



26

JRP

Was letztlich zählt – Eschatologie

Jahrbuch der Religionspädagogik

HERAUSGEGEBEN VON Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel,
Norbert Mette, Elisabeth Naurath, Bernd Schröder,
Friedrich Schweitzer



neukirchener
theologie

Was letztlich zählt – Eschatologie

Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)
Band 26 (2010)

Herausgegeben von
Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel,
Norbert Mette, Elisabeth Naurath,
Bernd Schröder und Friedrich Schweitzer

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf

Umschlagabbildung: © jgroup / istockphoto.com

Lektorat: Ekkehard Starke

DTP: Andrea Siebert

ISBN 978-3-7887-3421-3

www.neukirchener-verlage.de

Inhalt

Vorwort	9
1 Schlaglicht	
1.1 <i>Günter Lange</i> Zur Reichweite von Hoffnungsbildern	13
2 Zugänge	
2.1 <i>Kathrin Liess</i> Grenzüberschreitungen Zur Überwindung der Todesgrenze im Alten Testament	19
2.2 <i>Detlev Dormeyer</i> Die implizite Eschatologie neutestamentlicher Wundergeschichten	27
2.3 <i>Michael Langer</i> Die Faszination am Bösen Gedanken zu Peter Paul Rubens' »Höllenstein« (1620/21)	38
2.4 <i>Norbert Mette</i> Vorstellungen von Kindern über den Tod und ein Leben nach dem Tod Eine Durchsicht neuerer Forschungsberichte	43
2.5 <i>Heinz Streib und Constantin Klein</i> Todesvorstellungen von Jugendlichen und ihre Entwicklung Ein empirischer Beitrag	50
2.6 <i>Reiner Sörries</i> Anonyme Bestattungen und Friedhöfe im Internet Die Bestattungskultur als Indikator für den Wandel eschatologischen Denkens	76

3 Vertiefungen

- 3.1 *Magnus Striet*
Durchkreuzte Zeit
Eine theologische Reflexion des Zeitphänomens 89
- 3.2 *Ottmar Fuchs*
Menschliche Gerechtigkeit: in Gottes Gerechtigkeit
aufgehoben und überboten 96
- 3.3 *Jürgen Moltmann*
Das Kommen Gottes und die Neuschöpfung aller Dinge 111
- 3.4 *Klaus von Stosch*
Auf der Suche nach einer neuen Form eschatologischen
Denkens
Verlegenheiten und tastende Antworten 119
- 3.5 *Bernhard Dressler*
Vorüberlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologiedidaktik 137
- 3.6 *Folkert Rickers*
Eschatologie und Religionspädagogik
Bildungstheoretische Aspekte 153

4 Seitenblicke

Leben nach dem Tod und Eschatologie
Interviewfragen an eine jüdische, eine muslimische und
eine buddhistische Stimme

- 4.1 *Julian Chaim Soussan*
Eine jüdische Stimme 171
- 4.2 *Rabeya Müller*
Eine muslimische Stimme 178
- 4.3 *Peter Riedl*
Eine buddhistische Stimme 182
- 4.4 *Peter Riedl*
Eschatologie, Buddhismus und die Tatsachen des Lebens 184

5 Konkretionen

- 5.1 *Rainer Lachmann*
Zum Wandel religionspädagogischer Jenseitsvorstellungen .. 189
- 5.2 *Uta Pohl-Patalong*
Kaum zu glauben und doch so wichtig
Auferstehung als Thema im Religionsunterricht 205
- 5.3 *Elisabeth Naurath*
»Um Himmels willen ...!«
Mit Kindern im Religionsunterricht über das irdische Leben
und Sterben hinausfragen 215
- 5.4 *Martina Plieth*
Vom Himmel, der ist, und vom Himmel, der kommt
Hoffnungspotentiale im Vorstellungselement des
»Himmlischen« bei Kindern 225
- 5.5 *Elisabeth Hennecke*
»Tod – und was dann?«
Eschatologische Perspektiven in Kinderbüchern
Ein Literaturbericht in didaktischem Interesse 240
- 5.6 *Thomas Hörnig*
»Tumor is. Rumor is. Humor is nich.«
Todesanzeigen als Spiegel zeitgenössischer
Auseinandersetzung mit Eschatologie 249

6 Rücklicht

- 6.1 *Folkert Rickers*
Jahrbuch der Religionspädagogik
Idee und Entstehung 263
- Anhang: Bildteil 273

Vorwort

Mit welchem Leib werden wir auferstehen? Was wird mit den Menschen geschehen, deren Leib beispielsweise durch eine Bombe verstümmelt wurde? Wer kommt in die Hölle? Worin bestehen die Höllenstrafen? ... Das 1959 in zehnter Auflage gedruckte theologische Kompendium »Wissen Sie Bescheid?« blieb auf keine dieser Fragen eine Antwort schuldig. In der Überzeugung, dass es sich dabei um unumstößliche Gewissheiten handele, wurden hier Auskünfte selbst auf Fragen gegeben, deren Sinn den meisten Menschen heute gar nicht mehr begreiflich wäre. Viele ihrer früheren Gewissheiten sind der Theologie mittlerweile abhanden gekommen. Der katholische Dogmatiker Thomas Ruster meint sogar, die Systematische Theologie sei »in nahezu allen theologischen Sachfragen zu keiner klaren Auskunft mehr in der Lage«. Das ist vielleicht ein wenig überspitzt formuliert, aber es spricht doch eine unübersehbare Verlegenheit an. Der erkenntnistheoretische Status theologischer Aussagen ist, gerade soweit diese die Grundfragen christlichen Glaubens betreffen, sagen wir einmal vorsichtig: »ungeklärt«. Und nirgendwo wird diese Problematik deutlicher spürbar als in dem Bereich, der Thema dieses Buches ist: der Eschatologie.

