

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Tod (AT)

PD Dr. Alexander Achilles Fischer

erstellt: November 2011

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35914/>

Tod (AT)

PD Dr. Alexander Achilles Fischer

Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena

→ Bestattung; → Grab; → Klagefeier; → Leiche; → Totenklage; → Totenkult; → Trauer

1. Allgemeine Orientierung

Alle Menschen müssen sterben. Und wer stirbt, wird nicht wieder lebendig (Hi 14,14). Noch die spätbiblische Weisheit mahnt deshalb zur Einsicht: Gegen den Tod lässt sich keine Beschwerde führen (Sir 41,3-4 [Lutherbibel: Sir 41,5-7]). Im Grunde genommen kennt damit das Alte Testament weder ein (vollgültiges) Leben nach dem Tod noch eine (zukunftsweisende) Hoffnung für die Toten, abgesehen von ein paar wenigen Texten aus seiner Spätzeit. Auch teilt das Alte Testament mit seiner Umwelt die düstere Vorstellung von einem Totenreich, wohin die Verstorbenen gehen und dort nur noch ein trostloses Schattendasein führen. Wer in die Unterwelt versammelt wird, hat sein Leben definitiv beendet und ist für immer von Gott und der irdischen Gemeinschaft geschieden. Diese negative Anschauung kennzeichnet den Alten Orient insgesamt. Lediglich Ägypten bildet eine Ausnahme. Seine → Unterweltsvorstellungen sind insofern positiv, als der Sonnengott bei seiner nächtlichen Reise durch die Unterwelt mit den Toten in Kontakt tritt.

1.1. Der natürliche Tod

Im Alten Testament spiegelt sich zunächst ein durchaus natürliches Verhältnis zum Tod. Das belegen zahlreiche Verben, die für das Sterben verwendet werden. Neben dem gebräuchlichen מות *mwt* „sterben“ begegnen גוע *gw'* „ausatmen“ (eigentlich: „nach Luft schnappen“); הלך *hlk* „fortgehen“; שכב *škb* „sich hinlegen, schlafen“. Danach gehört der Mensch zur geschöpflichen Welt und verdankt sein Lebendigsein dem göttlichen Odem (Gen 2,7). Zieht Gott seinen Lebensodem zurück, wird das Geschöpf wieder zum Staub der Erde (Ps 104,29; Ps 146,4; Hi 34,14-15; Pred 12,7). Demgemäß wird das Sterbenmüssen im → Alter und damit das biologische Lebensende als kreatürliche Bestimmung

angesehen und der Tod überhaupt nur in der spätbiblischen Weisheit problematisiert. Der Tod, der nach einem langen und segensreichen Erdendasein eintritt, kann sogar als eine Vollendung des Lebens betrachtet werden. So wird von → Abraham, → Isaak und → Hiob gesagt, dass sie „alt und lebenssatt (= satt an Tagen)“ starben (Gen 25,8; Gen 35,29; Hi 42,17; vgl. Dtn 34,7), und von Abraham, → Gideon und → David heißt es, dass sie „in einem guten Alter“ den Tod fanden (Gen 25,8; Ri 8,32; 1Chr 29,28). Diese Aussagen meinen nicht nur eine quantitative, sondern ebenso eine qualitative Ausschöpfung der dem Menschen zugemessenen und sinnvoll begrenzten Lebenszeit. Gott selbst macht die Zahl der Lebensstage voll (Ex 23,26).

Einen aufschlussreichen Sprachgebrauch belegen zwei weitere Redewendungen (Krüger, 137-144). Die ältere, deuteronomistische (→ Deuteronomismus), „sich zu den Vätern legen“ wird nur von den Königen Israels und Judas ausgesagt und hat die Bestattung im königlichen Familiengrab im Blick (1Kön 2,10; 1Kön 11,43; 1Kön 14,20 u.ö.). Die jüngere, priesterschriftliche (→ Priesterschrift), „zu den Vorfahren versammelt werden“ zielt über die Sterbenotiz hinaus auf eine Vereinigung mit den Ahnen im Totenreich und bezieht sich speziell bei den Patriarchen Abraham bis Jakob auf ein Begräbnis im verheißenen Land (Gen 25,8; Gen 25,17; Gen 35,29; u.ö.). In beiden Redewendungen spiegelt sich das Ideal, in der Heimat zu sterben und im Kreis der Familie bestattet zu werden (vgl. 2Kön 22,20). Als ein Unglück wird dagegen der Tod in der Wüste, in der Fremde oder im Krieg betrachtet.

