

2021

Jahrbuch für
Biblische Theologie

Hölle

V&R

Band 36



Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Katharina Greschat,
Alexandra Grund-Wittenberg, Bernd Janowski, Ralf Koerrenz,
Volker Leppin, Ilse Müllner, Tobias Nicklas, Gabrielle
Oberhänsli-Widmer, Uta Poplutz, Dorothea Sattler, Konrad
Schmid, Andreas Schüle, Günter Thomas, Samuel Vollenweider
und Michael Welker

Band 36 (2021) Hölle

VANDENHOECK & RUPRECHT

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc.,
Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn,
Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress und
Wageningen Academic.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9392

ISBN 978-3-647-55871-4

Inhalt

Einführung 7

Altes Testament

Bernd Janowski

Das Alte Testament und die Unterwelt. Kosmologische und anthropologische Aspekte 19

Antikes Griechenland

Krešimir Matijević

„Leben“ in, Flucht aus und Vermeidung der Unterwelt. Griechische Jenseitsvorstellungen in archaischer und klassischer Zeit 51

Neues Testament

Stefan Alkier

Spiel mit dem Feuer – oder: Warum es (nicht nur) im Matthäusevangelium keine Hölle gibt 73

Frühes Christentum

Thomas J. Kraus

Die „Hölle“ als Ort der Strafe in den Apokalypsen des Petrus und Paulus 105

Theologiegeschichte und ihre Rezeption

Julian Tappen

Von Origenes in die Gegenwart. Eschatologische Konstellationen von universeller Hoffnung und menschlicher Freiheit 139

Volker Leppin

Die Hölle. Ort und Unort im mittelalterlichen Christentum 165

Systematische Theologie*Dirk Ansorge*

Kann man im 21. Jahrhundert ernsthaft an eine Hölle glauben? 181

Michael Beintker

Hölle – ein Thema heutiger evangelischer Theologie? 201

Praktische Theologie*Ottmar Fuchs*

„Weinen und Zerknirscht-sein“: in oder fern der Liebe? 225

Norbert Brieden

Höllenvorstellungen in aktueller Kinder- und Jugendliteratur.

Religionsdidaktische Erwägungen..... 249

Theologie im Dialog*Ute Leimgruber*

„Auf den Pfaden der Hölle“ – Stimmen aus der Literatur..... 279

Peter-Otto Ullrich

Die Hölle von Auschwitz: Metapher und Realität 299

Thorsten Gubatz

Die Hölle zum Klingen bringen. Zur Dialektik der Ordnung in der

abendländischen Musikgeschichte 357

Register 371

Einführung

„L'enfer – c'est les autres“¹ („Die Hölle – das sind die Anderen“) – diese im Wortlaut vielen vertraute Erkenntnis äußert die literarische Figur Garcin am Ende des dramatischen Schauspiels „Huis clos“ von Jean-Paul Sartre. Bald danach fällt der Vorhang zum letzten Mal. Der Mann Garcin ist auf ewig eingeschlossen in einem Raum mit zwei Frauen. Der Schlusszene geht ein Gespräch über die Endgültigkeit menschlicher Entscheidungen voraus. Es stellt sich die Frage, ob Menschen auf immer in einem nicht gewollten Dasein verbleiben müssen. Sind Menschen verdammt zum ewig unveröhnlichen Miteinander? Sartre konstatiert eine Situation, die in der Dreierbeziehung unausweichlich ohne Erlösung bleibt: der Journalist Garcin liebt die Postbeamtin Inès; Inès liebt die reiche Estelle; Estelle liebt Garcin. Der deutsche Titel des Dramas, „Geschlossene Gesellschaft“, weist auf die Endgültigkeit der räumlichen Konstellation hin, in der zwei Frauen und ein Mann für immer zusammenleben müssen. Da sie bereits tot sind, kann nicht einmal ein Mord für sie ein Ausweg aus dem Dilemma sein. Jede Person liebt eine andere, die diese Liebe nicht erwidert. Unbefristet müssen die Menschen es miteinander aushalten, das eigene Begehren als unerfüllt zu erfahren und die Liebe nicht erwidern zu können. Es gibt kein Entrinnen aus dieser Hölle. Zwischenzeitlich erscheint es so, als könne über das Eingeständnis der Taten, die jeweils zur „Einweisung“ in die Hölle führten, eine Erleichterung durch die Solidarisierung der Schuldigen erreicht werden. Doch das wechselseitige Einverständnis ist trügerisch. Die Gegenwart mit ihrer unerfüllten Sehnsucht holt die Handelnden wieder ein. Ein Warnruf ergeht: Sartre spricht vom Jenseits und appelliert an das Diesseits: Es ist der Freiheit des Menschen überlassen, Menschen in die Hölle zu schicken, sie darin zu belassen oder sie daraus zu befreien. Noch ist Zeit. Nach dem Tod ist alles entschieden.

Die Hölle ist diesseitig geworden. In nicht wenigen Titeln aus jüngerer Zeit kommt in Romanen das Wort „Hölle“ vor.² Der Mensch kann dem Menschen das Leben zur Hölle werden lassen. Verantwortlich für den Beginn und das Ende der Höllenzeit ist dann nicht Gott und sein strafendes Handeln, vielmehr ist die Situation, die mit der Metapher „Hölle“ in das Gespräch gebracht wird, Sinnbild für

1 *J.-P. Sartre*, *Huis clos*. Original: Édition Gallimard 1947 (folio), 92. Deutsche Übersetzung: *J.-P. Sartre*, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, Bd. 3., *Geschlossene Gesellschaft: Stück in einem Akt / Neuübersetzung von Traugott König*, Reinbek bei Hamburg 2002. Das Theaterstück wurde 1944 uraufgeführt.

2 Exemplarisch sei hier verwiesen auf Romane von Hera Lind: vgl. *H. Lind*, *Himmel und Hölle*, München 162011; dies., *Die Hölle war der Preis*, München 2020. Die Autorin der Romane kündigt jeweils eine „wahre Geschichte“ an; die Erzählungen erinnern an historische Begebenheiten.

eine Wirklichkeit, die aussichtslos verwirrt erscheint: Es gibt kein Zurück in das Paradies. Die Rede von der „Hölle“ steht für das Erleben der leidvollen Folgen der Schuldverstrickung, angesichts derer die Geschöpfe ihr Dasein fristen – auf immer. Es gibt Erzählungen darüber, dass es ganz leicht sein könnte, sich als Menschen, die füreinander da sind, aus der Hölle zu befreien: Der lange Löffel, den alle Menschen erhalten und mit dem niemand sich selbst speisen kann, müsste nur dem anderen Menschen gereicht werden – dann werden alle satt. Die Hölle ist dort, wo Menschen sich nicht über das Wohlergehen anderer Geschöpfe Gottes erfreuen können. Gefangen zu sein in den eigenen Empfindungen ohne Versöhnungsbereitschaft, bereitet die Hölle im Miteinander vor. Kann es jedoch nicht auch Situationen geben, in denen insbesondere den Opfern nicht zugemutet werden darf, sich mit den Täterinnen und Tätern zu versöhnen?³ In Zeiten wie den gegenwärtigen, in denen tagtäglich neu bewusst wird, welche Gewalt Menschen einander antun, werden Appelle an eine großmütige Bereitschaft, einander zu vergeben, nicht selten als eine zynische Zumutung erfahren, die die Opfer ein weiteres Mal demütigt.

