

Oliver Dyma

Von Gottes Hand abgeschnitten?

Zwischen Schattendasein und Auferstehungshoffnung

◆ Wenn das Neue Testament die Botschaft von der Auferweckung Jesu als zentralen Inhalt eines neuen Handelns Gottes verkündet, dann fragt es sich, ob diese ungeheure Neuigkeit in den Schriften des Alten Testaments und des Frühjudentums eine gewisse Vorbereitung erfährt. Unser Autor hat sich in diesen Schriften umgesehen und sorgfältig alle Einzelheiten gesammelt, die in diese Richtung gehen und dabei festgestellt, dass eine Hoffnung darauf, dass JHWH auch Macht über Tod und Scheol hat, sich erst langsam entwickelt. (Redaktion)

Der Tod markierte nach altorientalischer Vorstellung kein absolutes Ende menschlicher Existenz. Vielmehr fristen die Toten nach alttestamentlichen Texten ihr stark gemindertes Dasein in der Unterwelt, der Scheol. Sie wird als Land des Vergessens, der Finsternis und der Stille beschrieben, in der die Toten untätig sind, wie im Gefängnis gefesselt. Zunächst liegt die Unterwelt außerhalb des Wirkungsbereichs JHWHs. Nach späterer Überzeugung hat er aber auch Macht über die Unterwelt und kann Menschen aus der Sphäre des Todes zum Leben befreien. Gott wird die Möglichkeit zugeschrieben, zu neuem Leben zu erwecken, hauptsächlich weil er der Schöpfer des Lebens überhaupt ist. Die Vorstellung einer umfassenden endzeitlichen Auferstehung entsteht erst mit der aufkommenden Apokalyptik in hellenistischer Zeit. Ob es eine Auferstehung gibt und wie sie möglicherweise aussah, darüber war man sich aber auch in später Zeit nicht einig.

1 Es gehet dem Menschen wie dem Vieh

„Wer weiß denn, ob der Lebensgeist des Menschen nach oben steigt und der Lebensgeist der Tiere hinab in die Erde?“ (Koh 3,21)¹

Was mit dem Menschen nach seinem Tode geschieht, bleibt im 3. Jh. v. Chr. für Kohelet unsicher. Aufkommende Spekulationen über eine Auferstehung beurteilt er skeptisch: „Das Geschick der Menschen gleicht dem Geschick der Tiere, es trifft sie dasselbe Geschick. Jene müssen sterben wie diese, beide haben denselben Lebensgeist (*rûach*), und nichts hat der Mensch dem Tier voraus, denn nichtig und flüchtig sind sie alle. Alle gehen an ein und denselben Ort, aus dem Staub sind alle entstanden, und alle kehren zurück zum Staub.“ (Koh 3,19–20) Menschen wie Tiere sind vergänglich, kehren zurück zum Staub (*‘āphār*), wie es bereits Gen 3,19 formuliert,

¹ Die Übersetzungen folgen weitgehend der Zürcher Bibel 2007.

d.h. sie werden im Grab bestattet. Auferstehung ist also im 3. Jh. umstritten und kann nicht als weitverbreitete Überzeugung angesehen werden.

2 Von der Klage zur Hoffnung (Ps 88)

*„Ich zähle zu denen, die zur Grube (bôr) hinabsteigen,
bin wie ein kraftloser Mann,
ausgestoßen unter die Toten,
Erschlagenen gleich,
die im Grabe (qæbær) liegen,
deren du nicht mehr gedenkst;
von deiner Hand sind sie abgeschnitten.“
(Ps 88,5–6)*

Ein erster Schritt in Richtung einer Auferstehungshoffnung ist in Psalm 88 zu sehen. Psalm 88 ist ein extremes Klagegebet: Zwar wird JHWH zu Beginn als „Gott meiner Rettung“ bezeichnet (V. 2), diese Aussage aber durch umfassende Leidschilderungen konterkariert. Das Leiden wird mit Bildern chaotischer, lebensfeindlicher Mächte gezeichnet und durchgängig auf JHWH zurückgeführt. Der Beter bekennt keine Sünden und gibt kein Lobgelübde ab, so wird die Klage zur konsequenten Anklage Gottes: Er erscheint als Feind des Einzelnen.² Das Gebet bringt die eigenen Erfahrungen immer wieder vor Gott. Die Verweise auf das erfolglos bleibende Beten in V. 2, 10 und 14 teilen den Psalm in drei Abschnitte.

