



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Trockene Knochen, himmlische Seligkeit. Todes- und Jenseitsvorstellungen in Qumran und im Alten Judentum

Zangenberg, J.K.; Berlejung A., Janowski B.

Citation

Zangenberg, J. K. (2009). Trockene Knochen, himmlische Seligkeit. Todes- und Jenseitsvorstellungen in Qumran und im Alten Judentum. *Forschungen Zum Alten Testament*, 64, 655-689. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/13959>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/13959>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Trockene Knochen, himmlische Seligkeit

Todes- und Jenseitsvorstellungen im Judentum der hellenistisch-frührömischen Zeit¹

JÜRGEN ZANGENBERG

1. Methodische Positionsbestimmung

Die letzten Jahre erlebten eine wahre Renaissance des Themas „Tod und Jenseits“ in den Altertumswissenschaften allgemein, und auch die biblischen Disziplinen sowie die Wissenschaft vom antiken Judentum haben sich in erfreulicher Breite dieses Themas angenommen.² Zahlreiche monographische Darstellungen und eine enorme Fülle von Aufsätzen zu einzelnen Autoren, Epochen und Themen haben so eine bisher nicht erreichte Dichte an Information und neue Möglichkeiten der Erkenntnis geschaffen. Sicher spielen dabei Texte und die daraus zu entnehmenden „Vorstellungen“ des antiken Israel, frühchristlicher Gruppen oder bestimmter Autoren immer noch eine zentrale Rolle, doch vermittelte der rasante Materialzuwachs besonders in der Archäologie Palästinas und benachbarter Kulturen entscheidende Impulse für weitergehende Fragestellungen nach „Praktiken“ und kulturellen Wechselwirkungen.³ In der alttestamentlichen Wis-

¹ Ich danke den Organisatoren der Konferenz, Angelika Berlejung und Bernd Janowski für die Einladung nach Leipzig und meinen Leidener Kollegen Henk Jan de Jonge, Arie van der Kooij und Johannes Tromp für zahlreiche Hinweise bei der Erstellung dieses Beitrags. Johannes Schnocks hat mir freundlicherweise Sonderdrucke zweier seiner Artikel zur Verfügung gestellt.

² Neben dem Leipziger Symposium „Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt“ sei nur auf das unmittelbar danach veranstaltete Kolloquium „Das Jenseits und sein Verhältnis zum Diesseits“ der Universitäten Nijmegen und Leuven hingewiesen. An neuerer Literatur nenne ich exemplarisch BAUCKHAM, *Fate*; SETZER, *Resurrection*; FISCHER, *Tod*; ELLEDGE, *Life*. Mit speziell frühchristlichen Zugängen zum Tod bzw. deren Einflüsse auf die Kultur der Spätantike befassen sich VOLP, *Tod* bzw. SAMELLAS, *Death* (dazu die Rezension von P. PILHOFER in *Gnomon* 77 [2005], 45–49); LABAHN/LANG, *Jenseitsvorstellungen*, 87–102.

³ Archäologische Aspekte jüdischer Begräbniskultur spielen z.B. eine besondere Rolle in den Studien von MCCANE, *Death and Burial* oder EVANS, *Ossuaries*; TRIEBEL, *Jenseitshoffnung*. Speziell jüdische Inschriften bilden den Ausgangspunkt der Untersuchung

senschaft war die Erforschung altisraelitischer Vorstellungen seit je her stark mit dem Studium ägyptischer und mesopotamischer Kultur (auch materieller Art!) verbunden, in der neutestamentlichen Wissenschaft wird das traditionellerweise hohe Interesse an Textaussagen in letzter Zeit auch durch vertiefte Reflexion relevanter materieller Hinterlassenschaften und einen intensiveren Dialog mit den Wissenschaften derjenigen Kulturen erweitert, in deren Mitte das frühe Christentum entstand (Judaistik, klassische Altertumswissenschaften).⁴ Als Schritt auf diesem Weg versteht sich auch der vorliegende Beitrag.

Kaum ein anderes Thema eröffnet dabei so faszinierende Möglichkeiten, das Zusammenspiel von religiösen Vorstellungen, sozialen Gegebenheiten und wertbezogenen Praktiken zu untersuchen und so dem „kulturellen Kern“ einer Gesellschaft nahezukommen wie Todes- und Jenseitsvorstellungen.⁵ Doch ist gerade die Frage, wie prägend spezifische „Vorstellungen“ für die tatsächliche Praxis waren, so wie wir sie aus der materiellen Kultur erfassen können, bisher unter der Annahme, dass Texte die ideologischen Hintergründe und religiösen Motivationen menschlichen Handelns mehr oder minder zutreffend und vollständig reflektieren, meist so beantwortet worden, dass enge Verbindungen zwischen Jenseitsvorstellungen und Bestattungspraxis bestanden. Selbst in „schriftlichen“ Kulturen wie dem antiken Judentum, behält Archäologie ihre unersetzbare Bedeutung als gleichberechtigter Gesprächspartner. Gerade die Begräbniskultur legt beredtes Zeugnis davon ab, dass es auch in „Schriftkulturen“ durchaus „schriftlose“ Bereiche gibt und dass Texte nicht stets und unbedingt diejenige repräsentative Rolle besaßen, die ihnen oft unterstellt wird. Zudem ist der Schatz an zeitgenössischen Texten, die über Bestattung und Totenpflege Auskunft geben, vergleichsweise gering und nimmt auf die alltäglichen

von PARK, *Conceptions* (vgl. dazu aber die wichtige Rezension von R. DEINES in ZDPV 120 [2004], 86–96), während PERES, Grabinschriften sich die Aussagen griechischer Epitaphien als Vergleichsmaterial wählt. Grundlage für jegliche Beschäftigung mit den materiellen Hinterlassenschaften palästinisch-jüdischer Bestattungen ist nun HACHLILI, *Funerary Customs*. In all diesen Bänden finden sich auch reichhaltige Literaturhinweise.

⁴ Da es im vorliegenden Zusammenhang um die Rekonstruktion vergangenen Geschehens geht, ist der Beitrag ntl. Wissenschaft im Rahmen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas zu leisten. Zur Archäologie als historische Kulturwissenschaft vgl. EGGERT, *Archäologie*; BERNBECK, *Theorie*, 2–20. Zum Dialog zwischen neutestamentlicher Wissenschaft und Archäologie vgl. ZANGENBERG, *Überlegungen*, 1–24.

⁵ Die folgenden Ausführungen, besonders zum archäologischen Material, basieren auf ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“ (zur Zeit in Druckvorbereitung unter dem Titel „Jüdische und frühchristliche Bestattungskultur in Palästina. Studien zur Literatur und Archäologie“, Tübingen 2009 [WUNT I]), vgl. auch KUHNEN, *Palästina*, 69–81 und 253–282; HACHLILI, *Funerary Customs*. Ferner verweise ich auf ZANGENBERG, *Bestattungssitten*; TRIEBEL/ZANGENBERG, *Beobachtungen*, 447–487; ZANGENBERG, *Körper*, 33–55.

Gepflogenheiten oft nur wenig Bezug.⁶ Eine der ausführlichsten Quellen ist interessanterweise die Beschreibung der Bestattung Jesu (Mk 15,42–47parr; Joh 19,31–42),⁷ der größte Teil der textlichen Quellen ist jedoch mehr an Fragen der postmortalen Existenz interessiert als am Bestattungswesen.

Insofern erfordert die angemessene Behandlung der mir gestellten Aufgabe eine zweifache Erweiterung unseres Blickfeldes. Erstens wird man über Todes- und Jenseitsvorstellungen nicht sachgerecht sprechen können, ohne auch auf Begräbnisrituale und Bestattung insgesamt einzugehen. Daher ist zweitens auch quellenmäßig eine Erweiterung nötig, indem die Zeugnisse der Archäologie zusätzlich herangezogen werden. Erfreulicherweise ist in den letzten Jahren gerade hier eine große Anzahl archäologischer Befunde etwa aus den Nekropolen von Jerusalem,⁸ Jericho,⁹ En-Gedi,¹⁰ der Karmel-Region¹¹ oder aus Qumran¹² publiziert worden, die ein zunehmend differenziertes Bild von der funeralen Kultur Palästinas in hellenistisch-römischer Zeit eröffnen.

2. Einige Parameter hellenistisch-jüdischer Bestattungskultur

a) In seiner Apologie des jüdischen Glaubens schreibt der jüdische Historiker Flavius Josephus gegen Ende des 1. Jh. n.Chr. (*Contra Apionem* 2,205):¹³

Unser Gesetz sorgte im Voraus für die Ehrfurcht den Verstorbenen gegenüber, nicht durch verschwenderische Pracht der Beerdigungsfeier oder durch künstlerische Gestaltung der sichtbaren Grabmäler, sondern es verordnete betreffs der Bestattung einerseits den nächsten Angehörigen, sie zu vollziehen, andererseits machte es für alle, die vorbeiz-

⁶ Dazu vgl. DAVIES, *Death*, 71–124; KRAEMER, *Meanings*; TILLY, *Tod und Trauer*, 143–150; TRIEBEL/ZANGENBERG, *Beobachtungen mit Verweisen auf ältere Literatur*. Von besonderem Interesse ist darüberhinaus *VitAdEv* 31–43 und dazu SCHREIBER, *Mensch*.

⁷ Zum historischen Hintergrund der Bestattung Jesu und ihrer literarischen Gestaltung vgl. BROER, *Urgemeinde*; BROWN, *Death*, 1201–1283; ZANGENBERG, *Buried*.

⁸ Die Literatur ist fast kaum mehr zu überblicken. An neuern Beiträgen vgl. TRIEBEL/ZANGENBERG, *Beobachtungen*, passim; HACHLILI, *Funerary Customs*, passim; KLONER/ZISSU, *Necropolis sowie Spezialberichte z.B. von AVNI/GREENHUT, Aceldama Tombs.*; GEVA/AVIGAD, *Jerusalem*, 747–757; KLONER/ZISSU, *Burial Complexes* 125–149; BARAG, *Exploration*, 78–110.

⁹ KENYON, *Jericho I*; DIES., *Jericho II* (Diskussion vereinzelter hellenistisch-römischer Gräber aus dem Umkreis von Tell es-Sultan); HACHLILI/KILLEBREW, *Jericho*.

¹⁰ HADAS, *En Gedi*.

¹¹ KUHNEN, *Nordwest-Palästina*; DERS., *Studien*.

¹² Dazu vgl. z. NORTON, *Reassessment*, 107–127; ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Abschnitt 2.1 mit weiterer Literatur.

¹³ Zu *Contra Apionem* vgl. GERBER, *Bild*.

kommen, während jemand beerdigt wird, zum Gesetz, hinzukommen und mitzuklagen. Zu reinigen heißt es aber sowohl das Haus als auch die Bewohner nach dem Todesfall.

In dieser kurzen Passage zählt Josephus zentrale kulturelle Parameter jüdischer Bestattungskultur auf. Ehrfurcht gegenüber den Toten, eine Bestattung in würdevoller Einfachheit und ein starkes Bewußtsein familiärer Bindungen prägen die ideale, weil von Gott im biblischen Gesetz angeordnete Haltung *in rebus mortis*. In der Tat: An kaum einem anderen Ort als dem Grab kommt man dem näher, was eine Gesellschaft im Innersten zusammenhält, ihren Werten, ihrer Struktur und ihren alltäglichen Lebensäußerungen. Zugleich demonstriert diese Passage, wie sehr jüdische Bestattungskultur eingebettet ist in die Normen und Werte antiker mediterraner Gesellschaften insgesamt: keine der von Josephus genannten Maximen (Ehrfurcht vor den Verstorbenen, Familiengebundenheit der Bestattung, Vermeiden von Grabluxus, Pflicht zur Anteilnahme, rituelle Reinigung) ist spezifisch jüdisch, jeder Grieche oder Römer würde sie ebenso vertreten.¹⁴ Derartiges Verhalten gehört für antike Menschen zum Grundbestand dessen, was den Mensch zum Menschen macht, eine Lebensweise als „Kultur“ definiert und wechselseitigen Respekt der Kulturen ermöglicht (dies zu zeigen ist ja auch eines der Hauptinteressen des Josephus in *Contra Apionem*).¹⁵ Antike jüdische Bestattungskultur ist Teil der „mediterranen Koine“.¹⁶ Die Ausbildung eines eigenständigen Profils jüdischer Bestattungskultur ist erst auf dem Hintergrund *dieser* Koine verständlich und eigentlich ein Teil der ihr inhärenten Mechanismen, indigene Kulturen nicht zu nivellieren, sondern durch Kontakte mit anderen Kulturen zur Ausformung eigener Akzente zu führen.

b) Eine völlig andere Aussage finden wir im 40. Buch der „Historischen Bibliothek“ des Diodorus Siculus in Form einer stark verkürzten Paraphrase eines ethnographischen Exkurses über Juden und Judentum, den Diodorus in der heute verlorenen „Geschichte Ägyptens“ des alexandrinischen Gelehrten Hekataios von Abdera vorgefunden hatte. Nach Ausführungen über die Entstehung des jüdischen Volkes in Ägypten und seiner Etablierung unter Mose in Judäa berichtet Hekataios über Verfassung, Kult und Gebräuche dieses für ihn so seltsamen Menschenschlags. Gegen Ende der Passage findet sich ein markanter Satz:

¹⁴ Zur hellenistischen und römischen Monumentalgräbern vgl. FEDAK, Monumental Tombs; VON HESBERG, Grabbauten. Zur Einschränkung des Grabluxus vgl. ENGELS, *Funerum sepulcrorum magnificentia*.

¹⁵ Zur Ehrfurcht vor den Toten und zur Bestattung bei Griechen und Römern vgl. GARLAND, Way of Death; TOYNBEE, Death.

¹⁶ Ich gebrauche hier dankbar einen Begriff, den Silvia Schroer in die Diskussion meines Vortrags in Leipzig eingebracht hat.

Bezüglich der Ehe und der Bestattung der Toten ordnete Mose an, dass deren Bräuche sich weit von denen anderer Menschen unterscheiden sollten.

Diesen Satz kommentiert Diodorus folgendermaßen:¹⁷

Später aber, als sie [scil. die Juden] fremden Mächten untertan waren, als ein Ergebnis ihrer Vermischung mit Menschen anderer Völker – sowohl unter persischer Herrschaft als auch unter der der Makedonen, die die Perser gestürzt hatten – wurden viele ihrer überlieferten Praktiken verfälscht.