Wer die „Geschichte der Hölle“ zu schreiben versucht, hat sich viel vorgenommen. Herbert Vorgrimler⁴ hat es gewagt, einen chronologischen Überblick über Höllenvorstellungen seit den biblischen Zeiten unter Einbezug der jeweiligen zeitgenössischen philosophischen Konzepte zu vermitteln. Vorgrimler gesteht im Vorwort ein, dass das von ihm erkannte Desiderat nicht durch eine umfassende, alle Epochen angemessen repräsentierende Darstellung erfüllt werden kann.⁵ Zugleich legt er offen, was die Motivation bei seiner historisch konzipierten Rekonstruktion ist: aufmerksam zu machen auf die Zusammenhänge zwischen den zu beklagenden Höllen im Diesseits und den Fantasien von der Hölle im Jenseits. Es stellt sich die Frage: Gibt es im Menschen eine Bereitschaft dazu, Menschen zum Ausgleich für ihre Fehlthaten durch weiteres, ihnen zugefügtes Leiden zu quälen? Vorgrimler macht vor allem auf die Ängste aufmerksam, die bei gottesfürchtigen Menschen angesichts des möglichen doppelten Ausgangs des Gerichts ausgelöst wurden: Weit stärker als die hoffnungsvoll stimmende Botschaft von Gottes Barmherzigkeit hat sich die Furcht erregende Bedrohung durch den Entscheid ewiger Verlorenheit ausgewirkt, der Gott zusteht, weil ohnehin kein Mensch je der universalen Verstrickung in die Fänge der Sünde entkommen kann. Wenn diese spirituelle Haltung sich zusätzlich mit der Vorstellung verbindet, Gott stehe es völlig frei – jenseits

3 Florian Kleeberg begründet in seiner Dissertation die These, dass es aus Sicht der Trauma-Forschung angeraten erscheint, nicht immer wieder an das Erlebnis der Verletzung zu erinnern. Heilung geschieht auch durch das Vergessen – insofern zuvor wahr sein durfte, was wahr ist: vgl. F. Kleeberg, *Bleibend unversöhnt – universal erlöst?: Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnungshoffnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen*, Münster 2016.

4 Vgl. H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München 1993.

5 Vgl. ebd., 9.

jeder Bezüglichkeit zu Personen und ihren Werken – die Wenigen zu erwähnen und die Vielen zu verwerfen, dann erstet in der Vorstellung das Bild von einem Gott, der willkürlich handelt – und Ängste auslöst, die das Leben zur permanenten Anstrengung machen, Gott gefallen zu wollen, ohne je in Gewissheit zu sein, ob dies gelungen ist.

Wir haben – der Gestalt einer Einführung entsprechend – gerade mit wenigen Worten Grundfragen der theologischen Rede von der „Hölle“ bedacht. In jüngerer Zeit sind Einzelstudien erschienen, in denen Einblicke in die Forschungsgeschichte mit entsprechenden Literaturübersichten vermittelt werden.⁶ Hier gibt es thematische Schwerpunkte, um die wissenschaftliche Beiträge immer wieder kreisen. Angesichts der unvorstellbaren Möglichkeiten des Menschen, dem Bösen Raum zu geben, erscheint die christliche Hoffnung auf „Allversöhnung“ seit dem 20. Jahrhundert erneut als begründungsbedürftig. Die christologische und soteriologische Argumentation in den Konzepten von Karl Barth und Hans Urs von Balthasar werden einer kritischen Reflexion unterzogen. Ökumenische und kontroverstheologische Aspekte konzentrieren sich auf die Frage nach der doppelten Prädestination durch Gott zum Heil oder zur Verlorenheit in der ewigen Gottesferne. Biographische Zugänge zu Erfahrungen einer „Hölle“ bereits in der Lebenszeit werden gesucht. Literarische Spiegelungen der Thematik werden mit Wertschätzung bedacht. Die Aufnahme der Fragestellungen im katechetischen, religionspädagogischen und homiletischen Kontext wird im historischen Wandel erforscht. Im größeren Zusammenhang der Gottesfrage wird bedacht, ob von einem mitleidenden Gott zu sprechen ist.

Dieser Band möchte im Sinne der Reihe „Jahrbuch Biblischer Theologie“ die Entstehung der Rede von der Hölle in der Bibel und in ihrem literarischen Umfeld nachzeichnen und die Geschichte dieses schwierigen Lehrstücks der christlichen dogmatischen Tradition bis in die Gegenwart hinein verfolgen. Dabei stellen sich einige Herausforderungen und Fragen, so z. B.: In welchen historischen Zusammenhängen kommen Vorstellungen von einer Unterwelt als Ort der Strafe – oder andere funktionale Äquivalente der Hölle – auf? An welche außerbiblischen Traditionen knüpfen die biblischen Vorstellungen an? Wo ist in biblischen Texten, wenn überhaupt, von einer Hölle die Rede und wo finden sich biblisch motivierte Ausgangsorte für die spätere Rede von der Hölle in christlicher Tradition?

Erhellend ist dabei zunächst der Blick in das alte Griechenland, da dieses in der Entwicklung seiner Jenseitsvorstellungen nachweislich östliche (u. a. mesopotamische) Motive rezipiert hat, zumindest manche mit dem alten Israel vergleichbare

6 Vgl. S. Hegger, SPERARE CONTRA SPEM. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar, Würzburg 2012; M. Schulze, Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Freiburg – Basel – Wien 2008.

Vorstellung kennt und im Laufe der Zeit vermehrt Orte der Strafe zu seinen Jenseitsvorstellungen zählt. Dies zeichnet der Beitrag von Krešimir Matijević sorgsam nach: Die Toten fristen, wie prägend bei Homer niedergelegt, eine triste Existenz in der (vorwiegend als Hades bezeichneten) Unterwelt. Die Grenze zwischen dem Reich der Toten und demjenigen der Lebenden wird während der Archaik durchlässiger, sodass von Befragung der Toten häufiger die Rede ist und mit ihrer Wiederkunft gerechnet wurde. Homer prägt auch die Vorstellung von Unterweltsreisen (*Katabaseis*) wie etwa der des Odysseus, wie sie auch u. a. in der mesopotamischen Literatur belegt sind. Zwar gibt es schon bei Homer vereinzelt Hinweise darauf, dass Lebende im Hades bestraft werden, doch wirklich greifbar wird die Vorstellung von Belohnung und Bestrafung im Jenseits erst im Demeter-Hymnus (7.–6. Jh.). Während hier noch die Kenntnis der Eleusinischen Mysterien ausschlaggebend ist, tritt in der folgenden Zeit die Vorstellung hinzu, dass Menschen ihrer ungerechten und gottlosen Lebensführung wegen bestraft werden. Zugleich setzten, wie Matijević betont, die (wiederum östlich beeinflussten) Mysterienreligionen wichtige Impulse dafür, dass zunehmend mit der Möglichkeit einer erfreulichen Existenz im Jenseits („Insel der Seligen“) gerechnet wird.