In 2–10 und 14–19 gibt es keine Bitte und keine Hoffnung. Der Beter ist schwerkrank von Jugend an, ja, er befindet sich

bereits im Bereich des Todes: „Denn ich bin mit Leiden gesättigt, / und mein Leben hat die Scheol berührt.“ (V. 4) Er stirbt nicht alt und lebenssatt wie etwa Abraham (Gen 25,8), sondern mit Übeln gesättigt. Er wandert nicht „von Kraft zu Kraft“, wie es Ps 84,8 formuliert, sondern hat jegliche Kraft verloren (V. 5). Der Psalm beschreibt eine absteigende Bewegung: V. 4 die Unterwelt berührt – V. 5 in die Grube hinabgestiegen – V. 6 Grab – V. 7 tiefste Grube, finstere Orte, Meerestiefen. Dieser mythische, lebensfeindliche Ort verweist auf Schöpfungskontexte (Chaoskampfmotivik).

Die Unterwelt erscheint als finsterner Ort der Tiefe, als Land des Vergessens, in äußerster Distanz von den Lebenden und von Gott. Der Beter ist bereits in diesem Raum des Todes. Die Grenze zwischen Leben und Tod wird anders gezogen, als wir das heute tun. Gott selbst hat ihn in diese vom Tod bestimmte Situation gebracht, aus der er sich selbst nicht befreien kann. Er ist zudem „ausgestoßen“ oder „freigelassen unter die Toten“; auch hierbei handelt es sich um Unterweltstopik. Der Tote leistet JHWH keinen Dienst mehr und untersteht nicht mehr seiner Gewalt. Die Trennung der Toten von Gott wird in V. 6 doppelt ausgedrückt: JHWH denkt nicht mehr an sie; sie sind „von seiner Hand abgeschnitten“. Hoffte der Psalmbeter sonst, von der Hand JHWHs aus der Not gerettet zu werden (z. B. in Ps 144,7), so behauptet er hier, die Unterwelt falle nicht mehr in dessen Machtbereich.

Der Mittelteil, V. 11–13, enthält eine Reihe von Fragen, die für die Deutung essenziell sind:

² Vgl. zur folgenden Auslegung Walter Groß, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in: ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999, 159–171; Bernd Janowski, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–243.

„Tust du an den Toten Wunder, /
stehen Totengeister (rephaim)³ auf, dich zu
preisen?

Wird deine Güte im Grab verkündet, / dei-
ne Treue im Abgrund?

Werden deine Wunder in der Finsternis
kund / und deine Gerechtigkeit im Land
des Vergessens?“

Meist werden sie als rhetorische Fragen
aufgefasst, die zu verneinen sind. Dann
drücken sie aus, dass es dort im Grab kei-
ne Wunder gibt, keine Güte, keine Gerech-
tigkeit Gottes. Die Toten sind Schatten,
die sich im Abgrund, in der Finsternis, im
Land des Vergessens befinden. Das Land
des Vergessens steht im Kontrast zum Ge-
denken Gottes, welches rettet und Leben
verspricht. Das Motiv des verstummen-
den Gotteslobes in der Unterwelt kommt
mehrfach vor, z. B. in Ps 30,10. Hier wird es
zu einem *argumentum ad Deum* gewendet:
Gott sollte doch im eigenen Interesse den
Beter aus dem Tode retten.

Nur in diesen Fragen werden positi-
ve Eigenschaften Gottes benannt und mit
der negativen Situation des Todes kontras-
tiert: Wunder, Güte, Treue und Gerechtig-
keit Gottes. Nur ein wunderbares Eingrei-
fen Gottes könnte aus dieser Grenzsituati-
on retten, in die Gott ja selbst geführt hat.
So lassen sich die Fragen auch als echte
Fragen verstehen: ob Gott an Toten Wun-
der tut, ob Tote wieder leben können, ist
fraglich, aber nur so könnte Gott den Beter
aus der Macht des Todes retten.⁴ Die ver-

zweifelte Äußerung eines Beters in Todes-
not führt zumindest zur Idee, Gott könne
aus dem Tod retten. Das hier verwendete
Verb *qūm* „aufstehen“ steht später explizit
für Auferstehung.