Was gibt es in der »Lehre von den letzten Dingen«, wie der Traktat der Eschatologie früher hieß, eigentlich noch zu »lehren«, nachdem seine klassischen Topoi: Himmel, Hölle, Fegefeuer – Auferstehung, Gericht, Vollendung, allesamt fraglich geworden sind? Kaum etwas, das nicht grundlegend strittig wäre: Geht es hier um Geschehnisse in Raum und Zeit, wenn auch vielleicht in einem göttlichen Raum und einer göttlichen Zeit, oder geht es um mythologische Konstrukte, die als Symbolisierungen existentieller Erfahrungen zu verstehen sind? Was hat man sich unter einer »Auferstehung des Leibes« vorzustellen? Wie ist das Verhältnis zwischen dem Ende der individuellen Existenz und dem Ende des ganzen Kosmos zu denken? Gehört die Erwartung eines »Jüngsten Gerichts« zu den Essentials christlichen Glaubens?

Gerade soweit es um die eschatologische Dimension ihrer Hoffnung geht – die für das Glaubensbewusstsein vergangener Christengenerationen doch so elementar wichtig war! –, tun sich Christinnen und Christen heute ausgesprochen schwer, Rechenschaft zu geben (vgl. 1 Petr 3,15). Selbst in der kirchlichen Verkündigung, so der Religionssoziologe Michael Ebertz, sei das überkommene Ordnungssystem postmortalen Lebens weitgehend erodiert. Und die Theologie: Ist nicht letztlich alles,

was sie auf die »letzten« Fragen heute zu sagen hat, nur ein in viele Worte gekleidetes Eingeständnis, dass es hier nichts zu wissen gibt? Und kann all dies für Religionspädagog/innen und die von ihnen zu initiierenden Lernprozesse in Schule, Kirche und Bildungsarbeit nicht nur heißen, von eschatologischen Fragen, mindestens bis zu weiterer Klärung, die Finger zu lassen?

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes sind der Überzeugung, dass dies keine Lösung wäre. Denn die Fragen nach dem, was am Ende bleibt und was letztlich gilt, haben ja keineswegs aufgehört. Nach wie vor werden religiöse Fragen gerade durch die Auseinandersetzung mit dem Tod ausgelöst. Und kurioserweise hat parallel mit dem Ende des Bescheidwissens in der Theologie der Glaube an etwas »danach« unter Jugendlichen eher zugenommen. »Je nach Fragestellung und Erhebungsmethode«, so der Jugendforscher Thomas Gensicke, »kann man diesen Glauben bei etwa der Hälfte bis zu zwei Dritteln der Jugendlichen nachweisen.« Auch in der Bildungsarbeit lässt sich die Erfahrung machen: Kaum irgendwo anders wird »Religion« so spannend, wie wenn es um »Sterben, Tod und was kommt dann?« geht.

Wo sich wirklich lebenswichtige Fragen stellen, hört das Nachdenken auch dann nicht auf, wenn man sich keine gesicherten Ergebnisse davon erwarten darf. Die religionspädagogische Aufgabe besteht darin, dieses Nachdenken zu vertiefen, weiter anzuregen und auf persönlich tragfähige Perspektiven hin zu entwickeln. Das heißt in diesem Fall: die je eigenen Vorstellungen und Hoffnungen von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zur Entfaltung zu bringen, mit in der Gesellschaft kursierenden »Eschatologien« zu konfrontieren, für die existentielle Relevanz christlicher Hoffnungsbilder zu öffnen. Im Verständnis gegenwärtiger Religionspädagogik könnte und sollte hinzukommen: die Erkundung unterschiedlicher Formen des Totengedenkens und der Bestattungskultur, die kritische Auseinandersetzung mit der Missbrauchbarkeit endzeitlicher Versprechen von Religionen, der Ausgriff auf die Hoffnungsbilder auch nicht-christlicher Religionen. Darüber hinaus ist manches Andere möglich. Durchgängig erfordert aber ist der respektvolle Umgang mit der Pluralität immer auch biographisch und glaubensgeschichtlich bedingter Vorstellungen zu der Frage: Was darf sich der Mensch über den Tod hinaus erhoffen, und welche Rolle spielt Gott dabei?

Die folgenden Beiträge wollen Religionspädagog/innen in Schulen und anderen Lernfeldern bei den genannten Aufgaben unterstützen. Wenn der Begriff nicht so schrecklich wäre, könnte man, was hier auf seine Voraussetzungen hin geprüft und in seinen möglichen Konturen skizziert wird, eine »Eschatologiedidaktik« nennen.

