern ist dein Tau

und zur Erde hältst du die Totengeister gefällt.<sup>25</sup>

Der Tod als Schlafes Bruder ist eine weitverbreitete Vorstellung, die sich im Zusammenhang eines Übergangs vom Tod zum Leben besonders anbietet, weil sie anschlussfähig ist für eine Umkehrung im Bild des Aufwachens. Anthropologisch wird damit auf menschliche Grundvollzüge zurückgegriffen. Die Metapher setzt allerdings ihre Produktivität eher im Bereich des Erlebens frei, als dass mit ihr Konzeptionelles ausgesagt werden kann.

## 2.3 Neuschöpfung

Anders verhält es sich bei der berühmten Vision Ez 37,1–14.<sup>26</sup> Der Tod begegnet hier in einem kaum zu steigernden Bild mit den über die Ebene verstreuten Knochen als höchste Form körperlicher Zerrissenheit und Anonymität. Hinzu tritt in Ez 37,2.11 der Aspekt des vertrocknet Seins.<sup>27</sup> Entsprechend setzt der Weg vom Tod zum Leben mit der Reorganisation der Gebeine (V. 7) ein. Bei der anschließenden Wiederbelebung durch das Einblasen des Geistes (V. 9f.) wird auf die Vorstellung der Menschenschöpfung

<sup>25</sup> Zu diesem Text, v. a. auch zu der schon auf Raschi zurückgehenden Interpretation der letzten Verszeile, vgl. *Beuken*, Jesaja (2007), 364f.

<sup>26</sup> Vgl. zu Ez 37,1–14 *Schnocks*, Rettung (2009).

<sup>27</sup> Vgl. Ps 22,16 und die Gegenbilder schöpferischer Feuchtigkeit z. B. in Gen 2,5f. (Regen, Erdfeuchte); Jes 26,19 (Tau) und Ez 47,1–12 (Tempelquelle).

von Gen 2,7 zurückgegriffen. Fragt man hier nach einer anthropologischen Konzeption, so besteht sie in der Reorganisation der Leiber, also der Wiederherstellung ihrer „Konnektivität“, und dem Wiedererlangen des Lebensatems. Beide Aspekte waren auch in 2 Kön 4,34f. vorhanden, der zweite wurde in 1 Kön 17,21 LXX durch das Anhauchen immerhin angedeutet. Zu dieser anthropologischen Betrachtung muss allerdings die Initiative Gottes hinzutreten, die den Vorgang in Gang setzt. Dieser theologische Aspekt des Geschehens ist der einer Neuschöpfung, die als solche aus den Abläufen der Welt ausbricht. Die ריח is hier das „Medium“ des Schöpferhandelns Gottes.

Einen ähnlichen Grundgedanken verfolgt bei allen Unterschieden etwa Ps 104,29f. Es ist freilich eine Frage des Rezeptionskontextes, ob man in dem Text überhaupt den Übergang vom Tod zum Leben angesprochen finden wird:

29 Du verbirgst dein Angesicht, sie erschrecken; /

du entziehst ihren Geist (ריח), sie verscheiden /

und zu ihrem Staub kehren sie zurück.

Du sendest aus deinen Geist (ריח), sie werden erschaffen (ברא /

und du erneuerst das Angesicht der Erde.

## 2.4 Rettung

Die abstraktere Beschreibung des Übergangs vom Tod zum Leben als eine Rückführung aus der Scheol begegnete im Rahmen der Elijatradition in Sir 48,5. Die Rettung aus der Scheol oder – metaphorisch – aus dem Grab ist zunächst in den individuellen Dankliedern des Psalters beheimatet, findet sich aber auch in 1 Sam 2,6:

JHWH tötet und macht lebendig / er führt hinab in die Scheol und er führte herauf.

Das Ziel dieser und ähnlicher Aussagen ist die Prädikation Gottes als souveränen Retter aus dem Tod. Die Unterweltserfahrung, von der hier die Rede ist, ist zunächst der Tod „mitten im Leben“ (s.o.). Im Modus der Verheißung begegnet dieses Konzept auch in Ez 37,12f.:

12 Darum, prophezeie und sprich zu ihnen: So sprach der Herr JHWH:

Siehe ich öffne eure Gräber

und werde euch heraufführen aus euren Gräbern (als) mein Volk /

und ich werde euch bringen zu dem Ackerboden Israels.

