

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Bedford-Strohm, Heinrich (eds.), *Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Naumann, Thomas

"... es wird kein Leid mehr sein" Biblische Bilder von Auferstehung und Gericht

in: Bedford-Strohm, Heinrich (eds.), "... und das Leben der zukünftigen Welt". Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, pp. 48–64

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2007

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Bedford-Strohm, Heinrich (Hrsg.), *Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Naumann, Thomas

"... es wird kein Leid mehr sein" Biblische Bilder von Auferstehung und Gericht

in: Bedford-Strohm, Heinrich (Hrsg.), "... und das Leben der zukünftigen Welt". Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, S. 48–64

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2007

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

## „... es wird kein Leid mehr sein“. Biblische Bilder von Auferstehung und Gericht.“

*Thomas Naumann / Universität Siegen*

Wie kann das Alte Testament zum Thema dieser Tagung beitragen? Es ist ja hinreichend bekannt, dass die Hebräische Bibel in der Hauptmasse ihrer Texte einen Auferstehungsglauben nicht kennt. Nur in wenigen Texten der spätnachexilischen und hellenistischen Zeit wird so etwas wie Auferstehungshoffnung sichtbar, und sie bleibt auch in neutestamentlicher und rabbinischer Zeit durchaus umstritten. Andererseits gilt die Hebräische Bibel landläufig als Spezialistin in Sachen Gericht. Die Vorstellung von einem Richtergott, der Lohn und vor allem Strafe zuteilt, der Schuld unnachsichtig vergilt, wird vor allem mit dem Alten Testament verbunden. Es ist keineswegs zu bestreiten, dass „Gerichtsvorstellungen“ viele alttestamentliche Texte durchziehen, bis hin zu der Erwartung eines endzeitlichen Weltgerichts in der spätprophetischen und apokalyptischen Literatur. Ich möchte den knappen Raum nutzen, um einige grundlegende Denkmuster der Hebräischen Bibel aufzuzeigen, die auf die Vorstellungen von Auferstehung und Jüngstem Gericht hinführen. Der Auferstehungsglaube – so meine These – tritt nicht von außen an die Religion Israels heran, sondern wächst aus ihr heraus, indem er grundlegende Einsichten des überlieferten israelitischen Glaubens unter veränderten Bedingungen neu bedenkt.

### 1. Gottes Gericht als Ausdruck göttlichen Rettens

Die Vorstellungen, die wir landläufig mit einem Gottesgericht verbinden, sind eindeutig negativ. Wir verstehen es als ein unheilvolles, Sünde und Schuld vergeltendes göttliches Eingreifen. Das liegt wohl nicht allein an den überlieferten mittelalterlichen Bildern vom Jüngsten Gericht mit den voyeuristisch ausgearbeiteten Qualen der Gottlosen. Auch im juristischen Zusammenhang denken wir bei Gericht vor allem an Anklage, Schuldspruch, Urteil, Aburteilung, Strafe. Diese negative Perspektive auf das Begriffsfeld Gericht kommt auch daher, dass wir tendenziell eher die Perspektive des Täters als des Opfers einnehmen. So können wir Gerichtsprozesse kaum mit befreienden oder neue Zukunft eröffnenden Dimensionen in Verbindung bringen, die sie für die Opfer von Gewalt und Verbrechen auch gegenwärtig ohne Zweifel haben. Diese befreienden Dimensionen des Richtens, die im landläufigen Verständnis eher ausgeblendet werden, sind nun ganz zentral für den biblischen Begriff von Gott als dem Richter. Richten meint nicht in erster Linie ein strafendes und

verurteilendes Handeln, sondern meint einem in Rechtsnot Geratenen zu seinem Recht verhelfen, Gerechtigkeit wieder herstellen und neues Leben ermöglichen. Gott richtet, indem er rettet.<sup>1</sup> Der häufige Appell an Gott als Richter in den Psalmen ist von der Hoffnung getragen, dass Gott den Entrechteten und Bedrängten besonders beisteht. Und deshalb wird göttliches Richten als Rettung dankbar gepriesen. Auch die Vorstellung eines Weltgerichts in den Jhwh-König-Psalmen ist von dieser Hoffnung auf Gottes rettende Gerechtigkeit bestimmt und vom Jubel der Schöpfung und des Kosmos begleitet. So heißt es in Psalm 96:

11) Der Himmel freue sich, die Erde frohlocke,  
es brause das Meer und alles, was es erfüllt.

12) Es jauchze die Flur und was auf ihr wächst.

Jubeln sollen alle Bäume des Waldes,

13) vor dem Herrn, wenn er kommt,  
wenn er kommt, um die Erde zu richten.

Er richtet den Erdkreis mit Gerechtigkeit,  
und die Völker mit seiner Treue. (V. 11-13)

Als König der Welt erscheint Jhwh, um den Erdkreis zu richten. Und dies besagt nichts anderes als eine gerechte Gemeinschaftsordnung wiederherzustellen, in der auch der Schwache leben kann. Der israelitische Gott übernimmt hier eine Rolle, die in den altorientalischen Kulturen dem Sonnengott, bzw. seinem königlichen Repräsentanten zukommt. Sie verweist nicht auf ein allgemeines Richteramt – Richter gab es in der örtlichen Gerichtsbarkeit – sondern besonders darauf, der Rechtswahrer der Personen ohne Rechtsbeistand zu sein, der Witwen, Waisen, Armen, Fremden und all derjenigen, die in der normalen Rechtspraxis keinen Beistand fanden. Deshalb ist Gott als Richter besonders derjenige, der den Schrei der Armen hört und ihnen zu ihrem Recht verhilft. Diese spezifische Richterfunktion prägt nun auch das Gottesbild wie den israelitischen Begriff des Rechts, indem Gottes richterliches Handeln von seiner Barmherzigkeit und Fürsorge für die Schwachen her bestimmt wird.

Diese heilvolle Vorstellung des Richtens besitzt eine notwendige Kehrseite, setzt sie doch voraus, dass Unrecht benannt, Gewaltverhältnisse dauerhaft beseitigt und Übeltäter zur Rechenschaft gezogen werden. Daher ist das strafende, vergeltende Gerichtshandeln Gottes

---

<sup>1</sup> Vgl. Jan Assmann, Bernd Janowski und Michael Welker, Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: Bernd Janowski, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 220-246; Bernd Janowski, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2003, 75-133.

eine Konsequenz seines Rettungswillens, weil er angesichts der Ungerechtigkeit in der Welt nicht tatenlos zusehen kann. So heißt es bei dem spätweisheitlichen Lehrer Jesus Sirach:

Denn er ist ein Gott des Rechts, der niemanden begünstigt.  
Gegen den Armen ergreift er nicht Partei,  
sondern erhört das Gebet derer, die Unrecht leiden.  
Der Waisen Flehen weist er nicht zurück,  
auch nicht die Witwe, wenn sie unablässig klagt.  
Verklagt die Träne nicht, die über ihre Wangen rinnt,  
den Mann, der sie zu Fall gebracht. (32,15b)

Die Tränen der bedrängten Witwe schreien zum Himmel und rufen nach Gott, dass er sie nicht ihren Bedrängern überlässt. So fordert menschliches Unrecht auch negative Sanktionen durch den rettend richtenden Gott.