1

Schlaglicht

1.1

Günter Lange

Zur Reichweite von Hoffnungsbildern

Meine Hoffnung für die Welt

schöpft aus dem der Kirche anvertrauten Bilderschatz, basierend auf biblischen Metaphern und Gleichnissen vom Reich Gottes: »... vom großen Frieden der Menschen und der Natur im Angesichte Gottes, von der einen Mahlgemeinschaft der Liebe, von der Heimat und vom Vater, vom Reich der Freiheit, der Versöhnung und der Gerechtigkeit, von den abgewischten Tränen und vom Lachen der Kinder Gottes – sie alle sind genau und unersetzbar. Wir können sie nicht einfach ›übersetzen‹, wir können sie eigentlich nur schützen, ihnen treu bleiben und ihrer Auflösung in die geheimnisleere Sprache unserer Begriffe und Argumentationen widerstehen, die wohl zu unseren Bedürfnissen und von unseren Plänen, nicht aber zu unserer Sehnsucht und von unseren Hoffnungen spricht« (Synodenbeschluss »Unsere Hoffnung«: I,6).

Mein persönliches Interesse

gilt den »treuen« Übersetzungsversuchen im Medium bildender Kunst. Da erhebt sich allerdings sofort der Verdacht, die kühnen Bildworte der Hoffnung könnten durch wörtlich-materielle Abbildung leiden; eine naiv-gegenständliche Fixierung von Metaphern und Visionen könnte deren Hoffnungspotenz eher mindern als stärken. Wird so nicht der Anschein erweckt, es handele sich um Vorgänge der raumzeitlich verfassten Wirklichkeit, um deren Verdoppelung – nur auf einer höheren Etage, jedoch im selben Welthaus? Bis zur Grenze der Langweiligkeit und Lächerlichkeit, aus denen dann die üblichen Himmelswitze resultieren! Bevor irgendwelche zweidimensionalen Bilder ernsthaft ins Spiel kommen, sind einige Bemühungen zur Begrenzung, Reinigung und Läuterung der Glaubensphantasie fällig.

Um *räumliche* Vorstellungen

von den traditionellen »letzten Dingen« möglichst fern zu halten, bediene ich mich gerne der »Balthasar-Formel«. Sie lautet: »Gott ist das ›letzte Ding‹ des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegefeuer ... Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenheit Gottes und damit der Inbegriff der ›Letzten Dinge‹ ist.« Eschatologie als »verlängerte Christologie«, als »Zukunft des Gekommenen«! Das genügt anscheinend als Inbegriff und Inbild un-

serer Hoffnung. Ich brauche dafür kein jenseits inszeniertes Spectaculum (so sehr ich mich an Dantes Divina Commedia erfreuen mag!). Der lebendige, liebende Gott, repräsentiert durch Jesus Christus, garantiert unsere himmlische Zukunft. Mehr hat der christliche Glaube nicht vorzuweisen. Aber dieses Wenige ist genug!

Um *zeitliche* Vorstellungen

vom »ewigen« Leben zu meiden, hilft mir die »Boethius-Formel«: »Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio« – Ewigkeit als vollständiger und zugleich vollkommener Besitz unbegrenzten Lebens. Das richtet sich gegen volkstümliche Vorstellungen, die Ewigkeit mit endloser Uhrenzeit verwechseln, die immer weiter geht; schlechte, weil bloß quantitative Unendlichkeit. Stattdessen sieht Boethius Ewigkeit qualitativ, als unbegrenzte Lebensfülle, die simultan, in einem einzigen, nicht vergänglichen »Augenblick« gelebt wird. Das mag denkbar sein, vorstellbar und erst recht darstellbar ist es nicht. Aber es hilft gegen die ständige Versuchung, realistisch wirkende Bilder bereits für die damit anvisierte Wirklichkeit selbst zu halten.

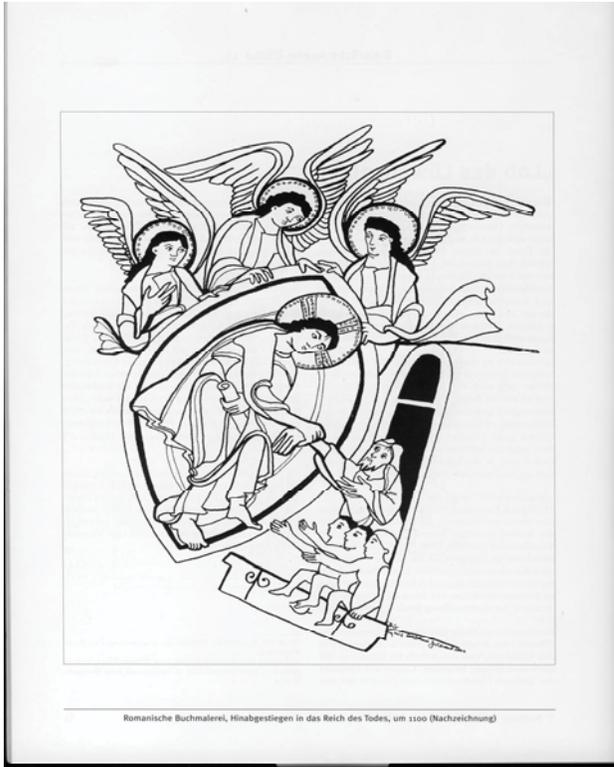
Meine persönliche Hoffnung über meinen Tod hinaus

