

# Die Auferstehung in der israelitischen Tradition

Senén Vidal

Bei der Interpretation der alttestamentlichen und frühjüdischen Aussagen zur Auferstehung von den Toten gelangt die Forschung zu erstaunlich unterschiedlichen Ergebnissen.<sup>1</sup> Das liegt natürlich in erster Linie an der mangelnden Klarheit der betreffenden Texte, die eine breite Palette von zum Teil auch widersprüchlichen Vorstellungen enthalten. Diese in eine logische oder gar genealogische Abfolge zu bringen, erweist sich sicherlich als eine sehr schwierige, um nicht zu sagen unmögliche Aufgabe. Trotzdem besteht eine wichtige Ursache der Verwirrung meines Erachtens darin, dass das *Szenario* oder der allgemeine Rahmen, in den die verschiedenen Daten eingeordnet werden müssen, nicht präzise genug bestimmt ist. Deshalb wird sich der vorliegende Artikel, der ein kleiner Beitrag zu der von den Herausgebern dieses Hefts ins Auge gefassten Fragestellung sein möchte, mit diesem Szenario beschäftigen.<sup>2</sup>

## I. Die Gemeinschaft mit den Toten

a) Das Szenario der israelitischen Tradition basierte auf einer anthropologischen und kosmologischen Sichtweise, die das Volk Israel überwiegend mit den antiken Völkern seiner Umgebung gemeinsam hatte, einer Sichtweise, derzufolge die gesamte Wirklichkeit auf einer *geheimnisvollen Gemeinschaft* beruht<sup>3</sup>: Gemeinschaft im Leben der Person als Ganzem, ungeachtet seines Auseinanderfallens in verschiedene Bereiche; Gemeinschaft des Individuums mit der sozialen Gruppe – Familie, Clan, Stamm, Volk –, in deren Schoß sich sein gesamtes Dasein in einem wechselseitigen Hin- und Herfließen des Lebens entfaltet; Gemeinschaft der menschlichen Gruppe mit ihrer ökologischen Umwelt als ein tiefes Ineinanderverflochten- und Voneinanderabhängigsein. Und diese ganze vielschichtige Gemeinschaft wird beständig aufrechterhalten durch das Mysterium der Gemeinschaft Gottes mit seiner Schöpfung. Denn die Grundlage der gesamten Wirklichkeit ist das schöpferische Wirken der „Gerechtigkeit“ (*sedeq*) des souveränen Gottes, der die Schöpfungs- und Heilsordnung schafft, erhält und erneuert, in der das Leben der menschlichen Gemeinschaft in seinen vielfältigen Ausdrucksformen blühen, Frucht bringen und sogar zu einer Beziehung mit der belebten Umwelt und mit der Erde gelangen kann, die der Mensch bebaut und bewohnt.

Auf diese Weise erhält das menschliche Dasein einen ausgesprochen dynamischen und beziehungsreichen Charakter.

Dieser allgemeine Rahmen ist meines Erachtens entscheidend für die Frage nach dem *Schicksal der Toten* in der israelitischen Tradition. Vielleicht fällt es uns vor allem deshalb so schwer, sie zu verstehen, weil unsere eigene Sicht der menschlichen Wirklichkeit so weit von der der Israeliten entfernt ist. Denn im Unterschied zu dieser ist unsere Sichtweise eher abgrenzend und analytisch – sie zerlegt die verschiedenen Ausdrucksformen des menschlichen Lebens in ihre Bestandteile – und überdies von Grund auf individualistisch, da ihr Hauptaugenmerk auf das Einzelschicksal des isolierten Individuums gerichtet ist.