Die → Bestattungskultur im alten Israel ist einem fortgesetzten Wandel unterworfen und stark von lokalen Gegebenheiten geprägt. Sie umfasst Trauerriten wie beispielsweise das Fasten (1Sam 31,13), Kleiderzerreißen (Gen 37,34), Haareraufen oder Haarescheren (Am 8,10), Verzicht auf Schmuck und Körperpflege (2Sam 19,25), Aufkratzen oder Einschneiden der Haut (Jer 41,4-5), Bedecken des Hauptes mit Staub oder Asche (Jos 7,6) sowie das Anlegen eines Trauerkleides (Klgl 2,10). Diese Trauerbräuche lassen sich zusammen genommen als Selbstminderungsriten interpretieren (Kutsch). Hinzu kommt das Anstimmen der → Totenklage, das von professionellen Klagefrauen übernommen werden kann (Jer 9,16-17). Für das Begräbnis wird der Leichnam gewaschen, gekleidet, geschmückt und auf einer Bahre zum Grab getragen (2Sam 3,31). Als Trostritual lässt sich das Reichen des Trauerbrots betrachten, das den Hinterbliebenen nach der Bestattung angeboten wird (2Sam 3,35; Jer 16,7). Die rituelle Trauer um einen Toten dauert sieben Tage (Sir 22,12 [Lutherbibel: Sir 22,13]).

Die im eisenzeitlichen Israel gängigen → Grabformen sind das Grubengrab und

das Höhlengrab, das vornehmlich zur Bestattung von Familienmitgliedern dient („im Grab seines Vaters“ Ri 8,32; 2Sam 2,32; 2Sam 17,23; u.ö.). Individuelle Bestattungsformen wie Einzelkammergrab, Grabinschriften und Knochenkästen für die Sekundärbestattung (Ossuarien) werden dagegen erst in hellenistisch-römischer Zeit üblich. Grab und Unterwelt sind nur äußerlich unterschieden. Sie hängen jedoch im altorientalischen Denken miteinander zusammen, ihre scheinbar räumliche Trennung wird durch eine *participation mystique* aufgehoben (Fischer, 2005, 22). Wer begraben wird, kommt in die Unterwelt und findet dort seinen endgültigen Platz. Vor diesem Hintergrund versteht es sich von selbst, dass auch im alten Israel ein ordentliches Begräbnis und der Schutz der Grabstätte als wesentlich betrachtet werden. Andernfalls droht dem Verstorbenen, dass seine Aufnahme in die Unterwelt misslingt.

1.2. Der unzeitige Tod

Eine erfüllte Lebenszeit von siebzig oder achtzig Jahren (Ps 90,10; höchstens hundert Jahren Sir 18,9-10 [Lutherbibel: Sir 18,8]) wird im alten Israel selten erreicht. Krankheiten, Unfälle, Katastrophen, Hunger, Gewaltherrschaft und Krieg sorgen vielmehr für eine deutlich geringere Lebenserwartung. Deshalb tritt das Problem des natürlichen Todes hinter die Schrecken eines unzeitigen Todes zurück. Das Sterben eines Kindes, der plötzliche Abbruch eines Lebens oder der verfrühte Tod durch eine Krankheit wird als furchtbar und widernatürlich erfahren. Ein solcher Tod überfällt den Menschen zur Unzeit oder zur „bösen Zeit“ (Pred 9,10) und nimmt ihm alle Lebensmöglichkeiten, die es noch hätte geben können. Man spricht dann von einem unzeitigen oder vorzeitigen Tod, der das Leben unerfüllt abschneidet. Der Tod zeigt sich in diesen Fällen von seiner gewaltsamen und erbarmungslosen Seite. Doch berichtet das Alte Testament auch von Ausnahmen wie beim König → Hiskia. Obwohl er sterbenskrank ist, lässt sich Gott durch seine Gebete umstimmen, bewahrt ihn vor einem vorzeitigen Tod und schenkt ihm weitere Lebensjahre (2Kön 20,5-6).

1.3. Der soziale Tod

Eine Form des vorzeitigen Todes vollzieht sich mitten im Leben. Um sie vom verfrühten physischen Tod zu unterscheiden, kann man sie als sozialen Tod bezeichnen. Im Hintergrund steht die alttestamentliche Vorstellung, dass sich ein Mensch in Not, Krankheit und Feindeshand nicht nur vom Tod bedroht sieht, sondern bereits spürbar die Unterwelt berührt (גג *ng'* Ps 88,4-5). In dieser

