Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 9 (1953)

Artikel: Entwicklung und Motive der Auferstehungshoffnung vom AT bis zur Rabbinischen Zeit

Autor: Molin, Georg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960921

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

nis zu den Juden herausgespürt haben.

Wenn wir uns in der Betrachtung der Stellung Pascals zum A. T. und den Juden in manchem von ihm distanzieren zu müssen glaubten, so bleibt sie trotzdem in vielem beachtungswert, ja vorbildlich. Sie hat ihren tiefsten Ansatzpunkt in Pascals Erleben vom Jahre 1654:

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaak, Dieu de Jacob non des philosophes et des savants.

ENTWICKLUNG UND MOTIVE DER AUFERSTEHUNGSHOFFNUNG VOM AT BIS ZUR RABBINISCHEN ZEIT

Probevorlesung, gehalten von Dr. phil. et theol. Georg Molin am 15. Mai 1953 an der Philosophischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität zu Graz

Auch wenn einer nicht wüßte, in welcher Richtung die religionsgeschichtliche Forschung im ersten Drittel unseres Jahrhunderts sich bewegte, so würde doch ein Blick in die großen Nachschlagwerke, die in dieser Zeit entstanden sind, genügen, um ihn darüber zu belehren. Wer etwa in die Encyclopedia Biblica oder in die RGG oder in das jüdische Lexikon blickt und ein wenig darin blättert, der findet dort alle Stärken und alle Schwächen dieser Epoche vereinigt. Die Stärke dieser Zeit ist ihr unbändiger Forschungseifer und Fleiß, der sie Material aus aller Herren Länder zusammentragen ließ, mit dessen Hilfe manche Erscheinungen aus ihrer Isolierung befreit, auf andere neues Licht geworfen werden und so zu ihrer Erklärung beigetragen werden konnte. Ihre Schwäche liegt in der Deutung des Materials nach einem Entwicklungsschema, das längst seine Unhaltbarkeit erwiesen hat. Soweit Erscheinungen der biblischen Religionsgeschichte in Betracht kommen, fällt überdies die naive Gläubigkeit an die Hypothesen gewisser Schulen auf sowie die Annahme, daß alle neuauftauchenden Erscheinungen

auf fremde Einflüsse zurückgehen müßten, die noch dazu sehr grob und primitiv angenommen wurden, und daß bei Konkurrenz biblischer und außerbiblischer Erscheinungen die biblischen immer sekundär sein müßten. Nach diesem Schema verfuhr man auch in der Frage der Auferstehungshoffnung, die lange Zeit fast einmütig auf persischen Einfluß zurückgeführt wurde, obwohl das AT selbst auch in sicher älteren Schichten mancherlei Anknüpfungspunkte bietet. Konservative Bibelexegeten und Theologen haben sich immer gegen diese Überfremdung gewehrt; ihre Stellung war jedoch dadurch geschwächt, daß es so aussehen mußte, als sprächen sie nicht aus wissenschaftlicher, sondern aus religiöser Überzeugung. Zumindest in der Theologie ist jedoch weithin ein Wandel eingetreten. Genaueste Kleinarbeit hat das Odium der Unwissenschaftlichkeit von den Verfechtern der Eigenständigkeit jüdisch-christlicher Auferstehungshoffnungen genommen. Ein Standardwerk wie die 1934 erschienene «Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter» von Volz hat einen nüchternen ausgeglichenen Standpunkt erreicht, der fremde Einflüsse zwar nicht ausschließt, aber auch die alttestamentlichen Ansatzpunkte der Auferstehungshoffnung berücksichtigt und den Hauptstrang der Entwicklung in den innerjüdischen Bereich verlegt. Auf derselben Linie laufen die Neuerscheinungen der letzten Jahre auf dem Gebiete der alttestamentlichen Theologie. Was bisher nicht versucht wurde, ist, die Ideenwandlung vom AT zum späteren Judentum in Verbindung zu bringen mit einer Veränderung der völkischen Substanz im Judentum. Es fragt sich, ob unsere Methoden und die uns zur Verfügung stehenden Daten ausreichen, um diesem unterirdischen, durch viele Generationen gehenden Prozeß nachzuspüren. Hier kann er jedenfalls nicht gemacht, sondern nur eine nüchterne Darstellung des augenblicklichen Standes gegeben werden. Große Neuigkeiten sind dabei nicht zu erwarten; ist ja zu dem bis etwa 1930 bekannten Material kaum etwas dazugekommen, was für unsere Frage wesentlich wäre. Die vor wenigen Jahren gefundenen Texte von ʿEn Feščа schweigen dazu und führen für ihre Entstehung in eine Zeit, da die Auferstehungshoffnung im Judentum längst weit verbreitet war. Eher könnten die ugaritischen Texte, sobald sie uns wirklich verständlich geworden sind, etwas abgeben,

da sie die religiöse Umwelt des AT beleuchten und z. B. von der biblischen Anthropologie ein besseres Bild gewinnen lassen.