## 2. Die sogenannte Gerichtsbotschaft der Propheten

Die kritischen Propheten haben diesen Denkwahlzusammenhang von Unrecht und göttlichem Unheil seit dem 8. Jh. v. Chr. ausgebildet – und alsbald mit einer einmaligen Zuspitzung versehen: Gott bewirkt Unheil nicht nur gegen die Feinde Israels, sondern gegen sein eigenes Volk und führt die furchtbare Soldateska der Assyrer und später der Babylonier gegen Israel ins Feld. So zerrüttet sehen diese Propheten die Verhältnisse, das Recht mit Füßen getreten, das Elend der Unterdrückten und Armen, die Zustände im Gottesdienst, die Politik der Herrschenden, dass sie dem Gottesvolk nur noch Vernichtung ansagen können und kaum ein Wort dafür haben, dass Gott die Bedrängten doch eigentlich zurecht bringen und retten will. Wir sind geneigt, in diesen harten prophetischen Unheilsworten den Inbegriff göttlichen *Gerichtshandelns* zu sehen. Dementsprechend bezeichnen wir diese Propheten als „*Gerichtsprpheten*“ und ihre Worte als „*Gerichtsworte*“, weil wir gewohnt sind, Gericht ausschließlich mit Strafe und Unheil zusammen zu denken, und weil wir den Begriff Gericht oft unbekümmert und in semantischer Weitläufigkeit auch für Zusammenhänge nutzen, die mit rechtlichen Vorgängen gar nichts zu tun haben.<sup>2</sup> Alexandra Grund hat unlängst neu darauf

---

<sup>2</sup> Die Bezeichnung der prophetischen Unheilsweissagung als *Gerichtsankündigung* ist durch *Claus Westermanns* einflussreiche Studie über die „Grundformen prophetischer Rede“ (1960, <sup>5</sup>1978) sehr populär geworden, wurde aber schon frühzeitig etwa von *Klaus Koch*, Was ist Formgeschichte. Neue Wege der Bibelexegese, 1967, <sup>5</sup>1989, zugunsten des Begriffs Unheilsprophezeiung o.ä. abgelehnt, „denn daß die Propheten sich in den Unheilsprophezeiungen das kommende Unheil durchweg als Gerichtshandeln Gottes – nachfolgend einem Rechtsstreit mit dem angeklagten Streitpartner – vorstellen, ist nicht beweisbar“ (235f). Vgl. den Überblick über

aufmerksam gemacht, dass diese prophetischen Unheilsbotschaften keine Begriffe oder Vorstellungen benutzen, die auf Gerichtsverfahren oder andere Rechtsvorgänge verweisen.<sup>3</sup> Wo Gott sein eigenes Volk nahezu rettungslos mit dessen Schuld konfrontiert, da sehen die Propheten ihn offenbar nicht als Richter im engeren Sinn, der Anklage erhebt, Zeugen vernimmt, ein Urteil spricht und vollstreckt. Möglicherweise erschien für diese einseitig destruktive Botschaft vom Zorn Gottes das Wortfeld des Gerichts mit seinen eher heilvollen Konnotationen als wenig geeignet. Das Unheil, das die Propheten ihren Zeitgenossen ansagen, besteht gemäß dem Zusammenhang von Tun und Ergehen in der von Israel selbstverschuldeten Folge böser Taten. Mit diesen Folgen konfrontiert Gott sein Volk in einer Situation, die für Umkehr, Erneuerung und Heil ein „zu spät“ kennen kann, wie die Unheilsverkündigung des Propheten Amos zeigt (Amos 8,2). Die innerweltliche Geschichte vollzieht dieses Strafgericht. Und dass es geschichtliche Konstellationen gibt, in denen wir Menschen unrettbar von den Folgen unserer Taten fortgerissen werden, wer wollte dies bestreiten in Zeiten ungeheurer Armut in der Welt und eines nicht mehr aufzuhaltenden, aber hoffentlich noch zu begrenzenden Klimawandels.

Aber dieses strafende und vergeltende Handeln ist auch nach prophetischer Auffassung nicht Gottes eigentliches Ziel, so wichtig es um der Gerechtigkeit willen ist, sondern vielmehr Heil und Neubeginn sowie die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse. Die Prophetenbücher prägen diesen Zusammenhang in ihrer kanonischen Buchgestalt schon dadurch ein, dass sie in der Anordnung ihrer Texte immer den Weg vom Unheil zum Heil durchschreiten. Daraus folgt: Wenn schon von Gottes „Gericht“ die Rede ist, dann müssten diese beiden Aspekte darunter gefasst werden und zwar in dieser Reihenfolge.

Doch eignet auch dem Gedanken von Gottes Unheilshandeln gegen sein eigenes Volk ein tröstlicher Aspekt, den man verstehen muss, denn nicht aus masochistischen selbstquälerischen Gründen ist dieser prophetische Gedanke in den biblischen Schriften so breit rezipiert worden. Die Vorstellung von Gottes Strafgerechtigkeit gegen sein eigenes Volk ist die rettende Kategorie, um die geschichtliche Katastrophe der Exilszeit zu verstehen, ohne

---

die prophetische Gattungsforschung bei *Anton Schoors*, Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jh. v. Chr., Die assyrische Krise, Biblische Enzyklopädie 5, Stuttgart u.a. 1998, 108-116.

<sup>3</sup> Vgl. *Alexandra Grund*, Die Propheten als Künder des Gerichts. Von Schwierigkeiten einer Sprachregelung für die Grundformen prophetischen Redens, in: *Ruth Heß* und *Martin Leiner* (Hg.) Alles in allem. Eschatologische Anstöße. FS J. Christine Janowski, Neukirchen-Vluyn 2005, 167-181. Der Großteil der alttestamentlichen „Gerichtstexte“ gehört in den Zusammenhang von Gottes kriegerischen Handeln oder in den vom Zorn Gottes über Israels Bruch des Gottesverhältnisses als Kehrseite seiner leidenschaftlichen Liebe, ohne dass hier rechtliche Motive eine Rolle spielen. Nur an wenigen Stellen und vor allem bei Ezechiel (7,3.8; 16,38; 21,36) findet sich eine Verbindung des Motivs vom Zorn Gottes mit dem von Jhwh als Richter. *Alexandra Grund* plädiert dafür, die Motivfelder von „Richten/Gericht“, „Krieg“, „Vergeltung“, „Zorn“ und „Unheil“ etc. sorgfältig auseinander zu halten. Und ich merke selbst beim Formulieren dieses Vortrags/Aufsatzes, wie schwierig dies ist.

an der Gottheit Gottes irre zu werden. Wenn die Zerstörung von Staat, Volk und dem Tempel auf dem Zion als Unheilshandeln des eigenen Gottes verstanden werden konnte und nicht als Sieg der babylonischen Götter über ihn, dann blieb Gott auch in der Niederlage machtvoll und der Herr der Welt, und man konnte auf einen neuen Anfang hoffen: „Auf, lasst uns zu Jhwh zurückkehren, denn er hat zerrissen, er wird uns auch heilen.“ (Hos 6,1)<sup>4</sup> Das Unheilshandeln Gottes ist gebunden an seine Verpflichtung zur Gerechtigkeit und eine notwendige Seite seines Gerichtshandelns. Es hat aber nicht den Charakter des Endgültigen, sondern wird umschlossen und getragen von seinem Heilswillen.<sup>5</sup>