b) Es liegt auf der Hand, dass das Zentrum der israelitischen Religiosität in der Treue zu Gott besteht, der mit seinem auserwählten *historischen Volk* einen Bund geschlossen hat. Gerade im Auf und Ab der Geschichte dieses Volkes ist die Gegenwart und das befreiende Wirken dieses Gottes offenbar geworden. Somit ist es ganz natürlich, dass die Israeliten sich in ihrem religiösen Erleben für die historische und reale Welt der Lebenden und nicht für die Welt der Toten interessierten. Denn die Akteure in der Geschichte ihres Volkes waren nun einmal die Lebenden und nicht die Toten. Dieser realistische und historisch konkrete Zug ist in der ältesten israelitischen Tradition sehr offensichtlich und ist dies letztendlich auch im Laufe ihrer ganzen weiteren Entwicklung geblieben. Damit war aber eine geheimnisvolle *Gemeinschaft der Toten* mit dem Volk der Lebenden nicht aus-, sondern vielmehr eingeschlossen, eine Gemeinschaft, die jedoch von den Lebenden und nicht von den Toten ausging. Durch ihre Nachkommen und durch das, was sie zu Lebzeiten getan hatten, waren die Toten auf geheimnisvolle Weise in das Schicksal des historischen Volkes der Lebenden integriert. Selbst mit dem Land, in dem sie gelebt hatten, blieben sie in Gemeinschaft, denn es war das Land des historischen Wegs des lebendigen Volkes (Gen 23).

Als Ende eines erfüllten Lebens fügte sich der Tod reibungslos und zur Gänze in dieses Szenario ein, denn er war Teil der von Gott eingerichteten geschöpflichen Ordnung. Im Gegensatz dazu galt der vorzeitige Tod, der auf ein gescheitertes Leben hindeutete, als göttliche Strafe. Problematisch wurde es erst dann, wenn es für einen vorzeitigen Tod allem Anschein nach keine Rechtfertigung gab. Ein Protest gegen einen solchen Tod lässt sich aus den Auferweckungen vor der Zeit Gestorbener herauslesen, von denen die israelitische Tradition im Zusammenhang mit den prophetischen Gestalten Elija (1 Kön 17,17–24) und Elischa (2 Kön 4,18–37; 13,20–21) erzählt. In diesen Fällen handelt es sich um eben erst Verstorbene, die nach einer besonderen Form der Heilung ins Leben zurückkehren, nicht aber um die Auferstehung von den Toten und ihre endgültige Verwandlung zur Fülle des Lebens in der Zeit der endgültigen Befreiung des Volkes. Schon hier aber zeigt sich der Glaube an die Macht des Herrn über Leben und Tod, in dessen Namen die Propheten handeln, und es zeigt sich die Rebellion gegen die zerstörerische Macht des Todes – beides Schlüssel motive, die später die Hoffnung auf die Auferstehung und die endgültige Verwandlung der Toten prägen werden.

c) Die entscheidende Koordinate des israelitischen Szenarios war die *Gemeinschaft mit Gott*, auf der die Gemeinschaft innerhalb des Volkes und innerhalb der Schöpfung beruhte. Wenn nämlich Gott wirklich der Herr der Lebenden und der Toten war, musste diese Gemeinschaft mit ihm selbst die Schranke des Todes überwinden. Aus dieser Mitte und Grundlage des religiösen Lebens der Israeliten entwickelten sich zweierlei Vorstellungen vom Schicksal der Gerechten am Ende ihres Lebens.

Die erste Vorstellung war die Auffahrt in den Bereich Gottes, der keine Todeserfahrung voranging. Die alte israelitische Tradition wandte diese Kategorie auf zwei bestimmte Gestalten an: den Patriarchen Henoch (Gen 5,24) und den Propheten Elija (2 Kön 2,1-18). Die spätere jüdische Tradition weitete sie jedoch auf eine größere Zahl von Persönlichkeiten aus: Melchisedek, Mose, Pinhas, Baruch, Esra.<sup>4</sup> Ein sehr charakteristisches Merkmal dieser Vorstellung besteht darin, dass diesen Persönlichkeiten eine besondere Gemeinschaft mit Gott zuteil wird und die Gemeinschaft mit dem historischen Volk dennoch bestehen bleibt, was ihnen im Zusammenhang mit der Hoffnung auf die endgültige Befreiung dieses Volkes eine besondere Bedeutung verleiht. Diese in den Bereich Gottes aufgefahrenen Gestalten spielten traditionell für das Schicksal des Volkes eine wichtige Rolle, weil sie die Heilsereignisse der Endzeit offenbarten und repräsentierten.