Zunächst wird festzuhalten sein, daß die älteren Teile des AT nirgends von einer Auferstehung reden. Erst in nachexilischen Teilen erscheinen einige spärliche Hinweise. Auch die Rabbinen konnten nur durch sehr gewagte Deutungen aus dem Zusammenhang gerissener Verse diese Hoffnung schon in der Tora ausgesprochen finden. Die älteren Texte des AT sind in der Frage des Todes von einer großartigen Unerbittlichkeit, die vielleicht durch die Abwehr fremder Gedankengänge mitbedingt ist. Der Mensch, der stirbt, lebt für sie nicht mehr und wird auch nicht mehr leben. Damit ist nicht gesagt, daß er nicht existiere. Aber zwischen Existenz und Leben muß genauestens unterschieden werden. Das Dasein in der Šeol ist nicht als Leben zu bezeichnen. Ähnlich dem Hades Homers und der babylonischen Unterwelt ist es ein Schattendasein ohne wirkliche Lebensäußerungen. Es fehlt dem Toten ein wesentlicher Bestandteil des lebenden Wesens, die ruach oder nešanrh, die aus dem göttlichen Lebenshauch stammt. Gott hat sie zurückgerufen, ohne sie aber gibt es kein wirkliches Leben. Was bleibt ist basar, der Leib, der zerfällt, und die nefeš, die vegetative Seele, die im Grabe oder in der šeol haust, die man speisen oder durch magische Riten beschwören kann, die aber kein Lebewesen mehr ist. Immerhin ist es möglich, in dieser vegetativen Seele, die auch der Anthropologie von Ugarit bekannt zu sein scheint (nfs: brlt), einen Anknüpfungspunkt für spätere Auferstehungsgedanken zu sehen, weil mit ihr ein Bestandteil menschlichen Wesens gegeben ist, der, wenn auch in schattenhafter Form, weiterbesteht, wenn der Lebenshauch entschwunden ist. Wird aber der Unterschied zwischen Toten und Lebenden im AT darin gesehen, daß Gott dem Toten seinen Lebenshauch (ruach) entzogen hat, so erweist sich damit, daß Gott allein des Menschen Leben schafft, erhält und wieder wegnimmt (Jes. 38/18), eine Anschauung, die durchaus damit in Einklang steht, daß im AT Gott der Alleinwirksame ist, neben dem andere Mächte nicht in Betracht kommen. Auch dies ist später bei der Entwicklung der Auferstehungshoffnung in Rechnung zu stellen. Zunächst wird das Totenreich als ein Ort gesehen, der zwar nicht außerhalb des Machtbereiches Gottes liegt, um den Er sich aber nicht mehr

kümmert. Das Furchtbare am Dasein in der šeol ist gerade das, daß man dort Gott nicht loben, Ihm nicht opfern, Ihn nicht anrufen kann, daß man von Ihm abgeschnitten ist (Ps. 88/12). Verbindung mit Ihm gibt es nur in der Oberwelt, wo man Seinen Befehl und Seine Verheißung hören und sich bittend und anbetend Ihm nahen kann. Darum ist böser schneller Tod ein Gericht Gottes, darum wünscht sich der alttestamentliche Fromme alt und lebenssatt zu sterben. (Gen. 25/8, 35/27) und erinnert bei schwerer Krankheit und Not Gott daran, daß er Ihn aus der šeol nicht mehr loben könne (Ps. 88). Im «alt und lebenssatt» ist zunächst enthalten, daß man an den Gütern der Erde seinen Anteil gehabt, daß man ein ehrwürdiges Alter erreicht und Kind und Kindeskind gesehen habe. Unzähligen mag das ausreichender Sinn und Erfüllung ihres Lebens gewesen sein. Aber zum «lebenssatt» und zu einem friedlichen Ende, wie es von den Patriarchen berichtet wird (Gen. 49/33) gehört doch mehr, nämlich, daß man in der rechten Haltung gegenüber Gott gestanden habe. Nur ein Ṣaddiq, ein Mensch, dessen Wille und Handeln in Einklang mit dem göttlichen Wollen gestanden hat, kann auch in Frieden (šalom) das Leben wieder verlassen.

Und hier ist die Stelle, wo der Tod für den Menschen Altisraels seine ganze Schwere und Bitterkeit entfaltet. Gottes Forderungen sind hart und unerbittlich. Wer könnte sagen, daß er ihnen allezeit nachgekommen sei? Selbst wenn wir einen guten Teil des mosaischen Gesetzes erst der nachexilischen Zeit zuschreiben, bleibt noch genug übrig. Steht doch auch das ganze Alltagsleben im Bereich des göttlichen Gebotes. Autonome Lebensgebiete kennt diese Zeit nicht. Der Tod aber schneidet jede Möglichkeit ab, die Rechnung mit Gott wieder ins Reine zu bringen. So wird die natürliche Trauer und der Schrecken über das Todesschicksal, die uns auch in anderen antiken Zeugnissen entgegentreten, überhöht durch das Wissen um den Zusammenhang von Tod und Schuld. Schuld ist Gottesferne, Gottesferne trennt vom Leben. Gen. 3 spricht das unerbittlich aus, ebenso Ps. 14,88 und 90. Es ist dabei gleichgültig ob die Theologen der alttestamentlichen Zeit dem Menschen im Urstand die Unsterblichkeit oder die Fähigkeit zu ihr zuschreiben wollen, oder ob sie nur der Meinung waren, daß die Vertreibung aus dem Paradies den Tod aus einem natürlichen Ereignis in eine göttliche Strafe ver-