Hinsicht besitzt der soziale Tod auch eine physische Qualität. Die Tür zum Grab öffnet sich zwar nur einen Spalt, dies aber genügt, um die ganze Grabeswirklichkeit mitten im Leben fühlbar werden zu lassen (Perlitt, 217). Das Totenreich wird somit nicht nur als ein statischer Raum für die Verstorbenen begriffen, sondern auch als eine dynamische Macht, die ihren eigentlichen Wirkungsbereich über ihre räumlichen Grenzen hinaus ausdehnt und in die Lebenswelt schädigend vordringt (Barth, 70-72). Entsprechend erscheint der Tod nicht nur als ein Zustand, sondern mehr noch als ein Zerstörer, der Menschen unter seine Gewalt zwingt und Gesundheit, Segen, Freiheit und Gemeinschaft in Krankheit, Fluch, Gefangenschaft und Einsamkeit verwandelt. Gerät ein Mensch zu seinen Lebzeiten unter den Einfluss des Todes, führt er bereits eine geminderte Existenz, die dem trostlosen Dasein der Totengeister in der Unterwelt entspricht. Er erfährt sich selbst als lebend und tot zugleich. Aspekte dieser Sphäre des Todes sind Mangel an Lebenszeit, Verlust der Aktionsfreiheit, Einsamkeit, Schwäche, Verfall und Depression (Fischer, 2005, 138-141). Das alttestamentliche Todesverständnis ist damit nicht nur auf das Lebensende bezogen. Vielmehr betrachtet es den Tod als eine das gesamte Leben umfassende, bedrohende und in ihm wirkende Größe. Sein Wesen besteht darin, Menschen zu isolieren, ihre Lebensbezüge zu zerstören und ihre Gottesbeziehung zu beenden: Der Tod schafft „Verhältnislosigkeit“ (Jüngel, 99).

In den Klage- und Dankpsalmen finden sich zahlreiche Beispiele für diese biblische Anschauung (Ps 18,5-6; Ps 28,1; Ps 30,4; Ps 40,3; Ps 69,15-16; Ps 71,20; Ps 86,13; Ps 116,3). Wo der Tod nach einem Menschen greift, wenden sich sogar Freunde und Nachbarn von ihm ab (Ps 31,12; Ps 88,19). Damit bleibt dem Beter nur noch seine Gottesbeziehung, an die er sich halten kann. Sie macht er umgekehrt zu einem Argument, um Gott zu einem rettenden Eingreifen zu bewegen. Denn was hätte Gott schon von seinem vorzeitigen Tod? Gott soll vielmehr erkennen, dass er dadurch einen Verehrer verliert (*argumentum ad deum*). Denn in der Unterwelt kann niemand mehr Gott loben und seine Taten verkünden (Ps 6,6; Ps 30,10; Ps 88,11-13; u.ö.).

1.4. Der verschuldete Tod

Im Rahmen des weisheitlichen → Tun-Ergehen-Zusammenhangs wird mit der Möglichkeit gerechnet, dass ein Mensch seinen vorzeitigen Tod selbst verschulden kann (Pred 7,17). Deshalb warnt die Spruchweisheit vor einem Fehlverhalten, das in den eigenen Untergang führt (Spr 10,27; Spr 13,14; Spr 15,24; Spr 21,16; Spr 23,14; vgl. auch Jer 17,11; Ez 18,26; Ez 33,18).

Der Tun-Ergehen-Zusammenhang erlaubt freilich auch eine umgekehrte Lesung und lässt fragen, ob Menschen, die von Krankheit, Not und Anfeindung betroffen sind, eine (ggf. verborgene) Schuld auf sich geladen haben (Hi 4,7; Hi 9,29). Dieser höchst problematische Zusammenhang, insbesondere von Krankheit und Schuld, wird im Alten Testament wie auch in seiner Umwelt durchaus in Betracht gezogen und führt zu der quälenden Frage nach einem Grund für individuell erfahrenes Leid. Die Bitte um ein rettendes Eingreifen Gottes wird darum häufig mit einem persönlichen Schuldeingeständnis verbunden (Ps 32,3-4; Ps 38,4-5; Ps 39,10-11; Ps 41,5; Jes 38,17). Zugleich wird Gott als für das Leid verantwortlich angesprochen und ihm das Vertrauen entgegen gebracht, dass er Verfehlungen verzeihen, die Not wenden und den unzeitigen Tod abwenden kann. Der Beter führt mit Gott sozusagen einen Kampf um sein Leben mit der „Waffe“ des poetischen Gebets (Zenger, 64). Es gibt aber auch Fälle, in denen die Frage einer individuellen Schuld offen bleibt. An ihre Stelle tritt ursächlich ein Übermaß an göttlichem → Zorn, das sich der Beter nicht erklären kann (Ps 88,8). Die vertrauensvolle Hinwendung zu Gott kann somit auch in Form einer rhetorischen Frage erfolgen: „Wie lange noch?“ (vgl. Ps 6,4; Ps 13,2; Ps 79,5; Ps 89,47). In ihr wird die Reichweite des göttlichen Zorns zeitlich dimensioniert und dadurch der Hoffnung Raum gegeben, dass Gott sein Erbarmen walten lassen wird (Ps 123,2; → Gnade).

1.5. Der bebilderte Tod

Die unterschiedlichen Facetten des Todes, die bereits angesprochen wurden, werden im Alten Testament häufig bildhaft zum Ausdruck gebracht. Die Rede vom Tod ist notwendig auf Bilder angewiesen, die ihr als Bedeutungsspender dienen. Die einzelnen Metaphern bringen dabei jeweils einen bestimmten Aspekt des Todes zum Ausdruck und lassen sich somit als „Gesichter des Todes“ ansprechen.