Das Zitat führt uns mitten in das Spannungsfeld zwischen „Judentum“ und „Hellenismus“,¹⁸ das natürlich auch bei der Beschäftigung mit jüdischer Bestattungskultur und Jenseitsvorstellungen stets eine besondere Rolle gespielt hat. Jüdische Identität und fremde Sitten stehen sich für Diodor unversöhnlich gegenüber und verbinden sich nur, weil Unterdrückung und Fremdherrschaft keinen anderen Ausweg lassen. Dem Resultat dieses Prozesses haftet der Makel des Uneigentlichen und Verfremdeten an, der Verlust staatlicher Unabhängigkeit geht einher mit dem Verlust der eigenen kulturellen Identität. Sicher spielte es dabei eine Rolle, dass Diodorus eben kein Jude war und – im Gefolge nicht gerade judenfreundlicher alexandrinischer Traditionen- die Priorität griechischer Kultur betonte.

Gerade die Archäologie hat in den letzten Jahren sehr dazu beigetragen, beide Aspekte, das Fortbestehen indigener Kulturelemente wie auch ihre Weiterentwicklung durch hellenistischen Einfluss, in einem sinnvollen und kreativem Miteinander verständlich zu machen und wenig hilfreiche Kontrastmodelle zu relativieren.

c) Hellenistischer Einfluss auf die Funeralkultur ist erst ab der Mitte des 2. Jh. v.Chr. greifbar.¹⁹ Wichtige Motive für diese Übernahme werden in der Beschreibung des Makkabäergrabes von Modein deutlich.²⁰ Leider ist das Grab nur noch literarisch greifbar. In 1 Makk 13,23–30 (später verändert übernommen in Josephus, Ant 13,210–212) findet sich eine ausführliche Beschreibung eines Grabmonuments, das Simon III. (Hoherpriester 142–

¹⁷ So die Hypothese von BAR-KOCHVA, *Pseudo-Hecataeus*, 24. Hekataios' Exkurs stellt den ältesten zusammenhängenden Bericht zu diesem Thema in der griechischen Literatur dar (erhalten durch ein Exzerpt des Photius aus Diodorus Siculus).

¹⁸ Die Reichweite hellenistischen Einflusses auf die jüdische Kultur Palästinas bleibt bis heute umstritten, vgl. HENGEL, *Judentum*; COLLINS/STERLING, *Hellenism*; FELDMAN, *Judaism*; BERLIN, *Power*, 141–147 spricht provokativ von der „seduction by Hellenistic material culture“ (145).

¹⁹ FISCHER/TAL, *Decoration*, 19–37: „From the evidence of the archaeological context and the artistic design it would appear that all these architectural elements made their first appearance only during the second century B.C.E.“ (29).

²⁰ Dazu vgl. ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Abschnitt 2.3.2; TRIEBEL, *Jenseitshoffnung*, 76f; FINE, *Art*, 60–81.

134 v.) für seinen ermordeten Bruder Jonathan hat errichten lassen. Simons Bau integriert das ältere Grab seiner Ahnen offensichtlich unverändert, nimmt daneben sowohl Elemente auf, die schon früher aus benachbarten Kulturen nach Palästina eingeführt waren (geglättetes Mauerwerk, Pyramide), als auch völlig neue Bestandteile wie eine Säulenhalle oder Waffentrümmungen (*Panoplia*) und skulptierte Schiffe, wie wir sie aus dem hellenistischen Bereich kennen. Wichtig ist, dass die neuen Elemente keinesfalls nur sekundäres Beiwerk darstellen oder als politisch motivierte Äußerlichkeiten zu vernachlässigen sind. Was der Bau nach dem Willen seines Auftraggebers intendiert, kann nur durch das Zusammenwirken indigener *und* hellenistischer Elemente erreicht werden. Simon nutzt das architektonische Programm bewusst, um den Anspruch einer neuen Dynastie zu unterstreichen – und zwar indem er seine früheren Gegner und jetzigen Konkurrenten *nachahmt*, statt eigene Wege zu gehen oder das Althergebrachte einfach zu reprimieren.

Dieser Befund ist durchaus von grundsätzlicher Bedeutung: Nicht einmal die starken Tabus gegenüber Gräbern und Fremden innerhalb der jüdischen Priesterschaft, zu der Simon als Angehöriger der *Benei Hashmon* ja gehörte,²¹ hielt diese davon ab, hellenistische Funeralelemente zu übernehmen. Die „Hybridisierung“ indigener und externer Impulse ist geradezu ein Charakteristikum der regionalen Kulturen im hellenistischen Osten. Der Sieg des makkabäischen Aufstands gegen die Seleukiden erweist sich auf längere Sicht nicht als Beginn eines jüdischen Sonderwegs inmitten eines Ozeans von durch den Hellenismus um ihre Eigenständigkeit beraubten Kulturen, sondern markiert den Beginn der Ausbildung einer eigenen, jüdischen materiellen Kultur während des 2. und 1. Jh. v. Chr., die ohne den hellenistischen Kontext nie stattgefunden hätte. Insofern besteht zwischen der synchronen Einbettung jüdischer Bestattungskultur in hellenistisch-römischer Zeit und der diachronen Beständigkeit etwa in Bestattungsweise, Grabform und Grabinventar bis hinab in die Eisenzeit²² auch kein eigentlicher Widerspruch.

d) Freilich ist „Beständigkeit“ ihrerseits wieder in ihrem gebührenden Kontext zu sehen. Ian Morris hat in seiner Studie „*Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*“²³ ein Phänomen beschrieben, das sich auch im hellenistisch-römischen Judäa beobachten lässt: neue, unter bestimmten politischen und wirtschaftlichen Bedingungen entstandene kultu-

²¹ Zu Simon als Hoherpriester vgl. jetzt VANDER KAM, *High Priests*, 270–285.

²² Dies wird etwa im Konferenzbeitrag von Jens Kamlah oder durch WENNING, *Bestattungen im königszeitlichen Juda*; DERS., *Bestattungen im eisenzeitlichen Juda* deutlich.

²³ MORRIS, *Death*.

relle Entwicklungen im Umfeld einer Gesellschaft („Moden“) werden seit dem Ende des 2. Jh. v.Chr. zuerst von deren Elite aufgenommen und diffundieren von dort aus in die Breite der gesamten Gesellschaft, werden „demokratisiert“.²⁴ Irgendwelcher Zwang war dabei nicht vonnöten. Die Bandbreite individueller Adaptationen hellenistischer Bau- und Dekorationselemente auf Grabmälern des späten 2. und des 1. Jh. v.Chr. demonstriert ferner, dass nicht einfach nur einzelne isolierte Elemente von Gräbern der Herrscherschicht übernommen oder einzelne „Modellmonumente“ kopiert wurden (deshalb führt die Suche nach direkten „Vorbildern“ auch oft nicht weiter), sondern dass man sich an die *Formensprache* einer Kultur insgesamt, an einen „Lebensstil“, anlehnte, der immer breiteren Schichten offensichtlich als geeignetes Mittel erschien, ihre soziale Rolle und kulturelle Identität auszudrücken.

e) Im Unterschied zur Fülle funerals Befunde aus Palästina besitzen wir nur sehr wenige zeitgenössische Quellen zur Bestattungskultur der jüdischen Diaspora.²⁵ Die punktuell zum Teil recht zahlreichen Befunde aus Ägypten, Kleinasien (Hierapolis) oder Italien (Katakomben in Rom) erlauben kaum ein flächendeckendes Bild und sind zudem oft zu spät, als dass sie für unsere Belange in Frage kämen.²⁶ Typisch jüdische Bildsymbole oder semantische Signale auf Inschriften werden erst relativ spät eingesetzt,²⁷ und selbst dann scheint der Gebrauch paganer Ausdrücke (D M) in Einzelfällen möglich gewesen zu sein.²⁸

²⁴ Vgl. z.B. die Befunde aus dem Jason-Grab bei RAHMANI, Jason's Tomb und zum Gesamtbild FISCHER/TAL, Decoration.

²⁵ HACHLILI, Ancient Jewish Art; ZANGENBERG, Archaeology.

²⁶ NOY, Buried, 75–89. Zur materiellen Kultur der einst großen jüdischen Diaspora in Ägypten sind wir fast ausschließlich auf Gräber und Inschriften angewiesen, vgl. VENIT, Tombs, 19–21; NOY/HORBURY Inscriptions, 51–182 nr. 29–105 zu den Inschriften von Tell Yehoudieh; ABD EL-FATAH/WAGNER, Épitaphes, 85–96; NOY, Communities. Zu Kleinasien s. ILAN, Inscriptions; zu Italien vgl. den oben erwähnten Aufsatz von Noy über Venosa und RUTGERS, Jews.

²⁷ So kommt z.B. die Menora in der römischen Diaspora (abgesehen von der Darstellung auf dem Titusbogen) nicht vor dem 3. Jh. n.Chr. vor, vgl. HACHLILI, Menorah, 355f; früher sind Darstellungen auf Tonlampen in jüdischen Gräbern in Ägypten, siehe VENIT, Tombs, 20.

²⁸ Zur paganen Formel „D M“ für *DIS MANIBVS* auf jüdischen Inschriften vgl. PARK, Conceptions, 16–21. Zur komplexen, hier nicht zu diskutierenden Frage nach der Erkennbarkeit jüdischer Gruppen in der Diaspora s. etwa VAN DER HORST, Epitaphs, 16–18; ILAN, Inscriptions, 71–86 und PRICE/MISGAV, Inscriptions, 461–483 (461).

3. An der Schwelle des Todes

Der Tod war allgegenwärtig in einer Gesellschaft, die gegen Sepsis nichts ausrichten konnte und Krankheit und Tod entweder als Schicksal oder als göttliche Strafe sah. Der Tod konnte sich langsam in das Leben schleichen in Form von Krankheit oder Alter. Körperliches Leiden verstand man oft als Vorbote des Todes; viele Psalmen vergleichen die Genesung von Krankheit daher als Rettung aus dem Schlund der Scheol, der mythischen Unterwelt. Der Tod konnte auch schnell und gewaltsam zupacken durch Unfall oder die Hand des Nächsten. Besonders anfällig waren Kinder, nur etwa jedes zweite Neugeborene erreichte das 10. Lebensjahr. Frauen heirateten früh und gebaren viele Kinder, dementsprechend groß war die Gefahr im Kindbett zu sterben. Die hohe Sterblichkeit wirkte sich sicher auch auf das Lebensgefühl antiker Menschen aus. Trotz einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 30–35 Jahren kannten antike Gesellschaften jedoch genug hochbetagte Menschen, um ein Altern in Würde als erstrebenswerten Segen zu sehen. Besonders berühmte Beispiele waren natürlich die biblischen Patriarchen und Matriarchen, von denen erzählt wurde, sie seien „alt und lebenssatt“ gestorben.

3.1. Rituale zwischen Leben und Tod

Riss der Tod einen Menschen aus dem Leben, dann betraf das vor allem die Familie, die ein komplexes Gefüge von Ritualen in Gang setzte, um mit dem Verlust des Angehörigen zurecht zu kommen. Das jüdische Trauer- und Bestattungsritual spielte sich an drei Orten ab: im Haus, auf dem Weg zum Grab und am Grab. An all diesen Orten wurden Handlungen vollzogen, deuteten Gesten und Worte den Tod des Angehörigen und halfen den Hinterbliebenen, Abschied zu nehmen und den Weg zurück in den Alltag zu finden. In dieser Hinsicht besitzt auch die palästinisch-jüdische Bestattung durchaus alle Merkmale eines „Übergangsritus“ (*rite de passage*).²⁹ Natürlich sind viele Bestandteile dieses Ritus, wie Gesten, Worte oder Gebete, unwiederbringlich verloren, geschweige denn, dass sie archäologisch verwertbare Spuren hinterlassen haben. Einiges lässt sich aber doch sagen.

3.2. Der Umgang mit dem toten Körper

Primärer Träger einer jüdischen Bestattung war die Familie, der die Totenpflege nach Gesetz und Sitte ausdrücklich aufgetragen war. Das wichtigste „Element“ des Ritus aber war der Körper des Toten. Seine schiere Existenz griff in das Leben der Hinterbliebenen in mehrfacher Hinsicht radikal ein.

²⁹ MCCANE, *Death and Burial*, 1–25; ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 1.

Der Leichnam machte das Trauerhaus „unrein“, er veränderte die Sozialkontakte der Angehörigen dadurch drastisch und veranlasste sie, Sorge für die würdige Bestattung des Toten zu tragen. Diese Phase dauerte eine bestimmte Zeit lang an, nach der die Familie schrittweise wieder ins normale Leben rückintegriert wurde. Einige Stationen dieser Vorbereitungen an der Schwelle des Todes sind auch archäologisch nachweisbar. Sie unterschieden sich interessanterweise kaum von denen der meisten benachbarten nichtjüdischen Kulturen.

a) Der Tote wurde gewaschen und in Tücher (Joh 11,44) oder Binden (Lk 23,53) gehüllt bzw. in Gewänder gekleidet. Reste solcher Leichentücher haben sich in Palästina nur unter extrem günstigen Bedingungen erhalten. Besonders aufschlussreich sind die Befunde aus einem Kammergrab der Akeldama-Nekropole in Jerusalem, wo eine männliche Leiche in Tücher gehüllt in einem Grabstollen aufgefunden wurde. Spektakuläre Textilfunde wurden auch aus der großen Nekropole von Khirbet Qazone am Ostufer des Toten Meeres berichtet.³⁰ Fingerringe, Ohrringe, Kämmen, Kosmetikgegenstände, Kleidungsreste sowie zuweilen auch Sandalen, die neben manchen Leichen gefunden wurden, belegen, dass Tote nicht nur nackt in ein Tuch gehüllt wurden, sondern manche Familien es vorzogen, ihre verstorbenen Angehörigen mit deren persönlichen Schmuck und in schöner Kleidung beizusetzen.³¹

b) Möglicherweise hat man bereits im Trauerhaus begonnen, den Toten unter lautem Klagen mit Duftöl und Wein zu benetzen. Einige der Salbölfläschchen und Kännchen, die sehr häufig in Gräbern angetroffen werden, könnten durchaus bereits im Haus benutzt und im Grab mitbestattet worden sein, da sie durch den Kontakt mit dem Toten für die Lebenden unbrauchbar geworden sind. Das Vergießen von Wein und Duftessenzen vertrieb nicht nur rasch einsetzende Leichengerüche, sondern ehrte den Toten und demonstrierte den Verlust, den man durch dessen Tod erlitten hatte. Manche Tote dürften auch bereits im Haus in einen Sarg gelegt worden sein, meist aber war es vermutlich ein Brett oder eine Liege, auf der man den gewaschenen und verhüllten bzw. bekleideten Leichnam aufbahrte. Ab dem 1. Jh. v.Chr. kamen immer mehr zum Teil aufwendig verzierte Holz-

³⁰ POLITIS, Excavations; ZANGENBERG, Farewell; POLITIS, Discovery, 213–219.