stützt sich vor allem auf zwei sinnbildliche Erfindungen der Ikonen-kunst, und zwar am liebsten in deren westlichen Versionen: Anlässlich des »Entschlafens der Gottesmutter« (Koimesis) hat die christliche Bild-kunst eine bündige Formel für die Hoffnung des einzelnen Christen ge-funden und kultiviert: Über und hinter dem waagerechten Totenbett der Gottesmutter öffnet sich senkrecht der Goldgrund-Himmel. Christus er-scheint und nimmt Maria, klein wie ein halbwüchsiges Mädchen, liebe-voll in seine Arme. Mit der sprechenden Geste des Umfangens, Tragens und Erhebens der »Seele« Marias finde ich unüberbietbar ausgedrückt, was mich im Tod und jenseits der Todesgrenze erwartet. Alles, was da-nach mit mir geschieht, darf ich getrost Gott überlassen (vgl. Lange, 2002).

Die gleiche konzentrierende Beschränkung auf personale Beziehung und Begegnung findet sich in der Anástasis-Ikone der Ostkirche, die sich auf den Credo-Satz »hinabgestiegen in das Reich des Todes« bezieht – hier als moderne Nachzeichnung einer farbigen Darstellung aus der romani-schen Buchmalerei (Lange, 2007).

Im vehementen Handgriff Christi liegt die Pointe des Bildes. Der Retter ergreift die ihm von unten entgegengestreckte schlaaffe Hand eines alten Mannes, um diesen aus einem dunklen Kellerloch herauszuholen. Mit seiner offenen linken Hand signalisiert der Gerettete Staunen und Zu-stimmung. Das »Loch« versinnbildet die »Unterwelt«, d.h. die Diktatur des Todes, der auch Jesus unterworfen war. Aber nun ist er auferstanden. Das wirkt sich aus auf die Machtsphäre des Todes. Denn der Auferstan-

dene hat die ehernen »Pforten der Unterwelt« ein für allemal aufgesprengt. Der alte Mann repräsentiert dementsprechend »Adam« – die Menschheit. Das Gefängnistor ist ausgehebelt und dient als Trittbrett für drei weitere Personen, die ihre rechte Hand sehnsuchtvoll und freudig ausstrecken nach ihrem Retter ...



Die Botschaft beider Bildinszenierungen lautet: Im Tod lässt Gott mich nicht fallen. In meiner Todesnot und jenseits des Todesgrenze kommt mir der zuvor Gekreuzigte als Auferstandener entgegen. Er streckt seine rechte Hand aus und zieht mich aus der Tiefe meiner Not und Angst nach oben – zu seinem und meinem himmlischen Vater.

Beide Bildformen bieten sich an zur Meditation, d.h. zur wiederholten seelischen Innerung, Beherrschung und Vertiefung – übrigens nach einiger Einübung auch ohne dass man dafür das jeweilige materielle Bild äußerlich vor sich haben muss.

P.S.

Und wenn dies alles nur frommer Wunsch eines theologischen Bilderfreundes wäre?

Dann bliebe mir immer noch das Argument der Wette: Selbst wenn ich die Wette verlöre, dass Gott jenseits des Todes in der Gestalt Jesu Christi auf mich wartet, »hätte ich für mein Leben nichts verloren, nein, ich hätte in jedem Fall besser, froher, sinnvoller gelebt, als wenn ich keine Hoffnung gehabt hätte« (Hans Küng, frei nach Pascal).

Literatur

- Synodenbeschluss* »Unsere Hoffnung« von 1975, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 85–111; 95.
- Hans Urs von Balthasar*, Skizzen zur Theologie. Bd. 1: Verbum Caro, Einsiedeln 1960, 282; vgl. *Gisbert Greshake*, Zur Hermeneutik inhaltlich-eschatologischer Aussagen, in: LThK³ 3, 874ff.
- Boethius*, Consolatio philosophiae, V,6,4; vgl. *Peter Walter*, in: LThK³, 3,1084.
- Günter Lange*, Bilder vom Himmel. Annäherungen an das Unvorstellbare, in: *Ders.*, Bilder zum Glauben, München 2002, 265f., Abb. 20.1: Wiener Meister, Marien-tod, um 1420.
- Günter Lange* (Hg.), Geistliche Augen-Blicke. 20 Bildimpulse, München (DKV), 2007, Nr. 16; Nachzeichnung aus: *Sylvie Bethmont-Gallerand* und *Catherine de Salaberry*, À ciel ouvert. Catéchèses d'Évangile, Paris 2000; als Vorlage diente eine Miniatur des 11. Jh.s.

Dr. Günter Lange ist Professor em. für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

2

Zugänge

2.1

Kathrin Liess

Grenzüberschreitungen

Zur Überwindung der Todesgrenze im Alten Testament

Eine Wolke verschwindet und geht dahin,
so wird nicht heraufsteigen, wer zur Scheol hinabsteigt;
er kehrt nicht zurück zu seinem Haus,
und seine Stätte kennt ihn nicht mehr (Hi 7,9f).