Bereits die Propheten ringen mit einem Problem, das durch die enge Verbindung von Gott und Gerechtigkeit gegeben ist. Wird Gott durch den fortgesetzten menschlichen Frevel nicht in seinem Heilswillen gehindert und in seiner Freiheit eingeschränkt, weil ihm faktisch ein strafendes Handeln aufgedrängt, ja aufgezwungen wird? Schon bei Hosea klagt Gott angesichts der Treulosigkeit Israels und damit seiner Nötigung zum Unheilshandeln:

„Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim ...  
Mein Herz hat sich in mir umgewandt,  
mit Macht ist meine Barmherzigkeit entbrannt.  
Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken ...  
denn Gott bin ich und kein Mann.“ (11,8)

Hier zeigt sich, dass Gott selbst unter seinem Strafhandeln leidet, von ihm Abstand nimmt und den Zusammenhang von Tun und Ergehen unterbricht, um seines Gottseins, seiner Heiligkeit willen, die von Mitleid und Barmherzigkeit bestimmt ist – auch angesichts bleibender Ungerechtigkeit. Deuterocesaja begründet seine Heilsbotschaft in der späten Exilszeit damit, dass Jhwh um seiner selbst willen Israels Verfehlungen getilgt hat (43,22f; vgl. 48,11) und einen neuen Anfang wagt. Wenn es eine Möglichkeit des Heils gibt, dann liegt der Grund allein in Gott. Von Gott selbst ist die Durchbrechung des Zusammenhangs von Tun und Ergehen zugunsten einer heilvollen Wende zu erwarten.<sup>6</sup> Israel lernt aus dieser prophetischen Geschichts- und Gerichtstheologie, dass es Gottes Ziel ist, durch sein richterliches Handeln neue Zukunft zu eröffnen, und dass er dieses Ziel auch angesichts des Ausbleibens menschlicher Gerechtigkeit durchsetzen kann.

### 3. Gottes Heil als neue Schöpfung

---

<sup>4</sup> Hosea zitiert dieses Wort seiner Gegner zwar, um es in seiner Situation zurück zu weisen. Auf's Ganze gesehen liegt in diesem Denkbereich aber der theologische Schlüssel für die prophetische Bearbeitung der geschichtlichen Katastrophenerfahrungen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels von 586/7 v.Chr.

<sup>5</sup> Vgl. Ex 34,5 oder Ps 99,8: „du bist uns ein verzeihender Gott, aber du hast unseren Frevel vergolten.“

<sup>6</sup> Vgl. Hos 11,8f; 14,5-8; Jer 12,7; Ez 20,32-44; 33,11; 36,16ff.

Um dieses Neue und allein von Gott her Geschehende auszudrücken, greift die Heilsbotschaft der exilisch-frühnachexilischen Prophetie u.a. auf die Bilder einer neuen Schöpfung zurück. Ihr Kennzeichen besteht darin, dass die menschliche Neigung zur Bosheit und zum Unfrieden in der Welt von Gott her verwandelt wird. So wird von der Neuschaffung des menschlichen Herzens gesprochen, das den Frevel nicht mehr kennt (Ez 36,26f); von einem neuen Bund, bei dem Gott selbst die Tora ins menschliche Herz hineinschreibt (Jer 31,33); von einem neuen Volk, das durch Gottes Geist geschaffen wird<sup>7</sup>; von einem neuen Jerusalem, einem neuen Tempel, einer neuen Schöpfung, die aufatmet, in der Löwe und Lamm beieinander liegen, in der Wasserbäche in der Wüste hervorbrechen, in der kein Leid mehr sein wird:

Dann werden die Augen der Blinden aufgetan  
und die Ohren der Tauben geöffnet werden.  
Dann werden die Lahmen springen wie Hirsche  
und die Zunge der Stummen wird frohlocken. (Jes 35,5f)

Die zerstreuten Stämme Israels und Juda werden nach Jerusalem zurück kehren. Auch die Völker werden in dem bekannten Bild vom Völkerfrieden zum Zion gehen und durch die Tora des Zionsgottes den Krieg verlernen, so dass jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen wird, ohne dass jemand ihn aufschreckt (Jes 2,2-4 par Mi 4,1-5). Paradiesische Vorstellungen prägen diese Bildsprache, denn das goldene Zeitalter eines umfassenden Völker- und Schöpfungsfrieden liegt für Israel nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft.<sup>8</sup> An welche Zukunft dabei gedacht wird, kann unterschiedlich nuanciert werden und bleibt oft unbestimmt, wie überhaupt Zeitkategorien in diesen Heilsschilderungen keine entscheidende Rolle spielen. Dies verändert sich erst in der Apokalyptik. Für die Eschatologie dieser Propheten ist der Aspekt des Neuen, der Anbruch des von Gott bewirkten neuen Seins, wichtiger als die Zeitkategorie des Zukünftigen.<sup>9</sup> Das Neue unterscheidet sich fundamental von früheren Erfahrungen. Und es bricht an und bleibt. Es hat den Charakter des Endgültigen. Das Hebräische hat keinen Begriff für eine jenseitige Ewigkeit, sondern mit hebr. *'olām* nur einen Begriff für eine ungestörte Dauerhaftigkeit. Auch die häufig mit „am Ende der Tage“ übersetzte hebräische Wendung *'acharit hajjamim*

<sup>7</sup> Ez 11,19f; 36,26f; 39,29; Jes 32,15; 44,3; 59,21; Joel 3,1ff.

<sup>8</sup> Vgl. Horst-Dietrich Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, Stuttgart u.a. 1992, 280f.

<sup>9</sup> Nicht die Zeit ist das wesentliche, sondern das Neue Sein. Vgl. noch immer Klaus-Dietrich Schunck, *Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit* (1974), in: Horst Dietrich Preuss (Hg.), *Eschatologie im Alten Testament* (EdF 480), Darmstadt 1978, 462-480 und Preuss, *Theologie*, 274ff.

meint nicht das Ende der Welt, sondern eine Folge von künftigen Tagen in einer zeitlich unbestimmten Zukunft, die an keiner Stelle in der hebräischen Bibel mit einer Aussage über das Weltende in Verbindung steht.<sup>10</sup> Insofern sind diese alttestamentlichen Hoffnungsbilder Ansagen eines diesseitigen „ewigen“ Lebens in einer dauerhaften, ungetrübten Gottesgemeinschaft in dieser Welt und Geschichte, die freilich von Gott her verwandelt wird. Die Rhetorik der neuen Schöpfung hat die Erfahrung von Gottes Zorn im Rücken. Sie gründet sich ganz in Gottes Heilswillen und braucht daher die Vorstellung eines nochmaligen oder „jüngsten“ Gerichts nicht mehr.

Zwei Beispiele mögen dies illustrieren. Deuterocesaja etwa verheißt in dem Wort, dem die diesjährige Jahreslosung entnommen ist, dass Gott die Wüste zum Blühen bringt und auf einer eigens angelegten Straße sein Volk aus Babylon an der Spitze der Exulanten zurück zum Zion führt.