³¹ Vgl. die Befunde aus Jericho in HACHLILI/KILLEBREW, Jericho, 27 und 168f; zu En-Gedi siehe HADAS, En Gedi, 5*–9* und HACHLILI/KILLEBREW, Jericho, 140f; insgesamt siehe Zangenberg, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 2.4; TRIEBEL/ZANGENBERG, Beobachtungen, 455f.

särge in Gebrauch, in denen der Tote zum Friedhof transportiert werden konnte (Jericho, En Gedi, Qumran).³²

c) Die liegende Position, in die der Tote nach dem Ableben gebracht wurde, wurde auch bei der öffentlichen Überführung zum Friedhof unter Musik und Klagen (Lk 7,11–17) und bei der Beisetzung ins Grab beibehalten. Die allermeisten ungestörten Primärbestattungen fand man in gestreckter Rückenlage, wobei die Arme entweder entlang der Körperseiten oder gekreuzt über dem Beckenbereich positioniert waren. Der Kopf weist keine regelmäßige Blickrichtung auf. Die Fundlage des Schädels ist oft nur ein Resultat postdepositionaler Prozesse, die nicht intendiert waren, besitzt daher keine Bedeutung für die Rekonstruktion des Bestattungsvorganges. Mitunter fand man Kissen oder kissenähnliche Kopfstützen aus organischem Material im Grab (z.B. Qumran, En Gedi), die den Eindruck unterstreichen, daß man den Tod auch im Judentum als „Schlaf“ besonderer Art angesehen hat und man dem „Schlafenden“ eine bequeme Ruhestatt bereiten wollte.

d) Die Vorbereitung des Leichnams auf das Ruhen im Grab war somit kurz und schmucklos. Schwierig zu entscheiden ist, ob man dem Zustand des Toten im antiken Judentum einen bestimmten „Symbolwert“ über die oben erwähnte Schlafanalogie hinaus zugestehen soll. Zentral für den jüdischen Umgang mit dem Toten ist sicher, dass der leblose Körper bis zur Beisetzung praktisch unverändert blieb. Die Ganzkörperbestattung ist die ausschließliche Form der Primärbestattung im jüdischen Palästina, ganz im Unterschied zu manchen Nachbarkulturen. In Ägypten etwa wurden Tote erst in einem aufwendigen Prozess der Mumifizierung zur Beisetzung vorbereitet, bei Römern, Kelten, Germanen und Phöniziern existierte die Brandbestattung.³³ Keine dieser Alternativen fand im antiken Judentum nennenswerte Nachahmung. Die Gründe dafür sind vielschichtig und letztlich nicht ganz geklärt. Während bei der Ablehnung der Mumifikation sicher auch ihre massiven religiösen Konnotationen eine Rolle spielten, von denen man sich absetzen wollte, teilt das antike Judentum die Nichtpraktizierung der Kremation mit zahlreichen anderen semitischen Völkern und muss keine spezifisch jüdischen Ursachen haben. Statt den Zerfallsprozess des Körpers zu beschleunigen wie bei der Kremation oder ihn künstlich aufhalten zu wollen wie bei der Mumifizierung, ließ das Judentum den natürlichen Zerfallsprozess des Körpers bewusst zu.

³² Zu Särgen vgl. HACHLILI, *Funerary Customs*, 75–94; ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 2.2.3.2 mit Nachweisen.

³³ Zu den Phöniziern s. den Beitrag von Jens Kamlah in diesem Band.

e) Dementsprechend einfach gestaltete sich die Beisetzung. Im palästinischen Judentum waren weder Spezialisten zur Vorbereitung des Leichnams noch Vertreter der „offiziellen“ Religion wie etwa Priester o.ä. vonnöten. Auch waren keine Opfer im Haus oder am Grab üblich, weder für Gott, noch weniger bei oder für die Toten. Obwohl nicht „säkular“, war die Bestattung keine im engeren Sinne „sakrale“ Handlung. Auch war das Grab nur in dem Sinne ein „heiliger“ Ort, dass die Verletzung der Totenruhe streng sanktioniert und der Bereich eines Friedhofs dem alltäglichen Leben enthoben war. Schließlich fehlte dem Körper des Toten jegliche sakrale Aura. Über den gesellschaftlich geforderten Respekt hinaus genossen Verstorbene zumindest in hellenistisch-römischer Zeit in aller Regel keine besondere, etwa auf ihrer Bedeutung als „Ahnen“ basierende Verehrung. Im jüdisch-palästinischen Bereich vermissen wir jegliche bildliche Darstellung der Verstorbenen. Weder führte man Bilder oder Büsten der Toten auf Trauerzügen mit, noch stattete man die eingewickelten Leichname mit Portraitabbildungen aus wie im zeitgenössischen Ägypten³⁴ oder stellte Portraits der Verstorbenen in Gräbern auf (was in paganen Gräbern im Palästina des 2./3. Jh. durchaus üblich war).³⁵

Die Behandlung des Leichnams erfolgte somit primär als Ausdruck von Wertschätzung und Ehrerbietung dem Toten gegenüber und als Akt der Trauer der Hinterbliebenen. Die Bestattung selbst diente nicht der Vorbereitung des Toten auf das Jenseits, etwa um ihm dort eine bestimmte Stellung zu sichern oder ein bestimmtes Ergehen zu gewährleisten, sondern hatte mehr etwas mit dem Rang des Toten im Leben und der Rolle der Hinterbliebenen in ihrem sozialen Bezugfeld zu tun.

3.3. Das Grab als Ort der Trennung und der Gemeinschaft

a) Kein Ort war so ausschließlich auf die Bedürfnisse des Toten zugeschnitten wie das Grab. Jedes Grab erfüllte stets mehrere Funktionen, war zugleich der Ort, an dem Tote zur letzten Ruhe gebettet wurden, Schauplatz komplexer Riten der Hinterbliebenen, sowie Medium der Selbstdarstellung im Angesicht der Lebenden. Komplexe archäologische Prozesse verwehren es aber, Gräber als „Spiegel des Lebens“ zu verstehen, die gleichsam nur „rückwärts“ gelesen zu werden brauchen, um daraus die Vorstellungswelt oder Sozialstruktur einer bestimmten Gesellschaft zu extrapolieren.

³⁴ Aus der reichen Literatur nenne ich nur WALKER/BIERBRIER, *Ancient Faces*; BORG, *Mumienportraits*; PARLASCA/SEEMANN, *Augenblicke*.

³⁵ SKUPINSKA-LOVSET, *Portraiture*.

b) Wie alle anderen mittelmeerischen Kulturen trennte auch das antike palästinische Judentum zwischen dem Bereich der Lebenden von dem der Toten. Gräber wurden stets in einem gewissen Abstand zu den Behausungen der Lebenden angelegt (11 QT 48,11–14; mBB 2,9; vgl. Mk 5,2.5; Lk 7,12; Joh 11,31). Dies ist nicht nur durch zahlreiche Nekropolen belegt. Auch nach dem Bericht der Evangelien lag die Grabstätte, in die Josef von Arimathaea den Leichnam Jesu nach der Kreuzigung beisetzte, nahe bei einer Hinrichtungsstätte in einem aufgelassenen Steinbruch außerhalb der Mauern Jerusalems (Golgotha).³⁶ Für Juden waren (und sind) Gräber Quelle höchster Unreinheit. Daher kennzeichnete man sie, um Ortsunkundige zu warnen (Mt 23,27; Lk 11,44; mOhal 17,1–3). Während sich Menschen üblicherweise von Gräbern fernhielten, eigneten sie sich ideal als Wohnstatt von Dämonen und sozialen Outcasts (Mk 5,2f Aussätziger).

c) Typologisch lassen sich in hellenistisch-römischer Zeit zwei Grundtypen von Gräbern unterscheiden, die beide eine lange Vorgeschichte haben und keinesfalls auf Palästina oder den spezifisch jüdischen Nutzungskontext beschränkt sind: Senkgräber für oft nur einzelne, seltener mehrfache Primärbestattungen, sowie Kammergräber für mehrfache Primär- und Sekundärbestattungen.

Schon seit der Bronzezeit bestatteten Menschen ihre Toten in unterirdischen *Kammern* und Höhlen, ja die Vorstellung von der Unterwelt selbst scheint von solchen Totenkammern nicht unbeeinflusst geblieben zu sein.³⁷ Gegen 200 v.Chr. setzte sich, wohl inspiriert durch alexandrinische Vorbilder des späten 4. Jh. v.Chr. und vermittelt durch phönizische Anlagen, ein recht standardisierter Typ von Kammergrab in Judäa durch. Er verfügte zu meist über einen symmetrischen, vertikal in den Fels geschlagenen Grundriss (mBB 6,8). In die Kammer gelangte man durch einen meist mit einem rechteckigen, seltener einem runden Stein verschlossenen, engen Durchschlupf. Dahinter folgte zuweilen eine kleinere Vor- oder Nebenkammer. Die rechteckige Hauptkammer verfügte über eine variable Anzahl von meist an drei, manchmal aber auch an allen vier Wänden rechtwinklig in die Kammerwände geschlagenen Stollen, in denen bis zu drei, in der Regel aber nur ein auf dem Rücken liegender Leichnam bestattet wurde („Schie-

³⁶ Zur wahrscheinlichen Lage von Golgotha s. GIBSON/TAYLOR, *Beneath*; BIDDLE, *Grab*; ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 3.2.

³⁷ Zu Kammergräbern insgesamt siehe FEDAK, *Monumental Tombs*, bes. 46–56; von HESBERG, *Grabbauten*, 76–94; TRIEBEL/ZANGENBERG, *Beobachtungen*, 459–466; HACHLILI, *Funerary Customs*, 29–73 und 235–310; ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 2.3.; zu den Befunden aus Marescha siehe KLONER, *Marescha I*, 21–30 mit Angabe relevanter älterer Literatur.

bestollen“, *loculi, kokhim*). Die Stollen wurden mit flachen Steinplatten oder anderem Material verschlossen.

Die Außenfassade dieser Gräber war oft je nach Wohlstand und Status der Besitzer dekorativ gestaltet. Viele größere Grabanlagen verfügten zudem über ein Gärtchen oder Installationen zum Zuleiten und Sammeln von Wasser, das wohl der rituellen Reinigung diente (so das sog. „Königsgrab“ in Jerusalem). Besonders große Gräber (z. B. Jericho Komplex H) verfügten über „mourning enclosures“, an denen sich die Trauergemeinde versammeln konnte, bevor man zur Beisetzung am Grab schritt.³⁸ Andere Gräber hatten zu diesem Zweck einfache Höfe vor dem eigentlichen Eingang. So konnte am Grab die Familie zur Trauergemeinde erweitert werden, ja der Friedhof wurde im Vollzug der Bestattung trotz aller Tabus zu einem Ort der Kommunikation der Lebenden untereinander im Angesicht der Notwendigkeit, sich von einem anderen Menschen zu trennen.

So wenig wie Kammergräber sind auch *Senkgräber* eine jüdische „Erfindung“.³⁹ Senkgräber sind in letzter Zeit vor allem durch die kontroverse Diskussion um den Friedhof von Qumran wieder verstärkt ins Blickfeld getreten, doch sind ähnliche Exemplare auch aus dem Karmelgebiet, der Küstenebene, Jerusalem und dem Land am Ostufer des Toten Meeres (Khirbet Qazone) bekannt. Im uns interessierenden Zeitraum existieren mehrere Untertypen nebeneinander, es gibt keinen Normtyp. Unterschiede bestehen vor allem in der Tiefe des vertikalen Schachtes und der Gestaltung der Grablege am Ende des Schachtes. Hier existieren sowohl nach vorne versetzte (v. a. Ägypten, Nubien) als auch seitlich vom Schacht abgesetzte „Nischen“ (Qumran, Jerusalem-Beit Safafa) wie auch eine senkrecht in Verlängerung des Schachtes befindliche Grablege. In den allermeisten Fällen ist die Grablege durch eine Abdeckung von der Schachtverfüllung abgetrennt, der Tote liegt in ausgestreckter Rückenlage, eine normative Orientierung des Schädels ist nicht erkennbar. Ihr Vorteil ist ihre verhältnismäßig einfache Herstellung und der geringe Platzverbrauch. Senkgräber kommen zumeist in mehr oder minder regelmäßig angelegten Gräberfeldern vor (Qumran, Qazone).

Senkgräber können sowohl in den Fels als auch in lockeres Erdreich eingetieft sein. Die klar als jüdisch identifizierbaren Senkgräber beinhalten neben dem Leichnam nur sehr spärliche Objekte, die meist als Teile der Kleidung oder persönlichen Ausstattung (Schmuck) mit ins Grab gelangt sind. Die besondere Eigenheit der Senkgräber besteht darin, dass man sie nach der Verfüllung nur sehr schlecht wieder öffnen kann. Sie eignen sich weder für Nachbestattung (der Hinzufügung eines weiteren Verstorbenen

³⁸ Vgl. den Beitrag von EHUD NETZER in: HACHLILI/KILLEBREW, Jericho, 45–50.