Bernd Janowski stellt seinen alttestamentlichen Beitrag in einen gesamtbiblischen Horizont, verdeutlicht aber zugleich auch die Diskontinuitäten zwischen der alttestamentlichen Vorstellung von der *šēʾōl* ‚Unterwelt, Totenreich‘ und der erst in neutestamentlicher Zeit greifbaren Vorstellung von der Gehenna. So ist die *šēʾōl* im Alten Testament einerseits ein Ort unterhalb der Welt der Lebenden, in der die Toten in einer verminderten Form des Lebens weiterexistierten, als eine Art Schatten ohne Kraft und Bewusstsein. Als Strafort kommt die *šēʾōl* innerhalb der Schriften des alttestamentlichen Kanons kaum in den Blick, mit Ausnahme des Spottlieds auf den König von Babel Jes 14,3–21, dem der Sturz aus dem Himmel in die *šēʾōl* zugesprochen wird. Während nach dem Alten Testament sowohl Frevler als auch Gerechte in die *šēʾōl* hinabsteigen, ist die *šēʾōl* in Texten der Gemeinschaft von Qumran nun exklusiv den Frevlern vorbehalten. Das im späten 8. Jh. v. Chr. als Gräberfeld chthonisch konnotierte sog. „Hinnomtal“ (*gê-hinnom*) wurde im 2. Jh. v. Chr. als jenseitiger Strafort für die Bösen verstanden; fortan wurde die *šēʾōl* von der Gehenna verdrängt. Für die weitere Entwicklung der Jenseitsvorstellung ist dabei auch von Bedeutung, dass durch die Übersetzung der LXX von *šēʾōl* mit *Hades* (gr. ᾍδης) die Konzepte des griechischen Alten Testaments mit Hadesvorstellungen der griechischen Welt verknüpfbar wurden.

Stefan Alkier verdeutlicht in seinem neutestamentlichen Beitrag, dass es eine Hölle, wie man sie sich entsprechend kulturellem und kirchlich geprägtem Wissen landläufig vorstellt, in den Schriften des Neuen Testaments noch nicht gibt, jedenfalls nicht als ein jenseitiger Ort unaufhörlicher Strafe für in diesem Leben begangene Vergehen, assoziiert mit Finsternis, Feuer und zugleich Kälte, der unter der Herrschaft des Fürsten des Bösen steht. Zwar kennen die neutestamentlichen

Schriften, wie seine Erkundungen v. a. in der Johannesoffenbarung, im Matthäus- und Lukasevangelium zeigen, verschiedene Gegenorte zum Königreich der Himmel, wie eben den Hades und die Gehenna, dazu den Abgrund / Abyss, den Ofen des Feuers, die äußere Finsternis oder die Tiefe des Meeres. Doch repräsentieren diese kein kohärentes Konzept eines Strafortes, den man als ‚Hölle‘ im herkömmlichen Verständnis bezeichnen kann, sondern wollen warnen, zum Umdenken bewegen und auf den Weg der Barmherzigkeit leiten. Damit Assoziationen aus der nachbiblischen Höllentradition nicht unsachgemäß in die neutestamentlichen Texte eingetragen werden, sollte nach Alkier auf die Übersetzung der Ausdrücke Hades, Gehenna, Abyss u. a. im Deutschen mit Hölle verzichtet werden. Dass das Neue Testament zwar verschiedene Schreckensorte einer Topographie des Gerichts Gottes kennt, das Reich Gottes in neutestamentlicher Perspektive aber konkurrenzlos und „Hölle“ im traditionellen Sinne keine Option biblischer Theologie ist, ist ein wichtiges Resultat der biblisch-theologischen Nachfrage nach der Hölle.

Manche Motive der späteren Höllenvorstellungen finden sich bereits in ägyptischen Unterwelt-Büchern ab dem 16. Jh. v. Chr. und mögen weit später, etwa über koptische Vermittlung und die Petrus-Apokalypse, in christliche Höllensbilder eingeflossen sein. Zudem ist der Einfluss von Vergils Aeneis und Texten der jüdischen Apokalyptik wie besonders dem äthiopischen Henochbuch auf die Ausformung der nachneutestamentlichen Literatur nicht zu unterschätzen. Die weitere Rezeptionsgeschichte baut in wesentlichen Elementen auch auf außer- und nachbiblischer Literatur auf, denn erst hier nimmt die Hölle als Strafort Gestalt an und wird die Verbindung zwischen Strafe und Sünde im frühen Christentum erstmals, für östliche wie westliche Kirche prägend, in bunten Farben ausgemalt.

Solches geschieht insbesondere in den Apokalypsen des Petrus (ApkPetr), in der an sie anschließenden Apokalypse des Paulus (ApkPaul/VisPaul) und im Nikodemus-Evangelium, mit denen sich der Beitrag von Thomas Kraus befasst. Die in der ersten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. vermutlich in Ägypten entstandene Apokalypse des Petrus enthält eine vom Apostel wiedergegebene Lehrrede Christi mit einer Schau des „Himmels“ und der „Hölle“ und darin mit entsprechenden grausamen Strafen für frevelhaftes Verhalten. Die um das Jahr 400 in Ägypten auf Griechisch verfasste und in Antike und Mittelalter vielfach übersetzte Visio Pauli schildert, unter Berufung auf 2Kor 12,12–14, die Schau des Paulus aller Strafen der Unterwelt. Hervorzuheben ist jeweils das Motiv des Mitgeföhls des Petrus sowie des Paulus mit den Bestraften. Das Motiv des Hinabstiegs Christi in die Hölle, das in der ApkPaul begegnet, ist auch Thema einer einflussreichen Erweiterung des Nikodemusevangeliums: Beim Abstieg in die Hölle befreit Christus die Gerechten, führt sie in das Paradies und besiegt den Satan – Motive, die von Dante in die dramatische Schilderung seines „Inferno“ aufgenommen werden.