Stirbt aber ein Mann, ist er kraftlos hingestreckt;
kommt ein Mensch um – wo ist er?
Wasser verrinnen aus dem Meer,
und ein Fluss versiegt und vertrocknet,
legt sich ein Mensch nieder, wird er nicht aufstehen;
bis der Himmel nicht mehr ist, wird er nicht aufwachen
und von seinem Schlaf geweckt werden (Hi 14,10–12).

Was Hiob in diesen Versen beklagt, stellt die geläufige Vorstellung vom Leben nach dem Tod in weiten Teilen des Alten Testaments dar. Der Verstorbene führt eine schattenhafte Existenz in der finsternen Unterwelt (Scheol), dem »Land ohne Wiederkehr«, ohne Hoffnungsperspektive und ohne Verbindung zu JHWH, dem Gott des Lebens. In aller Schärfe bringt das Bild vom »Abgeschnittensein« die Trennung vom diesseitigen Leben zum Ausdruck: Der Mensch ist im Tod »abgeschnitten« (*gāzar*) vom »Land der Lebenden« (Jes 53,8)¹ und von der Hand Gottes (Ps 88,6). Die Gottesferne der Unterwelt und der Toten ist – neben anderen Unterweltsvorstellungen – ein wesentlicher Zug des atl. Todesverständnisses, jedoch entwickeln sich im Laufe der Geschichte des JHWH-Glaubens verschiedene Ansätze, die JHWH in eine Beziehung zu den Toten setzen und damit eine neue Perspektive auf ein Leben jenseits des Todes eröffnen.²

1 Verbindungen zwischen Lebenden und Toten bestanden jedoch über Totengedenken und -riten.

2 Zum Todesverständnis s. *A.A. Fischer*, Tod und Jenseits im Alten Testament und Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 2005; *K. Liess*, Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT II/5), Tübingen 2004; *B. Janowski*, Der Gott Israels und die Toten. Eine religions- und theologisch-geschichtliche Studie, in: *ders.*, Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 266–304.

1 Errettung aus dem »Tod im Leben«

Sucht man nach Ansatzpunkten für die Überwindung der Todesgrenze im Alten Testament, so stellt sich zunächst die grundsätzliche Frage: Wo verläuft die Grenze zwischen Tod und Leben? Charakteristisch für die atl. Todesauffassung ist eine Definition der Todesgrenze, die sich von der heutigen grundlegend unterscheidet, denn nach atl. Verständnis ist diese Grenze – wie G. von Rad prägnant formuliert hat – »tief in den Bereich des Lebens vorgeschoben«³. Dieses Todesverständnis liegt besonders den *Klage- und Dankpsalmen des Einzelnen* zugrunde.⁴ Sie beschreiben mit metaphorischer Sprache Feindbedrängnis, Krankheit und Gottverlassenheit als Erfahrungen, die den Menschen an den Rand des Todes und damit in das Totenreich selbst bringen. So klagt der Beter des 88. Psalms:

Unter den Toten (bin ich) ein Freigelassener,
wie Erschlagene, die im Grab liegen,
derer du nicht mehr gedacht hast,
sind sie doch von deiner Hand abgeschnitten.
Versetzt hast du mich in die tiefste Grube,
an finstere Orte, in (Meeres-)Tiefen (V. 6f).

Dort, wo der Tod in das Leben hineinreicht und Menschen mitten im Leben die Todesschwelle überschreiten, kann JHWH aus dem Tod retten. Davon berichten die Dankpsalmen, wie beispielsweise Ps 30:

JHWH, du hast heraufgeführt aus der Unterwelt mein Leben,
du hast mich zum Leben (zurück)gebracht aus denen,
die in die Grube hinabsteigen (V. 4).

»Heraufführen aus der Unterwelt« meint hier nicht die Auferweckung eines Verstorbenen, sondern die Errettung aus dem »Tod mitten im Leben«. Dabei handelt es sich um eine *punktuelle* Rettungserfahrung, denn Ziel der Rettung ist das irdische Leben, das eines Tages der physische Tod beenden wird.

Einen Schritt weiter als die Klage- und Dankpsalmen geht der nachexilische *Vertrauenspsalm 16*,⁵ der die *dauerhafte* Bewahrung und Rettung vor dem Tod und die Lebensfülle in der Nähe Gottes beschreibt, in der das Leben im Diesseits eine neue Qualität gewinnt:

Ja, du wirst mein(e) Leben(skraft) nicht der Unterwelt überlassen,
du wirst nicht zulassen, dass dein Frommer die Grube sieht.
Du zeigst mir den Weg des Lebens:

3 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, Gütersloh¹⁰1992, 400.

4 S. dazu *Chr. Barth*, *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, neu hg. von B. Janowski, Stuttgart/Berlin/Köln 1997.

5 Zu Ps 16 s. *Liess*, *Weg*.

Sättigung mit Freuden bei deinem Angesicht,
Wonnen in deiner Rechten für immer (V. 10f).

Auch wenn es sich bei der Errettung vom »Tod im Leben« in den (spät-vorexilischen) Klage- und Dankpsalmen »nur« um eine Bewahrung vor einem *vorzeitigen* Tod handelt, markieren diese Texte einen wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer endgültigen Überwindung der Todeschwelle, denn sie zeugen von einer Kompetenzausweitung JHWHs, setzen sie ihn doch in eine Beziehung zu den ›Toten‹. Wo Gott Menschen mitten im Leben aus dem Tod rettet, ist es nur noch ein weiterer Schritt zu einer endgültigen Überschreitung der physischen Todesgrenze.