³⁹ Dazu TRIEBEL/ZANGENBERG, Beobachtungen, 464–466; HACHLILI, Funerary Customs, 13–23 und 467–479; ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 2.1.4.

in ein bestehendes Grab) noch für die oft vorgenommene Zweitbestattung (dazu gleich).

c) Ein plausibler Grund für die Tatsache, dass zwei unterschiedliche Grabtypen zeitgleich existierten, lässt sich derzeit nicht nennen. Weder deuten die Befunde auf ethnisch begründete Präferenzen oder religiöse Motive für die Wahl der einen oder anderen Grabform hin. Möglich ist, dass soziale oder materielle Gründe eine Rolle für die Anlage der einen oder anderen Grabform sprachen, doch ist zu bedenken, dass Senkgräber nicht mit bloßen „Armengräbern“ verwechselt werden dürfen bzw. dass Kammergräber notwendig nur von den Reichen angelegt wurden. Im Gegenteil, die vergleichsweise Armut an Grabobjekten und die Zurückhaltung bei Grabluxus im Allgemeinen, sowie die Tatsache, dass ein einmal angelegtes einfaches Kammergrab, wie es sie zu Hunderten etwa im Umfeld Jerusalems gab, über Generationen hinweg immer wieder belegt werden konnte und den Nutzern daher nicht unbedingt teurer kam als die bei jedem Todesfall notwendige Neuanlage eines Senkgrabes, verbietet allzu vordergründige Erklärungen.

Bei näherem Hinsehen sind die Unterschiede zwischen beiden Grabformen auch gar nicht so groß. Abgesehen von der Tatsache, dass an verschiedenen Stellen (Petra, Jerusalem) Senk- und Kammergräber durchaus in ein- und demselben Friedhof vorkommen, lassen sich beide auch problemlos mit den oben skizzierten zentralen Vollzügen ritualisierter Trauer verknüpfen. Das Spektrum an Grabobjekten ist bei beiden Formen sehr ähnlich (wenn auch im Fall der derzeit bekannten jüdischen Senkgräber quantitativ deutlich schmäler als bei Kammergräbern), und der Umgang mit dem Toten praktisch identisch (Lage, mögliche Benutzung von Holzsärgen o.ä.), mit nur der Ausnahme, dass bei Senkgräbern keine Zweitbestattung möglich war, weil man dafür das gesamte Grab eigens öffnen müsste. Eine Zweitbestattung war bei Senkgräbern aber auch nicht nötig, weil kein Platzmangel wegen „Überbelegung“ wie in einem Kammergrab auftreten konnte. Unbegründet ist die Annahme, dass allein Kammergräber auf eine Bestattung im Familienkontext hinweisen, während Senkgräber eine angebliche „Individualisierung“ nahe legen und potentiell „sektiererisch“ sind (so die ältere Forschung im Fall von Qumran). Im Prinzip entspricht ein Senkgrab daher funktional dem *loculus* eines Kammergrabes.

d) Kammergräber hatten – im Unterschied zu Senkgräbern – einen entscheidenden Nachteil. Der verfügbare Platz im Grab war irgendwann einmal erschöpft. Bereits in der Eisenzeit hatte man daher die sterblichen Überreste von bereits länger bestatteten und daher im Zerfallsprozess weit fortgeschrittenen Körpern von den wenigen zur Verfügung stehenden Bänken ab-

geräumt und die Knochen in einer kleinen Seitenkammer ohne Rücksicht auf die Zusammengehörigkeit der Knochen zweitbestattet („Ossilegium“).⁴⁰ In hellenistisch-römischer Zeit wurde die Sitte des kollektiven Ossilegiums noch bis ins 1. Jh. n.Chr. gepflegt, dann aber seit dem 1. Jh. v.Chr. in Judäa langsam durch die Zweitbestattung in Ossuaren (in Galiläa etwas später) abgelöst. Ossuare sind rechteckige, mit einem flachen, runden oder spitzwinkligen Deckel verschlossene Kistchen aus lokalem Kalkstein, die zur Aufnahme der zur Zweitbestattung eingesammelten Knochen dienten. Ihre Durchschnittsgröße entsprach den Maßen menschlicher Röhrenknochen: ca. 70–80 cm lang, 30–40 cm breit und 30–50 cm hoch, doch gab es auch zuweilen kleinere (für Kinder?), selten jedoch größere Ossuare. Das Ossilegium wurde im kleineren Familienkreis nur von den engsten Verwandten vorgenommen. Die Angehörigen hatten Sorge zu tragen, dass der Tote vor der Einsammlung der Knochen tatsächlich zerfallen war (was nach Ausweis der archäologischen Quellen freilich nicht immer eingehalten wurde), und dass die Knochen bei der Beisetzung im Ossuar ebenso ehrfurchtsvoll wie bei einer Primärbestattung behandelt wurden (Übergießen mit Duftöl und Wein, Einwickeln in Stoff).

Sowohl das Material (der lokale, auch für Steingefäße und andere Gegenstände verwendete Kalkstein) als auch die Dekoration (ca. 30 % der Ossuare waren verziert) belegen eindeutig, dass Ossuare eine typisch jüdisch-palästinische „Erfindung“ darstellen. Nur höchst selten kommen Ossuare außerhalb Palästinas vor (einige wenige Beispiele sind aus alexandrinischen Nekropolen bekannt),⁴¹ ihre Benutzung von nichtjüdischen Bevölkerungsgruppen ist nicht gesichert.

e) Weitaus häufiger als Behältnisse zur Primär- und Sekundärbestattung und in praktisch jedem Grab vorhanden waren Gegenstände des täglichen Gebrauchs.⁴² Sarkophage, Säрге und Ossuare waren dabei die einzigen Objekte, die nur für den Funeralkontext angefertigt wurden. Alle anderen Objekte, die in Gräbern anzutreffen sind, entstammen der alltäglichen Produktion.

⁴⁰ RAHMANI, Catalogue plädiert für eine Verbindung zwischen der pharisäischen Auferstehungshoffnung und der Verwendung von Ossuaren. Zu Recht kritisch TEITELBAUM, Relationship; FINE, Note; DERS., Boxes; REGEV, Meaning. Zum Thema vgl. ferner AVIAM/SYON, Ossilegium; TRIEBEL/ZANGENBERG, Beobachtungen, 469–471; EVANS, Ossuaries, 2003; Hachlili, Funeral Customs, 94–115; MAGNESS, Ossuaries; DIES., Why Ossuaries; ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 2.2.

⁴¹ VENIT, Tombs, 19–21.

⁴² Zum Material vgl. HACHLILI, Funerary Customs, 375–446; TRIEBEL/ZANGENBERG, Beobachtungen, 455f und sehr ausführlich ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 2.4.5.

Auffallend ist, dass trotz der oft großen Menge an Keramik stets dieselben Typen anzutreffen sind, mehr noch als in Fundkontexten des Alltags. Die Auswahl der Typen muss also in einem Zusammenhang mit deren Funktion im Kontext der Bestattung stehen. *Kochtöpfe* bilden die Masse funerals Fundkeramik und werden vor dem Grab, an verschiedenen Stellen der Hauptkammer und vor oder in einzelnen *loculi* angetroffen. Neben Töpfen kommen Schüsseln und Schalen sowohl im als auch noch etwas häufiger vor dem Grab vor. Da zahlreiche Töpfe, Schüsseln und Schalen intakt gefunden wurden, kann von einer generellen rituellen Zerstörung der Keramik nicht die Rede sein. Nichts spricht dagegen, dass diese Gefäße auch im Funeralkontext genau dem Zweck dienten, den sie auch in der Welt der Lebenden erfüllten: der Zubereitung und dem Transport von Speisen. Ein Teil davon dürfte den Hinterbliebenen bei der Abhaltung von Bestattungs- oder Gedächtnismählern gedient haben, doch deckt das nicht das gesamte Befundspektrum. Zumindest der Inhalt derjenigen Kochtöpfe, die intakt in verschlossenen *loculi* neben den Leichen entdeckt wurden, muss den Toten selbst zgedacht gewesen sein. Damit würden archäologische Befunde aus jüdischen Gräbern Palästinas einem wichtigen Element nicht-jüdischer Totenpflege entsprechen. Einige vage, meist ablehnende Andeutungen in der antiken Literatur scheinen dies noch zu bestätigen (Dtn 26,14; Tob 4,17; Bar 6,26b; Sir 30,18). Leider fehlen detailliert dokumentierte Befunde über die Art der in den Töpfen zubereiteten Speisen, doch wurden in jüdischen Gräbern immer wieder vereinzelt Tierknochen gefunden, die freilich – wenn sie überhaupt Beachtung fanden – entweder als Abfall aus späterer Zeit oder als unspezifischer Zufallsfund angesehen wurden. Hier sollte man in Zukunft in der Tat genauer hinsehen.

Neben Töpfen trifft man in Gräbern regelmäßig auf kleine *Fläschchen* (Amphoriskoi, Unguentarien aus Glas oder Keramik) oder Krüge. Erstere dienten sicher dem Transport von Duftstoffen und Salben zur Pflege des Toten und des Grabes, letztere dem von Flüssigkeiten wie Wein oder Wasser, die entweder für die Hinterbliebenen als Bestandteile ritueller Handlungen (Waschungen bei Fehlen von fließendem Wasser oder Mählern) oder für die Behandlung des Toten am Grab mitgeführt und dort endgültig abgelegt wurden. In geringerer Anzahl wurden auch *Vorratsgefäße* gefunden. In Jericho befanden sich z. B. mehrere vollständige Exemplare solcher Gefäße außerhalb einer Grabkammer und enthielten wohl Wasser.

All diese Objekte sollte man eher als Bestandteile der Totenpflege, nicht eines wie auch immer gearteten „Totenkults“ sehen. Weder wollen sie den Toten für das Jenseits ausstatten, noch wollen sie das Grab zu einem Ort des fortgesetzten Diesseits machen. Ganz im Gegenteil. Das Grab war keine Kopie der Wohnung der Lebenden, und der Tod keine bloße Verlängerung des Lebens mit anderen Mitteln. So vermisst man eine an der Ar-

chitektur der Lebenden orientierte, räumliche Aufteilung des Grabes ebenso wie Möbel oder andere Objekte des täglichen Lebens bzw. deren Imitate. Obwohl der Tote in Schlafstellung beigesetzt wurde und er gewissermaßen „ruht“, fehlen ihm die allermeisten Gegenstände, die er nach dem Übergang in eine neue Existenz benötigen würde. So sollte auch die Dekoration vieler Grabanlagen mit Elementen der Architektur oder Ornamentik des Alltags der Lebenden (Pilaster, Imitate von Quadermauerwerk oder die bukolischen Szenen mit Weinranken, Vögeln und einem Kranz in Grab H aus Jericho) nicht als Versuch angesehen werden, die Welt der Lebenden im Todesbereich nachzuahmen oder sie ins Jenseits hinüber zu projizieren. Sie sind auch keine Vorwegnahme des Paradieses.⁴³ Eher zeugen sie vom Bedürfnis, den Ort der Verwesung für die Hinterbliebenen erträglich zu machen und dem Tod die Ordnung gemauerten Steins und Bilder von prallem Leben entgegenzuhalten.

Das Grab, in dem nun der Tote ruhte, galt als unantastbar. Einbruch und Störung der Totenruhe waren nicht allein für Juden, sondern für alle antiken Völker schwere Verbrechen. Das Grab mitsamt der Erträge des umgebenden Grundstücks war der Nutzung durch die Lebenden enthoben. Dennoch kam es vor, dass Gräber verkauft, ausgeräumt, wiederbelegt und geplündert wurden; auch die Grabräuberei war verbreitet.⁴⁴

4. Jenseits der Schwelle des Todes

Der Übergang eines Familienmitgliedes vom Leben zum Tod verlangte intensive Aktivität seitens der Lebenden. Was aber war danach noch zu tun? Was geschah mit den Toten *nach* der Beisetzung? Wie stellte man sich ihre Weiterexistenz vor? Unsere Quellen bleiben hier trotz aller Vielfalt auffallend vage. Hinweise über konkrete Vorstellungen zur postmortalen Existenzweise der Toten sind den Texten nur schwer zu entlocken, und auch die Archäologie kann nur vereinzelt Hinweise geben. Dennoch sind auch hier vorsichtige Aussagen möglich:

⁴³ Zum Weinrankenmotiv von Jericho vgl. HACHLILI/KILLEBREW, Jericho, 159–161. Eine symbolische Deutung von Dekorationselementen auf Ossuaren vertrat etwa FIGUERAS, Ossuaries. Kritisch zur Möglichkeit einer direkten Auswertung dekorativer Elemente im Hinblick auf Jenseitsvorstellungen ist TRIEBEL, Jenseitshoffnung, bes. 261–284 (auf Grundlage seiner Studien zu Grabpyramiden und Nefaschot).

⁴⁴ STRUBBE, Cursed, 33–59; HACHLILI, Funeral Customs, 489–507; ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 2.4.6.

a) Deutlich ist zunächst, dass man den Tod nicht als abrupten, auf einen Punkt kondensierten Übergang von Leben zum Nichtmehrleben verstanden hat. Nicht nur das Sterben verlief für den antiken Juden in Etappen ab, sondern auch das Totsein jenseits der Todesschwelle. Zwei Kategorien von archäologischen Befunden könnten darauf hinweisen. Zunächst mag das Vorhandensein von Kochtöpfen in Gräbern in der Tat implizieren, dass viele Juden der Auffassung waren, dass man mit den Verstorbenen durch gemeinsame Mähler am Grab noch Gemeinschaft halten kann. Doch scheint es sich dabei nicht allein um eine Veranstaltung für die Hinterbliebenen gehandelt zu haben. Die Tatsache, dass immer wieder Kochtöpfe in verschlossenen (!) Schiebestollen dicht beim Leichnam eines Toten gefunden wurden, zeigt, dass man der Meinung war, dass Tote zumindest für eine bestimmte Zeit noch Speise benötigten und man ihnen diese mitgeben musste.