1.5.1. Der Aspekt der Vergänglichkeit wird dabei gerne durch Bilder aus der Natur veranschaulicht. An erster Stelle steht die → Blume auf dem Feld, die in ihrer Schönheit erblüht und verblüht (Jes 40,6-8; Ps 103,15; Hi 14,2). Werden und Vergehen sind hier in einem einzigen Bild zusammengefasst, so dass sich Wert und Verlust des Lebens in ihrem Beieinander ermessen lassen.

Noch drastischer erscheint das Bild in Ps 90, das die Menschen mit aufwachsendem Gras vergleicht: „Am Morgen blüht es und wächst auf, am Abend wird es geschnitten [sic!] und verdorrt.“ (Ps 90,6) Die Übersetzung ist allerdings umstritten, weil sich das fragliche Verb nicht nur von der Wurzel 𐤋𐤍𐤍

m//l „beschneiden“, sondern auch von der Wurzel *ללמ m//l* „welken, verdorren“ (HAL 562a) ableiten lässt. Luther selbst übersetzte mit „abgehawen“ („abgehauen“ so noch in der Revision von 1912). Dagegen änderte die Revision von 1984 in „welken“ und milderte dadurch den Luthertext.

Zum Bereich der Natur gehören ferner die Bilder vom verdunstenden → Wasser (Hi 14,11), vom sich auflösenden Nebel (Weish 2,4), vom flüchtigen Schatten (Ps 102,12; Ps 144,4; Hi 14,2) und vom → Staub, zu dem der Mensch zerfällt (Ps 104,29). Aus dem Erfahrungsbereich des täglichen Lebens stammen wiederum die Bilder vom ausgegossenen Wasser (2Sam 14,14), vom zerbrochenen Gefäß (Ps 31,13; Pred 12,6), von der erlöschenden Lampe (Hi 18,6; Spr 20,20) oder vom Kleid, das von den → Motten zerfressen wird (Jes 50,9; Ps 39,12; Hi 13,28).



1.5.2. Aggressiver und schrecklicher wirken die Sprachbilder, die den unzeitigen Tod ins Auge fassen. Sie sind vornehmlich der Berufswelt des Jägers entnommen (→ Jagd). Unberechenbarkeit und Heimtücke des Todes veranschaulichen seine Jagdwerkzeuge. Der Mensch ist noch ahnungslos, wenn der Tod seinen Pfeil bereits an den Bogen gelegt, das Netz zum Fischfang ausgeworfen oder das Klappnetz des Vogelfängers gespannt hat. Schnappt dann die Falle zu, gibt es kein Entrinnen

mehr (Hi 18,9; Spr 7,23; Pred 9,12; vgl. Hos 7,12). Ähnlich verhält es sich mit der Raubtiermetapher, die den plötzlichen und verschlingenden Tod bebildert. Raubtierhaft schnell vermag der Tod in das volle Leben einzubrechen, sein Opfer zu packen und zu zerreißen (Jes 5,29; Mi 5,7; Ps 10,9).

1.5.3. Mit dem Element des Wassers treten die Aspekte des elementaren und naturgewaltigen Todes in den Gesichtskreis, dem niemand standzuhalten vermag. Für die Erfahrung der Ohnmacht, wehrlos fortgerissen, unter Wasser getaucht oder in die Tiefe gezogen zu werden, stehen die Bilder vom plötzlichen Wassereinbruch im Trockenbachtal (→ Wadi), vom Brausen und Überschäumen des Meeres oder vom bodenlosen Schlamm und wasserdurchtränkten Sumpf (Jon 2,4; Ps 32,2; Ps 69,2-3; Ps 88,8; Ps 124,4-5; Hi 20,28). Sie lassen den Gewaltcharakter des Todes deutlich hervortreten. Dabei verbindet sich das Bild von den Meerestiefen (Ps 42,8; Ps 71,20) auch und zumal mit der mythischen Urflut (דִּינְהָ *təhôm*; → Urmeer; → Chaosmacht), die als schöpferfeindliche Macht die Ordnung der Welt insgesamt bedroht (Gen 7,11; Ps 104,6).

1.5.4. Im Kontext von Gottes Gerichtshandeln wird der strafende Tod

überwiegend durch Erntebilder veranschaulicht. Als traditioneller Gerichtsplatz gilt die → Tenne, auf der die Ernte gedroschen und geworfelt wird. Dabei werden die Frevler zu Spreu, die der Wind von der Tenne fegt (Hos 13,3; Ps 1,4; Hi 21,18). Als ein weiterer Gerichtsplatz gilt die Kelter (Jes 63,2; Jo 4,13; Apk 14,19-20), als ein grausames Gerichtswerkzeug dient der eiserne Dreschschlitten (Jes 41,15-16; Mi 4,13; → dreschen). Vor dem Erfahrungshintergrund der Belagerung einer Stadt erschließen sich die Bilder von Schwert, Pest und Hunger, die den Tod in seiner dreifachen Gestalt vor Augen führen (Jer 14,12; Ez 7,14-15).