wandelt habe. Aus dem Strafzusammenhang bezieht er seinen Schrecken und trotz Versöhnungstag und Sühnopfern kennt die vorexilische Zeit kein Mittel, alle Schuld vor Gott zu versöhnen und damit dem Tod Schrecken und Macht zu nehmen. Die ganze Schwere des Todesschicksals für den Einzelnen wird allerdings noch nicht gleich empfunden. Noch geht es der alten Zeit mehr um den Bestand des Volkes und dieses fühlt sich durch seine Erwählung gedeckt und garantiert. Prophetische Gerichtspredigt und der Gang der Ereignisse zerstören aber diese Ideologie, und mit voller Wucht fällt 721 und 587 die Erkenntnis auf viele, daß auch das erwählte Volk vernichtet werden kann, daß weder Erzväter, noch Tempel noch Bund eine Garantie seines Bestehens sind. Hos. 6/1 ff. hat uns aus der letzten Zeit des Nordreiches eine etwas leichtfertige Äußerung aufbewahrt. Gott sei nicht so streng, meint man dort. Er tötet zwar, aber nach drei Tagen macht Er wieder lebendig. Man hat die Vermutung ausgesprochen, daß dieser Trostversuch in Zusammenhang mit dem Kult eines sterbenden und nach drei Tagen wiederauferstehenden Gottes stehe. Hosea schneidet jedenfalls alle billigen Trostmöglichkeiten ab. Das Gleichnis der sterbenden und auferstehenden Natur trifft auf den Menschen nicht zu. Die Erzväter, auf die man sich gerne berufen möchte, sind selbst mit Sünde beladen, der Bund ist mutwillig zerbrochen; magische Praktiken kennt zumindest die offizielle Religion Israels nicht. Wenn Israel Trost suchen will, muß es dies der ganzen Anlage seiner Religion gemäß allein bei Gott tun. Zwei Männer sind dabei führend geworden, von denen einer viel verkannt, der andere viel gepriesen worden ist; beide vermutlich unter den Exulanten in Babel lebend, Ezechiel und Dtjes. Schon hier zeigt sich wie auch später, daß Zeiten tiefer öffentlicher und individueller Not die geistige Entwicklung weitertreiben. Ez. 37 enthält jene merkwürdige Vision, deren Deutung so viel umstritten ist, von dem Feld voller Totengebeine, die lebendig werden, als das durch den Propheten gesprochene Gotteswort sie trifft und der göttliche Lebenshauch über sie hinstreicht. Der Zusammenhang, in dem die Vision steht, scheint dazu zu zwingen, sie zunächst auf die Wiederbelebung des Volkes zu beziehen. Man darf aber auch nicht vergessen, daß schon seit den Tagen des Elias die Propheten immer wieder den Einzelnen in

seiner Verantwortung vor Gott auf sich gestellt und ihn aus der Deckung durch das Kollektiv herausgeholt haben. Ez. selbst ist gerade der, der deutlicher als alle anderen von der Verantwortung des Einzelnen spricht. Gewiß geht es auch ihm, wie die Kapitel 40—48 zeigen, um die Wiederherstellung des Volkes. Aber es liegt doch über der Totengebeinvision ein Zwielicht, das die Tür zu weiteren Entwicklungen offen läßt. Hierin liegt die Berechtigung jener, die von den Rabbinen an bis zu neuesten Auslegern diese Stelle als ein Zeugnis für einen aufbrechenden persönlichen Auferstehungsglauben werten wollen. Einen weiteren Schritt tut Dtjes., unermüdlich hält er den Verzagten Gottes Verheißungen vor Augen, alte und neue. Auf diese Verheißungsworte darf man sich verlassen (40/6, 41/8), auch wo es gegen alle Wahrscheinlichkeit geht (qiwwah). Ihr Inhalt aber ist Vergebung, Heil, Leben, Wiederherstellung. Bei Dtjes. steht auch jenes merkwürdige Kapitel 52/13—53/12 von dem unbekannten leidenden Gottesknecht, der sich selber, den Unschuldigen, als Sühnopfer gibt für die Schuld der anderen. Wo die Schuld gesühnt ist, hat aber der Tod seinen Schrecken verloren. Er wird zu einem natürlichen Ereignis ohne Gerichtscharakter. Da die trennende Mauer zwischen Gott und Mensch beseitigt ist, kann die Lebenskraft Gottes nun auch die Totenwelt erreichen. Man lernt, daß Gott noch größer ist als man zu denken gewohnt war, daß nicht nur Seine Macht bis in die šeol reicht, sondern auch Sein Wille, zu helfen und lebendig zu machen, daß die Todesgrenze kein Hindernis ist für Ihn. Vielleicht hat man schon damals begonnen, die von Elias und Elisa berichteten Totenerweckungen, die später den Rabbinen so wichtig wurden, zur Grundlage einer noch unbestimmten Hoffnung zu machen. Zwei große Kräfte treiben nun die Entwicklung weiter, von der wir allerdings nur hie und da eine Etappe fassen können. Die eine ist, wenn ich so sagen darf, mehr an Gott, die andere mehr an den Menschen gebunden. Gott hat Heil verheißen und immer drängender wird das Gefühl, daß der alte Äon seinem Ende zugehe und man in den Wehen eines neuen Äons stehe, der tagtäglich hereinbrechen könne. Dieser neue Äon soll aber eine Heilszeit sein, alle gottfeindlichen Mächte sollen vernichtet werden und Gottes kabod soll die ganze Welt durchstrahlen. Damit ist es aber schwer vereinbar, daß es eine Totenwelt