Die am weitesten verbreitete Vorstellung vom Schicksal der Gerechten war jedoch die Auffassung, dass sie *nach ihrem Tod* in eine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott eintraten. Dabei waren die konkreten Modelle sehr unterschiedlich. Doch das, was diese Hoffnung entzündete, war vermutlich die Erfahrung von *Unterdrückung und Gewalt*, die die Gerechten erlitten hatten. Es handelte sich also um eine Konsequenz aus dem Glauben an die Treue oder die befreiende Gerechtigkeit Gottes gegenüber seinen unterdrückten Gläubigen. Verhüllt ist diese konkrete Hoffnung bereits in jenen Texten enthalten, die die Schreie der gerechten Gewaltopfer hörbar machen (Ps 49,15-16; Ps 73,23-28). Später wird dieselbe Hoffnung in Weish 3,1-10 und in zahlreichen Texten des Judentums ganz unverhohlen in Worte gefasst.<sup>5</sup>

#### Der Autor

Senén Vidal, geb. 1941, promovierte 1979 an der Päpstlichen Universität von Salamanca mit einer Arbeit zur Auferstehung Jesu in den Paulusbriefen. Er unterrichtete Neues Testament an verschiedenen Universitäten und theologischen Instituten Spaniens, Mexikos und Venezuelas. Derzeit ist er Professor für Neues Testament am Estudio Teológico Agustiniانو von Valladolid, Spanien. Veröffentlichungen u.a.: *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica* (2003); *El proyecto mesiánico de Pablo* (2005); *Jesús el Galileo* (2006); *El primer escrito cristiano. Texto bilingüe de 1 Tesalonicenses con introducción y comentario* (2006). Anschrift: Plaza de Colón, 15, 37001 Salamanca, Spanien. E-Mail: senenvi@gmail.com.

Wie im ersten Fall ist auch bei dieser Vorstellung die Gemeinschaft der verstorbenen Gerechten mit Gott Grundlage ihrer Gemeinschaft mit dem Schicksal des *historischen Volkes*, wodurch ihre Teilhabe an der endgültigen Befreiung des Volkes gewährleistet ist. Das wird, auch wenn dieses Motiv andernorts nicht explizit in Erscheinung tritt, an jenen

Stellen deutlich, die ausdrücklich darauf hinweisen, dass die verstorbenen Gerechten an der künftigen Auferstehung teilhaben werden. So mündet beispielsweise in der so heftig umstrittenen Textstelle Weish 3,1-10 die gegenwärtige Gemeinschaft des verstorbenen Gerechten mit Gott (V. 1-6) in seinen glanzvollen zukünftigen Triumph über die Unterdrücker ein, der in der Zeit der endgültigen Manifestation des Gottesreichs erfolgt (V. 7-10).<sup>6</sup> In diesem Sinne kann man sagen, dass sich die Toten in einem „Übergangsstadium“ befinden und noch auf die letzte Erfüllung warten. Doch trotz der etwas wirren Vorstellungen einiger Texte denke ich, dass hier nicht die anthropologische Sicht von der Unvollkommenheit der Toten, die noch keinen Leib haben, oder die Auffassung ihrer noch unvollkommenen Gemeinschaft mit Gott im Vordergrund steht; es geht vielmehr um ihre Gemeinschaft und Teilhabe an der künftigen historischen Befreiung des Volkes. In diesem Sinne kann man sehr wohl sagen, dass sich die Situation der Toten im endgültigen Heil des ganzen Volkes erfüllen wird.