Gedenkt nicht an das Frühere,  
und achtet nicht mehr auf das Vorige!  
19) Denn siehe, ich will ein Neues erschaffen,  
jetzt wächst es auf, erkennt ihr's denn nicht?  
Ich mache einen Weg in der Wüste  
und Wasserströme in der Einöde. (Jes 43,18f)

Diese Kühnheit, vom jetzt gegenwärtigen Heil zu sprechen, bestimmt auch die jesuanische Rede von der Gegenwartigkeit des Reiches Gottes und die Christuserfahrung der frühen Gemeinde. Und folgerichtig argumentiert Paulus in 2 Kor 5,17: „Ist jemand in Christus, so ist er eine Neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“

Anders als Deuterocesaja, der beständig vom Volk Israel her denkt, formuliert Paulus diese Hoffnung aber in individueller Zuspitzung auf jeden einzelnen, der sich zu Christus bekennt. Die Hoffnung auf Neuschöpfung kann prinzipiell im Hinblick auf drei Ebenen entfaltet werden: auf derjenigen des persönlichen Geschicks des einzelnen Menschen (individuell), auf derjenigen des Volkes Israel als Gottesvolk (kollektiv) oder auf derjenigen der ganzen Welt, der Schöpfung oder gar des Kosmos (universal, kosmisch). Die auf das Volk Israel bezogene Heilshoffnung dominiert den alttestamentlichen Befund bei weitem, während die individuellen und universalen Perspektiven in den jüngeren Texten erst von dieser zentralen israelorientierten Betrachtungsebene her ihre Kraft beziehen. Dies zeigt sich deutlich in der berühmten Vision Ezechiels von der Belebung der Totengebeine (Ez 37), in der die

---

<sup>10</sup> Vgl. Gen 49,1; Num 24,14; Dtn 4,30; 31,39; Jes 2,2; Mi 4,1 u.ö. und *Jean Carmignac*, Der Begriff „Eschatologie“ in der Bibel und in Qumran (1969), in: *Preuss* (Hg.), *Eschatologie*, 306-324, 310ff.



Metaphern von Gottes Neuschöpfung, ja seiner Überwindung des Todes dazu dienen, der Hoffnung auf eine nationale Wiedergeburt und Heimkehr des Volkes Israel Ausdruck zu verleihen. Im babylonischen Exil sieht der Prophet sich vom Geist Gottes in eine Ebene voller verblichener Skeletteile versetzt, die durch Gottes Geist wieder mit Sehnen und Fleisch überspannt und zu lebendigen Menschen werden. Ein zweites Bild spricht davon, dass Gott die Gräber öffnet und sein Volk aus den Gräbern herausholt. Dieser Text ist in der Rezeptionsgeschichte der Bibel die bildkräftigste Matrix für die Hoffnung auf die individuelle leibliche Auferstehung geworden.<sup>11</sup> Doch sind diese einprägsamen Bilder in Ezechiels Vision als Gleichnisse für die politische Wiederbelebung bzw. Auferstehung des Volkes Israels und seine Rückkehr ins Land formuliert, wie der Textzusammenhang eindeutig festlegt. Sie will die noch lebenden Exulanten ansprechen, die sich „wie tot“ fühlen und die Gott wieder beleben möchte. Sie zielt - gewissermaßen gegen den Bildsinn der geöffneten Gräber - nicht auf die Wiederbelebung bereits Gestorbener, schon gar nicht auf die endzeitliche Auferweckung aller Toten. Es geht nicht um Zukunft oder Heil des einzelnen, individuellen Menschen, sondern um die Zukunft des Volkes Israel als Gottesvolk in einer von Gott verwandelten Welt mit dem Zion als ihrem Mittelpunkt.<sup>12</sup> Aber die Metapher von der Überwindung des Todes durch Gottes schöpferisches Handeln wirkt auch unabhängig von dieser kollektiven Dimension weiter und bleibt offen für weitergehende Interpretationen und Erweiterungen der Sinndimensionen dieser Bilder nach der individuellen wie nach der universal/kosmischen Seite hin.<sup>13</sup> Während die christliche Eschatologie sich entweder um die individuellen oder die universal/kosmischen Dimensionen des göttlichen Heilshandelns bemüht, die Beiträge von Michael Beintker und Jürgen Moltmann in diesem Band zeigen dies eindrucksvoll, so wäre doch von der Hebräischen Bibel auf die israheltheologische Ebene göttlichen Heilshandelns hinzuweisen, die nach alttestamentlicher Auffassung Ausgangspunkt

---

<sup>11</sup> Vgl. etwa den Beitrag von *Luzia Sutter Rehmann* in diesem Band. Zur rabbinisch-jüdischen Diskussion von Ez 37 im babylonischen Talmud (bSanh 92b) vgl. *Klaus Wengst*, *Ostern – Ein wirkliches Gleichnis. Eine wahre Geschichte*, München 1991, 11-19.

<sup>12</sup> Vgl. noch immer *Walter Zimmerli*, *Ezechiel 25-48*, BK.AT XIII, Neukirchen-Vluyn 1969 sowie jetzt *Karl-Friedrich Pohlmann*, *Das Buch des Propheten Heseziel (Ezechiel)*, Kap. 20-48, ATD XXII, Göttingen 2001; ferner *Friedrich D. Hubmann*, *Ezechiel 37,1-14* in der neueren Forschung, in: *Irmtraud Fischer* (Hg.), *Auf den Spuren der Schriftgelehrten Weisen*, FS J. Marböck (BZAW 331), Berlin u.a. 2003, 112-122.

<sup>13</sup> Dies lässt sich wohl schon im Text von Ez 37 ablesen, wo besonders in V. 7-10 (V. 8b-10a)\* eine märtyrertheologische Nachinterpretation sichtbar wird, bei der die wieder zu belebenden Toten mit den im (makkabäischen) Kampf tatsächlich erschlagenen Märtyrern verbunden werden. Für diese Bearbeiter im 2. Jh. v. Chr. wird der Text nicht mehr nur als Bild für die Wiederherstellung des Volkes Israel gelesen, sondern in einer aktualisierenden *relecture* konkret auf die Glaubensmartyrer bezogen, die vor kurzem getötet wurden, und deren Auferweckung man erhoffte. Vgl. *Rüdiger Bartelmus*, *Ez 37,1-14*, die Verbform *w<sup>e</sup>qatal* und die Anfänge der Auferstehungshoffnung, *ZAW* 97 (1985), 366-389; *Rudolf Mosis*, *Ezechiel 37,1-14: Auferweckung des Volkes – Auferweckung der Toten*, in: *Renate Brandscheid* (Hg.), *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte*, FS Ernst Haag, Trier 2002, 123-173 (der V.4-10 insgesamt einer makkabäischen Interpretation zuweisen will).