geben sollte, die außerhalb dieser Herrlichkeitsoffenbarung bleibt, die sich dagegen versperren könnte, in der Gottes lebenserneuernde Macht nicht gespürt werden sollte. Wieder macht sich die treibende Kraft der Notzeiten bemerkbar, die ja der Ungeduld der heilshungrigen Menschen immer wieder als die letzte Not erscheinen. Deutlich zeigt sich das in der kleinen Apokalypse Jes. 24—27, die man in die bewegten Zeiten nach dem Zerbrechen des Perserreiches verlegt. Hier erscheint klar die Hoffnung, daß Gott die Toten beleben werde, allerdings noch in Gebetsform und ganz ausgerichtet auf die göttliche Herrlichkeitsoffenbarung, von der die Vernichtung des Todes in Kap. 25 und 26 einen integrierenden Bestandteil bildet. Ganz unvermittelt steht diese Hoffnung neben der bitteren Feststellung, daß die Toten nicht mehr lebendig werden können, die sich mit der Anschauung des Qohelet deckt, für dessen Rationalismus Mensch und Vieh das gleiche Schicksal haben. Weiter fortgeschritten als Jes. 24ff. ist Dan. 12. Auch hier treffen wir noch nicht die Auferstehung aller. Viele werden auferstehen, aber nicht nur Fromme. Die Heilszeit steht hier unmittelbar vor der Tür; der göttlichen Herrlichkeit entspräche es nicht, wenn die nicht daran teilhaben sollten, die für ihre Durchsetzung eingestanden sind und kämpfend oder leidend dafür ihr Leben gegeben haben. Auch die besondere Herrlichkeit der Lehrer im neuen Äon gehört dazu (11/33). Aber auch die Schmach der Gottesfeinde dient der Erhöhung der Herrlichkeit Gottes. Hiemit ist nun in der Makkabäerzeit der Durchbruch vollzogen. Babylonische Weisheit hat vor dem Todesschicksal resigniert; was einst Utnapištim gelang, erlebt kein Späterer mehr. Gilgameš nützt weder seine gewaltige Kraft etwas noch seine Macht, um das Lebenskraut zu erringen. Etana stürzt vom Adler, als er es aus dem Himmel holen will. Selbst der weise und große Zauberer Ea kann Adapa nicht helfen, ja, sein kluger Rat zerstört das Vertrauen zu Anu und läßt dadurch verlorengehen, was fester Besitz werden konnte. In Ägypten war man überzeugt davon, daß durch Opfer und magische Riten der Tote mit Osiris oder einem anderen Gotte identisch werden, so sicher und ungehindert durch das Gericht hindurchgehen und in das selige Leben des Jenseits eintreten könne. Aber es finden sich auch sehr skeptische Äußerungen dazu und außerdem haften diesem Glauben doch

erhebliche Schwächen an. Fortdauer des Leibes und Totenopfer sind nötig für das Leben dort drüben. Nur Magie öffnet den Weg dazu. Und so herrlich es geschildert wird, es ist doch nur ein überhöhtes Diesseits, dessen Freuden in Essen, Trinken und Liebe bestehen. Von der hiesigen Welt unterscheidet es nur seine Ewigkeit und der Fortfall der Todesangst. Dem frommen Juden geht es zuerst um die Gerechtigkeit und Herrlichkeit seines Gottes. Weil aber dieser Gott groß und herrlich ist über alles, darum zerbricht Er auch die Riegel des Todes. Beweggründe und Ethos der jüdischen Hoffnung lassen sich mit der ägyptischen nicht vergleichen, wie sich Zauber und göttliches Gnadengeschenk nicht vergleichen lassen. Eher kann die persische neben ihr bestehen, die streng ethisch ausgerichtet, aber durch ihren grundsätzlichen Dualismus und durch den Mangel einer leiblichen Auferstehung von der jüdischen Hoffnung unterschieden ist.