d) Alles in allem ist es nicht weiter verwunderlich, dass einige Texte des *hellenistischen Judentums* auf diese letztgenannte Vorstellung von der Gemeinschaft der verstorbenen Gerechten mit Gott den typisch hellenistischen anthropologischen Dualismus anwenden und somit in ihnen von der unsterblichen Seele die Rede ist, die sich im Tod aus dem Gefängnis des Leibes befreit, um in die volle Gemeinschaft mit Gott einzutreten. Bedeutende Vertreter dieser Auffassung sind Philon von Alexandria und das vierte Buch der Makkabäer, eine Schrift, die das Motiv von der Auferstehung der Märtyrer des aus 2 Makk bekannten Makkabäeraufstands auf diese Weise interpretiert. Ähnliches findet sich auch in einigen Texten von Flavius Josephus, wo dieser versucht, die israelitische Tradition mit hellenistischen Begriffen zu erklären.<sup>7</sup> Diese Dokumente des Judentums sind sicherlich sehr bedeutend, da sie eine Verbindung zwischen der typisch israelitischen und der hellenistischen Tradition belegen. Dennoch darf man den individualistischen, entweltlichten und ahistorischen Charakter des hellenistischen Dualismus nicht außer Acht lassen, der mit dem im Vorigen skizzierten Szenario der israelitischen Tradition nicht mehr allzu viel zu tun hat.<sup>8</sup>

## II. Die Hoffnung auf Auferstehung

a) Die Hoffnung des israelitischen Szenarios richtete sich auf die endgültige Erneuerung der *Geschichte* des Volkes Israel in einem verwandelten Land und damit auf die Erneuerung der Geschichte aller übrigen Völker auf Erden. Das war der unveränderliche Horizont der Hoffnung Israels, der es häufig in dem machtvollen Symbol vom Reich oder von der *Herrschaft Gottes* Ausdruck verlieh. Den künftigen und endgültigen Anbruch dieser normalerweise mit der messianischen Epoche verbundenen Gottesherrschaft erhoffte man sich stets als etwas, das aus der Epoche des Exils hervorgehen würde.<sup>9</sup> Dieses israelitische Symbol, das Jesus zum Zentrum seiner Verkündigung und seines Handelns machte, war seinem Wesen nach geschöpft und historisch.<sup>10</sup> Mit ihm brachte Israel seine Hoffnung

auf das endgültige Handeln der befreienden Gerechtigkeit Gottes zum Ausdruck, das die katastrophale Situation des Volkes durch die Befreiung von jeder Art der Sklaverei und Unterdrückung verwandeln und einen Zustand des vollkommenen Friedens und des Lebens in Fülle herbeiführen würde. In diesem Moment würde sich die Herrschaft Gottes über diese Geschichte und diese Erde wirkungsvoll manifestieren. Das bedeutet, dass Israel in keiner Weise eine andere, metahistorische und transzendente Welt, sondern genau genommen die Verwandlung dieser historischen Welt erwartete, die mit der historischen Erneuerung des Volkes Israel beginnen und in der Erneuerung aller Völker der Erde gipfeln sollte. Das ist der Tenor des gesamten Alten Testaments und der Literatur des antiken Judentums, dessen sehr materialistische und konkrete Bilder keineswegs auf eine spirituelle, sondern auf eine historische und irdische Welt verweisen. Grundlage hierfür ist letztlich der Glaube an einen Schöpfer- und Befreiergott, an dessen Treue zu seiner Schöpfung und zu seinem Volk es nicht den geringsten Zweifel gibt.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass entgegen einer sehr weit verbreiteten Interpretation auch die Hoffnung der *apokalyptischen Strömung* diesen geschöpflichen und historischen Charakter besaß, denn der apokalyptische Beitrag bestand nicht in einer neuen Hoffnung, sondern in einer neuen Radikalisierung der traditionellen israelitischen Hoffnung.<sup>11</sup> Auch der apokalyptischen Hoffnung lag der Glaube an den Schöpfergott und die historische Befreiung zugrunde. Die Funktion der apokalyptischen Sichtweise bestand darin, in einer Krisensituation die Hoffnung der Vorfahren wiederzubeleben, den Ernst der gegenwärtigen historischen Situation hervorzuheben und sich ihr mutig zu stellen. Die apokalyptische Sichtweise stellte mithin einen kraftvollen Versuch dar, aktiv auf die Erfahrung einer extremen Entfremdung und Unterdrückung zu reagieren und angesichts der Hoffnung auf die bevorstehende große Veränderung zu Standhaftigkeit und radikalem Kampf aufzurufen.