2 Aufnahme der Gerechten bei Gott

Ein wesentlicher Impuls für die Entwicklung einer Jenseitshoffnung geht von der Krise des Tun-Ergehen-Zusammenhangs aus. In Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage formuliert der nachexilische *Weisheitspsalm 73* eine neue Jenseitshoffnung. Der Blick auf das vermeintliche Lebensglück der Gottlosen (V. 3–12) und die eigenen Leiderfahrungen (V. 13–16) lösen eine tiefe Krise aus, an der die Gottesbeziehung des Beters zu zerbrechen droht – bis er in das Heiligtum kommt (V. 17) und eine neue Einsicht in das Geschick der Frevler und in sein eigenes Lebens- und Todesgeschick gewinnt.⁶ Während die Gottlosen schließlich zugrunde gehen (V. 18–20.27), ist das Leben des Gerechten von intensiver Gottesnähe bestimmt, die über den Tod hinausreicht:

- 23 Ich aber bin ständig bei dir,
du hast mich an meiner rechten Hand ergriffen,
24 nach deinem Rat leitest du mich,
und auf Ehren/Herrlichkeit hin wirst du mich (zu dir) nehmen (*lāqah*).
25 Wen habe ich im Himmel (außer dir)?
Und neben dir habe ich kein Gefallen auf der Erde.
26 Vergeht auch mein Fleisch und mein Herz [, Fels meines Herzens],
so ist (doch) mein Anteil Gott für immer.

Die Vertrauensaussagen in V. 23–24 schildern von der Tempusstruktur her (V. 23b: Vergangenheit; V. 24a: Gegenwart; V. 24b: Zukunft) ein Gesamtgeschehen mit einer inhaltlichen Klimax: Gott hat die Hand des Beters ergriffen (23b), er leitet ihn (ständig) (24a) und wird ihn schließlich »nehmen« (24b).⁷ Mit diesem fortlaufenden Geschehen umschreiben

6 Zu Ps 73 s. B. Janowski / K. Liess, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit. Psalm 73 und die Frage nach dem »ewigen Leben«, in: R. Hess / M. Leiner (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße (FS J.Ch. Janowski), Neukirchen-Vluyn 2005, 71ff (Liess).

7 Vgl. H. Irsigler, Psalm 73 – Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur (ATSAT 20), St. Ottilien 1984, 235.

diese Verse den *gesamten Lebensweg* des Beters, der schließlich in V. 24b an seinen Zielpunkt kommt. Während sich nach traditionellem Todesverständnis das Verb »nehmen« (*lāqah*) auf die Rettung aus dem »Tod im Leben« bezieht (vgl. Ps 18,17: »Er [JHWH] wird [die Hand] aus der Höhe strecken, mich nehmen, er wird mich herausziehen aus großen Wassern«), geht es in Ps 73,24 um ein abschließendes und endgültiges »Nehmen«. Im Hintergrund steht die Entrückungsvorstellung, wie die Verwendung des Verbs *lāqah* signalisiert, mit dem auch die Entrückung des Henoch (Gen 5,24) oder Elia (2Kön 2) beschrieben wird. Während jedoch diese Entrückungsberichte von einem »leiblichen Übergang ... in die jenseitige Welt, ohne dass der Tod dazwischentritt«⁸ ausgehen, setzt Ps 73 den Tod voraus und modifiziert damit die Entrückungsvorstellung: Es geht nicht um einen »leiblichen Übergang« oder ein wunderhaftes Ereignis wie bei Elia, sondern um eine »personale Annahme«⁹ des Beters durch Gott am Ende des Lebens. Wie und wohin der Beter aufgenommen wird, bleibt im Unterschied zur Entrückung des Elia in den Himmel offen. Ps 73 geht es allein um das Fortbestehen der Gottesgemeinschaft, die nach dem Tod ihre Vollendung findet, indem dem Beter Ehre/Herrlichkeit zuteil werden wird.

Damit entwickelt Ps 73 einen neuen Gedanken in der Geschichte des atl. Todesverständnisses. Der Tod führt nicht mehr in die Gottesferne, sondern in eine neue Gottesnähe. Die Hoffnung auf eine jenseitige Gottesgemeinschaft ist jedoch weder als Flucht vor dem Diesseits noch als Vertröstung auf ein jenseitiges Leben zu verstehen. Vielmehr wird dem Beter von Ps 73 im Verlauf seines Gebets bewusst, dass er bereits im diesseitigen Leben in einer Gottesgemeinschaft lebt (V. 23–24a), die von einer solchen Intensität ist, dass sie über den Tod hinausreicht und die Hoffnung auf zukünftige Ehre/Herrlichkeit in sich trägt (V. 24b). Diese Lebenshoffnung kann als »Unsterblichkeit der Gottesbeziehung«¹⁰ oder »ewiges Leben« im Sinne einer ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott bezeichnet werden.

Die Vorstellung einer Aufnahme des Gerechten bei Gott hat eine Parallele in dem nachexilischen *Weisheitspalm 49*:

Ja, Gott wird loskaufen (*pādāh*) mein(e) Leben(skraft),
aus der Hand der Unterwelt, gewiss! wird er mich nehmen (*lāqah*) (V. 16).