Zunächst bestand aber die Vorstel-
lung, JHWH sei nicht für die Toten zustän-
dig bzw. habe keine Macht über die Welt
der Toten. Erst allmählich wird JHWH
auch eine Beziehung zu den Toten zuge-
schrieben.

3 JHWH als Gott des Lebens – auch des Todes?

JHWH ist ein lebendiger Gott bzw. ein Gott
des Lebens oder der Lebendigen (Dtn 5,26;
2 Kön 19,4; Ps 42,3). In einem polytheis-
tischen Kontext benennt dies zunächst ei-
nen Zuständigkeitsbereich: JHWH ist für
die Lebenden zuständig, nicht für die To-
ten. Von der Hand JHWHs abgeschnitten
zu sein, meint in Ps 88,6 eben dies, dass
sich die Toten nicht in seinem Machtbe-
reich befinden. Sie gehören in den Bereich
des Todesgottes Mot bzw. des Unterwelt-
gottes Molech, der bei der Nekropole im
Hinnomtal kultisch verehrt wurde und mit
Nekromantie in Verbindung stand (2 Kön
17,17; 21,6; Jes 57,9).⁵

Das Phänomen der Nekromantie (To-
tenbeschwörung) zeigt, dass die Welt der
Toten in altorientalischer Vorstellung nicht
vollständig von der Welt der Lebenden ge-
trennt ist. Sie wird auch in Israel prakti-

³ In Ugarit sind die *rephaim* die königlichen Ahnen; auch im Alten Testament ist der Bezug zum Königshaus teilweise erhalten (Jes 14,9), vgl. Dagmar Kühn, Totenkult (Israel), in: wiblex 2011, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36094/> [Abruf: 06.02.2022].

⁴ Vgl. Frank Crüsemann, Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11–13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod, in: Biblical Interpretation 11 (2003), 345–360, hier: 351.

⁵ Vgl. Klaus Bieberstein, Hinnomtal, in: wiblex 2011, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21286/> [Abruf: 06.02.2022].

ziert, wie der Erzählung von Saul bei der Totenbeschwörerin von En-Dor (1 Sam 28) zu entnehmen ist. Totengedenken, Versorgung der Toten und Totenmahl stellen das „Eingebundensein in den Familienverband unter göttlichem Schutz und Segen“ sicher.⁶ Ahnenbilder genießen ein hohes Ansehen und können selbst als Götter bzw. Göttliche (*ælohim*) bezeichnet werden; ihnen kommt eine wichtige Funktion in der Nekromantie zu.⁷

Ab dem 9. oder 8. Jh. v. Chr. wird mit zunehmender Vehemenz eingefordert, Israel solle nur einen Gott, nämlich JHWH verehren (Monolatrie). Dies betraf zunächst den offiziellen, staatlichen Kult, wurde dann zunehmend auf den privaten Bereich der Ahnenverehrung übertragen. Beides hat Auswirkungen auf die Entwicklung der Vorstellung, dass JHWH eine Beziehung zur Unterwelt und den Toten hat.

Wenn JHWH allein verehrt werden soll, müssen auf der einen Seite Kulte anderer Götter zurückgedrängt werden. Dies gilt für den Baal-Kult mit Blick auf Regen und Fruchtbarkeit, wie es im Hoseabuch im 8. Jh. thematisiert wird. Dies gilt gleichermaßen für den Bereich von Tod und Unterwelt. JHWH wird eine Verfügungsgewalt über sie zugeschrieben, ohne dass er als Herrscher der Unterwelt angesehen wird. Diese Kompetenzausweitung ist ein allmählicher Prozess, der durch die Forderung der ausschließlichen Verehrung JHWHs angestoßen wurde. Der Be-

ginn dieser JHWH-allein-Bewegung ist eng mit den Gottesmännern Elija und Elischa verbunden. Die beiden Erzählungen, wie sie jeweils ein Kind vom Tode erwecken (1 Kön 17,8–24; 2 Kön 4,8–37), demonstrieren die Macht JHWHs über den Tod. Er kann Einzelne vom Tod erwecken (vgl. auch 2 Kön 13,20f.) oder lebendig zu sich holen, wie die Entrückung Elias zeigt (2 Kön 2; vgl. Gen 5,24). Die Möglichkeit JHWHs, vereinzelt in den Totenbereich hineinzugreifen,⁸ wird zu einer grundsätzlichen Verfügungsgewalt ausgeweitet.