b) In diesen Kontext ist die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten eingebettet, ein Motiv, das in der Apokalyptik entfaltet wird, aber nicht aus dieser stammt und auch nicht auf diese beschränkt ist. Denn das, worauf dieses Motiv verweist, ist die Erneuerung der vollständigen historischen Existenz des Volkes innerhalb einer erneuerten Schöpfung (vgl. Jes 11,6-9; 32,15-20; 35,1-10; 65,17-25; 66,22). Diese *Perspektive* wird in den Texten deutlich, wo das Motiv der Auferstehung von den Toten als machtvolleres Bild für die Wiederherstellung des versprengten, „toten“ Volkes verwendet wird.<sup>12</sup> Die weiteste Entfaltung erfährt dieses Bild in der beeindruckenden prophetischen Vision aus Ez 37,1-14, die die Erneuerung des „toten“ verbannten Volkes als wirkliche Neuschöpfung durch den Lebensgeist des Schöpfergottes darstellt. In ähnlicher Weise lässt sich auch das Bild aus Hos 6,1-3 (und 13,14) zu der Heilung des von fremden Unterdrückern ausgebeuteten Volkes in Bezug setzen. Und vielleicht liefert der Kontext von Ez 37 auch den Hintergrund für Jes 52,13-53,12, wo von der Wiederherstellung des zermalmt und zu Tode getroffenen Gottesknechts die Rede ist, der das Volk Israel in der Situation des Exils repräsentiert.<sup>13</sup> Das Bild der Auferste-

hung, das in diesen Texten verwendet wird, beschreibt besonders plastisch die künftige Erneuerung des Volkes als echte Neuschöpfung durch den Gott des Lebens. Dass dies eine tief greifende Verwandlung der historischen Existenz des Volkes in seinem ganzen Lebensgefüge miteinschließt, liegt auf der Hand.

c) Diese letzte Erneuerung der Geschichte des Volkes ist der Rahmen der *realen* Auferstehung der verstorbenen Angehörigen dieses Volkes. Die Auferstehung hat hier die Funktion, den aus Treue zu Gott gestorbenen Gläubigen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, damit sie an der endgültigen Befreiung des gesamten Volkes teilhaben können. Damit handelt es sich hier nicht um eine anthropologisch-individualistische Sicht, sondern um den Gemeinschaftszusammenhang der Erneuerung des Volkes in seiner Gesamtheit, in die die Individuen als Angehörige dieses Volkes miteinbezogen sind. Ohne diese *gemeinschaftliche* Dimension ist die Auferstehung nicht zu verstehen, denn die Existenz der Auferstandenen ist ebenso wie das gegenwärtige Leben der Lebenden in ein Mysterium der Gemeinschaft eingehüllt, die auf der Gemeinschaft mit dem Schöpfer- und Befreiergott beruht. Und das wiederum impliziert, dass die Auferstehung eine Erneuerung der gesamten Existenz des vom Schöpfergott erschaffenen Menschen und seiner ganzen Geschichte mit allem beinhalten muss, was er mit seinen Händen und mit seinem Herzen und in Gemeinschaft mit der menschlichen Gruppe und der Schöpfung erlebt hat, in die sein Dasein hineingestellt worden ist. Dann aber kann die Auferstehung nicht, wie es so häufig geschieht, anthropologisch auf ein individuelles, abgegrenztes und ekstatisches Ereignis reduziert werden, sondern muss immer die globale und dynamische Perspektive der allumfassenden Belebung des menschlichen Daseins in seiner vollständigen historischen und geschöpflichen Dimension bewahren.