Gerade bei Daniel aber zeigt sich wie das Hauptmotiv der göttlichen Herrlichkeitsdurchsetzung begleitet ist von Nebenmotiven, die schon viel menschgebundenere Züge aufweisen. Da ist einmal das der Theodizee, das in der nachexilischen wie in jeder glaubensschlaffen und reflektierenden Zeit eine gewaltige Rolle spielt. Der kleine Mensch erkennt den Sinn des von Gott geschaffnen Daseins nicht mehr, er kann nicht mehr bekennen «es war alles sehr gut». Er zweifelt an Gottes Gerechtigkeit, von der er meinte, sie müsse sich nach einem strengen Vergeltungsschema schon hier auf Erden sich zeigen. Aus dem Kollektiv herausgetreten kann er dort keine Zuflucht mehr finden. Die Zweifel an Gott treiben ihn in die Hände der Dämonen. Um Gottes Gerechtigkeit willen, um der Sinnhaftigkeit der von Gott geschaffenen Welt willen sucht er nach einem Ausgleich in einer anderen Welt. Da aber das alttestamentliche Denken, wie überhaupt das des alten Orients diese Welten nicht nebeneinander, sondern hintereinander stellt und weil es in die himmlische Welt noch nicht einzudringen wagt, ist entweder Fortdauer des Lebens oder ein neues Leben notwendig, um die Gerechtigkeitsforderung zu erfüllen. Das Schattendasein der nefeš in der šeol genügt weder der Forderung der Identität noch der des Lebens. Ruach, nefeš und basar (Leib) müssen wieder vereinigt werden! Wie der totale Mensch gefrevelt oder Gutes getan hat, so muß auch

der totale Mensch gerichtet werden. Seit Daniel ist die jüdische Auferstehungshoffnung verbunden mit dem Gedanken des Gerichtes, worin vielleicht, aber nicht notwendigerweise, persische Gedanken wirksam sind. Leider geht es bei dieser Verbindung nicht nur um Theodizee und göttliche Gerechtigkeit, sondern auch um menschliche Vergeltungssucht, positiv und negativ. Der Mensch will sich belohnt und seine Feinde bestraft sehen, wobei er in naiver Weise sich selbst mit fromm und den Feind mit Frevler gleichsetzt.

Eine besondere Stellung nimmt hier das Hiobbuch ein. Auch in ihm geht es um Vergeltung. Aber hier wird das Schema durchbrochen. Hiobs gutes Gewissen läßt sich nicht in das Vergeltungsschema seiner Freunde einspannen. Fast wird er irre an Gott (16/18ff.), aber dann erlebt er durch die scheinbare Strafe hindurch die Gemeinschaft mit Gott, die größer ist als alles irdische Gut und auch vom Tod nicht mehr zerstört werden kann. Wie weit Hi. 19 dabei an eine Auferstehung denkt, ist unklar, da die Stelle restlos verderbt und kaum mehr deutbar ist. Damit führt uns Hi. zu einer anderen Linie, die ebenfalls im AT zu finden ist, und von anderen Motiven ausgehend als die erste zu anderen Resultaten kommt. Ps. 16, 49 und 73 sind ihre Zeugen, Jeremias Leben und Wirken ihr Vorläufer. Sie geht nicht von der göttlichen Herrlichkeit aus, sondern von der Anfechtung des Menschen und seinem Trost in unlösbarer Gemeinschaft mit Gott. Die Anfechtung entzündet sich an der scheinbaren Ungerechtigkeit Gottes, an Glanz, Macht und Reichtum der Gottlosen und Armut und Unterdrückung der Frommen. Aber gerade aus ihrer Tiefe erhebt sich die Gewißheit einer Gemeinschaft mit Gott, die mehr bietet als alle Güter der Erde und die den Menschen auch über die Todesgrenze hinweg nicht verläßt. Es bleibt sich dabei gleich, ob Ps. 73 aus tiefster Not zu ihrer Erkenntnis durchbricht, ob Ps. 16 sie in jubelndem Hymnus, vielleicht beim Opfer im Tempel erlebt, ausspricht oder Ps. 49 sie als Geheimbesitz einer kleineren Gruppe andeutet. Bezeichnend ist das Auftauchen des Terminus lqch לקח, der auch von der Entrückung Henochs und Elias gebraucht wird (Gen. 5/24 II. Kön. 2/11) und so eine Parallele mit diesen beiden herstellt. Der Gedankengang ist fast noch kühner, als der, der zur Auferstehungshoffnung führt. Hier rechnet der Fromme mit einer Versetzung in die unmit-

telbare Gemeinschaft Gottes. Elias und Henoch zeigen ihm aber, daß er nicht allein diese Gegenwart Gottes genießen wird. Eine himmlische Gemeinde aus Engeln und vorangegangenen Frommen empfängt ihn. An Stelle des Schemas alter Äon : neuer Äon tritt das andere Erdenwelt : Himmelswelt. Henoch und Elias wurden wohl samt ihrem Leibe in die Himmelswelt aufgenommen, aber weitere Verbreitung solcher Ideen mußte sich doch damit abfinden, daß die Leiber der Frommen ebenso vergehen wie die der Gottlosen. Ein anderer Bestandteil des Menschen muß Träger der Identität und Kontinuität sein. Überdies verfällt in nachbiblischer Zeit der Unterschied nefeš-ruach, sie fließen zusammen, so daß eine Konzeption entsteht, die sehr der der Psyche ähnelt. Damit aber wird vielleicht unter Nachhilfe fremder (ägyptischer) Einflüsse der Weg frei zu dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Immerhin ist bemerkenswert, daß diese Gedanken im AT nur in hymnischer Form auftauchen, ebenso wie später in den Hymnen von ʿEn Feščа.