Wie schwierig es freilich ist, archäologische Befunde hinsichtlich möglicher, dahinter stehender Vorstellungen von postmortaler Existenz zu interpretieren, zeigt das Vorkommen der sog. „Charonsmünze“⁴⁵ in einigen wenigen palästinisch-jüdischen Gräbern der Zeit vor 70 n.Chr. Die Sitte, eine Münze auf den Augen oder im Mund des Toten abzulegen, um damit die Überfahrt über den Styx ins Reich der Toten zu gewährleisten, kennen wir vor allem aus der griechisch-römischen Welt. Auch wenn letztlich undeutlich bleiben muss, wie stark diese mythologischen Konnotationen von palästinischen Juden rezipiert wurden, so zeigen diese Funde doch, dass der liminale Zustand zwischen Leben und Tod als besonders prekär angesehen wurde und dementsprechende Unterstützung erforderte. Je mehr Zeit aber verging, desto „toter“ wurde der Verstorbene; je mehr sein Leib verfiel, desto mehr verflüchtigte sich der Tote aus der Welt der Lebenden, und desto geringer wurden die Verpflichtungen, die man ihm gegenüber noch zu erfüllen hatte. Schritt für Schritt entglitt der Tote der Sorge der Lebenden.

b) Die Hinwendung zu individueller Zweitbestattung statt des kollektiven Ossilegiums und die Zunahme der namentlichen Nennung der Verstorbenen durch Inschriften auf Ossuaren und Verschlüssen von Schiebestollen während des 1. Jh. v./n.Chr. deuten sicher auf eine steigende Wertschätzung des Individuums im Kontext der Großfamilie hin. Diese Akzentverschiebungen sind wichtige Indikatoren für tiefgreifende Veränderungen innerhalb der palästinischen Gesellschaft, die eben auch größere künstlerische

⁴⁵ Dazu vgl. HACHLILI/KILLEBREW, Coin-on-Eye; DIES., Coin-in-Skull ; RAHMANI, Remarks; STEVENS, Obol; TRIEBEL/ZANGENBERG, Beobachtungen, 476; HACHLILI, Funerary Customs, 441f und die ausführliche Diskussion in ZANGENBERG, „Haus der Ewigkeit“, Kap. 2.3.3. Interessanterweise wurden bisher keine dezidiert als Amulette zu interpretierende Objekte in Gräbern unserer Epoche gefunden.

und handwerkliche Ausdrucksmöglichkeiten vor allem der Oberschicht, dann aber zunehmend auch der Mittelschicht ermöglichten.⁴⁶ Auch die Hoffnung auf individuelle Auferstehung ist ein Bestandteil des größeren Interesses am Individuum, doch ist eine solche spezifische Vorstellung nicht im Umkehrschluss überall dort vorauszusetzen, wo man Hinweise auf eine angebliche „Individualisierung“ im archäologischen Befund ausmacht. Weder sind Ossuare noch Einzelgräber per se Zeugnisse dieser Auferstehungshoffnung. Welche Instanz aber die Individualität des Verstorbenen auch nach dem Tod sichert (etwa der „Körper“), wird im palästinischen Judentum kaum reflektiert. Wir werden darauf noch zurückkommen.

c) Mit dem Problem der Identität und Kontinuität der Person im Zustand des Totseins werden wir auf andere Art und Weise wieder konfrontiert, wenn wir zu beantworten suchen, wo sich der Tote eigentlich aufhält. Nach allem was wir den nun zumeist schriftlichen Quellen entnehmen können, hätten antike Juden sehr unterschiedliche, nicht immer widerspruchsfreie und selten erschöpfende Antworten auf diese Frage gegeben. Sicherlich wähte man den Toten in bestimmter Weise und für eine bestimmte Zeit noch „in der Nähe“ des Grabes. Andere würden behaupten, dass sich die einzelnen Toten mit ihresgleichen an einem dunklen Ort in der Erde zusammenscharen, um dort im „Reich der Unterwelt“ (Scheol) ein Dasein als blutleere und flüchtige Schatten zu verbringen. Doch bestand zwischen diesen beiden Vorstellungen kein Widerspruch: Dass der Tote in der Erde ruhen („schlafen“) und sich *zugleich* im Schattenreich aufhalten kann, konnte man sich durchaus vorstellen, wie die eigentümliche Gleichzeitigkeit in Jes 14 nahe legt: während der König von Babel im Grab noch „auf Maden gebettet“ ist, wird sein Totengeist von den anderen Schatten schon in der Unterwelt begrüßt.⁴⁷ Ebenso gut vorstellbar ist, dass ein Toter nach der Bestattung zu den Sternen in den Himmel aufgenommen wurde, während sein Leib noch im Grab ruhte. Auch auf diese Problematik werden wir weiter unten noch zurückzukommen haben.

5. An der Schwelle zu neuem Leben

a) Einigen Autoren reichte die allgemeine Vagheit traditioneller Vorstellungen über das Geschick der Toten offensichtlich nicht aus. Dass die Toten, sofern sie ein ordentliches Begräbnis erfahren hatten, unter ihresgleichen „ruhen“ und in der Erinnerung des Volkes oder den Nachkommen

⁴⁶ REGEV, Meaning; s. auch So z. B. BURKES, Death.

⁴⁷ Zu Jesaja 14 vgl. SCHÖPFLIN, Blick.

fortleben, ließ Fragen offen.⁴⁸ Daher begegnen ab dem 3. Jh. v.Chr. in verschiedenen Texten Aussagen, wonach für einige, viele oder alle Tote die Zeit des Totseins einmal ein Ende haben wird und dass diese – sei es als kleine Gruppe in erwartbarer Zeit oder sei es als großes Kollektiv im Verlauf anderweitiger kosmischer Ereignisse- in einen neuen Zustand versetzt werden. Dabei richtete sich das Interesse weniger auf die postmortale *Da-seinsweise* („Schatten“?) oder den Aufenthaltsort der Toten („Unterwelt“?), sondern auf die *Umstände*, unter denen dieser Zustand *aufgehoben* wird. Antike jüdische Vorstellungen zu dieser Phase postmortalen Existenz sind schlechthin nur durch Texte zu greifen, archäologische Funde liefern dazu keine Hinweise, im Gegenteil: oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass keine Verbindungen zwischen der Bestattungsform und etwaigen Vorstellungen von postmortalen Existenz erkennbar sind.⁴⁹

Die Interpretation der relevanten frühjüdischen Zeugnisse ist freilich keine leichte Aufgabe. Die einzelnen Passagen stammen aus unterschiedlichen Epochen und sind zudem noch schwer zu datieren. Ihre sprachliche Form verkompliziert die Aufgabe zusätzlich: oft haben wir es mit visionären Kompositionen zu tun, die unterschiedliche Themen oft agglutinierend und assoziativ nebeneinander stellen, ohne recht deutlich zu machen, wie sie gelesen werden wollen. Auch geht metaphorische Sprache oft in gegenständliche Erwartung über und umgekehrt kann gegenständliche Erwartung leicht in metaphorischer Sprache fortgesetzt werden. Eine zweite relevante Quellengattung sind Inschriften, die durch ihre Formelhaftigkeit und Knappheit aber oft mehr Fragen aufwerfen als sie beantworten.⁵⁰

Die Vielfalt frühjüdischer Aussagen zu den Ereignissen an der Schwelle zu neuem Leben darf weder nivelliert noch harmonisiert werden.⁵¹ Ich betone das vor allem deshalb, weil wir geneigt sind, unsere christliche Perspektive einer „Auferstehung der Toten“ bzw. „des Fleisches“ in diesen Texten unmittelbar wiederzufinden oder zumindest angelegt zu sehen.⁵² Frühchristliche Aussagen über die Auferstehung Jesu oder der Christen gehören selbstverständlich in die große Familie jüdischer Aussagen über die Rückkehr von Toten, keineswegs aber laufen frühjüdische Vorstellungen

⁴⁸ Zu den Vorstellungen des Alten Israel vgl. z.B. WÄCHTER, Tod; PODELLA, Grundzüge; KITTEL, Befreit; JOHNSTON, Sheol. Zur Problematisierung der traditionellen Vorstellungen vgl. etwa BURKES, Death; SCHMIDT, Memory.

⁴⁹ NICKELSBURG, Resurrection; AVERY-PECK/NEUSNER, Death; SEGAL, Life.

⁵⁰ Zu Inschriften vgl. VAN DER HORST, Epitaphs; RUTGERS, Death; PARK, Conceptions; VAN DER HORST, Greek; PERES, Grabinschriften.

⁵¹ Vgl. dazu die wegweisende Arbeit von NICKELSBURG, Resurrection.

⁵² Siehe die Warnung von JOHN J. COLLINS in AVERY-PECK/NEUSNER, Death, 129: „(R)estoration of the body was only one of a number of ways in which the resurrection could be imagined. It was never the sole, nor even the dominant, concept of afterlife in ancient Judaism“; vgl. auch SETZER, Resurrection, 2.

direkt und notwendig auf das hinaus, was wir im NT finden. Doch war bis dahin noch ein weiter Weg mit – um im Bild zu bleiben – zahlreichen Verästelungen, Sackgassen und Umleitungen zurückzulegen, den man nicht einfach durch die Hintertür biblisch-kanonischer Postulate abschneiden darf. Die Vielfalt und oft genug auch Widersprüchlichkeit jüdischer und frühchristlicher Vorstellungen dokumentiert einen kreativen Prozess selektiver Interpretation und Aktualisierung traditioneller Vorstellungen innerhalb des frühen Judentums. Die einzelnen Texte sind Schlaglichter, die nicht in ein Modell organischen Wachstums gebracht werden können.

Die Texte verdeutlichen ferner, dass die Aktualisierung älterer Tradition stets unter kreativem Einfluss von außen verlief (orientalisch wie auch später zunehmend griechisch), wie auch neue historische und politische Konstellationen aufgriff. So ist etwa die Astralisierung des „Jenseits“ in bestimmter Texten weder ohne das tiefe Interesse des Alten Orients an der Welt der Sterne zu verstehen noch ohne relativ junge Einflüsse aus Babylon.⁵³ Dennoch entsteht im Rahmen jüdischer Rezeption etwas durchaus Eigenes, das seinerseits wiederum Quelle weiterer Inspiration und kreativer Aneignung wird. Keine der in diesem Prozess entstandenen Aussagen ist mehr oder weniger „jüdisch“, je nach dem wie viel „fremden“ Einfluss man festzustellen glaubt, da das Judentum in verschiedenen, regional ausgeprägten und miteinander in Austausch stehenden Spielarten bestand und es keine „Orthodoxie“ gab.⁵⁴

b) In vereinzelt Passagen der alttestamentlichen Literatur des 6. bis 4. Jh. v.Chr. werden sprachliche Mittel entwickelt und für späteren Gebrauch bereitgestellt, die die von Gott erwartete nationale Wiedergeburt Israels mit Worten funerals Metaphorik beschreiben (Ez 37,1–15; Jes 25,8; 26,19). Wir wissen nicht genau, wann diese metaphorische Sprache in gegenständliche Erwartung umgesetzt wurde. Auch wurden nicht alle sprachlichen Formen in gleicher Weise und zur gleichen Zeit zur Basis und Inspiration für Vorstellungen über Wiederkunft von Toten.⁵⁵ Seit dem 3. Jh. v.Chr. sind erstmals Versuche greifbar, traditionelle Konzeptionen vom Abstieg der שְׁאוֹל in die Scheol (Num 16,30; Dtn 32,22; Ijob 7,9; Jes 57,9; Ps 69,2–3.15–

⁵³ Dazu etwa ALBANI, *Astronomie*.

⁵⁴ So zu Recht ELLEDGE, *Life*, 44: “(O)ne encounters a great deal of diversity. This diversity is attributable to the fact that there was no widely accepted orthodoxy regarding the nature of the future life in the period. Instead, often conflicting and and confused accounts of the future life developed side by side – occasionally, even within the same literary document. The religious syncretism of the period further contributed to the diversity, as did the different historical, geographical, linguistic and theological settings of those who held these beliefs”.

⁵⁵ Jes 26,19 scheint über Dan 12,2–3 stärker auf die Nachwelt eingewirkt zu haben als Ez 37, das erst im 2. Jh. n.Chr. als Bezugnahme auf die Auferstehung gesehen wurde, dazu TROMP, *Bones*, 69–78 (dort 70–75 auch zu 4QPsEz).

16; 88,3–4; Jona 2,3–6; noch so spät wie Koh 12,1–7) zu „objektivieren“ um die Hoffnung auf eine wirkliche Wendung des Totseins und die Rückkehr von Toten auszudrücken. Mehrere Faktoren, alle letztlich bereits präsent in jüngerer alttestamentlichen alttestamentlichen Literatur und nicht zu denken ohne eine breite Verwurzelung in altorientalischen Vorstellungen inspirierten und unterstützten diesen Trend.⁵⁶

1) Wichtig waren zunächst Entwicklungen innerhalb des biblischen Monotheismus. Während ältere Texte noch keine besondere Verbindung zwischen Jahwe und der Unterwelt und ihren Schattenbewohnern sahen (z.B. Hos 13,14; Ps 6,6; 88,6.11–13), begannen spätere alttestamentlichen Texte damit, Jahwes Kompetenzbereich ausdrücklich bis über die Grenzen biblischer Geographie (wozu auch die Unterwelt gehört) und menschlicher Erfahrung einschließlich Leid und Tod hinaus auszudehnen (Ps 139,8; Ijob 14). Jahwe begann sich für die Toten zu interessieren.⁵⁷

2) Hinzu kommt, dass sich die spätere Weisheit zunehmend der Diskrepanz des tatsächlichen Geschicks von Frommen und Frevlern und der göttlichen Ordnung des Daseins annahm. Der innerweltliche Ausgleich zwischen Handeln und Ergehen im Rahmen des traditionellen Tun-Ergehens-Zusammenhangs geriet zunehmend in die Krise.⁵⁸

3) Schließlich stellte die spät- und nachexilische Prophetie (besonders Deutero-Jesaja im späten 6. Jh. v.Chr.) zunehmend das Geschick Israels und der anderen Völker in den Zusammenhang weltumspannenden Geschehens und bediente sich dazu schöpfungstheologischer Sprachformen. Der Horizont zumindest dieser Autoren, so könnte man sagen, hatte globale Reichweite.

Selbstverständlich resultierte das Nachdenken über das Ende des Totseins und den Wandel vom Totsein zum Nichtmehrtotsein nicht in einer einzigen, konsistenten Auffassung. Sowohl darüber, wen dieser Wandel betrifft, als auch darüber, was der Wandel konkret beinhaltet (Rückkehr auf die Erde, Wiedereinleibung, Versetzung in himmlische Welt), herrschte sowohl terminologisch als auch inhaltlich große Vielfalt. Die folgenden Ausführungen bieten weder eine auch nur annähernd vollständige Liste von Vorstellungen, noch geben sie vor, die betreffenden Passagen erschöpfend diskutieren zu wollen.