1.5.5. Das Totenreich als solches wird im Alten Testament als ein Teil der Wirklichkeit betrachtet. Das bedeutet freilich nicht, dass man eine zu scharfe Trennungslinie zwischen Bild und Wirklichkeit ziehen dürfte. Vielmehr können auch räumliche Vorstellungen der Unterwelt als Sprachbilder für den einschließenden und isolierenden Tod verwendet werden wie beispielsweise die Zisterne (Ps 30,4; Jes 34,15; → Wasserversorgung), die Grube (Ps 16,10) oder die Tore des Todes (Ps 9,14; Ps 107,18; Hi 38,17). Den umfassenden Charakter des Todes verdeutlichen nicht zuletzt die Stille (Ps 115,17) und die Finsternis (Hi 10,21-22), die ebenfalls im Totenreich herrschen.

2. Theologische Vertiefung

Im Alten Testament kommt der Tod zwar in seiner ganzen Breite in den Blick, aber nirgends wird er selbst zum Gegenstand einer eigenen Betrachtung oder einer systematischen Abhandlung gemacht. Trotzdem lassen sich ein paar biblische Texte und Bereiche nennen, in denen intensiver über den Tod nachgedacht wird. Vor allem in der spätbiblischen → Weisheit steht der Tod theologisch in der Diskussion.

2.1. Tod und Sündenfall (Urgeschichte)

Für einen Zusammenhang zwischen natürlichem Tod und menschlicher Schuld wird immer wieder auf die sogenannte Sündenfallgeschichte verwiesen, die aber diesen Zusammenhang nicht trägt (→ Paradieserzählung). Vielmehr setzt auch der zweite Schöpfungsbericht voraus, dass der Mensch geschaffen und sterblich ist: Als Geschöpf ist er vom Staub der Erde genommen (Gen 2,7), ist Staub und kehrt wieder zum Staub zurück (Gen 3,19; vgl. Ps 104,29; Hi 10,9; Pred 12,7). An keiner Stelle wird in Betracht gezogen, dass der Mensch vom Lebensbaum hätte essen und dadurch Unsterblichkeit erlangen können. Die Auslegung wird freilich dadurch kompliziert, dass das Motiv vom Lebensbaum überhaupt erst sekundär in die Erzählung eingefügt wurde (Gen 2,9b α) und den ursprünglich allein in der Gartenmitte stehenden Erkenntnisbaum ans Versende gedrängt hat (→ Baum der Erkenntnis / Baum des Lebens). Im Brennpunkt der Sündenfallgeschichte steht jedoch einzig der Baum der Erkenntnis (Levin, Jahwist, 92). Erst an ihrem Ende (Gen 3,22.24b) wird der Baum des Lebens redaktionell ins Spiel gebracht. Wie Gott bereits im ersten Schöpfungsbericht seinen Beschluss zur Menschenschöpfung im himmlischen Thronrat (→ Götterrat) verkündet hat (Gen 1,26), so verkündet er jetzt seinen Beschluss, dass die Menschen keinen Zutritt zum Lebensbaum erhalten (Gen 3,22). Von einer Bestrafung ist hier keine Rede. Vielmehr bieten die Verse im Nachhinein eine mythologische Begründung dafür, dass der Mensch einerseits durch seine Erkenntnisfähigkeit (→ Erkenntnis) gottähnlich ist, andererseits aber als irdisches Lebewesen mit den übrigen Geschöpfen das Todesgeschick teilt. Der Mensch ist also sterblich, mit und ohne Schuld (Dietrich / Vollenweider, 589).



Man darf freilich nicht darüber hinweg sehen, dass der ursprüngliche Schluss der Sündenfallgeschichte, nämlich die Vertreibung aus dem → Paradies (Gen 3,23), nunmehr mit dem göttlichen Entzug des Lebensbaums (Gen 3,24) in einem Textzusammenhang zu stehen kommt. Das führte im jüdisch-apokalyptischen Horizont zu einer Relecture von Gen 3, die im Sündenfall Adams den Grund dafür entdeckt, dass der Mensch von der unvergänglichen Welt ausgeschlossen ist und sterben muss (syrBar 23,4; 4Esr 3,7; vgl. die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12-21). Bei → Jesus Sirach findet sich darüber hinaus der Gedanke, dass durch eine Frau die Sünde und mit ihr der Tod in die Welt gekommen sei (Sir 25,24 [Lutherbibel: Sir 25,32]). Allerdings trägt die Aussage kein eigenes Gewicht, sondern steht in einem Begründungszusammenhang mit dem weisheitlichen Topos von der „bösen Frau“. Bezeichnenderweise fehlt dieses Mythologem in allen Texten, in denen

Jesus Sirach von der Unentrinnbarkeit des Todesgeschicks handelt (Kaiser, 62). Schließlich macht die → Weisheit Salomos – wiederum im Rückgriff auf Gen 3 – den Neid des → Satans, der Eva beim Sündenfall überlistet habe, für den Tod verantwortlich (Weish 2,23-24).