und Zentrum der Rede von Gottes neuer Schöpfung ist.<sup>14</sup> Aber auch in der neuen Schöpfung ist der Tod des Menschen nach alttestamentlichem Verständnis jedoch (noch) nicht aufgehoben. Es geht um die ungestörte Gottesgemeinschaft des Volkes Israel, zu der der Tod am Ende eines erfüllten Lebens zweifellos noch immer gehört. Nur der gewaltsame und unzeitgemäße Tod wird keinen Ort mehr haben. Doch die Hoffnungen auf einen neuen Himmel und eine neue Erde in Jes 65f meinen eine Welt, in der

„man die Stimme des Weinens und Klagens nicht mehr hören wird.  
Es sollen keine Kinder mehr da sein,  
die nur einige Tage leben,  
oder Alte, die ihre Jahre nicht erfüllen,  
sondern als Knabe gilt, wer hundert Jahre alt stirbt.“ (V.20)

Erst die Jesaja-Apokalypse wird in Jes 25,8 zu dem im Alten Testament singulären Gedanken vorstoßen, dass Jhwh einst auch den Tod, den Herrscher des Totenreichs und mythischen Allesverschlinger, für immer verschlingen wird.<sup>15</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das richtende Handeln Gottes vollzieht sich als Bedrängten Heil schaffendes, aber auch die böse Tat strafendes Handeln in dieser Welt, die aber durch Gottes Initiative neu werden wird, in der Israel in ungetrübter Gottesgemeinschaft inmitten der Völker in dieser durch Gott verwandelten Welt leben wird. Wo Gottes neue Schöpfung erhofft wird, verliert die Gerichtsrede ihre Bedeutung, weil das „Gericht“ bereits erlitten ist und zurück liegt und weil die Voraussetzungen für ein neuerliches „Gericht“ durch Gottes neuschöpferische Tat weggefallen sind.

Wer jedoch solche kühne Hoffnungen formuliert, wird sich über kurz oder lang mit dem Problem der Verzögerung ihrer Erfüllung auseinandersetzen. Denn diese enthusiastischen Heilshoffnungen stellten angesichts einer Welt, die den alten Unrechtsstrukturen verhaftet blieb, die Frage, wann sich Gottes Heil in der Welt endgültig durchsetzt, ob es sich überhaupt in dieser Welt durchsetzt, oder ob die Bilder einer Neuen Schöpfung nicht deutlicher über die vorfindliche Welt hinaus weisen, als dies Deuterojesaja, Ezechiel und die frühnachexilischen Propheten sahen. Zudem ließen neue Erfahrungen der sozialen Bedrängnis und der religiösen Verfolgung die neuerliche Hoffnung auf ein rettendes Gericht Gottes aufkommen, das den Bedrängten beisteht, die Frevler bestraft und Gerechtigkeit durchzusetzen vermochte, wenn nicht in dieser Welt, wann dann? Die biblische Auferstehungshoffnung entzündet sich an der

---

<sup>14</sup> Herr Kollege *Berthold Klappert*, Wuppertal, hat in der Diskussion des Vortrages bei der Wittenberger Tagung dankenswerter Weise diesen Punkt noch einmal besonders hervorgehoben.

<sup>15</sup> Vgl. dazu jetzt *Thomas Hieke*, „Er verschlingt den Tod für immer“ (Jes 25,8a). Eine unerfüllte Verheißung im Alten und Neuen Testament, BZ.NF 50 (2006), 31-50.

Klage der schuldlosen Opfer der Geschichte um Gottes rettende Gerechtigkeit. Sie hat hier ihren eigentlichen Ort.

In der spätweisheitlichen Literatur, die sich in den Psalmen, den Weisheitsschriften, der Prophetie und der Apokalyptik niederschlägt, findet sich ein nicht selten harter Dualismus der Vergeltung, bei dem die eigene, individuelle Rettung ebenso heftig erlebt wird wie die Vernichtung der Frevler oder der Völker. In diesen Texten geschieht dies nicht nur im Sinne einer feststellenden Gerechtigkeit, sondern hier finden sich Vernichtungsphantasien von hoher affektiver Aggressivität.<sup>16</sup> In der theologischen und hermeneutischen Auseinandersetzung mit diesen Texten wird immer wieder zu Recht darauf hingewiesen, dass die Perspektive der politischen Ohnmacht und individuellen Bedrängnis in Rechnung zu stellen ist, denn der Ruf nach Vernichtung der Feinde ist der verzweifelte Ruf nach Gerechtigkeit Gottes in einer aus den Fugen geratenen Welt, die als brutale und Leben vernichtende Bedrohung der eigenen Existenz erlebt und erlitten wird. Sieht man von dieser Situation ab, sind diese Texte nicht angemessen zu verstehen, die überdies nicht zu eigenmächtiger Rache auffordern, sondern die Vernichtung der Feinde Gott anheim stellen.<sup>17</sup> Freilich führt gerade dies zu einer Aufladung des Gottesbildes mit problematischen Rache- und Strafvorstellungen, die auf ihre Weise die Vorstellungen von Gottes heilschaffendem Gericht belasten. Und doch fällt auf, dass in diesen Kontexten die Rede von Gottes neuer Schöpfung zurück tritt zugunsten von Gottes Errettung der Gequälten und der von ihnen erlebten Vernichtung von Frevlern und feindlichen Völkern. Die Erwartung der Rettung der Gerechten und der Vernichtung der Feinde am Tage des Gerichts tritt neben die Hoffnung auf Gottes neuschöpferisches Handeln. In der alttestamentlichen Literatur scheint es so, als blieben diese beiden Hoffnungskonzeptionen nebeneinander bestehen.

#### 4. Denken und Hoffen an und jenseits der Todesgrenze - Israels Weg zur Auferstehungshoffnung

---

<sup>16</sup> Es ist sinnvoll, mit *Hans-Jürgen Fraas*, Art. Aggression, RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 183f, feindselig-destruktive von expressiv-affektiver Aggressivität zu unterscheiden. Nur die erstere Form zielt auf die Verwirklichung einer Schädigungsabsicht gegenüber dem Feind.

<sup>17</sup> Vgl. Ps 58; 59; 69; 70; 137 u.a. und dazu *Walter Dietrich*, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema (1976), in: ders. Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2002, 117-136; *Erich Zenger*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg u.a. 1998; *Bernd Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 99f, 125ff; *Alexandra Grund*, „... So sollst du geben Auge für Auge, Zahn für Zahn.“ Vergeltung als Prinzip der Strafe im Alten Testament?, in: *Knut Berner* und *Heinz Sünker* (Hg.), Vergeltung ohne Ende. Strafe im 21. Jahrhundert (im Druck). Meiner Mitarbeiterin Alexandra Grund danke ich für die Einsicht in das noch unveröffentlichte Manuskript.