Auf der anderen Seite wird der familiäre Ahnenkult zunehmend zurückgedrängt und die Sphäre des Todes in gewisser Weise entdivinisiert. Insbesondere wird die mit dem Molech-Kult assoziierte Totenbeschwörung verboten (Dtn 18,9–14; Lev 19,31; 20,1–6.27). Den divinisierten Ahnen sollte keine sakrale Kompetenz mehr zugeschrieben werden. So werden die häuslichen Ahnenbilder zurückgedrängt. Das Verbot des Dekalogs, neben JHWH andere Götter (*ælohim*) zu verehren, könnte hier seinen Ursprung haben.⁹ Möglicherweise werden auch Totenkultmähler (Jer 16,1–5) und Totenspeisung verboten (vgl. Dtn 26,14; Ps 106,28), jedoch rechnen noch späte Texte mit einer Versorgung der Toten (Sir 7,31–34; Tob 4,17). Die Zurückdrängung anderer Götter einerseits, des familiären Totenkultes andererseits eröffnete die Möglichkeit, JHWH auch in eine positive Beziehung zu den Toten zu bringen.

⁶ Jens Kamlaß, Grab und Begräbnis in Israel / Juda. Materielle Befunde, Jenseitsvorstellungen und die Frage des Totenkultes, in: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen 2009, 257–297, hier: 292.

⁷ Vgl. auch im Folgenden Herbert Niehr, Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit. Eine Problemskizze, in: ThQ 178 (1998), 1–13.

⁸ Siehe Am 9,2; 1 Sam 2,6 sowie Ps 139,8; vgl. Frank Crüsemann, Rhetorische Fragen!? (s. Anm. 4), 348.

⁹ Herbert Niehr, Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit (s. Anm. 7), 4.

Eine dauerhafte Beziehung hatte JHWH bereits zu den toten Königen. In der Königsfamilie lassen sich offizielle und familiäre Aspekte der Religion nicht trennen. Der König steht in besonderer Beziehung zu Gott. Bis in die Spätzeit des Königtums wird er mit göttlichen Attributen bezeichnet und als Sohn Gottes angesehen. Die Lokalisierung der Königsgräber innerhalb der Stadtmauern Jerusalems sowie die Opfer, die den verstorbenen Königen dargebracht werden,¹⁰ lassen auf eine Divinisierung der Könige nach ihrem Tode schließen.

Mit der zunehmenden Verehrung JHWHs in der Jerusalemer Oberschicht übertrug man die Vorstellung einer Beziehung JHWHs zu den Toten auch auf nicht-königliche Verstorbene. Dies deutet sich in zwei Inschriften an: In der Grabinschrift von *Hirbet el-Qom* (8./7. Jh.) erscheint

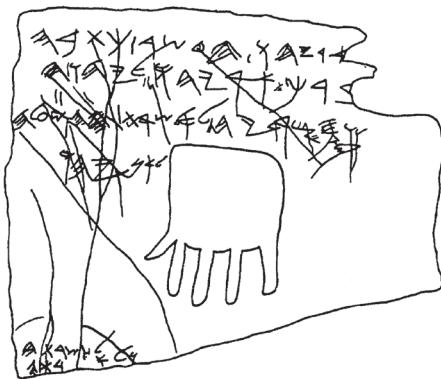


Abb. 1: Grabinschrift von *Hirbet el-Qom*¹¹

JHWH zusammen mit der Begleitgöttin Aschera als persönlicher Schutzgott des Verstorbenen, unter dessen Segen er sich auch nach seinem Tod stellt. Dies wird ikonografisch unterstützt durch die segnende rechte Hand Gottes.