In den Zeiten nach Abschluss des biblischen Kanons hat die Frage nach der „Hölle“ im Kontext der christlichen Hoffnung auf die von Gott geschenkte „Allversöhnung“ sehr bald eine hohe Bedeutung gewonnen:

Julian Tappen kann mit Blick auf Werke des Origenes zeigen, wie intensiv bereits in der Antike die Spannung zwischen der Hoffnung auf Allversöhnung durch Gott und der Wahrnehmung des Bösen in Folge der Gabe der Freiheit an Gottes Geschöpfe reflektiert wurde. Dieser Beitrag – konzentriert auf das Gedankengut von Origenes – ist sehr gut anschlussfähig an die Fragestellungen, die sich unter den Vorzeichen der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie heute stellen. Die Positionierung des Origenes wird aus den Quellen erschlossen und nicht der Rezeption entlehnt. Von hoher Bedeutung nicht zuletzt auch im ökumenischen Gespräch sind die Ausführungen über Reue, Buße und Läuterung.

Volker Leppin nimmt den Faden der Gedanken bei Origenes auf, bringt Augustinus in das Gespräch ein und profiliert die existent gedachte „Hölle“ als eine in der mittelalterlichen Theologie vertraute theologische Vorstellung, die – jenseits ihrer biblischen Begründung – in der Zeit vor der Reformation mit Selbstverständlichkeit angenommen wurde und auch Eingang in die Schriften der Reformatoren gefunden hat. Im Blick auf die Fragen der Gegenwart ist auffällig, wie früh die kritische Auseinandersetzung mit der Frage begann, ob in der Hölle wirklich ein Feuer brennt oder nicht vielmehr die Erwartung einer geistlichen Not in der Begegnung des sündigen Menschen mit Gott zu vermuten sei.

Michael Beintker zeichnet in sehr differenzierter Weise nach, welchen Weg die reformatorische Theologie in kritischer Auseinandersetzung mit der theologischen Lehre von der doppelten Prädestination gegangen ist. Konzentriert auf die soteriologisch begründete Option von Karl Barth, im Glauben Hoffnung auf Gott und seine Verheißung von universaler Versöhnung zu bewahren, werden die Grundlinien der gegenwärtigen Argumentation in der evangelischen Theologie in Europa deutlich, die mit der Leuenberger Konkordie 1973 die Vorstellung von einer Prädestination Gottes zu einem dekretierten Leben in gottferner Verlorenheit aufgegeben hat.

Dirk Ansoerge bietet einen systematisch-theologischen Einblick in die Geschichte der Besprechung der Thematik „Hölle“ aus römisch-katholischer Perspektive. Dabei kommen sowohl Anliegen der Traditionsgeschichte als auch Konzepte aus jüngerer Zeit zur Sprache. Besondere Beachtung findet die Frage, ob der Mensch sich in seiner Freiheit für die Gottesferne entscheidet, die mit dem Bildwort „Hölle“ verbunden ist, oder ob es sich um eine von Gott verfügte Strafe handelt. Besprochen wird auch die Thematik einer möglichen Verwandlung des Menschen nach dem Tod im Angesicht Gottes. Anliegen der christlichen Soteriologie sind dabei zu bedenken.

Peter-Otto Ullrich legt offen, dass die „Hölle“ nicht nur eine Metapher bei Überlegungen in der Eschatologie ist, Menschen vielmehr im diesseitigen Leben eine „Hölle“ erfahren haben, deren Gestalt kaum so grausam vorstellbar wäre, wüssten

wir nicht durch authentische Zeugnisse davon. „Auschwitz“ steht exemplarisch für Wirklichkeiten, bei denen Menschen einander das Leben zur „Hölle“ werden lassen. Zugleich ist es von sehr hoher Bedeutung, „Auschwitz“ nicht allein als ein Symbol für die Wirkungen des Bösen im Allgemeinen zu erinnern, sondern bei Beschreibungen – auch über Zahlenangaben und anschauliche Erzählungen – konkret zu bleiben im Dienst der Erinnerung an einen Ort und an das Leben dort.

Thorsten Gubatz blickt auf die abendländische Musikgeschichte vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und beschreibt, welche Möglichkeiten gegeben sind, die „Hölle“ im Sinne einer auf ewig bleibenden Situation zu intonieren. Er stellt vor, welche Gestaltungen die Unterscheidung zwischen Dur und Moll erlauben. Der Blick richtet sich sodann auf Dissonanzen, die in der Regel am Ende einer musikalischen Einheit aufgelöst werden. Was gilt es auszuhalten – ohne Konsonanz am Ende? Viele Fragen sind offen – auch im Blick auf die angemessene Aufnahme der Thematik „Hölle“ in der Musik.

Ute Leimgruber zeigt unter Bezug auf begründet ausgewählte literarische Beispiele auf, dass das Thema „Hölle“ sehr präsent ist und auch in unerwarteter Weise besprochen wird. Das theologische Denken gewinnt durch die Wahrnehmung dieser Zeugnisse. Eine autobiographische Erzählung von Jewgenia Ginsburg erinnert an die Zeit des Stalinismus. Robert Menasse bringt die Lebensgeschichte einer realen Persönlichkeit in ein Gespräch mit einer fiktiven Figur; beide sind miteinander darüber verbunden, als „geheime Juden“ immer wieder gefährdet zu sein und an keinem Ort der „Hölle“ zu entkommen. Eve Ensler hat die „Hölle“ durch die Erfahrung des sexuellen Missbrauchs durch den Vater erlitten. Hintergründig stellt sich die Frage, welche Bedeutung die theologische Idee des eschatologischen Purgatoriums noch haben kann. Ist Läuterung oder nicht doch Vergeltung zu wünschen?

Norbert Brieden vermag mit Bezug auf exemplarisch analysierte Kinder- und Jugendbücher zu begründen, wie in religionspädagogischen Kontexten Gespräche über Vorstellungen über Himmel und Hölle möglich sind. Durch humorvolle Annäherungen lassen sich die Hürden senken, über die Thematik nachzudenken. Durch fiktive Erzählungen wird die Offenheit von Jugendlichen für Fragen der Transzendenz gestärkt. Deutlich wird, wie stark die Wirkung der Metapher „Hölle“ in der Psyche von Kindern und Jugendlichen ist.

Ottmar Fuchs erinnert in seinem sehr persönlich gehaltenen Beitrag an den Schmerz der Läuterung im Gericht Gottes, ohne den die Leidenden keine Hoffnung auf Gerechtigkeit haben können. Die Liebe wirkt verwandelnd – dabei ist die „Hölle“ zu durchschreiten. Es wird keine Versöhnung geben, wenn die Opfer nicht denen begegnen können, die ihnen Leiden zugefügt haben. Die christliche Hoffnung auf „Allversöhnung“ duldet keine Verharmlosung des erlittenen Unrechts.