Der Gott Israels ist ein Gott des Lebens. Der Tod und sein Schattenreich der Scheol (Unterwelt) gehören in weiten Bereichen der alttestamentlichen Literatur nicht zum Machtbereich dieses Gottes. Mit dem Tod war nach altisraelitischem Verständnis auch die Jhwh-Beziehung beendet. Die düstere Schattenwelt der Scheol<sup>18</sup> nahm die Toten auf zu einem ewig währenden Schlaf, in der der Gott Israels nicht mehr wirkte und auch nicht mehr erreichbar ist. „Die Toten loben Gott nicht.“<sup>19</sup> Dieses Verständnis des Todes, das die Hoffnung auf individuelle Auferstehung nicht kennt, prägt auch noch späteste Schriften des Alten Testaments wie etwa Kohelet oder Jesus Sirach, die von diesem Todesverständnis ihr „carpe diem“ entwickeln, und es entspricht zur Zeit des Neuen Testaments etwa der Haltung der toratreuen Sadduzäer. Daher gehört es zur Hoffnung altisraelitischer Frommer, dass sie alt und lebenssatt sterben, sich zu den Ahnen versammeln, und ihr Andenken in den Kindern und Kindeskindern aufbewahrt wird. Allerdings ist die noch immer verbreitete Auffassung durch die neuere Forschung überholt, wonach der altisraelitische Glaube keinerlei Interesse habe, seinem Gott ein positives Verhältnis zu den Toten einzuräumen und gewissermaßen dem Tod gegenüber gleichgültig sei.<sup>20</sup> Für das alte Israel gilt wie für andere Völker auch, dass das Verhältnis zu den Toten und die Frage über den Verbleib der Verstorbenen Glaube und Frömmigkeit in hohem Maße bestimmt hat. Doch waren diese Erfahrungsbereiche in einer pluralen Frömmigkeit lange Zeit durch andere Gottheiten oder Mächte bestimmt. Sterben und Tod wurden in der familiären Frömmigkeit zunächst noch nicht als Situationen der Begegnung mit Jhwh erfahren. Die seit der mittleren Königszeit beginnende Bewegung zur Alleinverehrung Jhwhs führte zunächst zur Zurückdrängung des nichtjahwistischen Totenkults, und zugleich – mit innerer Notwendigkeit – zu einer schrittweisen Ausweitung der Kompetenz dieses einzigen Gottes Israels auch auf den Bereich des Sterbens, des Todes und der Totenwelt. Die zunehmende Ausgestaltung des monotheistischen Bekenntnisses erforderte einerseits, dass Gottes Wirksamkeit auch in das Totenreich hinein gedacht und bekannt wurde. Andererseits waren die religiösen Beharrungskräfte gerade in diesem Bereich

---

<sup>18</sup> Vgl. Jes 14,9ff; Ps 88,5.

<sup>19</sup> Vgl. Ps 6,6; 30,10; 115,7 und die Fragen in Ps 88,11-13 (z.B. „Wirst du an den Toten Wunder tun?“), die traditionell als mit „Nein“ zu beantwortende rhetorische Fragen verstanden werden. Diese Interpretation wird jedoch von *Frank Crüsemann*, *Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Ps 88,11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod: BibInt XI (2003), 345-360*, mit dem Hinweis bestritten, dass in diesen Fragen die Herrschaft Gottes über den Tod bereits konkret erhofft wird.

<sup>20</sup> Die Forschungsbeiträge zum Thema Tod im Alten Testament sind in den letzten Jahren sprunghaft angestiegen. Übersichten über den derzeitigen Forschungsstand bieten *Alexander A. Fischer*, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen-Vluyun 2005; *Thomas Hieke* (Hg.), *Tod – Ende oder Anfang?*, Stuttgart 2005 sowie *Bernd Janowski*, *Der Gott Israels und die Toten. Eine religions- und theologischeschichtliche Skizze*, in: *Friedhelm Hartenstein* und *Martin Rösel* (Hg.), *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, Neukirchen-Vluyun (im Druck). Herrn Kollegen Janowski (Tübingen) danke ich für die Einsicht in das noch unveröffentlichte Manuskript.

unvergleichlich zäh und stark, so dass man in Israel jahrhundertlang mit den Fragen rang, ob Sterben und Tod in die Begegnung mit dem Gott Israels hinein oder doch von ihr weg führen. So kamen erst spätweisheitliche und apokalyptisch geprägte Kreise in Israel in der hellenistischen Zeit zu der Ansicht, dass auch der verstorbene Fromme an der heilschaffenden Wirklichkeit Gottes partizipiert. Der Glaube an eine individuelle Auferstehung/Auferweckung entwickelt sich also in der spätnachexilischen Zeit neben und gegen diese konservative Tradition und er hat neben der monotheistischen Tradition noch weitere Wurzeln. So rückten Veränderungen in der nachexilischen Frömmigkeit das Schicksal des einzelnen viel stärker in den Blickpunkt des Interesses (Individualisierung). Die wirtschaftlichen Verwerfungen des 5. und 4. Jh. v. Chr. führten unter den toratreuen Juden zu den neuerlichen Aporien des Zusammenhangs von Tun und Ergehen, weil nicht alle Rechnungen der Gerechtigkeit im Diesseits und im individuellen Lebenslauf aufgehen. Warum geht es unbestreitbar Frommen in dieser Welt schlecht, während offensichtliche Verbrecher (Frevler) ein sattes und schönes Leben führen? Verstärkt wurde diese Frage in den Zeiten hellenistischer Religionskämpfe durch das Todesgeschick der jüdischen Märtyrer, die für ihren Glauben Folter und Tod erlitten haben. Hier tritt die Krise des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als innerweltliches Prinzip ausgleichender Gerechtigkeit scharf ans Licht.

Gefördert wird dieser Prozess durch ein Verständnis des Lebens, bei dem Tod und Leben nicht streng unterschieden, sondern als vielfach miteinander verflochtene Seinsbereiche verstanden werden. Die Macht des Todes reicht weit in das Leben hinein und wird bereits dort wirksam, wo das Leben durch Krankheit, soziale Isolierung, Elend oder Anfeindungen bedroht ist, also schon dort, wo noch kein Tod im medizinischen Sinn eingetreten ist. Die großen Lebenskrisen werden als Erfahrung des Todes erlebt (Hiob 33,19-30) und ihre Überwindung als Gottes Macht erfahren, der den Tod (vor dem Tod) überwindet und zu neuem Leben verhilft. Bekanntlich werden in den Klage- und Dankliedern des Einzelnen vielfach solche „Todeserfahrungen“ artikuliert. So heißt es im Ps 30,4: „Herr, du hast mich herausgeholt aus der Scheol, dem Reich des Todes“. Das klingt zunächst so, als habe Gott einen Toten auferweckt. Der Folgesatz wie der ganze Zusammenhang machen aber klar, worum es geht: „Du hast mich am Leben erhalten.“ Es geht in diesen Liedern um Leiderfahrungen, die als todesähnlich erlebt werden, genauer, um Erfahrungen, in denen der

Bereich des Todes real in die diesseitige Welt hineinreicht. Doch vollzieht sich dies alles noch diesseits der Todesgrenze.<sup>21</sup>