2.2. Tod und Gerechtigkeit (Buch Hiob)

Das Hiobbuch verhandelt die Frage der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee). Dabei rückt der Tod teils direkt, teils indirekt in seinen hermeneutischen Horizont. In den Begründungszusammenhängen tritt er in drei Hinsichten vor Augen:

2.2.1. Im Hintergrund des Gesprächs zwischen Hiob und seinen Freunden, in dem der → Tun-Ergehen-Zusammenhang problematisiert wird, erscheint der Tod in seiner negativen Eigenschaft als der „große Gleichmacher“, der nicht nur allen und allem ein Ende setzt, sondern auch die Unterschiede zwischen Gerechten und Frevlern (Hi 3,17-19; Hi 9,22; Hi 21,23-26; vgl. Pred 2,15-16; Pred 9,2) nivelliert. Wenn aber im Tod alle unterschiedslos dasselbe Geschick teilen, kann es einen gerechten Ausgleich überhaupt nur im Diesseits geben. Vor diesem Hintergrund reflektiert Hiob das Glück des Frevlers, der für sein gottloses Tun gerade nicht zur Verantwortung gezogen wird, sondern ein Leben in Gesundheit, Frieden und Wohlstand führt, im Kreis seiner Familie alt wird und schließlich mit allen Ehren bestattet wird (Hi 21,32-33; vgl. Pred 8,10). Das Fallbeispiel resp. der Tod verstärkt damit den Druck auf eine immanente Lösung der Theodizee-Frage und dient Hiob einmal mehr als Argument gegen die Auffassung, dass die Gerechtigkeit Gottes im Rahmen des traditionellen Tun-Ergehen-Zusammenhangs aufgehen könne und müsse.

2.2.2. Damit ist nicht gesagt, dass das Hiobbuch den Tun-Ergehen-Zusammenhang als definitiv widerlegt betrachtet hätte. Vielmehr bleibt dieser als gemeinsame Gesprächsgrundlage bestehen und stützt einen weiteren Gedankenzusammenhang: Wenn nämlich ein gerechter Ausgleich nur innerhalb des irdischen Lebens geschaffen werden kann, bleibt Gott im Falle Hiobs nicht mehr viel Zeit, die „Gerechtigkeitslücke“ zu schließen. Deshalb appelliert Hiob an Gott: „Lass ab von mir, denn meine Tage sind nur ein Hauch!“ (Hi 7,16; vgl. Hi 14,6). Die Vorstellung vom Tod als dem großen Gleichmacher tritt hier hinter sein nüchtern-rationales Verständnis als die letzte und unanfechtbare Grenze kreatürlichen Lebens zurück. Der Hiobdichter kann deshalb seinen Appell in eine Vergänglichkeitsklage kleiden. Dabei entspricht es der Pragmatik biblischer Vergänglichkeitsaussagen, dass sie nicht so sehr die allgemeine Todesverfallenheit beklagen als vielmehr dem Schöpfer eindringlich die

menschliche Kurzlebigkeit vor Augen führen, um dadurch sein Erbarmen zu erwirken oder seinen Zorn zu beschwichtigen (Ps 89,48-50; Ps 103,13-14; vgl. Ps 78,38-39).

2.2.3. Eindrucksvoll und zugleich erschütternd kommt der Tod in der Selbstverwünschung Hiobs zur Sprache, in der er seinen Geburtstag verflucht (Hi 3,3). Es wäre für ihn nämlich besser gewesen, wenn er schon bei seiner Geburt gestorben wäre (Hi 3,11; Hi 10,19; vgl. Jer 20,17-18). Dann müsste er jetzt nicht leiden und hätte endlich Ruhe (Hi 3,13). Die hier bis zum Äußersten gesteigerte Verneinung des Lebens lässt den Tod fast schon als positiven Wert erscheinen, bedeutet er doch für Hiob die Stilllegung seines faktischen Leidens (Hi 7,21). Trotzdem lässt sich sein Todeswunsch weder als zynische Hoffnung auf eine Erlösung durch den Tod noch als Plädoyer für einen selbstbestimmten Freitod lesen. Vielmehr steht auch hinter dem Todeswunsch eine rhetorische Strategie. Sie lässt den Tod als den ersehnten Zufluchtsort an die Stelle Gottes treten und provoziert dadurch die Frage: Wo bleibt Gott? Der Todeswunsch wird so zu einem rhetorischen Mittel im Kampf um das Leben und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit (Frevel, 40).

Auch die Griechen haben die Ruhe im Grab betont (Sophokles, Trachinierinnen 1173; Oedipus Col. 955; Euripides, Troades, 606f, 634f; Text gr. und lat. Klassiker). Darüber hinaus haben sie das Geschick, nicht geboren zu sein, als ein glückliches Los gepriesen (Theognis 425f; Sophokles, Oedipus Col. 1225f). Vermittelt durch die hellenistische Kultur hat dieser Gedanke auch Eingang in die spätbiblische Weisheit gefunden (Pred 4,2-3; Pred 6,3-5; Sir 30,17; dazu syrBar 10,6; Text Frühjüdische Schriften).