Die Silberröllchen von *Ketef Hinnom* (7./6. Jh.) stammen auch aus einem Begräbniskontext. Sie dienten als Amulette für die Verstorbenen und waren mit dem hohepriesterlichen Segen beschrieben (Num 6,24–26). JHWH soll den Toten im Grab die Treue halten, ihnen Erlösung (*g'l*) und Licht zukommen lassen.¹² Beide Texte stehen im Kontrast zur Wahrnehmung der Unterwelt in Ps 88 als eines finsternen, von der Hand JHWHs abgeschnittenen Ortes.¹³

Ist damit die Vorstellung, dass JHWH eine Beziehung zu einzelnen Toten haben kann, zwar nicht mehr auf Könige beschränkt, so kann noch nicht von einer rettenden Beziehung aller Toten zu JHWH geredet werden.

4 Der Schöpfer ist für die ganze Wirklichkeit zuständig

Mit dem Abbruch des königlichen Totenkultes nach dem Ende der David-Dynastie 586 v. Chr. gibt es keine Gruppe von Toten mehr, die kultisch in irgendeiner Weise hervorgehoben wäre. Zerstörung und Deportationen haben familiäre Traditionen unterbrochen oder unmöglich ge-

¹⁰ Die späteren Texte Ez 34,7–9 und Jes 57,9 kritisieren diese Praxis.

¹¹ Aus: *Othmar Keel / Christoph Uehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2001, 236; © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg/CH. Eine farbige Abbildung ist verfügbar unter: <https://www.imj.org.il/en/collections/375273> [Abruf: 06.02.2022].

¹² Vgl. ebd., §210.

¹³ Für eine differenzierte Darstellung vgl. *Gönke Eberhardt*, Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion, in: *Angelika Berlejung / Bernd Janowski* (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (s. Anm. 6), 373–395.

macht; familiäre Ahnenverehrung war ohnehin stark zurückgedrängt. Die weitere Entwicklung ist durch die Herausbildung der monotheistischen Idee in der Exilszeit sowie eschatologischer Zukunftserwartungen in hellenistischer Zeit geprägt.

Der Monotheismus ist ein entscheidender Schritt der Theologiegeschichte. Im Exil zuerst in Deuterocesaja theoretisch ausformuliert, wird er sogleich schöpfungstheologisch konsequent zu Ende gedacht:

„Der das Licht bildet /
und die Finsternis schafft,
der Heil vollbringt / und Unheil schafft,
ich, JHWH, bin es, der all dies vollbringt.“
(Jes 45,7)

Wenn es nur einen Gott gibt und dieser Gott der Schöpfer der Welt ist, dann muss die ganze Schöpfungswirklichkeit auf ihn zurückgeführt werden. Dann kommt nicht nur das Licht von Gott, sondern auch die Finsternis, die ein Charakteristikum der Unterwelt ist. Dann umfasst seine Schöpfermacht auch das Totenreich, wie ja auch die vergänglichen Geschöpfe aus Lehm durch seine Hand geformt werden (V. 9–11).

Neben dieser schöpfungstheologischen Fundierung ist die Herausbildung endzeitlicher Gerichtserwartungen wich-

tig. Sie ergibt sich letztlich aus der monotheistischen Schöpfungsvorstellung. Angesichts der Erfahrungen fehlender Gerechtigkeit wird die Theodizee-Problematik drängend. Sie mündet in der Vorstellung eines endzeitlichen Gerichts, das einen neuen Äon einläutet, in dem die Gerechtigkeit Gottes zusammen mit seiner Königsherrschaft aufgerichtet wird. Durch die eschatologischen Gerichtsvorstellungen wird die Beziehung Gottes zu den Toten generalisiert und die Funktion der Totenwelt verändert sich.¹⁴ Im Folgenden seien ein paar Aspekte auf dem Weg dorthin genannt.