Von der Makkabäerzeit an macht die Verbreitung des Gedankens einer Auferstehung oder eines Weiterlebens nach dem Tode rasche Fortschritte. Während die deuterokanonischen Bücher sonst kaum etwas davon wissen, steht II. Makk. schon fest auf dem Standpunkt der Auferstehung (7/9, 7/36, 14/26), ja meint sogar, man könne das Schicksal der Toten noch durch Sühnopfer verbessern (12/43ff.). Die gesamte Apokalyptik rechnet ebenfalls in irgendeiner Form mit einem Fortleben der Toten. Jesus scheint in seiner Verkündigung durchaus weitverbreitete und fast allgemein angenommene Gedanken zu verwenden, sowohl im Gleichnis vom armen Lazarus (Lk. 16) als auch in den eschatologischen Reden. Er verteidigt die Auferstehung Zweiflern gegenüber mit Argumenten, die denen der späteren Rabbinen ähnlich sind (Mt. 22/24ff. und Parall.). Allerdings geht er weniger vom Wortlaut des Bibelwortes aus als von der Lebensmacht Gottes und setzt damit die Hauptentwicklungslinie des AT fort. Martha, die Schwester des verstorbenen Lazarus, spricht Joh. 11/24 ganz unbefangen von der Auferstehung am jüngsten Tage, ebenso tun es die Jünger Mk. 9/10ff. Allerdings lernen wir in der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern schon eine konservativ-rationalistische Gruppe kennen, die Sadduzäer, von denen in den Evangelien und der Apg. öfter berichtet wird, daß

sie die Auferstehung leugnen (Mt. 12/18, 22/23, Lk. 20/27, Acta 4/2, 23/8). Ähnlich berichtet auch Josephus von ihnen Ant. XVIII/15, daß nach ihrer Meinung die Seelen mit den Leibern zusammen vergehen. Man wird Josephus hier genau so im Verdacht haben, etwas zu hellenisieren wie bei seinen Äußerungen über die Essener und ihren Glauben an die Inseln der Seligen im Westen. Immerhin bezeugt er die Ablehnung der Auferstehung durch diese Richtung, während er von Pharisäern und Essenern den Glauben an die Auferstehung der Toten oder an die Unsterblichkeit berichtet. Sein Zeugnis stimmt da ganz und gar mit Acta 23/6–8 überein.

Die Zukunft gehörte der Lebenshoffnung in ihren verschiedenen Formen. Die Rabbinen diskutieren nicht mehr das «ob», sondern das «wie und wo» der Auferstehung. Sanh. 90a erklärt, daß keiner an der zukünftigen Welt Anteil haben werde, der nicht daran festhalte, daß die Auferstehung der Toten schon in der Tora gelehrt sei. Mögen die Schriftbeweise der Rabbinen an den Haaren herbeigezogen sein, sie zeigen wie tief die Hoffnung schon Wurzel geschlagen hatte, so daß sie nicht mehr auszurotten war. Verschiedene Midraschim, z. B. Gen. Rabba, und Lev. rabba haben sie weitergetragen, Gebetsformulierungen wie die 2. Bitte des 18. Gebetes haben sie tief im Volksbewußtsein verankert. Sa ʿadja hagga'on und Maimun verteidigen sie gegenüber Skeptikern ihrer Zeit! Maimun bringt sie unter seinen 13 Grundsätzen jüdischen Glaubens und hat ihr auch eine eigene Schrift «ma' amar techijat hammetim» gewidmet. Von der biblizistischen Sekte der Qaräer weiß man, daß sie sich viel mit ihren Problemen beschäftigte.

Ein paar Worte wären noch über Details der Hoffnung zu sagen. Es ist allerdings hier nicht möglich, den unentwirrbaren Knäuel aufzulösen, den die verschiedenen Abarten der Lebenshoffnung und ihre gegenseitigen Ausgleichsversuche bilden, in den noch dazu mancherlei andere Motive miteingeschlungen sind. Ein besonders gutes Beispiel dieser Verwirrung bietet das äthiop. Henochbuch, von dessen vielen Schichten jede eine andere Art der Hoffnung vertritt. Nur wenige Hauptlinien sollen hier angedeutet werden. Die jüdische Diaspora, besonders in Ägypten, neigt im allgemeinen dazu, die Unsterblichkeit der Seele der Auferstehung vorzuziehen. Nach ihrem Glauben findet gleich nach dem Tode ein Gericht über