Das „Jahrbuch Biblischer Theologie“ verfolgt die Wege des biblischen Gedankenguts in die Rezeption im religiösen Diskurs in den nachbiblischen Zeiten. Aus

der hier exemplarisch dokumentierten Forschung ergibt sich: Entscheidend für das Verständnis der biblischen und antiken Texte, die von einer jenseitigen Bestrafung der Sünder sprechen, ist ihr durchgehend paränetischer bzw. warnender Charakter. Sie wollen keinen dogmatischen Topos „Über die Hölle“ lehren, sondern vor Augen führen, wozu ein liebloses Leben in letzter Konsequenz führen kann. Sie wollen zur Umkehr aufrufen. Freilich sind solche Instrumente schwarzer Pädagogik aus heutiger Perspektive gewiss abzulehnen: Menschen mit der Predigt der Hölle in Furcht und Schrecken zu versetzen und ihnen mit drakonischen Strafen zu drohen mit dem Ziel, sie an gewünschte Normen zu gewöhnen, ist nicht nur in psychologischer Hinsicht fragwürdig, sondern widerspricht diametral dem humanistischen bzw. aufgeklärten und auch dem theologisch begründeten Menschenbild. Die konsequente Ablehnung der Drohung mit der Hölle ist freilich umso aktueller in einer Zeit, in der medial verbreitete Bedrohungsszenarien wieder zum weithin akzeptierten Mittel politischer Führung geworden sind. Sie weist hin auf die Notwendigkeit der Kritik an jeder Form von Phobokratie.

Die Erkundungen in antiken bzw. biblischen Texten ergeben das verblüffende Bild, dass die in der dogmatischen und kirchlichen Tradition anscheinend so fest verankerte Vorstellung von der Hölle zwar biblische Anknüpfungspunkte hat, es jedoch schwerfällt, die Vorstellung von der Hölle selbst als biblisch zu bezeichnen. Wenn sich einschlägige Höllenvorstellungen der christlichen Tradition auf eine Biblische Theologie im strengen Sinne nicht berufen können, wirft dies die von der Reihe „Jahrbuch Biblischer Theologie“ an anderer Stelle bereits gestellte Frage erneut auf: Wie biblisch ist die Theologie? Geltung und Realisierbarkeit des reformatorischen *Sola Scriptura* erscheinen angesichts der Macht und Dynamik der Tradition hierbei auch in der evangelischen Theologie als fragwürdig. Auch wurden die seit der Neuzeit anhebenden kritischen Reflexionen über die Höllenkonzptionen der kirchlichen Tradition mehr durch Anfragen aus der Philosophie angeregt, und gerade nicht von der Relecture des biblischen Befundes. Umso mehr vermag von diesem Jahrbuch Anstoß für eine Revision der Rede von der Hölle auszugehen, ausgehend von ihrem Fehlen in den biblischen Texten selbst.

Damit lenkt die Beschäftigung mit der Hölle zurück auf die Frage nach Sinn und Bedeutung von Strafe, denn immerhin sprechen die biblischen Schriften vielfach und explizit von Gericht⁷ und vom Zorn Gottes, das Neue Testament dabei häufiger in eschatologischem Horizont als das Alte. Doch sind Gericht und Zorn nicht notwendig mit einem eschatologischen Strafart verknüpft, der kosmologisch in der Unterwelt angesetzt wird. Die Anschauung dessen, wie sehr Opfer unter den abgründigen und lieblosen Taten der Täter leiden, beflügelt die Imagination, welche Strafen den Tätern im Jenseits drohen sollten. Doch würde es den Opfern

7 Vgl. M. Beintker (Hg.), *Sünde und Gericht* (JBTh 9), Neukirchen-Vluyn 1994.

der Geschichte helfen zu wissen, dass die Täter ewig gequält werden? Oder soll man darauf hoffen, dass Täter unter ihren eigenen Taten leiden, wenn sie sich, im Horizont der Liebe, der Tragweite ihrer Taten bewusstwerden, und eine Chance zu Umkehr und Transformation erhalten? Die Hoffnung auf eschatologisches Gericht und Gerechtigkeit, auf Heil und Überwindung von Leiden sind essentiell für die Rede von Gericht und Heil, in der auch nicht vergessen werden darf, dass Menschen in der Regel sowohl Opfer als auch Täter sind.

Wir wünschen uns, dass die in diesem Jahrbuch zusammengetragenen Gedanken zum Nachdenken anregen. Viele Krisen, die die Weltgemeinschaft heute erschüttern, lassen erkennen, dass die Rede von der „Hölle“ nicht nur eine gedanklich zu erfassende theologische Thematik ist, sondern die Bedrohung durch das Böse die Wirklichkeit da und dort nahezu als unerträglich erscheinen lässt.

Marburg / Münster im Mai 2023

Alexandra Grund-Wittenberg / Dorothea Sattler

Altes Testament

Bernd Janowski

Das Alte Testament und die Unterwelt

Kosmologische und anthropologische Aspekte

Wer sich dem Thema „Das Alte Testament und die Unterwelt“ zuwendet, stößt immer wieder auf bestimmte Verständnisschwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten hängen nicht nur mit der inneralttestamentlichen Komplexität des Themas zusammen. Sie haben ihren Grund auch in den rezeptionsgeschichtlichen Aspekten, wie sie in den nachalttestamentlichen Bezeichnungen „Gehenna“ und „Hölle“ zu Tage treten. Dieses Problemknäuel ist zunächst zu entwirren, um das Thema dieses Beitrags genauer zu umreißen. Wir machen dafür einen kleinen Umweg.

I. Hölle oder Unterwelt? – Vorbemerkungen

Wer Jerusalem durchwandert und dabei auf die „Erinnerungslandschaften“ der Heiligen Stadt achtet,¹ wird früher oder später zu dem Ort gelangen, den die neutestamentliche Tradition als „Gehenna“ bezeichnet (vgl. Mt 5,22.29f; 10,28; 18,9; 23,15.33; Mk 9,43 u. ö.). Ursprünglich ist damit ein südwestlich der Stadt gelegenes Tal, das sog. „Hinnomtal“ (*gê-hinnom* „Tal des Hinnom“ Jos 15,8; 18,16 u. ö.), gemeint, das seit der Westerweiterung Jerusalems im späten 8. Jh. V.Chr. chthonisch konnotiert war (Molechkult, Gräberfelder, Rephaimebene).² Auch wenn sich die historischen Wurzeln dieser Konnotation nicht mehr aufhellen lassen, so ist doch deutlich, dass sich seit hellenistisch-herodianischer Zeit das dichteste Gräberfeld Jerusalems an der Mündung des Hinnomtals in das östlich davon gelegene Kidrontal befindet (s. Abb. 1), wo die frühjüdische und rabbinische Tradition die „Tore

1 S. dazu K. Bieberstein, Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: B. Janowski/B. Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004, 503–539; ders., „Zum Raum wird hier die Zeit“. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, JBTh 22 (2007), 3–39; H. Niehr, Himmel, Hölle, Fegefeuer, in: A. Biesinger/M. Kessler (Hg.), Himmel – Hölle – Fegefeuer, Tübingen/Bern 1995, 55–74, hier: 60ff.62ff.73f und B. Janowski, „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt“ (Ps 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament, in: ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 3–38, hier: 14ff. Mit dem Ausdruck „Erinnerungslandschaft“ knüpft Bieberstein an die gedächtnisgeschichtlichen Studien des französischen Soziologen M. Halbwachs (1877–1945) an.