13 Und ihr werdet erkennen, dass ich JHWH bin, /

wenn ich öffne eure Gräber

und wenn ich euch heraufführe aus euren Gräbern (als) mein Volk.

Der Übergang vom Tod zum Leben wird da möglich, wo Gott sich als der persönliche Rettgott seiner einzelnen Verehrer bzw. seines Volkes erweist, wenn er ihrer gedenkt, auch wenn das nach Ps 88,6 in der Scheol ursprünglich nicht „üblich“ ist (vgl. auch Ijob 14,13–15), und so seinen Willen zu Nähe und Beziehung bekundet. Anthropologie und Theologie überschneiden sich an dieser Stelle insofern als die Beziehung zu Gott als entscheidende Beziehung in der Konstellation bestimmt werden kann, die das Leben anthropologisch auszeichnet. Ps 16 besingt diese Beziehung eindrucksvoll.<sup>28</sup> Der entscheidende theologische Schritt wird in diesem Konzept da vollzogen, wo diese Beziehung von Gott her als so dauerhaft gedacht wird, dass auch der Tod des Menschen – oder auch der Untergang des Volkes Israel wie in Ez 37 – sie nicht beenden kann. Im Blick auf das Individuum wird dieser Schritt in Ps 49 vollzogen.<sup>29</sup>

Ps 49<sup>30</sup> spricht einerseits von der Universalität des menschlichen Sterbens und andererseits von dem Problem, an welcher Autorität ein Mensch sein Leben ausrichtet, wen oder was er „fürchtet“, auf wen oder was er vertraut. Anthropologisch geht es also wieder um die Frage nach der Konstellation. Kontrastiert werden nun im Psalm diejenigen, die auf ihr Vermögen vertrauen (V. 7) gegenüber dem Ich des Psalms, das alle Hoffnung auf Gott setzt. Die Spitzenaussage, Ps 49,16, spricht diese Hoffnung aus:

Aber Gott wird auslösen meine Lebendigkeit aus der Hand der Scheol / ja, er wird mich nehmen. *Sela*

Durch die Stichworttechnik, die diesen Vers mit fast jedem Wort mit anderen Aussagen des Psalms verknüpft, wobei dieser jeweils die Antithese aufstellt, entsteht folgende Argumentation: Reichtum ist angesichts des Todesschicksals aller Menschen eine nutzlose Autorität, weil es kein Lösegeld für das Leben gibt (V. 8f.). Entsprechend übernimmt letztlich der Tod die Herrschaft bzw. das Hirtenamt (V. 15). Die Beziehung zum Reichtum endet mit dem Tod – man kann ihn nicht mitnehmen (V. 18). Anders ist es mit der Beziehung zu Gott (V. 16). Sie bleibt von Gott her auch jenseits der Todesgrenze erhalten – Gott wird das Ich nehmen – und Gott ist zudem im Gegensatz zum Reichtum in der Lage, das Ich aus der Hand der Scheol auszulösen.

<sup>28</sup> Vgl. zu Ps 16 Liess, Weg (2004).

<sup>29</sup> Ähnliches gilt für die berühmten Rettungsaussagen in Ps 73,23–28, die ganz auf eine Beziehungssemantik abgestellt sind.

<sup>30</sup> Zu Ps 49 vgl. zuletzt Forster, Leben (2000), 61–136; Liess, Weg (2004), 373–384; Delkurt, Mensch (2005); Zenger, Geld (2006); Gulde, Tod (2007), 181–215.