Zu den deutlichsten Zeugnissen für die Auferstehung kommt es im Kontext des Widerstands gegen das *Hellenisierungsprogramm* Antiochos' IV. In diesem Zusammenhang ist Dan 12,1-3 (und 12,13) zu erwähnen, wo die Auferstehung und herrliche Verwandlung der gefallenen Gläubigen dem schändlichen Schicksal ihrer Widersacher gegenübergestellt wird, wobei erstere an der Rettung des Volkes teilhaben werden, wenn das ersehnte Reich Gottes anbricht und die Herrschaft der fremden Unterdrücker ein Ende hat (Dan 2 und 7).<sup>14</sup> Auf denselben Kontext bezieht sich nachträglich auch 2 Makk (7; 14,37-46; und 12,38-46), wo von der Auferweckung der im makkabäischen Widerstand Gefallenen durch den Schöpfer- und Befreiergott die Rede ist.<sup>15</sup>

Doch diese Hoffnung auf Auferstehung innerhalb der israelitischen Tradition ist *noch älter*. Sehr wahrscheinlich ist sie bereits in dem Sonderabschnitt Jes 24-27 bezeugt, der vermutlich auf die persische Epoche und innerhalb derselben vielleicht auf eine Zeit der Verfolgung zurückgeht.<sup>16</sup> In diesem Kontext, der dem aus Dan und 2 Makk sehr ähnlich ist, wird die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, dass der Gott der Gerechtigkeit die Gläubigen, die der Verfolgung zum Opfer gefallen sind, (Jes 26,19 und 25,8), auferwecken wird, damit sie an der Befreiung des gedemütigten Volkes teilhaben können, wenn über ihm die glanzvolle Herrschaft Gottes anbricht (Jes 24,23). Diese selbe Hoffnung auf die Auferweckung

der unterdrückten Gläubigen lässt sich ebenfalls in den alten Teilen von 1 Henoch (22-27; 91-105) nachweisen, von denen einige älter sind als das Buch Daniel.<sup>17</sup>

d) In der *späteren israelitischen Tradition* hat sich das Motiv der Auferstehung weiterentwickelt.<sup>18</sup> Zahlreiche Belege finden sich in der apokalyptischen (etwa die Gleichnisse aus 1 Henoch 37-71; Leben Adams und Evas; 4 Esra, 2 Baruch) und außerapokalyptischen Literatur (so in den Psalmen Salomos, dem Liber Antiquitatum Biblicarum, den Testamenten der Patriarchen), in den Schriften der Gemeinschaft von Qumran (4Q 521; 4Q 385; 1QH 14)<sup>19</sup>, in liturgischen Texten (zweiter Segen des *Schemone Esre*) und in der rabbinischen Literatur. Eine wichtige Methode dieser Entwicklung, die auch im frühen Christentum aufgegriffen wurde, bestand darin, zahlreiche Texte der Schrift im Sinne der Auferstehung zu interpretieren, die diesen Sinn ursprünglich nicht hatten. Es ist also normal, dass diese Art der Interpretation die griechischen - angefangen bei der Septuaginta - und die aramäischen Übersetzungen der Schrift (*targumim*) nachhaltig beeinflusst hat.