⁵⁶ Dazu s. etwa LIESS, Weg; EBERHARDT, Unterwelt; und den Beitrag von Martin Leuenberger in diesem Band.

⁵⁷ Das bedeutet natürlich nicht, dass es nicht schon früher entsprechende, meist aber figurativ gemeinte Spitzenaussagen gegeben hat, vgl. Hos 6,1–3; Prov 15,11; Am 9,2; Ps 68,21. Zum Thema s. BERLEJUNG, Tod; JANOWSKI, *De profundis*, 244–266 sowie die Beiträge von Bernd Janowski sowie Gönke Eberhardt und Kathrin Liess in diesem Band.

⁵⁸ KAISER, Verständnis; KELLERMANN, Überwindung; OEMING/SCHMID, Hiobs Weg; WITTE, Beobachtungen; JANOWSKI, Todesverständnis.

c) Besonders komplexe Vorstellungen hinsichtlich des postmortalen Ergehens bietet das Buch Henoch, eine höchst komplexe Sammlung recht unterschiedlicher Texte, die zwischen dem 3. Jh. v.Chr. und dem 1. Jh. n.Chr. entstanden sind.⁵⁹ Bereits in den ältesten Schichten der Henochtradition, dem astronomischen Buch der Himmlischen Lichter, wird das Ende postmortalen Existenz thematisiert. Tragend für alle Schichten der Henochtradition ist die Frage nach der Ermöglichung von Strafe und Lohn jenseits der Schwelle des Todes. Dabei sind zwei Unterformen traditionsgeschichtlich zu unterscheiden: zum einen die Wiederbelebung einzelner Märtyrer und deren Versetzung in eine Sphäre himmlischer Seligkeit (meist in Kürze erwartet: 1 Hen 102; 108,11f), zum anderen die Wiederherstellung von kollektiven Gruppen (meist im Kontext von allgemeinen Gerichtsvorstellungen: 1 Hen 22; 91,10; 92,3). Im einzelnen aber sehen positive wie negative Vergeltung durchaus ähnlich aus: die Gottlosen werden mit Gefangenschaft im Feuer oder Vernichtung in Dunkelheit bedroht (1 Hen 10,13–15; 92,3–5; 100,4–9), den Gerechten werden unterschiedliche Segnungen in Aussicht gestellt, einschließlich der Wiederherstellung des paradiesischen Zustands (25,4–6), Schutz vor Bestrafung (81,4; 100,4–9), ewiger Freude (100,3–4) oder Erhebung in die himmlische Welt der Sterne (92,3–5).

Die Konsequenzen, die eine solche Wandlung vom Zustand des Todes in eine neue Existenz für den Körper des Toten hat, wurden in den allermeisten Texten auch außerhalb von Henoch kaum reflektiert oder klar ausgesprochen (2 Makk 7 ist eine Ausnahme). Dass der ins neue Leben gelangte Mensch einen wie auch immer gearteten „Körper“ als Träger des neuen Lebens haben *muss*, war klar, doch man machte keine Anstalten auszumalen, wie man sich diesen Körper denn vorzustellen hatte. Das ganz weitgehende Fehlen jeglicher Bezüge auf die drastische Körpermetaphorik von Ez 37 in jüdischen Texten vor 70 n.Chr. ist ein klares Indiz für die geringe Bedeutung, die die Frage nach der *Beschaffenheit* des Körpers der wiederauflebenden Toten insgesamt hatte. An eine Rekonstituierung und Wiederbelebung desselben prämortalen Leibes, der als Leiche ins Grab gelegt worden war, dachte niemand.⁶⁰ Diese Vagheit trug entscheidend dazu bei, dass unterschiedliche Auffassungen von der Art der neuen Existenz in der Literatur nebeneinander existieren konnten (Wandlung, Auferstehung, Astralisierung).

⁵⁹ WACKER, Weltordnung; BERGER, Henoch; ELLEDGE, Life, 5–12; NICKELSBURG, 1 Enoch 1.

⁶⁰ Zum Problem des „Leibes“ derer, die zum Leben zurückkommen vgl. WALTER, Auferstehung; MARTIN, Body, 3–37 und 104–136; SETZER, Resurrection; TROMP, Bones, 70; STEMBERGER, Leib, 87; völlig anders HENGEL, Begräbnis, der das Überschreiten der Schwelle zu neuem Leben stets als „Auferstehung“ und diese als „Auferstehung aus dem Grabe“ versteht.

Eine universelle Rückkehr aller Toten wird erst im späten Teil der Henochtradition, den Gleichnissen, thematisiert (Scheol wird ihre Toten zurückgeben, 51,1–2). Obwohl die unterschiedlichen Bezüge auf postmortales Ergehen sich durch gut 300 Jahre Henochliteratur hindurchziehen, sollte man daraus keine „Entwicklung“ konstruieren, in der „Primitives“ durch Ausdifferenziertes ersetzt oder signifikante Einzelfälle zu universaler Auferstehung vergrundsätzlich werden. Unterschiedliche Konzepte haben nebeneinander bestanden.

d) Die Rede vom „Auf(er)stehen“ oder „Aufgewecktwerden“ eines Toten ist lediglich *eine* Spielart der Hoffnung auf postmortale Statusveränderung, die mehr durch ein bestimmtes Vokabular geprägt ist als durch konsistente anthropologische Anschauungen etwa zur Art der Körperlichkeit des Auferstandenen. Berühmt ist vor allem Dan 12,1–3, wo die „Schlaf-“ und „Aufwachthematik“ besonders deutlich ist. Möglicherweise hat Dan 12,1–3 die noch metaphorische Vorstellung von Jes 26,19 vergegenständlicht. In jedem Fall ist die danielische Terminologie in ihrer griechischen Übersetzung (LXX: ἀναστήσονται; Theodotion: ἐξεγερθήσονται) für die spätere jüdische Literatur (PsSal) wie auch für das NT höchst einflussreich geworden.⁶¹ Doch ist Dan 12,1–3 nicht nur wegen des Vokabulars bedeutsam, sondern vor allem auch wegen vier inhaltlicher Punkte:

– Dan 12,1–3 demonstriert, dass die Frage nach der Körperlichkeit der Auferstehenden nicht thematisiert werden muss, um das Proprium der Vorstellung auszudrücken: nämlich dass Tote aus dem Totsein zurückkommen können.

– Dan 12,1–3 zeigt auch, dass Auferstehen zunächst auf besondere Menschen begrenzt war. Der Text spricht bewusst von „vielen“, nicht von „allen“. Auferstehung ist vor allem ein Mittel, das Geschick derer zu wenden, die auferstehen dürfen, nämlich der Gerechten, die für das Gesetz verfolgt werden.⁶²

– Ferner dokumentiert Dan 12,1–3 auch, dass die Auferstehungsmetaphorik durchaus mit Metaphern aus anderen Sachkontexten kombiniert werden kann (in Dan 12,3 das Versetzen in die astrale Welt) „Auferstehung“ ist daher kein allgemeiner Begriff für den Wandel des Totseins zu neuem Leben, sondern eine Metapher unter vielen.

– Schließlich ist Dan 12 auch eines der frühen Zeugnisse dafür, dass neben den Gerechten, die zu Ruhm und ewigem Leben aufgeweckt werden, auch „andere“ zu ewigem Tadel und Spott aufstehen werden. Freilich gehört auch die letztere Gruppe zu den „vielen“, die aufgeweckt werden, so-

⁶¹ Zu Daniel vgl. COLLINS, Daniel; ELLEDGE, Life, 12–15.

⁶² KELLERMANN, Danielbuch.

dass man davon ausgehen muss, dass eine unbestimmte Anzahl von Menschen gar nicht aufwacht, sondern weiter im „Land des Staubes“ schläft.

e) Von regelrechtem „Aufstehen aus dem Schlaf“ spricht auch 1 Hen 91,10–11. Hier beziehen sich die Vorstellungen freilich auf einen einzelnen Gerechten und Weisen, der „aus seinem Schlaf aufstehen“ und Unterdrücker und Sünder vernichten wird. In 1 Hen 103,3–4 stehen wieder Gerechte und Weise im Plural im Mittelpunkt. Ihnen wird zugesagt, dass ihr „Geist nicht vergehen soll noch ihre Erinnerung vom Antlitz des Großen verschwinden bis in alle Generationen der Welt. Daher Sorge Dich nicht über ihre Erniedrigung“. Vor allem der letzte Satz legt nahe, dass diese Passagen in die Zeit von Dan 12,1–3 (7–12) und auf die Bedrängnis der Makkabäerzeit Bezug nehmen, in der besonders der grausame Tod der Gerechten ein drückendes Problem darstellte. Auch in Jub 23,30–31 geht es um die Trennung von Gerechten und Sündern und um die Frage von Lohn und Vergeltung. Interessanterweise jauchzen die „Geister“ der Gerechten in Ewigkeit über die Bestrafung ihrer Verfolger, während deren Knochen in der Erde liegen. Von Auferstehung im engeren Sinne kann daher eigentlich nicht die Rede sein. TestJuda erwartet die Wiederkunft von Abraham, Isaak und Jakob, und den Wiederantritt der Herrschaft Judas, und seiner Brüder über Israel; Gerechte werden wieder zum Leben erweckt (25,1.4).

Die am meisten ausdifferenzierten Vorstellungen finden sich in 2 Makk 7.⁶³ 2 Makk ist – neben der LXX⁶⁴ – vermutlich der älteste uns überkommene Text aus der griechischsprachigen jüdischen Diaspora (1. Hälfte 1. Jh. v.Chr.), der den Übergang vom Totsein zu neuem Leben thematisiert. Durch den konsequenten Gebrauch der Terminologie, die bereits aus Dan 12LXX bekannt ist (ἀναστῆσαι, ζώη), ein stark theologisches Interesse an der Theodizee und damit an einer aktiven Rolle Gottes bei der Wandlung zum neuen Leben sowie das drastische Interesse an der Körperlichkeit der Auferweckten hat 2 Makk 7 große Wirkung entfaltet. Die Wiederbelebung der treuen Märtyrer wird explizit in Verbindung gebracht mit der Eigenschaft Gottes als Schöpfer (2 Makk 7,22–23), und die schreiende, körperliche Brutalität der Folter wird konterkariert durch die Betonung der Körperlichkeit der Auferstehungsexistenz (2 Makk 7,11.14). Insofern bringt es hier das eigentlich tragende Motiv der Kompensation von Unrecht und gewaltsamen Tod mit sich, dass die Körperlichkeit der wieder zum Leben Erweckten derart intensiv thematisiert wird. Auch ist auffällig, wie oft die

⁶³ GOLDSTEIN, II Maccabees, z.St.; KELLERMANN, Auferstanden; VAN HENTEN, Martyrs; ELLEDGE, Life, 15–19.

⁶⁴ Zur „Auferstehung“ in der LXX vgl. der sehr zurückhaltende Überblick von VAN DER KOOIJ, Ideas (allein in Ijob 42,17a kann von „Auferstehung“ die Rede sein). Zuversichtlicher ist SCHNOCKS, Hope.

Ewigkeit der neuen Existenz der Gerechten angesprochen wird; will man so einen Kontrast zur begrenzten Dauer ihres Totseins und der impliziten Endlosigkeit des Totseins der anderen konstruieren? Von einer kollektiven Wiederbelebung aller Menschen ist nicht die Rede,⁶⁵ allein Antiochus als bösem Sünder wird angedroht nicht wieder aufstehen zu dürfen. Wenn gesagt wird, dass Israel insgesamt als kollektive Größe wiederhergestellt werden soll, dann deshalb weil und insofern Israel als ganzes gerecht ist und unter Verfolgung und Gewalt leidet. Die Treue Gottes zu Israel forderte geradezu, dass sein Leiden nicht das letzte Wort bleibt. Die Bedeutung dieser Gedanken für die Entwicklung der frühen Christologie kann nicht hoch genug eingeschätzt werden.⁶⁶

f) In den Jahrzehnten um die Zeitenwende nimmt das Interesse an der Schwelle zum neuen Leben beträchtlich zu. Dabei hält sich die Sorge um die Rechtfertigung der Gerechten durch die Wandlung des Todesgeschicks als bestimmendes Motiv durch. So spricht auch PsSal 2,31–34 von der „Auferstehung“ der Gerechten und ihrem ewigen Dasein im Angesicht Gottes, thematisiert aber als einer der ersten Texte auch das Ergehen der Ungerechten. Die Strafe der Sünder liegt hier gerade darin, dass sie *nicht* wiederbelebt werden, ihre postmortale Schattenexistenz *nicht* gewandelt wird bis hin zur völligen Auflösung und völligem Vergessen (PsSal 3,11–12;13,11;14,3;15,3.12). Dies ist dann sozusagen die endgültige Form von Tod.

Sieht man sich die Texte von Qumran an, die man nicht vorschnell mit entsprechenden Berichten in Josephus, Bellum 2,152–158; Ant. 18,18 oder Hieronymus, Haer 9,26–27 in Beziehung setzen sollte,⁶⁷ findet man ein inhaltlich breites Spektrum unterschiedlicher Auffassungen darüber, ob, wer und wenn ja wie Menschen nach der Phase des Todes wieder zum Leben zurückkehren können. In einigen, zumeist als sektarisch angesehenen Texten werden neue inhaltliche Motive mit der Vorstellung von der Wendung des Totseins zu neuem Leben verbunden. Auffällig sind vor allem eine gewisse Tendenz zu Determinismus und Dualität (1 QH; 1 QS) und die Überzeugung, schon jetzt zur Gemeinschaft des eschatologischen Heils erwählt zu sein (1 QS 11,7–9). So dankt der Schreiber von 1 QH^a 11,19–22 Gott dafür, dass er sein „Leben vor der Grube, und vor der Sheol des Abaddon errettet und ihn zu ewiger Höhe erhoben *hat* (!)“. Die Metapher des Erge-

⁶⁵ 2 Makk 12,43f ist kein Gegenargument, da die Gefallenen als Märtyrer betrachtet werden, vgl. DE JONGE, Opstanding 51f.

⁶⁶ DE JONGE, Jesus' Death, 125–134.