### 3. Ausblick

Die hier zusammengestellten Überlegungen haben versucht, aus der Perspektive einer konstellativen Anthropologie zu erfassen, wie im Alten Testament die Übergänge vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben konzipiert werden. Dabei hat sich gezeigt, dass der Kontrast zwischen dem Leben als dem Bestehen einer sozialen, körperlichen und kultischen Konnektivität des Menschen und dem Tod als deren Nichtbestehen insofern ein theoretischer ist, als auch über den Tod hinaus Spuren solcher Konnektivität zu finden waren. So hat ein Verstorbener zumindest im Idealfall und eine gewisse Zeit lang einen Platz in der Fürsorge und Erinnerung seiner Familie, die Integrität seines Leichnams ist schützenswert, und einige nachexilische Texte können auch von einer bleibenden Gottesbeziehung sprechen. Für den Übergang vom Tod zum Leben konnten ebenfalls wichtige anthropologische Aussagen in manchen Texten wiedergefunden werden. Allerdings macht die anthropologische Rede hier immer wieder Platz für theologische Aussagen über Gott, der zur Neuschöpfung von Menschen fähig ist oder der sich als Retter seiner Verehrer erweist. Diese Feststellung hat insofern Erkenntniswert, als sie die Kluft zwischen einem alttestamentlichen Auferstehungsglauben und dem griechischen Konzept einer unsterblichen Seele verdeutlicht, einem Konzept also, das die Überwindung des Todesgeschicks des Menschen in seiner Konstitution und damit in der Anthropologie verankert. Das alttestamentliche Bild vom Menschen bleibt demgegenüber immer auf den Gott Israels verwiesen und vertraut auf seine Rettung und Schöpferkraft.

### Literatur

- Assmann, Jan*, Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten. Mit einem Beitrag von Thomas Macho. Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich (Erbschaft unserer Zeit 7), Frankfurt a. M. 2000.
- Ders.*, Tod und Jenseits im alten Ägypten, München 2003.
- Barth, Christoph*, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, neu hg. von *B. Janowski*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997.
- Beuken, Willem A. M.*, Jesaja 13–27 (HThK.AT), Freiburg 2007.
- Delkurt, Holger*, „Der Mensch ist dem Vieh gleich das vertilgt wird“. Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet (BThS 50), Neukirchen-Vluyn 2005.

- Eberhardt, Gönke*, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II/23), Tübingen 2007.
- Forster, Christine*, Begrenzttes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen, Zürich/Freiburg 2000.
- Gulde, Stefanie Ulrike*, Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel (FAT II/22), Tübingen 2007.
- Janowski, Bernd*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Johnston, Phillip S.*, Shades of Sheol. Death and afterlife in the Old Testament, Leicester 2002.
- Levenson, Jon D.*, Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life, New Haven/London 2006.
- Liess, Kathrin*, Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT II/5), Tübingen 2004.
- Dies.*, Art. Leben, in: WiBiLex (2008).
- Mittmann, Siegfried*, Zwei „Rätsel“ der Mēša‘-Inscription. Mit einem Beitrag zur aramäischen Steleninschrift von Dan (Tell el-Qādī), in: ZDPV 118 (2002) 33–65.
- Otto, Susanne*, Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen (BWANT 152), Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
- Ringgren, Helmer*, Art. נֶפֶשׁ, in: ThWAT I (1973) 1–19.
- Römer, Willem H.*, Zukunftsdeutungen in sumerischen Texten, in: TUAT II/1 (1986) 17–55.
- Schmitt, Armin*, Die Totenerweckung in 2 Kön 4,8–37. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung, in: BZ 19 (1975) 1–25.
- Schnocks, Johannes*, Totenerweckung im Väterlob des Sirachbuches?, in: *H.-J. Fabry/D. Böhler* (Hg.), Im Brennpunkt. Die Septuaginta. Band 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel (BWANT 174), Stuttgart 2007, 291–306.
- Ders.*, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (BBB 158), Göttingen 2009.
- Stipp, Hermann-Josef*, Elischa, Propheten, Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20,22 und 2 Kön 2–7 (AT-SAT 24), St. Ottilien 1987.
- Ders.*, Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37; Apg 9,36–42; Apg 20,7–12), in: Bib. 80 (1999) 43–77.
- Uehlinger, Christoph*, Gab es eine jorschijianische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: *W. Groß* (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98), Weinheim 1995, 57–89.
- Ders.*, Totenerweckungen – zwischen volkstümlicher Bettgeschichte und theologischer Bekenntnisliteratur, in: *S. Bieberstein/D. Kosch* (Hg.),

Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute. FS H.-J. Venetz, Luzern 1998, 17–28.

*Wenning, Robert*, „Medien“ in der Bestattungskultur im eisenzeitlichen Juda?, in: *C. Frevel* (Hg.), Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie (FAT II/10), Tübingen 2005, 109–150.

*Zenger, Erich*, Geld als Lebensmittel? Über die Wertung des Reichtums im Psalter (Psalmen 15.49.112), in: JBTh 21 (2006) 73–96.