die Seele statt, das bereits endgültig entscheidet und sie entweder einem seligen Zustand oder der Verdammnis zuführt. Diese Konzeption ist leicht verständlich! Wir haben gesehen, daß sie mit ihrem Ansatzpunkt weit ins AT zurückreicht. Dazu kommt der Einfluß der hellenistischen Umwelt, der, so weit sie nicht in Skeptizismus und Materialismus versunken war, an der Fortdauer des Leibes wenig, an der der Seele alles gelegen war. Anders ist es in Palästina. Hier steht man der stärkeren Linie des AT näher. Seele ohne Leib ist für den Palästiner kein volles Menschenwesen. Auch wirkt die altorientalische Idee der aufeinanderfolgenden Äonen hier stärker nach, ebenso die nationale Hoffnung, die dem Lande und Volke Israel in der endzeitlichen Hoffnung einen besonderen Platz einräumt. Doch auch hier ist die Idee einer himmlischen Gemeinde, in die man aufgenommen wird, nicht unbekannt. Der Bericht des Josephus über die Essener, enthellenisiert, dürfte so etwas ergeben. Dazu stimmen vereinzelte Äußerungen der ʿEn Feščha-Texte, in denen jedenfalls von einer leiblichen Auferstehung nie die Rede ist. Auch das Buch der Jubiläen ist hierher zu ziehen, in dem es heißt, daß der Leib ruhe, während der Geist Freude habe. Nur ist nicht klar, ob damit der endgültige oder ein Zwischenzustand gemeint ist. Ähnlich ist es in den Patriarchentestamenten und in den Ps.-Sal. Nur Test. Benj. spricht von einer stufenweisen Auferstehung, die mit den Erzvätern beginnt und bei den Heiden endet. Wenn im Sektenkanon von ʿEn Feščha die Vernichtung der Bösen an den Beginn des neuen Äons geknüpft erscheint, so ist wohl auch dort ein Kompromiß der beiden Hauptlinien angedeutet. Es zeigt sich immer wieder, wie sich auf palästinensischem Boden die Unsterblichkeit der Seele nicht rein durchsetzen kann, sondern mit dem Gedanken der Auferstehung verquickt wird. Nicht nur in Schriften, die irgendwie mit dem Essenismus in Verbindung stehen, ist das zu beobachten. Auch viele andere, besonders apokalyptische Schriften wissen von einem Zwischenzustand der Seele zwischen Tod und jüngstem Tag zu berichten. In der Esra und Baruchapokal. z. B. sind die Seelen in Kammern aufgehoben. Von einem vollkommenen Tode auch der Seele und ihrer Wiedererweckung zugleich mit dem Leibe ist mir kein Zeugnis bekannt, obwohl manche Theologen dies als die biblische Lehre hinstellen wollen. Die Sorge

um die Identität des Menschen im neuen Äon und die alte Vorstellung von der in der šeol hausenden vegetativen Seele scheinen diese Gedanken nicht zuzulassen. Wo, wie in der Apokalyptik, das Ende sehr nahe erwartet wird, macht man sich meist noch keine Gedanken darüber, was zwischen Tod und Weltende mit der Seele geschehe, aber je mehr man auf das Ende warten lernen mußte, desto mehr sorgte man sich um ihr Schicksal während der Zeit der Leiblosigkeit. Gott bewahrt sie auf, um sie mit dem Leibe wieder zu vereinigen. Dieser Zwischenzustand kann neutral und als Schlaf gesehen werden, doch liegt es nahe auch für ihn, schon eine verschiedene Behandlung der Frommen und der Frevler anzunehmen. So dürfte Lk. 16/22ff. und 23/43 gemeint sein. Auch Chag. 12b läßt die Leiber der Saddiqim im 7. Himmel weilen. Diese Kompromißlösung kann nun wieder sehr verschiedene Formen annehmen, je nach der Verquickung mit andern Motiven, wie dem Gericht, dem Aussehen der Auferstandenen, den Vorrechten Israels. Man kann Israel oder alle Frommen früher auferstehen lassen und sie auf dieser Erde leben lassen ehe die allgemeine Auferstehung beginntf eine Ansicht, die sich auch Ap. Joh. 20/6 findet und als Chiliasmus noch heute in der christlichen Theologie bekannt ist. Man kann Israel eine höhere Seligkeit zuerkennen als den anderen Frommen. Man kann auch die Menschen in drei statt in zwei Klassen teilen, wobei die mittlere entweder eine verminderte Seligkeit erhält oder vernichtet wird, weil sie für Seligkeit zu schlecht und für ewige Qual zu gut ist. Alle diese Lösungen finden sich vertreten. Bei den Rabbinen finden sich allerlei krause Gedanken vor allem in Sanh. 90a, 91a, 109b und Keth. 111a. So stritten Hillel und Šammai, ob der Mensch bei der Auferstehung so aussehe wie bei seinem Tode oder wie ein neugeborener Säugling, andere darüber, ob er mit oder ohne Bekleidung auferstehe, ob es außerhalb Palästinas eine Auferstehung gäbe oder nur dort, und wenn das Zweite wie die Frommen dorthin gelangten. Solche Gedanken erscheinen uns heute müßige Spielereien, waren aber einst von existentiellem Interesse. Die Rabbinen haben aber auch Gedanken Raum gegeben, die heute noch ernst genommen werden müssen. So zwang sie der Gegensatz zu den Heiden und zu Leugnern im eigenen Volk zur Apologetik. Hier erscheinen die Gleichnisse vom Mutterschoß oder von Samen-