⁶⁷ LICHTENBERGER, Auferstehung, 79–91; PUECH, croyance; DERS., Necropolises; ELLEDGE, Life, 19–26.

hens an der Schwelle zum neuen Leben wird ihrerseits zur deutenden Metapher der Existenz vor der Schwelle zum Tod.

g) Nach 70 n.Chr. setzen 4 Esr und 2 Bar die Auferstehungsthematik unter Aufnahme von Dan 12 fort und bieten ausführliche Beschreibungen des Schicksals der Sünder. 4Esr ist dabei besonders an der Ausmalung der postmortalen Existenz der Seelen und der Natur des zukünftigen Lebens interessiert (4Esr 7). Doch auch hier ist diese Vorstellung gepaart mit dem Gedanken astraler Unsterblichkeit seitens der Gerechten und ihrer Verwandlung in Engel (bes. 2 Bar 51,5.10).

h) Freilich gab es auch andere Möglichkeiten, eine Fortexistenz jenseits der Todesschwelle auszudrücken als die Auferstehungsmetaphorik. Das beste Beispiel dafür ist SapSal, eine weisheitliche Schrift der ägyptischen Diaspora des 1. Jh. v.Chr.⁶⁸ Statt der Auferstehungsmetaphorik etwa in Dan 12LXX oder 2 Makk 7 benutzt SapSal stark platonisierendes Vokabular, das auf der Unterscheidung von Körper und Seele aufbaut und deren zentraler Begriff „Unsterblichkeit“ ist. Doch wie in Dan 12LXX und 2 Makk 7 steht auch in SapSal der Kontrast zwischen gegenwärtigem Leiden und zukünftiger Kompensation im Zentrum. Interessanterweise veranlasste die Nähe zu platonisierender Philosophie und die Leidensproblematik den Autor von SapSal dazu, intensiv über den Charakter der ursprünglichen Schöpfung („Unverderblichkeit“) und das Hereinbrechen des Bösen in die Welt nachzudenken (Ansätze zu einer Theodizee). Als Vertreter eines ähnlichem Milieus wie SapSal können auch 4 Makk; Philo (de opificio 134–135) und PsPhokylides gelten.⁶⁹

Auch Josephus⁷⁰ vermeidet jeglichen Hinweis auf Auferstehung mitsamt der entsprechenden Terminologie und spricht stattdessen höchstens von „Wiederbelebung“ (ἀναβίωσις Ant. 18,13–14 bei der Beschreibung der Lehre der Pharisäer; „die Toten zurückerhalten“ Bellum 2,153; „in einen nicht verunreinigten Körper“ Bellum 3,374). Am weitesten verbreitet sind aber Passagen, die von der „Unsterblichkeit“ der Seele sprechen und von ihrer Reise von einem Körper zu einem anderen (Bellum 2,163; Ant. 18,13–14; C. Ap. 2,218), was stark von griechischen Vorstellungen inspiriert ist. Josephus setzt hier Impulse aus der ägyptischen Diaspora fort, die

⁶⁸ Zur den Vorstellungen der ägyptischen Diaspora vgl. FISCHER, Eschatologie; zu SapSal vgl. SPIECKERMANN, Seelen, 345–368; zur SapSal vgl. WINSTON, Wisdom, 25–33; ELLEDGE, Life, 27f.

⁶⁹ ELLEDGE, Life, 29f; Zu PsPhoc s. den Beitrag von Karl-Wilhelm Niebuhr, Tod und Leben bei Pseudo-Phokylides im Band der Nijmegen-Konferenz.

⁷⁰ Zu Josephus s. jetzt ELLEDGE, Life, passim.

bereits in SapSal greifbar sind, setzt aber unter Benutzung populärphilosophischer Gedanken auch eigene Akzente (Metempsychose).

i) Trotz aller textlicher Zeugnisse blieb die Frage, ob Tote wiederbelebt werden können, stets ein kontroverser, nur in manchen Kreisen populärer Gedanke, der keinesfalls von allen Juden vertreten wurde. Bekannt sind etwa die Debatten um die „Auferstehung“ zwischen Pharisäern und Sadduzäern (Mk 12,18–27parr; Act 17,18.31–33; 23,6–8; 24,15–17.25; 26,6–8.23; Josephus, Ant. 18,14–16); auch haben die Samaritaner bis in nachchristliche Zeit den Gedanken abgelehnt, dass Tote wiederbelebt werden könnten (bSanh 90b; QohR 5,10; Hippolyt, Ref. 9,29; Origenes, CommMt 22,23–33). Hermann Lichtenberger bemerkt zudem, dass „von den über 500 in Qumran gefundenen nichtbiblischen Handschriften nur zwei oder drei explizite Aussagen über Totenaufstehung machen“.⁷¹ Die Motive für die Ablehnung der Wiederkunft Toter bzw. die Indifferenz gegenüber dieser Vorstellung dürften unterschiedlich gewesen sein und sind für uns aufgrund des Charakters der einschlägigen Quellen nicht mehr klar zu fassen. Jedenfalls scheint ein gewisser Traditionalismus eine Rolle gespielt zu haben, der in den Mittelpunkt stellte, dass Tote zwar zu ehren und zu pflegen seien, aber sehr zurückhaltend war, wenn es um die Ausmalung der Existenzform der Toten ging. Strittig war in diesem Fall nicht die „Fortexistenz der Verstorbenen“ nach dem Tod, sondern gerade die *Aufhebung* dieser traditionell verstandenen Fortexistenz in Grab und Unterwelt.

6. Ausblick

Folgende Thesen seien zum Schluss formuliert:

Antike jüdische Bestattungspraktiken, wie auch Vorstellungen vom Jenseits, zeigen sehr viele Ähnlichkeiten mit paganen griechischen oder römischen Sitten. Trotz aller Unterschiede war das antike Judentum auch hinsichtlich der Funeralpraxis und der Jenseitsvorstellungen Teil der antiken Mittelmeerwelt.

Die Untersuchung materieller Hinterlassenschaften liefert wichtige Einsichten in frühjüdische Todes- und Jenseitsvorstellungen. Aufgrund eines differenzierteren Bildes der Grabformen und verschiedenen Abschnitte des Bestattungsablaufs können wir nun viel präziser nach der Relevanz konkurrierender Konzepte von postmortaler Existenz fragen. Es stellt sich dabei heraus, dass die in der antiken Literatur belegten Diskussionen (wie et-

⁷¹ LICHTENBERGER, Auferstehung, 90.

wa um die Auferstehung der Toten) keine erkennbare Rolle in der Bestattungskultur spielen.

Die Frage nach den Todes- und Jenseitsvorstellungen im antiken Judentum nimmt zu Recht breiten Raum in der Forschung ein. Sieht man sich die frühjüdischen Texte genauer an, dann erkennt man schnell, wie bunt und vielfältig die Modelle hinsichtlich der postmortalen Existenz der Toten waren. Regionale Aspekte und konkurrierende theologische Tendenzen sorgten dafür, dass alles andere entstand als eine auch nur annähernd konsistente „Auferstehungslehre“.

Die Selbstverständlichkeit, mit der im frühen Christentum und breiten Bereichen des NT von „Auferstehung“ nicht nur Jesu, sondern auch der Christen bzw. der Menschheit insgesamt geredet wird, ist innovativ und findet sich in dieser Form eben *nicht* im antiken Judentum „fast nahtlos“ vorbereitet.⁷² Das frühe Christentum hat vorhandene motivische und terminologische Impulse einzelner Texttraditionen ausgewählt, diese z.T. massiv verstärkt, andere weggelassen und neue Elemente hinzugefügt. Doch dies ist ein anderes Thema, das hier nicht behandelt werden soll.

Literaturverzeichnis

- ABD EL-FATAH, A.G. / WAGNER, G., *Épigraphes grecques d'époque ptolémaïque de Sedment el-Gebel (II^e / I^e siècles). Un communauté juive dans la Chôra égyptienne*, Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille 19 (1998), 85-96
- ALBANI, M., *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch (WMANT 68)*, Neukirchen-Vluyn 1994
- AVERY-PECK, A. / NEUSNER, J. (Hrsg.), *Judaism in Late Antiquity. Part IV: Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the judaisms of antiquity (HdO I/49.4)*, Leiden 2000
- AVIAM, M. / SYON, D., *Jewish Ossilegium in Galilee*, in: RUTGERS, Athens, 151–185
- AVNI, G. / GREENHUT, Z. (Hrsg.), *The Aeldama Tombs. Three burial caves in the Kidron Valley, Jerusalem (IAA Reports 1)*, Jerusalem 1996
- BARAG, D., *The 2000–2001 Exploration of the Tombs of Benei Hezir and Zechariah*, IEF 53 (2003), 78–110
- BAR-KOCHVA, B., *Pseudo-Hecataeus On the Jews. Legitimizing the jewish diaspora*, Berkeley u.a. 1996
- BAUCKHAM, R., *The Fate of the Dead. Studies on the jewish and christian apocalypses (NovT.S 93)*, Leiden u.a. 1998
- BERGER, K., *Art. Henoch*, RAC 14 (1988), 473–545
- BERLEJUNG, A., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod*, in: B. JANOWSKI / B.

⁷² Insofern kann ich nicht wie Martin Hengel davon sprechen, dass „die erstaunlich einheitliche urchristliche Auferstehungserwartung fast ‚nahtlos‘ die jüdisch-palästinische weiterführt“ (Hengel, *Begräbnis Jesu*, 172).

- EGO (Hrsg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 465–502
- BERLIN, A., Power and its Afterlife. Tombs in hellenistic Palestine, *NEA* 65 (2002), 141–147
- BERNBECK, R., Zur Theorie der Archäologie. Einführung in den Stand der Fachdiskussion, in: S. ALKIER / J. ZANGENBERG, *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* (TANZ 42), Tübingen / Basel 2003, 2–20
- BIDDLE, M., *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen, historische und archäologische Forschungen, überraschende Erkenntnisse* (BAZ 5), Gießen 1998
- BORG, B., *Mumienportraits. Chronologie und kultureller Kontext*, Mainz 1996
- BROER, I., *Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablebungsgeschichte im Neuen Testament* (StANT 31), München 1972
- BROWN, R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A commentary on the passion narratives in the four gospels*, New York 1994
- BURKES, S., *God, Self, and Death. The shape of religious transformation in the second temple period* (JSJ.S 79), Leiden u.a. 2003
- BYNUM, C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995
- MCCANE, B.R., *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Harrisburg 2003
- COLLINS, J.J., *Daniel. A commentary on the book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993
- , / The Afterlife in Apocalyptic Literature, in: A. AVERY-PECK / J. NEUSNER (Hrsg.), *Judaism in Late Antiquity. Part IV: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity* (HdO I/49.4), Leiden 2000, 119–139
- , / G.E. STERLING, G.E. (Hrsg.), *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame 2001
- DAVIES, J., *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London / New York 1999
- DAVIES, P., *Death, Resurrection, and Life After Death in the Qumran Scrolls*, in: A. AVERY PECK / J. NEUSNER (Hrsg.), *Judaism in Late Antiquity. Part IV: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity* (HdO I/49.4), Leiden 2000, 189–211
- EBERHARDT, G., *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (FAT II/23), Tübingen 2007
- EGGERT, M.K.H., *Archäologie. Grundzüge einer historischen Kulturwissenschaft* (UTB 2728), Tübingen 2006
- ELLEDGE, C.D., *Life after Death in Early Judaism. The evidence of Josephus* (WUNT II/208), Tübingen 2006
- ENGELS, J., *Funerum sepulcrorum magnificentia. Begräbnis und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*, Stuttgart 1998
- EVANS, C.A., *Jesus and the Ossuaries. What Jewish Burial Practices Reveal about the Beginning of Christianity*, Waco 2003
- FEDAK, J., *Monumental Tombs of the Hellenistic Age*, Toronto u.a. 1990
- FELDMAN, L.H., *Judaism and Hellenism Reconsidered* (JSJ.S 107), Leiden 2006
- FIGUERAS, P., *Decorated Jewish Ossuaries* (DMOA 20), Leiden 1983
- FINE, S., *A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of the Dead in First-Century Jerusalem*, *JJS* 51 (2000), 69–76
- , *Why Bone Boxes? Splendor of Herodian Jerusalem reflected in burial practices*, *BAR* 27/4 (2001), 38–44.57

- , Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a new Jewish archaeology, Cambridge 2005
- FISCHER, A.A., Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2005
- FISCHER, M. / TAL, O., Architectural Decoration in Ancient Israel in Hellenistic Times. Some aspects of Hellenization, ZDPV 119 (2003), 19–37
- FISCHER, U., Eschatologie und Jenseitserwartung im Hellenistischen Diasporajudentum (BZNW 44), Berlin / New York 1978
- GARLAND, R., The Greek Way of Death, Ithaca 2001
- GERBER, C., Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem* (AGAJU 40), Leiden u.a. 1997
- GEVA, H. / AVIGAD, N., Jerusalem. Second Temple Period: Tombs, NEAEHL 2 (1993), 747–757
- GIBSON, S. / TAYLOR, J.E., Beneath the Church of the Holy Sepulchre (PEQ Monograph Series Maior 1), London 1984
- GOLDSTEIN, J.A., II Maccabees (AB 41A), New York 1983
- HACHLILI, R., Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora (HdO I, 35), Leiden u.a. 1998
- , The Menorah, the Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form, Significance (JSJ.Sup. 68), Leiden u.a. 2001
- , Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period (JSJ.S 94), Leiden / Boston 2005
- , / KILLEBREW, A., Was the Coin-on-Eye Custom a Jewish Burial Practice in the Second Temple Period?, BA 46 (1983), 147–153
- , / KILLEBREW, A., The Coin-in-Skull Affair. A Rejoinder, BA 49 (1986), 59f
- , / KILLEBREW, A., Jericho. The Jewish Cemetery of the Second Temple Period (IAA Reports 7), Jerusalem 1999
- HADAS, G., Nine Tombs of the Second Temple Period at En Gedi (‘Atiqot 24), Jerusalem 1994
- HENGEL, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.v.Chr. (WUNT 10), Tübingen 1988
- , Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: F. AVEMARIE / H. LICHTENBERGER (Hrsg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September 1999) (WUNT 135), Tübingen 2001, 79–91
- VAN HENTEN, J.W., The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People (JSJ.S 57), Leiden 1997
- , / VAN DER HORST, P.W. (Hrsg.), Studies in Early Jewish Epigraphy (AGAJU 21), Leiden 1994, 162–182
- , / DEHANDSCHUTTER, B.A.G.M. / VAN DER KLAUW, H.J.W. (Hrsg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (SPB 38), Leiden 1989
- VON HESBERG, H., Römische Grabbauten, Darmstadt 1992
- VAN DER HORST, P.W., Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE) (CBET 2), Kampen 1991
- , Greek in Jewish Palestine in Light of Jewish Epigraphy, in: COLLINS / STERLING, Hellenism, 154–174
- ILAN, T., The New Jewish Inscriptions from Hierapolis and the Question of Jewish Diaspora Cemeteries, SCI 25 (2006), 71–86