2.3. Der absolute Tod (Buch Kohelet)



Mit Hiob teilt der → Prediger Salomo / Kohelet die Auffassung vom Tod als dem großen Gleichmacher (Pred 2,15-16; Pred 3,19-20), verbunden mit der Vorstellung, dass alle Toten unterschiedslos in die Unterwelt eingehen. Doch die Grenze zwischen Leben und Tod wird bei ihm noch schärfer gezogen. Es gibt für den Menschen keinerlei Gewinn (Pred 2,11; vgl. Pred 1,3; Pred 3,9), der über seinen Tod hinaus Bestand hätte. Denn nackt, wie er in die Welt kam, muss er wieder davon (Pred 5,15). Sein Name wird vergessen und kein Andenken wird die Zeit überstehen. Selbst diese ideelle Form eines

Weiterlebens in der Erinnerung der Nachkommen weist Kohelet als eine fromme Selbsttäuschung zurück (Pred 1,11; Pred 2,16; Pred 8,10; Pred 9,5). Schockierend und konsequent zugleich wird das Dasein eines elenden Hundes höher bewertet als das eines Löwen, der tot ist (Pred 9,4). Denn die Lebenden können wenigstens noch hoffen, doch die Toten können gar nichts mehr. Nirgendwo im Alten Testament wird der Tod so deutlich als ein Verlöschen des menschlichen Bewusstseins und Auslöschen seiner Individualität begriffen (Pred 9,6; Pred 9,10). Metaphorisch gesprochen hinterlässt der Tod nur noch einen Scherbenhaufen: die goldene Lampe zerspringt, wenn sie zu Boden fällt, und der tönernerne Krug zerschellt, wenn er in den Brunnenschacht stürzt (Pred 12,6). Alles ist → Windhauch, lautet darum Kohelets Urteil über das menschliche Mühen in der Welt (Pred 1,2; Pred 12,8).

Mit dieser radikalen Sicht auf den Tod steht das Buch Kohelet biblisch allein und der Moderne erstaunlich nahe. Sein schonungsloses Aufdecken der Todeswirklichkeit führt allerdings nicht in die Verzweiflung, sondern erhellt die Existenz: Sie öffnet den Blick für das eigentliche Leben. Denn nur der Mensch, der um sein eigenes Sterbenmüssen weiß (Pred 9,5), kann sein Leben als dieses eine und einzigartige Gut begreifen, das ihm Gott schenkt. Daraus entwickelt Kohelet eine Theologie des Augenblicks: Wer nämlich die glückliche Stunde auskostet, darf sich in Übereinstimmung mit seinem Schöpfer wissen (Pred 9,7; vgl. Pred 3,12-13; Pred 3,22; Pred 5,17-19). Die Freude des Augenblicks (*carpe diem*) ist darum nicht mehr und nicht weniger als der göttliche Zuspruch des Lebens und für den Menschen, wenn sich ihm die Gelegenheit dazu bietet, ein stiller Gottes-Dienst (Fischer, 2005, 172).

Aus der Zeitstellung des Buches Kohelet im 3. Jh. v. Chr., in dem erste Texte im apokalyptischen Horizont formuliert werden (äthHen 6-36; Sach 9-14; Jes 24-27; → Apokalyptik), resultiert die Frage, ob Kohelet mit der aufkeimenden neuen Lehre einer Hoffnung über den Tod hinaus in Berührung gekommen sei. Die Frage wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Aus dem Buch Kohelet lassen sich freilich keine Texte anführen, die sicher belegen können, dass sich sein Verfasser mit apokalyptischen Ideen befasst und sie argumentativ bekämpft habe (Fischer, 1998, 353-356). Nach der hier vertretenen Position liegen sie außerhalb des Sinn- und Denkhorizonts der im Buch Kohelet entfaltenen Theologie. Dagegen wird aber auch die Meinung vertreten, Kohelet habe zumindest in Pred 12,7 die Möglichkeit angedeutet, dass der Geist als ein unvergänglicher Teil des Menschen nach seinem Tod fortleben könne (Lux, 61-63).