korn und Pflanze, sei es, daß sie aus rabbinischen Kreisen stammen (vgl. auch 1. Kor. 15/32ff.), sei es, daß sie aus fremden Traditionen (Ägypten) übernommen sind. Elias, Elisa und Ez. erscheinen als Beweise dafür, daß man Tote auferwecken könne. Als ernstester Faktor erscheint aber immer wieder die Allmacht Gottes, der in der Entstehung des Menschen aus einem Samentröpflein im Mutterschoß kein geringeres Wunder vollbringt als in der Auferweckung der Toten. Auch wird darauf hingewiesen, daß die Seele sich sonst vor dem Gericht auf den Leib ausreden könnte und umgekehrt. Wie sie gemeinsam gesündigt haben, müssen sie auch gemeinsam ins Gericht. In diesem Gedankengang zeigt sich nun, daß der Vergeltungsgedanke die Hoffnung stark beherrscht, aber doch nicht nur er. Wenn die ungeheure Fruchtbarkeit des neuen Äons betont wird, so steckt darin doch auch das Bewußtsein, daß nun Gottes Segenskräfte wieder frei und ungehindert die Welt durchfluten, die dadurch zum Paradiese werden muß. Die volle Seligkeit ergibt sich erst durch die Beseitigung alles Bösen, selbst des bösen Triebes im Menschen (ber. 17a). Gedanken dieser Art fügen sich gut zu den Heilsweissagungen des AT. Sie zeigen, daß auch den Rabbinen die neue Schöpfung mehr als eine Fortsetzung der alten war, daß hier alle irdischen Möglichkeiten gesprengt sind. Vielleicht war das auch ein Grund dafür, daß sich an Stelle des neuen Äons auf Erden immer mehr ein himmlisches Paradies zu schieben begann.

Wir finden also vom AT ausgehend zwei Entwicklungslinien, von denen die eine stärkere Neigung zeigt, sich mit fremden Gedanken zu verbinden. Es ist bezeichnend, daß sie sich auch im Christentum besonders in den Zeiten zeigt, wo philosophische Ideen den Glauben an das biblische Zeugnis erweichen. Sie spricht von der Unsterblichkeit der Seele, nicht von der Auferstehung des Leibes. Die andere ist mehr an den Boden Palästinas gebunden. Ihr kommt es auf die Auferstehung des ganzen Menschen an. Ihr erster Beweggrund ist weniger die Sehnsucht des Menschen nach ewiger Gemeinschaft mit Gott, als die Durchsetzung der göttlichen Herrlichkeit auch in der Welt des Todes. Sie spricht davon, daß der Leib erweckt wird durch einen göttlichen Befehl, der ihm wieder Leben einhaucht und die nefeš wieder mit ihm vereinigt. Ihr legitimster Nachfolger

ist die NT-Aussage, daß Christus von den Toten erweckt sei durch die Herrlichkeit des Vaters (R. 6/3), das heißt durch die der göttlichen *δόξα* (kabod) innewohnenden Schöpfer- und Lebenskraft. Aber auch Chag. 12b spricht davon, daß der Tau, durch den Gott die Toten auferweckt, aus dem 7. Himmel komme, der mit Gottes kabod erfüllt ist. Fremde Einflüsse scheinen bei dieser Linie zu wirken in der Ausgestaltung des Gerichtsgedankens, der mit der Auferstehung verbunden wird, und in der Umgestaltung der nefeš zur Psyche. Dies kann auch als erster Kompromiß der beiden Linien gedeutet werden. Sie hält sich besonders dort, wo man am Bibelwort hängt und mit leichter Umgestaltung in der Liturgie des Judentums und des Christentums. Beide Linien gehen weit ins AT zurück und wachsen aus altisraelitischen Motiven heraus. Keine hat jemals die andere ganz verdrängen können. Auch im NT laufen sie nebeneinander her und beschäftigen noch heute das dogmatische Denken christlicher und jüdischer Theologen.

DER FALL ROSENBERG

von Prof. Ernst Karl Winter, Tappan, N.Y.

Der Tod des jüdischen Ehepaares Julius und Ethel Rosenberg, 35 und 37 Jahre alt, im elektrischen Stuhl, des ersten Ehepaares, das auf diese Weise starb, der ersten Amerikaner, die wegen Kriegsspionage zum Tode verurteilt wurden, und die erste amerikanische causa celebris auf diesem Gebiete seit 173 Jahren, hat die ganze Welt aufgewühlt. Da es sich um zwei Juden handelte, die wegen Spionage angeklagt und verurteilt wurden, ist es nicht unwichtig, festzustellen, daß in ihrem Prozeß der Staatsanwalt, der Richter, die Mitangeklagten, die Verteidiger, die Kronzeugen, die Sachverständigen wie auch etliche Geschworene nicht minder Juden waren. Wenn von konfessionellen Vorurteilen die Rede sein soll, dann höchstens im Sinne innerjüdischer Auseinandersetzungen. Von einer Verfolgung des Judentums in Amerika, wie die einen wollen,