In Ez 37 wird Auferstehung zunächst als Metapher verwendet. Hier steht die kollektive Ebene der Restitution Israels im Fokus. Die mächtige Bildsprache prägt die Vorstellung der leiblichen Auferstehung nachhaltig: trockene Gebeine werden wiederbelebt durch Restitution von Fleisch, Sehnen und Haut sowie die Einhauchung des Geistes (*rûach*). Das nachexilische Israel wird mit der Ansammlung ausgetrockneter Knochen identifiziert: „Dieses Israel kann nicht aus sich heraus wieder lebendig werden, sondern bedarf der Neuschöpfung ... Diese Neuschöpfung aber ist vollständig Gottes Werk und die Konsequenz seiner Heilszusage.“¹⁵ Auch wenn es zunächst um eine kollektive Vorstellung geht, so kommen auch die einzelnen Opfer in den Blick, nämlich die „Erschlagenen“ (V. 9), denen neues Leben eingehaucht wird.

In weiteren Texten steht die Frage der Gerechtigkeit insbesondere für die Opfer

Weiterführende Literatur:

Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT 64), Tübingen 2009.

¹⁴ Vgl. im Folgenden *Klaus Bieberstein*, *Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur*, in: *Angelika Berlejung / Bernd Janowski* (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (s. Anm. 6), 423–446. Der Sammelband ist insgesamt zu empfehlen.

¹⁵ *Johannes Schnocks*, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen 2009, 236.

der Geschichte im Fokus. So nimmt der Beter in Ps 73 das Ende der Frevler in den Blick und hofft auf eine Fortsetzung der Gemeinschaft mit Gott (V. 23 f.). In ähnlicher Weise erwartet Ps 16,10–12 das dauerhafte Wohnen zur Rechten Gottes.

Wird hier eher tastend eine Hoffnung formuliert, so werden andere Texte deutlicher. Im vierten Lied vom Gottesknecht (Jes 53) wird zumindest der stellvertretend für die Wir-Gruppe Leidende nach seinem Tod Licht erblicken. Nach den Bildreden des Henochbuchs (1 Hen 37–71) werden die Gerechten nach dem Gericht in den Kreis der Patriarchen und Heiligen aufgenommen und bei den Engeln seiner Gerechtigkeit wohnen, während die Sünder gerichtet werden.

Das griechische Weisheitsbuch greift auf den Terminus *psychē* „Seele“ zurück, um die Kontinuität von dies- und jenseitiger Existenz auszudrücken. Nach Weish 3,1–4 kommen die Seelen der Gerechten, die gelitten haben, schon mit dem leiblichen Tod in die Unsterblichkeit:

„Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand ... Sie scheinen in den Augen der Toren gestorben zu sein, und ihr Wegang wurde für eine Misshandlung gehalten ... Auch wenn sie nämlich in der Sicht der Menschen bestraft wurden, ist ihre Hoffnung voll Unsterblichkeit.“ (Weish 3,1–4)

Eine komplexe Vorstellung bietet 1 Hen 22 mit der Vision eines Totenberges, wo die Toten in Kammern vorsortiert für das Endgericht aufbewahrt werden. Die Totenwelt wird also für einen Teil der Verstorbenen zu einer Zwischenstation bis zur Auferweckung für das Gericht. Impliziert ist die Vorstellung eines individuellen Vorgeordnetes unmittelbar nach dem Tod.

Dan 12 stammt aus der Zeit des makabäischen Aufstands gegen Antiochos IV. Epiphanes. Der Text greift in einer Zeit maximaler Bedrängung auf die Idee einer partiellen Auferweckung zurück: die Opfer werden zu neuem Leben, die noch unbestraften Täter zur Bestrafung auferweckt. Die gerettet werden sollen, sind in einem Buch aufgezeichnet. Diese Vorstellung begegnet bereits in Mal 3,16, wonach die Gottesfürchtigen im Buch der Erinnerung aufgeschrieben sind. Dabei kontrastiert die rettende Erinnerung durch Gott mit dem „Land des Vergessens“, das in Ps 88 noch für die Unterwelt stand. Umgekehrt werden die Frevler nach Ps 69,29 aus diesem Buch getilgt.