Aber in den Metaphern diesseitiger göttlicher Todesüberwindung nistet zwangsläufig auch die Frage nach dem Ergehen jenseits der Todesgrenze. Wenn Gott den Tod im Leben besiegt, warum dann nicht auch das Totenreich? So bieten die Metaphern von der Überwindung des Todes im Leben eine wichtige Brücke hin zu einer Ausweitung der Kompetenz Gottes über das Reich des Todes. Aber es bleibt ein Rätsel, warum dieser Weg in der biblischen Literatur ausdrücklich erst so spät beschritten wurde. Während Ps 16 von einer Gemeinschaft mit Gott weiß, die Leben und Tod übersteigt, so geht erst der spätweisheitliche Psalm 73 vorsichtig einen Schritt weiter und markiert damit eine "kopernikanische Wende" im alttestamentlichen Todesverständnis.<sup>22</sup> Sein Beter reflektiert sein leidvolles Leben und stellt die bange Frage, ob Gott dem Leidenden nahe ist und ob er dies auch im Tod bleibt? Und seine Antwort lautet: Der Gott, der in diesem Leben meine Zuflucht war, der mich an meiner rechten Hand hält, der wird mich in der Scheol nicht verlassen, er erwartet mich und nimmt mich auf. Die Formulierungen sind dabei sehr vage und vorsichtig: „Vergeht auch mein Fleisch und mein Herz (Fels meines Herzens), so ist (doch) mein Anteil Gott für immer. (V. 26)“ Hier ist von Auferstehung noch nicht die Rede, auch nicht vom Ewigen Leben, sondern nur von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung. Der Gott, der mir das Leben gegeben hat, wird mich auch jenseits der Todesgrenze mit seiner Treue nicht verlassen. Mehr weiß der Beter vom Jenseits nicht zu sagen, mehr muss er auch nicht wissen. Das Bekenntnis zur Unsterblichkeit der Gottesbeziehung ist der entscheidende Impuls des biblischen Auferstehungsglaubens. Und mit diesem Bekenntnis ist die Hoffnung verbunden, dass Gott seine rettende Gerechtigkeit, die der Fromme in diesem Leben nicht erfahren hat, jenseits der Todesgrenze zur Geltung bringt. Damit ist der traditionelle weisheitliche Grundsatz, dass Gott einem jeden nach seinem Tun während der Spanne seines Lebens vergilt, aufgesprengt zugunsten einer jenseitigen ausgleichenden Gerechtigkeit. Nirgends wird dies deutlicher als in der Episode von den sieben Glaubensmännern<sup>23</sup> während des makkabäischen Aufstands um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. (2 Makk 7). Einer nach dem anderen gab sein Leben hin, getragen von der Hoffnung auf

---

<sup>21</sup> Vgl. die klassische Arbeit von *Christoph Barth*, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, neu hg. von *Bernd Janowski*, Stuttgart u.a. <sup>3</sup>1997 sowie jüngst *Erich Zenger*, Mit Gott ums Leben kämpfen. Zur Funktion der Todesbilder in den Psalmen, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 19 (2004), 63-78.

<sup>22</sup> *Bernd Janowski* und *Kathrin Liess*, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit. Psalm 73 und die Frage nach dem „ewigen Leben“, in: *Heß und Leiner* (Hg.) *Alles in allem*, 69-92.

<sup>23</sup> Vgl. noch immer *Ulrich Kellermann*, Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer, SBS 95, Stuttgart 1979, ferner *J.W. van Henten* (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (*Studia Post-Biblica* 38), Leiden 1989; zur Mutter der Märtyrer vgl. *Marie-Theres Wacker*, Die Mutter der Sieben. Schmerzensfrau und Philosophie: Welt und Umwelt der Bibel, 12 (2007), H.1, 34-36.

seine Auferweckung. Der vierte der Brüder sprach zu seinem königlichen Peiniger: „Gott hat uns die Hoffnung gegeben, dass er uns wieder auferweckt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben. Für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben.“ (2 Makk 7,13) Der Text rechnet wie auch Ps 73 nicht mit der Auferweckung aller, sondern nur mit der Auferweckung der Frommen, denen ihr irdisches Leben allzu viel schuldig geblieben ist. Den Frevler erwartet der ewige Tod, ohne dass hier eigens von einem Totengericht die Rede ist. Die Perspektive dieser Auferstehungshoffnung ist ganz auf die heilvolle Durchsetzung von Gottes rettender Gerechtigkeit für die in der diesseitigen Welt grund- und schuldlos Leidenden gerichtet. Ihr Entdeckungszusammenhang ist der Protest gegen die Ungerechtigkeit der Welt, das unverschuldete Leid und das Eintreten für die Opfer der Geschichte. So ist es nur folgerichtig, dass in (apokalyptischen) Texten der hellenistischen Zeit Gottes Macht die Grenze des Todes zugunsten der Frommen Israels endgültig überschreitet.<sup>24</sup> Die endzeitliche Auferweckung der Toten vollendet sich im Rettungsjubel der Auferstandenen als dem ersten Lebenszeichen ihrer neuen Existenz (Jes 26,19).<sup>25</sup>

Sollen aber die Mörder nicht über ihre Opfer triumphieren, so müssen auch sie von Gott zur Verantwortung gezogen werden. Deshalb tritt gelegentlich neben die endzeitliche Errettung Israels oder seiner Frommen die Vorstellung eines auch die Frevler bestrafenden Totengerichts, wie es sich im Alten Testament etwa in Dan 12,2f.13 angedeutet findet. Die konkreteren, z.T. mythologischen Vorstellungen dafür variieren in den wenigen Textbelegen in der frühjüdischen Literatur. Nach diesen Texten kommen nicht alle Menschen ins Totengericht, sondern nur diejenigen, bei denen das Verhältnis von Tun und Ergehen im irdischen Leben noch offen ist und einer Lösung harrt, also die bedrängten Frommen auf der einen und die Frevler auf der anderen Seite.<sup>26</sup> An eine allgemeine Auferstehung der Toten

---

<sup>24</sup> Vgl. Jes 26,19 „Deine Toten werden leben“; Ez 37,10ff; Ps 22,28ff und Dan 12,2f.13 und die Studie von *Diethelm Michel*, Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung (1987), in: *ders.*, Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte, Gütersloh 1997, 155-179.

<sup>25</sup> Zur Rezeption dieses frühjüdischen Motivs vgl. *Ulrich Kellermann*, Das Gotteslob der Auferweckten. Motivgeschichtliche Beobachtungen in Texten des Alten Testaments, des frühen Judentums und Urchristentums (BThS 46), Neukirchen-Vluyn 2001. Dieses Motiv wird im Neuen Testament dreifach aufgenommen: im Auferweckungsjubel angesichts des auferstandenen Christus (Mt 28,8; Lk 24,41.52; Apg 2,46; Joh 16,22; 20,20), im Mund der Zeugen, die das Auferstehungswunder mitten im Todesalltag erfuhren (Lk 7,16; Joh 12,13.17) und im Glauben an den Auferstandenen als dem Erstling der allgemeinen eschatologischen Totenaufstehung (1 Kor 15,20.57, vgl. 1 Petr 1,3-9; 4,13; Jud 24f).