2.4. Der illusionäre Tod (Weisheit Salomos)

Die → Weisheit Salomos / Sapientia setzt sich ausdrücklich mit der Meinung auseinander, dass mit dem Tod alles aus sei! Sie lässt ihre Gegner behaupten, dass das menschliche Leben wie die Spur einer Wolke vorüber geht bzw. wie ein Nebel sich auflöst (Weish 2,4). Diese naturalistische Ansicht, die viele Menschen heutzutage vertreten, ist damit schon in der Antike populär gewesen. Nach der Weisheitsschrift unterliegen die Gottlosen jedoch einer fatalen Fehleinschätzung und sprechen sich selbst das Urteil: Sie werden empfangen, woran sie glaubten, und vergehen, als wären sie nie gewesen. Ihre Ansicht über den Tod als biologisches Ende und Exitus ist kurzfristig. Denn sie erfasst die Welt nur nach dem Augenschein und erkennt nicht den göttlichen Horizont, der die Wirklichkeit überhaupt erst als ein Diesseits und Jenseits konstituiert. Deshalb können die Gottlosen auch nicht sehen und begreifen (Weish 2,21; Weish 4,17), dass die Gerechten resp. ihre Seelen nach dem Tod in Gottes Hand bewahrt werden:

„In den Augen der Toren schien es, als seien sie tot, und ihren Heimgang betrachtete man als ein Verderben, und ihre Abreise von uns als einen Untergang. Doch sie leben in Frieden!“ (Weish 3,2-3).

In diesen Versen dekodiert die Weisheit Salomos den physischen Tod. Er ist kein Abbruch und kein Verderben, sondern ein Übergang. Die verstorbenen Gerechten gehen in ein neues Sein über, das in Gottes Erbarmen gründet. An welchem Ort sie sich künftig befinden, wird nicht ausdrücklich gesagt, sondern lediglich durch Bilder umschrieben: Die Verstorbenen befinden sich in Gottes Hand (Weish 3,1) und in seinem Frieden (Weish 3,3). Sie gehen ein in die Ruhe Gottes (Weish 4,7), haben Anteil an seinem Tempel (Weish 3,14) oder sind den Engeln gemeinschaftlich verbunden (Weish 5,5). Der Ort der verstorbenen Gerechten wird spiritualisiert und durch die Qualität seiner Gottesnähe bestimmt.

3. Resümee

Die Spätschriften des Alten Testaments führen damit bis vor die Tür, die den Toten eine Zukunft öffnet. Die spätbiblische Weisheit klopft an diese Tür, indem sie den Tun-Ergehen-Zusammenhang problematisiert und seine immanente Lösung für einen gerechten Ausgleich strapaziert. Die frühjüdische Apokalyptik stößt diese Tür auf, indem sie das Geschick der Märtyrer bedenkt und in Zweifel zieht, dass sie durch ihren Tod von der kommenden Welt ausgeschlossen

würden (vgl. 2Makk 7,9).

Die Frage nach einer Zukunft der Toten ist damit schon im Alten Testament in unterschiedlicher Weise präsent. Die Erwartung einer Totenauferweckung wird jedoch nur in Jes 26,19 und Dan 12,2 sowie in der apokalyptischen Bearbeitung der Totenfeld-Vision Ez 37,7-10* ausdrücklich formuliert (→ Auferstehung; → Auferweckung).

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff.
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004.
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007.

2. Weitere Literatur

- Barth, Ch., 1947, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zollikon (neu hg. von B. Janowski, 1997).
- Dietrich, W. / Vollenweider, S., 2002, Art. Tod II. Altes und neues Testament, in: TRE 33, Berlin / New York, 582-600.
- Fischer, A.A., 1998, Kohelet und die frühe Apokalyptik. Eine Auslegung von Koh 3,16-21, in: A. Schoors (Hg.), Qohelet in the Context of Wisdom (BETHL 136), Leuven, 339-356.
- Fischer, A.A., 2005, Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament, Neukirchen-Vluyn.
- Frevel, Ch., 2009, Dann wär' ich nicht mehr da. Der Todeswunsch Ijobs als Element der Klagerhetorik, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen, 25-41.
- Janowski, B., 2003, *De profundis*. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn, 244-266.
- Jüngel, E., 1971, Tod, Gütersloh.
- Kaiser, O., 2003, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments 3: Jahwes Gerechtigkeit, Göttingen.
- Kittel, G., 1999, Befreit aus der Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (Biblich-theologische Schwerpunkte 17), Göttingen.
- Krieg, M., 1988, Todesbilder im Alten Testament (AThANT 73), Zürich 1988.
- Krüger, A., 2009, Auf dem Weg „zu den Vätern“. Zur Tradition der

alttestamentlichen Sterbenotizen, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen, 137-150.

- Kutsch, E., 1961, „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament, in: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament (BZAW 168), Berlin/ New York 1986, 78-95.
- Levin, Ch., 1993, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen.
- Lux, R., 2009, Tod und Gerechtigkeit im Buch Kohelet, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen, 43-65.
- Perlitt, L., 1981, Der Tod im Alten Testament, in: ders., Allein mit dem Wort, Göttingen 1995, 206-221.
- Spickermann, H., 2002, Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand, in: Ch. Bultmann / W. Dietrich / Ch. Levin (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments (FS R. Smend), Göttingen, 345-368.
- Wächter, L., 1967, Der Tod im Alten Testament (AzTh II/8), Berlin / Stuttgart.
- Zenger, E., 2004, Mit Gott ums Leben kämpfen. Zur Funktion der Todesbilder in den Psalmen, in: Leben trotz Tod (JBTh 19), Neukirchen-Vluyn, 63-78.

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de