Dieser Vers bezieht sich – unter Aufnahme des Stichworts *pādāh* »loskaufen« – zurück auf V. 8–10:

8 A. Schmitt, Zum Thema »Entrückung« im Alten Testament, in *ders.*, Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums (BZAW 292), Berlin / New York 2000, 245–260, hier 245.

9 Irsigler, Monolog, 272.

10 Vgl. D. Michel, Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung, in: *ders.*, Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (TB 93), Gütersloh 1997, 155–179.

Wehe, loskaufen (*pādāh*) kann man (sich) nicht,
kann Gott kein Lösegeld für sich geben!
und ist das Lösegeld für sein Leben auch kostbar,
wird es nicht reichen für immer,
dass man fortlebe für immer
und die Grube nicht sehe.

Die Hoffnung der Besitzenden, dem Tod verfallenes Leben durch Geld auszulösen, wird als trügerisch entlarvt: Der Mensch kann sich trotz seines Reichtums vom Todesgeschick nicht selbst freikaufen. Nur Gott kann aus dem Tod erretten, und zwar ohne dass ein Gegenwert zu entrichten ist. Zwei Verben beschreiben in V. 16 die Rettung aus dem Tod: *pādāh* »loskaufen, auslösen; befreien«, ein Terminus aus der Rechtsprache, der in den Psalmen die Rettung aus Notsituationen schildert, und das bereits aus Ps 73 bekannte Verb *lāqah* »nehmen«, das vermutlich auch in Ps 49 auf eine postmortale Aufnahme bei Gott zu beziehen ist.¹¹ Mit der Hoffnung auf eine Gottesgemeinschaft über die Todesgrenze hinaus ist in der nachexilischen Psalmentheologie eine neue Jenseitsvorstellung entstanden. Ein anderes Konzept postmortalen Lebens liegt in der apokalyptischen Literatur vor.

3 Auferstehung der Toten

Die Auferstehungsvorstellung hat sich im Alten Testament erst in der apokalyptischen Literatur der hellenistischen Zeit ausgebildet. Wichtige Anknüpfungspunkte für diese Jenseitshoffnung bilden die *Bildworte über die Neubelebung und -schöpfung des Volkes* wie das Wiederaufleben Israels gleich der Natur (Hos 6,1–3) oder die Wiederbelebung der Totengebeine (Ez 37,1–14). Dabei handelt es sich um Bilder einer nationalen Restauration Israels, die jedoch ein Vorstellungsgut enthalten, das sich als prägend für die Auferstehungstexte erwies.¹²

Von einer Auferstehung der Toten sprechen nur wenige Texte im Alten Testament; als unumstrittener Beleg gilt *Dan 12,2f* (2. Jh. v.Chr.). Unter dem Eindruck der Religionsverfolgungen in der Makkabäerzeit stellt sich die Theodizeefrage mit neuer Dringlichkeit und findet eine Antwort in der Hoffnung auf postmortale Gerechtigkeit:

Und viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden aufwachen,
die einen zum ewigen Leben,
die anderen zur Schmach, zur ewigen Abscheu.
Und die Einsichtigen werden glänzen wie der Glanz der (Himmels-)Feste
und die, die die Vielen zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne immer
und ewig.

11 Es ist umstritten, ob V. 16 eine Jenseitshoffnung oder »nur« die Errettung vom »Tod im Leben« beschreibt; s. dazu *Liess*, Weg, 373ff.

12 So wurde Ez 37 in Qumran und im NT als Auferstehungstext rezipiert.

Die Auferstehung – in diesem Text als ein »Aufwachen« (*qys* hif.) aus dem Tod beschrieben – ist an eine zweifache Einschränkung geknüpft:¹³ Es handelt sich zum einen um eine partikuläre Auferweckung, denn nicht alle, sondern nur »viele« werden »aufwachen«; zum anderen wird nur den weisen Gerechten, die andere »zur Gerechtigkeit geführt haben«, ein positives postmortales Geschick zuteil, indem zwischen »ewigem Leben« und »ewiger Schmach« unterschieden wird. Wie die postmortale Existenz aussieht, die hier explizit als »ewiges Leben« bezeichnet wird, wird mit Lichtsemantik und astraler Motivik nur vage angedeutet. Das Licht gilt als Symbol des Lebens: So steht das »Glänzen; Leuchten« der Gerechten, das mit dem Glanz der Himmelsfeste und der Gestirne verglichen wird, im Kontrast zur Finsternis des Totenreiches in der Erdtiefe. Das ewige Leben selbst wird nicht weiter ausgeführt; möglicherweise werden die Auferweckten in die astrale Welt versetzt.¹⁴ Der Schluss des Danielbuches gibt an, wann die Auferweckung erwartet wird: »Du aber geh hin auf das Ende zu! Und du wirst ruhen und wirst aufstehen zu deinem Los am Ende der Tage« (Dan 12,13).