An dieser Entwicklung der Tradition sind zwei bedeutsame Aspekte hervorzuheben. Der erste bezieht sich auf die vielfältigen Spekulationen über *Zeit, Ort und Art* der Auferstehung. Vor allem im Hinblick auf die Art und Weise gibt es die kuriossten und buntesten Vorstellungen und Auffassungen, die mit der Nüchternheit der alten Tradition nicht mehr viel gemeinsam haben. Viele dieser Spekulationen, in deren Zentrum eine plumpe mechanische Vorstellung vom menschlichen Organismus steht, haben ganz gewiss nichts mit dem tieferen Sinn der Auferstehung als einer Neuschöpfung durch den Gott des Lebens zu tun. Der zweite Aspekt ist der, dass die Auferstehung *verallgemeinernd* auf die ganze Menschheit ausgedehnt wird, um so das Urteil Gottes in seiner Universalität zu gewährleisten. Dementsprechend unterscheidet man zwei Arten von Auferstehung: eine, die zur Rettung, und eine andere, die in die Verdammnis führt. Und das wiederum impliziert zwei Arten der Verwandlung für die Auferweckten: in Glanz und in Schande. Damit erhält das Motiv der Gerechtigkeit Gottes zwar eine universale Dimension, andererseits verliert jedoch der für die antike Tradition der Auferstehung und Verwandlung wesentliche Aspekt der Befreiung etwas von seiner Kraft.

e) Ein gutes *Kompendium* dessen, was die israelitische Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten bedeutet, ist - dies möchte ich als Schlussfolgerung des bis hierher Dargestellten formulieren - meines Erachtens jene traditionelle jüdische Formel, mit der Paulus in Röm 4,17 den Glauben Abrahams, des Vaters aller, die an Gott als den Urheber der messianischen Epoche glauben, definiert.<sup>20</sup> Das befreiende Wirken des Gottes, „der die Toten lebendig macht“, ist die letzte Manifestation des Schöpfergottes, „der das, was nicht ist, ins Dasein ruft“. So erweist sich der Schöpfergott als Gott, der seiner Schöpfung bis zum Ende treu bleibt. Die Auferstehung wird zur endgültigen Neuschöpfung, die den tiefsten Sinn der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung offenbart, auf dass sich Gott wahrhaftig in den verwandele, der „über alles und in allem herrscht“ (vgl. 1 Kor 15,28).<sup>21</sup>

<sup>1</sup> Die bedeutendste Untersuchung in der jüngeren Forschung ist die von Émile Puech, *La croyance des esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire; II. Les données qumraniennes et classiques* (EtB 21-22), Paris 1993; neben einer eingehenden Analyse der Texte und archäologischen Daten von Qumran und der alten Zeugnisse über die Essener (Bd. II) bietet er ein gutes Kompendium der Forschung über die Texte des Alten Testaments, des antiken Juden- und des frühen Christentums (Bd. I). Unter den danach publizierten Studien möchte ich auf die folgenden hinweisen: Marie-Émile Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»? Los datos bíblicos*, Bilbao 1996; Andrew Chester, *Resurrection and Transformation*, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), *Auferstehung - Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001, 47-77; John Joseph Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993, 390-398; John Day, *The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel*, in: J. Barton/D. Reimer (Hg.), *After the Exile. Essays in Honor of Rex Mason*, Mercer University, Macon 1996, 231-257; Alexander Achilles Fischer, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen/Vluyn 2005; Christian Grappe, *Naissance de l'idée de la résurrection dans le judaïsme*, in: O. Mainville/D. Marguerat (Hg.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Genève/Montréal 2001, 45-72; Ernst Haag, *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 9), Stuttgart 2003, 245-252; Martin Hengel, *Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe*, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), aaO., 119-183 (insb. 150-172); 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; Hermann Lichtenberger, *Auferweckung in der zwischentestamentlichen Literatur und rabbinischen Theologie*, in: CONCILIUM 29 (1993), 417-422.; Émile Puech, *Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto*, in: J. Trebolle Barrera (Hg.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid 1999, 245-286; Nicholas Thomas Wright, *The Resurrection of the Son of God. Christian Origins and The Question of God III*, Minneapolis 2003, 85-206.

<sup>2</sup> Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass das Szenario der Auferstehung in der Tradition Jesu und des antiken Christentums das entsprechende Szenario der israelitischen Tradition weitergeführt und entwickelt hat: Senén Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, Salamanca 2003, 187.259-260.273-276. 290-304; ders., *El proyecto mesiánico de Pablo*, Salamanca 2005, 215-234.