Ebenfalls zur Zeit des Makkabäer-Aufstands rechnet die *Tierapokalypse* in 1 Hen 85–90 mit einer Auferweckung der Märtyrer, ähnlich wie 2 Makk 7, das kurz darauf verfasst wurde. Die Vorstellung der leiblichen Auferstehung ist hier so konkret, dass selbst die Restitution der herausgeschnittenen Zunge erwartet wird (V. 11). In der Dilemma-Situation der Mutter und ihrer sieben Söhne wird der Zusammenhang von Tun und Ergehen zwangsläufig verletzt. Nach dem ungerechten Tod werden die Opfer aber wieder ins Recht gesetzt durch den Schöpfer der Welt, der „in seinem Erbarmen wieder Atem und Leben gibt“ (V. 23).

In den Kontext des eschatologischen Gerichts fällt auch die kurze, schwer einzuordnende Notiz Jes 26,19 aus der sog. Jesaja-Apokalypse. Sie spricht explizit vom Leben und Auferstehen (*qūm* wie Ps 88,11) der Toten (vgl. auch Jes 25,8). Die Toten werden bezeichnet als Bewohner des Staubes (*āphār*), was die Vergänglichkeitsaussage von Gen 3 aufgreift.

Im Gerichtskontext dient die Auferstehung vor allem der Etablierung der Ge-

rechtigkeit Gottes, die in dieser Welt fehlt: Es geht um ein Weiterleben der Opfer und eine Strafe für die Täter, wenn diese nicht bereits zu Lebzeiten bestraft wurden. Die Metapher der leiblichen Auferstehung aus Ez 37 wird wörtlich aufgefasst und eine kollektive, endzeitliche Auferstehung der Gerechten kommt in den Blick.

5 Zwischen Urgeschichte und Heilsvision

Eine andere Möglichkeit, von Auferstehung zu sprechen, jenseits der Gerichtsmetaphorik bietet die Vorstellung der Rückkehr ins Paradies.

Seit der Vertreibung aus dem Paradies hat der Mensch, um im Bild zu bleiben, keinen Zugang mehr zum Baum des Lebens, sondern muss zu dem Staub zurückkehren, von dem er genommen ist (Gen 3,19). Die Vision eines künftigen Friedensherrschers in Jes 11 beschreibt die künftige Heilszeit als eine Rückkehr in paradiesische Zustände: Der Tierfrieden, wonach der Löwe Stroh frisst wie das Rind (V. 7), geht hinter die nachsintflutliche Ordnung zurück auf die gute Schöpfungsordnung nach Gen 1 (Gen 1,30). Dass der Säugling vor dem Schlupfloch der Natter spielt (V. 8), bedeutet, dass die Feindschaft zwischen dem Nachwuchs der Frau und dem der Schlange aufgehoben ist, die wie die Vergänglichkeit eine Folge der Gebotsübertretung war

(Gen 3,15). Der Text zögert, die letzte Konsequenz zu formulieren: dass der Zugang zum Paradies wieder geöffnet ist, zum Garten Gottes mit dem Baum des Lebens.

Werden die Toten auch ursprünglich als von Gottes Hand abgeschnitten angesehen (Ps 88,6), so sind sie doch von der Hand des Schöpfers geformt (Jes 45,9–7), und er kann ihnen neuen Lebensgeist einhauchen (Ez 37,5) oder hält die Seelen der Gerechten in seiner Hand (Weish 3,1). Daraus ergibt sich keine breit geteilte Überzeugung, dass die Toten auferstehen werden. Diese Hoffnung gilt vor allem den Gerechten oder Märtyrern im Gericht.

Der Autor: *Oliver Dyma, Jahrgang 1972; Studium der Theologie in Tübingen und Jerusalem; Promotion (2008) und Habilitation (2013) in Tübingen; seit 2015 Professor für Biblische Theologie an der KSH München, Campus Benediktbeuern; derzeit Vertreter des Lehrstuhls für Altes Testament in Münster; Publikationen u. a.: Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit (FAT II/40), Tübingen 2009; Flut und Kalender. Die Datumsangaben im priesterlichen Flutbericht, in: Joachim J. Krause u. a. (Hg.), Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel (FAT 136), Tübingen 2020, 31–48; Das Sacharjabuch und seine Rezeptionen (SBR 16), Berlin 2021; GND 133054306.*