Auf das »Ende der Tage« beziehen sich auch drei Texte zur Todesthematik aus der Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27). Die Verheißung in *Jes 25,8a* spricht von der »Verschlingung« und damit endgültigen Vernichtung des Todes durch Gott und bildet eine Kontrastaussage zu der Vorstellung, dass der Tod bzw. der »Rachen« der Unterwelt die Menschen »verschlingt« (Ps 69,16). Neben die Auferstehungshoffnung tritt somit in der Apokalyptik die einzigartige Rede von der Aufhebung der Macht des Todes, vom Tod des Todes. Im anschließenden Kapitel 26 wird die Todesthematik erneut aufgenommen: Während *Jes 26,14* noch die traditionelle Jenseitsvorstellung zugrunde liegt: »Tote werden nicht lebendig, Schatten stehen nicht auf (*qûm*)«, verheißt das Heilsorakel in *Jes 26,19* – unter Wiederaufnahme des Stichwortes *qûm* »aufstehen« – die Auferstehung der Toten:¹⁵

Deine (sc. JHWHs) Toten werden leben,
meine (sc. Israels) Leichen werden aufstehen (*qûm*).
Wacht auf (*qy*:s hif.) und jubelt, Bewohner des Staubes!

13 S. dazu K. Bieberstein, Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferstehungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: A. Berlejung / B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 423–446, hier 435f.

14 Vgl. Fischer, Tod, 202f.

15 Nach wie vor ist umstritten, ob V. 19 auf die nationale Wiederbelebung des Volkes (vgl. Hos 6,1–3; Ez 37,1–14) oder auf eine künftige Auferstehung der Toten zu beziehen ist. Nach W.A.M. Beuken, »Deine Toten werden leben« (Jes 26,19). »Kindliche Vernunft« oder reifer Glaube?, in: R.G. Kratz / Th. Krüger / K. Schmid (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift (FS O.H. Steck) (BZAW 300), Berlin / New York 2000, 139–152 handelt es sich um eine falsche Alternative, denn beide Konzeptionen lassen sich in Jes 26 nicht klar voneinander scheiden.

Ja, Tau der Lichter ist dein Tau!
Und auf das Land der Schatten wirst du (ihn) fallen lassen.

Im Kontrast zum traditionellen Todesverständnis wird den Toten in Jes 26,19 eine Gottesbeziehung zugesprochen (»deine Toten«). Zugleich ist diese Rede von »deinen Toten« bzw. »meinen Leichen« einschränkend gemeint und deutet auf eine partielle Auferstehung nur des Gottesvolkes hin.¹⁶ Was nach Hi 14,12 noch verneint wird (der verstorbene Mensch wird nicht mehr »aufstehen« [*qûm*]), ist nach dieser neuen Jenseitshoffnung möglich: Mit den Verben *hâyâh* »leben«, *qûm* »aufstehen« und *qys hif.* »aufwachen« wird der Vorgang der Auferstehung bezeichnet und – wie in Dan 12,2f – als »Aufwachen vom Tod« vorgestellt. Zeichen der neuen Lebendigkeit ist der Jubel, zu dem die Toten aufgefordert werden, während nach traditioneller Auffassung das Gotteslob im Tod verstummt (Ps 6,6; 30,10 u.ö.). Charakteristisch für die Auferstehungsvorstellung ist wiederum Lichtmotivik. Mit dem Bild vom »Tau der Lichter« wird die heilvolle Zuwendung JHWHs zu den Toten beschrieben: Das Licht steht im Kontrast zur Schattenexistenz in der finsternen Unterwelt; der Tau verweist auf die belebende Kraft und ist im Alten Testament häufig ein Bild der Fruchtbarkeit (vgl. Dtn 33,28; Hos 14,6). Auch hier wird das Leben jenseits der Todesgrenze nicht ausführlich geschildert; Dan 12,2f und Jes 26,19 erweisen sich vielmehr – wie Ps 73 – als »tastende Versuche«¹⁷, eine neue Jenseitshoffnung sprachlich zu formulieren.

4 Unsterblichkeit der »Seele«

Eine andere Jenseitshoffnung bildete sich in hellenistischer Zeit in der apokryphen Weisheit Salomos (1. Jh. v.Chr.) aus: die Vorstellung von der Unsterblichkeit der »Seele«. Diese Hoffnung liegt *Weish 3* zugrunde, einem Text, der sich ebenfalls mit dem Problem des Leidens und Sterbens des Gerechten auseinandersetzt:

Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand!
Die Qual erreicht sie nicht mehr.
In den Augen der Toren sind sie gestorben,
und ihr Tod galt als schlimmes Übel,
und ihr Weggang als Katastrophe.
Doch sie leben in Frieden!
Und wenn sie auch in der Sicht der Menschen gestraft wurden,
so ging doch ihre Hoffnung ganz und gar auf die Unsterblichkeit (V. 1–4).

Sieht man nur auf das diesseitige Leben, so gilt der Tod als »schlimmes Übel« und »Strafe«; *Weish 3* blickt jedoch über die Todesgrenze hinaus und umschreibt mit dem aus anderen atl. Texten zur Todesthematik be-

16 Der nähere Kontext (Jes 26,7) verdeutlicht, dass die Auferstehung denjenigen gilt, die sich in ihrem Leben an Gerechtigkeit orientiert haben.

17 L. *Wächter*, Tod im Alten Testament, ZdZ 40 (1986) 35–42, hier 40.