- JANOWSKI, B., *De profundis*. Tod und Leben in der Bildersprache der Psalmen, in: DERS., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 244–266
- , Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: DERS., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–243
- JOHNSTON, P.S., *Shades of Sheol. Death and afterlife in the Old Testament*, Downers Grove 2002
- DE JONGE, H. J., De opstanding van Jezus. De joodse traditie achter een christelijke belijdenis, in: T. BAARDA / H.J. DE JONGE / M.J.J. MENKEN (Hrsg.), *Jodendom en vroeg-christendom. Continuïteit en discontinuïteit*, Kampen 1991, 47–61
- DE JONGE, M., Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs, in: DERS., *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays (NovT.S 63)*, Leiden 1991, 125–134.
- KAISER, O., Das Verständnis des Todes bei Ben Sira, in: DERS., *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis (BZAW 320)*, Berlin / New York 2003, 275–292
- KELLERMANN, U., Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, *ZThK* 73 (1976), 259–282
- , Auferstanden in den Himmel. II Makkabäer 7 und die Auferstehung der Martyrer (SBS 95), Stuttgart 1979
- , Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung, in: J.W. VAN HENTEN / B.A.G.M. DEHANDSCHUTTER / H.J.W. VAN DER KLAUW (Hrsg.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (SPB 38)*, Leiden 1989, 51–75
- KENYON, K.M., *The Excavations at Jericho I. The tombs excavated in 1952–1954*, London 1960
- , *The Excavations at Jericho II. The tombs excavated in 1955–1958*, London 1965
- KITTEL, G., *Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament*, Göttingen 1999
- KLONER, A., *Maresha Excavations Final Report I. Subterranean Complexes 21, 44, 70 (IAA Reports 17)*, Jerusalem 2003
- , / ZISSU, B., The Caves of Simon the Just and “The Minor Sanhedrin”. Two burial complexes from the second temple period in Jerusalem, in: L.V. RUTGERS (Hrsg.), *What Athens Has To Do With Jerusalem. Essays on classical, Jewish, and early Christian art and archaeology in honor of Gideon Foerster (ISACR 1)*, Leuven 2002, 125–149
- , /–, *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period (ISACR 8)*, Leuven / Dudley 2007
- VAN DER KOOLJ, A., Ideas About the Afterlife in the Septuagint, in: LABAHN / LANG, *Jenseitsvorstellungen*, 87–102
- KRAEMER, D., *The Meanings of Death in Rabbinic Judaism*, London und New York 2000
- KUHNEN, H.-P., *Nordwest-Palästina in hellenistisch-römischer Zeit. Bauten und Gräber im Karmelgebiet (Quellen und Forschungen zur prähistorischen und provinzialrömischen Archäologie 1)*, Weinheim 1987
- , *Palästina in griechisch-römischer Zeit (HdA, Vorderasien II/2)*, München 1990
- LABAHN, M. / LANG, M. (Hrsg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (ABG 24)*, Leipzig 2007
- LICHTENBERGER, H., Auferstehung in den Qumranfunden, in: F. AVEMARIE / H. LICHTENBERGER (Hrsg.), *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament*,

- Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September 1999) (WUNT 135), Tübingen 2001, 79–91
- LISS, K., Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT II/5), Tübingen 2004
- MCCANE, B.R., Roll Back the Stone. Death and burial in the world of Jesus, Harrisburg u.a. 2003
- MAGNESS, J., Ossuaries and the Burials of Jesus and James, JBL 124 (2005), 121–154
- , Why Ossuaries, in: S. WHITE CRAWFORD / A. BEN-TOR / J.P. DESSEL / W.G. DEVER / A. MAZAR / J. AVIRAM (Hrsg.), „Up to the Gates of Ekron“. Essays on the Archaeology and history of the Eastern Mediterranean in honor of Seymour Gitin, Jerusalem 2007, 228-239
- MARTIN, D., The Corinthian Body, New Haven 1995
- MORRIS, I., Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity, Cambridge 1992
- NICKELSBURG, G.W.E., Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism (HThS 26), Cambridge 1972
- , 1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108, Minneapolis (Hermeneia), 2001.
- NORTON, J., Reassessment of Controversial Studies on the Cemetery, in: J.-B. HUMBERT / J. GUNNEWEG (Hrsg.), Khirbet Qumran et 'Ain Feshkha II. Études d'anthropologie, de physique et de chimie (NTOA.SA 3), Fribourg / Göttingen 2003, 107–127
- NOY, D., Where were the Jews of the Diaspora Buried ?, in: GOODMAN, M. (Hrsg.), Jews in a Greco-Roman World, Oxford 1998, 75-89
- NOY, D., The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa, in: VAN HENTEN / VAN DER HORST, Epigraphy, 162–182
- , / HORBURY, W. (Hrsg.), Jewish Inscriptions of Greco-Roman Egypt (JIGRE), Cambridge 1992
- OEMING, M. / SCHMID, K., Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001
- PARK, J.S., Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions. With special reference to Pauline literature (WUNT II/121), Tübingen 2000
- PARLASCA, K. / SEEMANN, H. (Hrsg.), Augenblicke. Mumienportraits und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit, Frankfurt 1999.
- PERES, I., Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie (WUNT 157), Tübingen 2003
- PODELLA, T., Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen, BN 43 (1988), 70–89
- POLITIS, K.D., Rescue Excavations in the Nabataean Cemetery at Khirbat Qazone 1996–1997, ADAJ 42 (1998), 611–614
- , The Discovery and Excavation of the Khirbet Qazone Cemetery and its Significance Relative to Qumran, in: K. GALOR / J.-B. HUMBERT / J. ZANGENBERG (Hrsg.), Qumran – The Site of the Dead Sea Scrolls. Archaeological interpretations and debates. Proceedings of the conference held at Brown University November 17–19, 2002, Leiden / Boston 2005
- PRICE, J.J. / MISGAV, H., Jewish Inscriptions and their Use, in: SAFRAI, S. / SAFRAI, Z. / SCHWARTZ, J. / TOMSON, P.J. (Hrsg.), The Literature of the Sages. Second part: Midrash and Targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of Rabbinic literature (CRINT II 3b), Assen / Minneapolis 2006, 461–483
- PUECH, É., La croyance des esséniens en la vie future. Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien (Études Bibliques 21), 2 Bände, Paris 1993

- , The Necropolises of *Khirbet Qumrân* and *°Ain el-Ghuweir* and the Essene Belief in Afterlife, *BASOR* 312 (1999), 21–36
- RAHMANI, L.Y., Jason's Tomb, *IEJ* 17 (1967), 61–100
- , Some Remarks on R.Hachlili's and A.Killebrew's 'Jewish Funerary Customs', *PEQ* 118 (1986), 96–100
- , A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel, Jerusalem 1994
- REGEV, E., The Individualistic Meaning of Jewish Ossuaries. A Socio-Anthropological Perspective on Burial Practice, *PEQ* 133 (2001), 39–49
- RUTGERS, L.V., The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora (RGRW 126), Leiden 1995
- , Death and Afterlife. The inscriptional evidence, in: AVERY-PECK / NEUSNER, Death, 293–310
- , What Athens Has To Do with Jerusalem. Essays on classical, Jewish and early Christian art and archaeology (FS G. Foerster) (ISACR 1), Löwen 2002
- SAMELLAS, A., Death in the Eastern Mediterranean (50 – 600 A.D.). The christianization of the East – an interpretation (STAC 12), Tübingen 2002
- SCHMIDT, B., Memory as Immortality. Countering the dreaded 'Death after Death' in ancient Israelite society, in: AVERY-PECK / NEUSNER, Death, , 87–100
- SCHNOCKS, J., The Hope of Resurrection in the Book of Job, in: M. KNIBB (Hrsg.), The Septuagint and Messianism (BETHL 195), Leuven 2006, 291–299
- , „Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes“ (Jes 26,19). Theologische Aspekte der Auferstehungshoffnung in den prophetischen Schriften des Alten Testaments, *BiKi* 61 (2006), 40–45
- SCHÖPFLIN, K., Ein Blick in die Unterwelt (Jesaja 14), *ThZ* 58 (2002), 299–314.
- SCHREIBER, S., Der Mensch im Tod nach der Apokalypse des Mose. Eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus, *JSJ* 35 (2004), 49–69
- SEGAL, A., *Life After Death. A history of the afterlife in western religion*, New York 2004
- SETZER, C., *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, community and self-definition*, Boston / Leiden 2004
- SKUPINSKA-LOVSET, I., *Funerary Portraiture of Roman Palestine. An analysis of the production in its culture-historical context*, Göteborg 1983
- SPIECKERMANN, H., Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand. Die Bedeutung der Sapientia Salomonis für die Biblische Theologie, in: BULTMANN, C. / DIETRICH, W. / LEVIN, C. (Hrsg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik* (FS R. Smend), Göttingen 2002, 345–368
- STEMBERGER, G., *Der Leib der Auferstehung* (AnB 56), Rom 1972
- STEVENS, S.T., Charon's Obol and Other Coins in Ancient Funerary Practice, *Phoenix* 45 (1991), 215–229
- STRUBBE, J.H.M., 'Cursed be he that moves my bones', in: C. FARAONE / D. OBBINK (Hrsg.), *Magika Hiera*, New York 1991, 33–59
- TEITELBAUM, D., *The Relationship between Ossuary Burial and the Belief in Resurrection during the Late Second Temple Period Judaism*, M.A. Thesis Carleton University (Canada), 1997
- TILLY, M., „Wenn ein Stein bewegt wird...“. Tod und Trauer im Judentum in der römischen Kaiserzeit, *AW* 34 (2003), 143–150
- TOYNBEE, J.M.C., *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore / London 1996

- TRIEBEL, L., Jenseitshoffnung in Wort und Stein. Nefesch und pyramidales Grabmal als Phänomene antiken jüdischen Bestattungswesens im Kontext der Nachbarkulturen (AGJU 56), Leiden / Boston 2004
- , / ZANGENBERG, J., Hinter Fels und unter Erde. Beobachtungen zur Archäologie und zum kulturellen Kontext jüdischer Gräber im hellenistisch-römischen Palästina, in: S. ALKIER / J. ZANGENBERG (Hrsg.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen 2003, 447–487
- TROMP, J., „Can These Bones Live?“ Ezekiel 37:1–14 and eschatological resurrection, in: H.J. DE JONGE / J. TROMP (Hrsg.), The Book of Ezekiel and its Influence, Aldershot 2007, 69–78
- VANDER KAM, J.C., From Joshua to Caiaphas. High priests after the exile, Minneapolis / Assen 2004
- VENIT, M.S., Monumental Tombs of Ancient Alexandria. The theater of the dead, Cambridge 2002
- VOLP, U., Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (VigC.S 65), Leiden / Boston 2002
- WÄCHTER, L., Der Tod im Alten Testament, Berlin 1967
- Wacker, M.-T., Weltordnung und Gericht. Studien zu 1. Hen 22 (FzB 45), Würzburg 1982
- WALKER, S. / BIERBRIER, M., Ancient Faces. Mummy portraits from Roman Egypt, London 1997
- WALTER, N., Leibliche Auferstehung? Zur Frage der Hellenisierung der Auferstehungshoffnung bei Paulus, in: M. TROWITZSCH (Hrsg.), Paulus, Apostel Jesu Christi (FS G. Klein), Tübingen 1998, 109–127
- WENNING, R., Bestattungen im königszeitlichen Juda. ThQ 177 (1997), 82–93
- , Bestattungen im eisenzeitlichen Juda, in: MAYER, Jericho, 73–87
- WINSTON, D., The Wisdom of Solomon (AB 43), New York 1979
- WITTE, M., Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod. Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73,24–26, ThZ 58 (2002), 15–30
- ZANGENBERG, J., The “Final Farewell”. A necessary paradigm shift in the interpretation of the Qumran cemetery, QC 8 (1999), 213–218
- , „Haus der Ewigkeit“. Archäologische und literarische Studien zur jüdischen und frühchristlichen Bestattungskultur in Palästina, Habilitationsschrift in Kooperation zwischen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und der Bergischen Universität Wuppertal, Februar 2003
- , Archäologie und Neues Testament. Denkanstöße zum Verhältnis zweier Wissenschaften, ZNT 13 (2004), 2–10
- , Von Texten und Töpfen. Überlegungen zum Verhältnis von literarischen und materiellen Relikten antiker Kulturen bei der Interpretation des Neuen Testaments, in: M. KÜCHLER / K.M. SCHMIDT (Hrsg.), Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung (NTOA 59), Fribourg / Göttingen 2006, 1–24
- , Körper, Grab und Jenseits. Beobachtungen zu den geistigen Grundlagen jüdischer Bestattungspraktiken in hellenistisch-römischer Zeit, im Druck für: A. FABER / P. FASOLD / M. STRUCK / M. WITTEYER (Hrsg.), Körpergräber des 1. bis 3. Jahrhunderts in der römischen Welt. Internationales Kolloquium Frankfurt am Main 19./20. November 2004 (Schriften des Archäologischen Museums Frankfurt 21), Frankfurt/M. 2007, 33–55
- , Zwischen Welt und Unterwelt. Bestattungssitten und Gräber in Palästina zur Zeit Jesu, Welt und Umwelt der Bibel 8/1 (27) (2003), 40–46

- , „Buried According to the Customs of the Jews”. John 19,40 in its Material and Literary Context, in: G. VAN BELLE (Hrsg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel. Colloquium Biblicum Lovaniense LIV, 2005 (BETHL 200)*, Leuven 2008, 873-894
- , *Archaeology, Papyri, Inscriptions*, im Druck für: J.J. COLLINS / D.C. HARLOW (Hrsg.), *The Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2008