<sup>3</sup> Vidal, *Proyectos*, aaO., 65-66; ders., *Mesiánico*, aaO., 80-84 sowie die guten Untersuchungen von Bernd Janowski, *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3*, Neukirchen-Vluyn 2003, 75-133.157-195.

<sup>4</sup> Texte bei Grappe, *Naissance*, aaO., 60-63.

<sup>5</sup> Fischer, *Tod*, aaO., 158-165; Grappe, *Naissance*, aaO., 63-69; Janowski, *Toten*, aaO., 35-45; Wright, *Resurrection*, aaO., 103-108.

<sup>6</sup> Puech, *Croyance I*, aaO., 92-98; Wright, *Resurrection*, aaO., 162-175.

<sup>7</sup> Hengel, *Begräbnis*, aaO., 161-165; Wright, *Resurrection*, aaO., 140-146.175-181.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu die interessanten Überlegungen von Andrés Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid 2003, 138-143.

<sup>9</sup> Vidal, *Proyectos*, aaO., 38-54.

<sup>10</sup> Vidal, *Proyectos*, aaO., 139-175; ders., *Jesús el Galileo*, Santander 2006, 107-140.

<sup>11</sup> Vidal, *Proyectos*, aaO., 55-60.

<sup>12</sup> Vgl. insb. Chester, *Resurrection*, aaO., 47-59.

<sup>13</sup> Rainer Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart 2001, 317–319.

<sup>14</sup> Chester, *Resurrection*, aaO., 59–64; Haag, *Zeitalter*; aaO., 248–250; Puech, *Croyance I*, aaO., 79–85; Wright, *Resurrection*, aaO., 109–115.

<sup>15</sup> Hengel, *Begräbnis*, aaO., 159–161; Puech, *Croyance I*, aaO., 85–92; Wright, *Resurrection*, aaO., 150–153.

<sup>16</sup> Horst Dietrich Preuß, *Teología del Antiguo Testamento II. El camino de Israel con Yahvé*, Bilbao 1999, 258 (Deutsche Ausgabe: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, Stuttgart 1993).

<sup>17</sup> Puech, *Croyance I*, aaO., 105–116; Wright, *Resurrection*, aaO., 154–157.

<sup>18</sup> Zur Analyse dieser sehr reichen Tradition vgl. Hermann L. Strack/Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/2*, München <sup>6</sup>1975, 1166–1198; Grappe, *Naissance*, aaO., 50–60; Hengel, *Begräbnis*, aaO., 150–172; Puech, *Croyance I*, 99–242 und *II*, aaO.; Wright, *Resurrection*, aaO., 129–206.

<sup>19</sup> Zu diesem Ergebnis kommt die grundlegende Untersuchung von Puech, *Croyance II*, aaO.

<sup>20</sup> Zu dieser Formel vgl. Senén Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*, Salamanca 1982, 17–30.

<sup>21</sup> Vidal, *Mesiánico*, aaO., 232–234.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

## Jesus, auferweckt als „Erstling“ der Auferstehung, an der wir teilhaben

Giuseppe Barbaglio

Für eine nicht-naive Lesung der Texte des Neuen Testaments muss man dessen metaphorische Redeweise verstehen lernen, indem man sich *in concreto* mit den Metaphern vertraut macht: Aus dem Todesschlaf aufwachen und sich wieder vom Erdboden erheben; sich zusammen mit dem erheben, der in die Tiefe herabgestiegen war; der Aufstieg zum Himmel; die Erscheinungen; das leere Grab. Die Zielsetzung dieser Metaphern ist es, Wirklichkeiten und Erfahrungen zu vermitteln, die über die Grenzen unserer menschlichen Welt hinausgehen und Ereignisse der Sphäre des Göttlichen zum Ausdruck bringen, die nur mit den Augen des Glaubens erfasst werden können. Es gibt keine einzige Beschreibung dessen, was mit Jesus geschehen ist. Einzig und allein das apokryphe Evangelium des Petrus aus dem 2. Jahrhundert (9,34ff) wird später so etwas bieten. Tatsächlich sind wir