2 S. dazu Bieberstein, Pforte, 511ff und ders., „Raum“, 10ff.

des Gehinnom“, also den Eingang zur Unterwelt bzw. zur Gehenna lokalisiert.³ „Es ist“, so M. Küchler,

ein erstaunlicher Sachverhalt, dass diese intensiven Bilder von der Gehinnom-Hölle die jahrhundertalte Vorstellung von der *sche'ol*, ‚Senkung, Tiefe‘ (= LXX: Hades), seit dem 2. Jh. V.Chr. so zu verdrängen vermochte, dass *sche'ol* nur mehr ein schwächliches Synonym von *gehinnom* darstellte.

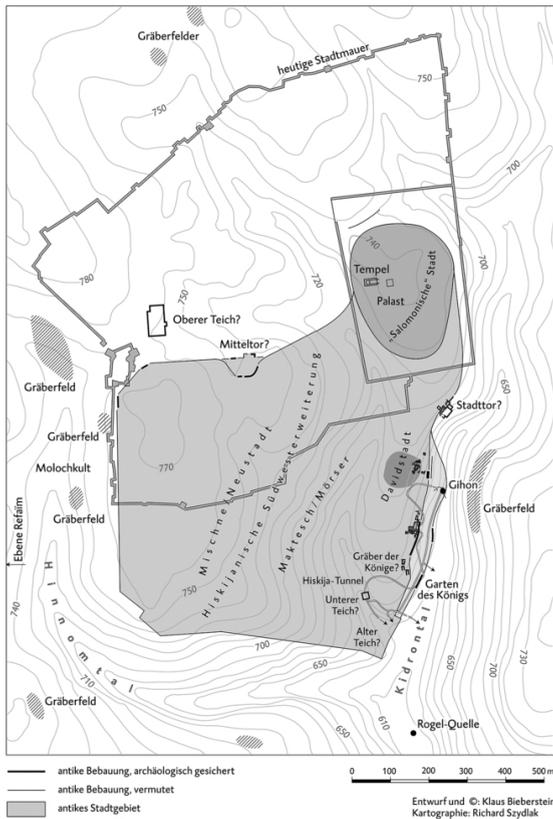


Abb. 1: Zur Semiotisierung des Hinnomtals in spätvorexilischer Zeit

³ S. dazu M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (OLB 4/2), Göttingen 2007, 756f. Gemäß einer Tradition über Jochanan ben Zakkai (gest. um 80 n. Chr.) wird der Eingang zur Gehenna sogar genau lokalisiert, nämlich zwischen „zwei Dattelpalmen ... im Tal Ben Hinnom“ (bSukka 32b, zitiert nach L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1996, 345).

Und weiter: Im Lauf dieser Entwicklung

wurde die Scheol zuerst zu einer vorläufigen Wohnstätte und schließlich zu einem Strafort ausschließlich für die Bösen. Gerade diese Inhalte sind aber typisch für das Gehinnom. So ist zu verstehen, dass der Name Gehinnom zur vorrangigen Bezeichnung wurde, mit der dann das übliche Unterweltsvokabular (Scheol, Hades, Tartarus u. ä.) verbunden werden konnte.⁴

Um dieses ursprüngliche Unterweltsvokabular und dabei besonders um den religionsgeographischen Begriff *šē'ōl* „Unterwelt, Totenreich“ geht es im Folgenden. Dieser Begriff zieht sich wie ein roter Faden durch die Psalmen (16-mal) sowie das Sprüche- (9-mal) und das Hiobbuch (8-mal),⁵ wobei man immer wieder auf die eingangs angesprochenen Verständnisschwierigkeiten stößt. So heißt es in Ps 88,4:

Denn gesättigt mit Übeln ist mein Leben,
Mein Leben hat die Unterwelt berührt.

Diese für die Unterweltsvorstellung der Psalmen charakteristische Klage ist in ihrer Bildlichkeit singulär.⁶ Allerdings ist es erstaunlich, dass der Beter darüber klagt, sein Leben habe die Unterwelt „berührt“. Befindet sich die Unterwelt denn nicht in großer Tiefe, weit unterhalb der Welt der Lebenden?⁷ Diese Frage ist berechtigt. Und zwar deswegen, weil das Alte Testament keine Jenseitsreisen kennt wie die

4 Ders., Jerusalem, 757, vgl. Niehr, Himmel (s. Anm. 1), 70f.

5 Zusammen mit den Belegen in Hhld (1-mal) und Pred (1-mal) sind das 35 von insgesamt 66 Belegen, s. dazu den Überblick bei M. Görg, „Scheol“ – Israels Unterweltbegriff und seine Herkunft, BN 17 (1982), 26–34; L. Wächter, Art. *šē'ōl*, ThWAT 7 (1993), 901–910; G. Gerleman, Art. *šē'ōl*, THAT 2 (51995), 837–841 und M. Bunzel, Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch (HBS 89), Freiburg – Basel – Wien 2018, 40ff. Zu den Belegen in den Qumran-Texten s. L. Lee/D. Markl, Art. *šē'ōl*, ThWQ 3 (2016), 794–799.

6 S. dazu unten 38ff.

7 Die Lokalisierung der Scheol als unter der Erde befindlich basiert zum einen auf ihrem kosmologischen Gegensatz zum Himmel (vgl. Jes 7,11 cj.; Am 9,2; Ps 139,8; Hi 11,8) und zum anderen auf ihrer Verbindung mit den Nekropolen, die Jerusalem umgaben, s. dazu Niehr, Himmel (s. Anm. 1), 64f. Dennoch ist die Lage der Scheol, wie das Beispiel des Hinnomtals zeigt, nicht einfach dem vertikalen Raummodell zuzuordnen, s. dazu Niehr, Himmel, 70f und Bieberstein, Pforte (s. Anm. 1), 511ff.

vorderorientalischen Religionen oder die griechisch-römische Welt⁸ und nur sehr selten Einblicke in die Unterwelt gibt (Spottlied Jes 14,3–21).⁹

Auf der anderen Seite, und das zeigt ein Text wie Ps 88,4, spricht das Alte Testament davon, dass ein Mensch in die Unterwelt gelangen (Klaglieder des Einzelnen) und sogar aus ihr errettet werden kann (Danklieder des Einzelnen, Jon 2,3–10). Wie ist diese Spannung zu verstehen? Der folgende Beitrag versucht, darauf eine Antwort zu geben, indem er die kosmologischen und anthropologischen Aspekte der alttestamentlichen Unterweltsvorstellung skizziert und dabei zwischen der *Unterwelt der Toten* und der *Unterwelt der Lebenden* unterscheidet.¹⁰ Für beide Konzeptionen gibt es prägnante Textbeispiele.¹¹ Im Einzelnen gliedern sich meine Überlegungen wie folgt:

- I. Hölle oder Unterwelt? – Vorbemerkungen
- II. *Scheol* – kosmologische und anthropologische Aspekte
 1. *Die Unterwelt der Toten*
 - a) Vom Diesseits zum Jenseits – mythischer Sphärenwechsel
Exkurs 1: Diesseits/Jenseits-Beziehungen in Ägypten
 - b) Ausgewählte Texte und Bilder (Hi 38; Jes 14)
 2. *Die Unterwelt der Lebenden*
 - a) Das Jenseits im Diesseits – räumliche Grenzverschiebungen
 - b) Ausgewählte Texte und Bilder (Ps 88; 30)
Exkurs 2: Zur Unterweltstopik der Danklieder
- III. „Das Tor zur Tiefe“ (P. Klee) – Ausblick

8 S. dazu den Überblick bei F. Graf, Art. Jenseitsvorstellungen, DNP 5 (1998), 897–899; St. Lundström/A. van Lieven u. a., Art. Unterwelt, DNP 12/1 (2002), 1012–1019 sowie die Sammelbände und Gesamtdarstellungen J. Assmann/E. Trauzettel (Hg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie, Freiburg/München 2002; A. Berlejung/B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 1/64), Tübingen 2009; A.A. Fischer Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten (SKI.NF 7), Leipzig 2014 und B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Göttingen⁶ 2021, 256ff.

9 Zu Jes 14,3–21 s. unten 34ff.

10 Zu dieser Unterscheidung s. unten 37ff.

11 Keiner dieser Texte spricht von der „Hölle“ (eschatologischer/feuriger Strafort der Frevler nach dem Endgericht), wie es die nachalttestamentliche Rezeptionsgeschichte getan hat, s. dazu etwa H. Vorgrimler, Geschichte der Hölle, München² 1994. Zur Frage, ob das Alte Testament von der Hölle spricht, s. O. Böcher, Art. gevenna, EWNT 1 (1980), 574–576; M. Reiser, Art. Hölle, NBL 2 (1995), 173f und Küchler, Jerusalem (s. Anm. 3), 756f. Das Ausmaß der Bedeutungsverschiebung von der Unterwelt als neutralem Reich des Todes zur Unterwelt als Strafort („Hölle“) lässt sich etwa an den Qumran-Belegen ablesen, s. dazu Lee/Markl, Art. 3^e òl (s. Anm. 5), 798f.

Weil die kosmologischen Aspekte des Themas von übergeordneter Bedeutung sind, stehen sie am Anfang unserer Überlegungen (II/1). Ihnen sind die anthropologischen Aspekte zugeordnet, die immer auch kosmologische Implikationen haben (II/2). In diesem Ineinander beider Aspekte bei gleichzeitiger Betonung des einen oder des anderen Aspekts besteht das Proprium der alttestamentlichen Unterweltaussagen.

II. *Scheol* – kosmologische und anthropologische Aspekte

Wie in den Religionen in der Umwelt Israels war die Totenwelt auch nach alttestamentlicher Vorstellung ein *Raum in der Tiefe*, der unterhalb der Welt der Lebenden lag (Hi 26,5; 38,16f u. ö.). In diesen Bereich der Finsternis (Ps 88,7.13; Hi 10,21 u. ö.) und des Schweigens (Ps 22,3; 94,17), der mit Tor und Riegel abgeschlossen ist (Jes 38,10; Ps 9,14; Hi 38,17) und aus dem es keine Wiederkehr gibt (Jon 2,7; Hi 7,9; 16,22), gehen die Totengeister ein (Jes 14,9; Hi 26,5; Spr 9,18):

Dort gibt es keine Aktivität und kein Bewußtsein (Koh 9,10), doch hat jeder in schattenhafter Weise die Gestalt, die er beim Tod oder beim Begräbnis gehabt hat. Rang und Stand gelten weiter. Die Könige thronen mit den Zeichen ihrer Würde (Jes 14,9ff.), die Krieger sind noch in ihrer Rüstung (Ez 32,27), der Prophet trägt seinen Mantel (1 Sam 28,14). Wem ein ehrenvolles Grab verwehrt ist, muß sich auf Maden ausstrecken und mit Würmern zudecken (Jes 14,11). Die Totengeister von Unbeschnittenen und Schwerterschlagenen (= Ermordeten und Hingerichteten) bekommen einen dem minderwertigen Ort des Leichnams entsprechenden Platz (Jes 14,19; Ez 31,17f.; 32,19ff.). Trotz solcher Unterschiede wird selbst bei der dichterischen Ausmalung der Erregung der Totenwelt beim Hinabfahren des Königs von Babel von der Gleichheit der Totengeister gesprochen: Gleich sind sie alle in ihrer Schwachheit (Jes 14,9f.).¹²

Für die mit dem Begriff *šē ʾōl* verbundenen räumlichen Konnotationen lassen sich folgende Aspekte anführen:¹³

12 *Wächter*, Art. *šē ʾōl* (s. Anm. 5), 903f.

13 S. dazu auch *Chr. Barth*, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Neu herausgegeben von *B. Janowski*, Stuttgart u. a. ³1997, 98ff; *Th. Podella*, Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen, BN 43 (1988), 70–89, hier: 80f; *A. Berlejung*, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten, in: *Janowski/Ego* (Hg.), *Weltbild* (s. Anm. 1), 465–502, hier: 485ff und *K. Liess*, „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?“ Zur Lokalisierung des Totenreiches im Alten Testament, in: *A. Berlejung/B. Janowski* (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT64), Tübingen 2009, 397–422, hier: 398f.