<sup>26</sup> Das frühapokalyptische Wächterbuch in äthHen 22,8-14 (3. Jh. v.Chr.) zeigt die Vorstellung von einem Unterweltsberg, in dem vier Kammern für unterschiedliche Arten von Verstorbenen vorgesehen sind. Die Gerechten erwartet eine eigene helle Kammer mit einer Wasserquelle, während diejenigen Frevler, der Geschick sich im irdischen Leben nicht erfüllt hat, in einem finsternen Verlies sitzen und auf den großen Gerichtstag warten, der für sie Qual und Pein bereit hält. Wenn Dan 12,2f von ähnlichen Vorstellungen her zu verstehen ist, dann zeigt der Text, „daß einerseits die gerechten Geister auferweckt werden, die sich in der hellen Kammer mit einer Wasserquelle befinden, und andererseits diejenigen Sünder, die in einer dunklen Kammer untergebracht sind und bislang noch nicht für ihre Taten gebüßt haben. Diese beiden Gruppen werden zum großen Gerichtstag

oder an eine Auferstehung des Fleisches ist dabei nicht gedacht. Die griechische Vorstellung von der Trennung von Leib und Seele durch den Tod verband sich mit der althebräischen Konzeption von Gottes eingehauchtem Geist, der erst Leben ermöglicht und nach dem Tod entweicht (zu Gott zurück kehrt), so das man jetzt mit griechischer Hilfe denken konnte, dass die Seele den Tod überdauert (Weish 3,1). Mögen die mythologischen Vorstellungen variieren, das Trostpotalential dieser Hoffnung liegt in der Treue Gottes über den Tod hinaus.

## 5. Zusammenfassung

Ich fasse meine Überlegungen in einigen Thesen zusammen:

1. Der biblische Auferstehungsglaube tritt nicht von außen an die Religion Israels heran, sondern wächst aus ihr heraus, indem er grundlegende Einsichten des überlieferten Glaubens unter veränderten Bedingungen neu bedenkt.
2. Während wir unter Gottes Gericht eher ein unheilvolles, Sünde und Schuld vergeltendes Eingreifen Gottes verstehen (Täterperspektive, negativ), steht im Alten Testament Gottes rettendes Eingreifen zugunsten der besonders Bedürftigen und die Ermöglichung neuen Lebens im Zentrum der Vorstellung von Gott als dem Richter (Opferperspektive, positiv).
3. Doch erfordert dieses Konzept als Konsequenz von Gottes rettender Gerechtigkeit auch ein negativ sanktionierendes Handeln Gottes, das Unrecht benennt und Übeltäter zur Rechenschaft zieht. Es ist darauf gerichtet, Gewaltverhältnisse dauerhaft zu beseitigen, weil Gott den Schrei der Armen hört.
4. Die Thematik von Gottes vergeltendem Handeln („Gericht“) wird in der Prophetie besonders durch den Gedanken vom „Unheil gegen das eigene Volk“ entfaltet. Die verbreitete Rede von „Gerichtspropheten“ und „Gerichtsworten“ ist deshalb fragwürdig, weil diese prophetische Unheilsbotschaft mit wenigen Ausnahmen ohne Anklänge an gerichtliche Vorgänge oder die Rechtssprache formuliert wird. Die Propheten verkündeten Unheil nicht als göttliches Urteil in einem Gerichtsverfahren, sondern als von Gott herbeigeführte irreversible Folge von Israels Taten (Zusammenhang von Tun und Ergehen).
5. Israel lernt aus dieser prophetischen „Gerichtstheologie“, dass es trotz Unheilserfahrungen Gottes Ziel ist, durch sein vergeltendes und durch sein Heilshandeln neue Zukunft zu eröffnen (Redaktion der Prophetenbücher).



6. Ist in der Unheilsprophetie Gottes vergeltendes Handeln vom Zusammenhang von bösem Tun und bösem Ergehen bestimmt, so ist Gott auch frei, diesen Zusammenhang um seiner Gottheit und Heilsabsichten willen zu durchbrechen (z.B. Hos 11,8-11; Ez 20; Gen 8,21f; vgl. Weish 14,7).
7. Die exilische und frühnachexilische prophetische Heilsbotschaft beschreibt die Hoffnung auf die geschichtliche Wiederherstellung des Volkes Israel mit Metaphern einer neuen Schöpfung Gottes. Unter dem Aspekt der Neuschöpfung entfällt jeder Anlass für Gottes negativ vergeltendes Handeln oder ein nochmaliges Gericht.
8. Die alttestamentlichen Heilsbilder zielen nicht auf ein jenseitiges ewiges Leben, sondern auf eine von Gott verwandelte diesseitige Welt mit ihrem Zentrum Jerusalem. Dabei steht Heil und Rettung des Volkes Israel im Vordergrund und zunächst nicht die Zukunft des einzelnen Frommen.
9. Nicht zuletzt angesichts fortdauernder Unrechtserfahrungen wird in späten Schriften des Alten Testaments neuerlich die Hoffnung auf Gottes rettende Gerechtigkeit formuliert, in der Weisheitsliteratur (Psalmen) durch die Hoffnung auf „Rechtfertigung der Gerechten“ und „Bestrafung der Frevler“, in der prophetischen und apokalyptischen Literatur durch Konzepte eines endzeitlichen Weltgerichts (Jes 24-27; Jes 65f)
10. Die Hoffnung auf individuelle Auferstehung entsteht an der weisheitlichen Frage, ob Gott den unschuldig leidenden Gerechten auch über den Tod hinaus treu ist (Ps 73, Ps 49), und wird besonders virulent angesichts der Glaubensmartyrer im makkabäischen Bürgerkrieg (2 Makk 7,13, Ez 37,8-10\*).
11. Die Perspektive der Auferstehungshoffnung ist ganz auf die heilvolle Durchsetzung von Gottes rettender Gerechtigkeit für die in der diesseitigen Welt grund- und schuldlos Leidenden gerichtet. Sie entzündet sich am Protest gegen die Ungerechtigkeit der Welt und das unverschuldete Leid und am Eintreten für die Opfer der Geschichte und besteht auf der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung.
12. Zu den Voraussetzung des Auferstehungsglaubens gehören: Ausweitung des Machtbereichs Jhwhs auf das Totenreich (Scheol), Individualisierung der Frömmigkeit, Krise des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als innerweltliches Prinzip ausgleichender Gerechtigkeit, die Todesüberwindungsmetaphorik in den Individualpsalmen sowie in Ez 37 (Belebung der Totengebeine, Öffnung der Gräber als Gleichnisse für die politische Wiedergeburt Israels).
13. Neben der Vorstellung eines Jüngsten Gerichts, in dem Gottes rettende Gerechtigkeit wirksam wird (Dan 12,2f; 7,9-12; SapSal 3,7; vgl. Mt 25,31-46; 1 Henoch 22; Offb 6,9f)

findet sich auch die Hoffnung auf Gottes neue Schöpfung, in welcher der Tod auf immer vernichtet ist (Jes 25,8). In der frühjüdischen und rabbinischen Literatur wird die endzeitliche Abschaffung des Todes fester Bestandteil der eschatologischen Hoffnung.

Der Grundimpuls der Vorstellung vom Gericht Gottes ist Gottes rettendes Handeln, die deshalb auch negative Sanktionen impliziert, weil er den Schrei der Armen hört und die Bedrängten nicht ihren Bedrängern überlässt. Gleichwohl ist dieses vergeltende Handeln umschlossen und bestimmt von der Heilsabsicht Gottes und seiner Barmherzigkeit. Als Richter richtet Gott seine Geschöpfe nicht zugrunde, er richtet sie auf. Die Auferstehungshoffnung und auch die vom Jüngsten Gericht gründet in dieser rettenden Gerechtigkeit Gottes, weil seine Treue im Tod keine Grenze findet.