- Charakteristisch für das Erreichen der Unterwelt ist die *vertikale Bewegungsrichtung*. So werden am häufigsten Formen des Verbs *jārad* „hinabsteigen“ (9-mal, im hif. 9-mal, im hof. 2-mal) verwendet. Daneben begegnen *nḥt* „hinabsteigen“ (Hi 17,16; 21,13) und *špl* hif. „tief hinabschicken“ (Jes 57,9). Als Gegenbegriffe fungieren *dlh* pi. „emporziehen, retten“ (Ps 30,2), *lāqab* „(von oben herabgreifen und) nehmen“ (Ps 18,17), *māšāh* „herausziehen“ (Ps 18,17), *nšl* hif. „herausziehen“ (Ps 22,29; 69,15; 86,13; 144,7 u. ö.), *lh* hif. „hinaufsteigen lassen“ (1 Sam 2,6; Jon 2,7; Ps 30,4; 71,20), *pāšāh* „herausziehen“ (Ps 144,11) und *rūm* pol. „erhöhen“ (Ps 9,14).
- Ausgeprägt ist ferner die *Semantik der Tiefe* (Dtn 32,22; Ps 88,13; Spr 9,18 u. ö.) und des (tiefen) Wassers, wie die Unterwärtsbezeichnungen „Grube, Zisterne“ (*bôr*: Jes 14,15; Jer 38,18; Ez 31,16; Ps 30,4; Spr 1,12 u. ö., dazu *bôr taḥtjôt* „tiefste, unterste Grube“: Ps 88,7; Kgl 3,55; *jark^e tē-bôr* „hinterster Bereich der Grube“: Jes 14,15), *ma^amaqqīm* „Tiefen“ (Ps 130,1), *m^ešūlāh/m^ešolôt* „(Meeres-)Tiefe(n)“ (Jon 2,4; Ps 88,7) und *taḥtjôt ʾæræš* „Tiefen der Erde“ (Jes 44,23; Ez 26,20; 32,18.24; Ps 63,10, dazu *ʾæræš taḥtjôt* „Land der Tiefen“: Jes 44,23; Ez 26,20; 31,14.16.18 u. ö.) anzeigen.
- Die *partizipialen Wendungen* „die, die in die Grube hinabsteigen“ (*jôre dē bôr*: Jes 38,18; Ez 26,20; 31,14.16; 32,18.24f.29f; Ps 28,1; 30,4; 88,5 143,7; Spr 1,12) und *jôre dē ʾāpār* „die, die in den Staub hinabsteigen“ (Ps 22,30) kombinieren *beide Aspekte*, d. h. die vertikale Bewegungsrichtung und die Semantik der Tiefe, miteinander.
- Zu *bôr* „Grube, Zisterne“ gibt es schließlich *synonyme Ausdrücke* wie *ʾabaddôn* „Untergang, Totenreich“ (Hi 26,6; 31,12; Spr 15,11 u. ö.), *ʾæræš n^ešijjāh* „Land des Vergessens“ (Ps 88,13), *b^eʾer* „Brunnen“ (Ps 55,24; 69,16), *hadrê- māwæt* „Kammern des Todes“ (Spr 7,27); *ḥošæk* „Finsternis“ (Ps 88,13), *maḥšāk* „finsterner Ort“ (Ps 88,7.19; 143,3), *māwæt* „Tod“ (Jes 28,15.28; 38,18; Hos 13,4; Hab 2,5 u. ö.), *qābær* „Grab“ (Ps 88,12) und *šāḥat* „Grube“ (Jes 38,17; Jon 2,7; Ps 16,10; 30,10; Hi 17,14 u. ö.).

Alle diese Aspekte stehen für eine räumlich verstandene Gottesferne, die nicht nur abgründig und finster ist, sondern die auch endgültig zu sein scheint. Diese Unterwelt der Toten und der Weg dorthin stehen im Folgenden zunächst im Vordergrund.

1. Die Unterwelt der Toten

Der mit dem Syntagma „Die, die in die Grube hinabsteigen“ (*jôr^e dê-bôr*) zum Ausdruck gebrachte Übergang vom Diesseits zum Jenseits spielt auch in Ägypten,¹⁴ Mesopotamien,¹⁵ Kleinasien,¹⁶ Ugarit¹⁷ sowie in der griechisch-römischen Religion¹⁸ eine zentrale Rolle. Dieser Übergang lässt sich als *mythischer Sphärenwechsel* bezeichnen,¹⁹ der einen örtlichen, zeitlichen oder qualitativen Gegensatz zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten meint. Kennzeichnend dafür ist ein Text wie Hi 7,9f und sein Topos *Land ohne Wiederkehr*:²⁰

14 S. dazu J. Assmann, Art. Diesseits-Jenseits-Beziehungen, LÄ 1 (1975), 1085–1093; ders., Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001, 11ff.285ff; E. Hornung, Chaotische Bereiche in der geordneten Welt, ZÄS 81 (1956), 28–32; ders., Schwarze Löcher von innen betrachtet. Die altägyptische Hölle, ErJb.NF 2 (1994), 227–262; ders., Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick, Darmstadt 1997; Chr. Zivie-Coche/F. Dunand, Die Religionen des Alten Ägypten (RM 8), Stuttgart 2013, 515ff.538ff, ferner Fischer, Tod (s. Anm. 8), 21ff.

15 S. dazu B. Groneberg, Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen, AoF 17 (1990), 244–261; Berlejung, Tod (s. Anm. 13), 466ff; C. Wilcke, Der Tod im Leben der Babylonier, in: Assmann/Trauzettel (Hg.), Tod (s. Anm. 8), 252–266; G.J. Selz, „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit.“ Zu „Leben“ und „Tod“ nach Quellen der mesopotamischen Frühzeit, in: F. Schipper (Hg.), Zwischen Euphrat und Tigris, Wien 2004, 39–59, ferner Fischer, Tod (s. Anm. 8), 61ff und N. Artemov, Mesopotamische Jenseitsvorstellungen und deren Rekonstruktion anhand literarischer Quellen, Or. 89 (2020), 327–384.

16 S. dazu V. Haas/H. Koch, Religionen des Alten Orients. Hethiter und Iran (GAT 1/1), Göttingen 2011, 205 ff (V. Haas).

17 S. dazu O. Loretz, Ugarit und die Bibel, Darmstadt ²1996, 125ff; J.F. Healey, Das Land ohne Wiederkehr. Die Unterwelt im antiken Ugarit und im Alten Testament, ThQ 177 (1997), 94–104, hier: 97ff; H. Niehr, Religionen in Israels Umwelt (NEB.Erg 5), Würzburg 1998, 76f; M. Krebernik, Jenseitsvorstellungen in Ugarit, in: P. Bukovec/B. Kolkmann-Klamt (Hg.), Jenseitsvorstellungen im Orient, Hamburg 2013, 183–215, ferner Fischer, Tod (s. Anm. 8), 112ff.

18 S. dazu W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (RM 15), Stuttgart u. a. ²2011, 298ff; F. Graf, Art. Jenseitsvorstellungen (s. Anm. 8), 897ff, ferner Fischer, Tod (s. Anm. 8), 82ff; K. Matjevic, Ursprung und Charakter der homerischen Jenseitsvorstellungen, Paderborn 2015 und H.-G. Nesselrath, Zum Hades und darüber hinaus. Mythische griechische Vorstellungen zum Weg des Menschen über den Tod ins Jenseits von Homer bis Platon, in: A. Zgoll/Chr. Zgoll (Hg.), Mythische Sphärenwechsel. Methodisch neue Zugänge zu antiken Mythen in Orient und Okzident, Berlin/Boston 2020, 162–212.

19 S. dazu die Beiträge in Zgoll/Zgoll (Hg.), Mythische Sphärenwechsel (s. Anm. 18).

20 Dieser Topos begegnet vor allem in mesopotamischen Texten (*ašar/er,et lā tārī* „Ort/Land ohne Wiederkehr“), s. dazu Groneberg, Unterweltsvorstellungen (s. Anm. 15), 258, ferner Berlejung, Tod (s. Anm. 13), 467f.